

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة



مسألة العدالة في فلسفة جون رولز ويورغن هابرماس

-دراسة تحليلية نقدية-

**The question of justice in the philosophy of John Rawls
and Jürgen Habermas
- Critical Analytical Study -**

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

تخصص: فلسفة غربية معاصرة

إشراف الأستاذ الدكتور:

كمال بومنير

إعداد الطالبة:

روزة يونس

تشكيل لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د محمد بلعزوقي	رئيسا	جامعة الجزائر 2
أ.د كمال بومنير	مقررا	جامعة الجزائر 2
د. أحمد وارث	عضوا	جامعة الجزائر 2
د. عبد الرحمان كيبيش	عضوا	جامعة الجزائر 2
د. بعنون حدة	عضوا	جامعة البويرة
د. عبد النور نايت	عضوا	جامعة البويرة

السنة الجامعية: 2022-2023

University of Algiers -2- Abou El kacem Saâdallah

Faculty of Humanities

Department of Philosophy



**The question of justice in the philosophy
of John Rawls and Jürgen Habermas
- Critical Analytical Study -**

**Thesis submitted for obtaining a third-cycle doctorate degree in philosophy
Specialty: Contemporary Western Philosophy**

Supervision of Prof. Dr:
Kamel Boumnir

Presented by the student :
Roza Younsi

Composition of the discussion committee:

The name and surname of the professor	Description	Affiliation Foundation
Prof. Dr. Mohamed Belazougui	President	University of Algiers 2
Prof. Dr. Kamel Boumnir	Supervisor	University of Algiers 2
Dr. Ahmed ouaret	Member	University of Algiers 2
Dr. Abderrahmane Kibich	Member	University of Algiers 2
Dr. Banoun Haddah	Member	University of Bouira
Dr. Abdenour night	Member	University of Bouira

University year: 2022 -2023

كلمة شكر وتقدير



أتقدم بجزير الشكر والتقدير والاحترام إلى
مشرفي الأستاذ الدكتور جمال بومنيير الذي كان نعم السند
والمرشد والداعم، فله مني أخلص التقدير والعرفان وأصدق عبارات
الوفاء.

كما أتقدم بوافر الشكر والتقدير والامتنان لأعضاء لجنة المناقشة
الأفاضل على قبولهم مناقشة هذا العمل.

أرجي جزيل الشكر أيضا، إلى كل أساتذتي وهذا لما أعطوني من
فكرهم وشاركوني رأيهم ونصيحهم، داعيا الله العلي القدير أن يجزيهم
خير الجزاء.

وممتنة لجميع عائلتي خاصة أختاي على مساعدتهم لي في انجاز هذا
البحث، ولكل من أسدى لي نصيحة أو قدم لي معونة أو دعوة في
ظهر الغيب.





إهداء

إلى أمي وأبي... أخواتي و إخواني وأزواجهم وأبنائهم

إلى زوجي وعائلته... إلى أبنائي

- أطال الله في عمرهم وحفظهم الله جميعا -



روزة

الملخص باللغة العربية:

الأطروحة عبارة عن محاولة لمعالجة مسألة العدالة بين جون رولز ويورغن هابرماس، ذلك لتبيان أهم الإشكاليات التي تدور حول مفهوم العدالة باعتباره أهم المواضيع الفلسفية ذات الطابع السياسي والاجتماعي الذي تناوله كليهما، لتكون مناظرتهم المشهورة بداية لنقاش فلسفي سياسي وأخلاقي بينهما والتي نُشرت على صفحات المجلة الفلسفية الأمريكية عام 1995.

تكمّن أهدافها في رفع الستار عن مسألة العدالة بين التقليد الأمريكي الممثل في جون رولز وبين التقليد الألماني الممثل في يورغن هابرماس، من خلال نقاشهما المجسد في مناظرتهم التي أصبحت نقطة انطلاق بينهما، تمّ من خلالها سد ثغرات نظرية العدالة وتجاوزها بالنسبة لرولز وتطوير النظرية التواصلية لهابرماس، فتباينت تارة وتشابهت تارة أخرى مسألة العدالة بين الليبرالية التعاقدية الرولزنية والديمقراطية التداولية الهابرماسية.

الكلمات المفتاحية:

العدالة، الإنصاف، التواصل، الليبرالية، الديمقراطية.

Abstract in English:

The thesis is an attempt to address the issue of justice between John Rawls and Jürgen Habermas, in order to clarify the most important problems that revolve around the concept of justice as the most important philosophical topics of a political and social nature that both dealt with, so that their famous debate would be the beginning of a political and moral philosophical debate between them, which was published on the pages of the American Philosophical Journal 1995.

Its objectives lie in lifting the curtain on the issue of justice between them through their debate, which became a starting point between them, through which Rawls bridged and transcended the gaps in the theory of justice and developed the communicative theory of Habermas, so that the question of justice differed and resembled the issue of justice between the Rawlsian contractual liberalism and the Habermasian deliberative democracy.

Key words:

Justice, fairness, communication, liberalism, democracy.

فهرس المحتويات

الصفحة	المحتوى
-	كلمة شكر وتقدير
-	إهداء
-	ملخص البحث باللغة العربية
-	ملخص البحث باللغة الإنجليزية
3-1	فهرس المحتويات
14-4	مقدمة
67-15	الفصل الأول: مسألة العدالة عند جون رولز
37-17	المبحث الأول: المعنى الفلسفي لنظرية العدالة
17	أولاً: العدالة كإنصاف
23	ثانياً: إشكالية العدالة وموضوعها
31	ثالثاً: سياق تطبيق العدالة
67-38	المبحث الثاني: مبادئ العدالة ودورها
38	أولاً: الوضعية الأصلية وحجاب الجهل
51	ثانياً: أولوية الحريات القاعدية والمساواة
58	ثالثاً: اللامساواة والنجاعة الاقتصادية
127-68	الفصل الثاني: مسألة العدالة عند يورغن هابرماس
106-71	المبحث الأول: المعنى الفلسفي لنظرية التواصل
72	أولاً: مفهوم الفعل التواصلية وأسسها

85	ثانيا: العقلانية التواصلية واللغة
97	ثالثا: المنعطف اللغوي والتداولية الكونية
127-106	المبحث الثاني: إشكالية العدالة ونظرية الفعل التواصلية
107	أولا: الفعل التواصلية وسؤال العدالة
115	ثانيا: أخلاقيات المناقشة وضمان العدالة
122	ثالثا: الحق والعقل التواصلية
183-128	الفصل الثالث: العدالة والديمقراطية الليبرالية والتداولية
156-131	المبحث الأول: المعنى الفلسفي لنظرية العدالة
131	أولا: الطابع السياسي الليبرالي لمفهوم العدالة
141	ثانيا: الليبرالية السياسية والعقل العمومي
148	ثالثا: العدالة الكونية في ليبرالية رولز
183-156	المبحث الثاني: الديمقراطية التداولية والعدالة عند يورغن هابرماس
158	أولا: من الفعل التواصلية إلى الديمقراطية التداولية
166	ثانيا: الفضاء السياسي العمومي والعدالة
174	ثالثا: الديمقراطية التداولية ومقومات العدالة
241-184	الفصل الرابع: مناظرة جون رولز ويورغن هابرماس
215-186	المبحث الأول: تصوران مختلفان للشرعية الديمقراطية
187	أولا: من الوضعية الأصلية إلى وضعية الحوار
198	ثانيا: الديمقراطية وحقوق الإنسان

204	ثالثا: الدين وعلاقته بالفضاء السياسي
241-216	المبحث الثاني: بين الليبرالية التعاقدية والديمقراطية التداولية
217	أولاً: من التعاقد إلى التداول والعكس
226	ثانياً: مسألة ثنائية العدل والخير
233	ثالثاً: شرعية العصيان المدني والعدالة
242	خاتمة
265-249	المصادر والمراجع

مقدمة

شغلت مسألة العدالة الفلاسفة وأثارت اهتماماتهم منذ القدم، بداية من الفلاسفة اليونان باعتبارهم من أرسى سؤال العدالة استنادا إلى منطقهم العقلي وانجذابهم إلى تحقيق نداء الضمير والعقل ومصالحة المدينة، مروراً باتباع الديانات المختلفة، حيث لا يمكن فهم بناءات العدالة وسياقاتها في الفكر الوسيط إذا تجاوزنا أطرها الدينية والفكرية معا، فهي ترتبط بالعقل والشريعة بالفرد والمجتمع.

أما في العصر الحديث فطرحت مسألة العدالة على أنقاض تراث القرون الوسطى المطبوع بصكوك الغفران وسيطرة رجال الدين والكنيسة، ما أسس لنزوع عصر جديد قائم على الحرية واستعادة الإنسان لوعيه وذاته، ولعلّ بناء الدولة الحديثة القائمة على التعاقد المتبادل بين الأفراد ما دعت إليه فلسفة العقد الاجتماعي باعتبارهم أحرار ومتساوين وهذا ما نجده في الفكر الرأسمالي الحرّ، حيث أبقى دعاة الحرية الفردية المطلقة في إبراز دور الحرية في إيجاد التوازن الاجتماعي ومن ثم تحقيق العدالة.

في المقابل، ظهرت فلسفات سياسية مناقضة للفكر الرأسمالي وهو ما يعرف بالاشتراكية أو الفكر الماركسي، وترتبط الأخلاق الماركسية بين مفهوم العدل وفكرة تحرير المجتمع من الاستغلال وتحقيق العدالة الاجتماعية، ولقد احتلت الفلسفة الماركسية بؤرة المشروع النقدي لرواد مدرسة فرانكفورت، اللذين تركز بحثهم حول نقد المجتمع الرأسمالي الصناعي القائم على العقلانية التقنية، فالتمجيد الكلي للعقل ما أحاله إلى عقل أداتي غير قادر على التواصل وعليه، الصراع بين العقل والإنسان كذات تعاني من لا عدل العقل، فالعدالة هي القدرة على التواصل بين الذات وذاتها وبين الذات والآخر أي الوعي عبر التواصل، هذا ما نجده في المشروع الهابرماسي، فمجال العدالة في الفكر المعاصر ذا شأن إنساني، أخلاقي وفلسفي، وليس شأنا اقتصاديا وسياسيا فحسب ولقد اجتهد جون

رولز في بناء هندسة أخلاقية كمثل أعلى لنظرية العدالة من شأنها أن تعالج المشكلات الحقيقية التي تؤرق الواقع الإنساني.

ولما كان البحث متمحورا أساسا حول الفلسفة المعاصرة، فسأكتفي بالبحث في مسألة العدالة من خلال إمتدادات الفكر الرولزي على رواد النظرية النقدية للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت الممثل في يورغن هابرماس.

يمثل كل من جون رولز، John Rawls (1921-2002) ويورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929-) وجهين بارزين في الفلسفة السياسية المعاصرة، كما يعتبر مفهوم العدالة من المسائل التي أثارت نقاش كليهما، فكتاب **نظرية العدالة** لجون رولز يعتبر نقطة إنطلاق في تحولات مفهوم العدالة عبر مختلف مدارس الفلسفة السياسية، حيث أثار بأطروحاته نقاشا واسعا ساهم فيه العديد من المفكرين والفلاسفة الذين ينتمون إلى مدارس فكرية مختلفة أهمهم يورغن هابرماس، ويعتبر هذا الأخير من أوائل الفلاسفة الأوروبيين الذين تناولوا أطروحات رولز السياسية بالتحليل والنقد، فهابرماس حاول بداية الثمانينات بالتحديد في كتابه الصادر عام 1983 المعنون **الأخلاق والتواصل** والذي كان البداية لموضعة إتيقا الحوار كآلية لتأسيس قواعد صالحة أن يدمج **نظرية العدالة كإنصاف** في أعماله الخاصة والتي كانت جزءا أساسيا من المرجعية الفلسفية ومرحلة مهمة من التطور الفكري الخاص بهابرماس خصوصا في اتجاه صياغة **نظرية الحق والديمقراطية**، وإستمر هذا الإهتمام في أعماله اللاحقة خصوصا **إتيقا الحوار** الصادر عام 1991، ثم كتابه في فلسفة الحق الصادر عام 1992 المعنون **الحق والديمقراطية**، إن هذا الإهتمام الأحادي الجانب الناتج عن العلاقة غير المتناسبة زمنيا بين الفيلسوفين ذلك لأن اهتمامات رولز بالأطروحات الفلسفية لهابرماس لم يتم إلا في مرحلة متأخرة من تطوره الفكري، وأساسا خلال نقاشهما المباشر، حيث يتحول هذا الإهتمام إلى نقاش متبادل يكون بمثابة الشرارة الأولى لإنطلاق نقاشهما المباشر ومناظرتهما المشهورة

وبدعوة من المجلة الفلسفية الأمريكية في عام 1995، يُكَلَّل هذا الاهتمام الأحادي بنقاش متبادل في شكل مقالتين: **نقد من هابرماس ورد على نقد من رولز**، وكان الفضل لهابرماس في انطلاق وافتتاح هذا النقاش العميق بمقالة معنونة: **التصالح من خلال الاستعمال العمومي للعقل**، **ملاحظات حول الليبرالية السياسية عند جون رولز**، ليرد عليه رولز بمقالة: **رد على هابرماس**، لكن هابرماس لم يكتف بذلك بل أراد من النقاش أن يختمه بمقالة أخرى بعنوان: **العقل والحقيقة في ليبرالية رولز** وهذه المقالة لم تنشر على صفحات المجلة بل ستجمع فيما بعد لتشكّل المادة الرئيسية لكتاب **نقاش حول العدالة السياسية الصادر في عام 1997**.

تعتبر **النظرية الليبرالية التعاقدية** كما تجسدت في أعمال الفيلسوف الأمريكي **جون رولز**، خصوصا كتابيه الرئيسيين **نظرية العدالة والليبرالية السياسية والنظرية التداولية القائمة على أسس فلسفة التواصل وإتيقا الحوار**، كما يعرضها الفيلسوف الألماني **يورغن هابرماس** ضمن مشروعه الفلسفي العام، من أبرز النظريات السياسية المعاصرة، كما إحتل الفيلسوفان مكانة مرموقة في أعمال وإهتمامات المفكرين منذ ما يقارب عقدين من الزمن، حيث يعتبران من المفكرين القلائل الذين إستطاعوا إضفاء الشرعية على الأنظمة الديمقراطية، فالأول بإقتراحه نموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي والثاني بفضل نظريته التواصلية في مجال الحق والسياسة جاعلا من النقاش والتواصل كقاعدة لشرعنة الإجراء الديمقراطي.

وعليه، سأبحث في **مسألة العدالة** بين التقليديين الأمريكي والألماني من خلال امتدادات الفكر الرولزي على الفكر الهابرماسي، وذلك بالتركيز على المناظرة المشهورة التي من خلالها نحدد بشكل أوضح فلسفة العدالة عند **جون رولز** و**يورغن هابرماس** وكيف دافع رولز عن بنائه المعماري لنظرية العدالة، وكيف أقحم هابرماس التواصل وأخلاقيات النقاش في مسألة العدالة من خلال مضمون المشروع الفلسفي العام الذي

يسعى كل واحد منهما إلى بنائه، ومن ثم حقيقة إنعطافات كليهما في مسألة العدالة السياسية وأثر ذلك على مواضيع وأفكارهما السابقة واللاحقة، من حيث انتقادات هابرماس لرولز وهذا الأخير عليها ونتائج ذلك على كليهما خاصة في كتاباتهما المتأخرة، وأثر مناظرتهم الفلسفية الشهيرة التي دارت بينهما في منتصف التسعينيات التي تعتبر بمثابة الشرارة الأولى ونقطة انطلاق نقاشهما الذي يعتبر وجه من أوجه الحوار الفلسفي المعاصر.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن تحديد الإشكالية الرئيسية لهذا البحث في التساؤل الرئيسي التالي:

فيما تكمن مسألة العدالة بين جون رولز ويورغن هابرماس؟ وكيف تعتبر مناظرتهم المشهورة وجه من أوجه الحوار الفلسفي القائم بين التقليديين الفلسفيين الأمريكي والألماني؟

وينبثق منها التساؤلات الجزئية التالية:

فيما تكمن مسألة العدالة في الفلسفة الأمريكية الممثلة في جون رولز؟ وما هو البناء المعماري لها؟ وكيف فسّر لنا نظريته باعتبارها إنصافاً؟ وما مبادئها؟ وما مدى تأثير ذلك على رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس؟ وفيما تكمن مسألة العدالة عنده إنطلاقاً من نظريته في الفعل التواصلي؟ وما مفهومها، أسسها ومستوياتها؟ وهل يمكن إعتبار فهم هابرماس لمسألة العدالة استمراراً لنظرية العدالة عند رولز؟ وما علاقة العدالة بمجال النقد الذي إنخرط فيه فلاسفة فرانكفورت عموماً وهابرماس خصوصاً؟ وما سرّ الشرارة الأولى لمناظرتهم المشهورة التي إعتبرت ومازالت وجه من أوجه النقاش الفلسفي السياسي والأخلاقي بين ليبرالية سياسية تعاقدية وديمقراطية تشاورية تداولية؟ وهل ردود رولز على هذه الإنتقادات والخلاف الأساسي بينه وبين هابرماس يكمن في

مضمون المشروع الفلسفي العام الذي يسعى كل واحد منهما إلى بنائه، أم هناك حقيقة إنعطافات كليهما في مسألة العدالة السياسية؟

هذه هي أهم التساؤلات المطروحة والتي سأحاول الإجابة عنها، وذلك لبلوغ أهداف البحث.

حيث يهدف موضوع البحث الحالي إلى دراسة مسألة العدالة في فلسفة جون رولز ويورغن هابرماس، وإبراز مفهوم العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة عموماً وعند كليهما خصوصاً، وذلك من خلال تحليل المناظرة الفلسفية الشهيرة التي دارت بينهما في منتصف تسعينيات القرن الماضي، وأثر ذلك على كليهما فكرياً وفلسفياً في بلورة مفهوم العدالة السياسية، وإبراز الدور الذي تلعبه في حياة الإنسانية، كما أنه من الضروري التوضيح أن النقد الذي وجهه هابرماس لـ رولز هو نقد لا يستهدف المشروع الفلسفي لـ رولز في عمقه، بل ينصب على بعض جوانبه المتعلقة بكيفية تحققه في الواقع، ولا يخفى أن هابرماس يعتبر نتائج رولز المهمة بمثابة نتائج صحيحة فينتاسم معه مقاصده الأساسية، ومن هنا نستطيع أن نفهم سر ثناء هابرماس على رولز، في السياق نفسه إعتبر رولز إنتقادات هابرماس إنتقادات بناءة لأنها منحتة الفرصة لتوضيح دلالة الليبرالية السياسية، وأن خلافه معه لا يمس جوهر مشاريعهما الفلسفية بقدر ما يرتبط بالنسبة إليه بأدوات عرض النظرية، لذلك فهدف البحث هو رفع هذا الإلتباس حول النقاش و النقد الحاد بينهما.

كما أن البحث له أهمية بالغة سواء الأهمية النظرية والتي تكمن في رفع الستار عن تقليديين واحد أمريكي والآخر ألماني، بين أبرز فيلسوفين معاصرين جون رولز ويورغن هابرماس، من خلال نقاشهما حول نظرية العدالة المجسدة في مناظرتهم، التي أصبحت نقطة إنطلاق في أوساط الباحثين في الفلسفة السياسية والأخلاقية، تمّ من

خلالها سدّ ثغرات نظرية العدالة وتجاوزها بالنسبة لرولز أو تطويرا للنظرية التواصلية بالنسبة لهابرماس، كما أنها فرصة للوقوف على مسألة العدالة في فلسفة كل واحد منهما من خلال مناظرتها التي أخذت طابع النقد والرد لكلا الطرفين، والحجج المقدمة لكليهما فيما يخص بلورة مفهوم العدالة ومن ثمّ تعديلاتهما وأثر ذلك على كتبهما وبناء مشروعهما الفلسفيين، أو **الأهمية التطبيقية والعملية** وتتمثل في العودة بالفائدة على الأبحاث في الجامعة، والتي تهتم بشكل أساسي بدراسة مسألة العدالة خاصة عند فيلسوفين معاصرين قدما الكثير وهما **جون رولز** و**يورغن هابرماس**، ولعلّ هذا البحث سيكون منبرا للمساهمة في إضافة جزء ولو قليل إلى الميدان البحثي الفلسفي عامة والسياسي خاصة، وذلك من خلال التطرق أيضا إلى مسألة العدالة بين الليبرالية التعاقدية الرولزوية والديمقراطية التداولية الهابرماسية.

لقد كان وراء إختياري لهذا الموضوع أسباب موضوعية وأخرى ذاتية، فالأسباب **الموضوعية**، مرتبطة بالدرجة الأولى بأهداف وأهمية البحث التي سبق ذكرها، فالبحث فرصة لبلورة مفهوم العدالة عند كل من جون رولز و**يورغن هابرماس**، وإبراز الدور الذي تلعبه في حياة المجتمعات الغربية، ومن ثمّ أثر ذلك على مجتمعاتنا وعلى حياة الإنسانية عموما، كما أنه وفي حدود مطالعاتي لاتوجد دراسات تناولت مسألة العدالة في فلسفة **رولز** و**هابرماس**، مما يبين أهمية إجراء مثل هذا البحث، لتجاوز أولا: تلك الفكرة الأحادية الدارسة المنحصرة في نظرية العدالة عند رولز أو نظرية التواصل عند **هابرماس**، ثانيا: إستبعاد فكرة استحالة الجمع بين الفيلسوفين ولعلّ ذلك يظهر في مناظرتها الشهيرة وعليه، تأتي أهمية هذا البحث في كونه واحد من أوائل الدراسات البحثية المنظمة، التي تناولت مسألة العدالة ليس فقط عند فيلسوف نظرية العدالة **جون رولز**، بل وأيضا عند **يورغن هابرماس**، كما يمكن الاستفادة من موضوع ونتائج هذا البحث في ميدان الفلسفة السياسية والأخلاقية، ومساعدة الباحثين الذين يرغبون في إجراء دراسات أخرى مشابهة

ذات علاقة بالموضوع، أما عن الأسباب الذاتية التي دفعتني إلى إختيار هذا الموضوع فهي مرتبطة بالدرجة الأولى باعتبارات فكرية ودراسات جامعية سابقة، حيث كان موضوع بحثي في الماجستير حول مفهوم الفعل التواصلية عند **يورغن هابرماس**، هذا الفيلسوف المعاصر المتعدد الإختصاصات والمتشعب التوجهات، ما إستدعى مني البحث أكثر للإلمام بمجالات أخرى تضاف إلى علم الاجتماع وعلم النفس وهو علم السياسة، أين وجد الفيلسوف الألماني **هابرماس** ضالته في الفكر الأمريكي خاصة عند **رولز** صاحب كتاب نظرية العدالة، والذين لم يكن لهما إرتباط فكري مباشر إلا من خلال أول نقاش لهما عام 1995 بدعوة من المجلة الفلسفية الأمريكية.

للبحث في موضوع مسألة العدالة في فلسفة **جون رولز** و**يورغن هابرماس** إعتمدت على المنهج التحليلي النقدي، في محاولة لتوضيح المضامين الأساسية والجزئية لنقاشهما حول العدالة ونقد ورد كلاهما للآخر، ما سمح لي بتحليل نظرية العدالة الرولزية، وأهم ما قدمه **هابرماس** من نقد وهي السمة المميزة والأساسية للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت والتي ينتمي إليها، وفي المقابل ما قُدم له من رد ونقد من صاحب نظرية العدالة **رولز** وأثر ذلك على كليهما، لذلك استلزم الموضوع عليا إتباع التحليل والنقد في هذا البحث كمنهج ملائم، وكوسيلة منهجية فعالة من أجل الإحاطة بكل جوانب مشكلة البحث، كما تخللتها بعض المقارنات، أما حدود البحث الحالي فيتحدد في دراسة مسألة العدالة في فلسفة الأمريكي **جون رولز** والألماني **يورغن هابرماس**، وسنركز بالأساس على المناظرة الفلسفية الشهيرة التي دارت بينهما في منتصف تسعينيات القرن الماضي، والتي نشرت على صفحات المجلة الفلسفية الأمريكية في عام 1995.

إعتمدت في البحث على خطة منهجية استنداعاها موضوع البحث لعرض عام لكل ما يتعلق بمسألة العدالة بين **هابرماس** و**رولز**، حيث إنطلقت أولا من مقدمة كمدخل عام

للموضوع، أبرزت فيه الإشكالية العامة والرئيسية للبحث مع ذكر التساؤلات الجزئية وأهميته وأهدافه، وأسباب اختياره للموضوع والمنهج المتبع في البحث وحدوده، واستهلت البحث بفصل أول قمت فيه بعرض البناء المعماري لنظرية العدالة عند رولز من خلال عنوانته: مسألة العدالة عند جون رولز والذي يتفرع إلى مبحثين، الأول حول المعنى الفلسفي لنظرية العدالة، والذي يحتوي على ثلاثة عناوين هي: العدالة كإنصاف، إشكالية العدالة وموضوعها، وثالثا سياق تطبيق العدالة، أما المبحث الثاني جاء: مبادئ العدالة ودورها، موزعا على ثلاثة نقاط أيضا وهي: الوضعية الأصلية وحجاب الجهل، أولوية الحريات القاعدية والمساواة وأخيرا اللامساواة والنجاعة الاقتصادية.

بعد الفصل الأول عرضت الفصل الثاني تحت عنوان: مسألة العدالة عند يورغن هابرماس، وفي مبحثه الأول بحثت عن المعنى الفلسفي لنظرية التواصل، أين عرضت أولا: مفهوم الفعل التواصلي وأسسها، ثانيا: العقلانية التواصلية واللغة، ثالثا: المنعطف اللغوي والتداولية الكونية، أما مبحثه الثاني طرحت إشكالية العدالة ونظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، من خلال التطرق إلى الفعل التواصلي وسؤال العدالة، وبعدها أخلاقيات المناقشة وضمان العدالة، ثم الحق والعقل التواصلي.

وجاء الفصل الثالث: العدالة والديمقراطية الليبرالية والتداولية، يحمل أيضا مبحثين أولهما تحدثت فيه عن الليبرالية السياسية والعدالة عند رولز، وذلك من خلال ثلاثة عناصر هي: الطابع السياسي الليبرالي لمفهوم العدالة، الليبرالية السياسية والعقل العمومي والعدالة الكونية في ليبرالية رولز، أما فيما يخص المبحث الثاني فعنى بالديمقراطية التداولية والعدالة عند هابرماس مقسما أيضا إلى ثلاثة عناصر، في عنصره الأول انتقلت من مفهوم للفعل التواصلي إلى الديمقراطية التداولية، وتطرقت في عنصره الثاني إلى الفضاء السياسي العمومي والعدالة، وعرجت في عنصره الثالث إلى هذه الديمقراطية التداولية ومقومات العدالة.

إرتأيت في الفصل الرابع والأخير أن أحمله لب وجوه البحث أين برز التزاوج بين ما هو رولزي وهابرماسي من خلال مناظرتها المشهورة، وأول نقاش مباشر بينهما وفيه تبرز مسألة العدالة بين الفيلسوفين، وذلك بالدخول في فحّ مناظرة جون رولز ويورغن هابرماس بمبشرين، الأول جاء في مواجهة هابرماس لرولز ونقده له من خلال الإختلافات والإعتراضات بينهما، وكذا رد رولز للممثل الثاني لمدرسة فرانكفورت هابرماس، وكان هذا المبحث الأول يحمل عنوان: تصوران مختلفان للشرعية الديمقراطية والمقسم بدوره إلى ثلاث أولاً: من الوضعية الأصلية إلى وضعية الحوارثانيا: الديمقراطية وحقوق الإنسانوثالثا: الدين وعلاقته بالفضاء السياسي، أما المبحث الثاني فقد جمع بين الفيلسوفين أي بين الليبرالية التعاقدية والديمقراطية التداولية أي ما يُعرف بالنقاش العائليمن خلالإبراز أولاً العلاقة العكسية: من التعاقد إلى التداول ومن التداول إلى التعاقد، ثانيا: مسألة ثنائية العدل والخيرأو ما يعرف بتراتبية العادل والخير عند رولزوهابرماس وثالثا: شرعية العصيان المدني والعدالة وهو آخر عنصر من الفصول. ختمت البحث بالخاتمة التي تتضمن جملة من النتائج والاستنتاجات، وكحوصلة نهائية أسفر عنها البحث ككل.

إن الموضوع الرئيس للبحث حول مسألة العدالة في فلسفة جون رولزويورغن هابرماس، وفيما كتبه كليهما في موضوع العدالةوالانتقادات والردود عليها، ونتائج ذلك على كليهما خاصة في كتاباتهما المتأخرة، وما توجبه عليامن معاينة لكتبهما ومقارنة أفكارهما فيما يتعلق بالعدالة، وكل ذلك بدراسة تحليلية نقدية خاصة لمناظرتها المشهورة والتي تعتبر وجه من أوجه الحوار الفلسفي القائم بين التقليديين الفيلسوفين الأمريكي والألماني، دفعني إلى الاستعانة بمصادر كل من هابرماس ورولز مترجمة كانت أو غير مترجمة، وإلى مراجع مختلفة حولهما بمختلف اللغات وبيعض المقالات والحوارات، كما قرأت بعض الرسائل والبحوث والدراسات الملمّة ولو جزئيا بالموضوع من مختلف

جامعات الوطن ومن خارجها، ما ساعدني بالخروج بفكرة واضحة وجامعة لمسألة العدالة في فلسفة رولز وهابرماس ولعلّ من بين أهم ما يمكن ذكرها ما يأتي: مصادر كل من رولز وهابرماس منها: نظرية في العدالة، العدالة كإنصاف ومحاضرات في فلسفة الأخلاق لجون رولز وكتب نظرية الفعل التواصلي واتيكا المناقشة ومسألة الحقيقة، التقنية والعلم كإيديولوجيا وبعد ماركس ليورغن هابرماس، أما من المراجع نجد: ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع لكاترين أودار، أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي، هبرماس أنموذجا لأسماء حسين ملكاوي، وكتابين لكمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ومقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى هارتموت روزا، إضافة إلى كتاب عبد العزيز ربح: الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل، هابرماس في مواجهة رولز، ومن المقالات مقالة باتريك فارو: حدود العقد الاجتماعي. فيما يخص نقاش هابرماس رولز حول العدالة السياسية وغيرها.

تماشيا مع مراحل البحث يمكن ذكر بعض من الصعوبات والعوائق التي واجهتني في إنجاز هذا البحث، أهمها النقص الكبير في المصادر والمراجع فيما يخص مسألة العدالة في فلسفة جون رولز ويورغن هابرماس، ماعدا تلك المناظرة وبعض المقالات من هنا وهناك، كما أن تحديد موضوع العدالة وضبط المفهوم الجوهرية خاصة عند هابرماس المتعدد المجالات صعب جدا، وما زاده صعوبة اقترانه بفيلسوف آخر لا يقل أهمية عنه هو رولز، بالتالي البحث في مسألة العدالة بين تقليديين أمريكي وآخر ألماني ليس بالأمر الهين، كما أن الموضوع يتميز بالجدة والبحث فيه لا يتوقف بل يبقى دائما في الاستمرارية.

مع ذلك تبقى هذه الصعوبات من الحوافز التي دفعتني لإكمال هذا البحث، كما أن التوجيهات القيمة للأستاذ المشرف الذي لم يبخل عليا بنصائحه، كانت مرجعا لي وكذلك تشجيعاته المثمرة، وأملّي أن يكون هذا العمل عند مستوى تطلعاته، وكذا مرجعا في

البحث عن العدالة في الفلسفة الألمانية والأمريكية عموماً، وعند جون رولز ويورغن هابرماس خصوصاً، ومع ذلك يبقى العمل في حاجة إلى تنقيح وتقويم مستمر، خاصة وأن مسألة العدالة من المسائل الجوهرية بالنسبة للمجتمعات المعاصرة على اختلاف مستويات تطورها السياسي، الاجتماعي، الثقافي والاقتصادي، فلقد حظيت ومازالت تحظى باهتمام الفلاسفة والسياسيين وحتى الفاعلين في المجتمع المدني، باعتبار العدالة أساساً جوهرية في تنمية الفرد والمجتمع المعاصر.

الفصل الأول: مسألة العدالة عند جون رولز

المبحث الأول: المعنى الفلسفي لنظرية العدالة

أولاً: العدالة كإنصاف

ثانياً: إشكالية العدالة وموضوعها

ثالثاً: سياق تطبيق العدالة

المبحث الثاني: مبادئ العدالة ودورها

أولاً: الوضعية الأصلية وحجاب الجهل

ثانياً: أولوية الحريات القاعدية والمساواة

ثالثاً: اللامساواة والنجاعة الاقتصادية

الفصل الأول: مسألة العدالة عند جون رولز

تتصدّر النظرية الليبرالية الرولزوية (نسبة إلى جون رولز، John Rawls (1921-2002) * باقي نظريات العدالة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، باعتبارها الحدث الفكري الأبرز الذي أسس للفلسفة السياسية المعاصرة، وترسم نظرية رولز معالم الفصل بين نظريات السياسة التعاقدية الحديثة التي هيمنت قرابة عقدين من الزمن، ومسعاها كإعادة صياغة للتقليد السياسي الحديث وكإعراض صريح عن النفعية في مؤلفه الشهير **نظرية العدالة، Theory of Justice**، حيث تعدّ نظرية العدالة عند جون رولز أهم محاولة فلسفية بعد النظريات التعاقدية في القرن السابع والثامن عشر، لبناء قاعدة نظرية صلبة للممارسة الليبرالية، فقد أكد بأن هدفه هو تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة، ويرى رولز أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية، ومهما كانت النظرية أنيقة لا بد من رفضها إذا كانت غير صادقة، كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين

* **جون رولز**: فيلسوف وأستاذ جامعي وعالم سياسة أمريكي، ولد في عام 1921 وتوفي في 2002، تلقى في شبابه تكويناً مدرسياً دينياً جيداً، اختار دراسة الفلسفة عند دخوله جامعة برنستون في عام 1939، وفي عام 1950 ناقش أطروحته للدكتوراه المعنونة: "فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم"، وسيعمل على تطوير مواضيعها فيما بعد، كما تكشف الأطروحة اهتمامه بشبه ديني بالشر وبالظلم، ما سيطلع أعماله الأخلاقية اللاحقة، تدرج بعد ذلك في المناصب التعليمية، فعين استاذاً بجامعة برينستون، لينتدب لمدة سنة في جامعة أكسفورد، التي يعتبرها الأكثر ثراءً في مسيرته العلمية، أين عمل وتعرف إلى: هيربرت هارت، إزايا برلين وستيوارت هامبشاير، ثم التحق بجامعة هارفارد وبقي فيها حتى عام 1991، أين أجبر على التقاعد نظراً لتدهور حالته الصحية لينتقزح للتأليف، ويعتبر رولز من منظري ومؤسسي ليبرالية اجتماعية حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية، وله العديد من المؤلفات منها: الليبرالية السياسية، قانون الشعوب والعدالة كإنصاف، إعادة صياغة.

والمؤسسات مهما كانت كفاءة وجيدة التشكيل لا بد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة (1).

المبحث الأول: المعنى الفلسفي لنظرية العدالة

حاول جون رولز ابتداء من الخمسينات إبراز عجز الإتيقا البرغماتية المعتمدة إلى ذلك الحين في المجتمعات الأنجلوسكسونية على وجه الخصوص كأنموذج مثالي في التنظيم السياسي، الاجتماعي والاقتصادي، واقترح أنموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي والاجتماعي، وجاء كتابه الأساس **نظرية العدالة** ذروة إبداعه الفلسفي في هذا المجال.

أولاً: العدالة كإنصاف

تُدشن نظرية العدالة منعطفًا بارزًا في الفلسفة الأنكلوسكسونية المعاصرة، فحتى عام 1971 وهو عام صدور كتاب **نظرية العدالة** لجون رولز، ظلت هذه الفلسفة تحت وطأة الفكر الفلسفي التحليلي المهتم بموضوعات المنطق الفلسفي الإبيستيمولوجيا وفلسفة اللغة، واختزلت مهمة الفلسفة السياسية التحليلية في التوضيح الميتافيزيقي للمعنى الذي يمكن أن تتضمنه التصورات الأخلاقية لوضع الأحكام الأخلاقية، كما بقي التيار النفعي المذهب الأخلاقي والسياسي الغالب على الثقافة الأنكلوسكسونية، غير أنه مع كتاب **رولز نظرية العدالة** ستعرف الفلسفتين الأخلاقية والسياسية في السياق التحليلي انبعاثًا جديدًا.

(1) جون رولز: **نظرية في العدالة**، ترجمة: ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، الطبعة 1، 2011، ص 29-30.

اقترح رولز عقلانية جديدة في ضوء فلسفة كانط حيث يقول أن "نظرية العدالة هي ربما الجزء الأهم من نظرية الاختيار العقلاني" (2)، واجتهد في بناء هندسة أخلاقية كمثل أعلى لنظرية العدالة من شأنها أن تعالج المشكلات الحقيقية التي تُورق الواقع الإنساني وبالتالي تناول العدالة تناولاً عقلانياً، كما سعى إلى إرساء تصور ديمقراطي للمجتمعات المعاصرة يأخذ في الحسبان مقتضيات التعقيد التنظيمي الذي يميز الواقع السياسي من الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات المعاصرة، وهو الهدف الأول لـ رولز في كتاباته الفلسفية كلها بدءاً بمقالاته الأولى في خمسينيات القرن الماضي، إلى كتابه الأخير الذي نُشر عام 2001 أي قبل سنة من وفاته والمعنون: **العدالة كإنصاف إعادة صياغة**، ولقد حافظ هذا الأخير على التسمية الأولى التي أطلقها على نظريته والتي استعملها في مقالته الأولى الصادرة عام 1985 تحت عنوان: **العدالة كإنصاف** (3) وهي مقالة شرح فيها بإسهاب مفهوم العدالة باعتبارها إنصافاً.

ما الذي يقصده جون رولز بالعدالة إنصافاً؟

من بين الأفكار الأساسية التي تضمنتها نظرية رولز في العدالة، أن المجتمع عبارة عن منظومة للإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشخاص يصبحون أحراراً ومتساوين بمرور الزمن، وهو لا يناقش هذه الفكرة بل يعتبرها بديهية ويرى أن القراء سيتقبلونها كنقطة انطلاق معقولة (4)، في هذا السياق يقول: "إن هدفي هو تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة، ومن أجل القيام بهذا علينا ألا نفكر بالعقد الأصلي على أنه عقد لدخول مجتمع معين أو إعداد شكل معين للحكومة، وبدلاً من ذلك فالفكرة الموجهة هي: "إن مبادئ عدالة البنية الأساسية لمجتمع ما هي هدف أو موضوع الاتفاقية الأصلية، أنها المبادئ التي سوف

(2) John Rawls: **Théorie de la justice**, Trad: Catherine Audard, Empreintes, Paris: Seuil, 1987, p 43.

(3) John Rawls: **Justice as Fairness**, Philosophical Review, Vol.67.no.2, April 1958, pp146-149.

(4) دافيد جونستون: **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة: مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، 2012، ص 247.

يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون ويهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتية، هي وضع مبادئ من المساواة على أنها تحدد الشروط الأساسية لرابطتهم ويجب أن تنظم هذه المبادئ جميع الاتفاقيات الأخرى، أنها تعين أنماط الشراكة الاجتماعية وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها، وهذه الطريقة في النظر إلى مبادئ العدالة سوف أدعوها العدالة إنصافاً⁽⁵⁾، أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف هو توفير أساس فلسفي وأخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية.

إن إيجاد مبدأ يسمح بالتحكيم بين مختلف المطالب الشرعية المنافسة للفاعلين الاجتماعيين، هي ما تحاول نظرية العدالة إيجاده، إضافة إلى تحديد التوزيع المنصف للخيرات الأولى التي يسعى الأفراد إلى تحقيقها، وكذا تحكيم الخير الذي ينظم الصراعات الممكنة بين الأطراف الاجتماعية ويقسم التفاوت بينها مبعداً لجميع أشكال الإكراه، من هنا تأخذ نظرية العدالة صفة الإنصاف، فالإنصاف جوهر العدالة حيث أن الفكرة الأساسية في مفهوم العدالة هي الإنصاف، وهذا ما يريد أن يبينه رولز باقتراح تحليل لمفهوم العدالة من وجهة النظر هذه، ولكي يوضح صحة تقريره والتحليل الناتج منه يقول: "سأدافع عن فكرة أن هذا هو بالتحديد مذهب العدالة الذي يعجز المذهب النفعي في صورته الكلاسيكية عن الإحاطة به، والذي هو على العكس من ذلك معبر عنه وإن بطريقة خاطئة من فكرة العقد الاجتماعي"⁽⁶⁾.

يعتبر الإنصاف *Equité* إجراء يحقق اتفاق الأطراف حول اختيار مبادئ العدالة ومنه فإن نظرية العدالة موصوفة بالإنصاف، حيث تتصور مبادئ العدالة باعتبارها موضوع اتفاق أصلي بين الأطراف الاجتماعية المتشابهة في وضعها الأصلي المتساوي والمنصف⁽⁷⁾، يقول رولز: "الوضعية الأصلية هي الوضع الثابت الملائم ولأجل ذلك

⁽⁵⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 38-39.

⁽⁶⁾ John Rawls: *Justice as Fairness*, Ibid , p146.

⁽⁷⁾ Catherine Audard: *Qu'est-ce que le libéralisme: Etique, politique, société*, Folio. Essais 524, Gallimard, Paris, 2009, p15.

تعتبر الاتفاقات الأساسية المتوصل إليها في هذه الوضعية الأولى منصفة، فمبادئ العدالة ناتجة من اتفاق تام في وضعية أولى هي ذاتها منصفة" (8).

يجد رولز نفسه في توافق مع سياسات إعادة التوزيع عند الليبرالية الاجتماعية ولتحقيق ذلك يجب تأمين مساواة منصفة للفرص، أي قيمتها الحقيقية وليست فقط الشكلية، وهذا ما يسميه "مبدأ المساواة الصحيحة في الفرص... يجب ألا تكون المواقع مفتوحة للجميع فقط بالمعنى الشكلي، لكن يجب أن يكون لدى الجميع حظ منصف للوصول إليها... والذين يمكنهم قدرات ومواهب مشابهة يجب أن تكون لهم حظوظ متساوية في الحياة"، هذا ما دفعه إلى اقتراح تنظيم المؤسسات السياسية والسوق ومراقبتها، وجعلها متلائمين مع مواقف الليبرالية الجديدة والديمقراطية الاشتراكية (9).

تتطلب العدالة كإنصاف بالنسبة إلى رولز أن نتوقف عن اعتبار الأكثر حرماناً مسؤولين وأن يعمل المجتمع بأكمله على تحسين وضعهم وليس فقط الأفراد المعنيين فإذا كانت المواهب موارد مشتركة فإن العجز هو أيضاً مسؤولية مشتركة، فالمساواة الديمقراطية هي مساواة معقدة تجمع بين المساواة المنصفة في الفرص مع مبدأ الاختلاف، أي تحسين وضع الأكثر حرماناً ذلك هو معنى الإنصاف، وبدلاً من معاملة جميع الأفراد على أنهم متساوون بمعنى شكلي في البدء، فهو يهتم بالمساواة البنوية التي تخرب المعايير القائلة بالمساواة في الفرص طوال الحياة، وهو يأخذ وضع الأكثر حرماناً معياراً للعدالة لتصحيح ذلك.

هذا هو المعنى الكلاسيكي لمفهوم الإنصاف الذي سوف ينقحه رولز لا لمواجهة مع المساواة، ولكن للتذكير بأن التعامل مع الأفراد بوصفهم متساوين بطريقة مبهمة ليست إلا مظهراً من مظاهر العدالة، والمظهر الآخر يتضمن الابتعاد من المساواة الصرف

(8) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, pp 38-39.

(9) كاثرين أودار: ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع، ترجمة: سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2020، ص 408.

والتعامل مع الأشخاص بطريقة تمييزية، وإنكار معايير الدارة لا يعني فقط التوقف عن اعتبار الإمتيازات العليا لذوي المواهب مبررة، لكن كذلك أخذ في الاعتبار وضع الأكثر حرمانا ليس كلامساواة ناتجة من قراراتهم وحدها ولكن كمسؤولية جماعية، وهنا يظهر رولز أنه ضد الفردانية، فهو خلافا لليبرالية الكلاسيكية لا يعطي دورا أساسيا لسيادة الفرد والفردية في فكره، فالتفكير بالعدالة يفترض وضع الطبيعة الاجتماعية للأفراد في قلب المحاجة أكثر من تحريرهم تجاه المجتمع، فـرولز يعتبر القدرات على تغيير مشاريع الحياة تحت تأثير الظروف أكثر من الخيارات الفردية التي تعبر عن نفسها في لحظة محددة كما يعتبر أهمية الحتمية الاجتماعية على المواهب والجدارة ويرفض أن يعامل الأكثر حرمانا مسؤولين عن حظهم السيئ، لكن هذه الحتمية ليست ميكانيكية أو غير واعية عند رولز، ويجب فهمها أكثر بمعنى التضامن والمسؤولية الجماعيين (10).

هكذا، أدرك رولز الخلل الحاصل في ذهنية التفكير التي سيطرت على مجمل أنماطه خلال القرن العشرين، والذي كان في جزء كبير منه متأثر بمبدأ المنفعة، هذا الأخير الذي أضحى يبسط أسلوبه على كل مؤسسات الدولة بمختلف أشكالها، مع طرح شعار السعادة للأكثرية ولا ضرر من وجود قلة محرومة أو تعاني غيابا للعدالة في حياتها فنظريات المنفعة عكفت على البحث عن أكبر قدر من المنافع من أجل زيادة مستوى العيش وجودته عند البشر، دون البحث عن العدالة وأشكال تقسيم الثروة بين الناس المهم عندهم هو مراكمة المنافع، في حين يرى رولز أن أساس استمرار أي مؤسسة سياسية أو اجتماعية كانت هو تحقيقها للعدالة، وفي حالة إذا ما أخلت بشرط العدالة يجب استئصالها وإلغاؤها حتى وإن كانت تحقق المنافع، من هنا يظهر الفرق الجوهرى بين

(10) كاترين أودار، مرجع سابق، ص 408-409.

نظريات المنفعة التي تركز على الخير كأساس، وبينما يركز رولز على مفهوم الحق الذي ينبغي أن يتقدم على الخير في نظرية العدالة (11).

سعى رولز في نظريته العدالة إنصافاً عن العدالة الاجتماعية، من خلال البحث عن الأسس التي يتركب منها كل مجتمع، معتبراً المؤسسات التي تشرف عليه هي التي يمكن أن تمنحه أو تسلبه العدالة، من خلال البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية التي يمكن أن تمنحها للبعض دون الآخرين، فدخل العالم في ضوء مؤسسات دولة عادلة تمنح قدراً كبيراً من الاستمرارية في العيش المشترك، دون وجود سبب للتناقض والصراع بين الذوات، والعدالة كإنصاف حسبه هي مفهوم صيغَ لمجتمع ديمقراطي (12)، وتخضع العدالة التي يريد رولز أن تسود المجتمع لمجموعة من المبادئ التي تحدد شكل العدالة داخل النظم الاجتماعية وطريقة التقسيم، على اعتبار المجتمع يؤسس لبقائه من خلال الجهد الجماعي الذي تقتضيه عملية التعاون لمجابهة الحياة شريطة أن يخضع للإنصاف وعليه، فالتعاون ضرورة للبقاء بين الأفراد هو أكبر إنصاف، من حيث يجب على كل فرد أن يبذل جهداً من أجل أن تكتمل حلقات السلسلة (13)، وبالتالي أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف هو توفير أساس فلسفي وأخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، بالتالي التوجه لطرح السؤال عن كيفية فهم دعاوى الحرية والمساواة، ولإصابة هذا الهدف، ننظر في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي، وفي تقاليد التأويل الخاصة بدستوره وقوانينه الأساسية طلباً لأفكار مألوفة معينة يمكن صياغتها في مفهوم للعدالة السياسية" (14)، إذ صاغ رولز نظرية العدالة كإنصاف تصور سياسي للعدالة وإن بدا هذا التصور

(11) ديفيد جونستون، مرجع سابق، ص 239.

(12) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2009، ص 143.

(13) ديفيد جونستون، مرجع سابق، ص 247.

(14) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 90-91.

ميالا إلى أن يكون أخلاقيا، حيث إن العدالة في نظريته مصاغة أصلا للتطبيق على نوع معين من المواضيع هو: المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لديمقراطية دستورية وفق نظام واحد من التعاون الاجتماعي، فمشروع رولز يتلخص في اقتراح تصور نظرية في العدالة صالح لديمقراطية تكون في الوقت نفسه منهجية ومعقولة (15).

أثار رولز جدلا واسعا بإعادة طرحه لفكرة الإنصاف، التي تقود إلى مبادئ العدالة كمبادئ أفرزها الوضع الأصلي المتصف بالإنصاف المنبثق من ذات محايدة، تولى أهمية وتعطي أولوية للعدل وللحق على حساب الخير أو السعادة، إذا للعدالة كإنصاف يكون المعنى العام لألوية الحق هو وجوب أن تدخل أفكار الخير المسموح بها في إطاره كمفهوم سياسي (16)، هذا ما لم يسلمه من اعتراضات في اتجاهات مختلفة سنتطرق إليها في العناصر اللاحقة، وأما العنصر التالي فسوف يوضح إشكالية العدالة وموضوعها خصوصا عند رولز.

ثانيا: إشكالية العدالة وموضوعها

إن الأمر الأهم الذي يحسب لنظرية العدالة هو إعادة بعث الموضوع الفلسفي القديم الذي هو العدالة وإحيائه من جديد، ليصبح الموضوع الرئيس في النقاشات الفلسفية المعاصر بعد أن كان يختزل في التحليلات الفلسفية التي وضعها أفلاطون وأرسطو وبعض أعلام الفلسفة الحديثة، والأسباب وراء هذا الاختزال ترجع بحسب ليو ستروس من جهة، إلى حصر فلسفة القانون والسياسة في دراسة المواضيع المتعلقة بالدولة وبناتج الممارسات السلطوية على العموم وإلى مماهاتها مع فلسفة التاريخ ومن جهة أخرى، إلى

(15) عبد العزيز ربح: الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل، هابرماس في مواجهة رولز، المركز العربي

للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2019، ص 27.

(16) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 302.

التأثير الكبير الذي مارسه الوضعية القانونية في منتصف القرن الماضي على فلسفة الحق عموماً، والتي كانت أن من غير الممكن دراسة الحق دراسة علمية إلا إذا وضعنا مسألة تتدرج ضمن مواضيع ميتافيزيقا القانون لا علم القانون⁽¹⁷⁾، وتتدرج محاولة جون رولز في بعث موضوع العادل ضمن إرادة الحدّ من هيمنة النزاعات الوضعوية وإعادة التأسيس الفلسفي للحق، فالعدالة بحسبه لا يمكن أن تطرح خارج السياقات والظروف التي تحددها، وهي السياقات والظروف ذاتها التي تجعل تطبيق العدالة ممكناً وضروري⁽¹⁸⁾.

تحدد العدالة كلاسيكياً بأنها إعطاء كل ذي حق حقه، أي التوزيع العادل للخيرات المتوفرة في المجتمع المنظم، لكن هذا التوزيع العادل لا يتوقف عند الخيرات المادية والوظائف، بل يتعداها إلى توزيع كل ما حققته الحداثة للفرد كالحريات والحقوق الأساسية المكفولة لكل إنسان، فرولز يسعى إلى إعادة تأسيس عدالة توزيعية ضمن الاطار الأيديولوجي للفردانية الليبرالية التي أفرزتها الحداثة، وعليه ينظر إلى العدالة كإنصاف على أنها محاولة لتجاوز التعارض الكامن بين قيمتي الحرية والمساواة، وأنها طريق ثالث يتوسط المذهب الليبرالي الذي يولي الحرية الأولوية المطلقة على حساب المساواة، فيما يضحى المذهب الإشتراكي بالحرية تماماً ويركز على المساواة كعامل أساسي للإندماج الإجتماعي⁽¹⁹⁾.

ينطلق رولز من القول بأن العدالة هي: "الفضيلة الأساسية بالنسبة للمؤسسات الإجتماعية، مثل الحقيقة بالنسبة للأنساق الفكرية"⁽²⁰⁾، وهو ما يكشف عن تصوره المنهجي لطرح إشكالية العدالة، فالعدالة بالنسبة له موضوعها هو المؤسسات الإجتماعية، مما يدل على أنها إشكالية حقيقية يطرحها الوضع الإجتماعي، وليس مجرد

⁽¹⁷⁾ عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 30.

⁽¹⁸⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, pp 159-162.

⁽¹⁹⁾ عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 31-32.

⁽²⁰⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid , p 29.

افتراض عقلي نظري أو موضوع تتطلبه إرادة المعرفة، لذلك فإن أي تصور للعدالة يكون بعيدا عن ظروف حياتنا التي نعرفها هو تصور غير شرعي ومغلوط (21).

لقد استرشد رولز منذ البداية السؤال: ما هو التصور الأخلاقي الأنسب للعدالة بالنسبة إلى أي مجتمع ديمقراطي؟ أخذ رولز هذا السؤال بوصفه جزءا من فحص أوسع لطبيعة العدالة البشرية وخير الفرد، فقد كان يرمي إلى تصويب طغيان النفعية على الفلسفة الأخلاقية الحديثة، وبادر مستندا إلى تراث العقد الاجتماعي بديلا من النفعية إلى تطوير تصور العدالة، وهذا ما رأيناه متجليا في فلسفة كانط الأخلاقية (22)، حيث يعتبر هذا الأخير الأكثر تأثيرا على رولز وفلسفته السياسية الأخلاقية، فرولز يشترك مع كانط في المبدأ القاضي بالتعامل مع كل شخص في المجتمع من حيث هو غاية لا مجرد وسيلة، وهذا ما نجده واضحا في قول كانط "المخلوقات العاقلة غاية في حد ذاتها" (23) بخلاف المذهب النفعي الذي يعد الفرد مجرد وسيلة لغاية أكبر هي المجتمع ككل وهذا ما يرفضه رولز ويعدده خرقا للعدالة الاجتماعية، فالفلسفة النفعية تؤكد عدم وجود سبب مبدئي، لماذا يجب ألا تعوض المكاسب الأكبر لبعضهم الخسائر الأقل للآخرين، أو بمعنى آخر لماذا لا يجعل انتهاك الحرية للقلة صحيحا من خلال الخير الأكبر الذي يشترك به الكثير (24)، فرولز لم يتفق مع النظرة النفعية لأنه يرى "أن الهدف الأول للنظام الاجتماعي هو تحقيق العدل، وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب

(21) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid , p 496.

(22) صموئيل فريمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجا، ترجمة: فاضل جتكر، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة 1، 2015، ص 14.

(23) محمد المصباحي: كانط والفلسفة المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، الطبعة 1،

2007، ص 49.

(24) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 55.

المنفعة بما تستهدفه من تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة للمجتمع ككل⁽²⁵⁾، فهي لا تراعي خسائر الأفراد، ولهذا لا يمكن الدفاع عن مذهب يسمح ببعض حالات معينة من الظلم، فمن غير الممكن أن نتصور رفاهية الأغلبية قائمة على تجاهل الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهية، فهي لا تبالي بسعادة الفرد وتضحى به باسم الرفاه الجمعي⁽²⁶⁾، فالتضحية بالعدالة في سبيل الصالح العام يعد عدم احترام إختلاف الأشخاص، إذ يقول رولز: "فكل شخص يمتلك حرمة غير قابلة للإنتهاك بالإستناد إلى العدالة، بحيث لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها حتى لمصلحة رفاهية المجتمع، لهذا السبب تنكر العدالة أن فقدان حرية بعضهم يمكن أن يكون صحيحا من أجل تحقيق خير أكبر للآخرين، انها لا تسمح بالتضحيات المفروضة على بعضهم مقابل مجموع أكبر من المنافع يتمتع بها الأكثرية، لذلك في مجتمع عادل تعد حريات المواطنين المتساوين راسخة فالحقوق المصانة بوساطة العدالة ليست خاضعة للمقايضات السياسية، أو للحسابات التفضيلية للمصالح الاجتماعية"⁽²⁷⁾.

على الرغم من أن النفعيين مدافعون أقوياء عن الحرية وعن حرية التفكير ويعتقدون أن خير المجتمع يتشكل من خلال المنافع التي يتمتع بها الأفراد، لكن المذهب النفعي ليس فرديا على الأقل حين نصل بوساطة المسار الطبيعي للتفكير، إنه من خلال دمج جميع أنظمة الرغبات فهو يطبق على مجتمع مبدأ إختيار الشخص الواحد، وعلى النقيض من ذلك عند رولز فالمبدأ الناظم الصحيح لأي شيء يتوقف على طبيعة ذلك

⁽²⁵⁾ أبو النور حمدي، أبو النور حسن: يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة 1، 2009، ص 225.

⁽²⁶⁾ أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبد الله، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1966، ص 136.

⁽²⁷⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 58-59.

الشيء، وأن التعددية لأشخاص متميزين لديهم أنظمة وغايات منفصلة هي خاصية أساسية للمجتمعات البشرية (28).

لذلك سعى رولز لتقديم تصورا بديلا عن المذهب النفعي قائلا: "أردت التوصل إلى تصور في العدالة يقدم بديلا نظاميا معقولا عن المذهب النفعي، الذي ساد بشكل أو بآخر لفترة طويلة في التقليد الأنجلو ساكسوني من التفكير السياسي، والسبب الرئيس الذي يدفعني لإيجاد مثل هذا البديل هو الضعف في العقيدة النفعية كأساس للمؤسسات الديمقراطية الدستورية، على وجه الخصوص، لا أعتقد أن المذهب النفعي يستطيع تقديم تفسير مرضٍ للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين كأفراد ومتساوين، وهو متطلب ذو أهمية أولى مطلقة من أجل تفسير المؤسسات الديمقراطية (29).

إن الموضوع الذي تتناوله نظرية رولز هو العدالة الاجتماعية، ووفقا لرأيه فإن الموضوع الذي يجب أن تتناوله أي نظرية في العدالة الاجتماعية ينبغي أن يكون التركيبية الأساسية للمجتمع فهي التي تحدد مدى قدرة أفراد ذلك المجتمع على العيش وفقا لشروط مطلقة بالمقارنة مع مجتمعات أخرى، وعندما يحدد رولز التركيبية الأساسية كموضوع رئيسي تتناوله نظريته في العدالة، فهو في الواقع يتبنى وجهة نظر أن العدالة بمثابة السمة الأولى والأكثر أهمية من السمات البيئية الاجتماعية، فحسبه نطبق فكرة العدالة بالأساس على المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية التي تتخذ من خلالها الإمتيازات أو حالات الحرمان من الإمتيازات في المجتمع، من دون أن تحدد طبيعة العلاقات بين الناس (30)، وبحسب رولز يجب على البنية الأساسية أن تنظم بطريقة تتحول بها إلى تعاون منصف يهدف إلى المصلحة العامة للجماعة، ويتصور رولز

(28) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 58-59.

(29) المصدر نفسه، ص 30.

(30) ديفيد جونستون، مرجع سابق، ص 242.

الجماعة كنظام مشترك والمجتمع مؤسسة تعاون غايتها مصلحة أعضائها المشتركة والمجتمع بحسبه هو: "جماعة مكتفية ذاتيا نسبيا من الأشخاص الذين يعترفون في علاقاتهم المتبادلة ببعض القواعد المنظمة على أنها واجبة، ويعملون في أغلبية الأحيان بمقتضاها" (31).

هكذا، يعتبر رولز الموضوع الرئيس لنظرية العدالة هو البنية الأساسية للمجتمع ويقول: "موضوع العدالة الأولى بالنسبة إلينا هو البنية الأساسية للمجتمع، أو بشكل أدق الطريقة التي توزع بها المؤسسات المهمة الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد توزيع الامتيازات الناتجة من التعاون الاجتماعي" (32)، فهو يحيل مفهوم البنية الأساسية إلى مفهوم المؤسسة، حيث أن البنية الأساسية هي نظام مؤسسات ينظم التعاون، فحسب رولز هي: "نظام عمومي من القواعد التي تتحدد أشكال العمل التي تقود الناس إلى التعاون بهدف إنتاج أكبر قدر من الخيرات، وتعترف لكل شخص بحقوق على جزء مما أنتج... كما تحدد الوظائف والوضعيات من خلال الحقوق والواجبات والسلطات والحصانات... إلخ التي ترتبط بهذا النظام وإذا فهمت المؤسسة على هذا النحو، فهي تفترض اتفاقا عموميا للخضوع لنظام القواعد التي تحددها، أين يكون المشاركون في الاتفاق على دراية بالقواعد، لتصبح البنية القاعدية للمجتمع في نظر رولز "تنظيم المؤسسات الاجتماعية الرئيسية في نظام تشارك" (33).

إذا، يمكن اعتبار المؤسسة الأساس السياسي والاقتصادي للمجتمع الذي تقوم عليه التفاعلات الاجتماعية التي من خلالها يضطر الفرد إلى خيارات معينة ويواجه الإكراهات التي تحدد هذه الخيارات، ويقول رولز في هذا الصدد: "إن الأطراف مدعوة إلى إختيار مبادئ العدالة، هذه القائمة من الإختيارات الممكنة منظمة في العمق

(31) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p30.

(32) Ibid, pp 33-85.

(33) Ibid, pp 85-86.

بتعارض المنفعة والعدالة كإنصاف اللتين يدخل بينهما عدد من الأشكال المختلفة" (34) فمبدأ العدالة عند رولز يتطلب توفير حريات مهمة و معينة بالتساوي للجميع، وتتمتع هذه الحريات الأساسية بالأولوية على جميع قيم الرفاهية الاجتماعية وتوفير فرص عادلة بالتساوي لجميع المواطنين وهيكله الفروق في الدخل والثروة وفي المراتب الاجتماعية، بما يفضي إلى ضمان الحد الأقصى من الفائدة للأعضاء الأسوأ حالاً في المجتمع (35) وهذا يعني أنه يجب لبلوغ مبادئ العدالة أن تتنفي فيها المفاضلة بين الأشخاص، بحيث يمكن أن يستفيد منها أي كان، أي ضرورة اتفاق الجميع (المتفاوضين) على التزام الحياد، بل أكثر من هذا يجب عليهم وضع ذوي المميزات الأدنى في الحسبان، حيث أن أهمية العدالة الرولزية تكمن وتتحقق حينما تأخذ مصلحة الفئة الأكثر حرماناً وضعفاً بعين الاعتبار، فرولز يطرح المسألة على النحو التالي: إذا انطلق الجميع في الحياة بفرص متساوية، تصبح العدالة هي أن يعامل الجميع بالطريقة ذاتها، بمعنى أن يمنح كل فرد القدر ذاته من الحقوق أو الفوائد الاجتماعية، إلا أن الأمور لا تسير على هذا النحو وإذا كانت الفرص في الحياة الواقعية موزعة بطريقة غير متساوية، فلا بد أن العدالة هي منح المزيد لمن يملكون أقل، لتتحقق المساواة عند نقطة الوصول (36)، فيشير مبدأ التفاوت إلى أهمية المساواة في الترتيبات الاجتماعية مع الإلتفات خاصة إلى ما يواجه أفقر الناس من مشاق.

يقدم رولز اعترافاً غير مباشر بأهمية الحرية الإنسانية في منح الناس فرصة حقيقية، تميزها لها عن الحرية المعترف لهم رسمياً فقط لعمل ما يحلو لهم بحياتهم، ويرى أمارتيا صن أن رولز بتسليطه الضوء بقوة على أهمية الحرية الإنسانية، أعطى التفكير

(34) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 30.

(35) صموئيل فريمان، مرجع سابق، ص 14.

(36) كريستيان دولاكامباي: *الفلسفة السياسية اليوم أفكار، مجادلات، رهانات*، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة 1، 2003، ص 193.

المتصل بالحرية مكانة حاسمة في أعماله الرئيسية في نظرية العدالة" (37)، وعليه فإن نظرية العدالة عند رولز أعادت للعدالة طابعها الفلسفي الأخلاقي والسياسي أي طابعها الانساني، وهذا ما أشار إليه أحد أكبر خصوم رولز، ألا وهو روبرت نوزيك قائلاً: "لا يمكن إنهاء كتابه الموسوم بنظرية العدالة دون الحصول على إلهام، نتعرف من خلاله على ضرورة النظرة الأخلاقية وإمكاناتها في إيجاد الإمكانيات المتعددة" (38).

كان رولز دائم السعي لإعطاء مثال واقعي للعدالة، ويبقى تصوره مثالياً وهذا بمقدار ما يكون مصمماً لأوضاع مجتمع حسن التنظيم، حيث العقلاء الأحرار والامتساوون يسلمون جميعاً بتصور العدالة نفسه (39)، ويصف رولز نظريته في العدالة بأنها مثالية، وهو يعني بنظرية مثالية في العدالة الاجتماعية أنها تصور مجتمع عادل بالشكل الأمثل (40) باعتبارها النظرية المثالية الأمثل والأنجع، نستطيع من خلالها إبتكار أفضل الحلول لمختلف مشكلات العدالة وذلك إذا كان لدينا تصور واضح لمبادئ العدالة التي تطبق في ظروف مثالية.

عليه، فالعدالة عند جون رولز هي ممارسة واعية تبنى على أساس العقل حيث أنها نظرية موجهة لأشخاص أحرار وعقلانيون، وهي عدالة قائمة على أساس المساواة والإنصاف، وهي تكفل وتضمن الحق الإنساني، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تركيز نظرية العدالة عموماً والعدالة كإنصاف على العمق الإنساني لإشكالية العدالة، وهي مسألة تتعلق باحترام الإنسانية في شخص كل فرد.

(37) أمارتيا صن: فكرة العدالة، ترجمة: مازل جندي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة 1، ص 116-117.

(38) Robert Nozick: *anarchy, state and utopia* by basic books, 1974, p 183.

(39) صموئيل فريمان، مرجع سابق، ص 14.

(40) ديفيد جونستون، مرجع سابق، ص 245.

ثالثا: سياق تطبيق العدالة

لقد صمّم جون رولز نظريته العدالة كإنصاف كي تطبق على البنية الأساسية للمجتمع، أي على "المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة، وبطريقة تلاؤمهما مع بعضهما البعض في ترسيم نظام تعاوني موحد" (41)، وهنا يكمن سياق تطبيق العدالة فالمادة الأولية للعدالة عند رولز هي "البنية الأساسية للمجتمع أو بدقة أكبر، الطريقة التي توزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد تقسيم المنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية" (42).

يرى الليبراليون المساواتيون وعلى رأسهم رولز أنه يمكن الوصول لنظرية شاملة موحدة فيما يخص العدالة الاجتماعية وبالأساس قضية العدالة التوزيعية، بمعنى كيف يمكن توزيع مزايا وأعباء التعاون الاجتماعي، ويضع رولز الثقل في هذا على تطويره لنظرية العقد الاجتماعي: "كيف توزع المؤسسات الاجتماعية الرئيسة الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد توزيع مزايا التعاون الاجتماعي" (43)، ويضع رولز نظريته التي يسميها العدالة كإنصاف، من أجل تطبيق ما يسميها البنية الرئيسة أو المؤسسات السياسية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع، ويتوفر في النظرية مثلا معياريا لتقييم الأساس السياسي الدستوري للمجتمع والترتيبات الاقتصادية الاجتماعية الأساسية.

ويقيم رولز العدالة الاجتماعية على مبدئين رئيسيين:

- يتمثل الأول في أن لكل فرد الحق في المطالبة بالحريات الأساسية المتساوية وبمنظومة اجتماعية تقوم على هذا، والثاني وجود شرطين لعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية، أولهما أنها ترتبط بإعطاء الكل المساواة في الفرص.

(41) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 90.

(42) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 34.

(43) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 90.

- يتمثل الثاني في أن تكون عدم المساواة للفائدة العظمى للأعضاء الأقل حظا في المجتمع، وهو ما يسميه مبدأ الإختلاف.

ويجابه رولز بطبيعة الحال بقضية أن كل شخص منا منجذب منطقيا إلى إختيار مبدأ يعود عليه بالمنفعة، فالإنسان الغني مثلا يعتقد أن الضرائب غير عادلة، وهي التي تهدف إلى إتخاذ إجراءات إجتماعية، بينما يعتقد شخص فقير العكس من ذلك فالإنصاف عند رولز يمكن أن يتخذ عدة أشكال، لكن لا بد أن تكون النقطة المركزية فيها وجوب أن نأخذ مصالح وشواغل الآخرين في الإعتبار، وأن نتجنب التأثير بمصالحنا أو أولوياتنا وإختلافاتنا الشخصية وآرائنا المسبقة.

فالعدالة عند رولز تستدعي أن تكون الخيرات الإجتماعية الأساسية: خيرات الحرية والفرص، الدخل والثروة وأسس احترام الذات موزعة بالتساوي، ما لم يكن هناك توزيع لا متساوي من مصلحة الجميع، إلا أن تصوره خاضع للعدالة كإنصاف يكون نافذا في ظل ظروف إجتماعية مواتية، وهو يستدعي إعطاء الأولوية لحریات وفرص معينة من خلال المؤسسات العائدة لأي ديمقراطية دستورية ليبرالية.

يركز رولز على الحرية، ويؤكد أنه لا يمكن أن تحد الحرية إلا باسم الحرية، غير أنها حرية حقيقية لا صورية، بمعنى أنها متوافقة مع السمة الأساسية للعدالة الاجتماعية أي حرية الوصول إلى ما يسميه الأصول الاجتماعية الأولية، فالموضوع الأساسي للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، أي كيف توزع المؤسسات الإجتماعية الكبرى الحقوق والواجبات، وتحدد تقسيم الامتيازات من التعاون الاجتماعي (44).

ويرى رولز أن أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف هو توفير أساس فلسفي وأخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، ولتحقيق هذا الهدف يبحث رولز في الثقافة السياسية

(44) مراد ديانبي: حرية-مساواة-اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2014، ص 90-91.

العامة لمجتمع ديمقراطي طلبا لأفكار مألوفة معينة يمكن صياغتها في مفهوم للعدالة السياسية، كما يعتقد أن بعض هذه الأفكار أكثر أساسية من بعضها الآخر وأكثرها أساسية هي فكرة المجتمع بوصفه نظاما منصفا من التعاون الاجتماعي الزمني من جيل إلى الجيل الذي يليه، التي يعدها رولز فكرة منظمة ومركزية لتطوير مفهوم سياسي لعدالة نظام ديمقراطي (45).

ويصوغ رولز فكرة المجتمع بوصفه نظام تعاونٍ منصفٍ بالترابط مع فكرتين رئيسيتين يعتبرهما مفهومين مألوفين على وفق منظور الثقافة السياسية العامة في المجتمع الديمقراطي (46) وهما:

1- فكرة المواطنين بوصفهم أفراد أحرار ومتساوين: بالنسبة إلى رولز لا بد لأي شخص بوصفه عضوا في المجتمع أن يتصف بقوتين أخلاقيتين، تتعلق الأولى: بقدرة الشخص على الحس بالعدالة، وذلك من خلال الفهم والتطبيق والعمل إنطلاقا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي، أما القدرة أو الكفاءة الثانية فتتمثل في: قدرة الشخص على تحصيل مفهوم الخير، أي القدرة على حيازة مفهوم الخير ومراجعته ومتابعته العقلانية، فامتلاك الشخص حسا للعدالة يمكنه من إحترام القواعد والقوانين العمومية أثناء إنجازه لمختلف الأفعال التي يهدف من ورائها إلى التعاون مع أفراد المجتمع، أما إمتلاك الشخص لتصور معين للخير، فيعني تمثله لمجموعة من الغايات التي يسعى إلى تحقيقها والتي تأخذ قيمة أساسية في حياته الإنسانية، سواء في إطار العلاقات الموجودة بين الأشخاص أم تلك القائمة بين مختلف المنظمات أو الجماعات البشرية (47).

(45) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 91-92.

(46) كون فارلي: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ترجمة: محمد زاهي محجوب المغربي ونجيب محجوب

الحصادي، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة 1، 2008، ص 41.

(47) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 112-113.

2- فكرة مجتمع حسن التنظيم: وهي الفكرة المرافقة الثانية التي تستعمل لتعيين الفكرة المركزية المنظمة للمجتمع بوصفه نظام تعاون منصف، والتي تعدّ أحد المفاهيم الأساسية في النظرية السياسية لـرولز، وهذا المفهوم يدلّ على النظام الإجماعي المنظم وفق التصور السياسي للعدالة، أو بحسب تعبير رولز "مجتمع منظم تنظيماً فعالاً بواسطة مفهوم عام للعدالة، وهو النظام الذي تحكمه مؤسسات تخضع في سيرها لقواعد يعترف بها جميع المواطنين ولا يتحقق هذا النظام في صورته المثلى عند رولز إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية (48):

- ✓ ضرورة أن يقبل كلّ فرد تصوراً معيناً للعدالة ومبادئها، وأن يكون على علم بأن الأفراد الآخرين يقبلونها مثلما يقبلها هو.
- ✓ يجب أن تتوفر وجهة نظر معترف بها ومشتركة بين الأفراد، يمكنهم بواسطتها أن يقاضوا بعضهم البعض أو مؤسساتهم السياسية في كل ما يتعلق بحقوقهم السياسية.
- ✓ على المؤسسات الأساسية أن تشتغل بطريقة تولد الإحساس بالعدالة في نفوس الأفراد، وذلك من أجل إرساء الاستقرار ودعمه في المجتمع.
- ✓ ضرورة أن ينظر الأفراد إلى أنفسهم على أنهم متساوون في الحرية، ولهم الشخصية الأخلاقية نفسها التي تبعث فيهم الإحساس بالعدالة في بعدها السياسي بالخصوص.
- ✓ يجب أن ينظر الأفراد إلى أنفسهم أن لهم الحق في نيل ما يستحقونه من الاحترام والتقدير، وذلك بتمكينهم من المساهمة في تحديد المبادئ التي تنظم البنية الأساسية.

(48) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 96-98.

تعتبر فكرة الإجماع عن طريق التوفيق الفكرة التي يراد بها إضفاء سمة الواقعية على مقولة المجتمع جيد التنظيم، مع مراعاة الظروف التاريخية والاجتماعية للمجتمعات الديمقراطية القائمة على التعددية، فالإجماع الذي يحصل في مثل هذه المجتمعات التي يختلف فيها الناس من حيث الإنتماءات والرؤى هو إجماع ناتج عن النقاش والتحاور الذي يفضي إلى نقاط إجتماعية تتجاوز تضارب المواقف المعيارية (49)، ورغم ذلك فرولز لا يخفي قناعاته بأن المجتمعات الموجودة نادرا ما تكون حسنة التنظيم، لأن مسائل العدالة والظلم مسائل مطروحة للنقاش الدائم بين الأفراد حول المبادئ والأسس التي يجب أن تحدد الشروط الأساسية لإجتماعهم وتعاونهم، كما أن علاقاتهم فيما بينهم يسودها الحذر، لكنه يؤكد في مقابل ذلك أنهم يتمتعون بحس وبوعي عمومي بالعدالة يجعل تعاونهم ممكنا، وهذا الفهم العمومي المشترك ممكنا في سياق المجتمعات الحسنة التنظيم بالنظر إلى تصورات الخير المختلفة وحتى المتعارضة التي تتطور فيها، وذلك من خلال مفهوم الخيرات الأولى Les biens premiers وهو مفهوم يستند إلى فكرة أن التشابه الجزئي لتصورات الخير كاف لإرساء العدالة السياسية والاجتماعية، ويعرفها رولز بشكل عام بقوله: "هي كل ما يفترض أن كائنا عاقلا يرغب في تحقيقه، وتتضمن قائمة الخيرات الاجتماعية الأولى: الحقوق، الحريات والإمكانات المتاحة، المداخل والثروات (50)، ويعرفها أيضا في نصوص لاحقة لنظرية العدالة بأنها: "الشروط الاجتماعية الخلفية ووسائل متعددة الغرض، ضرورية للعموم لتشكيل تصور للخير ومتابعته بشكل عقلائي وهي: الحقوق والحريات الأساسية كحرية التنقل وحرية اختيار النشاط من بين الإمكانيات المتاحة، السلطات والامتيازات المتعلقة ببعض الوظائف والمسؤوليات في المؤسسات السياسية والاقتصادية للبنية الأساسية، المداخل والثروات

(49) علي تنبات، محمد بلعزوقي: العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز، مجلة جامعة النجاح

لأبحاث العلوم الإنسانية، المجلد 28 (5)، 2014، ص 1235.

(50) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, pp 122-123.

أخيرا الأسس الإجتماعية لإحترام الذات" (51)، ويرى أنه لابد من التمييز بين هذه الخيرات الاجتماعية الأولى وخيرات إجتماعية أخرى، يمكن وصفها هذه المرة بالخيرات الطبيعية: كالصحة والقوة، الفطنة، الذكاء وملكات أخرى تتعلق إما بالجسم أو بالنفس البشرية (52) ويرجع توزيع هذه الخيرات إلى الطبيعة ومنه إلى الحظ وعليه، توزيعها يكون مرضيا للبعض وغير مرضيا للبعض الآخر، على الرغم من ذلك لا يمكن وصف طريق توزيعها بأنها عادلة أو ظالمة، إنها ببساطة طريقة توزيع طبيعية وعرضية (53)، وهي خيرات لا تتمتع بموقع الأهمية في تصور العدالة عند رولز، الذي يرفض تيار عدالة الاستحقاق القائم على العدالة التوزيعية، أي توزيع الخيرات بطريقة غير متساوية وذلك بحسب مواهب الأشخاص وقدراتهم (54).

على العموم، يشتغل المشروع الرولزيّ على بنيات أعمق بكثير مما يعتقده السياسي أو مقارنة بالمقاربة الاقتصادية، حيث كليهما يسعيان إلى إستثمار القواعد الجاهزة بأفضل شكل وتحدهما رغبة ما في الإنتصار، مادام مُنطلق السياسي والاقتصادي يتجذّر في فكرة المواجهة (55)، وبعيدا عن مقاربات السياسي والاقتصادي في المقابل لا يبدو رولز مُنشغلا بتقديم مفهوم جديد ومُتفوق للخير يلزم عل الآخرين الإنخراط ضمنه أو ضده، فذلك سيجعله يقع في ما يدعوه بالنزعات الكمالية التي تحاول أن تدفع جميع أعضاء المجتمع إلى تتميط مشاريعهم وغاياتهم الوجودية على نفس إيقاع ووتيرة دعوته، وهذا ما من شأنه أن يُحول الفلسفة السياسية إلى تنويع على الأوامر المتعالية، وهو ما لا ينسجم مع الاعتراف بحرية الإنسان وعقلانيته ورفضه لكل أشكال

(51) John Rawls: *Unité sociale et biens premiers*, Tard : Marc rugger, *Raisons politiques*, Vol 1, No 33, 2009, pp 11-12.

(52) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 93.

(53) Ibid, p 113.

(54) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 39-40.

(55) محمد هاشمي: *نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مُغاير*، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة

الوصاية في الوصايا أو التعاليم، أو الأوامر الخارجية الغريبة عن الموافقة والقناعة الحرة للأفراد، الذين يملكون الأهلية الأخلاقية المساهمة في التداول حول كل مُتعلقات الشأن العام تدبيراً وتعليلاً، في نفس الأفق لا تطمح فلسفة رولز إلى مصاحبة الشعارات المطلوبة الجديدة؛ لأنها لا تريد أن ترهن مشروعها في خدمة الشعور، لذلك فهي تتجه نحو بناء العدة النظرية اللازمة للعدالة الاجتماعية، والمبتعدة عن منطق الحساسيات العامة أو التفضيلات بالمعنى الإقتصادي والسيكولوجي (56).

وعلى العموم، لقد ساهمت تصورات جون رولز في إنجاز تحول نوعي في النظر الأخلاقي والسياسي إلى مفهوم العدالة، ولم يعد بإمكان أحد اليوم أن يقترب من مفهوم العدالة دون أن يجد في طريقه المنجز الرولزي، المتمثل في ربطه العدالة بالحرية والإنصاف وتكافؤ الفرص، وربط المفاهيم المذكورة بالديمقراطية والإصلاح السياسي الديمقراطي، فأبحاث رولز من أهم نصوص نظريات العدالة في الفكر المعاصر، بحكم أنها اتجهت نحو تركيب نظرية في العدالة، جمعت بين الوفاء بمكاسب نظرية التعاقد عند كل من لوك وروسو، مع خيار فلسفي آخر يفضي إلى نقد المذهب النفعي المهيمن على التيارات الفكرية في أمريكا، كما حاولت بناء منظورها للعدالة في ضوء معطيات البنية الأساسية للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المجتمعات الديمقراطية (57).

(56) محمد هاشمي، مرجع سابق، ص 14-15.

(57) كمال عبد اللطيف: الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، منشورات كلية الآداب في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 61، الطبعة 1، 2013، ص 144-146.

المبحث الثاني: مبادئ العدالة ودورها عند جون رولز

العدالة عند جون رولز هي أساس المؤسسات الإجتماعية، لذا وجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية مع ما تقتضي به مبادئ العدالة، لذلك يتعين في نظره البحث عن تعيين القواعد والمبادئ التي تسيّر المؤسسات الإجتماعية العادلة (58). وتعرف مبادئ العدالة على أنها " تلك المبادئ التي يقوم بها أشخاص عقلانيون يسعون لتحقيق مصالحهم بالإجماع عليها كأشخاص متساوين، بحيث لا يعرف عن أحد أنه ينتفع أو يتضرر من خلال الظروف الاجتماعية والطبيعية" (59).

عليه، يتساءل رولز عن مبادئ العدالة التي تنطبق بشكل رئيس على البنية الأساسية للمجتمع، وتحكم التخصيص للحقوق والواجبات وكذلك تنظم التوزيع للمنافع الاجتماعية والاقتصادية (60).

أولاً: الوضعية الأصلية وحجاب الجهل

يلجأ جون رولز إلى فكرة يعتبرها دارسون كثر العمود الفقري لنظرية العدالة، فإذا كان العقد الاجتماعي هو الآلية المتبعة في اختيار المبادئ والقواعد، فإن هذا الأخير لا يتم إلا وفق منهج معين يختاره رولز في إجراء الوضعية الأصلية La position originelle، فما المقصود بالوضعية الأصلية؟ وكيف يقود إلى اختيار مبادئ العدالة وتبريرها؟

(58) بومدين بوزيد: فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الطبعة 1، 2009، ص 164.

(59) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 53.

(60) المصدر نفسه، ص 39.

ينطلق رولز من التطلع إلى مفهوم للعدالة يمكنه أن يحرز تأييد إجماع معقول يصلح أساساً عاماً للتسوية، وينبثق من إرادة تعاقدية عمومية وعقلانية (61)، وفي سبيل ذلك يقترح إحدى مفاتيح بنائه النظري والمنهجي ألا وهو **الوضعية الأصلية**، حيث يقول: "إن تصور الوضعية الأصلية كما أسميها، هو التأويل الفلسفي المفضل لوضعية الاختيار الأولية من أجل نظرية للعدالة" (62)، وتعد هذه الفكرة من الأفكار الجوهرية لفهم فلسفة رولز في نظرية العدالة، وهي فكرة مخترعة افتراضية، أين صرح رولز بأنه يجب علينا أن لا نفكر بهذه الوضعية الأصلية على أنها دولة تاريخية فعلية، ولكن كظرف بدائي من الثقافة، ويجب فهمه على أنه وضع افتراضي صرف، له هذه المواصفات حتى يقودنا إلى تصور معين للعدالة (63)، فبالرغم من أن هذه الوضعية الأصلية أو الأولية مجرد افتراض إلا أنها ليست فارغة من أي معنى أو وظيفة، بل تعتبر الشرط الأساسي لتحميل تصور صحيح وسليم عن العدالة، لهذا يعتبر رولز فكرة الوضعية الأصلية بمثابة الأساس المصطنع الذي يلخص معنى كل الشروط القبلية، والذي يساعدنا على استخلاص كل النتائج التي تترتب عنها (64)، هكذا يتم الشروع في محاولة تحديد صورة الوضعية الأصلية انطلاقاً من الحرية المتساوية بين شركاء، هذا الوضع الذي سيتم ترسيمه كواقع عقلائي يبرر الصيغة الفضلى الممكنة لنظرية العدالة كإنصاف وعليه فالهدف من فكرة الوضعية الأصلية عند رولز هي "إعداد إجراء منصف بحيث تكون أي مبادئ متفقاً عليها عادلة (65)، هذا الوضع هو أصلي لأنه يعبر عن الحالة المثلى لما هو طبيعي في الحياة الإنسانية، وما هو طبيعي في نظر رولز بالنسبة للحياة الإنسانية هو العيش الجيد، الذي

(61) جون رولز: **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، مصدر سابق، ص 140.

(62) John Rawls: **Théorie de la justice**, Ibid, p 44.

(63) جون رولز: **نظرية في العدالة**، مصدر سابق، ص 39.

(64) John Rawls: **Théorie de la justice**, Ibid, p 48.

(65) جون رولز: **نظرية في العدالة**، مصدر سابق، ص 181.

لا يتحقق إلا في ظل نظام حياة يراعي شروط العدالة لذلك يقول رولز: "من المعقول أن الشركاء في ظل الوضع الأصلي متساوون، مما يجعلهم يحوزون على نفس الحقوق فيما يتعلق باختيار المبادئ، بحيث يمكن لكل شخص أن يقدم اقتراحات ويدعمها بحجج والهدف من هذه الشروط هو تمثيل المساواة بين كائنات بشرية من حيث هي شخصيات أخلاقية، باعتبارها مخلوقات تملك تصورا عما هو خير لها وقادرة على تكوين معنى للعدالة⁽⁶⁶⁾ فأهمية الوضع الأصلي يكمن في كونه يسوغ الاختيار الحر والمنصف لمبادئ العدالة الاجتماعية من جهة، وينزع من جهة أخرى عن نظرية العدالة كإنصاف الصفة الإجرائية، حيث إن رولز لا يولي نتائج التداول والمحااجة التي تفرزها الوضعية الأصلية أهمية، بقدر ما يهتم بإجراء التداول والمحااجة ذاته ويقول: "فكرة الوضعية الأصلية هي فكرة إجراء منصف بشكل يجعل جميع المبادئ التي يتم الاتفاق عليها عادلة"⁽⁶⁷⁾، ويضيف رولز: "إن تصور الوضعية الأصلية كما أسميها، هو التأويل الفلسفي المفضل لوضعية الاختيار الأولية من أجل نظرية للعدالة"⁽⁶⁸⁾.

إن فكرة الوضعية الأصلية عند رولز تقابل حالة الطبيعة عند فلاسفة العقد الاجتماعي فيقول: " في العدالة إنصافا تقابل الوضعية الأصلية للمساواة دولة الطبيعة في نظرية العقد الاجتماعي التقليدية"⁽⁶⁹⁾، إلا أن رولز يرى أن فكرة الوضعية الأصلية تعوض حالة الطبيعة لدى التعاقديين الأوائل، فبينما يشكل الأمن موضع انشغال أصحاب العقد الاجتماعي، نجد أن العدالة هي موضع اهتمام رولز الأول، فضلاً عن ذلك نجد أن رولز لا يعير أي اهتمام مثل أصحاب العقد الاجتماعي بالانتقال من حالة الطبيعة

⁽⁶⁶⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, pp 45-46.

⁽⁶⁷⁾ Ibid, p 168.

⁽⁶⁸⁾ Ibid, p 44.

⁽⁶⁹⁾ جون رولز: *نظرية في العدالة*، مصدر سابق، ص 39.

إلى حالة اجتماعية سابقة على الاجتماع، إنما يتعلق الأمر عنده بتحديد القوانين التي تعمل على ظهور مبادئ العدالة التي تقود مجتمعا قائما هو المجتمع الديمقراطي (70).

إذا، الوضعية الأصلية باعتبارها تجربة فكرية بنائية هي إعادة التأويل الذي يقوم به رولز لنظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية وللحالة الطبيعية كما نجدها في فلسفة هوبز السياسية على وجه الخصوص، حيث يقول رولز: "تشبه وضعية المساواة الأصلية في نظرية العدالة كإنصاف، الحالة الطبيعية في نظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية" (71) فإذا كان العقد الاجتماعي هو الآلية المتبعة في اختيار المبادئ والقواعد، فإن هذا الأخير لا يتم إلا وفق منهج معين يختزله رولز في إجراء الوضعية الأصلية، كوسيلة منهجية وإجرائية، وكتصور فرضي يمكن لأي شخص أن يتخيل نفسه فيه، ويصف هذا الوضع اتفاقا بين الأفراد وانتقالا من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، مثلما هو الحال في نظريات العقد الكلاسيكية عند هوبز، لوك وروسو، فـرولز يفترض أن هذا الوضع الأصلي بإمكانه أن يعكس كل وجهات النظر التي توجد في الواقع الاجتماعي، وهو ما يشير إلى الميل إلى فكرة التعاون بدل فكرة النزاع أو الصراع أو الهيمنة، وهي فكرة مستلهمة من فرضية التعاقد الاجتماعي، فهدف نظرية العدالة الرولزية هو تقديم مفهوم عن العدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، ولا يجب علينا أن نفهم بأن العقد الأصلي ينشأ لنخرط من خلاله في مجتمع معين أو لتأسيس نظام حكم ما، الفكرة التي تقودنا هي أن مبادئ العدالة الملائمة للقاعدة الأساسية للمجتمع هي موضوع الاتفاق الأصلي (72).

عليه، يرى رولز أن التفاوض بين الأطراف في الوضعية الأصلية، يجب أن يتم في ظل ضوابط معينة، إذ يقول: "لا بد من إدخال هذا الاتفاق في شروط معينة، ليكون اتفاقا

(70) بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص 143-144.

(71) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p38.

(72) Ibid, p 37.

صحيحاً من وجهة نظر العدالة السياسية⁽⁷³⁾، فالوضعية الأصلية تحتاج إلى من يرسى قواعدها، كما أنه يحتاج إلى من يؤمن ويثق بها، وإلا فلماذا يشترط رولز شروطاً قد تبدو صعبة المنال للشركاء، إضافة إلى أن تلك الحالة البدئية أو الأولية أو الوضعية الأصلية ما هي إلا افتراض، مما يجعلها في حاجة إلى أسس متينة تحميه من الدحض أو الإلغاء، لهذا يقضي رولز جهداً كبيراً في الشروط التي يتعين أن يستجيب لها الموقع البدئي أو الوضع الأولي، حتى يمكن أن يكون منصفاً فتتحمل بالتالي الحالة البدئية كل أعباء الاستدلال اللاحق⁽⁷⁴⁾.

لعلّ من أهم الشروط التي يجب أن تتصف بها الأطراف المشاركة في عملية التفاوض نجد:

- ✓ على الأطراف المتفاوضة أن تتسم بالعقلانية، وهذا ما نجده واضحاً في قول رولز: "لقد افترضتُ دائماً أن الأشخاص في الوضع الأصلي عقلانيون"⁽⁷⁵⁾.
- ✓ يجب أن تضع هذه الشروط، بصورة خاصة الأشخاص الأحرار والمتساوين في وضع منصف فلا تسمح لبعضهم أن يتمتع بامتيازات مساومة أفضل من الآخرين، علاوة على ذلك يجب إبعاد كل تهديد بالقوة والإكراه والخديعة والغش عن الأطراف المشاركة في التفاوض⁽⁷⁶⁾.
- ✓ يقول رولز: "... بينما يعرفون أن لديهم بعض الخطوط العقلانية في الحياة فهم لا يعرفون تفاصيل هذه الخطة، الغايات والمصالح التي تحسب لتعزيزها"⁽⁷⁷⁾

⁽⁷³⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 143.

⁽⁷⁴⁾ بول ريكور: العادل، ترجمة: عبد العزيز العيادي، تنسيق: فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب "بيت الحكمة"، تونس، الجزء 2، الطبعة 1، 2003، ص 188.

⁽⁷⁵⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 188.

⁽⁷⁶⁾ جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 106.

⁽⁷⁷⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 181.

فالأطراف المتفاوضة لا بد من أن يكون لها خطة عقلانية في الحياة، حتى وإن كان جاهلاً لتفاصيلها.

✓ يجب أن تكون الأطراف في الوضع الأصلي في حالة انعدام مصلحة، فهم يمتلكون الرغبة بالتضحية بمصالحهم من أجل الآخرين، ويجب أن يأخذوا بعين الاعتبار الحقيقة بأن اختيارهم للمبادئ سوف يبدو معقولاً للآخرين (78).

✓ ضرورة أن تكون الأطراف المتفاوضة قادرة على الإحساس بالعدالة وهذه الحقيقة معرفة عامة بينهم، وهذا شرط لضمان سلامة الاتفاقية التي تبنى في الوضع الأصلي (79).

✓ يجب أن يكون الشركاء في عملية التفاوض متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها (80).

وبالنسبة إلى رولز "يملك الأفراد جميع المعلومات العامة، فلا توجد معلومات عامة مغلقة أمامهم" (81).

هذه هي الشروط والضوابط التي ينبغي أن تجري ضمنها المفاوضة الافتراضية في الوضع الأصلي، ومع ذلك يقول رولز: "لا أدعي أن مبادئ العدالة التي أقترحها هي حقائق ضرورية أو قابلة للاشتقاق من تلك الحقائق، إذ لا يمكن لمبدأ العدالة أن يشتق من مقدمات أو شروط واضحة بصورة مسبقة ويكون قابلاً للانطباق على المبادئ عينها

(78) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 39-43.

(79) المصدر نفسه، ص 191.

(80) جمال مفرج: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم، ناشرون، الجزائر، الطبعة 1، 2009، ص 116.

(81) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 187.

على العكس فإن تبريره إنما يأتي من كون أن العديد من وجهات النظر تتلاقى وتتساند فيما بينها من خلاله وفق رؤية متماسكة" (82).

بناء على كل ما سبق، تُوصف الوضعية الأصلية إذا بكونها مناقشة مثلى بين أطراف بغرض تبني مبادئ تحدد البنية الأساسية لمجتمع عادل، يقول رولز: "تقتضي الفكرة الحدسية لنظرية العدالة كإنصاف، تمثيل المبادئ الأولى للعدالة باعتبارها موضوعا لاتفاق أصلي في وضعية معرفة بطريقة متوافقة" (83)، لكن، كيف يمكن للوضعية الأصلية أن تضمن حياد الأطراف؟

إن ما يسعى إليه رولز، هو البحث عن مبادئ أساسية تستمد شرعيتها من إمامها بالوضع الأصلي، أي من قدرتها على فرض منطقتها على جميع الشركاء العقلانيين لذلك يرى أن مبادئ العدالة يجب أن يتم اختيارها من وراء حجاب الجهل *Voile d'ignorance*، حيث لا أحد يعرف مكانته في المجتمع ولا موقعه الطبقي أو منزلته الاجتماعية، كما أنه لا أحد يعرف ما الذي يخبئه له القدر من إمكانيات ومواهب طبيعية كالذكاء أو القوة، بل يمكن القول إن الشركاء يجهلون تصوراتهم الخاصة عن الخير أو ميولهم النفسية الشخصية (84) إذا في هذا الوضع الأصلي الذي يعتبره رولز موقفا نموذجيا وافتراضيا، يتحول فيه المتعاقدون إلى شخصيات مثالية باحثة عن مبادئ العدالة، بعيدا عن منطلق المساومة السياسية والاجتماعية، ذلك أن أطراف التعاقد لا يعرفون شيئا عن الذين يمثلونهم من ناحية المعتقدات والمواقع، فهم يفتقون وراء حجاب الجهل الشهير في الأطروحة الرولزية، يقول رولز: "يجب علينا بطريقة أو بأخرى الحد من الأعراض الخاصة التي تضع الناس في تعارض بعضهم مع بعض وتلهمهم الميل إلى استغلال الظروف الاجتماعية والطبيعية لمصلحتهم الشخصية، لذلك أقترح أن يوضع

(82) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, pp 47-48.

(83) Ibid, p 151.

(84) Ibid, p 38.

المشاركون وراء حجاب الجهل" (85)، وهنا يلغي رولز كل ما يرى فيه نزوعاً أنانياً أو ميلاً شخصياً محضاً، حتى يضع هؤلاء الشركاء في موقع يسمح له بالتجريد من خصوصياتهم الفردية أو الجماعية سواء كانت طبيعية أو اجتماعية، أو بعبارة أخرى يجعلهم يفكرون في العدالة كمؤسسة إجتماعية وليست كموضوع لمصلحة فردية، ليتمكنوا من القدرة على تحقيق الاختيار العقلاني السليم، وهنا نجد رولز يجمع بين النزعتين العقلانية المتعالية والتجريبية، بجمعه بين ستار الجهل من جهة والاختيار العقلاني من جهة أخرى، فبدل الذاتية المتعالية عند كانط نجد نوعاً من الذاتية المحايثة عند رولز، أي أن الوضع الأصلي يفترض أشخاصاً لهم استعدادات معينة تمكنهم من إدراك مختلف الاحتمالات الممكنة، ومن ثم يكونون جاهزين لاختيار أفضلها ليست ممكنة على مستوى الوعي فقط وإنما ممكنة على مستوى البنية الأساسية أو القاعدية للمجتمع، ذلك ما يعنيه مفهوم العدالة الإجرائية عندما تتحول إلى انصاف عام، "غير أن ذلك لا يعني وجود القيم باستقلال عن الشخصي الأخلاقي، فإذا كان هو من يختارها فهو كذلك الذي يبينها ويشعرها، وبغيرها حسب معطيات الممارسة العامة للمجتمع" (86).

يحيل حجاب الجهل الذي هو أداة تمثيل إلى وضعية المساواة الأولى التي يوضع فيها المتعاقدون، ويهدف إلى غلب باب الحسابات الشخصية، فهو يحقق الشرط الأساسي الأول لكل تعاقد ألا وهو الإنصاف هكذا، يتصور رولز وضعية افتراضية تجربة فكرية تقدم الظروف الضرورية لإجراء عادل، تتطابق هذه الوضعية مع حجاب الجهل أو ما يدعى بستار الجهل، هذا المصطلح الأكثر أصالة في فكر رولز، حيث أنه في حالة هذا الستار أو الحجاب يجهل الكل وضعيته الخاصة في المجتمع ويجهل أيضاً مؤهلاته الطبيعية بل حتى مصالحهم الشخصية، ويكون الناس في هذه الوضعية الافتراضية

(85) John Rawls: *Théorie de la justice*, p 168.

(86) مطاع صفدي: نقد الشر المحض بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم، مركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة

مكفين بتحديد قواعد المجتمع الذي ينبغي إنشاؤه دون معرفة مسبقة بوضعيتهم الاجتماعية، فستار الجهل أو حجاب الجهل حسب رولز يجعل إختياراً موحداً لتصور مميز للعدالة أمراً ممكناً (87).

يبدو من هذا أن حجاب الجهل إجراء إيجابي، حيث إنه يضمن المساواة شبه المطلقة بين المتعاقدين الموضوعين في الوضعية الأصلية، واللذين يجهلون المعلومات والمعارف المحجوبة عنهم، ويمكن ضبط هذه المعلومات والمعارف التي يجب أن تحجب عن الأطراف في الوضعية الأصلية عند رولز في النقاط التالية (88):

✓ لا أحد يعرف وضعيته في المجتمع ولا طبقاته الاجتماعية، ولا ما يرجع إليه في تقسيم المواهب الطبيعية والقدرات.

✓ لا أحد يعرف تصور الخاص للخير، ولا خصوصيات مشروعه العقلاني في الحياة وصفاته النفسية الخاصة مثلاً: متفائلاً أم متشائماً، مقداماً أم حذراً.

✓ لا أحد يعرف ما يشكل السياق الخاص لمجتمعه أي كل ما يتعلق بحالته السياسية والاقتصادية، وبدرجة تقدمه أو تأخره، بل إن الأطراف وراء حجاب الجهل لا يعرفون حتى إلى أي جيل ينتمون، حيث إن الجهل بهذه المعلومة مسوغ من كون مسائل العدالة الاجتماعية تطرح أيضاً بين الأجيال وهذا يخص مثلاً: قضايا توفير الموارد والثروات الطبيعية واحتياطها، وكذا مقتضيات المحافظة على البيئة.

(87) جان فرنسو دوتي: فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة: ابراهيم صحراوي، الدار العربية

للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة 1، دون تاريخ، ص 207-208.

(88) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, pp 168-169.

على الرغم من ذلك، فالأطراف تتمتع بمعرفة عامة عن المجتمع البشري، ويفقهون بشكل كبير الشؤون السياسية ومبادئ النظرية الاقتصادية، فهم يعلمون مثلاً: أسس التنظيم الاجتماعي وقوانين السيكولوجيا البشرية (89).

يوظف رولز متطلبات الحياد على فكرته التأسيسية الوضع الأصلي ذات الأهمية المركزية لنظرية العدالة بوصفها انصافاً، فالوضع الأصلي وضع متخيل من المساواة الأولية، لم يكن في الأطراف المعنيون عالمين بذواتهم أو مصالحهم الشخصية، ويتعين على ممثليهم الإختيار من وراء حجاب الجهل، وهذا ما يدعو رولز الخيارات الواسعة (90)، فخلف الوضعية الأصلية هناك فرضية تتعلق بوجود ذات متصلة بالعقل قادرة على الفعل الذي هو فعل الاختيار، ومع أن رولز يهدف إلى تخلص الوضع الأصلي من كل المعطيات المتصلة بالوضع الخاص بكل شخص من الشركاء، إلا أنه لا يرغب في اشتراط ذلك بضرورة إيجاد ذات متعالية تمتلك إرادة مطلقة طاعتها واجبة أخلاقياً، فيقول بول ريكور: "قد يتبادر إلى الذهن أن هذه الحالة المفترضة من الجهل تعيد إدخال شيء مثل للإرادة المتعالية لدى كانط التي هي الأخرى منفصلة عن كل قاعدة حسية، ولا تحيل بالتالي إلى أي غايات أو قيم وباختصار تكون مجردة من كل مضمون تليولوجي غير أن هذه المماثلة مغلوطة، فالذات حسب رولز لها مصالح في هذا العالم، إلا أنها غير مدركة ما عساها أن تكون فعلاً هذه المصالح" (91).

إنّ الوضعية الأصلية وحجاب الجهل، لا يرسمان ملامح تجمع فعلي يُناقش فيه حسب هذه الضوابط التي لا تبدو واقعية، بل إنهما تقنية منطقية خاصة يمكن استحضارها في سياق التفكير في التصور العمومي للعدالة لذلك، فهي ليست حدثاً بقدر ما هي تقنية توفرها نظرية العدالة لأجل اللجوء إليها في كل لحظة وحين، فالحرمان القسديّ من

(89) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 169.

(90) أمارتيا صن، مرجع سابق، ص 102.

(91) بول ريكور: العادل، مرجع سابق، ص 95.

مجموعة متعارف، يسمح للمتعاقدين بتجاوز السقوط في عملية مساومة تنطلق من دفاع كل طرف عن مصلحته بشكل ضيق، وهو ما من شأنه إغراق التداول المجتمعي داخل لجة المؤثرات اللاعقلانية للنزوعات الأنانية والعواطف المختلفة، بينما يحول حجاب الجهل دون الوقوع في ذلك⁽⁹²⁾.

هكذا إذا، يطرح رولز بعدا جديدا بعيد عن المشهد المألوف الذي ذكرته نظريات العقد الاجتماعي وهو ما أسماه حجاب الجهل، إذ يفترض رولز أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين، وإن كانت لديه المعرفة الواسعة في أغلب المجالات إلا أنه يجهل كل شيء عن نفسه⁽⁹³⁾، فلا أحد يعرف مكانه في المجتمع، طبقته أو وضعه الاجتماعي ولا يعرف نصيبه من التوزيع المتعلق بالإمكانات والموجودات الطبيعية، ذكاه وقوته وما شابه، ولا أحد يعرف أيضا تصوّره للخير خصوصيات خطته العقلانية للحياة أو حتى السمات الخاصة لوضعه السيكولوجي مثل: مناهضته للخطر أو خضوعه للتقاولية أو التشاؤمية، أكثر من هذا يفترض أن الأطراف لا يعرفون ظروف مجتمعهم الذاتي الخاصة، بمعنى أنهم لا يعرفون وضعه الإقتصادي أو السياسي أو المستوى الخاص بالمدينة وبالثقافة الذي يمكن تحقيقه، وليس لدى الأشخاص في الوضع الأصلي معلومات، مثل الجيل الذي ينتمون إليه⁽⁹⁴⁾.

إن الهدف من حجاب الجهل الذي افترضه رولز على الأطراف المشاركة، هو ضمان الحياد التام في عملية التفاوض لمنع أية محاولة من قبل كل طرف أن ينحاز إلى مصلحته الشخصية، هذا المعنى يؤكد رولز بقوله: "مبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب الجهل، وهذا يضمن عدم انتفاع أو تضرر أي فرد في اختياره للمبادئ من خلال

(92) محمد هاشمي، مرجع سابق، ص 119.

(93) أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، مرجع سابق، ص 143.

(94) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 181-182.

حصيلة الفرصة الطبيعية أو ظرفية الشروط الإجتماعية، بما أن الجميع يحتلون موقفا متشابهها ولا أحد يستطيع تصميم مبادئ لمحاباة ظرفه الخاص، تكون مبادئ العدالة نتيجة اتفاقية أو صفقة منصفة (95).

وعلى العموم فالوضعية الأصلية أو ما يعرف أيضا بالموقف الأصلي، مفهوم يتقاطع في نظرية العدالة، مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، لكن رولز يطرح بعدا جديدا في نظريته، إنه ما سماه حجاب الجهالة - كما سبق الإشارة - إن ما توخاه رولز من إضافة هذا البعد الجديد (حجاب الجهالة) هو أن تتم عملية التفاوض في جو محايد تماما، وأن يحول دون أن يتميز أحد من المتفاوضين بأوضاعه الشخصية بحيث يصمم مبادئ تلائم أحواله، هذا الموقف والذي سيجد المتفاوضون فيه أنفسهم هو ما يسميه رولز بالموقف الأصلي بحيث في هذا الموقف تكون هناك مجموعة متفاوضين كل فرد فيها يتميز بالحكمة العامة والجهل الخاص، وفي ظل هذا الوضع لا بد لهم من أن يحاولوا بلوغ مبادئ العدالة تنتقي فيها المفاضلة بين الأشخاص بحيث يمكن أن يستفيد منها أي إنسان أيا كان، وبناء على هذا يتم الاتفاق بين كافة المتفاوضين على ضرورة التزام الحياد إزاء المبادئ المطروحة وعدم تحيزهم، بل يتم إتفاقهم حتى على ضرورة وضع نوي الميزات الأدنى في الحساب في هذه المبادئ، ذلك أن أهمية نظرية العدالة لا تتحقق إلا حينما تأخذ بعين الاعتبار مصلحة الفئة الأقل حرمانا والأكثر ضعفا في المجتمع، ويؤكد رولز أن الأطراف سترفض وجهات النظر، لأنها تعطي امتيازات معينة للبعض على حساب البعض الآخر، سواء على أساس القوة أو المنفعة أو أقل حرمانا أو أية صفة أخرى، فمن غير الممكن أن تقبل الأطراف بأي مبادئ تميل للأقوياء أو المتفوقين، لأن حجاب الجهل إذا أزيل عن كل طرف قد يكشف أنه من غير

(95) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 40.

المستفيدين من هذه المبادئ⁽⁹⁶⁾، من أجل ذلك يؤكد رولز أن "الأطراف ستبحث عن مفهوم سياسي للعدالة يمكنه أن يعين أساساً أخلاقياً ملائماً للمؤسسات الديمقراطية ويصمد إزاء البدائل الموجودة"⁽⁹⁷⁾.

إن إشتراط العدالة كإنصاف بالوضع الأصلي وإشتراط هذا الأخير بالنزاهة والحياد والتحرر من قيد المعطيات الشخصية للشركاء، لا يعني إلغاء البعد الغائي لحياة الأشخاص بقدر ما يعني تخليصهم من الميل الأناني المترتب عن الصراع بين المصالح الفردية والمصلحة الجماعية، فهو في تصور رولز وضع يحيط بكل جوانب الطبيعة البشرية، إنه نوع من التوازن الضروري للطبيعة البشرية "هناك وضع أصلي ينجينا من متافيزيقا المفارقة بفرعيها الميتالوجي اللاهوتي والعقلاني القبلي، ويوفر علينا الضياع في اعتبارية التجربة"⁽⁹⁸⁾.

من جهة أخرى، يؤكد رولز أن المتفاوضين في ظل شروط الموقف الأصلي سوف يتوصلون بالضرورة إلى مبدئين أساسيين ألا وهما⁽⁹⁹⁾:

- **المبدأ الأول:** لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات ذاته.

- **المبدأ الثاني:** ويجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين أولهما: يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساوية منصفة بالفرص، وثانيهما: يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقل مركزاً وهذا مبدأ الفرق.

⁽⁹⁶⁾ أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، مرجع سابق، ص 144.

⁽⁹⁷⁾ جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 212.

⁽⁹⁸⁾ بول ريكور: العادل، مرجع سابق، ص 95.

⁽⁹⁹⁾ جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 148.

وهذين المبدأين هو موضوع العنصرين اللاحقين على التوالي، من خلال التطرق إليهما بنوع من التفصيل.

ثانياً: أولوية الحريات القاعدية والمساواة

بعد أن قام جون رولز بربط العدالة بالوضع الأصلي وحجاب الجهل، يعود ليربطها بمبادئ أساسية وفق نظريته في العدالة: "يجب أن يحصل كل شخص على حق متساو في المخطط الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات الأساسية للآخرين" (100)، فبعد إخضاع الأطراف المشاركة في عملية التفاوض في الوضع الأصلي لمجموعة من الشروط والضوابط، يتعين عليهم في نظر رولز أن يختاروا مبادئ العدالة التي تحكم المجتمع "المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون يهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتية في وضع مبدئي من المساواة على أنها تحدد الشروط الأساسية لرابطتهم، ويجب أن تنظم هذه المبادئ جميع الاتفاقيات الأخرى، إنها تعين أنماط الشراكة الاجتماعية وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها (101).

ينطلق رولز من الحريات المتساوية للأفراد، فيعمل بصرامة شديدة من أجل تنظيم وترتيب تلك الحريات، فيؤكد أن مبادئ العدالة يجب أن تخضع لنظام دقيق وفق نظام معجمي يكون فيه المبدأ الأول متقدماً على المبدأ الثاني، ومعنى ذلك أنه لا يمكن تبرير أو تعويض أي اعتداء على الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع، التي يحميها المبدأ الأول بامتيازات اجتماعية واقتصادية تكون أكبر (102) فعليه، فأولوية المبدأ الأول تعني أولوية الحرية وخاصة الحريات الأساسية أو القاعدية، ما يعني أن "الحرية لا تكون

(100) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 92.

(101) المصدر نفسه، ص 39.

(102) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 92.

محدودة إلا بالحرية نفسها، فهدف رولز ليس فقط الإشارة إلى أن مبادئ العدالة تتوافق مع أحكامنا الخاصة، ولكنها أيضا تقدم حججا قوية لصالح الحرية، على عكس المبادئ الغائية التي لا تقدم لنا في أحسن الأحوال إلا أسسا واضحة بالنسبة للحرية، أو على الأقل بالنسبة للحرية المتساوية للجميع⁽¹⁰³⁾ فعند رولز في مبدأ المساواة في الحرية تقتضي فيه العدالة المساواة من دون شرط أي مبدأ الحرية للجميع وذلك بأن: "لكل شخص الحق ذاته ولا يمكن إلغاؤه في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات ذاته للجميع"⁽¹⁰⁴⁾.

حسب رولز الأفراد عقلاء وأحرار في المجتمع، ما يقودنا إلى مبادئ أساسية لقيام العدالة التي تنطلق من إقرار الحرية للجميع، حيث يقدم إجراءات دقيقة من وراء تحقيق الحريات القاعدية دون إهمال العدالة، مع ذلك يؤكد على حماية الحقوق وأولوية الحريات القاعدية والمساواة التي يضمنها المبدأ الأول فيقول: "إن أولوية المبدأ الأول على الثاني تلغي المبادلة (المقايضة) كما يقول الاقتصاديون، بين الحقوق الأساسية (القاعدية) والحريات التي يغطيها المبدأ الأول والمنافع الاجتماعية والاقتصادية التي يضمنها مبدأ الفرق فعلى سبيل المثال: لا يمكن حرمان جماعات معينة من الحريات السياسية المتساوية على أساس أن حصولهم على هذه الحريات قد يمكنهم من أن يعطوا خططا يحتاجها النمو الاقتصادي والكفاءة الاقتصادية⁽¹⁰⁵⁾، فللحرية الشخصية مكانة سامية في نظرية العدالة عند رولز، حيث أنها تعطي أولوية لأقصى درجات الحرية الشخصية للفرد بشرط منح حرية مماثلة للجميع، بالمقارنة بالاعتبارات الأخرى بما فيها اعتبارات المساواة الاقتصادية والاجتماعية، وعليه فقد أعطى الحرية الشخصية أولوية على مطالب المبدأ الثاني الذي

⁽¹⁰³⁾ Ganrel Claude: **Hayek et Rawls sur la justice sociale: les différences sont-elles plus verbales que substantielles ?**, Cahiers d'économie politique, Ed : l'harmattan, N 54, Paris, 2008, pp 85-120.

⁽¹⁰⁴⁾ جون رولز: **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، مصدر سابق، ص 148.

⁽¹⁰⁵⁾ John Rawls: **La justice comme équité**, Ibid, p 74.

يربط المساواة ببعض الفرص العامة وفي توزيع الموارد الأساسية، فلا يمكن انتهاك الحريات القاعدية لأسباب تتعلق بتعزيز الثروة أو الدخل أو توزيع أفضل للموارد الاقتصادية على المواطنين، فلولز ينزل الحرية الشخصية منزلة مطلقة جاعلا إياها فوق كل الاعتبارات الأخرى بلا جدال⁽¹⁰⁶⁾، فالحرريات القاعدية تبقى جوهرية فيما يخص تطوير القدرة على امتلاك إحساس بالعدالة، لهذا تبقى الحريات الأساسية غير قابلة للتنازل، فليس ثمة أي حق في التخلي أو المقايضة على الحريات المطلوبة لتحديد مكانة المواطن، بوصفه شخصا حرا متساويا مع غيره⁽¹⁰⁷⁾.

هذا وإن دلّ على شيء فإنما يدل على أن رولز يجعل من الحقوق وأولوية الحريات القاعدية والمساواة مسألة غير قابلة للتنازل تحت أي مبرر كان، فهو يرفض التنازل عن الحريات القاعدية باعتبارها حريات جوهرية، بدونها لا يمكن التفكير في نظرية للعدالة تُؤمن بأن الأفراد أحرار ومتساوون، عقلانيون ومعقولون، وبمقتضى ذلك لا يمكنهم التضحية بتلك الحريات التي تمثل المصدر الأساسي الذي يحققون من خلاله احترام الشخصي، فأول أولويات العدالة بالنسبة إلى رولز هي صيانة عنصريّ: الحرية والاحترام للأشخاص بوصفهم مواطنين ديمقراطيين، وهذا يشير إلى الأسلوب المعتمد في بناء العدالة كإنصاف على قاعدة مثال أشخاص بوصفهم مواطنين أحرار ومتساوين عاكفين على ممارسة قدراتهم، مع التحلي بالقوتين الأخلاقيتين اللتين تجسدان القدرة على امتلاك إحساس بالعدل وهما: العدالة والعقلانية.

إن حفظ الحريات القاعدية والمساواة هو أساس بناء نظام ديمقراطي مبني على الدستور، فهذا المبدأ يرسم لنا من خلاله رولز الحدود الدستورية للحكم الديمقراطي، فثمة حريات يراها أساسية منها: حرية الضمير، حرية الفكر وحرية الاتحاد... وجملة الحقوق

⁽¹⁰⁶⁾ أمارتيا صن، مرجع سابق، ص 109-110.

⁽¹⁰⁷⁾ صموئيل فريمان، مرجع سابق، ص 148.

والحريات التي تحدد حرية الشخص وتكامله بما فيها: الحق في الملكية الشخصية، حرية الحركة والعمل واختيار المهنة... ومنها أيضا: حقوق المشاركة السياسية المتساوية، وجملة الحقوق والحريات التي تصون حكم القانون... ويصف رولز حريات المبدأ الأول بالأساسية لأنها أخلاقيا أهم مقارنة بنظيرتها غير الأساسية بالنسبة إلى حرية المواطنين الديمقراطيين ك: حرية القيادة الطائشة أو حرية الخروج عاريا إلى الشارع... فالحريات الأساسية ضرورية لمتابعة تصورات الخير، فهي جوهرية بالنسبة إلى ممارسة وتطوير القوتين الأخلاقيتين العدالة والعقلانية، كما أن هذا المبدأ الأول يؤسس المؤسسات الاجتماعية التي تحقق بدورها المبدأ الثاني للعدالة، وحتى القيم الاجتماعية الأساسية هي قيم يجب أن توزع بالتساوي لأنها تمثل حقوق المواطنين، بل ويجب تقديمها عند الضرورة على منفعة الفرد، فـرولز يقدم مفهوم الحق على مفهوم الخير وعليه أولوية الحق على الخير، فالحقوق الفردية يحول دون غلبة الخير العام ذاته عليها، ومبادئ العدالة التي تحدد حقوقنا غير مرهونة في تبريرها بأي تصور معين للحياة، أي بأي تصور أخلاقي أو ديني شامل (108).

إن أولوية الحريات القاعدية والمساواة أو مبدأ الحرية المتساوية، يهدف إلى منح كل شخص الحق في حرية تكون مساوية تماما لحريات الآخرين، إذ يقول رولز: "يتطلب المبدأ الأول ببساطة أن أنواعا معينة من القواعد، تلك التي تعرف الحريات الأساسية، أن تطبق على كل شخص بالتساوي، وأن تسمح بالحرية الواسعة القصوى المتوافقة مع حرية مماثلة للجميع، والسبب الوحيد لتقييد الحريات الأساسية وجعلها أقل اتساعا هو إذا لم يكن الأمر كذلك فسوف تعيق أحداها الأخرى (109)، من هنا يتضح لنا مدى أولوية

(108) مايكل، ج. ساندل: الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة

1، 2009، ص 21.

(109) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 97.

الحرية الأساسية في نظرية العدالة كإنصاف، ويرتبط ذلك بافتراض الحرية والمساواة المبدئية بين الجميع، وهو ما يجعلها في أساس الشرط الإنساني، وغير ذلك يعتبر إلغاء لهذا الشرط الذي يعتبر ضروريا لانخراط كل فرد باعتباره شخصا في الحياة العامة للمجتمع الذي ينتمي إليه، فالحقوق والحرية القاعدية تعبر عن جوهر الكرامة الإنسانية وترتبط بالإنسان من حيث هي ذات تستشعر قيمتها وكرامتها، ويحدد رولز قائمة بهذه الحرية التي يجب أن يتمتع بها المواطنون بالتساوي، ومن بين هذه الحرية المهمة: الحرية السياسية (حق التصويت واستلام منصب عام)، حرية التعبير والاجتماع، حرية التفكير والحرية الشخصية التي تتضمن التحرر من القمع النفسي والاعتداء الجسدي الحق بالملكية الشخصية والتحرر من الاعتقال أو الاحتجاز الاعتباطي كما تعرف من خلال مفهوم سيادة القانون (110).

والظلم وهو عكس العدالة، وعند رولز يكون في اللامساواة التي لا تعود بالمنفعة على أكبر قدر ممكن من الناس، ولم تحدد العدالة أنواع اللامساواة المسموح بها في حالة الضرورة، إلا أنه اشترط أن لا تمس بالمبادئ الأساسية والحقوق لكل فرد، فالأفراد بالنسبة لرولز يحاولون الوصول إلى الخيارات الأولية بنوعيتها: الخيارات الأولية الطبيعية كالصحة والفكر، حيث يكون توزيعها خارج إرادة الإنسان، والخيارات الأولية الاجتماعية وتشمل الحقوق والحرية الأساسية، الثروة والفرص والمناصب الاجتماعية (111) ولن يتحقق هذا إلا: "من نقطة الاستشراف للعدالة إنصاف من الواجبات الطبيعية الجوهرية واجب العدالة، يتطلب هذا الواجب منا دعم المؤسسات العادلة الموجودة والمطبقة علينا والتقيد بها" (112) ويبين رولز أنه لا يوجد اتفاق حول كيفية ترتيب المؤسسات الأساسية

(110) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 93.

(111) تحسين حمة غريب: فيلسوف العدالة جون راولز، نظرة في العدالة، الطبعة 1، 2009، ص 49.

(112) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 156.

داخل المجتمع بحيث تكون أكثر ملائمة للحرية والمساواة وهما من مبادئ العدالة الأساسية بحيث يتلاءمان مع المواطنة الديمقراطية، يقول رولز: "تحاول صياغة مبادئ العدالة السياسية حتى إذا حققت البنية الأساسي للمجتمع تلك المبادئ ونعني بالبنية الأساسية المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية، وطريقة تلاؤمها مع بعضها البعض على ترسيم نظام تعاوني واحد فإننا عندئذ نقول بلا ادعاء ظاهري وزيف أن المواطنين أحرار ومتساوون فعليا"⁽¹¹³⁾، وإذا تحقق ذلك فالمجتمع سيكون قابلاً لقيام نظام سياسي ديمقراطي مؤسس على عدالة معقولة، خاصة وأن احساس وتصور الناس للعدالة، هو ما يقودهم إلى تصورهم للنظام والدولة أو المدينة ومن ثم الديمقراطية، وعليه فرولز يربط العدالة بالنظام الذي يراه مناسباً وأساسياً ألا وهو النظام الديمقراطي.

إن أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف، هي توفير أساس فلسفي أخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، والتوجه إلى السؤال عن كيفية فهم دعاوى الحرية والمساواة ولبلوغ هذا الهدف ننظر في الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطي، وفي تقاليد التأويل الخاصة بدستوره وقوانينه الأساسية بحثاً عن أفكار مألوفة معينة يمكن صياغتها في مفهوم العدالة السياسية، ومن المفترض أن يكون للمواطنين في مجتمع ديمقراطي فهم ضمني على الأقل لهذه الأفكار، كما هي ظاهرة في المناقشات السياسية اليومية وفي المجالات حول معنى وأساس الحقوق والحريات الدستورية ومثابه"⁽¹¹⁴⁾.

إذا، المبدأ الأول هو مبدأ ليبرالي كلاسيكي لحرية متساوية يضمن أن تكون المؤسسات السياسية في التركيبة الأساسية ودولة الحقوق في خدمة حقوق كل واحد بطريقة متساوية، ما يتوافق مع الجزء الأول من مفهوم العدالة العام في أي ديمقراطية

⁽¹¹³⁾ جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 90.

⁽¹¹⁴⁾ المصدر نفسه، ص 91-92.

بحيث يجب أن يمتلك كل شخص حقا متساويا في النظام الأكثر امتدادا للحرية الأساسية المتساوية للجميع، وأن يكون هذا الحق منسجما مع النظام ذاته للآخرين (115).

لقد قام رولز بخطوة جبارة داخل النقاش السياسي حول الحرية والمساواة، لهذا هو مهم جدا لليبرالية المعاصرة وذلك حينما فصل مسألة العدالة عن مسألة معايير التبرير وكانت عبقريته في أنه نجح في تحويل مسألة العدالة الاجتماعية التي كانت غير قابلة للحل إلى مسألة سهلة الحل: مسألة التبرير: ما المعيار الذي يستطيع جميع المواطنين المعنيين الموافقة عليه، والذي يسمح بتبرير انحراف بالنسبة إلى المساواة المحض؟ إذا كان بالإمكان إيجاد معيار كهذا، وإذا كان موضع اتفاق جماعي، فإن مسألة التعاون بين الأفراد ستحل، وكذلك ستجد اللحمة الاجتماعية والروح العمومية الضروريتان في أي ديمقراطية، أساسا ديمقراطيا هذا بالذات وغير مفروض عليها (116).

أعاد رولز فتح النقاش حول المساواة بفضل مفهوم المساواة المنصفة، وكانت حجته الأساسية هي أن الليبرالية تكفي بأن تنظر إلى مصدر وحيد للمساواة الظالمة: الولادة أو العائلة، غير أن الأصل الاجتماعي يميز ليس فقط على مستوى العائلة، الولادة والإرث الاجتماعي الرمزي المنقول إلى كل واحد ولكن على مدى الحياة بكاملها، بطريقة بنيوية عبر وزن القدرات الشخصية بواسطة القابلية لإعطاء قيمة للمواهب، كما في النضال ضد الاعاقات بالذات، ليست مؤهلاتنا ومواهبنا وكذلك إعاقاتنا طبيعية فقط ولكنها كذلك حاصلة بفعل المجتمع، إن هذا الوهم لليبرالية هو الذي تجب إزالته، كما أن المساواة الليبرالية لا تصلح في الحظوظ إلا جانبا واحد من المشكلة، حين تشدد على أن اللامساواة في المواد تصبح مبررة إذا ما نتجت من مواهبنا العليا أو الدنيا وجهودنا أو عدم الجهد لإعطائها قيمة، هي تُوكل للفرد مسؤولية كبيرة جدا في تبرير قدره، يؤكد

(115) كاترين أودار، مرجع سابق، ص 400.

(116) المرجع نفسه، ص 403.

رولز أن الذين يملكون موهبة أو مواهب مفيدة أكثر لا يستحقون الأرباح التي يحصلون عليها، فلا يمكن تبريرها إلا بمقدار مساهمتها في تحسين وضع الأكثر حرماناً، ذلك هو المنطق الذي يؤسس للعدالة والإنصاف وإعادة توزيع الموارد في اتجاه من هم أكثر فقراً فالمواهب والقدرات العليا للبعض هي غنى للجميع ولا يجب أن يستفيد منها مالکها وحده هنا يكمل رولز ويتجاوز حتى تحليلات الليبرالية الجديدة، فحين تعد الديمقراطية الجديدة بالمساواة في الفرص، فإنها تعتقد بأنها تتحرك نحو مجتمع أكثر عدالة، لكنها في الواقع سمحت بحلول إيديولوجية تقوم بسلطان الجدارة وتتناسى أنها ليست خاصة شخصية ولكنها ناتجة من ظروف اجتماعية خفية في أغلب الأحيان والتي يجب مع ذلك التأثير فيها للوصول إلى مساواة حقيقية في الفرص، فرولز ينتقد سلطان الجدارة، ويقوم بوجوب تأمين القيمة العادلة للحرية والمساواة في الفرص للرد على النقد الماركسي من جهة ومن جهة أخرى، يجد نفسه في توافق مع سياسات إعادة التوزيع عند الليبرالية الاجتماعية، ولتحقيق ذلك يجب تأمين مساواة منصفة للفرص، أي قيمتها الحقيقية وليس فقط الشكلية هذا ما يسميه رولز (كما سبق الإشارة) مبدأ المساواة الصحيحة (المنصفة) في الفرص الذي بحسبه يجب إكماله بمبدأ آخر وهو مبدأ الاختلاف واللامساواة أو اللامساواة والنجاعة الاقتصادية وهو عنوان العنصر التالي.

ثالثاً: اللامساواة والنجاعة الاقتصادية

يعمل جون رولز على تحييد الأمور العارضة من أجل وضع جميع الأفراد في مستوى خط انطلاق واحد، ومع ذلك فهو باقتراحه لمبدأين أحدهما جوهره المساواة وآخر جوهره اللامساواة، يثير تساؤلاً مفاده: لماذا المساواة واللامساواة معاً؟

فإذا كان المبدأ الأول للعدالة يركز على المساواة، فإن الثاني يهتم باللامساواة باعتبارها معطى واقعي يستحيل إلغاؤه أو التعاضى عنه، فالعدالة كتصور سياسي لا تستبعد بعض أشكال اللامساواة التي تعتبر حافزا أساسيا لتحقيق الذات، شريطة التزام هذه الذات بالمبادئ الأساسية التي تم الاتفاق عليها، والتي يلتزم بها الجميع من حيث هم نوات عاقلة مزودة بالحرية والمساواة وتمتلك حسّ العدالة كإنصاف، هكذا يطبق المبدأ الثاني في أول تقدير على توزيع المداخل والثروة، وعلى توجهات المنظمات التي تستخدم الاختلافات في السلطة والمسؤولية التي لكل شخص⁽¹¹⁷⁾.

يرى رولز ضرورة أن يعرض المبدأ وفق ترتيب ملزم، أي أنهما يعرضان بحسب معيار الأولوية، فيجب أن يستوفي مبدأ الحريات المتساوية قبل الركون إلى مبدأ مساواة الفرص المنصفة ويتوجب تطبيق مبدأ مساواة الفرص المنصفة قبل اللجوء إلى مبدأ الفرق⁽¹¹⁸⁾، إذ يقول: "والمبدأ الأول سابق للمبدأ الثاني، وكذلك تسبق المساواة المنصفة بالفرص في المبدأ الثاني مبدأ الفرق"⁽¹¹⁹⁾، إن ترتب هذه المبادئ في ترتيب تسلسلي عند رولز يعني أنه لا يمكن تسوية انتهاكات الحريات الأساسية المتساوية المصانة بواسطة المبدأ الأول أو التعويض عنها من منافع اقتصادية واجتماعية أكبر.

هكذا فإن هذين المبدأين اللذين انبثقا من الأطراف المتفاوضة في ظلّ شروط وضوابط معينة، يمثلان جوهر نظرية رولز في العدل، لا يطرح رولز هذين المبدأين بوصفهما حقائق مسلم بها ولكنه يطرحهما بوصفهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة إذا ما قورنت بحواسنا الفطرية في مجال العدل، كما أنها مبادئ ينبغي أن تكون مقبولة إذا ما سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي، باعتباره أيضا من مبادئ العدالة، يضاف إليه حجاب أو ستار الجهل، هي تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادئ العدالة، و يؤكد رولز

⁽¹¹⁷⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 92

⁽¹¹⁸⁾ كون فارلي، مرجع سابق، ص 35.

⁽¹¹⁹⁾ جون رولز: *العدالة كإنصاف: إعادة صياغة*، مصدر سابق، ص 149.

استنادا إلى وجود تعددية معقولة إنه "من غير الممكن أن يتفق المواطنون على سلطة أخلاقية مثلا: نصّ مقدّس أو مؤسسة دينية أو تقليد من التقاليد أو حتى بالرجوع إلى ما عده البعض قانونا طبيعيا، لذلك لا يوجد بديل أفضل من الاتفاق الذي ينبثق من مواطنين أحرارا ومتساوين ومتعاونين يتوصلون إليه عن طريق شروط منصفة لهم جميعا"⁽¹²⁰⁾ وبعد التوصل إلى الاتفاق حول هذه المبادئ وتبني العقد الاجتماعي في الوضعية الأصلية، ينتقل رولز إلى كيفية إقامة التنظيم السياسي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة الأساسية لأي مؤسسة عادلة.

تستند نظرية العدالة إلى شق أخلاقي وآخر سياسي وتحاول أن تعمل من خلال المزوجة بينهما على بناء نسق اجتماعي بإمكانه استيعاب الأخلاق في السياسي، وهذا بسبب إدراكها للواقع المركب وغير البسيط، ففي نظام يعتمد المساواة المطلقة يمكن أن تبلغ الإنتاجية مستويات متدنية، فقد يكون إعادة توزيع المداخل ذات نتائج عكسية، من هنا يدخل مبدأ عدم المساواة ومبدأ الاختلاف حيز الفعل، فيضع في جزئه الأول الحدود التي يجب ألا تتخطاها هذه الأشكال من اللامساواة، حتى تعد أفضل من أشكال أخرى أكبر منها وأفضل كذلك من قسمة متساوية، كما يعمل هذا المبدأ في جزئه الثاني بقدر الإمكان على إلغاء أشكال التفاوت الناتجة عن الاختلاف في السلطة والمسؤولية⁽¹²¹⁾ ولهذا اشتغل رولز على كيفية تصحيح البنية الأساسية بشكل أساسي، وهي بنية تسيطر عليها اللامساواة، ولذلك يقول بول ريكور: "تجدر الملاحظة لدى رولز، أن استنكار واقع اللامساواة يمثل الحافز للتفكير إذ أن ما يشغله هو قبل كل شيء ذلك التفاوت في الحظوظ منذ البداية عند دخول الأفراد معترك الحياة، وهو تفاوت يمكن أن نسميه عدم

⁽¹²⁰⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 97.

⁽¹²¹⁾ مصطفى حنفي: جون رولز والإرث الكانطي، إعادة تشكيل المجال السياسي، مجلة أوراق فلسفية، عدد 21،

تكافؤ في نقاط الانطلاق⁽¹²²⁾، ففي ظل مجتمع تعاوني متشعب بحس العدالة، تصبح التضحية ضرورية للتحكم في اللامساواة التي أفرد لها رولز المبدأ الثاني للعدالة، لأن المساواة الحقيقية ليس لها من خيار إلا المرور عبر حل إشكالية اللامساواة في السلطة والثروة، وكيفية توزيعها داخل البنية الأساسية، وعليه "يبقى الهدف من المسألة التوزيعية هو استشعار التباينات الكبيرة في توزيع الثروة الاجتماعية واحتوائها، دون إغفال واقعة أن وجود بعض مظاهر الاختلال إنما هي بمثابة حافز مشجع للإبداعية المجتمعاتية، إذ في سبيل أن بلوغ نمو شامل يمكن للأغنياء أن يتمتعوا ببعض المزايا، شريطة أن ينال من طبيباتها الفقراء⁽¹²³⁾، فالمساواة الحقيقية لا تكتمل إلا في ظل لا مساواة معتدلة، أي لا مساواة تنعكس نتائجها بشكل إيجابي على جميع المواطنين، وخاصة الفئات الأكثر حرماناً، لهذا يقول رولز: "حتى إذا تساءلنا عن هذا الظلم فهو ليس شيئاً آخر، غير تلك الفوارق التي لا ينتفع منها الكل"⁽¹²⁴⁾.

يقرّ رولز إذاً، أن الأفراد عقلاء وأحرار في المجتمع وهذا ما يوصلنا إلى المبادئ الأساسية لقيام العدالة التي تنطلق من إقرار الحرية للجميع كمبدأ أول كما سبق الذكر لكن في المقابل عدم المساواة في المسائل الاقتصادية أو اللامساواة من الجانب الاقتصادية والاجتماعية، أي في التوزيع والمناصب: "يجب ترتيب حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية بحيث تكون (أ) متوقعة بشكل معقول على أنها لمصلحة كل شخص و(ب) الإلتحاق بالمواقع وبالمناصب المفتوحة للجميع"⁽¹²⁵⁾، ففكرة عدم التساوي في المسائل الاقتصادية يكون معقولاً شرط أن يعود ذلك بمنافع على الطبقات الضعيفة الدخل، ويؤسس رولز على أن التفاوت وعدم التساوي في القابليات والقدرات الطبيعية

⁽¹²²⁾ بول ريكور: العادل، مرجع سابق، ص 128.

⁽¹²³⁾ المرجع نفسه، ص 107.

⁽¹²⁴⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 93.

⁽¹²⁵⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 93.

والمواقع الاجتماعية والذي حصل لبعض الأفراد نتيجة الحظ والإقبال، لا يمكن أن يكون أساس التوزيع غير المتساوي للثروة والإمكانات ولا يعتبره توزيعاً عادلاً ومنصفاً (126).

عليه، فالمبدأ الثاني والمتمثل في مبدأ الفرق، هو المجال الذي لا تقتضي فيه العدالة المساواة إلا جزئياً، فـرولز يعترف بوجود فوارق اقتصادية واجتماعية بين الناس، لكنه يسعى في الوقت نفسه إلى محاولة تنظيمها، فالفوارق يجب أن تكون مقننة بتساوي فرص الوصول إلى المناصب والوظائف المختلفة، والأمر المهم عند فيلسوف العدالة هو أن تكون هذه الفوارق عاملاً لرفع المستوى الاجتماعي بالنسبة للفئات المحرومة أو الأقل حظاً في المجتمع (127)، فالمبدأ الثاني عند رولز يطبق "على توزيع الدخل والثروة وعلى تصميم المنظمات الذي يستفيد من الفروق في السلطة والمسؤولية، وبينما لا توجد حاجة لجعل توزيع الدخل والثروة متساوياً، يجب أن يكون لمنفعة كل شخص وفي نفس الوقت يجب أن تكون مواقع السلطة والمسؤولية متاحة للجميع، ويطبق المبدأ الثاني من خلال جعل المواقع مفتوحة، ومن ثمّ بالخضوع لهذا القيد ترتب المساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث ينتفع منها كل شخص" (128).

بناءً عليه، يجب أن تنظم الفروق الاجتماعية والاقتصادية بطريقة نستطيع من خلالها (129).

✓ ضمان أن تكون في مصلحة كل شخص وفقاً لمبدأ الفرق.

✓ أن ترتبط بمواقف ووظائف مفتوحة للجميع وفقاً لمبدأ المساواة في الحظوظ.

(126) تحسين حمة غريب، مرجع سابق، ص 51.

(127) بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص 223.

(128) جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 93-94.

(129) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 66.

في هذا المبدأ، يفترض رولز أن المجتمع مؤلف من فئتين هما: الأوفر حظا والأقل حظا وهما فئتين متميزتين بكمية المكاسب الاجتماعية والاقتصادية، أو ما يطلق عليه اسم إلتحام وثيق، أي أن التغيرات في توقعات الأفضل حالا تؤثر دائما سلبا أو إيجابا في توقعات الأسوء حالا⁽¹³⁰⁾ ويضم هذا المبدأ فكرتين أساسيتين هما:

- **مبدأ تكافئ الفرص:** الذي يقضي بأن اللامساواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية، مبررة فقط إذا كانت مرتبطة بوضعيات يكون لدى الجميع فرصة منصفة في نيلها، بوجود مواهب معينة لدى كل فرد، فإذا انطلقنا من تصور رولز للمجتمع باعتباره نظام للوضعيات الاجتماعية، التي يفترض أن جميع الأفراد يستطيعون أن يحتلوها وأن يمتهنونها، فإن تكافئ الفرص للوصول إلى كل هذه الوضعيات الاجتماعية لموهبة معينة لا يعني المساواة في احتلالها، فما هو غير عادل هو عدم المساواة في إمكانية الوصول فحسب علاوة على ذلك، هذا المبدأ لا يسعى إلى تحديد الفوارق بين الأشخاص ذوي المواهب المختلفة إنما هو مبدأ لتكافئ الفرص، فهو مثلا لا يفترض عدم التمييز بين الرجل والمرأة أو بين المجموعات العرقية، وإنما يهدف إلى مثلا إلى إنشاء نظام تعليمي مجاني والزامي.

- **مبدأ الفرق:** إن المبدأ الثاني لتبرير اللامساواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية هو مساهمتها في تحسين وضع الأفراد الأقل حظا في المجتمع ويركز فيه رولز على ما يدعوه الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية كالثروة والدخل، السلطات والامتيازات المرتبطة بالوضعيات الاجتماعية، ومبدأ الفرق

⁽¹³⁰⁾ تيرنس بول، ريتشارد بيلامي: الفكر السياسي في القرن العشرين، ترجمة: مي مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، المجلد 2، العدد 1339، 2010، ص 188.

نفسه خاضع لمبدأ التكافؤ المنصف في الفرص، حيث أن من هم أقل حظاً في المجتمع يمكنهم توقع المصير الأفضل على وجه الممكن⁽¹³¹⁾.

يقول رولز: "قد يبدو ارتجالياً أن مبدأ الفرق هو أن الثروة الأكبر لأولئك الأفضل حالاً يجب تخفيضها حتى يحصل كل شخص في نهاية المطاف على نفس الدخل تقريباً، لكن هذا سوء التصور على الرغم من قبوله في ظروف خاصة، إن التوقع الملائم في تطبيق مبدأ الفرق هو ذلك المتعلق بالفرص طويلة الأجل للأقل إمتيازاً الممتدة على الأجيال المستقبلية"⁽¹³²⁾ فمبدأ الاختلاف عند رولز يضمن شطرين أساسيين أي مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ الفرق، وكلاهما يؤكد على أهمية أن تحظى الفئة الأقل حظاً والأكثر حرماناً في الحساب، وهكذا فقط يمكن أن تتجسد المساواة والعدالة.

يتوجه رولز في المبدأ الثاني المتمثل بالمساواة والنجاعة الاقتصادية، إلى اقتصادي الرخاء المهتمين بالفاعلية الاقتصادية لا بالمساواة والتماسك الاجتماعي، سيحاول بالنتيجة، برهنة أن درجة ما من المساواة مبررة إذا كانت تسمح بتحسين وضع الأكثر فقراً وأن تدعم التضامن بارتكازها على العقلانية الفردية، وهو يعتبر أنه يجب عدم تبرير سياسات إعادة التوزيع أمام أولئك الذين يستفيدون منها فقط، وإنما أمام جميع المعنيين بها للحصول على تعاونهم، يجب إشراك جميع المواطنين بعملية التبرير بدلاً من الرجوع فقط إلى الخبراء، ويجب تأكيد تضامن الأكثر إمتيازاً والأكثر حرماناً باسم مبدأ العدالة كـتبادل، لأنه من الممكن أن نشغل الوضع الأسوأ في المجتمع فأقذار البعض والبعض

⁽¹³¹⁾ مراد ديانى: حرية-مساواة-اندماج اجتماعي-نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2004، ص 188.

⁽¹³²⁾ جون رولز: نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 356.

الآخر مرتبطة، فليس هناك أفراد وحيدين كما افترضت الرفاهوية، المسألة هي إذا فهم سبب وجوب أخذ وضع الأكثر حرمانا كمعيار لعدالة المجتمع⁽¹³³⁾.

إن "النقطة المركزية في نظرية العدالة هي أنه يجب توزيع الخيرات الإجتماعية والحريات الأساسية والفرص والدخل والثروة والاحترام الفردي بالمساواة بين جميع افراد المجتمع، إلا أن يكون هذا التوزيع غير المتساوي ذو ميزات أكثر وأحسن بالنسبة للطبقات الأقل تمتعا بهذه الأمور في المجتمع"⁽¹³⁴⁾، من هذا المنطلق لا يمكن محو وتجاهل التفاوت ببين أفراد المجتمع، بل يجب توجيه عدم المساواة في المشرع الاقتصادي والاجتماعي، السياسي والديمقراطي، فتقليص اللامساواة ليس هدفا في حد ذاته، لكنه وسيلة للحصول على وضع اقتصادي مثالي للجميع وللمجتمع ككل، ليست اللامساواة في حد ذاتها مضرّة للعدالة الاجتماعية، لكنه الفقر الناجم عن التوزيع غير الفاعل والذي يمنع المواطنين من الإستمتاع الكامل بحقوقهم، غير أننا إذا استطعنا إثبات أن اللامساواة تخلق ثروة للجميع وتسمح بتحسين وضع المحرومين وأنها تحارب الفقر واستبعاد البعض واستحالة ممارسة الحقوق التي ترافق ذلك من دون أن تهدد اللحمة الاجتماعية، حينئذ نستطيع القبول بأنها مبررة وشرعية، ويتطلب الإصرار على العقلانية بالنتيجة أن تكون إعادة التوزيع مفيدة للجميع وأن تبقى فاعلة اقتصاديا لكن، رولز يرى أنه لا تكفي العقلانية الاقتصادية لتعريف العدالة ويجب أن يكون العقلاني تابعا للمنطقي وهنا تأتي حجته الأخلاقية، بحيث يجب أن يكون تقليص اللامساواة تابعا لتحسين مصير الأكثر فقرا، لهذا السبب كان رولز مساوتيا، لكن بالمعنى الذي لا يحاول تصحيح اللامساواة كهدف في حد ذاته من دون تبريره أمام جميع المعنيين به، إنها النتائج السياسية، الاجتماعية والأخلاقية للامساواة غير المبررة التي يجب اصلاحها، فالفقر هو

⁽¹³³⁾ كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 410.

⁽¹³⁴⁾ تحسين حمة غريب، مرجع سابق، ص 52.

العدون وليس اللامساواة في المواهب والقدرات التي يمكن ويجب تحويلها إلى غنى للجميع"، تلك هي الرسالة التي يوجهها رولز إلى الليبرالية الكلاسيكية والاشتراكية (135).

إن المبادئ الرولزية ناتجة من بناء هرمي أو أبجدي مؤسس ابتداءً من تكريس الحريات الأساسية الأولى أو القاعدية، ليأتي بعدها الحرص على تكافؤ الفرص، أما مبدأ الفرق فهو الذي يعطي الأولوية للدفاع عن مصالح الفئات الأقل حظاً في المجتمع مؤكداً أنه يكفي أن تتحسن وضعية الفئات الأسوأ حالاً كي تعبر الوضعية النهائية أكثر عدالة من الوضعية الأولية، فمحصلة العقد الاجتماعي المفترض الذي وضعه رولز، هو دولة ديمقراطية تحفظ الحريات الليبرالية من جهة أولى، وتحد من سيطرة اقتصاديات السوق من أجل مصالح الفقراء من جهة ثانية.

إن نشأت جون رولز في مجتمع أمريكي يتسم بالتعددية السياسية والثقافية والدينية، ساعده في بلورة أهم أفكاره وكان حافزاً له على البحث في إشكالية العدالة وبذلك صاغ تصوره العام لها من خلال هذه الأفكار المتعددة والمتنوعة (المذكورة أو التي ستذكر فيما بعد) هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أثارت نظرية رولز في العدالة جدلاً كبيراً في الأوساط الأكاديمية بين المفكرين السياسيين، ذلك لأنها حاولت وضع مفهوم جديد بأسلوب ومصطلحات يعترضها الغموض في معظم جوانب تصور العدالة والمجتمع المنظم تنظيمًا جيدًا، وعليه، فليس من الهين الإحاطة بحجم النقاشات التي أثارها كتابه نظرية العدالة، الذي يعتبر العمل الفلسفي الأكثر قراءة في القرن العشرين، وفلسفة رولز ترسم في العالم الأنجلوسكسوني المعاصر الإطار الذي يجب أن يتطور فيه التفكير الأخلاقي والسياسي، وقد قال عنه زميله في جامعة هارفرد روبرت نوزيك في معرض حديثه عن نظرية العدالة كإنصاف: "على فلاسفة السياسة من الآن فصاعداً أن يعملوا

(135) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 411-412.

في إطار نظرية رولز وأن يبرروا عزوفهم عن العمل في إطارها" (136)، ولعلّ من بين مفكري الغرب الذين تأثروا واهتموا بمسألة العدالة، ونقدوا وجادلوا رولز الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، وهو الموضوع الذي سأتطرق إليه في الفصل الثاني.

(136) Robert Nozick: *Anarchie, état et utopie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008, p 288.

الفصل الثاني: مسألة العدالة عند

يورغن هابرماس

المبحث الأول: المعنى الفلسفي لنظرية التواصل

أولاً: مفهوم الفعل التواصلي وأساسه

ثانياً: العقلانية التواصلية واللغة

ثالثاً: المنعطف اللغوي والتداولية الكونية

المبحث الثاني: إشكالية العدالة ونظرية الفعل

التواصلي

أولاً: الفعل التواصلي وسؤال العدالة

ثانياً: أخلاقيات المناقشة وضمنان العدالة

ثالثاً: الحق والعقل التواصلي

الفصل الثاني: مسألة العدالة عند يورغن هابرماس

تعتبر فلسفة يورغن هابرماس، Jürgen Habermas* وهو الوريث الرئيسي المعاصر لمدرسة فرانكفورت** والممثل الشرعي لجيلها الثاني، بمثابة إنطلاقة جديدة لإتجاه نقدي رسم معالمه من خلال نظريته التواصلية، ساعيا إلى استكمال مشروع الحدائثة عن طريق تأسيس عقلانية تواصلية لتتجسد في أفق الحوار والنقاش، من أجل الوصول إلى اتفاق وتفاهم بين الذات عن طريق اللغة أو ما يسميه البراغماتية الشاملة، ويعتبر مفهوم العقلانية التواصلية المقولة المركزية في البناء الفلسفي الهابرماسي، الرابط بين ما هو نظري وتطبيقي، فهو يهدف من خلال هذه العقلانية الجديدة إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أساس التواصل ويتجاوز بها العقلانية الأداتية.

* يورغن هابرماس: ولد بألمانيا في 18 جوان 1929، تبلورت أفكاره السياسية الخاصة للمرة الأولى عندما كان في السادسة عشرة، درّس الفلسفة في شبابه وانغمس في دراسة أعمال مارتن هيدغر وكان الحدث الأهم قراءته لنصه "مقدمة الميتافيزيقا" والتي كشفت له سرّ افتتان هذا الفيلسوف الكبير بالنازية وصمته عن جرائمها، وفي عام 1954 حصل هابرماس على درجة دكتوراه بأطروحة عن الفيلسوف الألماني المثالي فريدريش شيلينج، إلتف بعد ذلك إلى أعمال هيربرت ماركيز والأعمال المبكرة لكارل ماركس، وبعدها بعامين أمسى أول مساعد أبحاث للفيلسوف تيودور أدورنو بمعهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت، أين تأثر بأستاذه وبماكس هوركهايمر، غادر هابرماس فرانكفورت قاصدا جامعة ماربورغ حيث حصل على شهادة التأهيل للأستاذية عام 1961، وبعدها أصبح أستاذا للفلسفة في هايدلبرج وفي 1964 عاد ليشغل منصب أستاذ الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة فرانكفورت، وخلال الفترة الممتدة من عام 1971 وحتى 1983 شغل هابرماس منصب مدير معهد ماكس بلانك في شتارنبرج، وفي 1983 عاد إلى تدريس الفلسفة بجامعة فرانكفورت.

** مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية: أنشأت مدرسة فرانكفورت بقرار من وزارة التربية بتاريخ 03 فيفري 1923، بالاتفاق مع معهد العلوم الاجتماعية، التي كان غارلانش قد اقترح إنشائها منذ 1922 وارتبط اسم مدرسة فرانكفورت بالنظرية النقدية، وهي التسمية التي أطلقت على مجموعة من الفلاسفة والمفكرين أمثال: ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، هيربرت ماركوز ويورغن هابرماس وغيرهم، الذين كانوا ينتمون في الأصل إلى ما يسمى معهد الدراسات الاجتماعية الذي كان مقره بمدينة فرانكفورت الألمانية.

فهبرماس يقترح أفقا جديدا في التفكير، يهدف إلى التواصل والتفاهم عن طريق نظرية المناقشة، لبناء مجتمع ديمقراطي تواصلية خال من الهيمنة والسيطرة، فهو متفائل بقيام أخلاق تواصلية وإجماع حقيقي بعيدا عن كل إكراه أو طفيلية، بشرط التقيد بمعايير الصّلاحية وشروط أخلاقيات التواصل من الصدق، المصادقية، الحقيقة، الصحة والمعقولية، ففي الفعل التواصلية لا يمكن للعقائد سوى أن تعني إقصاء العناصر الإكراهية التي تشوش التواصل وتحقيق التراضي عن طريق الحجاج، وهذا ما أصاب أدورنو وهوركايمر في جدل التتوير حسب هابرماس حيث أصيب العقل بالتشاؤم والنكوص، وهذا الأخير سيكون سببا في تحول هابرماس إلى ناقد لنظرية فرانكفورت في حدّ ذاتها، حيث لاحظ أن هذه النظرية بدأت تحيد عن المبادئ التي يريدونها كالديمقراطية والدولة الدستورية وغيرها، فهي مفاهيم مفقودة داخل النظرية النقدية، كما لاحظ أيضا أن هذه النظرية لم تخرج عن إطار فلسفة هيجل فيما يتعلق بالحقيقة، الأمر الذي جعله لا يتوقف عن التفكير في مبادئ جديدة من شأنها معالجة مكامن الضعف التي ميزت هذه النظرية وهو ما سيجده في العقل التواصلية، معتمدا في ذلك على اللغويين والتحليليين والجمع بين الهرمونيظيقا وفلسفة اللغة ومن ثم الدخول في معركة يبدأ من خلالها سجلاته المعروفة مع المؤرخين وأنصار ما بعد الحداثة.

إذا كان هابرماس من حيث فلسفته و فكره و توجهه الذي بقي ثابتا منذ أعماله الأولى ولم يتأثر بالتحويلات التي عرفها العالم المعاصر، فإن منطلقاته الفكرية و الفلسفية تأثرت بفعل هذه العوامل و الظروف، حيث كان يتخلى في كل مرحلة من مراحل تطور فكره عن فلسفة أو مدرسة كانت تشكل في الماضي القريب منهلا هاما له وفكره، و هذا ما فعله مع الماركسية عندما بدأ حماسه بها يتراجع خاصة بعد انهيار المعسكر الشيوعي حيث تحول هابرماس للإهتمام بالفلسفة السياسية الأمريكية مع رولز بعدما كان في فترة الفضاء العمومي والنظرية والممارسة مولوعا بالفكر الماركسي، فحلت مفاهيم جديدة محل

المفاهيم الماركسية، كاللغة والتواصل والكلية الأخلاقية والصراع من أجل الإعراف وغيرها إلى أن جاء كتابه **بعد ماركس** **Après Marx** 1976 الذي حاول فيه ترميم وإعادة بناء المادية التاريخية الماركسية بناءً كلياً و جذرياً.

سنسلط الضوء إذن في هذا الفصل، على مشروع هابرماس الرائد في الفلسفة النقدية الألمانية المعاصرة، من خلال التركيز على إشكالية العدالة ونظرية الفعل التواصلية.

المبحث الأول: إشكالية العدالة ونظرية الفعل التواصلية

يعتبر كتاب **نظرية الفعل التواصلية**، **Théorie de l'agir communicationnel**

ليورغن هابرماس الكتاب العمدة في مسيرته الفكرية والفلسفية، فهو بمثابة الخط الفاصل بين هابرماس الأول و هابرماس الثاني، فمن جهة يمثل هابرماس الأول تنويعاً لمجهودات ثلاث عقود من الزمن قد خلت، بحيث يعتبر نتاج مجموعة كاملة من الأعمال الفلسفية، الاجتماعية، السياسية و الألسنية، وفيه اكتمل بناءه للنظرية التواصلية، أما من جهة هابرماس الثاني، فهو يعتبر القاعدة والمحور والخيط الناظم لكل أعماله اللاحقة، وعند صدور هذا العمل ظن العديد بأن هابرماس إستنفذ كل طاقات إبداعه، ولا يمكنه أن ينتج مرة أخرى عمل أكبر من نظرية الفعل التواصلية، إلا أنه فاجأ الجميع بإنجازات تفوق

نظرية الفعل التواصلية منها **الخطاب الفلسفي للحدث**، **Le discours philosophique**

وكتاب **الحق والديمقراطية**، **de la modernité** 1985 وكتاب **الحق والديمقراطية**، **Droit et démocratie** 1991 الذي أُعتبر أهم عمل في القرن العشرين بعد كتاب جون رولز في **العدالة السياسية**، وفي نظرية الفعل التواصلية حاول هابرماس تأسيس نظرية جديدة في علم الاجتماع تعتمد على التواصل البيداتي، ومن أجل إتمام هذا البناء لا بد من ترميم القديم أحياناً (العقل الأنواري) وتهديم أجزاء أخرى أصابها العطب أحياناً أخرى (العقلانية)، ولقد سعى هابرماس إلى نقد

منهجي و تاريخي للنظريات الحديثة بداية من ماكس فيبر وماكس هوركهايمر وتيودر أدورنو ثم هيرت ميد ودوركايم، ثم رواد التداوليات المعاصرة مثل سيرل وأوستين، ليصل في الأخير إلى البناء الجديد الذي يسعى إليه وهو العقل التواصلي، لذا أُعتبر كتاب نظرية الفعل التواصلي أهم كتاب في مسيرته و في مشروعه الفلسفي حيث يجمع مرجعيات عديدة، فلسفية، إجتماعية، لغوية و سياسية ما يدل على أن ثمة مشروع ضخم يحاول هابرماس الدفاع عنه وإنقاذه، يتمثل في الحداثة التي سيطرت على جل إهتماماته حيث حاول استنطاق هذا الإرث من الفكر والسياسية والمجتمع والفلسفة وإنجاز صرح كهذا لم يأتي بالصدفة، بل جاء نتيجة مجهود جبار وإطلاع واسع ومسار طويل كرسه هابرماس للقراءة وإعادة القراءة، من أجل البناء وإعادة البناء لنظريات ومدارس عدة بلورها وطورها أحيانا، وصححها وصوبها أحيانا أخرى فكان يستفيد أولا ثم يفيد بعدها.

أولا: مفهوم الفعل التواصلي ومستوياته

يعد التواصل المفهوم الأكثر مركزية في فلسفة يورغن هابرماس وبالتحديد في المرحلة الثانية من تطوره الفكري، فتجاوره لفلسفة أساتذته من مدرسة فرانكفورت، تعود إلى أهم إسهام له وهو **نظرية الفعل التواصلي بجزئيه (1984-1987)**، ولكنها كمشروع فلسفي تعود بإرهاصاتها إلى هابرماس الشاب، وما أظهره من نزعة نقدية خاصة في كتابه **وجوه فلسفية وسياسية**، وكذا في كتابه **العلم والتقنية كإيديولوجية** والذي بدأت فيه رحلته مع فلسفة التواصل، وشكلت كتب: **نظرية الفعل التواصلي، الأخلاق والتواصل والخطاب الفلسفي للحداثة**، كتب التأسيس للنظرية الهابرماسية ولأبعاد مشروعه التواصلي، فالتواصل بديل للفعل الأداتي، وهو ينتمي إلى مجال العقلانية، حيث يقدم أسبابا ودوافعا من الممكن تبريرها عقليا خلال حجاج عمومي، يقول هابرماس: "يمكن أن تكون نظرية التواصل مثمرة لنظرية سوسيولوجية للفعل إذ ما توصلنا إلى إظهار كيف

تتولى الأفعال التواصلية، أي الأفعال اللغوية أو التعبيرات غير اللفظية المكافئة لها وظيفة تنسيق الفعل وتساهم في بناء تفاعلات" (137).

وعلى العموم، ما مفهوم الفعل التواصلية وماهي أسسه؟ وما معالم هذه النظرية التواصلية؟

يعود أصل فعل تواصل إلى الفعل اللاتيني Communication الذي يعني تواصل كائن في علاقاته، وقد ظهر في اللغة الفرنسية في القرن الرابع عشر، ودلّ في تلك الفترة على شارك مع Participer à وإستمر تداوله في القرن الخامس عشر، حيث نعثر باللغة الإنجليزية على الجذر Communis ليدلّ على فعل المشاركة أي ما يقاسمه إثنين أو أكثر، وفي القرن السابع عشر أصبحت كلمة Communication تدل على الوسيلة التي تمكننا من الجمع بين الأشياء ضمن الإطار الواحد، ليتطور في القرون التالية تدريجياً ليعني وسائل الاتصال الإعلامية وبالتحديد نقل المعلومة، وإرتبط تسمية التواصل منذ عام 1950 بالصحافة والسينما والإذاعة والتلفزيون (138).

عليه، فالتواصل يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي وهو ما يفيد اتصل، الذي يتضمن الأخبار والإبلاغ والتخاطب" (139).

إنطلاقاً للمعنى الأصلي للفظ تواصل، نجد أن التفكير في مجال التواصل إبتعد عن الإختزال التقني للإتصال ضمن النموذج التلغرافي للإتصال، كما يقابل التواصل مفهوم آخر وهو المصطلح الأجنبي Continuité ويعني الإستمرارية، ويفضل بعض الباحثين

(137) Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, T1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Trad: Jean Marc Ferry, Fayard, Paris, 1987, p 289.

(138) بومدين بوزيد: *إيطيقا التواصل ونقد العقد الأداتي*، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 2005، ص169.

(139) كمال بومنير: *مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف*، ضمن كتاب جماعي، تحرير وإشراف: علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنا، ابن النديم للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2012، ص 222.

والمختصين في مجال الإتصال إستخدام مصطلح التواصل بدل الإتصال، حيث يقولون أن التواصل كما توحى به الكلمة يدل على أن هناك طرفين في العلاقة، بينما يفهم من الاتصال بأنه أحادي الجانب، والتواصل عندهم يعني نقل المادة الإعلامية عبر القنوات أو الأوعية المختلفة من شخص إلى آخر مع إمكانية حدوث تغذية راجعة من المستقبل (140)، إلا أن بعض الباحثين لم يفرقوا بين المصطلحين واستخدموهما لنفس معنى كلمة Communication، فالتواصل إذن يعني عملية نقل معلومات أو خطاب من المرسل إلى المستقبل ومن باعث إلى متلق، الغاية منها تبليغ معلومة أو رسالة معنية إلى متلقي معين وتتم بواسطة قناة إتصال معينة، ولا يهدف التواصل إلى الإخبار فقط بل إلى التأثير والإبهام أيضا، لذا فإن العملية التواصلية تتصف بخاصية التعقيد وتستلزم السؤال والاستفهام والتحليل والدراسة وحتى البحث، لذلك تتميز العلاقة التواصلية بالتعقيد والدال أيضا على تعقدها هو الانفجار الرهيب في وسائل الإتصال.

ويعتبر التواصل خاصية المجتمع البشري لتحقيق التفاعل والدوران الذي يؤدي إلى تحقيق المصالح وتفعيل الحياة، وليس الكلام وحده الذي يمثل التواصل ولكن حتى الإيماءات والإشارات هي الأخرى تمثل نوعا من أنواع التواصل (141).

من عناصر التواصل نجد (142):

- المرسل وهو مصدر المعلومات ومستقبلها في آن واحد.
- المستقبل الذي يستقبل المعلومة ويفسرها.

(140) ربحي مصطفى عليان، محمد عبد الدبس: "وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم"، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة 2، 2003، ص159.

(141) عبد الجليل مرتاض: اللغة والتواصل، اقترايات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي، دار هوم، الجزائر، ص78.

(142) حسن شحاتة، زينب النجار: معجم المصطلحات التربوية والنفسية، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة 1، 2003، ص 159.

- الرسالة وهي المعلومات التي تتناقل بين المرسل والمستقبل لفظيا وغير لفظي من الكلمات والتعبير والتغذية الراجعة، وهي الرسائل التي يرسلها المستقبل أو المستمع إستجابة للرسالة الأصلية.

- قناة الإتصال وهي وسيلة نقل وتوصيل الرسائل اللفظية والبصرية، وأخيرا السياق وهو البيئة المادية والاجتماعية والنفسية والزمانية التي يحدث في اطارها التواصل أخذاً وعطاءً بين أفراد المجتمع".

وحتى يحدث التواصل بين المتخاطبين، لا بد من أن يقوم على أربعة أركان أساسية:

1. انتقاء النمط التواصلي وإطاره العام (المركز الإشاري، الأسلوب)
2. تحديد القصد التداولي (أخبار، سؤال، وعد، وعيد، أمر).
3. انتقاء الفحو الدلالي (اغراء تحريره بما يلائم القصد).
4. صياغة القصد والفحوص في بنية صورية مناسبة.

إن الملفت للنظر أن هيدجر هو الذي عبر عن المعنى الأنطولوجي لكلمة تواصل بقوله: "ينبغي فهم ظاهر التواصل في معنى واسع وانطولوجي، فالقول الذي يسمح مثلا بنشر بلاغ أو بإعلان صحفية إخبارية، ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام، فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية وفي فهم الوجود مع الآخرين، فليس من مهمة التواصل نقل انطباعات وآراء وأماني سريرة ذات أخرى، "إن التواجد في جوهره يكون منذ البدء دوما وسلفا جاليا في الشعور العام بالوضعية وفي الفهم المشترك والوجود مع الآخر في الخطاب ويكون متقاسما صراحة غير أنه موجود سلفا، والحال أنه لم يدرك بعد ولم يرفع إلى مستوى الامتلاك ما دام لم يعرض بعد

للتقاسم" (143)، مع هذا يرى هابرماس أن هيدجر لم يتقطن إلى أن الإنفتاحات التواصلية هي التي شكلت نقطة انطلاق للعلوم الإنسانية والاجتماعية وبعض التيارات الفلسفية المهمة مثل النزعة البرغماتية لميد وبيرس، والفلسفة الألسنية لفجنشتاين وأوستين وتأويلية غادمير لأنه بقي أسير إشكاليات ورثها من فلسفة الذات في شكل فينومينولوجيا هوسل، ويقر هابرماس بأن هيدجر لا يجتاز أفق فلسفة الوعي إلا ليبقى في ظلها، لأنه طوال مسيرته الفلسفية لم يستطع الانعتاق من النظرة الفينومينولوجية للعالم بوصفها مرتبطة بالذات العارفة، لقد حافظ على حدسية الرّد المتعالي، الذي بموجبه يمكن الفيلسوف الفينومينولوجي الحسم بين عالم الموجود المعطى لنا عند تبني الموقف الطبيعي، ودائرة الوعي الخالص المكونة التي تمنح الوجود معنى (144).

وكي يتسنى لنا فهم نظرية هابرماس في الفعل التواصلية فهما دقيقا، لا بد من العودة إلى كتابه العمدة نظرية الفعل التواصلية المكوني من جزئين، واللذين يشكلان مفصلا رئيسيا في مسيرة هابرماس الفكرية، فالجزء الأول الذي يعتبر الجزء المفاهيمي من الكتاب، بعنوان فرعي: العقل وعقلنة المجتمع، صدر بالإنجليزية عام 1984، إهتم فيه هابرماس بتمييز مفهوم الفعل التواصلية عن غيره من الأفعال، مثل الفعل الأدوات أو الإستراتيجي (وسيجري التمييز بينهما فيما بعد)، كما قام هابرماس بدراسة مهمة في هذا الجزء الأول من هذا الكتاب حول نظرية العقلانية عند ماكس فيبر وما انبثق عن هذه النظرية من لوكاتش ومفهومه عن التشيؤ ونقد هوركايمر وأدورنو للعقل الأدوات، أما الجزء الثاني، بعنوان فرعي هو: العالم المعيش والنظام، نقد العقل الوظيفي، فصدر

(143) عمر مهبيل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 16.

(144) نقلا عن: جميلة حنفي: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولة التواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2016، ص 57.

بالإنجليزية في عام 1987، إهتم فيه الفيلسوف بالحديث عن المجتمع ومكوناته، ووضح فيه أن المجتمع يتكون من مجالين أساسيين هما: العالم المعيش الذي يشكل موطننا للتواصل، والنظام الذي يشكل موطننا للفعل الأداتي⁽¹⁴⁵⁾، وخصص هابرماس هذا الجزء الثاني للعقل الوظيفي متمثلاً في ميد ودوركايم وبعدهما بارنسونز في نظريته في الأنساق، ليخلص في الأخير إلى وظيفة جديدة ذات طابع نقدي للمجتمع، وهذا ما يتطلب حسب إعادة النظر في نظريات بارنسونز وفيبر وماركس، حيث يقول حول عقلنة ماكس فيبر: "إن عقلنة ماكس فيبر ليست عملية طويلة المدى لتغيير البنى الاجتماعية وحسب وإنما عقلنة في الوقت نفسه بالمعنى الفرويدي"⁽¹⁴⁶⁾، فبقدر ما أعجب هابرماس بنظرية فيبر في العقلنة بقدر ما حاول إعادة صياغتها وتطويرها وجمعها من أجل بناء عقلانية للمجتمع، لتحقيق ذلك لم يجد هابرماس أمامه سوى إعادة النظر في المجالات الثلاث لماكس فيبر وهي مجالات منفصلة سيحاول دمجها، يتعلق الأمر بالعلم والأخلاق والفن، حيث ينعكس نجاح أي مجال من هذه المجالات على المجال الآخر ولن يكون ذلك إلا باستخدام نظريته التواصلية التي استخدمها لمعالجة أمراض العقلنة سواء الفيبرية أو أمراض أخرى فهو يقول "أريد أن أوضح أنه من الممكن تطوير نظرية الحدائة باستخدام نظرية تواصلية، تملك الدقة التحليلية التي تحتاجها الظاهرة الاجتماعية المرضية التي يسميها الماركسيون بالنتشيو"⁽¹⁴⁷⁾.

(145) أسماء حسين ملكاوي: أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي، هابرماس أنموذجاً، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2017، ص 107-108.

(146) يورغن هابرماس: التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة: إلياس حاجوج، وزارة الثقافة، دمشق، الطبعة 1، 1999، ص 81.

(147) أبو النور حمدي، أبو النور حسن: بورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير، الطبعة 1، 2009، ص 142.

يقول هابرماس في الجزء الأول من كتابه **نظرية الفعل التواصلي**: "على الرغم ما يوحي به العنوان فأنا واع من أنني لم أتمكن من تقديم نظرية مكتملة من خلال هذين الجزئين، ومع ذلك أسعى إلى تثبيت العقل النظري الضروري لكل فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاص بها يتجاوز الفهم الميتافيزيقي، إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالإستناد إلى قاعدة تقسيم العمل، لذا فإن الرهان بالنسبة لي يكمن في تأسيس مشروع قد يتفرع إلى اتجاهات متعددة إذا ما قبلنا النظر إليه نظرة متفائلة" (148).

يحدثنا هابرماس في مقدمة كتابه المهم **نظرية الفعل التواصلي** أن لنظرية الفعل التواصلي ثلاثة اهتمامات أو غايات مترابطة (149):

- ✓ تطوير مفهوم للعقلانية يكون غير مرتبط وغير محدد بالبنى الذاتية (نسبة إلى فلسفة الذات)، والفردانية للفلسفة المعاصرة والنظرية الاجتماعية.
- ✓ بناء مفهوم للمجتمع على مستويين، حيث يتكامل فيه أنموذج العالم المعيش والنظام.
- ✓ وضع مخطط نظرية نقدية للحدثة، تقوم من خلاله بتحليل أمراضها بطريقة تقدم فيها اقتراحات توجيه الحدثة، عوضاً عن التخلي عن مشروع التنوير.

إن الإستقصاء حول مفهوم التواصل عند هابرماس انطلاقاً من نظريته التواصلية يوصلنا إلى أنه "يحاول أن يوضح التواصلية خارج ذاكرتها الاصطلاحية وتاريخها المفهومي" (150)، ذلك لأن هابرماس أوحى بوجود تواصلية تدريجية من حيث المفهوم ولم يشر إليها مباشرة في كتابه **نظرية الفعل التواصلي**: "بين الكائنات البشرية يتم عبر أنساق مختلفة وأن هذه الأنساق إما بسيطة تمثل قناة واحدة، أو مركبة تتضافر فيها قنوات

(148) Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnelle*, Ibid, p 9.

(149) أسماء حسين ملكاوي، مرجع سابق، ص 108.

(150) عمر مهيبيل، مرجع سابق، ص 16.

مختلفة لغوية وغير لغوية⁽¹⁵¹⁾، ويهدف العقل التواصلي عنده إلى التداخل والترابط المؤدي إلى التفاهم، فالقول والفعل مرتبطان وعليه فالتواصل يشير إلى ما يفعله المتكلم بقوله، والغرض القصدي من ذلك هو التفاهم، من هنا يرفض هابرماس أن يبقى العقل حبيس فلسفة الوعي القائمة منذ ديكارت على ثنائية الذات والموضوع، الخير والشر... فهو يشير إلى أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبة أو الدلالية فقط، بل يجب أن ينتقل إلى مستوى رابع جديد يعني بتداولية الأفعال اللغوية، أي الانتقال من الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية، وعليه لابد من بناء واقع ملموس بشرط أن يكون واقعا هادفا من خلال الممارسات التداولية.

وعليه، قدم هابرماس أطروحة صعبة سنجملها في مراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى: يدعو إلى ضرورة التحرر مما يدعوه بفلسفة الوعي التي يعني بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والعقل كالعلاقة بين الذات والموضوع، أي التحرر من منظومة الفكر التجريبي.

المرحلة الثانية: للفعل صورتين، الفعل الاستراتيجي ويتضمن الفعل الغائي العقلاني والثاني هو فعل التواصل والذي يرمي للوصول إلى الفهم.

المرحلة الثالثة: يترتب على فعل التواصل الأولية عدة أمور وهي:

✓ العقلانية: بهذا المعنى ليس مثالا تقتضيه من السماء، بل هو موجود في لغتنا

ذاتها، وتستلزم هذه العقلانية نسقا اجتماعيا ديمقراطيا لا يستبعد أحد.

✓ ثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه وهو الاختلاف الكلي

الذي لا يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجهه إلى طريقة التوصل

إليها، ويكون حسب هابرماس عبر نقاش حر عقلاني.

(151) أحمد المتوكل: الوظيفة بين الكلمة النمطية، دار الأمان، المغرب، الطبعة 1، 2000، ص 72.

يبدو أن هابرماس بقدر ما اهتم بإشكالية اللغة والتواصل، بقدر ما حاول الاقتراب من ضوابط الحوار وأخلاقياته، ذلك في إطار اهتمامه الأساسي بمسألة الكلام واللغة العادية والمناقشة وادعاءات الصلاحية، من أجل الكشف عن مستويات امتلاك الحقيقة من خلال النقاش وأخلاقياته.

إذا كان التواصل هو: "كل كلام دقيق يحتوي على رسالة داخل نظام من الإشارات (152) فهذا يعني أن ثمة مستويات للنشاط التواصلية أو أصنافاً لأفعال الكلام، حيث ذهب هابرماس إلى تصنيف وتحديد أفعال الكلام محددًا وظيفة كل فعل والهدف منه، مبرزًا نوعية إدعاء الصلاحية الذي يناسب كل فعل، وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الذي يتعلق به وذلك كما يلي (153):

- **الفعل الاستراتيجي:** هو الفعل الذي تلحق به أفعال الكلام التي تحمل خاصة طابع الأمر، وبذلك تحمل وظيفة التأثير في المخاطب، ويكون الهدف من الفعل النجاح وأفضل ادعاء صلاحية لهذا النوع من الأفعال هو الفاعلية وذلك بالرجوع إلى العالم الموضوعي، وعليه فإن هذا النوع من الفعل يكون حينما يُدخل الفاعل حساباته النتائج من أجل الوصول إلى الهدف.

- **الفعل المنظم بواسطة معايير:** هو الفعل الذي تلحق به أفعال الكلام المنظمة، وهي بذلك تحمل وظيفة إقامة العلاقات البيندائية ويكون الهدف منها دائماً هو الفهم المتبادل وأفضل إيدعاء صلاحية لمثل هذا النوع من الأفعال هو إيدعاء الصحة، ومرجعه الأساسي هو العالم الاجتماعي على خلاف الفعل الاستراتيجي، أي أن هذا الفعل يكون عندما توجه مجموعة اجتماعية معينة أفعالهم وفق معايير محددة.

(152) Russ jacqueline : **Philosophie, dictionnaire de philosophie**, Bordas, France, 1983, p 58.

(153) Jürgen Habermas : **Théorie de l'agir communicationnel**, Ibid, pp 101-115.

- **الفعل المسرحي:** هو الفعل الذي تلحق به أفعال الكلام ذات الطابع التعبيري، وهي بذلك تحمل وظيفة تقديم الذات، ويكون الهدف منها دائما هو الفهم المتبادل، وأفضل إدعاء صلاحية لهذا النوع هو الصدق، ومرجعه العالم الذاتي، وفي هذا النوع من الأفعال يخلق المتكلم في مستعمله إنطباع معين وهذا بالكشف على الأقل عن فصده.

- **الفعل التواصلي:** هو الفعل الذي يُمكن من دخول شخصيين في علاقة بينذاتية باحثين عن اتفاق على وضعية عملية من أجل تنسيق مشاريعهم بطريقة متفق عليها، ودمج النشاط التواصلي -حسب هابرماس- النماذج السابقة، لأنه يأخذ بعين الاعتبار كل وظائف الكلام، لهذا فإن مبدأ النشاط التواصلي يفترض الكلام مسبقا كوسيط لقضايا التفاهم المتبادل من طبيعة معينة.

خصص هابرماس في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** جزءا مهما لإبراز تحول البراديغم من **الفعل الإستراتيجي إلى الفعل التواصلي**، حيث بين بأن الفعل التواصلي هو من إكتشاف علماء الإجتماع ويعود ذلك بالتحديد إلى كل من **ميد ودوركايم** حيث يقول: "إن تحول البراديغم الذي انتقل من الفعل الغائي إلى الفعل التواصلي بدأ مع ميد ودوركايم، فماكس فيبر وميد ودوركايم ينتمون إلى جيل المؤمنين للسوسيولوجيا الحديثة" (154)، لا ينكر هابرماس على علماء الإجتماع إجتهدهم وإبداعهم وتميزهم، حيث يعود لهم الفضل في إدخال التواصل إلى مجال السوسيولوجيا، إلا أن هذه الجهود تبقى في تصور هابرماس غير كافية وناقصة لمفهوم الفعل الاجتماعي، لذلك سعى إلى إضافة بعض المفاهيم لتغطية هذا النقص في مفهوم الفعل التواصلي والعالم المعيش، وباعتبار أنها بقت سجيئة التصور الأرسطي للعقل الغائي، ولا تعطي في تفسيراتها الدور المطلوب كلغة لفهم الأفعال الاجتماعية، ومن ثم حاول هابرماس أن يعيد الإعتبار للغة في مجال المجتمع التي تتغذى بدورها على **العالم المعيش**، ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه هو ما هو

(154) Jürgen Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel*, T1, rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tr; Jean-Marc-Ferry, Fayard, 1987, p 9.

الفرق بين الفعل الاجتماعي والفعل التواصلية؟ يقول هابرماس: "تسمي فعلا أداتيا موجهها نحو النجاح عندما نعتبره على شكل قواعد تقنية للعمل ونقوم درجة فعاليته، لدى التداخل في سياق الأشياء والأحداث، كما نسمي فعلا إستراتيجيا الفعل الموجه نحو النجاح عندما نعتبره على شكل قواعد إختيار عقلائي ونقيم درجة فعاليته بالتأثير الممارس على قرارات الشريك العقلاني، فالأفعال الأداةية يمكن إرجاعها إلى تفاعلات إجتماعية بينما تمثل الأفعال نفسها أفعالا إجتماعية، أي مقابل هذا نسمي أفعالا تواصلية تلك التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين إلى العملية التواصلية غير مرتبطة بحاجيات أساسية وإنما مرتبطة بأفعال التفاهم" (155).

على العموم، المقصود من مستويات النشاط التواصلية هو البحث عن تلك العلاقة الموجودة في النشاط الاجتماعي والاندماج الاجتماعي، لقد بحث هابرماس في هذه العلاقة ليميز بين التواصل النقدي والتواصل العفوي، لذلك نجده في كل مرة يعود إلى مناقشة هذه المستويات خاصة بين النشاط التواصلية والنشاط الاستراتيجي، حيث تكمن الفروق بينهما في جزئيات دقيقة، يقول هابرماس: "إنني أعتبر النشاط التواصلية والنشاط الاستراتيجي كنوعين من أنواع النشاط الاجتماعي، ويشكلان اختياريين بديلين في منظور الأفراد الفاعلين أو النشيطين أنفسهم، بحيث أن المشاركون في التفاعل على الأقل لهم ملكة حدسية نوعا ما للاختيار بين الموقف والاستعداد البيفهمي وبين السعي إلى النجاح وبالمقابل فإن التحليل وحده ما يسمح بالتمييز بين بنيات النشاط القصدية وبنيات التواصل" (156) وعليه، ففهم طبيعة الفعل الاجتماعي عند هابرماس يكون بإدخال مفهوم العالم الاجتماعي وما يحتويه من أنماط ثقافية اجتماعية لغوية وتراثية وغيرها، لذا يبدو لنا أن هابرماس بإدخاله هذه الأنماط يسعى لمعالجة قصور في نظريات سابقة حيث

(155) Jürgen Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel*, Ibid, p 10.

(156) Jürgen Habermas : *Logiques des sciences sociales et autre essais*, Trad: Rainer Rochiltz, Presses Universitaires de France, Paris,1987, p 435.

يقول: "لقد طورت مفهوم الفعل التواصلي والعالم المعيش من سياق المناقشات السوسيولوجي⁽¹⁵⁷⁾، فنظرية الفعل التواصلي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعالم المعيش، حيث يشكل هذا الأخير السياق الذي يتم فيه عملية التفاهم والتواصل والحوار بين الذات وهكذا "تستمد نظرية الفعل التواصلي شرعيتها من العالم المعيش بوصفه الأفق الذي تتحرك فيه أفعال التواصل"⁽¹⁵⁸⁾.

يحدد هابرماس الأفعال التواصلية على النحو التالي: "هي تلك الأفعال التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين إلى العملية التواصلية غير مرتبطة بحاجيات السياسة، بل مرتبطة بأفعال التفاهم"⁽¹⁵⁹⁾، ولقد أخذ هابرماس نظرية أفعال الكلام عن أستين وسيرل، واستفاد من مجهوداتهما وأبحاثهما، رغم أنه لم يتبنى كل ما جاؤوا به بل وعمل على استبعاد بعض النقاط الهامة⁽¹⁶⁰⁾، ويذهب هابرماس في هذا الصدد إلى التأكيد على التقارب بين نظرية أفعال الكلام والليسانيات، وذلك بحكم أن: "التحليل البنائي للكلام هدفه وصف وتوضيح الشروط التي يجب أن يمتلكها مستمع مؤهل من أجل تكوين جملة نحوية ومن أجل التعبير بها بطريق تجعله مقبولة"⁽¹⁶¹⁾، وللاشارة فالفعل عند هابرماس هو: "تحقيق لمشروع عملي مؤسس على تأويل معين للوضع، إذ يتحقق مشروع عملي ما بتحكم الفاعل في وضعية معينة، ووضعية الفعل تشكل جزءاً من محيط الفاعل"⁽¹⁶²⁾، هذا الفعل يتطلب تقارباً بين مختلف الذات الفاعلة، وهذا ما

⁽¹⁵⁷⁾ Jürgen Habermas : *Logiques des sciences sociales et autre essais*, Ibid, p 436.

⁽¹⁵⁸⁾ ابراهيم الحيدري: *النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة*، دار الساقى، بيروت، الطبعة 1، 2012، ص 267.

⁽¹⁵⁹⁾ Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, Ibid, p 92.

⁽¹⁶⁰⁾ فوزية شراد: *تداولية الأفعال والخطاب: هابرماس نموذجاً*، ضمن كتاب: *فلسفة الفعل*، من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد، إشراف وتنسيق: عبد العزيز العيادي والبشير ربوح، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، لبنان، الطبعة 1، 2015، ص 335.

⁽¹⁶¹⁾ Jürgen Habermas : *Logiques des sciences sociales et autre essais*, Ibid, p 361.

⁽¹⁶²⁾ Jürgen Habermas : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, T1, Trad : Jean M-Ferry, Ed : Fayard, p 101.

يحصل في ظل المشاركة في تواصل جماعي قوامها اللغة العادية المستمدة من العالم المعيش الذي هو المحيط الملائم للنشاط التواصلي.

حاول هابرماس أن يقدم مفهوما للفعل التواصلي، معتبرا التواصل الناجح تواصل فعال يقود إلى التفاهم وتحقيق الانسجام والإجماع، وذلك بالتركيز على اللغة في نظريته خاصة فيما يعرف عنده بالمنعطف اللغوي، ورافضا فلسفة الذات مقابل فعل تواصلي يحدد من خلال علاقة العالم المعيش بالفاعل سواءً كان الفعل تواصليا أو استراتيجيا (الفعل الاستراتيجي فعل هادف إلى النجاح النفعي في الحياة وفرض السلطة على الآخر)، ويمكن التمثيل له بالعلاقة الأفقية والعمودية: عالم / مستمع متكلم/ فاعل، ويرى هابرماس أن التواصل لا بد أن يرتبط بحقيقة معنية وغيابها يؤدي إلى انعدام التواصل فتصور الفعل التواصلي يتأكد حسبه بمجرد ما يبرهن على أن الاتفاق الحاصل عن طريق التواصل، يستطيع أيضا أن يتحمل وظائف تنسيق الفعل، النموذج الأكثر بساطة يتمثل في الرد الإيجابي المعطى من طرف المستقبل أو المستمع، ما يؤكد بذلك الاتفاق الذي يستند من جهة إلى محتوى الكلام، ومن جهة أخرى، لبعض الضمانات المعطاة من طرف فعل الكلام في حد ذاته، في النهاية إلى الالتزامات التي تتبع مواصلة التفاعل فاستعمال نموذج المرسل والمرسل إليه عند هابرماس يحمل معنى مختلف كلياً عنه في النظريات الوظيفية، إنه بالاعتماد على أسس الفعل التواصلي يستطيع المتكلم أن يشجع المرسل إليه على قبول عرضة الكلامي من أجل الحصول على مشاركة تقوي العلاقة وتمكن من مواصلة التفاعل، ويؤكد هابرماس بأن الروابط الناشئة عن طريق الأفعال الكلامية تكون لها فعالية تجريبية، إلا إذا اندمجت هذه الأفعال التواصلية حقيقة في سياق عالم الحياة (163).

(163) Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, Ibid, p 84.

ثانيا: العقلانية التواصلية واللغة:

أقر مؤسس المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في كتابهما المشترك **جدل التنوير**، بوجود أزمة عميقة تعرفها العلوم أصبحت تطال في نهاية المطاف العقلانية والحدثة الغربية والحضارة الإنسانية برمتها، وتكمن أزمة العقلانية حسبهما في تحولها إلى أداة سيطرة ونزوعها نحو الهيمنة الكلية، فالمعارضة الشديدة التي لقيتها فلسفة الحدثة تعود إلى انتهاء هذه الأخيرة إلى العقل الأداة الذي ميز بين العلم والأخلاق والفن، فسيطرت الخطاب الوضعي على العقلانية الغربية عبر تصوره الأداة وتمجيده للمعرفة العلمية والتقنية، أسفر عن تحول العقلانية إلى أداة طيعة تُستخدم لتكريس أهداف منافية للقيم الإنسانية، فيغدو الوجود الإنساني وجودا بدون معنى ولا قيمة ولا غاية⁽¹⁶⁴⁾ ويرفض هابرماس كل ما هو أداتي وهذا الرفض يعبر عن مواصلة الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، حيث تُعبر العقلانية الأداة *Rationalité instrumentale* عن أهم القواسم المشتركة بين هابرماس ورواد مدرسة فرانكفورت، حيث ذُكرت تسمية العقل الأداة لأول مرة في كتاب **جدل التنوير لهوركهايمر وأدورنو عام 1972**، ثم تلاه كتاب **أقول العقل لهوركهايمر** ثم كتاب **ماركيوز الإنسان ذو البعد الواحد**⁽¹⁶⁵⁾.

إن العقلانية عند هابرماس تجد أرضها الخصبة في العلوم الاجتماعية والسوسيولوجيا، فهتين الأخيرتين من أكثر العلوم تماسكا وارتباطا بالعقلانية، لأن مهمة

⁽¹⁶⁴⁾ كمال بومنيير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2012، ص 19.

⁽¹⁶⁵⁾ رائد عبيس مطلب: نقد هابرماس للعقلانية الأداة، ضمن كتاب جماعي، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي، نمر، ص 95.

السوسيولوجيا تكمن في دراسة التحولات التي تؤثر في الاندماج الاجتماعي الناتج عن نظام الدولة ونظام الاقتصاد الحديثين، لذا أصبحت السوسيولوجيا هي علم الأزمات الأول بحيث أنها تهتم بتحليل الأنساق الاجتماعية وكيفية تشكلها وكيفية أفولها وتحللها فالسوسيولوجيا علم منفتح على المقاربات التي تلامس الحقائق الاجتماعية، هذا التلامس للحقائق ترجمه هابرماس في صورة حوار مع النظريات الأخرى داخل نظريته في الفعل التواصلية كهرمونيطيقا غادامير وعقلنة ماكس فيبر واللاشعور الفرويدي وغيرها، ما يتطلب إعادة بناء العقلانية النقدية *Rationalité Critique* الحديثة، التي يعتبرها هابرماس وريثة الأنوار ولكنها عقلانية تفاعلية تتميز بأنها حركية بجذورها في العقل التواصلية، لذا كان هابرماس "وتجسيدا لمنطقاته النظرية الأولى يقود مسيرة كشفية لتحليل الواقع الاجتماعي، وإظهار قوانينه وأطره العقلية بين النظرية والواقع بين النظرية والتاريخ، بين العلم والعمل، وبغية إرجاع المشكلة الواحدة إلى وحدات أولية بمثابة البداية الضرورية لبلورة إطار نقدي لنظرية المعرفة المعاصرة" (166)، إن العقلانية التواصلية *Rationalité communicationnelle* تجعل من العقل والإستتارة ملجأها الأول والأخير (167)، بعد أن عرض هابرماس كتابه *المعرفة والمصلحة*، الذي كان موجه بالدرجة الأولى ضد العقلانية الأداة والنزعة العلمية المغالية، سيعدل هذا الأخير الكثير من آراءه في مؤلفاته اللاحقة، حيث قام بتصحيحات مسّت العديد من أفكاره ومواقفه التي ظل يدافع عنها طيلة عقود من الزمن وذلك باعترافه هو ذاته، ومن بين ما عدّله ذلك المذهب الذي عرضه في كتابه *المعرفة والمصلحة* حيث أشار في العديد من المرات تخليه عن الأسس المطلقة لكونها ذات طبيعة تقليدية، وفي عام 1965 أشار في محاضراته بمناسبة تنصيبه، إلى أهمية اللغة وذلك بقوله "ما يرفعنا عن الطبيعة هو الشيء الوحيد الذي نعرف طبيعته ألا وهو اللغة، فمن خلال بنيتها يتم افتراض الإستقلال الذاتي والمسؤولية

(166) عمر مهيل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الطبعة 1، 2007، ص 151.

(167) المرجع نفسه، ص 152.

لنا، فجملتنا الأولى تعبر بشكل لا يشوبه الإلتباس من معنى كلي وغير مقيد، من الإجماع كما أنه صاغ فكرة الإتصال المتحرر من التسلط لجزء هام من النظرية النقدية (168).

يتحقق خلاص الإنسان من خلال العقلانية النقدية التي يتم بها تجاوز الاغتراب والتشويء، كما أنها تعبر عن فكرة التقدم وهدفها تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا (169) لكن، رغم ذلك وصلت العقلانية النقدية إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأدائية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان، مما تطلب التصحيح والتصويب حسب ممثل الجيل الثاني للنظرية النقدية يورغن هابرماس، وذلك بإضافة عنصر جديد مرتبط بالتواصل الذي "يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي الهادف إلى التفاهم المتبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية، حسب معايير متفق عليها ومن خلال هذا نصل إلى العقلانية التواصلية" (170)، لذلك قام هابرماس بإعادة تأسيس النظرية النقدية على ما يسميه بالعقلانية التواصلية المرتبطة بالتنشئة الاجتماعية، التي يخضع لها الأفراد بصورة عفوية، وأن عملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين، والتي تفترض الاتفاق أو الإجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل (171)، هذه العقلانية لا يمكنها التّحقق إلا بإعادة تأهيل وتحسين وتجديد

(168) توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أوياء، ليبيا، الطبعة 2، 2004، ص 112.

(169) ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2006، ص 23.

(170) عطيات أبو السعود: نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، القاهرة، 2004، ص 319.

(171) كمال بومنيير: مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى هارتموت روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، 2004، ص 34.

دور الفلسفة التي لا ينبغي أن تكتفي بدور المرشد للعلوم، بل يجب عليها الحضور بقوة داخل النقاشات بين الفاعلين وبين العلوم الأخرى، فالعقل عند هابرماس ليس كما تتصوره المثالية الألمانية، عقل لا يعيش خارج التاريخ، عقل كما أورده في كتابه **الفكر ما بعد الميتافيزيقي** يحقق نفسه في الواقع، عليه أن يتحول إلى كائن تاريخي من لحم ودم⁽¹⁷²⁾، إن المفهوم المركزي للفلسفة يجب أن يكون العقل ولا يتحقق هذا إلا بالتحول من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل، ومن ثم تصبح الفلسفة الهابرماسية تمثل نقلة براغماتية إلى فلسفة التواصل، أو إلى كما يروق لهابرماس تسميتها **عبرذاتية للحقيقة**، إنها فلسفة تجد سمياتها في **بيرس**، بمعنى أن الفلسفة عنده هي عينها التواصل والتواصل هو العقل "والعقل هو المرجعية الأخيرة للمفكرين والممارسين والمتكلمين من البشر في الواقع اليومي كما في العلم" (173).

إن المحاولة المبدئية في تبيان الاستراتيجية التي يريد هابرماس أن يضعها من أجل استشعار مقارنة ما للتواصلية كما يترسمها فكره، هي إعادة اكتشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية كما في إنتاجاتها الرئيسية عبر المدارس الحديثة والمعاصرة فالتواصلية ليست في النهاية إلا استراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد الاستراتيجية العقلانية ذاتها، لأن العقلانية تؤدي بالتواصلية لتحقيق ذاتها⁽¹⁷⁴⁾، ويتوجه هابرماس في نظرية الفعل التواصلية إلى فلسفة اللغة، حيث تعد بمثابة منطلق جديد للعلوم الاجتماعية باستناده إلى منجزاتها، يرى بأن اللغة تمكنا من إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية

(172) الجابري محمد عابد: **التواصل نظريات وتطبيقات**، الدار العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2010، ص

(173) المرجع نفسه، ص 34.

(174) كمال بومنيير، مرجع سابق، ص 288.

في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة⁽¹⁷⁵⁾، هكذا، سعى هابرماس للبحث والتعريف بتصور جديد للعقلانية، يتلاءم مع شروط تأسيس نظرية جديدة تواصلية لمستقبل العقل في المجتمع الحديث، إن هذه الإرادة لهابرماس ظهرت منذ كتاباته الأولى، أين ظل يؤكد على كون فكرة التواصل تجسد طاقة نوعية للعقلانية، التي تختلف تماما عن العقلانية الخاصة بالتكنولوجيا العلمية، علما بأن هذا التصور للعقلانية التواصلية تعود جذوره إلى جورج هيربرت ميد الذي تعود إليه أبوة تصدر العقل التواصلية⁽¹⁷⁶⁾، الذي حاول تأسيس مشروع مجموعة مثالية للتواصل مؤسسة على علاقات شخصية مثالية، وهو مشروع تحرري يهدف بالدرجة الأولى إلى إقامة الصلح بين العقلانية التواصلية والنظام الاقتصادي الليبرالي الرأسمالي، وكان هدفه غرس أساسيات التواصل في المجتمع، في حين اعترض هابرماس منذ البداية عن اعتماده على نظرية ميد العقلانية والبيداتية التواصلية من أجل هدف أوضح وهو توسيعها لنظرية اجتماعية للفعل ونظرية بيندائية للتواصل مؤسسة على أفعال الكلام للمشاركين في الوضعية المثالية للكلام، دون أن يعني ذلك التخلي عن نظرية نقدية للمجتمع⁽¹⁷⁷⁾، هذا من جهة ومن جهة أخرى استخدم هابرماس أيضا مفهوم التفاعل الرمزي لهيربرت ميد، الذي يرى أن اللغة والوعي مرتبطان ارتباطا وثيقا اجتماعيا، باعتبار أن المجتمع هو حسيطة علاقة بين النفس والعقل، فالعقل له قدرة على استعمال الرموز والإشارات التي تسهل عملية التلقي والتفاهم بين الأفراد المرتبطين جميعهم بالقيم والمعايير المشتركة، والتي تنظم بدورها سلوك الآخرين داخل المجتمع، ومن ثم قابلية الفهم المشترك للأفراد وللرموز وبهذا الفهم المشترك يتمكن الأفراد من التحرر من الطبيعة، وبالتالي تصرفهم باستقلالية ثم

(175) الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوية في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2005، ص 209.

(176) Arno Munster : Le principe discussion Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique, Ed : Kimé, Paris, 1989, p 97.

(177) فوزية شراد، مرجع سابق، ص 341.

المرور إلى تغيير الواقع، ولقد أكد كانط أن "ملكة الحكم تفترض وجود البقية"⁽¹⁷⁸⁾، من هنا يتضمن العقل التواصلي عند هابرماس فكرة أساسية لا تقل أهمية عن الأفكار التواصلية الأخرى وهي فكرة **التعايش**، التي تقوم بدورها على مفهوم الحوار والتفاهم واحترام الآخر، حيث يضع هابرماس مفهوم **العالم المعيش** كمكمل للفعل التواصلي فالفعل التواصلي نواته هي اللغة التي تؤدي فيه دورا حاسما.

إن نظرية النشاط التواصلي عند هابرماس في إطار الحدائث، تقيم علاقة داخلية بين الممارسة وفعل العقلنة فهي: " تدرس المضمرات العقلانية التي تفترضها الممارسة التواصلية اليومية، وتساعد المضمون المعياري الملازم للنشاط الموجه نحو التفاهم بين الذات للوصول إلى مفهوم العقلانية التواصلية ⁽¹⁷⁹⁾، ولقد قسم هابرماس العقلانية التواصلية كنشاط إلى قسمين:

- **نشاط عقلي معرفي** موجب إلى غاية نافعة وبذلك فهو نفعي أداتي.
- **نشاط عقلي تواصلي** تمارسه ذات فاعلة قادرة على الكلام وهو إجتماعي يرمي إلى تحقيق التفاهم بين الذات، كما أنه تواصلي قائم على التعبير اللغوي، عكس الأول الذي هو مادي استغلالي أي يستغل المعرفة كأداة لتحقيق مصلحة معينة.

فهابرماس يشرك تصور العقلانية مع تصور التواصل، هذا التصور يصبح أكثر حضورا وتعريفا في كتاباته كمنبع لتأسيس ضروري ونوعي لإمكانية إتفاق ووثام بين الجمل التعبيرات والأفعال، لأنه حسب هابرماس هو عنوان الأزمة الحديثة، فمن الصعب التفريق بين عقلانية ومعرفة عقلانية وبرهنة إذا هي عقلانية واستدلال تواصلي، إن هذه

(178) حنة أرندت: **حياة العقل ج 2: الإرادة**، ترجمة: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الطبعة 1، بيروت، 2017، ص 268.

(179) Jürgen Habermas : **Discours philosophique de la modernité**, Trad : CH.Bouchindhomme et R.Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, pp 93-94.

القناعة هابرماس في الجزء الأول من كتابه نظرية الفعل التواصلي في قوله: "إن عبارة لسانية تكون دائما قابلة لأن تعتبر عقلانية بمجرد ما تتم معرفة أنها مجسدة ومعترف بصلاحياتها، أي كأنها قابلة للصدور لامتحان نقدي عن طريق عرض الأدلة أو عن طريق لعبة البرهنة"⁽¹⁸⁰⁾، ويرى هابرماس أن كل "نظرية للفعل التواصلي تحمل في طياتها نظرية في البرهنة ماهي إلا عبارة عن صياغة عقلانية للغة"⁽¹⁸¹⁾، ويضيف هابرماس مميزات للقناعة منها⁽¹⁸²⁾:

✓ لها كتبرير سياسي قوة الخطاب المبرهن (ضد كل إكراه).

✓ لها ملكة الجمع بين المشاركين في هذا الخطاب.

ينطلق هابرماس باقتراح إطار مقولاتي يقوم على التمييز بين العمل والتفاعل من أجل تجاوز المنطق الذاتي الذي يتقاسمه ماكس فيبر وباررنسونز حول ما دعاه هذين الآخرين بالعقلنة، حيث يميز هابرماس بين **الفعل العقلاني الهادف** الذي يحقق أهداف ضمن شروط معينة و**الفعل الأداتي** الذي يقوم بتنظيم وسائل تكون مناسبة أو غير مناسبة طبقا لمعايير الحكم في الواقع، يأتي ضمن هذا السياق **الفعل التواصلي** الذي يعتبر تفاعلا وسيطا رمزيا وهذا التفاعل "يتكون حسب معايير صالحة إلزاميا تحدد توقعات سلوكيات متبادلة، يجب أن تفهم ويعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقل تقدير والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوافقات، على أن معناها يتموضع عبر اللغة المتداولة في التواصل، في حين تتعلق صلاحية القواعد التقنية والاستراتيجيات بصلاحية القضايا الصحيحة تجريبيا أو الدقيقة تحليليا، أما صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد وتتأكد عبر الاعتراف العام

⁽¹⁸⁰⁾ Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, Ibid, p 55.

⁽¹⁸¹⁾ Jürgen Habermas : *Dialectique de la rationalisation*, Trad : CH.Bouchindhomme, Les cahiers de philosophie, N° 3, 1987, p 65.

⁽¹⁸²⁾ Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, Ibid, p 55.

بالالتزامات⁽¹⁸³⁾، إن ما يريده هابرماس من خلال هذا التحليل هو التمييز بين عالم الحياة الثقافي الاجتماعي أي الإطار المؤسساتي لمجتمع ما وبين ما تحت الأنساق للفعل العقلاني الهادف، وذلك من أجل إعادة صياغة مفهوم ماكس فيبر عن العقلنة من خلال هذه التميزات.

تعتمد إستراتيجية هابرماس لتحقيق الفعل التواصلي أولاً على استكشاف العقلانية نظرياً وما تنتجه عبر مختلف المدارس الحديثة والمعاصرة، فحسب هابرماس بقدر ما حددنا استراتيجيات العقلانية المعاصرة لمختلف التيارات الفكرية بقدر ما حققنا التواصل وهذا هو سرّ السجلات العديدة التي يدخل فيها هابرماس مع الفلاسفة وعلماء الاجتماع فالغاية منها كشف خطر هذه الاستراتيجيات، فهو مقتنع بأن كل ما ينتج من قبل العقل من فلسفة واجتماع، دين وسلوكيات ما هو إلا تحقيق للتواصل، وهذا من أجل تحقيق التقارب والتفاهم بين بني البشر، فالتواصل "هو ضرب من البحث عن سلسلة من التفاهات المشتركة القابلة للتراكم، إنه تواصل لا يفصل بين النظر والعمل يتبلور عبر مقولة الفعل الاجتماعي الذي تعطيه اللغة معناه وتحدد معاييرها، والذي يشترط أن تتوفر فيه مقاييس الصدق والجدية والصحة وأن يتسم بخاصية الوضوح"⁽¹⁸⁴⁾، فالفعل التواصلي إذن ينبذ كل انعزال ويميل إلى كل اجتماع، فهو يتطلب ذات فاعلة لها القدرة على الكلام تحترم مبادئ الصحة والصدق والمصادقية، كما تتطلب العملية التواصلية لغة تلعب دور الوسيط الرمزي لمتحدث كان أو مستمع، وهذين الأخيرين يجب أن يكونان متحررين من كل ضغط أو تسلط أو أي قهر خارجي، فتعطي لجميع المشاركين فرص متساوية ولا سلطة في الحوار إلا سلطة العقل، ليتسنى للمشاركين فهم بعضهم البعض

⁽¹⁸³⁾ يورغن هابرماس: *الحدثة وخطابها السياسي*، ترجمة: جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة 1،

2002، ص 58.

⁽¹⁸⁴⁾ المختار عبد اللاوي: *هابرماس من الحدثة إلى الديمقراطية*، مجلة رهنات، المغرب، العدد 3، 2007، ص 5.

لتحقيق تواصل كامل غير منقوص سليم وغير مشوه، كما لا يعني هذا إقصاء العقلانية الأدائية بل هي ضرورية لبناء نظرية اجتماعية فهي طرف هام في فهم المعادلة التواصلية لأنها ترتبط بالمتطلبات المادية للإنسان، فبالعقلانية الأدائية والعقلانية التواصلية يتم إعادة عقننة العالم المعيش، إن المشكلة حسب هابرماس ليس قمع عدونا بل بلوغ اتفاق يتجاوز خلافاتنا "إن من يتوجب قمعهم ليس الأفراد بل بنية معينة" (185) وعليه، فالتواصل الذي يدعو إليه هابرماس من شأنه تحرير طاقة العقل، أي التواصلية التي تعيد إنتاج العوالم المعيشة بعد أن تفلت من التزامات الأنظمة الاقتصادية الاجتماعية والإدارية، لتسيطر هي على الجوانب المقهورة للعقل العملي، إن أهمية اللغة تتبع من كون أن "قدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة" (186).

لقد تبني هابرماس فكرة هيجل في العمل والتفاعل وأدخلها في أحد برامجه في العقل التواصلية، و يربط هيجل بين العمل والتفاعل من وجهة نظر التحرر من السلطة الطبيعية الداخلية والخارجية، كما أنه لا يدمج أحدهما في الآخر بل يُبقي على العلاقة الديالكتيكية بينهما حيث أن "ديالكتيك الحب والصراع لا يمكن حله بنجاحات الفعل الأدائي وما أسسه الوعي الماكر، وتدخل نتيجة التحرير من خلال العمل في المعايير التي تعمل تكامليا في إيطارها" (187)، وهذه العلاقة الديالكتيكية ستلعب دورا كبيرا في البرامج الاجتماعية التواصلية لهابرماس وبالخصوص في أعماله المتأخرة، مما يجعل هيجل وفلسفته أساس نظرية هابرماس النقدية والاجتماعية، فالفكرة الهيجلية التي كان لها

(185) عطيات أبو السعود: نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 10، 2004،

ص 927.

(186) بول ريكور: محاضرات في الإيديولوجيات واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب، الجريدة المتحدة، ص

31.

(187) العيادي عبد العزيز: فلسفة الفعل، دار علاء الدين، صفاقس، الطبعة 1، ص 190.

صدى قوي على هابرماس في مجال التواصل والفاعلية التواصلية هي أن هيجل يدرك الأنا على أنها هوية العام والمفرد، فالأنا عنده هي عام ومفرد وفي وقت واحد، سواء كانت الأنا كهوية عام ومفرد "فإنه يمكن إدراكها فقط من وحدة روح ما تدمج هوية الأنا مع الآخر الذي هو متماه معها" (188)، ومن ثم فالأنا باعتبارها وعيا والتي لا يمكننا إدراكها إلا عندما تكون روحا وهذه الروح يعبر عنها هابرماس بالتواصل، لأنها تؤدي وظيفتها التي تعبر عنها عن طريق اللغة لأنها عامة وليست مفردة فقط، أي تعبر عن جماعة أو منظومة، فالفرد يقضى عليه بسهولة إذا لم يكن داخل الروح العامة، وباعتبار القوانين عامة فالفرد سيكون ضحية العام، وهذا ما نراه تأكيدا من هيجل على ضرورة اندماج الفرد داخل الجماعة من أجل الحماية، فالروح المجردة عند هيجل تعبر عنها اللغة.

لكننا، لا يمكننا الحديث عن الفاعلية التواصلية دون أن نتوقف عند محطة هامة تدعى محطة بيرس حيث يؤكد هذا الأخير على أن كل تطور منطقي للفكرة يجب أن يكون حواريا، والحوار عنده لا يعني علاقة بين متحدث يستخدم تعبير وبين متلقي يفهم التعبير فقط، وإنما هو علاقة بين وعيين إثنين شبيه المتكلم وشبيه المفسر، بمعنى هذين الإثنين هما عقل واحد في العلامة نفسها وفي الوقت نفسه يجب أن يكون متميزين، فبيرس يتحدث حسب هابرماس عن شبيه الوعي وذلك لأنه "يريد أن يدرك العلاقة بصورة أكثر تجريدا، وبالتالي هو يريد أن يفصلها عن نموذج التواصل اللغوي بين المتكلم والسامع" (189)، فالتواصل كما يراه بيرس مفاده أن كل فكرة إنما هي كلمة منطوقة، ومن ثم فإن الواقع "هو ذلك الذي يمكن أن ننتج فيه حالا أو لاحقا معلومة وصدى، والذي هو بذلك

(188) يورغن هابرماس: التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة 1، 2001،

(189) يورغن هابرماس: الدين والعقلانية، ترجمة: حسن صقر، دار الحوار، سوريا، الطبعة 1، 2016، ص 20.

مستقل عن أهوائي أنا وأنت" (190)، يبدو أن بيرس يفهم التفاهم على أنه إنصهار عاطفي بين الأنا والآخر حيث أنني عندما أتواصل بأفكاري ومشاعري مع صديق يعني بذلك أكون في تعاطف معه فمشاعري تعبر إليه وأنا أكون واعيا لما يشعر به، ومن ثم أصبح في دماغه وكذلك الحال بالنسبة إلي، وبهذه الحال يتم القضاء على الفردنة حتى عند أولئك الذين يفضلون بعضهم بعض، فبيرس يدعو إلى تعميم هذا التوافق والإنجذاب إذ لا ينبغي أن يبقى مقتصرًا على أولئك الأصدقاء أو الذين يميلون إلى بعضهم البعض بل يجب أن يعمم في جميع أنحاء المجتمع، فالفرد هو انعكاس للجماعة عند بيرس، يقول هابرماس: "مثل هذه الروح الحقيقية للإنسان يجب أن تعمم لأنها تحديد خاص للروح العامة للعائلة وللطبيعة وللعرف ولكل ما ننتمي إليه" (191)، يريد هابرماس إذن من خلال هذه القراءة لبيرس أن يدعم أفكاره التي تسعى إلى إطلاق سراح الذات من قوقعتها إلى علاقات خارجية.

إن الممارسة التواصلية لا يمكن أن تتجح إلا إذا أدت إلى تحقيق التفاهم بين مختلف الذات، فليس في مقدور الفاعلين الاجتماعيين أن ينسقوا أفعالهم وأن يتوصلوا بالنتيجة إلى إجماع، والتواصلية لا يمكن أن تتجح إلا إذا أدت إلى تحقيق التفاهم بين مختلف الذات، فليس في مقدور الفاعلين الاجتماعيين أن ينسقوا أفعالهم وأن يتوصلوا بالنتيجة إلى إجماع، إلا إذا كانت لديهم لغة مشتركة، فالتواصل تفاهم منظم ضروري لإعادة الإنتاج الرمزي للعالم وحيث وسيطه اللغة التي تتجاوز الفرد وتربطه في الوقت نفسه بالآخرين، فالتواصل هو الرابطة الأساسية بين البشر، فهو يتصف بجميع الصفات التي

(190) يورغن هابرماس: الدين والعقلانية، مصدر سابق، ص 40.

(191) المصدر نفسه، ص 49.

(149) بلانشيه فيليب: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، الطبعة 1،

2007، ص 108.

توليها الفلسفة للعقل⁽¹⁹²⁾ إذا، اللغة هي الوسيط الرئيس للتفاهم البيني بالبرهنة العقلانية وعليه، من الضروري بالنسبة إلى نظرية الفعل فهم الأبعاد السيمانطيقية والتداولية التي تميز تعبئة الكلام في خدمة التواصل، ويفهم تنظير البعد اللغوي للممارسة التواصلية انطلاقاً من تكييف تأويل تداولية اللغة وإعادته كما طورتها الفلسفة التحليلية في منظور إبستمولوجي، أي من خلال محاولة إعادة تأسيس فكرة الحقيقة العلمية على قاعدة الاتفاق التداوتي⁽¹⁹³⁾.

حاول هابرماس بلورة أفكاره الأولية والمبدئية في الفعل التواصلية وتطويرها، لتتوج مجهوداته بعمله الشهير **المعرفة والمصلحة البشرية**، والذي تدور أفكاره حول ارتباط المعرفة بالإنسان وحده فقط من كل نواحيه الاجتماعية، الفكرية، الاقتصادية والسياسية، حتى تلك المعرفة المتعلقة بالمعرفة التحليلية والتجريبية، وهذه المعارف حسب هابرماس لم تخدم الإنسان لأنها انحرفت عن مسارها وثمة نقائص تعزيبها وثرغرات لا يمكن سدّها إلا بالتواصل والقدرة على استخدام اللغة، ومن ثم الانتقال من المصلحة التقنية إلى المصلحة العملية، ممثلة في العلوم التاريخية والتأويلية لإعادة قراءة النصوص وتسهيل عملية الفهم ومنه تحقيق التواصل بين البشر، أما العلوم النقدية فيضعها هابرماس في مكانة راقية ومرموقة باعتبارها علوم تسعى إلى كشف المصالح الذاتية المتخفية داخل المعارف البشرية، الأمر الذي من شأنه عرقلة وتشويه الفعل التواصلية، وهذه العلوم ممثلة بعلم النفس وبالخصوص جانبه المتعلق بالتحليل النفسي.

لقد بدى واضحاً إذا، من كتابات هابرماس اللاحقة لكتاب الفعل التواصلية، مثل كتابه **المعرفة والمصلحة**⁽¹⁹⁴⁾، ابتعاده عن أفكار كارل ماركس، ورغبته في تأسيس نظرية

⁽¹⁹²⁾ Bouchindhomme Christian : *Le Vocabulaire de Habermas*, Vocabulaire de Paris, Ellipses, 2002, pp 26-27.

⁽¹⁹³⁾ Challe Edouard : *Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit*, le Philosophoire, Vol 3, no 9, 1999, pp 175-199.

⁽¹⁹⁴⁾ يورغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2011.

جديدة للمجتمع، تكون مرتبطة بنظرية المعرفة، لكن ليس قبل الكشف عن الآليات المتعددة التي تتحكم بالفلسفة الوضعية المتهافنة بحسب رأيه، خصوصا تلك الآليات المرتبطة بالسلطة الرمزية أو السياسية أو العلمية، وهي ما يسميها هابرماس **مصلحة المعرفة**، فلا نفاء علمي خالي من المصالح، في سياق **العقلانية التقانية** المتصلة بالحسابات السياسية⁽¹⁹⁵⁾، من هنا، لابد من مشروع هابرماس التواصلي من اتقان العلوم التأويلية والتاريخية والقانونية، لأهميتها في الوصول إلى الغاية التي يسعى إليها، وهي مصلحة التحرر والانعقاد المؤسسة على النقد، الذي يوجه التواصل ويخلصه من كل ما يشوهه ويحرف مساره، ووضع شروط تدرج ضمن **أخلاقيات النقاش**، مثل التخاطب المثالي، كأحد هذه الشروط المقضية إلى تواصل فاعل، عقلاني، نقدي و أخلاقي يحقق التحرر والانعقاد للإنسان الحر في مجتمع ديمقراطي⁽¹⁹⁶⁾.

ثالثا: المنعطف اللغوي والتداولية الكونية

شيّد هابرماس نظرية التواصل معتمدا على أحدث الوسائل العلمية والسوسولوجية حيث عمل على استبطان طرق وأدوات ووسائل ونتائج النظريات الحديثة والمعاصرة داخل نظريته التواصلية فدمج بين تأويلية **دلتي** و**هيدغر** وبين ظاهرية **هوسرل** و**شوتز** و**تفاعلية غولفمان** ثم **إثنوميتودولوجية غارفنكال سيكوريل** مع تحليلية اللغة والفعل **لدانتو** و**فنجشتين**، ومن ثم لفهم برامج هابرماس المختلفة لا بد من الرجوع إلى هذه النظريات التي جسدها داخل المفاهيم المحورية التي يعتمد عليها في برامجها، وبالعودة إلى مختلف البنى التي يعتمد عليها هابرماس في البناء العام للنظرية التواصلية، سنجدها تعكس

(195) محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، افريقيا الشرق،

المغرب، 1991، ص 60.

(196) أسماء حسين ملكاوي، مرجع سابق، ص 113-114.

مفاهيم لتصورات هذه النظريات، فالبنى البيداتية تعني ذوات قادرة على الكلام والفعل واللغة وكل أدوات الرمز التواصلية، ثم مظهرات قصدية وأساليب التعبير والسياقات الخاصة بالفعل وامتدادها في العالم المعيش، أما البنى المعيارية وتشمل مؤسسات ومعايير التطبيق والمبادئ العامة والأنظمة والمكتسبات الثقافية ومختلف تصوراتنا للعالم أما البنى الذاتية وتشمل جل التأويلات الموجهة للفعل وتجارب معينة، وقد أكد في هذا الصدد فيليب بلانشيه في كتابه *التداولية من أوستين إلى غوفمان* أن "العلاقات البشرية هي نسق يشمل الأفراد متفاعلين عبر تصرفاتهم والأعمال اللغوية هي تصرفات ضمن تصرفات أخرى ومحيط النسق هو سياق التفاعل (اللفظي أو غير اللفظي)"، ويتعين على السوسولوجيا النقدية أن تدرس شبكات التفاعل داخل مجتمع قائم على العلاقات التواصلية، أي على وحدة الذات المتعارضة في مقابل العلاقات النفعية (197).

إن المنعطف اللغوي الذي شغل هابرماس والذي كان يعمل باستمرار على نقده وتطويره وإعادة بناءه، اعتمد في تشييده على أهم النتائج المتوصل إليها في اللسانيات والتداوليات، حيث اعتمد على *همبولت* الذي ميز بين نوعين من التحليل: التداولي والدلالي وهذا الأخير يركز على اللغة أما التداولي البراغماتي يعطي الأولوية للمحادثة (198)، لقد دعا *همبولت* للتخلي عن البعد الدلالي للغة والتركيز على البعد البراغماتي والتداولي الذي يسعى إلى تحقيق التفاهم والتبادل والإتفاق، وهذا ما يعتبره هابرماس إنعطاف داخل منعطف اللغة، أي الانتقال من مستوى الهرمونيطيقي إلى المستوى التداولي وهذا ما كان له انعكاسا سريعا وفعالا على فعل التواصل، الذي يعود الفضل في اكتشافه إلى *دوركايم* و*ميد* وهو ما يعتبره هابرماس عملا محوريا لنظريته النقدية حول المجتمع تعتمد على مفهوم جديد للعقلانية تم تطويره انطلاقا من *التداوليات الكلية* ويقول

(198) Jürgen Habermas : "Vérité et Justification", Trad : Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2001, p 12-13.

هابرماس في كتابه **الحقيقة والتبرير**: "إن ما وجهني فعلا ليس الاهتمام بالميتافيزيقا لأجل كينونة الكائن، ولا الإهتمام بالإبيستيمولوجيا لأجل معرفة الأشياء أو الوقائع، ليست العلاقة بهذه التساؤلات التقليدية هي التي جعلت المنعطف اللغوي يكتسب أهمية بالنسبة إلي بل إن التداوليات اللغوية هي التي ساعدتني بالأحرى على وضع نظرية في التواصل والعقلانية، لقد شكلت الأساس لنظرية حول المجتمع كما فتحت الطريق أمام مفهوم للأخلاق والقانون والديمقراطية مؤسسة على نظرية النقاش" (199) (وهي مواضيع سنتطرق إليها بالتفصيل في العناصر اللاحقة).

هكذا إذا، كان **هابرماس الأول** متأثرا بمدرسة فرانكفورت أما **هابرماس الثاني** فقد ابتعد عن منطلقاتها وفلسفتها، ولعلّ الفاصل بين هابرماس الأول و هابرماس الثاني هو **المنعطف اللغوي**، وهذا بعد اطلاعه على أعمال **أوستين** و **سيرل** و **فتجشتين** المتأخرة وهذا هو التحول الذي عرفته الفلسفة المعاصرة والذي يطلق عليه هابرماس الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل، إلى جانب **التداولية** ودورها في صياغة هذا المنعطف اللغوي "الذي انتقل من فلسفة المعرفة و الايديولوجيا إلى فلسفة التواصل، أو بما يصطلح عليه بالعقلانية التواصلية (السابقة الذكر) والتي نجد منطلقاتها في اللغة وهي عقلانية بديلة للعقلانية الأداةية" (200)، هذا الاهتمام باللغة سيؤدي بهابرماس إلى تأثره بمجال آخر غير بعيد عن اللغة وهو **النظرية التداولية** والتي أخذها عن **غرايس** وعمل على تطويرها في نظريته الخاصة بالمناقشة، حيث تظهر أفكار **غرايس** في برنامج **هابرماس** وذلك في تأكيد هذا الأخير على ضرورة معرفة الخلفية الفكرية للمتحاورين عن قيم التواصل بكيفية سليمة فالذوات الخاضعة لخلفيات واضحة و قادرة على الإستدلال هي أساس تشكل اللغة و يتفق **هابرماس** مع **فتجشتين** في العديد من المسائل المتعلقة باللغة، حيث يعتبر الأول مفاهيم

(199) Jürgen Habermas : *Vérité et Justification*, Ibid, p 268.

(200) محمد الأشهب: *الفلسفة والسياسة*، مرجع سابق، ص 171.

الثاني عن اللغة والتفاهم مفاهيم أصيلة تعبر عن الجهد الذي بذله في هذا المجال فالتداوليات الكونية عند هابرماس تقابل النحو الكلي عند تشومسكي، فهابرماس اهتم بالفلسفة المتأخرة لفنجشتين وفلسفة اللغة حيث يقول: "إنني كفتجشتين متفق على أن اللغة والتفاهم هما مفهومان متصلان و هما يتوضحان بالتبادل" (201)، فنظرية فتجشتين في اللغة هو معرفة كيفية استخدام كلمة أو عبارة، فما له من معنى هو الذي يمكن أن يقال والمعنى الذي يقال هو أفعال الكلام، وقد أعجب هابرماس بهذه النظرية التي كان لها التأثير البالغ على أفكاره في البراجمطيقا العامة.

بدأت ملامح المنعطف اللغوي عموماً، تظهر في فلسفة هابرماس نتيجة إحتكاكه بفلسفة غادامير الهرمينوطيقية بداية أعوام السبعينات، رغم هذا التأثير إلا أن هابرماس اتهم غادامير في مسألة اللغة والتأويل، حيث قلل غادامير من أهمية المنهج العلمي وذلك عندما وضع غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج العلوم الاجتماعية أمام خيارين: إما الحقيقة أو المنهج، كما تعرض هابرماس لهرمونيطيقا غادامير بالنقد واعتبرها مثالية لغوية، حيث فعل اللغة لا يتم من خلال القول وإنما من خلال الحوار، حيث يقتضي " كل حوار حقيقي أن ننحني أمام الآخر وأن نولي وجهة نظره الأهمية الحقيقية الواجبة وأن ننفذ إلى عقله" (202)، إن غادامير يخضع التأويل لسلطة التراث، والتراث لا يخلو من تحريفات إيديولوجية والأفكار المزيفة والتشويء، كما أن التراث ليس ثابت بل هو عرضة للتغير والتمزق الذي يحدثه التفكير والقراءات العقلانية، كما لا يخلو من مصالح في المنهج، واللغة هي حاملة لهذا التراث وهي لا تخلو بدورها من تشويهات، فثمة فرق بين

(201) جان غروندان: العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس، ترجمة: سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 43، 1987، ص 25.

(202) محمد شوقي الزين: عالمية هرمونيطيقا غادامير، ترجمة: كامليا صبحي، مجلة فصول، عدد 59، القاهرة، 2002، ص 77.

اللغة والإنعتاق من اللغة ذلك أن "تشويهات اللغة لا تأتي من استعمال اللغة بل من ارتباطها بالعمل والسلطة، وهو ارتباط يظل أعضاء المجتمع غافلين عنه وغير متقنين له" (203)، هذا بالإضافة إلى اعتراض هابرماس على فكرة التذوات عند غادامير، حيث يعتقد هذا الأخير أن كل حوار بين ذات وموضوع أو بين ذات وأخرى، هو حوار صادق وأصيل ولا يولي أي أهمية لوجود حوار زائف وإجماع مشوه.

في نفس السياق، وكقضية اجرائية مع المذهب الكانطي وكنتيجة انفتاح هابرماس على الفلسفة التحليلية، ويفسر ذلك في توجهه نحو التداولية الكونية، بهدف إعادة بناء شروط إمكان التفاهم البيئي (204)، إن وظيفة الهرمونيظيقا في تصور هابرماس هي نفس وظيفة التحليل النفسي، فإذا كان التحليل النفسي عن طريقة لغة الكلام، يشجع مرضاه على التخلص من العُدّ والعلل النفسية المترتبة عن الدوافع اللاشعورية، فكذلك الهرمونيظيقا عن طريق لغة الخطاب، تشجع البشرية على التخلص من الزيف والإيديولوجيا في المعرفة عن طريق الاهتمام باللغة، فالهرمونيظيقا النقدية لدى هابرماس، يجب أن تعني باللغة باعتبار أن اللغة هي تجسيد للفعل التواصلي والفعل الإستراتيجي، وهذا هو الإنعطاف اللغوي الشهير عند هابرماس، إذ يجب الانتقال من نقد المعرفة إلى نقد اللغة وذلك اعتمادا على الأسلوب الماركسي في نقد الإيديولوجيا على علم اللسانيات، فالأهم لدى هابرماس هو أن اللغة تشكل الأرضية المشتركة لفهمنا المتبادل وهي حوارية وهذا هو أساس نظرية الفعل التواصلي، لذلك ستكون اللغة عماد أعمال هابرماس اللاحقة يقول هابرماس بشأن اللغة: " يتخذ التحيز والسلطة والتقليد من اللغة واسطة في تشكيل فهمنا للعالم، ويصف غادامير اللغة وصفا أنطولوجيا على أنها الشيء الذي تقوم عليه

(203) مصطفى عادل: مدخل إلى الهرمونيظيقا، فهم الفهم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة 1، 2007، ص

(204) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 142-143.

الكيونة أو الواقع، فأن تكون لديك لغة يعني في عرف غادامير أن يكون لديك عالم، فما من عالم نقي يقبع وراء اللغة، على الرغم من أننا نستطيع بالطبع أن نخمن ما يمكن أن يكون عليه العالم ولو لم تكن هناك لغة" (205).

تعرض **التداولية الكونية** في كتابات هابرماس في شكل برنامج، هدفه إعادة بناء القواعد الكونية لفعل التواصل، حيث يقول في هذا الصدد: "أقترح أن نشير إلى برنامج البحث الذي يهدف إلى إعادة بناء قاعدة صلاحية الخطاب بمفهوم التداولية الكونية" (206)، ويعتقد هابرماس بقدرة التداولية على توضيح الآلية التي من خلالها يكون التواصل اللغوي، ومنه مستوى العالم المعيش قابلين للعقلنة، إن التداولية الكونية تقوم بدور الأساس المعياري، حيث تستخرج الشروط الكونية للتفاعل التواصلية، وتحدد مثله الأعلى في الوصول إلى إجماع.

يميز هابرماس في مظاهر التداولية الكونية ثلاث وظائف للمنطوق وهي (207):

- **الوظيفة التمثيلية:** وصف شيء باستعمال جملة.

- **الوظيفة التعبيرية:** التعبير عن نية للمتكلم.

- **الوظيفة التفاعلية:** إرساء علاقة بين شخصيتي المتكلم والمستمع.

يؤكد هابرماس أن التداولية الكونية مهمتها اكتشاف شروط الإمكان الكوني للتفاهم، وإعادة بنائها، وهدفها إعادة بناء شروط التفاهم وفرضيات الممارسة التواصلية

(205) آلن هاو: النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: تائر ذيب، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة 1، 2010،

(206) Jürgen Habermas: **Signification de la pragmatique universelle**, dans : Jürgen Habermas: **Logiques des sciences sociales et autre essais**, Trad: Rainer Rochiltz, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p 333.

(207) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 143.

لتحديد القواعد الكونية للغة التي هي أساس الاجماع، فمن خلال تحليل أفعال الكلام يستخرج هابرماس أنموذج عقلانية تواصلية (208)، ومن ثم يبحث عن إعادة بناء قاعدة لصاحية الخطاب عن طريق تثبيت معايير العقلانية الخاصة بالممارسة التواصلية، يقول هابرماس: "كل فاعل تواصلية يقوم بفعل كلام ما مجبر على التعبير عن ادعاءات كونية للصاحية، وأن يفترض أنه من الممكن تبريرها" (209).

يحدد هابرماس هذه الادعاءات الضمنية التي تشكل معايير عقلانية الممارسة التواصلية التي يطلق عليها اسم ادعاءات صلاحية الخطاب (210)، وتتمثل هذه الادعاءات في:

- **المعقولة:** "تكون مقبولة عندما تكون الجملة مصاغة وفق القواعد النحوية للغة الطبيعة المستعملة" فالجملة تعتبر موضوعا للتحليل اللغوي، وهي الوحدة الأساسية للغة، بينما أفعال الكلام موضوعا للتحليل التداولي، وهي الوحدة الأساسية للخطاب، - - **الحقيقة:** هي حقيقة المحتوى العبارتي للمنطوق الذي وظيفته تقرير وضعية شيء واقعي في الألم الموضوعي، الذي يشير إلى وقائع أو وضعيات أشياء موجودة، إنه العالم المحسوس المتماثل لدى كل المتكلمين.
- أما الادعاء الثالث حسب هابرماس، فيتمثل في **الصدق** أي صدقية المنطوق الذي يحيل إلى تطلعات معترف بها إجتماعيا، أي أن العلاقة بين-شخصية التي يرسبها هذا المنطوق تستحق الاعتراف بها على أنها شرعية.
- يتعلق الادعاء الأخير **بالنزاهة**، ويشير إلى نزاهة قصد المخاطب في الممارسة التواصلية، أي أنه لا يقوم بفعله إلا بنية التفاهم وليس بطريقة استراتيجية (211).

(208) Jürgen Habermas: **Signification de la pragmatique universelle**, dans : Jürgen Habermas **Logiques des sciences sociales et autre essais**, Ibid, p 329.

(209) Ibid, p 331.

(210) Jürgen Habermas: **Sociologie et théorie de la langue**, Trad: Rainer Rochlitz, Paris, 1995, p 101.

(211) Ibid, pp 106-107.

ويقول هابرماس: "كل منطوق يعرض نظام ادعاءات الصلاحية الأربعة: فهذه الادعاءات كونية، ومنه يجب أن تصدر بصورة متزامن، وأن يعترف بها بأنها مبررة حتى وإن كان يستحيل بحثها في آن واحد (212).

هكذا حدّد هابرماس أربعة شروط للتواصل وهي: المعقولية، الحقيقة، الدقة (المصادقية) والصدق (والتي سبق ذكرها)، ويطلق عليها **الوضعية المثلى للكلام**، هذه الوضعية تكمن وظيفتها في حماية التواصل من التشوه، فهي مناعة ضد كل تأثير خارجي سلبي وكل تعسف لغوي و انحراف عقلي وضد كل قصور ولا انتظام في الكلام، فهي توحد الأهداف للمتداولين جميعا، "فشروط النقاش (الصدق والمعقولية) بمثابة فرضيات وضع مثالي لجماعة تواصل غير محدودة تعتمد المناقشة العقلانية، يمتثل المتداولين لها مسبقا لأنها تتوفر على الشروط المعيارية لكي يتمكنوا من تأسيس أخلاقيات التواصل" (213)، ويعتبر هابرماس نقطة الانطلاق الأولى للدخول إلى الحوار العقلاني، الذي هو "شكل من أشكال التواصل الذي لا يمارس فيه أي شكل من أشكال الإكراه، إلا ذلك المتعلق بالحجة الفضلى، والذي لا يحرك المشاركون فيه أي هدف آخر سوى البحث عن الحقيقة" (214) وهي وجهة النظر الأخلاقية التي انطلقا منها، يمكن أن تقوم القضايا الأخلاقية بشكل منصف وعقلاني (215)، إنها **الوضعية المثلى للكلام** التي ينشط فيها المشاركون في الحوار بشكل حرّ تماما، ومن أجل الوصول إلى هذه الوضعية، يشترط أولا أن يكون كل

(212) Jürgen Habermas: **Signification de la pragmatique universelle**, dans : Jürgen Habermas **Logiques des sciences sociales et autre essais**, Ibid, p 408.

(213) حسن مصدق: **يورغن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 1، 2005،**

(214) Jürgen Habermas : **Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé**, Trad: Jean Lacoste, Editions Payot, Paris,1978, pp 149-150.

(215) Jürgen Habermas : **De l'éthique de la discussion** , Trad: Marc Hunyadi, Ed : Cerf,1992, p 18.

المتشاركين في الحوار أحرارا، فلا يمكن "أي شخص أن يبدأ حجاجا ما إذا لم يفترض وضعية مثلى للكلام تضمن من حيث المبدأ عمومية الدخول والمساواة في المشاركة ونزاهة المشاركين، وأيضا القدرة على اتخاذ مواقف من دون أي إكراه..."⁽²¹⁶⁾، فعلى مسار الحجاج أن يخضع لمقتضيات مثالية تشكل محتوى الوضعية المثلى للكلام، وهناك شرطان للتماثل والتبادل وهما قاعدتان تنسيقيتان وهما⁽²¹⁷⁾:

- مبدأ الحوار "D" الذي يؤكد أن المعايير وحدها التي يمن أن تحصل على اتفاق من جميع المعنيين، يمكنها ادعاء الصلاحية في حوار عملي

- مبدأ الكونية "U" الذي يؤكد أن النتائج المتحصل عليها إثر النقاش، يجب أن تكون محل رضا الجميع وقبولهم من دون إكراه.

ويقوي التواصل المعايير الجماعية لما تلعبه هذه المعايير من تحقيق مصلحة عامة ومشاركة وهذا هو مبدأ الكونية لدى هابرماس، إنه التوافق بين المعنيين، يتم بلوغه عن طريق النقاش الذي يراعي المصلحة المشتركة، فتحقيق شروط الوضعية المثلى للكلام في إطار مبدأ الكونية ينشأ عنه حكم أخلاقي لا يميل إلى طرف من الأطراف، ويستجيب لمتطلبات الجميع، ولكن بشرط أن يكون هناك تطبيق حرفي للمعايير المتفق عليها، إذ يتم إقصاء كل رأي خاص وكل فكرة صورية وكل رأي عفوي، ومن ثم تصبح شروط الوضعية المثلى للكلام من صدق ومصداقية ومعقولية شروط كونية لا بديل عنها.

من خلال هذا العرض للمنطلقات الفكرية والفلسفية لهابرماس، يتضح لنا الطابع الكوني لفلسفة هابرماس، فهي فلسفة تعتمد على قراءات الإرث الأنواري ومراجعة نقدية للفلسفة والإرث الألماني الحديث و المعاصر، الذي يبدأ من هيجل مروراً بنيتشه و هيدغر

⁽²¹⁶⁾ Jürgen Habermas : De l'éthique de la discussion, Ibid, p 122.

⁽²¹⁷⁾ Ibid, p 17.

وصولاً إلى تلك النظرة الأداة التي ميزت مدرسة فرانكفورت مع أدورنو وهوركهايمر وهي في نفس الوقت سهم نقدي موجه إلى فلاسفة ما بعد الحداثة و أنصار العقل التفكيكي مثل دريدا وفوكو وليوتار تدعوهم إلى إعادة قراءة فلسفة الحداثة التي يراها هابرماس قراءة للفكر الأنواري بهندسة هيجيلية وهذه العودة النقدية لتراث الأنوار "سوف تمكننا من فهم أعمق للحداثة ومن تمثل أكثر نفعية للعقل و أكثر تلائماً مع احتياجاتنا المعاصرة" (218).

لقد توصل هابرماس إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن تأسيس نمط تواصل جديد عن مجتمع جديد، دون أن يبلغ النقد الأداة اللغوية التواصلية الأولى سواء تعلق الأمر بالتواصل الذاتي أو غير الذاتي باعتباره الركيزة الأساسية لعملية التشارك الاجتماعي، بل اللغة تعد أساس المناقشة بين طرفي الحوار وعماد النشاط التواصلية أيضاً، أي الوسيلة الأساس المشكلة لبرنامج هابرماس التواصلية، لكن، ما علاقة هذا الفعل التواصلية بسؤال العدالة؟ وهو موضوع بحثي الآتي.

المبحث الثاني: إشكالية العدالة ونظرية الفعل التواصلية

تمكن يورغن هابرماس من تأسيس مشروع الفلسفي عن طريق التوجه نحو فلسفة اجتماعية، وذلك عن طريق نقد النظرية التقليدية، ثم نقد العقل الأداة والدفاع عن الحداثة باعتبارها مشروع لم يكتمل بعد، ليصل في الأخير إلى نظريته التواصلية ذات البناء الاجتماعي والديمقراطي القائم على أخلاقيات النقاش والحوار، كل ذلك تم من خلال قراءته للفكر الألماني والفرنسي والإنجليزي والأمريكي على حدّ سواء، ويُشكل البراديغم اللغوي الذي له جانب هام في الخطاب الجدلي البرهاني، نقطة تحول في المسار

(218) المختار عبد اللاوي: هابرماس من الحداثة إلى الديمقراطية، مجلة رهانات، العدد 3، المغرب، 2007، ص 06.

الفكري لهابرماس وهو الذي يقول في كتابه **منطق العلوم الاجتماعية**: "بهضم التأويل اللساني، اقتنعت بأن النظرية النقدية للمجتمع يجب أن تقطع مع فلسفة الوعي التي ترجع مفاهيمها الأساسية إلى تراث كل من كانط وهيغل" (219)، يلحُّ هابرماس على ضرورة اعتبار العقلانية التواصلية كفعل مثالي مضاد للفعل التسلطي وذلك من أجل تدعيم مصطلح واقعي للديمقراطية وعليه للعدالة.

أولاً: الفعل التواصلية وسؤال العدالة

وجد يورغن هابرماس في اللغة دورا بارزا وهاما في عملية التواصل، حيث يوظف اللسانيات المعاصرة لتعزيز نظريته، وهذا التوظيف اللساني يجد مبرره في عملية التفاهم والإتفاق بين الأطراف المشاركة في الحوار دون ضغط، وهذا ما لم تفعله النظرية التفاعلية الرمزية حسبه، حيث لم تحدد مفهوم الفعل الاجتماعي كما أنها تعاني من نقص كبير عندما لم تشر إلى دور اللغة، والنقد نفسه يطال نظريات أخرى كالنظرية الفينومولوجية والهرمونيطيقا، فهابرماس من خلال كل هذه الإضافات والملاحظات يسعى إلى تحقيق التطبيق عكس النظريات الأخرى التي تكتفي بالتنظير "ينخرط هابرماس بالتأكيد في التقليد الأنثروبولوجي الذي أراده منذ هردر وهمبولت لتوضيح الطابع النشط للغة، غير أن إسمها الحقيقي هو إبراز أن هذا الطابع ينكشف بالخصوص عند تكوين التذوات والرابطة الاجتماعية من دون أن يقودها إلى رؤية إجتماعية تاريخوية للسانيات" (220)، كما أكد هابرماس على الدور الهام والأبرز للغة في كتابه **الحقيقة والتبرير**

Vérité et Justification الذي ميّز فيه بين دالتين للمنعرج اللغوي، حيث أن اللغة لا

(219) Jürgen Habermas : **logique des sciences sociales et autre essais**, Trad: Rainer Rochiltz, Presses Universitaires de France. Paris, 1987, p 3.

(220) ستيفان هابر: **هابرماس والسوسيولوجيا**، ترجمة: محمد بربري، منشورات الاختلاف، الطبعة 1، 2012، ص

ينبغي أن ينظر إليها كأداة منهجية فقط ولكن، يعتقد أن البراديغم اللغوي هو عبارة عن نقاش حاد مع البراديغم الذهني، وتبنى **فنجشتين** هذا البراديغم حسب هابرماس عندما تصور بأن قواعد اللغة تشكل ماهية العالم، فلا يمكن تصور البراديغم اللغوي دون البراديغم التواصلية والعكس صحيح، فالتواصل بدون لغة تواصل عاجز ومشوه، واللغة التي لا تستعمل التواصل هي لغة صماء ومتحجرة وبعيدة عن العقلانية المنشودة فالعقلانية في المشروع الهبرماسي هي بالذات العقل التواصلية كما حدده هابرماس في كتابه **نظرية الفعل التواصلية** "أي عقلانية الفعل والتفهم في النصوص المرتبطة بمناهج العلوم الاجتماعية والهرمونيطيقا وعقلانية التواصل والبرهنة" (221)، واستخراج الجانب اللغوي الكامن في هذه النظرية هو ما يسعى إليه هابرماس، كما أن الغرض الأساسي عنده هو الوصول إلى تواصل عقلاني مبني على شروط الحوارية المحاجة مستفيدا من اجتهادات التداوليات الكلية المنشودة عند مجموعة من الباحثين، وهذا ما منح الفكر المعاصر الوسائل الضرورية لاكتشاف العقل المجسد في الفعل التواصلية، لأن الحقيقة تقوم على البرهان والاستدلال وليس على التنازع والقهر والاستبداد، فهضم حقوق البعض من شأنه أن يقف عائقا أمام التواصل وعليه أمام الحقيقة أيضا، كما أن الشروط التداولية تعد مكونا أساسيا للتواصل السليم ومنها: الصدق والمصادقية، والصلاحية المعيارية وكمستوى ثالث المعقولية.

أشرنا سابقا إلى أن الجزء الأول من كتاب هابرماس **نظرية الفعل التواصلية** ذو جزئين: جزء مفاهيمي، تحت عنوان: **العقل وعقلنة المجتمع** - والذي تطرقنا إليه - وجزء ثاني من الكتاب معنون: **العالم المعيش والنظام: نقد العقل الوظيفي**، أين اهتم بالحديث عن المجتمع ومكوناته، مقسما المجتمع إلى مجالين: العالم المعيش الذي يشكل موطننا

(221) أفاية محمد نور الدين: **الحدأة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة 2،

للفعل التواصلي، والنظام الذي يشكل موطننا للفعل الأداتي (وهذا الجزء من الكتاب ما يهمننا في هذا العنصر)، ويعد الفيلسوف الألماني إدموند هوسل أول من استخدم مفهوم العالم المعيش، وذلك في سبيل تبيان التناقض بين الموقف الطبيعي ما قبل النظري للأشخاص العاديين اتجاه العالم، والمنظور النظري الرياضي للعلوم الطبيعية اتجاه العالم، وأطلق هابرماس تسمية العالم المعيش، على المجالات غير الرسمية وغير المسوقة في الحياة الاجتماعية كالحياة العائلية، الثقافية والسياسية، التي تقع خارج الأحزاب المنظمة ووسائل الإعلام والمؤسسات التطوعية، والتي توفر مخزنا للمعاني والتفاهمات المشتركة، وأقفا اجتماعيا للقاءات اليومية مع الآخرين، وهذا الأفق هو الخلفية التي يجري فيه الفعل التواصلي⁽²²²⁾، وتكون مضامين العالم المعيش مفتوحة لإعادة الإنتاج والمراجعة والتغيير التدريجي، وعلى الرغم من كون عملية التغيير هذه تدريجية إلا أنها قد تكون جذرية ومستفيضة، وتقع مهمة تنفيذ الإصلاحات الجارية للعالم المعيش على عاتق الفعل التواصلي والنقاش⁽²²³⁾، كما أن للعالم المعيش مجموعة من الوظائف بحيث يوفر السياق الملائم للفعل من خلال إمتلاكه مخزونا من الافتراضات المشتركة والمعرفة الخلفية، ومخزونا من الأسباب التي على أساسها يمكن المشاركين أن يصلوا إلى توافق، وهذا يشكل قوة للتكامل الاجتماعي، ويقلل من خطر الخلاف والمعارضة وسوء الفهم الذي تشهده أي حالة فردية من حالات التواصل أو النقاش، والعكس إذا كان الاتصال ناجح ويتم الوصول فيه إلى اتفاق حيث يغذي معه العالم المعيش، وبالتالي يغذي العقل التواصلي العالم المعيش، ويدعم العالم المعيش العقل التواصلي ويكون بمثابة الدرع الذي يحمي المجتمع من التفكك⁽²²⁴⁾.

⁽²²²⁾ Jürgen Habermas: **The Theory of communicative Action**, Volume two: Life world and System: A Critique of Functionalist Reason, Trans: Tomas Mc Carthy, Beacon Press, Boston, 1987, p 119.

⁽²²³⁾ Ibid, pp 138-142.

⁽²²⁴⁾ Ibid, p 139.

إن العالم الحديث حسب تعبير هابرماس جاء للوجود عن طريق الرأسمالية الاستغلالية، فهي منفصلة عن حياة البشر التواصلية، والمجتمع الحديث لم يظهر نتيجة التوافق القائم على اللغة والذي يتم في عالم الحياة، بل أقام تنظيمه على نظام الإعلام والمال والسلطة، وهذا ما يسميه هابرماس **باستعمار العالم المعيش**، وهو الخطر الذي يهدد العالم المعيش من قبل النظام الذي هو المجال الثاني من مجالات الحياة الاجتماعية بفرعيه الرئيسيين: المال والسلطة، هذه الأنظمة التي تقوم بوظيفة رئيسية وهي: إعادة الإنتاج المادي للمجتمع، بمعنى إنتاج السلع والخدمات وتداولها... لكنها في الوقت ذاته تؤدي وظيفة أخرى شبيهة بوظيفة العالم المعيش، إذ إن لها تأثيرا تكامليا خاصا بها، من خلال تنسيق الأفعال، وهو ما يطلق عليه هابرماس **التكامل النظامي** في مقابل **التكامل الاجتماعي** الذي يقوم به العالم المعيش⁽²²⁵⁾، فالعالم الحديث يمتلك كل الإمكانيات لقيام عقلنة كاملة في مجالي النظام وعالم الحياة، إلا أن الواقع يثبت العكس إذ يتغذى عالم النظام ويقتات من العالم المعيش ويبسط سيطرته عليه، مما يجعل التفكير في البدائل أمر صعب على البشر، بل ويصل الأمر إلى الاعتقاد بأن الحياة ليست مستقلة عن متطلبات السوق وضروراته، فالحياة الاجتماعية الحديثة كما شخصها هابرماس هي عبارة عن "ضرب من شد الحبل بين النظام وعالم الحياة، حيث غالبا ما يوقع النظام الخلل في عالم الحياة ويتفوق عليها"⁽²²⁶⁾، ولحلّ هذا الإشكال وخلق نوع من التوازن بين النظامين يأتي دور العقلانية التواصلية لتقارع العقلانية الأداةية، وهذا ما جعل هابرماس يتميز عن أسلافه حيث كان أكثر فطنة وانتباه، وكان يمتلك رؤية مغايرة لرؤية أدورنو وهوركايمر اتجاه العقلانية الأداةية عموما والاقتصاد الرأسمالي خصوصا فهابرماس ليس معاديا للعقلانية الأداةية في حدّ ذاتها، ولا للمؤسسات التي تجسد منطقتها

⁽²²⁵⁾ Jürgen Habermas: *The Theory of communicative Action*, Ibid, pp 150-185.

⁽²²⁶⁾ ألن هاو، مرجع سابق، ص 194.

الأداتي (الدولة واقتصاد السوق)، إذ إنه يعترف بأنها تؤدي وظائف اجتماعية مهمة وضرورية، وبأن إلغائها أو العمل من دونها ليس خيارا صالحا، فما تمتلكه العقلانية من أدوات مثل اللغة والفعل، واعتمادها على العقل كمبحث رئيسي للفلسفة ومن ثم للتواصل كفيل لوضع حدّ لهذه الهيمنة الأداتية، يقول هابرماس في كتابه **نظرية الفعل التواصلي**: "العقلانية سواء في مستوى الآراء أو في مستوى الأفعال تشكل مبحثا تقليديا للفلسفة، بل يمكننا القول أن التفكير الفلسفي يستمد مرجعيته الوجودية من السيرورة التأملية للعقل المندمج في عملية المعرفة، في الكلمة وفي الفعل أيضا، حتى يصير هذا العقل المبحث الرئيسي والمحوري للفلسفة" (227).

إن المشروع الفلسفي والاجتماعي والسياسي لهابرماس يسعى إذا، لدراسة العقلانية، عقلانية الرشاد للمجتمعات المعاصرة، التي تبدو بمثابة عملية شرعنة أشخاص أكفاء لهم القدرة على تبرير كلامهم وأفعالهم، وغير خاضعة لأي نوع من السيطرة والهيمنة، باعتبار أن تركيبة المجتمعات المعاصرة أصبحت تختزل في وسائط نظامية كسلطة المال وسلطة الإدارة اللذان أصبحا يصنعان أنماط اجتماعية تقنية أداتية، حيث حلت الإدارة والاقتصاد في أمور التنظيم السياسي والاجتماعي محل النقاش والحوار، ولقد استطاع هابرماس من خلال تحليله للعلاقة بين عالم النظام وعالم المعيش بتصحيح العديد من النظريات الكلاسيكية فوضع المعرفة النافعة والاندماج الاجتماعي والديمقراطية التداولية، إضافة إلى **مسألة العدالة**، كل يخضع إلى مبادئ ومعايير يتم التوصل إليها عن طريق اللغة، القائمة على التفاهم المتبادل بين الفاعلين، فهابرماس خضع برامجه المتعلقة بالحقيقة والأخلاق والنظرية السياسية والسوسيولوجية، ضمن مختبر النظرية التواصلية لقياس درجة معقوليتها، وهذا هو الأساس المعياري الذي تستند إليه القوة النقدية

(227) Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, Ibid, pp 17-18.

لفكر هابرماس، لتأتي النظرية السياسية في النهاية لتقوم بمهمة علاجية موجهة للفلسفة المعاصرة برمتها.

ثمة علاقة تبادلية بين عالم الحياة واللغة، حيث كل منهما ينتج الآخر ويعمل لتطوير ذاته من خلال الآخر، والتواصل عند هابرماس يقع بين العالم الترنسندنتالي وعالم الحياة اليومية، ومن ثم فإن الممارسة العقلانية التواصلية باعتمادها على العقل يجب أن لا تترك مجال للعالم الترنسندنتالي للإستحواذ عليها وامتصاصها، فاللغة هي التي تحمي عالم الحياة لما لها من قدرة على التواصل عن طريق البيداتية، حيث يرى هابرماس في كتابه **الدين والعقلانية** أن: " لوغوس اللغة يمنح البيداتية لعالم الحياة الذي نجد فيه أنفسنا متفاهمين مسبقاً، لكي نتمكن من مواجهة بعضنا البعض بوصفنا ذواتا قادرة على الكلام وعلى التمييز، وهي مقدرة تتحمل مسؤوليتها كي توجه أفعالها نحو متطلبات الحياة الترنسندنتالية، في الوقت ذاته يعيد عالم الحياة إنتاج نفسه في كل مرة من خلال أفعالنا التواصلية المسؤولة من قبلنا، دون أن نلزمنا لهذا السبب بأن نأتمر بأمرها" ⁽²²⁸⁾، كما ينبه هابرماس ويحذر من امتصاص اللغة لأفعالنا أو التأثير علينا باعتبار أننا معرضين كفاعلين إلى ترنسنداس داخل في شروط إعادة الإنتاج اللغوية دون أن نكون مستفيدين، ففي طريقة الوسطية في مجالات عديدة والتي يشتهر بها هابرماس يركز في مجال اللغة أن "البيداتية اللغوية تتجاوز الذوات دون أن تجعلها تابعة، وهي ليست ذاتية في المستوى الأعلى، وتستطيع أن تستغني عن المفهوم المطلق دونما دفع ثمن من الداخل" ⁽²²⁹⁾، ويظهر التواصل اللغوي حسب هابرماس في ثلاث حقول معرفية هي: المعرفة، المعيار والأصالة، كما أن المتواصلون مرتبطون بعالم مركب من ثلاث عناصر، علم الطبيعة، العالم الاجتماعي والعالم الذاتي لكل شخص، وهذا ما يؤدي إلى

⁽²²⁸⁾ يورغن هابرماس: الدين و العقلانية، ترجمة: حسن صقر، دار الحوار، الطبعة 1، 2016، ص 215.

⁽²²⁹⁾ المصدر نفسه، ص 215.

عقلانية مبنية على ثلاث أبعاد: العقلانية المعرفية والعقلانية الأخلاقية والعقلانية العملية فمفهوم العقلانية عند هابرماس عملية تتطلب قدرة الأفراد على الكلام والسعي إلى الحصول على معرفة بيئية، فالعقلانية كتواصل مرتبطة بالتجربة المركزية للخطاب الحجاجي الذي يحدث الوئام والمصالحة، وتسعى العقلانية لتحقيق التواصل من خلال هذا الخطاب الحجاجي من أجل التعالي على الذات والوصول إلى فهم موضوعي للعالم ولكي يتم الفعل التواصلي ويحقق الهدف يجب أن تتوفر بين الفاعلين روح الإنتماء والفعل المشترك، ينتقل هابرماس من مقياس العمل إلى مقياس التواصل عكس ماركس، وبالتالي فالنشاط التواصلي هو الذي يحقق إعادة إنتاج الثقافة عن طريق النقاش النقدي للمعايير والمعارف الموجودة والمتداولة، كما يحقق الاندماج الاجتماعي عن طريق انسجام مختلف الأنشطة وتحقيق ذوات الأفراد، ليصل بالتالي إلى " إدماج الأبعاد الثلاثة في الفعل التواصلي والثقافة والمجتمع والشخصية، ومن ثم الوصول إلى الانسجام الاجتماعي وتكوين الشخصية بعيدا عن الصراع بين الفرد والمجتمع " (230).

إن التواصل كما يدركه هابرماس "يرثي اعتماد اللغة فيما يمكن أن نطلق عليه المظهر التداولي، إنها اللغة التي تتجزأ أو تنتج شيء ما" (231) فالتواصل الهابرماسي مطابق للغة ولقد أرجع هابرماس فشل سابقه وعدم نجاحهم إلى عدم تطويرهم لمفهوم التواصل وتركيزهم على العقلانية الأدواتية مثلما حدث مع أدورنو وهوركهايمر، فالتواصل هو العلاج المناسب للقضاء على كل الأمراض الاجتماعية المعاصرة الناتجة عن تقليص نطاق العالم المعيش، وبالتالي نشأة سلسلة كاملة من الأمراض الاجتماعية كما يدعوها هابرماس، فالتواصل ووسائل الإعلام غير الموجهة بالمال والسلطة هي السد المانع لهمجية العقلانية الاقتصادية والإدارية، التي تختزل الكائنات البشرية في أدوار

(230) Ives Simonte: **Démocratie impossible**, Ed : la Découverte, Paris, 1999 , p 151.

(231) جان غرونديان: **العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس**، ترجمة: سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر،

إستهلاكية، ولا يمكن لهذه التواصلية المنشودة أداء وظيفتها إلا من خلال اللغة، باعتبارها الحامل الأساسي لمختلف الشبكات التعبيرية فهي: "عملية لغوية - سلوكية دائمة تنشط في اتجاه لطرح الشكل التركيبي للعقل العملي كما يجب أن يكون" (232)، بمعنى أنها تتم لتوجيهات التفاهم اللغوي كما أنها تحيل إلى العلاقة بالعالم، علاقة يقيمها أفراد يتصرفون بطريقة تواصلية، وهؤلاء الأفراد هم من يسميهم هابرماس بجماعة الفاعلين الذين يسعون إلى التفاهم حول موقف ما، لكي ينسقوا بصورة توافقية خطط عملهم ومن ثم أفعالهم" وفي نموذج الفعل هذا تحتل اللغة مركز ربيعاً" (233)، فاللغة التواصلية هي في الأصل تعبير عن تجاربنا داخل العالم المعاش وهذا الأخير يصبح أحد الوظائف الأساسية للغة وعليه، شكلت اللغة إحدى أهم مجالات اهتمام هابرماس، فهي بالنسبة إليه وسيلة وسلوك إتصالي ومقوم للفعل التواصلية، الذي يثمن الحوار والنقاش داخل مجتمع تعددي إختلافي، من ثم هي أداة لترسيخ قيم الحرية والعدالة، فإشتغال هابرماس على البراديغم اللغوي الذي له جانب هام في الخطاب الجدلي البرهاني يشكل نقطة تحول في مساره الفكري، حيث يقول في كتابه منطق العلوم الاجتماعية: "بهضم التأويل اللساني اقتنعت بأن النظرية النقدية للمجتمع يجب أن تقطع مع فلسفة الوعي التي ترجع مفاهيمها الأساسية إلى تراث كل من كانط وهيغل" (234)، ويلج هابرماس على ضرورة اعتبار العقلانية التواصلية كفعل مثالي مضاد للفعل التسلطي، وذلك من أجل تدعيم مصطلح واقعي للديمقراطية وعليه للعدالة.

(232) مطاع صفدي: التداولية والتواصلية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 46، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 11.

(233) يورغن هابرماس: العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 46، 1987، ص 23.

(234) Jürgen Habermas : *logique des sciences sociales et autre essais*, Ibid, p 3.

ثانيا: أخلاقيات المناقشة وضمان العدالة

إن الجوانب التاريخية، اللغوية، التواصلية والخلقية في فلسفة هابرماس لا يمكن فصلها بعضها عن البعض، ويبدو ذلك مُفسرا للفلاسفة الألمان الذين عاشوا عصر ما بعد الإمبراطورية الأوروبية في خمسينيات القرن الماضي، وشهدوا الأهوال التي خلفتها الحرب العالمية الثانية على البشرية، من هنا انعطف هابرماس إلى فلسفة اللغة من أجل العثور على شيء يعينه في مهمته الخلقية، والبحث عن الجوانب الخلقية التي تجعل من البشر متوحشين إلى هذا الحد، ويرى هابرماس أنه لمنع هذه المآسي، الحفاظ على العالم المعيش واستحداث أحوال يعيش فيها الأفراد في مرحلة ما بعد الأخلاق التقليدية، ثم إقامة نظام اجتماعي على أساس ومعايير صالحة بشكل واضح، وكان اهتمامه بالجوانب الأخلاقية جاء نتيجة تجاهلها في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من جهة، وكتأسيسا فلسفيا لأخلاقيات النقاش وامتدادا لأخلاق كانط ونقد هيغل لها، باعتبارها الأساس الذي بنى عليه هابرماس نظريته في أخلاقيات التواصل أو النقاش، من جهة أخرى، ذلك يعني أن اهتمامه بالأخلاق كان تطورا طبيعيا لسلسلة اهتماماته الممتدة من أمراض الحداثة واللغة والتواصل، فبعد نظرية الفعل التواصلية، انتقل هابرماس إلى النظرية الأخلاقية والقانونية حيث عرضها في كتابه بين الحقائق والمعايير، ثم فصل فيها في مقالتين في كتابيه: الوعي الأخلاقي والفعل التواصلية والتبرير والتطبيق، فسرعان ما أدرك الحاجة إلى استكمال مناقشة البنى الأخلاقية للمجتمع الحديث، وتطوير وجهات نظره في شأن مجموعة من قضايا الأخلاقيات والأخلاق، وبالاعتماد على نظريته في الفعل التواصلية، يفصل هابرماس في أنموذجه الأصلي عن أخلاقيات النقاش، بهدف إعادة بناء وجهة نظر خلفية يمكن من خلالها الحكم على نزاهة الادعاءات المعيارية (235).

(235) أسماء حسين ملكاوي، مرجع سابق، ص 135-136.

تُشير أخلاقيات النقاش إلى النهج الذي أخذ هابرماس لتطوير نظريته الخلقية وتعتبر أخلاق المناقشة نظرية سياسية أكثر منها نظرية أخلاقية، مفاهيم كالديمقراطية التشاورية (وهو موضوع سنتطرق إليه بالتفصيل في العناصر اللاحقة) والفضاء العام والإجماع والكونية وغيرها هي مفاهيم كافية لتصنيف أخلاق المناقشة في دائرة الإتيقا السياسية، ولا يكفي مبرر واحد لدى هابرماس في الدفاع عن رؤية أو قضية ما بل هناك مبررات عديدة، فالإعتقاد بالمبرر الواحد يعني الاعتقاد بحقيقة واحدة، وهذا ما يمكنه أن يهدم النقاش لأن المبررات المتعلقة بالمجال الأخلاقي تختلف عن تلك المرتبطة بالعالم الموضوعي في مجال إدعاءات الحقيقة، وهذا التصور يجعل من أخلاق المناقشة ذات طابع نقدي لأن المعايير التي تضبطها ليست مرتبطة بالأحاسيس أو القرارات والغايات الشخصية، بل هي مؤسسة على "إمكانية تبريرها تبريرا عقلانيا اعتمادا على العملية الحجاجية" (236).

يدعو هابرماس إلى تفعيل دور العقل انطلاقا من مشروع الحداثة غير المكتمل، مستفيدا في ذلك من فلسفة هيدغر الأنطولوجية التي تركز على وجود الإنسان في العالم مع الآخرين (الوجود مع) وبحكم ميل نظريته التواصلية إلى الحياة الاجتماعية أكثر من الفكر الفلسفي، حيث يعتبر الفلسفة وسيلة لفهم الحياة الاجتماعية المعقدة، فكان لزاما عليه أن يمر عبر علم الاجتماع وذلك لارتباط العقلانية بهذا العلم من جهة، والدور الذي تلعبه النظرية الاجتماعية مع باقي المؤسسات من جهة أخرى، فكان الحضور القوي لماكس فيبر ودوركايم وبارنسونز وغيرهم، لذلك نجده يربط بين ميادين عدة لتأسيس نظرية الفعل التواصلية معتمدا في البداية على التحليل الماركسي - وهي أفكار أشرنا إليها سابقا- فهابرماس يعمد إلى الدمج بين فروع المعرفة من لسانيات وفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، بالنسبة للفلسفة موظفا قوتها في وصف الواقع وتحليله، وعلم الاجتماع في

(236) Jürgen Habermas: *Vérité et justification*, Ibid, p 275.

تحويل قوة الفلسفة إلى واقع أما اللسانيات وعلم النفس فيشتغلان على اللغة باعتبارها الوسيط الرمزي، الأمر الذي يمكن اعتباره تعزيز لقدرات الفرد في فهم الواقع أو كشف مكامن العجز والعطب في الذات وفي الآخرين، فقوة النظرية التواصلية تكمن في بعدها التداولي واعتبارها للأخلاق مكونا أساسيا للعقلنة والتواصل، كما أن آليات التحليل النفسي الفرويدي الذي يقوم على الحوار السريري بين المريض والطبيب لكشف العطب وبالتالي إيجاد الحلول المناسبة عن طريق قوة الحجة والبرهان، وهذا ما يدعوه هابرماس بأخلاقيات التواصل، يهتم هابرماس بالواقع من أجل إيجاد قيم كونية، والذي يمكن إيجاده في حركة الأفراد وأنفسهم من أجل فهم بعضهم البعض، فمن خلال الفلسفة النقدية يبحث عن قاعدة شرعية للنظام الاجتماعي ويمكن "قراءة كل أعماله على أنها تأمل لموضوع الكونية ونسبية العقل الحديث" (237)، إن علم الاجتماع في خصوصيته يصادف مسألتين في فهمه حسب تعبير هابرماس: "مسألة تطبيقية (علم الحركة والفعل) قادرة على شرح المعنى الذي تكون فيه (الأفعال/الحركات) الإنسانية قابلة لأن تكون عقلانية ومسألة ابستمولوجيا النظرية (المعارف/المعلومات) تحدد الظروف التي يمكن للمنظر أن يحيط عمليا فيها هذه الأفعال والحركات" (238)، ومنه فإن "علم الاجتماع في نظر هابرماس يجب أن لا يكتفي بوصف ما يجري في المجتمع بل يجب عليه شرح القواعد العميقة للعلاقات الإنسانية، ومن ثم تحرير الإنسان وهذا التحرر يكون مبنيا على الإقتران بمبادئ كونية.

إذا، العقل التواصلية عبارة عن اتفاق جماعي تسود فيه قوة الحجة و البرهان، و قد أوضح ماك كارتي أنه "إذا كان الإتفاق قد تحقق بمناقشة نقدية توفر الإنتباه إلى القضايا الحقيقية فإنه أن يكون هناك بعض الطرق لتمييز الإتفاق الجماعي العقلاني عن مجرد واقعة

(237) جون فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات

الاختلاف، الجزائر، الطبعة 1، 2009، ص 158.

(238) المرجع نفسه، ص 160.

الإتفاق الجماعي، لأن ادعاء الحقيقة يتطلب أن نلتزم لإتفاقنا معنى معياريا إتفاقيا مؤسسا جيدا" (239)، أما الحقيقة فهي ذلك الإتفاق الذي يكون الجميع قد تناقش فيه حيث نصل إليه في كل زمان و كل مكان عدا ذلك لا يكون الأمر سوى حوار، و الحوار ما هو إلا وسيلة للتفاهم، فالتفاهم هو الهدف و هو الغاية، و من ثم الحوار الذي لا يحقق التفاهم هو تواصل مشوّه و كلام عقيم لا يرجى منه أي فائدة، إذ يقول هابرماس: "إن مفهوم النشاط التواصلي يفترض اللغة باعتبارها وساطة من أجل عمليات التفاهم ضمن طبيعة خاصة أي عمليات يتم فيها الإعلان عن إدعاءات الصلاحية من طرف الأطراف المعنية و التي يمكن أن تقبل أو ترفض" (240)، فالتفاهم إذن هو عبارة عن تنسيق بين الأفعال حول صلاحية التعابير والإعتراف بها بشكل متبادل تذواتيا، في اطار المبدأ الكوني، والمبدأ الكوني كما سبق الإشارة إليه، هو المبدأ الثاني الذي تناوله هابرماس في كتابه إيتيقا الحوار، بعد المبدأ الأول المتمثل في مبدأ الحوار، الذي يحدد الفكرة الأساسية لإيتيقا الحوار باعتبارها نظرية حوارية للأخلاق، يهدف ليس إلى تحديد توجهات فعلية من خلال تخصيص مضامين عملية جوهرية، وإنما يحدد وفق أي شروط من الممكن ادعاء الصلاحية في المجال الأخلاقي، فهو لا يضع العادل ولا يدعي العدالة، بل يحدد القاعدة الأساسية التي استنادا إليها توضع العدالة، والتي نقول بأنه لا من شيء يمكنه ادعاء أنه عادل من دون المرور بإجراء تقويم محايد للأسباب التي تجعل هذا الادعاء مقبولا، بالتالي فالقاعدة الأخلاقية العادلة هي القاعدة التي تحظى باتفاق كل المشاركين في الحوار، الذي يُؤشك فيهِ إدعاؤها للعدالة، فالقاعدة النهائية لتأسيس المبدأ الحواري ترجع فحسب إلى المنطق التداولي للغة، ويتعلق الأمر بتبيان أنه إذا قمنا بادعاء للعدالة في وسيط اللغة فإنه لا يمكننا القيام بذلك خارج التزام هذا المبدأ، وإلا كان ذلك متناقضا ذاتيا بالمعنى الإنجازي

(239) Jürgen Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel*, Ibid., p 41.

(240) Ibid, p 115.

(241)، لكن هذا المبدأ وحد غير قادر على تأسيس إمكان العقل العملي، لذلك أضاف هابرماس المبدأ الثاني السالف الذكر (مبدأ الكونية)، فإذا كان المبدأ الأول يقتضي إدراج مجمل مسار صلاحية القواعد الأخلاقية في الاجراء التذاوتي للحوار، فإنه لا يرتفع إلى مستوى الكونية، لذلك يضيف هابرماس مبدأ الكونية، ويصفه بالمبدأ الأخلاقي الذي يقوم بالقاعدة الحجاجية، ويأخذ بعين الاعتبار جميع مصالح الأشخاص المعنيين وآرائهم، فهو مبدأ يعمل كقاعدة تقصي التوجهات الأكسيولوجية كلها الملموسة والمرتبطة بشكل وثيق بكل ما يشكل حياة خاصة أو سيرة فردية باعتبارها ذات محتوى غير قابل للكوننة، ولا يولي القضايا التي موضوعها تقديم الحياة الحسنة أهمية، بل القضايا التي تخص العدالة المعيارية المحض، باعتبارها قابلة للقرار بواسطة الحجاج، وعلى العموم يمنح هذان المبدأان (مبدأ الحوار والكونية) لإتيقا الحوار إجراء كوننة أو اختبار لصلاحية القواعد من شأنها أن يُريح الوعي الأخلاقي الفردي من حمل ثقيل (242).

يتطلب الخطاب لدى هابرماس إنخراط الأفراد المشاركون في العملية التواصلية حيث يعبر عن مصالحهم المشتركة وذلك بتحقيق مصالح كل الأشخاص المعنيين فالمطلوب هو "نوع من الحجاج الواقعي الذي تساهم فيه كل الأطراف المعنية بالنقاش بهدف تحقيق قناعة مشتركة" (243)، ومن هنا تكمن أهمية الحجاج لتحقيق الفاعلية التواصلية حيث يتجاوز المصالح الفردية والخاصة ويتطلع لتحقيق المصالح العامة، وذلك بوضع كل طرف مكان الأطراف الأخرى، حيث يقرون بالنقد المتبادل كشرط للوصول إلى التفاهم المتبادل فنظرية المحاججة فيما يتصورها هابرماس تعتبر تجليا من تجليات العقلنة، إنها مواصلة للفعالية الموجهة نحو الفهم المتبادل بوسائل تأملية، فالعقلانية عند هابرماس تعني

(241) Yves Cusset: *L'action, pourquoi une fondation post-métaphysique de la raison pratique ? Variations autour de l'éthique de la discussion*, Philopsis, Revue numérique, 2004, pp 5-6.

(242) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 160-162.

(243) عز الدين الخطابي: حوار الثقافات بين الكونية والخصوصية، مجلة رؤى تربوية، عدد 28، ص 120.

طريقة اكتساب المعرفة و ليس امتلاك الحقيقة، إنها تعني كيفية استخدام المعرفة لخدمة الإنسان و ليس لغايات أخرى أداتية، وهي تعني كذلك كيفية استخدام القول أي تلك التعبيرات الرمزية، وأي قضية لا تقبل يتم إستبعادها على الفور عن عالم العقلانية، فما يقبل لابد أن يمر عبر معيار المناقشة و الحجاج فقط، يقول كارل أتو أبل في كتابه **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس** بخصوص الحجاج لدى هذا الأخير "إن من يحتاج بجدية يستطيع في الواقع الإقرار أن من يلعب ورقة زعم السلطة يجمد بالضرورة التفاهم المتبادل حول مزاعم الصلاحية، في حين أنه و في الوقت ذاته يقر بضرورة هذا التفاهم بما هو تفاهم متبادل تام بغية الوصول إلى حسم هذه المزاعم" (244)، **فكارل أتو أبل يرى أن من يود إقناع غيره باستخدامه للغة استخداما إستراتيجيا مقنعا، لا شك أنه يقر داخليا بتبعيته لهذا الإستخدام للغة، في مقابل إستخدام موجه نحو التفاهم، و هذا مالا نستطيع حسبه أن نُبينه في نظرية الفعل التواصلي باعتبارها نظرية تسعى للتحقق تجريبيا، وبالتالي فإن النقاش الموجه للخطاب ليس مجرد نقاش بل هو إبراز الآراء المدعومة بحجج جيدة تؤدي إلى حلول فعالة للمشاكل المتراكمة، أي الخطاب الذي ينبثق عن النقاش هو خطاب منتج وموجه للمشاركة السياسية، ولعلّ ضمان العدالة من بينها.**

إن الخطاب القائم على النقاش لدى هابرماس يساهم في تحقيق قيمٍ نعجز عن تحقيقها بوسائل وأدوات أخرى كالحرية، والعدالة، والديمقراطية، وهي تتحقق في إطار إدراكنا للمصالح والمعايير المشتركة وفي حالة عدم إتفاق حول موضوع النقاش فلا مجال للحلّ الوسط، بل الإتفاق النهائي هو الذي يجب أن يسود، وهذا ما يسميه هابرماس بالعقلاني، حيث العقل "هو الوحيد الذي يستطيع أن يميز بين المقولات والأحداث، فيقبل ما

(244) كارل أتو أبل: **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**، ترجمة: عمر مهيب، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة 1،

يتفق مع قواعده وينبذ كل ما خرقها وما لم يكن ملائماً لها" (245)، فالعقلنة إذا، تعني تجاوز أشكال التواصل المشوّه بشكل منظم، وهي تعني كذلك "إلغاء علاقات السيطرة المبرمجة بصورة خفية بين التواصل، والتي تمنع التحكم الواعي في النزاعات، وتمنع تسوية توافقية لهذه النزاعات بوضع عراقيل أمام التواصل على المستوى الضمنفساني وكذلك على الصعيد الشخصي" (246).

يُفَرِّ هابرماس بضرورة توافر أربعة شروط أو متطلبات أو تحديات لأخلاقيات النقاش وهي (247):

- ✓ أن تكون واجبة: يعتقد هابرماس أن الأخلاقيات يجب أن تكون واجبة، وبهذا المعنى تكون العدالة الصحّ هي استحداث مستقل، وله أولوية على الخير، فالعدالة مرتبطة بخير معطى، سواء أكان من أجل خير المجتمع (عند النفعيين) أم من أجل الحفاظ على تقليد ما (عند المجتمعيين).
- ✓ أن تكون إدراكية: الأخلاقيات عند هابرماس يجب أن تكون إدراكية، فمن الممكن الحديث عن العقلانية والمعرفة وبالتالي الإدراكية، من خلال علاقتها بالأخلاقيات أي أن القضايا الخلقية العقلية يمكن أن تُحدد على أساس العقل.
- ✓ أن تكون شكلية: وذلك يعني عند هابرماس، أن عليها أن تقدم اجراء لتحديد الأسئلة الخلقية، فأخلاقيات هابرماس النقاشية لا تهدف إلى تحديد ما يجب أن تكون عليه الإجابات، بل كيف يجب أن نجدها فحسب، ما يعني أنها أخلاقيات إجرائية تتشكل من خلال عملية نقاش عقلاني.

(245) فتحي التريكي: العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، الطبعة 1، 2009، ص 140.

(246) جون فرانسوا دورتي، مرجع سابق، ص 48.

(247) Jürgen Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*, Trans: Christian Lenhardt and Shierry Nicholsen, The Mit Press, Cambridge, 1990, pp 120-122.

✓ أن تكون كونية: أخيراً، ألا ترتبط الأخلاقيات بمجتمع أو مكان محدد، بل كونية وعالمية، عابرة الزمان والمكان، وبذلك تجنب كل ما يُفرض بالإكراه من معايير على الأفراد والأقليات.

من خلال هذا العرض لنظريات أخلاق النقاش عند هابرماس، يظهر بأنها توصلنا إلى مستويين: يتمثل الأول في توافر قواعد النقاش السليم المثالي، من خلال وضعية التخاطب المثالي، والثاني بتوافر مبررات عقلية للمعايير الخلقية التي يلتزم بها الناس في مجموعة معينة، وهو ما يسمى أخلاقيات المهنة أو الأخلاقيات التطبيقية، فأخلاقيات النقاش يمكن أن توفر إطار لفهم أخلاقيات العلماء والمهندسين العاملين داخل مجتمعاتهم المهنية⁽²⁴⁸⁾، ولعلّ كتاب هابرماس المعنون: **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، كمثال تطبيقي على المستوى الثاني لأخلاقيات النقاش، أين يشارك في النقاش الدائر حول الأخلاقيات التي يلتزم بها العاملون في قطاع البيولوجيا الحيوية، وأخلاقيات الطب بشكل عام، للوصول إلى إجماع حول معايير خلقية تحكم هذا القطاع، وتكون قابلة للتعميم، هذا و يربط هابرماس مسألة النسالة البشرية بالحق، والحديث عن هذا الموضوع بشكل تفصيلي سيكون في العنصر اللاحق.

ثالثاً: الحق والعقل التواصلي

يشكل الفصل الأول من كتاب يورغن هابرماس القانون والديمقراطية بين الوقائع والمعايير، والذي جاء تحت عنوان: **القانون: مقولة التوسط الاجتماعي بين الواقعية والصلاحية**⁽²⁴⁹⁾، تعميماً لنظرية الفعل التواصلي على نظرية الحق، وهي نظرية تستند إلى

⁽²⁴⁸⁾ أسماء حسين ملكاوي، مرجع سابق، ص 152-153.

⁽²⁴⁹⁾ Jürgen Habermas: "**Droit et démocratie entre faits et normes**", Trad: Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, pp 703-704.

واقعية المؤسسات الديمقراطية الحديثة، ونظرية معيارية تحاول مفصلة التاريخي مع الترنسندنالي، ولا ينظر هابرماس إلى المعياري على أنه مجاوز للواقع أو أنه يعلو عليه بل يتموضع في الشروط العادية لحياتنا الديمقراطية باعتبارها إمكانية واقعية، فالمعياري يقتضي إعادة بناء تسمح باستنتاج مدى استغلال الإمكانيات، ويرى هابرماس أن المحاولات المعاصرة في بناء المعيارية قد فشلت لأنها لم تستطع موضعة المحتوى التواصلية المحايت للجمعة القانونية، فعوض تأسيس القواعد الأخلاقية العملية شهدها تأسيسا للقواعد الضرورية لتنظيم أنساق الممارسة الأدائية، فوجها مجال الحق إلى تبني عقلانية معرفية أدائية، على اعتبار أن القواعد معرفة من جهة من طرف الإدارة الدولية، ومن جهة أخرى من الاقتصاد الرأسمالي⁽²⁵⁰⁾، ويؤكد هابرماس أن بداية سقوط الحق العقلاني في أزمة كان تحت الضربات التي وجهتها له النزعة السوسيولوجية الشكية والموضعة التي سادت تصور الحق نظام مرجعية ذاتي بحت⁽²⁵¹⁾.

تجاوز هابرماس النقاش العقيم الذي أمت فلسفة الحق، من خلال محاولة التوفيق بين المقاربة المعيارية التي تنظر بجد إلى القيمة المعيارية لقواعد الحق، والمقاربة الموضوعية التي تهتم بالشروط السياقية لصياغة القوانين، وهذا التوافق بين النظريتين يتم في العقل التواصلية، الذي يهتم بالقواعد التداولية المفترضة خلال دخول فرد ما في فعل كلام، فالعقل القائم على التواصل حسب هابرماس، على خلاف الشكل الكلاسيكي للعقل العملي، ليس مصدرا لقواعد العمل، إذ ليس له محتوى معياري إلا عندما تكون ذات الممارسة التواصلية مجبرة على قبول فرضيات تداولية من الشكل عكس- واقعي⁽²⁵²⁾ وهذه الفرضيات يضعها الفرد عندما يدخل في نقاش عقلاني، وعندما يولي أفعال كلامه ادعاء

(250) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 112-113.

(251) Edouard Challe: Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit, Le Philosophoire, vol 3, no 9, 1999, p 184.

(252) Jürgen Habermas: Droit et démocratie entre faits et normes, Ibid, p 18.

للسلحية التذاتوية، حيث أن التواصل يحتاج إلى اللغة، إذا ميزة الممارسة التواصلية هي لجوؤها إلى المثاليات، أي الفرضيات العكس- واقعية التي هي أساس التطبيق الواقعي للاتفاق التي يقوم بها فاعلون داخلون في أفعال الكلام بشكل ضمني (253).

إن الطريق الذي يسلكه هابرماس إذا، في كتابه **الحق والديمقراطية** هو الذي يمكن وصفه بالطريق الوسط بين مذاهب الحق الطبيعي والحق الوضعي، إنه طريق الإجرائية القانونية التي على الرغم من تميزها الظاهر بين الأخلاق والقانون، إلا أنها تتضمن اعتبارات أخلاقية ومضامين غائية تضمن معياراً خاصاً هو الأساس للشرعية الديمقراطية المعاصرة، فأحدى المسائل الأساسية التي يتناولها الكتاب، مسألة العلاقة بين الأخلاق والقانون، ويؤكد هابرماس الطابع المتكامل لهذين المجالين، منتقداً بذلك جميع النظريات والمذاهب الفلسفية التي تضعها في نظام تراتبي، ففرضية الأخلاق والقانون حسبه ينحدر كلاهما من الأخلاق الاجتماعية التقليدية، التي سينفصلان انطلاقاً منها ليجسد نمطين من المعايير العملية مختلفين وعلى الرغم من ذلك هما متكاملان ... لقد انفصلت القضايا القانونية عن القضايا الأخلاقية، وبدأ الاختلاف يظهر شيئاً فشيئاً بين القانون الوضعي والعادات والتقاليد (254)، "إن القواعد الكونية للعمل هي التي استحالت ببساطة إلى قواعد أخلاقية وقواعد قانونية" (255)، ويرفض هابرماس كل تقسيم عمومي-خصوصي لكفاءات القانون والأخلاق، إذ من الخطأ اعتبار أن الأخلاق تطبق فحسب على العلاقات الاجتماعية التي تقتضي مسؤولية شخصية، بينما يطبق القانون على التفاعلات المنتظمة بالمؤسسات العمومية (256)، إن المبدأ الأخلاقي مبدأ حجاج وظيفته السماح بالحلّ العقلاني للخلافات الأخلاقية، فيما يستند المبدأ القانوني والمبدأ الديمقراطي إلى الفرضية

(253) Edouard Chall: Ibid, p 186.

(254) Jürgen Habermas: **Droit et démocratie entre faits et normes**, Ibid, pp 121-122.

(255) Ibid, p 123.

(256) Ibid, p 126.

التي تقول إن المسائل ذات الطبيعة العملية من الممكن أن تحل عقلانياً، فيستجيب المبدأ الأول على المستوى الداخلي والثاني على المستوى الخارجي للممارسة الحجاجية، إذا يبدو في هذا المستوى من التحليل أن مبدأ الحوار هو مبدأ التبرير الأخلاقي عند هابرماس الذي لا يريد أن يتوقف عند التبرير الأخلاقي فحسب، بل يسعى إلى جعل هذا المبدأ ركيزة للتبرير السياسي، وبالتالي فإن مبدأ الحوار على عكس ما يبدو في كتاب الأخلاق والتواصل أو كتاب إتيقا الحوار، لا يلتقي بالضرورة مع المبدأ الأخلاقي: "تجب موضوعة مبدأ الحوار في مستوى تجريد محايد مقارنة بتمييز الأخلاق من القانون... ويجب أن لا يلتقي مع المبدأ الأخلاقي لأنه سينقسم إلى مبدأ أخلاقي ومبدأ ديمقراطي" (257) وعليه فعجز الأخلاق كآلية تنظيم اجتماعي، هو أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت هابرماس إلى ضرورة التفكير في الانتقال من نظرية حوارية للأخلاق التي هي إتيقا الحوار إلى نظرية تداولية للحق والديمقراطية (وهي عناصر ندرسها في الفصل الرابع والأخير) هذا من جهة ومن جهة أخرى، قيام نظرية التواصل عند هابرماس بشكل كبير على الأساس الأخلاقي بحيث يحتل هذا الأساس مكانة مميزة في نظريته ككل، الأمر الذي جعل المتتبعين لفلسفته يطرحون تساؤلات بخصوص التجاهل غير المبرر للخوض في مسألة البيوايتيكا باعتبارها مبحث تطبيقي من المباحث الأخلاقية المعاصرة التي تهتم بالمسائل الحقوقية والقانونية التي أصبح يثيرها ميدان الطب و البيولوجيا بعد التطور المذهل للتقنيات الحيوية (258) وعليه، سارع هابرماس للمشاركة في الحوار الذي دار حول مسألة النسل البشري من خلال تأليف كتابه المعروف مستقبل الطبيعة الإنسانية - نحو نسالة ليبيرالية، الذي كان دافعه الأول إضافة إلى نقاشه مع هانس جوناكس حول علم تحسين النسل البشري، هو الرد على الألماني ستولز إديك صاحب كتاب مثير للجدل وهو كتاب قواعد لحضيرة بشرية - نحو إنسان جديد، والذي يدافع فيه هذا الأخير عن برنامج تحسين النسل البشري

(257) Jürgen Habermas: *Droit et démocratie entre faits et normes*, Ibid, p 488.

(258) Jürgen Habermas: *Vérité et justification*, Ibid, p 275.

ورفضه الاستسلام للطبيعة البيولوجية، وعدم الاعتماد على الصدفة في عملية الإنجاب في حين، يربط هابرماس مسألة تحسين النسل بمسألة أخرى هي مسألة الحق، حيث يجب احترام مبدأ الحق في نسل بشري غير خاضع لتقنية التحسين، لأنه حق يقوم على "حق الإنسان في اعتبار نفسه مؤلف سيرته وصانع حياته الخاصة والمسؤول إلى حد كبير عن أفعاله بصفته شخصا فاعلا بفعل مستقل" (259)، إن ربط هابرماس لمسألة النسالة البشرية بالحق، يعود إلى كونه من أبرز وجوه الحداثة الأخلاقية التي ترى كل ما هو أخلاقي يقود بالضرورة إلى ما هو حقوقي، فالأخلاق والحق هما عمودان أساسيان لنظرية التواصل القائمة على الحوار والنقاش والإعتراف بالأخر مما يعني الاعتراف بحقوقه وهذا الربط بين الأخلاق والحق من جهة وبين الحق والتواصل من جهة ثانية، يعني أن انخراط هابرماس في النقاش حول مسألة تحسين النسل البشري يعتبر إستراتيجية لمشروعه الكبير حول التواصل الذي دافع عنه منذ البداية، فهو يشرع في استعمال آلياته التواصلية لحل هذه المعضلة ومدى صمودها أمام المفاهيم الكبرى للتواصل المتمثلة في الاحترام المساواة القانون والتبادل الاجتماعي والمعايير وصلاحياتها على أفراد تمّ برمجتهم وحددوا مسبقا حيث ستكون أولى المفاهيم المختبرة في هذا الموضوع غير المؤلف لدى هابرماس دولة القانون الدستورية حيث يقول: "أما من جانبي أود انطلاقا من مقدمات دولة القانون الدستوري الصارمة في إطار مجتمع تعددي، تقديم مساهمة تهدف من خلال النقاش إلى تحديد النقاط على هذه المشاعر الأخلاقية التي أيقضها هذا الموقف فينا" (260) عليه، حاول هابرماس إعادة بناء هذا الموضوع، وتكييفه مع نظريته التواصلية التي تركز على العالم

(259) محمد المصباحي وآخرون: فلسفة الحق عند هابرماس، مجموعة مؤلفين ضمن سلسلة ندوات ومناظرات، رقم

156، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، الطبعة 1، 2008، ص 54.

(260) المرجع نفسه، ص 8.

المعيش، ووفق شروط وقوانين التواصل الخاصة بالمعايير الأخلاقية والقانونية في إطار دولة العدل، الحق، القانون والديمقراطية.

إشتغل هابرماس في مشروعه التواصل على مجموعة من البرامج يكمن سياقها العام في الدفاع عن الحداثة، وكل برنامج من هذه البرامج مستقل بذاته وله علاقة وتقاطعات مع البرامج الأخرى، كما تختلف هذه البرامج حسب اهتمامات هابرماس المرتبطة بالفترات والأحداث والتطورات الفكرية، يتعلق البرنامج الأول باللغويات وهو ما يسميه هابرماس بالبراجماتيكا الكلية، ثم برنامج العقلانية التواصلية الذي يسعى إلى الدفاع عن الحداثة والإرث الأنثوري، ثم فترة اهتمامه بالنظرية الاجتماعية حيث عكف على تحليل المؤسسات الاجتماعية معتمدا على البرنامج اللغوي، باعتبار أن اللغة كامنة في المؤسسات الاجتماعية وأن اللغة هي العقل و العقل هو اللغة، ولما كان المجتمع من حيث التنظيم يفترض وجود معايير تحتكم إليها المؤسسات توجه هابرماس إلى برنامج آخر يكمن في أخلاقيات النقاش حتى يتمكن من إزالة الشوائب عن العقل و المجتمع، ليحاول في الأخير تطبيق هذه البرامج جميعا في ميدان السياسة، وبالتالي الانتقال من التنظير الفلسفي إلى التطبيق السياسي، ومن ثم ارتباط هذا البرنامج بالمفاهيم السياسية الكبرى التي ميّزت عصرنا، كالديمقراطية والقانون والدولة بشقيها القومي والعالمي، وهو ما كان فيه لدروس هيدغر الفضل الكبير إذ سيفتح هابرماس على قضايا أوسع "مثل علاقة الفلسفة السياسية وعلاقة الإلتزام الإيديولوجي بالإبداع الفكري ودور الجامعة في المجتمع ومسألة الكليانية والديمقراطية... الخ (261).

(261) يورغن هابرماس: هيدجر والنازية، ترجمة: عز الدين الخطابي، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، الطبعة 1،

الفصل الثالث: العدالة والديمقراطية

الليبرالية والتداولية

المبحث الأول: الليبرالية السياسية والعدالة عند

جون رولز

أولاً: الطابع السياسي الليبرالي لمفهوم العدالة

ثانياً: الليبرالية السياسية والعقل العمومي

ثالثاً: العدالة الكونية في ليبرالية رولز

المبحث الثاني: الديمقراطية التداولية والعدالة

عند يورغن هابرماس

أولاً: من الفعل التواطلي إلى الديمقراطية التداولية

ثانياً: الفضاء السياسي العمومي والعدالة

ثالثاً: الديمقراطية التداولية ومقومات العدالة

الفصل الثالث: العدالة والديمقراطية الليبرالية والتداولية

تحاول الفلسفة السياسية المعاصرة التفكير في صلاحية الممارسة السياسية وإعادة النظر في البنية الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة، والسعي إلى الحد من المشكلات التي تطرحها المتغيرات الاجتماعية المعاصرة أو على الأقل الحد من تأثيراتها الجانبية قدر الإمكان، إضافة إلى الأخذ بضرورة تفعيل الممارسة السياسية بما يتماشى والمبادئ العامة للديمقراطية، ولعل أبرز هذه النظريات السياسية المعاصرة: النظرية الليبرالية التعاقدية للفيلسوف الأمريكي جون رولز والنظرية التداولية للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، فقد حاول رولز ابتداء من الخمسينات إبراز عجز الإتيقا البرغماتية المعتمدة إلى ذلك الحين في المجتمعات الأنجلوسكسونية على وجه الخصوص كأنموذج مثالي في التنظيم السياسي، الاجتماعي والاقتصادي، واقترح أنموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي والاجتماعي، لذلك جاء كتابه الأساس نظرية العدالة الصادر عام 1971 ذروة إبداعه الفلسفي في هذا المجال، وفي الفترة ذاتها وبفارق عامين أي عام 1973، أصدر هابرماس كتابه المهم العقل والشرعية. مشكلات الشرعية في المؤسسات الديمقراطية وهو الكتاب الذي تناول فيه بالتحليل التجمع الرأسمالي وعلاقته بالتنظيم السياسي والاجتماعي، مبرزاً خصوصاً أن الأنظمة الرأسمالية المتقدمة تنطوي على تناقض داخلي يبرز في شكل أزمات شرعية متكررة فوصف هابرماس هذا الوضع الراهن وأزمة الإتيقا العمومية بقوله: "إن الدوات التي تُشكل العوالم الخصوصية في كل مرة أو الذين يتقاسمون تذاوتيا عوامل مشتركة أصبحوا اليوم في أزمة، كما تفقد

عمليات الإدماج القصدية المُطبقة كلها من طرف الفاعلين أنفسهم شرعيتها" (262)، وكان ذلك بداية لتفكيره المعمق في نظرية عامة في الحق والديمقراطية بدأت معالمها الأساسية ترتسم بداية من الثمانينات في شكل حوارات مباشرة تارة كما تجلى ذلك في حوار مع نيكلاس لوهان ونظريته النسقية وغير مباشرة تارة أخرى، مثلما حدث مع جون رولز في العدالة، لِيُتَوج هذا الجهد النظري بكتاب القانون والديمقراطية بين الوقائع والمعايير الصادر عام 1993، الذي استطاع أن يُوظف فيه المبادئ الأساسية لنظريته التواصلية في مجال الحق والسياسة، مُركّزا على آليات النقاش والتواصل كقاعدة لشرعة الإجراء الديمقراطي.

عليه، يعتبر هذان الفيلسوفان بحق من المفكرين القلائل الذين استطاعوا إضفاء الشرعية على الأنظمة الديمقراطية، فالأول بإقتراحه نموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي، والثاني بفضل نظريته التواصلية في مجال الحق والسياسة، جاعلا من النقاش والتواصل كقاعدة لشرعة الإجراء الديمقراطي، وهي المواضيع التي سأدرسها على التوالي.

(262) Jürgen Habermas: «Droit et démocratie, entre faits et normes», Trad : Rainer Rochlitz, Christian Bouchindhomme, NRF Essais : Gallimard, Paris, 1997, pp 61-62.

المبحث الأول: الليبرالية السياسية والعدالة عند جون رولز

يذهب الكثيرون إلى اعتبار جون رولز فيلسوف الليبرالية ومنظرها، الذي طبع أكثر من غيره القرن العشرين⁽²⁶³⁾، وهو ما جعله يستحق لقب "روسو القرن العشرين" فهو أبرز فلاسفة الفكر الليبرالي السياسي المعاصر في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة وفي أوروبا عامة، فقد أثارت كتاباته كثيرا من القضايا المتداولة على الساحة الدولية إلى اليوم، إذ حاول عبر مؤلفاته ترسيخ الأسس التي بُنيت عليها النظرية الليبرالية بأبعادها المختلفة، وأكد على "الحرية الفردية وتنمية قدرات الإنسان الذاتية"⁽²⁶⁴⁾، واهتم بمسألة تأسيس العدالة في الفكر السياسي الليبرالي.

أولاً: الطابع السياسي الليبرالي لمفهوم العدالة

في عام 1971 ظهر كتاب **نظرية في العدالة** لفيلسوف أمريكي من هارفرد هو: جون رولز، أثار هذا الكاتب وكتابه ثورة في المشهد الثقافي وكانت له آثار مهمة على الليبرالية ونظرتها إلى ذاتها، كان الكتاب نتيجة وعي حادّ للضغوطات الداخلية والعميقة في الليبرالية المنقسمة إلى **ليبرالية السعادة وليبرالية الحرية**⁽²⁶⁵⁾، "إن تقليد ليبرالية الحرية يعطي أولوية خاصة لبعض الحقوق الأساسية: حرية الضمير والفكر، الحرية

⁽²⁶³⁾ Flix Heidenreich et Gary School: **Introduction à la philosophie politique**, traduit de l'allemand par Claire Saillour CNRS Editions, Coll « Bibls », Paris, 2012, p 121.

⁽²⁶⁴⁾ جان مارك فيري: **فلسفة التواصل**، ترجمة: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الطبعة 1، 2006، ص 111.

⁽²⁶⁵⁾ كاثرين أودار: **ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع**، ترجمة: سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2020، ص 372.

الشخصية وجرية اختيار المصير... وهو يُؤمن لجميع المواطنين مواد (ممتلكات أولية) تسمح لهم باستعمال ذكي لحرياتهم خلال ممارستها، لكن هذا لا يكفل لهم سعادتهم التي هي مسؤولية كل واحد منهم، وتختلف ليبرالية المنفعة عن ليبرالية الحرية...إنها ليبرالية السعادة، وبما أن مثالها الأعلى الأساسي هو الوصول إلى الحد الأدنى من السعادة، فإن هذا الحد الأقصى سواء استطاع ضمان الحريات الأساسية أم لا فإنه يبقى في إطار الاحتمالات" (266)، إن هذه الضغوطات هي التي سوف يبذل رولز جهدا لحلها، لكي يعطي صوغا أفضل لليبرالية الاجتماعية.

في تقرير مهم يفتح به جون رولز كتابه الليبرالية السياسية المنشور سنة 1993 كما يأتي: "إن تطور الفكر الديمقراطي خلال القرون الأخيرة يبين بوضوح أن لا وجود الآن لأي اتفاق حول الطريقة التي يجب أن تنظم بها المؤسسات الأساسية لديمقراطية دستورية، إذ ما أخذنا في الحسبان أنها يجب أن تحترم الشروط المنصفة للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين" (267)، ويطرح جون رولز في كتابه هذا إمكانية الاتفاق بين مواطنين أحرار ومتساوين يحملون وجهات نظر دينية وأخلاقية وفلسفية مختلفة تحمل مفاهيم متعددة للخير، فيقترح فكرة الاجماع المتشابه عن العدالة بين أولئك المواطنين بحيث يتفقون على مبادئ لا يختلفون بشأنها مهما كانت طبيعة القيم والمبادئ التي يحملونها وعليه، فرولز لا يتصور نظريته في العدالة كتصور تابع للدعايات الفلسفية المتعلقة بالحقائق الكونية أو بجوهر الإنسان، إن التصور العمومي للعدالة في الديمقراطية الدستورية يجب أن يكون في نظره مستقلا عن المذاهب الدينية والفلسفية التي هي موضوع جدل، كما يجب على التصور العمومي للعدالة أيضا أن يكون سياسيا لا

(266) Jon Rawls: **The Law of Peoples**, Cambridge MA: Harvard University Press, no 7, 1999, pp 15-127.

(267) John Rawls: **Libéralisme politique**, Ibid, p 28.

ميتافيزيقيا⁽²⁶⁸⁾، أما كتاب قانون الشعوب المنشور سنة 1999، حاول فيه رولز تطوير مفهومه عن الحق والعدالة وتوسيعه، لتطبيقه على مبادئ وقوانين القانون الدولي وممارساته، كما تطرق فيه إلى مفهوم الليبرالية السياسية ونقد مذهب المنفعة العام إضافة إلى تناوله لفكرة قانون الشعوب والعلاقة بين الشعوب الليبرالية والشعوب غير الليبرالية وهذا وإن دلّ على شيء، فإنما يدل على مدى اهتمام رولز بالليبرالية.

أثارت كتابات رولز -كما سبق الذكر- كثيرا من القضايا المتداولة على الساحة الدولية، بشأن موضوعات مثل: العدالة والإنصاف، الليبرالية السياسية، حقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم التي أصبحت متداولة في الفكر السياسي المعاصر، يميز رولز بين الليبرالية بوصفها فلسفة تؤسس للحياة في كونها مبدئا شاملا أو أيديولوجيا شاملة والليبرالية من حيث هي مبدأ سياسي فقط، فإذا كانت الفلسفة الليبرالية تتطرق في تحديدها لما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي والسياسي من تصور مسبق عن طبيعة الفرد والحياة الخيرة، وتدافع عن الترتيبات السياسية باسم جملة من المثل الأخلاقية، نجد رولز اختار مقارنة سياسية لا تعتمد على أفكار مثيرة للخلافات عن طبيعة الإنسان أو المعتقدات الدينية أو الأخلاقية، فقد صرح "أن علينا أن نميز دائما بين المفهوم السياسي والعقائد المختلفة الدينية والفلسفية والأخلاقية"⁽²⁶⁹⁾، فإذا كانت الليبرالية الشاملة تدافع عن الترتيبات السياسية باسم جملة من المثل الأخلاقية كمحاول العقيدة الأخلاقية الشاملة أن تبني أي أحكام سياسية هي صادقة على وفق المذهب الحدسي أو النفعي نجد أن الليبرالية السياسية عند رولز لا تقبل ولا ترفض أي عقيدة شاملة خاصة، فهي تقر لهذه

⁽²⁶⁸⁾ John Rawls: *Justice et démocratie*, Ibid, pp 203-241.

⁽²⁶⁹⁾ جون رولز: *العدالة كإنصاف: إعادة صياغة*، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2009، ص 81.

العقائد حقها في البحث عند الصدق الديني والأخلاقي والفلسفي، لكنها تفضل أن تكون على الحياد من النزاعات الجدلية المترتبة وتتجنب اعتماد أي نظرة شاملة معينة (270) هذا ما نجده واضحاً في قول رولز: "معرفة أي من الأحكام الأخلاقية هو صحيح لا تهم الليبرالية السياسية في نهاية الأمر ذلك أن إلتزامها الحياد إزاء المذاهب الكلية يجعلها لا تخوض في مواضيع أخلاقية معينة تختلف حولها هذه المذاهب" (271)، فبحسب منطق المصلحة العمومية الذي يسعى إليه رولز لا سبيل إلى وجود مشروع للمواطنين لمناقشة مسائل سياسية ودستورية أساسية بالاعتماد على مثلهم الأخلاقية والدينية.

يرى رولز أن الفصل بين هويتنا السياسية وهويتنا الخاصة يجد مصدره في الطبيعة الخاصة التي تميز المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، إذ تتميز المجتمعات الديمقراطية الغربية المعاصرة "بوجود عدد من المذاهب الشاملة المعقولة المتعارضة دينية وفلسفية وأخلاقية، ويدرك المواطنون أنهم لا يستطيعون التوصل إلى اتفاق، أو حتى مجرد التوصل إلى تفاهم متبادل على أساس مذاهبهم الشاملة المتعارضة" (272)، ويؤكد أن هذا التنوع في العقائد الشاملة الموجود في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة ليس مجرد حالة تاريخية سرعان ما تزول، إنه ملمح دائم للثقافة الديمقراطية العالمية وفي حالات سياسية واجتماعية تؤمنها الحقوق الأساسية وحرية المؤسسات الحرة" (273)، هذه السمة التي تتسم بها المجتمعات الحرة يسميها رولز: **واقعة التعددية المعقولة**، التي يعدها سمة مرغوباً فيها في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة لأنها تعبر عن التنوع البشري، ولا توجد هناك طريقة سياسية للقضاء على هذه التعددية إلا بالاستعمال القمعي

(270) جون رولز: **العدالة كإنصاف**: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 127.

(271) Jon Rawls: **political liberalism**, Columbia university press, New York, 1993, p 23.

(272) جون رولز: **قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام**، ترجمة: محمد خليل محمد، المجلس الأعلى الثقافي، مصر، الطبعة 1، 2007، ص 12.

(273) جون رولز: **العدالة كإنصاف**: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 65.

للسلطة السياسية بهدف إقامة عقيدة شاملة معينة يسميها رولز: واقع القمع التي تتناقض مع الحريات الديمقراطية الأساسية (274).

ينطلق صاحب نظرية العدالة من واقعة التعددية المعقولة للبحث عن ماهية المبادئ العامة للعدالة، التي يمكن أن يتبناها مواطنون أحراراً متساوون، بغرض الاصطلاح على معيارية معينة للوصول إلى مجتمع عادل يقر بها المجتمع من دون أن يكونوا مضطرين للتراجع عن قناعتهم أو توجهاتهم الخاصة (275)، فمبادئ العدالة عند رولز لم تعد تتدرج ضمن تصور عام يقوم على مثال أعلى ليبرالي جامع وشامل، وإنما أصبحت تشكل رؤية سياسية يمكن أن تقبل بها مذاهب واتجاهات فكرية، فلسفية ودينية لا تقبل بالرؤية الفلسفية الليبرالية الشاملة كما نجدها لدى جون ستوارت ميل أو كانط مثلاً، فالليبرالية السياسية على خلاف الليبرالية الشاملة أكثر مواءمة لواقع التعددية الأخلاقية التي تسم المجتمعات المعاصرة، فالناس لا يتفقون اليوم حول المثل الأعلى للحياة الطيبة وحول القيمة الأخلاقية للأفعال، ولكنهم رغم ذلك مجبرون على التعايش داخل مجتمع واحد تتعدد فيه رؤى العالم، وينقسم أفرادهم حول معنى الحياة المثلى وحول قيم الخير وحول ما يجب أن يكون موضوع تثمين أخلاقي.

من هنا، نظرية رولز في العدالة لا تهدف إلى تحديد الخير من الشر أو كيف يعامل الناس بعضهم البعض، بقدر ما تهدف إلى وضع المبادئ التي يجب أن تقام عليها البنية الأساسية السياسية للمجتمع، والمقصود بالبنية الأساسية هنا مجموعة المؤسسات الأولية التشريعية، الاقتصادية ودستور البلاد والتعليم وغيرها، أي أن نظريته هي نظرية سياسية لا أخلاقية.

(274) جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 177.

(275) جان مارك فيري، مرجع سابق، ص 122.

يؤكد رولز أن المذاهب الشاملة المعقولة، دينية كانت أم غير دينية علمانية بإمكانها أن تشارك في المناقشة السياسية في المجتمع في أي وقت، بشرط أن تقدم هذه المذاهب أسباباً سياسية تتفق والعقل العام لتأييد المبادئ التي تطرحها، إذ يشير رولز إلى هذا التحفظ أو الشرط على أنه شرط ملزم⁽²⁷⁶⁾، فالليبرالية السياسية عند رولز تنشأ من واقعيتين:

واقعة التعددية المعقولة، فضلا عن واقعة أن السلطة السياسية في النظام الديمقراطي هي سلطة مواطنين أحرارا ومتساوين بوصفهم كيانا جمعيا، ومن هاتين الواقعتين تنشأ مسألة المشروعية السياسية الليبرالية، فالسلطة السياسية لا تكون مشروعة إلا عندما تمارس طبقا للدستور (مكتوبا أم غير مكتوب) وتكون مبادئ القانون الأساسية أو الجوهرية قد صادق عليها جميع المواطنين المعقولين والعقلانيين في ضوء العقل الإنساني العام⁽²⁷⁷⁾.

عليه، تبحث فلسفة رولز السياسية الإجابة عن أهم أسئلة النظرية الأخلاقية المتعلقة بمعرفة المبادئ التي يقبلها بها أشخاص أحرار وعقلانيون راغبون في تفضيل مصالحهم الخاصة وموضوعون في وضعية مساواة أولية، لذلك يمكن تأكيد أن هذه المسألة تخترق فلسفته كلها انطلاقا من مقالته الأولى "عرض موجز لإجراء اتخاذ القرار في الأخلاق Outline of a Decision Procedure for Ethics⁽²⁷⁸⁾ في عام 1951 وحتى كتاب الليبرالية السياسية⁽²⁷⁹⁾.

⁽²⁷⁶⁾ جون رولز: قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، مصدر سابق، ص 194.

⁽²⁷⁷⁾ جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 145-146.

⁽²⁷⁸⁾ John Rawls: **Outline of a Decision Procedure for Ethics**, Philosophical Review, Vol.60, No.2, April 1951, pp 177-197.

⁽²⁷⁹⁾ Jean Fabien Spitz: **La justification rationnelle des théories politique: Le problème de la justification dans la Théorie de la Justice de John Rawls**, La Revue Hermès, vol.1, No 1, 1988, p 95.

إذا كان المواطنون في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة لا يتفقون عادة في تصور أخلاقي أو فلسفي أو ديني شامل، لأن هذه القناعات من الصعب أن تتفق، فإنه من المعقول البحث عن اتفاق في مبادئ العدالة السياسية التي تكون محايدة إزاء المجادلات الواقعة بخصوص هذه المسألة، فإذا ما تحقق هذا الاتفاق بين التصورات الشاملة المختلفة تحصل على ما يسميه رولز وفاقاً من خلال التراكيب Over lapping consensus لعقائد مقبولة تسلم في إطاره كل الجماعات والمذاهب سواء كانت دينية أو غير دينية بضرورة تعزيز الحريات الأساسية وحمايتها.

لتجسيد فكرة الوفاق من خلال التراكيب، يتطرق رولز إلى مسألة حرية الضمير، ويميز هنا بين نوعين من الحجج في هذه المسألة:

- النوع الأول: ينظر إلى المعتقدات الدينية كموضوع قابل للمراجعة والنظر العقلاني، فحرية الضمير ضرورية لنا لأنه ليس هناك ما يضمن لنا أن تكون أساليبنا الراهنة في العيش هي المناسبة لنا، أو أنها ليست في حاجة إلى مراجعة أو إعادة النظر، هذه الحجة التي تقوم على فكرة المراجعة العقلانية هي الحجة التي يستند إليها الليبراليون لتبرير مقتضى الحريات الأساسية.
- النوع الثاني: ينطلق رولز في هذا النوع من الحجج في دفاعه عن الحرية الدينية بحيث أن العقائد الدينية راسخة وليست بالتالي موضع مراجعة أو محل نقد، وإن كنا في حاجة إلى حرية الضمير فلأنه توجد داخل المجتمع تصورات دينية متعددة والتي وإن لم تقبل المراجعة أو المسألة تقبل بحق التصورات الدينية الأخرى، في الوجود والتعبير عن نفسها في إطار تعددية تجعل التعايش ممكناً، وترى هذه الحجة أننا ما دمنا ننتمي جميعنا إلى مجموعات دينية مختلفة ومتنافسة أحياناً فإننا نحتاج إلى تبني الحرية الدينية في صيغة حرية الضمير، وإقراره ضمن المواد

الدستورية والدفاع عنه باعتباره موضوع وفاق من خلال التراكم، ليكون بذلك

أساسا من أسس العدل في مجتمع تعددي.

يؤكد رولز أن واقع التعددية المعقولة أو فكرة العقل العام كما كان يطلق عليها أيضا ستُرفض من المذاهب المعادية للديمقراطية الدستورية كالمذاهب الدينية الأصولية ومذاهب الحق الإلهي للملوك، مختلف أشكال الارستقراطية وكذلك الأشكال الكثيرة للأتوقراطية والديكتاتورية، لأنهم يعتقدون أن الديمقراطية تؤدي إلى ثقافة مناقضة لعقائدهم الدينية، أو تنكر القيم التي لا يمكن الحفاظ عليها سوى بالحكم الديكتاتوري أو الأتوقراطي، ويزعمون أن ما هو صواب دينيا أو ما هو صواب فلسفيا يتجاوز أو يتخطى المعقول سياسيا فـرولز يرفض مثل هذه المذاهب ويعدها غير معقولة سياسيا في إطار الليبرالية السياسية نظرا لأن معايير المعاملة بالمثل الذي يعد من المكونات الضرورية التي تحدد الفعل العام ومضمونه، غير متوفر في هذه المبادئ كما أن وجود مثل هذه المبادئ يقف عقبة في أمام هدف التحقيق الكامل لمجتمع ديمقراطي معقول بمثله الأعلى الذي يتمثل في فكرة العقل العام وفكرة الشرعية القانونية.

كان رولز يأمل بجعل الليبرالية ديمقراطية عبر هدف جديد سياسي وأخلاقي، ألا وهو الرفاه لأكبر عدد ممكن من البشر، وكانت هذه الليبرالية الجديدة تناضل ضد اللامساواة فدولة الرفاه كانت سياسية ترمي إلى الحد من الفقر، ولكن أيضا إلى حماية عمل السوق عبر الاستهلاك، وليس فقط باسم العدالة الاجتماعية، هذا بالذات ما سوف يغير رولز مستوحيا ذلك من نقده الرفاهوية، ومجتمع الاستهلاك، وتهدف دولة الرعاية إلى استبعاد اللامساواة المنتجة، ولكن ليس بالضرورة اللامساواة غير العادلة، فتحليلات رولز جاءت مغايرة للنظرة إلى دولة الرعاية الإلهية، وذلك بتقديم حجة دقيقة لتمييز الفرق بين

اللامساواة غير المبررة واللامساواة المقبولة، وقد فتحت هذه التحليلات الطريق لأعمال الحالة عن الفقر واللحمة الاجتماعية وعن دولة القانون والتنمية الاقتصادية (280).

نقد رولز آمال الليبرالية الجديدة وأوهامها وتحليل أسباب فشلها، وبخاصة المتعلقة بالرفاه فيها، التي هي تتاسخ للمنفعية الكلاسيكية، وتحمل المشاكل نفسها، فرغم أن رولز كان يأمل (كما سبق الذكر)، في البحث عن الرفاه لأكبر عدد ممكن من البشر لكنه حين ترك للخبراء والتكنوقراط مسؤولية تحديد طبيعة الممتلكات العامة، على قاعدة اختيارات الأكثرية واختيارهم الحد الأقصى ببساطة، فإنه أدى إلى وجود مواطنين سلبيين ومستهلكين فقط، همهم الوحيد زيادة أرباحهم إلى أقصى حد، وعليه فديمقراطية الليبرالية الجديدة ليست إلا ديمقراطية السوق، وعليه ليس على الليبرالية أن تدعي انتماءها إلى الديمقراطية، لأنها تخاطر بأن تنسى واجب المقاومة لديها حتى ضد الأكثريات، وكذلك ميراثها كمدافعة عن الحقوق الأساسية، وقد تأثر رولز بثقافة الستينيات السياسية والحركة المطالبة بحقوق السود المدنية، والحركة المعارضة لحرب فيتنام، وكان واعي الأهمية السياسية المتنامية للدفاع عن حقوق الانسان، لذلك يقترح مفهوماً جديداً فاعلاً للديمقراطية حيث لا يركز الوفاق فقط على السعادة، ولكن أيضاً على الوعد بالعدالة وهكذا سوف يعطي هوية سياسية لليبرالية اليسارية الاجتماعية، التي لم يعد جائراً خلطها برأسمالية دولة الرعاية، خاصة مع التضحية بكل شيء من أجل اقتصادوية الفكر السائد وكان التجديد الكبير عند رولز هو أنه برهن أن على دولة الرعاية الرأسمالية وكذلك على قوى السوق أن تنظم عبر مفهوم عام للعدالة (281) يرمي انتقاد رولز إلى ما بعد الليبرالية الجديدة، مع الاحتفاظ بالمكتسبات الاجتماعية والاقتصادية فيها، وهو يحمل رسالة

(280) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 375.

(281) المرجع نفسه، ص 373-375.

راديكالية وهي: أولوية العدالة على الضرورات الاقتصادية، ولكن أيضا مسألة المحاسبة بينهما، أما الرفاهية فلم تكن تهتم إلا بالمستوى العام أو المتوسط للرفاه، من دون إصلاح اللامساواة في تركيبة المجتمع، لذلك يجب إستبدال الرفاهية بمفهوم العدالة كإنصاف، الذي يناضل ضد اللامساواة غير العادلة، ويرضي فقط باللامساواة الضرورية لتحسين وضع الكل وبخاصة وضع الأكثر حرمانا (282).

يصنف رولز نفسه ضمن التقليد الليبرالي الكلاسيكي، لكنه يعيد اختراعه لأنه يدخل فيه **لوك** و**كانط** إلى جانب روسو، هذا الأخير الذي لم يكن يحظى باحترام خاص عند الليبراليين، كما أن نتاج رولز الأخير يترك مكانا **لهيغل** فيما سماه هو **ليبرالية الحرية** بسبب فهمه حرية المحدثين، ولم تكن مراجعة تقليدية تماما، كما أن أسلوبه الفلسفي جعل نتاجه يُصنف في التيار المعاكس لليبرالية، الذي وإن كان جديدا فإنه قد استوحى برامجه السياسية من الأحزاب الليبرالية، إن ليبرالية رولز هي ليبرالية فلسفية وجامعية، هي نتاج مفكر كان يحاول استعمال المحاجة الفلسفية لتفكيك الرفاهية وإقناع اقتصادي الرفاه بضرورة تغيير طريقة تفكيرهم، والواقع أنه قد أوحى في كتابه **نظرية في العدالة** تصنيف أعماله في خط الاشتراكية الديمقراطية والليبرالية الجديدة، وإن كان تطوره اللاحق أكدّ رغبته في تجاوز ذلك، ولو كان ذلك مؤكداً أنه تأثر في شكل أولي بالليبرالية الجديدة، ذلك لأن أهدافه وأدواته الفكرية كانت مختلفة كليا (283).

يعتبر رولز قيمة العدالة الفضيلة الأولى للمجتمعات الحرة (284) حيث يتموضع في سياق الفكر الليبرالي الجديد، فالعدالة هي أساس الذي يسمح بتحويل التفضيلات الفردية لأسباب مقنعة تتعالى عن المصلحة الخاصة، إما لأنها تضمن نتائج أفضل للمستقبل

(282) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 377.

(283) المرجع نفسه، ص 377-378.

(284) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 29.

وإما لأنها تتعالى عن الأنانية الفردية الضيقة لمصلحة تصور للجماعة السياسية الحق ثم إن العدالة هي أساس العقل العمومي على خلاف التضامن أو التعاطف، فوحده التصور العمومي للعدالة يخلق ولاء المواطنين الدائم لمؤسساتهم بطريقة حرة ومستقلة، والتعمق في فكرة العقل العمومي في العنصر التالي.

ثانيا: الليبرالية السياسية والعقل العمومي

يولي جون رولز في كتابه الليبرالية السياسية مفهوم العقل العمومي Raison publique اهتماما بالغا، حيث أنه يشكل الحلّ لمشكلة شرعية ممارسة السلطة السياسية في المجتمعات الليبرالية التي تطبعها التعددية، ويرى أن الأصل التاريخي لليبرالية السياسية إنما يكمن في حركة الإصلاح البروتستانتية⁽²⁸⁵⁾ بالتالي في عمل العقل في الفضاء العمومي، فالشرعية الليبرالية تتطلب أن تُسن القوانين وفقا لدستور تكون أساسياته مقبولة لدى العقل العمومي، يضاف إلى ذلك أن القوانين نفسها يجب أن تكون قابلة للتدعيم بقيم العقل العمومي السياسية، ما معنى عقل عمومي؟

إن العقل العمومي يخص أنواع الأسباب الملائمة لقرارات الحكم، والخطاب والتبرير السياسيين الموجهين إلى الجمهور، وتعود فكرة العقل العمومي إلى كانط الذي يؤكد أن: "استعمال العقل العمومي يجب أن يكون دائما حرا"⁽²⁸⁶⁾، فهو يميز الاستعمال الخصوصي للعقل الذي يقوم به الفرد عندما يكون جزءا من الكل، أي عندما يكون خاضعا للقيام بدور معين، من الاستعمال العمومي للعقل الذي هو: "النشاط الذي يتيح للناس مناقشة مسائل مهمة ومن خلاله يصبحون قادرين على توسيع معارفهم، وإحراز

⁽²⁸⁵⁾ John Rawls: *Libéralisme politique*, Ibid, pp 85-86.

⁽²⁸⁶⁾ Emmanuel Kant: *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, Trad : Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985, p 499.

القدم في التتوير العام" (287)، إنه عقل ليس له سلطة متسلطة، بل تعبير عن اتفاق المواطنين الأحرار الذين بإمكانهم ابداء اعتراضاتهم بلا تحفظ ولا خوف.

ثمة فكرة عن العقل العمومي مقترحة في آراء العقد الاجتماعي لدى روسو حيث يقول: "ينبغي لعقل القاضي أن يكون مشبوها بنظره، والقانون الوحيد الذي يتعين عليه اتباعه هو العقل العمومي" (288)، كما يفترض أن على القوانين والدساتير كي تكون مقبولة من الجميع، أن تكون مبررة لدى الجميع لأسباب يستطيعون قبولها أيضا، وهذه العبارة تعني أننا نستطيع تبرير القوانين بحجة معينة للكاثوليك، وحجج مخلفة للبروتستانت واليهود، ومن ثم بحجج أخرى موجهة إلى غير المؤمنين، غير أن فكرة العقل العمومي تعني أن الجميع يجب أن يكونوا قادرين على قبول الدستور والقوانين للأسباب نفسها، فالعقل العمومي يفترض سبقيا نوعا من الجماعة السياسية التي توحيها جملة من المعتقدات والأفكار المشتركة، ولا يتحدد العقل العمومي إلا على خلفية وجود مؤسسات ديمقراطية، ولا يقوم إلا على افتراض التسامح مع سائر المواقف الدنية الفلسفية والأخلاقية المختلفة (289)، لذلك نجد رولز يلجأ إلى العقد الاجتماعي، باعتباره تقليدا في الفكر الليبرالي، وباعتبار مثال العدالة الإجرائية التي تأتي طبيعيا إلى الذهن هو مثال العقد الاجتماعي، ويعتبر رولز العقد يسري بصفته نظرية أخلاقية وليس سياسية، ما يسمح بتبرير الحدود الضرورية للحرية وللمساواة باسم العدالة، وليس بإعطاء شرعية للسلطة السياسية عبر اللجوء إلى التوافق، فرولز يتجنب خطر الرجوع إلى مبادئ العدالة

(287) ديلو ستيفين: التفكير السياسي: النظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2003، ص 291.

(288) Jean-Jacques Rousseau: *Discours on Political Economy, on the Social Contract and Discourses*, Indianapolis : Hackett, 1983, p 165.

(289) صموئيل فريمان، مرجع سابق، ص 67.

بوصفها حقوقا طبيعية والتي هي مشكلة الليبرالية الكلاسيكية، وهذا هو معنى الليبرالية الإجرائية⁽²⁹⁰⁾، إن رولز يعطي العقل دلالات تتماشى مع مذهبه الإجرائي، وهو يميز بين ما هو معقول وما هو عقلائي، ويرى أن المعقول يشترط العقلاني ويفترضه، لأن مبادئه تحدد بشكل مطلق الغايات الحقيقية التي نستطيع البحث عنها، كما أن المعقول والعقلي يُشكلان وحدة في إطار مخطط عقلائي تفكري عملي واحد، يعطي أولوية تامة لما هو معقول على ما هو عقلي⁽²⁹¹⁾، ويحيل المعقول إلى الاستقلالية التامة التي لا تحصل إلى في إطار مجتمع منظم بشكل جيد، بينما يحيل العقلي إلى الاستقلالية العقلية للفرد باعتباره شخصا عاقلا وهي استقلالية ناقصة، وهو ما يؤكد أولوية التعاون الاجتماعي كعلاقة أساسية وتأسيسية من جهة، ويؤكد أولوية العدل على الخير من جهة أخرى، فإذا كان العقلي يلتبس فهما بأساس حسابي بعد مرجعيته في المصلحة الخاصة وهو ما يجعل منه أمرا جيدا بالنسبة لي، فإن المعقول يحيل إلى العقل العملي، بما هو ملكة لتحديد ما هو عادل، ومن ثمة متابعتة⁽²⁹²⁾، إن هذا التمييز بين المعقول والعقلي يضاف إليهما الملكة المدركة، "فالناس مجهزين فطريا بمعنى معين عن العدالة يتناسب مع ملكتهم الإدراكية، وهي بالضبط ما ينبغي عليهم العمل على تجنيدها لجهة إنجاز شروط تعاون اجتماعي ممكن بشكل عام وتثبيته"⁽²⁹³⁾، فرولز يحاول إعادة بناء مجتمع منظم تنظيما جيدا انطلاقا من الملكة المدركة للأفراد، وليس فقط على ملكتهم العقلية وعليه، "الشخص النموذجي الذي يتميز بما هو معقول وعقلي في الوقت نفسه"⁽²⁹⁴⁾

⁽²⁹⁰⁾ كاترين أودار: مرجع سابق، ص 397-398.

⁽²⁹¹⁾ John Rawls: *Justice et démocratie*, Ibid, pp 96-97.

⁽²⁹²⁾ جان مارك فيري، مرجع سابق، ص 164.

⁽²⁹³⁾ المرجع نفسه، ص 164-165.

⁽²⁹⁴⁾ John Rawls: *Justice et démocratie*, Ibid, p 173.

والذي يكشف من اجرائية هذا التمييز بين المعقول والعقلي، وفي الوقت نفسه لا ينشأ المجتمع المنظم بشكل جيد إلا بهما معاً، وهنا تلتقي الذاتية والعقلانية، يُضاف إليهما الملكة الإدراكية، هو ما له أهمية كبيرة في فكر رولز الأخلاقي والسياسي، إذ نجد له صلة مباشرة بتصور المجتمع المنظم، وكل ما يتصل به من قيم ومبادئ أساسية كالحرية والمساواة، ومن ثم العدالة في ليبراليته السياسية.

إن الليبرالية السياسية عند رولز تتعلق في المقام الأول بالصراع الذي يرجع إلى مذاهب شاملة لا يمكن التوفيق بينها، "وترى أنه بالرغم من أن مذاهبنا الشاملة غير قابلة للتوفيق بينها ولا يمكن التوصل إلى حل وسط، يستطيع المواطنون الذين يعتقدون مذاهب معقولة أن يشاركوا في تفكير عقلي من نوع آخر، وأعني تفكيراً وفقاً لعقل عام يتمثل في تصورات سياسية للعدالة" (295)، بمعنى أن المذاهب الشاملة يحل محلها في العقل العام فكرة ما هو معقول سياسياً، لأن يخاطب به المواطنون كمواطنين (296)، ويؤكد رولز أن فكرة العقل العام سترفض من المذاهب المعادية للديمقراطية الدستورية، كالمذاهب الدينية الأصولية ومذهب الحق الإلهي للملوك ومختلف أشكال الأرستقراطية، وكذلك الأشكال الكثيرة للأوتوقراطية والديكتاتورية، لأنهم يعتقدون أن الديمقراطية تؤدي إلى ثقافة مناقضة لعقائدهم الدينية، أو تكرر القيم التي لا يمكن الحفاظ عليها سوى بالحكم الديكتاتوري أو الأوتوقراطي، ويزعمون أن ما هو صواب دينياً أو ما هو صواب فلسفياً، يتخطى أو يتجاوز المعقول سياسياً" (297)، يرفض رولز مثل هذه المذاهب ويعدها غير معقولة سياسياً في إطار الليبرالية السياسية نظراً لأن معيار المعاملة بالمثل الذي يعد من

(295) جون رولز: قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، مصدر سابق، ص 225.

(296) المصدر نفسه، ص 183.

(297) المصدر نفسه، ص 221-226.

المكونات الضرورية التي تحدد العقل العام ومضمونه، غير متوفر في هذه المذاهب (298)، ثم إن هذه المذاهب في نظر رولز هي: "خطر يهدد المؤسسات الديمقراطية؛ لأنه من المستحيل على هذه المذاهب أن تلتزم بنظام دستوري إلا كوضع مؤقت، وجود هذه المذاهب غير المعقولة يقف عقبة أمام هدف التحقيق الكامل لمجتمع ديمقراطي معقول بمثله الأعلى الذي يتمثل في فكرة العقل العام وفكرة الشرعية القانونية" (299).

يعتبر العقل العمومي عقل يخاطب الأشخاص بوصفهم مواطنين ديمقراطيين، لا على أنهم وكلاء اقتصاديون أو مؤيدون لدين معين أو أي تصور آخر للخير، وثمة حاجة إلى مخاطبة أفراد المجتمع الديمقراطي بوصفهم مواطنين، لأنهم يسلمون بجملة هذه العقائد والقيم الفلسفية والدينية المختلفة، وجراء هذه التفاوتات يختلف المواطنون في الأسباب التي سيقبلونها في أي من المواقف والمواقع التي يشغلونها، لعل هذه الاختلافات هي الداعية إلى وجود عقل عمومي يتولى ضبط الجدول والتشاور في الحياة السياسية ومثله مثل أفكار أي تصور سياسي للعدالة والإجماع المتشابك، يستجيب العقل العمومي لواقع التعددية المعقولة هذا (300)، بحيث تحدد هذه الأخيرة معايير العقل العمومي ومداه وهذا يعني أن العقل العمومي لا يحاول مخاطبة أشخاص أو عقائد غير معقولة في مساعيه الرامية إلى تبرير القوانين والسياسات أو الخطط العامة، في حين تؤكد العقائد المعقولة قبولها بالقيم المجردة والخير العام المشترك، ويفترض في القيم التي تتقاسمها العقائد المعقولة أن تكون قيما سياسية، وقيم العقل العمومي السياسية متجاوبة مع طريقة الأشخاص المعقولين في التفكير بأنفسهم سياسيا، وتصور الشخص إنسانا حرا، متساويا

(298) جون رولز: قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، مصدر سابق، ص 184.

(299) المصدر نفسه، ص 226.

(300) صموئيل فريمان، مرجع سابق، ص 67-68.

معقولا وعقلانيا صاحب مصلحة في صون قواه الأخلاقية والعقلانية، يوفر أساسا للتفكير بقيم العقل العمومي السياسية، والأسباب التي هي عامة ومشتركة في أي ديمقراطية دستورية، ستكون بطريقة ما متجاوبة مع القيم السياسية التي تكون بدورها ذات علاقة بالشروط المطلوبة، لتحقيق التصور المثالي للمواطنين الديمقراطيين، ضمن هذا السياق يرى رولز أن المحاكمة العامة في أي نظام ديمقراطي تلتزم أساسا عاما مشتركا للتداول والتدبير وللتوافق، وينخرط المواطنون في العقل العمومي حسب رولز، حين يتأمل في إطار ما يراه على نحو صادق جدي، تصور العدالة السياسي الأكثر معقولية، تصور يعبر عن قيم سياسية قد يكون متوقعا على نحو معقول من آخرين، بوصفهم مواطنين أحرارا ومتساوين أن يؤيدوه⁽³⁰¹⁾.

ينتزع العقل العمومي إلى نوع من الأساس العام من أجل تحقيق تبرير واتفاق عامين، إن تصورا سياسيا معقولا للعدالة مطلوب لهذا الأغراض من أجل تزويد العقل العمومي بمحتوى، يقول رولز إن ثمة ثلاث سمات تميز التصورات السياسية المعقولة: أولا، قائمة حقوق وحرقات وفرص أساسية، ثانيا، إضفاء أولوية خاصة على جملة هذه الحقوق والحرقات والفرص، وعلى صعيد المطالبة بالخير العام وبالكفاءة الاقتصادية وثالثا، تدابير تضمن لجميع المواطنين الوسيلة كلية الأغراض للإفادة الفعالة من حرياتهم، وهذه السمات الثلاث توحى بأن من شأن أي تصور سياسي معقول أن يكون ليبراليا، يمكن لعدد غير قليل من تصورات العدالة أن يلبي هذه الشروط الليبرالية ومعيار التبادلية، ليس العدالة كإنصاف هي الوحيدة، ثمة عائلة تصورات سياسية معقولة وقادرة

⁽³⁰¹⁾ Jon Rawls: **The Idea of Public Reason Revisited**, in: Rawls, *Collected Papers*, p 581.

على إكساب العقل العمومي محتوى في أي ديمقراطية تشاورية، لذا فإن أشكال العقل العمومي المسموح بها كثيرة دائما (302).

إن وظيفة التصور العمومي للعدالة هي إذا، السماح بالانتقال من التعاون المصلحي بين الأفراد أو من الطرح الأناني نحو إرساء إجماع مستقر ودائم، قائم ليس على الهيمنة (الدكتاتورية) أو المصلحة (ديمقراطية الرفاه) بل على العدالة تماشيا مع المثل الأعلى الديمقراطي، ولا يمكن إرجاع هذا الاستقرار إلى توافق المصالح فحسب، بل تكمن قاعدته في العقل الإنساني إضافة إلى المصلحة، فأصالة رولز تكمن مقارنة بالمذهب الليبرالي الكلاسيكي في أنه ينظر إلى الأفراد المشاركين، حيث هم اجتماعيون يخضعون لتأثيرات بنوية، وإلا تحصل هذه التأثيرات بصورة سلبية وإنما بصورة فعالة واعية وعمومية بحسبه (303).

على العموم، أعطى رولز تعريفا للعقل العمومي في الليبرالية السياسية على النحو الآتي: "إن العقل العمومي هي خاصية الشعب الديمقراطي، إنه عقل مواطنيه، اللذين يتقاسمون وضع المواطنة المتساوية، والهدف من عقلهم هو خير الشعب، أي إن المفهوم السياسي للعدالة يتطلب من التركيبية الأساسية مؤسسات المجتمع، وأهدافا وغايات يجب عليها أن تخدمها" (304).

إن العقل العمومي هو إذا عام في معان ثلاثة (305):

- ✓ أنه عقل المواطنين، بوصفهم هكذا، أنه عقل الجمهور.
- ✓ موضوعه هو خير الجمهور ومسائل العدالة الأساسية.

(302) Jon Rawls: **The Idea of Public Reason Revisited**, in: Rawls, *Collected Papers*, Ibid, p 582-583.

(303) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 29.

(304) John Rawls: **Libéralisme politique**, Ibid, p 213.

(305) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 586.

✓ أن طبيعته ومحتواه عموميان، وهو من إنتاج المثل العليا والمبادئ التي عبر عنها مفهوم العدالة السياسية في المجتمع، وتكمن رؤيتها على هذه القاعدة.

ثالثاً: العدالة الكونية في ليبرالية رولز

عمّ جون رولز في كتابه **قانون الشعوب** الذي نشره سنة 1999، نظريته في العدالة مُخرجا إياها من المجال الفردي والاجتماعي الضيق، إلى المجال الأوسع ألا هو المجال الدولي والعلاقات الدولية، مؤكداً أن الشعوب يجب أن تتمتع بالحرية والمساواة اللتين هما أساس العدالة، وأن ننبت العنف والحرب ولا يتحقق ذلك إلا من خلال المساواة بين الشعوب، وبفضل جهود رولز في ترسيخ نظرية في العدالة نال جائزة القومية للعلوم الإنسانية الأمريكية، وهي الجائزة التي تمنح للمفكرين الذين أبدعوا أفكاراً في العلوم الإنسانية، فرولز مبدع نظرية كونية في العدالة لذلك استحق اسم **فيلسوف العدالة الكونية** (306).

نظر رولز إلى العدالة العالمية أو العدالة الكونية بقانون اسمه قانون الشعوب الذي يبني على الديمقراطية والليبرالية كنظام قادر على تحقيق العدالة بين الأفراد داخل مجتمعهم وبين الشعوب، ولعلّ هذا ما جعل رولز يؤمن بأن النظام هو الذي يعولم العدالة ومبادئها ومن ثمّ يمكن تحقيق عدالة عالمية بين الشعوب، فهو يدافع عن مبادئ ومعايير القانون الدولي والممارسة الدولية، فيما يأمل تبيان كيف أن المجتمع العالمي الذي يتألف من شعوب ليبرالية وخيرة هو مجتمع ممكن، ويُشكل مذهبه رؤية طوباوية

(306) عبد العزيز بوالسكك: **فلسفة العدالة الكونية عند جون راولز**، مجلة الإحياء، قسم العلوم الإنسانية، باتنة، العدد

واقعية، توسع ما بعد في العادة حدود الفلسفة السياسية العلمية، ولأنها تجمع المعقولة والعدالة مع شروط تمكن المواطنين من تحقيق صالحهم الأساسية⁽³⁰⁷⁾.

أراد رولز أن يوضح مفهوم قانون الشعوب المؤسس لعدالة كونية ومدافعا عنه حينما يقول: "وهكذا فإن ممثلي الشعب يوضعون بشكل مناسب ومنصف بوصفهم أحرارا ومتساوين وتندمج الشعوب على أنها عقلانية، كما أن ممثليها أيضا يتداولون حول الموضوع الصحيح وفي هذه الحالة حول محتوى قانون الشعوب، فضلا عن ذلك فإن مشاوراتهم تتم وفق المبررات الصحيحة (حسب القيود التي يفرضها حجاب الجهل) وأخيرا، فإن اختيار المبادئ الخاصة بقانون الشعوب مؤسس على مصالح الشعب الأساسية، التي يحددها في هذه الحالة مفهوم ليبرالي في العدالة (سبق اختباره في الوضع الأصلي الأول)"⁽³⁰⁸⁾، ووفق هذا التصور فإن الشعوب ستختار بكل حرية من يمثلها وستنشأ دولة ديمقراطية وتكون العلاقات بينها علاقات عادلة تقوم على احترام قانون الشعوب، المبني على الحقوق والواجبات على اعتبار المواطنين أحرارا ومتساوين، وفق هذا الإجراء فيما يجادل رولز، سيتم اختيار مبادئ العدالة بين الشعوب الحرة والديمقراطية الآتية⁽³⁰⁹⁾:

- ✓ الشعوب حرة ومستقلة وعلى الشعوب الأخرى أن تحترم حريتها واستقلالها.
- ✓ يجب على الشعوب أن تلتزم بالمعاهدات والمواثيق.
- ✓ ينبغي للشعوب أن تلتزم واجب عدم التدخل.

⁽³⁰⁷⁾ أنجلو كورليت، مارك نورزا جاري وجفري شاريلسا: راولز وهابرماس في الظروف الكوزموبوليتاني، ترجمة: نجيب المحجوب الحصادي، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 168، 2013، ص 14.

⁽³⁰⁸⁾ Jon Rawls: *The Law of Peoples*, Ibid, p 33.

⁽³⁰⁹⁾ أنجلو كورليت، مارك نورزا جاري وجفري شاريلسا، مرجع سابق، ص 15.

- ✓ لدى الشعوب حق في الدفاع عن نفسها، غير أنه لا يحق لها التحريض على الحرب لأي أسباب أخرى.
- ✓ ينبغي للشعوب احترام حقوق الإنسان.
- ✓ ينبغي للشعوب التزام قيود محددة بعينها أثناء خوضها الحرب.
- ✓ على الشعوب واجب تقديم العون لشعوب أخرى تعيش في ظروف سيئة تحول دون حصولها على نظام سياسي أو اجتماعي عادل أو صالح.
- هكذا، أثار رولز في كتابه قانون الشعوب مسألة أكثر تواضعا من تلك التي أثارها **كانط** وأساتذة تنظير آخرون مهتمون **بالعدالة الكونية**، لقد افترضوا نظاما دوليا من دون الكمال مؤلفا من حكومات ليبرالية ولا ليبرالية، كيف ستتعامل الشعوب الليبرالية مع الشعوب اللالليبرالية ولا سيما مع شعوب لا ليبرالية جديرة بالاحترام، وإن لم تكن كلية العدالة بمعايير الديمقراطية الدستورية حسنة التنظيم؟
- في **قانون الشعوب** يرى رولز أن على **الشعوب الليبرالية** بوصفها شعوبا تمثلها حكوماتها، واجب التعاون مع المجتمعات اللالليبرالية الجديرة بالاحترام، بمعنى على الشعوب الليبرالية واجبات أخلاقية معينة تجاه **الشعوب اللالليبرالية**، ومن تلك الواجبات واجب احترام الوحدة الإقليمية للشعوب الجديرة بالاحترام جنبا إلى جنب مع استقلالها السياسي (ضمن حدود العيش اللائق)⁽³¹⁰⁾، حيث يميز رولز بين **مجتمع عادل ومجتمع جدير بالاحترام**، ثم يميز كليهما عن **مجتمعات غير جديرة بالاحترام أو خارجة عن القانون**، فاحترام العيش الانساني اللائق شرط من شروط العدالة، إلا أن المجتمعات الجديرة بالاحترام ليست جميعا عادلة (بالمعنى الديمقراطي الليبرالي)، ويعرف رولز أي **مجتمع تراتبي محترم على أنه:**

⁽³¹⁰⁾ صموئيل فريمان، مرجع سابق، ص 77-78.

أ) مسالم وغير توسعي،

ب) مسترشد بتصور خير عام للعدالة قائم على تأكيد الخير لجميع أفرادها،

ج) متوفر على "تراتبية تشاورية عادلة" تمثل سائر قطاعات المجتمع الرئيسية وتعد شرعية بنظر الشعب.

د) يراعى حقوق الإنسان الأساسية التي تحترم العيش الانساني اللائق لأفراده (311) ويعتبر هذا الأخير أي العيش اللائق مقولة سياسية مهمة في قانون الشعوب بالنسبة لرولز، لأن ذلك من شأنه أن يكفي لتمكين الشعب المتمتع بحقي عدم التعرض للتدخل وتقرير المصير، من تزويد جميع الخاضعين لحكومتهم بحقوق الانسان وتوفير شروط الاحترام الأربعة المدرجة سالفًا.

بالنسبة لرولز، من شأن أي نظام دولي مؤلف من أنظمة حكم مستقلة أن يكون عادلا من دون أن يكون جميع أعضائه عادلين (بالمعنى الديمقراطي الليبرالي) تجاه الشعوب ومن واجب جميع الشعوب بوصفها هيئات مشتركة تمثلها حكوماتها، أن تؤمن حقوق إنسانية أساسية لجميع الشعوب، اضافة إلى مساعدتها على تلبية الحاجات الانسانية الأساسية، لكن تبقى واجبات العدالة الواقعة على عواتق الحكومات والمواطنين تجاه شعوبهم أوسع من واجبات العدالة التي هم مدينون بها لشعوب أخرى، فانتساب الأفراد إلى شعب بعينه خيرا وجزء من تصورهم الذاتي يضاهي علاقاتهم العائلية من حيث الأهمية (312)، من شأن هذا أن يلقي بعض الضوء على ما يمنع رولز، كما رأى بعضهم من مبدأ الفرق وجعله شاملا لكوكب الأرض، إذ يجادل رولز بدلا من ذلك قائلا إن على

(311) Jon Rawls: *The Law of Peoples*, Ibid, pp 64-67.

(312) Ibid, p 111.

الشعوب واجب مساعدة المجتمعات المثقلة في تلبية حاجاتها الأساسية لتمكينها من أن تصبح أعضاء مستقلين في جمعية شعوب حسنة التنظيم⁽³¹³⁾.

إن العدالة تفترض روحاً عامة، وعياً اجتماعياً، حساً بالتبادل، قدرة على وضع النفس مكان الآخرين، وعياً لنتائج قراراتنا، خياراتنا على الآخرين وعلى المجتمع بأكمله، العدالة تجعلنا على ترك وجهة نظر الأنا، وعلى الاتحاد مع الروح العمومية وتطويرها⁽³¹⁴⁾ وهنا يكمن دور مفهوم عام للعدالة، فالعدالة تتعلق بالحياة العامة، بتنظيم العلاقات الاجتماعية والمواطنة، وكذلك بممارسة الحقوق الأساسية، وليس فقط الانتماء إلى جماعة، عائلة، وسط مهني وتجمعات دينية، وغيرها، إذا المفهوم العمومي للعدالة، هو الانتقال من التعاون البسيط بين الأفراد ووجهة النظر الأنانية، إلى تشييد وفاق مستقر مبني على العدالة وفقاً للمثال الديمقراطي، لا على الكراه والمصلحة، ويعتقد رولز أن هذا الاستقرار يرتكز على العقل البشري، فما يميز الديمقراطية هو وفاق سياسي مبني على العقل والحرية، وليس فقط على المصالح والأهواء، فالعدالة تخلق رابطاً اجتماعياً من نوع جديد أعلى من الرابط الذي يسمح بالوفاق المعتمد على الرخاء، فردياً، هي تؤمن الدفاع عن المصالح المتساوية لكل واحد، وفقاً للمبدأ الديمقراطي في الشرعية: يجب ألا يجد أي شخص أن وضعه يتدهور بسبب التعاون، جمعياً، هي تؤمن الاستقرار الاجتماعي والدفاع عن مصالح أي كان، ووفقاً لتعريف العدالة بصفاتها حيادية، لكل إنسان اعتباره، والكل معتبر بطريقة متساوية⁽³¹⁵⁾.

⁽³¹³⁾ Jon Rawls: *The Law of Peoples*, Ibid, pp 106-113.

⁽³¹⁴⁾ كاترين أودار، مرجع سابق، ص 385.

⁽³¹⁵⁾ المرجع نفسه، ص 386-387.

هكذا يقترح رولز تبريرا للتعاون بين الأفراد هو في الوقت ذاته مصدرا للحمّة الاجتماعية أي الاعتراف العام والخاص في الوقت ذاته بعدالة المؤسسات والقواعد التي تحركها، في عقد اجتماعي جديد، مخلص لروح الديمقراطية الدستورية، وهو يجري بطريقة فريدة توليفا بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة، بإعطاء جوابا مزدوجا على المشكلتين الأساسيتين: مشكلة التعاون بين الأفراد ومشكلة الحمّة الاجتماعية، فهو يضع دور مفهوم عمومي للعدالة الذي سيغير الاختيارات الأنانية ويخلق بالتالي وفاقا تاما، فالحس بالعدالة ومفهومها العام يمكنهما وحدهما أن يخلق إخلاص المواطنين الدائم لمؤسساتهم في شكل حرّ ومستقل، ما يستبعد فرصة تناسق المصالح التي تتصف بها النيوليبرالية ويستعيد دور الروح العمومية (316).

ينطلق رولز من ظروف للعدالة مستندا في ذلك إلى هيوم، حيث يعرفها على أنها: "جملة الشروط العادية التي تجعل التعاون الإنساني ممكنا، وفي الوقت نفسه ضروريا... وإن كان المجتمع مؤسسة من التعاون للمصلحة المتبادلة، فإنه يتميز في آن واحد بصراع المصالح وبتشابهها، فهناك تشابه مصالح، لأن التعاون الاجتماعي يضمن حياة أفضل من تلك التي سيحصل عليها فرد واحد، إذا ما سعى إلى العيش بجهد الخاص فحسب، وهناك صراع مصالح، حيث أن الناس معنيون بالطريقة التي توزع بها ثمرات إنتاجهم، فهم يفضلون في سعيهم وراء تحقيق أهدافهم النصيب الأكبر على النصيب الأقل، بناء عليه، نحن في حاجة إلى مبادئ للاختيار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة، التي تحدد هذا التقسيم للامتيازات والوصول إلى اتفاق حول التوزيع السليم" (317)، فتصور العدالة في نظرية رولز ليس لها معنى إلا في سياق محدد، وفي

(316) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 386-390.

(317) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 159.

إطار سياق تجريبي يمكن وصفه بشروط العدالة، التي بتوفرها يمكن تناول العدالة الاجتماعية بشكل جدي ومنتج، فلا مكان لفضيلة العدالة إلا في ظل هذه الظروف التي قسمها إلى **ظروف موضوعية وظروف ذاتية** ويقول رولز في الظروف الموضوعية: "يتعايش أفراد متماثلون تقريبا من ناحية القدرات الفيزيائية والعقلية في إقليم واحد، وهم ضعفاء إزاء التعديات، ويمكن أن يروا مشاريعهم معطلة من قوى الآخرين المجتمعة... وتتميز الحالة الاقتصادية بالنقص النسبي للموارد"⁽³¹⁸⁾، وفي إطار هذا النوع من الظروف عليه: أولا- تكييف التعايش فوق هذا الفضاء الجغرافي الواحد والثابت والمحدد بما يعود بالفائدة على الجميع، ثانيا- لا أحد يستطيع ادعاء السيطرة على الآخرين باعتبار الأفراد يملكون قدرات فزيائية وذهنية مماثلة، كما أن كل شخص ضعيف أمام الاعتداءات الممكنة من أشخاص آخرين، ثالثا- إن الخيرات طبيعية كانت أم اجتماعية ليست متوفرة بالشكل الكافي، فهي في نقص دائم ما يجعل الحاجة إلى إرساء نظام تعاون ملحة وضرورية⁽³¹⁹⁾، ويقول رولز عن الظروف الذاتية: "إن كانت حاجات الأطراف ومصالحهم متماثلة أو في الأقل متكاملة، بحيث يصبح التعاون المثمر بينهم ممكنا، فإن لهم على الرغم من ذلك مشاريعهم وتصوراتهم الخاصة للخير، وهذا يقودهم إلى التطلع إلى أهداف مختلفة ومطالب متعارضة أمام ما هو متوفر من مواد طبيعية واجتماعية"⁽³²⁰⁾، إن تماثلهم في السعي وراء مصالحهم وتكاملهم سببا كافيا لدخولهم في تعاون ممكن بينهم، إنه سياق التعددية المعقولة بمعنى تعايش تصورات معقولة متعددة

(318) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 160.

(319) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 62-63.

(320) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 160.

ومتعارضة في مجتمع ديمقراطي حديث، إن الصراع يمكن حله باللجوء إلى تصور سياسي لا ميتافيزيقي للعدالة (321).

تعرض قانون الشعوب الرولزي للنقد من طرف الليبراليين أنفسهم، كما تعرض للهجوم من أعداء العدالة الكونية، اللذين يتصورون قانون الشعوب امبريالية جديدة تريد أن تحكم العالم باسم العدالة الكونية، في حين هي تقضي على التنوع والاستقلالية الثقافية، ويكرس أحادية مهيمنة على شؤون العالم "سيؤدي المبدأ العالمي في مستواه منصفة للفرص إلى تفويض التنوع الثقافي والاستقلالية الوطنية والاحترام الفردي للنفس ويسبب اضطرابا دوليا ولعله يفترض مؤسسة حكومة العالم التي عد مؤسسة خطيرة" (322) كما أن المبادئ الثمانية السابقة الذكر، أغفلت ما يسمى بالعدالة التعويضية بين الشعوب فهناك شعوب احتلت شعوب أخرى، وسلبتها حقوقها وخيراتهما، ومارست عليها شتى أنواع الظلم والسلب والعبودية والاستعمار، وعليه "يلزم الشعوب الليبرالية والخيرة أن تعوض الشعوب التي ألحقت بها الضرر ظلما، وفق ما هو متضمن في بند المساواة في الحماية" (323).

رغم ذلك، حاول جون رولز الدفاع عن قانون الشعوب المؤسس للعدالة الكونية كما حاول الجمع بين مميزات الماركسيين والليبراليين والابتعاد عن سلبياتهما، وذلك بما يطلق عليه اسم الليبرالية الجديدة، كما وضع مفهوما جديدا وخاص عن العدالة وعن المساواة، مبتعدا عن ذلك القالب الجامد لمعناه التقليدي عند الكثير من المفكرين، حيث وضع نموذجا للمساواة يسمح بالتمييز بين الأفراد طبقا لأسس معينة، مما يجعلها مساواة

(321) عبد العزيز ربح: مرجع سابق، ص 63.

(322) أنجلو كورليت، مارك نورزا جاري وجفري شارلسا، مرجع سابق، ص 16.

(323) المرجع نفسه، ص 16-17.

حقيقية منصفة وليست شكلية مطلقة، حاول كذلك رولز المحافظة على هذا المجتمع المنظم تنظيماً جيداً، وعلى العوامل التي تحقق هذا الاستقرار وهذه الاستمرارية، ومن هذه العوامل الإجماع الشامل، والذي يؤكد من خلاله على إجماع المواطنين على الأصول الدستورية والتي تعد بمثابة الأعمدة الرئيسية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، ولعل ذلك يعد إيماناً ضمناً لدى رولز بالتعددية الفكرية والسياسية، ويمد دور هذه التعددية في التطوير والتحديث، واعتبر رولز فكرة العقل العام دعوة إلى وضع رؤية عامة واتجاه عام للمواطنين ليحاولوا من خلالها الالتقاء والاجتماع والاتفاق حول أسس وأصول معينة ولقد جعل من اختصاصات هذا العقل تلك الأمور التي تتعلق بالمجالات والمناقشات العامة والرئيسية في المجتمع، كذلك وضع أساساً ومبادئ لتوزيع الخيرات والحريات ولاقت هذه المبادئ قبولا كبيرا جدا عند معظم المفكرين السياسيين، كما لاقت رفضاً ونقداً من قبل الآخرين، ويعتبر يورغن هابرماس من بين هؤلاء المفكرين والذين اهتموا أيضاً بمسألة العدالة، وهو موضوع المبحث الثاني.

المبحث الثاني: العدالة السياسية والديمقراطية التداولية عند يورغن هابرماس

تعتبر مسألتني العدالة والديمقراطية من أهم المسائل التي أثارت الجدل والنقاش على نطاق واسع، ولقد حاول يورغن هابرماس أن يعالج الموضوع، خاصة وأن الجو السياسي والتاريخي الذي اشتغل فيه خاصة بسؤال الديمقراطية (مطلع التسعينيات)، عرف زوال الصراع بين القطبين الليبرالي والاشتراكي، إضافة إلى التقلبات التي عرفها العالم في الثمانينات وبداية التسعينات في كتابه الحق والديمقراطية، وكذا بعض الكتابات اللاحقة في تنظير لنظرية الديمقراطية التداولية التي تعتبر مساهمة هامة تتدرج في إطار نقد التوتالتارية مثل النازية، ومحاولة منه للخروج من أزمت الليبرالية بوجهاته الاقتصادية

والسياسية، سعياً لتحقيق الرفاه والكشف عن دور الدولة، فهو يعول على الديمقراطية التداولية من أجل معالجة أزمات النظام الرأسمالي، بأزمات شرعيته التي ترتبط ببنيته وسلوكه حيث يريد "تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل، خالية من أي هيمنة أو سيطرة ماعدا غلبة أفضل حجة، كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوماً مركزياً في نظريته للديمقراطية المؤسسة على المناقشة، لأن التشاور يعطي للآخرين الحق في الكلام والنقد ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي، وفي ظل هذه السيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية للمواطنين في المجتمع الديمقراطي، لأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة (العقد الاجتماعي لروسو) وإنما هو الدفاع عن مصالح العامة، هذه الأخيرة كل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقاً من وجهة نظره الخاصة وذلك لإقناع المواطنين برأيه وذلك اعتماداً على وسيلة المناقشة الحجاجية"⁽³²⁴⁾، فمسألة الدفاع عن المصالح تتم بمشاركة واسعة لأكبر شريحة ممكنة، وذلك لتجاوز التصور النخبوي للديمقراطية كما كان متداولاً في القرن الثامن عشر ميلادي (18م)، وتجاوزاً لكل تصور لفلسفة الوعي، ويقوم نموذج الديمقراطية التداولية على الربط بين الفرد والجماعة، إذ أن الديمقراطية لا تقوم على أسبقية الفرد (الليبرالية) أو الجماعة (الجماعيتين) ففي ظل هذه الديمقراطية تكون المرجعية مزدوجة بين

⁽³²⁴⁾ محمد الأشهب: الفلسفة السياسية عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية،

دفاتير فلسفية، مطبعة النجاح، المغرب، 2006، ص 195-196.

الفرد بوصفه استقلالية خاصة والجماعة بوصفها استقلالية عامة، فهما ثنائية أصلية لتجنب متاهات الليبرالية المتوحشة في نموذج النيوليبرالية-الماركسية الدوغمائية (325).

أولاً: من الفعل التواصلي إلى الديمقراطية التداولية

إذا كانت فترة الثمانينات من القرن المنصرم قد تميزت باهتمام هابرماس بالفلسفة الأخلاقية لتطوير نظرية الفعل التواصلي في إطار مبحث أخلاقيات المناقشة، فإن فترة التسعينيات وما بعدها قد هيمن عليها حضور الفلسفة السياسية في اهتماماته الفلسفية حتى اعتبر كتاب **الحق والديمقراطية** بمثابة ملحق سياسي لنظرية **الفعل التواصلي**، وإن كانت اهتماماته السياسية تجلت في كتب سابقة زمنياً لهذه الفترة ككتاب: **حريات الفضاء العمومي، السياسة، والتقنية والعلم كإيديولوجيا وغيرها**، ومع ذلك **فنظرية الديمقراطية التداولية** ما هي إلا توسيع لمجال **النموذج التواصلي** الذي شرع فيه منذ التسعينيات فاهتمام هابرماس بالديمقراطية لا يخرج عن كونه محاولة فلسفية مكملة لاهتماماته، "فقد قادته فلسفته المهمومة بالإنسان إلى الانتقال إلى مواقع النزاعات بنفسه، إلى إيران والشرق العربي وإلى ألبانيا وإلى عدة بلدان إفريقية وآسيوية، ليدافع عن العقل وقيم الحداثة والديمقراطية والتتوير" (326).

تعتبر **نظرية المناقشة والتواصل**، "من أبرز نظريات التواصل المعاصرة، إن لم تكن الأقوى في بلورة مشروع نظام سياسي ديمقراطي يقوم على إرادة الجميع من دون

(325) حسن مصدق: **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة 1، 2005، ص

(326) عصام عبد الله: **يورغن هابرماس... سيرته الفلسفية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2006، ص 5.

تفريط بحق الفرد فيه" (327)، ولقد قام هابرماس بعمل مميز إذ ربط بين الديمقراطية والمناقشة، وذلك من أجل تأسيس نظرية ديمقراطية قائمة على التواصل لا أفضلية فيها إلا للحجة القوية، ويعتبر التشاور فيها النقطة المحورية باعتبارها تقوم على المناقشة بإعطاء الحق لكل مشارك في الكلام والفعل وهذا ما سيفتح المجال لأهم عنصر في فلسفة هابرماس والذي يعتبر عماد النظرية السياسية برمتها، ألا وهو الرأي العام الذي يسمح بتشكيل إرادة سياسية لدى المواطنين لتصبح الممارسة الديمقراطية هي ممارسة نقدية بذاتها، فبفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه واستعمال السلطة العمومية، وهذا لا يعني تهميشه، بل المشاركة في توجيهه" (328)، كما يعتبر مفهوم الحق مفهوما ديمقراطيا، يقول هابرماس في هذا الطرح "فالخطاب الديمقراطي المهدد دائما بحاجة إلى يقظة الحارس الشعبي و تدخله أولا، و إلى العقلانية التي تمثلها الفلسفة ثانيا" (329)، لذلك فالعقلانية هي السبيل إلى تشكيل السلطة، والتي هي بحوزة الإدارة والتي تساهم بالبرمجة وفق ما يمليه النظام السياسي، فالديمقراطية بالمفهوم الهابرماسي، فعل وعمل المراد منه نبذ الصراع الكلاسيكي بين السلطة والمواطن.

إن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية بحسب هابرماس هو الذي يمكن المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، وهذا من خلال نظرية المناقشة والتفاهم من طرف الجميع، و بالتفاهم المبني على اقتراحات يتقبلها الجميع، وفق احترام منطق

(327) حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 257.

(328) مالفى عبد القادر: مفهوم الديمقراطية عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، ص 344-345.

(329) يورغن هابرماس: عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، مجلة فلسفات معاصرة، العدد 2، 2009، ص 90.

الديمقراطية، وهذا لن يأتي إلا من خلال نظرية المناقشة، ومبدأ الحوار لتكوين إرادة سياسية حقيقية" (330)، وعليه فهو يلح على ضرورة تكوين أخلاق اتصالية تتطور وتنمو بفضل مجالات أصلية وواسعة، لحوارات مفتوحة تساعد على نشوء خطاب عقلاني حر يحل محل الخطاب الاستعلائي الرّسمي السائد (331).

وعليه، نجد هابرماس يربط بين ما يسميه البراديجم التداولي والديمقراطية، والذي تنطلق خلفياته من أخلاقيات المناقشة، ويتخذ مقارنة بين الديمقراطية وما يسميه بالفضاء العمومي هذا المفهوم الحاضر بقوة في أعماله المتأخرة، إلى جانب المفاهيم الأخرى مثل: المجتمع المدني، السلطة التواصلية، السلطة الإدارية، الدولة-الأمة، ما بعد الدولة-الأمة المواطنة الكونية" (332).

يفسر هابرماس في كتابه الحق والديمقراطية بين الحقائق والمعايير الدولة الدستورية الديمقراطية والتي لها علاقة تواصلية خطابية ذات الصلة بالسياسات الديمقراطية، إذ أن واقع الديمقراطية كمفهوم تداولي أو كنظام سياسي قطع أشواطاً من حيث التطور والنشأة، وفي تحليلاته التي خصصها لمفهوم الديمقراطية نجده يعرفها على

(330) أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة 2، 1998، ص 165.

(331) علاء طاهر: نظرية هابرماس النقدية، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 4، 1986، ص 58.

(332) علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سبق ذكره، ص 230.

أنها: "نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة" (333).

كان لمفهوم الديمقراطية عند هابرماس صلة بدولة القانون المتصلة بالمبادئ الأساسية للدولة الدستورية وتتجلى تلك المبادئ فيما يلي:

"لما كان الهدف الأول هو سيادة الشعب التي تلتزم أن تكون كل سلطة سياسية منبثقة عن السلطة التواصلية للمواطنين، ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية توفر شروط خاصة للحوار والتواصل" (334).

إن أصل الديمقراطية هي تلك العملية التواصلية المبنية على الحوار الفعال والمنبثقة من القانون، والمتمثلة في خلق أطر النقاش السياسي بمبادئ التعددية السياسية للسلطات لاسيما السلطة التشريعية المتمثلة في البرلمان، والمدعمة من قبل الأفراد مع ضمان تطبيق القوانين من قبل السلطة القضائية، التي تشرف على تعهدها باحترام القانون ولا يكون ذلك حسب هابرماس إلا بفصل السلطات "والغرض من هذا المبدأ إصاق السلطة الحكومة (الإدارية) بالمواطنين بوصفهم سلطة تواصلية، تتدخل عن طريق السلطة التشريعية للبرلمان، وأكثر من ذلك يجب أن توجد إمكانية مراقبة استبداد الحكومة، وهي مهمة تقع على عاتق محاكم مدنية وتحقيقات إدارية (حكومية)" (335).

(333) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: الموسوعة السياسية، الجزء 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص

.751

(334) كمال بومنير: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص 650.

(335) المرجع نفسه، ص 651.

كما تطرق هابرماس للسيادة في كتابه الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير، إذ ربط السيادة بأخلاقيات المناقشة وبالديمقراطية التشاورية التي لم تكن واضحة قبل هذا العمل وقد ساعدته في ذلك الخلفية الفلسفية والنظرية التي اكتسبها من قبل" (336).

إن مفهوم السيادة عند هابرماس كان له انعكاساته على التحولات التاريخية والاجتماعية الحاصلة وكان ذلك انطلاقا من خلفيات متعددة كالصناعة والتمدين واتساع السوق الاقتصادية، وكل ما حصل في الثورة الصناعية كل ذلك جعل من الوعي الديمقراطي يسير وفق تجانس المصالح والتقائها عرقيا ولغويا ودينيا وتاريخيا مما نتج عنه ما يسمى بالدولة الحديثة، والتي تبحث بدورها عن السيادة وتجلياتها على أفرادها في المجتمع، "فقد نشأت الدولة الحديثة بداية كدولة جالبة للضرائب، ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة قبل أن تتحول إلى شكل دولة قوية تنتمي إلى نموذج دولة الديمقراطية الدستورية" (337) هنا ينظر هابرماس نظرة راديكالية للديمقراطية الراديكالية وتفاعلها مع المؤسسات السياسية لمجتمع المتحضر، أي المجتمع المدني أو ما يسميه بفكرة المجال الشعبي الذي كان دائما أساس المفهوم الهابرماسي للديمقراطية، والمجتمع المدني الذي هو مجال شعبي ضعيف يخلق مجالات للتواصل الشعبي وناقلا لرأي عام غير منظم، نشاطه التواصلية غير مسيطر عليه وفوضوي" (338).

(336) علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مجموعة مؤلفين: إسماعيل مهناة، محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، الطبعة 1، 2012، ص 229.

(337) عبد الله السيد ولد أباه: المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية- مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 20، عمان، 2007، ص 11.

(338) كمال بومنيير: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص 652.

يقودنا هابرماس إلى الديمقراطية التداولية ذات البعد السياسي لنظرية أخلاق المناقشة وينطلق بالتساؤل حول كيفية تحقيق الاندماج الاجتماعي في مجتمع تمزقه التعددية الثقافية والسياسية، والأكثر من ذلك، فأشكالية الاندماج الاجتماعي، والتضامن في نظرية الديمقراطية ستتسعان لتشمل الفضاء ما بعد الوطني والكوني، خاصة في ظل تفكك سيادة الدولة - الأمة" (339).

ينطلق هابرماس انطلاقاً من نظرة ليبرالية يشارك فيها المواطنون في شؤون السياسة العامة في الحياة الاجتماعية والتي تعبّر عن دور الجمهور وذكائه في تفعيل العملية السياسية، إذ يكون ذلك على العكس من النظام الجمهوري- الانتقال المباشر والمستمر للمشاركين في ممارسة السيادة الشعبية" (340)، وتكمن علاقة الديمقراطية بالسيادة في أن الأولى تكون متغيرة ومستمرة ولها أوجه وأشكال متعددة تتمثل في الديمقراطية المباشرة، والتي يتدخل فيها الشعب في بناء السلطة التنفيذية والتشريعية، كما كان ذلك في دولة أثينا سابقاً، والديمقراطية الشبه مباشرة حيث ينوب عن الشعب نوابا يحاسبون الحكومة على أعمالها، والديمقراطية التمثيلية والتي ينتدب فيها الشعب نواباً مع احترام الدستور، حيث يمكن القول هنا بأن الديمقراطية هي شكل من أشكال السيادة لبناء الدولة والمحافظة على العلاقة التواصلية بين المجتمع المدني وسياسة الدولة، إذ يقول هابرماس: "في السياسة الديمقراطية سأقتصر على اثنتين منهما تسويغ مؤسسات ومبادئ الدولة الدستورية الديمقراطية، ومفهوم دور الميدان الشعبي غير الرسمي" (341).

(339) علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص

320.

(340) كمال بومنير: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص 653.

(341) المرجع نفسه، ص 653.

فالديمقراطية هي فتح المجال أمام المواطنين وانتمائهم للدولة عبر الرأي العام، وممارسة الحرية السياسية انطلاقاً من النشاط التواصلي وتقرير المصير، وعليه فتقرير المصير ديمقراطياً لا يتحقق إلا حين يتحوّل شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولون مصائرهم السياسية... ولا تكتمل جماعة الأشخاص القانونيين المتساوين الأحرار، إلا بالنمط الديمقراطي لشرعنة السيادة" (342).

وللحديث عن السيادة المنبثقة عن تقسيم السلطات لتحقيق الديمقراطية وفق مفهوم الدولة الحديثة ووفق إقليم معين، فالفيدرالية هي تقسيم السلطة أو الإدارة ولا يعني ذلك تقسيم البلاد أو الشعب، كما نجد فكرة الحكم الذاتي والتي تتماشى مع الإدارة المنفصلة كفكرة إدارة على مستوى أكبر، أما الديمقراطية التوافقية والمبنية على أربعة أسس (343):

- حكومة ائتلاف "الغالبية والأقلية"
- مبدأ التمثيل النسبي "في الإدارة والوزارة والانتخابات والمؤسسات"
- حق النقض المتبادل "التبادل للأغلبية والأقلية"
- الإدارة الذاتية للشؤون الخاصة "المجالس المحلية أو البلدية أو اللامركزية في البلاد".

يقدم هابرماس ثلاث نماذج معيارية تساهم في بناء نظرية للمجتمع، ويشيد

بمفهوم الديمقراطية وتتمثل النماذج الهابرماسية للديمقراطية في:

(342) يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 127-128.

(343) شاكر الأنباري: الديمقراطية التوافقية-مفهومها ونماذجها-، قراءة وتلخيص لكتاب: "الديمقراطية التوافقية في

مجتمع متعدد" لأرنت لبهارت، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2007، ص 9.

1. النموذج ضمن التصور الليبرالي: الديمقراطية هنا تكون وظيفتها جعل الدولة تتماشى والمصالح الاجتماعية وتكون علاقة الوصل هي الإدارة لتشكيل البنى التحتية لخلق اقتصاد السوق والرفاهية الاجتماعية.
2. النموذج ضمن التصور الجمهوري: يكون التوجه هنا عبر الفضاء العموم والرأي العام، مروراً بالإرادة المنغرسية والمولوجة في الفضاء العمومي، ولا يكون ذلك عبر اقتصاد السوق، بل عبر المناقشة العمومية والحوار. ويؤكد هابرماس في حديثه عن الفضاء العمومي أنه تولد في البداية من التنظيم العفوي للعائلة البورجوازية ثم امتد بعد ذلك إلى الواقع الخارجي مجسداً بالتطبيقات الاجتماعية التي ترى من خلالها بأن: "الوظيفة السياسية للمجال العمومي تتوخى سيطرة المجتمع المدني عبر قوة التجربة المخصّصة لصميمية الحياة الشخصية، إن هذا الميدان الجديد يشكل حيوية قاسية إزاء السلطة الملكية القائمة" (344).
3. النموذج ضمن تصور السياسة المداولاتية: يتمثل في تعدد أشكال التواصل المكونة للإرادة الجماعية المبنية على المعادلة العكسية للمصالح "والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل للإثبات الأخلاقي، والتجانس القضائي" (345).
- إن هذه النماذج الثلاث لمعايير الديمقراطية المحققة لشروط السيادة عبر الأنظمة الليبرالية والجمهورية إذ يتوسطهما النموذج الثالث، الذي يجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة الجماعية عن طريق نشاط ديمقراطي تواصلية، يحمل الأبعاد الاقتصادية

(344) علاء طاهر: نظرية هابرماس النقدية، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 41،

1986، ص 51.

(345) مالفى عبد القادر، مرجع سابق، ص 344-345.

والاجتماعية والسياسية، وأن المجتمع برأي هابرماس ليس فقط مجموعة إنتاجية تقوم على إشباع الرغبات، بل هو مجتمع يقوم على محافظة القيم الثقافية والأخلاقية، بقدر ما يحافظ على الإنتاج" (346).

ثانيا: الفضاء السياسي العمومي والعدالة

يعتبر كتاب **الفضاء العمومي** L'espace public الذي أنجزه هابرماس في بداية الستينات الإنطلاقة الفعلية لعمله الفكري، حيث ظل يهيمن على أغلب ما كتبه فيما بعد فنظريته في الفضاء العمومي كانت مؤثر وموجه هام له وبالأخص في المجال السياسي، إذ يعود الفضل لفكرة الفضاء العام في اكتشاف الفكرة المحورية للنظرية السياسية عنده ألا وهي الديمقراطية التشاورية وهذا باعتراف هابرماس نفسه حيث يقول: "أدين كثيرا في تصوري للنظرية الديمقراطية التي بواسطتها قمت بتحليل التحول الهيكلي للفضاء العام الفكرة المتعلقة بتطور الدولة الدستورية الديمقراطية الاجتماعية نحو الديمقراطية الاشتراكية" (347) يمثل إذا، كتاب **الفضاء العمومي** المرحلة الأولى من مراحل تطور فكر هابرماس وفلسفته إلى جانب كتبه **المعرفة والمصلحة و العلم والتقنية كإيديولوجيا وكذا النظرية والتطبيق**، ففي هذه المرحلة كان توجهه الفكري والفلسفي والسياسي إلى الفكر الماركسي وقد اتفق جميع الباحثين على أهمية هذه المرحلة في مسار هابرماس حيث يقول أحد الباحثين: "كتاب الفضاء العمومي لهابرماس أهمية إبستمية وفلسفية نقدية، فهو من الناحية الإبستمية يساعد على تحديد الملامح الأولى لتشكل فكر هابرماس في صلته بأعمال

(346) مالفى عبد القادر، مرجع سابق، ص 345.

(347) Jürgen Habermas: *l'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Tard : Marc B. de Launay, Paris, Ed Payot, 1978, p 87.

مؤسسي مركز البحث الاجتماعي، والذي عرف لاحقاً بمدرسة فرانكفورت، حيث مثل هابرماس الجيل الثاني في هذه المدرسة ... أما من الناحية الفلسفية النقدية فالكتاب يمثل البدايات الأولى لتشكل المشروع الفلسفي النقدي لهابرماس، الذي انشغل بقضايا الشأن العام وهموم العالم الراهن" (348).

يُشكل **الفضاء العمومي** القلب النابض للديمقراطية التداولية، فهو "بنية تواصل متجذرة في العالم المعيش بواسطة قاعدته المشكلة من المجتمع المدني" (349) *La société civile* ويقترح هابرماس للمرور من العقلانية التواصلية نحو البراديغم التواصلية، تشكيل الإرادة السياسية وتكوين الرأي العام وتوسيع الفضاء العمومي وتقوية المجتمع المدني، وذلك يساهم في تقريب المواطن والسياسة بعد انفصالهما عن العالم المعيش وانحصارهما في أنساق مغلقة، لذا شكلت اللغة هاجس هابرماس فهي وسيلة اتصال ومقومة للعقل التواصلية الذي يثمن الحوار ويحقق التفاهم في ظل الاختلافات الاجتماعية والثقافية وينظر الفيلسوف إلى الفضاء العمومي على أنه فضاء النقاشات الشكلية وغير الشكلية ومن ثمّ فهو شرط إمكان قيام ديمقراطية حقّة، حيث يُساهم باعتباره فضاء للنقاش الاجتماعي والسياسي ومن خلال التبادل الحرّ للمعارف والأفكار في تشكيل رأي المواطنين وإرادتهم كما أنه يجعل من الممكن مراقبة السلطة ونقدها بطريقة عمومية فالفضاء العمومي يسمح للفاعلين في المجتمع المدني الإحاطة بالمشكلات التي تمس المجتمع في مجمله، وبالتالي إدراجه للمناقشة كقضايا عمومية، فالبنى التواصلية للفضاء

(348) عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 23.

(349) Jürgen Habermas: **Droit et démocratie**, Ibid, p 386.

العمومية تُشكل بحسب هابرماس، شبكة واسعة من المستشعرين يردون على ضغط المشكلات التي تهم المجتمع في مجمله، والتي تُولد التعبير عن آراء لها تأثير (350).

يُعيد هابرماس النظر في مفهوم الفضاء العمومي وفق مقتضيات نظريته السياسية خصوصا في الفصل السابع من كتاب **الحق والديمقراطية**، وفي مقدمة الطبعة السابعة عشر من كتاب **الفضاء العمومي**، من خلال محاولة تحيين هذا الأخير ليتجاوب أكثر فأكثر مع ما تتطلبه الحياة الاجتماعية المعاصرة (351)، فتكمن أهمية المجال العام لديه في إنقاذ المشروع الحداثي الأوروبي، لذا كان بمثابة نقطة البداية التي بدأ منها هابرماس نقد خطاب ما بعد الحداثة باعتبار أن ما بعد الحداثة ما هي إلا نقد للحداثة ولفضاءها العام (الأنواري) ولتحقيق هذه الغاية استعمل العقل لتحطيم العقل المتحجر محافظا على جوهر الحداثة وفضائها العام، لذلك خصص معظم الكتاب **للمجتمع البرجوازي** باعتباره يمثل إرث الحداثة والأنوار، وبعد تحليله للمجتمع البرجوازي، عمل على تحليل المجتمع الإعلامي وأصبح يعترف بتعقيد الفضاء العمومي وتداخله، لكنه يُصر على ثابت أساسي في هذا الفضاء العمومي وهو التعارض الذي يميز بنيته الداخلية، فمن جهة نزوعه إلى التلاعب وإلى الاستهلاك والخصخصة، ومن جهة أخرى توجهه النقدي الدائم وتوليده التواصلي للسلطة الشرعية، فهابرماس يقترح العقل التواصلي لتشييد جسر يربط بين الحداثة والحاضر وكذا بين الحداثة والأنوار، فهو لا يرضى بالتنازل عن قسط ولو بسيط عن مفاهيم العقلانية والحداثة والأنوار والتواصل، حيث أن ربط الحداثة بالعقل التواصلي يسهل من تكوين فضاء عمومي يكون هو مفتاح الممارسة الديمقراطية الحقيقية، وهذا ما تحقق

(350) Jürgen Habermas: **Droit et démocratie**, Ibid, p 325.

(351) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 177-178.

في كتاب هابرماس الأهم **نظرية الفعل التواصلي**، والذي يؤسس فيه لنظريته في التواصل التي تركز على عقلانية ديمقراطية للمجتمعات الحديثة.

يُعرف هابرماس الفضاء العمومي باعتباره "شبكة تسمح بتواصل مضامين ومواقف ومنه آراء" (352)، إنه فضاء اجتماعي لا يتطلب من المشاركين فيه سوى التحكم في لغة طبيعية والقدرة على المساهمة في الممارسات اليومية للتواصل، ويؤكد هابرماس أن الحدود بين الدائرة الخصوصية والدائرة العمومية متصلة، فالبنى التواصلية للفضاء العمومي مرتبطة بشكل مباشر بالدائرة الخصوصية (353)، إذ تحدد المشكلات الجديدة والحاجات المتجددة في قلب التفاعلات اليومية البسيطة وفي قلب **المجتمع المدني** وعلى جمعيات المجتمع المدني أن تساهم في تشكل الرأي من خلال التأثير السياسي بواسطة التواصل العمومي ومنه وسائل الإعلام، إن المجتمع المدني كما يقول هابرماس: "قادر على التأثير في الفضاء العمومي، وفي الهيئات البرلمانية من خلال آرائه العمومية الخاصة... وإجبار النظام السياسي على استعمالها في دواليب السلطة الرسمية" (354).

وبغية التتبع الأركيولوجي لمفهوم العمومية، يعود هابرماس إلى نصوص **كانط** و**هيجل** و**ماركس** و**توكفيل** و**ميل** و**روسو** في هذا المجال لفضح أفكارهم السلبية والإستفادة من أفكارهم ومواقفهم الإيجابية، ومن بين هذه المواقف تلك التي ترتبت عن سجاله مع **كانط**، حيث توصل هابرماس من خلال **كانط** إلى أن ثمة موانع ومعوقات تحول دون الاستعمال العمومي للعقل، فالعمومية لا تتحقق إلا بالتدرب على التفكير العلني وعدم ترك الآخر يفكر في مكاننا أو بدلا عنا، فالفضاء العمومي إذن يرتبط بالمناقشة التي

(352) Jürgen Habermas: **Droit et démocratie**, Ibid, p 387.

(353) Ibid, p 393.

(354) Ibid, p 400.

تدور مواضيعها حول القضايا الاجتماعية، من أجل رفعها إلى المؤسسات المخولة لتطبيق نتائجها وأولى هذه المؤسسات هي السياسة، ومن ثم فالسياسة عند هابرماس تحولت إلى فلسفة تدرس الأحداث الاجتماعية...ولهذا فإننا نعتبر السياسة اليوم على أنها فرع من فروع العلوم الاجتماعية⁽³⁵⁵⁾، كما يعيد هابرماس النظر في أطروحة ماركيز والتي مفادها أن التقدم التقني يحول مكونات الفضاء العمومي إلى مجرد أحداث ووسائل، تتحول بدورها إلى عوائق تحول دون بلوغ الفعل التحرري وتحول الإنسان إلى مجرد وسيلة إنتاج، وتكتسي نظريته في المجال العام أهمية بالغة لديه، ويعتبر مؤلفه **الفضاء العمومي** جوهر فلسفته كلها وهو الخيط الناظم لجميع أفكار نظريته الفلسفية والاجتماعية والسياسية، وباعتباره مفهوم كانطي الأصل، حيث استناد هابرماس من هذا الأخير لتدعيم نظريته النقدية في مواجهة إنزلاقات السلطة وانحرافات في تأدية مهامها على أفضل وجه، ويعتبر كتاب **المعرفة والمصلحة** ترجمة لمناظراته وسجلاته مع الكانطية، وهي تمثل المرحلة الأولى من تطور فكره، وبفضل إعادة قراءته لكانط استطاع هابرماس من تحقيق نظريته التواصلية التي يعتبر كتاب **نظرية الفعل التواصلية** تجسيدا لها، وهي المرحلة الثانية من تطوره الفكري حيث سيعتبر في هذه المرحلة أن فكرة حقوق الإنسان فكرة إيديولوجية زائفة وخادعة وذلك بقوله: "لقد وُظفت حقوق الإنسان لإظهار كونية مغلوبة وادعاء الإنسانية والتسامح، ومن وراء ذلك التوظيف نجد الغرب الإمبريالي يسعى لتحقيق مصالحه والدفاع عن نفوذه في العالم وفرض هيمنته"⁽³⁵⁶⁾.

إن إعادة طبع كتاب **الفضاء العمومي** للمرة السابعة عشر، إنما يعبر عن القيمة والأهمية التي أصبح يوليها هابرماس لعلاقة الديمقراطية بالفضاء العمومي باعتبار الديمقراطية التي

⁽³⁵⁵⁾ Jürgen Habermas: *Théorie et pratique*, Trad; Gérard Raulet, Payot T1 et T2, 1975, p 71-73.

⁽³⁵⁶⁾ Jürgen Habermas: *L'intégration, Républicaine*, Ibid, p 245.

يدافع عنها هي ديمقراطية تشاورية تجد مكانها في الفضاء العمومي، كما أن هابرماس فيلسوف منصت ومصغي للأراء المعارضة حيث تم نقد أفكاره الخاصة بالفضاء العمومي وذلك عندما ركز في عمله في هذا الميدان على **الفضاء العمومي البرجوازي** دون الإهتمام **بالفضاء العمومي**، وهذا ما حاول استدراكه في كتابه **الحق والديمقراطية** أين كانت العودة إلى هذا الموضوع من جديد ليدافع عن الفضاء العمومي المقصي في المرحلة الأولى كما سيربطه بمسألة الشرعية وهذا ما جسده في كتاب **العقل و الشرعية** حيث يرى هابرماس أن الديمقراطية لها ارتباط وثيق بمسألة الشرعية و هما مفهومان يتأسسان على أخلاقيات **الحوار والمناقشة** داخل **فضاء عمومي** مستقل تلعب فيه الذات دورا حاسما، ومن ثم تستطيع الديمقراطية من تحقيق أهدافها والتمثلة في الدفاع عن المصالح العامة، وهذا ما جعله لا يختزل الديمقراطية في فلسفته في حدود الدولة الوطنية، وإنما تعدى ذلك إلى ما أسماه **ما بعد الدولة الوطنية** (357).

إن السيرورة الإيجابية للفضاء العام ونجاح الحوار والنقاش حول القضايا المطروحة وفعاليتها في تحسين الفكر والتطلعات، تولد مفهوما آخر يرتبط بالفضاء العام وبالشعب المكون لهذا الفضاء، هذا المفهوم هو مفهوم **الرأي العام** والذي لا ينفصل عن **الفضاء عمومي** وهما مقومان تاريخيان يرتبطان بفترة محددة وعصر معين، وكلاهما اقترن بميلاد المجتمع المدني والدولة أو المجتمع البرجوازي في العصر الأوروبي الذي اقترن بميلاد فكر الأنوار.

فالمجال العام هو ميدان يجتمع فيه المواطنون لتبادل الآراء ومناقشة القضايا ونقدها لا سيما السياسية منها، وكانت بدايته كما حددها هابرماس في كتابه **التحولات البنيوية**

(357) محمد الأشهب، مرجع سابق، ص 196.

للمجال العام أولاً في الصالونات الأدبية ثم انتقل إلى المقاهي والأماكن العامة في أغلب مدن أوروبا، كما كانت لظهور الصحافة دور بالغ في توسيعه عن طريق المجلات والدوريات التي بدأت بالإهتمام بالنقد الأدبي ثم تحولت إلى النقد السياسي والاجتماعي.

يؤكد هابرماس على البعد الاقتصادي للمجال العام وكذا دوره الوسيط بين المجتمع المدني والدولة، وكذا علاقته بالرأي العام وهو يقوم على المناقشة الحرة للقضايا العامة ومن ثم إمكانية تحول الآراء الخاصة للمواطنين إلى الرأي العام وذلك من خلال مناقشة وحوار حر خال من السيطرة والمصالح الخاصة، وكذا إمكانية تحول ضغط المصلحة الخاصة إلى مصلحة عامة إذا كانت تعبر عن مصالح الجميع، إلا أنه يضع شرطاً أساسياً لتحقيق فضاء عام فعال وقوي يتمثل في فتح الباب أمام الجميع للدخول فيه وممارسة حرية التعبير في المناقشات التي تدور داخله مع إلغاء كل الامتيازات الخاصة منه، وهذا طبعاً لا يتم إلا من خلال "إكتشاف المعايير العامة والأساليب الشرعية والعقلانية في ممارسة السياسة وذلك عن طريق حرية النقاش والتعبير"⁽³⁵⁸⁾، ويحذر هابرماس من الإيديولوجيا التي يمكنها التخفي وراء النقاشات الدائرة والتي يمكن أن تصيب التواصل فتجعله مريضاً مشوهاً، فلا إجماع حر دون نقاش عقلاني وما دون ذلك فهو إجماع مزيف وتواصل مشوّه، الأمر الذي يؤدي إلى اضمحلال المجال العام حسبه فنجاح الحوار داخل الفضاء العمومي يعني نجاح التواصل ومن ثم إمكانية التمييز بين المجال السياسي والإقتصادي التقني من جهة والمجال الاجتماعي والأخلاقي من جهة ثانية، وهو نفسه الأساس الذي يمكننا من خلاله التمييز بين العقل الأدوات والعقل التواصل، ولكننا نلاحظ أن هابرماس يقلل من دور المجال الفني حيث لا يمكنه أن يلعب الدور الذي تلعبه السياسة والأخلاق والاقتصاد في مجال التواصل داخل الفضاء

(358) أشرف منصور، مرجع سابق، ص 258.

العمومي، وذلك لأن الفن حسبه يرتبط بالقيم الثقافية، وهذه الأخيرة متعددة ومتنوعة ولا يمكنها أن ترتقي إلى مصاف الكونية، ومن ثم ما يقدمه الفاعلون والمتحاورون داخل الفضاء العمومي من حجج وبراهين فنية، لا يستوفي شروط التواصل كما يحدث مع المجالات الأخرى الأخلاقية والسياسية، فهو يحدد إذن "المعايير التي تحدد قيمة الأثر الفني وهي أقل إلزاما من المعايير الأخلاقية أو حتى النظرية" (359)، وعلى عكس موقفه من الفن يدعو هابرماس إلى فسخ المجال أمام الدين ليشارك في صياغة القرارات والسياسات تاركا عزلته الرسمية عن السياسية، فلا بد من الإقرار بأهمية الدين في النقاشات الدائرة في المجال العمومي، بشرط أن تترجم آراء المساهمون في هذه النقاشات إلى "لغة مقبولة لدى جميع الفرقاء تحتكم إلى العقل" (360)، كما يرفض أي محاولة لإعادة الدين إلى المجال العام والحياة السياسية "بوصفه مداخلة غيبية لا تحتكم إلا للكتب المقدسة" (361)، وهكذا تكون قد لعبت نظرية هابرماس التواصلية التي تعتمد على أخلاق النقاش دورا كبيرا في تغيير وتعديل الكثير من مواقفه، حيث لم يكن من قبل يولي اهتماما خاصا بالدور الذي يمكن أن يلعبه الدين في مجال النقاش عموما، أما اليوم فلم يعد يتردد في الاعتراف بالأصوات المعبرة عن المواقف الدينية في النقاش الأخلاقي "إذ سيكون لها من حيث المبدأ نفس الحق لكي تسمع وتناقش في المجال العمومي" (362).

إن فلاسفة الأنوار هم الذين وضعوا أسس حق الشعب في المشاركة في الحياة العامة والمداولات العمومية حول الشأن العام، وهم الذين شرعوا للسيادة الشعبية وأرسوا

(359) منيرة بن مصطفى، مرجع سابق، ص 60.

(360) فلاح رحيم: قراءة في كتاب الدين في المجال العام، مجلة الكوفة، العدد الأول، 2014، ص 201.

(361) المرجع نفسه، ص 202.

(362) محمد المصباحي، مرجع سابق، ص 21.

الجزور الأولى للديمقراطية التداولية القائمة على الحوار والنقاش بين جميع الأطراف دون إقصاء أي أحد، حيث عملت على تقليص دور السلطان وتفرده بالرأي والحكم، فالعمومية إذن تعني "الوفاء للجمهور وإنقاذه من سطو السلطات، وعلى هذا النحو فهم فلاسفة التنوير مهمتهم العمومية ورسائلهم وهكذا أنقذوا الشعب تاريخيا من الإرهاب الديني" (363).

ثالثا: الديمقراطية التداولية ومقومات العدالة

بعدها انصب اهتمام هابرماس في تحليل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، تحول إلى تحليل المؤسسات السياسية، فانكب على دراسة القانون والديمقراطية والحق والعدالة وغيرها، وذلك لإكمال مساره نحو تحقيق الإدماج الاجتماعي، حيث طبق هابرماس قواعد أخلاق المناقشة على النظرية الديمقراطية مما أنتج مفاهيم مثل ما بعد الدولة الأمة والدولة العالمية، إلا أن هابرماس لم ينطلق من أخلاقيات النقاش وحدها لتأسيس هذا البراديجم الجديد، المتمثل في الديمقراطية التشاورية، حيث حاول استحضار مفاهيمه المستعملة في أعماله المبكرة كالفضاء العام والسلطة والدولة والتعددية الثقافية وغيرها.

يرى هابرماس أن المفهوم الاجرائي للسياسة التشاورية مركزا معياريا لنظرية الديمقراطية فالإختلافات تتضح مرة بالنسبة للتصور الجمهوري الذي يعتبر الدولة بصفقتها جماعة أخلاقية، ومرة بالنسبة للتصور الليبرالي الذي يعتبر الدولة بصفقتها حارسا للمجتمع الاقتصادي، ويقول: "انطلق من بعد السياسة التي سترعى انتباهنا الآن، سياسة التشكل

(363) عبد السلام حيدوري: الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، دار نهى، صفاقص، الطبعة 1، 2009، ص

الديمقراطي للرأي والإرادة التي تتم عبر الانتخابات العامة وعمل البرلمان، إن هذه السيرورة السياسية لن تتم في التصور الليبرالي إلا على شكل اتفاق مستخلص من بين مختلف المصالح، فالقواعد التي تأسس الاتفاقيات تبعا لها والتي لها وظيفة تثبيت عدالة النتائج اعتمادا على وسيط الاقتراع العادل والكوني، كما لها أيضا وظيفة التشكل التمثيلي للفرق البرلمانية وقوانينها التنظيمية، فكل هذه القواعد تكون مسوّغة انطلاقا من مبادئ الليبرالية للدستور، في المقابل التشكل الديمقراطي للإرادة حسب التصور الجمهوري، يتم عبر تفاهم حول الهوية الجماعية، فعلى مستوى مضمونها يمكن للتشاور أن يعتمد على خلفية إجماع مؤسس ثقافيا وهو إجماع يتم إعادة إنتاجه من جديد" (364).

يؤكد هابرماس على أن تبقى الديمقراطية على اتصال مع الواقع إذ يقول: "يجب على الآراء العامة المؤثرة التي تكونت بطريقة غير شكلية، أن تتحول إلى سلطة تواصلية ومنها إلى سلطة إدارية، هذه هي الصيغة الجديدة لتقرير المصير الديمقراطي، وهي لا تتبع كما لا تتبع كما هو الحال من التقليد الجمهوري للتوجه إلى الخير العام الذي يتبناه المواطنين الأفاضل، لكنها لا تنتظم أيضا حسب نموذج السوق الليبرالي كتجمع لقرارات يتبناه بعض المستهلكين" (365)، وبهذا الشكل يسعى الفيلسوف إلى التخلي عن العدالة والحقوق والمساواة كأفكار نتجت عن الليبرالية وترتبط بالهيمنة الاقتصادية لصالح نموذج دستوري: "مازالت أعتقد أن دستورا ديمقراطيا يسمح بإرساء مبادئ حقيقية للعدالة، فالصراع المتعلق بالمبادئ

(364) يورغن هابرماس: ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، ترجمة: محمد الأشهب، مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، العدد 22، 2009، ص 223.

(365) إيريك كسيلاسي: الديمقراطية والمساواة، ترجمة: جهيدة لاوند، (لقاء بين هابرماس وجاك بولين)، مجلة ثقافات، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2006، ص 82.

النوعية للعدالة التوزيعية ينبغي أن يكون محل تحولات ديمقراطية لا أن يكون مجرد إسقاطات نظرية حول متغير واحد وهو معرفة السير الحسن للأسواق من عدمه" (366).

إن ديمقراطية هابرماس التشاورية- القانونية تتأسس في ثلاث لحظات (367):

اللحظة الأولى: تتمثل في نظرية حقوق الانسان التي تصحح القراءة الليبرالية السائدة ذلك أنها ليست حقوق يجب حمايتها ضد الاعتباطية والتصرف الحر في الذات، بل أنه تتضمن حق المشاركة الفعلية في القوى السياسية، إنها لا تتضمن حقا لا يمكن اختزاله في القدرة على انتخاب الممثلين أو مراقبة تحركات الحكومة.

اللحظة الثانية: تتمثل في تشخيصه للوجود، أي أصل مشترك للاستقلال الخاص والعام وتتجلى في الحرية في اتخاذ القرار بالمؤسسات السياسية.

اللحظة الثالثة: تتأكد من خلال نظرية القانون، والتي من شأنها أن تتكفل بتصوير المؤسسات السياسية، ولا يكون القانون شرعيا إلا إذا بقي على صلة بالمبدأ الديمقراطي الذي يتكفل بحوار مفتوح يتضمن تشكيل إرادة ذاتية ومستقلة وتضمن تطبيق روح القانون.

وعلى ذلك، فأركان النموذج البديل هي (368):

✓ وجود المؤسسة القانونية الشرعية.

(366) يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 48.

(367) قدور نورة: الديمقراطية التشاورية (التشاركية) عند يورغن هابرماس، مجلة تاريخ العلوم، المركز الجامعي

البيضاء، الجزائر، العدد 05، ص 121.

(368) المرجع نفسه، ص 121.

✓ تحقيق مبدأي الحرية: الاستقلال العام والخاص.

✓ النقاش والتشاور وتشكيل الرأي السياسي عبر المشاركة السياسية.

تتجلى مبادئ الديمقراطية التشاورية-القانونية فيما يلي (369):

✓ الهدف الأول هو سيادة الشعب، وتكون كل سلطة سياسية منبثقة عن سلطة

تواصلية للمواطنين وترتبط بإجراءات ديمقراطية توفر شروط خاصة للحوار

والتواصل، مع إرساء لمبادئ التعددية السياسية للسلطات الممثلة للبرلمان.

✓ يتعهد البرلمان لتشريع القوانين وإنجازها، وتعتبر توزيع القوانين وإنجازها عن

سلطة قضائية مستقلة، تتطلب توجيه الحكومة وتحريكها (مثلا في فرض

العقوبات)، ويعد تعهدها الخاص بالقانون أمرا أساسيا في الدولة القانونية-

التشاورية.

✓ حاول هابرماس الفصل بين السلطات، بهدف إصاق السلطة الحكومية (الإدارية)

بالمواطنين بوصفهم سلطة تواصلية لها حق التمثيل عن طريق ممثليهم في

البرلمان عن طريق السلطة التشريعية للقوانين، وتكون مراقبة استبداد الحكومة عن

طريق محاكمة مدنية وتحقيقات إدارية حكومية.

✓ يسعى هابرماس لبناء مجتمع مدني حر تتواجد فيه الحرية التعددية ويرتبط

بمستقبل سياسي حر، ويشكل ميدانا شعبيا غير رسمي يسيطر على مؤسسات

الدولة.

(369) كونستانتينوس كافولاكوس: الديمقراطية والدولة الدستورية عند هابرماس، ترجمة: صلاح الجابري، مجلة

فضاءات، ليبيا، العدد 12، ص 113.

يصف هابرماس سيطرة واستغلال السياسي كالتالي: "فجميع الاسئلة التي نعتبرها خدمات إنسانية أو مكاسب مثل الضمان الاجتماعي ونظام الدراسة والتعليم وما إليها، أصبحت خاضعة لسيطرة شاملة للمؤسسات الرسمية التي لا تؤدي في النهاية سوى مهمة واحدة هي الحفاظ على ديمومتها في السيطرة و جني المردودات لصالح فئة مستفيدة معينة، يرتبط وجودها بالوجود العيني الراهن لتشكل الدولة المعاصر" (370)، هذه الدولة هي التي وجه لها هابرماس سهامه النقدية لما تتميز به من واقع منغلِق يفتقد إلى الشرعية حيث يقول هابرماس: "إن المرحلة الراهنة من سيرورة تطور الدولة و مؤسساتها لا تسمح بانبثاق مبادرات فردية قادرة على تكوين نموذج نظري و منهجي بإمكانه مقاومة الآلة المؤسساتية الضخمة للدولة الرأسمالية المتقدمة" (371)، وعليه، فهو يرى بأن الأمر لا يتعلق بتبرير شخص بقدر ما يتعلق بتبرير نسق سياسي بكامله، و التبرير عنده يمثل مستويات عديدة أي "الشروط التي تحدد المبررات التي تعطي للشرعية فعاليتها و قدرتها على تحقيق الإجماع و على إشارة دوافع الموافقة" (372) ويعتبر روسو حسب هابرماس أول من صاغ نموذج المشروعية الأداة في العقد الاجتماعي ذلك عندما بيّن كيف تحل العدالة محل الغريزة حيث يحصل الفرد على كل حقوقه مع المجموعة، إن المشروعية مصدرها الاتفاق و القبول فهما اللذان يعطيان للسلطة مشروعيتها لكن، لا يمكن لهما أن يكون الأسباب التي تشرعن هذه السلطة، و الفضل في شرعنة الدولة الحديثة يعود إلى تلك النقاشات العقلية التي جرت من هوبز إلى هيجل حسب هابرماس حيث تم الإعتماد على مبررات تفصل الدين عن الدولة، و هذا ما كان فيه مصلحة للجميع، ومن ثم

(370) علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة 1، دون سنة، ص 110.

(371) Jürgen Habermas: *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Tard : Jean Lacoste, 1978, p 13.

(372) يورغن هابرماس: *بعد ماركس*، مصدر سابق، ص 193.

فإن "سؤال الشرعية مرتبط بعمق التبرير والحجة المقبولة"⁽³⁷³⁾، فالיום لم يعد امتلاك الشرعية إلا لمن يمتلك قواعد التواصل.

إن اتباع القوانين و احترامها لا ينبغي أن ينظر إليه من باب إجباريتها، بل بسبب شرعيتها و"معايير القانون الإجبارية يجب أن تكون موضوعة بشكل يخولنا إذ نعتبرها على إختلاف وجوهها قوانين إجبارية و قوانين الحرية في آن معا"⁽³⁷⁴⁾، فالنظرية السياسية بالنسبة لهابرماس قدمت إجابة مزدوجة على سؤال الهوية "بسيادة الشعب وحقوق الانسان يتحدد مبدأ سيادة الشعب، منهجيا يوجد بسبب خصائصه الديمقراطية توقع حقوق الإنسان على نتائج شرعية، ويعبر هذا المبدأ عن نفسه في حقوق التواصل والمشاركة التي تضمن سيادة المواطنين العامة"⁽³⁷⁵⁾، ولا شك أن أهمية الشرعية في هذا الشأن تكمن في حصول القانون على شرعيته كوسيلة لحماية سيادة الفرد و سيادته كمواطن في نفس الوقت، فخطاب حقوق الإنسان عند هابرماس قابل لأن يستمع لجميع الأصوات، فهو يضع المقاييس التي بها تكشف التجاوزات الخفية وتصحيحها، فحقوق الإنسان تشمل الآخر و تمنع الأعمال التي تمارس باسمها، يوحى لنا هذا التحديد أن أصل الشرعية يعود إلى الفضاء العام و الرأي العام اللذان يؤكد هابرماس بخصوصهما أنهما اقترنتا بالمجتمع المدني و الدولة البرجوازية في العصر الأوروبي حيث يقول بشأنهما "هما مقولتان لم تجدا إمكانية تطبيقهما الفعلي في الممارسة الحقوقية إلا مع ظهور الدولة الحديثة وبروز المجال الذي يواجههما والمتمثل في

⁽³⁷³⁾ Rainer Rochlitz: **Habermas l'usage public de la raison**, presses universitaires de France, 1^{er} édition, 2002, p 107.

⁽³⁷⁴⁾ يورغن هابرماس: **الخطاب السياسي للحداثة**، مصدر سابق، ص 211.

⁽³⁷⁵⁾ المصدر نفسه، ص 211.

المجتمع المدني" ⁽³⁷⁶⁾، فالسيادة الشعبية عنده هي وليدة الرأي العام الذي يترتب عن وحدة وتجانس المجتمع وتكامله أخلاقيا، ثقافيا وسياسيا، وإذا غاب هذا التجانس الثقافي و السياسي والأخلاقي، لا مجال للحديث عن رأي عام نقدي أو خير مشترك للجميع أو حقوق كونية لأن "مبدأ الشرعية الديمقراطية يستمد قاعدته المبررة من الشعب" ⁽³⁷⁷⁾، فالشرعية في تصوره ترتبط بالمناقشة الجيدة التي يدور موضوعها حول مطلب النظام السياسي للإعتراف به على أنه عادل و مقبول، والإعتراف يشمل "وجود تقسيم يعزو العدل و الملائمة للوضع القائم و يعتبر الإستقرار أحد النتائج المهمة للشرعية" ⁽³⁷⁸⁾، والحالة الشرعية ليست مستقرة وثابتة إذ تتخللها من حين لآخر مجموعة من الأزمات، كما أن أزمة الشرعية ليست جديدة بل هي قديمة لذا فهي لا تختص بالمجتمع البرجوازي أو الدولة الحديثة فقط.

إن الشرعية ليست دائما عكس الهيمنة و السيطرة حيث حدد بول ريكور في كتابه العادل مصطلح الهيمنة، بأنه يدل على احتمال أن يطاع أمر ما ذو محتوى محدد من قبل مجموعة معينة من الأشخاص" ⁽³⁷⁹⁾، فيمكن أن تكون هناك هيمنة مشروعة كما يحدث اليوم في العديد من المجتمعات، ولقد تنبه ماكس فيبر إلى هذا النوع من المشروعية و حدد ثلاثة أنواع من الهيمنة المشروعة: أولها الهيمنة التقليدية: و تتمثل في الإيمان بقداسة التقاليد حيث يتم الإنقياد وراء الشخص المخول في إطار ما تسمح به التقاليد و الأعراف، ثانيها الهيمنة

⁽³⁷⁶⁾ Jürgen Habermas: «De l'usage public des idées : écrits politiques 1990- 2000 », Tard ; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2005, p106.

⁽³⁷⁷⁾ Jürgen Habermas: *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Ibid, p 16.

⁽³⁷⁸⁾ فاروق أحمد مصطفى وآخرون: *التحليل الثقافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 81.*

⁽³⁷⁹⁾ بول ريكور: *العادل، ترجمة: عبد العزيز العيادي، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب "بيت الحكمة"، تونس، الجزء 2، الطبعة 1، 2003، ص479.*

الكاريزماتية: ويتم فيها الإنقياد للشخص المالك للسلطة و المتصف بصفات بطولية و قدراته التي تؤهله للزعامة، وأخيرا الهيمنة الشرعية: و هي شرعية عقلانية تستند إلى ضوابط قانونية أي معايير يحددها القانون، وما يفهم من هذا أن المشروعية عند ماكس فيبر تحيل إلى مفهوم الهيمنة التي تسهل الإنقياد لأنظمة معينة، فالمشروعية الفيبيرية ترتبط بالعدالة، حيث بحث فيبر في "معرفة كيف أن المشروعية تستطيع أن تتحقق داخل العدالة أو حسب إمكانية تحقيق العدالة"⁽³⁸⁰⁾، ولقد انتقد هابرماس هذه النظرية إلى جانب نظرية لوهمان المتعلقة بالمشروعية المسيطرة حيث أهمل فيبر في نظر هابرماس دور العقلانية حسب القيمة، ولقد لاحظ إيف سانتومير أن فيبر حينما ينتقل من تعريف المشروعية إلى الحديث عن أنواع الهيمنة التي تبني عليها تلك المشروعية، فإن المشروعية العقلانية حسب القيمة لا تجد لها مقابلا حقيقي.

إن الخلفية البيولوجرافية لهابرماس تجعلنا لا نفرق بين كلام هابرماس وكلام مخاطبيه لما تحتويه فلسفته من إحالات ومباحث عديدة ومتنوعة: فلسفية، لغوية، سوسولوجية، قانونية سياسية، أخلاقية، علمية وفكرية وما بعد حدائثة وعالمية وغيرها، إلى جانب الفلاسفة الكثر الذين حاورهم في أعماله من دريدا وفوكو ورورتي وهونيث وكميلكا وبرايزر وهوركهايمر وأدورنو، هذا الأخير الذي يقول فيه الأستاذ فتحي المسكيني "لقد علم أدورنو هابرماس أنه ليس من شأن الفلسفة اليوم أن تأمل في معرفة المطلق بل إن عليها أن تمتنع عن التفكير فيه حتى لا يكون ذلك خيانة له"⁽³⁸¹⁾.

⁽³⁸⁰⁾ Jürgen Habermas: *Droit et morale*, tanner lectures (1986), Trad; Christian Bouchindhomme et Ranier Rochlitz, Ed : seuil, 1997, p 57.

⁽³⁸¹⁾ فتحي المسكيني: هابرماس أمام هيدغر أو كيف الكلام عن الفلسفة، مجلة الفكر العربي المعاصر 1991/84، ص 22.

إن هذه المطلقات الفكرية والفلسفية، العلمية اللغوية والاجتماعية السوسولوجية، لها أبعاد هامة داخل النسق الفلسفي والاجتماعي لهابرماس، فثمة أبعاد اجتماعية تتمثل في إبداع مفهوم الفعل التواصلية لتجاوز الفعل الأداة، حيث أصبح العقل فاعلية ولم يعد جوهرًا، كما يقوم الفعل التواصلية على الجماعة وما يدور بينها من حوار داخل الفضاء العام من أجل تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص بين الجميع "يتنازل فيه الفرد عن جزء من ذاتيته لصالح الجماعة بغية التواصل والتفاهم وذلك عن طريق أساس عقلائي" (382)، كما ثمة بعد أخلاقي حيث يطرح هابرماس أخلاق النقاش لتحل محل الدين والأخلاق التقليدية، فأخلاق النقاش قائمة على التوافق والتفاهم والحوار لتصبح "قاعدة لإجتناّب العنف والإرهاب والإستبداد وتطهير المجتمع من السّحر و الأسطورة و السيطرة و الهيمنة"، والأمر ذاته ينطبق على الجانب السياسي حيث يشكل الرأي العام و الإرادة السياسية للمواطن تشكيل الديمقراطية التداولية التي تكون غايتها "القضاء على المصالح الشخصية والدّفاع عن المصالح العامة عبر وسيلة المناقشة الخاصة" (383).

يمثل كل من جون رولز ويورغن هابرماس، وجهين بارزين في الفلسفة السياسية المعاصرة، إذ يعتبر هذان الفيلسوفان من القلائل الذين استطاعوا استباق الأزمات الكامنة في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، وإبراز أسبابها وتمظهراتها وأيضاً إستشراق مستقبلها آخذين بعين الاعتبار أغلبية العوامل المؤثرة فيها، ومركزين على الإجراءات الكفيلة بإضفاء الشرعية اللازمة على مجمل المسار السياسي، فرولز حاول منذ الخمسينات من إبراز عجز الإتيقا البرغماتية المعتمدة في المجتمعات الأنكلوسكسونية كأنموذج المثالي

(382) نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة 1، 2013، ص 92.

(383) المرجع نفسه، ص 93-94.

في التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي واقترح أنموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي والاجتماعي، في المقابل عمل هابرماس على تحليل التجميع الرأسمالي وعلاقته بالتنظيم السياسي والاجتماعي، مبرزاً خصوصاً أن الأنظمة الرأسمالية المتقدمة تنطوي على تناقض داخلي يبرز في شكل أزمات شرعنة متكررة، وكان ذلك بداية لتفكيره المعمق في نظرية عامة في الحق والديمقراطية، بدأت معالمها الأساسية ترسم بداية من الثمانينات في شكل حوارات مباشرة أو غير مباشرة مثلما حدث مع نظرية رولز في العدالة⁽³⁸⁴⁾، فمفهوم العدالة من المسائل التي أثارت نقاش كليهما، حيث تعتبر المناظرة الفلسفية الشهيرة التي دارت بينهما في منتصف التسعينيات، والتي نشرت على صفحات **المجلة الفلسفية الأمريكية** بمثابة الشرارة الأولى لانطلاق المناظرة، وهذه المناظرة هي فحوى الفصل الرابع والأخير.

⁽³⁸⁴⁾ عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 13-14.

الفصل الرابع: مناظرة جون رولز

ويورغن هابرماس

المبحث الأول: تصوران مختلفان للشرعية الديمقراطية

أولاً: من الوضعية الأصلية إلى وضعية الحوار

ثانياً: الديمقراطية وحقوق الإنسان

ثالثاً: الدين وعلاقته بالفضاء السياسي

المبحث الثاني: بين الليبرالية التعاقدية

والديمقراطية التداولية

أولاً: من التعاقد إلى التداول والعكس

ثانياً: مسألة ثنائية العدل والخير

ثالثاً: شرعية العصيان المدني والعدالة

الفصل الرابع: مناظرة جون رولز ويورغن هابرماس

يمثل كل من جون رولز ويورغن هابرماس وجهين بارزين في الفلسفة السياسية المعاصرة، ويعتبر مفهوم العدالة من المسائل التي أثارت النقاش بينهما، فعلى الرغم من الهوية الفلسفية التي تفصل بين الفيلسوفين، والتي تفسر نسبيا بالانتماءات الفكرية المتباينة والخلفية الثقافية التي يرجع إليها كل واحد منهما، بحيث هابرماس يعترف بصراحة اعتزازه من تراث الفلسفة القارية وإرث الأنوار، بينما ينحدر رولز من التراث التحليلي والبراغماتي المميز للفلسفة الأنجلوسكسونية وإن حاول هو نفي هذه التبعية، ما يجعل الحديث عن لقاءهما يبدو مستحيلا، فالعلاقة بينهما لا يطغى عليها سوء الفهم فحسب بل إنها أيضا علاقة غير متناسبة تزامنيا، ذلك أن إهتمامات رولز بالأطروحات الفلسفية لهابرماس لم يكن إلا في مرحلة متأخرة من تطوره الفكري، وأساسا خلال نقاشهما المباشر الذي أُجري على صفحات *المجلة الفلسفية الأمريكية، The Journal of Philosophy* في عام 1995، بعدما فتح هابرماس باب النقاش في شكل مناظرة بمقالة تحت عنوان: "التصالح من خلال الاستعمال العمومي للعقل، ملاحظات حول الليبرالية السياسية عند جون رولز"، ليرد عليه رولز بمقال "رد على هابرماس"، لكن رغبة هابرماس في إختتام نقاشه جعله ينشر مقالة أخرى، لكن ليس على صفحات نفس المجلة، وكانت المقالة تحت عنوان: "أخلاق رؤى العالم: العقل والحقيقة في ليبرالية رولز"، وهي مقالات ستجمع في ما بعد لتشكّل المادة الرئيسة لكتاب "نقاش حول العدالة السياسية" الصادر في عام 1997.

ومن خلال المناظرة المشهورة لجون رولز ويورغن هابرماس كيف تتجسد مسألة العدالة من خلال إمتدادات الفكر الرولزي على رواد النظرية النقدية للجيل الثاني الممثلة في هابرماس؟ وهل يمكن إعتبار فهم هابرماس لمسألة العدالة إستمرارا لنظرية العدالة

عند رولز؟ وبالتالي هل الإقتراحات التي قدمها هي بديلاً لتعديل نظرية العدالة لتكون أكثر واقعية؟ وهل ردود رولز على هذه الإنتقادات والخلاف الأساسي بينه وبين هابرماس يكمن في مضمون المشروع الفلسفي العام الذي يسعى كل واحد منهما إلى بنائه؟ أم هناك حقيقة إنعطافات لكليهما في مسألة العدالة السياسية؟ وهل الإعتراضات والإختلافات ومن ثم الإتفاق بينهما من خلال المناظرة لا يعدو أن يكون نقاشاً عائلياً؟.

إن هذا الفصل من البحث يحاول الإجابة عن مختلف هذه التساؤلات.

المبحث الأول: تصوران مختلفان للشرعية الديمقراطية

يُمثل الاستعمال اللامتماثل للأدوات المنهجية المعتمدة في المنظوريتين التواصلية والليبرالية، أحد أهم الأسباب التي أدت إلى إختلاف الطرح والنتائج عند كلا الفيلسوفين جون رولز ويورغن هابرماس، والقصد هنا التأثير السوسيولوجي الملاحظ في مجمل أعمال هابرماس وحتى السياسية منها، والإطار الاقتصادي عند رولز، والذي يشكل الخلفية الضرورية لأي تفكير في التنظيم الإجتماعي في المجتمعات الليبرالية، وعلى العموم، يأخذ هابرماس على ليبرالية رولز السياسية في نقاشهما الذي دار في عام 1995 مآخذ كثيرة تحمل في مجملها على حياد النظرية السياسية أي الطابع السياسي لليبرالية للإجراء المتبع في عملية التبرير الممثل في الوضعية الأصلية وعلى مفهوم الخيرات الأولى، ولتصور الحقوق الأساسية وعلاقتها بالمسار الديمقراطي، وإلى الدين وعلاقته بالفضاء العمومي، غير أن رولز في رده على هذه الإنتقادات لم يوجه إنتقادات بعينها إلى نظرية هابرماس، واكتفى في المقابل بتوضيح نقاط الإختلاف الرئيسية التي ذكرها صاحب النظرية التواصلية، مبرزاً أنها ترجع إجمالاً إلى إختلاف أطروحتيهما، فبينما تعتبر نظرية

رولز سياسية محض، تأخذ نظرية هابرماس طابع النظرية الفلسفية الشمولية، وهذا ما يُبرر أساس التعارض الظاهر بينهما⁽³⁸⁵⁾، وتعتبر المناظرة بين الفيلسوفين على الرغم من إطارها الفلسفي الواحد وداخل فضاء الفلسفة الكانطية وتحت المظلة الليبرالية، فسوء الفهم بينهما والقراءة المتأنية لطرحيهما، يبرز إختلاف الطرح والنتائج عند كليهما، ففيما تتجلى هذه الاختلافات؟.

أولاً: من الوضعية الأصلية إلى وضعية الحوار

يكن الإختلاف الرئيس بين جون رولز ويورغن هابرماس في تحديد الآلية التي يقترحها كل منهما لتبرير القواعد أو مبادئ العدالة، ويتمثل النقد الأول الذي وجهه هابرماس لرولز في الوضعية الأصلية كوسيلة لضمان مبادئ العدالة، بحكم قيامها على المصلحة وأنانية المشاركين⁽³⁸⁶⁾، حيث يتساءل هابرماس كيف يمكن لأفراد يتصرفون حسب منافعهم الأنانية أن يتصرفوا بعقلانية أو بعبارة أخرى أخلاقية؟ فذوبان أو قيام الوضعية الأصلية على الرؤيا الأنانية لأول شخص يجعل من الحقوق مجرد بضائع توزيعية، ما يتعارض مع حسّهم الأخلاقي: فالحقوق معايير وليست قيم نفضلها وهي مستقلة عن ثقافتنا وغير متناقضة فيما بينها عكس المعايير⁽³⁸⁷⁾، فحسب هابرماس الهدف الرئيسي لنظرية رولز هو المنعطف التذاتوي للحتمية الكانطية الذي إستبدله بالوضعية الأصلية، وهو هدف يضيع في الدلالات الجوهرية لمبادئ العدالة بطابعها المونولوجي

⁽³⁸⁵⁾ عبد العزيز ركح: الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل، هابرماس في مواجهة رولز، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2019، ص 242.

⁽³⁸⁶⁾ Patrick Pharo: **Les limites de l'accord social. A propos du débat Habermas-Rawls sur la justice politique**, Revue Française de sociologie, Vol.39, No 3, 1990, p 16.

⁽³⁸⁷⁾ Jürgen Habermas, John Rawls: **Débat sur la justice politique**, Trad: Rainer Rochlitz, Cathrerine Audar, Cerf : Humanités, Paris, 1^{er} éd, 1996, p 19.

وهذا التفكير المونولوجي ما يرفضه هابرماس⁽³⁸⁸⁾ فهو يطرح إطاراً حوارياً في الوقت الذي تطرح الوضعية الأصلية تفكيراً مونولوجياً لذوات تفكر كل واحدة لذاتها فحسب، وانتقد هابرماس هذا الطابع المونولوجي للوضعية الأصلية، لذلك يقترح هابرماس في عمق نظريته الحوارية عقداً قائماً على الحوار والمداومات⁽³⁸⁹⁾.

وعليه، هناك إختلافات وفروق بين الوضعية الأصلية والوضعية المثلى للكلام، بالنسبة إلى هابرماس والتي يمكن تحديدها في ثلاثة نقاط أساسية⁽³⁹⁰⁾:

- ✓ الوضعية المثلى للكلام عند هابرماس ليست مجرد إجراء تمثيلي يُطوره المنظر، بل هي المثل الأعلى الذي تحمله في ذاتها النقاشات العملية.
- ✓ ثم إنها تُشكل وهذا هو الأهم، إطاراً حوارياً في الوقت الذي تطرح الوضعية الأصلية تفكيراً مونولوجياً لذوات تفكر كل واحدة لذاتها فحسب، وقد إنتقد هابرماس هذا الطابع المونولوجي للوضعية الأصلية.
- ✓ تعتبر الوضعية الأصلية على خلاف وضعية الحوار، عن صورة مطورة من أنموذج العقد الاجتماعي الذي يعتبره هابرماس أنموذجاً عقلياً فاشلاً لتصور شرعية الرابطة الاجتماعية.

إن هابرماس في اعتماده على نقد الوضعية الأساسية في هذه النقاط الثلاثة، نجده يركز بالدرجة الأولى على الطابع المونولوجي، فهو يرى أن آلية الحياد المعتمدة المتمثلة في حجاب الجهل الذي بحسب رولز يضمن وضعية المساواة من خلال تحديده المعلومات الخاصة بوضعيات الأفراد في المجتمع، هذه الآلية إذا تختزل العقد الاجتماعي في مجرد

⁽³⁸⁸⁾ Patrick Pharo, Ibid, p 16.

⁽³⁸⁹⁾ Jürgen Habermas: **Droit et démocratie, entre faits et normes**, Trad : Rainer Rochlitz, Christian Bouchindhomme, NRF Essais : Gallimard, Paris, 1^{er} éd, 1992, p 479.

⁽³⁹⁰⁾ عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 246.

حساب مونولوجي، يعجز عن ممارسة وظيفته في صف وجهة النظر الأخلاقية (391) فالمونولوجية تعبر عن حجاج ذهني فرضي يمكن أي كان القيام به للفصل في صلاحية القواعد الأساسية، ما يجعلها حبيسة أولويات فلسفة الوعي أي مندرجة في سياق أنموذج الذات المتفردة المطروحة على أنها ذات كونية بحسب هابرماس، ما يجعلها تواجه صعوبتين أساسيتين: من جهة أنها تفترض إمتياز المعرفة ولا تولي أهمية لاحتمال الوقوع في الخطأ الذي يعني أنه لا يكفي التفكير بشكل فردي في حدسنا الخاص، آملين بأن يتقاسم الآخرون معنا هذا التفكير لضمان صلاحية القواعد... من جهة أخرى، لا تقدم هذه الطريقة الإمكانيات الضرورية للتفكيرية Réflexivité التي تُشكل عند هابرماس أساس الأخلاقية، إذ يعتبر الوفاق عنده من طبيعة تفكيرية عندما يتوصل المعنيون مع بعضهم بعضا إلى قناعة معينة (392) عليه، فهابرماس يعتبر براديجم فلسفة الوعي غير مجد ويقترح كبديل إستراتيجية تعريف الإتيقا وفق مصطلحات فلسفة اللغة، بالرجوع إلى أنموذج العقلانية التواصلية.

يوجه هابرماس إلى الطابع المونولوجي للوضعية الأصلية الرولزوية، نقدا لتصور العقلانية الذي تعتمده هذه الوضعية الأولية، فتأسيس النظام الاجتماعي على إلتقاء إختيارات عقلانية وإتفاقها، تقوم بها ذوات مستقلة لا يمكن أن يُفسر قوة الإكراهات الأخلاقية (393) وعلى الرغم من إضافة رولز مفهوم المعقول في علاقة الجدل والتكامل التي تربطه بالعقلاني للتوصل إلى وجهة النظر الأخلاقية، إلا أن هابرماس يعتقد على الرغم من ذلك، أن هذا البناء يواجه نقدا مزدوجا، فبناء الوضعية الأصلية في شكل علاقة إنفصال بين العقلاني والمعقول على أن هدفها هو فسح الطريق أمام المواطنين

(391) Jürgen Habermas: *Morale et communication*, Ibid, pp 79-89.

(392) Ibid, pp 88-94.

(393) Jürgen Habermas: *De l'éthique de la discussion*, Ibid, p 56.

لتبني التفكير الذي يقوم به الفيلسوف تحت وصاية وجهة النظر الأخلاقية... وبفضل إجراء حجاب الجهل يمكن أن يتوصل المتعاقدون إلى العادل بعد عملية حساب مصالح تخضع لمنطق الامتيازات والأضرار، ما يجعل الدافع الأخلاقي بلا معنى مادامت العقلانية المتبعة هنا هي عقلانية أداتية⁽³⁹⁴⁾ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يتساءل هابرماس كيف يمكن لرولز أن يُحفز الدخول في الوضعية الأصلية؟⁽³⁹⁵⁾ بمعنى آخر، كيف يمكن لشخص ما يتميز بالعقلانية التيليولوجية أن يتنازل عن السعي وراء مصالحه الخاصة وأن يلزم نفسه احترام القواعد؟ إذ من الصعب إدراك الدافع العقلاني الذي يجعل الأفراد يعملون بطريقة معقولة، يجيب هابرماس أن ذلك غير ممكن إلا بتطوير "وجهة النظر الأخلاقية بطريقة تسمح بإرضاء مصالح الجميع، وفي إمكانها تحقيق موافقة كل الأفراد المعنيين في نقاش واقعي"⁽³⁹⁶⁾.

ينتقل هابرماس بعد هذين النقيدين، إلى نقد آخر يتمثل في نقد الإجراء التعاقداني الوضعية الأصلية كآلية تأسيس للنظام الاجتماعي، ذلك أن فهم هذا التأسيس إنطلاقاً من فرضية تقاطع خيارات عقلانية صادرة من ذوات مستقلة، يعكس وضعا يستحيل فيه تفسير قوة الاكراهات الأخلاقية⁽³⁹⁷⁾، إن رفض هابرماس للعقد يعني الإحالة إلى بُعد قبل إرادي وقبل تفكّري للحياة الاجتماعية غير كاف للتوجه في حجاج معياري، لذلك نجده يضع بداية الرابطة الاجتماعية في مستوى أعلى هو مستوى التداونية الأصلية لإتفاق إرادي مصّرح به بين إرادتين تلتزمان العمل معا⁽³⁹⁸⁾.

⁽³⁹⁴⁾ Jürgen Habermas: *De l'éthique de la discussion*, Ibid, pp 56-60.

⁽³⁹⁵⁾ Ibid, pp 56-60.

⁽³⁹⁶⁾ Bjarne Malkevik: *Rawls ou Habermas: Une question de philosophie du droit*, Les Presses de L'Université Laval, Québec, 2001, p 33.

⁽³⁹⁷⁾ Jürgen Habermas: *De l'éthique de la discussion*, Ibid, p 56.

⁽³⁹⁸⁾ Haber: *Sur quelques résonances*, Ibid, p 107.

يطرح الأشخاص بحسب هابرماس في الوضعية الأصلية غاياتهم بحرية كاملة خارج أي شكل من الجمعية، ولهم القدرة على إختيار مشروع حياتهم وحدهم، فنظرية العدالة تنطلق من الذات المتفردة المستقلة والخاصة المألقة ذاتها⁽³⁹⁹⁾، عندئذ لا تتصور الإستقلالية بالنظر إلى علاقات الإعتراغ المتبادل التي يكتسب بها المواطنون حريتهم تذاوتيا وهو تصور يعتبره هابرماس غير واقعي ويستند في نقده له إلى الأطروحات الجماعائية "فالأفراد القادرين على التكلم والفعل لا يمكن أن يكونوا متفردين إلا بالجمعية (400) فالشخص لا يكتسب استقلاليته الخاصة إلا بالانتماء إلى الجماعة اللغوية ومنه إلى شكل حياة اجتماعية ثقافية متقاسمة، ما يجعل إتيفا الحوار عند هابرماس تتقاسم مع الليبرالية نظرة ديونتولوجية للأخلاق ومع الجماعائية فهما تذاوتيا للتفرد كجمعية (401)، إن مبدأ التضامن له وظيفة ضمان العلاقة الاجتماعية لكل واحد مع الجميع، لهذا يستبدل هابرماس "فكرة الاتفاق بين نوات متفردة في الأصل، بإجراء تشكل حوارى للإرادة (402).

في المقابل، يرد رولز على إنتقادات هابرماس في إعتبار إستعمال الوضعية الأصلية كوسيلة تحليلية للإجابة عن المسألة الخاصة بالمبادئ الأكثر معقولية للعدالة السياسية، ويفترض هذا أن أطراف الوضعية الأصلية موكلون من أفراد أحرار ومتساوين ليتوصلوا إلى توازن تأملي موسع يشبه إلى حد ما الوضعية المثلى للكلام عند هابرماس التي هي وضعية مثلى لا واقعية، بالتالي ليس هناك فرد أو فيلسوف يتمتع بسلطة كافية لإرساء القواعد الاجتماعية... فالنقاش حول صياغة التصور السياسي للعدالة، يتم من جميع المواطنين في إطار ثقافة خاصة بالمجتمع المدني ويرجع إلى هؤلاء الحكم في

⁽³⁹⁹⁾ Jürgen Habermas: *De l'éthique de la discussion*, Ibid, p 65.

⁽⁴⁰⁰⁾ Ibid, p 67.

⁽⁴⁰¹⁾ عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 250.

⁽⁴⁰²⁾ Jürgen Habermas: *De l'éthique de la discussion*, Ibid, p 67.

الوقت نفسه على إمتيازات الوضعية الأصلية، باعتبارها وسيلة حياد على المبادئ التي تقترحها⁽⁴⁰³⁾، ففي رد رولز على هابرماس، يشير أولاً إلى إختلافين رئيسيين يُفرقانه عن هابرماس: وضعية هذا الأخير تنطلق على أساس نظرية شاملة، في حين نظريته رولز تعكس فقط السياسة، كما أن وسائل الأول هي الوضعية المثلى للكلام وعند الثاني الوضعية الأصلية، وفي كلى الحالتين تتطلقان كليهما من مبدأ الليبرالية، الإستقلال النسبي للنقاشات ومبدأ الحياد⁽⁴⁰⁴⁾، كما يُوضح رولز أنه لا بد من التمييز في نظريته بين ثلاث وجهات نظر: أولاً، وجهة نظر أطرف الوضعية الأصلية، ثانياً، وجهة نظر مواطني المجتمع المدني الحسن التنظيم، ثالثاً، وجهة نظر الماديين للمجتمعات الموجودة، ومن هذه الأخيرة تأخذ نظرية العدالة كامل تبريرها حيث يتضمن هذا التبرير حسب رولز كل ما نقوله -أنا وأنت- عندما نرسي تصور العدالة كإنصاف وعندما نتساءل لماذا يجب علينا العمل بطريقة معينة دون أخرى؟⁽⁴⁰⁵⁾.

يؤكد رولز على الطابع الحوارى والتماثلى للوضعية الأصلية مع الوضعية المثلى عند هابرماس، ويعترض في المقام الثاني⁽⁴⁰⁶⁾ على وصف الوضعية الأصلية بالمونولوجية، فهو يرى أن لا فرق بين الوضعتين، ذلك أن جميع النقاشات التي تدور في الوضعية الأصلية كما في الوضعية المثلى للكلام، تحصل إنطلاقاً من وجهة نظر المواطنين في إطار ثقافة عمومية خاصة بالمجتمع المدني وهي التي يُسميها هابرماس الفضاء العمومي، ففي هذا الفضاء يُناقش المواطنون الطريقة التي يجب بناء صياغة نظرية العدالة كإنصاف عليها وبناء عليه، فإن شروط المثل الأعلى للحوار وكذا تصور الحوار الإجرائي للمؤسسات الديمقراطية المحيطة، تتضمن مذاهب شمولية (فهمية) من

⁽⁴⁰³⁾ John Rawls: *Réponse à Habermas*, Ibid, pp 62-65.

⁽⁴⁰⁴⁾ Patrick Pharo, Ibid, p 20.

⁽⁴⁰⁵⁾ John Rawls: *Libéralisme politique*, Ibid, p 79.

⁽⁴⁰⁶⁾ Patrick Pharo, Ibid, p 22.

جميع الأشكال وأن هذه الأخيرة محلّ تفسير ونقاش ومواجهة مُستمرة، باعتبارها ثقافة من طبيعة إجتماعية أي ثقافة الحياة اليومية، وليست متوقفة على السياسة العمومية (407) فوجهة نظر المجتمع المدني تتضمن المواطنين كافة ومثل الوضعية المثلى للكلام عند هابرماس، يتعلق الأمر بحوار وهما مثلما يُسميه رولز حوار الجميع *Un omnilogue* وهو مصطلح إستلهمه رولز من الباحثة الأمريكية كريستين كورسغارد ويعني ذلك الذي لا يتمتع فيه الفيلسوف بأي سلطة تنظيرية بمعزل عن باقي المواطنين، إلا من حيث إمتلاكه معارف أكثر حول بعض القضايا، عليه فكل من هؤلاء المواطنين يلجؤون إلى سلطة العقل الإنساني كما هي حاضرة في المجتمع (408).

بحسب رولز، نقاشات المواطنين يمكن أن تكون معقولة وتداولية وهي محمية في النظام الديمقراطي بقوانين صارمة فيما يخص حرية التعبير، كما يمكن الحجاج أن يبلغ درجة عالية من الإنفتاح والحياد، وأن يبدي إشغالا حقيقيا بالحقيقة أو المعقول عندما يتعلق الأمر بالسياسة، كما يرى رولز أن الحجاج معياري هنا ويُحمل على المثل العليا والقيم المتعلقة بالمجال السياسي، فمن خلال مخاطبتها المواطنين في المجتمع المدني، تفضل نظرية العدالة كإنصاف تصورات سياسية أساسية مختلفة، أمل بتسويقها ودمجها في تصور سياسي للعدالة يكون معقولا وكاملا، ويُطبق على البنية الأساسية لديمقراطية دستورية ويتمثل المعيار الشامل للحكم على المعقول في التوازن التأملي التام، العام والموسع، فإذا كان معيار فحص الحقيقة أو الصلاحية الأخلاقية هي القبول العقلاني التام والكلي في الوضعية المثلى للكلام، فإن التوازن التأملي يماثل معيار الفحص الهابرماس وفق رولز "يتعلق الأمر بمثل أعلى مطلق لا يمكننا أبداً بلوغه، على الرغم من أنه يمكننا الاقتراب

(407) John Rawls: *Réponse à Habermas*, Ibid, pp 63-65.

(408) عبد العزيز ركح: مرجع سابق، ص 231.

منه وفق أن معنى الحوار يُظهر مثلنا ومبادئنا وأحكامنا الأكثر معقولة، بحيث نعتبرها أفضل تأسيساً من ذي قبل" (409).

طَوَّر هابرماس مقالته في عام 1995 "المصالحة عبر الاستعمال العمومي للعقل" الذي هو رد على الليبرالية السياسية عند رولز، نقداً للتبرير العام في الموقف الأولي، الذي يبقى بالنسبة إلى هابرماس مونولوجياً، في حين أنه تمكّن من إعادة إحياء ما يسميه الجمرة الراديكالية الديمقراطية التي تركد في الموقف الأولي عند رولز⁽⁴¹⁰⁾، أي مفهوم راديكالي للديمقراطية وسلطة المواطنين والذي يقترب في الحقيقة من الجمهورانية ويستبق الأنموذج التشاوري⁽⁴¹¹⁾ وعليه، فهابرماس يعتقد أن الحرية السياسية التي تمنحها نظرية العدالة لا تسمح للمواطنين بإيقاد الجمرّة الديمقراطية الكامنة في الوضعية الأصلية⁽⁴¹²⁾ ويقترح هابرماس لإعادة إحياء جمرّة الراديكالية الديمقراطية لنظرية العدالة عند رولز ولإكتشاف مفهوم حقيقي للمواطنة عنده، لا بد من إعادة بناء ما كان يعنيه الوضع الأصلي ولا بد أن نبتعد عن التفسير المعتاد للوضع الأصلي الذي يعتبره تنوعاً لنظرية الخيار العقلاني ويفسره، بصفته أداة لإستكشاف المواطنة والتربية عليها، فالمواطنة تُعلم عبر التفاعل بين المصالح الخاصة والعامّة على طريقة الجمهورانية ومفهومها عن الفضائل المدنية، ويبقى الفرق في أن هذا التعلم يكون بحرية وليس أبداً بطريقة سلطوية وهذا لا يعني إستبدال البرجوازي بالمواطن ولكن فهم كيف يجرب الشخص من خلال

⁽⁴⁰⁹⁾ John Rawls: *Réponse à Habermas*, Ibid, Note 20, pp 65-67.

⁽⁴¹⁰⁾ Jürgen Habermas: *La Réconciliation*, Ibid, pp 23-43.

⁽⁴¹¹⁾ كاثرين أودار: ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع، ترجمة: سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2020، ص 625-626.

⁽⁴¹²⁾ Jürgen Habermas: *La Réconciliation*, Ibid, p43.

ممارسة حقوقه بالذات، العضلات والخيارات التي تؤدي به إلى استبطان فكرة الخير العام (413).

يعتقد الباحث الفرنسي أندري برتن أن التعديل الإجرائي الذي أدخله رولز في مرحلة لاحقة على نظرية العدالة باتجاه توازن تأملي تام، كان نتيجة النقد الذي وجهه هابرماس إلى النزعة المونولوجية عنده، فرولز لا يعتبر التوازن التأملي في الوصف الذي يعرض له ممارسة مونولوجية، إلا إذا فهمنا الحوار وفق المعنى الضيق لأشخاص يجتمعون فعلاً ويتناقشون لفضياً، غير أنه وفق المعنى الواسع، تعتبر قراءة الكتب والتحاور مع التراث من خلال الكتابة وجميع أشكال التبادل الفكري ممارسة حوارية، ما يخفف وطأة إنتقادات هابرماس الأولى (414).

من جهته، يتساءل الفيلسوف الفرنسي جان مارك فيري في مقارنته الوضعيتين الأصلية بالحوارية، عما كان الإجراءان المتبعان يحققان بالدرج نفسها المتطلبات والتطلعات، التي يمكن أن نستثمر بها فكرة العقل العملي؟ ليستنتج في الأخير أن كونية الذات العملية الخاصة بالوضعية الأصلية، تخفي فرضية كونية الذات الإمبريقية (415) ففي مستوى التقويم الحسي، يعاني أنموذج الوضعية الأصلية العجز نفسه الذي تعانيه القاعدة الكونية: لا نعمل لغيرك ما لا ترغب في أن يفعل لك (416)، إن هذه القاعدة لا يمكن إعارتها الانتباه اليوم إلا من حيث طريقة تقريبية غير كافية، إنها في حاجة إلى فحص من أجل تأكيدها أو رفضها، ولا يمكن لهذا أن يتم إلا في حوار حقيقي يمكن أن يضمن

(413) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 624-625.

(414) André Bertin: **Habermas critique Rawls: La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle**, No 39, Université catholique de Louvain, Mars 1993, pp 7-8.

(415) Jean-Marc Ferry: **Philosophie de la communication**, Ibid, pp 68-70.

(416) Jürgen Habermas: **L'Intégration républicaine**, Ibid, p 46.

تداولية الإرادة⁽⁴¹⁷⁾ وهذا ما يأخذه هابرماس على رولز فمن جهة، وحدها المشاركة الفعلية لكل شخص معني قادرة على توقع إختلالات المنظورية التي يدخلها تأويل المصالح الشخصية في كل مرة، في هذا المنظور البرغماتي يُعتبر كل فرد الهيئة الأخيرة التي يمكن ذكرها لتقويم ما يرتبط بالمصلحة الشخصية، لكن من جهة أخرى، يجب أن يبقى الوصف يدرك به كل شخص مصالحه قابلا للنقد من الآخرين، إن الحاجات تُؤول بالنظر إلى القيم الثقافية لكن، من حيث أنها دائما جزء من تراث نُشارك فيه تداوتيا، فإن مراجعة القيم التي تحكم تأويل الحاجات لا يمكن أن تكون إذا قضية يمتلكها الأفراد مونولوجيا⁽⁴¹⁸⁾، وتماتل النزعة المونولوجية التي يتحدث عنها هابرماس هنا بحسب فيري بالضبط الوضعية الحجاجية التي يقصدها رولز في الوضعية الأصلية⁽⁴¹⁹⁾ ويضع هابرماس مقابل الحوار الفعلي والعملي الذي هو في نظره مطلوب لتأسي القواعد والأوامر عقليا والذي يظهر مستحيلا في النهاية القيام به بطريقة مونولوجية، أي بواسطة حجاج فرضي مطور في الذهن⁽⁴²⁰⁾.

إن الإجراء التصوري المعتمد عند كل من الفيلسوفين في نظريتهما السياسية هو لبّ الاختلاف بينهما، أي إجراء التبرير الذي من شأنه أن يحقق الاجماع المعقول حول المبادئ المؤسسة: الوضعية الأصلية عند رولز والوضعية المثلى للكلام عند هابرماس⁽⁴²¹⁾، فهابرماس يُريد إصاق صفة المونولوجية بنظرية العدالة من خلال التركيز على مسار التبرير عند رولز وهذا ما ترفضه كاثرين أودار، الذي تعتبره مسارا جماعيا لا فرديا

⁽⁴¹⁷⁾ Jürgen Habermas: *Le Contenu cognitif de la morale, une approche généalogique*, Dans : Habermas : *L'Intégration républicaine*, Ibid, pp 11-63.

⁽⁴¹⁸⁾ Jürgen Habermas: *Morale et communication*, Ibid, p 89.

⁽⁴¹⁹⁾ عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 254.

⁽⁴²⁰⁾ Jürgen Habermas: *Morale et communication*, Ibid, p 89.

⁽⁴²¹⁾ عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 251-252.

وهو لا يختلف عن مسار التبرير عند هابرماس، يقول رولز: "يجد التبرير حيث هو متصور للتصالح بوساطة العقل، نقطة إنطلاقه فيما يشترك فيه جميع أطراف الحوار" (422) وبالنسبة لأودار يفترض أنهم يضعون جانباً ما يفرقهم لتقويم مبادئ تعاونهم بشكل حيادي أي أن يدخلوا في مسار حوارى (423) ولتأكيد موقفها، تذكر تأويل الباحثة الأمريكية سوزان أوكين للوضعية الأصلية، التي ترى أن الأخذ بوجهة نظر كل واحد من المتعاقدين ضرورية بالنسبة إلى التعاون، فالأطراف الموجودة في الوضعية الأصلية لا يمكنها التفكير وهي غير متخذة وجهة نظر أحد مثلما يعتقد نقاد رولز الذين يستنتجون أن نظريته تستند إلى تصور غير مجسد للذات، يجب على الأطراف بالأحرى أن تتبنى منظورية كل شخص ودوره ولأجل ذلك... يجب أن يكون هناك نوع من ملكة تفهم الآخر وإستعداد للإستماع بعناية إلى مختلف وجهات نظر الآخرين (424).

في نفس السياق، يلح الفيلسوف الفرنسي آلان رينو على إعتبار النقاش الذي دار بين جون رولز ويورغن هابرماس، لا يعدو أن يكون نقاشاً ينم عن سوء تفاهم يمكن إستجلاء أسبابه وتلاقي نتائجه، من خلال إظهار الموضوع الحقيقي الذي كان من المفروض أن يكون محل نقاش (425)، حيث يعتبر الفيلسوف من المدافعين عن التشابه الرئيس الذي يمكن أن يُلْمَس في إجراء التمثيل المعتمد في نظرية العدالة ونظرية الحوار لتأسيس القواعد والمعايير القانونية وشرعيتها، أي إجراء الوضعية الأصلية في نظرية العدالة، والوضعية المثلى للكلام في نظرية الحوار، حيث يتساءل رينو عما إذا كانت الطريقة المعتمدة عند رولز في تأسى قواعد العادل تسقط فعلاً تحت الضربات الموجهة إليها في نظرية الحوار، أي كونها تنتمي إلى ميتولوجيا ميتافيزيقية لعقل عملي منعزل

(422) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid , p 580

(423) Cathrerine Audar: *Le Principe de Légitimité*, Ibid , p 109.

(424) Susan Moller Okin: *Justice, gender and the family*, Basic Books, New York, 1989, pp 101.109.

(425) Alain Renault: *Habermas ou Rawls?*, Réseaux, Vol 11, No. 60, 1993, p 125.

بالتالي فهي تشكل أنموذجا أنانيا للذاتية أصبح متجاوزا في ظل الظروف الراهنة خصوصا بعد المنعطف اللغوي، ليجيب رينو باعتراضه لهذه القراءة، ذلك أن إجراء التمثيل المتمثل في الوضعية الأصلية خصوصا حجاب الجهل، لا يشكل سوى التمثيل الرمزي لما يسمح به الحوار الحجاجي، أي يسمو بالفرد من فردانيته المتميزة إلى كونية الذات المتعالية وعليه، لا تعتبر الذات التي تضع مبادئ العدالة عند رولز أكثر مونولوجية من تأسيس القواعد الإتيقية عند هابرماس، ففي كلتا الحالين ولأجل صياغة القواعد الصالحة، يتعلق الأمر بإحداث ما يعتبره هابرماس لا مركزية، يمكن التوصل إليها إنطلاقا من الحوار، أي بالمشاركة الفعلية في الحوار لكل شخص معين، كما يمكن تصور اللامركزية أيضا بالتجريد المنهجي لما يُفرقنا، فالحوار الفعلي يؤسس هذه اللامركزية عند هابرماس، وفي المقابل يقوم بذلك حجاب الجهل عند رولز باعتباره نوعا من الحجاج الذهني، وإن بدى بحسب رينو الإجراءان في مستويين متباينين وأنه تعارض بينهما، باعتبار هابرماس يُلح أكثر من رولز على المسار الفعلي للامركزية، إلا أنه يعتقد بوجود سوء فهم وراء الانشقاق الذي لا يتناول الوجه الفعلي للمشكلة بل يُساهم في إخفاقه (426).

ثانيا: الديمقراطية والحقوق الأساسية

خصّص هابرماس حيزا تحليليا كبيرا للاختلاف بين حرية القدمات وحرية المحدثين ذلك نتيجة التوتر الحاصل بين نوعي الحرية هذين أو بين حقوق المشاركة السياسية والحقوق الفردية الأساسية عند رولز، فهابرماس يرفض إرساء تراتبية ظاهرة بين هذين الشكلين، فنظرتة تختلف تماما عن نظرة رولز، إذ نجده يؤكد أن حرية المشاركة السياسية لها وظيفة أداتية في الليبرالية التعاقدية، فنقد هابرماس يقتضي القول إن الحقوق الأساسية مختزلة عند رولز في منظورية أداتية، وهو شرط ضروري كي يكون في إمكان الأشخاص

(426) Alain Renault: *Habermas ou Rawls?*, Ibid, p 134.

تحقيق مخططات للحياة التي يعتقدون أنها ملائمة وهذا التصور للحقوق الأساسية باعتقاد هابرماس هو إشتقاق من التمثل الذي يمكن أن يُنسب إلى الأرسطية وإلى النفعية (427) ذلك أن رولز يربط مسار تشكل المعايير بمسار غائي مبني وفق منطق شخص ما وفعله فالقيمة النفعية للحقوق هي التي تبرر وجودها، ويعارض هذا التصور المعنى الحديث الذي يضعه هابرماس للحق، النابع من المعرفتين الأخلاقية والعملية لأفراد جعلوا الحق أفق حياتهم المشتركة، فمنذ اللحظة التي يفترض أن تأخذ المبادئ الأخلاقية شكلاً في وسيط حق أمري ووضعي، تنقسم حرية الشخص الأخلاقي إلى إستقلالية عمومية للمشروع وإستقلالية خصوصية لمستقبل الحق، وتفترض كل منهما الأخرى تبادلياً، إن هذه العلاقة التكاملية بين العمومي والخصوصي، تتولد تصوريا بواسطة بنية الوسيط القانوني، وتقع على عاتق المسار الديمقراطي إعادة ضبط الحدود التي تفصل بين الخاص والعام، من أجل ضمان حريات متساوية لجميع المواطنين، في شكل إستقلالية خصوصية وإستقلالية عمومية في الوقت نفسه (428)، فهابرماس يدافع عن شكل من النزعة الجمهورية الكانطية في المقابل، يقود المسار الضيق المعتمد من رولز في تصور الإستقلالية الفردية والإستقلالية السياسية، إلى التوسط بين التصور الليبرالي والتصور الجمهوري للحقوق الأساسية، إن أنموذجه يفرض صياغة الحقوق الأساسية على شاكلة الخيرات الفردية، في الوقت الذي يتعلق الأمر برهانات تداوتية، فمصطلح الخير بالنسبة إلى رولز يحيل إلى تصور الحياة الإنسانية، وتعتبر الحقوق خيرات حيث إنها تضمن لنا إمكانية الحياة الإنسانية هذه، إنه تصور لا تتقاسم فيه الحقوق بشكل تداوتي بل ترجع إلى كل فرد، لذلك فالمجموعة الأولى من الحقوق الأساسية التي ستُقصى هي: حق المشاركة السياسية التي لا يمكن أن تُصاغ وفق هذا الشكل (429)، إن دمج رولز للحقوق الأساسية بالخيرات

(427) Jürgen Habermas: *La Réconciliation*, Ibid, p 17.

(428) Jürgen Habermas: *La Morale des visions*, Ibid, pp 186-187.

(429) Malkevi, Ibid, pp 33-34.

الأولى وفق معنى أنها خيارات يحتاج إليها المواطنون باعتبارهم أشخاص متساويين وأحرارا وإكتفائه بإدخال وصف الخيارات الأساسية من خلال ضمان علاقة لها مع الحريات الأساسية باعتبارها حقوقا أساسية، هو ما عرض رولز لإنتقاد آخر وجهه هابرماس إلى نظريته في العدالة فيما يخص الحقوق الأساسية، فرولز بحسب هابرماس، يُميز الحقوق الأساسية المشكّلة الإطار المؤسّساتي للمجتمع الحسن التنظيم بالمعنى الأخلاقي، من الخيارات الأساسية الأخرى بإدماج ضمان القيمة المنصّفة الحرية في المبدأ الأول، لذلك يرى هابرماس أن هذا التحديد الإضافي يقتضي تمييزا ديونتولوجيا بين الحقوق والخيارات ويُناقض التصنيف الأول للحقوق مع الخيارات، فدمج الحقوق بالخيارات القابل للتوزيع يفقد تلك الحقوق معناها الديونتولوجي، فلقد لاحظ هابرماس أن الإكراهات التصورية، لأنموذج نظرية الاختيار العقلاني، الممارسة على نظرية العدالة، هي من أرغمت رولز على إعادة تأويل الحريات الأساسية وفق مصطلحات الخيارات الأساسية، لكن في هذه الحالة يختلط المعنى الديونتولوجي للقواد الملزمة مع المعنى التيليولوجي للقيم التي فضلها⁽⁴³⁰⁾ وهي نقطة تظهر فيها محدودية الليبرالية السياسية بحسب أنصار النظرية التواصلية، إذ يُلاحظ جون مارك فيري أن نظرية رولز تظهر فعلا محدودة إزاء جهود المحاججة التي تبذلها لتصور نظام سياسي عادل ومتوافق مع متطلبات العقل العمومي وإلحاحها في الوقت نفسه على الفصل بين السياسة والأخلاق، فالمعضلة الرولزية بحسب فيري تظهر في شكل: إما أن قواعد التعايش والتعاون الاجتماعي مبررة أخلاقيا بالنظر إلى قيم⁽⁴³¹⁾ تدخل في حجاج عقل عمومي مشكل هذه القيم ما قد يُؤدي إلى نظام سياسي ذي خطر تسلطي، وإما أنه يجب أن ألا تجعل هذه القواعد صلاحياتها تتوقف على تبرير أخلاقي مختبر عموميا

⁽⁴³⁰⁾ Jürgen Habermas: *La Réconciliation*, Ibid, pp 18-21.

⁽⁴³¹⁾ Ibid, pp 18-19.

بالتالي فإنها سُجِّل عجزاً في العقلانية يضر بتماسك النظام السياسي⁽⁴³²⁾، فالمشكلة تتمثل إذا من جهة أولى، في أنه لا يمكن أي إجتماع عمومي حول القيم المهيكلة لرؤى العالم، والتي تُشكّل موضوع إعتقادات ميتافيزيقية، أن يكون مكوناً مبادئ مجتمع عادل ومن جهة ثانية، يجب أن تكون القناعات الأخلاقية التي تستند إلى قيم قادرة على الدفاع على الأقل خصوصاً عن تلك المبادئ ذاتها، لأجل أن يتحقق إنخراط كل مواطن في بنائه السياسي وينتج من ذلك أن التبرير العمومي لمبادئ العدالة يتخذ طريقاً متناقضاً⁽⁴³³⁾.

يرسي رولز تراتبية معجمية بين مبدأي العدالة الأول والثاني، الذي يخص حسبه المجالين الاجتماعي والاقتصادي وهو يمنح بذلك في نظر هابرماس، الحقوق الليبرالية الأولية على حساب البنية الديمقراطية وعليه، فالليبرالية السياسية كما يعتقد هابرماس تعجز عن التفكير نظرياً في الأصل المشترك لهاتين المقولتين وتبيان أصلهما المشترك⁽⁴³⁴⁾، ينفي رولز هذا الاعتراض، مبرراً أن نظريته تولي مجمل الحريات الأساسية الأولية وليس فقط الحريات الفردية، بالتالي ليس هناك أي تراتبية بين هاتين المقولتين فجميع الحقوق الأساسية متضمنة في المبدأ الأول الذي يشملها معاً⁽⁴³⁵⁾ ويؤكد أن نظريته تستطيع تبيان الأصل المشترك لحرية المحدثين وحرية القداماء، التي يُركز هابرماس إنتقاده عليها، ففي نظرية العدالة كإنصاف تكمن الرابطة الداخلية بين هاتين المقولتين في بناء تصور سياسي متقاسم الخير العام هو المجتمع كنظام تعاون منصف، يوصف فيه المواطنون بكونهم عقلانيين ومعقوليين، أي بكونهم يتمتعون في الوقت نفسه بحس العدالة وبتصور للخير، بالتالي فإن نوعية الحرية يمثلان معاً قاعدة المجتمع الديمقراطي.

(432) عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 257، بتصرف.

(433) Jean-Marc Ferry: *Valeur et normes : La Question de l'éthique*, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 2002, p 58.

(434) عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 259.

(435) John Rawls: *Réponse à Habermas*, Ibid, pp 84-100

إضافة إلى ذلك، يُركز رولز على أن نظريته ذات طابع سياسي لا ميتافيزيقي، من ثم ترفض الأسبقية الأنطولوجية للحريات الأساسية على حرية المشاركة السياسية، يقول رولز: "أظن أن هابرماس، يعتقد أن حرية المحدثين هي من وجهة نظري نوع من الحق الطبيعي وأنها تعتبر بالنتيجة، كما هي الحال عند كانط، ووفق تأويل هابرماس له أفكارا جوهرية خارجية تفرض بذلك تحديدات على الحرية العمومية للشعب، لكن على العكس من ذلك إن نظرية العدالة كإنصاف هي تصور سياسي للعدالة وإن كان أيضا تصوراً أخلاقياً، فإنها لا تعتبر مثلاً عن مذهب حق طبيعي، فمسألة الحريات الأساسية هي في النهاية متروكة لرضا الشعب عند ممارسة إستقلاليته العمومية⁽⁴³⁶⁾ عليه، فرولز يُقر بإستقلالية تصوره السياسي إزاء كل تصور ميتافيزيقي من جهة، ومن جهة أخرى، حياد مبادئ العدالة السياسية إزاء أنظمة القيم الإتيقية، فالقيم بحسب رولز تُحيل العالم إلى رؤى ذات حمولة ميتافيزيقية، تجعلها أشبه بالمواضيع الإعتقادية أو بقناعات خاصة، تسمح لهم بالإنخراط في نظام سياسي له معنى إيتيقي ومقبول ومنه ضمان إستقراره، غير أنها في المقابل عاجزة عن تأسيس معايير، فالقيم المتقبلة لا يمكنها حسب رولز أن تكون مُكون المبادئ التي يقتضيتها المجتمع العادل، إذ لا يمكن إتفاقا قائما حول القيم، أن يكون سوى قاعدة أخلاقية معقولة للنظام السياسي العادل، بالتالي فرولز يرفض كل إدعاء لبناء نظام إجتماعي يستقي من قيم إتيقية وضعية مهما كانت محترمة، فهي تدخله في رؤى عالم مليئة بالإعتقادات الميتافيزيقية أو بالخيارات الفلسفية، التي لا تُكون قواعد المجتمع الحسن التنظيم، على عكس النظام العادل سياسياً والمنعزل عن الإعتقادات المتعلقة بالخير الأخلاقي أو الحقيقة الميتافيزيقيا، المتعلقة بالمبادئ الأساسية للإنصاف: الوضعية الأصلية وحجاب الجهل في البناء الرولزي.

(436) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 257، بتصرف.

إن صياغة الحقوق لا تتم في السياق ما بعد الميتافيزيقي، إنطلاقاً من حجج مُستنتجة من التقاليد الدينية والميتافيزيقية، لذلك فالإمكان الوحيد الباقي هو نقل مسألة تبرير هذه الحقوق إلى حرية الفعل الذاتية المتساوية لدى الجميع في المسار السياسي، بالتالي فالأمر يرجع عند هابرماس إلى مبدأ الحوار الذي يأخذ شكل **المبدأ الديمقراطي** في إعطاء مسار صياغة الحقوق القوة التشريعية، وإذا حُقق هذا المبدأ بشكل سليم أي بطريقة تُصاغ بها القوانين نتيجة رضا المواطنين الفعلي عقب مسار حوار، فإن التوتر بين الإستقلالية الخصوصية والإستقلالية العمومية (الجماعية) الذي يعرفه تاويل رولز ويرفضه هابرماس ويعتبره غير صحيح، لأنه يُناقض التصور الجمهوري للأصل المشترك للإستقلالية الشعبية ولحقوق الإنسان، سوف يزول إذاً هذا التوتر، ليمتظهر عندئذ الأصل المشترك لهما من خلال نظرة مستقبلية القواعد القانونية إلى أنفسهم على أنهم هم من وضعوها ويقصد هنا هابرماس، أن لا واحد من هذين المبدئين يمكن أن يدعي أولويته على الآخر، هذا من جهة ومن جهة أخرى، يفترض الأصل المشترك أن شكلي الاستقلالية هذين يفترض بعضهما بعضاً، لذلك يؤكد هابرماس أن **الحقوق الأساسية** هي: "شروط ضرورية تجعل الاستقلالية السياسية ممكنة وباعتبارها كذلك وعلى الرغم من أنها ليست تابعة لها، فإنها لا يمكن أن تحدد سيادة المشرع، إن شروط الإمكان لا تفرض أي تحديد لما تشكله" (437) يكمن غرضه هنا في التأكيد أنه من دون الحقوق الأساسية التي تضمن الإستقلالية الخصوصية، من المستحيل مأسسة المسار الديمقراطي، بمعنى آخر، إن التشريع الذاتي لا يمكن أن يكون إلا من أشخاص مستقلين فعلاً ويتمتعون بالتالي بحقوق فردية، لكن من حيث أن هذه الحقوق الفردية لا تتطور إلا في مسار عمومي لتشكل الرأي والإرادة، فإنه لا يمكنهم أن يُشكلوا حاجزاً خارجياً أمام فكرة السيادة الشعبية (438).

(437) Jürgen Habermas: *Droit et démocratie*, Ibid, p 146.

(438) عبد العزيز ربح: مرجع سابق، ص 257.

ثالثا: الدين وعلاقته بالفضاء السياسي

تتشارك الليبرالية السياسية والديمقراطية التداولية في اعتمادها المشترك على العقل العمومي، فيقتضي المثل الأعلى عند كلا الفيلسوفين جون رولز ويورغن هابرماس، إلى المقتضى المعياري للعمومية أي تبرير القواعد الأساسية على قاعدة أسباب يمكن للجميع إثباتها والإعتراف بها، إلا أن نظرتهما إلى هذا الإجراء تختلف بشكل جذري فيما يخص طبيعة هذا العقل ومدى تحقيقه شرعنة الممارسة الديمقراطية، فبحسب التصور الليبرالي: "ما هو مطلوب للتعايش داخل مجتمع تعددي هو تحديد قواعد التداول التي تأخذ شكل حدود تُفرض على الحوار العمومي"⁽⁴³⁹⁾، في حين تُلح الصيغة الهابرماسية في الشكل الإجرائي للعقل العمومي، الذي تحكمه الفرضيات التداولية المحايدة للتداول، لذلك فهي ترتبط بشكل كبير بمفهوم الفضاء العمومي "⁽⁴⁴⁰⁾.

وفق قراءة سريعة لعلاقة الاستعمال العمومي للعقل وعلاقته بالدين في نظرتي رولز وهابرماس، يظهر تشابه كبير في تناول هذه القضية عند كل منهما، خصوصا فيما يتعلق بمبدأ حياد الدولة إزاء رؤى العالم المختلفة، دينية كانت أو غير دينية، الذي يدافع كل منهما عنه ويجعلان من هذا الفصل مكونا أساسيا للإجماع السياسي بين المواطنين فـرولز يؤكد أن "الدولة لا يمكن أن تفضل أي دين عن آخر... وأن مفهوم الدولة الطائفية مرفوض"⁽⁴⁴¹⁾، أما هابرماس فيلح على أن "حياد السلطة إزاء رؤى العالم هو ما يجب افتراضه على المستوى المؤسسي كي يكون في الإمكان ضمان الحرية الدينية بشكل متساوي، يجب على الإجماع الدستوري الذي يرى المواطنون أنهم مرتبطون به تبادليا أن يدمج فصل الكنيسة عن الدولة"⁽⁴⁴²⁾ لكن هذا التشابه، يُضمر تباينا واختلافا مهما في ما

⁽⁴³⁹⁾ John Rawls: *Justice et démocratie*, Ibid, pp 162-167.

⁽⁴⁴⁰⁾ Jürgen Habermas: *La Réconciliation*, Ibid, p 47.

⁽⁴⁴¹⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, pp 247-248.

⁽⁴⁴²⁾ Jürgen Habermas: *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie*, Trad : Christian Bouchindhoumme et Alexandre Dupeyrix, NRF essai, Paris : Gallimard, 2008, p 187.

يخص طريقة التعامل مع المحتوى المعرفي للدين وعلاقته بالفضاء السياسي، وفي هذا الإطار يمكن القول إن نظرية هابرماس تبدو أكثر شمولية من نظرية رولز، حيث إن هابرماس يسمح بالتبرير الديني في الدائرة العمومية، فيما يقصي رولز هذا النوع من التبرير في الفضاء العمومي، ويرجع السبب في الاختلاف أساساً إلى نظريتهما المتباينتين لمفهوم الفضاء العمومي، فبينما يميز رولز في ذلك المفهوم بين شكلين متميزين هما الفضاء العمومي السياسي والخلفية الثقافية السائدة في المجتمع والتي تتميز بطابعها اللاسياسي، يُركز هابرماس على شمولية الفضاء العمومي الدائرتين الخاصة والعامة معاً⁽⁴⁴³⁾.

القراءة السياسية التي يُثيرها رولز للعدالة في نظريته الليبرالية السياسية، هي في الحقيقة رؤية حول تلك الشعوب التي تتبنى أفكاراً متباينة يشوبها الجدل وتستند بطبيعة الحال إلى أصول منطقية أو ميتافيزيقية أو دينية، الهدف منها تنظيم البنية الاجتماعية بشكل توافقي⁽⁴⁴⁴⁾ ويرى أن البشرية إن أرادت تحقيق الإجماع الشعبي حين تعدد النظريات الأخلاقية والفلسفية والدينية، كذلك تحقيق العدل والإستقرار في المجتمع ذي المذاهب الفكرية المتعددة، فالسبيل الوحيد لها هو الإعتماد على التوافق العقلي العام وقبول فكرة الحظر الديني التي هي في الواقع الحال قانون منبثق من أخلاقيات المواطنين في المجتمعات الليبرالية، فأخلاق المواطنة هي منشأ فكرة الحظر الديني، إذ يطالب أصحاب هذه النظرية المواطنين المتدينين بالدفاع العام والشامل عن أحد القرارات السياسية عند إنعدام الاستدلالات المبررة التي يتقبلها العرف الإجتماعي العام، والأمر الذي يحظى بأهمية بالغة على هذا الصعيد هو إعتماد رولز على مقولة العقل البشري المشترك، الذي هو عبارة عن أصول وغايات مشتركة يجب أن يتسع نطاقها بغية إضفاء شرعية على

⁽⁴⁴³⁾ عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 275.

⁽⁴⁴⁴⁾ John Rawls: **political Liberalism**, The John Dewey Essays in Philosophy, No.4, New York, Columbia University Press, 1993, p 54.

بسط السلطة السياسية على النطاق الاجتماعي العام⁽⁴⁴⁵⁾ ويطلق رولز في معظم الأحيان على العقل البشري المشترك عنوان **العقل العمومي** ويعتقد رولز أن هذا الأخير منبثق من ثقافة سياسية عامة ذات جذور فكرية متعددة، في الحين ذاته ليست فوضوية بل هي محدودة في أصول ومعتقدات معينة، هذه التعددية الفكرية التي تتمخض عنها ثقافة سياسية عامة، يعتبرها رولز تعددية فكرية معقولة أو نظرية شاملة ومعقولة⁽⁴⁴⁶⁾، فسيطرة العقل على التعددية الفكرية يُسفر عن نشأة نمط من الثقافة السياسية، وهذا النمط بدوره يكون سبباً لظهور عقل عمومي تتمكن البشرية على أساسه من العمل تحت مظلة سلسلة من الأصول والأهداف الديمقراطية، التي من شأنها الإتساع في نطاق أوسع بغية إضفاء شرعية على الفعل الصادر من السلطة السياسية، ولهذا السبب دافع رولز عن الإجماع الشعبي والنظريات الشمولية التي تدعو إلى طرح سياسي متفق عليه حتى وإن لم يكن على أسس مستحكمة⁽⁴⁴⁷⁾ إذن، من المؤكد أن الأصول التي تنشأ على أساس العقل العمومي حسب هذا الاستدلال، لا تكون بروتستانتية ولا يهودية ولا نفعية، مما يعني أن كل نمط عقلي واستدلالي تابع من هذه المدارس الدينية والفكرية، ليس من شأنه أن يصبح عقلاً عمومياً في حد ذاته، ومن ثم لا يمكن إعتبارها نظرية اجتماعية شمولية يُعتمد عليها لإضفاء الشرعية على النشاطات السياسية في المجتمع، وعلى هذا الأساس فالمعيار الأساسي للمشروعية التي جاء بها رولز يكمن في قطع الطريق على التعاليم الدينية، وعدم تسريتها في النطاق الاجتماعي والسياسي العام (الحظر الديني)، حيث دعا المواطنين إلى

⁽⁴⁴⁵⁾ آرمان زارعي: ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة، ترجمة:

أسعد مندي الكعبي، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2017، ص 182-183.

⁽⁴⁴⁶⁾ John Rawls: **political Liberalism**, Ibid, p 54.

⁽⁴⁴⁷⁾ Ibid, p 39.

عدم السماح للمدارس الفكرية والدينية ببسط نفوذها في النطاق الاجتماعي العام، حينما تكون مفتقرة إلى مبادئ شمولية عامة تنسجم مع أطروحته (448).

تحدد التصورات السياسية للعدالة عند رولز محتوى العقل العمومي، هذا يعني إقصاء المذاهب الشمولية كلها في هذا المحتوى، فالعقل العمومي لا يحتاج إلى أن يرتبط بمذاهب فلسفية أو دينية خاصة لتكون له قيمة معيارية، لذلك لا توصف الأسباب والحجج المصاغة وفق مصطلحات خاصة بمذهب شمولي أو ديني بأنها عمومية، إن هذه الأسباب والحجج غير العمومية تنتمي إلى الثقافة السائدة، وهي خاصة بمختلف الفئات والجماعات المكونة للمجتمع المدني، وتشكل الثقافة الاجتماعية أي ثقافة الحياة اليومية لا الثقافة السياسية (449) هذا من جهة، ومن جهة أخرى، **يختلف العقل العمومي في المنظومة الرولزية عن العقل العلماني**، يقول رولز: "يجب تمييز العقل العمومي مما يسمى أحيانا العقل العلماني والقيم العلمانية، فلا يجب خلط هذا بذاك، إنني أعرف العقل العلماني باعتباره التفكير وفق مصطلحات مذاهب شمولية غير دينية، وهذه الأخيرة أوسع من أن تخدم أهداف العقل العمومي" (450)، فالمواطنون منقسمون إلى مذاهب دينية مختلفة ومتعددة، ولا يمكن اللجوء إلى حجج مرتبطة بتلك المذاهب لتبرير السلطة السياسية التي يمارسونها، ويطبق هذا الأمر على جميع المذاهب الشمولية غير الدينية كالعلمانية أو المذاهب الملّحة أو غيرها من المذاهب الأخرى.

بناءً عليه، يرى رولز أن لا حاجة إلى اللجوء إلى الموارد المعيارية النابعة عن المذاهب الدينية والشمولية عموماً لمعالجة القضايا السياسية مهما كنت علاقتها وثيقة بالمعتقد الديني، فهو لا يستند إلى المعطيات الشمولية والفهيمية إلا باعتبارها خزاناً محتملاً من

(448) آرمان زارعي، مرجع سابق، ص 184.

(449) John Rawls: *Libéralisme politique*, Ibid, p 38.

(450) John Rawls: *L'idée de raison*, Ibid, p 172.

القناعات الأخلاقية، أو مصدر إنخراط أخلاقي للمواطنين لجعل الإجماع المتوصل إليه حول المبادئ مستقرا، وعليه فدورها يختزل في دور الضامن لمبادئ العدالة وكذا كمصدر تحفيز للالتزام من أجل العمل المشترك على قاعدة تلك المبادئ، منه لدور الدين في ليبرالية رولز السياسية دور عملي لا غير.

نحا هابرماس نحو مختلف تماما عن رولز، الذي يرى أن تصور رولز هذا ناقص لذلك أدركه هابرماس، إذ دعا إلى إعادة صياغة الحياة الدينية من جديد وفسح المجال للمكونات الدينية بمزاولة نشاطاتها في المجالين الاجتماعي والسياسي، والسعي لتقديم إجابات مناسبة حول الاعتراضات التي تذكر ضد التدين عبر إتباع أسلوب أفضل مما ذهب إليه رولز وعليه، يعترض هابرماس على تصور رولز للعقل العمومي، معتبرا هذا الأخير غير مكثف بذاته كما تدعي ذلك ليبرالية رولز السياسية، وأنه عاجز وحده على تناول مجمل المشكلات التي تطرحها المجتمعات المتعددة المعاصرة، فتعقيد بعض القضايا يجعل من الضروري على العقل أن يفتح على الموارد المعيارية للدين أو لأي مذهب فلسفي آخر، فتحديد رولز بحسب هابرماس يوافق "تعريفا ضيقا ولائيكيما جداً لدور الدين السياسي في إطار نظام ليبرالي"⁽⁴⁵¹⁾، فهو يؤكد على عكس رولز، أنه لا يمكن أن نطالب المواطنين المتدينين بأن يبرروا مواقفهم في الفضاء العمومي السياسي باستعمال أسباب وحجج علمانية، لأنه يمس حرية الوعي والدين عندهم، كما قد يؤثر في مبدأ المعاملة المتساوية للمواطنين، وعليه لا بد من ثقافة مدنية تسمح بالمعاملة المتساوية بين المواطنين المتدينين والعلمانيين كما يلح هابرماس، هذا الأخير يرفض نظرية رولز لأن بعض رؤى العالم الديني والأخلاقي قد تكون حقيقية وصحيحة⁽⁴⁵²⁾، كما أنه لا بد بالسماح لفئة المتدينين بالعمل باعتبارهم فاعلين ناقلين محتويات سيمنطيقية مضمرة في تقاليدهم

⁽⁴⁵¹⁾ Jürgen Habermas: *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie*, Ibid, p 181.

⁽⁴⁵²⁾ Patrick Pharo, Ibid, p 17.

الدينية، من شأنها أن تكون مصادر معيارية ملائمة لصياغة حلول للمشكلات وتبيريها لذلك فمهمة هذه الفئة من المواطنين المتدينين الدفاع أو رفض الحلول المقترحة للمشكلات المطروحة، إنطلاقاً من أسباب وحجج خاصة بهم ويمكنهم الاختيار بين حلول ممكنة عدّة بالتالي المشاركة في السياسية المعتمدة، مساهمين بذلك وبشكل فعال في مسار تشكل الرأي والإرادة السياسية⁽⁴⁵³⁾، لذلك يرى هابرماس أن إعتراض المتدينين على الحياة الديمقراطية الليبرالية الحديثة، ناشئ من الإعتقاد بكون الدين ذا دور مشترك في الحياة اليومية لجميع الذين يعتقدونه دون إستثناء، أي إن هذا الإعتراض في واقع الحال منبثق من مكانة الدين في الحياة الاجتماعية، فكل متدين بطبعه يؤدي جميع تكاليفه وأعماله اليومية على ضوء معتقداته، إذ إن الإعتقاد الراسخ لدى الإنسان لا يعدو مجرد نظرية مُتقومة على سلسلة من المبادئ والأصول الدينية، بل هو عبارة عن مصدر إلهام وطاقه كامنة تأخذ بين من يتبناها نحو السير قدماً في شتى مسالك الحياة، فلا شك في أن التدين يعتبر الدعامة الأساسية لقابليات الحياة البشرية، لذلك تمكن من التغلغل في جميع منافذ الحياة الفردية والاجتماعية ومواكبة الإنسان في كل خطوة يخطوها، لذا فالمجتمعات المتدينة عادة ما ترفض أي تغيير أو تحول في المباني السياسية خارج نطاق دينها، لأن معتقداتها ترغمها على تسرية أصولها الدينية في كل فعل ونظرية من غير إستثناء وبالطبع فإن السياسة على رأس هذه الأولويات⁽⁴⁵⁴⁾، وهذا الأمر أشار إليه رولز قائلاً: "إن العقد الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق إلا في رحاب نظريات معقولة يقبلها العرف الديني العام بحيث تتناغم مع الأوضاع الراهنة لكل مجتمع إنساني، كما أكد أن المساعي التي تُبدل

(453) Jean: *Penser la laïcité avec Habermas*, Ibid, p 212.

(454) Jürgen Habermas: *Religion in the Public Sphere*, Holbreg Prize Laureate, Lecture Presented at the Holbreg Prize Seminar, 29 November 2005, p 7.

في سبيل تحقيق هذا الهدف، يمكن أن يثمر عن إجتهات سائر النظريات التي لا تتسجم مع حكم العقل والمنطق" (455).

يعتقد هابرماس أن العالم المعاصر يمر في مرحلة إعادة هيكلة الحياة الدينية وإحيائها من جديد، الأمر الذي أدى إلى تزايد المكونات الأصولية الدينية، بحيث أصبحت أكثر رونقا وانتعاشا من المكونات الاجتماعية الليبرالية "ويجب على المستوى العالمي أن نؤمن بوجود حيوية مستمرة لأديان العالم" (456)، فطالما بقي التراث الديني والمنظمات الدينية قوي وحيوي في المجتمع، لا يمكن لفصل الدين عن الدولة في السياق الدستوري الليبرالي، أن يؤدي إلى إزالة تامة للتأثير الذي يمكن أن تمارسه الجماعات الدينية على السياسة الديمقراطية للتأكيد، تقتضي علمنة سلطة الدولة دستورا حياديا بين الرؤى الكونية وعدم إحيائها للقرارات الجمعية الملزمة الصادرة عن دستور في مواجهات مجموعة الرؤى الكونية والأديان المتنافسة، لكن الديمقراطية الدستورية التي تتيح للمواطنين ممارسة حياة دينية بوضوح، لا تميز في الوقت نفسه ضد هؤلاء المواطنين في دورهم بوصفهم شركاء ديمقراطيين في التشريع، منذ وقت طويل كانت هذه الإشارة إلى وجود مفارقة تُثير الضغينة ضد الليبرالية -بطريقة ظالمة- إذ لم يُساوي المرء بين الليبرالية السياسية وتفسيرها العلماني لا تستطيع الليبرالية منع المواطنين الدينيين من حرية التعبير في الدائرة السياسية الشعبية وهذا أصل العملية الديمقراطية، كما أنها لا تستطيع السيطرة على دوافعهم عندما يدلون بأصواتهم في صندوق الاقتراع، وهذا -بحسب هابرماس- رجوع إلى المثل المضاد لكتاب جون رولز الليبرالية السياسية، إذ كان يمكن تحت الظرف المعتدل للديمقراطية الليبرالية الدستورية، أن يُعطي معنى منطقي لمفهوم السياسي الغني بالروابط عموما، على الأقل

(455) John Rawls: *political Liberalism*, Ibid, p 126.

(456) إدوارد ومندياتا: الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد العثمانية، ترجمة: طارق عسيلي، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 8، 2017، ص 15.

للإشارة إلى هذه الأطروحة، نحتاج لفهم واحد من نتائج حقيقة عدم إمكان الخلط بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع المدني⁽⁴⁵⁷⁾، **فالفهم الذاتي الجمعي** لنظام الحكم الليبرالي ينبغي أن لا يبقى بعيدا عن التأثير بالرؤية الكونية التعددية في مجتمع مدني، والرأي العام المرتبط بالموضوعات السياسية طالما يتغذى من خزان الاستخدام الشعبي للعقل من خلال الناس المتدينين وغير المتدينين، يجب أن ينسب إلى فهم الذات الجمعية لكل المواطنين أن تسويغ الديمقراطية التي تتشكل عن طريق التداول، يتغذى أيضا عن طريق الأصوات الدينية المواجهات التي أثارها الدين، إن مفهوم **السياسي** بهذا المعنى المنقول من الدولة إلى المجتمع المدني، يُحافظ على رجعية الدين حتى في الدول العلمانية الدستورية⁽⁴⁵⁸⁾.

لقد حاول هابرماس توسيع نطاق مفهوم الليبرالية التبريرية لأجل أن تُضاف إليها الأفكار الليبرالية الديمقراطية التي لم تُشر إليها نظريات رولز، لذلك أكد أن الحكومة الليبرالية التي تدعم جميع أنماط التوجهات الدينية، بشكل متكافئ وبدون ترجيح مذهب أو دين على غيره، مُلزمة بعدم إرغام المواطنين المتدينين على الانصياع وراء فكرة الفصل بين المبادئ العلمانية والدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية، لكون أن هذا الأمر يمس بهويتهم الدينية⁽⁴⁵⁹⁾ فالتغيير الأساسي الذي إقترحه هابرماس يكمن في توسيع نطاق الشرط، حيث أكد على ضرورة التعامل معه بوصفه مفهوما عنوانه **شرط الترجمة التأسيسية**، الذي هو عبارة عن قيد يسوّغ للمفاهيم الدينية بأن تلج في غمار الأطر السياسية والاجتماعية العامة، فالشرط الوحيد يدور حول أن الدين قبل تقديمه في الإطار الاجتماعي العام، لا بد له أولا من تجربة عملية الترجمة لكي يتمكن على أساسها من إدراك حقيقة النطاق

(457) إدوارد ومندياتا، مرجع سابق، ص 30.

(458) المرجع نفسه، ص 30-31.

(459) Jürgen Habermas: **Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays**, Cambridge, UK: Polity Press, 2008, p 130.

الاجتماعي العام بصفته كلا متكاملًا، وعليه فأراء هابرماس التي قدمها حول تقييم عملية ترجمة المفاهيم الدينية في رحاب النشاطات الاجتماعية والسياسية العلمانية، تدل أن شرط الترجمة التأسيسية الذي إقترحه يختلف عن ذلك الشرط الذي جاء به رولز، فهو يعتبر شرطه ذا قابلية على وضع تفسير مناسب للتعاليم الدينية وتسويغها بشكل يتناغم مع متطلبات العصر، حتى تصبح مناسبة للولوج في الحياة الاجتماعية والسياسية العامة بأفضل شكل (460).

للإشارة، لقد أثار رولز مفهوم الشرط لدى رده على من إنتقده وإعترض عليه حينما قدم نظريتي أخلاق المواطنة الليبرالية وفكرة الحظر الديني، ومن أبرزهم المعارضين المفكر مايكل بييري، كرستوفر إيبرل، باول ويثمان ونيكولاس وولترستورف اللذين دعوا إلى تغيير المنهج المتبع، أكدوا أن أخلاق المواطنة الليبرالية قد واجهت هوة عميقة بين الثقافة الاجتماعية العامة والثقافة المدنية الحديثة، ومن ثم فهي تُعد عقبة جادة أمام بعض المواطنين، فيما لو تم إحقاق الحقوق الديمقراطية عملياً، ويمكن تلخيص الاستدلالات المعارضة لفكرة الحظر الديني في نمطين متميزين بعضهما عن بعض، كما يأتي (461):

✓ الاستدلال الأول: الحظر الديني عبارة عن مسؤولية غير عادلة وغير منصفة تفرض على المواطنين المتدينين الذين يعيشون في ظل مجتمع ليبرالي ديمقراطي لذا فهو ظلم صريح لشريحة كبيرة من المجتمع.

✓ الاستدلال الثاني: الحظر الديني على المستوى الاجتماعي العام يقطع الطريق على أهم التعاليم والأعراف السياسية الدينية، ومن ثم يُهمشها ولا يفسح المجال للمجتمع كي ينتفع من آثاره الإيجابية.

(460) آرمان زارعي، مرجع سابق، ص 184.

(461) المرجع نفسه، ص 185-194.

تطرق هابرماس بشكل جاد إلى دراسة هذه الأطروحات المعارضة لفكرة الحظر الديني وتحليلها، لا سيما ذلك الرأي القائل بأن الدين له القابلية على تقديم دعم سياسي كبير لجميع شرائح المجتمع الديمقراطي، فالخطاب الديني باعتقاده مازال حياً ويضم في طياته الكثير من التعاليم الأصلية التي من شأنها أن تكون مصدراً أساسياً لخلق المفاهيم الاجتماعية وصقل الهوية الإنسانية (462).

على العموم، يأخذ هابرماس على التصور الليبرالي للعقل العمومي من جهته، عجزه عن الأخذ في الاعتبار بعض أشكال الممارسة السياسية، وأهم من ذلك غياب الفضاء العمومي من البنية الأساسية، ذلك أن رولز يتبنى تصوراً محدوداً للفضاء العمومي، يتجسد فحسب في مجال القانون ومؤسساته، إن ما يجب أن تفهمه الليبرالية، هو أن تشكل إرادة المواطنين هو مسار عاجز عن التحقق بعيداً عن الفضاءات العمومية، وأنه لا يمكن تصور الديمقراطية إذا لم تشكل شبكة من الجمعيات الإرادية السابقة عن كل نظام سياسي وأما من جهة، أنصار الديمقراطية التداولية يأخذون على رولز تصوره للعقل العمومي باعتباره عقل المؤسسات العمومية بالخصوص في المجال القضائي، فالمحكمة العليا تُمثل بالنسبة إليه مثلاً جيداً للعقل العمومي، الأمر الذي يدفعهم إلى تقرير أن الأشكال المكروهة التي تصاحب العقل العمومي تقربه أكثر إلى المبدأ التنظيمي، وليس إلى مسار التفكير الفعلي بين المواطنين الذين يبحثون عن تحديد القواعد الجماعية، ذلك أن الأهمية التي يوليها رولز للممارسة العمومية للعقل في الديمقراطية يجب في النهاية ألا تفهم بحسب كاترين أودار، في دورها التشريعي أي كاستبداد للعقل، بقدر ما يجب فهمها في دورها الضامن للاستقرار، أي حيث إنه يحدد التصور السياسي للعدالة القادر على تحمل مختلف المذاهب الدينية الفلسفية والأخلاقية المعقولة المميزة الثقافة العمومية لمجتمع حر وديمقراطي، ما يقود الأنصار إلى اعتبار الصيغة الرولزية سائكة، فإذا كان الإستقرار

(462) Jürgen Habermas: *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Ibid, p 130.

يُشكل مكون أساسيا للنظرية السياسية، ويمكنه بهذا الاعتبار تحديد بعض القواعد، فإن ذلك سيتم على حساب المثل الأعلى الديمقراطية الذي يهدف إلى تحقيقه (463).

وتشير مايفف كوك وسيلا بن حبيب إلى أن العقل العمومي هو مبدأ إكراه يُمارس على التفكير الفردي عوض شكل تفكر جماعي، حيث تأخذ كوك على رولز تبنيه رؤية ساكنة جدا للإرادات الفردية وللاختلافات الجوهرية، تكشفها إرادة إقصاء الصراعات الأخلاقية التي يفترض أنها غير قابلة للحل من النقاش العمومي وعليه، فكلتاها ترفضان المنظورية الرولزوية وفي المقابل تدافعان عن الهابرماسي الذي يتصور التداول مسارا غير إكراهي للتحديد الذاتي (464) فأنصار الديمقراطية التداولية يستنتجون من تساؤلهم عن العلاقة الفعلية بين العقل العمومي والمواطنين في هذا التصور، أن رولز لا يضع المواطنين إلا في **وضعية دنيا**، فلا خيار آخر سوى مساندة العقل العمومي أي مؤسساته وهي انتقادات بحسب رولز، لا يمكن أن تكون إلا عنصرا صغيرا من مسار التحسين الأخلاقي للمؤسسات، حيث يُفسر الوضعية الدنيا التي يخصصها للمواطنين في تصوره للعقل العمومي، بضرورة أن لا يعارض هؤلاء القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية المتجذرة في التراث اليهودي، المسيحي للثقافة الغربية المحيّن دائما في الثقافة من خلال حدسنا المسجد في المؤسسات التي تحترم هذا التراث الأخلاقي (465)، إن مثل هذا التصور يطرح إشكالا في تصور الحق بحسب الأنصار، ذلك أنه إذا لم تكن للمحكمة العليا مهمة أيديولوجية سوى تأكيد القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية، فإنه ليس لنوات الحق أي سبب يدفعهم إلى تعديله وهو ما من شأنه أن يختزل حدثتنا القانونية (466).

(463) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 273.

(464) Girard: *Raison publique Rawlsienne*, Ibid, p 91.

(465) Melkevik, Ibid, p 53.

(466) Ibid, p 55.

رغم كل هذا النقد، إلا أن هابرماس اتبع أسلوباً مشابهاً لما جاء في نظريات سلفه رولز، فالمقترحات التي قدمها للمتدينين لأجل تمكينهم من الإسهام في الخطاب العام أشبه ما تكون بالقيود العقلانية المقدمة من قبل رولز، وفي كتابه **بين الحقائق والمعايير: إسهامات لنظرية جدل القانون والديمقراطية**، ربط بشكل صريح بين مفهوم التدين الحديث والمفهوم الذي أثاره رولز في نظريته العقلانية الشمولية، إذ أكد أن ظروف الحدثة الراهنة قد نجم عنها فقدان الإيديولوجيات الدينية وسائر المعتقدات الميتافيزيقية لأصولها التأسيسية، بالتالي طالب المتدينين بالتخلي عن معتقداتهم حول الحقائق الثابتة والانخراط في ركب الفرضيات العلمانية التي تعدّ غير مصونة من الخطأ، وذلك ليتمكنوا من الخوض في غمار المنافسات المحتدمة بينهم وبين سائر المدارس الفكرية، هذا الأمر دعا له رولز أيضاً في إطار نظرية عقلانية شمولية⁽⁴⁶⁷⁾ وعليه، فكلا الفيلسوفين يعتبران العقلانية شرطاً أساسياً لكل نظرية شمولية يُراد تقديمها في النظام الديمقراطي، وهي ذات نمط واحد وصيغة متكافئة لديهما، ولعلّ هذه نقطة تفاهم بين هابرماس وروولز، إضافة إلى أوجه اتفاق أخرى هي موضوع المبحث الثاني اللاحق.

⁽⁴⁶⁷⁾ John Rawls: **political Liberalism**, Ibid, p 312.

المبحث الثاني: بين الليبرالية التعاقدية والديمقراطية التداولية

كان للفلسفة والثقافة الأمريكية عموماً دور هام ليس في صقل مواهب يورغن هابرماس فحسب بل في تأثيرها على الثقافة الألمانية ككل، حيث يقول في كتابه كتابات سياسية: "كادت الثقافة الألمانية أن تكون في أسوأ حالها لولا تأثير الثقافة السياسية الأمريكية التي استقبلتها ألمانيا واستوعبتها في العشرينات الأولى بعد الحرب" (468) وتم ذلك بإيعاز من زميله كارل آتأبل حيث دلّه على الاطلاع على أعمال بيرس وميد وديوي، ثم عاد في الستينيات لدراسة شوتز وذلك من أجل فهم الفينومولوجيا الإجتماعية، ثم استثار إهتمامه برامج تشومسكي من خلال نظريته في النحو العام، وكذلك سيرل وأوستين من خلال نظريتهما في الأفعال اللغوية، كل هذا سيوظفه هابرماس في بناء نظرية نقدية لمجتمع أصبح يؤمن بالحقيقة البيذاتية التداولية في إطار الجماعة وبالاعتماد على الحوار والنقاش والحجاج، هذا ما يمكن اعتباره ذا أصول فلسفة براغماتية أمريكية، خاصة لدى بيرس صاحب مفهوم الجماعة التواصلية، فكان الفضل لهابرماس إلى جانب آبل في إدخال الفلسفة الأمريكية للجامعات الألمانية، ولم يتوقف هابرماس عند هذا الحد من التأثير فإلى جانب كل هذا، نجد السجال الذي دار بينه وبين الفلاسفة الأنجلوساكسونيون المعاصرين خاصة منهم جون رولز وذلك من أجل تطوير نظريته التشاورية أو التداولية في الديمقراطية، فكان السجال معه (رولز) ومع رورتي أيضاً، وبذلك إنفتح هابرماس على الفلسفة السياسية الأمريكية، مستفيداً منها في بناء مشروع الفلسفي والسياسي، ويعد كتاب نظرية العدالة لرولز أهم وسيلة لذلك حيث يقول هابرماس: "أنا لا أعقد صلة بين نظرية

(468) Jürgen Habermas: *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Ed: Payot, Paris, 1978, p 87.

التواصل مع جون لوك، إنما مع الهرمونيطقا ومع البراجماتية الأمريكية⁽⁴⁶⁹⁾ وتعتبر المناظرة التي دارت بين هابرماس ورولز، والنقاش المباشر بينهما لدليل على هذه الصلة فعلى الرغم من جميع الاختلافات والإعتراضات التي وجهها الفيلسوفان بعضهما إلى بعض من خلال هذا النقاش، إلا أن ذلك لم يمنع هابرماس من التأكيد في بداية مقالته على نقاط الاتفاق الكثيرة بينهما، وأن الأمر لا يدعو أن يكون نقاشا عائليا Une querelle de famille، حيث يقول هابرماس في هذا الصدد: "لأنني معجب بمشروع نظرية العدالة أنقاسم نياته الأساسية، وأعتبر أن نتائجه الأكثر أهمية صحيحة، فالإعتراض الذي طُلبت مني صياغته هنا، يبقى في إطار النقاش العائلي"⁽⁴⁷⁰⁾ أي إنه نقاش يحصل على الرغم من الاختلافات كلها تحت مظلة مرجعية واحدة هي الإتيقا الكانطية⁽⁴⁷¹⁾، فما الذي يجمع هاتين النظريتين؟

أولا: من التعاقد إلى التداول والعكس:

بقي اللجوء إلى العقد في تصور نظام سياسي حبيس المذاهب الكلاسيكية المعروفة عند كل من هوبز ولوك وروسو، لكن بفضل الفيلسوف الأمريكي جون رولز تم إعادة هذه الآلية التمثيلية في الفلسفة السياسية المعاصرة، والذي دافع عن التصور التعاقدى كإجراء عملي لإرساء نظام سياسي، في المقابل يرجع الفضل إلى الألماني يورغن هابرماس في إبراز مفهوم الديمقراطية التداولية ونشره على نطاق عالمي، كما كان لهذين الفيلسوفان الفضل في التأثير على الآخرين والتأثير بينهما كذلك، حيث تعتبر نظرية رولز

⁽⁴⁶⁹⁾ يورغن هابرماس: الدين والعقلانية، ترجمة: حسن صقر، دار الحوار، الطبعة 1، 2016، ص 213.

⁽⁴⁷⁰⁾ Jürgen Habermas: **Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political of Philosophy**, Vol. 92, No.3, March 1995, p 10.

⁽⁴⁷¹⁾ عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 197.

إمتداد وتيار من تيارات الديمقراطية التداولية ونظرية هابرماس الديمقراطية، تعتمد وفق قراءة معينة على مبادئ الإجراء التعاقدية، وإن كان من الصعب إيجاد أرضية مشتركة بين رولز وهابرماس عندما يتعلق الأمر بتناول توصيف النظريتين.

يلجأ رولز إلى العقد الإجتماعي الذي هو مثال للعدالة الإجرائية وتقليد آخر في الفكر الليبرالي، فنظريات العقد الإجتماعي التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي صاغت الليبرالية الكلاسيكية، لا تُشكل عنصراً عقائدياً موحداً، فلوك وهوبز وروسو لا يقولون الشيء ذاته ولو أنهم رأوا جميعاً في العقد الوسيلة لتأسيس شرعية الحكم على موافقة المحكومين وليس على الإرادة الإلهية، ويعتبر رولز أن العقد سيسري بصفة نظرية أخلاقية وليس سياسية، ما يسمح بتبرير الحدود الضرورية للحرية والمساواة باسم العدالة، وليس بإعطاء شرعية للسلطة السياسية عبر اللجوء إلى التوافق، فما هو عادل هو ما توافق عليه الجسم السياسي المطلع كفاية والذي قام بالتداول، ويتجنب رولز خطر الرجوع إلى مبادئ العدالة بوصفها حقوقاً طبيعية⁽⁴⁷²⁾.

تتطلب العدالة كإنصاف عند رولز شروطاً سياسية، مما يجعلها تستند في أحقيتها إلى شروط التداول فهو يقول أن: "الجواب عن صياغة مفهوم معين للعدالة سيكون موجود في الحلّ الذي يتطلب مشكل المداولة، فعلياً أن نضع المبادئ التي يمكن أن نتبناها في الوضعية التعاقدية، هذا ما يربط نظرية العدالة مع نظرية الاختيار العقلاني⁽⁴⁷³⁾ وينطلق رولز من مشكل المداولة مما يجعل العدالة تنترب على شكل التداول الذي يتم بين الأفراد في الوضع الأصلي، وهو ما يعني إنفتاح العدالة على كل الإمكانيات وبذلك فقط، تكون منصفة عقلانية ومعقولة بالنسبة للمواطنين.

⁽⁴⁷²⁾ كاترين أودار، مرجع سابق، ص 397-398.

⁽⁴⁷³⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 44.

يعرض رولز في نظرية العدالة، الخطوط الكبرى للسياسة الديمقراطية المتوافقة مع المجتمع العادل، بحيث فتحت النظرية طريقا جديدا لفهم تداولي للسياسة، بحيث تُقدم فكرة العقل العمومي على أنها الصيغة الأكثر تعبيراً عن المثل الأعلى التداولي، حيث يؤكد على أن هذه الفكرة خاصة بالديمقراطية الدستورية الحسنة التنظيم، منظورا إليها أيضا كديمقراطية تداولية، حيث يقول رولز: "لا أهتم هنا إلا بديمقراطية دستورية جيدة التنظيم... مفهومها أيضا كديمقراطية تداولية... فمن حيث إن الديمقراطية التداولية تحدد الحجج والبراهين التي يمكن أن يقدمها المواطنون، للدفاع عن آرائهم السياسية في البراهين المتوافقة فحسب مع وجهات نظر المواطنين الآخرين، فإنها تتضمن بهذا المعنى فكرة العقل العمومي كأحد عناصرها الأساسية"⁽⁴⁷⁴⁾ في هذا الإطار، يؤكد الباحث الفرنسي شارل جيرار أن فكرة العقل العمومي تتقاسم أربعة خصائص في الأقل مع فكرة الديمقراطية التداولية وتتمثل⁽⁴⁷⁵⁾: أولا، من حيث إنها تُشكل تصورا للشرعية، أي أن قرارات السلطة الشرعية مبررة ببراهين وحجج عمومية، ثانيا، هو تصور يطبق على المجتمعات المطبوعة بواقع التعددية المعقولة الذي تتصارع فيه الآراء حول طبيعة الحياة الحسنة، ثالثا، هو تصور يعبر عن مثل أعلى ديمقراطي، رابعا وأخيرا، ليس لها معنى إلا في التبرير العمومي، أي أنها تطبق على المسؤولين والمواطنين عندما يدخلون في نقاش عمومي، ولا تطبق على النقاشات الخاصة بين الأشخاص.

يحدد رولز فضاء التداول الحقيقي في المستوى التشريعي، ففي تحليله للإجراء التداولي في نظرية روسو التعاقدية، يلاحظ الفيلسوف الفرنسي برنار مانان أن رولز يركز على نتيجة التداول، أي إتخاذ القرار أكثر من تركيزه على مسار التداول في حد ذاته باعتباره معيار

⁽⁴⁷⁴⁾ John Rawls: *L'idée de raison publique reconsidérée*, Dans: John Rawls : Paix et démocratie : Le Droit des peuples et la raison publique, Trad: Bertrand Guillaume, Politique et Sociétés, La Découverte, 2006, pp 167-168.

⁽⁴⁷⁵⁾ Charles Girard : *Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative : Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ?* Raison politique, Vol. 2, No. 34, 2009, pp 86-87.

شرعية القرار، ويصدق ذلك أيضا على الوضعية الأصلية عنده، فهو يستعمل مصطلح التداول لكن على إعتبار أن جميع الأطراف تتشارك وجهة النظر ذاتها، فهي عن غنى عن إجراء حجاج أو برهنة، ما يجعل مداوات الأطراف متشابهة أو متماثلة بالنسبة إلى الجميع، بمعنى آخر أن التداول عنده لا يمكن أن يكون عموميا (476).

إن نظرية العدالة تتبنى المفاهيم المميزة للنظرية التداولية، ما يجعلها تيارا من تيارات الديمقراطية التداولية المعاصرة يعتمد التداول كإجراء ومسار على مستوى مؤسسات الدولة بالخصوص المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية أو الهيئات التي تقوم بهذا الدور في باقي الديمقراطيات الأخرى، غير أن هذا التحديد الحصري لا ينفي أن تداول الحجج والبراهين بين ممثلي الشعب في الهيئات المختلفة يعبر عن نوع من الرأي العمومي، الذي يتشكل في النقاشات التي تُخاض في مننديات مختلفة (477).

في المقابل، يمكننا النظر إلى نظرية هابرماس التداولية على أنها نوع من التعاقدية (478)، على الرغم من أنه ظل يُؤكد أن فكرة إرساء النظام الاجتماعي على قانون نابع من عقد إجتماعي يقام بين أعضاء الجماعة بدو غير واقعية، حيث إن فكرة تصور المجتمع في مجمله بنية قصدية قائمة على التشارك الطوعي لأعضاء أحرار ومتساوين، غير مسوغة تاريخيا ولا واقعا، إذ من غير المعقول بالنسبة إليه بناء نظام إجتماعي إنطلاقا من أفراد منظمين إجتماعيا في الأصل، لذلك جاءت نظرية الحوار عنده بديلا من تصور العقد، حيث يقول هابرماس: "إن أنموذج الحوار أو التداول يحل محل العقد: أي إن الجماعة القانونية لا تأسس بطريقة العقد الاجتماعي، بل بفضل إتفاق عن طريق الحوار"

(476) Bernard Girard: *Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique*, Le Débat, Vol. 1, No. 33, Février 1985, pp 78-80.

(477) عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 216-217.

(478) Vincent Descombes: *Le Raisonnement de l'ours : et autres essais de philosophie*, La couleur des idées, Ed : du seuil, Paris, 2007, p 335.

(479)، في هذه النقطة تتقاطع نظرية هابرماس الحوارية مع المذهب التعاقدية، فعلى الرغم من رفضه إجراء العقد كآلية تأسيس سياسي، يستعمل آلية العقد الاجتماعي كلها، إذ يُترجم المنعطف اللغوي عنده في مبدأ الحوار الذي إنطلاقاً منه يمكن إعادة البناء الكلية لنظام الحقوق، أي إعادة التشكيل الكلية لمؤسساتنا الديمقراطية، ونقطة الإنطلاق الأساسية في إعادة البناء هذه هي بيان أن دولة القانون ودولة الديمقراطية هما فكرتان متكاملتان (480) ويعتقد هابرماس أن بتبينه وجود رابطة ضمنية بين دولة القانون ودولة الديمقراطية، يكون قد نجح في ما عجز عنه كائز وروسو في إيجاد تفسير عقلائي ومقبول للطريقة التي يحصل بها الانتقال من إكراه الأفراد إلى الإرادة العامة المشكلة معيارياً، فمفكري العقد الكلاسيكيين لم يستطيعوا حسبهم، تفسر كيف يكون ممكناً التوصل إلى جمعية مواطنين يحكمون ذاتهم بذاتهم، إنطلاقاً من أفراد معزولين تحركهم المصلحة الشخصية، إن هذا الانتقال لا يمكن أن يفسر بطريقة مقبولة إلا إنطلاقاً من القوى التكميلية *Les forces illocutoires* الملزمة المتضمنة في الاستعمال اللغوي الموجه نحو التفاهم البيئي (481).

إن المسار التداولي الساعي إلى البحث عن المصلحة المشتركة، يجب أن يستند إلى إحترام الحقوق الفردية الأساسية، هنا يكمن الطابع الامتدادي للديمقراطية التداولية في التقليد التعاقدية الليبرالي (482) فالبنسبة إلى هابرماس، يجب إحترام مبدأي الحرية والمساواة في إجراءات التداول العمومي ذاتها، لكن تأكيد أن حقوقاً أساسية تعتبر مكونة مسار التشريع الذاتي لا يعني أن حقوقاً جوهرية أخرى ذات محتوى ملموس يجب أن تكون مدمجة بالضرورة في الممارسة التداولية، بل يجب أن نفترض وجود أصناف معينة من

(479) Jürgen Habermas: *Droit et démocratie entre faits et normes*, Ibid, pp 58-479.

(480) عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 216-217.

(481) Jürgen Habermas: *Droit et démocratie entre faits et normes*, Ibid, p 119.

(482) Stéphane Courtois : *Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas* *Fondationalisme des droits ou démocratie délibérative ?* Politique et sociétés, Vol. 22, No. 2, 2003, p 108.

الحقوق الأساسية التي يمكن الفيلسوف أو المواطن تصورهما نظريا في كل تشريع ذاتي للمواطنين في شروط الحرية والمساواة، ويحدد هابرماس أربعة أصناف الحقوق هذه (483) وهي:

- **الصنف الأول:** تلك التي تمنحه أقصى قدر من الحريات الفردية.
- **الصنف الثاني:** تحدد وضعه كعضو في جماعة سياسية وقانونية.
- **الصنف الثالث:** تضمن له الحماية القانونية الفردية.

هذه الأصناف الثلاثة تضمن الاستقلالية الفردية للمواطن وتعتبره مستقلا لهذه الحقوق، أما الصنف الرابع يعتبر مصدرا للأصناف الثلاثة.

- **الصنف الرابع:** يضمن الاستقلالية السياسية للمواطن، أي حقوق المشاركة السياسية.

وترجع مهمة إرساء هذه الأصناف من الحقوق إلى المواطن ذاته بطريقة ممارسات تداولية فعلية، بينما يقوم الفيلسوف بمهمة تفسير معنى مشروع التشريع الذاتي للمواطنين الأحرار والمتساوين، ذلك بواسطة الحق الوضعي وبناء شروط إمكانه، ومن بين هذه الشروط إكراهات داخلية يجب أن تطبق على مسار التداول، إذا أراد مشروع التشريع الذاتي للمواطنين أن يحافظ على معناه، أي لا يمكن أن تكون المداولات الديمقراطية شرعية إذ لم تحترم الشروط الدنيا للتماثلية وللحرية والمساواة، التي تحيل إلى أصناف الحقوق الأربعة السالفة الذكر (484).

(483) Jürgen Habermas: *Droit et démocratie entre faits et normes*, Ibid, pp 135-149.

(484) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 222.

من هنا، يستنتج الباحث الكندي ستيفان كورتوا أن نظرية هابرماس تفرض بطريقتها الخاصة ومن دون أن تكون في حاجة إلى تبني نزعة تأسيسية للحقوق، قيودا وإكراهات قوية بما فيه الكفاية على المسار الديمقراطي وهو عنصر تتقاسمه مع الليبرالية التعاقدية صحيح أن الأنموذج التداولي يحل محل العقد، حيث أن الجماعة القانونية تشكل ليس بناء على عقد فرضي، وإنما على قاعدة البحث عن اتفاق فعلي بين المواطنين وفق الشروط الواقعية للتواصل، إلا أن هذا البحث عن الإجماع التوافقي يجب أن يتحقق على غرار العقد الاجتماعي الأصلي في شروط مثلى من الحرية والمساواة⁽⁴⁸⁵⁾.

في سياق آخر، يُشير كورتوا إلى أن رولز يناهز بديمقراطية دستورية يصفها بالثنائية، وهو تصور يسعى إلى تجاوز وجهة نظر النزعة التأسيسية القانونية، وكذا وجهة نظر الأغلبية وفق معنى يقترب كثيرا من أطروحات هابرماس حول الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية والاستقلالية العمومية، وبحسب هذا التصور يستحسن التمييز بين أمرين هما⁽⁴⁸⁶⁾: سلطة الشعب المؤسسة والسلطة العادية للمشروعين في الممارسة اليومية للسياسة ويُقابل هذا التمييز ذلك القائم بين القانون الأسمى الذي يخص القضايا الدستورية الأساسية، والمعبرة عن سلطة الشعب المؤسسة، والقانون العادي الذي هو التعبير عن السلطة العادية للهيئة التشريعية، بحيث تكمن وظيفة القانون الأسمى الذي تطبقه المحكمة العليا، في حماية إرادة الشعب المؤسسة هذه، وذلك من خلال تأطير ممارسة السلطة العادية وتحديدها، بالتالي فإن هذا النظام الثنائي، يتوسط النظام البرلماني الذي لا يعلو على تشريعاته أي ميثاق دستوري، والنظام الدستوري الذي يضع ميثاقا من القوانين الدستورية العليا غير القابلة للنظر أو التعديل من أي هيئة انتخابية، بذلك تحافظ هذه الإستراتيجية الثنائية على الصفة التأسيسية للحقوق وفي الوقت نفسه على الطابع

⁽⁴⁸⁵⁾ Stéphane Courtois : *Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas* Fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ?, Ibid, p 111.

⁽⁴⁸⁶⁾ Ibid, p 115.

الديمقراطي لصياغة القوانين، ويؤكد كورتوا أنه بتأويل سليم لفكرة الديمقراطية الدستورية الثنائية هذه، يمكن بيان أن نظرية رولز ليست بذلك الطابع التأسيسي الخالص الذي ينزعه عنها أنصار القراءة الثنائية التي تتناول العلاقة بين التعاقدية والتداولية وتركز على الطابع المتعارض بين المنظوريتين السياسيتين في تصورهما لمصادر شرعية الحق في مجتمعاتنا المعاصرة، وأن المحكمة العليا لا تحل محل التداول العمومي عنده، فهذا الأخير فعلي لا مجرد تصديق على النظام الدستوري القائم عليه، فهو يُلح على خطأ هذه القراءة للسبب الآتي: "أن المثل الأعلى لدستور عادل هو عند رولز كما عند هابرماس مشروع غير مكتمل، يجب العمل لأجله بشكل دائم، ما يجعل النقاش العمومي ضرورياً" (487).

يبدو رولز أنه في اتفاق تام مع موقف هابرماس في القانون والديمقراطية، والذي يتصور فيه المسار الديمقراطي مسارا مفتوحا، بالخصوص كمشروع غير مكتمل قابل للمراجعة بالنظر إلى الظروف التاريخية، فالأمر يتعلق بقدرة المواطنين على "ملاءمة القيم الدستورية الأساسية مع الظروف الاجتماعية والسياسية المتغيرة، أو تضمين الدستور تأويلا أوسع وأكثر اشتمالا لهذه القيم" (488) كما تبين له، أن دولة القانون الديمقراطية والمبادئ الدستورية المؤسسة لها تبقى مشروعا مفتوحا ودائم التحيين، هذا وإن دلّ على شيء، فإنما يدل على عدم تعارض رولز لضرورة وجود مننديات حوار عمومي، وأنه لا يختزل هذا الأخير في مجرد التصديق على النظام القائم مهما كان قائما على دستور عادل نسبيا ومهما كانت مشاركة الأفراد في الفعل التأسيسي لمبادئه الدستورية، فذلك لا يعني في المقابل أننا محرومون من الجمرة الديمقراطية-الراديكالية الكامنة، هنا الإشارة إلى النقد الذي وجهه هابرماس إلى رولز، فيما يخص الوضعية الأصلية كإجراء حوارى تحوز على محتوى ديمقراطي، غير أن الحرية الموكّلة إلى الأفراد لا تسمح لهم بتفعيل تلك الجمرة

(487) Stéphane Courtois, Ibid, p 115.

(488) John Rawls: *Libéralisme politique*, Ibid, p 288.

الديمقراطية، فالمواطنون عاجزون عن فهم الدستور كمشروع، لذلك فليس للاستعمال العمومي للعقل معنى الممارسة الفعلية للاستقلالية السياسية، بل يقوم فقط بالمحافظة على الاستقرار السياسي⁽⁴⁸⁹⁾، وبحسب هابرماس يقول رولز: "إن المواطنين يُناقشون بشكل مستمر المسائل المتعلقة بالمبادئ السياسية، وكذا المسائل المتعلقة بالمصلحة الاجتماعية إضافة إلى ذلك، في إمكاننا أن نفترض أن كل مجتمع واقعي هو مجتمع غير عادل نسبياً- وفي الأغلب غير عادل بشكل أوضح - الأمر الذي يجعل نقاشات كهذه ضرورية أكثر فأكثر... إن المثل الأعلى لدستور عادل هو دائماً هدف يجب العمل لبلوغه⁽⁴⁹⁰⁾ فإن كان رولز في إتفاق مع هابرماس في المسار الديمقراطي وبالخصوص كمشروع غير مكتمل، إلا أنه يرى أن ممارسة نقاش عمومي بذلك العمق والذي يضع المبادئ الأساسية للنص الدستوري محل مراجعة بذلك الحجم، لا يمكن أن يكون بشكل دائم ومستمر، فإذا كانت الاستقلالية السياسية تعبر عن حريتنا، فإن من غير المعقول الإكثار من هذه الأفعال... يجب عدم القيام بذلك إلا في الحالات التي يكون فيها مثل هذا الفعل مناسباً⁽⁴⁹¹⁾ ثم إن ممارسة الاستقلالية لا يجب أن تؤدي إلى إبطال الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور، بمعنى آخر يجب ألا تؤدي إلى أزمة دستورية أو ثورة⁽⁴⁹²⁾.

يتفق مفهوم الاستقلالية السياسية عند هابرماس (وفق ما أشرت إلى ذلك آنفاً) مع هدف الممارسة الديمقراطية التي يجب أن يكون صياغة تعديلات تهدف إلى جعل "الدستور يتقارب مع وعوده الأصلية"⁽⁴⁹³⁾ بحسب رولز، فهابرماس لا يدعي أبداً أن معنى مشروع الديمقراطية التداولية يجب أن يكون إعادة خلق الأسس الدستورية للمجتمع

⁽⁴⁸⁹⁾ Jürgen Habermas: *La Réconciliation*, Ibid, p 43.

John Rawls: *Political Liberalism: Reply to Habermas*, Journal of Philosophy, Vol.92, No. 3, 1995, p 91

⁽⁴⁹⁰⁾

⁽⁴⁹¹⁾ Ibid, p 95.

⁽⁴⁹²⁾ John Rawls: *Libéralisme politique*, Ibid, p 289.

⁽⁴⁹³⁾ Ibid, p 289.

إنطلاقاً من لا شيء في كل مرة نلجأ إلى ممارسة التداول العمومي، إن معنى المشروع يتمثل بالأحرى في إمكان تحيين التقليد الديمقراطي، أي إمكان تأويل القواعد الدستورية الأساسية المتوارثة عن التقاليد الديمقراطية وتطبيقها بما يتلاءم والظروف الحاضرة.

على العموم، سعى الفيلسوفين رولز وهابرماس إلى إيجاد بديل لأنموذج الاجتماعي، الذي نجده في التراث الفلسفي للقرنين السابع عشر والثامن عشر، إذ يعتقد كلاهما أنه لا يمكن أن يمر البناء التصوري للمبادئ المعيارية بإجراء تصوري يقرر فيه الأفراد في الحالة الطبيعية خلق رابطة اجتماعية شرعية من خلال العقد، ذلك أن مثل هذا العقد يطرح مشكلات عدة أهمها: أنه ينطلق من فكرة تتضمن تناقضا ضمنيا يتمثل في أن أفراد خصوصيين معرفين بعيدا من أي شكل من أشكال الجمعنة السياسية في إمكانهم أن يؤسسوا لنظام سياسي (494).

ثانيا: مسألة ثنائية العدل والخير

تؤكد الفلسفة السياسية إنطلاقاً من مقاربة ليبرالية أن نقطة الإنطلاق الأساسية للتفكير المعياري، يجب أن تكون اليوم بالاعتراف بواقع التعددية المميزة للمجتمعات المعاصرة، وبأن الفرد يجب أن يُعتبر السلطة الشرعية الوحيدة، وتشكل النظرية البنائية آلية منهجية تطمح إلى إرساء نظرية معيارية، وتسمح بالتنظير لنظام سياسي عادل، مع احترام واقع التعددية ومقتضى الحياد الناجم عنها، وتمثل المقاربتان الرولزية وهابرماسية في هذا الإطار البنائي لإعادة صياغة النظرية المعيارية، على اعتبار أن كليهما يرفض النزعات الواقعية والشكّية فيما يتعلق بالأخلاق (495)، ويؤكد رولز أنه مادام

(494) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 252.

(495) Jürgen Habermas: La Morale des Visions, Ibid, p 150.

نقطة انطلاقنا هي الاعتراف بواقع التعددية، فإنه من غير الممكن استنتاج العادل من تصور الخير، لذلك من الضروري تبني نزعة بنائية سياسية فيما يخص تصور العدالة، و التي تهدف حسبها، إلى موضعة تصور الخير والعادل في مستويين متباينين، بشكل يسمح من جهة، بالاعتراف بتعدد تصورات الخير، ومن جهة أخرى، بتأسيس قاعدة مشتركة للاتفاق حول العادل، وبما أننا لا نملك تصورا مسبقا لما يجب أن يكون عليه العادل، فإن "الإجراء السليم أو المنصف هو الذي يحدد ما إذا كانت نتيجة ما سليمة أو منصفة أيا كان محتواها، بشرط أن يتم تطبيق الإجراء بشكل صحيح" (496) ومنه تكون مبادئ العدالة نتيجة للإجراء المتبع، والتطبيق الصحيح له هو الضامن موضوعية هذا الإجراء، وهذا الإجراء البنائي يسمح حسب رولز، بتطوير تصور عمومي للعدالة انطلاقا من أفكار متقاسمة ومبادئ مشتركة للتفكير العملي، بالتالي تصور مستقل للعدالة مقبول من الجميع عليه فالبنائية الرولزية تحدد تصورا للعدالة الأكثر تناسبا مع تصوراتنا لذواتنا، باعتبارنا مواطنين ينتمون إلى ديمقراطية ليبرالية، أي باعتبارنا أشخاص أخلاقيون أحرار ومتساوون دون الضرورة إلى رفض المذاهب الأخلاقية الخاصة التي ينتمي إليها المواطنون (497).

تشكل نظرية هابرماس مثلا آخر عن النزعة البنائية، فعلى الرغم من تجاوزه للطموح السياسي، حيث ظلّ يسعى منذ بداية مشروعه الفلسفي على تطوير نظرية نقدية عامة في المجتمع، إلا أنه يؤكد مثل رولز استحالة وجود اتفاق إجماعي حول تصور الخير، وفي النتيجة ضرورة موضعة نظريته في سياق ما بعد ميتافيزيقي، وينطلق مثل رولز بالاعتراف بواقع التعدد المميز في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، فقواعد صياغة نظرية ما في المجتمع وبالتالي نظرية في الديمقراطية، لا يمكن أن تُؤسس انطلاقا من تصور خصوصي للخير، لذلك عمل هابرماس على تطوير تصور إجرائي للديمقراطية

(496) John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid , p 118.

(497) عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 203.

تُعرف فيه القواعد بطريقة إجرائية محض، من دون اللجوء إلى أولويات أخلاقية جوهرية مستقلة، ولتحقيق ذلك لجأ هابرماس إلى التداول الكوني - كما سبق الذكر - حيث يعتقد أن القواعد محايدة للممارسة التواصلية خصوصاً الحوار الذي هو شكل التواصل المتميز بالحجاج، أين يلتزم الفرد باحترام عدد من القواعد المتضمنة في الممارسة الحجاجية بالتالي فهي غير مستقاة من أخلاق جوهرية لأنها غير مقبولة أثناء الحوار الحجاجي، فهذه القواعد لا تتحدد إلا بالإجراء المتبع والذي يُحدد بحسب هابرماس القاعدة على أنها صالحة، إذا و فقط أبدى المتحاورون الفعليون أو المحتملون المعنيون بتلك القاعدة، رضاهم بالنتائج والآثار الثانوية المترتبة عن الملاحظة العامة للقاعدة بعد حوار عقلاني (498).

إن إدراك معنى إجرائية رولز وهابرماس، هو التأكيد على ضرورة إدراج المقتضى الكوني في شكل الحياة الديمقراطية، فبيما وراء بنائيهما للمرحلتين يقتضي منهجهما قبل كل شيء جعل العناصر الخاصة بالثقافة العمومية لمجتمعاتنا الديمقراطية موضوعية كذلك شرح المبادئ الملازمة معنى العدالة لدينا بافتراض ضرورة الوساطة الإجرائية (499) فإجرائية رولز تعني قبل كل شيء إستحالة محايدة للعلاقات الاجتماعية لذاتها، وإستحالة التوصل إلى محتوى المعنى الديمقراطي المشترك، شريطة المرور بالإجراء الوهمي للوضعية الأصلية، الذي تحدّد بوساطته شروط الإجماع العقلاني، فمتى كانت الوضعية الأصلية منصفة تكون المبادئ بالنتيجة عادلة (500)، لذلك يؤكد رولز أن "اللجوء إلى مبادئ عدالة معطاة قبلاً، أنهم متحررون من هذا الإكراه إذا" (501)، بينما تبدو إجرائية هابرماس في تأكيده أن درجة ترسخ معطيات العالم المعيش لهذا الفهم القبلي الإتيقي

(498) Jürgen Habermas: *Morale et communication*, Trad: Christian Bouchindhomme, Passages, Cerf, Paris, 1983, pp 86-87.

(499) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 206.

(500) Paul Ricœur: *Le Juste*, Philosophie Esprit, Paris, 1995, p 101.

(501) John Rawls: *Justice et démocratie*, Ibid , p 85.

كبيرة، بشكل يجعل محاولة جعل هذه المعطيات موضوعية مستحيلا من دون وساطة بالتالي في الممارسة التواصلية وفي أشكال الحوار العملي وإجراءاته، تتفصل عناصر جوهرية للعالم المعيش من تلك الخلفية الضمنية، لتصبح مرئية في شكل موضعها اللغوية (502).

إذاً، تمثل البنائية بالنسبة إلى كلا من رولز وهابرماس، بديلا ناجعا في الفلسفة السياسية، حيث إنها تقطع مع المنطلقات الجوهرية الأساسية للنظريات الكلاسيكية خصوصا الميتافيزيقية منها، وتركز اهتماماتها فحسب على تبرير مسارات إرساء القواعد والأحكام المنظمة للإجراءات المتبعة والنتائج المترتبة عنها (503) لذلك يكتسي مفهوم التبرير ما بعد الميتافيزيقي في بنائيهما أهمية كبرى، فالأول (رولز) تبرير تعاقدية في ليبراليتها التعاقدية، والثاني (هابرماس) تبرير حوارية في ديمقراطيته التداولية وإن بدى هذين التبريريين متباينين، إلا أن تقاربيهما يكمن بالنظر إلى بنائية كل منهما من زاوية المنظورية الإجرائية، وسمّة التعدد المميز في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة.

يعود هابرماس إلى رولز مع كثير من التعاطف وذلك في كتابه أخلاقيات النقاش ويبقى مثله مثل رولز مؤيدا لكانط ويتشارك معه في فرضية **أفضلية العادل على الجيد** وهو يدافع عن النيوكانطية عند رولز ولكن عبر إغنائها بجميع مكتسبات علم الاجتماع للمجتمعات المعقدة، خصوصا الأخلاق التواصلية (504)، كما تبدو مسألة الفصل بين **العدل والخير عند كل من رولز وهابرماس واضحة وصريحة**، فكليهما ينتميان إلى التراث الكانطي، وللاشارة يُحيل مصطلح العادل عند **كانط** إلى نمط من التفكير الصوري القائم

(502) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 206.

(503) المرجع نفسه، ص 204.

(504) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 630.

على مبدأ الكونية، ويندرج فصل الفيلسوفين في سياق رفضهما تصور الأخلاق باعتبارها مظهرا خاصا لإتيقا شمولية للخير⁽⁵⁰⁵⁾، إذ يؤكد هابرماس أن تناول القضايا الأخلاقية يجب أن يكون "كسيف يفصل بين الخير والعدل، بين المنطوقات التقويمية والمنطوقات المعيارية المحض"⁽⁵⁰⁶⁾ وأن "أولوية العادل على الخير هي الشرط الضروري لإمكان بناء تصور محايد إتيقا للعدالة"⁽⁵⁰⁷⁾، أما رولز فيعتبر مسألة أولوية العادل على الخير هي من العناصر المميزة لليبراليتيه السياسية⁽⁵⁰⁸⁾، فهو يُقر بأولوية العدالة وفكرة أولوية الحق على الخير، مثل الفكرة القاضية بأولوية العدالة، وتظهر أولوية الحق على الخير أصلا كادعاء أخلاقي في المرتبة الأولى، خلافا للمذهب النفعي الذي ينطلق من الخير والمنفعة ويقول: "أن مبدأ السعادة الأكبر لعدد من الأفراد يصلح أساسا للحكومة، وإن مبدأ النفعية يفرض بحثا مدروسا عن الذات"⁽⁵⁰⁹⁾، فأولوية الحق على الخير تعني أن مبادئ تغطي على الاعتبارات المتصلة بالخير العام وبتلبية الرغبة مهما كانت حدتها⁽⁵¹⁰⁾ ويؤكد رولز على أولوية وأسبقية العدل على الخير، وأن العدالة أو الحق والخير متكاملان، لكن هذا لا ينفي أسبقية العدالة، فليس هناك أي تصور للخير يمكن أن يُبطل مقتضيات العدالة، وأولوية العدالة هي مطلب ناجم عن الكثرة الجوهرية للنوع البشري، والتضحية بالعدالة في سبيل الصالح العام إنما هي خرق لما هو غير قابل للخرق وعدم احترام لاختلافات

⁽⁵⁰⁵⁾ Jürgen Habermas: *De l'éthique de la discussion*, Trad: Marc Hunyadi, Ed: Cerf, Paris, 1992, p 158.

⁽⁵⁰⁶⁾ Jürgen Habermas: *Morale et communication*, Ibid, p 125.

⁽⁵⁰⁷⁾ Jürgen Habermas: *L'intégration républicaine*, Ibid, p 41.

⁽⁵⁰⁸⁾ John Rawls: *Théorie de la justice*, Ibid, p 486.

⁽⁵⁰⁹⁾ جاكلين روس: *الفكر الأخلاقي المعاصر*، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة 1، 2011، ص 97.

⁽⁵¹⁰⁾ مايكل ج ساندل، مرجع سابق، ص 61.

الأشخاص⁽⁵¹¹⁾ إذا، يستبعد رولز أي احتمال في أن يتقد الخير على العدل ولكنه يقر بتكامل المفهومين، ويرى بأن العدالة بوصفها إنصافاً لا يمكن إلى أن تحمل الخير "فالعدالة كإنصاف، يكون المعنى العام لألوية الحق هو وجوب أن تدخل أفكار الخير المسموح بها في إطاره كمفهوم سياسي"⁽⁵¹²⁾، فبفضل العدالة كإنصاف بحسب رولز يتوحد الناس، بحيث لا يختلفون أبداً حول مفهوم العدالة، فهو يحض بالاتفاق والإجماع على عكس مفهوم الخير الذي يختلف أيما اختلاف في تصوراته بين البشر عليه، فالعدالة مفهوم كوني في حين الخير مفهوم خاص.

لاحظ كل من رولز وهابرماس أنه من المستحيل اليوم في سياق المجتمعات الديمقراطية الحديثة، تأسيس أخلاق على تصور فلسفي أو ديني، إننا لا نقوم بالنسبة إلى المنظورية الحديثة سوى بالوعي بصعوبة تحديد السعادة الموعودة للإنسان، فمنذ كانط أصبح من المستحيل تحديد السعادة كما يحددها الشكل الهندسي في الرياضيات، إذ سيتحول موضوع السعادة إلى نوع من التساؤل الشخصي أي إلى قضية ذاتية وليست مشكلة عقلانية⁽⁵¹³⁾ فبحسب الفلسفات الأخلاقية والسياسية المستوحاة من التراث الأرسطي، يرتبط مصطلح الخير المستوحى من إتيقا الحياة الحسنة عند أرسطو، بأحكام القيمة التي يعرف الفرد بواسطتها الأشياء والأفعال التي من شأنها أن تساعد على بلوغ الحياة السعيدة، لذلك ظلّ العادل يعرف كلاسيكياً وفق فكرة معينة للخير تقرّ بأن ما هو عادل القيام به بالنسبة إلى فرد ما لا يختلف عن بحثه عن السعادة، والعادل في المدينة هو ما يساهم في خيرها أي إن العيش الكريم بالمعنى الإتيقي لم يكن له من معنى إلا في

⁽⁵¹¹⁾ مايكل ج ساندل، مرجع سابق، ص 58-59.

⁽⁵¹²⁾ جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، مصدر سابق، ص 302.

⁽⁵¹³⁾ Christophe Cervellon: Rawls et Habermas : Le Primat du Juste sur le Bien, Référence, No 39, Décembre 2005, sur : <https://bit.ly/2Hdd4QQ>.

منظورية حياة حسنة، فالعادل ما يسمح بتحقيق الخير الحقيقي، أما اللاعادل فهو ما يقود إلا إلى خير زائف أو إلى شبه سعادة⁽⁵¹⁴⁾ عليه، فالمحاولات التي تسعى اليوم إلى تأسيس الأخلاق على السعادة تبدو مستحيلة.

إن الدافع وراء التراتبية للعادل والخير عند رولز وهابرماس، يتمثل في رغبة كل منهما في إبداع مقارنة للأخلاق متمفصلة مع فكرة العدالة، تكون في الوقت نفسه مستقلة عن الأسس الميتافيزيقية الدينية، حيث إن العقلانية الإجرائية تتدرج في سياق ما بعد ميتافيزيقي، وإحدى النتائج المهمة لهذه المقاربة التي تعطي العادل أولوية على الخير هي رفض التصور السياقوي، الذي يختزل العادل بفعل وجود تعدد ثقافي في المجتمعات الحديثة، في التعبير عن أشكال متعددة ومتجذرة في السياقات الخصوصية، إن أساس العادل ليس الخير الفردي أو الجماعي بل العقل، ولكن ليس العقل باعتباره ملكة فردية بل باعتباره نتاج العلاقات البين-ذاتية⁽⁵¹⁵⁾.

يتعلق الأمر بالنسبة إلى رولز وهابرماس، بإعادة صياغة للمشروع الكانطي في التأسيس الموضوعي للقواعد العملية، من خلال استبدال أنموذج الذاتية بأنموذج التفاوض عند رولز وأنموذج التواصل عند هابرماس، إنه عقل ينتج بمعنى آخر من مشاركة الأشخاص في حوار نزيه، غايته اتفاق المشاركين كافة حول الأسس المنظمة للمجتمع عند رولز أو القواعد الإتيقية الصالحة عند هابرماس⁽⁵¹⁶⁾.

⁽⁵¹⁴⁾ Aristote: *Ethique à Nicomaque*, Trad: Richard Bodeus, Flammarion, Paris, 2004, pp229-232.

⁽⁵¹⁵⁾ عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص 208-209.

⁽⁵¹⁶⁾ Christophe Cervello, Ibid.

ثالثا: شرعية العصيان المدني والعدالة

السمة المميزة للمجتمعات الليبرالية هي ثقتها في سيادة القانون، الذي يجب أن يُطبق على الحكام والمحكومين معا وفي صراعها ضد الاستبداد، سوف تقترح الليبرالية مبدأ للشرعية يُدير ظهره للمبدأ التقليدي المبني على سلطة الأمير ومبدأ السيادة الشعبية اللامحدودة في آن: لا يمكن لهذين المبدأين إلا أن يؤديا إلى تشريع تجاوزات سلطة فريق على الآخرين كلهم، وفي الحقيقة فإن لكلا المبدأين الأساس اللاهوتي ذاته، في تعال هو انعكاس ديني للاستبداد السياسي، وبالعكس ذلك حين نُقلت الثورة الليبرالية مصدر السيادة من الأمير إلى الأفراد، فقد غيرت في شكل جذري المشكلة السياسية الكلاسيكية حول الشرعية، ولإكمال ثورتها المؤسساتية، كانت الليبرالية بالتأكيد في حاجة إلى مفهوم جديد مخالف للمفاهيم التقليدية للشرعية، التي كانت عنده منشأة ليس مصدرها سلطة متعالية خارجية وسابقة وأعلى من الأفراد المعنيين بها، إن قوة الليبرالية الحقيقية هي في أنها أبطلت فعليا صفة القداسة وأزالت الأوهام عما هو سلطة شرعية، مع إبقاء قدرتها على حمل الناس على الطاعة من دون إرغام وعبر ممارساتها الحقيقية⁽⁵¹⁷⁾ الشرعية إذا، تبرير السلطة أي الحق في القيادة ضمن حدود القانون وهي تأخذ شكلين: الأول متعلق بالواجبات ويشتمل على مطابقة القوانين مع العقد الاجتماعي الأصلي والدستور والمبادئ الفوق-قانونية للقضاء والتشريع وهو توجه التعاقدية المعاصرة، أما الشكل الثاني فهو غائي، يُشدد على فاعلية التشريع ونتائجه الحسنة فيما يخص السعادة والمصلحة العامتين وخير مثال على ذلك المدرسة الوضعانية القانونية التي ترفض اتخاذ العدالة أو الحقوق الأخلاقية مرجعا، والتي تضع نفسها في التقليد المنفعي، وهكذا يستمر التوتر مسيطرا بين المفكرين الذين يرتابون في الدعوة إلى مفهوم الشرعية نظرا لتوجهاتهم الثيولوجية ويفضلون

(517) كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 200-201.

مفهوم المنفعة، وبين العقديين الذين لا يترددون في جعل قبول المحكومين بالعقود أساساً لشرعية الحكام، وتلك هي ليبرالية الحرية⁽⁵¹⁸⁾، التي نادى بها منظرو العقد الاجتماعي من لوك مروراً بكانط ورولز، لأنه يفترض أن القانون الطبيعي هو المحرك للبشر، أي القانون الذي يمليه العقل النزيه والذي يجمع بين المنفعة والعدالة، بيد أنه مع التخلي عن كل ما يمت بصلة إلى القانون الطبيعي ازداد الخلاف، وأصبح هناك تياران متعارضان يخوضان مواجهة بلغت أوجها مع النقد الذي سيوجهه رولز إلى المنفعة وليبرالية السعادة وهو مواجهة فلسفية سوف تساهم في مسائل ليبرالية القرن التاسع عشر وكذلك نهضتها في القرن العشرين⁽⁵¹⁹⁾.

الليبرالية ليست عقيدة مثل العقائد الأخرى، إنها عقيدة صنعها بشر أحرار في حد ذاتهم وهم يرفضون أن يخضعوا لضروريات أيديولوجية سلطوية ولمفهوم تبسيطي للحتمية الاجتماعية، وأن يضعوا أنفسهم إما في خدمة الدولة كما في القومية وإما في خدمة حزب لا يمن لليبرالية أن تكون بالتحديد عقيدة دوغمائية لقد كانت دائماً وبقيت عقيدة سلبية عقيدة مقاومة راديكالية لسلطات السيطرة وللدفاع عن الحرية والكرامة البشرية، فحق مقاومة الاضطهاد هو جزء من الحقوق الإنسانية باعتبار جون لوك⁽⁵²⁰⁾ وعليه في هذا المقام هل العصيان المدني الذي دعا إليه كل من جون رولز ويورغن هابرماس شرعياً؟ وكيف تحولت الشرعية من هذه المفاهيم إلى شرعية لما يسمى بالعصيان المدني؟

يعتقد منظرون كثير اليوم أن الفيلسوفين رولز وهابرماس، ساهما بشكل كبير في إرساء الدعامتين النظرية والشرعية للعصيان المدني في النظام الديمقراطي، بحيث يُشار إلى رولز وهابرماس في الفلسفة السياسية المعاصرة، على أنهما من الداعين إلى إرساء

⁽⁵¹⁸⁾John Rawls: *Leçon sur l'histoire de la philosophie morale*, La Découverte, Paris, 2002, pp 356-363.

⁽⁵¹⁹⁾كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 204-205.

⁽⁵²⁰⁾المرجع نفسه، ص 653.

إجراء العصيان المدني في الديمقراطية المعاصرة، باعتباره إجراء احترازيًا ضد تجاوزات أو ظلم ممارسات السلطة السياسية في هذا النظام، بحيث دافع كل منهما على هذا الإجراء ضد التيارات السياسية المحافظة، إعتقادًا منهما أن العصيان المدني متى تمّ وفق مبادئ دولة القانون، فإنه من الممكن أن يساهم في تقوية دعائم المؤسسات العادلة والديمقراطية وتثبيتها.

ففي تناول العلاقة بين العدالة والشرعية، يجد رولز نفسه مجبرًا على مناقشة الأولوية التي يوليها هابرماس للشرعية على حساب العدالة، لقد ظل رولز يدعو دائمًا إلى ضرورة التمييز بين المفهومين، وإن كان بينهما رابط أساسي إلا يجب ألا يخلط بعضهما ببعض ولا وضعهما في مستوى واحد⁽⁵²¹⁾، فبحسبهما يمكن أن يُمارس ملك شرعي حكمه بواسطة حكومة، غير أن هذه الأخيرة قد تكون عادلة أو غير عادلة، لذلك فليس من الضرورة أن يكون حكمه عادلاً على الرغم من أنه شرعي بالضرورة، إن مجرد كونه شرعيًا لا يحيل إلى شيء غير أصول حكمه والطريقة التي وصل إليها إلى كرسي الحكم فهذا الطابع من الشرعية يتضمن قبول بعض من الحرية فيما يتعلق بنوع الحكومة والشيء نفسه يُقال عن النظام الديمقراطي، فقد يكون هذا الأخير شرعيًا وفي استمرارية على الرغم من ذلك يمكن أن يكون هذا النظام لا عادل وعليه، يستنتج رولز: أن مفهوم الشرعية يُطبق على المؤسسات فحسب، بالتالي فإن له طابع أكثرًا ضعفًا من مفهوم العدالة⁽⁵²²⁾.

تسمح الشرعية بالنسبة إلى رولز في إجراء اتخاذ قرار عندما يكون الإجماع مستحيلًا وهنا يكمن دور الشرعية، أي إنه نوع من الاتفاق الذي نلجأ إليه في غياب إجماع شامل، إن القرارات والقوانين الديمقراطية لا تعتبر شرعية لأنها عادلة بل لأنها صيغت شرعيًا في توافق مع إجراء ديمقراطي شرعي ومقبول، يُنتج الإجراء الشرعي قوانين شرعية وسياسية

⁽⁵²¹⁾ John Rawls: Réponse à Habermas, Dans Habermas et Rawls, Débat sur la justice politique, Ibid, p

131.

⁽⁵²²⁾ Ibid, p 132.

متوافقة معه ويمكن الإجراءات الشرعية أن تكون اعتيادية، أي موضوعة منذ زمن طويل ومقبولة كما هي وليست هذه الإجراءات والقوانين الناجمة عنها في حاجة إلى أن تكون عادلة كي تُضفي عليها صفة الشرعية، ذلك أنه على عكس العدالة تفترض الشرعية هامشا غير محدد من اللامعالية، إذ يبقى التساؤل الأساس هو معرفة إلى أي مدى يُمكن الحكم على اتفاق ما بأنه شرعي من دون أن يكون عادلا؟ ويؤكد رولز في هذا الإطار أن لا عدالة نتائج الإجراء الديمقراطي الشرعي تُفسد شرعيته⁽⁵²³⁾ ولكن، تبقى نتائج الإجراء الشرعي شرعية أيا كان شكلها، فدور الشرعية في المؤسسات الديمقراطية يقتضي السماح بإجراء مناسب لاتخاذ قرارات عندما تحول الاختلافات والصراعات في الحياة السياسية دون التوصل إلى إجماع⁽⁵²⁴⁾.

يأخذ رولز على مفهوم الشرعية الإجرائية عند هابرماس أيضا طابعه اليوتوبي وغير الواقعي، فمهما كانت الإجراءات المختارة قادرة على تصحيح أكبر قدر من نقائص الوضعية المثلى للكلام وفق ما يتصوره هابرماس، فإن الهوية تبقى دائما كبيرة بين الشرعية والعدالة، وبالتالي فرهان رولز هنا هو رفض الشرعية الإجرائية الهابرماسية، من دون الاستناد على الرغم من ذلك إلى تصور جوهرى للعدالة⁽⁵²⁵⁾ ولا تُشكل الشرعية سوى الحل البديل عند رولز، ذلك أن قرارا ما يُعتبر عادلا عندما يحقق إجماعا تاما، بهذا المعنى يعد اختيار مبادئ العدالة في الوضعية الأصلية عادلا حقا، لكن هذه الوضعية ما هي إلا مرحلة أولى من نظرية العدالة، حيث تليها مرحلة تبرير هذه المبادئ عن طريق إجراء الإجماع بالتقاطع، أي بعد أن يُزاح حجاب الجهل عن الأطراف المعنية، وفي هذه المرحلة يؤدي الإجماع بالتقاطع دور المُقرب بين وجهات النظر المتباينة، وهنا يكمن التقارب بين هذا الإجراء مع الإجراء الحوارى الشرعي عند هابرماس، ذلك أن التوفيق بين

⁽⁵²³⁾John Rawls: Réponse à Habermas, Ibid, p 133.

⁽⁵²⁴⁾عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 279.

⁽⁵²⁵⁾Soumaya Mestiri: Rawls: Justice et équité, Presses universitaires de France, Paris, 2009, pp 107-108.

الآراء المتباينة لا يمكن تحقيقه بإجماع تام لأن عملية تقريب وجهات النظر هذه لا تخص سوى المذاهب المعقولة لا المذاهب الشمولية، غير أن رولز يعتقد أن الإجماع ممن التحقق في هذه المرحلة الثانية، لأن المذاهب غير المعقولة مقصاة بشكل كلي، لأنها ترفض بشكل أو بآخر المثل الأعلى للعقل العمومي، لذلك تقود هذه الطريقة إلى الاكتفاء بالاستقرار الذي يحقق العدالة، بمعنى آخر يتم التنازل عن الشرعية لمصلحة الاستقرار الذي يُظهر إرادة المواطنين في أن يكون عادلين ويكون بذلك أكثر عملية (526).

صحيح أن موقف رولز وهابرماس مساند للعصيان المدني ويتفان على اعتباره كصّام أمان أو شرط نظري للتوازن الفرضي الذي يجب أن يطبع الديمقراطية المعاصرة، لكن من دون أن يكون إمكان اللجوء إليه محتملا فعلا، فكليهما متخوفين منه ولا يسعيان فعليا إليه وما يدلّ على النزوع عن هذا الإجراء هو سلسلة الشروط والتحديات التي وضعها كل منهما أمام التطبيق الفعلي لهذا الإجراء، والمتضمنة في تعريف العصيان المدني ذاته عند كليهما، إذ نجدهما يُلحان على اعتبار العصيان المدني الحلّ الأخير بعد استيفاء الطرائف القانونية المحتملة كلها من جهة، ويركزان من جهة أخرى، على طابعه غير العنيف في التعامل مع الدولة والشعب، إن هذه الحيطة في التعامل مع إجراء العصيان المدني، تجعل من النظرية السياسية عند كليهما، لا تركز في الحقيقة إلا على الجانب الرمزي الإجرائي مستهجنة جانب اللاعنيف (527) ما يسمح باختزال البعد التنظيري للعصيان المدني عند كلا الفيلسوفين في مجرد الدعوة إلى نظام أخلاقي محض، يتطلع بالدرجة الأولى إلى الوصول إلى فضاء عمومي ثوري يمارس تأثيره المستمر على السلطة.

(526) Soumaya Mestiri, Ibid, p 108.

(527) John Rawls: **Réponse à Habermas**, Ibid ,Note 20,pp 63-65.

وعليه، يدافع كل من رولز وهابرماس عن إجراء العصيان المدني، لكنه في المقابل يجب أن يخضع لشروط تجعله يأخذ شكلا معتدلا أمام القانون، وتُحدد شروط شرعية العصيان المدني عند كل منهما في ثلاثة وهي (528):

✓ **الشرط الأول:** أن العصيان المدني لا يعتبر شرعياً، إلا إذا كان آخر الحلول الممكنة، أي إلا إذا شكّل حقيقة (بالنسبة إلى الداعين إليه) الإجراء القانوني الأخير بعد استيفاء الطرائف والوسائل القانونية الممكنة كلها، والتأكد من عدم نجاعتها فعلاً.

✓ **الشرط الثاني:** أن يتحمل الداعون إلى العصيان المدني مسؤوليتهم القانونية الكاملة، بمعنى أنه في حال اعتقالهم وتعرضهم للمحاكمة، فعليهم الاعتراف بذنبهم وتقبل عقوبتهم التزاماً بالقانون.

✓ **الشرط الثالث:** يعتبر هذا الشرط الأهم من بين الشروط السالفة الذكر، وهو أنه يجب عليهم قطعاً رفض كل شكل من أشكال العنف.

تجعل هذه الشروط الثلاثة من حركة العصيان المدني محاولة خيالية من أدنى معنى ومحتوى، مقربة في الوقت نفسه أكثر فأكثر من مستوى الفعل العديم الجدوى ما عدا المعنى الرمزي المحايت للإجراء، ذلك أن تطبيق هذه الشروط يكون بلا معنى في كثير من حالات العصيان الفعلي، فالاعتراض على الشرط الأول الذي يجعل العصيان الإجراء الأخير، بالقول إن العصيان يأتي في بعض الأحيان بالضبط ضد الظلم أو تجاوز للحقوق والحريات، حيث يشرع الطابع الاضطراري والفوري لهذا التجاوز اللجوء إلى العصيان من دون أن تكون هناك حاجة ووقت كاف للمرور بالطرائف القانونية أولاً، مع العلم أن الدخول

(528) نقلاً عن عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 233، ضمن:

في لعبة إتباع الطرائف القانونية المتعددة، يمكن أن يأخذ وقتا طويلا جدا، فيفقد الحدث طابعه الاضطراري والفوري، أما بالنسبة إلى الشرط الثاني، الذي يقر بقبول العقاب المترتب عن خرق القانون، فإنه يتضمن تناقضا أدائيا بتعبير هابرماس، لأن خرق القانون في حالة العصيان المدني نابع من الاعتقاد أنه ظالم، بالتالي فالقبول بالعقاب المترتب عن خرقه يجب أن يكون هو أيضا غير عادل وإلا وقعنا في تناقض، يبقى الشرط الثالث المتعلق بالابتعاد من العنف أقرب إلى القبول، لأنه وإن كان أداة ضغط وإقناع فعالة، فإن عواقبه قد تكون وخيمة ليس فقط على السلطة محل العصيان، بل على المواطن بالتحديد أيضا، إن تخريب الممتلكات خاصة أم عمومية، هو مسّ بحقوق المواطن وحرياته قبل السلطة، لكن قد يبرر اللجوء إلى العنف عندما يتعلق الأمر مثلا بمناهضة البرامج الإمبريالية أو الاستغلالية العابرة للأوطان (529).

يعتبر النقاش الذي دار بين الفيلسوفين جون رولز ويورغن هابرماس، من خلال مناظرتهم وما تحمله من تصورات لليبرالية التعاقدية وللديمقراطية التداولية، أنه قبل كل شيء نقاش عائلي توطره الخلفية الكانطية، باعتبارهما مقاربتين ديونتولوجيتين تركزان على أولوية العادل على الخير - كما سبق الإشارة - فما يجمعهما يتجاوز ما يفرقهما، فالعلاقة بينهما ليست شكلين متناقضين من الإتيقا العمومية مثلما تركز أغلبية الدراسات التي تناولت العلاقة بينهما، لأن ما يجمعهما يتجاوز الاختلافات الظاهرية، إذ تُشكل المقاربتان محاولة جادة للوقوف في وجه النزعات اللامعرفية والشكية ومنه لإعادة تأسيس النظرية المعيارية على أسس عقلية تتجاوز الأطر السياقية والمحلية، وتتشد التحقيق الكوني للمقتضى الديمقراطي، معتمدين على العلوم الإنسانية والسيكولوجية الأخلاقية وعليه فالقراءة المتأنية أو بالأحرى المعينة لهما، تُظهر كل منهما على أنها وجه من وجوه

(529) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 233-234.

الأخرى، فالليبرالية السياسية ليست فردانية كما تبدو في الظاهر وهي تركز على التداول بقدر تركيزها على الحقوق الأساسية، هذه الأخيرة حاضرة ومؤطرة الديمقراطية التداولية (530)، في المقابل يكمن الاختلاف الأساسي بينهما، فيما تبدو عليه الليبرالية السياسية بأنها أكثر ارتباطا بالتراث الليبرالي الكلاسيكي، الذي يقوم على تصور أعمى للفردانية لذلك بدت الليبرالية السياسية الرولززية ذاتية مونولوجية - كما سبق الذكر - فيما تستند الديمقراطية التداولية إلى مكتسبات الفلسفة اللغوية مجذرة أكثر في المنعطف اللغوي، ما جعلها تركز على الطابع التذاوتي أو الحوارى للممارسة السياسية، مع ذلك، يعتبر هذان الفيلسوفان بحق من المفكرين القلائل الذين استطاعوا إضفاء الشرعية على الأنظمة الديمقراطية فالأول بإقتراحه أنموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي والثاني بفضل نظريته التواصلية في مجال الحق والسياسة، جاعلا من النقاش والتواصل كقاعدة لشرعنة الإجراء الديمقراطي.

حاول هابرماس التحاور مع النظرية السياسية ومحاولة تجديدها في القانون والديمقراطية، ذلك حين يبين كيف أنه من الممكن استعمال أخلاقيات النقاش من أجل حيابة المحتوى المعياري للحق الإيجابي الحديث من جديد، ووجد في رولز حليفا كبيرا لمحاربة الإيجابية التشريعية وربط القانون بالعدالة والأخلاق، حيث يستوحي من مفهومه عن العدالة الإجرائية التي يربطها بتفسيره الخاص عن "العقل الإجرائي أي العقل الذي يحاسب نفسه بنفسه" (531)، ويستطيع أيضا الاعتماد على رولز ليحارب التجاوزات السياقية كما عند رورتي أو الجمالية عند دريدا (532)، وهو يضع حاليا مسافة بينه وبين الماركسية فرغم انتمائه النظري لها في شكلها المنهجي، إلا أنه صفى حساباته مع الماركسية التقليدية

(530) عبد العزيز ربح، مرجع سابق، ص 280-281.

(531) Jürgen Habermas: *Droit et démocratie entre faits et normes*, Ibid, p 11.

(532) Ibid, p 76.

في كتابه إعادة بناء المادية التاريخية، لذلك يأخذ على عاتقه المراجعات التي أجرتها مدرسة فرانكفورت لمدونة الماركسية ويُضيف إليها مراجعاته الخاصة، يقول هابرماس: "يتعلق الأمر هنا بمحاولات مختلفة لصياغة برنامج نظري أعتبره إعادة بناء المادية التاريخية"⁽⁵³³⁾، كما أن هابرماس لا يُفوت تحديد المسافة التي تفصله أيضا عن النظرية النقدية التي عمل على تجديدها وتحيينها ضمن ما يسميه بنظرية الفعل التواصلي، وقام بإعادة تأسيسها على ما يسميه العقلانية التواصلية⁽⁵³⁴⁾، كما قام بالتأكيد أن هدفه كهدف رولز، ليس النقد الراديكالي للديمقراطية وإنما عكس ذلك بحيث جعلها أكثر ثباتاً، كما طور ثقافة سياسية عامة تشجعها وتحتوي على نظرية العدالة عند رولز، إضافة إلى التفسير الجديد للحق الوضعي الذي يقترحه لكي يُؤديا دورا فيه⁽⁵³⁵⁾.

⁽⁵³³⁾ يورغن هابرماس: بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة 1، 2002، ص

9-21.

⁽⁵³⁴⁾ كمال بومنيير: مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، من ماركس هوركهيمر إلى هارتموت روزا، مرجع

سابق، ص 34.

⁽⁵³⁵⁾ كاثرين أودار، مرجع سابق، ص 628.

خاتمة

ليس ثمة شك في أن مسألة العدالة من الأبحاث التي تعود إلى حقبة تاريخية قديمة، فالجذور العميقة لمفهوم العدالة بدءاً من فلاسفة اليونان الأوائل وصولاً إلى النظريات التي طرحت في الغرب، ومن ثم انتقال هذه النظريات إلى العالمين العربي والإسلامي، دعا عدداً من الباحثين إلى إعادة النظر في هذا الموضوع وتقديم أطروحات جديدة بشأنها، فمسألة العدالة تعتبر مقولة أساسية في الخطاب الفكري السياسي العالمي ولا تزال تحتفظ بجديتها وحيويتها إلى درجة أنها أضحت من أهم المواضيع الفلسفية السياسية في الوقت الراهن.

فإذا كانت الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر قد أولت أهميتها للحق وعلاقته بالأخلاق، فإن الفلسفة المعاصرة وجهت اهتماماً خاصاً لعلاقة الحق بالديمقراطية وبالتالي بالعدالة، هذا ما سمح لرواد هذه الفلسفة بتوسيعها وإثرائها بالتفكير في إشكاليات جديدة تمخضت عن ملابسات الوجود الفردي والاجتماعي للإنسان المعاصر، كإشكالية التواصل وأخلاقيات الحوار، الفضاء العمومي، الديمقراطية وأهمها العدالة، ولعلّ ما قدمه جون رولز ويورغن هابرماس يندرج ضمن هذه الفلسفة وذلك من خلال إعادة قراءة مختلف النظريات الغربية من أجل وضع نظرية جديدة تجسد اليوم لسؤال العدالة، وترتبط بالكثير من العلوم الإنسانية والأخلاقية والقانونية، فمفهوم العدالة هي نتاج العلاقة بين الفرد والمجتمع في حركيتها وتطورها الدائم، من هنا فالعدالة تشكل مسألة أساسية داخل حقل الاهتمام بالفرد والجماعة في علاقته بالديمقراطية والتتوير والحدثة، لكونها أحدث مجالات بحث غنية من الحوارات مع مختلف التيارات الفلسفية وقدمت أدوات ومفاهيم جديدة وصاغت قضايا وإشكاليات مهمة ورؤى جديدة للعالم المعاصر.

توصلت من خلال البحث إلى نقاط مهمة واستنتاجات أساسية هي:

- الفلسفة السياسية المعاصرة تحاول التفكير في صلاحية الممارسة السياسية وإعادة النظر في البنية الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة، والسعي إلى الحدّ من المشكلات التي تطرحها المتغيرات الاجتماعية المعاصرة وعلى رأسها إشكالية العدالة، إضافة إلى الأخذ بضرورة تفعيل الممارسة السياسية بما يتماشى والمبادئ العامة للديمقراطية، ولعلّ أبرز هذه النظريات السياسية المعاصرة: النظرية الليبرالية التعاقدية للفيلسوف الأمريكي جون رولز، والنظرية التداولية للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس.

- تناولت النظرية الليبرالية التعاقدية، كما تجسدت في أعمال جون رولز خصوصا كتابيه الرئيسيين: نظرية العدالة والليبرالية السياسية، من جهة، والنظرية التداولية القائمة على أسس فلسفة التواصل وإثيقا الحوار كما يعرضها يورغن هابرماس ضمن مشروعه الفلسفي العام، من جهة أخرى، موضوعا قديما باعتبار أن الفلسفة السياسية القديمة أو الحديثة تزخر بالنظريات الديمقراطية، إلا أن نظرتي هذين الفيلسوفين تتميزان بجدية فائقة وبأصالة فريدة قلما نجد لها نظيرا في تاريخ الفلسفة عموم وتاريخ الفكر السياسي خصوصا، إذ يُعتبران بحق من المفكرين القلائل الذين استطاعوا استباق الأزمات الكامنة في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة وإبراز أسبابها واستشراف مستقبلها، آخذين في الاعتبار أغلبية العوامل المؤثرة فيها، مركزين على الإجراءات الكفيلة بإضفاء الشرعية اللازمة على مجمل المسار السياسي، فيعتبر الفيلسوفان من المفكرين القلائل الذين استطاعوا إضفاء الشرعية على الأنظمة الديمقراطية، فالأول باقتراحه نموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي، والثاني بفضل نظريته التواصلية في مجال الحق والسياسة جاعلا من النقاش والتواصل كقاعدة لشرعنة الإجراء الديمقراطي.

- يُمكن إدراج النقاش الذي دار بين هابرماس ورولز في سياق النقاش الكلاسيكي بين دُعاة النزعة الجمهورية وأنصار الديمقراطية التداولية وأنصار المذهب الليبرالي، إلا أن نقاشهما يعكس في الحقيقة رهانا أعمق من ذلك، فمن جهة لدينا نظرية ليبرالية اجتماعية تُنادي بالحياد دون أن تتجر وراء النزعات الشكية حول محتوى النظرية الأخلاقية ما يجعلها جوهرية فيما يخص مبادئ العدالة السياسية ولدينا من جهة أخرى، نظرية جمهورية نقدية تسوق تصورا للعقل العمومي وللمحتوى المعرفي للقضايا المعيارية، لكنها نظرية ترفض أن يكون سندها جوهريا وتُلح في المقابل إلى الطابع الإجرائي في تحديد المبادئ العادلة، على الرغم من ذلك لا تتصور كلتا النظريتين أن النظام السياسي المتجرد من أي شكل من أشكال الدستور، يُمكن أن يكون نظاما سياسيا عادلا، شرعيا ومستقرا من دون أن يؤدي ذلك إلى خرق الحريات الأساسية للأفراد.

- تعكس كلتا النظريتين محاولة رائدة للتجاوز البنائي للنظريات الفلسفية ذات المحتوى الجوهري ميتافيزيقية كانت أم أخلاقية مع اختلاف بسيط بينهما حول وضع المعرفة النظرية، فبينما يتبنى هابرماس نظرية تقوم في الأساس على مبدئي التحقق والقابلية للتكذيب، التي يمكن من خلالها مراجعة المنطوقات بالرجوع إلى التجربة وبالتالي يُمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، وعلى العكس من ذلك في مجال المنطوقات الميتافيزيقية والأخلاقية، فلا وجود لمعارف ميتافيزيقية أو أخلاقية، وعليه من الواجب تمييز قضايا الحقيقة من قضايا الصلاحية المعيارية في المرحلة ما بعد الميتافيزيقية، بالتالي فما تفقده تلك المنطوقات على مستوى الحقيقة تستدركه على مستوى الصلاحية العملية المرساة على قاعد الحوار، في المقابل نجد رولز حذرا إزاء القضايا المعرفية، إذ لا يمكن وصف نظريته بالشكية أو النسبوية، ذلك أنها تقر بإمكانية وجود نظرية أخلاقية حقيقية لكنها تتفادى الفصل في ماهية تلك النظرية، فبالنسبة

إليه لا تعتبر العلاقة بين التصورات الأخلاقية الشمولية والتصورات الخاصة بالنظرية السياسية تعسفية بل يمكن تبريرها جيدا بأسباب نهائية، إلا أن تحديد تلك العلاقة وتلك الأسباب لا يرجع إلى النظرية السياسية.

- يتجلى بوضوح من خلال المناظرة والنقاش المباشر بين رولز وهابرماس، مدى الأثر الذي لا تزال تُمارسه الفلسفة الكانطية اليوم على الفلسفة العملية إجمالاً والسياسية خصوصاً، ذلك أنه لا يمكن لنظرية العدالة عند رولز ولا للتصور السياسي للديمقراطية عند هابرماس أن يريا النور من دون فكرة العقل العملي الفعال وتصور العمومية، كنقطة مشتركة بينهما تُحدد الغاية الأساسية الكامنة وراء أطروحتيهما، حيث كلتا النظريتين تتفقان على تأكيد العمومية التي تُبشر في النهاية شرعية الإجراءات الديمقراطية السياسية، وإن كان أكثر ظهوراً في الفكر الهابرماسي بحكم أن الفضاء العمومي عند الألماني هو أرضية النقاش الفعلي في نظريته، في حين لا يظهر في الوضعية الأصلية لنظرية العدالة عند الأمريكي إلا في المراحل اللاحقة الكامن في الممارسة الفعلية للسياسة وهو اختلاف أساسي بين الفيلسوفين، فبينما ينطلق رولز من وضعية فرضية أولى يمكن وصفها بالقبليسياسية تفضي إلى وضعية سياسية فعلية، يتصور هابرماس أن تطبيق نظريته الديمقراطية يكون على مجتمع مجمع سياسياً منذ البداية، ولعلّ هذا ما يؤكده الدكتور عبد العزيز ربح.

- إن الخلفية الكانطية التي ينطلق منها كل من رولز وهابرماس والتي أطرت نقاشهما حول المبادئ السياسية العادلة، تجعل نظريتهما متماثلتان في المضمون النظري، وأن الاختلاف الظاهر لا يعدو في النهاية أن يكون سوى سوء تفاهم تعكسه في الدرجة الأولى ترسبات انتماءاتهما الثقافية المتباينة، خاصة ما تعلق بالتراث الفلسفي القاري الذي تتغذى منه النظرية التواصلية، والثقافة الأنجلوسكسونية التي تتجذر فيها نظرية العدالة.

- الاختلاف الرئيس بين الفيلسوفين يُمكن لمسه في النظرة الإجمالية إلى كلتا النظريتين باعتبارهما نظريتين سياسيتين، فيقترح هابرماس نظرية شمولية باعتبار أن نظرية الحق عنده لا تُشكل إلا جزء من مشروع فلسفي عام وامتدادا لأولويات النظرية التواصلية التي يُنادي بها، بينما لا يتوقف رولز عن تأكيد أن نظريته هي نظرية سياسية محض، وأن من خصائصها الأساسية القطع مع المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية الكلاسيكية، وإن كان مبادئ العدالة عند رولز تحمل في طياتها جانبا اقتصاديا، اجتماعيا وأخلاقيا أكثر مما هو سياسي، فهي عدالة اجتماعية توزيع بإنصاف، إعطاء الأكثر حرمانا والأقل حظا، عدم المساواة في الميدان الاقتصادي وغيرها.
- تعتبر المواقف التي تطرحها الليبرالية السياسية عند رولز والديمقراطية التداولية عند هابرماس أقرب إلى بعضهما البعض أكثر مما يبدو في الظاهر، وإن كان متتبعون كثير للنقاش الذي دار بينهما يعتقدون بوجود اختلافا جوهريا وتعارض فعليا في تصور الشرعية الديمقراطية، بحكم أن نظرية رولز تنظر إلى الديمقراطية كمثل أعلى من التعاون المنصف، وتُضيق التداول الديمقراطي الفعلي من خلال إقصائها الحجج التي لا تتماشى وقاعدة معينة من المعقولة محددة بطريقة مستقلة بتصور سياسي للعدالة، بينما ترفض نظرية هابرماس أن تلحق التداول بمبادئ مستقلة بل تجعله المصدر الرئيسي لكل شرعية، فالتعارض الظاهر بين النظريتين حول مصادر شرعية الحق والمبادئ الدستورية لمجتمعاتنا الليبرالية كما يُبين ذلك ستيفان كورتوا ليس بذلك الإطلاق، بمعنى أنه ليس اختلافا في المبدأ بقدر ما هو تفاوت في الدرجة أو في التركيز على هذا الإجراء أو ذلك.
- يُلح رولز المهتم بمشكلات الاستقرار السياسي التي أثارها واقع التعددية المحايث للديمقراطيات المعاصرة، على ضرورة حماية مبادئ العدالة من تلك التعددية، فيما يُلح هابرماس المهتم بتطبيق المثل الأعلى للاستقلالية والوفاق أكثر من رولز في

قدرة التداولات العمومية على التوصل إلى نتائج معقولة سياسياً، على منتديات الحوار العمومي كقاعدة لشرعة الحقوق والمبادئ الدستورية للمجتمع، وإن كان رولز لا ينفي ضرورة وجود هذه المنتديات إلا أنه يرى أنها لا تأخذ صفة دائمة في مجتمع عادل نسبياً، فلا قدرة للتداولات العمومية سوء بحسب اعتقاد هابرماس أو رولز على إعادة خلق الأسس الدستورية للمجتمعات الليبرالية بل تحيينها بالنظر إلى ما يُستجد وهو تأكيد يشترك فيه الفيلسوفين.

- إن التمييز بين المواطنين، وما ينتج عنه من تهميش وإقصاء وحرمان عن بعض الحقوق، وعدم توفير فرص متساوية وقتل روح المنافسة والكفاءات، واستفحال البطالة ومن ثم انعدام العدالة، والعكس من ذلك في إتاحة التعليم وإعادة التدريب والرعاية الصحية وغيرها من عوامل بناء القدرات وتنميتها، وضرورة تدخل الدولة بسياسات إعادة التوزيع لتقريب الفروق في الدخل والثروة بين الطبقات، حتى لا تؤدي هذه الفروق للإطاحة بمبدأ تكافؤ الفرص، هو ما يلزم الدولة على وضع السياسات واتخاذ الإجراءات الكفيلة بتوفير فرص العمل، ولا بد للسلطة أن تكون مشروعة بحيث تستجيب لحاجات يشعر بها المجتمع ويكون المسؤولون موضع ثقة، وأن يتم اللجوء إلى الحد الأدنى من القيود ووسائل الإكراه، والأهم من كل هذا أن تكون عادلة غير ظالمة خاصة في الأنظمة العربية، التي تعاني من وجود اغتراب ثقافي، سياسي وحقوقى... فالعدالة الاجتماعية أحد الدوافع المحركة للثورات على مستوى العالم، وعليه "فالتعاطف في مطلب التضامن والاتحاد والتوحيد العربي من جهة، وفي مطلب العدالة الغائية في حياة المجتمعات العربية المعاصرة من جهة أخرى، هو السر العميق لاهتمام العرب المثقفين بهاذين الفيلسوفين" وهو ما استنتجته الدكتورة أسماء حسن ملكاوي.

على العموم، شكل البحث في مسألة العدالة في فلسفة جون رولز ويورغن

هابرماس إعتادا من الدرجة الأولى على أول نقاش مباشر بينهما والذي نُشر على صفحات المجلة الفلسفية الأمريكية في منتصف التسعينات باعتبارها بمثابة الشرارة الأولى لإنطلاق المناظرة، لبنة ونقطة انطلاق في أوساط الباحثين في الفلسفة السياسية والأخلاقية، فكان البحث في أهم الإشكاليات التي تدور حول هذا المفهوم باعتباره أهم المواضيع الفلسفية ذات الطابع السياسي والإجتماعي، الذي تناوله رولز تنظيرا وهابرماس تواملا وذلك في صلة ممتدة لفكر رولز، وعلى الرغم من أن السعي لتقليص التفاوت ومواجهة عدم المساواة، هما مكونان أصيلين في أي مسار للعدالة الاجتماعية غير أن المساواة ليست كل شيء كما رأينا في نظرية رولز التي تجد الإنصاف والعدالة في بعض أشكال عدم المساواة التي تحابي الضعفاء والفقراء، بل أن تعبيرات كالفرص المتساوية والمسؤولية الشخصية استخدمت أحيانا لتقليص فرص تحقيق العدالة الاجتماعية، بتبرير عدم المساواة الهائل في المجتمع المعاصر، كما أنها ليست قائمة فقط على العقلانية التواصلية وإتقا الحوار وأخلاقيات النقاش كما رأينا عند هابرماس وعليه تبقى إمكانية تطبيق العدالة الاجتماعية يثير عدد من الإشكاليات سواء من حيث المفاهيم أو السياسات، وتبقى محاولة استطلاع وفهم المعضلات التي ترتبط بتعريف العدالة تمثل مقدمة لازمة لاستهداف تأطيره، كما يعتبر الفهم الحقيقي لها من يساهم في توضيق الفجوة بين نظرية العدالة وبين واقع تطبيقها على المواطنين، ولعلّ الاستناد على ما أثمرته جهود رولز وهابرماس لكفيل بذلك ولو كان ذلك جزئيا أو نسبيا⁽¹⁾، وتبقى مسألة العدالة تُطرح في كل زمان ومكان وعبر الأزمنة في كل تقليد وفكر، فالمشتغلين بها دائمي البحث عنها منذ الزمن البعيد إلى غاية اليوم.

(1) روزة يونسى: العدالة الاجتماعية... إشكاليات المفهوم والسياسات، مجلة المربي، المعهد الوطني للتكوين العالي لإطارات الشباب، الجزائر، العدد 22، 2019، ص 51.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

1- المصادر باللغة العربية:

• مصادر جون رولز:

- جون رولز: قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة: محمد خليل محمد، المجلس الأعلى الثقافي، مصر، الطبعة 1، 2007.

- جون رولز: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2009.

-جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة: ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، الطبعة 1، 2011.

• مصادر يورغن هابرماس:

- يورغن هابرماس: العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 46، 1987.

- يورغن هابرماس: التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل ألمانيا، الطبعة 1، 2001.

- يورغن هابرماس: هيدجر والنازية، ترجمة: عز الدين الخطابي، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، الطبعة 1، 2001.

- يورغن هابرماس: **بعد ماركس**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا الطبعة 1، 2002.
- يورغن هابرماس: **الخطاب السياسي للحدثة**، ترجمة: جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة 1، 2002.
- يورغن هابرماس: **ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية**، ترجمة: محمد الأشهب، مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، العدد 22، 2009.
- يورغن هابرماس: **عن العلاقة بين النظرية والتطبيق**، مجلة فلسفات معاصرة، العدد 2، 2009.
- يورغن هابرماس: **اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 1، 2010.
- يورغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2011.
- يورغن هابرماس: **الدين والعقلانية**، ترجمة: حسن صقر، دار الحوار، الطبعة 1، 2016.

2- المصادر باللغة الأجنبية:

• مصادر جون رولز:

- John Rawls: **Justice as Fairness**, Philosophical Review, Vol.67.no.2, April 1958.
- John Rawls: **Théorie de la justice** , Trad: Catherine Audard, Empreintes, Paris: Seuil,1987

- John Rawls: **political Liberalism**, The John Dewey Essays in Philosophy, No.4, Columbia University Press, New York, 1993.
- John Rawls: **Political Liberalism: Reply to Habermas**, Journal of Philosophy, Vol.92, No. 3, 1995.
- Jon Rawls: **The Law of Peoples**, Cambridge, MA: Harvard University Press, no 7, 1999.
- Jon Rawls: **The Idea of Public Reason Revisited**, in: Rawls, Collected Papers. - Jon Rawls: **"The Law of Peoples"**, Cambridge, MA: Harvard University Press, no 7, 1999.
- John Rawls: **Leçon sur l'histoire de la philosophie morale**, La Découverte, Paris, 2002.
- John Rawls: **L'idée de raison publique reconsidérée**, Dans: John Rawls : «Paix et démocratie : Le Droit des peuples et la raison publique », Trad: Bertrand Guillaume, Politique et Sociétés, La Découverte, 2006.
- John Rawls: **Unité sociale et biens premiers**, Tard : Marc rugger, Raisons politiques, Vol 1, No 33, 2009.

• مصادر يورغن هابرماس:

- Jürgen Habermas: **Théorie et pratique**, Trad: Gérard Raulet, Payot T1 et T2, 1975.
- Jürgen Habermas : **Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé**, Trad: Jean Lacoste, Editions Payot, Paris, 1978.
- Jürgen Habermas: **l'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise**, Tard : Marc B. de Launay, Ed Payot, Paris, 1978.
- Jürgen Habermas : **Morale et communication**, Trad: Christian Bouchindhomme, Passages, Cerf, Paris, 1983.
- Jürgen Habermas : **Logiques des sciences sociales et autre essais**, Trad: Rainer Rochlitz, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

- Jürgen Habermas: **The Theory of communicative Action**, Volume two: Life world and System: A Critique of Functionalist Reason, Trans: Tomas Mc Carthy, Beacon Press, Boston, 1987.
- Jürgen Habermas : **Dialectique de la rationalisation**, Trad : CH. Bouchindhomme, Les cahiers de philosophie, N° 3, 1987.
- Jürgen Habermas: **Théorie de l’agir communicationnel**, T1, rationalité de l’agir et rationalisation de la société, Trad: Jean-Marc-Ferry, Fayard, Paris, 1987.
- Jürgen Habermas : **Discours philosophique de la modernité**, Trad : CH. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988.
- Jürgen Habermas: **Moral Consciousness and Communicative Action**, Trans : Christian Lenhardt and Shierry Nicholsen, The Mit Press, Cambridge, 1990.
- Jürgen Habermas : **De l’éthique de la discussion** , Trad: Marc Hunyadi, Les Ed du Cerf, 1992.
- Jürgen Habermas: **Droit et démocratie, entre faits et normes**, Trad : Rainer Rochlitz, Christian Bouchindhomme, NRF Essais: Gallimard, 1^{er} éd, Paris, 1992.
- Jürgen Habermas: **Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political of Philosophy**, Vil. 92, No.3, March 1995.
- Jürgen Habermas: **Sociologie et théorie de la langage**, Trad: Rainer Rochiltz, Paris,1995.
- Jürgen Habermas, John Rawls: **Débat sur la justice politique**, Trad: Rainer Rochlitz, Cathrerine Audar, Cerf : Humanités, 1^{er} éd, Paris, 1996.
- Jürgen Habermas: **Droit et démocratie entre faits et normes**, Trad: Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- Jürgen Habermas: **Droit et morale**, tanner lectures(1986), Trad; Christian Bouchindhomme et Ranier Rochlitz, Ed duseuil, 1997.
- Jürgen Habermas: **Vérité et justification**, Trad: Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2001.

- Jürgen Habermas **Religion in the Public Sphere**, Holbreg Prize Laureate, Lecture Presented at the Holbreg Prize Seminar, 29 November 2005.
- Jürgen Habermas: **De l'usage public des idées : écrits politiques 1990-2000** , Tard ; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2005.
- Jürgen Habermas: **Signification de la pragmatique universelle**, dans : Jürgen Habermas **Logiques des sciences sociales et autre essais**, Trad: Rainer Rochiltz, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.
- Jürgen Habermas : **Rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, T1, Trad : Jean M-Ferry, Ed : Fayard.
- Jürgen Habermas: **Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays**, Cambridge, UK: Polity Press, 2008.
- Jürgen Habermas: **Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie**, Trad : Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, NRF essai, Paris : Gallimard, 2008.

ثانيا - المراجع:

1- المراجع باللغة العربية

. الكتب

- ابراهيم الحيدري: **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الساقى، بيروت، الطبعة 1، 2012.
- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة 1، 2009.
- أحمد المتوكل: **الوظيفة بين الكلمة النمطية**، دار الأمان، المغرب، الطبعة 1، 2000.

- أسماء حسين ملكاوي: أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي، هابرماس أنموذجاً، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2017.
- أفاية محمد نورالدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة 2، 1998.
- التريكي فتحي: العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، الطبعة 1، 2009.
- الجابري محمد عابد: التواصل نظريات وتطبيقات، الدار العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2010.
- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوية في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2005.
- العيادي عبد العزيز: فلسفة الفعل، دار علاء الدين، صفاقس، الطبعة 1.
- آلن هاو: النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: تائر ذيب، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة 1، 2010.
- أمارتيا صن: فكرة العدالة، ترجمة: مازل جندي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة 1.
- أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبد الله، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1966.
- بول ريكور: العادل، ترجمة: عبد العزيز العيادي، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب "بيت الحكمة"، تونس، الجزء 2، الطبعة 1، 2003.

- بول ريكور: محاضرات في الإيديولوجيات واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب، الجريدة المتحدة.
- بومدين بوزيد: ايظيفا التواصل ونقد العقد الأداتي (أعمال ندوة فلسفة اللغة ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي)، الجمعية الفلسفية المصرية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 2005.
- بومدين بوزيد: فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الطبعة 1، 2009.
- تحسين حمة غريب: فلسوف العدالة جون راولز، نظرة في العدالة، الطبعة 1، 2009.
- جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة 1، 2011.
- جون فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 1، 2009.
- جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الطبعة 1، 2006.
- جمال مفرج: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم، ناشرون، الجزائر، الطبعة 1، 2009.
- جميلة حنيفي: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.

- حسن شحاتة، زينب النجار: معجم المصطلحات التربوية والنفسية، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة 1، 2003.
- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 1، 2005.
- حنة أرندت: حياة العقل ج 2: الإرادة، ترجمة: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1، 2017.
- دايفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، 2012.
- ديلو ستيفين: التفكير السياسي: النظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2003.
- ربحي مصطفى عليان، محمد عبد الدبس: وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة 2، 2003.
- شاعر الأنباري: الديمقراطية التوافقية-مفهومها ونماذجها-، قراءة وتلخيص لكتاب: الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد لأرنتلنهارت، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2007.
- صموئيل فريمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجا، ترجمة: فاضل جتكر، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، الطبعة 1، 2015.
- عبد الجليل مرتاض: اللغة والتواصل، اقترابات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي، دار هومه، الجزائر.

- عبد السلام حيدوري: **الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان**، دار نهى، صفاقص، الطبعة 1، 2009.
- عبد العزيز ركح: **الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل**، هابرماس في مواجهة رولز، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2019.
- عصام عبد الله: **يورغن هابرماس...سيرته الفلسفية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2006.
- علاء طاهر ابالكوالي وآخرون: **الموسوعة السياسية**، الجزء 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- علاء طاهر: **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة 1، دون تاريخ.
- علي عبود المحمداوي: **الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى**، مجموعة مؤلفين: إسماعيل مهانة، محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، الطبعة 1، 2012.
- فوزية شراد: **تداولية الأفعال والخطاب: هابرماس نموذجاً**، ضمن كتاب: **فلسفة الفعل، من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد**، إشراف وتنسيق: عبد العزيز العيادي والبشير ربوح، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، لبنان، الطبعة 1، 2015.
- كاثرين أودار: **ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع**، ترجمة: سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2020.
- كارل أتو آبل: **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**، ترجمة: عمر مهيبيل، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة 1، 2005.

- كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرنكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2012.
- كمال بومنير: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2012.
- كمال بومنير: مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرنكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى هارتموت روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، 2004.
- كون فارلي: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ترجمة: محمد زاهي محجوب المغربي ونجيب محجوب الحصادي، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة 1، 2008.
- ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2006.
- مايكل، ج. ساندل: الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 2009.
- فاروق أحمد مصطفى وآخرون: التحليل الثقافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009.
- محمد الأشهب: الفلسفة السياسية عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاتير فلسفية، مطبعة النجاح، المغرب، 2006.
- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، 1991.

- محمد هاشمي: نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مُغاير، دار تويقال للنشر، البيضاء، الطبعة 1، 2014.
- مراد ديانبي: حرية-مساواة-اندماج اجتماعي-نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2004.
- مطاع صفدي: نقد الشر المحض بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة 1.
- نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة 1، 2013.
- كريستيان دولكامباي: الفلسفة السياسية اليوم أفكار، مجادلات، رهانات، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة 1، 2003.
- محمد المصباحي: "كانط والفلسفة المعاصرة"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، الطبعة 1، 2007.
- مراد ديانبي: "حرية-مساواة-اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة 1، 2014.

• المجالات

- إدواردو مندياتا: الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد العلمانية، ترجمة: طارق عسيلي، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، العدد 8، 2017.

- آرمان زارعي: ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس، الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2017.

- المختار عبد اللاوي: هابرماس من الحداثة إلى الديمقراطية، مجلة رهانات، المغرب، العدد 3، 2007.

- أنجلو كورليت، مارك نورزا جاري وجفري شاريلسا: راولز وهابرماس في الظروف الكوزموبوليتاني، ترجمة: نجيب المحجوب الحصادي، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 168، 2013،

- ايريك كسيلاسي: الديمقراطية والمساواة، ترجمة: جهيدة لاوند، (لقاء بين هابرماس وجاك بولين)، مجلة ثقافات، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2006.

- جان غروندان: العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس، ترجمة: سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 43، 1987.

- عبد العزيز بوالسكك: فلسفة العدالة الكونية عند جون راولز، مجلة الإحياء، قسم العلوم الإنسانية، باتنة، العدد 16، 2013.

- عبد اللّهل سيد ولد أباه: المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية- مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، العدد 20، 2007.
- عز الدين الخطابي: حوار الثقافات بين الكونية والخصوصية، مجلة رؤى تربوية، العدد 28.
- عطيات أبو السعود: نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 10، 2004.
- علاء طاهر: نظرية هابر ماس النقدية، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 41، 1986.
- علي تتيات ومحمد بلعزوقي: العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدجونراولز، مجلة جامعة النجاح لأبحاث العلوم الإنسانية، المجلد 28 العدد 5، 2014.
- فتحي المسكيني: هابرماس أمام هيدغر أو كيف الكلام عن الفلسفة، مجلة الفكر العربي المعاصر 84/1991، 85.
- فلاح رحيم: قراءة في كتاب الدين في المجال العام، مجلة الكوفة، العدد الأول، 2014.
- قدور نورة: الديمقراطية التشاورية (التشاركية) عند يورغن هابرماس، مجلة تاريخ العلوم، المركز الجامعي البيض، الجزائر، العدد 05.
- كمال عبد اللطيف: الثورات العربية: تحديات جديدة وعارك مرتقبة، منشورات كلية الآداب في الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 61، الطبعة 1، 2013.

- كونستانتينوس كافولاكوس: الديمقراطية والدولة الدستورية عند هابرماس، ترجمة: صلاح الجابري، مجلة فضاءات، ليبيا، العدد 12.

- مالفى عبد القادر : مفهوم الديمقراطية عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10
- تيرنس بول وريتشارد بيلامي: الفكر السياسي في القرن العشرين، ترجمة: مى مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، المجلد 2، العدد 1339، 2010.

- مصطفى حنفي: جون رولز والإرث الكانطي، إعادة تشكيل المجال السياسي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 21.

- مطاع صفدي: التداولي والتواصلي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 46، 1987.

2- المراجع باللغة الأجنبية:

- Alain Renault : **Habermas ou Rawls?**, Réseaux, Vol 11, No. 60, 1993.
- André Bertin : **Habermas critique Rawls: La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle**, No 39, Université catholique de Louvain, Mars 1993,
- Aristote: **Ethique à Nicomaque**, Trad: Richard Bodeus, Flammarion, Paris, 2004.
- Arno Munster : **Le principe discussion Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique**, Ed : Kimé, Paris, 1989.
- Bernard Girard: **Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique** Le Débat, Vol. 1, No. 33, Février 1985.
- Bjarne Malkevik: **Rawls ou Habermas: Une question de philosophie du droit**, Les Presses de L'Université Laval, Quebec, 2001.

- Bouchindhomme Christian : **Le Vocabulaire de Habermas**, Vocabulaire de Paris, Ellipses, 2002.
- Catherine Audard: **Qu'est-ce que le libéralisme: Ethique, politique, société**, Folio. Essais 524, Gallimard, Paris, 2009.
- Challe Edouard : **Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit**, le Philosophoire, Vol 3, no 9, 1999.
- Charles Girard : **Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative : Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ?**, Raison politique, Vol. 2, No.34, 2009.
- Christophe Cervellon : **Rawls et Habermas : Le Primat du Juste sur le Bien**, Référence, No 39, Décembre 2005, sur : <https://bit.ly/2Hdd4QQ>.
- Edouard Challe: **Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit**, Le Philosophoire, vol 3, no 9, 1999.
- Emmanuel Kant: **Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?**, Trad : Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985.
- Flix Heidenreich et Gary School: **Introduction à la philosophie politique**, traduit de l'allemand par Claire Saillour CNRS Editions, Coll « Bibls », Paris, 2012.
- Ganrel Claude : **Hayek et Rawls sur la justice sociale : les différences sont-elles plus verbales que substantielles ?** Cahiers d'économie politique, Editions l'harmattan, N 54, Paris, 2008.
- Ives Simonte: **Démocratie impossible**, Ed : la Decouverte, Paris, 1999.
- Jean-Jacques Rousseau: **Discourse on Political Economy**, on the Social Contract, Indianapolis: Hackett, 1983.
- Jean-Marc Ferry : **Valeur et normes : La Question de l'éthique**, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 2002.
- Patrick Pharo : **Les limites de l'accord social. A propos du débat Habermas-Rawls sur la justice politique**, Revue Française de sociologie, Vol.39, No 3, 1990.
- Paul Ricœur : **Le Juste**, Philosophie Esprit, Paris, 1995.

- Rainer Rochlitz: **Habermas l'usage public de la raison**, presses universitaires de France, 1^{er} édition, 2002.
- Robert Nozick: **Anarchie, état et utopie**, Presses Universitaires de France, Paris, 2008.
- Robert Nozick: **anarchy**, state and utopia by basic books, 1974.
- Russ jacqueline : **Philosophie, dictionnaire de philosophie**, Bordas, France, 1983.
- Soumaya Mestiri: **Rawls: Justice et équité**, Presses universitaires de France, Paris, 2009.
- Stéphane Courtois : **Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas Fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ?** Politique et sociétés, Vol. 22, No. 2, 2003.
- Susan Moller Okin: **Justice, gender and the family**, Basic Books, New York, 1989.
- Vincent Descombes: **Le Raisonnement de l'ours : et autres essais de philosophie**, La couleur des idées, Ed : du seuil, Paris, 2007.
- Yves Cusset: **L'action, pourquoi une fondation post-métaphysique de la raison pratique ? Variations autour de l'éthique de la discussion**, Philopsis, Revue numérique, 2004.