

## نظرية العدالة كإنصاف بين السياسة والميتافيزيقا

جون راولز

ترجمة: محمد هاشمي

سوف أ طرح في هذا المقال. بعض الملاحظات العامة حول الكيفية التي افهم بها حاليا تصور العدالة الذي كنت قد دعوتة " نظرية العدالة كإنصاف" (Justice as fairness). وذلك في كتابي **نظرية العدالة**<sup>1</sup> وتكتسي هذه الملاحظات طابع الضرورة. نظرا لجواز تبدي هذا التصور كما لو أنه مرتين بمزاعم فلسفية، كنت في الواقع أتطلع لتفاديها. مثل إدعاء الحقيقة الكلية أو تلك الحقائق المتعلقة بالطبيعة الماهوية وهوية الشخص. فعائتي في هذا المقال هي أن أظهر بأن نظريتي ليست في حاجة لمثل هذه المزاعم. وسوف أعرض بداية لما اعتبره مهمة الفلسفة السياسية في عصرنا الراهن، ثم سأتناول بعد ذلك باختصار، الكيفية التي تنتظم بها الأفكار الحدسية الاساسية التي تم عرضها في نظرية العدالة كإنصاف، لكي تشكل تصورا سياسيا للعدالة ذا صلاحية في إطار الديمقراطية الدستورية، وهكذا سنرى لماذا وكيف يتجنب تصور العدالة هذا بعض الادعاءات الفلسفية. مفاد القول. أنه ينبغي على التصور العمومي للعدالة، في إطار ديمقراطية دستورية، أن يكون مستقلا قدر الإمكان. عن المذاهب الدينية والفلسفية المثيرة للجدل. ولهذا فأتساءل صياغتنا لتصور من هذا القبيل، يلزم أن نخضع الفلسفة ذاتها لمبدأ التسامح. بحيث يتوجب على التصور العمومي للعدالة أن يكون سياسيا وليس ميتافيزيقيا. ومن هنا عنوان هذا المقال .

سوف أ د ع جانباً الآن مسألة معرفة ما إذا كان نص نظرية العدالة كإنصاف قابلاً لتأويلات أخرى غير التأويل الذي أجمله في هذا المقال. فمن الواضح أنني قد غيرت رأيي حول مجموعة من النقاط، كما أن فكري قد تطور في حالات أخرى دون أن أكون دائما على وعي بذلك<sup>2</sup>. مثلما أ اعترف من جهة أخرى، بأن بعض العيوب في العرض وكذلك بعض الفقرات غير الواضحة والمختلطة، في كتاب **نظرية العدالة**، قد كانت جميعها

مصدرا لسوء الفهم، إلا أنني اعتقد مع ذلك بأنه لا طائل من الانشغال بهذه الأمور أكثر ولهذا فلن أتجاوز في شأنها بعض الإشارات في الهوامش، إذ يكفي فيما يخص موضوعنا بأن يظهر قبل كل شيء دلالة كون تصور معين للعدالة يتوفر على بنية ومضمون العدالة كإنصاف، هو تصور سياسي وليس ميتافيزيقيا، ثم أن نفسر لماذا يتوجب علينا البحث عن تصور من هذا القبيل داخل مجتمع ديمقراطي .

## I

هناك شيء ما لم أتوفق في التعبير عنه، أو لم أجعله على أي حال واضحا بالشكل الكافي في كتاب **نظرية العدالة**، ويمثل في أن نظرية العدالة كإنصاف قد أنشئت كتصور سياسي للعدالة. فإذا كان من البين بذاته أن تصورا سياسيا معينا للعدالة هو تصورا أخلاقي، فينبغي التنبيه إلى أنه تصور مرصود لأن ينطبق على عينة محدودة من الموضوعات، أعني المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وتتوجه نظرية العدالة كإنصاف على الخصوص نحو ما دعوته « بالبنية الأساسية » لديمقراطية دستورية حديثة<sup>3</sup>. (سأستعمل بكيفية تبادلية « الديمقراطية الدستورية » و« النظام الديمقراطي ») وأقصد بذلك المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الأساسية في مجتمع من هذا القبيل، وكذلك المنحى الذي تُشكل من خلاله نظاما فريدا وموحدًا للتعاون الاجتماعي. بيد أن معرفة ما إذا كانت نظرية العدالة كإنصاف قادرة على أن تشكل تصورا سياسيا عاما، ينسحب على مختلف أنواع المجتمعات، وداخل شروط تاريخية اجتماعية مختلفة، أو إذا ما كان بإمكانها أن تتسع لتغذو تصورا أخلاقيا عاما، أو على الأقل، جزءا مهما من هذا التصور، فجميعها أسئلة متميزة، سوف أتحاشى الخوض فيها بأي شكل من الأشكال

ويجب التأكيد كذلك على أن نظرية العدالة كإنصاف لا تمثل تطبيقا لتصور أخلاقي معين على البنية الأساسية للمجتمع، كما لو أن هذه البنية هي مجرد حالة ضمن حالات أخرى يمكنه الإنطباق عليها<sup>4</sup>. وذلك لأن نظريتي تختلف من هذه الزاوية عن المذاهب الأخلاقية التقليدية، التي ينظر إليها كتصورات عامة من هذا الضرب. ويعد الاتجاه النفعي مثلا شهيرا عن ذلك، حيث جرت العادة على القول بأن مبدأ المنفعة مهما كانت صياغته، يصلح لكل أنواع الموضوعات، بدءا من الأفعال الفردية ووصولاً إلى القانون الدولي الخاص. مرتركز القول هو انعدام أي تصور أخلاقي عام يمكنه في إطار الممارسة السياسية، أن يقدم أساسا عموميا يعترف به كتصور للعدالة في إطار الدول الديمقراطية الحديثة المتأصلة من حيث شروطها التاريخية والاجتماعية في الحروب الدينية التي تلت الإصلاح الديني، وفي التطور اللاحق لمبدأ التسامح وأيضا في تطور الحكومة

الدستورية والمؤسسات الخاصة باقتصاديات السوق الصناعي ذي القطاع الواسع. وهي الشروط التي غيرت بعمق مقتضيات تصور العدالة السياسية الذي يمكن العمل به، بحيث أصبح من اللازم على هذا التصور أن يضع في اعتباره تعددية المذاهب وتكثر تصورات الخير المتوجهة وغير القابلة فعليا للمقايسة فيما بينها. والمدعومة في الوقت ذاته من طرف أعضاء المجتمعات الديمقراطية الحاضرة. أستطيع القول لإنهاء هذه الملاحظات الافتتاحية، بأن نظرية العدالة كإنصاف مادامت تعتبر تصورا سياسيا للعدالة، صالحا للديمقراطية الدستورية. فهي ملزمة بمحاولة الاكتفاء بالاستناد إلى الأفكار الحدسية التي تمثل أساس المؤسسات السياسية داخل النظام الديموقراطي وبالتقاليد العمومية التي تتحكم في تأويلها. فهي ليست تصورا سياسيا جزئيا إلا في جزء منها. نظرا لأنها تجد أصلها في تقليد سياسي معين. ونرجو أن تصادف على الأقل ما يمكننا دعوته بالتوافق عبر التقاطع الجزئي، (OVERLAPPING consensus) أي توافقا يستضم كل المذاهب الفلسفية والدينية المتضادة والمؤهلة لأن تظل كذلك، والتي تصادف دعما داخل مجتمع ديمقراطي دستوري عادل في حدود معينة<sup>(5)</sup>.

## II

هناك بالطبع، عدة طرق لفهم دلالة الفلسفة السياسية، فقد حددت مهمة هذه الفلسفة بكيفيات مختلفة في إطار عصور متميزة، وإزاء ظروف سياسية واجتماعية متباينة. غير أن ما أود الإبانة عنه يتمثل في كون نظرية العدالة كإنصاف، هي تصور موائم للديمقراطية، وهي في ذات الوقت تصور ممنهج ومعقول بشكل كافي، ومؤهل لأن يقدم بديلا عن النفعية التي هيمنت في إطار تقليد فلسفتنا السياسية. ولهذا فإن المهمة الأولى لهذه النظرية هي تقديم أساس أكثر يقينية ومقبولة للمبادئ الدستورية وللحقوق وللحريات الأساسية، مما تبدو النفعية<sup>(6)</sup> قادرة على توفيره. فلنر الآن من أين تأتي الحاجة إلى هذا التصور.

في تاريخ كل مجتمع، وأثناء حقب طويلة أحيانا، تكون بعض الأسئلة الأساسية مصدر نقاشات سياسية عنيفة، تؤدي إلى انقسامات، وحينئذ يبدو من الصعب إن لم نقل من المستحيل، إيجاد أساس مشترك معين للتوافق السياسي. فهناك بالفعل مجموعة من الأسئلة يمكنها أن تصمد أمام التحليل بحيث لا يمكن تسويتها أبدا بشكل نهائي، لهذا فمن مهام الفلسفة السياسية في إطار نظام ديمقراطي معين الاهتمام بهذا النوع من الأسئلة على وجه التحديد، والبحث عما إذا كان هناك أساس ضمني للتوافق يمكن اكتشافه، واما إن كان بمقدورنا أن ننشأ بشكل عمومي وسيلة مقبولة بالإجماع لحل هذه المشاكل. أو في حالة عدم قابلية هذه الأسئلة لتسوية

كاملة، عن إمكانية اختزال اختلاف الآراء بشكل كافي للحفاظ على تعاون سياسي قائم على الاحترام المتبادل<sup>7</sup>.

لقد أظهر تطور الفكر الديمقراطي بوضوح، ومنذ قرنين تقريبا، بأنه لا يوجد أي إجماع حول الكيفية التي ينبغي ان تنتظم حسبها المؤسسات الأساسية داخل نظام ديمقراطي إذا ما كانت مطالبة بتحديد وتأمين الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين، وبلاستجابة لمقتضيات المساواة الديمقراطية - باعتبارهم أشخاصا أحرارا وأندادا (بالكيفية التي تفسر بها ذلك الفقرات الأخيرة من الجزء III). إذ هناك اختلاف عميق حول الكيفية التي يمكننا أن نحقق من خلالها قيم الحرية والمساواة في إطار البنية الأساسية للمجتمع على أحسن وجه. لنقل لأجل تبسيط ذلك بأن هذا الصراع الداخلي بالنسبة لتراث الفكر الديمقراطي ذاته، هو نفسه الذي أثير بين تقليد لوك الذي يولي أهمية أكبر لما يدعوه بنيامين كونستان بحرية المحدثين أي حرية التفكير والاعتقاد. وبعض الحقوق الأساسية المتعلقة بالشخص وبالملكية، وبين تقليد روسو الذي يركز على حرية القدامى. أقصد تساوي الحريات السياسية وقيم الحياة العمومية. من المؤكد أن هذا التقابل يفتقد للدقة والصحة التاريخية، غير أن بإمكانه أن يتخذ وسيلة لتثبيت الأفكار.

إن ما تحاوله نظرية العدالة كإنصاف هو التحكم بين هذه التقاليد المتنافسة، وذلك باقتراحها أولا لمبدأين للعدالة يلعبان دور الموجه في إطار تحقيق قيم الحرية والمساواة من طرف المؤسسات الأساسية، ثم بتحديد ما بعد ذلك للمنظور الذي يظهر حسب هذه المبدأين أكثر انسجاما عن غيرهما، مع طبيعة المواطنين داخل النظام الديمقراطي. إذا ما اعتبرناهم أشخاصا أحرارا وأندادا. من المؤكد أن معرفة دلالة عبارة أشخاص أحرار وأنداد، تعد سؤالا أساسيا سيكون موضع تحليلنا لاحقا. لكن ما ينبغي إظهاره الآن، هو أن هناك تنظيما معيناً للبنية الأساسية وأشكالا مؤسسية بعينها هي الأفضل بالنسبة لتحقيق قيم الحرية والمساواة حينما يعتبر المواطنون أشخاصا أحرارا وأندادا - وذلك من حيث أنهم يملكون شخصية أخلاقية تسمح لهم بالمشاركة في مجتمع ينظر إليه كنظام للتعاون المنصف بقصد المصلحة المتبادلة. ويتم إعلان هذين المبدأين بالصيغة التالية:

1 - لكل شخص نفس الحق في نظام منسجم بشكل كلي مع الحريات والحقوق الأساسية المتساوية بالنسبة للجميع. والمتساوق مع نفس النظام بالنسبة لكل.

2 - يجب أن تخضع التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية لشرطين: أولا يلزم أن تكون مرتبطة بوظائف ومواقع مفتوحة في وجه الجميع حسب الشروط المنصفة لتكافؤ الفرص، ثانيا يجب أن تكون هذه التفاوتات لصالح الأفضل للأعضاء الأكثر حرمانا في المجتمع<sup>8</sup>.

حينما يأخذ هذان المبدآن كل على حدة، فإن كلا منهما يوجه المؤسسات داخل مجال خاص، ليس فقط فيما يتعلق بالحقوق والحريات والفرص الأساسية، ولكن كذلك فيما يتعلق بمطالب المساواة؛ حيث أن الشطر الثاني من المبدأ الثاني يضمن هذه الحماية المؤسساتية. أما حينما ينظر إليهما مجتمعين، بحيث يكون للمبدأ الأول الأولية عن الثاني، فإنهما ينظمان معا المؤسسات الأساسية التي تحقق هذه القيم<sup>(9)</sup>. لكن رغم أهمية هذه التفاصيل، فسوف لن ننشغل بها في هذا المقام.

ينبغي أن نتساءل الآن كيف يمكن للفلسفة السياسية أن تجد أساسا مشتركا لكي تعالج مسألة بمثل أهمية المؤسسات التي يمكنها أن تحقق بشكل أفضل الحرية والمساواة في الآن ذاته. من الجائز طبعاً أن قصارى ما نستطيع فعله هو الحد من سعة الاختلاف العمومي. ولكن رغم ذلك، فإن القنوات الصلبة ذاتها يمكنها أن تتغير تدريجياً: فالتسامح الديني قد تم قبوله حالياً، كما لم يعد أحد يدافع صراحة عن حجج تدعو للإضطهاد، وتم بالمثل رفض الاستعباد باعتباره ظالماً بشكل صميم، وحتى إذا كانت هناك بعض تبعاته التي ظلت صامدة في بعض الممارسات الاجتماعية والمواقف غير الصريحة، فما من أحد يدافع عنها. سوف ننطلق إذن من قناعات في مثل صلابة الاعتقاد في التسامح الديني ونبد الاستعباد، ثم سنحاول أن ننظم أفكار هذه القنوات ومبادئها الضمنية في إطار تصور متكامل للعدالة. حيث سيكون بإمكاننا أن نتعامل مع هذه الشروط كمعالم مؤقتة، توضح ما ينبغي لكل تصور للعدالة أن يستحضره إذا ما أراد أن يبدو تصوراً معقولاً.

ثم بعد ذلك سوف ننظر إلى ثقافتنا السياسية العمومية ذاتها، بما في ذلك المؤسسات الأساسية والتقاليد التاريخية التي تقوم كسند تفسيري لها، وكذلك إلى الأفكار والمبادئ الأساسية المقبولة ضمناً، والتي تشكل عمقا مشتركا. بحيث سنراهن على قابلية صياغة هذه الأفكار والمبادئ بما يكفي من الوضوح لإنشاء تصور للعدالة السياسية المتوافقة مع قناعاتنا الأكثر صلابة. وهذا ما قصدنا قوله حينما اعتبرنا بأن مقبولية تصور سياسي معين للعدالة، مرتته بتطابقه مع قناعاتنا المتروية، على كل مستويات العمومية، وذلك بعد ما يكفي من التأمل أو ما دعوته "بالتوازن النظرائي"<sup>(10)</sup>.

إلا أن الثقافة السياسية العمومية ذاتها قابلة لأن تكون متناقضة على مستوى عميق جداً. بل يلزم أن تكون كذلك بالفعل، حتى يكون بإمكان نقاش بهذا القدر من الخطورة، والمتعلق بالمؤسسات الأكثر مواءمة لتحقيق قيم الحرية والمساواة، أن يستمر لكل هذا الوقت. لهذا إذا كنا نتطلع للنجاح في إيجاد أساس توافقي عمومي، فعلياً أن نقوم بتنظيم أفكار أو مبادئ معروفة جيداً بكيفية جديدة، بهدف تشكيل تصور للعدالة السياسية يسمح بالنظر من زاوية جديدة إلى المطالب المتصارعة بنفس دلالاتها السابقة. فالتصور السياسي لا يحتاج لأن يكون أصيلاً، بل له أن يكتفي بتنسيق أفكار ومبادئ حديثة معروفة بشكل جيد، ولكن بكيفية

تجعلها تتسجم فيما بينها بطريقة جديدة. كما يمكن لتصور من هذا القبيل أن يذهب أبعد من ذلك. بحيث بمقدوره أن ينظم هذه الافكار والمبادئ المعروفة جيدا بواسطة حدس أكثر جدرية. تقوم بنيتة المعقدة بعد ذلك بتنسيق العناصر الحدسية الأخرى. وكما سنرى في القسم الثاني. إن هذا الحدس الاساسي يتمثل في أن المجتمع نظام للتعاون الإجتماعي المنصف بين اشخاص أحرار وأنداد. غير أن موضوعنا في هذا الجزء من المقال هو معرفة كيف يمكن إيجاد أساس عمومي للتوافق السياسي. ومثار إشكالنا هو أن تصور العدالة لا يمكنه ان يحقق هذا الهدف إلا إذا وفر وسيلة معقولة لكي يوحد داخل مذهب منسجم أسس التوافق الأكثر عمقا وتجدرأ داخل الثقافة العمومية في إطار نظام دستوري. بحيث يتم قبول هذه الوسيلة من منظور القناعات الأكثر تعقلا وصلابة.

لفترض الآن بأن نظرية العدالة كإنصاف قد بلغت هدفها. وأنه قد تم إيجاد تصور معين للعدالة يمكن قبوله بشكل عمومي. ففي هذه الحالة سيقدم هذا التصور وجهة نظر معترف بها عموميا. يستطيع كل المواطنين إنطلاقا منها ان يختبروا، على مرأى من بعضهم البعض. ما إذا كانت مؤسساتهم السياسية والإجتماعية عادلة أم لا. فهو يسمح لهم بالحكم عليها من خلال تقدمه للأسباب الكافية وذات الصلاحية. والمعترف لها بذلك من طرفهم، وهي الأسباب التي ستصبح واضحة إنطلاقا من هذا التصور ذاته. على نفس المنوال. يمكن لكل مواطن ان يختبر المؤسسات الأساسية للمجتمع والكيفية التي تتناسق بهامع بعضها البعض لأجل تشكيل نظام واحد للتعاون الإجتماعي، مهما كانت الوضعية الإجتماعية أو المصالح البالغة الخصوصية لهذا المواطن. ومن الملاحظ بأن عملية التبرير في هذه الحالة، ليست مجرد استدلال سليم إنطلاقا من مقدمات صريحة. حتى وإن كانت هذه المقدمات جازمة. بل يتعلق الأمر على الأحرى بتبرير موجه للآخرين. أي إلى أولئك الذين يختلفون معنا، ولهذا ينبغي له أن ينطلق دائما من توافق معين. أقصد من مقدمات نعترف بصحتها بعمية الآخرين علانية، أو لنقل على الأحرى بمقبوليتها، وذلك بهدف إنشاء توافق يمكنه ان يسري على الأسئلة الأساسية للعدالة السياسية. ومن البين طبعاً أن هذا التوافق يجب أن يتحقق بمعزل عن أي إكراه. بحيث يجب على الأشخاص أن يتوصلوا إليه بكيفية تحترم كونهم كائنات حرة ومتساوية<sup>11</sup>.

هكذا فإن هدف نظرية العدالة كإنصاف ليس ميتافيزيقيا ولا إستملوجيا. بل هو هدف عملي. وهي بالفعل لاتقدم ذاتها كتصور صحيح، وإنما كأساس لتوافق سياسي واعي وطوعي بين مواطنين ينظر إليهم من حيث أنهم أشخاص أحرار وأنداد. وحينما يتأسس هذا التوافق بكيفية صلبة على مواقف إجتماعية وسياسية عمومية، فإنه يضمن خير كل الأفراد وكل الجماعات التي تنتمي إلى نظام ديمقراطي عادل. ولهذا السبب سوف نحاول ان نتجنب قدر الإمكان الأسئلة الفلسفية وكذلك الأخلاقية والسياسية التي قد تكون مثار

نقاش. ليس لأن هذه الأسئلة تفتقد بالنسبة لنا للقيمة أو للأهمية، بل على العكس لأننا نوليها أهمية قصوى، ولا عترافنا باستحالة وضع حل لها في المستوى السياسي. حيث أن البديل الوحيد عن مبدأ التسامح سيكون هو اللجوء إلى استبدادية سلطة الدولة. ولهذا فإن نظرية العدالة كإنصاف تكفي على المستوى الفلسفي بالبقاء على السطح. فاعتبار الاختلافات العميقة الموجودة بين المعتقدات وبين تصورات الخير منذ الإصلاح الديني، ينبغي الاعتراف مثلما هو الحال بالنسبة للمسائل الأخلاقية والدينية، بصعوبة الحصول على توافق عمومي حول المسائل الفلسفية الأساسية دون مساس الدولة بالحرية الأساسية. فالفلسفة من حيث هي بحث عن الحقيقة لا تستطيع حسب رأيي، على مستوى أخلاقي أو ميتافيزيقي مستقل، أن توفر أساسا مشتركا وقابلا للتطبيق، لتصور سياسي للعدالة داخل نظام ديمقراطي.

سنحاول إذن أن ندع جانبا النقاشات الفلسفية كلما كان ذلك ممكنا، وأن نجد الوسائل التي تسمح لنا بتجنب المسائل التقليدية للفلسفة. ولقد حاولت على هذا المنحى أن أتفادى في إطار ما دعوته " بالبنائية الكانطية" مشكل الحقيقة والنقاش الحاصل بين النزعة الواقعية والنزعة الذاتية حول وضعية القيم السياسية والأخلاقية. حيث إن هذا الشكل من البنائية لا يدعم ولا يرفض أيضا هذه المذاهب<sup>13</sup>. بل إنه يعدل بالأحرى أفكار تقليد العقد الاجتماعي كي ينتج تصورا قابلا للإيجاز للموضوعية والتبرير، ومبنيًا على دعائم التوافق العمومي بين الأحكام المتروية. والهدف من ذلك هو توافق حر، ومصالحة تستند للعقل العمومي. على نفس النحو، وكما سوف نرى في المقطع V لن يكون من الضروري بالنسبة لتصور الشخص داخل مذهب سياسي معين، حيث يعتبر المواطنون مثلا كأشخاص أحرار وأنداد، أن يتضمن أسئلة السيكلوجيا الفلسفية أو مذهبًا ميتافيزيقيًا لطبيعة الأنا. فتصور سياسي من هذا القبيل، مرتتهن في العمق بمشاكل لم تحسم بعد، لن يكون صالحا لأن يصبح تصورا عموميا للعدالة داخل دولة ديمقراطية. ولهذا يلزمنا كما قلت سابقا، أن نخضع الفلسفة ذاتها لمبدأ التسامح. ومرادنا من ذلك هو أن نخترل من خلال هذا المنهج. الاختلافات القائمة بين الأفكار السياسية المتصارعة حتى ولو لم يكن بإمكاننا إلغاؤها بشكل تام، وذلك لكي نحافظ على تعاون اجتماعي يتأسس على الاحترام المتبادل. وإذا ما بالغنا بعض الشيء في رهاننا، فإننا نطمح في أن يتمكن هذا المنهج من أن يتيح لنا فهما يمكن أن يتولد عنه تفاهم عمومي منسجم مع الشروط والمقتضيات التاريخية لعالمنا الاجتماعي، إنطلاقا من الرغبة في توافق عمومي حر ومنزه عن الإكراه. إذ ما دمنا لا نفهم بعد كيف يتأتى تفاهم من هذا العيار، فإنه بالبت لن يحصل أبدا.

## III

لنتناول الآن وباختصار بعض الأفكار الأساسية لنظرية العدالة كإنصاف. وذلك لكي نظهر كيف أنها تنتمي إلى تصور سياسي للعدالة. إن الفكرة الحدسية المركزية. التي تتيح الربط النسقي بين الأفكار الحدسية الأساسية الأخرى التي تحكمها. كما أشرت سابقا. تتمثل في كون المجتمع نظام منصف للتعاون بين أشخاص أحرار وأنداد. لهذا فإن نظرية العدالة كإنصاف تأخذ منطلقها من حدس نزع بأن متضمن في الثقافة العمومية للمجتمع الديمقراطي<sup>(4)</sup>. حيث أن المواطنين لا يتعاملون في إطار فكرهم السياسي وداخل سياق نقاشهم العمومي للمسائل السياسية. مع النظام الاجتماعي كما لو أنه نظام طبيعي قار أو كتراتبية مؤسسية مبررة إنطلاقا من قيم أرستقراطية أو دينية. ولهذا فمن المهم التأكيد على أن مختلف واجهات العالم وعلاقتنا به تظهر بوجه آخر، إذا ما تناولناها من زاوية مغايرة. كتلك المتعلقة بالأخلاق الشخصية مثلا. أو بأعضاء الجماعة أو بعقائدنا الفلسفية والدينية. لكن هذه المنظورات المختلفة لا مكان لها في النقاش السياسي.

ومن هنا نستطيع أن نحدد بدقة فكرة التعاون الاجتماعي بإشارتنا لثلاث عناصر:

1- إن التعاون يتميز عن النشاط المنظم بكيفية اجتماعية محضة. عبر أوامر صادرة مثلا عن سلطة مركزية. وذلك لأن التعاون الاجتماعي يوجه بقواعد معترف بها بشكل عمومي وبواسطة إجراءات مقبولة من طرف المتعاونين ذاتهم. معتقدين بأنها توجه سلوكهم بشكل صائب.

2 - يتضمن التعاون فكرة إنصافية حدوده، بحيث أن كل مشارك. يمكنه أن يقبلها بكيفية معقولة. شرط حصول نفس الأمر من طرف الكل أيضا. فكل المنخرطين داخل هذا التعاون والقائمين بدورهم بشكل موافق لقواعد الإجراءات يجب أن يستفيدوا بكيفية متناسبة، تقيم حسب معيار ملموس للمقارنة. وهكذا فتصور العدالة السياسية هو ما يضع الحدود المنصفة للتعاون. وباعتبار أن الموضوع الأول للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع. فإن نظرية العدالة كإنصاف تضع هذه الحدود. بفضل مبادئ تحدد الحقوق والواجبات الأساسية داخل إطار المؤسسات الأساسية للمجتمع ثم من خلال توجيهها للمؤسسات عدالة السياق الاجتماعي بشكل مستمر، بحيث أن الإمتيازات الناتجة عن مجهودات الكل يتم تجميعها وتوزيعها بكيفية منصفة من جيل لآخر.

3- تقضي فكرة التعاون الاجتماعي توفر كل مشارك على فكرة حول الامتياز العقلاني، أي عن خيره الخاص. إذ أن فكرة الخير هذه هي التي تحدد ما يتطلع كل المنخرطين داخل التعاون للبلوغ إليه. سواء تعلق الأمر بالأفراد، أو بالعائلات، أو الجماعات، أو حتى الدول-الأوطان. حينما يدرك النظام التعاوني من منظورها الخاص.



لنتقل الآن إلى فكرة الشخص<sup>15</sup>. يقينا توجد واجهات متعددة للطبيعة الإنسانية. يمكنها أن تكون موضع إختيار، باعتبار أنها الأكثر أهمية حسب منظورنا. وهذا مانقره من خلال عبارات مثل الإنسان الصانع HOMO FABER او الانسان السياسي HOMO POLITITICUS إلى غير ذلك من التسميات. ولكن لان نظرية العدالة كإنصاف تنطلق من فكرة وجوب النظر إلى المجتمع كنظام للتعاون المنصف. فإنها تنبئ تصورا للشخص ينسجم مع هذه الفكرة. فمنذ اليونان. سواء في الفلسفة أو في القانون. قد فهم تصور الشخص بحسابه ذلك الكائن القادر على المشاركة في الحياة الإجتماعية. أو على لعب دور معين وبالتالي توفره على قدرة التأثير والإحترام مختلف الحقوق والواجبات. وبهذا المعنى نقول إن الشخص مواطن، أي أنه عضو اجتماعي كامل النشاط عبر كل حياته. إننا نضيف هذه العبارات الأخيرة. لأننا نفهم المجتمع كنظام من التعاون الكامل والمكتفي بذاته إلى حدود معينة. وبالتالي فهو يفسح المجال لكل ضروريات وأنشطة الحياة منذ ولادة الإنسان إلى غاية موته، فالمجتمع ليس جمعية تتشكل من أجل أهداف محدودة. إذ أن المواطنين لا يلتحقون به حسب إردتهم بل إنهم يولدون داخله، وهم في حدود مقاربتنا ملزمون بتمضية حياتهم داخله.

وباعتبار أننا نتموضع داخل تقليد الفكر الديمقراطي. فعليا أن نعتبر المواطنين اشخاصا أحرارا وأندادا. والفكرة الحدسية الأساس هاهنا، تتمثل في أننا نعتبرهم أشخاصا أحرارا بفضل كفاءاتهم الأخلاقية والعقلية كذلك، أي تلك الكفاءات المتعلقة بالتفكير والحكم المرتبطين بها. ثم وعلى أساس توفرهم على هذه الكفاءات في الحدود الضرورية التي تجعلهم أعضاء كاملي العضوية داخل المجتمع، فإننا نذهب إلى كونهم أندادا لبعضهم البعض<sup>16</sup>. ونستطيع أن نفسر هذا التصور بالكيفية التالية: فمادام أن الأشخاص هم أعضاء بشكل كامل داخل النظام المنصف للتعاون الإجتماعي، فإننا نسند إليهم الكفاءتين الأخلاقيتين المرتبطين بفكرة التعاون الإجتماعي كما وصفناه سابقا، وهما القدرة على تملك حس للعدالة و تصور معين للخير. حيث تمثل حس العدالة تمكنهم من فهم وتطبيق واحترام التصور العمومي للعدالة الذي يسم حدود التعاون المنصف أثناء إنجاز أفعالهم. أما توفرهم على تصور للخير فيفيد مكنتهم من تشكيل ومراجعة ومتابعة تصور الإمتياز الذي يمكنه أن ينتج عن هذا الخير بشكل عقلائي. ولا ينبغي ان ياخذ مفهوم الخير في حالة التعاون الإجتماعي بمعناه الضيق، بل ينبغي فهمه على الأرجح باعتباره يمثل كل ما له قيمة في الحياة الإنسانية. ولهذا فإن هذا التصور على العموم، يتمظهر على شكل نظام معين إلى حد ما للغايات القصوى، أي تلك الغايات التي نتطلع إلى تحقيقها لذاتها، وكذلك العلاقات مع أشخاص آخرين، والإلتزامات إزاء مختلف الجماعات والهيئات. هذه العلاقات والإلتزامات هي ماتولدها عنها المودة والإخلاص. ولهذا فإن إزدهار الأشخاص والجماعات التي تعد موضوعا لهذه المشاعر تصبح كذلك جزءاً من تصورنا للخير كما علينا أن نضمن هذا

التصور من جهة أخرى، أفكارا معينة حول علاقتنا بالعالم – سواء الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية – التي تسمح بفهم قيمة وأهمية غاياتنا وعلاقتنا بالغير.

وبالإضافة إلى تملكهم لهذين الكفائيتين الأخلاقيتين، أقصد حس العدالة وتصور الخير فإن للأشخاص كذلك وفي كل لحظة من حياتهم تصور إجرائي للخير الذي يحاولون إنجازه. ثم باعتبار رغبتنا في أن نتموضع داخل منظور مجتمع ينظر إليه كنظام منصف للتعاون، فإننا نفترض بأن الأشخاص من حيث هم مواطنون لديهم كل الكفاءات التي توهمهم لأن يكونوا أعضاء عاديين وكاملي العضوية داخل المجتمع. غير أن هذا لا يفيد بالتأكيد أن ما من أحد سيعاني من مرض أو حادث، فمآسي من هذا القبيل تعد مألوفة عبر الوجود الإنساني، وبالتالي فمن الضروري استشراف مثل هذه العوارض. لكنني مع ذلك سوف لن أضع في اعتياري بهذا المقام الإعاقات الجسدية الدائمة أو الأمراض العقلية إذا كانت خطورتها ستحول دون الأشخاص وأن يكونوا أعضاء عاديين وكاملي العضوية داخل المجتمع، بالمعنى الإعتيادي.

الحال أن تصور الشخص هذا – أي توفره على كفتين أخلاقيتين وبالتالي كونه حر وند للأخرين – هو إحدى الأفكار الحدسية الأساسية المتضمنة في الثقافة العمومية للديمقراطية أيضا. ولكن رغم ذلك يجب أن نسجل أنه نتاج أمثلة idealisation وتبسيطية، وذلك بغرض البلوغ إلى رؤية واضحة وجلية لما يمثل بالنسبة لنا السؤال الأساسي للعدالة السياسية، وأعني بذلك السؤال المتعلق بمعرفة تصور العدالة الموائم بشكل أفضل لرسم دقيق لحدود التعاون الاجتماعي بين المواطنين من حيث أنهم أشخاص أحرار وأنداد، وباعتبارهم أعضاء عاديين وكاملي العضوية داخل المجتمع عبر حياتهم بأكملها. إن هذا السؤال هو ما كان يمثل عمق النقد الليبرالي للأرستقراطية، وكذلك النقد الإشتراكي للديمقراطية الدستورية الليبرالية والصراع القائم بين الليبراليين والمحافظين في عصرنا الحالي حول الملكية الخاصة والشرعية (المضادة للفعالية)، والبرامج الاجتماعية المرتبطة بمجتمع العناية "welfare state".

#### IV

سأتناول الآن فكرة الوضعية البدئية<sup>17</sup> التي تم اللجوء إليها للكشف عن أي التصورات التقليدية للعدالة، أو تنويعاتها. بإمكانه أن يحدد المبادئ التي تمثل أساس تحقيق الحرية والمساواة بشكل أفضل – بشرط التعامل مع المجتمع كنظام للتعاون بين أشخاص أحرار وأنداد. لنرأذن بعد وضعنا لهذا الهدف نصب أعيننا. السبب الذي جعلنا نلجأ لفكرة الوضعية البدئية، وكيف قامت هذه الفكرة بخدمة غاية من هذا القبيل.

لنعد إلى فكرة التعاون الاجتماعي. ولنتساءل كيف يجب أن تعين حدوده المنصفة. هل ينبغي أن نملي بكل بساطة من طرف سلطة خارجية، متميزة عن الأشخاص المنخرطين داخل هذا التعاون؟ من طرف قانون إلهي مثلا؟ أم يلزم أن يقر هؤلاء الأشخاص ذاتهم بإنصافها. بالإستناد إلى معرفتهم بنظام أخلاقي سابق ومستقل؟ كمعرفة هل هذه الحدود ضرورية حسب قانون طبيعي أم تبعاً لعالم من القيم تمت معرفته بكيفية حدسية؟ أم ينبغي أن توضع هذه الحدود من طرف هؤلاء الأشخاص ذاتهم على ضوء ما ينظرون إليه كمصلحتهم المشتركة؟ إن تصورنا للتعاون سوف يختلف حسب الإجابة التي نقدمها.

و باعتبار أن نظرية العدالة كإنصاف أعادت تبني مذهب العقد الاجتماعي. فإنها ستعتمد تنويعاً من الإجابة الأخيرة. إذ سينظر إلى الحدود المنصفة للتعاون الاجتماعي بحسبانها ما يتم التوافق عليه من طرف المشاركين، أي من طرف أشخاص أحرار وأنداد من جهة أنهم مواطنون ولدوا في نفس المجتمع الذي يعيشون فيه. غير أن توافقتهم، كما هو الحال بالنسبة لكل توافق سليم. يجب أن يتحقق داخل شروط ملائمة. وعلى الخصوص يلزم أن تتعامل هذه الأخيرة مع هؤلاء الأشخاص الأحرار والأنداد بإنصاف. كما يجب ألا تسمح بأن يكون للبعض حظوظ أكبر في النجاح بالنسبة للآخرين داخل التفاوض. وينبغي من جهة أخرى إقصاء استعمال القوة والإكراه والخيانة والغش. وما إلى ذلك.

إن هذه الإعتبارات جد مألوفة في الواقع اليومي. بيد أن توافقات الحياة اليومية تتم داخل وضعية محددة بشكل واضح تقريبا، وذلك لتجذرها داخل المؤسسات المحيطة بالبنية الأساسية. غير أن مهمتنا هي أن نسحب فكرة التوافق هذه على الإطار المحيط ذاته. وهاهنا نواجه صعوبة تهتم كل تصور سياسي للعدالة. يستعمل فكرة العقد سواء كان اجتماعيا أو غير ذلك. هذه الصعوبة هي كالتالي: يلزمنا أن نجد منظورا - متحررا وغير مشوب بالملامح والسياق المتعلقة بالإطار المحيط الشامل - والذي يكون بمقدورنا الوصول إنطلاقا منه إلى توافق منصف بين أشخاص أحرار ومتساوين. إن هذا المنظور وملمحه الخاص الذي دعوته بحجاب الجهل، هو ما يمثل الوضعية البدئية<sup>18</sup>. أما السبب في عدم جواز وضع هذه الأخيرة إعتبارا لعرضيات العالم الاجتماعي أو التأثير به، فيمكن في أن شروط التوافق المنصف على مبادئ العدالة السياسية بين أشخاص أحرار وأنداد تلزم بإقصاء التفاوضات في توزيع حظوظ النجاح في التفاوض التي لا محالة ستثير في مؤسسات كل مجتمع النزوعات الطبيعية والاجتماعية والتاريخية الدفينة. ولذلك ينبغي ألا تؤثر هذه الإمتيازات العرفية ومفعولاتها الجزافية الواردة من الماضي. في التوافق حول تلك المبادئ التي ستوجه منذ الآن مؤسسات البنية الأساسية ذاتها، بدءا من الحاضر وإلى غاية المستقبل.

نبدو في هذه اللحظة كما لو أننا نواجه صعوبة ثانية، لكن ذلك ظاهر من الأمر فقط. تتجلى هذه الصعوبة

المفترضة فيما يلي : من الواضح تعالما سبق. أن التعامل مع الوضعية البدئية<sup>19</sup> ينبغي أن يتم على أساس أنها إجراء للعرض، وبالتالي يجب أن يكتسي كل توافق بين الشركاء طابعا فرضيا لا تاريخيا. من هنا وباعتبار أن التوافقات الفرضية لا تنتج الإلزامية، فأى دلالة ستأخذها. الفرضية البدئية حينئذ؟ إن الإجابة متضمنة فيما قلته سابقا، فهي تستشف من الدور الذي تلعبه مختلف خصائص الوضعية البدئية من حيث أنها إجراء للعرض. هكذا فمن الضروري أن يتموضع الشركاء داخل وضعيات تناظرية، حينما نعتبرهم كممثلين لمواطني أحرار وأنداد، وملزمين بالبلوغ إلى توافق داخل شروط منصفة. ثم إنني أعتقد من جهة أخرى. أن من بين قناعاتنا الأكثر ترويا، ان توقعنا في وضعية اجتماعية معينة لا يعد سببا كافيا لقبولنا، أو لإنتظارنا قبول الآخرين. تصورا للعدالة يخدم أولئك الذين يشغلون هذه الوضعية. ولكي ندمج هذه القناعة داخل الوضعية البدئية، فإننا نقول، بأنه لا يحق للشركاء معرفة وضعيتهم الاجتماعية. ونفس الفكرة تنسحب على باقي الحالات الأخرى، وهو ما عبرنا عنه مجازيا بقولنا إن الشركاء يتواجدون خلف حجاب للجهل. وعلى الجملة، إن الوضعية البدئية هي مجرد إجراء للعرض؛ إنها تصف الشركاء - من حيث أن كلا منهم مسؤول على المصالح الأساسية للشخص الحر والآخرين - كما لو انهم بلغوا داخل وضعية إنصافية إلى توافق هو موضوع لتعديلات تتعلق بما ينبغي أن يعتد به مبررا كافيا في هذه الوضعية<sup>20</sup>.

لقد تم تجاوز الصعوبتين معا المشار إليهما سابقا، من خلال تعاملنا مع الوضعية البدئية كإجراء للعرض. حيث أن هذه الأخيرة هي ما سيقدم نموذجا لشروط منصفة، حسب رأينا، والتي على أساسها يتوجب على ممثلي الأشخاص الأحرار والأنداد، أن يعينوا حدود التعاون الاجتماعي فيما يتعلق بالبنية الأساسية للمجتمع. ولأن هذا النموذج صالح كذلك لما نعتبره في هذه الحالة كتعديلات مقبولة، تحدد الأسباب المسموح باعتمادها من طرف الشركاء لتفضيل توافق عن غيره، فإن تصور العدالة الذي سيتم تبنيه من طرفهم سيحدد التصور الذي سنعتبره - هنا والآن - تصورا منصفًا وقائما على أفضل المبررات. إننا نحاول بذلك تقديم نموذج من التعديلات ينطبق على التبريرات بكيفية تجعل التوافق الذي سيتحقق بين الشركاء في الوضعية البدئية من حيث أنهم يمثلون مواطنين، توافقا بينا بشكل مقنع. وحتى إذا ما وجدت مبررات لصالح أو ضد أي تصور للعدالة، وهذا شيء مؤكد الحصول، فيلزم توفر مجموعة أخرى ترجح بكيفية قاطعة أحد هذا التصورات عن غيرها. وهكذا فإن فكرة الوضعية البدئية من حيث هي إجراء للعرض، تمثل وسيلة للتأمل العمومي. وتتيح نوعا من الإستبانة Autoclarification بإمكاننا إعتماها لأجل فهم أفضل لما نفكر فيه الآن، بعد توفرنا على رؤية واضحة وبينية حول مقتضيات العدالة، حيث يعد المجتمع نظاما للتعاون المستمر من جيل

للآخر. بين أشخاص أحرار وأنداد. وبهذا تكون الوضعية البدئية مسلكا لتوحيد قناعتنا الأكثر ترويا في كل مستويات العمومية. والتقريب فيما بينها بهدف البلوغ إلى توافق مشترك أكبر وإلى فهم أفضل لذواتنا.

أستطيع القول في الختام. أن فكرة من قبيل الوضعية البدئية قد تم استحضارها، بسبب انعدام أي وسيلة أفضل لإعداد تصور سياسي حول البنية الأساسية إنطلاقا من حدسنا المركزي للمجتمع كنظام منصف للتعاون بين المواطنين. أي بين أشخاص أحرار وأنداد. لكن مع ذلك تظل هناك مجازفات. فالوضعية البدئية من حيث هي إجراء للعرض. يمكن أن تتبدى تجريدية بعض الشيء، مما يجعلها موضوعا لسوء الفهم. وذلك لأن وصف الشركاء، قد يظهر كأنما يفترض تصورا ميتافيزيقيا معيناً للشخص، ككون الطبيعة الماهوية للأشخاص مثلا. مستقلة عن خصائصهم العرضية وسابقة عنها. بما في ذلك غاياتهم القسوى وروابطهم بالغير وبالتالي أسبقيتها على طبيعتهم منظورا إليه ككل. لكن الأمر لا يعدو أن يكون تهيؤا ناتجا عن نسياننا بأن الوضعية البدئية هي مجرد إجراء. ولكي نصرب مثلا بخصوصية مهمة للوضعية البدئية. نقول بأن حجاب الجهل لا يحتوي على أي تضمين ميتافيزيقي متعلق بطبيعة الأنا. حيث أنه لا يفترض بأن الأنا سابق انطولوجيا عن الوقائع المتعلقة بالأفراد. والتي لا يحق لهم معرفتها. فنحن بإمكاننا اعتماد هذه الوضعية بمجرد شروعنا في التفكير بهدف إيجاد مبادئ للعدالة تكون منسجمة مع الضوابط السابقة الذكر. ولهذا فنحن حينما نتمثل هذه الوضعية فإن ذلك لا يجعلنا ننخرط داخل أي مذهب ميتافيزيقي حول طبيعة الأنا. مثلما أن الإنخراط في لعب المتوبولي Monopoly لا يؤدي بنا بالتأكد إلى الإعتقاد بأننا ملاك فعليون يضاربون في معاملات محتدة يأخذ فيها الرباح كل شيء<sup>(21)</sup>. لهذا علينا ألا نتعاطل عن هدفنا، اقصد إظهار كيفية بناء فكرة مجتمع يكون عبارة عن نظام منصف للتعاون. وذلك لأجل تحديد المبادئ الأكثر صلاحية لتحقيق مؤسسات للحرية والمساواة، حيث يعتبر المواطنون أشخاصا أحرارا وأندادا.

## V

لقد أشرت للتو. بأن فكرة الوضعية البدئية و عملية وصف الشركاء، يمكنهما الدفع بنا للإعتقاد بأن هناك افتراضا لمذهب ميتافيزيقي للشخص. وبقولي أن تأويلا من هذا القبيل سيكون خطأ، فإن إنكار اللجوء إلى المذاهب الميتافيزيقية لا يعد كافيا لنفي ذلك. إذ رغم نوايانا يمكن لهذه المذاهب دائما أن تكون حاضرة بشكل ضمني. ولهذا فإن إقصاء مؤاخذات من هذه العينة. يقتضي أن نعالجه بالتفصيل وأن نظهر أن تلك المذاهب لا تأثير لها. ولكن لن يكون بإمكاننا القيام بذلك في هذا الموضوع<sup>(22)</sup>.

إلا أنني أستطيع في المقابل. أن أقوم بتحليل إجابي للتصور السياسي للشخص. اقصد تصور الشخص

كمواطن ( وهذا ما تم تناوله في الفقرة III) والذي تتضمنه الوضعية البدئية من حيث هي إجراء للعرض. وحتى نفسر دلالة التصور السياسي للشخص. لننظر كيف تم مثل المواطنين داخل الوضعية البدئية كأشخاص أحرار، مادام أن تمثل حريتهم هو إحدى الأفكار التي يبدو أنها توحى بوجود خلفية مذهب ميتافيزيقي معين. لقد قلت بالفعل أن المواطنين يعتبرون أنفسهم أحرارا من منظورات ثلاث : فلنتناول إذن وباختصار كلا من هذه المنظورات. ولنظهر ماذا نقصد بقولنا إن التصور الذي تم استعماله هو تصور سياسي<sup>23</sup>.

إن المواطنين أحرار في مقام أول. من جهة النظر لذواتهم وللآخرين باعتبارهم قادرين أخلاقيا على أن يكون لهم تصور للخير. إلا أن هذا لا يفيد أنهم يعتبرون أنفسهم، في إطار تصورهم السياسي لذواتهم، مرتبطين بكيفية ضرورية بتحقيق التصور الخاص للخير الذي يدعونه. بل إنهم يعتبرون أنفسهم، بدلا عن ذلك. ومن حيث أنهم مواطنين. قادرين على مراجعة هذا التصور وتغييره حسب الدوافع العقلانية والمعقولة. وأن ذلك رهين بإرادتهم. هكذا فالمواطنون من حيث أنهم أشخاص يطالبون أساسا بالحق في أن يضعوا ذواتهم باستقلال عن أي تصور خاص للخير أو عن أي نظام للغايات القصوى، بحيث لا يتماهون مع أي منها.

وباعتبار قدرتهم الأخلاقية على أن يشكلوا ويراجعوا ويسعوا إلى تحقيق تصور معين للخير بكيفية عقلانية، فإن هويتهم العمومية من حيث أنهم أشخاص أحرار. لا تتأثر بالتغيرات التي قد تطال تصورهم للخير داخل الزمان. فمثلا حين تغيير المواطنين لدين بآخر، أو توقفهم على الانخراط في أي ديانة قائمة. فإنهم لا ينفكون فيما يتعلق بمسائل العدالة السياسية. نفس الأشخاص الذين كانوا من قبل. فليس هناك أي خسارة فيما يتعلق بما يمكن دعوته بالهوية العمومية. أي هويتهم الأساسية إزاء القانون، إنهم بشكل عام يتوفرون على نفس الحقوق والواجبات الأساسية. ونفس الخصائص، ويستطيعون التصريح بنفس المطالب مثلما في السابق وذلك على خلاف إذا ما ارتبطت هذه الهوية بانتماهم الديني السابق. وبإمكاننا أن نتخيل مجتمعا (والتاريخ يقدم عدة نماذج) تتعلق الحقوق الأساسية الشرعية فيه بالإلتزام الديني، أو بالطبقة الاجتماعية وما إلى ذلك، فداخل مجتمع كهذا سيسود تصور مختلف للشخص، بل يجوز عدم توفره على أي تصور حول المواطنة، وذلك لأن هذا التصور على النحو الذي نستعمله نحن، مبني جنبا إلى جنب مع تصور المجتمع كنظام منصف للتعاون بهدف المصلحة المتبادلة بين أشخاص أحرار ومتساوين.

وإنه لمن الضروري التأكيد على أن للمواطنين التعامل مع غاياتهم القصوى ومع إلتزاماتهم في حياتهم الشخصية أو في الحياة الداخلية للجماعات التي ينتمون إليه بكيفية مختلفة جدا عما يفترضه التصور السياسي. إذ من الجائز أن تكون لهم - وهذا صحيح على العموم وعلى الدوام - علاقات تعاطف وإخلاص

وصدق يعتقدون بأنهم لن يتخلوا عنها، وهو أمر ليس بمستطاعهم على كل حال، ولا هم ملزمين به. كما يجوز عدم قدرة هؤلاء المواطنين على إجراء تقييم موضوعي من منظور خيرهم العقلاني الخالص. أو قد يبدو لهم ببساطة انه من المستحيل التفكير في ذواتهم إذا ما أغفلوا بعض القناعات الأخلاقية والفلسفية والدينية، أو بعض الإلتزامات والأمانات الثابتة، وذلك لأن هذه المعطيات تشكل جزءا مما دعونا به "هويتهم غير العمومية". وبالتالي فهي تساعد في تنظيم وتشكيل نمط حياة الشخص والكيفية التي ينظر بها إلى أفعاله، وما يحاول إنجازه داخل عالمه الإجتماعي. ولهذا فإننا نعتقد بأن تجريدنا بشكل فجائي من هذه القناعات وهذه الإلتزامات الشخصية سوف يفقدنا وجهتنا بحيث نصبح غير قادرين على المتابعة. وفي الواقع لن يكون حينئذ في رأيي من دافع لذلك. غير أن تصوراتنا للخير قابلة مع ذلك لأن تتغير وهو ما يقع بالفعل على المدى البعيد، بكيفية بطيئة في العادة، ولكن في أحيان أخرى بسرعة أكبر. وحينما تقع هذه التحولات فجأة فنحن نوشك على القول بأننا لم نعد نفس الشخص. ومن البين أننا نقصد بهذا القول الإشارة إلى هويتنا غير العمومية، واحتمالا إلى شخصيتنا الأخلاقية أو الدينية. ففي طريق دمشق قد أصبح شاوول التارزي، الحواربي بولس. لكن في المقابل ليس هناك أي تحول في شخصيتنا العمومية أو السياسية، ولا في هويتنا الشخصية، بدلالة هذا المفهوم في فلسفة العقل<sup>24</sup> philosophy of mind.

ثم إن المواطنين يعتبرون أنفسهم أحرارا في مقام ثاني، من جهة أنهم مصدر ذاتي (self-organare) للمطالب الشرعية. حيث أنهم يعتقدون بأن لمطالبهم قيمتها الخاصة باستقلال عن كونها منبثقة عن الواجبات والإلتزامات المحددة من خلال التصور السياسي للعدالة - كذلك التي تجد مصدرها مثلا في المجتمع. إن المطالب التي يعتبرها المواطنون قائمة على أساس الواجبات والإلتزامات المتحدرة عن تصورهم للخير وعلى أساس المذهب الأخلاقي الذي يدافعون عنه في حياتهم الخاصة، تعد كذلك في هذا الإطار مطالب أصيلة. ولذا فإن التعامل معها على هذه الصورة يعد تعاملا في إطار تصور سياسي للعدالة ذي صلاحية بالنسبة للديمقراطية الدستورية. لكن لكي تكون هذه الواجبات وهذه الإلتزامات أصيلة من وجهة نظر سياسية ينبغي تحقيق الإنسجام بين تصورات الخير والمذاهب الأخلاقية وبين التصور العمومي للعدالة.

إننا حينما نصف الكيفية التي حسبها يعتبر المواطنون أنفسهم أحرارا، فنحن نصف بذلك الكيفية التي ينظرون بها لأنفسهم داخل ديمقراطية معينة، حينما تتار أسئلة العدالة. إذ في إطار تصورنا للديمقراطية فإن الحرية تعد إحدى واجهات كيفية نظر المواطنون لأنفسهم. ولكون واجهة الحرية هذه تنتمي إلى تصور سياسي خاص، فإن هذا يجعله بادي التناقض مع التصورات السياسية المختلفة التي لا يعتبر أعضاء المجتمع في إطارها كمصادر أصيلة للمطالب الشرعية، بحيث أن مطالبهم تفتقد لأي قيمة إلا إذا أمكن إستخلاصها من

الواجبات والإلزامات تجاه المجتمع. أو من الأدوار المفروضة عليهم داخل التراتبية الاجتماعية المبررة إنطلاقاً من قيم دينية أو أرستقراطية. وحتى نظهر ذلك عبر مثال ملموس، لنأخذ حالة متطرفة، والمتمثلة في وضعية العبيد: فهؤلاء كائنات إنسانية لا يتم التعامل معها كمصادر للمطالب، حتى ولو تلك المطالب التي تستند إلى الإلزامات والواجبات الاجتماعية، وذلك لأنه ينظر إليهم باعتبارهم غير مؤهلين لأن تكون لهم واجبات وإلزامات. فالقوانين التي تمنع التعامل السيئ واستغلال العبيد لا تقوم على أساس مطالب العبيد ذاتهم. بل تجد أصلها لدى مالكيهم أو في المصالح العامة للمجتمع (الذي لا يتضمن تلك المتعلقة بالعبيد). نستطيع القول إذن، بأن العبيد هم موتى على المستوى الاجتماعي، حيث لا يعترف بهم على المستوى العمومي كأشخاص<sup>25</sup>. وهكذا فإن الاختلاف مع تصور سياسي يسمح بالاستعباد يظهر بوضوح السبب في كون الكيفية التي يدرك بها المواطنون أنفسهم باعتبارهم أحراراً على أساس قدراتهم الأخلاقية وكفاءتهم في تشكيل تصور للخير، تذهب جنباً لجنب مع تصور سياسي خاص للشخص ينسجم مع التصور السياسي للعدالة القائم على فكرة المجتمع كنظام للتعاون يتم التعامل مع أطرافه من حيث أنهم أحرار وأنداد.

ويعتبر المواطنون أنفسهم أحراراً، في مقام ثالث لكونهم قادرين على تحمل مسؤولية غاياتهم، وهو الأمر الذي يؤثر في طريقة تقسيمهم لمطالبهم المختلفة<sup>26</sup>. ويمكن إجمال هذه الفكرة على الوجه التالي: نظراً لوجود خلفية من المؤسسات العادلة، ولتوفر كل المواطنين على مؤشر منصف للخيرات الأولية (مثل مقتضى مبدأي العدالة)، فإنهم يعتبرون قادرين على تعديل أهدافهم وطموحاتهم تبعاً لما يمكن أن يتمنوا توقعه بكيفية معقولة. كما يعتبرون من جهة أخرى قادرين على الحد من مطالبهم فيما يتعلق بالعدالة حسب ما يسمح به مبدأ العدالة. ومن هنا، يتوجب عليهم الاعتراف بأن قيمة المطالب لا تقاس بالقوة والشدة السيكلوجية لمطالبهم وورغباتهم (على خلاف حاجياتهم ومقتضياتهم كمواطنين)، هذا حتى ولو كانت تأخذ من وجهة نظرهم طابعاً عقلائياً. سوف لن أتابع هذا التحليل في هذا المقام، غير أن الإجراء هو ذاته كما في السابق: فنحن ننطلق من الفكرة الحدسية الأساس، والمتمثلة في أن المجتمع نظام للتعاون الاجتماعي. وحينما تتطور هذه الفكرة لكي تصبح تصوراً سياسياً للعدالة، فإن ذلك يتضمن بأننا نتعامل مع أنفسنا كشخصيات منخرطة في تعاون اجتماعي على مدى الحياة، وأنا بالتالي قادرين على تحمل مسؤولية غاياتنا، أقصد أننا قادرين على ضبطها بكيفية تجعلها قابلة للمتابعة حسب وسائل يكون باستطاعتنا الطموح إلى اكتسابها بطريقة معقولة. كمقابل لما نود أن نجلبه كمساهمة. إن فكرة المسؤولية هذه متضمنة في الثقافة السياسية العمومية وقابلة لأن تستخلص من خلال ممارساتها. فالتصور السياسي للشخص يتضمن هذه الفكرة ويدمجها داخل فكرة المجتمع كنظام للتعاون الاجتماعي مدى حياة معينة.



ختاماً، سوف أجمال النقاط الأساسية الثلاث لهذا القسم من المقال والقسمين السابقين.

في مقام أول، إعتبرنا خلال القسم III، أن الأشخاص أحرار وأنداد نظراً لتوفرهم في حدود معينة، على الكفاءتين المميزتين للشخصية الأخلاقية ( وكذلك على كفاءات الإستدلال والفكر والحكم المرتبطة بهما)، أقصد حس العدالة وتصور الخي و هما كفاءتان مرتبطتان حسب رأينا بعنصرين أساسيين للتعاون، يتمثلان في فكرة الحدود المنصفة للتعاون وفكرة الإمتياز العقلاني لكل أعضاء المجتمع.

ولقد قمنا في مقام ثاني، داخل هذا القسم (V) بتناول مقتضب للمنظورات الثلاث التي نعتبر حسبها أشخاصاً معينين أحراراً، وذلك من خلال إظهار الكيفية التي يتم بها ذلك في إطار الثقافة السياسية العمومية للديمقراطية الدستورية.

وفي مقام أخير، ولكون مسألة معرفة أفضل تصور للعدالة السياسية. من أجل تحقيق قيم الحرية والمساواة داخل المؤسسات الأساسية، تظل مشار نقاش داخل التقليد الديمقراطي ذاته، حيث ينظر إلى المواطنين كاشخاص أحرار وأنداد. فقد جعلنا هدف نظرية العدالة كإنصاف هو محاولة الإجابة على هذه المسألة بإطلاقها من الفكرة الحدسية الأساس المتمثلة في النظر إلى المجتمع كنظام منصف للتعاون الإجتماعي، حيث تكون الحدود المنصفة للتعاون موضع توافق بين المواطنين انفسهم، ولقد رأينا في القسم ٥ كيف أدت هذه المقاربة إلى إستدعاء فكرة الوضعية البدئية كإجراء للعرض.

#### IV

سوف أتناول الآن نقطة أساسية لأجل أن ندرك أن نظرية العدالة كإنصاف تعد تصوراً ليبرالياً. إذ على الرغم من أن هذه النظرية تعد تصوراً أخلاقياً، فهي لم توضع كما قلت سابقاً على شكل مذهب أخلاقي عام، حيث أن تصور المواطن كشخص حر وند للآخرين ليس مثالا أخلاقياً يجب أن يواجهه كل واجهات الحياة، بل هو مثال ينتمي إلى تصور سياسي للعدالة ينطبق على البنية الأساسية للمجتمع: وإني ألح على هذه النقطة، لأن الأمر إذا لم يكن كذلك، فإن هذا المذهب لن يكون منسجماً مع الليبرالية من حيث هي مذهب سياسي. ولنتذكر بأن الليبرالية باعتبارها مذهباً سياسياً تفترض بالضرورة وجود تصورات متعارضة للخير وغير قابلة للمقايسة فيما بينها داخل دولة ديمقراطية حديثة. إذ في هذه النقطة تكمن الخاصية المميزة للثقافة الحديثة منذ النهضة. إن هذه واقعة إجتماعية يتوجب الاعتراف بها من طرف كل تصور سياسي للعدالة قابل للإستمرار، ويسعى إلى عدم الإرتهان بالإستعمال الإستبدادي لسلطة الدولة. غير أن ذلك لا يفيد طبعاً، أنه لن يكون

بقدور تصور كهذا أن يفرض إكراهات معينة على الأفراد والجماعات، بل فقط أنه إذا ما حدث ذلك، فستكون إكراهاته مبررة بشكل مباشر أو غير مباشر، إنطلاقاً من الشروط التي تتطلبها العدالة السياسية بالنسبة للبيئة الأساسية<sup>27</sup>.

وباعتبار هذه الواقعة، سنتبنى تصوراً للشخص يعد جزءاً من تصور للعدالة ذي طبيعة سياسية صريحة، وبالتالي يكون محدوداً في نطاقها. إن هذه هي دلالة الطبيعة السياسية لتصور الشخص. كما أكدت على ذلك في القسم السابق، فيامكان الأشخاص قبول هذا التصور طواعية من حيث هم مواطنون، واستعماله في مسائل العدالة السياسية دون أن يرتهنوا في واجهات حياتهم الأخرى بالمثل الاخلاقية الكاملة المرتبطة في الغالب بالبرالية، كالإستقلالية والفردانية على سبيل المثال. إن غياب الإرتهان إزاء هذه المثل، وإزاء كل مثال جزئي من هذا القبيل، يعد شيئاً أساسياً بالنسبة للبرالية بحسبانها مذهباً سياسياً. ويرجع ذلك إلى أن مثلاً كهذا حينما يطلب باعتباره مثلاً كاملاً، فإنه يكون متنافراً مع تصورات أخرى للخير ومع أشكال الحياة الشخصية والأخلاقية الدينية المنسجمة مع العدالة، والتي لها مكانها بالتالي داخل الديمقراطية الدستورية. فالإستقلالية والفردانية من حيث هما مثلاً أن أخلاقيان كاملان لا ينسجمان مع التصور السياسي للعدالة، ولذا فكيفية حضورهما لدى كائنا من كان وتورت ميل على الرغم من أهميتهما القصوى بالنسبة للفكر الليبرالي، تجعلهما يخرجان عن نطاقهما حينما يقدمان كالأساس الوحيد للمؤام للديمقراطي<sup>28</sup>، إذ بهذا المعنى ستصبح الليبرالية مذهباً طائفيًا ضمن مذاهب أخرى.

تستدعي هذه الملاحظة مزيداً من التعليق. إنني لا أقصد طبعاً بأن لبرالية كائنا من كان ليسا تصورين أخلاقيين مناسبين لتمكيننا من دعم مؤسسات ديمقراطية. بل كل ما أعنيه هو أنهما تصوران من ضمن تصورات أخرى، وبالتالي فهما مذهبان من ضمن مذاهب متغايرة، قابلة للصمود ولإكتساب أنصار داخل مجتمع ديمقراطي عادل نسبياً. إن المذاهب الأخلاقية التي تدعم المؤسسات الديمقراطية في نظام من هذا القبيل، يمكنها أن تكون منسجمة مع المذاهب الليبرالية للفرد وتلك المتعلقة بالإستقلالية، بل من الجائز أن يمثل هذان المذهبان قسماً من المذاهب الأكثر أهمية، التي تحقق حولها توافقاً عبر التقاطع الجزئي Overlapping Consensus، حيث تدعم مذاهب مختلفة وأحياناً متصارعة الأساس المشترك والعمومي للعدالة السياسية. نعم إن الليبرالية كائنا من كان وللبرالية ميل بعض التفوق التاريخي، فهما من الفلسفات الأولى البالغة الأهمية التي انخرطت في الديمقراطية الدستورية الحديثة، ووطرت أفكارها الضمنية بكيفية مؤثرة. بل من الجائز أن المجتمعات التي يشيع داخلها مثلاً الإستقلالية والفردانية، هي المجتمعات المحكومة بالشكل الأفضل والأكثر

تناغما، ولكن مع ذلك لا يمكن لهاتين الفلسفتين الإدعاء بأنهما يمثلان الأسس الوحيدة للمؤسسات الديمقراطية، أو أنهما الأكثر ملاءمة، وعلى الخصوص الأكثر صواباً<sup>(29)</sup>.

على خلاف الليبرالية باعتبارها مذهباً أخلاقياً كاملاً، فإن نظرية العدالة كإنصاف تحاول تقديم تصور للعدالة السياسية يكون متجذراً في الأفكار الحدسية الأساسية داخل الثقافة العمومية للديمقراطية. حيث أننا نفترض بأن مثل هذه الأفكار حظوظاً أكبر لأن تدعم من طرف كل المذاهب الأخلاقية المختلفة والمؤثرة داخل مجتمع ديمقراطي عادل نسبياً. هكذا فإن نظرية العدالة كإنصاف تسعى إلى تحديد عمق التوافق عبر التقاطع الجزئي Overlapping Consensus، أعني تلك الأفكار الحدسية المشتركة، التي حين تتسق على شكل تصور سياسي للعدالة، تبدو كافية لضمان نظام دستوري عادل. وهذا أفضل ما نرتجيه، فلا حاجة لنا بما هو أكثر<sup>(30)</sup>. لكن يجب أن نسجل أنه حينما تتحقق نظرية العدالة كإنصاف بشكل كامل داخل مجتمع محكم التنظيم، فإن قيمة الإستقلالية الكاملة تتحقق بدورها. وبهذا المعنى فإن نظرية العدالة كإنصاف هي شبيهة بليبرالية كانط وليبرالية ميل، غير أن قيمة الإستقلالية الكاملة على خلاف ما تمثل بالنسبة لهما، تتحدد داخل هذه النظرية من خلال تصور سياسي للعدالة وليس إنطلاقاً من مذهب أخلاقي مذهبي.

قد يبدو القبول العمومي للعدالة كإنصاف، حينما يأخذ بهذه الدلالة، بأنه لا يعدو أن يكون نوعاً من الحذر، أي أن أولئك الذين يؤيدون هذا التصور لا يفعلون ذلك إلا كتسوية مؤقتة Modus Vivendi تسمح للجماعات، داخل إطار هذا التوافق، بالبحث عن خيرهم الشخصي حسب ضوابط معينة، تعتبر حسب الكل بأنها لصالح الجميع حسب السياق المعطى. إذ إن فكرة التوافق عبر التقاطع الجزئي يمكننا أن تدفعنا إلى استحضار هوبس. غير أنني أقيم إعتراضين على هذه النقطة. فنظرية العدالة كإنصاف، هي تصور أخلاقي بالأساس: إذ أنها تستوجب تصورات عن الشخص والمجتمع، وعن تصورات الحق (Right) والإنصاف، وكذلك عن مبادئ للعدالة والفضائل التي على أساسها تتجسد هذه المبادئ في الطبع الإنساني وتنظم الحياة السياسية والاجتماعية. فتصور العدالة هذا يقدم تحليلاً لفضائل التعاون الملائمة لمذهب سياسي حسب الشروط التي تستدعيها الديمقراطية، ومن هنا فإن نظرية العدالة تعد تصوراً أخلاقياً على الأقل في حدود البنية الأساسية، وذلك لأن هذا الحصر هو ما يسمح لها بأن تستعمل تصوراً سياسياً للعدالة داخل السياق الراهن. ومن هنا فإن تصور العدالة كإنصاف في إطار التوافق (بالمعنى الذي حددته) لا تعتبر مجرد تسوية مؤقتة Modus Vivendi.

وفي مقام ثاني، إن كل المذاهب الفلسفية والدينية والأخلاقية تجعل العدالة كإنصاف داخل توافق من هذا القبيل، بمثابة مبررات خاصة بها. إذ نستطيع القول بأن هذه المذاهب تعتبر تصورات ومبادئ وفضائل

هذه العدالة، إن شئنا، كمصادرات تتقاطع داخلها أفكارها المختلفة. غير أن هذا لا ينتقص من أخلاقية نقط التوافق هذه، ولا يجعل منها مجرد وسائل. وبالفعل، فإن هذه التصورات وهذه المبادئ والفضائل ينظر إليها من طرف الكل باعتبارها جزءا من مذهب فلسفي أو ديني أو أخلاقي أكثر شمولية. بل إن هناك من يستطيع التأكيد بأن نظرية العدالة كإنصاف، هي تصور أخلاقي طبيعي يمكنه أن يكون مستقلا. حيث أنهم يتعاملون معها كأساس معقول للتعاون السياسي والاجتماعي، مؤكدين على كونها طبيعية وأساسية، مثلما هي تصورات ومبادئ النزاهة والثقة المتبادلة وفضائل التعاون في الحياة اليومية. فالإختلاف بين المذاهب يتعلق بمدى ضرورة استلزامها لأساس إضافي وبطبيعة هذا الأخير. غير أن هذه الإختلافات لا تتعارض مع التوافق حول العدالة كإنصاف من حيث هي تصور سياسي للعدالة.

#### IIV

سوف أختتم هذا المقال بمعالجتي للكيفية التي يمكن حسبها أن تفهم الليبرالية كمذهب سياسي ( وليس كـتصور أخلاقي ) وكذلك للوحدة والإستقرار داخل المجتمع<sup>31</sup>.

من ضمن التمايزات الأكثر عمقا بين التصورات السياسية للعدالة، تلك القائمة بين التصورات التي تسمح بتعددية تصورات الخير المتضادة، حتى إذا لم يكن هناك مقياس مشترك، وبين المذاهب التي تنزع إلى أنه لا يوجد سوى تصور واحد للخير بحيث يكون من اللازم أن يعترف به من طرف كل الأفراد في نطاق كونهم عقلانيين بشكل كامل، فتصورات العدالة بالنسبة لكل طرف حسب هذا التقسيم تمتاز بكيفية جذرية. فأفلاطون وأرسطو والتقليد المسيحي الممثل من طرف القديس أغسطين، يدعمون جميعهم الخير العقلاني الواحد، حيث أن هؤلاء الفلاسفة لهم دائما نزوعات غائية، وبالتالي فهم يذهبون إلى أن المؤسسات تكون عادلة في حدود خدمتها لهذا الخير بفعالية. وهكذا فمنذ العصر الكلاسيكي، يبدو أن التقليد الذي كان غالبا هو القول بوجود تصور عقلاني واحد للخير وعلى هذا الأساس فإن هدف الفلسفة الأخلاقية، مثلما هو الشأن بالنسبة للستيوجيا والينافزيقا هو تحديد طبيعة هذا الخير. كما أن الإتجاه النفعي الكلاسيكي ينتمي كذلك إلى هذا التقليد السائد. على خلاف ذلك فإن الليبرالية من حيث أنها مذهب سياسي تفترض وجود تصورات للخير مختلفة و متصارعة وغير قابلة للمقايسة فيما بينها، كما تفترض بأن كلا من هذه التصورات يمكنه أن يكون منسجما مع التصورات الأخرى، في حدود إتزامنا في الحكم Jugment بالعقلانية الكاملة للكائنات الإنسانية. و كنتيجة لهذه الفرضية، فإن الليبرالية تعتبر واقعة وجود تصورات للخير متصارعة وغير

قابلة للمقايسة فيما بينها ومدعومة من طرف مواطني هذه الثقافة، ملمحا مميذا للثقافة الديمقراطية الحرة. فالليبرالية من حيث هي مذهب سياسي تنطلق من أن السؤال الذي حاول التفكير السائد الإجابة عليه، هو سؤال بدون إجابة، أو بدقة أكبر ليس له من جواب صالح لتصور سياسي للعدالة داخل النظام الديمقراطي. إذ لا يمكن في مجتمع من هذا القبيل، القبول بتصور سياسي غائي، حيث لن يكون بالإمكان البلوغ إلى توافق عمومي حول تصور للخير على هذه الشاكلة.

ومثلما أشرت إلى ذلك سابقا، فإن الأصل التاريخي لهذه الفرضية الليبرالية هو الإصلاح الديني وما ترتب عنه من نتائج. فإلى حدود الحروب الدينية في القرنين XVI<sup>o</sup> و XVII<sup>o</sup> كانت الحدود المنصفة للتعاون الاجتماعي محصورة بشكل ضيق. فالتعاون الاجتماعي القائم على أساس الإحترام المتبادل كان يعد مستحيلا بين أشخاص من ملل مختلفة أو حسب اصطلاحى الخاص بين أشخاص يدافعون على تصورات مختلفة للخير بشكل صميم. وهكذا، فإن أحد الجذور التاريخية لليبرالية تتمثل في إنشاء مذاهب متعددة تطالب بالتسامح الديني. ولقد كان من بين موضوعات نظرية العدالة كإنصاف الإقرار بالشروط الاجتماعية التي تعزز هذه المذاهب داخل السياق الذاتى للعدالة، ثم القيام بتفسير تضمينات مبدأ التسامح<sup>32</sup>. فالليبرالية كما صيغت في القرن 19 من طرف بنيامين كونستان وتوكفيل وستورات ميل تقبل تعددية تصورات الخير غير القابلة للمقايسة، كواقعة داخل الثقافة الديمقراطية الحديثة، وذلك طبعاً بشرط، احترام هذه التصورات لحدود مبادئ العدالة الملائمة. إذ من ضمن مهام الليبرالية باعتبارها مذهباً سياسياً، الإجابة على السؤال المتعلق بكيفية فهم وحدة المجتمع، بما أنه لا يمكن توفر توافق عمومي على خير عقلائي واحد، وبما أن هناك تعددية متناقضة من التصورات غير القابلة للموازنة. فبافتراضنا إذن أن وحدة المجتمع قابلة للإدراك بكيفية دقيقة لحد ما، لنتساءل عن الشروط التي تمثل إمكان تحقيق هذه التعددية بشكل فعلي؟

إننا في إطار نظرية العدالة كإنصاف، نفهم وحدة المجتمع إنطلاقاً من تصور المجتمع كنظام من التعاون بين أشخاص أحرار وأنداد. فوحدة المجتمع وإخلاص المواطنين لمؤسساتهم المشتركة لا يقومان على أساس قبولهم لنفس تصور الخير بل إنطلاقاً من قبولهم المعلن لتصور سياسي للعدالة منظم للبنية الأساسية للمجتمع. وهكذا فإن تصور العدالة يعد مستقلاً عن تصور الخير وسابقاً عنه، من حيث أن مبادئه تحدد تصورات الخير المسموح بها. وذلك لأن البنية الأساسية للعدالة ومؤسساتها تشكل إطاراً يمكن داخله للتصورات المسموح بها أن تكون مدعومة. ولقد دعوت في مكان آخر هذه العلاقة بين تصور العدالة وتصورات الخير بأولية العدالة، وإنني لأعتقد بأن هذه الأولية علامة مميزة لليبرالية من حيث هي مذهب سياسي، وأن شيئاً كهذا يبدو أساسياً لكل تصور معقول للعدالة داخل أي ديمقراطية. ولهذا فلكي نفهم كيف يمكن أن تكون هناك وحدة للمجتمع

على أساس الشروط التاريخية لمجتمع ديمقراطي، فإننا ننتقل من فكرة حدسية مركزية، تتمثل في التعاون الاجتماعي، وهي فكرة حاضرة داخل الثقافة العمومية للمجتمع الديمقراطي، وذلك لكي نصل إلى تصور عمومي للعدالة كأساس لوحدة المجتمع على الشاكلة التي أجملتها سابقا.

أما فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كانت هذه الوحدة مستقرة، فإن ذلك رهين أساسا بمضمون المذاهب الأخلاقية المتوفرة من أجل تشكيل التوافق عبر التقاطع الجزئي. لنفترض مثلا أن هذا التصور هو العدالة كإنصاف، ولنتخيل بأن المواطنين يتبنون إحدى الفلسفات الثلاث الآتية: الأولى تدافع عن نظرية العدالة كإنصاف بسبب اعتقاداتها الدينية، ولفهمها الخاص للإيمان الذي يؤدي إلى مبدأ معين للتسامح، ويؤمن الفكرة الأساسية للمجتمع كنظام للتعاون الاجتماعي بين أشخاص أحرار وأنداد. أما الفلسفة الثانية فتدافع عن هذه النظرية باعتبارها نتيجة لتصور أخلاقي لبرالي كامل على شاكلة تصور كانط أو ميل. والثالثة تدافع عن نظرية العدالة كإنصاف، ليس كنتيجة لمذهب أكثر شمولية، بل لكون هذه النظرية مكتفية بذاتها فيما يخص تعبيرها عن القيم التي تفضل في العادة على كل القيم الأخرى التي يمكننا أن نعترض بها عليها، وذلك على الأقل في إطار الشروط الموائمة نسبيا. إن توافقا كهذا يبدو أكثر استقرارا من ذلك الذي يتأسس على مذاهب إرتيابية أو لامبالية إزاء القيم الأخلاقية والفلسفية والدينية، أو تلك التي تعتبر القبول بمبادئ العدالة مجرد توافق مؤقت Modus Vivendi واحترازي، انطلاقا من القوى الاجتماعية الراهنة. لكن هناك بالتأكيد عدة إمكانات أخرى.

إن قوة تصور مثل العدالة كإنصاف، تتأكد من خلال الحظوظ التي توفرها للتوجهات الأكثر مذهبية وقدرة على الاستمرار وكسب الدعم داخل مجتمع ديمقراطي منظم حسب مبدأي هذا التصور، في أن تشكل جميعها توافقا مستقرا إلى حد ما عبر التقاطع الجزئي. لكن من الواضح أن كل هذا يبقى شيئا تأمليا إلى حد كبير وي طرح عدة إشكاليات غير واضحة بالشكل الكافي، باعتبار أن المذاهب القادرة على الإستمرار واكتساب الدعم تتعلق في جزء منها بالشروط الاجتماعية، وعلى الخصوص، بهذه الشروط حينما تكون موجهة من طرف التصور العمومي للعدالة. وهكذا فإننا مرغمون على أن نضع في اعتبارنا من حين لآخر مفعولات الشروط الاجتماعية المستلزمة من طرف تصور العدالة فيما يتعلق بقبول هذا التصور ذاته. وعلى نفس النحو، فإن تصورا بعينه سيكون مستقرا إلى حد ما، كلما كانت الشروط التي يؤدي إليها تدعم توجهات أخلاقية وفلسفية ودينية مكتملة وقادرة على تحقيق توافق مستمر فيما بينها عبر التقاطع الجزئي. سوف لن أعمق هذه المسألة ها هنا<sup>33</sup>، إذ يكفي أن نسجل بأن نظرية العدالة كإنصاف، داخل مجتمع يتميز بانقسامات عميقة بين تصورات متضادة للخير وغير قابلة للمقايضة فيما بينها، تتيح لنا أن ندرك على الأقل الكيفية التي تكون من خلالها وحدة المجتمع ممكنة ومستقرة في الآن ذاته.

## الهوامش:

1 \_ A theory of justice, Cambrige (mass), Harvard university, press 1971, trad , fr ,  
théorie de la justice , Ed, du seuil

2- إن هذه التحولات تبدو واضحة في المحاضرات الثلاث 'journal of philospny, 77 september 1980' «kantian construction» فمثلا قدمت مراجعة تحليل ماكنت ادعوه سابقا بالخبرات الأولية primary goods حيث أصبحت هذه الاخيرة تتعلق بشكل واضح بتصور معين للشخص، وبمصالحه الأكثر سموا. ولذا فإن هذه الأطروحة لم تعد ذات طابع تاريخي أو سوسولوجي أو سيكولوجي خالص، بل إن التركيز كان على طول هذه المحاضرات، ينصب بكيفية صريحة على دور تصور معين للشخص، وكذلك على كون تبرير تصور محدد للعدالة، أصبح يعد مهمة اجتماعية عملية، عوض أن يكون مجرد مشكل إبستمولوجي أو ميتافيزيقي. ولقد تم في هذا السياق استحضار فكرة "البنائية الكانطية" على الخصوص في المحاضرة الثالثة. لكن يجب أن نسجل مع ذلك أن هذه الفكرة لم تطرح باعتبارها تعود إلى كانط. إذ أن صفة "الكانطية" تشير إلى نوع من التماثل analogie وليس إلى التطابق، أقصد أن تشابهها الكبير من حيث الأسس هو ما برر اختيار هذه الصفة ويتعلق الأمر ببعض الملامح النبوية لنظرية العدالة كإنصاف وبعض عناصر مضمونها، مثل التمييز بين العقلاني والمعقول، وأولية العدالة ودور تصور الأشخاص باعتبارهم كائنات حرة ومتساوية، وقادرة على الإستقلالية وهكذا دواليك. لكن هذه التشابهات يجب ألا تؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن هناك تطابقا مع افكار كانط فيما يخص أسئلة الإبستمولوجيا واليتافيزيقا، وأريد أن أته في الختام إلى أن عنوان هذه المحاضرات "البنائية الكانطية داخل النظرية الأخلاقية" قد كان مصدرا لسوء فهم، لكون تصور العدالة الذي أعالجه ذو طبيعة سياسية ولهذا فقد كان بالأحرى "القول": "البنائية الكانطية داخل الفلسفة السياسية". فمعرفة ما إذا كانت البنائية شيئا معقولا في إطار الفلسفة الاخلاقية يعد سؤالا مستقلا وأكثر عمومية.

3 \_ **نظرية العدالة**: الفقرة 2 انظر الفهرس وكذلك «The basic structure as object», dans Values and

morals ( Alvin Goldman et Jacgwon kim eds), Dordrecht , 8791, P47-71

4 \_ انظر " The basic structue as object ibid 48-50

5 \_ لقد استحضرت هذه الفكرة في **نظرية العدالة** ص 427 من أجل اضعاف شروط التمرد المدني المعقول داخل نظام ديمقراطي عادل، بيد أنني استعملتها في هذا المقال الفقرة VI \_ XII. داخل سياق أكثر اتساعا.

6 -Théorie de la juste , péfance p 20 .

7 \_ مرجع مذكور ص 623 راجع كذلك ص 69-88-352-605 لمعرفة دور تصور العدالة في اختزال اختلاف الآراء، فقد أشرت في عدة مواضع إلى الأهداف الضيقة لعملية إنشاء تصور للعدالة: ص 404 حيث أشرت إلى وجوب عدم مبالغة في الرهان على تحليل التمرد المدني، ص 236 وإلى ضرورة اتصاف تصور العدالة بطابع مرن، أثناء وضعه لسلسلة من المنظورات، بقصد وضع حل لمشاكل العدالة إنطلاقا منها. وفي ص 120 أكدت على مدى حكمة الإعراف بأن عددا قليلا من المشاكل الاخلاقية(وفي أفضل الحالات مشاكل العدالة السياسية)، هو ما يمكن ربما البلوغ إلى حل مناسب له. ومن هنا ينبغي اقامة

المؤسسات بكيفية تجعل هذه المشاكل غير القابلة للحل لا تطرح أبدا : انظر ص398-199-77 حيث تم التركيز على ضرورة التبسيط. فيما يتعلق بهذه النقطة الاخيرة، انظر كذلك 560-564 «kantion constructivism».

8 - إن صياغة هذين المبدأين تختلف عن تلك التي قدمت في نظرية العدالة، وتستعيد الصياغة التي أجريت في *the basic liberties and their priority- tanner lectures on human, Values vol III salt - lake* city univrsity of utah press, 1982 p.5

ولقد تم تحليل السبب في هذه التغييرات في 55-46 من هذه المحاضرة التي تكتسي طابعا مهما بالنسبة لإعادة النظر في تحليل الحريات الاساسية المشار اليها في نظرية العدالة كما أنها تروم الرد على انتقادات H.A Hart. إلا أنني لست معنيا بالاهتمام بها في هذا المقال.

9- لقد تمت معالجة قيمة هذه الضمانات في نفس المحاضرة (ص40).

10- theoire de la justice p47-73-et 153

11 -Ibid 662-624 Ibid

12- ibid; p250

13 - بالنسبة للبنائية الكانطية انظر على الخصوص المحاضرة المشار اليها في الهامش 2- رغم ان هذه الفكرة قد استعملت في نظرية العدالة منذ البداية ص 30 إلا أنني لم أؤكد (مثلما فعلت ذلك في البنائية الكانطية) على كون الافكار الاساسية في نظرية العدالة كإنصاف" ينبغي أن ينظر اليها باعتبارها متضمنة او ثانوية داخل الثقافة العمومية للمجتمع الديمقراطي".

15 - يجب أن ننبه إلى ان تصور الشخص، بالمعنى الذي اقصده هو تصور معياري فسواء كان شرعيا سياسيا أو أخلاقيا أو حتى فلسفيا أو دينيا فإنه مشروط بالمطور الاجمالي الذي ينتمي اليه. أما في هذا المقام فيتعلق الامر بتصور اخلاقي للشخص. ينطلق من تصورنا اليومي له باعتباره يتشكل من وحدات من الفكر والمداولة والمسؤولية الاساس المرتبطة بتصور سياسي للعدالة وليس بمذهب أخلاقي عام. إنه في الواقع تصور سياسي للشخص، ومن هنا وباعتبار الاهداف المسطرة لنظرية العدالة كإنصاف فهو تصور للمواطنين، ولهذا يجب التمييز بين تصور الشخص وبين تحليل الطبيعة الانسانية، سواء من خلال علم الطبيعة أو النظرية الاجتماعية. انظر فيما يتعلق بهذه النقطة "kantian constructivism" ص 534.

16- Théoire de la justice, section p 77

17- ibid, section u chapitre 3 et l'index

18 - حول حجاب الجهل انظر المرجع السابق ص 245 والفهرس .

19 - لقد طرح هذا السؤال من طرف روالند دوركن R.Dowrkin في دراسته المفيدة والتي استفدت منها كثيرا «justice and rights» 1973 والتي أعيد ادماجها في كتاب *Taking rigths seriously»* Cambridge Mas Harvard Univesty Press 1977. حيث عالج عدة مسالك في تفسير استعمال الوضعية البدئية، في إطار تحليل العدالة التي تستعمل فكرة العقد الاجتماعي، إذ أكد في الشق الأخير من بحثه 173-183 بعد أن قام بتحليل بعض الواجهات البنائية لنظرية العدالة كإنصاف (159-168)، على أن الأمر يتعلق بتصور يقوم على اساس الحقوق وليس انطلاقا من الواجبات والغايات (ص 168-177)، مقترحا النظر إلى الوضعية



البدئية وحجاب الجهل باعتبارهما يقدمان نموذجاً لقوة الحق الطبيعي لدى الأفراد، في أن يكون لهم انهمام واحترام متكافئين، المعبر عنه داخل تصور المؤسسات السياسية التي تحكمهم ص 180. فالحق الطبيعي في اعتقاده يمثل أساساً لنظرية العدالة كإنصاف كما أن الوضعية البدئية تمثل اجراء اختيار لمبدأي العدالة اللتين يستوجهما هذا الحق. إنه اقتراح ذكي لكنني لم أعمده في هذا المقال، وذلك لكوني أفضل عدم اعتبار نظرية العدالة كإنصاف كما لو أنها قائمة على الحقوق. إذ أن تقسيم دوركين المذهب إلى ما هو قائم على الحقوق وما هو قائم على الواجبات والغايات (ص 171)، هو تقسيم ضيق جداً، ويقصي عدة إمكانيات أخرى مهمة. ولهذا فإني أذهب إلى أن نظرية العدالة كإنصاف؛ وهذا ما فسرتة في القسم II، تحاول أن تنشئ تصوراً يأخذ بعض الافكار الحدسية الأساسية، مثل فكرة الشخص ككائن حر وند للآخرين، وفكرة المجتمع المحكم التنظيم والدور العمومي لتصور العدالة السياسية. حيث أن هذه النظرية تربط هذه الافكار بفكرة أخرى تعد أكثر صميمية وعمومية، أقصد فكرة المجتمع منظوراً إليه من حيث هو نظام منصف للتعاون المستمر عبر الأجيال، فالحقوق والواجبات والغايات لا تعدو أن تكون عناصر داخل هذا النوع من التصورات المأمثلة. وهكذا فإن نظرية العدالة كإنصاف تقوم على تصورات أو كما اقترحت علي البرازيل اندرسون Enderson على نوع من المثل، مادام أن هذه الافكار الحدسية الأساسية تعكس مثلاً ضمنية أو خفية داخل الثقافة العمومية للمجتمع الديموقراطي. وفي هذا السياق، تعد الوضعية البدئية إجراء للعرض لا يوفر نموذجاً للحق الطبيعي في الانهمام والاحترام المتكافئ، بل لقوة بعض العناصر الصميمية للافكار الحدسية التي تدقق الحجج الداعمة لمبادئ العدالة التي تقبل عبر التأمل. فمن حيث أنها إجراء فهي تستعمل أولاً للتركيب، ثم بعد ذلك لإظهار القوة التي تنتج عن كل هذه الحجج أثناء اختيار المبادئ الأكثر مواءمة داخل مجتمع ديمقراطي (بهذه الكيفية تكون قوة الحق حاضرة ولكن على شاكلة مغايرة). إن استعمالاً كهذا للوضعية البدئية يشبه في واجهات متعددة لما يرفسه دوركين في الجزء الأول من دراسته، وعلى الخصوص ص 103. لكن باعتبار عدم دقة وعموض "نظرية العدالة" حول مجموعة من النقاط التي تناولها بالتحليل، فإنه ليس من غايتي أن أنتقد تحليله الدقيق. بل أريد فقط الإشارة إلى الكيفية التي يختلف بها تأويلي للوضعية البدئية عن تأويل دوركين. إلا أن هذا لا يمنع من أن هناك من قد يفضل تحليله عما قمت به أنا.

20 - تقدم الوضعية البدئية تقدم نموذجاً للمح أساسي للبنائية، يتمثل في التمييز بين المعقول وبين العقلاني مع اعتبار أسبقية الاول عن الثاني (من أجل تفسير لهذا التمييز انظر "البناية الكانطية" ص 528-532). إن أهمية هذا التمييز في هذا المقام يعود إلى أن نظرية العدالة تتحدث بكيفية منتظمة إلى حد ما، عن شروط معقولة وليس فقط عقلانية. تضع حدوداً للإستدلال لصالح مبادئ العدالة انظر ص (153-170-480-560-619-926)، والوضعية البدئية هي ما يوفر نموذج هذه المتقتضيات وما يرفسه على الشركاء، نظراً لأن تداولهم يخضع وبكيفية مطلقة للشروط المعقولة التي توفر الوضعية البدئية نموذجاً لها، وهو الأمر الذي يؤدي إلى أولية الحق (right)، إذن لقد كان من الخطأ (ومصدراً للإساءة فهم خطيرة)، اعتبار نظرية العدالة جزءاً من نظرية الاختيار العقلاني (راجع نظرية العدالة ص 643-924)، فما كان علي أن أقوله هو أن تصور العدالة كإنصاف يستعمل تحليلاً عقلانياً، إلا إنه استعمال خاضع لشروط المعقولة، وذلك من أجل توصيف تداولات الشركاء المتثلين لأشخاص أحرار وأنداد، وكل ذلك داخل إطار تصور سياسي للعدالة، الذي هو في الآن ذاته تصور أخلاقي. إذ ليس بالإمكان اشتقاق مضمون العدالة من بنية تكفي بفكرة معيارية واحدة فقط. والمتمثلة في العقلانية بفكرة كهذه لن تكون منسجمة مع التصور الكانطي في أي شكل من أشكاله.

21 - نظرية العدالة ص 169-178. قلنا إن الشركاء داخل الوضعية البدئية (ص 178)، هم أفراد تم تحديدهم نظرياً،

بحيث أن دوافعهم توضع حسب تحليل هذه الوضعية، وليس انطلاقاً من تصور سيكولوجي للدوافع الواقعية للكائنات الانسانية، وهذا جانب من قصدنا حينما قلنا (ص154)، بأن الاعتراف ببادئ معينة للعدالة لا ينظر اليه كقانون أو احتمال سيكولوجي، وإنما هو بالأحرى اعتراف يترتب عن وصف كامل للوضعية البدئية. وعلى الرغم من أن هذا الهدف لا يمكن إنجازه بشكل كامل، فلقد سعينا إلى أن يأخذ الحجاج طابعا استدلاليا "نوع من الهندسة الاخلاقية" كما أوصف هؤلاء الشركاء في البنائية الكانطية" ص 532 باعتبارهم ساكنة اصطناعية خالصة داخل بناء ما، ولهذا فإنني أظن بأن براندت P.Brandt قد جانب الصواب حينما اعترض بأن حجاج الوضعية البدئية يقوم على سيكولوجية فاسدة انظر براندت P.Brandt «Theory of the good and the right» of. oxford clarendon- university 1982. يقينا باستطاعتنا الاعتراض على أن الوضعية البدئية تقدم نموذجاً لتصور الشخص ولتداولات الشركاء لا ينسجم مع أهداف التصور السياسي للعدالة، ولكن فيما يتعلق بهذه الأهداف فإن النظرية السيكولوجية ليست ذات صلة وثيقة مباشرة بها، ولكنها في مقابل ذلك مؤمنة لتحليل استقرار تصور العدالة على النحو الذي قمت به في نظرية العدالة بالجزء الثالث (انظر الهامش 33). كما أنني أعتقد بأن مكيايل ساندل M.Sandel قد أخطأ حينما افترض بأن الوضعية البدئية تتضمن تصوراً للأنا مجرد عن كل صفاته العرضية" أنا يتوفر على وضعية فوق - امبريقية" وبالتالي فهو معطى سابق عن غاياته، انه مجرد ذات للفعل وللملك ويفتقد بشكل تام لأي مسؤولية. وبالطبع «Liberalisme and the limites of jusitce», Cambridge univrsty 1982، لن أستطيع أن أتناول في هذا المقام انتقاداته بالتفصيل، فالنقطة الأساسية (مثلما نحت في ملاحظات المدخل) ليست هي معرفة ما إذا كانت بعض مواضع نظرية العدالة تستدعي تأويلاً من هذا القبيل (وهذا ما أشك فيه)، وإنما التحقق من مدى قابلية تصور العدالة كإنصاف الذي قدمته في هذا الكتاب لأن يفهم على ضوء التأويل الذي أجملته داخل هذا المقال وفي المحاضرات السابقة حول البنائية كما أفهمها.

22 - إن جانباً من الصعوبة مصدره عدم وجود اتفاق حول المقصود بالمذهب الميتافيزيقي. إذ من الجائر القول كما يذهب إلى ذلك بول هوفمان P.Hofman بأن انشاء تصور سياسي للعدالة دون افتراض أو استعمال صريح لمذهب ميتافيزيقي معين - في هذا المقام، تصور ميتافيزيقي خاص بالشخص - هو بدوره افتراض لأطروحة ميتافيزيقية مفادها ألا لزوم لأية أطروحة ميتافيزيقية جزئية بهذا الخصوص. كما نستطيع القول كذلك بأن تصورنا اليومي للشخص كوحدة أساسية للتداول والتفكير تفترض أو تتضمن بكيفية معينة لأطروحات ميتافيزيقية حول طبيعة الاشخاص باعتبارهم فاعلين أخلاقيين أو سياسيين، وتبعاً لمنهجي في "التفادي" "evitement" فإنني لا أريد رفض هذه الاعتراضات بل كل ما سأطرحه هو أننا إذا ما نظرنا إلى عرض نظرية العدالة كإنصاف مسجلين كيف أنشئت، وكذلك إلى الأفكار والتصورات التي تستعملها، فلن نصادف أي مذهب ميتافيزيقي خاص حول طبيعة الشخص، سواء متميزاً أو متعارضاً مع المذاهب الميتافيزيقية السابقة، يمكن أن يتجلى في مقدمتها، أو يستدعي من خلال استدلالها. بل لا مكان حتى للمسبقات الميتافيزيقية المختلفة - الديكارتيّة اللابيتريّة أو الكانطية، الواقعية أو المثالية أو المادية - وهو التمييز الذي ارتبطت به الفلسفة تقليدياً، وفي هذه الحالة فإن هذه المسبقات لا تبدو وثيقة الصلة بالبنية الاجتماعية أو بمضمون التصور السياسي للعدالة بشكل أو بآخر. إنني مدين بالشكر فيما يخص معالجاتي لهذه الاسئلة إلى دانييل برودني D.Brudeny والى بول هوفمن.

23 - بالنسبة للمنتظرين الأولين أنظر "البنائية الكانطية" ص544 (بالنسبة للمنتظر الثالث انظر الهامش 26) إنني أعمق

في هذا المقال ما يوجد سابقا في هذه المحاضرات، مظهرا بجلاء أكبر الفرق بين مادعوتها "بهويتنا العمومية" في مقابل "الهوية غير العمومية أو الأخلاقية". وتكمن أهمية مفردة "أخلاقي" في العبارة الأخيرة في تلميحها إلى أن تصورات الخير الكامل التي يتوفر عليها الأشخاص، وهي بوجه عام عناصر أساسية لتمييز هويتهم غير العمومية (أو غير السياسية)، وإلى أن هذه التصورات تعتبر حاملة لعناصر أخلاقية مهمة، وذلك مع تضمينها في نفس الوقت لعناصر أخرى ذات طبيعة فلسفية و دينية. فينبغي أن تفهم مفردة أخلاقي باعتبارها تمثل كل هذه الإمكانيات. إنني مدين إلى إليزابيث أندرسون El Andersson بالنسبة لمعالجة وإيضاح هذا التمييز.

24 \_ أفترض هنا بأن الإجابة على مسألة الهوية الشخصية ستعمل على تحديد مختلف المعايير (مثلا الاستمرارية السيكولوجية للذكريات، الاستمرارية الفيزيائية للجسد أو جزء منه) والتي حسبها يمكن اعتبار سلوكين أو حالتين سيكولوجيتين مختلفتين حصلنا في لحظتين مختلفتين بانهما يعودان إلى نفس الشخص، الذي يتميز بالدعمومة في الزمن، إما على شكل جوهر ديكارتي أو ليبنترزي، وإما على شكل "أنا" "je" متعال كانطي. وإما كضرب آخر من الاستمرارية، جسمانية أو فزيائية مثل. انظر مجموعة مقالات

(Berkely university of california press 1975) *J. Perry Personal Identity* وعلى الخصوص مدخل بيري ص 3 \_ 30 ومقالة شوماكر Sidny Shomaker فكلما النصين يعملان على تحليل عدد من المذاهب، لكن أحيانا تتجاهل هذه التحليلات مسألة الاستمرارية في الغايات وفي المطامح الأساسية، مثلما نجد ذلك عند جريس H.B.Grice الذي يركز على الاستمرارية في الذكريات. ومن المؤكد أنه في اللحظة التي تستحضر الاستمرارية في الغايات والمطامح الأساسية مثلما هو الأمر عند (بارفيت Parfait, Reason and persons, oxford clarendon 3 partie, p84, presss) لا يبقى هناك أي تمييز حاسم بين مشكلة هوية الأشخاص غير العمومية أو الأخلاقية ومشكلة هويتهم الشخصية. أن هذا المشكل الأخير يفرز أسئلة صعبة جدا اختلفت حولها المذاهب الفلسفية السابقة واللاحقة بشكل كبير وسوف تستمر لا محالة على اختلافها، لهذا فمن المهم محاولة انشاء تصور سياسي للعدالة يتجنب هذا المشكل في حدود الممكن.

25 \_ حول فكرة الموت الاجتماعي انظر

Orlando Patterson, « salvery and social deaht cambridge, mass, Harvard university press, 289 وعلى الخصوص ص 358-38-9-45 ولقد تم تعميق هذه الفكرة بكيفية مهمة داخل هذا الكتاب بحيث انها تلعب دورا مركزيا في دراسته المقارنة للاستعباد،

(Amarty sen et Bernard Williams eds) *Cambrige university press, 2891 voire Ivp , 167-170* dans *Utilistainism and Beyond*, «Social unity and primay goods»

27 \_ يتم الحد مثلا من سلطة الكنائس بواسطة مبدأ المساواة في حرية الاعتقاد، وبالتالي بالخضوع لمبدأ التسامح، والجامعات بكل ما يتيح الحفاظ على التكافؤ المنصف للفرص، وحقوق الآباء بما هو ضروري للحفاظ على الصحة الفزيائية لأبنائهم ولضمان نموسليم لكفاءتهم الأخلاقية والفكرية. وذلك لأنه ما دامت الكنائس والجامعات والآباء يمارسون سلطتهم داخل إطار البنية الأساسية، فهم مطالبون بالاعتراف بمقتضيات هذه البنية من أجل الحفاظ على خلفية العدالة.

- 28 \_ أنظر بالنسبة لكانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملي، بالنسبة لميل حول الحرية، وعلى الخصوص الفصل 3، حيث تمت معالجة تفصيلية لمثال الفردانية.
- 29 \_ لقد تم هذا التحليل تبعاً للبرالية كانط ولبرالية ميل، لكن ينبغي فيما يتعلق بالثقافة الأمريكية الإشارة إلى الفردانية الديمقراطية التي صيغت في أعمال إمرسون Emerson وتورو Thoreau ووايتمن Whitman. وهذا ما تمت معالجته بكيفية جيدة من طرف جورج كاتب G.kateb في:
- 30 \_ بالنسبة لفكرة مركز التوافق عبر التقاطع الجزئي Overlapping consensus انظر نظرية العدالة، الجزء الأخير بداية من الفقرة 35 ص 257. وبالنسبة لفكرة الاستقلالية الكاملة انظر "البنائية الكانطية" ص: 528.
- 31 \_ تحليل الوحدة الاجتماعية هذا، في Social Unity and Primay goods حيث توجد إحالاتها في الهامش 28، انظر على الخصوص ص: 160-170-173-183.
- 32 \_ لقد قمنا بالتمييز بين السياق الموضوعي والذاتي للعدالة في نظرية العدالة، ص 159. أما أهمية دور السياق الذاتي، فقد تمت معالجتها والتأكيد عليها في "البنائية الكانطية" ص 42-540
- 33 \_ إن للجزء الثالث ثلاثة أهداف بالأساس: أولاً تقديم تحليل للخير كعقلانية (الفصل 7) يقوم كأساس لتحديد الخيرات الأولية، هذه الأخيرة التي يجعلها الشركاء ضرورية لمن يمثلون، وذلك باعتبار تصورهم للأشخاص (439-473)، ثانياً، تقديم تحليل لاستقرار تصور العدالة (الفصل 8-9)، وللعادلة كإنصاف على الخصوص، وإظهار كيف أن هذه الأخيرة هي الأكثر استقراراً مقارنة بتصورات تقليدية أخرى، وكذلك كيف أنها مستقرة بالشكل الكافي. ثالثاً كان من هدف هذا الجزء تحليل الخير بالنسبة للمجتمع المحكم التنظيم، أقصد مجتمعاً عادلاً حيث تمثل نظرية العدالة كإنصاف تصوره السياسي للعدالة، وحيث يحظى هذا الأخير بالقبول بشكل عمومي ويتحقق بفعالية (الفصل 8-9 وعلى الخصوص الفقرة 86)، ولكن من ضمن عيوب الجزء الثالث، مثلما تبدوا في الآن، هناك تحليل الخير كعقلانية، الذي تم تأويله في الغالب كتحليل للخير الكامل بالنسبة لمذهب أخلاقي كامل، والحال أن كل ما كان من المفروض القيام به، هو تفسير لقائمة الخيرات الأولية، وأساس مختلف الخيرات الطبيعية المعترف بها من خلال الحس المشترك، وعلى الخصوص الأهمية الأساسية لاحترام الذات وتقديرها (وهما خاصيتان لم يتم التمييز بينهما بكيفية صحيحة مثلما لفت إنتباهنا إلى ذلك دافيد ساش D.Sachs ولورنس توماس وبالمثل بالنسبة لتعليل استقرار نظرية العدالة كإنصاف، لم يفهم مثلما كان ينبغي، وذلك على منوال النموذج المهم للتوافق عبر التقاطع الجزئي كما أجملته في هذا المقال. فعوضاً عن ذلك، قد ظل هذا التحليل منحصرًا في الحالة الأكثر بساطة، حيث يقبل التصور العمومي للعدالة باعتباره كافياً بذاته، لكي يعبر عن القيم التي تفضل في العادة داخل سياق سياسي ديمقراطي عن كل القيم الأخرى المنافسة، مهما كانت (انظر الفكرة الثالثة التي تقوم كأساس للتوافق عبر التطابق الجزئي التي أشرت إليها في هذا المقال). وختاماً، إن مواءمة فكرة المجتمع المحكم التنظيم كجماعة اجتماعية للجماعات الاجتماعية، لغرض تقديم تحليل للخير داخل المجتمع العادل، لم تفسر بما فيه الكفاية. فالكثير من عمليات الربط قد تركت للقارئ، وذلك إلى الحد الذي أدى إلى وضع جانب مهم من الفصل 8 و9 موضع سؤال.
- ظهر هذا المقال في مجلة Philosophy and Public Affairs صيف 1995، المجلد 14، العدد 3.