

جون رولز

الليبرالية السياسية

ترجمة الدكتور نوفل الحاج لطيف

المقدمة

سأنطلق من بعض الملاحظات حول مضمون هذا الكتاب. تحيل الدروس الثلاثة الأولى بشكل أو بآخر على مسائل كنت قد خضت فيها في محاضراتي الثلاث التي ألقيتها في جامعة كولومبيا ذات أفريل من سنة 1980، وقد نشرت بعد ذلك-ولكن في صيغة منقحة بشكل كبير-تحت عنوان "البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية". ومنذ ذلك الحين، أي ما يزيد عن عشر سنوات، عاودت الاشتغال عليها وعملت على تنقيحها، حتى صارت أكثر وضوحا مما كانت عليه من قبل دون أن يعني ذلك أنها قد بلغت قراحها. ولقد حافظت على العنوان "دروس" فيما يتعلق بما يمكن اعتباره، عادة، بمثابة فصول، وأمل أن أحافظ في كل ذلك على أسلوب سجالي عساي أن أدرك منه الغاية.

لقد كان مشروعني منذ تلك المحاضرات نشر هذه الدروس مشفوعة بثلاثة مقالات وهي أولا: "البنية الأساسية بما هي موضوع" (1978)، وقد نُشر من قبل، وأما المقالان الآخرين فهما: "الحريات الأساسية وأولويتها" (1982)، و"وحدة المجتمع والخيرات الأولية" (1982)، وهما مقالان ظلّا إلى ذلك الحين إما مجرد خطاطة وإما أنّهما أشرفا على نهائيتهما. وعندما كنت بصدد وضع اللمسات الأخيرة لهذه النصوص الثلاثة الأخيرة تبين لي أنها لا تنسجم لا فيما بينها ولا مع النصوص الثلاثة الأولى¹. وبعد ذلك كتبت ما يزيد عن ثلاثة مقالات أخرى حول الليبرالية السياسية² بالمعنى الذي أتحدث عنه هنا. وقد استعدت جزءا كبيرا من مقال "نظرية العدالة بوصفها إنصافا: نظرية سياسية وليست ميتافيزيقية" (1985) وضممنته في الدرس الأول، متبوعا بمقالات "فكرة الاتفاق التقاطعي" (1987)، و"مفاهيم الخير" (1988)، و"ميدان السياسي" (1989). ولقد أعدت صياغة المقالات الثلاثة الأخيرة وعدلتها حتى بلغت تمامها في مقال "فكرة العقل العمومي"، الذي أنشره هنا لأول مرة وقد ضممنته في الدروس: الرابع والخامس والسادس.

تنظم الدروس الست الأولى على النحو التالي: الثلاثة الأولى تعين الخلفية الفلسفية العامة لليبرالية السياسية في العقل العملي ويتجلى ذلك بوضوح بشكل مخصوص في الفقرات 1، 3، 7، 8 من الدرس الثاني وعلى امتداد الدرس الثالث. في حين تعرض الدروس الثلاثة الموالية بشكل مفصل الأفكار الأساسية التالية: الاتفاق التقاطعي، أولوية العادل وارتباطاته بمفاهيم الخير، والعقل العمومي. وأستطيع أن أؤكد أن هذه الدروس تعبر عن الوحدة المطلوبة سواء فيما بينها أو في علاقة بمحتوى وروح نظرية في العدالة³. ذلك هو مركز الاهتمام المشترك بحيث تعتبر فكرة الليبرالية السياسية أصل تلك الوحدة.

¹ يظهر النصان الأولان هنا في مستوى الدرستين السابع والثامن دون أي تغيير

² This term is used in "Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (February 1987): 23f., and "The priority of Right and Idea of Good", *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1988): 271, 273, 275

³ *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1971)

وهنا أود أن أعود من أجل مزيد توضيح هذه الملاحظة الأخيرة إلى أهداف كتاب نظرية في العدالة كما عرضتها في المقدمة على مستوى الفئرتين الثانية والثالثة حيث أستطيع أن أؤكد بأنه على امتداد فترة طويلة من الحقبة المعاصرة لفلسفة الأخلاق هيمنت المنفعة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية في صيغ مختلفة، ويعود ذلك أساساً لأنها اقترنت بأسماء مفكرين كبار على غرار هيوم وأدم سميث وإيدجورث وسيدجويك الذين اعتبروا الناطقين باسمها حتى أنهم استطاعوا أن يقدموا نظريتهم تلك كنظرية متسقة في بنائها لها وزنها واعتبارها كان لها أثرها لفرط مداها وعمقها. ولم يفلح أولئك الذين انتقدوا المنفعة في صياغة تصور أخلاقي منهجي وعملي في الآن ذاته بحيث يستطيع أن يقوم ندا قويا لها فلقد ظلت انتقاداتهم محدودة رغم أنهم أشاروا إلى الصعوبات التي يثيرها مبدأ المنفعة وعدم الانسجام الواضح الذي يبديه بين استباعاته وقناعاتنا الأخلاقية الراسخة. وتبعاً لذلك يبدو أننا مضطرين إلى الاختيار بين المنفعة وحدسية راديكالية ويرجح في نهاية المطاف أن نتبنى كما كان متوقفاً صيغاً مختلفة من مبدأ المنفعة ضمن حدود وإكراهات حدسية.

لقد تمثلت أهداف كتاب نظرية في العدالة، كما وردت في مقدمته، في تعميم وتجريد النظرية التقليدية في العقد إلى أقصى مدى ممكن لأنني أعتقد أن هذه النظرية تفلت من تلك الانتقادات التي تبدو بالنسبة إليها لا مناص منها. ولأجل ذلك عملت جاهداً على توضيح أهم الخصائص البنوية لهذه النظرية التي أسميها -نظرية العدالة بوصفها إنصافاً- ومن ثمة بلورتها حتى تكون قادرة على منافسة المنفعة بجدية فتقوم بديلاً عنها. وفي اعتقادي تعتبر نظرية العدالة بوصفها إنصافاً من بين النظريات الأخلاقية التقليدية التي تستطيع أن تتأول قناعاتنا الراسخة جداً حول العدالة على أتم وجه فضلاً عن كونها تمثل الأساس الذي ينسجم تماماً مع مؤسسات المجتمع الديمقراطي.

وأما أهداف هذه الدروس فهي تختلف تماماً عن تلك المعلنة في كتاب نظرية في العدالة من ذلك مثلاً أنني اعتبرت فيه أن نظرية العقد الاجتماعي جزء من الفلسفة الأخلاقية كما لم أكن أميز فيه البتة بين الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية حتى أنني اعتبرت دائماً أن نظرية أخلاقية عامة في العدالة لا تختلف عن أي تصور سياسي صارم للعدالة. وبينما لا وجود لأثر لأي تمييز كان بين المذاهب الشمولية، الأخلاقية والدينية والفلسفية، من جهة وبين التصورات الجزئية في الحقل السياسي من جهة أخرى، في كتاب نظرية في العدالة، يصبح رصد تلك الاختلافات والأفكار المصاحبة لها ذو أهمية قصوى في هذه الدروس.

هكذا أستطيع أن أؤكد أن هدف ومضمون هذه الدروس يعبران عن تحول كبير قياساً لما جاء في كتاب نظرية في العدالة. بيد أن الاختلافات الجوهرية بين ما ورد في كتاب نظرية في العدالة وما سيأتي في هذه الدروس ينبغي أن تفهم في سياقها كثمرة مجهودات مضنية من أجل حلحلة معضلة حقيقية وخطيرة واجهتها النظرية من الداخل تمثلت خاصة في أن تحليل مسألة الاستقرار، في مستوى الجزء الثالث من كتاب نظرية في العدالة لا تتوافق تماماً مع النظرية في مجملها وعليه ينبغي النظر إلى كل هذه الاختلافات على أنها نتيجة لما بذلت من مجهود في سبيل تجاوز هذه الثغرة. وأما فيما عدا ذلك فإن هذه الدروس حافظت إجمالاً على بنية ومضمون كتاب نظرية في العدالة⁴.

⁴ من المؤكد طبعاً أن بعض الأخطاء والمراجعات كانت ضرورية في عرض بنية ومضمون نظرية العدالة في نظرية في العدالة وسأحاول أن أناقش بعضها هنا على أن الهدف من هذه الدروس ليس تصحيح ذلك.

يكن المشكل الحقيقي، في تقديري، في الطابع المجرد لمفهوم المجتمع حسن التنظيم الذي ورد في كتاب نظرية في العدالة من ذلك أن هذا المفهوم إذا تعلق بنظرية العدالة بوصفها إنصافاً يجد تأييداً واسعاً لدى عموم المواطنين الذين يرون في هذه النظرية عقيدة فلسفية شمولية تقوم في جوهرها على مبدأي العدالة، وبالمثل يلقي هذا المفهوم تأييداً واسعاً لدى عموم المواطنين ضمن المقاربة المنفعية كعقيدة فلسفية شمولية إذا اقترن في جوهره بمبدأ المنفعة. هذا وأنا لم أناقش بالقدر الكافي في كتاب نظرية في العدالة مسألة التمييز بين التصور الساسي للعدالة والمذهب الفلسفي الشمولي غير أنها اتخذت هنا بعداً آخر حيث تحضر في هذه الدروس بشكل أكثر وضوحاً كمسألة رئيسية لأنه في اعتقادي في كتاب نظرية في العدالة اعتبرت دائماً أن العدالة بوصفها إنصافاً شأنها في ذلك شأن المنفعة هي دائماً وأبداً نظرية شمولية بشكل أو بآخر.

تتمثل الصعوبة التي واجهها كتاب نظرية في العدالة في الآتي: لا يتميز المجتمع الديمقراطي المعاصر بتعددية على مستوى المذاهب الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية فقط وإنما أيضاً بعدم انسجام هذه المذاهب فيما بينها باعتبار تشابه بنياتها وعلاوة على ذلك لا تحفل أيّ منها بإجماع كل المواطنين حولها ولا يبدو أن تغيراً ما يلوح في الأفق بشأن هذا الأمر. ولأجل ذلك تفترض الليبرالية السياسية من زاوية نظر سياسية خالصة أن وجود مثل هذه التعددية في المذاهب المعقولة غير المنسجمة فيما بينها أملت بداهة ممارسة الفكر البشري في إطار مؤسسات حرة لنظام ديمقراطي دستوري. تفترض الليبرالية السياسية على وجه التحديد أنه ليس بوسع أيّ مذهب شمولي أن يرمي عرض الحائط مقومات النظام الديمقراطي الأساسية أو يفض الطرف عنها. ولكن أيضاً قد نعثر داخل مجتمع ما على مذاهب شمولية غير معقولة وغير عقلانية بل وأحياناً مجذوبة فيكون علينا عندئذ مراقبتها وضبطها على نحو يجعلها لا تخل بوحدة وعدالة المجتمع.

يعكس واقع تعددية المذاهب المعقولة غير المتجانسة-واقع التعددية المعقولة-الطابع المجرد لمفهوم المجتمع حسن التنظيم والموحد عبر نظرية العدالة بوصفها إنصافاً كما جاء في كتاب نظرية في العدالة. وهذا معناه أن تحليل فكرة الاستقرار كما ورد في الجزء الثالث من كتاب نظرية في العدالة هو أيضاً، تبعاً لذلك، تحليل غير واقعي وإذن ينبغي مراجعته وإعادة صياغته. وقد مثل هذا الأمر بموجب ذلك إطاراً مرجعياً لمجمل مقالاتي التي ألفتها منذ سنة 1980. وعليه يمكن القول بأن الغموض المحقق بهذه النظرية قد تبدد وأنها أصبحت من الآن فصاعداً نظرية سياسية في العدالة (الدرس الأول، 2).

بيد أن المثير في الأمر أن هذا التحول على أهميته لم يشمل بعد عديد الاعتبارات والمفاهيم التي لم أستعملها إلى حد الآن وعليه يبدو أنه أصبح ضرورياً لا محالة⁵. ولعل ما يثير الدهشة في الأمر هو أن مسألة بأهمية مسألة الاستقرار لم تلق حظاً من الاهتمام على امتداد تاريخ فلسفة الأخلاق بحيث قد يبدو غريباً أن تصبح صعوبة كهذه دافعا قويا لكل ما يمكن أن يطرأ هاهنا من تعديلات جذرية. بينما، على خلاف ذلك تماماً، تحظى مسألة الاستقرار ضمن الفلسفة السياسية باهتمام شديد وإذا ما ظلت صعوبة ما عالقة في هذا الصدد تعين علينا عندئذ إجراء تعديلات جذرية. وعلى هذا النحو لم يعد مثيراً، في نهاية المطاف، أن نعتبر إضافة إلى الأفكار التي وقع تعريضها أنفاً-من قبيل التعارض بين التصور الساسي للعدالة والمذهب الشمولي، والاتفاق التقاطعي والعقل العمومي-أفكار أخرى لا تقل أهمية عنها أذكر أهمها بالخصوص التصور الساسي

⁵ وفي هذا الصدد اعتبر أن من بين أهم تلك المفاهيم التي يتعين مراجعتها مفهوم الاتفاق التقاطعي حيث حافظ في كتاب نظرية في العدالة على مدلول مختلف تماماً، أنظر ص 427 من الكتاب المذكور.

للشخص (الدرس الأول، 5) وفكرة التعددية المعقولة في مقابل التعددية البسيطة. وفي الأخير يصبح مفهوم البنائية السياسية وثيق الصلة بهذه المسائل لأنها تتساءل حول حقيقة الأحكام الأخلاقية التي سأعالجها لاحقاً في هذه المقدمة⁶.

أهم ما يمكن الانتباه إليه على ضوء ما تقدم-وهو ما سأعود إليه لاحقاً- يعين المشكل الذي تطرحه الليبرالية السياسية على النحو التالي: إلى أي مدى يمكن أن يوجد ويستمر إلى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكون من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنهم مختلفين جذرياً حول مذهبهم الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟ وبلغة أخرى أتى لمذاهب متناقضة جذرياً رغم معقوليتها أن تتعايش وأن تبرر في نفس الوقت التصور السياسي للنظام الدستوري؟ أية بنية وأيّ مضمون لمفهوم سياسي يمكن له أن يحظى باتفاق الجميع وبشكل متقاطع؟ تلك بعض المسائل التي تعمل الليبرالية السياسية على حلها.

والآن للنظر في بعض التعاليق التي قيلت حول موضوع الليبرالية السياسية إذ اعتبر أحياناً سليل مشروع الأنوار بوصفه مشروعاً يبحث في شروط إمكان نظرية فلسفية علمانية قوامها العقل بما يضيفي علمياً طابعاً شمولياً مما يجعلها متوافقة مع روح العالم المعاصر لأنها لا تتأثر بسلطة الدين والايمان التي طبعت الحقبة المسيحية.

وليس غرضنا هنا أن نبحث فيما إذا كان مشروع كهذا قد وجد أو أنه لم يوجد أبداً بل لا الليبرالية السياسية ولا نظرية العدالة بوصفها إنصافاً معنيين به أصلاً. فكما أعلنت على ذلك سابقاً ما يعني الليبرالية السياسية على وجه الخصوص ليس فقط التعددية وإنما أيضاً ما قد يترتب عن التعددية المعقولة علاوة على الاعتقاد بأنه لا يمكن أن ننفي وجود المذاهب الدينية كجزء لا يتجزأ من بين العديد من المذاهب الشمولية المعقولة التي يمكن أن توجد. ولأجل ذلك تقدم الليبرالية السياسية مفهومها الخاص للمعقول (الدرس الثاني، 3). وعليه يتعين على الليبرالية السياسية بلورة مفهوم سياسي للعدالة ينسجم مع طبيعة النظام الديمقراطي الدستوري بحيث يمكن لمختلف المذاهب المعقولة استيعابه وتبنيّه. وإن قصدي لم يمتد أكثر من ذلك لأن ادعاء استبدال هذه المذاهب الشمولية أو منحها أساساً متيناً محض خيال ولن أخوض في ذلك هنا لأنه لا يدخل في اهتمامات الليبرالية السياسية.

ما يبدو عليه قسم هام من الليبرالية السياسية من تعقيد-من قبيل اقحامها طائفة جديدة من المفاهيم-يتأتى أساساً مما تفترضه التعددية المعقولة لأنه متى قبلنا بذلك أصبح بإمكان كل مواطن في ظل الاتفاق التقاطعي المثالي أن يتبع عقيدة شمولية معينة وأن يكون له في الآن ذاته التصور الساسي الذي تميل إليه تلك العقيدة فثمة دائماً وصل بينهما بشكل أو بآخر ففي بعض الحالات يكون التصور الساسي عادة تابع للعقيدة الشمولية التي يتبناها مواطن ما أو رافد من روافدها. وفي حالات أخرى يكون له هذا المذهب الشمولي بمثابة مقارنة ممكنة في ظل ظروف العالم الاجتماعي (الدرس الرابع، 8). ولما كان التصور الساسي مشتركاً بين الجميع وهو ما لا يتوفر في المذاهب المعقولة، فإنه يتعين علينا التمييز بين قاعدة

⁶ لقد ذهب في ظن البعض أن التعديلات التي أجريتها ضمن مقالاتي الأخيرة بمثابة ردود على الانتقادات التي وجهها إليّ عديد الشراح وغيرهم، غير أنني أعتقد أن هذا الأمر لا أساس له لأن مسألة معرفة ما إذا كنت على صواب تتوقف أساساً على تبرير تلك المراجعات بشكل منطقي يقوم على اختبار تحليلي يشمل مدى انسجام تلك التعديلات مع التحليل المنقح.

عمومية للتبرير يقبل بها الجميع-فيما يخص القضايا السياسية الكبرى-من جهة وبين المصادر المتنوعة غير العمومية للتبرير والتي تمثل جزء من المذاهب الشمولية والتي لا تكون مقبولة عادة إلا من طرف دعايتها من جهة أخرى.

والحقيقة لا يتوقف الأمر على هذا التمييز بل أكثر من ذلك ينبغي أن نتفطن إلى وجود اختلافات أخرى من نفس الجنس من ذلك أنه علينا أن نميّز بين مقومات المفهوم السياسي للعدالة وتلك التي تميّز المذاهب الشمولية فيجب أن نعي جيدا السياق الذي نحن بصددده حتى لا نقع في الخلط. وهكذا تصبح مفاهيم الخير في سياق التصور السياسي للعدالة مفاهيمها سياسية بالضرورة وإذن متميزة تمام التمايز عن مفاهيم الخير التي تميّز التصورات العامة. وينطبق هذا أيضا على تصور الأشخاص بوصفهم أحرارا ومتساوين.

ولما كانت التعددية المعقولة ميزة الثقافة الديمقراطية، فإن هدف الليبرالية السياسية يصبح عندئذ الكشف عن شروط إمكان قاعدة عمومية معقولة للتبرير عند معالجة القضايا السياسية الكبرى، فمهمته تكمن في شرح مضمون تلك القاعدة والأسباب التي تجعلها مقبولة شرحا ضافيا. وحتى يتسنى لهذا الكتاب ذلك ينبغي له أن يميّز بين وجهة النظر العمومية وسائر وجهات النظر الأخرى غير العمومية (دون أن يعني ذلك أنها خاصة)، وبمعنى آخر ما يتعين على الليبرالية السياسية عمله هو ضبط التمييز بين العقل العمومي ومختلف العقول غير العمومية بدقة متناهية حتى يتسنى لنا تبرير الصورة التي ينبغي أن يظهر عليها العقل العمومي (الدرس السادس)، وإذن يجب على الليبرالية السياسية أن تكون محايدة (وهذا يتطلب مزيد النظر) حيال وجهات نظر المذاهب الشمولية المعقولة.

ويعتبر هذا الحياد بطرق شتى من ذلك أن الليبرالية السياسية لا تهاجم ولا تنتقد أية وجهة نظر معقولة كما لا تنتقد ولا ترفض أية نظرية في حقيقة الأحكام الأخلاقية⁷. ومن وجهة النظر هذه تفترض بكل بساطة أن الأحكام التي كونها حول تلك الحقيقة إنما هي ناشئة في الأصل عن عقيدة أخلاقية شمولية. فالمذاهب الشمولية تجعل من الأحكام والأشياء جميعا معتبرة لأنها تأخذ في عين الاعتبار كل القيم السياسية والأخلاقية وكل الأفعال التي تراها مناسبة (وذلك بحسب كل مذهب). في حين لا تهتم الليبرالية السياسية، في مقابل ذلك بمثل تلك الأحكام وبمدى صحتها ولا بتلك الأشياء مهما تكن معتبرة ضمن مذهب شمولي معين ذلك أنها تناقش كل المسائل التي تعرض لها انطلاقا من زاوية نظرها الخاصة جدا، ومن المؤكد أنه توجد فرص أخرى لإضافة حجج أخرى لتعزيز وجهة نظرها تلك. ذلك ما سنعمل عليه على مستوى الفقرة الثامنة من الدرسين الثالث والدرس الخامس.

لا تستند الليبرالية السياسية في مناقشتها لتلك المسائل إلى مفهوم سياسي للعدالة تعتبره صحيحا وإنما تؤكد دائما على أن هذا المفهوم يجب أن يكون معقولا بالدرجة الأولى. وليس هذا التمييز هاهنا مجرد تمييز اصطلاحي بقدر ما يهدف إلى لفت الانتباه إلى أمرين أساسيين، فهو ينبهنا أولا إلى الطابع الخاص جدا للمفهوم السياسي للعدالة من حيث هو قادر على أن يصل بين القيم السياسية وليس كل القيم ومن ثمة بإمكانه أن يوفر لنا قاعدة عمومية للتبرير. وثانيا ينبهنا إلى أن المبادئ والمثل التي تكوّن التصور السياسي تتأسس على مبادئ العقل العملي كما تتأسس على تصور للمجتمع ومفهوم للشخص

⁷ أنظر الدرس الرابع، الفقرة الرابعة، 1، التي تستعيد حرفيا ما جاء في مقال "فكرة الاتفاق التقاطعي"

نابعين هما أيضا من العقل العملي. وتحدد مختلف هذه التصورات بدقة مجال انطباق مبادئ العقل العملي. ويدخل كل ذلك في باب البنائية السياسية (في مقابل البنائية الأخلاقية) كما سنعمل على شرحه وبيانه في الدرس الثالث.

يمكن لأيّ كان أن يدرك بيسر أن فكرة البنائية السياسية تلتقي تماما مع فكرة الوضع البدئي في نظرية العدالة بوصفها إنصافا أو مع أي إطار نظري آخر مشابه. ويُنظر إلى المبادئ السياسية في العدالة كنتيجة لأجراء بنائي يتبنى من خلاله أشخاص عقلانيون (أو من يمثلهم) ضمن ظروف معقولة المبادئ التي يجب أن تنظم بنية المجتمع الأساسية. ولما كانت هذه المبادئ ناجمة عن إجراء بنائي بهذه الصفة إذ يعبر عن المبادئ والتصورات النابعة من العقل العملي، فإنها لا تكون هي أيضا إلا معقولة وبالمثل ينبغي لمجمل الأحكام التي تصدر عنها أن تكون هي بدورها معقولة. ولما كان بإمكان المواطنين أن يتبادلون نفس التصور السياسي للعدالة كان معنى ذلك أنهم يمتلكون القاعدة التي تمكّن المناقشة العمومية من متابعة القضايا السياسية الكبرى واتخاذ القرارات المناسبة في شأنها ولا يحدث هذا عادة في كل الحالات ولكن نأمل أن نحقق ذلك على الأقل في معظم القضايا الدستورية الجوهرية وتلك المتعلقة بالعدالة الأساسية.

لا تجد الثنائية التي نعثر عليها في صلب الليبرالية السياسية بين وجهة نظر التصور السياسي وسائر وجهات نظر المذاهب الشمولية أساسها في الفلسفة وإنما هي سليفة الطبيعية الخصوصية للثقافة السياسية الديمقراطية بحكم ما تتميز به من تعددية معقولة ولعل هذه الميزة هي التي تفصل في كثير من الأحيان بين ما تثيره الفلسفة في العالم المعاصر وبين تلك التي أثارها في العالم القديم. وهذا لا يعدو أن يكون أكثر من تخمين اصطنعه هنا لنفسي-دون أن يمتد قصدي إلى أكثر من ذلك- من أجل تمييز القضايا التي يطرحها المحدثون عن تلك التي طرحها الأقدمون.

ففي بدايات الفلسفة الأخلاقية وتحديدًا مع سقراط، كان يُنظر إلى الدين قديما كعقيدة مدنية تتشكل ضمن ممارسات اجتماعية عمومية وأشكال طقوسية واحتفالية ذات طابع مدني وشعبي. فالثقافة الدينية المدنية لا ستند إلى كتاب مقدس مثل الإنجيل أو القرآن أو أيضا الفيدا في الديانة الهندوسية. فلقد كان الإغريق يحيون ذكرى هوميروس ويستلهمون من قصائده قيمهم الأساسية في التربية دون أن ترقى الإلياذة والأوديسا إلى مرتبة النصوص المقدسة. وما بهم في كل ذلك هو الامتثال للقواعد والأعراف التي تتوافق مع روح الجماعة وليس أبدا ما تعنيه تلك المعتقدات الشخصية في أدق تفاصيلها. فالمواطن الحق هو الذي يأتي بتلك الشعائر باعتباره عضو في المجتمع جدير بالثقة ومستعد دائما للاستجابة لتلك الطقوس كاستحقاقات مدنية لا تقل قيمة عن الاستحقاقات المدنية الأخرى من قبيل المشاركة في اللجان أو المساهمة في التجديف ضمن الأسطول الحربي في حالة الحرب وذلك بحسب ما تمليه الظروف. فالدين لدى الإغريق ليس دين خلاص بالمعنى المسيحي، فلا يتعلق الأمر عندهم بجماعة من الكهنة تستأثر بالوسائل الضرورية لتحصيل النعم، فلا قيمة البتة لفكرتي الخلود والخلاص في الثقافة الإغريقية القديمة⁸.

وهكذا تجد الفلسفة الأخلاقية الإغريقية أساسها في صلب السياق التاريخي والثقافي للديانة المدنية للمدينة (بوليس) حيث تحتل الملحمات الهوميرية بأبطالها مكانة مرموقة. ولا تتضمن هذه الديانة أيّ تصور للخير الأسى يضاهي ذلك الذي

⁸أنفق فيما جاء في هذه الفقرة تماما مع

Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1985) p.254-60, 273-75

ننسبه لتلك الآلهة ولأولئك الأبطال. وهؤلاء ينحدرون من طبقة النبلاء الأرستقراطيين تحذوهم رغبة جامحة في تحقيق التفوق والسعادة والجاه والثروة، والسمو والحظوة داخل المجتمع. ولذلك تراهم لا يهتمون إلا قليلا بخير عائلاتهم وأصدقائهم وأشياهم حيث لا يحتل ذلك عندهم إلا مرتبة ثانوية. وأما الآلهة فلا تختلف عن البشر من الناحية الأخلاقية إلا فيما يتعلق بالخلود لأن حياتها تبقى نسبيا سعيدة وهادئة.

لم يكن ممكنا للفلسفة الإغريقية أن تتخلص من رمزية الملحمة الهومييرية ومثلها الأعلى إلا في القرن الخامس حيث استطاعت أن تقترح تمثلات بديلة للخير الأسمى حظيت بقبول عموم المواطنين في المجتمع الأثيني عصر ذلك. فلقد أصبحت الفلسفة الأخلاقية تستند إلى الممارسة الحرة والمنضبطة للعقل وحده لا إلى الدين وأقل من ذلك إلى الوحي فضلا على أنها لم تعد تخضع للعقيدة المدنية كما لا تقدم نفسها كبديل عنها. إنها تنهض بفكرة للخير الأسمى منظورا إليه كمثل أعلى له جاذبيته يحضنا على متابعة سعادتنا الحقيقية. وتناقش هذه الفلسفة مسألة لم تستطع الديانة المدنية حلها على نحو جذري⁹.

إذا ما ولينا نظرنا إلى الحقبة الحديثة فسنكتشف أنها شهدت ثلاثة تحولات تاريخية رئيسية ساهمت إلى حد كبير في رسم ملامح الفلسفة الأخلاقية والسياسية. وهي:

أولا، الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر والذي لعب دورا أساسيا في تشكيل صورة العالم المعاصر، فلقد ساهم في تصدع وحدة الدين التي طبعت حقبة القرون الوسطى ليحل بدلا عنها التعددية العقدية وما ترتب عنها من آثار على امتداد القرون اللاحقة بما ساعد على ظهور أشكال أخرى من التعددية التي أضحت السمة الأساسية والغالبة للحضارة المعاصرة بدءا من أواخر القرن الثامن عشر.

وثانيا، لا بد من تبيين ما شهدته الدولة الحديثة من تطور لا سيما على مستوى إدارتها المركزية. فلقد كان سلطة الدولة الحديثة في شكلها الملكي متمركزة بشكل مطلق في شخص العاهل الذي يسعى جاهدا ما استطاع إلى ذلك سبيلا للحفاظ على التمتع بالحكم المطلق ولا يمنح أية امتيازات سياسية للنبلاء ولا للطبقات الوسطى الصاعدة إلا لأنه يعلم مسبقا أنهم لن يكونوا قادرين على الاستفادة منها بحيث يمكنهم تهديد ملكه أو بحسب ما تسمح به حاجاتهم الظرفية.

وأخيرا، يتمثل العامل الثالث في تطور العلم الحديث الذي بلغ أوجه في القرن السابع عشر. وعندما أتحدث عن العلم الحديث، فإنما أقصد التحولات الكبرى التي شهدتها خاصة بعض العلوم من قبيل علم الفلك مع كبرنيك وكبلر، والفيزياء مع نيوتن، فضلا عما عرفه الحساب الرياضي من تحديث مع نيوتن وليبنز (حساب اللانهائيات: اللانهائي في الصغر والانهائي في الكبر)، فبدون هذا التحديث لم يكن للفيزياء أن تبلغ ما بلغته من تطور ذلك أنه يوجد تلازم يعسر فكه بين التقدم في مجال الفيزياء والتقدم في مجال الرياضيات.

⁹ لقد استلهمت ما ذكرته في هاتين الفقرتين من

Terence Irwin, Classical Thought (New York: Oxford University Press, 1989); esp. chap.2

لننظر الآن أولاً فيما تختلف هذه الحالة من زاوية نظر دينية عن تلك التي سادت في العالم القديم. فلقد تميزت مسيحية القرون الوسطى بخمس خواص جوهرية لا نعثر عليها في العقيدة المدنية لدى الإغريق:

-إنها ديانة تسعى لأن تكون ذات سلطة مقدسة تتجسد في مؤسسة الكنيسة التي هي بدورها تخضع في إدارتها وتسييرها لمؤسسة الباباوية المتمركزة في شخص البابا حتى وإن كانت محل تنازع أحيانا على غرار ما ساد خلال فترة الأساقفة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

-إنها ديانة همها خلاص البشر حتى أنها ترى في نفسها طريقاً سالكة للحياة الخالدة لأن الخلاص يقتضي إيماناً لا تشوب شائبة في تطابق تام مع تعاليم الكنيسة.

-ولأجل ذلك فهي ديانة شمولية تفترض عقيدة ينبغي التسليم بها.

-وهي ديانة كهنة يحتكرون مطلق السلطة كلما تعلق الأمر بتوزيع وسائل الرحمة الضرورية للخلاص.

-وهي في النهاية ديانة توسعية تقوم على الاعتناق ولا حدود لامتداد سلطتها إلا حدود العالم ذاته.

لقد كان لحركة الإصلاح الديني التي عرفتها مسيحية القرون الوسطى تبعات لا يحصيها العد لأن الأمر تعلق بتصعد ديانة سلطتها مقدسة وأدرك فيها الناس طريق خلاصهم ووسع نطاقها العالم بأسره فلقد بدأت تتشكل في نفس المجتمع ديانة أخرى موازية لها وبنفس المواصفات تنازعها السيادة منفصلة عنها رغم أنها سليلتها حافظت ردها من الزمن على بعض السمات المشتركة. فلقد كان أهم روادها لوثر وكالفن أكثر تعصبا وانغلاقاً من كنيسة روما.

يوجد اختلاف آخر بين الحقبة القديمة والحقبة الحديثة، ربما يكون أقل أهمية من سابقه ولكن لا يمكن أن نغض الطرف عنه ويتعلق بالفلسفة. ففي الحروب الدينية لم يكن الناس يبدون أي تحفظ كان حول طبيعة الخير الأسمى أو حول تأصيل الواجب الأخلاقي في صلب القانون الإلهي فهم يعتقدون أن يقينهم في ذلك ينبع من قوة إيمانهم. وعليه فإن أخلاقهم اللاهوتية هي التي تهديهم إلى سواء السبيل. ولكن ماذا لو وجدنا أنفسنا في مواجهة مجتمع يعتنق أعضائه ديانات متعددة؟ أتى لنا أن نتخيل قاعدة للتسامح الديني عندئذ؟ يرى البعض بأن ذلك مستحيل لأن التسامح ينتهي بنا في هذه الحالة إلى قبول الهرطقة (الكفر) التي تتعارض مع التعاليم المتفق عليها ومدعاة للفتنة وعواقبها اللعينة حتى أن دعاة التسامح الأوائل رأوا في انشقاق الكنيسة المسيحية كارثة حتى إن كان ذلك سيؤدي إلى إيقاف نزيف حرب أهلية دينية طال أمدها. وهكذا إذن يمكن القول بأن الليبرالية السياسية (أو الليبرالية بصفة عامة) تجد أساسها التاريخي في صلب حركة الإصلاح البروتستانتي وما أعقبها من تحولات جذرية علاوة على ما ساد من نقاشات طويلة حول مفهوم التسامح الديني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر¹⁰.

¹⁰ وفي هذا الصدد تتحدث جوديث شكler Judith Shklar في الفقرة الخامسة من مؤلفها

Ordinary Vices (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1984)

عن "ليبرالية الخوف" كما بلورها كل من مونتانييه Montaigne و مونتسكيو Montesquieu كموقف يعبر عن ردة فعل تجاه قسوة الحروب الدينية.

ولقد تزامن ذلك مع تبلور مشروع ما اصطلح على تسميته المحدثون حرية الضمير وحرية التفكير حتى أن هيغل ما فتئ يؤكد على أن الليبرالية كان لها الفضل في أن فتحت الباب على مصراعيه أمام تطور حرية المعتقد وهو ما لم يدر بخلد المصلحين لوثر وكالفن¹¹ دون أن ننسى طبعا عديد النقاشات الأخرى التي لعبت دورا حاسما في هذا الاتجاه من قبيل تلك التي تعلقت بضرورة الحد من السلطات الملكية المطلقة من خلال الدعوة لإحلال مبادئ دستورية تضمن الحقوق والحريات الأساسية وتحميها.

ولكن رغم أهمية هذه المساجلات والمبادئ التي تعيّن عليها ترتيبها، فما زال أثر تصدع الكنسية يلقي بظلاله ولأجل ذلك اعتبرت الليبرالية خير ضمان لتجاوز مخلفات ذلك التصدع من خلال إعلانها لقيم التعددية المعقولة كميزة جوهرية قامت عليها منذ البدء مثل تعددية المذاهب الشمولية دينية كانت وغير دينية. ومن ثمة ليست هذه التعددية كارثية وإنما هي تظهر طبيعي لما آلت إليه نشاطات الفكر البشري في ظل مؤسسات حرة مستقرة ودائمة. وإذن يعد اعتبار التعددية المعقولة حالة كارثية هو من جنس اعتبار ممارسة حرية التفكير كارثية. وعلى هذا النحو يظهر نجاح الليبرالية ككشف عن تصور جديد للمجتمع: مجتمع تعددي متناغم ومستقر بصورة معقولة¹². وهذا الكشف لم يكن ممكنا قبل ممارسة قيمة التسامح بشكل سلمي وناجح في مجتمعات ذات مؤسسات ليبرالية. فمن الطبيعي جدا، عندئذ، أن نسعى بعد قرون طويلة من هيمنة منطق التعصب إلى تأكيد الوحدة والوفاق وهو ما يتطلب اتفاقا اجتماعيا حول عقيدة عامة وشاملة سواء كانت دنية أو فلسفية أو أخلاقية. فلم يكن التعصب مقبولا إلا بوصفه شرطا للنظام والاستقرار الاجتماعيين، بيد أن وهن هذا الاعتقاد سرعان ما ساعد على تمهيد الطريق للمؤسسات الدستورية الليبرالية. فمن الصعب حتى لا نقول من المستحيل، بعد ما شهدته حرية المعتقد من تطور، أن نأثم أشخاصا كثيرا ما تعاونوا بشكل مثمر فيما بيننا في مناخ تسوده الثقة المتبادلة والمصادقية من أجل المحافظة على صورة نقية لمجتمع عادل نجتمع تحت سقفه.

كما بيّنت أعلاه يمكن أن نصوغ المشكل الذي طرحه الليبرالية السياسية على هذا النحو: إلى أي مدى يمكن أن يوجد ويستمر إلى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكون من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنهم مختلفين جذريا حول مذاهبهم الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟ وهنا يتحدد المشكل بوصفه متعلقا جوهريا بمسألة العدالة السياسية وليس أبدا بمسألة الخير الأسمى. وفي هذا السياق يرجع المحدثون فكرة الخير إلى الدين لأن انقساماتهم الحادة تمنعهم من إدراك الشروط الضرورية لإقامة مجتمع عادل يطيب فيه العيش للجميع في حين أن مشكلة تمثل تلك الشروط تحتل أولوية مطلقة على ما عداها في صميم المسألة برمتها التي يتعلق جزء هام منها بالبحث في الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين مواطنين بوصفهم أحرارا ومتساوين ولكنهم مختلفون جدا في معتقداتهم. أي تصور سياسي يمكن له أن يتطابق مع تلك الظروف من حيث بنيته ومضمونه؟ ولا ينظر هنا لمسألة العدالة كما كان عليه

¹¹ أنظر أواخر التعليقات المطولة من الفقرة 270 من كتاب هيغل (مبادئ فلسفة الحق)

Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)

¹² أنظر ملاحظات هيوم حول هذا الموضوع على مستوى الفقرة السادسة من

"Liberty of the Press" (1741).

وأياها:

A. G. Dickens, *The English Reformation* (London: Fontana Press, 1967), pp. 440.

الحال في العالم القديم الذي لم يعرف صداما بين ديانات تبشيرية وعقدية وتوسعية فهذه الظاهرة مستجدة في التاريخ لأنها اقترنت تحديدا بظهور حركة الإصلاح الديني التي أدت إلى تصدع الكنيسة وانشقاقها. وبطبيعة الحال استطاعت المسيحية أن تغزو شعوب العالم لا فقط عبر بسط نفوذها وسيطرتها عليها ولكن أيضا باسم خلاص نفوسها ونجاتها. ولقد كان من نتائج ذلك أن تحولت المقاومة ضد هيمنة الكنسية وهي مقاومة حضت عليها حركة الإصلاح الديني إلى مقاومة في صلب الكنسية ذاتها لما أفرزه تصدعها من نتوءات بيّنة.

لكن الأمر المستجد في صلب هذا الصراع هو أنه استطاع أن يضيف على ما كان سائدا لدى شعوب الأرض حول مفهوم الخير عنصرا بدا متعاليا عليه لأنه لا يتطلب اتفاقا حوله وهو ما قد ترتب عنه ضرورة صراعا مميتا لا يمكن الحد من تبعاته الخطيرة إلا من خلال استنزافه بمرور الزمن أو عبر ترسيخ مبدأ المساواة في حرية الضمير وحرية التفكير. فلا يمكن أن نؤسس لأيّ مفهوم معقول للعدالة إلا عبر ضمان وحماية هاتين الحرّيتين والاعتراف بهما على نطاق عمومي واسع واسنادهما بمبررات متينة لا تلين. ولأجل ذلك تأخذ الليبرالية على محمل الجد هذا الصراع الخفي في عمقه بوصفه صراعا عنيدا.

أما فيما يخص علاقة الليبرالية السياسية بفلسفة الأخلاق في العصر الحديث، فيمكن القول إن هذه الأخيرة (فلسفة الأخلاق) قد تأثرت كثيرا بالموقف الديني الذي تبلور غداة حركة الإصلاح الديني. ولكن مع بدايات القرن الثامن عشر آمن عدد من كبار المفكرين بأهمية إيجاد مصدر آخر للمعرفة الأخلاقية يكون بالضرورة مستقلا عن هيمنة الكنيسة ومتاح للإنسان العادي والمتعقل والواعي بنفس القدر. ومتى توفر هذا المصدر، أصبح همهم تطوير شبكة من المفاهيم والمبادئ تكون قادرة على توصيف متطلبات الحياة الأخلاقية. ولأجل ذلك أثروا النظر في القضايا التالية كقضايا أساسية بالنسبة لأبستمولوجيا وسيكولوجيا الأخلاق:

هلا تكون معرفة وإدراك الكيفية التي ينبغي أن نأتي بها أفعالنا بشكل مباشر متاحة إلا لخاصة من الناس أو لأقلية محظوظة (رجال الدين مثلا) أم أنها يجب أن تكون في متناول كل شخص عاقل وواعي؟

هل يصدر الواجب الأخلاقي عن قوة خارجة عن ذواتنا تتجسد في علوية منظومة القيم المنزلة من العقل الإلهي أم عن الطبيعة البشرية ذاتها (إما عن ملكة العقل أو عن ملكة الإحساس أو عن توحيد الملكتين) جنبا إلى جنب مع متطلبات العيش سويا في نطاق المجتمع؟

وأخيرا، هل نحن مقتنعون أم مجبرون على الامتثال لمتطلبات واجباتنا والتزاماتنا خارجيا خشية العقوبات الشرعية أو المدنية أم أن ذلك يتم في توافق مع طبيعتنا ذاتها وما تنطوي عليه في داخلها من دوافع تكفي بذاتها لتجعلنا نفعل كما نريد في معزل عن كل الإكراهات والإغراءات الخارجية؟¹³

¹³ ما ورد في الفرطين أعلاه اعتمده فيه كثيرا على

B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

كل هذه الأسئلة نشأت أول ما نشأت داخل الموقف اللاهوتي. وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر من المفكرين المهتمين بهذه القضايا اسمين سطع نجمها وعادة ما يكثر الاستشهاد بهما في باب هذه المناقشات وهما هيوم وكانط اللذين يلتقيان ولكن كل حسب منهجه في التشديد على أهمية البديل الثاني من بين البدائل الثلاثة أنفة الذكر إذ يلحان على أن الواجب الأخلاقي يصدر عن الطبيعة البشرية ذاتها كطبيعة قوامها العقل أو الاحساس، وعن ظروف الحياة الاجتماعية. كما يعتقدان بأن معرفة أو إدراك واجباتنا هما في متناول كل شخص عاقل وواعي. ثم إنهما يعتقدان في نهاية المطاف بأننا إنما نأتي واجباتنا بحكم ما تمليه علينا طبيعتنا كبشر بما يتوفر فيها من دوافع داخلية تنأى بأفعالنا عن كل الشوائب دون طمع في جزاء ولا خشية عقاب لا في الدنيا ولا في الآخرة. وفي الحقيقة يرفض كل من هيوم وكانط رفضاً قطعياً الفكرة القائلة بأن قلة من الناس فقط تتوفر لديهم معرفة خلقية بينما البقية أو غالبيتهم إنما يُكروهون على الامتثال لواجباتهم خوفاً من العقاب¹⁴. ولأجل ذلك أعتبر أن اعتقادهم تنزل ضمن ما اصطُح على تسميته الليبرالية الشمولية في مقابل الليبرالية السياسية.

غني عن التأكيد إذن خلافاً لكل ذلك أن الليبرالية السياسية ليست مذهبا شموليا ولا تتخذ من البدائل التي أتيت على ذكرها أعلاه أيّ موقف ولو كان عاما بقدر ما تفسح المجال أمام سائر المذاهب الشمولية لحللتها حسب ما تراه صالحا. غير أنها (الليبرالية السياسية) في كل الحالات تعتمد البديل الثاني كلما تعلق الأمر بالتصور الساسي للعدالة بحسب مقتضيات النظام الديمقراطي الدستوري. ويمثل تبرير هذه البدائل في هذه الحالة الأساسية قسم من البنائية السياسية (الدرس الثالث). ولا تهتم الليبرالية السياسية بالمسائل العامة التي تطرحها فلسفة الأخلاق إلا متى تدخلت في آلية اشتغال الثقافة الخلفية للمذاهب الشمولية التي تسعى إلى دعم النظام الدستوري. وتعتبر الليبرالية السياسية أن فلسفتها السياسية تمتلك موضوعها الخاص بها والمتمثل في النظر في المسألة التالية: كيف لمجتمع عادل وحر أن يقوم في ظل واقع تشقه صراعات مذهبية عميقة يستحيل حللتها؟ وحتى تحافظ على حيادها إزاء المذاهب الشمولية، نأت الليبرالية السياسية بنفسها عن الخوض في القضايا الأخلاقية التي تفرقت حولها تلك المذاهب. ومن الطبيعي أن يثير هذا الموقف بعض الصعوبات التي سأحاول تذليلها كلما سنحت الفرصة تباعا على امتداد هذه الدروس لا سيما في الفقرة الثامنة من الدرس الخامس.

يأتي إذن التشديد على حركة الإصلاح الديني وما أعقبها من تجاذبات طويلة حول مفهوم التسامح من اعتقادي بأنها مثلت بحق اللحظة التاريخية التي ساعدت على ظهور الليبرالية بالنظر إلى القضايا التي تطرحها حياتنا السياسية المعاصرة حيث مازالت القضايا المتعلقة بالعرق والأثنية والتمييز بين الجنسين تحتل مكانة رئيسية في صلب نقاشاتنا الراهنة وتبدو هذه

أنظر المقدمة من المجلد الأول ص 18 وأنا مدين في كثير مما أنا بصده لهذا المؤلف في هذين المجلدين وفي مقالات أخرى كثيرة مما كتب وعلى وجه الخصوص

"Natural Law, Skepticism, and the Method of Ethics," journal of the History of Ideas 52 (1 991): 289-308.

¹⁴ يعتقد شنيويند Schneewind في أن ذلك هو ما ذهب إليه كانط في *Moral Philosophy* ص 29 في حين يبدو فيما أعتقد أنه يتوافق أكثر مع ما يقول به هيوم

القضايا ذات طابع مختلف تماما بحيث تفرض معالجتها مبادئ مغايرة لمبادئ العدالة كما صيغت في كتاب نظرية في العدالة.

فلقد كان الهدف الأساسي من هذا الكتاب (نظرية في العدالة)، كما أشرت إلى ذلك أعلاه، تقديم تصور للعدالة الاجتماعية والسياسية أكثر اتساقا من ذلك الذي تقول به أهم النظريات التي هيمنت في ذلك العصر، ومن أجل إدراك هذه الغاية اقتصر دوره-كما تؤثر على ذلك بوضوح القضايا التي يناقشها-على المسائل التقليدية التي كانت دائما في صميم النقاشات التاريخية حول البنية الأخلاقية والسياسية للدولة الديمقراطية الحديثة. ولعل ذلك ما يفسر تركيزنا في هذا الكتاب على معالجة الأسس التي تقوم عليها الحريات الأساسية الدينية والسياسية وتلك التي تقوم عليها الحقوق الأساسية للمواطنين في المجتمع المدني بما في ذلك حرية التنقل والمساواة المنصفة في الحظوظ والحق في الملكية الخاصة وكل ما يمكن أن تمنحه سيادة القانون من أشكال حماية للمواطنين. ولقد سعينا فيه أيضا إلى معالجة عدالة بعض مظاهر اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية في مجتمع يُنظر إلى مواطنيه بوصفهم أحرارا ومتساوين. غير أن كتاب نظرية في العدالة يترك جانبا قسما هاما من مسألة الديمقراطية داخل المؤسسة وفي نطاق العمل علاوة عن مسألة العدالة بين الدول (أو بين الشعوب وهي العبارة التي أحبذ استخدامها) حتى أنه لا يأتي على ذكر مسائل هامة مثل تلك المتعلقة بالعدالة الجزائية أو حماية البيئة أو المحافظة على الحياة البرية إلا قليلا، ومسائل أخرى ذات أهمية قصوى كمسألة العدالة داخل الأسرة أو تلك التي تنجم عنها لأن بعض أشكال من الأسرة، في تقديري، يمكن أن تكون عادلة. وما أفترضه ضمنا هاهنا هو التأكيد على ضرورة مراجعة أي تصور للعدالة يكتفي بتعديل بعض المسائل التقليدية المتكررة أو على الأقل تقديم بعض المؤشرات التوضيحية التي من شأنها أن تساعدنا على معالجة مسائل جديدة. ولعله لهذا السبب بالذات رأيت من المعقول جدا أن أكتفي بالنظر في بعض المسائل التقليدية المركزية رغم تواترها.

من الطبيعي عندئذ أن ننهي إلى مفهوم للعدالة معيب كان وراء الانتقادات العديدة التي واجهها كتاب نظرية في العدالة. ولعل أهم ما تُحفظ عليه يتعلق بمفهوم الليبرالية الذي يتبناه من حيث هو يقوم في جوهره على خطأ في التقدير إذ يتأسس على مفهوم مجرد للشخص، ويستند إلى نزعة فردانية ولا اجتماعية في تصوره للطبيعة البشرية فضلا على أنه يعتمد إلى تمييز غير قابل للانطباق بين العمومي والخاص مما يجعله غير قادر على التعامل مع المشكلات المتعلقة بالتمييز بين الجنسين وتلك التي تتعلق بالأسرة. وأعتقد أن الاعتراضات على مفهوم الشخص وعلى مفهوم الطبيعة البشرية تتأتى من أننا لا نرى في الوضع البدئي مجرد افتراض خيالي كما سأوضح ذلك في الفقرة الرابعة من الدرس الأول. وأعتقد أيضا أن الصعوبات المزعومة التي يمكن أن تثيرها مناقشة مسألة التمييز بين الجنسين أو الأسرة-والتي لن أخوض فيها في هذه الدروس-ينبغي التغلب عليها.

لذلك ما زلت على يقيني بأنه بمجرد أن نحصل على المفاهيم والمبادئ الصالحة لمناقشة المسائل التاريخية الأساسية، فإن تلك المفاهيم والمبادئ ستكون ضرورية لا محالة في معالجة مشكلاتنا المعاصرة إلى أبعد حد، من ذلك مثلا أن المساواة التي نصت عليها وثيقة إعلان الاستقلال التي تدرج بها لنكولن Lincoln ليدين الاسترقاق يمكن التدرج بها هي ذاتها كذلك لإدانة اللامساواة ضد المرأة واضطهادها. وأعتقد أن الأمر يتعلق بفهم ما تفترضه المبادئ التقليدية في ظل تغير الظروف والتأكيد

على أنها يجب أن تُحترم في إطار المؤسسات القائمة. ولهذا السبب تركز الاهتمام في كتاب نظرية في العدالة على بعض المسائل التاريخية أملا في تشكيل شبكة من المفاهيم والمبادئ المعقولة قابلة للانطباق على حالات أخرى أساسية.

أختم هذه الملاحظات بالقول بأنني حاولت أن أشرح بأي معنى أفهم الآن نظرية العدالة كصيغة من صيغ الليبرالية السياسية ولماذا كان عليّ أن أجري عليها بعض التعديلات واضعا نصب عيني المشكل المعيب الذي أصابها في صميمها، بل إنني أقدر أن هذا المشكل هو الذي اضطرني إلى ذلك. ولكن رغم ذلك ليست لدي النية في شرح لماذا وكيف حدثت تلك التعديلات حتى أنني لا أدري ما الذي حدث حتى تحولت موافقي بهذا الشكل. ليس لدي ما أقول في شأن ذلك ولكني فقط أريد أن أقنع نفسي بأن ذلك قد حدث فعلا.

لقد بدا للبعض استخدامي أول مرة للأفكار المتعلقة بالتصور الساسي للعدالة وبفكرة الاتفاق التقاطعي للوهلة الأولى مضللا وهو ما أثار عديد الانتقادات بدت لي منذ البداية محيرة جدا: إذ كيف يمكن أن نسيء فهم أفكار على غاية من البساطة كتلك المتعلقة بالتصور الساسي للعدالة وبفكرة الاتفاق التقاطعي؟ والحقيقة إن التضخيم من حجم المشكل الذي أثاره ما أجريته على ما جاء في كتاب نظرية في العدالة من تعديلات في اتجاه تجاوز ما بدا فيه من تناقض يثير السخرية، وقدرت أن أخذ في عين الاعتبار - من أجل صياغة مفهوم أكثر اقناعا لليبرالية السياسية يتلافى تلك النقائص - النقاط الأساسية التالية:

1. يجب أن يُنظر إلى نظرية العدالة بوصفها إنصافا كنظرية مستقلة وقائمة بذاتها وأن مفهوم الاتفاق التقاطعي حجتها في تبرير الاستقرار.

2. التمييز بين تعددية بسيطة وأخرى معقولة والتمييز بين هذا الضربين من التعددية وبين المذهب الشمولي المعقول

3. تقديم شرح مستفيض للمعقول والعقلاني ضمن مفهوم البنائية السياسية (في مقابل البنائية الأخلاقية) حتى يتسنى لنا وضع الأسس التي تقوم عليها مبادئ الحق والعدل في العقل العملي.

متى أمكن لنا تسديد تلك الثغرات من خلال النقاط التي آتيت على ذكرها أعلاه، أصبح في مقدورنا القول بأن ما كان يُنظر إليه على أنه غموض في النظرية قد زال. وأنا في مدين في ذلك إلى عديد المفكرين الذين ساعدوني ونهونوني إلى تلك النقائص وهو ما أشرت عليه دائما في الحواشي.

فقد كانت لي مساجلات عديدة في هذا الصدد مع توماس سكالون لعبت دورا كبيرا في تحديد أهم نقائص النظرية بشكل واضح حيث تطرقنا إلى مسألة البنائية السياسية والبنائية بصفة عامة حتى أن المفهوم الذي أقترحه في الدرس الثالث من هذه الدروس أصبح هاهنا أكثر وضوحا مما كان عليه في العام 1980، وكذلك إلى مسألة التمييز بين المعقول والعقلاني حيث ساعد ذلك النقاش في تحديد مفهوم للمعقول يتوافق تماما مع التصور الساسي للعدالة. (الدرس الثاني، 1-3)

ودارت بيني وبين رولاند دووركن وتوماس ناجل نقاشات كثيرة أثناء المشاركة في الندوات التي انتظمت في جامعة نيو يورك ما بين العام 1987 والعام 1991. ولكن تبقى المساجلة الأهم التي دارت بيننا حول نظرية العدالة بوصفها إنصافا كنظرية

مستقلة وقائمة بذاتها (الدرس الأول، 5) تلك التي جددت في مناسبة نادرة في منتصف ليلية مقمرة من شهر جوان/يونيو من العام 1988 في حانة قد خلت من الزوار في نزل سانت لوسيا في نابولي.

واستفدت أيضا من **ولفريد هنش** في تمييزه بين عقيدة شمولية معقولة وعقيدة شمولية بسيطة (الدرس الثاني، 3) وقد كانت بيننا بعض المساجلات في هذا الغرض خلال شهر ي ماي/مايو وجوان/يونيو من العام 1988.

كما أود أنوه بتشديد **جوشوا كوهين** على أهمية التمييز بين تعددية معقولة وتعددية بسيطة (الدرس الأول 6، 2) وقد كان لي معه نقاشات مثمرة حول مفهوم المعقول في 1989-1990 لخصها في مقال نشره في ماي/مايو من العام 1990

وأشكر **تايلور بورج** على رسالتيه المطولتين في صيف 1991 اللتين عالجت ونقدت فيهما صيغة أولى لما جاء في الدرس الثالث حيث اضطرني إلى أن أعيد كتابة الفقرات 1 و2 و5 منه بشكل تام. فلقد استطاع اقناعي بأنني لم أفشل فقط في بيان أن البنائية الأخلاقية الكانطية والبنائية السياسية التي أذاع عنها تعبران عن الاستقلالية الأخلاقية أو السياسية، وإنما أيضا بأنني ربما تجاوزت التصور الساسي للعدالة من خلال القول بوجود تناقض بين البنائية السياسية والحدسية العقلانية.

وتشير التواريخ المعلنة أعلاه إلى أنني لم أدرك المفهوم الصحيح للليبرالية السياسية-أو على الأقل المفهوم الذي أتمناه-إلا خلال الأعوام الأخيرة. ولقد استعدت في هذا الكتاب بعضا من مقالتي السابقة بنفس عنوانها أو بعناوين تشبهها بنفس مضامينها، يضاف إليها بعض التعديلات الهامة التي أجريت عليها لتعبر في نهاية المطاف عن تصور أكثر متانة وانسجاما.

وهناك أمور أخرى تعود إلى سنوات خلت أنا مدين فيها لمفكرين آخرين وهم كثيرون منها ما أشّرت عليه في الحواشي ومنها ما لم أت على ذكره لسبب أو لآخر.

وفي الحقيقة كنت باشرت معالجة مختلف المسائل التي طرحتها هذه الدروس منذ نهاية السبعينيات (من القرن الماضي: المترجم) بمعينة **بورتين درين** حيث بدأت تتشكل في ذهني فكرة الليبرالية السياسية. وحق الثناء عليه واجب عليّ لما أحاطني به من نصح وتشجيع ونقد رغم الحزم والصرامة أحيانا ومهما أثبتت عليه لن أوفيه حقه.

وناقشت مع **ديفيد ساخس** -منذ التقيته أول مرة في العام 1946-معظم القضايا المطروحة في هذا الكتاب لا سيما تلك التي تتعلق بالسيكولوجيا الأخلاقية. وقد التقينا في ثلاثة مناسبات خلال الثمانينات (من القرن الماضي: المترجم) عند إقامتي في بوستن حيث تحادثنا طويلا في شأن موضوعات هذا الكتاب وقد كان لهذا الأمر الأثر الطيب في نفسي حيث استفدت من ذلك كثيرا. وفي ربيع وصيف 1982، تناقشنا في مختلف الصعوبات التي اكتشفناها عند مراجعة محاضراتي التي ألقيتها في جامعة كولومبيا في العام 1980. وفي هذا الاتجاه ساعدني **ساخس**، في صيف 1983، على تحسين وتطوير صياغة مقال "البنية الأساسية للمجتمع بماهي موضوع" إضافة إلى صياغة أفضل للقسم السادس من مقال "الحريات الأساسية وأولويتها" خاصة على مستوى التعامل مع مفهوم المجتمع بوصفه اتحادا اجتماعيا لاتحادات اجتماعية. أمل أن أكون قادرا على استعمالهما معا لاحقا. وفي صيف 1986 اشتغلنا من جديد على المحاضرة التي ألقيتها في أكسفورد في شهر ماي/مايو بمناسبة تكريم **هيربرت أ. هارت**، ونشرت نسختها المحسنة تلك في مجلة **أكسفورد للدراسات القانونية Oxford journal of Legal Studies** في فيفري/فبراير من العام 1987، وقد أعيد نشر قسم كبير منها في الدرس الرابع.

أنا مدين كذلك لـ جوديث شكـلر في العديد من النقاشات البناءة التي حصلت بيننا منذ التقيتها من أكثر من ثلاثين سنة خلت فلقد أخذت عنها الكثير كما كان ينبغي لأي طالب أن يأخذ من أستاذه رغم أنني لم أكن يوماً أحد طلبتها. أشيد بتوجيهاتها السديدة فيما يخص هذه الكتاب بحيث يتعين أخذها في عين الاعتبار ولقد اعتمدت عليها كثيراً في المسائل الحاسمة التي يثرها التأويل التاريخي في مواضع عديدة من هذا الكتاب. وقد تعلقت آخر محادثة بيننا بمسائل من هذا القبيل.

وفي خريف 1977، أرسل إليّ صامويل شفلر مقالاً قصيراً بعنوان "الاستقلال الأخلاقي والوضع البدئي" "Moral Independence and the Original Position" يقول فيه بوجود تنافر شديد بين القسم الثالث من مقالي "استقلال النظرية الأخلاقية" "The Independence of Moral Theory" بتاريخ 1975 الذي يعالج مسألة العلاقة بين الهوية الشخصية والنظرية الأخلاقية، من جهة، وبين نقدي للمنفعة في نظرية في العدالة من جهة أخرى¹⁵. أتذكر (كنت في إجازة في ذلك العام) أن ذلك حدث معي لما بدأت أفكر فيما إذا كان وإلى أي مدى يمكن لي مراجعة مفهوم نظرية في العدالة. لقد أدى قرار متابعة هذه المسألة بدلاً عن موضوعات أخرى إلى محاضرات جامعة كولومبيا للعام 1980 وللمقالات التي أعقبها حيث بدأ الاهتمام بمفهوم الليبرالية السياسية يتبلور أكثر فأكثر.

أشكر إرين كيلي التي انشغلت طوال العام الماضيين أو أكثر من ذلك بقراءة مسوداتي المخطوطة مؤشرة على كل المواضيع في الكتاب التي تثير لبساً أو غموضاً مع اقتراح توضيحات في شأنها وبيّنت لي كيف يمكن النهوض بأساليب الحجاج حتى يزداد متانة وقوة وعلى ضوء استفهاماتها واعتراضاتها اجتمعت في إعادة صياغة كتابي في مجمله. ولما كان من غير الممكن استعراض مختلف المراجعات التي اضطررتني إليها تعليقاتها، فإني أحسب أن بعضها كان مهماً للغاية وقد حاولت أن أنبئه إلى أكثرها أهمية في الحواشي. ويمكن أن نعتبر أن مزايا هذا الكتاب يعود الفضل في الكثير منها إلى ما بذلته إرين كيلي من مجهودات في مراجعته.

وفي الختام أتوجه بالشكر إلى الأشخاص الآتي ذكرهم على تعليقاتهم المدونة على مخطوطة هذا الكتاب:

دنيس تومسون الذي وضع على ذمتي صفحات عديدة تحمل تعليقات مفيدة جداً قادت كلها تقريباً إلى تصحيحات ومراجعات وقد أشرت إليها في الحواشي.

فرانك مايكلمان الذي دون بعض الملاحظات في تعليقاته لا يمكن القبول بها في هذا المستوى دون إجراء تعديلات جوهرية وعميقة لذلك رأيت أن لا أخذها في عين الاعتبار إلا في موضع وحيد عيّنته في الفقرة 4.6 من الدرس الخامس.

روبارت أودي، كنت غرينولت وبول فيتمان الذين بعثوا لي بي تعليقات مفيدة حول الدرس الخامس وقد اضطررت إلى اعتماد بعضها في آخر لحظة.

أليس برنشتاين، توماس بوج وسيانا شفرن الذين وضعوا على ذمتي بعض التعليقات المدونة بكيفية مفصلة جداً ولكني لسوء الحظ لم أستطع أن أخذها جميعاً في عين الاعتبار. اعتذر لهم فربما لم أتعامل مع هذه التعليقات كما ينبغي حيث

¹⁵ Scheffter: "Moral Independence and the Original Position" in *Philosophical Studies* 35 (1979):397-403.

عمدت إلى إعادة نشر مقالي "الحريات الأساسية وألويتها" (1982) دون أيّ تعديل. كما أعتذر أيضا لراكس مارتن لعدم ردّي على انتقاداته المحققة التي ضمنها في كتابه رولز والحقوق¹⁶ وتخصيصا في الفصول 2، 3، و6 و7 وأشكر في الختام زوجتي مارد Mard وابنتنا ليز Liz وكذلك ميشال رنفلد ومثاؤ جونس الذين ساعدوني في مهمة مراجعة هذا الكتاب وطباعته.

جون رولز

أكتوبر 1992

¹⁶ Rex Martin: *Rawls and Rights* (Lawrence: University of Kansas Press, 1985).