

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.  
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي.  
جامعة العقيد الحاج لخضر. باتنة-1.

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية. رقم التسجيل.....  
قسم الفلسفة. الرقم التسلسلي.....

## عنوان الرسالة

مبدأ الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التوافق.  
دراسة تحليلية مقارنة بين التصورين الليبرالي و التداولي للديمقراطية.

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم تخصص فلسفة عامة.

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد المجيد عمراني.

إعداد الطالب:

عبد العزيز ربح.

### لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د. بويكر موسى	أستاذ محاضر " أ "	جامعة الحاج لخضر. باتنة 1	رئيسا
أ.د عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر. باتنة 1	مشرفا و مقرا
أ.د اسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة ع. مهري قسنطينة 2	مناقشا
أ.د رابح مجاري	أستاذ التعليم العالي	جامعة ع. مهري قسنطينة 2	مناقشا
أ.د موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	جامعة جامعة عباس لغرور	مناقشا
د. فوزية شراد	أستاذ محاضر " أ "	جامعة الحاج لخضر. باتنة 1	مناقشا

السنة الجامعية 2016-2017.



## شكر و عرفان.

الحمد لله أولاً و آخراً ثم:

يقتضي مقام الفضل و العرفان أن أتوجه بشكري الخاص إلى الأستاذ الدكتور محمد المهجد محمدي الذي قبل الإشراف على هذا البحث و على صبره علينا طيلة مدة انجاز هذه الرسالة فلم نجد منه إلا النصح و التوجيه، فإليه أولاً خالص شكري و امتناني إذ لولاه لما خرج هذا العمل من الإمكان إلى الفعل.

ثم شكري إلى الأستاذ الفاضل بيارن مالكوفيك أستاذ فلسفة القانون بجامعة لافال الذي كان لتواطلي معه اثر كبير في فهم و استجلاء كثير من القضايا الخاصة بفلسفة الحق عموماً.

كما أتوجه في الأخير بشكري أيضاً إلى كل الزملاء في جامعتي العقيد الحاج لخضر باتنة -1- و محمد لمين دباغين سطيف -2-. و إلى كل الأهل و الرفاق.

محمد العزيز

# الإهداء

إلى إلياس، ليديا و أميرة

# المقدمة.

## المقدمة.

صيغت الحداثة السياسية كما تجلت في المشروع التحرري للأنوار في تناقض جذري مع التقاليد و ضد صور العالم الأسطورية و التبولوجية، فمن خلال استبدال هذه التصورات المعيارية للخير و للمصلحة بالمبدأ الصوري للعقل يكون ذلك المشروع قد أكد على الطابع الكوني للممارسة القائمة على العقل و انفصالها عن كل شكل من أشكال التجذر القطري أو المحلية سواء اتخذت هذه الأخيرة طابعا جغرافيا، تاريخيا أو ثقافيا و بتلك الصفة اللامحلية أو ذلك البعد الكوني اكتسبت الديمقراطية من حيث هي النموذج التطبيقي الأمثل لتلك الممارسة طابعها الإجرائي الذي يركز في المقام الأول على آليات و سبل التوصل إلى القرار السياسي أكثر من تركيزه على المحتوى الجوهرى للديمقراطية.

رغم ذلك ينطوي هذا الطابع الإجرائي الكوني على مفارقة ملازمة لذلك النظام تتمثل على وجه الخصوص في عجزه الظاهر على إيجاد حلول دائمة لأزماته الطارئة و المتكررة المرتبطة أساسا ببنية و بمؤسساته مفضية في اغلب الأحيان إلى ما يمكن وصفه بأزمة تمثيل سياسي و مشاركة ديمقراطية تنبئ بين الحين و الآخر بظهور أزمات شرعية تهدد الأنظمة الديمقراطية و تنذر بتصاعد النسيج الاجتماعي للدول الوطنية. و تتمظهر تلك الأزمات في صور و أشكال متعددة تأخذ مرة شكل الضعف الذي تعانيه المجالس التشاورية و عجزها أمام الهيمنة المتنامية للسلطات التنفيذية و الهيئات القضائية التي لها تأثير واقعي و فعال على مسارات اتخاذ القرار و تبني السياسات الاقتصادية و الاجتماعية، و تأخذ مرة أخرى شكل العجز عن التعامل مع واقع الاختلاف و التعدد في رؤى العالم المحايث لتطور المجتمعات المعاصرة و المختزل في تنوع الأجناس العرقية و تباين المرجعيات الثقافية لشعوب تلك المجتمعات.

و يعتبر الشكل الأخير من أشكال الأزمة منعطفا بارزا في التفكير السياسي المعاصر من حيث أن هذا الواقع التعددي المحايث للمجتمعات المعاصرة يشكل بالنسبة لكثير من المفكرين المعاصرين

مصدرا رئيسيا لهشاشة الأنظمة الديمقراطية و لتآكل مفاهيم المواطنة و الولاء كنتيجة لفشل كل اتقا عمومية ( éthique publique ) في التوصل إلى إجماع دائم و تثبيت المجتمعات الديمقراطية، إذ يبدو أن هناك تناقضا داخليا بين التعدد أو الاختلاف المتنامي للسياق الاجتماعي و التجانس الثقافي للسير الحسن للديمقراطية التمثيلية، و المقصود بالاتيقا العمومية هنا هو وجود اتفاق حول عدد من القيم تسمح بشرعنة القواعد الجماعية التي من المفروض أن نخضع لها باعتبارنا مواطنين. كما يبدو أيضا انه من دون حد أدنى من التجانس الثقافي و الولاء العضوي القائم على الاعتقادات و القناعات الاتيقية للمواطنين المتشاركين تفقد المؤسسات الديمقراطية كل سلطتها و لذلك يصف يورغن هابرماس ( Jürgen Habermas ) الوضع الراهن و أزمة الاتيقا العمومية في كتابه القانون و الديمقراطية بقوله " إن الذات التي تشكل العوالم الخصوصية في كل مرة أو الذين يتقاسمون تذاوتيا عوالم مشتركة أصبحت اليوم في أزمة كما تفقد كل عمليات الإدماج القصدية المطبقة من طرف الفاعلين أنفسهم شرعيتها."<sup>1</sup> إن التعددية القيمية تجعل مستحيلا وجود جماعة سياسية ديمقراطية و تنبئ بالعودة إلى الفتوية و الانقسام داخل الدائرة العمومية.

لأجل ذلك و انطلاقا من هذا التشخيص الواقعي للتطور السياسي و الاجتماعي تجعل الفلسفة السياسية المعاصرة كمهمة رئيسية لها التفكير في صلاحية الممارسة السياسية و إعادة النظر في البنية الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة، بمعنى آخر تحاول هذه الفلسفة السياسية التفكير في شكل من الاتيقا العمومية يمكنها التعامل بشكل منصف مع المتغيرات الاجتماعية المعاصرة و تلافى المشكلات التي تطرحها تلك المتغيرات أو الحد من تأثيراتها الجانبية قدر الإمكان. و لعل من ابرز النظريات السياسية المعاصرة التي تناولت هذا الواقع بالتحليل المستفيض و اقترحت اتيقا عمومية ناجعة تضيي شرعية على

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie entre faits et normes. Trad. Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme. ( Paris. Gallimard. 1997 ). pp 61-62.

الأنظمة الديمقراطية و تأخذ في الحسبان ضرورة تفعيل الممارسة السياسية بما يتماشى و المبادئ العامة للديمقراطية و لدولة القانون، النظرية الليبرالية التعاقدية كما تجسدت حصراً<sup>1</sup> في أعمال الفيلسوف الأمريكي جون رولز ( John Rawls ) الفلسفية و خصوصا كتابيه الرئيسيين " نظرية العدالة " و "

<sup>1</sup> - من المعلوم ان حمل صفة التعاقدية على الليبرالية المعاصرة كفيل وحده بالتعبير على نظرية رولز و يُبَرَّر هذا التلازم الدلالي غياب اسم الفيلسوف من العنوان و الاستعاضة عنه فقط بالألفاظ الدالة على نظريته و هو تبرير يصدق أيضا على النظرية التداولية القائمة على اتيقا الحوار ذلك أن حمل التواصل على الممارسة القانونية التداولية يعكس توجهها خاصا و حصريا بأعمال الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس.

تجدر الإشارة رغم ذلك - من باب الاعتراف و اللادعاء - إلى أن العنوان هو صيغة توليفية مستقاة من قراءتنا لمقالين أساسيين في الموضوع و يتعلق الأمر بمقال الباحثة الفرنسية المقتردة " كاترين اودار ":

- Catherine Audard. Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls Habermas. Dans : Rainer Rochlitz ( dir ). Habermas : l'usage public de la raison. ( Paris : PUF. 2002). pp 95-132

و مقال الباحث الكندي بيارن مالكفيك :

- Bjarne Melkevik. Du contrat a la communication : Habermas critique Rawls. ( Philosophique, vol. XXIV, N° 1. Printemps 1997 ). pp 59-70.

و قد أعاد المؤلف نشر مقاله هذا في كتاب:

- Melkevik Bjarne. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. ( Quebec/Bruxelles: Presses de l'Université de Laval / Bruylant. 2001). pp 21- 38

و قد قمنا بنقله إلى اللغة العربية بالتنسيق مع الأستاذ مالكفيك و نشر في:

- بيارن مالكفيك. من العقد إلى التواصل، هابرماس ناقدا لرولز. ترجمة. عبد العزيز ربح. ضمن كتاب: محمد عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي ( مشرفين ). يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي. في نقد العموي و الديني و السياسي. ( الجزائر/بيروت: ابن النديم للنشر و التوزيع/ دار الروافد الثقافية. 2013 ). ص ص

.472-457



الليبرالية السياسية"، و النظرية التداولية القائمة على أسس فلسفة التواصل و اتيقا الحوار كما يعرضها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس ضمن مشروعه الفلسفي العام.

و لئن كان الموضوع الذي تتناوله هاتين النظريتين قديما و مجترا على اعتبار ان الفلسفة السياسية سواء القديمة أو الحديثة تزخر بالنظريات الديمقراطية إلا أن نظريتا هذين الفيلسوفين تتميز بجدية فائقة و بأصالة فريدة قلما نجد لها نظيرا في تاريخ الفلسفة عموما و جانبها السياسي على الخصوص، إذ يعتبر هذان الفيلسوفان بحق من المفكرين القلائل الذين استطاعوا استباق الأزمات الكامنة في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة و إبراز أسبابها و تمظهراتها و أيضا استشراف مستقبلها اخذين في الاعتبار اغلب العوامل المؤثرة فيها و مركزين على الإجراءات الكفيلة بإضفاء الشرعية اللازمة على مجمل المسار السياسي، فقد حاول جون رولز ابتداء من سنوات الخمسينيات إبراز عجز الاتيقا البراغماتية المعتمدة إلى ذلك الحين في المجتمعات الانجلوسكسونية على وجه الخصوص كنموذج مثال في التنظيم السياسي، الاجتماعي و الاقتصادي و اقتراح نموذج تنظيمي بديل يجعل من فضيلة العدالة مصدرا لشرعية البناء السياسي و الاجتماعي و لذلك جاء كتابه الأساس " نظرية العدالة"<sup>1</sup> الصادر سنة 1971 تتويجا لهذا المسعى و ذروة إبداعه الفلسفي في هذا المجال.

في الفترة ذاتها و تحديدا سنة 1973 اصدر يورغن هابرماس كتابه الهام " العقل و الشرعية. مشكلات الشرعية في الرأسمالية المتقدمة"<sup>2</sup> و هو الكتاب الذي تناول فيه بالتحليل التجميع الرأسمالي و علاقته بالتنظيم السياسي و الاجتماعي ميرزا بالخصوص أن الأنظمة الرأسمالية المتقدمة تنطوي على تناقض داخلي يبرز في شكل أزمات شرعنة متكررة، و قد كان ذلك بداية لتفكيره المعمق في نظرية عامة

<sup>1</sup> - John Rawls. A Theory of Justice. ( Cambridge. Harvard University Press. 1971).

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. (Frankfurt/Main. Suhrkamp. 1973).

في الحق و الديمقراطية بدأت معالمها الأساسية ترسم بداية من سنوات الثمانينات في شكل حوارات مباشرة تارة كما تجلى ذلك في حوار مع نيكلاس لوهمان و نظريته النسقية و غير مباشرة تارة أخرى مثلما حدث مع نظرية جون رولز في العدالة ليتوج هذا الجهد النظري بكتاب " القانون و الديمقراطية بين الوقائع و المعايير " <sup>1</sup> الصادر سنة 1993 و الذي استطاع أن يوظف فيه المبادئ الأساسية لنظريته التواصلية في مجال الحق و السياسة مركزا على آليات النقاش و التواصل كقاعدة لشرعة الإجراء الديمقراطي.

سنحاول في هذه الدراسة إذن أن نلقي الضوء بالتحليل و المقارنة على هذين النموذجين من الاتيافا العمومية المقترحين كمشاريع شرعة سياسية للمسار الديمقراطي و التركيز على وجه الخصوص على العلاقة بينهما من خلال إبراز أوجه اختلافهما و تشابههما متخذين كمنطلق لنا جملة من الفرضيات التي يسعى هذا البحث إلى إبراز صحتها أو خطئها و لعل من أهمها الفرضية التي تؤكد على ان الخلاف الظاهر بين هذين النموذجين و الذي تركز عليه اغلب الأدبيات المنتشرة حول الفيلسوفين ان لم نقل كلها يخفي في العمق تداخلا و تشابها كبيرين بحيث يمكن القول إنهما نموذج واحد صيغ بطريقتين مختلفتين نتيجة لتباين البيئتين اللتين وضع فيهما و اختلاف مرجعياتهما التاريخية و الثقافية. و عليه فسيكون محور البحث هنا هو الإجابة على الإشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن اعتبار نظريتنا رولز و هابرماس في تصور شرعية النظام الديمقراطي متماثلتان؟ أليست الوضعية الأصلية من حيث هي إجراء التبرير الأمثل في نظرية العدالة هي نفسها الوضعية المثلى للكلام التي تطرحها الديمقراطية التداولية كأساس لصلاحية القواعد؟

و لكي يكون في الإمكان إدراك موضوع الدراسة في كليته فانه كان من الواجب علينا عرض الأجزاء المشكلة له أي تناول النظريتان كل منهما على حدى قبل تناول ما يجمعهما و ما يفرقهما و لذلك نتفرع هذه الإشكالية إلى مشكلات فرعية ثلاثة، المشكلة الأولى: ما مصدر شرعية النظام السياسي

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. Faktizität und Geltung. (Frankfurt/Main. Suhrkamp. 1992 ).

الديمقراطي في نظرية العدالة؟ المشكلة الثانية: ما مصدر الشرعية الديمقراطية في النظرية التداولية عند هابرماس؟ و المشكلة الثالثة: ما هي أوجه الاتفاق و أوجه الاختلاف بين هذين التصورين للشرعية الديمقراطية؟

تلك إذن هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة متبعين في ذلك المنهج التحليلي بداية كمنهج ضروري لإبراز نظريتا رولز و هابرماس و هو تحليل تحاشينا فيه قدر الإمكان النقد المباشر لكلتا النظريتين إذ لم يكن ذلك من الاهتمامات الأولية لهذه الدراسة ، بالإضافة إلى المنهج المقارن الذي يسمح لنا بتحديد أوجه الاختلاف و الاتفاق الرئيسية بين النظريتين ذلك أن اختيارنا توجه منذ البداية الى المقارنة الكلاسيكية التي تحدد نقاط الاتفاق و الاختلاف و التداخل و تفترض بالضرورة عرضا مسهبا للنظريتين كنقطة انطلاق أساسية، عوض المغامرة بالمقارنة التي تتناول العناصر الأساسية واضحة النظرية بإزاء النظرية و هي طريقة على ميزات الإيجابية الكثيرة لا تعكس غرض دراستنا هذه إذ تفترض هذه الطريقة الانطلاق مباشرة في معالجة ما تتداخل فيه النظريتان و بالتالي فهي تزهد في عرضهما المستفيض مفترضة أن القارئ على اطلاع كاف بالنظريتين لكي يتم عرضهما و هو حال لا ينطبق تماما على الواقع العربي الذي لا تزال فيه مثل هذه النظريات السياسية المعاصرة غريبة عنه و لذلك وجب عرضها قبل وضعها في مقابل بعضها البعض.

و بالنظر إلى المشكلات المطروحة جاء تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول بالإضافة إلى مقدمة و

خاتمة.

**الفصل الأول** يحمل عنوان " الديمقراطية الليبرالية التعاقدية عند جون رولز" و يفتتح بمدخل

تمهيدي يقدم نظرية العدالة عند رولز ثم يعرض تلك النظرية باعتبارها نظرية غير مباشرة في المجتمع الديمقراطي و مبرزا معناها الفلسفي و موضوعها الرئيسي قبل أن يتناول إجراء الشرعية المتبع في تلك

النظرية و آلية التبرير المعتمدة فيها منطلقاً من نقد إجراء التبرير المعتمد في المذهب البراغماتي و مركزاً على إجراء العقد الاجتماعي كإستراتيجية أولى لاختيار المبادئ وتبريرها و ذلك في وضعية أصلية و تحت حجاب جهل يضمن حياد المبادئ و كونيتها ثم يتناول مبدأ العدالة المنبثقان من تلك الوضعية ليبرز بعدها الطابع الديونتولوجي للنظرية من خلال تركيزها على أولوية العادل على الخير و المعقول على العقلاني لتكتسي بناء على ذلك طابعاً ترنسندنالياً يدرجها ضمن تيارات الفلسفة الكانطية الجديدة ثم يتناول مفهومي الأحكام الموزونة و التوازن التأملي كمرحلة أخيرة من إستراتيجية التبرير الأولى التي تتبعها إستراتيجية ثانية كانت نتيجة للتعديلات التي ألحقها رولز بنظريته جراء وعيه بعجز هذه الأخيرة على التعامل مع واقع التعددية المميزة للمجتمعات الغربية و هي التعديلات التي ضمنها كتاب " الليبرالية السياسية"<sup>1</sup> الصادر سنة 1993 بحيث ينتقل التبرير الأخلاقي من مستوى التفكير الأناني إلى مستوى النقاش و ذلك من خلال الاستعمال العمومي للعقل و الاعتماد على إجراء الإجماع بالتقاطع كإلية تأخذ في الحسبان بالإضافة إلى مقتضى الإجماع التعددية الإيديولوجية للمجتمعات المعاصرة، و يصاحب ذلك الانتقال انتقال آخر في الهدف المسطر بداية إذ يصبح هدف النظرية ليس الحض على تطبيق العدالة بقدر ما هو الحرص على إمكانية تطبيق النظرية الفعلي و العمل على استقرارها السياسي و يختتم هذا الفصل بإبراز دور الدين في الفضاء العمومي و شرعية العصيان المدني.

أما الفصل الثاني و المعنون بـ " الديمقراطية التداولية عند يورغن هابرماس " فيفتح هو الآخر بمدخل تمهيدي يعرض حيثيات الانتقال من نظرية الفعل التواصلية إلى نظرية الحق ليتناول بعدها كيفية صياغة نظرية الحق وفق مصطلحات الفعل التواصلية و ذلك من خلال الكشف عن الازدواجية المحايدة للحق الحديث باعتباره وسيطاً و باعتباره مؤسسة في الوقت نفسه من جهة و من جهة أخرى تأرجحه بين الواقعية و المعيارية و بالنظر إلى تحديد المفاهيم و الوظائف تعاد صياغة الحق وفق تصور عقلائي

<sup>1</sup> - John Rawls. Political Liberalism. ( New York. Columbia University Press.1993 ).

إجرائي يجد تجسيده الأمتل في نموذج الديمقراطية التداولية كحل ثالث بين المذاهب الجمهورية و الليبرالية يستند إلى اتيقا الحوار كإستراتيجية لتبرير القواعد الأخلاقية و القانونية و لان هذه الأخيرة ( اتيقا الحوار ) عاجزة عن تحقيق الحوار الأمتل فإنها تلجا إلى مكتسبات فلسفة اللغة المعاصرة و إلى مبحث التداولية خصوصا الذي يمكن بواسطته جعل التفاهم البيني بين الذوات ممكنا و منه مستوى العالم المعيش قابلا للعقلنة و هو المبحث الذي يقوم على نظرية أفعال الكلام و على الحوار الحجاجي الذي يمكن أن تحققه الوضعية المثلى للكلام التي يحددها مبدأ الحوار و الكونية بهدف التوصل إلى إجماع فعلي بعيد هم كل إكراه. و لان الاستعانة باتيقا الحوار في نظرية الحق هو التأسيس الفلسفي ليس فقط للقواعد الأخلاقية بل بالدرجة الأولى للقواعد القانونية الملزمة فانه من الواجب التمييز بين الحق و الأخلاق و إبراز الاختلاف بينهما و حاجة كل منهما إلى الآخر ليكون في الإمكان تمييز المبدأ الديمقراطي القانوني عن مبدأ الحوار الأخلاقي. يحتاج الحوار الحجاجي إلى فضاء يتم فيه و هو ما يتناوله عنصر تشكل الرأي و الإرادة السياسية الذي يتناول الفضاء العمومي و المجتمع المدني و يوضح دور الدين في هذا الفضاء ليختتم الفصل الثاني مثل الأول بإبراز شرعية العصيان المدني في الديمقراطية التداولية.

**يتعرض الفصل الثالث المعنون بـ " بين الليبرالية التعاقدية و الديمقراطية التداولية " إلى أوجه الاتفاق و أوجه الاختلاف بين الليبرالية التعاقدية و الديمقراطية التداولية و بالتالي فهو ينقسم إلى قسمين، يحاول القسم الأول من جهة إظهار أن النقاش الدائر بين نظرتي رولز و هابرماس هو نقاش عائلي و عليه فان اختلافهما الظاهر في بعض القضايا لا يعدو أن يكون سوء تفاهم ليس إلا، يدل على ذلك رفضهما للنزعات اللامعرفية أو الشكية في الفلسفة العملية و تأكيدهما على الطابع الموضوعي للقضايا الأخلاقية و إمكانية تأسيسها عقليا و ذلك من خلال التركيز على الجانب الإجرائي و الطابع الكوني في النظرية الأخلاقية ما يجعل منهما نموذجان رائدان في البنائية المعاصرة و يفسر هذا التشابه بدرجة كبيرة الى كون النظريتان منتميتان الى نفس المرجعية الفلسفية العملية و المتمثلة في الديونتولوجيا الكانطية و**

كذا بتأثرهما بنفس المرجعية السيكلوجية المتمثلة في نظرية التطور الأخلاقي عند لورنس كوهلبيرغ. و من جهة أخرى توضيح التداخل بين النظريتين من خلال التأكيد على صفة التداول في نظرية رولز و صفة العقد في نظرية هابرماس مبرزا إن الطابع التأسيسي في الليبرالية التعاقدية ليس بتلك التأسيسية التي يدعيها و إنما ينم عن تداول ديمقراطي حقيقي محايت للوضعية الأصلية و عليه فالمونولوجية التي تطبع نظرية العدالة تخفي تداوتية مستترة ما يجعل الوضعية الأصلية أشبه بوضعية الحوار المثلى كما ان الديمقراطية التداولية عند هابرماس ليست بتلك الجذرية التي ينادي بها أنصارها بقدر ما هي متوقفة على تراث سياسي قبلي يجعل من المسار الديمقراطي مشروعاً متجدداً، ليختتم هذا القسم الأول بإبراز تماثل النظريتين في تنظيرهما للعصيان المدني و تركيزهما على طابعه الرمزي أكثر من إجراءاته الفعلية.

أما القسم الثاني من هذا الفصل فيتناول الخلاف بين النظريتين باعتباره تعارضاً حقيقياً حول تصور شرعية الممارسة السياسية و لذلك فهو يتطرق إلى أصل الاختلاف الراجع إلى تباين الأدوات المنهجية و الخلفيات الفلسفية التي ترجع كل منهما إليها يتبعه عرض للانتقادات التي وجهت لنظرية العدالة من طرف الديمقراطية التداولية و ردود رولز مركزاً على ثلاث قضايا أساسية هي دور الفلسفة السياسية بين التصور السياسي و التأسيس الفلسفي، مونولوجية الوضعية الأصلية و أسبقية الحقوق الأساسية على المقتضى الديمقراطي ما يجعل نظرية العدالة تصنف كنزعة تأسيسية للحقوق و يضعها في تعارض مطلق مع الديمقراطية التداولية و لذلك نلحظ تصوران لدور العقل العمومي و لدور الدين في الفضاء العمومي.

إن اختيارنا لهذا الموضوع يرجع بدرجة كبيرة إلى راهنية القضايا التي تطرحها مثل هذه النقاشات و أثرها على الحياة اليومية للأفراد و الجماعات من خلال تناولها لمسائل تخص الذات و الجماعة مباشرة كأزمة شرعية الأنظمة السياسية و مشاركة المواطنين الفعلية في الحياة السياسية عبر الفضاءات العمومية

الرسمية و غير الرسمية، إضافة إلى أنها تعالج أبرز المشكلات الناتجة عن المسار العولمي مثل تعددية الثقافات في المجتمعات المعاصرة و طريقة تعامل الدول الوطنية التقليدية مع تلك التعددية و كذا اثر الدين أو العلمانية في الحياة السياسية إلى غير ذلك من القضايا التي لا يزال النقاش دائرا حولها إلى اليوم حتى في أرقى الأنظمة السياسية المتطورة في العالم.

و لقد اعتمدنا في دراستنا لهذا الموضوع على مجموعة كبيرة من المصادر و المراجع لعل من أبرزها مصادر رولز الرئيسية مثل " Théorie de la justice " و " Libéralisme politique " و كذا مصادر هابرماس الأساسية في نظرية الحق مثل " Droit et démocratie entre faits et normes " و كتاب " Droit et morale " بالإضافة إلى كتابهما المشترك " Débat sur la justice politique " الذي يضم مقالات نقاشهما المباشر الذي اجري سنة 1995.

و بقدر ما كانت المادة المعرفية حول كل نظرية على حدة متوفرة بل و غزيرة بقدر ما قلت و شحت فيما يخص موضوع الدراسة الأساسي أي وضع النظريتين بإزاء بعضهما البعض، فقد واجهنا صعوبة كبيرة في توفير المراجع الخاصة بتلك المقارنة أو التي تتناول النقاش الذي دار بينهما فباستثناء كتابي جون مارك فيري " فلسفة التواصل " في جزئه الثاني و بيارن مالكفيك " هابرماس او رولز. قضية فلسفة حق " لا يوجد أي كتاب باللغتين العربية و الفرنسية - في حدود علمي - يتناول علاقة الفيلسوفين و نظريتهما بالتحليل و المقارنة المباشرة و لذلك كان اعتمادنا كليا على المقالات فكان تركيزنا بالخصوص على مقالة الباحثة الفرنسية كاترين اودار المعنونة " Principe de légitimité démocratique et le débat Rawls/Habermas " و مقالة المفكر الكندي ستيفان كورتوا " Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : Fondationalisme des droits ou démocratie délibérative ? " بالإضافة إلى مقالة الفيلسوف الفرنسي ألان رونو "

Habermas ou Rawls " وغيرها من المقالات الأخرى التي تتناول ذلك النقاش و لكن بشكل جزئي أو هامشي.

و لان اغلب مصادر رولز و هابرماس غير مترجمة إلى اللغة العربية فإن اعتمادنا كان بالدرجة الأولى على الترجمات الفرنسية لتلك المصادر و كذا المراجع التي تتناول نظريتهما و رجعنا في احيان أخرى إلى الأصل الانجليزي لما تعذر علينا إيجاد الترجمة الفرنسية و هنا يجدر بنا التنويه بان كل الترجمات في هذه الرسالة هي ترجمات شخصية سواء كانت من اللغة الفرنسية او من اللغة الانجليزية، و ذلك ما تطلب منا كثيرا من الجهد و الوقت و لكننا اجتهدنا رغم ذلك قدر المستطاع في إيفاء تلك النصوص و الترجمات حقها.



# الفصل الأول

## الديمقراطية الليبرالية التعاقدية عند

### جون رولز.

مدخل.

1- نظرية العدالة من حيث هي نظرية في المجتمع الديمقراطي.

2- المعنى الفلسفي لنظرية العدالة.

3- اختيار المبادئ: إجراء التبرير في نظرية رولز التعاقدية.

4-: المنعطف التعددي: " الليبرالية السياسية. "

5- العصيان المدني.

خلاصة

## مدخل:

من الصعب الإحاطة بحجم النقاشات التي أثارها كتاب الفيلسوف الأمريكي جون رولز ( John Rawls )<sup>1</sup> " نظرية العدالة " ( Theory of justice ) فهو يعتبر العمل الفلسفي الأكثر مقروئية في

1- ولد جون رولز ( John Rawls ) سنة 1921 في عائلة ميسورة الحال في مدينة بالتيمور بولاية ماريلاند، و هو الابن الثاني من أصل خمسة أبناء توفي اثنان منهما في صغرهما. تلقى في شبابه تكويناً مدرسياً دينياً جيداً. اختار رولز دراسة الفلسفة عند دخوله لجامعة برينستون في سنة 1939، و قد كان يتصف بالمواظبة على العمل و بقوة الذاكرة و الالتزام الفكري. و بعد فترة انقطاع عن الدراسة دامت ثلاث سنوات 1943. 1946 استدعي خلالها لأداء الخدمة العسكرية، ناقش رولز في سنة 1950 أطروحته للدكتوراه بعنوان " فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم. " و هي الأطروحة التي تناول فيها اغلب المواضيع التي سيعمل على تطويرها فيما بعد. كما تكشف هذه الأطروحة عن اهتمام شبه ديني بالغ منه بالشر و بالظلم، و هو اهتمام سيطبع كل أعماله الأخلاقية اللاحقة. تدرج بعدها في المناصب التعليمية فعين أولاً أستاذاً مكلفاً بالدروس بقسم الفلسفة في جامعة برينستون لمدة سنتين 1950.1952، لينتدب بعد ذلك لمدة سنة 1952. 1953 في جامعة اوكسفورد و هي السنة التي يعتبرها الأكثر ثراء في مسيرته العلمية، إذ تعرف خلالها و عمل مع هيربرت هارت ( Herbert L. A. Hart 1907-1992 )، اشعيا برلين ( Isaiah Berlin ) (1909-1997) و ستيفارت هامبشاير ( Stuart Hampshire 1915-2004 ). و عند رجوعه إلى الولايات المتحدة عين أستاذاً بجامعة كورنل و استمر بالعمل فيها إلى غاية سنة 1959 حيث غادرها إلى معهد ماساشوساتس للتكنولوجيا ( MIT ) ، لينتهي به المطاف في الأخير أستاذاً بجامعة هارفارد و ذلك ابتداء من سنة 1962 و سيبقى في هذه الأخيرة إلى غاية سنة 1991 و هي السنة التي اختار فيها التقاعد مجبراً بعد تدهور حالته الصحية، ليتفرغ كلية للتأليف منذ ذلك الوقت فنشر سنة 1993 كتاب " الليبرالية السياسية " ثم كتاب " قانون الشعوب " سنة 1999 و في السنة نفسها " مجموعة أعمال " فكتاب " محاضرات في فلسفة الأخلاق " سنة 2000، و أخيراً كتاب " العدالة كإنصاف. إعادة نظر " سنة 2001. توفي جون رولز في 22 نوفمبر 2002. لمزيد من الاطلاع على حياة رولز الشخصية، مراحل تطوره الفكري و ابرز أعماله يرجع على الخصوص الى:

القرن العشرين. و إذا كانت فلسفة كانط أو هايدجر أساسية لأي قارئ يريد الاطلاع على الفلسفة القارية ( la philosophie continentale ) فان فلسفة رولز ترسم في العالم الانجلوسكسوني المعاصر الإطار الذي يجب أن يتطور فيه التفكير الأخلاقي و السياسي، و قد عبّر عن ذلك بصدق الفيلسوف الأمريكي روبرت نوزيك ( Robert Nozick 1938-2002 ) زميل رولز في جامعة هارفارد و الممثل الأبرز للنزعة الليبرالية المتطرفة ( Libertarisme ) حيث يقول في معرض حديثه عن نظرية العدالة كإنصاف بأنه يتعين "على فلاسفة السياسة من الآن فصاعدا أن يعملوا في إطار نظرية رولز أو أن يبرروا عزوفهم عن العمل في إطارها".<sup>1</sup>

و لنا أن نتساءل عن سر مثل هذا النجاح الذي لم يعرف تاريخ الفلسفة مثله نظيرا إلا في حالات قليلة جدا، غير إن الأکید هو أن نظرية العدالة تدشن منعطفًا بارزا في الفلسفة الانجلوسكسونية المعاصرة، فحتى سنة 1971 ( سنة صدور كتاب " نظرية العدالة " ) ضلت هذه الفلسفة الأخيرة تحت وطأة الفكر الفلسفي التحليلي ( la philosophie analytique )، غير أبهة سوى بموضوعات المنطق الفلسفي، الابستمولوجيا و فلسفة اللغة، كما بقي التيار النفعي ( utilitarisme ) المذهب الأخلاقي و السياسي الغالب على الثقافة الانجلوسكسونية، أما بالنسبة لمهمة الفلسفة السياسية التحليلية فقد اختزلت في التوضيح الميتافيزيقي للمعنى الذي يمكن أن تتضمنه التصورات الأخلاقية و لوضع الأحكام الأخلاقية.<sup>2</sup>

-Samuel Aybar & al. John Rawls: for the record. Interview with John Rawls. ( The Harvard Review of Philosophy. Spring. 1991 ). pp. 38-47.

-Thomas Pogge. John Rawls. His life and theory of justice. Translated by: Michelle Cosch. ( Oxford: Oxford University Press. 2007 ). Chapter I: Biography. pp, 3-27.

- Cyrille Rouge-Pullon. John Rawls. Vie, oeuvres, concepts. (Paris : Ellipses. 2003). pp 5-57.

<sup>1</sup> - Robert Nozick, Anarchie, état et utopie. ( Paris: PUF. 2008 ). p 288

<sup>2</sup> - Hans-Johann Glock. Qu'est-ce la philosophie analytique. Trad. Frederic Nef. ( Paris: Gallimard. 2011 ). Pp 122-123

من المعروف أن الفلسفة التحليلية كانت قد سطرت لنفسها منذ غوتليب فريجه ( Gottlob Frege ) مهمة التحليل المنطقي للغة من حيث أنها تولى للغة وضعا ترنسدنتاليا، و إذا كان اهتمام الجيل الأول منها منصب أساسا على دراسة المحور النحوي للغة فان اهتمام الجيل الثاني و الثالث ضل يدور حول المحور السيمنطقي و التداولي ( البراغماتيكي - pragmatique ) للغة. بالمقابل تجمع هذه الأجيال الثلاثة على نفي إمكانية قيام علم أخلاقي أو خطاب عقلاني حول القيم<sup>1</sup>، و خير دليل على هذا الموقف المنكر للأخلاق ما يذكره احد ابرز ممثلي الفلسفة التحليلية المعاصرة، الفيلسوف الانجليزي النمساوي الأصل لودفيغ فيجنشتاين ( Ludwig Wittgenstein 1889-1951 ) في كتابه الشهير " رسالة منطقية فلسفية " حيث يقول: " لا يمكن أن تكون هناك قضايا أخلاقية "<sup>2</sup> و أن " الأخلاق لا يمكن أن تعبر عن ذاتها فهي متعالية "<sup>3</sup>، فكل قضية أخلاقية هي قضية بلا معنى في نظره، لان الأخلاق بالماهية غير قابلة للصياغة من حيث أنها تتوضع في ما وراء العالم أو في ما وراء حدود الخطاب المنطقي. و بالتالي فهي تختزل في العاب اللغة و لا يمكن للعقل أن يؤسسها أو أن يدعي انه بإمكانه استخلاص ماهيتها.

غير انه مع كتاب رولز " نظرية العدالة " ستعرف الفلسفة الأخلاقية و السياسية في السياق التحليلي انبعاتا جديدا. لقد اقترح رولز عقلانية أخلاقية على ضوء فلسفة كانط من حيث أن " نظرية العدالة هي ربما الجزء الأهم من نظرية الاختيار العقلاني."<sup>4</sup> حتى انه سعى ابعده من ذلك إلى بناء هندسة أخلاقية كمثل اعلى لنظرية العدالة<sup>5</sup> من شأنها أن تعالج المشكلات الحقيقية التي تورق الواقع الإنساني و هو ما يعني انه من الممكن تناول العدالة تناولا عقلانيا. و قد اعتبر هذا التطلع انحرافا عن السياق

<sup>1</sup> - Hans-Johann Glock. Op.cit. p 341.

<sup>2</sup> - Ludwig Wittgenstein. Tractatus logico-philosophicus. ( Paris: Gallimard. 1993 ). p 110.

<sup>3</sup> - Ibid. P 110.

<sup>4</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Trad. Catherine Audard. ( Paris: Seuil. 1987 ). p 43

<sup>5</sup> - Ibid. P 154.

التحليلي، إذ لم تكن قضايا القيم إلى تلك الفترة موضوعاً لحجاج عقلائي يخص الفلسفة، بل إن هذه القضايا ضلت ثانوية بمعنى أنها متعلقة بتحليل الخطاب الأخلاقي في صلته بالأحكام المعرفية.

### 1- نظرية العدالة من حيث هي نظرية في المجتمع الديمقراطي.

في تقرير مهم يفتتح به جون رولز كتابه " الليبرالية السياسية " يقول: " إن تطور الفكر الديمقراطي خلال القرون الأخيرة يبين بوضوح أنه لا يوجد الآن أي اتفاق حول الطريقة التي يجب أن تنظم بها المؤسسات الأساسية لديمقراطية دستورية، إذا ما نحن أخذنا في الحسبان أنها يجب أن تحترم الشروط المنصفة للتعاون بين مواطنين أحرار و متساوين".<sup>1</sup>

يلخص هذا التقرير وحده المهمة التي كانت طوال ثلاثة عقود من الزمن الهدف الأول لروولز في كل كتاباته الفلسفية بداية بمقالاته الأولى في خمسينيات القرن الماضي إلى كتابه الأخير الذي نشر سنة قبل وفاته " العدالة كإنصاف. إعادة نظر " ( 2001 )، و يتعلق الأمر بالسعي الحثيث لإرساء تصور ديمقراطي للمجتمعات المعاصرة يأخذ في الحسبان بالإضافة إلى مكتسبات ارث التراث السياسي الكلاسيكي و الحديث، مقتضيات التعقيد التنظيمي الذي يميز الواقع السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي للمجتمعات المعاصرة.

و عليه فإن ما اصطلح على تسميته مشروع نظرية العدالة عند رولز هو محاولة لوضع الأساس التنظيمي للمجتمع العادل و لديمقراطية مسيرة وفق مبادئ الحق و العدل، و إذا كانت المرجعية إلى الديمقراطية ليست مباشرة في نظرية العدالة فإنه بإمكاننا أن نستشف من خلال قراءتنا لروولز أن ما يسميه المجتمع حسن التنظيم يقصد به بالدرجة الأولى الديمقراطية الدستورية بالمعنى المعاصر كما تؤكد على

<sup>1</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Trad. Catherine Audard. ( Paris: PUF. 1993 ). p 28

ذلك الباحثة الفرنسية كاترين اودار<sup>1</sup>. " إن احد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف - يقول رولز - هو توفير أساس فلسفي و أخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، و بالتالي التوجه الى السؤال عن كيفية فهم دعاوى الحرية و المساواة. و لإصابة هذا الهدف ننظر في الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطي و في تقاليد التأويل الخاصة بدستوره و قوانينه الأساسية طلبا لأفكار مألوفة معينة يمكن صياغتها في مفهوم للعدالة السياسية"<sup>2</sup>. و بالنظر إلى هذا التوجه يمكننا القول أن مشروع رولز يندرج ضمن سياق التساؤل الاتيقي و ليس التحليل الوضعي بمعنى انه مشروع نظرية معيارية للعدالة من حيث انه يقترح بديلا فعالا للمذهب النفعي الذي ضل مهيمنا على طرق و آليات التنظيم السياسي و الاجتماعي في العالم الانجلوسكسوني طيلة القرن العشرين.

و الواقع أن رولز لا يتصور نظريته في العدالة كتصور تابع للدعايات الفلسفية المتعلقة بالحقائق الكونية أو بجوهر الإنسان. إن التصور العمومي للعدالة في الديمقراطية الدستورية يجب أن

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls. ( Cites. 10. PUF. 2002 ). P 56.

و أيضا :

- Bertrand Guillarme. Rawls, philosophe de l'égalité démocratique. Dans : Alain Renaut (dir), Histoire de la philosophie politique. T. 5. Les philosophies politiques contemporaines. ( Paris : Calmann-Levy. 1999 ). P 309.

- Joshua Cohen. For a democratic society. In : Samuel Freeman ( edit). The Cambridge Companion to Rawls. ( New York: Cambridge University Press. 2003 ). P 91.

<sup>2</sup> - جون رولز. العدالة كإنصاف إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل مراجعة ربيع شلهوب. ( بيروت : المنظمة

العربية للترجمة. ط 1. 2009 ). ص ص 90-91.

يكون في نظره مستقلا بقدر الإمكان عن المذاهب الدينية و الفلسفية التي هي موضوع جدل، كما يجب على التصور العمومي للعدالة أيضا أن يكون سياسيا و ليس ميتافيزيقيا.<sup>1</sup>

لقد صاغ رولز إذن نظرية العدالة كإنصاف كتصور سياسي للعدالة حتى و إن بدا هذا التصور ميالا لان يكون أخلاقيا و ذلك من حيث أن العدالة في نظريته مصاغة أصلا للتطبيق على نوع معين من المواضيع هو المؤسسات السياسية، الاقتصادية و الاجتماعية لديمقراطية دستورية وفق نظام واحد من التعاون الاجتماعي. و يلح رولز على واقع ان نظريته لا تمثل تطبيق تصور أخلاقي عام على البنية الأساسية للمجتمع كما لو كانت هذه البنية نموذجا من بين نماذج أخرى، فمن وجهة النظر هذه يعتبر رولز نظريته مختلفة عن المذاهب الأخلاقية التقليدية<sup>2</sup> لان هذه الأخيرة تعتبر في الغالب تصورات عامة من هذا النوع و يؤكد انه لا يمكن لأي تصور أخلاقي عام من حيث الممارسة السياسية ان يقدم أساسا معترفا به عموما لتصور العدالة في إطار دولة ديمقراطية حديثة. و منه فان مشروع رولز يتلخص في اقتراح تصور نظرية في العدالة صالح لديمقراطية تكون في نفس الوقت منهجية و معقولة.

و من حيث انه يعتبر قيمة العدالة الفضيلة الأولى للمجتمعات الحرة<sup>3</sup> فان رولز يتموضع في سياق الفكر الليبرالي الجديد، فالعدالة هي الأساس الذي يسمح بتحويل التفضيلات الفردية لأسباب مقنعة تتعالى عن المصلحة الخاصة، إما لأنها تضمن نتائج أفضل للمستقبل أو لأنها تتعالى عن الأنانية الفردية الضيقة لصالح تصور للجماعة السياسية الحقة. ثم إن العدالة هي أساس العقل العمومي على خلاف التضامن او التعاطف، فوحده التصور العمومي للعدالة يخلق ولاء المواطنين الدائم لمؤسساتهم بطريقة حرة و مستقلة.

<sup>1</sup> - John Rawls. Justice et démocratie. Trad. Catherine Audard & Al. ( Paris : Seuil. 1993 ). pp 203-241.

<sup>2</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. 341

<sup>3</sup> - Ibid. p 29.

إن وظيفة التصور العمومي للعدالة هي إذن السماح بالانتقال من التعاون المصلحي بين الأفراد أو من الطرح الأناني نحو إرساء إجماع مستقر و دائم، قائم ليس على الهيمنة ( الديكتاتورية ) أو المصلحة ( ديمقراطية الرفاه ) بل على العدالة تماشياً مع المثل الأعلى الديمقراطي. و لا يمكن إرجاع هذا الاستقرار إلى توافق المصالح فقط، بل تكمن قاعدته في العقل الإنساني ذلك أن الديمقراطية عند رولز هي النظام الوحيد الذي يراهن على العقل بالإضافة إلى المصلحة. و عليه فان الذي يجب أن يميز الديمقراطية هو بالأحرى الإجماع السياسي القائم على العقل و الحرية و ليس فقط على الأهواء و المصالح، و هو ما يجعل النظام الديمقراطي قادراً على خلق رابطة اجتماعية من نمط جديد أسمى من تلك القائمة على تصور الحياة الحسنة.<sup>1</sup>

تؤكد الباحثة الفرنسية كاترين اودار في تحليلها لتصور العدالة كإنصاف على أن أصالة المقاربة الرولزية تكمن في كونه يجعل من التصور العمومي للعدالة مهمة جميع المواطنين و ليس فقط مجموعة مبادئ مفروضة بطريقة سلطوية. ان العدالة بالنسبة إليه هي نتيجة لإجراء يقيم بواسطته المواطنون بصورة حرة البراهين المؤيدة لهذا المبدأ أو ذلك و لنوع العدالة التوزيعية المتبناة، و الأهم من ذلك هو أن هذا الإجراء يتميز بالعمومية ما يحول دون أي محاولة لفرض المبادئ غير المقبولة.<sup>2</sup> و عليه يمكن القول أن أصالته تكمن مقارنة بالمذهب الليبرالي الكلاسيكي في انه ينظر إلى الأفراد المتشاركين من حيث هم اجتماعيون يخضعون لتأثيرات بنيوية، و لا تتم هذه التأثيرات بصورة سلبية و إنما بصورة فعالة، واعية وعمومية حسب رولز.

يعتبر التصور العمومي للعدالة أكثر ملائمة للديمقراطية من مجرد الإجماع الضمني حول الحياة الحسنة و هو يدمج أكثر من ذلك داخل التفضيلات الفردية ( les préférences individuelles )

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le libéralisme. (Paris: Gallimard. 2009). p 423.

<sup>2</sup> - Ibid. p 423



تفضيلات مثلى لسياق اجتماعي عادل أو شبه عادل و كذا المثل الديمقراطية للحرية و المساواة. إذ تتوقف مشاريع حياة الفرد العقلاني الخاصة في تحقيقها على البحث عن انسب الوسائل المتاحة و لكن من حيث هو مواطن أيضا فان له شخصية أخلاقية و مصالح تتجاوز شخصه، هذه المصالح هي مصالح اجتماعية وفق معنى لا نجده في المذهب الليبرالي. و بالتالي تعرف العدالة بالعقلانية الادائية التي تتوسطها المصالح الاجتماعية و التي تتسق بين عنصرين متميزين هما العدالة كامتياز متبادل و العدالة كتبادلية و حياد و هو ما يسميه رولز العقلاني و المعقول.<sup>1</sup>

## 2- المعنى الفلسفي لنظرية العدالة.

يعتبر المنعطف الذي أحدثته نظرية العدالة في الفلسفة الانجلوسكسونية المعاصرة إذن قفزة نوعية لهذه الأخيرة نحو الانفتاح و التمازج مع التراث الفلسفي لما يسمى الفلسفة القارية، فقد استلهم رولز من هذه الأخيرة الكثير من المفاهيم و التصورات ( نظريات العقد، الفلسفة النقدية .. ) التي بنى عليها وفق صياغة جديدة، نظريته السياسية التي تعتبر بمعنى ما خارج سياق وجودها، و لعل هذا ما يفسر أيضا الصدى الكبير و الاهتمام البالغ الذي يبديه الفلاسفة الأوروبيون المعروفون بعزوفهم عن مواضيع الفلسفة التحليلية الكلاسيكية بفلسفته دون غيره من الفلاسفة الانجلوامريكيين، و هذا ما يدفع بالكثير من المفكرين إلى اعتبار جون رولز أكثر الفلاسفة الأمريكيين تأثرا بالفلسفة القارية على الإطلاق.

إن الأمر الأهم الذي يحسب لنظرية العدالة هو إعادة بعث الموضوع الفلسفي القديم الذي هو العدالة و إحيائه من جديد ليصبح الموضوع الرئيسي في النقاشات الفلسفية المعاصرة بعد أن كاد ينمحي و يختزل في التحليلات الفلسفية التي وضعها أفلاطون و أرسطو و بعض أعلام الفلسفة الحديثة فحسب، و الأسباب وراء هذا الاختزال ترجع - حسب ليو ستراوس ( Leo Strauss 1899-1973 ) - من جهة الى حصر فلسفة القانون و السياسية في دراسة المواضيع المتعلقة بالدولة و بنتائج الممارسات السلطوية

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le liberalisme. Op.cit. p 425.

على العموم و إلى مماهاتها مع فلسفة التاريخ<sup>1</sup>، و من جهة أخرى الى التأثير الكبير الذي مارسه الوضعوية القانونية في منتصف القرن الماضي على فلسفة الحق عموما و التي كانت ترى انه من غير الممكن دراسة الحق دراسة علمية إلا إذا وضعنا مسالة العدالة بين قوسين على اعتبار أنها مسالة تتدرج ضمن مواضيع ميتافيزيقا القانون و ليس علم القانون.

تتدرج محاولة رولز في بعث موضوع العادل إذن ضمن إرادة الحد من هيمنة النزعات الوضعوية و إعادة التأسيس الفلسفي للحق و ذلك من خلال البحث عن طرح منهجي للقاعدة الخالصة و الكونية التي يمكن من خلالها إجراء تقييم عقلائي لمؤسسات و لممارسات كل نظام اجتماعي<sup>2</sup>. غير إن الشيء الأهم في هذه المحاولة هي أنها بتعبير رولز ذاته ليست باي حال نظرية من نظريات ميتافيزيقا الحق<sup>3</sup> بل

<sup>1</sup> - فمن جهة أفرزت نتائج الحربين العالميتين نمطا معيننا من النظرة الفلسفية في مجال القانون و السياسة تركز أساسا على تحليل الممارسات السلطوية و أشكال الحكم خصوصا منها الديمقراطية و التوتاليتارية، و لذلك أصبحت دراسة هذه المواضيع تشكل جوهر الفلسفة السياسية و القانونية، و من جهة أخرى قضت النزعة التاريخية على كل إمكانية لقيام فلسفة للقانون و السياسة من خلال تأكيدها على أن الخير هو ما ثبتت صلاحيته تاريخيا " جاعلة بذلك من تاريخ العالم محكمة العالم." ينظر بهذا الصدد:

- Alain Renaut, Lukas Sosoe. Philosophie du droit. (Paris : PUF. 1991). pp 99-107.

<sup>2</sup> - Laurent Cournarie, Pascal Dupond. La justice. Introduction a la theorie de la justice de Rawls. (Philopsis. Revue numerique) p 9. Lien : <http://www.philopsis.fr>

<sup>3</sup> - " In this discussion I shall make some general remarks about how I now understand the conception of justice that I have called " justice as fairness " (...) I do this because it may seem that this conception of justice depends on philosophical claims I should like to avoid, for example, claims to universal truth, or claims about the essential nature and identity of persons. My aim is to explain why it does not. (...) Doing this will bring out how and why this conception of justice avoids certain of philosophical and metaphysical claims." John Rawls. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. (Philosophy and Public Affairs. Vol. 14. N° 3. Summer. 1985). pp. 223.

نظرية للعدالة الاجتماعية، لان العدالة لا يمكن ان تطرح بحسبه خارج السياقات و الظروف التي تحددها، و هي السياقات و الظروف ذاتها التي تجعل من تطبيق العدالة ممكنا و ضروريا.<sup>1</sup>

تُحدد العدالة كلاسيكيا على أنها إعطاء كل ذي حق حقه و بتعبير آخر إنها التوزيع العادل للخيرات المتوفرة في المجتمع المنظم، لكن هذا التوزيع العادل لا يتوقف عند الخيرات المادية و الوظائف بل يتعداها الى توزيع كل ما حققته الحداثة للفرد كالحريات و الحقوق الأساسية المكفولة لكل إنسان من حيث هو كذلك. بمعنى آخر يسعى رولز إلى إعادة تأسيس عدالة توزيعية ضمن الإطار الإيديولوجي للفردانية الليبرالية التي أفرزتها الحداثة<sup>2</sup>، و لذلك جاء تساؤله الرئيسي في مشروعه الفلسفي: ما هي الشروط التي تجعل نظرية حديثة للعدالة التوزيعية في الإطار الليبرالي ممكنة؟

تكمن الصعوبة الجوهرية في الإجابة على هذا التساؤل في الطريقة التي يجب بها مفصلة المفهومين الرئيسيين لكل نظرية سياسية حديثة: الحرية و المساواة. هاتان القيمتان يمكن وصفهما بأنهما وجهها الوعي الحديث بالعدالة، فكلتاها تدعي أنها تعرف وحدها العدالة على أحسن وجه، و ذلك من حيث ان العدالة تقتضي في الوقت ذاته حريات أساسية يطلق عليها اختصارا الحقوق/الحريات و لكن أيضا حقوق إضافية يطالب بها الأفراد من حيث أنهم أعضاء في المجتمع باسم المساواة في الحظوظ و تكافؤ الفرص.<sup>3</sup>

تحاول نظرية العدالة التنسيق بين هاتين القيمتين في إطار نظرية توفيقية تحاور مختلف وجهات النظر المتقاسمة حول هذه القضية، فمن المعروف أن الإجابة عن هذا السؤال مهدت في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة و المعاصرة لظهور تيارين كبيرين يحاول كل منهما ان يولي الأهمية لأحد طرفي القضية على حساب الآخر و هما المذهب الليبرالي و المذهب الاشتراكي، فالأول يولي الأولوية المطلقة

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. pp 159-162.

<sup>2</sup> - Laurent Cournarie, Pascal Dupond. Op.cit. p 10.

<sup>3</sup> - Ibid. p 11.

للحرية على حساب المساواة فيما يضحى الثاني بالحرية تماما و يركز على المساواة كعامل أساسي للاندماج الاجتماعي، و لذلك ينظر إلى نظرية العدالة كإنصاف على أنها طريق ثالث يتوسط هذين المذهبين و محاولة لتجاوز التعارض الكامن بين قيمتي الحرية و المساواة.

## 2-1- مفهوم العدالة كإنصاف.

حافظ رولز دائما على التسمية الأولى التي أطلقها على نظريته و التي كان قد استعملها في مقاله الأول الصادر سنة 1958 تحت عنوان " العدالة كإنصاف "<sup>1</sup> هذا المقال الذي شرح فيه بإسهاب مفهوم العدالة باعتبارها إنصافا، فما الذي يقصده بهذا المفهوم؟

تحاول نظرية العدالة إيجاد مبدأ يسمح بالتحكيم بين مختلف المطالب الشرعية المتنافسة للفاعلين الاجتماعيين و كذا تحديد التوزيع المنصف للخيرات الأولى التي يسعى الأفراد لتحقيقها، و من هذا التحكيم للخير الذي ينظم الصراعات الممكنة بين الأطراف الاجتماعية و يقسم التفاوتات بينهم مبعدا جميع أشكال الإكراه تأخذ نظرية العدالة صفة " الإنصاف "<sup>2</sup>، فالإنصاف إذن هو جوهر العدالة يقول رولز: " أريد أن أبين أن الفكرة الأساسية في مفهوم العدالة هي الإنصاف، و ارغب في اقتراح تحليل لمفهوم العدالة من وجهة النظر هذه. و لكي أوضح صحة هذا التقرير و التحليل الناتج عنه فأنتني سأدافع عن فكرة ان هذا هو بالتحديد مظهر العدالة الذي يعجز المذهب النفعي في صورته الكلاسيكية عن الإحاطة به، و الذي هو على العكس من ذلك معبر عنه و لو بطريقة خاطئة من طرف فكرة العقد الاجتماعي."<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- John Rawls. Justice as fairness. (The Philosophical Review. Vol. 67. N° 2. Apr. 1958). pp 164-194.

<sup>2</sup>- Laurent Cournarie, Pascal Dupond. Op.cit. p 14.

<sup>3</sup>- John Rawls. Justice as fairness. Op.cit. p 164

يشير الإنصاف إلى الإجراء الذي يحقق اتفاق الأطراف حول اختيار مبادئ العدالة، و منه فان نظرية العدالة هي موصوفة بالإنصاف من حيث أنها تتصور مبادئ العدالة باعتبارها موضوع اتفاق أصلي بين الأطراف الاجتماعية المتشابهة في وضعها الأصلي المتساوي و المنصف<sup>1</sup>، " فالوضعية الأصلية - يقول رولز - هي الوضع الثابت ( statu quo ) الملائم و لأجل ذلك تعتبر الاتفاقات الأساسية المتوصل إليها في هذه الوضعية الأولى منصفة. كل هذا يفسر لنا دقة تعبير " العدالة كإنصاف ". هذا التعبير ينقل فكرة ان مبادئ العدالة ناتجة عن اتفاق تام في وضعية أولى هي ذاتها منصفة.<sup>2</sup> و عليه يمكن القول إذن أن نظرية العدالة كإنصاف هي نظرية الشروط المنصفة التي تجعل ممكنا الاتفاق الأصلي حول مبادئ العدالة التي موضوعها البنية الأساسية للمجتمع.

## 2-2- موضوع العدالة: البنية الأساسية للمجتمع.

يعتبر رولز الموضوع الرئيسي لنظرية العدالة هو البنية الأساسية ( la structure de base ) للمجتمع، و هي " نظام عمومي من القواعد التي تحدد أشكال العمل التي تقود الناس إلى التعاون بهدف إنتاج أكبر قدر من الخيرات و تعترف لكل شخص بحقوق على جزء مما تم إنتاجه.<sup>3</sup> إن المبادئ التي سيتم استخلاصها لا يمكنها أن تنظم العلاقات بين الأفراد بشكل آلي و مباشر إنما تطبق في الأصل على المؤسسات الأساسية، فعلى عكس روبير نوزيك لا ينطلق رولز من الفرد بل من فكرة الجماعة<sup>4</sup>. " بالنسبة إلينا . يقول رولز . موضوع العدالة الأول هو البنية الأساسية للمجتمع أو

<sup>1</sup>- Laurent Cournarie, Pascal Dupond. Op.cit. p 15.

<sup>2</sup>- John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 38-39.

<sup>3</sup>- Ibid. p 116.

<sup>4</sup>- Jacques Bidet. John Rawls et la théorie de la justice. (Paris: PUF. 1995). P 14.

بشكل أدق الطريقة التي توزع بها المؤسسات الهامة الحقوق و الواجبات الأساسية و تحدد توزيع الامتيازات الناتجة عن التعاون الاجتماعي<sup>1</sup>.

يجب على البنية الأساسية حسب رولز أن تنظم بطريقة تتحول بها إلى نظام تعاون منصف يهدف إلى صالح الجماعة العام. فكيف يتم هذا؟

يتصور رولز الجماعة كنظام عمل مشترك، نظام يجب أن يسعى إلى تحقيق خير كل عضو من أعضائه. إن المجتمع كما يقول رولز هو " جماعة مكثفية ذاتيا نسبيا من الأشخاص الذين يعترفون في علاقاتهم المتبادلة ببعض القواعد المنظمة على أنها واجبة و يعملون في اغلب الأحيان بمقتضاها<sup>2</sup> و تحدد هذه القواعد نظام التعاون بين الأفراد بهدف تحقيق الصالح العام و بذلك يمثل المجتمع مؤسسة تعاون غايتها صالح أعضائها المشترك.

يتضمن نظام التعاون هذا تشابها و اختلافا في المصالح، فهناك تشابه من حيث أن التعاون يزيد كم المصالح الإجمالي و هو ما يزيد من مصلحة كل فرد، و لكن هناك أيضا اختلاف في المصالح من حيث أن كل واحد يرغب في الحصول على الحصة الأكبر من ثمرات التعاون الاجتماعي. و لذلك تقتضي هذه الوضعية من التشابه و الاختلاف البحث عن مبادئ للعدالة في التوزيع و وضع طريقة تداولية مفضية لاختيار مقبول من الجميع. و بذلك يجد المتشاركون أنفسهم أمام ضرورة اختيار المبادئ التي يجب ان تحدد الحقوق و الواجبات الأساسية و تجديد توزيع الامتيازات الاجتماعية، " ان ( الأطراف ) - يقول رولز - مدعوون لاختيار من بين قائمة اختيارات ممكنة مبادئ العدالة. هذه القائمة من الاختيارات الممكنة منظمة في العمق بتعارض المنفعة و العدالة كإنصاف الذين يدخل بينهما عدد من

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 33 et 85

<sup>2</sup> - Ibid. p 30

الأشكال المختلفة<sup>1</sup>. يبحث رولز من خلال الوضعية الأصلية على القواعد الأساسية للعدالة القادرة على تنظيم نظام تعاون اجتماعي.

و يحيل مفهوم البنية الأساسية إلى مفهوم المؤسسة ( l'institution ) من حيث أن البنية الأساسية هي نظام مؤسسات ينظم التعاون، و لذلك نجد رولز يحددها بقوله إنها " نظام عمومي من القواعد التي تحدد الوظائف و الوضعيات من خلال الحقوق و الواجبات، السلطات و الحصانات..الخ التي ترتبط بهذا النظام."<sup>2</sup> و إذا فهمت المؤسسة على هذا النحو فهي تفترض اتفاقا عموميا للخضوع لنظام القواعد التي تحددها، و لذلك يفترض أن يكون المتشاركون في الاتفاق على دراية كافية بهذه القواعد<sup>3</sup>، و يشكل الكل نظام توقعات متبادل بين المتشاركين. لتصبح البنية القاعدية للمجتمع في نظر رولز هي " تنظيم المؤسسات الاجتماعية الرئيسية في نظام تشارك."<sup>4</sup>

يمكن اعتبار المؤسسة إذن الأساس السياسي و الاقتصادي للمجتمع الذي تقوم عليه التفاعلات الاجتماعية التي من خلالها يضطر الأفراد إلى القيام بخيارات معينة من بين ما هو مطروح للتفضيل و إن يواجهوا الاكراهات التي تحدد هذه الخيارات، و من بين الأمثلة الدالة على هذه المؤسسات يذكر رولز الدفاع عن حرية التفكير، وجود أسواق تنافسية، الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج و كذا الأسرة الأحادية. تبحث النظرية الفلسفية للعدالة عند رولز إذن شروط البنية الأساسية العادلة، و منه يمكن القول أن همّ رولز هو توفير شروط إرساء نظام عام من القواعد يمكن من خلاله بناء مجتمع، و من حيث انه يتصور المجتمع كنظام من القواعد فهو يعتقد انه بإمكانه بناء هذا الأخير انطلاقا من صياغة هذه القواعد.

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. P 156.

<sup>2</sup> - Ibid. p 86

<sup>3</sup> - Jacques Bidet. Op.cit. p 12.

<sup>4</sup> - Ibid. p 85

## 2-3- المجتمع حسن التنظيم.

يوصف المجتمع بأنه حسن التنظيم ( la société bien ordonnée ) بالنسبة لروزلر عندما لا يكون فقط منظورا إليه من حيث أن غايته الأولى هي تحقيق خير الأعضاء المنتمين إليه، بل عندما يكون محددًا بتصور عمومي للعدالة، بمعنى أن الأمر يتعلق بمجتمع يقبل فيه كل عضو من أعضائه و أهم من ذلك يعلم أن الأعضاء الآخرين يقبلون أيضا تصور العدالة ذاته، و منه مبادئ العدالة السياسية ذاتها<sup>1</sup>. هذا من جهة و من جهة أخرى " تشكل فيه المؤسسات الأساسية للمجتمع ( الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية... الخ ) نظام تعاون يفحص التصور المشترك للعدالة و يملك فيه الأعضاء حسا للعدالة الفعلية بحيث ينظر إلى المؤسسات الرئيسية للمجتمع على أنها عادلة و عملية<sup>2</sup>. و في هذه الحالة حتى وان بدت مطالب بعض أعضاء هذا المجتمع مبالغًا فيها مقارنة بمطالب البعض الآخر فإنهم يعترفون و يتبنون رغم ذلك وجهة نظر مشتركة انطلاقًا منها يمكنهم التحكيم بين مطالبهم. و لا يخفي روزلر قناعته بأن المجتمعات الموجودة نادرا ما تكون حسنة التنظيم لان مسائل العدالة و الظلم هي مسائل مطروحة للنقاش الدائم بين الأفراد و الجماعات، و من النادر أيضا أن يتحقق الاتفاق بين هؤلاء الأفراد حول المبادئ و الأسس التي يجب أن تحدد الشروط الأساسية لاجتماعهم و لتعاونهم، و لكنه يؤكد في مقابل ذلك انه بإمكاننا أن نقول أن كلا منهم يمتلك تصورا للعدالة الاجتماعية، بمعنى أنهم يدركون كلهم حاجتهم لإرساء نظام متميز من المبادئ و مستعدون أيضا لتطبيقها و الدفاع عنها في الواقع. و هذه المبادئ هي التي تسمح بتحديد الحقوق و الواجبات الأساسية و ضبط ما يعتقد هؤلاء الأفراد انه التوزيع العادل و المتوافق للامتيازات و لشروط التعاون الاجتماعي، لذلك يبدو طبيعيا اعتبار تصور العدالة من

<sup>1</sup> - جون روزلر. العدالة كإنصاف. مصدر سابق. ص 97.

<sup>2</sup> - Emmanuel Picavet. La doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi. ( Revue internationale de philosophie. 2006/3- N° 237). P 371



حيث هو تصور خاص و متميز عن مختلف تصورات العدالة الأخرى، و أيضا باعتباره معرفا بالدور الذي تشترك فيه هذه الجملة من المبادئ و مختلف تصورات العدالة.<sup>1</sup>

بهذا الشكل يسمح المجتمع حسن التنظيم لرولز بتحديد الشروط و الإطار الاجتماعي و السياسي الذي يندمج فيه العادل مع الخير. و هذا الإطار الاجتماعي و السياسي المشكل من البنية الأساسية تحكمه و تسيره مبادئ العدالة، و يتميز أعضاؤه برغبة عميقة في العمل وفقا لهذه المبادئ.<sup>2</sup> و لما كانت المؤسسات تتصف بالعدالة وفق هذا التصور فإنهم يكتسبون معنى العدالة المتوافق مع هذا المجتمع و كذا الرغبة في الدفاع عن هذه المؤسسات.

و إذا كنا نعلم إن علاقاتهم فيما بينهم يسودها بالدرجة الأولى و بالضرورة الحذر، من حيث أن ميولاتهم الخاصة نحو مصالحهم الشخصية تغطي في كل الأحوال على اختياراتهم العقلانية، فإنهم يتمتعون بالمقابل أيضا بحس و بوعي عمومي بالعدالة و هذا الأخير هو الذي يجعل تعاونهم ممكنا و مرغوبا فيه، أي أن هناك شكلا من الفهم العمومي لنوع المطالب التي يفضل أن يطالب بها المواطنون عندما تظهر مسائل العدالة، و هذا الفهم يتضمن في ذاته فهما آخر يتعلق بالأسباب التي تدافع عن هذه المطالب.

إن وجود هذا الفهم المشترك ضروري للتوصل إلى اتفاق حول الطريقة التي يجدر بها تقييم مطالب المواطنين و تحديد أهميتها. تعتبر تلبية هذه المطالب طريقة لتحسين وضعياتهم في منظور العدالة، لكن السؤال المطروح هو كيف يكون هذا الفهم العمومي ممكنا في سياق المجتمعات حسنة

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 31

<sup>2</sup> - Ibid. p 496.

التنظيم بالنظر إلى تصورات الخير المختلفة - و المتعارضة حتى - التي تتطور فيها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يتضمنها حسب رولز مفهوم الخيرات الأساسية الأولى.<sup>1</sup>

## 2-4- هدف العدالة: الخيرات الأولى.

إن مفهوم الخيرات الأولى<sup>2</sup> ( les biens premiers ) هو الإجابة عن المشكلة الأخلاقية و العملية التي يطرحها الفهم العمومي المشترك، و هو مفهوم يستند إلى فكرة أن التشابه الجزئي لتصورات الخير كافي لإرساء العدالة السياسية و الاجتماعية. فإذا لم يكن الأفراد يتقاسمون تصورا شاملا ( فهميا ) واحدا للخير فإنهم بالمقابل يتمتعون بالقدرة على تقاسم فكرة الامتياز العقلاني، و لكن بشرط أن يدافعوا عن تصور متماثل لذواتهم باعتبارهم أشخاصا أحرارا و متساوين، هذا من جهة و من جهة أخرى أن تصوراتهم الفهمية و المقبولة للخير هي في حاجة لكي تتطور إلى الخيرات الأولى ذاتها أي الحريات، الإمكانيات و الحقوق الأساسية ذاتها<sup>3</sup>. يعني هذا القول بان جميع المواطنين يمتلكون مشروع حياة عقلائي، و أن هذا الأخير يفترض لتحقيقه نوع الخيرات الأولى ذاته في جميع الأحوال.

فمن جهة يقبل المجتمع أي المواطنين من حيث أنهم يشكلون جسما جماعيا، مسؤولية ضمان الحريات الأساسية المتساوية و المساواة المنصفة في الحظوظ، و منه التوزيع المنصف للخيرات الأولى على جميع الأفراد في إطار هذه البنية، و من جهة أخرى يقبل هؤلاء المواطنون باعتبارهم أفرادا مسؤولية

<sup>1</sup> - John Rawls. Unité sociale et biens premiers. Trad. Marc Ruedger. ( Raisons politiques. Presse de sciences politiques. N°33. 2009/1). pp 11-12.

<sup>2</sup> - مصطلح الخيرات الأولى ( les biens premiers ) هو المعيار الذي يستعمله المتعاقدون لوصف حالتهم المادية و يقابله مفهوم المنفعة في المذهب النفعي، و يسمح هذا المعيار بتقادي مشكلة المقارنات البيئشخصية ( les comparaisons interpersonnelles ) للمنفعة، إذ أن هدف رولز ليس الحياة الحسنة للأفراد وإنما تحقيق الشروط التي تهيكها، و هو ما يجعل نظريته توصف بالديونتولوجية ( déontologique ) كما سيأتي بيانه.

<sup>3</sup> - John Rawls. Unité sociale et biens premiers. Op.cit. p 12.

تعديل أهدافهم و تطلعاتهم بالنظر إلى الوسائل الممنوحة في وضعياتهم الفعلية و الممكنة<sup>1</sup>، و هو الأمر الذي يجعل مشاريع حياتهم تتماشى و المبادئ العمومية للعدالة، فهذه نظرية العدالة هو في النهاية تأسيس الحدوسات الأساسية المتعلقة بالعدالة التي هي سائدة في الديمقراطية الليبرالية تأسيسا عقليا و بيان كيف يمكنها أن تصبح فعالة في التنظيم الاجتماعي و بالتالي فالأمر يتعلق بنظرية لمبادئ العدالة.

تحدد مبادئ العدالة شروط و قواعد استفادة الأفراد من الخيارات الأساسية الأولى، أي تلك المتعلقة بالبنية الأساسية و هي إجمالا حقوق و حريات متعلقة بالمؤسسات السياسية من جهة المداخل و الثروات المترتبة عن البنية الاجتماعية الاقتصادية.<sup>2</sup> يقول رولز " تحدد هذه المبادئ الحقوق و الواجبات الأساسية التي تعينها المؤسسات السياسية و الاجتماعية الرئيسية و تنظم تقسيم الفوائد الناجمة عن التعاون الاجتماعي و توزيع الأعباء الضرورية للمحافظة عليها."<sup>3</sup>

يعرف رولز الخيارات الأولى بشكل عام بقوله: " ( هي ) كل ما يفترض أن كائنا عاقلا يرغب في تحقيقه"<sup>4</sup>. و تتضمن قائمة الخيارات الاجتماعية الأولى التي يضعها رولز في كتابه نظرية العدالة العناصر التالية: " الحقوق، الحريات و الإمكانيات المتاحة، المداخل و الثروات"<sup>5</sup>، و يعرفها أيضا في نصوص لاحقة لنظرية العدالة<sup>6</sup> بأنها الشروط الاجتماعية الخلفية و وسائل متعددة الغرض الضرورية في العموم لتشكيل و متابعة تصور للخير بشكل عقلائي. يمكننا تفصيلها في النقاط التالية: أ) الحقوق و الحريات الأساسية التي يمكن ضبطها في قائمة. ب) حرية التنقل و حرية اختيار النشاط من بين

<sup>1</sup>- John Rawls. Unité sociale et biens premiers. Op.cit. p 24.

<sup>2</sup> - Bertrand Guillaume. Rawls, philosophe de l'égalité démocratique. Op.cit. P 309.

<sup>3</sup>- جون رولز. العدالة كإنصاف. مصدر سابق. ص 95.

<sup>4</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 122

<sup>5</sup> - Ibid. P. 123.

& John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 224.

<sup>6</sup>- John Rawls. Unité sociale et biens premiers. Op.cit. p 24

الإمكانيات المتاحة. ج) السلطات و الامتيازات المتعلقة ببعض الوظائف و المسؤوليات في المؤسسات السياسية و الاقتصادية للبنية الأساسية. د) المداخل و الثروات، و أخيرا و) الأسس الاجتماعية لاحترام الذات.<sup>1</sup>

يجب علينا رغم ذلك التمييز بين هذه الخيارات الاجتماعية الأولى و خيارات اجتماعية أخرى يمكن وصفها هذه المرة بالخيارات الطبيعية، كالصحة و القوة، الفطنة و الذكاء و ملكات أخرى تتعلق إما بالجسم أو بالنفس البشرية.<sup>2</sup> و هذه الخيارات الطبيعية لها اثر كبير على الطريقة التي يعمد إليها الأفراد للانتفاع بثمرات تعاونهم الاجتماعي، إلا أن توزيع هذه الخيارات يرجع إلى الطبيعة و منه إلى الحظ، فقد يكون توزيعها مرضيا بالنسبة للبعض و غير مرض بالنسبة للبعض الآخر، رغم ذلك لا يمكننا وصف طريقة توزيع هذه الخيارات بأنها عادلة أو ظالمة، إنها ببساطة طريقة توزيع طبيعية و عرضية<sup>3</sup>، و لما كانت هذه الخيارات كذلك فهي بالتالي لا تتمتع بموقع الأهمية في تصور العدالة عند رولز.<sup>4</sup>

### 3- اختيار المبادئ: إجراء التبرير في نظرية رولز التعاقدية.

تقوم نظرية العدالة إجمالاً على صياغة مبدئين يسميهما رولز مبدأ العدالة و على أساس هذين المبدئين يتم توجيه و تحديد النظرية حتى في تطبيقاتها النهائية، و من اجل بلوغ هذه الغاية يتبع رولز منهجية خاصة لضمان حيادية و عدالة هذين المبدئين و هي المنهجية التي تقوم على إجراء تبرير

<sup>1</sup>- John Rawls. Unité sociale et biens premiers. Op.cit. p 17.

<sup>2</sup>- John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 93.

<sup>3</sup>- John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 133.

<sup>4</sup>- و بناء على هذا التمييز رفض رولز تيار عدالة الاستحقاق القائم على مبدأ العدالة التوزيعية و هي التي تقتضي منح

الأفراد حصصاً غير متساوية بالنظر إلى استحقاقاتهم المتباينة، فمن العدل بالنسبة لهذا التيار أن توزع الخيارات بطريقة

غير متساوية و ذلك حسب مواهب و قدرات الأشخاص. ينتقد رولز هذا التصور معتبراً أن المواهب و القدرات الطبيعية

تخضع لتوزيع طبيعي عرضي.

عمومي يضع كنقطة انطلاق ضرورة التداول الحجاجي بين أفراد موضوعين في وضعية مساواة أولى للتوصل إلى اتخاذ قرار عادل ومنصف. فما هي خطوات هذه المنهجية و ما السبيل إلى تبرير المبادئ العادلة؟

### 3-1- الشرعية و التبرير العقلاني.

يفترض مسار شرعنة مؤسسات البنية الأساسية للمجتمع و بالنتيجة مجمل النظام السياسي بالنسبة لروز، المشاركة الفعالة للمواطنين في مسار الشرعنة. و يمكننا التأكيد مسابين في ذلك كاترين اودار<sup>1</sup> على أن مسألة الشرعية متوقفة بشكل كلي على الكشف عن مسار تبرير ( processus de justification ) مقبول و مرضي، من حيث أن " صلاحية المعايير مرتبطة بتبريرها ".<sup>2</sup> و عليه يمكننا القول أن مهمة الليبرالية السياسية تنحصر في نظر روز في ضرورة " الكشف عن شروط إمكانية قاعدة عمومية لتبرير القضايا السياسية الأساسية."<sup>3</sup>

تعتبر فكرة التبرير العمومي جوهر المشروع الليبرالي لروز لأنها تمنح للشرعية السياسية معيار متجدرا بقوة في الاحترام المتبادل بين الأفراد، بشكل يجعل من غير الممكن على المواطنين الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أحرارا و متساوين أن يمارسوا السلطة السياسية إذا لم تكن هذه الممارسة للسلطة السياسية مقبولة من طرف كل فرد في ضوء أسبابه و حججه الخاصة. ان واجب التحضر ( Le devoir de civilité ) في نظر روز يفرض أن يتوقف التبرير العمومي على المنطلقات و الأوليات

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls Habermas. Op.cit. p 109.

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Droit et démocratie entre faits et normes. Op.cit. p 20

<sup>3</sup> - John Rawls, le libéralisme politique. Op.cit. p 7

التي نقبلها و التي نعتقد انه بإمكان الأشخاص الآخرين أيضا قبولها عقلانيا.<sup>1</sup> و ينتج عن ذلك أن التبرير هو فعل احترام نابع من أفراد عقلانيين أو بتعبير رولز يتمتعون بحس للعدالة، بالمقابل يجب التأكيد على أن إظهار الاحترام لا يكون له معنى إلا إذا كانت مصالح الأشخاص أو تصوراتهم للخير متعارضة، بمعنى أن ما يجعل التبرير ضروريا هو التعارض في تصور الخير.<sup>2</sup>

و إذا كان التبرير ينم عن حس أخلاقي بالغ فانه يكشف أيضا عن حس معرفي كبير أو هو يؤسس بتعبير توماس سكانلون<sup>3</sup> ( . -1940 Thomas Scanlon ) للجانب الابدستمولوجي للنظرية الأخلاقية، أي القدرة الكبيرة على البرهنة على صحة الآراء و الأفكار، و نجد التعبير الأمثل عن هاتين الخاصيتين في التعريف المعجمي للمصطلح حيث يعرف التبرير بأنه " فعل تأسيس ما قررناه أو قمنا به بالحجة"<sup>4</sup>، و عليه فان الغرض من هذا الفعل هو " إيقاع التعليق و الارتباط بين الواقع و الحق أي ذكر الأسباب التي تتيح الشيء و تجوزه و تسوغه من الناحيتين المنطقية و الأخلاقية"<sup>5</sup>، و منه فان هدفه هو

<sup>1</sup>- 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. (Paris : La Découverte. 2006). p 185

& Speranta Dumitru. La raison publique : Une conception politique et non épistémologique ? (Archives de philosophie du droit. Tome 49. 2005). pp 233

<sup>2</sup>- Speranta Dumitru. Op.cit. p 235

<sup>3</sup>- Thomas Scanlon. Utilitarianism and contractualism. In: A. Sen, B. Williams (edits). Utilitarianism and beyond. ( New York: Cambridge university press. 1982 ). p 104.

نقلا عن:

Catherine Audard. Principes de justice et principes du liberalisme: la neutralité de John Rawls. Dans : Catherine Audard & al. Individu et justice sociale. Autour de Rawls. (collect). (Paris : Seuil. 1988 ). p 162.

<sup>4</sup> - Christian Godin. Dictionnaire de philosophie. ( Paris : Fayard/édition du temps. 2004 ). p 708.

<sup>5</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي. ج 1. (بيروت : دار الكتاب اللبناني. 1982). ص 237

" إقناع الآخرين و حتى أنفسنا بالطابع المعقول للمبادئ التي تستند عليها أحكامنا و قراراتنا<sup>1</sup>. و بهذا المعنى يمكن أن نرادف لمصطلح التبرير مصطلح صلاحية المعايير و قبولها.

يقرر رولز بان هناك طرقا عديدة في ميدان النظرية الأخلاقية يمكن الاستناد إليها في تبرير الأفعال، المبادئ و النظريات الأخلاقية بشكل عام. و يمكن التركيز هنا على تصورين للتبرير: التبرير بالحقيقة و التبرير بالتداول أو المشاركة. و قد ساد التصور الأول في النظريات العقلانية الكلاسيكية و في الوضعية المنطقية و يقتضي التبرير عند هذين التيارين وضع حقيقة تُفرض على كل تفكير عقلي، فبالنسبة للتيار الأول يتطلب تبرير المؤسسات الاجتماعية و القانونية إرساء مبادئ أولى صحيحة و واضحة بذاتها و يسمى رولز هذا النوع بالتبرير الديكارتي، أما التيار الثاني فالمعيار الأساسي للتبرير بالنسبة له هو التحقيق التجريبي.<sup>2</sup>

و يرفض رولز كلتا هاتين المقاربتين للتبرير على اعتبار انه لا وجود لحقائق أخلاقية ضرورية و واضحة بذاتها بالنسبة للمقاربة الأولى و منه لا يمكن لتصور العدالة أن يستنتج من مبادئ واضحة بذاتها، أما بالنسبة للمقاربة الثانية و التي يسميها رولز المنهج الطبيعي فهو يرفضها أيضا على اعتبار انه حتى و إن بدت بعض المبادئ طبيعية فانه من الصعب بالمقابل التأكيد على أنها حقيقية بالضرورة و من الصعب أيضا تفسير ما الذي نقصده من ذلك.<sup>3</sup>

و في مقابل ذلك يقترح رولز مقاربة أخرى لتبرير المبادئ قائمة على الحجاج، بمعنى أنها مقاربة لا تستند لا إلى الوضوح و لا إلى التحقيق بل إلى القدرة على البرهنة العقلانية و على إقناع الآخر بصلاحية المعايير المقترحة، فحسب رولز يجب النظر إلى مسألة تبرير تصور العدالة باعتبارها مهمة

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 621

<sup>2</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 619

<sup>3</sup> - Ibid.

اجتماعية عملية أكثر من كونها مسألة ابستمولوجية أو ميتافيزيقية.<sup>1</sup> أي انه لا يمكن الرجوع إلى معايير سابقة و مستقلة عن العدالة، و ذلك لان هذه المعايير لم تعد تأسيسية في الفكر الحديث ما بعد الميتافيزيقي. يجب أن تتجذر هذه المعايير بشكل تام في استقلالية الأفراد الأخلاقية ( l'autonomie morale des individus ) و التي هي غير مستقلة عن المسارات السياسية ذاتها ممثلة في البناء الرولزي للوضعية الأصلية<sup>2</sup>، و لكن أيضا في منهج التوازن التأملي و فكرة العقل العمومي و هي اللحظات الثلاثة لمسار التبرير في فلسفة رولز<sup>3</sup> الأولى ( نظرية العدالة 1971 ) و الثانية ( الليبرالية السياسية 1993 ) كما سيأتي بيانه.

و بهذا الإجراء فقط يمكن شرعنة اختيار المؤسسات الاجتماعية و القانونية لأنه يمكننا في مداولاتنا الاجتماعية تبرير غاياتنا و وسائلنا على حد سواء، فاختيار مؤسسة دون أخرى يرجع بالأساس إلى أسباب و دوافع ذات طابع عقلائي و ليس فقط وفق صيغ تفضيلية أو بالاستناد إلى الأذواق الشخصية، إذ " لا يكون القرار الجماعي المتعلق بشروط الاجتماع السياسي و المتضمن ممارسة السلطة الإكراهية شرعيا إلا إذا كان مبررا لجميع أعضاء الجماعة باعتبارهم معقولين و عقلائين."<sup>4</sup> لكن بأية طريقة يمكننا تبرير و شرعنة اختيار هذه القرارات الجماعية و بالتالي مجمل المؤسسات الاجتماعية و القانونية؟

<sup>1</sup> - John Rawls. Justice et démocratie. P 213

<sup>2</sup> - Ernest-Marie Mbonda. Justification des droits de l'homme et neutralité métaphysique chez John Rawls. (Archives de philosophie. 2009/1 T 72). P103

<sup>3</sup> - Thomas M. Scanlon. Rawls on justification. In : Samuel Freeman. The Cambridge Companion to Rawls. Op.cit. p 139.

<sup>4</sup> - Dominique Leydet. Raison publique, pluralisme et légitimité. dans : Catherine Audard (éd.), John Rawls : Politique et métaphysique. (Paris: PUF. 2004). p 144.



إن الإجابة على هذا السؤال تشكل نقطة الحسم في انفصال رولز التدريجي عن مذهب المنفعة الذي ظل محسوبا عليه خصوصا في مقال سنة 1955 " مفهومان للقواعد " <sup>1</sup> الذي يعتبره الدارسون كصياغة معمقة و مكملة للمذهب النفعي الحديث، و أهم من ذلك شكلت هذه الإجابة أيضا البدايات الأولى للتفكير في نظرية العدالة كإنصاف انطلاقا من سنة 1958.

سنحاول فيما يلي التعرض لإجراء التبرير الذي اقترحه رولز في مقاله الأول الصادر سنة 1951 " عرض موجز لإجراء القرار في الأخلاق " المستوحى من رسالته للدكتوراه " فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم "، ثم بسط نقده لإجراء التبرير في المذهب النفعي قبل إن ننهي هذا العنصر بعرض إجراء التبرير في العقد الاجتماعي ممثلا في الوضعية الأصلية. فما هو الإجراء الذي اعتمده رولز في ذلك المقال و لماذا تراجع عنه؟

### 3-2- Outline of a Decision Procedure for "إجراء التبرير في مقالة:"

#### "Ethics" 1951.

تبحث فلسفة رولز السياسية عن الإجابة على احد أهم أسئلة النظرية الأخلاقية و هو المتعلق بمعرفة ما هي المبادئ التي يقبل بها أشخاص أحرار و عقلايون راغبون في تفضيل مصالحهم الخاصة و موضوعين في وضعية مساواة أولية، و لذلك يمكن التأكيد على أن هذه المسألة تخترق فلسفته كلها انطلاقا من مقاله الأول " عرض موجز لإجراء اتخاذ القرار في الأخلاق " <sup>2</sup> سنة 1951 و حتى كتاب " الليبرالية السياسية. " <sup>3</sup>

<sup>1</sup> - John Rawls. Two concepts of rules. (The philosophical review, Vol. 64. N° 1. Jan 1955). pp. 3-32.

<sup>2</sup> - John Rawls. Outline of a decision procedure for ethics. (The Philosophical Reveiw. Vol. 60. N° 2. Apr. 1951). PP 177-197.

<sup>3</sup> - Jean Fabien Spitz. La justification rationnelle des théories politiques. (Hermès. N° 1. 1988/1). Op.cit. p 95

كان رولز يعتقد انه بإمكانه أن يتجاوز النقاشات الميتافيزيقية حول موضوعية أو مصادر المعرفة الأخلاقية من خلال الإجابة على السؤال التالي: هل هناك إجراء قرار معقول لتحديد الطريقة التي نستطيع من خلالها التحكيم بين المصالح المتعارضة؟<sup>1</sup> بمعنى آخر كيف نحكم عمليا على معيار أخلاقي أو قرار متخذ على قاعدة معيار أخلاقي انه يتميز بالصلاحية؟

اقترح رولز كإجابة على هذا السؤال في مقاله الأول السابق الذكر طريقة مستلهمة من نموذج علمي تتم عن انتمائه في تلك الحقبة من تطوره الفكري إلى عصر لا يزال وضعيا في طروحاته الفلسفية و الأخلاقية، و تقتضي طريقة رولز هذه البحث عن مبادئ و معايير وراء بعض الأحكام الأخلاقية النابعة من مجموعة من القضاة الأكفاء أخلاقيا و معرفيا، و التي من شأنها أن تحقق إجماعا بين هؤلاء القضاة.

و للوصول إلى هذه النتيجة يفترض رولز تعيين جماعة من القضاة الأكفاء المعرفين بجملة من الصفات المحددة التي من شأنها أن تضفي مصداقية على قراراتهم<sup>2</sup>. و يحدد رولز هذه الصفات في النقاط التالية :

- 1 ) على القاضي أن يكون متمتعا بدرجة معينة من الذكاء توصف بالعادية .
- 2 ) أن يكون مطلعاً على الأشياء المتعلقة بالعالم و بالوقائع الجزئية الخاصة بالمواضيع المدروسة.
- 3 ) يجب أن يكون ذا مزاج معقول.
- 4 ) و يجب أن يكون عارفا بالمصالح المتعارضة القائمة على العاطفة<sup>3</sup>.

و فوق ذلك و لكي تكون قرارات هؤلاء القضاة مبررة فانه لا يجب بأي حال الرجوع فيها، كما يجب ان تكون هذه القرارات هي نفسها التي تصدر عن قضاة أكفاء موضوعين في نفس ظروف التحكيم

<sup>1</sup> - John Rawls. Outline of a Decision Procedure for Ethics. Op.cit. p 177

<sup>2</sup> - John Rawls. Outline of a Decision Procedure for Ethics. Op.cit. p 178

<sup>3</sup> - Ibid. pp 178-179.

التي وضع فيها هؤلاء.<sup>1</sup> رغم ذلك اكتشف رولز بسرعة نقائص هذه الطريقة و عيوبها و رأى أنها مبهمة و غير قابلة للتطبيق الفعلي، إذ من الصعب توفير شروط اللامبالاة و منه من المحتمل أن يتأثر هذا القاضي و كذا مصالحه الشخصية بالأحكام الصادرة عنه.<sup>2</sup> و لذلك سعى رولز في هذه الفترة إلى تكوين تصور آخر للتبرير و كانت فكرته تدور حول إمكانية الوصول إلى تخصيص وضعية اختيار يكون فيها الأفراد مدعويين للتقرير حول مبادئ عدالة و اختيار بعض منها على حساب البعض الآخر بحيث لا تؤثر الاعتبارات المتعلقة بمصالحهم الشخصية على اختياراتهم العقلانية، ففي هذه الحالة ستكون المبادئ المختارة مبررة.

و لتلافي الصعوبات التي من الممكن ان تواجه طريقته هذه لجأ رولز في مقاله " العدالة كإنصاف"<sup>3</sup> الصادر سنة 1958 إلى مفهوم العقد الاجتماعي ( le contrat social )، و هو المفهوم الذي استلهمه من نظريات العقد الاجتماعي الحديثة كما هي معروضة عند جون لوك (1632-1704) ( John Locke )، جون جاك روسو ( Jean Jacques Rousseau 1712-1778 ) و ايمانويل كانط

<sup>1</sup> - John Rawls. Outline of a Decision Procedure for Ethics. Op.cit. p 181.

<sup>2</sup> - Jean Fabien Spitz. La justification rationnelle des theories politiques. Op.cit. p 96

<sup>3</sup> - John Rawls. Justice as Fairness. (The philosophical review. Vol. 67. N° 2. Apr. 1958). pp 169-170.

(Emmanuel Kant 1724-1804)<sup>1</sup> و لكن أيضا مع اختلاف ظاهر مع هذه النظريات، و كان هذا الانتقال النوعي في تصور العدالة بداية الانفصال و القطيعة مع التيار النفعي بشكل عام، بل يمكن حتى القول أن ترسيم هذا الانتقال لم يكن ليكون ممكنا دون المرور بنقد المذهب النفعي و لإجراء التبرير المعتمد فيه فكيف تم ذلك؟

### 3-3- نقد إجراء التبرير في المذهب النفعي.

من المعروف أن التيار النفعي ( Utilitarisme ) ضل لفترة طويلة من الزمن الفلسفة الطاغية على المذهب الليبرالي الحديث فيما يتعلق بالتنظيم السياسي و الاجتماعي، فقد منحت الفلسفة النفعية لهذا المذهب الأخير المعيار الأخلاقي الأوحده للعمل السياسي العقلاني من حيث أنها تعتبر الحكومة الديمقراطية شرعية إذا كانت تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس بحسب تعبير

<sup>1</sup> - لا يذكر رولز توماس هوبز ( Thomas Hobbes 1588-1679 ) رغم انه من اوائل من نظروا لفكرة العقد الاجتماعي و يبرر هذا الغياب بقوله انه " رغم الأهمية التي يكتسيها كتاب اللويثان لهوبز الا انه يطرح مشكلات خاصة ( Theorie de la justice. P 79.) دون تحديد نوع هذه المشكلات بدقة. رغم ذلك يمكن الإشارة إيجازا إلى أن الخلاف بين تصور العقد عند هوبز و عند رولز يكمن أساسا في نظرة كليهما لحرية الفرد فحيث يرى هوبز أن العقد هو تنازل مطلق على الحرية مقابل توفير الأمن، يعتقد رولز أن قدرة التشريع الذاتي المحايدة للعقل البشري الذي يدخل العقد غير قابلة للاستلاب لأنه على هذه الأخيرة يتأسس مفهوم الحرية المتساوية للجميع التي يبني عليها العقد الاجتماعي و هي الفكرة نفسها التي اعترض فيها كانط على تصور العقد عند هوبز. ينظر بهذا الصدد:

- Thomas Hobbes. Leviathan. Trad. Gerard Mairet. ( Paris: Gallimard. 2000 ). pp 336-353.
- Emmanuel Kant. Théorie et pratique. Trad. Françoise Proust. (Paris : Garnier-Flammarion. 1994). pp 81-82.
- Veronique Munoz-Dardé. La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls. (Paris : Armand Colin. 2005). pp 54-57.

بنتم (Jeremy Bentham 1748-1832). و بالإضافة إلى ذلك ضل هذا المذهب لهذا السبب الايديولوجيا الرسمية لدى علماء اقتصاد الحياة الحسنة الذين نظروا لدولة الرعاية.

يكرر رولز في غير ما موضع من كتابه " نظرية العدالة " إن هدفه هو اقتراح بديل للمذهب النفعي السائد في الفلسفة الأمريكية، ففي المقدمة نجده يقرر أن " الطريقة الأحسن لشرح الهدف من هذا الكتاب هي ربما التالية: إن المذهب النفعي في شكل أو في آخر، كان النظرية المنهجية السائدة في الفلسفة الأخلاقية الحديثة على الأقل لجزء منها. و من بين أسباب ذلك انه تم تبنيه على خطى كتاب لامعين صاغوا مذهبا كبيرا من حيث اتساعه و تشابكه. إننا نميل إلى تناسي أن الفلاسفة النفعيين الكبار دفيد هيوم (David Hume 1711-1776) و ادم سميث (Adam Smith 1723-1790)، جيريمي بنتم و جون ستيوارت مل (John Stuart Mill 1806-1873) كانوا منظري مجتمع و اقتصاديين من الطراز الأول و أن النظرية الأخلاقية التي صاغوها كان هدفها تشكيل تصور شامل. إلا أن انتقاداتهم بالمقابل تبنت و جهة نظر ضيقة، لقد لاحظوا غموض مبدأ المنفعة و كذا الاختلافات الظاهرة بين عدد من نتائجها مع إحساساتنا الأخلاقية، غير أنني اعتقد أنهم لم يفلحوا في وضع تصور أخلاقي منهجي و قابل للتطبيق، و النتيجة هي أننا مجبرون في الغالب كما يبدو، على الاختيار بين المذهب النفعي و المذهب الحدساني و في اغلب الأحيان نفرض الحدود و الضوابط التي تفرضها اكرهات المذهب الحدساني".<sup>1</sup>

تدعي النفعية ان مبدأ المنفعة هو المبدأ الأخلاقي الوحيد الفعال في اختيار العادل في حين تؤكد

<sup>1</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. Préface. pp 19-20.

المذاهب الحدسانية<sup>1</sup> ( les doctrines intuitionnistes ) انه توجد تعددية مبادئ أولى متعارضة و متناقضة حتى، يمكن الموازنة بينها عندما تتاح الفرصة دون أن يكون لنا معيار من مستوى عالي لترتيب المبادئ و تأسيس الحكم. إن المذهب الحدساني عند رولز هو الأقرب بلا شك لحدوسنا الأخلاقية العميقة غير انه غير بنائي كما هو المذهب النفعي، فهو لا يسمح بتصوير نظرية للقواعد الأساسية لعمل المؤسسات الاجتماعية، و عليه كان من الواجب تبني في الثقافة السياسية الليبرالية شكل من النفعية التي يكتنفها شيء من الحدسانية.<sup>2</sup>

بهذا الشكل ساد المذهب النفعي أي لعدم وجود نظرية بديلة متناسقة و قوية، و لذلك كان من الواجب على نظرية العدالة كإنصاف أن تكون هذا التصور المنهجي و البديل للمذهب النفعي. فرغم قوته الجذابة يعاني المذهب النفعي من عجز لا يمكن تجاوزه بالنسبة لرولز، و هو يشير إلى ذلك في مقدمة الترجمة الفرنسية لنظرية العدالة حيث يقول: " السبب الرئيسي ( وراء صياغة نظرية العدالة ) كان في نظري عجز المذهب النفعي كقاعدة مؤسسات لديمقراطية دستورية كما هي موجودة في الغرب. و لا اعتقد خصوصا أن المذهب النفعي بإمكانه تقديم تحليل مرضي للحقوق و الحريات الأساسية للمواطنين باعتبارهم أشخاصا أحرارا و متساوين، و هو مقتضى ذا أولوية لتحليل المؤسسات الديمقراطية رغم ذلك. عند ذلك ظهرت لي فكرة العقد الاجتماعي و لكن في صيغة أكثر عمومية و أكثر تجريدا من خلال فكرة

<sup>1</sup> - المذهب الحدساني كما يعرفه رولز هو الذي يدعي إننا نملك مبادئ و قيم متعددة و انه ليس هناك قاعدة أخرى للتحكيم بين تعارض و صراع المبادئ إلا الحدس، و يأخذ عليه رولز ابتعاده عن التأسيس العقلاني للتفضيلات القيمة، إذ كثيرا ما تتعارض و تتناقض الحدوس فيما بينها، فاحترام الحرية على سبيل المثال هو تفضيل حدسي قد يتناقض مع تطبيق المساواة، هنا نجد أنفسنا عاجزين عن التفضيل الأمثل و منه على صياغة تصور حقيقي للعدالة أي وضع قواعد أساسية ثابتة للتحكيم بين القيم و المبادئ. ينظر:

- John Rawls. Théorie de la justice. op.cit. pp 59-66.

<sup>2</sup> - Ibid. p 62

الوضعية الأصلية على أنها الحل. إن الهدف الأول لنظرية العدالة كإنصاف كان تقديم تحليل مقنع للحقوق و الحريات الأساسية و كذا لأولويتها. الهدف الثاني كان إكمال هذا التحليل بتصوير للمساواة الديمقراطية و هو ما قادني إلى مبدأ المساواة العادلة في الحظوظ و إلى مبدأ الفرق.<sup>1</sup>

نستشف من هذا أن نقد رولز للمذهب النفعي يندرج ضمن مشروع متشابك هو بناء تصور فلسفي مناسب لديمقراطية دستورية. و إذا كانت نظرية العدالة بنائية مثلها مثل المذهب النفعي فان نقد هذا الأخير قائم على قناعة عميقة تتمثل في أن الثقافة الديمقراطية تحمل في ذاتها مقتضى أساسي نحو الحريات و الحقوق الأساسية للمواطنين و أن هذا المقتضى ذو أولوية مطلقة و هو يعبر عن المعنى الذي نوليهِ للعدالة، غير أن المذهب النفعي يجد نفسه عاجزا عن تبرير هذا المقتضى ، بمعنى آخر أن المذهب النفعي مهما كانت قوته و بنائيته فهو يتعارض مع الوعي الحديث بالعدالة أو مع " بعض الأفكار الأساسية المتضمنة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي<sup>2</sup>.

يثير النقاش الانجلوسكسوني الذي أثاره رولز سنوات السبعينيات مع المذهب النفعي الكثير من النقاط الهامة من حيث انه يتخذ وجهتين مختلفتين، فمن جهة يرفض رولز المذهب النفعي باعتباره فلسفة أخلاقية و يؤكد من جهة أخرى على أن هذا المذهب لا يمكنه ان يكون مقبولا كاتيقا عمومية للديمقراطية، ففي نظام ديمقراطي تستند النقاشات السياسية دائما إلى إجراء التبرير ليس فقط العقلي بل أيضا الاتيقي للقرارات النابعة عن السلطة و كذا للمؤسسات و الممارسات السياسية. و لا يقتضي هذا التبرير أساسا دينيا مشتركا او رؤية للخير متقاسمة بين الأفراد مثلما كان الحال في المجتمعات قبل الحديثة، بل الى اتيقا عمومية مهمتها مناقشة و تبرير المبادئ و المعايير، الأسباب و النتائج التي تضمن مسارا حسنا

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. op.cit. P 10

<sup>2</sup> - John Rawls. Le liberalisme politique. Op.cit. pp 32- 38

لشحنة الممارسات و القرارات السياسية و إرساء إجماعا واسعا انطلاقا من النقاش العمومي، و ذلك بالرغم من تعدد آفاق الفهم و عدم توافق انساق القيم و المعتقدات السائدة لدى أفراد المجتمع السياسي.<sup>1</sup>

من المعروف أن المذهب النفعي بصيغتيه الكلاسيكية و المعاصرة يؤكد على ان نفس المعيار يمكن أن يكون صالحا لقياس و منه لتبرير العمل الفردي و كذا القرار الجماعي، و هذا المعيار هو كما نعلم معيار المنفعة او النتائج المترتبة عن الفعل السياسي الفردي أو الجماعي لأكبر قدر ممكن من الناس. و بالتالي فالفرد في حياته الخاصة و رجل السياسة في قراراته الجماعية مسئولان بنفس الطريقة، فهما يبرران ما يفعلانه ليس بالرجوع إلى اعتقادات أو قناعات أو إلى قيم يمكن أن تكون حقيقية أو خيرة في ذاتها بل من خلال البرهنة على أن النتائج الملاحظة للفعل ايجابية للأشخاص المعنيين.<sup>2</sup> وفق هذا المعنى يبدو المذهب النفعي ملائما للديمقراطية المعاصرة و للنقاش العمومي الذي يميزها لأنه يركز التبرير لا على معتقدات خارجة عن الفعل بل على النتائج المترتبة عن هذا الفعل.

رغم ذلك ينتقد رولز كما ترى كاترين اودار " نوع العقل الذي يفضل المذهب النفعي<sup>3</sup> "، بمعنى آخر أن النقد الذي يوجهه رولز للمذهب النفعي يتعلق خصوصا بعدم قدرته على لعب دور الاتيقا العمومية التي تتلاءم و الشروط المعاصرة للديمقراطية و التي من واجبها ضمان قاعدة للإجماع السياسي بين مواطني الديمقراطية التعددية، كما ينتقد أيضا تصور العقل الذي يوليه هذا المذهب أهمية.

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls. Op.cit. pp 49-50.

<sup>2</sup> - للاطلاع أكثر على علاقة المذهب النفعي بالعدالة يرجع الى :

- John Stuart Mill. L'utilitarisme. Trad. P. L. Lemonnier. (Paris : Felix Alacan. 1889). pp 79-126.

و أيضا: ستيفن ديولو. التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني. ترجمة ربيع وهبة. (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة. 2003). الفصل الحادي عشر. ص 286.

<sup>3</sup> - Catherine Audard. Utilitarisme te éthique publique : le débat avec Rawls. Op.cit. p 50.



إن اتيقا المذهب النفعي العمومية لا تضطلع حسب رولز بدورها بشكل سليم من حيث أنها لا تضمن الحقوق الأساسية للشخص بقدر ما تضحى بها و بحقوق الأقلية عموما إذا كانت هذه التضحية سترفع من الخير العام إلى أقصى مداه، و بالتالي فهي ليست شاملة و لا أخلاقية و لا يمكنها أن تكون عمومية لأنها غالبا ما تصدم قناعات الحس المشترك التي تنزع إلى تأكيد قيمة بعض المبادئ و القناعات في ذاتها أي بعيدا عن نتائجها على الفرد أو الجماعة، كما أن هذه الاتيقا تشرعن السقوط في ديمقراطية السوق و ذلك بتفضيلها امتيازات الأغلبية الناجبة<sup>1</sup>.

### 3-4- إجراء التبرير في " نظرية العدالة ": العقد الاجتماعي.

إذا كان المذهب النفعي عاجزا عن تبرير أولوية مقتضى الحقوق/ الحريات فما هو المنهج أو الأداة النقدية التي تسمح بتجاوز هذا المذهب انطلاقا من قناعة أولوية الحقوق/ الحريات المتضمنة في الثقافة الديمقراطية؟

يحدد رولز هذا المنهج أو تلك الأداة النقدية في مقدمة كتاب " نظرية العدالة " بقوله : " لقد حاولت تعميم و رفع النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي كما نجدها عند لوك، روسو و كانط إلى أعلى درجة من التجريد (... ) فهذه النظرية تبدو على الخصوص أنها تقدم كحل بديل، تحليلا منهجيا للعدالة أفضل في نظري من التقليد النفعي السائد رغم ذلك. (... ) اعتقد أن تصور العقد هو الأقرب من بين كل التصورات التقليدية إلى أحكامنا الموزونة حول العدالة، كما انه يشكل الأساس الأخلاقي الأكثر ملائمة لمجتمع ديمقراطي"<sup>2</sup>.

و على ذلك فان التوجه العام لفلسفة رولز ليس بالأصيل من حيث انه يعيد الفلسفة التعاقدية التي سادت في القرن الثامن عشر غير أن ما هو جديد فيها هو طريقة استعمال رولز لهذه النظرية، و يظهر

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Utilitarisme te éthique publique : le débat avec Rawls. Op.cit. p 50.

<sup>2</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 20

ذلك جليا عند إبراز أوجه الاختلاف بين نظريات العقد الكلاسيكية و نظرية العدالة كإنصاف، لكننا يمكن أن نرى كيف أن تقليد العقد الذي هو وسيلة للوقوف في وجه المذهب النفعي، هو في الوقت نفسه متطابق مع حدوسنا للعدالة و عاجز على وضع تصور شامل للعدالة، و ذلك لأنه يتطلب أن يمنهج و أن يرفع إلى درجة أعلى من التجريد مبادئ العدالة التي يتضمنها، بمعنى آخر من خلال منهجة نظرية العقد فان نظرية العدالة كإنصاف تمنهج بدورها و توضح أفكارا و حدوسات العادل، و بالتالي فلدينا إذن من جهة المذهب النفعي و من جهة أخرى مجموع حدوساتنا الموزونة للعادل و لنظرية العقد التي تحاول نظرية العدالة كإنصاف مفصلتها و موازنتها. إن نظرية العدالة هي إحدى نظريات العقد المختلفة، إلا أن تأويلها للوضعية الأصلية يقود إلى تصور يمثل أحكامنا الموزونة في توازن تأملي.<sup>1</sup>

يمكننا تمثيل التدرج المرحلي لطريقة رولز في صياغة النظرية على النحو التالي : انطلاقا من الوعي بالعدالة الخاص بالثقافة الديمقراطية و بتحديد الأفكار الحدسية التي تجد نفسها متضمنة فيها، يتوصل رولز إلى صياغة مبدئين يلخصان مجمل هذه الأفكار الأساسية في تصور متناسق. يتضمن مبدأ العدالة هذين نوعين من المبادئ: المبادئ التي تطبق على المؤسسات وهي الخاصة بالبنية الأساسية للمجتمع، و المبادئ التي تطبق على الأفراد و التي ترسي واجبات الأشخاص إزاء المؤسسات السياسية و إزاء بعضهم البعض.<sup>2</sup>

و يرجع رولز إلى نظرية العقد من خلال التجربة التجريدية التي تمثلها الوضعية الأصلية و لإجراء الحياد فيها الممثل بحجاب الجهل، و التي تبين أسبقية مبدأ العدالة عن أي تصور آخر للعدالة الاجتماعية خصوصا المذهب النفعي. ثم يبين رولز ما النتائج التي يجب استخلاصها من هذا الجهد النظري لصياغة المؤسسات السياسية و الاقتصادية التي تجعل مجتمعا منظما بهذا الشكل مستقرا.

<sup>1</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 154

<sup>2</sup> - Michael Sandel. Le libéralisme et les limites de la justice. Tra. Jean Fabien Spitz. (Paris : Seuil. 1999). p 168.

يعتقد رولز أن العقد الاجتماعي هو الصيغة الأنسب لنظرية العدالة الاجتماعية، فمصطلح العقد يوحي بان أشخاصا أو جماعات مختلفة في علاقة بعضهم ببعض في سعيهم الحثيث إلى التوزيع المناسب للامتيازات و الخيرات المتوفرة جراء التعاون الاجتماعي، و أن هذا التعاون يجب أن يتم وفق مبادئ تكون مقبولة من الجميع.

من الضروري إذن أن تكون المبادئ التي ستطبق على البنية الأساسية للمجتمع إذا ما سعت لان تكون صالحة موضوعا لاتفاق أو لعقد يبرم بين أعضاء المجتمع. و من العدل مطالبة الأشخاص الخضوع للإجراء و للمؤسسات فقط إذا كان هؤلاء أطرافا في هذا العقد يتمتعون بالحرية و بالمساواة.

### 3-4-1- نقد نظريات العقد الكلاسيكية.

يعتبر رولز سليل نظريات العقد الاجتماعي من حيث انه يرى أن المبادئ التي من الواجب أن تُسَّير المجتمع يجب أن تكون محل اتفاق أصلي في وضعية أولية معرَّفة بطريقة مناسبة، و هذه المبادئ هي تلك التي يختارها أشخاص عقلانيون موضوعين في وضعية مساواة من اجل إرساء أسس تعاونهم<sup>1</sup>، و هو بتأكيد هذا يستبعد فكرة القانون الطبيعي و المتعالي و كذا المبدأ الميتافيزيقي أو الديني الذي يفترض أن يكون أساسا للتنظيم الاجتماعي، " إن رولز . يقول جاك بيدي . يستبدل مبدأ القانون الطبيعي بمبدأ إمكانية قيام اتفاق شامل"<sup>2</sup> و بهذا المعنى فهو يندرج في خط نظريات العقد الاجتماعي.

غير أن وصف نظرية رولز بالتعاقدية لا يعني أنها صورة مماثلة لنظريات العقد الكلاسيكية فهناك اختلافات كثيرة بينهما لعل من أهمها أن المشاركين في الوضع الأصلي لا يتعاقدون بهدف الخضوع لجسم سياسي معين و لا لقبول أو رفض دستور معطى. إن ما يقبل عليه المتعاقدون في العقد الاجتماعي الذي ينظر له رولز هو الاعتراف ببعض المبادئ المتعلقة بممارساتهم الجماعية، هذا من

<sup>1</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. pp 151-152

<sup>2</sup> - Jacques Bidet. Rawls et la theorie de la justice. Op.cit. p 39

جهة و من جهة أخرى إذا كانت الوضعية الأصلية عند رولز تشابه فكرة الحالة الطبيعية في نظريات العقد الكلاسيكية فإنها تختلف عنها رغم ذلك، لان رولز يعتبر أن حالة الطبيعة كما تتصور تقليديا لا تعكس حقيقة و وضعية مساواة أولى<sup>1</sup>. و بالتالي يصبح الإجراء التقليدي للحالة الطبيعية غير عادل لان بعض الأفراد يمتلكون قدرات ( كفاءات طبيعية، قوة جسدية ) و وضعيات تفاوض ( موارد مالية، سلطة ) أحسن و أفضل من البعض الآخر، تمكنهم من إبداء قوة اكبر في فرض نوع الاتفاق الذي يخدم مصلحتهم بينما يكون الأقل قوة و الأقل حظا مضطرا لتقديم تنازلات<sup>2</sup>.

و الأهم من ذلك كله هو أن رولز يرفض طريقة الانتقال من القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي، ذلك أن نظريات العقد الكلاسيكية تولي وزنا خاصا للقانون الطبيعي الذي تربطه بالحالة الطبيعية و هو ما يجعل طرحهم في نظر رولز غير خالي من خلفيات ميتافيزيقية، فجميع منطري العقد الاجتماعي الكلاسيكيين يبقون على فكرة القانون الطبيعي في الحالة المدنية و يولونها سلطة متعالية و مطلقة<sup>3</sup>، و عليه لا تكون القوانين الوضعية إلا التعبير القانوني و السياسي للقوانين الطبيعية، يقول جون لوك: " ان مقتضيات قوانين الطبيعة لا تختفي في المجتمع بل تصبح على العكس من ذلك أكثر قوة في حالات عدة... و بهذا تستمر قوانين الطبيعة كقواعد أبدية لجميع الناس"<sup>4</sup>. و نجد هذا عند روسو أيضا الذي يقر انه لا يجوز للعقد الاجتماعي أن يمس بقوانين الطبيعة. و لا يشذ عن هذا التحليل من فلاسفة العقد إلا كانط الذي يعتبر العقد التعبير عن السلطة التي يؤسسها العقل النظري العملي بحيث لا تستند

<sup>1</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 11.

<sup>2</sup> - Will Kymlicka. Les théories de la justice : une introduction. Marc Saint-Upéry (Paris : La Découverte. 1999). p 74.

<sup>3</sup>- Ernest-Marie Mbonda. Justification des droits de l'homme et neutralité métaphysique chez John Rawls. Op.cit. PP 103

<sup>4</sup> - John Locke. Le second Traité du gouvernement. Trad. Jean-Fabien Spitz. ( Paris : PUF. 1994 ). p 98.

شرعيته (العقد) وصلاحيته و صفته كأمر قطعي إلا على هذه السلطة العقلية المتعالية و ليس على القوانين الطبيعية أو الإلهية.<sup>1</sup>

يحاول رولز الذي لا يخفي انتماءه إلى نظرية كانط التعاقدية أن يبعث من جديد مقارنة هذا الأخير و ذلك من خلال صياغة مبادئ عدالة يختارها أشخاص أحرار و متساوون في وضعية اختيار تعاقدية، و على خلاف الأشخاص في نظريات العقد الكلاسيكية يتمتع الأشخاص في الوضعية الأصلية بكثير من الاستقلالية إذ لا تحكمهم اعتبارات ترسندنتالية مسبقة تحدد قبلها شروط صلاحية المبادئ التي سيتم تبنيها. بمعنى آخر إنهم لا يتداولون فيما بينهم انطلاقا من معيار عدالة مستقل عن شروط التداول ذاتها. و بهذا يُرفع الإجراء التداولي إلى أقصى درجات التجريد من حيث انه ينفصل عن أي معيار سابق أو خارج عن الإجراء ذاته، و هو ما يفسر مفهوم العدالة الإجرائية الخالصة، يقول رولز: " إن اللجوء إلى العدالة الإجرائية الخالصة في الوضعية الأصلية يعني أن الأطراف في تداولهم غير مجبرين على تبني مبادئ عدالة معطاة مسبقا"<sup>2</sup>، و هذا أيضا ما يضفي على نظرية العدالة طابعها السياسي و يبعدها عن التفسير الميتافيزيقي.

### 3-4-2- العقد كاختيار عقلائي.

إحدى أهم مميزات الإجراء التعاقدية مقارنة بالتصورات السياسية الأخرى هي التأكيد على ما للطابع الإرادي للالتزامات السياسية من أهمية في مسار شرعة المؤسسات و القوانين و في تحديد العلاقة بين الحاكم و المحكوم. و إذا كان من البديهي الإقرار بان لا شيء إرادي في النظام الاجتماعي السياسي الذي نعيش فيه من حيث أننا نولد و نحيا في سياق ثقافي، اثني و سياسي لم يكن لدينا فيه اختيار فان هذا لا يجعل من فكرة العقد فكرة بلا معنى و لا قيمة، إذ تبقى هذه الأخيرة رغم ذلك التمثيل الأفضل

<sup>1</sup> Ernest-Marie Mbonda. justification des droits de l'homme et neutralité métaphysique chez John Rawls. Op.cit. pp 104-

<sup>2</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 85

للطريقة التي يقوم بها الأفراد بإبرام عقود إرادية فيما بينهم بغرض بلوغ الغايات أو حل الصراعات الناشئة بينهم. و عليه فالتعبير عن القبول و الرضا في المذهب الليبرالي هو استعارة عن تأسيس العقد، و بعبارة أخرى تعبير عن إمكانية الخروج من دائرة السيطرة المطلقة و الخضوع الأعمى و الدخول إلى دائرة الإرادة و المسؤولية. فالعقد هو إذن بتعبير هيغل ( Frederich Hegel 1770-1831 ) دخول الحرية في التاريخ.<sup>1</sup>

و إذا نظرنا إلى العقد من هذه الزاوية أدركنا أن ما يميز المذهب التعاقدية عن المذهب النفعي هو القيمة التي تكتسبها الحرية كمصدر للعدالة و للشرعية، فأن تكون حرا سياسيا بالنسبة للمذهب الليبرالي التعاقدية يعني الخضوع لسلطة معقولة و عاقلة و هي أيضا شرعية ومبررة و ذات قواعد معروفة.

إن سيادة الفرد تحوّل مقتضى الشرعية و تحدده وفق مصطلحات أخلاقية و عقلانية، فمن الضروري بالنسبة للمذهب الليبرالي تحويل الخضوع الأعمى للسلطة السياسية إلى فعل إرادي و مستقل و تحويل الإكراه التعسفي إلى واجب. إنها طريقة لتبرير السلطة دون المساس بسيادة الفرد، إذ لا يكفي تبرير السلطة السياسية بالنتائج المترتبة عن ممارستها العملية سواء تمثلت في السعادة أو في الأمن أو في التنظيم المحكم للدولة.<sup>2</sup>

إن السلطة السياسية في نظر المذهب الليبرالي الكلاسيكي لم تكن ادائية فقط بمعنى أنها لم تكن وسيلة عمل، لقد كانت أيضا تعبيرا عن السيادة الفردية و عن قدرة الفرد على تسيير ذاته بذاته، و لا يمكننا إن ننسى إن أصل نظرية العقد الاجتماعي نجده حسب شارلز تايلور ( . -1931 Charles Taylor ) في ( covenant ) أي العقد المبرم بين الإنسان و الله وفق النزعة التطهيرية )

<sup>1</sup>- Catherine Audard. Qu'est-ce que le libéralisme. Op.cit. p 219.

<sup>2</sup>- Catherine Audard. Qu'est-ce que le libéralisme. Op.cit. p 220.

puritanism)<sup>1</sup> الانجليزية، فهنا ينحدر مبدأ الشرعية من الحكم الذاتي الفردي و من اتقا المسؤولية، و لذلك تتصور السلطة الشرعية و كأنها نتيجة لقبول حر.<sup>2</sup>

رغم ذلك يخضع العقد لشروط أساسية تضمن صلاحية الاتفاقات الناتجة عنه و التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ- مساواة المتعاقدين ( L'égalité ) و تعني انه لا يتمتع أي شخص بامتيازات خاصة تجعله يتعالى عن المتعاقدين الآخرين.

ب- حرية ( La liberté ) المتعاقدين وتعني أن يتمتع الأطراف في العقد بحرية تامة تجعل القرارات الناتجة عن الاتفاق التعاقدية متمشية و التفضيلات او الرغبات المعبر عنها، بحيث أن كل إكراه يمارس على الأفراد ينزع طابع اللاشرعية على العقد.

ج- عمومية ( La publicité ) القرارات و يقصد بها أن كل فرد يعلم يقينا أن جميع أطراف العقد على علم بمحتوى الاتفاق و مجبرون على الالتزام بها.

د- التبادلية ( La réprocité ) التي تضمن أن لا تقصي القرارات المتخذة أي شخص من مجال صلاحية تطبيقها بدون عذر مؤسس.

هـ- الطابع النهائي ( Le caractère définitif ) و اللارجعي للالتزامات و الذي يعني استحالة العودة عن هذه القرارات إذا وجد الأطراف أنها لا تخدم مصالحهم الشخصية.

و- تعميم ( La généralité ) القرارات ما يعني انه لا واحد من الأطراف معني شخصيا بالقانون و هو ما يقضي على التمييز.

<sup>1</sup>- هي نزعة متطرفة من البروتستانتية الكالفينية التي انتشرت في إنجلترا إبان حكم أسرة آل تيدور ( القرن السادس عشر ) و عملت على تطهير الكنيسة الانجليكانية من جميع بقايا الكاثوليكية.

<sup>2</sup>- Catherine Audard. Qu'est-ce que le libéralisme. Op.cit. p 220.

و ينتج عن هذه الشروط الشكل الأفضل للحكم الذي يتطلع إليه الإنسان، أي ذلك الحكم الذي يبنى على أساس من تصور العدالة المحايت للعقل الإنساني و من حيث انه كذلك فانه سيكون نابعا من حرية و إرادة الفرد و بالتالي فان خضوعه اللامشروط لهذا الحكم هو في النهاية خضوع لإرادته الشخصية، و بالتعبير الكانطي نقول أن فكرة العقد الأصلي ( *contractus originarius* ) هي وحدها القادرة على تأسيس دستور مدني و تشكيل جماعة، و هي فكرة تفرض على المشرع أن يشرع القوانين كما لو أنها صادرة عن إرادة الشعب الواحدة و عليه فإذا كان ليس في إمكان الشعب أن يتفق حول هذه القوانين في إطار العقد الأصلي فذلك يعني أن هذه القوانين غير عادلة<sup>1</sup>.

### 3-4-3- منهج الإجراء: الوضعية الأصلية.

إذا كان العقد الاجتماعي هو الآلية المتبعة في اختيار المبادئ و القواعد فان هذا الأخير لا يتم

إلا وفق منهج معين يختزله رولز في إجراء الوضعية الأصلية ( *La position originelle* ) فما

المقصود بهذا الإجراء و كيف يقود إلى اختيار و تبرير مبادئ العدالة؟

### 3-4-3-1- طبيعة الوضعية الأصلية.

من اجل الوقوف على صياغة العقد الاجتماعي يلجا رولز إلى فكرة الوضعية الأصلية، هذه الفكرة التي يعتبرها الكثير من الدارسين العمود الفقري لنظرية العدالة، و ليس أدل على ذلك من الاهتمام الكبير بها من طرف دارسي و منتقدي جون رولز، إذ ليس هناك مفهوم يضاهيها من حيث الدراسة و الاهتمام في مشروع رولز كله إلا مبدأ الفرق. و إذا كانت أهمية هذا الأخير تكمن في كونه ينفذ نظرية رولز من الوقوع في برائن المساواتية المطلقة، و يدرجها في سياق التصورات السياسية الليبرالية، فان أهمية الوضعية الأصلية تكمن في كونها تسوغ الاختيار الحر و المنصف لمبادئ العدالة الاجتماعية من جهة و تنزع من جهة أخرى على نظرية العدالة كإنصاف الصفة الإجرائية، من حيث أن رولز لا يولي

<sup>1</sup> - Emmanuel Kant. Théorie et pratique.Op.cit. pp 72-73.



أهمية إلى نتائج التداول و المحاجبة التي تفرزها الوضعية الأصلية، بقدر ما يهتم بإجراء التداول و المحاجبة ذاته، فالمبادئ عادلة لان إجراء اختيارها عادل.<sup>1</sup> إن " فكرة الوضعية الأصلية . يقول رولز .

هي إرساء إجراء منصف ( fair ) بشكل يجعل كل المبادئ التي يتم الاتفاق حولها عادلة ".<sup>2</sup>

إن الوضعية الأصلية باعتبارها تجربة فكرية بنائية هي إعادة التأويل الذي يقوم به رولز لنظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية و للحالة الطبيعية كما نجدها في فلسفة هوبز السياسية على وجه الخصوص. يقول رولز " تشبه وضعية المساواة الأصلية في نظرية العدالة كإنصاف الحالة الطبيعية في نظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية "،<sup>3</sup> و يقول أيضا " إن تصور الوضعية الأصلية كما اسميها هو التأويل الفلسفي المفضل لوضعية الاختيار الأولية من اجل نظرية للعدالة "<sup>4</sup>.

و الواقع أن الوضعية الأصلية لا تمثل واقعا حقيقيا سواء في الماضي أو في المستقبل بل هي مجرد تصور فرضي يمكن لأي شخص أن يتخيل نفسه فيه، و يصف هذا الوضع اتفاقا بين الأفراد كما يسوغ انتقالهم من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية مثلما هو الحال في نظريات العقد الكلاسيكية عند هوبز لوك و روسو، و بالتالي فلا يعدو الأمر أن يكون مجرد وسيلة منهجية و إجرائية يتم بواسطتها اختيار المبادئ المنظمة للمجتمع. و هي بهذا المعنى لا تقتضي جمعية عامة للأفراد مؤسسي العقد و إنما التجربة التصورية التي في إمكان أي كان تحقيقها في أية لحظة لفحص ما هي الشروط المناسبة لمجتمع منظم إذا ما وجد نفسه موضوعا أمام ضرورة الاختيار بين عدة ممكنات مطروحة.<sup>5</sup>

و عليه توصف الوضعية الأصلية إذن بكونها مناقشة مثلى بين أطراف بغرض تبني المبادئ التي تحدد البنية الأساسية لمجتمع عادل، " تقتضي الفكرة الحدسية لنظرية العدالة كإنصاف . يقول رولز .

<sup>1</sup> - Paul Ricoeur. Le juste. Paris. Esprit. 1995. p 101.

<sup>2</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. P 168.

<sup>3</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 38.

<sup>4</sup> - Ibid, p 44.

<sup>5</sup> - Philippe Adair. op.cit. p 86.

تمثل المبادئ الأولى للعدالة باعتبارها موضوعا لاتفاق أصلي في وضعية معرفة بطريقة متوافقة<sup>1</sup>. و لكن يبقى رغم ذلك التساؤل مطروحا: كيف يمكن لهذه الوضعية ان تضمن حياد الاطراف؟

### 3-4-3-2- حجاب الجهل: الحيادية.

يحيل حجاب الجهل الذي هو " أداة تمثيل"<sup>2</sup> ليس إلا، إلى وضعية المساواة الأولى التي يوضع فيها المتعاقدون، و يهدف إجراء حجاب الجهل هذا إلى غلق باب الحسابات الشخصية التي من شأنها أن تقود إلى صياغة مبادئ للعدالة الاجتماعية تتماشى و مصالح بعض الأشخاص دون آخرين و منه فهو يحقق الشرط الأساسي الأول لكل تعاقد ألا و هو الإنصاف، يقول رولز: " يجب علينا بطريقة او بأخرى الحد من الأعراض الخاصة التي تضع الناس في تعارض بعضهم مع بعض و تلهتهم الميل إلى استغلال الظروف الاجتماعية و الطبيعية لصالحهم الشخصي. و لذلك اقترح أن يوضع المتشاركون وراء حجاب جهل."<sup>3</sup>

و يبدو من هذا ان حجاب الجهل إجراء ايجابي من حيث أنه يضمن المساواة شبه المطلقة بين المتعاقدين الموضوعين في الوضع الأصلي، ومن حيث انه يسمح بالتعاضدي عن عائق أساسي في أي تفاوض بشري و هو المتعلق بالجانب الغريزي من الطبيعة المحرك للسلوك البشري، رغم ذلك من البديهي أيضا التأكيد هنا على أن هذا الإجراء ليس إلا استعارة عن حالة المعرفة النسبية التي يدخل بها الأطراف في الوضعية الأصلية و يختارون على أساسها المبادئ المنظمة لمجتمعهم الديمقراطي، " فهم لا يعرفون كيف تؤثر مختلف الإمكانيات في حالاتهم الخاصة و بالتالي فهم مجبرون على الحكم على المبادئ فقط على أساس اعتبارات عامة"<sup>4</sup>، كما يجب التأكيد أيضا على أن هذه الاستعارة هي إجراء " منهجي " يسمح

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. P 151

<sup>2</sup> - جون رولز. العدالة كإنصاف. ص 215.

<sup>3</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 168.

<sup>4</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 168.

- باعتباره تجربة فكرية- و عن طريق التخيل بتحديد طبيعة الموقف الحيادي و نتائجه فيما يخص تبني قواعد مشتركة لتنظيم الحياة الجماعية.<sup>1</sup>

و يمكن ضبط المعلومات و المعارف التي يجب أن تحجب عن الأطراف في الوضعية الأصلية في النقاط التالية:

. لا احد يعرف وضعيته في المجتمع و لا طبقة الاجتماعية و لا ما يرجع اليه في تقسيم المواهب الطبيعية و القدرات.<sup>2</sup>

. لا احد يعرف تصويره الخاص للخير و لا خصوصيات مشروعه العقلاني في الحياة و صفاته النفسية الخاصة ( ما إذا كان متفائلاً أو متشائماً مقداماً أو حذراً مثلاً ).<sup>3</sup>

. لا احد يعرف ما يشكل السياق الخصوصي لمجتمعه ( كل ما يتعلق بحالته السياسية و الاقتصادية، و بدرجة تقدمه او تأخره ) بل إن الأطراف وراء حجاب الجهل لا يعرفون حتى إلى أي جيل ينتمون، و ذلك من حيث ان الجهل بهذه المعلومة مسوغ من كون مسائل العدالة الاجتماعية تطرح ايضا بين الاجيال و هذا يخص مثلا قضايا توفير و احتياط الموارد و الثروات الطبيعية و كذا مقتضيات المحافظة على البيئة.<sup>4</sup>

رغم ذلك من الممكن أن لا يكون الأطراف على علم إلا بواقع خضوع مجتمعهم لظروف العدالة مع كلما يقتضيه هذا الخضوع من تبعات. كما تجدر الإشارة إلى أنهم يتمتعون بمعرفة عامة عن المجتمع

<sup>1</sup> - Jean-Marc Ferry. Justine Lacroix. La pensée politique contemporaine. (Bruxelles : Bruylant. 2000). P 41.

<sup>2</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 168.

<sup>3</sup> - Ibid. p 169.

<sup>4</sup> - Ibid. P 169.

البشري، و يفقهون بشكل كبير الشؤون السياسية و مبادئ النظرية الاقتصادية، فهم يعلمون مثلا أسس التنظيم الاجتماعي و قوانين السيكلوجيا البشرية.<sup>1</sup>

و إذا كان الغرض من وراء شرط الجهل بهذه المعلومات و المعارف هو ضمان حيادية و إنصاف الإجراء الاختياري للمبادئ، فان هذا الشرط ليس منظورا إليه بإطلاق، بمعنى انه في مقابل حالة الجهل هذه يدخل الأطراف في الوضعية الأصلية و هم على علم بالمعلومات العامة الضرورية لكل اختيار عقلائي من شأنه أن ينظم البنية الأساسية للمجتمع، فهم يعرفون مثلا أن مجتمعهم يتصف بقابلية تطبيق العدالة و أن هذا المجتمع هو فضاء من الشروط و الظروف التي تجعل من التعاون الإنساني ممكنا و ضروريا.<sup>2</sup> فما هي هذه الظروف؟

### 3-4-3-3- ظروف العدالة.

لا يمكن أن يكون مفهوم العدالة معقولا إلا في إطار سياق تجريبي يمكن وصفه بشروط العدالة إي مجموعة الشروط التي يجب أن تتوفر لكي يكون في إمكاننا تناول العدالة الاجتماعية بشكل جدي و منتج، و هذه الشروط هي التي يطلق عليها رولز مستندا في ذلك إلى هيوم ظروف العدالة، يقول رولز: " يمكن تعريف ظروف العدالة باعتبارها جملة الشروط العادية التي تجعل التعاون الإنساني ممكنا و في نفس الوقت ضروريا. لذلك... حتى و إن كان المجتمع مؤسسة من التعاون للصالح المتبادل فانه يتميز في آن واحد بصراع المصالح و بتشابها، فهناك تشابه مصالح لان التعاون الاجتماعي يضمن حياة أفضل من تلك التي سيحصل عليها فرد واحد إذا ما هو سعى للعيش بجهد الخاص فقط. و هناك صراع مصالح من حيث أن الناس معنيون بالطريقة التي توزع بها ثمرات إنتاجهم فهم يفضلون في سعيهم وراء تحقيق أهدافهم النصيب الأكبر على النصيب الأقل، و عليه فنحن في حاجة إلى مبادئ للاختيار بين

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit.p 169.

<sup>2</sup> - Ibid.

مختلف التنظيمات الاجتماعية التي تحدد هذا التقسيم للامتيازات و للوصول إلى اتفاق حول التوزيع السليم<sup>1</sup> ". و منه نستنتج انه ليس لتصور العدالة في نظرية رولز من معنى إلا في سياق محدد، ففي غياب ظروف العدالة لن يكون هناك مكان أصلا لفضيلة العدالة مثلما يتصورها هو.

تنقسم ظروف العدالة إلى قسمين، فهناك الظروف الموضوعية و هناك الظروف الذاتية:

أ ) . الظروف الموضوعية ( les circonstances objectives ): يقول رولز: " (...) يتعايش أفراد متماثلون تقريبا من ناحية القدرات الفيزيائية و العقلية على إقليم واحد (...) و هم ضعاف إزاء التعديات و يمكن ان يروا مشاريعهم معطلة من قوى الآخرين المجتمعمة (...) و تتميز الحالة الاقتصادية بالنقص النسبي للموارد "<sup>2</sup>.

بناء على هذا القول نستنتج أن سياق العدالة ينطلق في هذا النوع من الظروف من واقع ان عددا كبيرا من الأفراد يتقاسمون فضاء جغرافيا واحدا ثابتا و محدودا و منه ضرورة تكيف التعايش فوق هذا الفضاء بما يعود بالفائدة على الجميع أولا.

و ثانيا أن الأفراد باعتبارهم يملكون كلهم قدرات فيزيائية و ذهنية متماثلة فانه لا احد يستطيع ادعاء السيطرة على الآخرين كما ان كل شخص ضعيف أمام الاعتداءات الممكنة من أشخاص آخرين خاصة اذا كانت قواهم مجتمعة. و ثالثا أن الخيرات سواء كانت طبيعية أو اجتماعية ليست متوفرة بالشكل الكافي و الثابت الذي يجعل نظم التعاون بلا معنى و بلا فائدة، فهي في نقص دائم ما يجعل الحاجة إلى إرساء نظام تعاون ملحة و ضرورية.

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 159

<sup>2</sup> - Ibid. p 160.

كل هذه الشروط الموضوعية التي تجعل التعاون بين افراد الجماعة ممكنا و ضروريا هي رغم ذلك ليست بمنأى عن إخضاعها لشروط منظمة من شأنها ضمان إبرام عقد يكون هدفه وضع حد لحرب مصالح الجميع ضد الجميع.

( ب ) . الظروف الذاتية ( les circonstances subjectives ) : يقول رولز : " حتى و إن كانت حاجات و مصالح الأطراف متماثلة أو على الأقل متكاملة (...) بحيث يصبح التعاون المثمر بينهم ممكنا، فإن لهم رغم ذلك مشاريعهم و تصوراتهم الخاصة للخير و هذا يقودهم إلى التطلع إلى أهداف مختلفة و مطالب متعارضة أمام ما هو متوفر من موارد طبيعية و اجتماعية <sup>1</sup> . و منه ترتبط هذه الظروف الأخيرة مباشرة بصفات المتشاركين في العقد بحيث يكون تماثلهم في السعي وراء مصالحهم وتكاملهم في هذا السعي سببا كافيا للدخول في تعاون ممكن فيما بينهم. انه سياق التعددية المعقولة بمعنى تعايش تصورات خير معقولة، متعددة و متعارضة في مجتمع ديمقراطي حديث، و نتيجة لهذا فإن سعي أعضاء المجتمع وراء أهدافهم المختلفة سيجعلهم يدخلون في صراع محتمل فيما بينهم، في حين أن هذا الصراع لا يمكن حله باللجوء إلى تصور للعدالة يضم كل تصورات الخير الموجودة في المجتمع لان هذه الأخيرة غير متوافقة في كثير من النقاط و بالتالي يصعب بل يستحيل التوفيق بينها و منه الحاجة إلى صياغة تصور سياسي و ليس ميتافيزيقي للعدالة من شأنه ان يضمن اشتراك الجميع في الإجماع بالتقاطع.

### 3-4-3-4- صفة الأطراف في الوضعية الأصلية.

يتموضع جميع أطراف العقد في الوضعية الأصلية بغض النظر عن المكان و الزمان معتبرين أنفسهم متشاركين في مشروع تعاون هو المجتمع. و يتميز هؤلاء بالعقلانية من حيث أنهم يملكون كلا

<sup>1</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. P 160

متناسقا من التفضيلات أمام الخيارات المتوفرة بحيث يرتبون هذه الخيارات وفق الطريقة التي من شأنها أن تحقق أهدافهم<sup>1</sup>.

كما يتسم الأطراف بثقافة معمقة في جميع المجالات المعرفية و باللامبالاة إزاء بعضهم البعض، و يقصد رولز باللامبالاة هنا أنهم غير مهتمين بمصالح الآخرين من حيث أن اهتمامهم بمصالحهم و بمشاريع حياتهم و بتصوراتهم الخصوصية للخير تغطي على نفسيتهم و سلوكهم<sup>2</sup>، و بهذا المعنى تنتفي عنهم صفات الغيرة و الحسد، " إن افتراض غيابه ( الحسد ) - يقول رولز - يعني افتراض أن الأفراد أثناء اختيارهم للمبادئ لا يفكرون سوى في مشاريع الحياة الخاصة بهم ... وليس لديهم أية رغبة في التنازل عن هدف من أهدافهم أملا في أن لا يكون للآخرين إمكانيات أكثر في تحقيق أهدافهم"<sup>3</sup>. بمعنى آخر إن الشخص غير المبالي الذي يبحث على تفضيل تصوره للخير في خياراته الخاصة لا يرغب في التضحية بصالحه الخاص من اجل صالح الآخرين.

و لا يكون تفضيل تصور الخير ممكنا إلا إذا كان الأطراف في الوضعية الأصلية أحرارا، أي قادرين على إعطاء موافقتهم بصفة حرة و بدون أي إكراه خارجي بحيث لا يكون القرار النهائي تعسفيا او مفروضا بالقوة بل نتيجة لاتفاق حر و بدون هذا لن يكون للاتفاق الناتج اية قيمة.

و تعني العقلانية فضلا عن ذلك أن هؤلاء الأطراف يمتلكون القدرة على استعمال الوسائل الكفيلة لبلوغ أهدافهم و أنهم على بينة من أمرهم فيما يخص أولوياتهم و تفضيلاتهم و الاختيارات التي من شأنها أن ترفع هذه الأخيرة إلى أقصى درجة. و هم يتطلعون في النهاية إلى الحصول على المؤشر الأعلى للخيارات الاجتماعية الأولى، و لذلك فلكل منهم تصور عقلائي لحياته أي أن له أهدافا محددة على ضوءها يختار انجح الوسائل لتحقيقها. إنهم لا يبحثون لا على منح الخيرات و لا إلحاق الضرر ببعضهم

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 175.

<sup>2</sup> - Ibid. pp 161- 162.

<sup>3</sup> - Ibid. p 162.

البعض إذ لا تحركهم لا العاطفة و لا الطبيعة، لا الحسد و لا التفاخر. كما أنهم يختارون مبادئ العدالة تحت حجاب الجهل و في هذا السياق فهم لا يملكون معلومات لا عن حالتهم الشخصية و لا عن وضعيات الآخرين، بمعنى أنهم يجهلون مكانتهم داخل المجتمع و الصفات الطبيعية التي يتمتعون بها.<sup>1</sup> و يضيف رولز إلى هذا فرضية إضافية لضمان الخضوع الصارم لمبادئ العدالة، يتعلق الأمر بقدرة الأطراف على التمتع بحس عالي للعدالة و هو الأمر الذي يجب أن يكون معلوما فيما بينهم لان هذا الشرط هو الضامن لنزاهة الاتفاق المبرم بينهم.

### 3-4-3-5- مبدأ العدالة.

يتفق الأطراف في الوضعية الأصلية حسب رولز بالضرورة حول مبدأ عدالة يقتضي توزيعا متساويا للجميع بمعنى أنهم يتفقون حول " مبدأ حريات أساسية متساوية للجميع و كذا مساواة في الحظوظ و تقسيما متساويا للمداخل و الثروة يكون عادلا"<sup>2</sup>. و بذلك نرى أن مبدأ العدالة هما في الأصل مبدأ واحد ينقسم على ذاته ليتحول إلى مبدئين و ذلك عندما يأخذ الأطراف بعين الاعتبار الفعالية الاقتصادية و مقتضيات التنظيم و التكنولوجيا لان هذا الاعتبار سيؤدي إلى تمييز بين مجالين: المجال الذي تقتضي فيه العدالة المساواة بدون شرط ( المبدأ الأول: مبدأ الحرية للجميع ) و المجال الذي لا تقتضي فيه العدالة المساواة إلا جزئيا ( المبدأ الثاني: مبدأ الفرق ).

يقر المبدأ الأول و هو مبدأ المساواة في الحرية ( l'égalité pour tous ) بان " لكل شخص الحق ذاته و الذي لا يمكن إلغاؤه في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوي الكافية، و هذه الترسيمة متنسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته."<sup>3</sup> و تتمثل هذه الحريات فيما يلي: " حرية التفكير و حرية

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 176.

<sup>2</sup> - Ibid. p 182

<sup>3</sup> - جون رولز. العدالة كإنصاف. مصدر سابق. ص 148.



الضمير و الحريات السياسية...، و حق إنشاء الجمعيات، كذلك الحقوق و الحريات المحددة بحرية و كرامة الشخص الجسدية و النفسية و أخيرا الحقوق و الحريات التي يعطيها حكم القانون.<sup>1</sup> و تعتبر هذه الحريات حقوقا اجتماعية أولية يجب أن ينص عليها الدستور.<sup>2</sup>

أما المبدأ الثاني و هو مبدأ الفرق ( le principe de différence ) فيتعلق بتحديد قواعد توزيع المداخل و الثروات و كيفية الالتحاق بالوظائف الحكومية و بمراكز المسؤولية في الدولة.<sup>3</sup> و بالتالي يجب أن تنظم الفروق الاجتماعية و الاقتصادية بطريقة نستطيع من خلالها:

(أ): ضمان أن تكون في صالح كل شخص وفقا لمبدأ الفرق.

(ب): أن ترتبط بمواقف و وظائف مفتوحة للجميع وفقا لمبدأ المساواة في الحظوظ.

يمكن اعتبار هذين المبدأين على أنهما التعبير الأنسب لتصور العدالة الاجتماعية و هو يتطلب من جهة أن يكون توزيع كل الخيرات الاجتماعية توزيعا عادلا و أن لا يتم من جهة أخرى القبول بالفروقات إلا من حيث أنها يمكن أن تعود بالفائدة على كل شخص. و بما أن هذين المبدأين مرتبين ترتيبا تسلسليا<sup>4</sup> ( ordre lexical )، فإن مبدأ الحرية المتساوية للجميع يأتي في المرتبة الأولى<sup>5</sup>، بمعنى آخر أن هذه المبادئ تعتبر بعض الخيرات الأولى أكثر أهمية من خيرات أخرى و لا يتصور بالنتيجة أن تتم التضحية بها لصالح الأخيرة. فالحرية المتساوية للجميع لها أولوية على المساواة في الحظوظ التي هي ذاتها تتمتع بأولوية على التساوي في الموارد. و لكن وراء كل هذه الترتيبات كما يؤكد ذلك ويل كيمليكا

<sup>1</sup> - جون رولز. العدالة كإنصاف. مصدر سابق. ص 151.

<sup>2</sup> - Philippe Adair. La théorie de la justice de John Rawls. Contrat social versus utilitarisme. (Revue française de science politique. 41 année. N° 1. 1991). P 84.

<sup>3</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 115.

<sup>4</sup> - Ibid. p 92.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه. ص 149.

( . -1962 Will Kymlicka ) لا توجد إلا الفكرة ذاتها: لا يمكن قبول تفاوت إلا إذا كان في صالح

الأقل حظاً.<sup>1</sup>

فضلا عن ذلك يفرض رولز بعض المقتضيات الصورية على المبادئ المختارة، و توصف هذه الأخيرة بالصورية من حيث أنها لا تعتمد أي عنصر اتقيي أو حكم قيمة و لأنها تطبق على كل مبدأ. و يجب احترام هذه المقتضيات إذا ما أرادت مبادئ العدالة أن تضطلع بالدور المناط بها. وتتمثل هذه المقتضيات الصورية فيما يلي:

1. يجب أن تكون المبادئ عامة فلا يمكن أن تكون خاصة بأفراد معينين أو بوضعيات منفردة، و هذا ما من شأنه أن يقصي التوجهات الأنانية مثل ديكتاتورية الأنا ( كل شيء يجب أن يكون في صالحه ) و أيضا ما يسميه رولز " التذكرة المجانية " ( كل شخص ما عدا أنا معني بالالتزام بمبادئ العدالة ). كما ان هذا المقتضى يغلق الباب في وجه كل محاولة لتبني المبادئ التمييزية و العنصرية.
2. يجب تعميم مبادئ العدالة ( جعلها عمومية ) فمن الواجب أن يكون كل شخص عارفا بها مطلعاً على محتواها و هذا هو مقتضى الإجراء التعاقدية ذاته.
3. يجب ان تسمح هذه المبادئ بترتيب كل المطالب الممكنة، و أكثر من ذلك أن تكون قادرة على وضع ترتيب أولوية بين المطالب المتعارضة و منه إرساء علاقة نظام بينها.
4. على جميع الأفراد المتعاقدين الالتزام اللارجعي بهذه المبادئ بعد ان يتم اختيارها و الموافقة عليها.<sup>2</sup>

و بعد التوصل إلى الاتفاق حول هذه المبادئ و تبني العقد الاجتماعي في الوضع الأصلي ينتقل رولز بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم السياسي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة الأساسية لأي مؤسسة عادلة، فما أن يفرغ المتعاقدون من صياغة المبادئ حتى يشكلوا مجلساً تأسيسياً و يبدعوا

<sup>1</sup> - Will Kymlicka, Les théories de la justice : une introduction. Op.cit. p 65.

<sup>2</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. pp 163-168

التفاوض حول الهيئات السياسية و الاجتماعية المثلى و المتوافقة مع مبدأي العدالة ثم اختيار الدستور الأكثر عدالة و الأكثر فعالية، و هنا يرتفع حجاب الجهل جزئيا بشكل يسمح لهم بوضع الترتيبات الضرورية و المتوافقة لتحقيق تصور العدالة المتفق عليه آنفا، و لكن حتى في هذه المرحلة ليس لدى مفوضي المجلس التأسيسي كل المعلومات<sup>1</sup> حول الوضعيات الخصوصية بل فقط معرفة نظرية بالوقائع العامة التي تسمح بتحديد قواعد عمل مجتمعهم و تجاوز العقبات و المشكلات التي يمكن ان تظهر أمامهم من حين إلى آخر، مثل معرفتهم بالسياق و بالموارد الطبيعية للمجتمع و بدرجة تطوره الاقتصادي و الثقافة السياسية السائدة ... الخ<sup>2</sup>. انه ببساطة نوع من تطور طردي للعلاقة بين مرحلة التأسيس و المعرفة المتوافقة، فكل مرحلة تأسيسية يكافئها درجة معينة من ارتفاع الجهل و كم معين من المعارف المتوافقة لحل المشكلات التي تطرحها تلك المرحلة بالنتيجة. لكن و على رغم من هذه الآلية الاستباقية ليس هناك ما يضمن صدور بعض القوانين الظالمة و هو ما يفسر في النهاية شرعية العصيان المدني إزاء كل إجراء لاعادل كما سيأتي في بيانه<sup>3</sup>.

إن اختيار هذه المبادئ في الوضع الأصلي و بالشروط السابقة الذكر و كذا ترتيب هذه المبادئ وفق الترتيب التسلسلي السابق الذكر يشكل في الحقيقة جوهر نظرية رولز في العدالة، مع العلم أن هذا الأخير لا يجعل من هذه المبادئ ذات تأصيل قبلي بل باعتبارها تحضى بقبول أو بإجماع من أشخاص يتصفون بالعقلانية، بالأخلاقية و بالحرية أثناء اختيارهم لهذه المبادئ، ويمكننا أن نستشف من خلال هذا الطرح الحضور الكانطي الكبير في نظريته ، فالأمر القطعي عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع من

<sup>1</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. pp 488-485.

<sup>2</sup> - Alain Renaut, Lukas Sosoe. Op.cit. pp 460-461.

<sup>3</sup> - Philippe Adair. Op.cit. p 89.

طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة و هو من ثم قابل للتطبيق على البشرية جمعا و ليس على شخص واضعه فحسب<sup>1</sup>.

من هنا تكتسي هذه النظرية من حيث هي مشروع رهانه الأول بناء انطولوجيا للحقوق شرعية عقلية و واقعية، فباعتباره تلميذا لكانط حاول رولز القطع مع المنظور التيلولوجي ( téléologique ) الذي كان يسود الأخلاق الكلاسيكية ( من أرسطو إلى فلاسفة القرن السابع عشر مرورا بالفلسفة السكولائية ) ليتبنى نموذجا ديونتولوجيا ( déontologique )<sup>2</sup> يقوم على التمييز بين ما هو عادل و ما هو خير لدى الفرد، و لما كانت فكرة العدالة لا تطبق على الأفراد إلا استثتاجا من حيث أنها موجهة بالأساس إلى المؤسسات فان هذه المقاربة الديونتولوجية لم تكن لتمتد إلى المستوى المؤسساتي إلا من خلال خرافة العقد الاجتماعي كما يؤكد على ذلك بول ريكور ( Paul Ricoeur 1913-2005 )<sup>3</sup>.

### 3-4-4- العقد من حيث هو تبرير ترنسندنتالي.

إذا كان تبرير مبادئ العدالة في نظرية رولز التعاقدية يبدو حتى الآن مستندا إلى قيم التقليد الديمقراطي للمجتمعات الحديثة و القائم أساسا على قيم الحرية، المساواة، الإنصاف، التبادلية، احترام

<sup>1</sup>- انطوني دي كرسبني، كينيث مينوج. اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة، نصار عبد الله. (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1996). ص 146.

<sup>2</sup>- يهتم المنظور التيلولوجي في سياق الفلسفة الارسطية بالتحديد القبلي للخير ( الحياة الحسنة، التصور الديني للحياة.. الخ ) الذي يسعى الانسان الى تحقيقه، بينما يحدد المنظور الديونتولوجي في السياق الكانطي اخلاقية الافعال بالنظر الى امتثالها للواجب و احترامها للقانون بعيدا عن كل رغبة شخصية. و لما كانت كل نظرية اخلاقية تتضمن القيمتين معا ( الخير و الواجب/العادل ) فانه بالنظر الى اولوية احدهما على الخر توصف النظرية بانها تيلولوجية او ديونتولوجية.

<sup>3</sup> - Paul Ricoeur. John Rawls : de l'autonomie morale a la fiction du contrat social. Dans : Lectures I. Autour du politique. (Paris : Seuil. 1991). pp 196-197.

الذات... الخ، فانه من الممكن النظر إلى إجراء التبرير هذا من زاوية ترنسندالية، أي من حيث هو تأويل لنظرية كانط في " العقل العملي " <sup>1</sup>، ذلك أن رولز لا يخفي انتسابه المباشر إلى ارث الفلسفة النقدية، و ليست الوضعية الأصلية بالنسبة إليه سوى التأويل الإجرائي لمفاهيم الاستقلالية و الأمر القطعي عند كانط <sup>2</sup>، يقول رولز " يمكننا اعتبار الوضعية الأصلية التأويل الإجرائي للمفهوم الكانطي للاستقلالية و للأمر القطعي في إطار نظرية امبريقية. " <sup>3</sup> و السؤال هو وفق أي معنى يمكن اعتبار الوضعية الأصلية التأويل الإجرائي لمفاهيم كانط السالفة الذكر؟

بداية من حيث أن تصور العقد <sup>4</sup> عند كانط يختلف عن التصورات السياسية السابقة عنه ( هوبز، لوك و روسو ) و ذلك من حيث أن كانط يرى في العقد السلطة المؤسسة للعقل المجرد العملي ، أي أن شرعيته و صلاحيته باعتباره أمراً قانونياً قطعياً تستند بالأساس إلى هذه الملكة العقلية المتعالية. صحيح إن سياق نشأة القانون هو حال الطبيعة التي يسودها العنف و الخوف الدائمين، إلا أن ضرورة الخروج من هذه الحالة الطبيعية لا يحددها البحث عن السلم و الأمن كما هو الحال عند هوبز و لوك بقدر ما يحددها البحث عن شروط تشكيل الحريات الفردية حسب كانط. ان القانون عند هذا الأخير لا يندرج في الطبيعة بل في الأمر القانوني ذاته أو ما يحقق مبدأ الحرية المتساوية للجميع. هذه الغائية القانونية هي التي تعطي معنى للعقد الاجتماعي الكانطي، و مبدأ الحرية هذا هو الذي يضبط حدود العقد و بالتالي فان كانط لا يرجع في تحليلاته السياسية إلى القانون الطبيعي المفارق بل إلى العقل. بهذا يمكننا اعتبار

<sup>1</sup> - Bertrand Guillaume. Rawls, philosophe de l'égalité démocratique. op.cit. p 311.

<sup>2</sup> - Otfried Hoffe. L'état et la Justice. Les problèmes éthiques et politique dans la philosophie anglo-saxonne. John Rawls et Robert Nozick. (Paris : Vrin. 1988). p 84.

<sup>3</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. P 293

<sup>4</sup> - Emmanuel Kant. Métaphysique des mœurs. Première partie, doctrine du droit. Trad. Alexis Philonenko. ( Paris : Vrin. 1971 ). Pp 194-198.

كانط سابقا لرولز في محاولة تخليص العقد الاجتماعي من الخلفية الميتافيزيقية التي كانت تؤطره عند فلاسفة العقد السابقين.<sup>1</sup>

بالإضافة إلى ذلك يرى رولز أن الأشخاص حسب كانط يعملون بشكل مستقل عندما يختارون مبادئ أعمالهم باعتبارها التعبير الأنسب لطبيعتهم كعقلانيين، أحرار و متساوين بعضهم مع بعض، فلا يجب أن تتوقف هذه المبادئ التي يعمل انطلاقا منها الأشخاص بأي شكل من الأشكال على مواهبهم الطبيعية، لوضعياتهم الاجتماعية او لرغباتهم الشخصية لأنهم في هذه الحالة سيخضعون لأكراهات خارجية و بالتالي فلن يكونوا مستقلين تماما. هذه الصورة يقابلها في نظرية العدالة إجراء حجاب الجهل، هذا الأخير الذي يمنع عن الأشخاص كما سبقنا الإشارة إلى ذلك كل المعارف المتعلقة بوضعياتهم الاجتماعية و بطروفهم الخاصة و التي من شأنها التأثير في قراراتهم التي يفترض أن تكون عقلانية، و هم بهذا المعنى يعملون بشكل مستقل.

هذا و لا يمكن أيضا للأطراف أصحاب القرار في الوضعية الأصلية أن يرفعوا مصالحهم إلى أقصى ( maximiser ) حد و ذلك لأنهم ليسوا نوات تحركها المصلحة الخاصة فردية كانت أم جماعية. أن مقرري العدالة في الوضعية الأصلية هم ذوات كونية لا مبالية بجميع الاعتبارات الفردية أو الخصوصية، و هنا يلتقي وصف رولز مع وصف كانط لهم بكونهم كائنات العقل العملي الخالص. و يتساءل المفكر الألماني اوتفريد هوفه ما إن لم يكن رولز قد أعاد بتحديدده هذا، الذات النوميانية ( le sujet nouméal ) الكانطية.<sup>2</sup>

و إذا كان الأمر على هذه الحال فان المبادئ التي يتم اختيارها تحت حجاب الجهل يمكن مقارنتها بالأوامر القطعية كما هي معروضة في نظرية كانط. " ان مبادئ العدالة - يقول رولز - مشابهة

<sup>1</sup> - Ernest-Marie Mbonda. Justification des droits de l'homme et neutralité métaphysique chez John Rawls. Op.cit. pp 104-105

<sup>2</sup> - Otfried Hoffe. L'état et la Justice. Op.cit. p 88.

للأوامر القطعية بالمعنى الكانطي. فما يقصده كانط من وراء الأمر القطعي هو مبدأ سلوك يطبق على شخص بالنظر إلى طبيعته، ككائن عاقل، حر و متساوي مع الآخرين. و لا تفترض صلاحية المبدأ أن يكون وراء الفعل غاية أو هدف خاص.<sup>1</sup> إن هذه المبادئ لا تماثل الأوامر القطعية على المستوى التصوري فحسب، اي باعتبارها صالحة مطلقا، بل أيضا بالنظر إلى أنها تخضع إلى معيار أخلاقي آخر هو معيار الكونية،<sup>2</sup> لذلك يترك شكل التبرير هذا الانطباع بان رولز يسعى لحمل نظريته إلى مستوى الصلاحية الكونية، بمعنى حملها على أن تكون صالحة لكل المجتمعات و في جميع الأزمنة، و لذلك سعى رولز دائما على تأكيد الفصل من جهة بين الخير و العادل و من جهة أخرى بين العقلاني و المعقول على مستوى الإجراء الاختياري و ضرورة تبعية الأول للثاني من حيث أن الأخير ذو توجه كوني فيما يبقى الأول حدثي ( Contingent ).

يبقى هذا الانطباع رغم ذلك غير مؤسس عند كثير من نقاد رولز، فافتريد هوفه ( Otfried Hoffe 1943- ) مثلا يرى إن مبادئ العدالة و الخيرات الأولى لا تتطلع - خصوصا في المرحلة المتأخرة من فلسفة رولز - إلى صلاحية كونية شاملة لجميع المجتمعات الإنسانية، بل إنها تعكس بالأحرى ما هو مرغوب فيه في إطار ديمقراطية دستورية غربية ذات طابع حديث من حيث أنها المثل الأعلى للديمقراطية الاجتماعية، و هو ما يدفع هوفه إلى التأكيد على ضرورة عدم المبالغة في إبراز النزعة الكانطية عند رولز فهي لا تعدو أن تكون بحسبه ذات اثر متوسط على هذا الأخير.<sup>3</sup> فيما تذهب الباحثة الفرنسية المتخصصة في فلسفة الحق عند كانط سيمون غويار فابر ( Simone Goyard-fabre ) ابعد من ذلك عند تأكيدها أن محاولة رولز في إعادة إحياء الفلسفة النقدية هي في الحقيقة تشويه للمذهب الكانطي، ذلك ان ترسبات النزعة النفعية ظاهرة في مذهبه الفلسفي خصوصا من خلال قاعدة "

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. P 289

<sup>2</sup> - Otfried Hoffe. L'etat et la Justice. Op.cit. p 89.

<sup>3</sup> - Ibid. p 89.

maximin<sup>1</sup> التي و ان كانت ذات طابع عقلائي كما يدعي رولز إلا أنها ترتبط أكثر بالحساب الاقتصادي و بالتالي فهي ابعد ما تكون عن فلسفة كانط النقدية، و عليه يمكن وصف تأثير رولز بكانط حسب غويار فابر في أحسن الأحوال على انه تأثير ضعيف ليس إلا.<sup>2</sup>

### 3-4-5- العادل و الخير.

يتأسس التمييز بين العادل و الخير على طبيعة هاتين القيمتين الأخلاقيتين و على الاختلاف الملاحظ بينهما، إذ يؤكد رولز أن بنية كل مذهب أخلاقي تتوقف على الطريقة التي يربط بها هاتين القيمتين و يحدد الفرق بينهما، و بالنظر إلى هذه العلاقة تظهر الخصائص المميزة لنظرية العدالة كإنصاف<sup>3</sup>.

يحصّر رولز الفرق بين هاتين القيمتين في ثلاث نقاط أساسية: أولاً أن العادل هو موضوع اتفاق ضروري في الوضع الأصلي بينما لا تحتاج نظرية الخير إلى إي اتفاق لان الأفراد أحرار في تبني مشروع الحياة الذي بلاتمهم بشرط ان يتماشى مع مبادئ العدالة. إن الوظيفة الأولى لنظرية العدالة هي تحديد الوضعية الأصلية بشكل يجعل المبادئ النابعة عنها تعبر عن تصور العدالة الصحيح من وجهة نظر فلسفية، و يعني هذا أن الخصائص المميزة لهذه الوضعية يجب أن تمثل اكراهات معقولة في

<sup>1</sup> - في حالة عدم اليقين و تحت حجاب الجهل يطبق الفاعلون في الوضعية الأصلية قاعدة maximin التي تفرض أن وضعية الأقل حظاً تساوي حد أقصى، بمعنى انه على الأطراف المتعاقدة ان تختار المبادئ التي تضمن حتى للاقل حظاً اكبر قدر ممكن من الحد الأدنى من الخيارات الأساسية الأولى.

<sup>2</sup> - Simone Goyard-Fabre . Philosophie critique et raison juridique. (Paris : PUF. 2004). pp 218-221.

<sup>3</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. P 486.



الحجاج المؤدي إلى المبادئ. في حين لا تطرح هذه المشكلة في الإجماع حول الاختيار العقلاني لان هذا الأخير لا يحتاج إلى إجماع<sup>1</sup>.

ثانيا في أن تعددية التصورات الفردية للخير و اختلافها في المجتمع هو شيء مقبول و مرغوب فيه عكس تصور العادل الذي يجب ان يكون واحدا بالنسبة لجميع الأطراف، ففي مجتمع حسن التنظيم يدافع المواطنون عن مبادئ العادل ذاتها و يحاولون التوصل إلى نفس الأحكام. و ترسي هذه المبادئ علاقة ذات طابع نهائي ( لا رجعة فيه ) بين المطالب المتناقضة النابعة عن الأفراد كما انه من الضروري أن تكون هذه التراتبية المرساة محل اعتراف من الجميع. في مقابل ذلك يجد الأفراد خيرهم بطريقة مختلفة و ما يكون خيرا لأحدهم لا يكون بالضرورة كذلك للآخر<sup>2</sup>.

إما الاختلاف الثالث فيكمن في طريقة اختيار العادل و الخير فبينما تختار مبادئ العدالة في شروط معرفة محددة يفرضها حجاب الجهل، و هكذا لا يجب فقط اختيار مبادئ العدالة في غياب نوع معين من المعلومات الخاصة بل انه عندما تقوم هذه المبادئ بعد أن يتم اختيارها بوضع الدستور و البنى الاجتماعية الأساسية و كذا الاختيار بين قوانين البرامج السياسية فإننا خاضعون هنا أيضا لتحديدات معرفية من نفس النمط و لو كانت هذه المرة اقل صرامة<sup>3</sup>، و يدل هذا على أن العادل ليس معطى و إنما هو نتيجة تداول في وضعية مساواة أولى و لذلك تأخذ هذه النظرية صفة البنائية ( Constructivisme ). في مقابل ذلك لا يخضع التصور الفردي للخير لهذه التحديدات المعرفية بل يحتاج لتحقيقه الى الاستعانة بكل المعارف الممكنة ( الإمكانيات الذاتية، الواقع الاجتماعي و البنية الاقتصادية... الخ )، و ليس هناك من اعتراض على خضوع هذه المشاريع للظروف الحديثة المتعلقة

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. 486.

<sup>2</sup> - Ibid. p 487.

<sup>3</sup> - Ibid. p 488.

بالذات و الواقع، لان مبادئ العدالة في هذه المرحلة تكون قد اختيرت من قبل و ستعمل هي على تحديد محتوى، أهداف و وسائل هذه المشاريع.<sup>1</sup>

و بناء على هذا التمييز يستنتج رولز متأولا المنظور الديونتولوجي عند كانط أسبقية و أولوية العادل على الخير و يقر بان هذه الأولوية تشكل لنظرية العدالة كإنصاف ميزة رئيسية لأنها تقتضي ان شكل البنية الأساسية يخضع في مجمله إلى معايير معينة، و ان تنظيمها لا يجب ان يوِّلد نزعات و سلوكات تتعارض و مبدأ العدالة كما انها تضمن استقرار المؤسسات العادلة.<sup>2</sup>

رغم ذلك يؤكد رولز انه إذا نظرنا إلى هذه العلاقة من وجهة نظر أخرى فانه بإمكاننا ان نلاحظ فيما وراء اختلافهما تكاملا ضمنيا بينهما، إذ يحدد كل مفهوم منهما و المبادئ المرتبطة به وجهة نظر يمكن من خلالها تقييم مشاريع الحياة، الأفعال و المؤسسات. إن معنى العدالة يتمثل في الرغبة الفعلية في تطبيق مبادئ العدالة و العمل وفقها اي تماشيا و وجهة نظر العدالة. يجب إذن التقرير بأنه من العقلاني بالنسبة لأعضاء المجتمع حسن التنظيم أن يضعوا معنى العدالة عندهم فوق مشاريع حياتهم، بمعنى آخر يتعلق الأمر بتقرير أن هذا الاستعداد الفردي لتبني وجهة نظر العدالة و الرغبة في الخضوع لها يتفق في النهاية مع خير الفرد.<sup>3</sup>

### 3-4-6- المعقول و العقلاني.

إذا كانت العدالة ضرورية فإنها أيضا ممكنة لان جميع أعضاء الجماعة يتميزون بملكتين تميزان الشخص الأخلاقي و هما كونه قادرا على ان يكون عقلانيا و استعداده لان يكون معقولا. لذلك يمكن القول ان نظرية العدالة كإنصاف تجمع بين مستويين من التفكير الأخلاقي في نظرتها للشخص، مستوى عمومي و نعني به القيم السياسية المشتركة التي تكون موضوع إجماع بين المواطنين و مستوى خاص او

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 489.

<sup>2</sup> - Ibid. p 57.

<sup>3</sup> - Ibid. p 608.

لا عمومي و يتمثل في مختلف المذاهب الشاملة ( les doctrines compréhensives ) التي ليست محل إجماع و التي لا يمكنها أن تكون أساسا للاتفاق.

يرمز استعمال مصطلحي العقلاني ( le rationnel ) و المعقول ( le raisonnable ) من طرف رولز إلى مستويين من التفكير الأخلاقي<sup>1</sup>. فالمعقول باعتباره مجموعة من القواعد المنصفة للتعاون يُوَطر و يحد من العقلاني الذي هو سعي الأفراد الخصوصي وراء تحقيق أهدافهم و مصالحهم الشخصية و إلى التصور الخصوصي للخير الذي ترتبط به هذه الأهداف و المصالح. و بذلك يقترح رولز تفصيلا خاصا بين هذين التصورين، تمفصل يميز بوضوح نظريته في العدالة كإنصاف عن نظريات يتم فيها التعاون بالأساس انطلاقا من السعي وراء المصالح الشخصية.<sup>2</sup>

يشير مصطلح العقلاني إذن بحسب رولز، إلى سعي الأفراد و راء غاياتهم الشخصية و تصوراتهم الخصوصية للخير الذي ترتبط به هذه الخيارات، بمعنى آخر انه يشير إلى القدرة الأخلاقية التي

<sup>1</sup> يرجع رولز التمييز بين هذين المستويين الأخلاقيين " العقلاني " و " المعقول " إلى كانط و يمثله بالتمييز الذي وضعه هذا الأخير بين الأمر الأخلاقي القطعي ( L'impératif catégorique ) و الأمر الأخلاقي الشرطي ( l'impératif hypothétique ) في كتابه " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ". فالأول يمثل العقل العملي المجرد و الثاني العقل العملي الامبريقي. يرجع إلى:

John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. pp 76-77.

و ايضا:

Emmanuel Kant. Fondements de la métaphysique des mœurs. Trad. Victor Delbos. (Paris : Delagrave. 1974). Deuxième section : passage de la philosophie morale populaire a la métaphysique des mœurs. p 124 et suiv.

<sup>2</sup>- Genevieve Nootens. La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls. ( Philosophiques. Vol. XXIV. N°1. 1997). P 26.

يتمتع بها كل فرد في بناء تصور خاص للخير و شكل معين من التفكير العملي، و يمكن لهذه الأخيرة ان تكون ذات أهمية أو لا، إلا أنها تبقى دائما ذات طابع فردي<sup>1</sup>.

بينما يشير مصطلح المعقول الى الواجب الأخلاقي في تبرير أحكامنا السياسية عن طريق العقل العمومي و كذا إلى الرغبة في المشاركة مع الآخرين على قاعدة قواعد مقبولة من الجميع، فان يكون الفرد معقولا يعني بالدرجة الأولى قدرة إرادته على تبرير الأحكام السياسية وفق مصطلحات مقبولة عموميا. و بالعكس يقال عن أشخاص أو مذاهب أنها لامعقولة عندما تكون غير مستعدة حين تدخل في مشاريع تعاون جماعية على احترام و لا حتى اقتراح شروط منصفة للتعاون أو إذا كانت مستعدة لخرق شروط التعاون بالنظر إلى مصالحها الخاصة<sup>2</sup>. و بهذا التعريف يصبح المعقول مفهوما مستندا إلى العقل كقدرة تكيف اجتماعي تسمح للمواطنين بتعديل مطالبهم مع مقتضيات الحياة العمومية و بفضل هذه القدرة تحديدا يتميز المعقول عن العقلاني<sup>3</sup>.

يرجع مفهوم المعقول عند رولز إلى قاعدة عمومية مشتركة للتبرير يمكن للمواطنين انطلاقا منها تقييم مبادئ العدالة و المعايير العمومية للحوار المستعملة لتنظيم قضايا العدالة السياسية. و يشكل المعقول مصدرا لتبرير الأحكام السياسية التي من الواجب ان تتميز عن أي ادعاء نظري للحقيقة، و بالتالي فان الأمر يتعلق بوجهة نظر تذاوتية و لكن مستقلة عن التصور الكانطي للشخص، بمعنى آخر مستقلة عن تصور المواطنين كأشخاص أخلاقيين أحرار و متساوين، فمن واجب تصور العدالة إذا ما أراد ان يكون قاعدة للعقل العمومي أن يكون مستقلا عن مذاهب الأفراد الخصوصية المتباينة و المتصارعة في استعمالاتهم اللاعمومية للعقل و المتعلقة بقدرتهم الأخلاقية العقلية على امتلاك تصور خصوصي

<sup>1</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 20.

<sup>2</sup> - Jean-Marc Ferry, Justine Lacroix. La pensée politique contemporaine. pp 35-36.

<sup>3</sup> - Genevieve Nootens. Op.cit. pp 27-28.

للخير<sup>1</sup>، و بالتالي فإن التبرير المعقول لتصور العدالة يجب أن ينطلق مما يتقاسمه الأفراد و بذلك يضمن التصور المعقول الطابع المحايد لليبرالية السياسية لدى رولز.<sup>2</sup>

من هنا يبدو الفرق بين هذين المستويين في الشكل الخصوصي من الحساسية الأخلاقية ( المعقول ) التي تتضمن الرغبة في الدخول في تعاون منصف، و الالتزام خلال ذلك بالشروط و القواعد التي يلتزم بها الآخرون بشكل معقول باعتبارهم أطرافاً متساوية.<sup>3</sup> و يلح رولز بقوة على استقلالية فكري العقلاني و المعقول بحيث انه لا يمكن استخلاص إحداها من الأخرى، رغم ذلك يبدو أن الفكرتان متكاملتان في تصور العدالة كإنصاف الذي يقترحه رولز، يقول هذا الأخير: " إن تمفصل هذين المستويين المتميزين من التجربة الأخلاقية يحدد بأولوية العادل على الخير: توّطر القواعد المنطقية للمشاركة متابعة كل واحد لغاياته الشخصية بمعنى آخر إن المعقول إي فكرة التبادل و التعاون في المشاركة يفترض العقلاني و هذا الأخير يحدد الأول أيضاً لأنه يقتضي أن يكون أعضاء الجماعة محفزين بتصور للخير.<sup>4</sup> من جهة أخرى يقر رولز بوجود علاقة وطيدة بين المعقول و الدائرة العمومية، ففكرة المعقول تتضمن فكرة التبادلية ( *reciprocité* ) لان الشخص المعقول يقبل عن طواعية شروط

<sup>1</sup> - هنا يبتعد رولز في نظره إلى الشخص عن كانه، فهذا الأخير كان يميز بين النظرية الأخلاقية ( *le droit* ) و الشخص الأخلاقي ( *la vertu* )، فإذا كان من الضروري أن تخضع مبادئ التعايش الجماعي لمعيار الكونية الأخلاقي فإن هذا التعايش لا يفترض ان يكون الأفراد المتعايشون أخلاقيون بالضرورة، و هنا تتدخل إحدى الصفات المميزة لنظرية الحق عن نظرية الفضيلة و هي الإكراه، في مقابل ذلك نجد رولز يتكلم عنهما بدون تمييز. ينظر:

- Otfried Hoffe. L'état et la justice. Op.cit. p 86.

<sup>2</sup> - Genevieve Nootens. Op.cit. p 29.

<sup>3</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 79.

<sup>4</sup> - Ibid. p 80.

الشراكة التي ينتظر هو من الآخرين أن يحترموها، في حين أن شخصا غير معقول سيكون مستعدا لنقض شروط هذه الشراكة تلبية مصالحه.<sup>1</sup>

و الواقع ان رولز يستعمل مفاهيم المعقول والعقلاني لتحديد التمييز الذي وضعه كانط بين شكلا العقل العملي ( أي العقل الخالص و العقل الامبريقي )، الأول المجسد بالأمر القطعي و الثاني بالأمر الشرطي، فالمعقول يمثل حكما قبليا ( على المستوى الأخلاقي ) مقارنة بالعقلاني من حيث انه يضع الإطار الأخلاقي الذي يمكن للأفراد داخله متابعة غاياتهم الخاصة.<sup>2</sup>

### 3-4-7- الأحكام الموزونة و التوازن التأملي.

رغم الأهمية القصوى التي توليها نظرية العدالة للإجراء البنائي للاختيار الذي هو الوضعية الأصلية، إلا أن مسار تبرير اختيار المبادئ لا يتوقف عند رولز في هذا الإجراء بل يتعداه، أو لنقل انه يتدعم بإجراءات أخرى تسمح بالعودة إلى السياق الأخلاقي للتداول أو للنقاش الحتمي بين الأفراد الأخلاقيين الواقعيين حول ما إذا كانوا فعلا راغبين في تبني المبادئ التي يصيغها الإجراء المجرد و الخيالي للوضعية الأصلية أم لا.

يمكننا بطريقة أخرى تبرير الوصف الخاص للوضعية الأصلية و ذلك بالنظر إلى ما إذا كانت المبادئ التي نختارها تتوافق مع قناعاتنا الموزونة حول مفهوم العدالة، كما يمكننا أن نتساءل عما إذا كان تطبيق هذه المبادئ سيقودنا إلى إصدار الأحكام نفسها التي نصدرها الآن بطريقة حدسية على البنية الأساسية للمجتمع.

يطور رولز طريقة يتم فيها لأجل دراسة مسألة أخلاقية معينة، الاتجاه مباشرة إلى البحث عنها في الأحكام المعيارية لثقافة عمومية مشتركة. و إذا كان من البديهي أن الجماعة تتطوي على كم هائل

<sup>1</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 50.

<sup>2</sup> - Genevieve Nootens. Op.cit. p 29.

من الأحكام الأخلاقية المختلفة بل و المتناقضة أحيانا فانه من الممكن رغم ذلك الإحاطة بالأحكام الأكثر صلابة التي لها تأثير بنائي و دائم على المجتمع و مؤسساته، بمعنى آخر أحكام لا يرفضها أو يكاد لا يرفضها أي شخص عاقل، و يذكر رولز بعض المؤشرات الدالة على الأحكام التي يجب استبعادها: " بتقريرنا ما هي الأحكام التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار يمكننا بشكل معقول اختيار بعضا منها و رفض البعض الآخر. مثلا يمكننا استبعاد الأحكام المتخذة في وضعية تردد أو تلك التي لا تحضى بثقتنا، و بالطريقة نفسها الأحكام المتخذة تحت تأثير العاطفة أو الخوف أو عندما يكون لنا حظ الانتفاع منها بطريقة أو بأخرى".<sup>1</sup>

و في كل الأحوال نقيّم الأحكام الأخلاقية بالنسبة لرولز من وجهة نظر أولئك الذين يصدرونها من حيث هي تتصف بالصلابة أو لا. بالمقابل نجده يصف الأحكام الموزونة الصلبة بأنها تلك التي يكون لقدراتنا الأخلاقية حظوظا أكبر في التمظهر دون إشكال<sup>2</sup>. و يتم اللجوء إلى هذه الأحكام الموزونة بالنسبة لرولز كمرحلة ضرورية في العمل الأخلاقي عندما تكون غاية هذا العمل إرساء المعايير الاجتماعية الأساسية.

يعرض رولز في مرحلة تالية على مرحلة اختيار المبادئ في الإجراء البنائي للوضعية الأصلية و بعد فحص هذه المبادئ و مقارنتها بالرجوع إلى أحكامنا الموزونة، ما يطلق عليه منهج التوازن التألمي

<sup>1</sup>- John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 73

<sup>2</sup>- Ibid.

( La méthode de l'équilibre réfléchi )<sup>1</sup> و يمكن اعتبار هذا الأخير من حيث المبدأ عملية مواجهة نتائج هذين الاجرائين فيما بينهما، " يمكننا رغم ذلك . يقول رولز . التبرير بشكل مغاير وصف خاص للوضعية الأصلية. و هو النظر إلى ما إذا كانت المبادئ التي نختارها متفقة مع قناعاتنا الموزونة حول ما هي العدالة"<sup>2</sup>. و بناء على هذا يجعل رولز من هذه المواجهة بين نتائج الوضعية الأصلية و نتائج الأحكام الموزونة فيما يخص مبادئ العدالة و بطريقة مذهلة لقاء بين مصدرين أخلاقيين دون أن يكون لأحدهما أولوية على الآخر، لان رولز يقر بإمكانية حصول تعارض بينهما، و في هذه الحالة نجد أنفسنا أمام خيارين، " إما أن نغير تحليل الوضعية الأولية أو أن نراجع أحكامنا الخاصة، لأنه حتى أحكامنا التي نعتبرها مؤقتا كنقاط ثابتة هي موضوع للمراجعة"<sup>3</sup>.

بهذه الطريقة، أي من خلال إجراء التعديل الذي يطال تارة شروط العقد و تارة أخرى بعض الأحكام و بتكليف هذه الأخيرة مع مبادئ العدالة يعتقد رولز انه من الممكن جدا أن نصل في النهاية إلى إيجاد وصف للوضعية الأولية تضع في نفس الوقت شروط مسبقة معقولة و تفضي إلى مبادئ تتفق و

<sup>1</sup> - اقترح مترجم كتاب " العدالة كإنصاف إعادة صياغة " ترجمة مصطلح " l'équilibre réfléchi " ب " التوازن الفكري " بينما فضلت مترجمة كتاب " نظرية العدالة " مصطلح " التوازن الانعكاسي " و رغم ميزة الأمانة الحرفية لهاتين الترجمتين إلا أننا نرى أنهما لا تعكسان حقيقة ما يقصده رولز بهذا المفهوم إذ يمثل هذا الإجراء مرحلة تأمل و مقارنة في نتائج الوضعية الأصلية و الأحكام الموزونة و لذلك ارتأينا ترجمته بمصطلح " التوازن التأملي ". ينظر بهذا الصدد:

- جون رولز. العدالة كإنصاف. مصدر سابق. ص 128.

- جون رولز. نظرية العدالة. ترجمة ليلي الطويل. منشورات وزارة الثقافة. دمشق. 2011. ص 49. تجدر الإشارة إلى أننا لم نحصل على هذه الترجمة العربية لكتاب رولز إلا في مراحل متأخرة من انجاز هذه الرسالة و لذلك لم يكن في وسعنا الاعتماد عليه.

<sup>2</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 46-47.

<sup>3</sup> - Ibid. p 47



أحكامنا الموزونة المفصلة و المعدلة. " إنني اصف هذه الحالة النهائية - يقول رولز - التوازن التأملي " <sup>1</sup>. و يصف اوتفريد هوفه هذا الإجراء التعديلي بقوله: " يتم التعديل المتبادل للمبادئ المتوصل إليها عقلايا و الآراء التأملية حول العدالة من خلال مسار حركة الذهاب و الإياب بين: أ ) عناصر الوضعية الأصلية الأولية، ب ) مبادئ العدالة المستنتجة من هذه الأخيرة و ج ) القناعات المعتمدة ( Les jugements bien pesés ) حول العدالة، فتارة يتم تغيير الوضعية الأصلية و المبادئ و تارة يطال التغيير القناعات المعتمدة. و يجب ان يستمر هذا العمل حتى تتفق المبادئ المؤسسة عقلايا مع قناعات العدالة المعدلة. <sup>2</sup> و يمر تعديل الأحكام هذا حسب الباحث الفرنسي اندريه برتن <sup>3</sup> ( André Berten ) بثلاث مراحل هي مرحلة " التوازن التأملي الضيق " الذي لا يتم فيه النظر إلا إلى تصور واحد و و حيد للعدالة بحيث أن إضافة أحكامنا الأخرى له لا تحدث إلا اقل تعديل ممكن، ثم مرحلة " التوازن التأملي الواسع " و الذي يعتبره رولز المفهوم الأكثر أهمية <sup>4</sup> حيث يتوسع التفكير ليشمل فيه تصورات عديدة و متنافسة للعدالة حتى تلك المعارضة لتصور العدالة ذاته، و أخيرا التوازن التأملي الكامل أو التام و هو الذي يشبه وضعية الحوار التي يمكن أن تتم في مجتمع حسن التنظيم ففي " مثل هذا المجتمع لا يقتصر الأمر على وجود وجهة نظر عامة يحكم بواسطتها المواطنون على مطالبهم بل علاوة على ذلك فان وجهة النظر هذه مدركة إدراكا مشتركا كما يؤكدنا جميعهم في ثبات فكري ( توازن تأملي ) كامل <sup>5</sup>."

<sup>1</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 47.

<sup>2</sup> - Otfried Hoffe. L'état et la Justice. Op.cit. p 78.

<sup>3</sup> - André Berten. Habermas critique Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle. (Document de travail N° 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique. Université catholique de Louvain. Mars 1993). pp 7-8.

<sup>4</sup> - جون رولز. العدالة كإنصاف. مصدر سابق. ص 131.

<sup>5</sup> - نفس المصدر و الصفحة.

لا يكفي رولز إذن بالإذعان إلى إمكانية ان تكون إحدى الطريقتين صالحة في ما يخص مسألة صياغة المبادئ المنظمة لمؤسساتنا و لعلاقتنا المتبادلة، بل يسعى من خلال إجرائي الموازنة و التعديل لمختلف عناصر الاختيار و التبنى إلى تأكيد أن هذه المبادئ يجب ان تكون كذلك، و بذلك فهو لا يفتح المجال في طريقته البنائية لا للحظ و لا للتعسف.

بعد التوصل إلى الاتفاق حول مبادئ العدالة و تبني العقد الاجتماعي في الوضع الأصلي ينتقل رولز بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم السياسي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة الأساسية لأي مؤسسة عادلة، فما أن يفرغ المتعاقدون من صياغة المبادئ حتى يبدعون التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل و هنا يرتفع حجاب الجهل جزئياً بشكل يسمح لهم باختيار الدستور الذي يجب أن يكون متماشياً و مبادئ العدالة المرتبة ترتيباً تسلسلياً<sup>1</sup>، و تلي هذه المرحلة مرحلة عقد المجلس التأسيسي المخول لصياغة القوانين العادلة و تحديد سلطات الحكومة و الحريات الأساسية للمواطنين.

رغم ذلك ليس هناك ما يضمن صدور بعض القوانين الظالمة و هو ما يفسر في النهاية شرعية العصيان المدني كما سبقت الإشارة إلى ذلك، و منه فإن الإجراء الديمقراطي للاقتراع بالأغلبية يعتبر شرطاً ضرورياً من حيث انه يؤدي إلى صياغة تشريع عادل و لكنه يبقى رغم ذلك غير كاف<sup>2</sup>.

#### 4- المنعطف التعددي: " الليبرالية السياسية "

ليس هناك شك في أن واقع التعددية أصبح الطابع الغالب على بنية المجتمعات المعاصرة، و يرجع ذلك بطبيعة الحال إلى أسباب عدة لا يسع موضوع بحثنا هذا التطرق لها، لكن الأهم في هذا الواقع الجديد هو أن الأمر أصبح يتعلق باختلاف عميق داخل المجتمع الواحد في التصورات الفلسفية، الدينية و إجمالاً في المثل العليا للحياة الحسنة.

<sup>1</sup> - انطوني دي كرسبني. مرجع سابق. ص 148

<sup>2</sup> - Philippe Adair. La théorie de la justice de John Rawls. Op.cit. p 89.

جعل هذا الواقع المحايث للدول الديمقراطية المعاصرة من مسار اتخاذ القرار أكثر تعقيدا مما كان عليه في السابق أين كان تطلع هذه الدول الأول هو تحقيق الخير المشترك لجماعة سياسية معينة، فالمواطنون الذين تحركهم دوافع متعددة نتيجة لانتمااتهم المتباينة ( الدينية، العرقية، اللغوية، الجنسية .. الخ ) يطالبون الدولة اليوم بالأخذ بعين الاعتبار انتمااتهم الفوية هذه و بالنظر إلى مصالحهم و حاجاتهم الخاصة بنظرة مختلفة عن باقي الفئات الأخرى و خصوصا تلك التي تشكل الأغلبية، الأمر الذي يولد توترا و صراعا بين المصالح المتباينة للفئات ينعكس على علاقات التعايش و الاندماج الاجتماعي التي يجب ان تميز الدول الديمقراطية، و هو ما يقتضي تفكيرا جديا في آليات اتخاذ القرار التي تتماشى و هذه التعددية، و من هنا يأتي إجماع اغلب الفلاسفة الليبراليين المعاصرين على حتمية هذا الواقع التعددي القيمي باعتباره شكلا من أشكال التطور الضروري الملازم للمجتمعات الليبرالية المعاصرة و الذي يجب التفكير فيه و معه بشكل ايجابي و ليس تجاهله.

و مثل اغلب الفلاسفة الليبراليين و جد رولز نفسه مجبرا على إعادة النظر في نظريته للعدالة للتأقلم مع هذا الواقع الجديد، و يدشن صدور كتاب " الليبرالية السياسية " سنة 1993 المنعطف الذي يمكن وصفه بالتعددي في تفكير رولز، اذ من المؤكد أن ظروف العدالة التي نظرت لها نظرية العدالة لا تتطرق صراحة إلى مسألة التعددية فهناك ظروف موضوعية تتعلق في العموم بالموارد و الخيرات و أخرى ذاتية تتعلق إجمالا بصراع المصالح و في هذه الظروف الأخيرة يمكن إدراج التعددية باعتبارها مظهرا للأناية، غير أن أهمية المسألة و حضورها الكبير في النقاشات الفكرية للسنوات اللاحقة لنظرية العدالة دفعت رولز الى استدراك هذه السقطة و إعادة النظر في هذه الظروف بحيث أصبحت التعددية من بين أهمها، يقول رولز في كتاب " العدالة كإنصاف " في معرض تساؤله عن المثل الأعلى الذي يسعى المجتمع وراءه في ظل الظروف الموجودة أن هذه الأخيرة تشمل " واقع التعددية المعقولة، و هذه

الحالة دائمة إذ هي تبقى بلا حدود في المؤسسات الديمقراطية الحرة.<sup>1</sup> فما المقصود بهذه التعددية المعقولة؟

#### 4-1- التعددية " المعقولة " : تحدي الديمقراطية المعاصرة.

لقد أدرك رولز مع الوقت و نتيجة للانتقادات التي وجهت لنموذجه السياسي في العدالة أن نظريته عاجزة عن تحقيق الإجماع التام من حيث أن هذه الأخيرة و بالجوء إلى إجراء الوضعية الأصلية تقر بإمكانية الوصول إلى هذا الإجماع، يقول رولز: " تتصف الوضعية الأصلية بكونها تجعل الإجماع التام ممكنا، بمعنى إن أفكار أي فرد هي نفسها أفكار الجميع. و الشيء نفسه يقال عن أحكامنا الموزونة في مجتمع حسن التنظيم تمارس فيه مبادئ العدالة. كل فرد له تصور العدالة ذاته و من وجهة النظر هذه فإن المجتمع حسن التنظيم متجانس "<sup>2</sup>. غير انه سيلاحظ لاحقا انه من الخطأ بالنسبة لأية نظرية التطلع إلى مثل هذا التجانس بين أفراد المجتمع، " ففكرة المجتمع حسن التنظيم و الموحد بنظرية العدالة كإنصاف كما يطرحها كتاب " نظرية العدالة " هي فكرة غير واقعية "<sup>3</sup>. و عليه لن يكون هذا المجتمع متجانسا على مستوى التقييم العملي للاجتماعي، بل مجتمعا نبحت فيه عن الوفاق فقط حول عناصر معينة تعتبر أساسية من وجهة نظر الفاعلين عمليا. و يمكن إرجاع ذلك إلى كون الممارسة العادية للمواطنين الأحرار و المتساوين في المجتمع الديمقراطي و نظرا لحرية التفكير، الوعي و التجمع.. الخ التي نجدها في مثل هذه المجتمعات، تنزع الى تبني نتائج متباينة حول تصور الخير، و هذا ما سيؤدي إلى بروز تعددية في رغبات و تطلعات الفاعلين.

<sup>1</sup> - جون رولز العدالة كإنصاف. مصدر سابق ص 91.

<sup>2</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. P 304

<sup>3</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. pp 4-5.

غير أن هذه التعددية ليست سلبية في ذاتها بل هي ضرورية للمجتمع، يقول رولز: " إن الصعوبة التي يواجهها كتاب " نظرية العدالة " هي التالية: يتصف المجتمع الديمقراطي الحديث ليس فقط بتعددية المذاهب الشاملة ( الفهمية )، الأخلاقية، الفلسفية و الدينية و لكن أيضا بواقع أن هذه المذاهب غير متجانسة فيما بينها من حيث هي معقولة. و لا واحد من هذه المذاهب يستطيع تحقيق انخراط كل المواطنين فيه، كما انه ليس هناك من سبب يجعلنا نعتقد أن هذا الانخراط سيكون ممكنا في المستقبل القريب. ان التعددية السياسية تتطرق من فرضية أن وجود تعددية في المذاهب المعقولة و غير المتوافقة فيما بينها هو من وجهة النظر السياسية النتيجة العادية لممارسة العقل الإنساني ( من هنا التسمية " التعددية المعقولة " ) في إطار المؤسسات الحرة لنظام ديمقراطي دستوري"<sup>1</sup>.

و تترجم تعددية مذاهب الفهم هذه واقعا ببروز صراعات بين مختلف رؤى العالم الفردية و الجماعية، و تؤدي الى صعوبات في القدرة على إصدار أحكام تفسر جزئيا تغيرات الأحكام بين الأفراد العقلانيين، كما ستسمح له صعوبات حكم هذه ( les difficultés de jugement ) من تأسيس واقع التعددية المعقولة،<sup>2</sup> متوخيا البحث في تفسير ما يتخفى وراء هذا الواقع الموصوف باختلاف و تضارب المذاهب الدينية، الفلسفية و الأخلاقية.

يصيغ رولز ستة صعوبات في الحكم على الشكل التالي<sup>3</sup>:

(1) يمكن للبرهان - الامبريقي او العلمي - المرتبط بوضعية ما أن يكون متناقضا أو معقدا و

منه صعوبة التقييم.

<sup>1</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 4

<sup>2</sup> - Bernard Reber. Argumenter et deliberer entre ethique et politique. (Archives de philosophie. T 74. 2011/2). Pp 290-291.

<sup>3</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. pp 85-86.

(2) حتى عندما نكون متفقين حول الاعتبارات التي يجب أخذها في الاعتبار فإنه من الممكن أن

نكون مختلفين حول قيمتها المتناسبة و هو ما يفضي بالنتيجة إلى نتائج متباينة.

(3) تعتبر جميع تصوراتنا ليس فقط الأخلاقية و السياسية، بدرجة ما مبهمة و تواجه حالات غير

قابلة للحل و يعني هذا الغموض انه يجب علينا الوثوق في الأحكام و التأويلات في إطار

سلسلة من الإمكانيات ( غير المحددة بوضوح ) يكون فيها أشخاص معقولون غير متفقين.

(4) إن الطريقة التي نقيم بها البراهين و نزن بها القيم السياسية و الأخلاقية هي طريقة تشكلها

قبل كل شيء تجربتنا الكاملة أي مجمل ما عشناه حتى الآن، و من البديهي ان يكون هذا

دائماً مختلفاً بالنسبة لكل فرد. و عليه ففي مجتمع حديث يحتوي على وظائف و وضعيات

مختلفة، على تقسيمات عمل متباينة و على فئات اجتماعية كثيرة بخصوصياتها الثقافية، فان

تجارب المواطنين الكاملة متباينة كفاية لكي تختلف أحكامهم حول الكثير من القضايا المعقدة

نسبياً و ربما حتى حول جميعها.

(5) توجد في الغالب أنواع كثيرة من الاعتبارات المعيارية متطابقة مع قوى مختلفة من جهتي

النقاش ( حول القضية الواحدة ) و بالتالي من الصعب وضع تقييم شامل.

(6) يعتبر كل نظام مؤسسات اجتماعية محدوداً فيما يتعلق بالقيم التي يجب ان يقبلها بحيث

يجب القيام بعملية انتخاب من بين القائمة الكلية للقيم الأخلاقية و السياسية التي يمكن

تحقيقها. و يفسر هذا بكون كل نظام له فضاء اجتماعي محدد. و بما إننا مجبرون على

الاختيار بين قيم نرغب فيها فإنه من الصعب علينا وضع أولويات و القيام بتعديلات ز منه

فكثير من القرارات الصعبة يمكن أن لا تجد إجابة شافية.

و يؤكد رولز بالمقابل أن هذه القائمة من الصعوبات في الحكم ليست كاملة، بل أنها تخص فقط الأكثر

وضوحاً منها.

يدشن المنعطف التعددي إذن تمييزاً واضحاً و مهما بين التصورات الشاملة أو الفهمية ( Les doctrines comprehensives ) و التصورات السياسية ( les doctrines politiques )، و ذلك من حيث أن الأولى ليست محل اتفاق بين المواطنين، و هي من قبيل قضايا الحياة الحسنة و المعاني العميقة لمبادئنا الدينية أو العلمانية، لأنه حتى المثل العليا التي يحملها المذهب الليبرالي أو حتى الحداثة السياسية يمكن أن تواجه اعتراضات معقولة من قبل مواطنين يتطلعون إلى مثل عليا مغايرة. بالمقابل يعرض رولز التصورات السياسية كتصورات دنيا يمكن أن يتبناها الجميع بغض النظر عن مذاهبهم الشاملة أو الفهمية. و بهذا المعنى نلاحظ أن رولز لا يتأول التعددية كورقة لعدم الامتثال للمعايير المشتركة على قاعدة نزعة ذاتية مطلقة. يتعلق الأمر بالأحرى بوضع معايير لا تجرم الأفراد الذين يتميزون بالمعقولية فقط لأنهم زاغوا عن تصورات الأغلبية. و لذلك نجده يقترح أن يبحث الأفراد عن إجماع بالتقاطع يسمح بتبني حريات فردية و جماعية و لكن دون صياغة تبرير فهمي لهذه الحرية، تبرير يمكن أن يهدد الإجماع الحاصل بين أولئك الذين يعتبرون الحرية كطريق نحو التحرر الفردي من أي شكل من اشكال التبعية ( hétéronomie ) و أولئك الذين يعتبرونها بالمقابل كشرط أساسي لممارسة حرية فكر أصيلة في مجتمع تعددي.

#### 4-2- التبرير في " الليبرالية السياسية ": العقل العمومي.

يولي رولز في كتابه الليبرالية السياسية اهتماماً بالغاً لمفهوم العقل العمومي ( La raison publique )، من حيث انه يشكل الحل لمشكلة شرعية ممارسة السلطة السياسية في المجتمعات الليبرالية التي تطبعها التعددية، فما دامت الاعتبارات قبل الحداثية مستبعدة من مسار التبرير كما سبقت الإشارة الى ذلك، فانه من الواجب إذن البحث عن مصدر اخر لتبرير الممارسة السياسية و هو ما يسوغ الاعتماد على عقل إنساني عمومي متحرر من انتماءاته اللاعقلانية ( الدين، الانتماءات العرقية .. الخ ) كقاعدة معرفية لتبرير الممارسة السياسية للمواطنين، فبالنسبة لرولز لا يجب تناسي أن " الأصل التاريخي

للبرالية السياسية إنما يكمن في حركة الإصلاح البروتستانتية<sup>1</sup> و بالتالي في عمل العقل في الفضاء العمومي.

تعود فكرة العقل العمومي إلى الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط إذ ما فتى هذا الفيلسوف يؤكد أن استعمال العقل العمومي يجب أن يكون دائما حرا<sup>2</sup> لكي يكون في استطاعتنا خلق مواطنين أحرار في مملكة الغايات، إذ يميز كانط بوضوح بين الاستعمال الخصوصي للعقل الذي يقوم به الفرد عندما يكون جزءا من كل أي عندما يكون مناطا به القيام بدور معين و بالتالي يكون استعماله لعقله في هذه الحالة خاضعا،<sup>3</sup> و بين الاستعمال العمومي للعقل الذي هو " النشاط الذي يتيح للناس مناقشة مسائل مهمة و من خلاله يصبحون قادرين على توسيع معارفهم و أحرار التقدم في التنوير العام."<sup>4</sup> انه إذن عقل ليست له سلطة متسلطة بل هو تعبير عن اتفاق المواطنين الأحرار الذين بإمكانهم إبداء اعتراضاتهم بلا تحفظ أو خوف. و هنا يمكننا أن نستشف العلاقة بين العقلانية العمومية و الحرية السياسية عند كانط و الفلاسفة المحدثين عموما.<sup>5</sup>

لقد تناول رولز - معيدا بذلك كانط - مفهوم العقل العمومي في مواضع عديدة من كتابه " الليبرالية السياسية " و لكنه افردته بالدراسة الخاصة في مقاله " فكرة العقل العمومي إعادة نظر."<sup>6</sup> فقد كان تركيزه موجهها بالأساس إلى تناول طبيعة العلاقة بين الاعتراف بالطابع التعددي للمجتمع المعاصر و

<sup>1</sup> - John Rawls. Libéralisme politique, p 13.

<sup>2</sup> - Emmanuel Kant. Réponse a la question : Qu'est-ce que les lumières ? Tra. Heinz Wismann. (Paris : Gallimard. 1985). P 499.

<sup>3</sup>- Michel Foucault. Qu'est-ce que les lumières ? dans : Michel Foucault. Philosophie. Anthologie établie par Arnold Davidson & Frédéric Gros. ( Paris : Gallimard. 2004). P 863.

<sup>4</sup> - ستيفن ديلو. التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني. مرجع سابق. ص 243.

<sup>5</sup> - Catherine Audard. Ethique publique et démocratie. Op.cit. p 73.

<sup>6</sup> - John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. pp 158-211.



تبرير السيطرة السياسية و هي العلاقة التي ضل الغموض و التعقيد يشوبها حتى في الكتابات الليبرالية ما بعد رولز .

من المهم الإشارة مرة أخرى إلى أن النسق الرولزي يتشكل من أطروحتين متكاملتين، يتم اختيار مبادئ العدالة في الأطروحة الأولى من النسق الفلسفي هذا في وضعية أصلية تتميز بالإنصاف و بالحيادية، و يناط بهذه المبادئ مهمة تجذير و تأطير مجمل المسار الديمقراطي من حيث أنها تحيل إلى قيم العدالة ( الحقوق و الحريات الأساسية، المساواة في الحظوظ، الأسس الاجتماعية لاحترام الذات... الخ )، و لأنها كذلك فهي تتمتع بالأولوية مقارنة بتصورات الخير التي ينادي بها فرديا المواطنون.<sup>1</sup> غير أن البحث عن استقرار النظام أي ارتباط المواطنين بالديمقراطية و مشاركتهم الحرة في الحياة السياسية يقود في الأطروحة الثانية من النسق الفلسفي الى وضع قيم العقل العمومي و توضيح دوره في المسار الديمقراطي، إذ من الضروري أن تكون مبادئ العدالة معترف بها عموميا، وهذا يعني أن كل مواطن يخضع لها و هو يعلم أن الآخرين يفعلون الشيء نفسه<sup>2</sup>، " فالعمومية بما هي نتيجة لوجهة النظر التعاقدية للعدالة هي الشرط الصوري الثالث ... المتضمن في الأمر القطعي الكانطي."<sup>3</sup>

إن العقل العمومي هو الفضاء الديمقراطي الضروري للتقاسم المعقول لمحتوى العدالة و لتصور الخير العمومي انه " صفة الشعب الديمقراطي"<sup>4</sup> التي تسمح بتبرير القرارات السلطوية للنظام السياسي، كما انه يحاول " الإجابة على المشكلة التي تطرحها شرعية ممارسة السلطة السياسية في مجتمعات تطبعها سمة التعدد."<sup>5</sup>

<sup>1</sup>- Catherine Audard. Ethique publique et démocratie. Op.cit. p 73.

<sup>2</sup>- John Rawls. L' idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p 166.

<sup>3</sup>- John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 165.

<sup>4</sup>- John Rawls. Libéralisme politique. p 259.

<sup>5</sup>- Dominique Leydet. Raison publique, pluralisme et légitimité. Dans: Catherine Audard ( dir). John Rawls. Politique et métaphysique. ( Paris : PUF. 2004). p 141.

إن إدخال مفهوم الاستعمال العمومي للعقل هي الفرصة التي يقتتها كتاب " الليبرالية السياسية " لتناول مسألة شرعية مبادئ العدالة، ذلك انه مع إدخال هذا المفهوم يتدعم التأسيس الديونتولوجي لصلاحيات المبادئ و الذي كان قد تم في الوضعية الأصلية بإجراء شرعنة تستعين بالنقاش العمومي الذي هو وحده الكفيل بتبرير فرض هذه المبادئ على المواطنين من طرف السلطة الحاكمة.<sup>1</sup>

و يمكن النظر إلى فكرة العقل العمومي من حيث أنها تحديد و ضبط للعلاقة السياسية التي تربط الحكومة الديمقراطية و الدستورية بالمواطنين من جهة و هؤلاء فيما بينهم من جهة أخرى.<sup>2</sup> و لأنها كذلك فإنها تتعارض مع تصور الحقيقة المطلقة و بالنتيجة فهي أيضا مرفوضة من أولئك الذين يرفضون الديمقراطية الدستورية و يسعون إلى تجسيد النظام السياسي الذي يتماشى و تصورهم المطلق للحقيقة، فهؤلاء لا ينظرون إلى العلاقة السياسية إلا من حيث هي علاقة صداقة أو عداة تحدها بالدرجة الأولى انتماءاتهم الدينية أو العلمانية.<sup>3</sup>

يتصور رولز فكرة العقل العمومي وفق بنية معينة تحدها خمسة جوانب مختلفة لا يجب رغم ذلك إغفال أي جانب منها و إلا فقدت هذه الفكرة مصداقيتها العامة. هذه الجوانب هي:

- (1) المسائل السياسية الأساسية التي تنطبق عليها فكرة العقل العمومي.
- (2) الأشخاص الذين تنطبق عليهم هذه الفكرة.
- (3) مضمون فكرة العقل العمومي من حيث هو مجموعة من التصورات السياسية المعقولة عن السياسة.

<sup>1</sup> - Muriel Ruol. Pour une responsabilité citoyenne. Le concept Rawlsien de « recoupement » peut-il éclairer l'événement de la marche blanche ? ( cahiers Interfaces philosophiques. N° 3. Centre Interfaces. Namur. Ferv. 2001). p 25.

<sup>2</sup> - John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p. 160.

<sup>3</sup> - Ibid.

(4) تطبيق هذه التصورات في النقاشات التي تدور حول معايير الإكراه التي يستند إليها التشريع القانوني في دولة الحق الديمقراطية.

(5) اطمئنان المواطنين إلى أن المبادئ المستمدة من تصوراتهم للعدالة تستوفي معيار المعاملة بالمثل.<sup>1</sup>

فضلا عن ذلك يشترط رولز توفر شروط في العقل تؤهله لان يكون عقلا عموميا، من ذلك انه يجب أن يكون عقل مواطنين أحرار و متساوين، و أن يكون " موضوعه الخير العام فيما يتعلق بالمسائل الأساسية للعدالة السياسية و أخيرا أن تكون اهتماماته عامة."<sup>2</sup>

و إذا حدد العقل العمومي بهذا الشكل فانه يمنح شكل تبرير للسياسات المفتوحة لكل المواطنين، إذ يدرك هؤلاء انه بسبب اختلاف تصوراتهم الخيرية التي قد تكون في بعض الأحيان متعارضة فانه من المتعذر عليهم التوصل إلى اتفاق حول القرارات التي يجب أن تتخذها الدولة في تسييرها للمؤسسات العمومية. عندما تكون القضايا السياسية الأساسية هي الموضوع فانه يتحتم على المواطنين فحص نوع العقل العمومي الذي يجب استحضاره في النقاش العمومي، و لذلك يقترح رولز فيما يخص العقل العمومي استبدال المذاهب الشاملة أو الفهمية للخير لدى المواطنين بفكرة معقولة عن السياسي.

إن القرارات السياسية لا يمكن حسب رولز أن تكون مبررة إلا من خلال جملة من الأسباب المشتركة المقبولة و المفهومة من جميع المواطنين حتى و إن كان هؤلاء منقسمون فيما بينهم من حيث

<sup>1</sup>- John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p 161.

<sup>2</sup>- Ibid.

انتماءاتهم المذهبية المختلفة و المتعارضة. من الضروري إذن وضع قاعدة لتفكير سياسي يتقاسمه جميع المواطنين من حيث هم أحرار و متساوون.<sup>1</sup>

و بناء على ما تقدم فانه لكي يكون النظام السياسي الذي هو بالطبيعة نظام يقوم على الإكراه شرعيا يجب أن يستند إلى أسباب ترضي معيار التبادلية ( *réciprocité* ) الذي يستند هو بدوره على اقتضاءات التفهيمية ( *la compréhensibilité* ) و قابلية القبول المعقول، يقول رولز: " يتم التعبير عن فكرة الشرعية السياسية القائمة على معيار المعاملة بالمثل بالشكل التالي: إن ممارستنا للسلطة السياسية غير ملائمة الا عندما نعتقد بصدق أن الأسباب التي نطرحها لتبرير أفعالنا السياسية [...] كافية، و أن نعتقد بشكل معقول أن المواطنين الآخرين يمكن أن يقبلوها."<sup>2</sup>

يمثل معيار التبادلية إذن القلب النابض لفكرة العقل العمومي عند رولز و يأتي هذا المعيار لتحديد بعض الضوابط فيما يتعلق بالحجج و البراهين التي يمكن إيرادها في النقاشات العمومية. و يعتبر هذا المبدأ غير محتزما عندما تنتهك الحريات الأساسية للأفراد، و لذلك يمكن التأكيد مرة أخرى على أن الشرعية السياسية عند رولز قائمة على معيار التبادلية هذا.

بالإضافة إلى ما سبق تتجسد فكرة العقل العمومي حسب رولز في عقل المحكمة العليا<sup>3</sup> أيضا لان قضاة المحكمة العليا يجب أن يحكموا انطلاقا من العقل العمومي و أن لا تكون لهم من قيم أخرى سوى هذا العقل بمعنى آخر أن يستندوا في أحكامهم على القيم الأخلاقية و السياسية الأساسية و لذلك فهم يشكلوا الحاجز الأخير أمام المذاهب الشاملة للمواطنين، يجب على العقل العمومي في يد المحكمة العليا أن يقوم بدور دفاعي، يقول رولز " تتوافق المحكمة العليا التي هي إجراء مؤسساتي لحماية القانون

<sup>1</sup> - John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p 166.

<sup>2</sup> - Ibid. p 166.

<sup>3</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 280.

الأساسي مع فكرة ديمقراطية دستورية ثنائية. فبتطبيق العقل العمومي يجب على المحكمة أن تمنع محاولة إضعاف هذا القانون بتشريع الأغلبية العابرة أو احتمالا بمصالح ضيقة منظمة و موضوعة جيدا قادرة على الحصول على ما تريد<sup>1</sup>.

#### 4-3- مسألة الاستقرار و الشرعية.

عرفت مسألة الاستقرار، أي مسألة شروط الاتفاق السياسي الدائم و المستمر حول مبادئ العدالة تطورات هامة بين سنوات 1971 و 2001. و قد اقتضى هذا التطور إجمالا، الانتقال من مسألة الاستقرار الذاتي لمجتمع مثالي قائم على مبادئ العدالة إلى مسألة الشروط الاجتماعية الضرورية لتطبيق النظرية في مجتمع تعددي. يتعلق الأمر برهان توازن داخلي قائم على المثل الأعلى لمجتمع منظم، بمعنى أن نظرية العدالة كانت ترهن مسألة الاستقرار بقدرة المجتمع حسن التنظيم على تقديم الأسباب الضرورية لعمله الخاص<sup>2</sup>. غير أن هذه الطريقة لا يمكنها أن تضمن بطريقة واقعية الدفاع عن مبادئ العدالة في مجتمع تعددي.

توصف النظرية السياسية بأنها مستقرة إذا ما كان في الإمكان تطبيقها، و إذا كان هذا هو الشرط العام للاستقرار السياسي فانه يمكننا استنتاجا أن نؤكد أن التصور الليبرالي لا يكون مستقرا إلا إذا تم قبوله بشكل حر من طرف كل فرد من أفراد المجتمع حسن التنظيم. يجب النظر إلى الدعم الذي يقدمه الأفراد لمبادئ العدالة و الذي هو شرط استقرار التصور السياسي على انه حافز أخلاقي، بمعنى أن الفرد يعمل ليس فقط باتفاق و لكن أيضا بمقتضى معنى العدالة المعرف في هذه النظرية. يقول رولز: " ان

<sup>1</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 283.

<sup>2</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 536.

حس المواطنين بالعدالة و بالنظر إلى خُلُقهم و مصالحهم كما تشكلت في حياتهم في ظل بنية أساسية عادلة هو من القوة بحيث يقاوم الميول العادية نحو الظلم.<sup>1</sup>

في مقابل ذلك تنظر التصورات غير الليبرالية الى مسالة استقرارها السياسي على انه مسالة عملية محضه. يتعلق الأمر فقط بتوفير الآليات التي تسمح بتطبيق مبادئ عدالة حقيقية. و لان هذه النظريات ليست ليبرالية فانه ليس من الضروري أن يكون الدعم الذي يقدمه الأفراد لمبادئ العدالة نابع عن اختيار حر بمعنى أنهم في غنى عن الحافز الأخلاقي لقبول هذه المبادئ، و منه فان كل الطرق المؤدية إلى الحفاظ على الاستقرار السياسي مقبولة و يتعين على الدولة إذن أن تضمن لجميع رعاياها أن تكون القوانين مطبقة. تكمن المشكلة إذن بالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية في بيان أن الأفراد الذين ينشئون في ظل مؤسسات عادلة يطورون حافزا أخلاقيا أو تصورا للعدالة من نتائجها المباشرة الدفاع طواعية عن مبادئ العدالة المحايدة لتلك النظرية.<sup>2</sup>

إن مسالة الاستقرار السياسي لنظرية العدالة هي في النهاية طبيعة العلاقة التي يراها رولز قائمة بين الشرعية السياسية و فضيلة العدالة، فعند الموازنة بينهما يرى رولز انه حتى و إن كان هناك رابط أساسي بين الشرعية و العدالة إلا انه لا يجب بأي حال الخلط بينهما أو وضعهما على قدم المساواة فهو يقر بان " الشرعية فكرة ضعيفة مقارنة بالعدالة "<sup>3</sup>. إن الشرعية لا تصنع العدالة، أنها فقط تضمن أن بعض القواعد و الإجراءات تم تطبيقها للوصول إلى النتائج، و هذا لا يعني البتة أن هذه القواعد و الإجراءات عادلة في ذاتها.<sup>4</sup> بمعنى آخر انه " على عكس العدالة، تفترض الشرعية هامشا غير محدد من

<sup>1</sup> - جون رولز. العدالة كإنصاف. إعادة صياغة. مصدر سابق. ص 373.

<sup>2</sup> - Bertrand Guillaume. Rawls et le libéralisme politique. (Revue Française de Sciences politiques. 46 eme Années. N° 2. 1996). P 323.

<sup>3</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Dans : Jurgen Habermas/John Rawls. Débat sur la justice politique. (Paris : Cerf. 1997). P 132.

<sup>4</sup> - Soumaya Mestiri. Rawls. Justice et équité. (Paris: PUF. 2009). p 107.

اللاعادلة".<sup>1</sup> يجب إذن تصور السلطة السياسية الديمقراطية باعتبارها نتيجة شراكة بين أشخاص أحرار و متساوين و هو ما يبرر اللجوء إلى التعاقدية الفلسفية لتسيير ممارسة هذه السلطة. و لكي يتم تبرير المبادئ يجب أن يكمل هذا المثل الأعلى للعلاقات السياسية بين المواطنين بنظرة لما يشكل الاستقلالية السياسية.

من وجهة النظر هذه يثير البناء الفلسفي الرولزي صعوبة ترتبط بواقع أن المبادئ التي تم تبنيها من طرف الأطراف المتعاقدة الموضوعة تحت حجاب الجهل لم يتم قبولها بالمعنى التام للكلمة إلا بالنظر إلى مصلحة الأفراد الخاصة، فكما سبق الذكر لا يهتم المتعاقدون في الوضعية الأصلية إلا بمعرفة ما هي مبادئ العدالة التي من شأنها أن ترفع إلى أقصى حد وضعيتهم إذا ما حدث و إن وجدوا أنفسهم في المجتمع في الوضعية الأقل حظا ( المبدأ الثاني) و أيضا من اجل بناء نظام سياسي مستقر ( المبدأ الأول).

يتميز المتعاقدون في الوضعية الأصلية بكونهم عقلانيين فقط أي بكونهم قادرين على فهم مصالحهم الفعلية، و بالتالي فإن المحرك في هذه المرحلة هو مفهوم المصلحة الخالصة و ليس تصور العدالة و منه فنحن أمام أنانية عقلانية. إن وظيفة حجاب الجهل هنا هي ضمان الانتقال من نزعة أنانية عادية نحو نزعة أنانية عقلانية يكون فيها الفرد مجبرا على الأخذ بعين الاعتبار جميع المواقف الممكنة في المجتمع. غير أن خضوع الوضعية الأصلية للمصلحة العقلانية فقط يطرح مشكلة، من حيث انه في هذه الحالة لا تكون مبادئ العدالة مؤسسة على وجهة نظر أخلاقية، أي انه إذا لم يكن من الممكن التوصل إلى مبادئ العدالة إلا بعد حساب اقتصادي، فإنها لن تكون مبررة من وجهة نظر داخلية اي على مستوى القناعات الأخلاقية للمواطنين، و بالتالي فان المصلحة العقلانية الصادرة عن حجاب الجهل لا تكون كافية لضمان استقرار المعايير، ذلك انه مباشرة بعد ارتفاع حجاب الجهل الذي يفرض اكرهات

<sup>1</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Op.cit. p 133.

المعقول يرى المتعاقدون مصالحهم الفعلية الناتجة عن وضعياتهم الواقعية في المجتمع و لن يكون لديهم أي سبب في تبني مبادئ متبناة وراء حجاب الجهل.<sup>1</sup>

يتعلق الأمر هنا إذن بتبيان ما إذا كان الحافز الأخلاقي الذي اكتسبه مواطنو المجتمع حسن التنظيم يتصف بالقوة الكافية للمحافظة على مكتسبات نظرية العدالة.<sup>2</sup> فمسألة الاستقرار ترتبط إذن بالحافز في أن يكون الأفراد عادلين، و هذا الحافز هو الذي يقودهم نحو المشاركة في الإجراءات السياسية للحكومة الديمقراطية عبر إجماع دستوري قبل أن يتطور هذا الأخير إلى إجماع بالتقاطع، فعندما يتحقق هذا الإجماع يكون المجتمع حسن التنظيم مستقرا و تكون السلطة السياسية أخيرا شرعية بآتم معنى الكلمة.<sup>3</sup>

لقد انتبه رولز إلى هذه المشكلة و هو ما يفسر إعادة صياغته لنظرية العدالة التي فرضها التوتر الحاصل بين تبرير مبادئ العدالة و إمكانية تطبيقها الفعلي. إن رولز يعترف فعلا بأننا إذا أبقينا على هذا النموذج فإننا لن نبتعد كثيرا عن نظرية الاختيار العقلاني كما نجدها عند هوبز أي تلك التي يختار فيها الأفراد الدخول في عقد فقط من أجل المحافظة على حياتهم، و لذلك لجا رولز إلى إجراء آخر يسمح باتفاق الأفراد بعد الخروج من الوضعية الأصلية و هو إجراء الإجماع بالتقاطع.<sup>4</sup>

#### 4-4- الإجماع بالتقاطع.

للإجابة على تحدي التعددية يلجا رولز إلى إدخال تعديلات هامة على نظريته في العدالة. إن الحل الذي يقترحه كتاب " الليبرالية السياسية " يقتضي الأخذ بعين الاعتبار خصوصية التعددية

<sup>1</sup> - Jean-Marc Ferry, Justine Lacroix. La pensée politique contemporaine. (Bruxelles : Bruylant. 2000). pp 49-50.

<sup>2</sup> - Bertrand Guillaume. Rawls et le libéralisme politique. Op.cit. p 324.

<sup>3</sup> - Soumaya Mestiri. Rawls. Justice et équité. Op.cit. p 109.

<sup>4</sup> - Jean-Marc Ferry, Justine Lacroix. Op.cit. p 50.



الإيديولوجية<sup>1</sup> المحايدة لتطور وتعقد المجتمعات الليبرالية المعاصرة، و لا يتم ذلك إلا باللجوء إلى مفهوم الإجماع بالتقاطع ( le consensus par recoupement )، و يرجع ذلك بالأساس كما سبق الذكر إلى كون الوضعية الأصلية لا تأخذ بعين الاعتبار سوى الاختلاف في المصالح بينما لا تولي أهمية لتعددية رؤى العالم.<sup>2</sup> فكيف يمكن إذن للمجتمع الديمقراطي حسن التنظيم حسب نظرية العدالة أن يرسى و يحافظ على وحدته في ظل هذه التعددية التي تطبعه؟

يجيب رولز على هذا السؤال بتأكيد أنه كل شخص يمكن أن يجد في معتقداته و في قيمه مصادر المعنى - الأخلاقية - التي تسمح بتبني مبادئ العدالة ليس بداعي المصلحة و لكن كنتيجة للفنعة الاتيقية. هذه هي إذن الفكرة الأساسية للإجماع بالتقاطع بمعنى أن مختلف المذاهب الأخلاقية، الدينية و الفلسفية يجب أن تتوصل إلى تحقيق اتفاق على تصور سياسي للعدالة تنظم مبادئ المجتمع، فجميع المذاهب المعقولة تتبنى التصور السياسي كل من وجهة نظرها الخاصة.<sup>3</sup>

إن الإجماع بالتقاطع هو إذن قالب أخلاقي يستند إليه المواطنون فيما وراء اختلاف رؤاهم الفلسفية، الأخلاقية أو الدينية و باختصار مذاهبهم الشاملة أو الفهمية الخصوصية من أجل العيش معاً. إن الوحدة و الاستقرار الاجتماعيين في حاجة حسب رولز إلى تأسيس عقلاني و لا يكون هذا التأسيس ممكناً إلا باللجوء إلى إجراء الإجماع بالتقاطع، هذا الأخير يبني على أساس أنه جامع شمل جميع المواطنين، أنه نوع من القاعدة من الاتفاق مستقلة عن كل نظام قيمي خصوصي و هو يستند على فكرة مقاسمة بين جميع المذاهب الشاملة أو الفهمية المتنافسة هي فكرة العدالة كإنصاف.<sup>4</sup> وظيفه هذا

<sup>1</sup> - Muriel Ruol. De la neutralité au recoupement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle. (Revue philosophique de Louvain. Quatrième série, T. 98. N° 1. 2000). P 49.

<sup>2</sup> - John Rawls. Justice et démocratie. Op.cit. P 10

<sup>3</sup> - Jean-Marc Ferry, Justine Lacroix. Op.cit. p 51.

<sup>4</sup> - Albert Kasanda Lumembu. John Rawls : les bases philosophique du libéralisme politique. (Paris : L'Harmattan. 2005). p 80

الإجماع هي السماح بتقاطع التصورات المتعارضة للخير بحسب الاعتقادات الدينية، الفلسفية و الأخلاقية المختلفة على قاعدة حوار معقول، و يسمح فوق ذلك بفهم كيف لنظام سياسي دستوري يميزه التعدد و الاختلاف أن يضمن الاستقرار و الوحدة الاجتماعية فقط عن طريق الاعتراف العمومي بتصور سياسي معقول للعدالة.

يجذر المواطنون في الإجماع بالتقاطع التصور السياسي الذي يتقاسمونه في مذاهبهم الشاملة المعقولة، و بالتالي سيؤكدون باسم مذاهبهم هذه على أولوية مبادئ العدالة إزاء القيم اللاسياسية التي يمكن أن تدخل في صراع مع هذه المبادئ مهما كانت. يبقى السؤال: ما الذي يدفع المواطنين إلى التأكيد على هذه الأولوية؟ يؤكد رولز كإجابة على هذا السؤال إن الأشخاص الذين لهم مذاهب شاملة أو فهمية معقولة يجب أن يتساءلوا على أية قاعدة شروط هم مستعدون على العيش مع مذاهب مماثلة لمذاهبهم في إطار مجتمع حر و مستقر. و من حيث أن المواطنين يعتقدون في مذاهب معقولة فإنهم مستعدون لاقتراح أو تبني تصورا سياسيا للعدالة يخصص شروط التعاون السياسي المنصف، و منه يمكنهم الحكم انطلاقا من مذاهبهم الشاملة أو الفهمية المعقولة على أن القيم السياسية هي قيم كبرى يجب تحقيقها في حياتهم السياسية و الاجتماعية كما يجب تحقيق حياة عمومية منقاسمة في شروط نعتقد أن جميع الأطراف المعقولة يمكن أن تنخرط فيه.<sup>1</sup>

إن الاعتراف بالمبادئ، بالقواعد و بالإجراءات الخاصة بالتصور السياسي للعدالة تدعو المواطنين إلى الخروج من الدائرة الضيقة للآراء و المواقف الشخصية لكي تلجا إلى تبني حجج شرعية مقبولة من الجميع. و عندئذ يتعلم المواطنون التمييز بين استعمال العقل العمومي المرتبط بالتداول حول الخير العام و الاستعمال غير العمومي المرتبط بالتداول حول الحياة الحسنة. و يكون لهذا التمييز بين نوعين من الاستعمال العمومي للعقل نتيجتين هامتين: من جهة أن اللجوء إلى لغة الشرعنة العمومية سيولد عبر

<sup>1</sup> - Jean-Marc Ferry, Justine Lacroix. Op.cit. p 52.

الأجيال استقلالية متنامية للدائرة العمومية مقارنة بدوائر النشاط الأخرى و في الوقت نفسه سترسي عمومية النقاشات مسارات تعديل آراء و قناعات المواطنين بالنسبة لمقتضيات المشاركة الديمقراطية. إن العلاقة بين الآراء و المذاهب الشاملة أو الفهمية مواتية لمثل هذا التعديل من حيث أن التمييز بين استعمالات العقل يسمح بتطوير نظرة المواطنين النقدية لقناعاتهم الشخصية. و إجمالاً يمكن القول أن شروط الإجماع بين رؤى العالم و القيم العمومية متوفرة.<sup>1</sup>

يتم بلوغ الإجماع بالتقاطع عندما يستقر التعديل النقدي للمذاهب الشاملة أو الفهمية حول تصور عمومي يلقي دعماً من مختلف رؤى العالم المعقولة الماثلة في المجتمع. و بالطبع لن يكون هذا ممكناً إلا إذا قبل كل مواطن تحديد ادعاء رؤيته للعالم للحقيقة من أجل حماية استقلالية مجال البرهنة العمومية. بهذه الوساطة يحمي المواطنون القيمة الحجاجية لرؤاهم للعالم من حيث أنه انطلاقاً من هذه الأخيرة يبررون مسار التحديد الذاتي.<sup>2</sup>

يخرج بهذا ولاء المواطنين للتصور العمومي أكثر قوة بعد مواجهة مختلف القناعات الشخصية. و عليه يقوم التمرن الاجتماعي إذن على مسار مزدوج. أولاً التمييز بين استعمال عمومي و استعمال غير عمومي للعقل و منه فهو تمرن مستقصى من تبني قواعد و إجراءات خاصة بالدائرة العمومية. و ثانياً مسار تعديل رؤى العالم مع مقتضيات المشاركة الديمقراطية و هو تمرن يستند على القدرات التأملية لرؤى العالم و المستقصى من الواقع التعددي.

يقود التعايش الواقعي لمذاهب شاملة أو فهمية في المؤسسات الديمقراطية المواطنين إلى تحديد ادعاءات رؤاهم للعالم بالدائرة غير العمومية فقط، و بهذا يمنح التقليد الديمقراطي الشروط الاجتماعية لإجماع بالتقاطع.<sup>3</sup> و عليه يكون الإجماع بالتقاطع الجواب المفصلي لتحدي التعددية المعاصرة من حيث

<sup>1</sup> - Ruol Muriel. De la neutralisation au recoupement. Op.cit. p 50.

<sup>2</sup> - Ibid. p 51.

<sup>3</sup> - Ruol Muriel. De la neutralisation au recoupement. Op.cit. p 51.

انه يسعى إلى تحقيق الاتفاق بين وجهات النظر المتعارضة حول تصور العدالة بهدف ضمان الاستقرار السياسي. و لا يتم ذلك إلا بعرض مبادئ العدالة على العقل العمومي لمجموع المواطنين على أمل تحقيق اتفاق مرض حول تصور العادل، ليس تحت الضغط و الإكراه وإنما بالتداول الصريح والحر كي لا يتزعزع الاستقرار المنشود.

#### 4-5- الإجماع السياسي و الدين.

إذا كانت الديمقراطية الليبرالية تقر انه في سياق تعددي يجب أن يكون للإجماع السياسي قاعدة أخلاقية معترف بها من الجميع فان هذا الشرط سيبدو متناقضا مع المبدأ العلماني الذي يدعي حياد الإجراء الديمقراطي و نتائجه. من هنا تنشأ المفارقة الناتجة عن موضوعة الدين في السياق الديمقراطي.

يُتصور الإجماع السياسي الديمقراطي في العموم على انه الاتفاق حول مبادئ أخلاقية مشتركة ( إسلامية، يهودية-مسيحية .. الخ ) هي في الأصل قاعدة القيم المميزة للديمقراطية، مثال ذلك النقاش الذي دار حول مشروع الدستور الأوروبي الذي يتضمن إدراج المرجعية القيمية المسيحية للشعوب الأوروبية.

و يبدو هذا الإجماع انه يتمتع بالصلابة الكافية من حيث أن الشعوب المعنية به لها تاريخ و ارث ديني مشترك، إلا انه يتميز بسلبيات عديدة بالمقابل، أهمها انه يعمق الاختلافات بين فئات المجتمع الدينية المختلفة و يترك هامش المناورة لمذهب ديني واحد على حساب المذاهب الأخرى في تنظيم الدائرة العمومية، ما يعني حسب رولز إطلاق يد الدولة في ممارسة سلطتها القمعية على الأقليات و هو ما يتعارض مع مبادئ المذهب الليبرالي.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le liberalisme. Op.cit. pp 649- 650.

يتناول رولز مسألة علاقة الدين بالديمقراطية في مقال " فكرة العقل العمومي إعادة نظر " <sup>1</sup> بطريقة يمكن من خلالها أن نستشف سعيه الحثيث لتقديم بديل للنموذج العلماني الفرنسي، إذ نجده يتساءل " كيف يمكن للأشخاص المرتبطين بمذاهب دينية يتأسس بعضها على سلطة دينية مثل الكنيسة أو الإنجيل، أن يكونوا متعلقين في الوقت نفسه بتصور سياسي معقول يؤيد نظاما ديمقراطيا دستوريا معقولاً؟ ( ... ) كيف يكون من الممكن - أو هل من الممكن ببساطة - بالنسبة للمتدينين و كذا لغير المتدينين ( العلمانيين ) أن ينخرطوا في نظام دستوري حتى عندما تكون مذاهبهم الشاملة مهددة بعدم الازدهار في ظل هذا النظام و ربما حتى تضمحل؟ <sup>2</sup>

إن التحدي السياسي الذي من واجب الديمقراطية الليبرالية التعددية أن ترفعه في سياق التعدد الثقافي و العرقي المعاصر يكمن حسب رولز في ضرورة أن تغير الدولة ممارساتها إزاء المواطنين المتدينين، فعوض الدفاع عن الدولة العلمانية و اقتراحها كطريق أوجد للاندماج و تحرير الأديان و عتق المواطنين باعتبارهم أفراد متحررين أمام اعتقاداتهم الدينية التي قد تكون متعارضة في بعض الأحيان مع المبادئ الديمقراطية، فإن الحل الذي يقترحه رولز يكمن بالأحرى في ضرورة أن يعيد المذهب الليبرالي النظر في ذاته.

وفق هذه الإستراتيجية يقترح رولز إدخال تغييرات ثلاثة على بنيته:

- فعلى المذهب الليبرالي أولاً أن يتخلى عن تطلعه لتأسيس الإجماع السياسي على قيم فلسفية دينية أو أخلاقية مشتركة و هو ما يحيل إلى الليبرالية السياسية التي يقترحها رولز التي تطبق متطلباتها على المجال السياسي عوض تطبيقه على جميع مظاهر الحياة كما هو الحال في المذاهب الشاملة أو الفهمية. و عليه فإن النتيجة المترتبة عن هذا التصور هو إقصاء الادعاء إلى الحقيقة الفلسفية أو الدينية من

<sup>1</sup> - John Rawls. L'idee de raison publique reconsiderée. Op.cit. pp 178-182.

<sup>2</sup> - Ibid. pp 178-179.

النقاشات السياسية وان الحجج الوحيدة المقبولة هي تلك الناتجة عن الاستعمال العمومي للعقل الذي يجب ان يكون مستقلا عن المذاهب الدينية كما سبقت الإشارة إلى ذلك.<sup>1</sup>

بهذا المعنى لا تكون العلمانية ملائمة لهذا الوضع، " يجب أن نميز - يقول رولز - العقل العمومي و ما نطلق عليه أحيانا العقل العلماني و القيم العلمانية، فهذه الأخيرة تختلف عن العقل العام. أُعْرِفَ العقل العلماني بأنه التفكير وفق مصطلحات مذاهب شاملة غير دينية. هذه الأخيرة اعم من أن تخدم أهداف العقل العمومي "<sup>2</sup>. ان رولز يستعمل مصطلح " العقل العمومي " ليلخص مجمل أشكال التبرير و التفكير المقبولة، كما انه يلح على واقع أن الحجج العلمانية ليست لها صلاحية داخلية<sup>3</sup> لان حجج و مفاهيم المذاهب الفلسفية العلمانية " تنتمي إلى مذاهب أخلاقية و إلى الفلسفة الأولى و بالتالي ( فهي ) تقع خارج النطاق السياسي "<sup>4</sup>.

- بالإضافة إلى هذا يجب على المذهب الليبرالي ثانيا أن يأخذ على محمل الجد واقع التعددية المذهبية المميزة للديمقراطيات المعاصرة عوض افتراض أن العلمنة هي التصور الوحيد الذي من شأنه حماية الدولة العلمانية. إن التسامح اللامبالاتي الذي يميز العلمانية على الطريقة الفرنسية غير كافي هنا و هو يمس فضلا عن ذلك بالأقليات الدينية. فإذا أدرك المذهب الليبرالي أن الإجماع السياسي حول مبادئ دولة القانون و الدفاع عن الحقوق الأساسية لا يمكن أن يفرض فانه سيجد نفسه مجبرا على التحاور مع جميع الأديان عوض إقصائها من الفضاء العمومي.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - Catherine Audard. John Rawls et les alternatifs libérales a la laïcité. (Raisons politiques. 2009/2. N° 34). P 105.

<sup>2</sup>- John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p 172.

<sup>3</sup> - Catherine Audard. John Rawls et les alternatifs libérales a la laïcité. Op.cit. p 106.

<sup>4</sup>- John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p 178.

<sup>5</sup> - Catherine Audard. John Rawls et les alternatifs libérales a la laïcité. Op.cit. p 106.

- و يجب على المذهب الليبرالي في الأخير أن يتقبل ضرورة أنفاته على فهم الظاهرة الدينية عوض استمراره في انتهاج سياسة التهميش و اللامبالاة إزاء هذه الظاهرة و هو ما يؤدي في الغالب إلى علمنة المجتمع. ان فهم الظاهرة الدينية و حتى الاكراهات التي تفرضها الأديان على الأفراد هي الطريقة الأمثل التي يجب على المذهب الليبرالي ان يتبعها لكي يكون في استطاعته استمداد قيم جديدة.<sup>1</sup>

و إذا كان من واجب المذهب الليبرالي أن يتطور و يبرر مبادئه بطريقة مقنعة، فانه من واجب الأديان أيضا أن تتأقلم مع المقتضيات الديمقراطية و أن تكون أكثر ليبرالية مما هي عليه الآن و ذلك من خلا المشاركة الايجابية في إرساء الإجماع السياسي و أن تعمد إلى تغيير نوع الحجج التي تستعملها في الدفاع عن مواقفها.

بهذا يلح رولز على ضرورة إعادة النظر الذاتية في المذهب الليبرالي و في المذاهب الدينية و ان تخضع هذه و تلك لمطالب العقل العمومي و للحوار السياسي العمومي. فوحده مسار التبرير و التداول العمومي هذا بحسب رولز، هو المفتاح لنجاح إعادة النظر المزدوجة هذه.<sup>2</sup>

تصبح الأديان التي تنتمي إلى العقل العمومي وفقا لذلك " معقولة " من حيث أنها قادرة على تقديم حجج في النقاش العمومي و المساهمة بشكل ايجابي في التداول الذي يخص الصالح العام. انه تحول هام في التعامل مع الأديان في الفضاء العمومي مقارنة بالتعامل العلماني معها، و هو سبب من أسباب عجز العلمانية على إرساء إجماع سياسي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - Catherine Audard. John Rawls et les alternatifs libérales a la laïcité. Op.cit. pp 106-107.

<sup>2</sup> - Ibid. p 107.

<sup>3</sup> - Ibid. p 114.

## 5- شرعية العصيان المدني.

ظهر مفهوم العصيان المدني في ظل التقاليد الليبرالية الحديثة التي أرست تصور حقوق الإنسان باعتباره وسيلة ضرورية للوقوف في وجه الدول و الأنظمة التي تحيد عن العدالة و المساواة اللتان هما جوهر هذه الحقوق. و قد انتشر المفهوم بشكل كبير في النصف الثاني من القرن العشرين كإجراء تلجأ إليه الأقليات الضعيفة و الفئات المضطهدة لإسماع صوتها بشكل سلمي في اغلب الأحيان و قد يكون عنيفا أيضا، ضد السياسات السائدة.

و يعرف العصيان المدني عموما بكونه رفض الخضوع لقانون أو لائحة أو تنظيم أو سلطة تعد في عين من ينتقدونها ظالمة، و ينسب هذا المصطلح للأمريكي هنري دافيد ثورو ( Henri David Thoreau 1817-1862 )<sup>1</sup> الذي استخدمه في بحث نشر له سنة 1849 بعنوان " العصيان المدني " ( civil disobedience ) طالب فيه بحق الفرد في مقاومة و رفض القوانين التي يعتبرها ضميره غير عادلة<sup>2</sup>.

تتناول نظرية رولز السياسية مسألة العصيان المدني بشكل جدي، و يمكن تفسير هذا الاهتمام بالرجوع إلى السياق التاريخي الذي صيغت فيه " نظرية العدالة "، فمن المعلوم ان الكتاب صدر في بداية سنوات السبعينيات و هي الفترة التي تميزت على صعيد السياسة الخارجية الأمريكية بالحرب الأمريكية الفيتنامية، هذه الأخيرة التي لم تكن - على عكس الحروب السابقة التي خاضتها الولايات المتحدة - محل

<sup>1</sup> - اعتبر ثورو ان فرض ضريبة إضافية على الشعب لتمويل الحرب الأمريكية ضد المكسيك إجراء غير عادل و قد جاء كتابه هذا كتعبير عن رفضه تسديد هذه الضريبة.

<sup>2</sup> - Consolate Bigirimana. Essai d'analyse philosophique de la désobéissance civile. (Laval théologique et philosophique. Vol. 61. N° 2. 2005). p 338.



إجماع و لم تحظ أبداً بالمساندة الشعبية بل كانت محل اعتراض و مقاومة متنامية من طرف شريحة كبيرة من الشعب الأمريكي.

و بالموازاة مع هذا عرفت هذه الفترة أيضا انتشارا واسعا للوعي السياسي و المدني لدى مختلف فئات المجتمع الأمريكي خصوصا تلك الفئات التي ضلت دائما على الهامش مثل الأقليات العرقية ( السود و الهنود )، المهاجرون و حتى الحركات النسوية، و قد ولد هذا الوعي الكثير من الحركات المناهضة و ردود الفعل السلمية ضد السياسة التمييزية المنتهجة و المطالبة بضرورة توسيع مجال الاستفادة من الحقوق و الحريات لكافة أعضاء المجتمع، و هو ما دفع بأغلب فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين إلى الاهتمام أكثر فأكثر بهذه المسألة.

يعرف رولز العصيان المدني بقوله " ( هو ) فعل عمومي سياسي غير عنيف مقرر بوعي و لكنه سياسي، يتعارض مع القانون و الذي يتم اللجوء إليه في اغلب الحالات لإحداث تحول في القانون أو في السياسة الحكومية المنتهجة، و باللجوء إلى هذا الإجراء فإنه يتم اللجوء إلى معنى العدالة لدى أغلبية الجماعة للإعلان بان (...) مبادئ التعاون الاجتماعي بين أفراد أحرار و متساوين ليست محترمة حاليا."<sup>1</sup>

و بناء على هذا التعريف يمكن أن نستشف خصائصه العامة، فهو فعل سياسي، ليس فقط لأنه متوجه إلى الأغلبية المسيطرة على السلطة السياسية و لكن أيضا لأنه مبرر بمبادئ العدالة التي تحكم المؤسسات السياسية للدولة، اذ يفترض ان يفهم قبل كل شيء على انه مستند إلى التصور المشترك للعدالة الذي يفترض هو بدوره النظام السياسي<sup>2</sup>. و قد يكون هذا الفعل مباشرا بخرق القانون الأصل أو

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 405.

<sup>2</sup> - Ibid.

غير مباشر بخرق قوانين أخرى، أي أن العصيان المدني لا يقتضي بالضرورة خرق القانون موضوع العصيان بل يمكن أن يلجا إلى خروقات أخرى للتعبير عن عدم قبول هذا القانون<sup>1</sup>.

و هو فعل عمومي، ليس فقط لأنه يرجع إلى مبادئ عمومية و لكن لأنه لا يكون ممكنا إلا بالتظاهر العمومي، هذا التظاهر الذي يمنع فيه استعمال العنف الذي يتعارض مع غائية العيش معا المحايدة للنظام الديمقراطي، يقول رولز " ان العصيان المدني يعبر عن عصيان القانون و لكن في إطار الخضوع إلى القانون حتى وان تموضع في حدوده الخارجية، يتم عصيان القانون لكن الخضوع الى القانون معبر عنه من خلال الطبيعة العمومية و السلمية للفعل"<sup>2</sup> و هذا الخضوع للقانون هو ما يجعل العصيان في نظر رولز فعلا مسئولا و صادقا.

بالإضافة إلى هذه الميزات يركز رولز على ان العصيان المدني لا يكون إلا في الدول التي تتمتع أنظمتها بممارسات ديمقراطية و سياسات عادلة و يعترف فيها المواطنون بشرعية الدستور و القوانين الصادرة عنه، لأنه في مثل هذه الدول فقط تتولد الحاجة إلى معرفة أين ينتهي واجب الخضوع إلى قوانين صادرة عن أغلبية تشريعية يعتقد أنها ظالمة، و بالنتيجة معرفة أيضا متى يبدأ عصيان هذه القوانين بهدف صيانة الحقوق و الحريات الأساسية و الوقوف في وجه اللاعدالة<sup>3</sup> و لذلك يخصص رولز حيزا كبيرا لشرح الظروف التي يجب فيها الوقوف في وجه سياسة غير عادلة أو قانون جائر، فهو يعتقد أولا انه من الضروري في مجتمع قريب من تصور العدالة احترام القوانين الظالمة و ذلك انطلاقا من واجب الدفاع عن الدستور العادل، هذا الواجب الذي يفرضه مبدأ خضوع الأقلية للأغلبية الذي قد يؤدي إذا ما تم تبنيه إلى تشريع قوانين غير عادلة و إلى واجب خضوع الأقلية له حفاظا على الدستور و على النظام و لكن بشرط أن يكون حمل هذه القوانين غير العادلة موزعا في المدى البعيد بالتساوي على جميع الفئات

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 405.

<sup>2</sup> - Ibid. pp 406-407.

<sup>3</sup> - Ibid. p 404.

المكونة للمجتمع<sup>1</sup>، و بالتالي فعلى المواطنين الرافضين للقانون أن يحاولوا استنفاد كل الطرق القانونية المتاحة لديهم قبل الدخول في عصيان.

إن واجب طاعة القوانين العادلة و الجائزة لا يمكن تجاوزه حسب رولز ما دامت البنية الأساسية للمجتمع عادلة نسبيا و ما لم تتجاوز هذه القوانين درجة معينة من اللاعدالة<sup>2</sup>، ففي هذه الحالة فقط يشرعن العصيان في الديمقراطية، و لذلك يعتقد رولز ان هذا الأخير يجب تحديده بشكل كبير و ان لا يتم استعماله إلا في شكله المعقول. و لكي نضمن استعماله المعقول هذا يضع رولز شروطا ثلاثة تحدد الحالات التي يتم فيها اللجوء الشرعي للعصيان.

الشرط الأول هو أن تكون اللاعدالة المؤدية للعصيان ظاهرة للعيان و معترف بها من الجميع ولهذا السبب يجب " تحديد العصيان المدني بحالات الخرق الصارخ للمبدأ الأول من مبادئ العدالة أي مبدأ الحرية المتساوية للجميع، و كذا بحالات الخرق الواضح للجزء الثاني (ب) من المبدأ الثاني أي مبدأ المساواة في الحظوظ"<sup>3</sup>، و يقدم رولز كمثل على ذلك حرمان فرد أو أقلية من حق الانتخاب في نظام ديمقراطي فهذا الحرمان يعتبر شكلا من أشكال اللاعدالة الظاهرة و خرقا لمبدأ المساواة بين الجميع في الحقوق.

الشرط الثاني يتعلق بالحالات التي يلاحظ فيها سياسة أو إجراء لاعادل و تكون الحكومة في المقابل غير مبالية إزاء هذا الواقع، أو عندما تكون " الأحزاب الموجودة غير مهتمة بمطالب الأقلية أو أنها لم تبد أية رغبة في أخذها بعين الاعتبار. ( و عندما ) تتجاهل كل الجهود المؤدية إلى إلغاء هذا القوانين ( الجائزة ) و لم تلق جميع الاعتراضات و المظاهرات القانونية أي نجاح."<sup>4</sup> في هذه الحالة

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 396.

<sup>2</sup> - Ibid. p 392.

<sup>3</sup> - Ibid. p 412.

<sup>4</sup> - Ibid. p 413.

يشعرن العصيان كإجراء أخير حتى و إن لم تكن اللاعدالة الملاحظة واضحة أو أقل درجة من تلك التي يحددها الشرط الأول. رغم ذلك لا يجب أن يمنع هذا لجوء الأفراد بالموازاة إلى الأساليب القانونية المتاحة في دولة القانون الديمقراطية.

أما الشرط الثالث فيتعلق بالوضعيات القصوى التي تكون فيها المفاضلة بين اللجوء إلى العصيان و تحقيق العدالة أو التعايش مع هذه العدالة حفاظا على الاستقرار العام للجماعة ممكنة، إذ يرى رولز انه في الحالة السياسية التي تكون فيها أقليات فئوية تعاني اللاعدالة و تطالب بتحقيق العدالة قادرة على الدخول في عصيان مدني فانه من الحذر بالنسبة إليها تفادي اللجوء إلى هذا الإجراء حفاظا على السلم الاجتماعي، يقول رولز " يمكن... أن يكون لجماعات فئوية كثيرة أسباب مؤسسية ( كتك المذكورة آنفا ) للجوء إلى العصيان المدني و لكن إذا قام الجميع بذلك فان هذا سيقود إلى فوضى عارمة يمكن ان تضر بعمل الدستور العادل.<sup>1</sup> و منه على العصيان المدني أن لا يشكل تهديدا للدستور الذي يضمن امن و سلامة المواطنين في النظام الديمقراطي.

و يمكن اختصار شروط شرعية العصيان المدني هذه في النقاط التالية:

- لا يكون العصيان شرعيا إلا في حالة خرق كبير للعدالة، أي عندما يتم المساس بأحد مبادئ العدالة السالف ذكرهما.
- لا يعتبر رولز العصيان المدني إجراء روتينيا بل هو آخر ما يتم اللجوء إليه في معالجة القضايا السياسية العالقة، إي بعد استيفاء جميع الوسائل و الإجراءات القانونية الممكنة و بعد أن يتم تبين لا فعالية هذه الأخيرة.
- من الضروري تحديد انتشار العصيان المدني من اجل تفادي الانهيار الكلي لاحترام القانون و الدستور و لكي يحافظ هذا الفعل على فعاليته السياسية.

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 414.

- على الذي يدخل في العصيان المدني أن يتسم نشاطه بالعقلانية أي أن يسعى إلى استعمال الوسائل الأكثر فعالية لبلوغ أهداف معينة، و أن يتطلع إلى تحقيق أهداف مبررة و مرغوب فيها من اجل إن يكون نداؤه مسموعا و ذا فعالية<sup>1</sup>.

إن شرعية العصيان المدني عند رولز تتم عن اعتقاده العميق بان النظام الديمقراطي العادل هو خير الأنظمة السياسية على الإطلاق و لكنه يبقى كأى إنتاج بشري بعيد عن الكمال، فقد تلجا كثير من حكومات هذا النظام في ظروف عادية أو استثنائية إلى إجراءات لاعادلة صغيرة أو كبيرة، أو أن تتجاهل مطالب مشروعة لشرائح معتبرة من مواطنيها أو إن تبقى مكتوفة الأيدي إزاءها، لذلك يكون على المواطنين في مثل هذه الحالات واجب العصيان من اجل الحفاظ على صفة العدالة التي يجب ان تحايث وجود دولة القانون الديمقراطية.

### خلاصة

إجمالاً لما سبق و كخلاصة يمكننا القول أن الليبرالية السياسية عند رولز تقترح اتيقاً عمومية بديلة عن المذهب البراغماتي الذي يعجز في نظرها على تصور فلسفي للعلاقة التي يجب أن تكون بين العادل و الخير و لذلك كان على هذه النظرية أن تلجا في مرحلة أولى إلى ارث الأنوار لبلورة تصور سياسي يشرعن الممارسة السياسية بالتركيز أساساً على وضعية الحياد الأولى التي يجب أن يتموضع فيها الأفراد باعتبارهم أحراراً و متساوين من اجل اختيار و تبني المبادئ التي يجب بالنظر إليها تنظيم و تأطير مجمل المسار الديمقراطي.

غير انه مع تطور فكر رولز و نتيجة للانتقادات التي وجهت إلى نظريته الأولية التي لم تكن تأخذ بعين الاعتبار سوى الاختلاف في المصالح و لا تولي أية أهمية لتعددية رؤى العالم، كان عليه أن يعيد النظر في نظريته تلك آخذاً بعين الاعتبار هذه المرة واقع التعددية المعقولة المميزة للمجتمعات

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 416.

الديمقراطية المعاصرة و في هذه المرحلة الثانية التي يتحول فيها الاستقرار السياسي إلى غاية و مطلب أساسي يتم إخضاع المبادئ إلى امتحان تبرير آخر يعتمد هذه المرة على الاستعمال العمومي للعقل و مركزا على ضرورة التوصل إلى إجماع سياسي فعلي بين المواطنين و هو ما يحاول مفهوم الإجماع بالتقاطع الموسع الإجابة عنه.

تشكل ضرورة تحقيق الإجماع السياسي إذن الهدف الأساسي لليبرالية السياسية و هو هدف ترومه أيضا نظرية هابرماس الديمقراطية. فكيف يتصور هذا الأخير مسار شرعنة القواعد في الديمقراطية المعاصرة؟

## الفصل الثاني

# الديمقراطية التداولية عند يورغن هابرماس.

مدخل.

- 1- التأسيس التواصلي للعقل العملي في " القانون و الديمقراطية " .
- 2- ازدواجية الحق الحديث.
- 3- العقلانية الإجرائية للحق الحديث.
- 4- الديمقراطية التداولية.
- 5- الأخلاق و الحق: من التبرير الأخلاقي إلى التبرير السياسي.
- 6- تشكل الرأي و الإرادة السياسية.
- 7- العصيان المدني.

خلاصة

## مدخل.

يؤكد الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس<sup>1</sup> في معرض رده على الانتقادات الموجهة لنظريته في

الفعل التواصلية انه لم يكن له " أبدا الطموح الكاذب في تطوير شيء ما يشبه النظرية السياسية ذات

<sup>11</sup> - ولد يورغن هابرماس في سنة 1929 بمدينة دوسلدورف بألمانيا، لكنه نشأ و تربى في مدينة غومارساباخ و قد انضم و هو لم يتجاوز السابعة عشر من عمره إلى تنظيم الشبيبة الهيتلرية ( la jeunesse hitlérienne ) و كان ذلك بالضبط سنة 1944 هذه الحادثة التي ستلعب دورا كبيرا في تطوره الفكري و توجهه السياسي لاحقا. درس الفلسفة، علم النفس و التاريخ في جامعات غوتنغن ( 1950-1949 ) زيوريخ ( 50-51 ) و بون ( 54-51 ) ليناكش في هذه المدينة الاخيرة سنة 1954 رسالة دكتوراه حول فلسفة فريدريك شيلينج (Friedrich Schelling 1775-1854) بعنوان " المطلق و التاريخ "، اشتغل بعدها صحفيا و بهذه الوظيفة لفت انتباه تيودور ادورنو ( Theodore Adorno 1803-1969 ) الذي عينه سنة 1956 مساعدا له في معهد الأبحاث الاجتماعية الشهير بفرانكفورت بين سنوات 1956 و 1959، و في هذه السنة الأخيرة غادر المعهد ليتفرغ كلية لرسالته للتأهيل الجامعي التي سيناقشها في جامعة ماربورغ سنة 1961 تحت عنوان " التحولات البنوية للفضاء العمومي " و التي فتحت له أبواب التعليم الجامعي فاشتغل كأستاذ للفلسفة في جامعة هايدلبرغ سنوات 1961-1964 ثم أستاذا للسوسيولوجيا و الفلسفة في جامعة فرانكفورت خلفا لماكس هوركهايمر ( Max Horkheimer 1895-1973 ) حتى سنة 1971 فمديرا ابتداء من هذه السنة لمعهد ماكس بلانك لدراسة شروط الحياة في المجتمع العلمي - التقني و أخيرا عاد إلى جامعة فرانكفورت مرة أخرى بين سنوات 1982 و 1992.

للاطلاع أكثر على حياة هابرماس يرجع إلى:

- James Gordon Finlayson. Habermas. A very short introduction. (Oxford: Oxford University Press. 2005). Preface. pp XI-XIX.

& Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. (Bruxelles/Quebec : Bruylant/Presses de l'Universite de Laval. 2001). pp 10-16.



الطابع المعياري انطلاقاً من اتقا المناقشة.<sup>1</sup> رغم ذلك لم يمر عليه وقت طويل بعد هذا التأكيد ليجد نفسه مجبراً على الإذعان لمثل ذلك الطموح من خلال كتابه " القانون و الديمقراطية بين الوقائع و المعايير"<sup>2</sup> الذي نشر ست سنوات بعد ذلك أي سنة 1992، و هو الكتاب الذي يعتبره كثير من المهتمين بفلسفة هابرماس على انه تدشين و ذروة نظرية هابرماس السياسية في الوقت نفسه.

لكن قبل هذا الكتاب كان هابرماس - كما تؤكد ذلك الباحثة الفرنسية كاترين اودار - قد بدأ مشروعه السياسي في الديمقراطية من خلال مقاله الشهير " السيادة الشعبية كإجراء "<sup>3</sup> الذي صدر سنة 1989 و هو المقال الذي حاول فيه التوفيق بين ما يسميه الديمقراطية الجذرية اي ديمقراطية السيادة الشعبية و الإرادة العامة مع ليبرالية حقوق الإنسان، و هما كما هو معلوم إيديولوجيتان متعارضتان يجب في نظر هابرماس أن تكملا بعضهما البعض. كما يشكل النموذج المعياري للديمقراطية التداولية الذي سيعرضه فيما بعد في مقاله المنشور في كتاب " الاندماج الجمهوري " و الذي يحمل عنوان " ثلاثة نماذج

<sup>1</sup> - " I have never had the false ambition of wishing to develop something like a normative political theory from the principal of discourse."

Jurgen Habermas. A Reply. In: Axel Honneth & Hans Joas. Communicative action. Essays on Jurgen Habermas's theory of communicative action. Trans. Jeremy Gaines & Doris L. Jones. (Cambridge : The MIT press. 1991). p 264

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Droit et démocratie. Entre faits et normes. Trad. R. Rochlitz & C. Bouchindhomme. (Paris : Gallimard. 1997).

<sup>3</sup> - ميز هابرماس في هذا المقال بين نوعين من السلطة، الأولى نابعة من التواصل و الثانية تطبق إدارياً يقول هابرماس:

"يمكننا التمييز بين السلطة المنبثقة تواصلياً و السلطة المطبقة إدارياً. بهذا يلتقي و يتقاطع في الفضاء العمومي السياسي

مساران متضادان: الإنتاج التواصلي للسلطة الشرعية التي اقترحت لها حنا ارندت ( Hannah Arendt 1906-1975 )

النموذج المعياري، و ذلك التشكيل للشرعة عن طريق النظام السياسي الذي تصبح السلطة الإدارية معه تأملية." ينظر :

Jurgen Habermas. La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public. (Lignes. N° 7. Septembre. 1989). p 47.

معيارية للديمقراطية<sup>1</sup> الإطار النظري الذي تتم داخله محاولة التركيب هذه من خلال طرحه الديمقراطي المتجاوز للنموذجين الكلاسيكيين الجمهوري و الليبرالي.<sup>2</sup>

و الواقع أن التطور الفكري لهابرماس يعكس في الحقيقة التحولات التي عرفها الفكر الديمقراطي في أوروبا انطلاقاً من سقوط جدار برلين سنة 1989، و هو الأمر الذي دفعه إلى التحول من اليسار الراديكالي إلى إعادة النظر التجديدية للديمقراطية الليبرالية و الدستورية، إذ لم يتوقف هابرماس من خلال سعيه للجمع بين العلوم الاجتماعية و التنظير الفلسفي عن البحث عن فهم امثل لظاهرة الحداثة و ما صاحبها من تحولات للعقلانية النظرية و العملية، فلقد ظل هابرماس - و ذلك تحت التأثير القوي الذي مارسه عليه مقولات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت و مبادئ السوسيولوجيا اللوهمانية - يعتبر الليبرالية إحدى مصادر العقل الاداتي الذي يسيطر على الحداثة و من ثم اعتبار هذا المذهب مشكلة للديمقراطية و ليس حلاً لها. أضف إلى ذلك تأثره بفلسفة هيغل و خصوصاً نظريته في التفرد التي لا يمكن فهمها حسب هذا الأخير إلا من خلال علاقة الفرد بالآخر أو بالجماعة و هو ما يخلق هوة صعبة التجاوز مع التصور الليبرالي. و على هذا أمكننا أن نلاحظ أن نقده المزدوج لفلسفة الذات و للعقل الاداتي و المستلهم أساساً من تحليلات هيغل و ماركس هما اللذان يطغيان على أعماله الأولى.<sup>3</sup>

غير انه و بعد المنعطف اللغوي و التداولي الذي بلغ ذروته مع كتاب " نظرية الفعل التوافقي " بدأت القضايا الأخلاقية، السياسية و القانونية تطغى على أعماله لتأخذ في بعض الأحيان المكانة الأولى كما يدل على ذلك كتابه " القانون و الديمقراطية بين الوقائع و المعايير "، و هكذا و تزامناً مع انفلاته من

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Trois modèles normatifs de la démocratie. Dans : Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Essais de théorie politique. Trad. R. Rochlitz. (Paris : Fayard. 1998). pp 259-274.

<sup>2</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le libéralisme ? op.cit. p 701.

<sup>3</sup> - Ibid. p 702.

التأثير الماركسي الذي مارسه مدرسة فرانكفورت عليه طيلة سنوات الستينيات و السبعينيات، بدأ اهتمامه يميل شيئاً فشيئاً إلى المذهب الليبرالي خصوصاً بعد احتكاكه بالفلسفة السياسية و القانونية الانجلوسكسونية<sup>1</sup> ممثلة خصوصاً في أعمال جون رولز، رونالد دووركين ( Ronald Dworkin ) و فرانك ميكلمان ( . Frank Michelman 1936- ) .

كان الهدف خلال طيلة هذه الفترة هو محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية : كيف يمكن الدفاع عن الحقوق و الحريات في مجتمع معقد و بيروقراطي دون الوقوع مرة أخرى في أخطاء فلسفة الذات و العقل الأحادي؟ كيف نشرعن الطموحات المعيارية أمام اعتقادات العلوم الاجتماعية؟ هل هذه الطموحات المعيارية من طبيعة موضوعية، ذاتية أم تداوتية؟ هذه هي الأسئلة التي دفعت بهابرماس إلى إرساء جسر التواصل و النقاش مع النظرية السياسية الليبرالية و البحث عن بدائلها الممكنة. و يشكل كتاب " القانون و الديمقراطية بين الوقائع و المعايير " التجسيد النظري لهذه المحاولة من خلال تبيان كيفية استعمال نظرية اتيفا الحوار ليناظ بها مهمة استرجاع المحتوى المعياري للقانون الطبيعي الحديث، مع التأكيد دائماً أن الهدف من وراء ذلك كله ليس النقد الجذري للديمقراطية بقدر ما هو العمل على استقرار هذه الأخيرة و بناء ثقافة سياسية ملائمة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - - يؤكد الباحث الفرنسي و مترجم اعمال هابرماس الى اللغة الفرنسية راينر روكليز انه " لولا أعمال رولز، دووركين و

ميكلمان لم يكن من المؤكد ان يقوم هابرماس بتطوير نظرية في الديمقراطية." ينظر :

Rainer Rochlitz. Philosophie politique et sociologie chez Habermas. Dans : Rainer Rochlitz (dir). Habermas. L'usage public de la raison. (Paris : PUF. 2002 ). p 181.

& Catherine Audard. Qu'est-ce que le liberalisme ? Op.cit. p 703.

<sup>2</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le liberalisme ? Op.cit. p 703-704.

## 1- التأسيس التواصلي للعقل العملي في " القانون و الديمقراطية " .

يضطلع كتاب " القانون و الديمقراطية بين الوقائع و المعايير " بمهمة طموحة تتمثل في تعميم نظرية الفعل التواصلي على نظرية الحق و الديمقراطية من اجل إعادة تأسيس هذه الأخيرة انطلاقا من التأكيد على حقيقة أساسية بالنسبة لهابرماس و المتمثلة في أن الحداثة عجزت عن بناء تصور سليم حول الحق. فلننظر إذن كيف قام هابرماس بتعميم نظريته في الفعل التواصلي الى حقل فلسفة الحق، و الذي يشكل الفصل الأول من كتابه السابق الذكر و المعنون " القانون: مقولة التوسط الاجتماعي بين الواقعية و الصلاحية."<sup>1</sup> و لكن قبل ذلك لنتساءل أولا عن أي حق يتحدث هابرماس في كتابه هذا، هل هو الحق الوضعي أم الحق الطبيعي أم هو حق مثالي لا يتمظهر إلا في شكل وعود تحرر؟

إن نظرية الحق أو نظرية دولة القانون الديمقراطية التي يتحدث عنها هابرماس هي نظرية معيارية تحاول مفصلة التاريخي مع الترنسندنتالي بمعنى آخر أنها نظرية تستند على واقعية مؤسساتنا الديمقراطية الحديثة و لكن بهدف إعادة التنظير لإمكانات التحرر التي يمكن أن تسمح لنا هذه المؤسسات بتحقيقها عقليا بعد جهد تفكري، وبالتالي فان هابرماس لا ينظر إلى المعياري على انه مجاوز للواقعي أو انه يعلو عليه بل هو يتموضع بالأحرى في الشروط العادية لحياتنا الديمقراطية باعتبارها إمكانية واقعية سواء كانت مستغلة أم لا، فالمعيارية يقتضي على الأقل إعادة بناء تسمح باستنتاج مدى استغلال هذه الإمكانيات. إن الحق الذي يتحدث عنه هابرماس هو قبل كل شيء حق وضعي ينظم الدولة الديمقراطية الحديثة و لكن فقط من حيث أن هذا الحق الوضعي يدعي حمل وعود تحرر و يجسد أيضا حقا طبيعيا يتقاسمه جميع البشر و كل هذا من خلال المشروع الديمقراطي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 15.

<sup>2</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. (Paris : Michalon. 2001). p 103.

يؤكد هابرماس بداية على سقوط الحق العقلاني في أزمة تحت طائل الضربات التي وجهتها له النزعة السوسيولوجية الشكية و الموضوعنة ( objectivante ) التي سادت تصور الحق كنظام مرجعي ذاتي ( autoréférentiel ) بحت<sup>1</sup>، كما فشلت كل المحاولات المعاصرة في نظره لإعادة بناء المعيارية و السبب في ذلك راجع بالأساس إلى أن هذه المحاولات الأخيرة لم تستطع موضعة المحتوى التواصلية المحايت للجمعة القانونية، فعوض تأسيس القواعد الأخلاقية العملية شهدنا معها تأسيساً للقواعد الضرورية لتنظيم انساق الممارسة الادائية من حيث أن مجال الحق تم توجيهه في الأصل إلى تبني عقلانية معرفية ادائية على اعتبار أن القواعد معرفة من جهة من طرف الإدارة الدولية و من جهة أخرى من طرف الاقتصاد الرأسمالي.

يتصور هابرماس الحق كمقولة للتوسط الاجتماعي بين الواقعية و الصلاحية بمعنى أن هذا الأخير يحمل في ذاته توترا أساسيا بين وضعيته الواقعية - بمعنى أن الحق هو دائما جسم من المقترحات المملة في سياق تاريخي و جغرافي معين -، و ادعائه للشرعية - من حيث أن الاملاءات التي هي مقترحات قانونية لها قيمة معيارية تتعالى عن سياق إنتاجها-، و هنا نجد أنفسنا حسب هابرماس أمام النقاش العقيم الذي يدور دائما بين أنصار الوضعية القانونية و عقلانيو الحق الطبيعي، و هو النقاش الذي لا يتوانى هابرماس في انتقاد كلا طرفيه، فهو ينتقد العقلانيين من جهة بالقول ان الحق هو فعلا سياقيا وفق معنيين: الأول هو أن هذا الحق يجب أن يسن فعليا لكي تكون له قوة الإكراه و الثاني انه يختلف باختلاف المجتمعات الإنسانية. و ينتقد أنصار الوضعية القانونية من جهة أخرى بالقول إن

<sup>1</sup> - Edouard Challe. Edouard Challe. Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit. (Le Philosophoire. N° 9 bis. 2009). P 184.

قانونية الحق لا يمكن أن تؤسس وحدها شرعيته التي تقتضي معيارية تتعالى عن سياقات صياغة القوانين.<sup>1</sup>

وعليه فإن هدف هابرماس من إعادة النظر في الحق هو تجاوز هذا النقاش العميق الذي ألمات فلسفة الحق و ذلك من خلال محاولة التوفيق بين المقاربة المعيارية التي تنتظر بجد إلى القيمة المعيارية لقواعد الحق و المقاربة الموضوعية التي تهتم بالشروط السياقية لصياغة القوانين. أما الفضاء الذي يتم فيه هذا التوفيق بين النظرتين فهو العقل التواصلي الذي يهتم بالقواعد التداولية المفترضة خلال دخول فرد ما في فعل كلام.<sup>2</sup>

يشرح هابرماس الفرضيات عكس واقعية<sup>3</sup> ( les présuppositions contrefactuelles ) التي يضعها الفرد عندما يدخل في نقاش عقلاني و عندما يولي لأفعال كلامه ادعاءً للصلاحيات التداوتية و ذلك من حيث أن التواصل يتطلب اللجوء إلى اللغة. من هذا الواقع لم يعد ممكناً موضوعة العقلانية في

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Trad. Jean-Louis Schlegel. (Paris : Fayard. 1987). p 401.

& - Edouard Challe. Op.cit. p 185.

<sup>2</sup> - " إن العقل القائم على التواصل - يقول هابرماس - على خلاف الشكل الكلاسيكي للعقل العملي، ليس مصدراً لقواعد العمل. إذ ليس له من محتوى معياري إلا عندما تكون ذات الممارسة التواصلية مجبرة على قبول بعض الفرضيات التداولية من الشكل عكس الواقعي." ينظر:

- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 18.

<sup>3</sup> - يقتضي كل حجاج بالضرورة استباقاً عكس واقعياً للوضعية المثلى للكلام داخل الجماعة الواقعية أي الشروط المثلى التي تسمح بالتوصل إلى إجماع. ينظر:

- Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. ( Christian Gauss lectures. 1970/1971 ).

Trad. Rainer Rochlitz. ( Paris : Armand Colin. 1995 ). p 115.

الوعي الفردي لذات متعالية لان العقل يتمظهر في البحث عن الفهم التذاتوي<sup>1</sup>، يقول هابرماس: " الفرق الأول بين العقل العملي و العقل المعرف بالتواصل هو أن هذا الأخير غير منسوب إلى فاعل منعزل و لا إلى ذات كلية اجتماعية أو دولتية. إن وسيط اللغة الذي تنسج بواسطته التفاعلات و تهيكّل أشكال الحياة هو بالأحرى الذي يخلق إمكانية عقل مؤسس على التواصل. إن هذه العقلانية محايدة لغاية ( télos ) الاتفاق و تشكل جملة من شروط الإمكان و التحديد. و كل واحد يستعمل لغة طبيعية بهدف التفاهم مع متلقي حول شيء ما موجود في العالم يجد نفسه مجبرا على تبني سلوكا إنشائيا و تقبل عدد من الفرضيات." <sup>2</sup>

إن العقل المعرف بالتواصل مرتبط بالفرضيات المثالية التي يلتزم بها الفاعلون عندما يبحثون عن التفاهم، لذلك يعتبر هذا العقل أكثر مرونة و أكثر عمومية من العقل العملي الكانطي. فهو أكثر مرونة لأنه ليس مصدرا مباشرا لقواعد العمل من حيث أن الممارسة التواصلية فيه لا تصطدم بواجب مملّى من العقل يفرض الالتزام بقاعدة عمل.<sup>3</sup> و هو أكثر عمومية من العقل الكانطي وفق معنى انه إذا اخذ فعليا شكلا شبه ترنسندنتالي فهو غير منغلق رغم ذلك على الاملاءات الأخلاقية و القانونية بل يتجاوزها إلى المعرفة الموضوعية للعالم الخارجي. و اختصارا يمكن القول أن العقل العملي عند هابرماس يجد تأسيه في طبيعة الحوار الإنساني ذاتها.<sup>4</sup>

يجب التركيز على أن العقل الذي نتكلم عنه لا هو أخلاقي و لا قانوني و لا معرفي في الأصل، انه معياري بالمعنى المجرد و تطبيقه على مختلف مكونات العالم الخارجي ( الموضوعي و الاجتماعي )

<sup>1</sup> - Edouard Challe. Op.cit. p 185.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. pp 17.

<sup>3</sup> - Ibid. p 18.

& Edouard Challe. Op.cit. p 186.

<sup>4</sup> - Danilo Martuccelli. Sociologie de la modernité. (Paris: Gallimard. 1999). p 350.

هو الذي من شأنه أن يؤسس المعرفة الموضوعية و شرعية القواعد. ميزة الممارسة التواصلية هي لجوئها إلى المثاليات ( les idealisations ) ( و التي تسمى أيضا الفرضيات عكس الواقعية التي هي أساس التطبيق الواقعي للاتفاق كما سبق الذكر ) التي يقوم بها فاعلون داخلون في أفعال الكلام بشكل ضمني.<sup>1</sup>

## 2- ازدواجية الحق الحديث.

يكشف تطور النظام القانوني في المجتمعات الحديثة عن ازدواجية ضمنية في موضوع الحق، فالحق يظهر في الوقت نفسه كوسيلة تنظيم للعلاقات الاجتماعية التي تفرض على الفاعلين و أيضا كسلطة مشرعة لهذه العلاقات الاجتماعية ذاتها و لوضعيات السيطرة المرتبطة بها. فمن جهة يهدف الحق في المجتمعات الحديثة إلى شرعنة الدولة و السوق بإخضاع نشاطاتهما للمقتضيات الاكسيولوجية للحرية و المساواة، و من جهة أخرى يظهر الحق كوسيط أو أداة تنظيم للعلاقات الاجتماعية ( السلطة و الاقتصاد ) عن طريق الإكراه و ذلك بفصلها عن كل توجه اكسيولوجي.<sup>2</sup>

يمكننا رغم ذلك القول ان ازدواجية الحق هذه ( المعيارية و الادائية ) ظلت دائما محايدة لتصور الحق حتى في المجتمعات التقليدية (قبل حديثة ) في صورة الفصل بين الحق الإلهي الذي كان يقوم بدور المشرعن و الحق الذي كان يُملى من طرف الأمير أو الحاكم و الذي كانت وظيفته ادائية محضة، غير أن مثل هذه الشرعنة لم تكن قانونية تماما لأنها تستند في النهاية إلى تصور ديني للعالم في الحالة الأولى و إلى الولاء الفئوي أو التبعية الاجتماعية و ليس البناء المؤسساتي في الحالة الثانية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Edouard Challe. Op.cit. p 186.

<sup>2</sup> - Hervé Pourtois. Théorie sociale et jugement juridique. A propos de Jürgen Habermas et de Klaus Gunther. (Archives de philosophie du droit. T. 37. Droit et économie. Edit. Sirey. 1992). Pp 303-304.

<sup>3</sup> - Ibid.



## 2-1- الحق كمؤسسة و الحق كوسيط.

يُنظر إلى الحق في دولة القانون الحديثة حسب هابرماس وفق مقاربتين متضادتين: فمن جهة يعتبر الحق وسيطا ( un medium ) و يعتبر من جهة أخرى مؤسسة ( une institution )، و يخضع هذا التقسيم إلى تقسيم آخر يتم على مستوى منطق النسق و منطق العالم المعيش<sup>1</sup>.

كان هابرماس قد تناول في كتابه الرئيسي " نظرية الفعل التواصلي " هذين المستويين بالتحليل و المناقشة و أفضت تحليلاته في تلك المرحلة التي لم يكن فيها متحررا كليا من مقولات مدرسة فرانكفورت، إلى وضع هذين المستويين - بالنظر إلى بنيتهما و أهدافهما - في تناقض صارخ، إلا أننا نلمس في كتابه " القانون و الديمقراطية " تطورا ملحوظا في نظريته للمسألة ينم عن تحرر و انفتاح كبير إزاء النزعات الوظيفية و الوضعية المعاصرة في علم الاجتماع و فلسفة القانون و لذلك نجده اقرب إلى الاعتقاد بارتباط هذين المستويين الوثيق و توافقهما في ضل التصور الديمقراطي الذي يدافع عنه.

<sup>1</sup> - بدا هابرماس بالاعتماد على نظرية الأنساق اللوهمانية في تحليلاته الاجتماعية و الفلسفية انطلاقا من سنوات السبعينيات على اثر النقاش الذي دار بينه و بين عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لوهمان (1927-1998 Niklas Luhmann)، فقد ادخل هابرماس مفاهيم النسق و المجتمع المعقد إلى نظريته الاجتماعية و صاغ انطلاقا منها ثنائية العالم المعيش/ النسق، هذان المفهومان هما عند هابرماس قطبي المجتمع المعينان بمطلب العقلنة. فالأول يعني بمطالب الجمعنة التي تتم بصورة واعية من خلال الممارسة التواصلية، فيما يتكفل نسق السوق و نسق الدولة الليبرالية بما تعجز عن التكفل به الممارسة التواصلية نظرا لتعقيد المجتمعات المعاصرة و تشابكها، و بالتالي يساهم النسق أيضا في تحقيق الاندماج و لكن بشكل غير واع. ينظر:

Jürgen Habermas. Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé. Trad. Jean Lacoste. (Paris : Payot. 1978). pp 20-33.

& Stéphane Haber. Jürgen Habermas, une introduction. (Paris : Edit. La Découverte. 2001). pp 146-147.

& Danilo Martuccelli. Op.cit. pp 337-340.

إن التمييز الذي يضعه هابرماس بين العالم المعيش و النسق هو المفتاح الضروري لقراءة و فهم تفكيره في المجتمع، إذ يسمح هذا التمييز بالنظر إلى الظواهر الاجتماعية وفق طريقة اندماجها.<sup>1</sup> و في هذا الصدد يلعب الحق دورا مهما في العلاقة بين العالم المعيش و النسق، إذ يرى هابرماس أن الحق عامل أساسي في عقلنة العالم المعيش.<sup>2</sup>

يؤكد هابرماس أن ما يقصده بمؤسسة الحق هو القواعد القانونية التي لا يمكن أن تجد شرعية كافية فقط بالإحالة الوضعية للإجراءات، و وفق هذا المظهر تبدو نمطية أسس القانون الدستوري، مبادئ قانون العقوبات و الإجراءات العقابية و كذا جميع تنظيمات الوقائع العقابية التي تمس الأخلاق مثل القتل، الإجهاض، الاغتصاب.. الخ. منذ اللحظة التي تصبح فيها صلاحية هذه المعايير في الممارسة اليومية محل شك فإن الإحالة إلى قانونيتها تصبح غير كافية، و تقتضي تبريرا ماديا لأنها تنتمي إلى النظم الاجتماعية الشرعية للعالم المعيش ذاته. و لتوضيح ما يقتضيه هذا التصور الحديث للحق أكثر يجدر بنا أولا الرجوع إلى مفهوم العالم المعيش عند هابرماس.<sup>3</sup>

إن العالم المعيش عند هابرماس هو خلفية لفهم لغوي منظم و معطى ثقافيا، و باعتباره متقاسما تداوتيا بالتواصل فإنه يشكل خزان معاني بالنسبة للأفراد الذين يرجعون إليه، و يحدده هابرماس بقوله: " [ انه ] مجموع آفاق المعاني التي يرجع إليها الأفراد في تفاعلهم. و هو مجموع لا يشكل رغم ذلك إلا أفقا واحدا يتحرك فيه الفرد. إنه بعبارة أخرى، خزان مشترك بين الأفراد من القناعات و الاعتقادات القابلة

<sup>1</sup> - Bjarne Melkevik. Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas. (Paris : Buenos books international. 2012). p 44.

<sup>2</sup> - Mathieu Deflem. La notion de droit dans la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas. (Déviance et société. Vol. 18. N° 1 . 1994). p 97.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T.2. Op.cit. p 402.

للتعبير و النقد فقط عن طريق اللغة و في إطار وضعيات النشاط اليومي الذي يحاول فيه الفاعلون التفاهم حول عناصر العالم الموضوعي، الاجتماعي و الذاتي لتنسيق مشاريع عملهم.<sup>1</sup>

و للعالم المعيش حسب هابرماس علاقة وثيقة مع مختلف أنواع الأفعال التي هي الفعل الغائي، الفعل المنظم بالمعايير، الفعل الدرامي و الفعل التواصلية، و لذلك فنحن لا نستطيع أبدا الانفصال كلية عن اللغة و الثقافة لان تمييزنا للعالم يشكل مصدر الفهم و الفعل لدينا، و بهذا المعنى فالعالم المعيش هو الفضاء الذي نتموضع فيه كمشاركين، أي الفضاء الذي يلتقي فيه المتكلم والسامع و الذي يمكنهم فيه الادعاء تبادليا بان منطوقاتهم تتفق مع العالم ( الموضوعي، الاجتماعي و الذاتي ) بحيث يمكنهم نقد او تأكيد ادعاءاتهم للصلاحيية و تسوية اختلافاتهم و التوصل إلى اتفاق.<sup>2</sup>

إن تصور الحق الذي يمثله مفهوم الحق كمؤسسة هو بالنتيجة حق مرتبط اشد الارتباط بالعالم المعيش، انه حق يرسخ القواعد المكونة للعالم المعيش التي لا يمكن أن تكون مبررة إلا بالرجوع إلى مبادئ لا تستقي صلاحيتها هي الأخرى إلا من اتفاق قابل لإعادة النظر فيه دائما من طرف الأفراد.<sup>3</sup>

أما الحق كوسيط فهو يعمل حسب هابرماس " كأداة لتنظيم الأنساق التحتية المنظمة بوسائط، انساق تحتية أصبحت مستقلة إزاء السياقات المعيارية للفعل الموجه نحو التفاهم البيئي. و في هذه النقطة تعتبر جميع الآليات القانونية للاقتصاد، للأعمال، للمؤسسات و للإدارة ذات أهمية بالغة. فالحق ينسق فيها مع وسائط النقود و السلطة بشكل يجعله يقوم هو ذاته بدور الوسيط المنظم."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T.2. Op.cit. p 149

<sup>2</sup> - Bjarne Melkevik. Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas. Op.cit. pp 47-48.

<sup>3</sup> - Pierre Guibentif. Et Habermas? Le droit dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Eléments d'orientation. (Droit & société. 11/12. 1989). p 180.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T.2. Op.cit. p 401.

إن دور الحق في هذه الأنساق تكويني من حيث انه من خلاله هو تتم مؤسسة ( institutionnaisation ) الوسيطيين الآخرين اللذين تعمل بهما هذه الأنساق أي النقود و السلطة. و عليه فقواعد الحق كوسيط لا تهم العالم المعيش بل فقط السير الحسن للنظام، و منه فهي على خلاف القواعد الأولى ليست في حاجة إلى تبرير حواري بل يجب فقط أن تكون متوافقة مع المنطق العام للنظام المعني عن طريق فعاليتها التطبيقية.<sup>1</sup>

تنتج العلاقة بين هذين الشكلين من الحق من وضعية النظام القانوني، فبوساطة هذا الأخير أي من خلال التقارب الفعلي الذي يقوم به باعتباره كل يشمل الحق كوسيط و الحق كمؤسسة تكتسب قواعد الحق كوسيط قوتها المعيارية التي تتوقف فقط على توافق صياغتها مع القواعد الموضوعية من طرف النظام القانوني.<sup>2</sup>

## 2-2- الحق بين الواقعية و الصلاحية.

يتميز الحق إذن بثنائية مفارقة في فلسفة هابرماس، فهو من جهة حاجز أمام التحرر الإنساني من حيث انه مرتبط بنسق تحتي ( sous-systeme ) مُشَيء و مستعمر للعالم المعيش و من جهة أخرى هو موضوع للتبرير العقلاني ومنه للتشريع الذاتي، غير أن هذه المفارقة تتبدد إذا ما أدركنا أن إعادة بناء هابرماس للحق تسمح باستخراج توتر ضمني بين واقعية القانون الوضعي الإكراهية و صلاحية القاعدة المعيارية التي من شأنها الحصول على تبرير عقلاني و منه مفتوح على النقاش.

<sup>1</sup>- Pierre Guibentif. Op.cit. p 180.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T.2. Op.cit. p 402.

& Pierre Guibentif. Op.cit. p 180.

يؤكد هابرماس أن الحق الحديث تحكمه علاقة التوتر بين واقعية و حدثية الواقع الاجتماعي من جهة و بين ادعاءات الصلاحية المعيارية التي تتعالى عن هذا السياق. فبالنسبة له توجد الأنظمة الاجتماعية بفضل واقع ادعاءات الصلاحية المعيارية المعترف بها و يتوقف استقرار هذه الأنظمة مذاك على شكلين مختلفين: إما أن يختلط ادعاء الصلاحية مع الواقعية في حالة حقائق العالم المعيش و المؤسسات البدائية التي تختزل الهوية بين الاثنين لدرجة الزوال و إما أن هذه الهوية تصبح فضاء الوعي و المطابقة العقلانية المحفزة و تفتح فضاء تداول و اتفاق مع غايات اندماج اجتماعي: انه معنى القانون الوضعي الحديث.<sup>1</sup>

إن هذا التوتر بين الواقعية و الصلاحية الذي يهيكل الواقع الاجتماعي يجب أن يكون متحكماً فيه لأنه حسب هابرماس انفجاري. فقد يكون هذا التوتر مرادفاً لتصدع آليات الوفاق و الاندماج الاجتماعي. كما أن هناك - بفعل عدم التوافق بين الواقع و المعاني الممنوحة له - خطر سوء الفهم الذي من شأنه أن يمس تنسيق الأفعال و قطع مسار التواصل. كل هذه الأخطار من شأنها زعزعة إمكانات الوفاق على مستوى الدائرة الخاصة كما على مستوى الدائرة العمومية و تساهم في لجوء الفاعلين إلى الممارسات الإستراتيجية عوض الممارسة التواصلية.<sup>2</sup>

و لكي يكون الاندماج الاجتماعي باللغة ممكناً و عموماً لكي يكون التواصل أو الفعل ممكناً يجب أن تكون بعض بني العالم المعيش التي نحيا فيها في منأى عن أخطار الانقسام هذه لكي تكون قابلة للاستعمال مباشرة وليست محل شك و إعادة نظر. و على قاعدة هذه البنيات التي تشكل نوعاً من

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. (Paris : Edition de la maison des sciences de l'homme. 2012). p 131.

<sup>2</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 135

خزان المعاني يتأسس الاتفاق<sup>1</sup>، يقول هابرماس: " لكن إذا لم تكن الممارسة التواصلية مدمجة في سياقات العالم المعيش التي تضمن إجماعاً على خلفية جماعية فإن خطر الانشقاق ( dissension ) الذي تغذيه دائماً تجارب جديدة و بالنتيجة أحداث غير متوقعة، يجعل اندماجاً اجتماعياً محققاً بواسطة استعمال اللغة لأغراض الاتفاق غير متصوراً".<sup>2</sup>

عندما ندخل في الممارسة التواصلية فإن العالم المعيش يحوطينا في شكل يقين مباشر نحيا و نتكلم فيه، و يمنع هذا اليقين التلقائي التي يضعه بين أيدينا العالم المعيش كل طريقة تأملية أو مثالية، و بالنتيجة يختزل المسافة بين الواقعية و الصلاحية<sup>3</sup>، يتحدث هابرماس هنا عن " تبدي التوتر بين الواقعية و الصلاحية".<sup>4</sup> هناك تبدد مماثل قديم هذه المرة يميز شكلاً آخر من مراقبة خطر الانقسام. هذا الشكل مرتبط بسلطة المؤسسات البدائية. إن مؤسسات المجتمع البدائي بعيدة عن كل أشكال ( problématisation ) لأنها محمية بالسلطة المدهشة و المرعبة في الوقت نفسه المفروضة على الناس و هي سلطة قائمة على تابوهات مرتبطة بخرق بعض القواعد. بهذه الطريقة تضمن هذه المؤسسات استقرار توقعات السلوك التي تحول فيما بعد و تتداول على أنها معرفة ثقافية صريحة - على خلاف المعرفة الضمنية النابعة من العالم المعيش - و تمنح هذه المعرفة لسلطة المؤسسات صلاحية مزودة بقوة الواقعي. إن العلاقة بين الوقائع و القيمة الممنوحة لها، سواء في حالة اليقين الخلفي للعالم المعيش أو في حالة القناعات القائمة على الإعجاب بالمؤسسة، تختزل في تعال داخلي، أي أن الشرعية تصدر من الواقع الحداثي و تصدر الصلاحية من الواقعية و تختلط معها.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. pp 135-136.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 36.

<sup>3</sup> - Ibid. pp 36-37.

<sup>4</sup> - Ibid. p 37.

<sup>5</sup> - Ibid. p 38. & Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 132.

رغم ذلك لا يمكن مراقبة خطر الانقسام شكليا لضمان آليات الوفاق عندما يتعقد المجتمع. فعندما يتعدد المجتمع و يفقد صفته العرقية تتفجر التصورات الجماعية فاسحة المجال لتعددية قناعات و أشكال حياة، و من ثم يتسلل الشك إلى قناعات العالم المعيش، كما تدخل الهالة المقدسة التي كان تطبع المؤسسات في تنافس مع أشكال شرعية أخرى. و بالتالي تصبح الصلاحية التي كانت تقرض نفسها في السابق مع وضوح الواقعي موضوع نقد و نظر. و أخيرا يفتح تطور التنظيم الاجتماعي مسالك واسعة للممارسة التواصلية. إن القانون الوضعي هو بالنسبة لها برماس الوسيط الضروري الذي يستعمل التواصل لغايات الاتفاق الاجتماعي.<sup>1</sup>

إحدى الميزات الأساسية للحق الحديث هي انه يعيد إنتاج التوتر بين الواقعية و الصلاحية المحايث لكل تواصل، و هو بهذا قادر على التحكم في الانقسامات و تحرير الفاعلين من حمل المطالبة بمصالحهم الشرعية. و الحال أن المعيار القانوني يحمل في نفس الوقت صفة الواقعية - الكامنة في الإكراه الواقعي للخضوع خوفا من العقاب - و صفة الصلاحية - الكامنة في الشرعية المعترف بها عقلانيا و ديمقراطيا لهذه القاعدة -. لا تشكل الواقعية و الصلاحية خليطا لا يمكن حله مثلما هو الحال في قناعات العالم المعيش أو في المؤسسات البدائية أو التقليدية البعيدة عن كل حوار.<sup>2</sup>

إن الواقعية الخاصة بمادية الجهاز القانوني و بميكانيزمات العقاب التي هي خاصية احتكار الدولة للعنف مرتبطة بشرعية إجراءات التشريع التي تتطلع إلى العقلانية من حيث أنها تضمن حرية و استقلالية المواطنين. فالديمقراطية الحديثة تستند إذن على هذا المظهر المزدوج للصلاحية القانونية: قبول

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 133.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 42.

& Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 133.

النظام القانوني و قابلية القبول العقلاني لهذا النظام. و يجد هابرماس في كانط هذه الصياغة المزدوجة للصلاحيّة القانونيّة، فمصطلح القانونيّة عند كانط يستند إلى رابطة داخلية بين الإكراه و الحرية.<sup>1</sup>

لقد عرف كانط القانونيّة على أنّها نمط صلاحية الحق، و هو ما قاده إلى تأويل العلاقة بين الواقعية و الصلاحية باعتبارها رابطة داخلية بين الحرية و الإكراه، بمعنى أنّ البعد الإكراهي المحايد طبيعياً للحق هو شرط إمكانية الحرية. و بالتالي فكل إكراه نابع من النظام القانوني ليس له من تبرير آخر سوى كونه حاجز أمام حاجز الحرية<sup>2</sup>. فلضمان الحرية يجب على كل فعل أن يتوافق تماماً مع القانونيّة و التي تتماهى هي مع توافق الفعل مع القانون و هو ما يعبر عنه روسو أيضاً بنفس الألفاظ تقريباً عندما يعتبر أنّ الحرية هي الخضوع للقوانين التي نصوغها نحن فعلياً<sup>3</sup>. و باختصار يمكن القول انه من الممكن الخضوع للقانون ليس خوفاً من العقاب فقط و لكن احتراماً له و لصلاحيته المعيارية. بهذا المعنى فإن " الحق الحديث يحيا من تضامن يتركز في دور المواطن و في الممارسة التواصلية "،<sup>4</sup> و لما كانت وضعيّة القانون الحديث تتوقف على عقلنة أسس الصلاحية فإن الحق لا يمكنه أن يجعل من توقعات سلوك مجتمع معقد مستقرة إلا إذا نجح في تحقيق " مطلب التضامن " و ذلك في الشكل المجرد " لمطلب مشروع للشرعية. يجب أن تفهم المواطنة الحديثة كتطبيق لهذا التضامن و لهذا الاندماج الاجتماعي على قاعدة شرعية ديمقراطية.<sup>5</sup>

إن شكل الحق الحديث يلائم بشكل خاص حسب هابرماس المتطلبات الوظيفية و المعيارية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة. و يمكن تلخيص ما سبق ذكره في ما يلي: أولاً يفترض الحق الحديث أن

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 133.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 43.

<sup>3</sup> - Lelia Pezzillo. Rousseau et le contrat social. ( Paris : PUF. 2000 ). p 12.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 48.

<sup>5</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 134.



يضمن توزيعاً متساوياً للحقوق الذاتية بين جميع المواطنين. ثانياً أن الحق الحديث يسنه مشرع سياسي و هو يسمح من خلال شكله بتحقيق برامج مرنة لها قوة السلطة و هو ما تمثله الدولة الإدارية الحديثة. ثالثاً ان الحق الحديث يتميز بالتطبيق الإجباري و ذلك من خلال العقوبات التي تهدد بها الدولة رعاياها، فهو يضمن إذن قانونية السلوك و هو ما تمثله وضعية المجتمعات التعددية أين لا تكون المعايير القانونية منضوية في أية ثقافة مسيطرة. رابعاً يضمن الحق الحديث بالمقابل استقرار توقعات السلوك شرط أن يكون في مقدور المواطنين قبول قواعد مملأة أو مطبقة و كذا قواعد شرعية تستحق الاعتراف التذاتوي و هو ما يحيل إلى وعي أخلاقي ما بعد تقليدي ( post-traditionnelle ) لمواطنين لم يعودوا مجبرين على إتباع أوامر إلا لأسباب وجيهة.<sup>1</sup>

### 3- العقلانية الإجرائية للحق الحديث.

أعاد هابرماس على خلاف التوجه العام للنظرية الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت التي ضل محسوبا عليها النظر بشكل ايجابي جدا في نظرية الحق الحديثة رافضا اعتبار مقولة الحق استلابية أو اغترابية كما كان يؤكد الرعيل الأول من المدرسة و معتبرا إياها منطوية على قدرة إدماجية و تحررية كبيرة و قد كان لاحتكاكه بالمدارس الوظيفة و النسقية في علم الاجتماع المعاصر الدور الكبير في هذا التطور. سنحاول في هذا العنصر تبيان كيف أعاد هابرماس بناء نظرية الحق الحديثة و وفق أية مبادئ؟

### 3-1- إعادة بناء الحق.

تستند إعادة بناء الحق الحديث عند هابرماس على حقيقة مفادها أن الحادثة لم تستطع مفصلة الحق و الأخلاق بشكل سليم و يرجع ذلك في نظره إلى احد أمرين: إما أن مذاهب الحق العقلاني تجعل

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat. (Le Débat. N° 97. Nov-Dec. 1997). pp 43.

& Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 134-135.

الحق يتبع الأخلاق مستندة في ذلك إلى الشرعية الخالصة للحقوق الذاتية دون محاولة أشكلة بعدها الوضعي، و إما أن الوضعوية القانونية من خلال إعطائها أهمية لقانونية الحق لا يمكنها التفكير في قوته المعيارية من وجهة نظر الفاعلين.

يحاول هابرماس فك خيوط هذه الإشكالية من خلال نقده لعقلانية الحق الحديث عند ماكس فيبر (Max Weber 1864-1920)، ففي سياق نظرية الحداثة عند هذا الأخير - التي تنظر إلى مجمل المسار الحداثي على انه عبارة عن عملية فك السحر عن العالم ( *désenchantement du monde* ) - خضع الحق الحديث إلى عملية فك السحر و ذلك من خلال منهجة هذا المجال من البحث عبر إيكال مهمة طرحه و دراسته إلى قانونيين و مختصين و محترفين، و أصبح إرساء الحقوق و القوانين و تطبيقها مذاك يتوقف على إجراءات صورية بحتة و على معرفة قانونية متخصصة.<sup>1</sup> كما أدت عملية فك السحر التدريجية عن الحق إلى ضرورة بناء تناسق قوي للنظرية القانونية و هي مهمة اضطلع بها على أحسن وجه المذهب الوضعي أو الوضعوية القانونية ( *le positivisme juridique* ).

يستند ماكس فيبر إذن على تصور وضعوي للقانون ينظر إلى الحق على انه ما هو مصرح به على انه كذلك بعد إجراء مؤسس قانونيا، بمعنى أن النظام القانوني يستقي شرعيته من صورته أو شكلته ( *formalité* ) إي من الطريقة النسقية التي يوضع بها من طرف الخبراء الذين يضمنون له التناسق التام و أيضا استقلال القوانين عن السياقات و الأفراد. بهذه الطريقة يفهم الوضعويون قانونية القانون و هي

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et moral. ( Tanner lectures ). Trad. R. Rochlitz & C. Bouchindhomme. (Paris : Seuil. 1997). P 19.

نظرة ينجر عنها فهم شرعية النظام السياسي بالنظر إلى مدى قانونيته الشكلية<sup>1</sup>. وفق هذا التصور يأخذ الحق شرعيته من واقع ضمانه اللاتمييزي للحقوق الذاتية دون البحث عن بلوغ غايات خاصة أو خدمة أفراد و جماعات معينة.<sup>2</sup>

غير أن تطور دولة الرعاية وضع المثل الأعلى للحق السوري في وضع حرج، يقول هابرماس: " إن رؤية الضمانات السورية للحق ( ... ) في منهجة المدونة القانونية، و في صورة القانون المجرد و العام، و في الإجراء الخالص الذي يحدد السلطة الرصينة للقضاة و الموظفين، كان نتيجة عملية اختزال قوية و لكن كان من الحتمي أيضا أن تؤدي التحولات التي قامت بها دولة الرعاية إلى زعزعة الفهم الليبرالي الذي كان الحق السوري ينظر به إلى ذاته. يمكننا تماما مذاك الحديث (... ) عن تكييف للحق مع المتطلبات المادية."<sup>3</sup>

ضد مادية الحق هذه إذن ثار ماكس فيبر الذي كانت تعني له اهتراء لمصدر شرعيته أي العقلانية التي تضمن له تناسقه السوري. يمكن أن يتصور هذا المسار كنزعة لأخلقة الحق كلما وسّعناه لغايات تتجاوز مجرد حماية الحريات الذاتية، و منه الانتقاد الذي بحسبه يقود إرساء رابطة داخلية بين الحق و الأخلاق إلى تهديم العقلانية المحايدة لوسيط الحق بما هو كذلك.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Apres Marx. Trad. Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay. (Paris : Hachette. 1997). p 253.

<sup>2</sup>- Edouard Challe. Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit. Op.cit.P 189 & Gabris Kortian. Légalité, légitimité et justice : a propos d'une controverse sur la rationalité du droit naturel. Dans : jacques poulain (dir). Qu'est-ce que la justice ? (paris : presses universitaires de Vincennes. 1996). Pp 133, 134 .

& Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 135

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Droit et morale. Op.cit. p 20

<sup>4</sup> - Edouard Challe. Op.cit. pp 189-190

ينتقد هابرماس التحليلات الفيبرية لمفهوم الحق و التي يرى أنها تستند إلى تعريف تحديدي للعقلانية مؤسس على مجمل النظام القانوني و على انتظامات السلوك الذي تسمح به. إن هذا النوع من العقلانية حسب هابرماس لا يمكن أبدا أن يؤسس وحده شرعية القانون أي واقع اعتراف الفاعلين بقيمة معيارية له. في هذه المرحلة تظهر العقلانية التي يريد فيبر إقصاءها من الدائرة القانونية كإمكانية وحيدة للانتقال من قانونية بالفعل ( de facto ) إلى شرعية بالقانون ( de jure ). و لهذه المقدمة نتيجتين، الأولى أن النظام القانوني الصوري الذي لا تشوبه اعتبارات مادية أي اللامادي لا يستمد شرعيته من عقلانية النظام بل فقط من حيث أن املاءاته القانونية لها فعليا نتائج أخلاقية. أما الثانية فهي انه ليس من المناسب عدم التمييز بين عملية جعل الحق ماديا ( la matérialisation du droit ) الذي أدت إليه دولة الرعاية و مسار نزع العقلنة عنه ( la dérationalisation du droit )، و ذلك من حيث أن المحتوى الأخلاقي الذي من شأنه أن يؤسس شرعية الحق يمكن أن يُربط بعقلانية من طبيعة أسمى هي العقلانية التواصلية. ليس من العدل إذن ربط صورية الحق بشرعيته و ماديته بعملية أخلقته كما يفعل ذلك فيبر، ليطم بعد ذلك رفض التدخلات الأخلاقية على اعتبارا أنها تضر بعقلانية الحق. يعتقد هابرماس على العكس من ذلك انه عندما يكون للمنطوقات القانونية بعد أخلاقي فقط يمكن لقانونيتها أن تلعب دور الشرعية، و هو ما يعني أن الفصل التصوري الذي وضعه فيبر بين الحق و الأخلاق ليس عمليا.<sup>1</sup>

و عليه يجب إعادة بناء تصور فيبر لعقلانية الحق بحيث لا يعود في إمكان المحتوى الأخلاقي الذي يؤسس شرعيته أن يظهر على انه لاعقلاني من وجهة نظر قانونيته، يقول هابرماس: " تقود اعتباراتنا هذه الآن إلى نتيجة بحسبها لا يمكن لشرعية القانونية أن تفسر انطلاقا من عقلانية مستقلة، محايدة للشكل القانوني و بالتالي مستقلة عن الأخلاق، يجب بالأحرى إحالتها إلى علاقة داخلية بين الحق

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et morale. Op.cit. p 26.

& Edouard Challe. Op.cit. p 190.

& Gabris Kortian. Op.cit.p 137.

و الأخلاق... يتطلب التحول السوري للحق في الواقع أن نجد مسالة فيبر المتعلقة بالعقلانية المحايدة للوسيط القانوني. يشكل الحق السوري و الحق المنزوع الصورية منذ البداية متغيرات يتم التعبير عنها عن الحق الوضعي. إن شكلانية الحق التي هي مشتركة لهذه الأنواع الخاصة من الحق يجب أن توضع في مستوى أكثر تجريدا.<sup>1</sup>

### 3-2- بين الشرعية و القانونية: الحق و العقل التواصلي.

تسمح الممارسة التواصلية بتجسيد هذه العقلانية القادرة على احتواء الأبعاد الصورية و المادية للحق بشكل لا يمكن معه وضعهما في تعارض. إن شرعية الحق لا تتأتى من العقلانية الصورية بل من الإجراءات المؤسساتية التي يتم إنتاجها من خلاله و التي تعبئ القوة المعيارية للحوار الحجاجي في ضوء المثاليات عكس الواقعية<sup>2</sup> ( les idéalizations contrefactuelles ) السيمنتيقية و التداولية، ففي قلب هذه الإجراءات يكتسب النظام القانوني من وجهة نظر الأفراد المعيارية الحقيقية التي كانت تعوزه في نظرية الحق التي يدافع عنها فيبر، و لوجهة النظر هذه نتيجتين<sup>3</sup>:

الأولى أن الشرعية ليست مرتبطة بشكل خاص من القانون كما هو الحال في التصور الليبرالي، ذلك انه لو كانت العقلانية الإجرائية للممارسة التواصلية مطبقة فعليا فانه يمكنها ان تعتمد الجانب المادي من الحق الوضعي. و من شأن التدخلات لصالح دولة الرعاية و التي يرفضها الليبراليون المستندون الى تصور صوري للحق، ان تشرعن عن طريق هذا التصور الموسع للعقلانية القانونية.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et morale. Op.cit. p 28.

<sup>2</sup> - تعتبر المثاليات ثمرة للافتراضات التداولية للتواصل. و هي عكس واقعية لأنها تتشكل بمعزل عن الواقع الفعلي ( السياقي ) رغم ذلك تتمتع بالإجبار و الضرورة الصورية.

<sup>3</sup> - Edouard Challe. Op.cit. p 191.

<sup>4</sup> - Ibid.

أما الثانية فإنه لم يعد بإمكان الجانب السوري من الحق المتعلق بالحريات الذاتية أن يعتبر كـ مجال خاص بذوي الاختصاص و الخبرة في النظام القانوني، و إنما يجب أن يمر هو أيضا تحت وصاية الحوار و إجراءات التشريع الذاتي ( أي تحت وصاية العقلانية التوافقية ) لكي يكتسب الشرعية التي تعوزه.<sup>1</sup>

و بالتالي فإن الحق في مجمله أي جزأيه المادي و السوري، هو الذي يجب أن يعاد النظر فيه في إطار الإجراءات المؤسساتية للشرعة، يقول هابرماس: " إذا كان من الضروري الآن اكتشاف الخصائص السورية للحق في البعد الإجرائي القانوني (...)، و إذا كانت هذه الإجراءات هي التي تنظم الحوارات القانونية التي تبقى هي قابلة للحجاج الأخلاقي، فإن فرضية ستفتتح أمامنا إذناك و هي أن الشرعية ممكنة عن طريق القانونية منذ اللحظة التي تكون فيها الإجراءات التي هي أساس إنتاج القواعد القانونية متطابقة مع العقل من جهة في ذاتها (...). و من الطريقة التي تتم بها. إن شرعية القانونية تأتي من واقع أن الإجراءات القانونية تتقاطع مع حجاج أخلاقي يخضع لعقلانيته الإجراء الخاص به."<sup>2</sup>

و اختصارا يمكن القول أن الشرعية القانونية لا يمكن أن تأتي من عقلانية سورية للحق لان الحق ليس شرعيا إلا من حيث انه يحمل في ذاته بعدا أخلاقيا. هذه الشرعية ليست ممكنة إذن إلا من خلال إجراءات مؤسسة قانونيا لسن القوانين، تسمح بالحوار الحجاجي بين مواطنين يعتبرون أنفسهم مسئولين عن بعضهم البعض. و تعبئ هذه الإجراءات القوة المعيارية الخاصة بالممارسة التوافقية بسبب افتراضات تداولية تقتضيها في سلوك الفاعلين إزاء أنفسهم، إزاء الآخرين و إزاء القيمة التي يولونها لأفعال كلامهم.<sup>3</sup> و عليه فإن ماكس فيبر يكون حسب هابرماس قد ضل الطريق عندما فصل الحق عن بعده

<sup>1</sup> - Edouard Challe. Op.cit. p 191.

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Droit et morale. Op.cit. p 30.

<sup>3</sup> - Edouard Challe. Op.cit. p 191.

الأخلاقي، " إن فيبر - يقول هابرماس - لم يعترف ( ... ) بالنواة الأخلاقية للحق المدني السوري لأنه لم يتوقف عن النظر إلى الحدودات الأخلاقية كتوجهات أكسيولوجية ذاتية، لقد اعتبر القيم كمضامين ليست قابلة للعقلنة و منه غير متوافقة مع الطابع السوري للحق".<sup>1</sup>

يبدو أن فيبر لم يكن يهتم كثيرا حسب هابرماس، بالبحث عن الأساس المعياري لشرعية الحق، و لذلك وجد هابرماس في فلسفة كانط النظرة المقابلة للنظرة الأولى من حيث أن فلسفة هذا الأخير تقتضي تأسيس شرعية الحق على قاعدة مفهوم الحقوق الذاتية المنبثقة من الواجب القطعي. يُخضع كانط إذن منطقيا الحق للأخلاق، و هو ما سينجر عنه بروز توتر دائم بين الاستقلالية العمومية و الاستقلالية الخاصة منذ اللحظة التي يجب فيها في الوقت نفسه ان يكون ممكنا الاستنتاج العقلاني للحقوق الذاتية و جعلها صالحة بطريق العقد الاجتماعي.<sup>2</sup>

يتمظهر التوتر الحاصل بين الصلاحية ( validité ) و الواقعية ( factuelité ) عند كانط بواقع أن القوانين الذاتية هي نفسها " قوانين إكراه و قوانين حرية ".<sup>3</sup> إن الصعوبة المحايثة للنظرية الكانطية في الحق هي كونها تأخذ شكل اللغو و ذلك من حيث أنها و إن كان لها فضل المحافظة على بعدي الحق ( الإكراه و الحرية ) إلا أنها رغم ذلك لا تمفصل بينها بالشكل الكافي حسب هابرماس. و لذلك سيعمل هذا الأخير على إعادة بناء تصور الاستقلالية لتبيان الأصل المشترك للاستقلالية الخاصة و الاستقلالية العمومية في الوقت الذي كان فيه هذان الشكلان من الاستقلالية يبدوان متنافسين في شكل توتر بين حقوق الإنسان و السيادة الشعبية.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. Droit et morale. Op.cit. p 26.

<sup>2</sup> - Edouard Challe. Op.cit. p 192.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 42.

<sup>4</sup> - Edouard Challe. Op.cit. pp 192- 193.

## 4- الديمقراطية التداولية.

يلجأ هابرماس في محاولته التوفيق بين هذين الشكلين من الاستقلالية العمومية و الخصوصية إلى تبني شكل جديد من الديمقراطية الجذرية التي تعيد رسم مجمل الفضاء السياسي و هي ما اصطلح عليه اسم الديمقراطية التداولية. فما المقصود بهذا المفهوم و ما الذي يميزه عن باقي الاشكال الكلاسيكية للديمقراطية و خصوصا الشكلين الجمهوري و الليبرالي؟

## 4-1- مفهوم الديمقراطية التداولية.

يظهر المنعطف التداولي الذي ميز النظرية الديمقراطية في السنوات الأخيرة مرتبطاً بشد الارتباط بإرادة إيجاد بديل عن النظريات النخبوية و الاقتصادية للديمقراطية، يتعلق الأمر بالنسبة للتصور التداولي بالحفاظ و العمل على تطوير المكتسبات التي حققتها الديمقراطية التشاركية<sup>1</sup> من خلال إعادة بناء مفهوم الشرعية الديمقراطية و إعادة الاعتبار لمفهوم الخير المشترك ( le bien commun ).<sup>2</sup>

و بناء على ما تقدم فانه من المبالغة القول أن هابرماس هو الممثل الأول و الوحيد لهذا التيار، إلا أن ارتباط هذا النموذج السياسي بأوليات فلسفة التواصل يجعل منه ممثلاً لشكل خاص من التداولية التواصلية كما سبقت الإشارة إلى ذلك في المقدمة. أما عن القاسم المشترك الذي يجمع كل المدافعين عن هذا التيار فيمكن في اعتراضهم على مقارنة سائدة منذ منتصف القرن العشرين للديمقراطية سوقتها

<sup>1</sup> - فيما يتعلق بالفرق بين الديمقراطية التمثيلية و الديمقراطية التشاركية يرجع إلى:

-Loïc Blondiaux. La démocratie participative sous conditions et malgré tout. Un plaidoyer paradoxal en faveur de l'innovation démocratique. (Mouvements. 2007/2. N°50). pp 120-121.

<sup>2</sup> - Dominique Leydet. Introduction. (Philosophique. 29/2. Automne. 2002). p 175.



النظريات الموسومة بالإدماجية ( agrégative )<sup>1</sup>، و هي تضم النظريات النخبوية ( théories elitistes )، نظريات الاختيار الاجتماعي او النظريات الاقتصادية ( theories du choix social ) و النظريات التعددية ( théories pluralistes )<sup>2</sup>.

لقد كانت هذه النظريات تنظر إلى العملية الديمقراطية على أنها تنافس على المصالح الخاصة، و انضواء لأصوات داخل جماعات مصالح تضغط على أصحاب القرار لتحقيق مصالحهم الخاصة. و عليه فإنها لم تكن تدرك الطبيعة التطورية للتفضيلات الفردية و طابعها المتغير و التطوري المتضمن في المسار السياسي ذاته، و لم تكن ترى أن للحوارات دور كبير في تغيير التفضيلات و توجيهها نحو الاتفاق على اختيارات جماعية. كما أنها تخرج فكرة التفكير العمومي من مجالها المعياري. و باختصار أن هذه النظريات كانت تستبعد فكرة وجود إرادة عامة أو خير مشترك يمكن أن يصاغ في خيارات جماعية يمكن بدوها أن تصبح ممكنة من خلال الالتزام المدني للمواطنين.<sup>3</sup>

عملت الديمقراطية التداولية انطلاقاً من سنوات 1980 إذن على الاستثمار في هذه الأفكار الجديدة، و تبنت - موازاة مع تبني إجراءات مشاركة جديدة تشرك المواطنين في مسارات اتخاذ القرار السياسي - مقارنة معيارية للديمقراطية لا تقوم على تجاهل وجود صراعات المصالح و تنافس التفضيلات

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 205

<sup>2</sup>- يعتبر أنصار النظريات النخبوية أن فكرة الحكم الذاتي للشعب بالشعب ليست إلا وهماً، و يؤكدون على ضرورة توكي النخبة الحاكمة الحذر إزاء الشعب و الرأي عمومي اللذين يمكن التلاعب بهما. بينما يعتبر أنصار النظريات الاقتصادية أو الاختيار الاجتماعي الحياة السياسية كنظام تنافس و يختزلون المواطن في كونه مستهلكاً تستعمله الأحزاب السياسية من خلال برامجها. في حين ترى النظريات التعددية أن الديمقراطية تستند على تنافس متوازن بين جماعات مصالح متعددة، بحيث لا يمكن لأي منها أن تطغى نهائياً على الأخرى.

<sup>3</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 206.

بل على التفكير في تغييرها الممكن في لغة مشتركة بين المواطنين.<sup>1</sup> و عليه يمكن القول أن الديمقراطية التداولية هي تلك التي " يشكل فيها التداول العمومي للمواطنين الأحرار و المتساوين نواة الاستقلالية و اتخاذ القرار السياسي الشرعي."<sup>2</sup>

إن مسار هابرماس لا ينفصل عن هذا الإطار النظري العام و عن الظروف التي رافقته، لكنه يندرج بالمقابل في السياق العالمي لازمة التمثيل و السيادة التي أصبحت تمس اغلب الديمقراطيات الغربية، كما انه يتمتع بأصالته الخاصة المرتبطة بالتاريخ الألماني و بالخصوصية المعرفية لفلسفته السياسية، فقد وجد هذا الأخير في هذا النموذج التداولي طريقة مثلى للجمع و ربما تجاوز الثنائيات المتناقضة كالتوتر بين الديمقراطية و النزعة الدستورية ( constitutionnalisme )، بين حرية المحدثين و حرية القدماء<sup>3</sup>، و كذا بين النموذج الجمهوري و المذهب الليبرالي ولكن كيف ذلك؟

#### 4-2- فيما وراء الليبرالية و الجمهورية: الديمقراطية التداولية.

إذا كان من الواضح بالنسبة لهابرماس ان الديمقراطية الدستورية تستقي شرعيتها من مصدرين مختلفين هما حقوق الإنسان و السيادة الشعبية فان الإشكال يبقى رغم ذلك في التساؤل المطروح عن أيهما يملك الأولوية في التأسيس للديمقراطية الليبرالية، هل القانون المطبق في توافق مع حقوق الإنسان أم مسار التشريع الذاتي؟ بمعنى آخر هل يجب إعطاء الأولوية لحرية المحدثين او لحرية القدامى؟ إن الآراء الليبرالية و الجمهورية تتعارض حول هذه القضية إلى حد التناقض، كما يكتسي هذا التعارض قيمة تحليلية كبيرة بالنسبة لهابرماس من حيث انه يحدد القطبين اللذان تتشكل بينهما اغلب النظريات الحديثة

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 207.

<sup>2</sup> - James Bohman. Démocratie délibérative. Dans : Sylvie Mesure et Patrick Savidan ( dir ), Dictionnaire des sciences humaines. (Paris : Presse universitaire de France. 2006). P 250.

<sup>3</sup> - Dominique Leydet. Introduction. Op.cit. p 178.

لليدقراطية و الحق. و تتجه هذه النظريات الأخيرة في اغلب الأحيان حول هذه المسألة نحو التساؤل: من هو صاحب السيادة الديمقراطية، الأفراد الخواص المالكن لمصيرهم ام الشعب الحامل للإرادة العامة؟ و للإجابة على هذا السؤال يتموضع هابرماس فيما بين هذين المذهبين مقترحاً نموذجاً إجرائياً تداولياً للديمقراطية هدفه تجاوز المذهب الليبرالي و المذهب الجمهوري في الوقت نفسه.<sup>1</sup>

يعتقد هابرماس ان الديمقراطية في التقليد الليبرالي هي قبل كل شيء مجموع مؤسسات وظيفتها تهيئة الظروف للأفراد بغية البحث عن تحقيق مصالحهم المختلفة و فكرتهم عن السعادة. فليس هناك إذن سلطة مطلقة تفرض رؤيتها للسعادة الجماعية على الأفراد. إن المؤسسات السياسية هي الضامن للحرية التي تمارس على أرضية اقتصادية و اجتماعية محددة على أنها خاصة و قبل سياسية. و يحدد الدستور الحقوق الفردية و الفصل بين السلطات بغرض الحد من سوء استعمال السلطة الذي يمكن أن يمارس باسم الشعب. وفق هذا التصور إذن نجد إن المذهب الليبرالي يتداخل مع المذهب الدستوري ( le constitutionnalisme ) بنائياً.<sup>2</sup>

بالمقابل يحيل مفهوم السيادة الشعبية في التراث الجمهوري إلى الإرادة الخفية للجسم السياسي الجماعي، و بالتالي تتصور الديمقراطية مذاك كاستقلالية شعب مجرد من حيث انه لا يقبل الاختزال أبداً في مجموع الأفراد المشكلين له. و ليست الحرية إلا اسم آخر للإشارة إلى قوة الفعل الفردية و الجماعية.

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Trois version de la démocratie libérale. (Le Débat. 2003/3. N° 125). p 126.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Trois modèles normatifs de la démocratie. op.cit. p 260-261.

& Yves Sintomer. La démocratie impossible ? politique et modernité chez weber et Habermas. (Paris : La Découverte. 1999) . p 303

و بالتالي ظلت المشكلة الرئيسية للتقليد الجمهوري هي كيفية تصادف الإرادة الامبريقية للشعب مع إرادته المعقولة أي مع الإرادة العامة.<sup>1</sup>

تظهر المفارقات الأساسية لهذا التقليد عندما يتعلق الأمر " بفحص الفعل الذي يكون به الشعب شعباً"<sup>2</sup>، و ذلك من حيث أن الهم الأساسي للتقليد الجمهوري هو تحميل أما الدولة الامبريقية او طبقة كونية مهمة السعي وراء المصلحة العامة للخير المشترك. و هذا ما يعترض عليه الليبراليون على اعتبار أن خرافة الإرادة الشعبية الواحدة لا تتحقق إلا بالتضحية بتعددية الإرادات الفردية و اختلافها، فالشعب يمكن في النهاية أن يخطئ كما انه يمكن أن يتخذ قرارات لا تولي اعتباراً لحقوق الأقليات، و منه تظهر الرؤية الواقعية و الامبريقية التي ترى أن تعددية الآراء و المصالح حتمية لا مفر منها لتتلافى الانزلاقات التسلطية و الشمولية الملازمة للتصور المثالي للشعب باعتباره ذاتا سيادة.<sup>3</sup>

كما يوجه هابرماس نقداً للتصور الليبرالي يتمثل في أن اعتبار الفرد على انه منعزل و سابق على المجتمع لا يقل في الحقيقة تجريداً عن تجريد الإرادة العامة في التصور الجمهوري. فضلا عن أن التصور الليبرالي للمواطنة عاجز عن احتواء تفاوتات السلطة النابعة من خارج الدائرة السياسية القانونية خصوصا من الاقتصاد. بالإضافة إلى أن نموذج المدني يحول دون النظر إلى ما يمكن أن تقدمه الجماعة التي تبقى دائما معتبرة بشكل أداتي من الأفراد.<sup>4</sup>

في وجه هذه الاعتراضات تسعى الديمقراطية التداولية التي يقترحها هابرماس إذن، فيما وراء المذهب الليبرالي و المذهب الجمهوري إلى الجمع بين الاحترام التام لحقوق الإنسان و الممارسة الكاملة

<sup>1</sup>- Jurgen Habermas. Trois modèles normatifs de la démocratie. op.cit. p 261-262.

<sup>2</sup>- Jean Jacques Rousseau. Du contrat social. (Paris : Garnier-Flammarion. 1966). p 50.

<sup>3</sup>- Yves Sintomer. La démocratie impossible ? op.cit. 305.

<sup>4</sup>- Ibid. p 306.

للسيادة الشعبية. أنها تستند في المستوى الاجتماعي-الثقافي على مكتسبات نظرية الفعل التواصلي. فمن جهة لا يمكن للشعب أن يكون شعبا ويمارس سلطته إلا من خلال وساطة خطاب عمومي و إجراءات مؤسساتية ديمقراطية و إلا لم تعد الإرادة الشعبية إلا نتاج تلاعبات سلطوية تمارس باسم الشعب، في حين ان ممارسة الحوار العمومي و اللجوء إلى إجراءات ديمقراطية يقتضي بشكل محايد سلسلة مبادئ صورية ليست في متناول الأفراد الذين يدخلون في الحوار و لا أيضا في يد الجماعة التي تتحاور، مثل التعددية، قوة الحجة الأفضل، حقوق الأفراد في التعبير بحرية عن رأيهم و إيصاله إلى الغير دون عوائق، و بلغة أخرى انه يقتضي حقوق الإنسان، فاحترام هذه المبادئ هو إذن الشرط الضروري لشرعية السلطة الديمقراطية كسلطة فعلية.<sup>1</sup>

و يؤكد هابرماس على أن الرأي العمومي و الإرادة الشعبية هما في صيرورة مستمرة، إنهما بالماهية مواجهة معقولة لوجهات النظر المختلفة و هما يقتضيان أفرادا يتواصلون في الفضاء العمومي و يتشكلون من خلال إجراءات تضمن التعددية السياسية و الثقافية.

بالإضافة إلى هذا يدعي النموذج التداولي للديمقراطية احترامه الكامل لحقوق الفرد، ففي المنظور التواصلي ينظر إلى الأفراد دائما على أنهم مجتمعين ( socialisés ) و مندمجين في ثقافة معينة، في لغة خاصة و في تحاور آراء، و بهذا فهم دائما عموميين. إن حقوقهم الفردية هي بالتأكيد أساسية و لكنها لا يمكن أن تفهم على أنها " قبل سياسية ". فالاستقلالية الفردية لا تتبع من الحرية أنها من طبيعة تواصلية،<sup>2</sup> إي أن قيمة الإجراءات الديمقراطية لا تعود لا إلى الحق الوضعي و لا إلى نظرية في الحقوق الطبيعية بل فقط إلى القدرة على مأسسة التداول العمومي للمواطنين و منه ممارسة اتيقا الحوار في

<sup>1</sup> - Yves Sintomer. La démocratie impossible ? op.cit. p 307.

<sup>2</sup> - Ibid. p 308.

المجال السياسي، و هي ممارسة من شأنها أن تعمل على تعديل الاختلالات الوظيفية لديمقراطية السوق من خلال الارتقاء بالوعي العمومي و في الوقت نفسه بلورة الإجماع الديمقراطي.<sup>1</sup> كيف ذلك؟

#### 4-3- اتيقا المناقشة كإستراتيجية للتبرير الأخلاقي في الديمقراطية التداولية.

#### 4-3-1- في مفهوم اتيقا المناقشة.

يحاول هابرماس استخلاص المحتوى المعياري للديمقراطية من نظريته في اتيقا المناقشة و الحوار، و هو طموح يطغى على اغلب كتاباته المتأخرة و يمنح الإطار الفلسفي للديمقراطية التداولية، و عليه يمكن التأكيد على أن هابرماس ينظر إلى اتيقا الحوار على أنها الشرط الضروري للتأسيس العقلاني لخياراتنا الأخلاقية الخاصة مهما كانت متعددة في جوهرها، و هي تتأتى من تبني سلوكا فرضيا إزاء التواصل العادي و تقتضي من الذين يشاركون فيه احترام الضرورة الإيعازية لأفعال كلامهم و أن يفسروا و يبرروا بالنتيجة ادعاءات الصلاحية التي تستند عليها تلقائيا خياراتهم العملية.<sup>2</sup> فمن أجل بناء أخلاقه التواصلية كان على هابرماس الرجوع إلى نقد العقل العملي عند كانط للانطلاق منه و إعادة بنائه وفق مصطلحات العقل التواصلية.<sup>3</sup> فعند كانط كما عند هابرماس لا يمكن أن تكون القضية الأساسية للأخلاق سوى الشكل الذي يجب أن تتخذه قواعد أفعالنا لتأسيس استعمال شرعي للعقل العملي بعيدا عن المحتوى العملي الجوهرية الذي يمكن أن ترجع إليه هذه القواعد، فوحدها القواعد القادرة على اخذ شكل قانون كوني يمكن وصفها بالأخلاقية، و منه فالأخلاقي ليس بأي حال صفة للفعل أو للشخص بل هو خاصية قاعدة ذات شكل كوني.<sup>4</sup> و لهذا أيضا تدرج اتيقا المناقشة ضمن مسمى النظريات الاتيقية الكانطية المعاصرة

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le liberalisme ? Op.cit. p 711.

<sup>2</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. p 60.

<sup>3</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le libéralisme ? Op.cit. p 704

<sup>4</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. p 62.

التي تشترك في مسعى إرساء الأشكال الإجرائية الدنيا و العابرة للثقافات للعدالة ضدا على النزعات النيوارسطية<sup>1</sup> ( courants neo-aristotéliens ) التي تسعى هي إلى ضبط القيم الجوهرية للحياة الحسنة في السياقات الثقافية الخصوصية.

بهذا المعنى توصف هذه الاتيqa بكونها اتيقا ديونتولوجية هدفها الأول هو المعرفة الموضوعية للصلاحيية الكونية لاملاءات الواجب و ليس الاهتمام بالمضمون الانطولوجي لقيمنا الأخلاقية، كما أنها اتيقا تبحث في شروط الصدقية المعيارية و ليس في تحديدات الحياة الحسنة و باختصار إنها اتيقا للعدل و ليس للخير<sup>2</sup>. هذا التحديد لاتيقا المناقشة يضبط جيدا الإشكالية التي يسعى هابرماس إلى تحليلها فهي ليست تلك المتعلقة بمعرفة كيف يمكن بناء حياة حسنة بل وفق آية شروط يمكن اعتبار قاعدة ما صالحة. لهذا الغرض نجده ينطلق من محاولة فهم الفعل الاجتماعي وفق معنى تواصلية و بينفهمي للملقي و للمتلقي عن طريق اللغة في حوار حاجي قابل للنقد و معرض للخطأ ( falsifiable ). و بالتالي فان المناقشة قد تبدو لأول وهلة أنها الفضاء المثالي لصياغة معايير صالحة، فإذا كان الأمر القطعي عند كانط يقوم بدور المبدأ التبريري الذي يسمح بالحكم على معايير حكم كونية بالصلاحيية فانه

<sup>1</sup> - تعتبر النزعات الاتيقية النيوارسطية أو الأرسطية المعاصرة ( الجماعية، اتيقا المسؤولية .. ) في فلسفة الأخلاق و السياسة أن نتائج الفعل هي المحدد و الموجه للعقل و هي تتصور كغاية قصوى ليس الواجب الخالص بل مدى نجاح الفعل، هذه الاتيقا الموصوفة بالتيلولوجية تجد صياغتها الكلاسيكية الأولى لدى أرسطو، إذ تنطلق انطولوجيا الإنسان عند هذا الأخير من أن السعادة هي غاية الوجود البشري و لذلك يتداخل بعدا الإنسان عند أرسطو من حيث هو كائن سياسي من جهة و كائن عاقل يسعى وراء تحقيق ذاته من جهة أخرى.

<sup>2</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. p 62.

يناط بإجراء الحجاج الأخلاقي عند هابرماس القيام بهذا الدور<sup>1</sup>. أنها شكل من الجمعة لمسالة صلاحية المعايير، فهذه الأخيرة لم تعد عنده قضية حكم فردي بل موضوعا لحوار جماعي يفترض انه لكي تكون ادعاءاتنا للصلاحية مؤسسة عقليا فإنها يجب أن تحضى بالقبول من طرف جماعة حوار غير محدودة مثاليا<sup>2</sup>.

لكن و رغم هذا التقاطع الكبير مع الاتيقا الكانطية إلا أن اتيقا المناقشة تتميز عن هذه الأخيرة خصوصا في نظرتها إلى إجراء التأسيس الكوني للمعايير، ذلك أن الإطار الذي يدرج فيه كانط مقتضى الكونية الملازم لقواعد الواجب و للاملاءات الديونتولوجية هو إطار ذاتي منحصر في مقولات فلسفة الوعي، بمعنى أن الأمر القطعي الذي يفرض علينا معاملة البشرية في ذاتنا هو في النهاية أمر تمليه الذات الواعية على ذاتها و يتوقف احترام هذا الأمر على استطاعة الإرادة الذاتية فقط، أي انه على الفرد العاقل أن يجعل من نفسه مرآة الإنسانية و أن يرتفع بإرادته إلى مستوى كوني<sup>3</sup>، و هذا من شأنه أن يلقي على عاتق الوعي الأخلاقي من جهة حملا أثقل مما يطيقه ( لان الإرادة الإنسانية مترنحة بالطبيعة بين القوة و الضعف وفق الظروف ) و أن يعزله من جهة أخرى عن الواقع الذي يعيش فيه ( لان صاحب الارادة الضعيفة يستطيع ان يمنح نفسه انطباعا كاذبا بكونية معايير الأخلاقية في الوقت الذي تكون فيه هذه الاخيرة محددة بمقتضى المصلحة )<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>- Gervais Desiré Yamb. Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Eboussi Boulaga. (Thèse de doctorat. Université Nancy 2. Soutenue en 2008). pp 117-118.  
Lien internet:

<http://docnum.univ-lorraine.fr/public/NANCY2/doc334/2008NAN2100.pdf>

<sup>2</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. p 60.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique. Dans : Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Essais de théorie politique. Op.cit. pp 47-48.

<sup>4</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. p 63.



تحاول اتيقا المناقشة عند هابرماس تجاوز هذه الصعوبة من خلال السعي إلى جعل العقل العملي عمليا بالفعل في العالم الامبريقي و ليس في التجربة الذاتية و لذلك يؤكد هابرماس لأجل تحقيق هذا الهدف على ضرورة الخروج عن إطار فلسفة الوعي لإعادة النظر في حياد الإرادة و صياغة إجراء للكونية قابل للتحقيق الواقعي انطلاقا من فرضيات العالم الواقعي ذاته، و لا تتم هذه الصياغة حسه إلا من خلال ترجمة مبدأ الكونية الكانطي إلى مبدأ حوار. إن إجراء التشكل الحيادي للإرادة لا يمكن أن يقوم إلا على المشاركة بينذاتية في حوار خالي من إي إكراه يلتزم فيه المتحاورون بإخضاع صحة توجهاتهم العملية للمداولة الجماعية<sup>1</sup>.

تكمن طبيعة اتيقا الحوار اذن في كونها تجربة حوارية تفحص القواعد ( les normes ) التي هي موجودة أصلا في العالم المعيش، و منه التمييز بين وجود القواعد وتبريرها أي أن اتيقا الحوار هي في الأساس مشروع تبرير<sup>2</sup> ( une entreprise de justification )، رغم ذلك يلح هابرماس على واقع انه ليس في إمكاننا الذهاب بعيدا في عملية التمييز بين وجود و تبرير القواعد، فالوجود الاجتماعي لقاعدة ما يتبعه حد أدنى من الاعتراف من الأفراد، و في هذه الحالة و بما أن هذا الاعتراف مرتبط دائما بإمكان بيان صلاحيتها فان الوجود الاجتماعي لقاعدة ما يطالب دائما بضرورة تبريرها. و لأنها تمنح أسباب قبول بعض المعايير فان اتيقا الحوار تقوم بوظيفة اجتماعية، أنها توفر المعيار الذي يسمح بتحديد ما إذا كانت قاعدة ما صالحة ام لا و تجعل ممكنا نقد القواعد المشتركة<sup>3</sup>. يمكن إذن فهم اتيقا المناقشة على أنها الفضاء الذي تتولد فيه مجموع القواعد و المعايير الهادفة إلى إرساء مساواة و حرية المواطنين الذين يشاركون في الحوار الذي غايته تحديد مبادئ مجتمع عادل.

<sup>1</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. pp 64-65.

<sup>2</sup> - Laurent Jaffro. Habermas et le sujet de la discussion. (Cités. 2001/1. N° 5). p 72.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Trad. Christian Bouchindhomme. (Paris : Cerf. 1983). p 83.

و استنتاجا مما سبق يمكننا إبراز بعض المميزات الأساسية لاتيقا الحوار و المناقشة في النقاط

التالية<sup>1</sup>:

(1) إن اتيقا المناقشة هي اتيقا متواضعة لا تدعي تفسير الظاهرة الأخلاقية في كليتها بل فقط في

البعد التذاوتي الكوني منها اي البعد المتعلق بالقواعد المطلوبة و ليس بالمقترحات الخاصة

بالحياة الحسنة التي تتوقف هي على أشكال حياة الشعوب و الافراد.

(2) إن اتيقا المناقشة تريد أن تكون اتيقا ديونتولوجية ليس بالمعنى الذي تهمل فيه النتائج المتوقعة

من القاعدة، بل وفق معنى الاتيقا التي تتشغل بإرساء شروط العدالة التي يمكن لكل شخص

انطلاقا منها أن يواصل سعيه وراء المثل الأعلى في السعادة.

(3) إن اتيقا المناقشة هي اتيقا كونية ( universelle ) بحيث أن الذي يثبت القضية التالية: " هذه

القاعدة صالحة أخلاقيا " يدعي في الوقت نفسه انه يملك حججا تسمح بإقناع أي شخص معني

بالصلاحية الأخلاقية لهذه القاعدة ما دام الحوار العقلاني ممكنا.

(4) إن اتيقا المناقشة هي اتيقا معرفية ( cognitiviste ) ، فهي تؤمن بان الصدقية المعيارية يمكن

أن تكون موضوع معرفة، بمعنى آخر إن مجال القواعد ( المعايير ) يحتوي على نوع من الحقيقة

و الموضوعية التي يمكن مقارنتهما من خلال البرهنة و الحجج.

(5) و هي اتيقا حدائية من حيث أنها تخلت عن النموذج الجوهرية ( substantialiste ) الذي تحول

بالنتيجة إلى نموذج إجرائي. و الفرق بينهما يكمن في أن الاتيقا الأولى تسعى لتحديد ما هي

الخيرات الضرورية لحياة حسنة و تحرص على ترتيبها تراتبيا، في حين لا تقترح الاتيقا الإجرائية

<sup>1</sup> - Adela Cortina. Ethique de la discussion et fondation ultime de la raison. Dans : Alain Renaut (dir). Histoire de la philosophie politique. Tome 5 : Les philosophies politiques contemporaines. (Paris : Calman-Levy. 1999). pp 191-193.

إلا الإجراء الذي يسمح بتبرير صلاحية القواعد. و يرجع إلى الأشخاص المعنيين مهمة تطبيق الإجراء المقصود. و عليه يمكن القول أن اتيقا المناقشة تندرج في سياق كانطي و لكن باستبدال الشكلانية المونولوجية ( formalisme monologique ) باجرائية حوارية ( procéduralisme dialogique ).

(6) اتيقا الحوار هي اتيقا مبادئ ما بعد تعاقدية ( post-conventionnelle ) فهي تميز بين مبادئ كونية و قواعد تعاقدية لثقافة معينة.

(7) أخيرا تسطر اتيقا المناقشة الخطوط العريضة لعقل عملي يسعى في المجال السياسي إلى الدفاع عن الديمقراطية.

بالنسبة لهابرماس هناك علاقة ضمنية بين نظريته التواصلية و مقارنته في اتيقا المناقشة فإذا بدت نظرية اتيقا المناقشة كنظرية أخلاقية تستند على نظرية الفعل التواصلية فان ذلك يعني أن هذه الاتيقا هي اتيقا حجاج حوارية، و بطريق اللغة و قوة الإجماع تظهر هذه العلاقة بوضوح أي في ما يسميه هابرماس الوضعية المثلى للكلام، و لكن قبل تناول هذا الإجراء يجدر بنا أولاً الرجوع إلى الإطار العام الذي تندرج فيه و الأرضية التي تتغذى منها أي التواصل اللغوي عموماً و التداولية الكونية على وجه الخصوص.

#### 4-3-2- العقلانية التواصلية و اللغة.

إذا كان هابرماس يتفق مع ماكس فيبر في جعل عقلنة العالم المعيش الميزة الرئيسية للحدثاثة فانه يختلف عنه في كونه يرفض اختزال تصور العقلانية في الفعل الاداتي وحده. و الحال انه عندما تطرح مسألة تنسيق أفعال الفاعلين فان هناك حسب هابرماس بديل عن الموقف الذي يقتضي الفعل الاداتي إزاء العالم الموضوع ( objectif )، و هذا البديل هو التواصل الذي ينتمي هو الآخر إلى مجال العقلانية

من حيث أن الأمر يتعلق بتقديم أسباب و دوافع من الممكن تبريرها عقلانيا خلال حجاج عمومي، يقول هابرماس: " يمكن أن تكون نظرية التواصل مثمرة لنظرية سوسيولوجية للفعل إذا ما توصلنا إلى إظهار كيف تتولى الأفعال التواصلية أي الأفعال اللغوية أو التعبيرات غير اللفظية المكافئة لها وظيفة تنسيق الفعل و تساهم في بناء تفاعلات".<sup>1</sup>

يصبح بهذا من الممكن استخراج نوعين من الممارسة يمكن أن يوصفا معا بالممارسة العقلانية، من جهة الممارسة العقلانية بالنظر إلى غاية معينة أي تلك التي يحددها النجاح في العالم الموضوعي و من جهة أخرى الممارسة التواصلية أي عندما لا تكون مشاريع عمل الفاعلين المشاركين غير منسقة بحسابات نجاح أنانية بل بأفعال تفاهم بيني. و يعني هذا أن الفاعلين في الفعل التواصلية يبحثون عن اتفاق بين الأشخاص المتفاعلين فيما بينهم، و يمر هذا الاتفاق بقبول محفز عقلانيا لكل منهم.<sup>2</sup>

إن التواصل عند هابرماس هو قاعدة الحياة الاجتماعية، فهو يمثل " الممارسة الأساسية التي من خلالها يستطيع اثنان أو عدد من الناس الاتفاق حول مشروع عمل مشترك أو حول واقع متقاسم".<sup>3</sup> و تشير هذه الممارسة التواصلية إلى شكل التفاعل الاجتماعي القائم على البحث التشاركي عن الاتفاق الذي يسمح بواسطة التواصل اللغوي بإمكانية تنسيق مختلف خطط العمل المتبعة فردانيا في المجتمع.<sup>4</sup> و تقتضي الممارسة التواصلية التي تهدف إلى إرساء اتفاق متبادل في التفاعلات تبني أسلوب موجه نحو التفاهم. فالتفاهم يعمل إذن كآلية تنسيق أفعال و تقوم اللغة باعتبارها وسيط التفاهم بوظيفة الاندماج الاجتماعي.

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. Trad. Jean Marc Ferry. (paris : Fayard 1987). p 289.

<sup>2</sup>- Edouard Challe. Op.cit. pp 180.

<sup>3</sup>- Christian Bouchindhomme. Le vocabulaire de Habermas. (Paris : Ellipses. 2002). p 26.

<sup>4</sup>- Jürgen Habermas. La pensée postmétaphysique. Op.cit. p 72.

لا يمكن للممارسة التواصلية أن تتجح إلا إذا أدت إلى تحقيق التفاهم بين مختلف الذات، فليس في مقدور الفاعلين الاجتماعيين أن ينسقوا أفعالهم و أن يتوصلوا بالنتيجة إلى إجماع إلا إذا كانت لديهم لغة مشتركة. أن التواصل هو إذن بالماهية تفاهم و هو منظم من حيث انه ضروري لإعادة الإنتاج الرمزية للعالم، و من حيث أن وسيطه هو اللغة التي تتجاوز الفرد و تربطه في الوقت نفسه بالآخرين، فان التواصل هو الرابطة الأساسية بين البشر، و من هذا المعطى فهو يتصف بجميع الصفات التي توليها الفلسفة للعقل<sup>1</sup>.

وبناء على ما سبق فانه لما كانت اللغة هي الوسيط الرئيس للتفاهم البيئي بالبرهنة العقلانية فانه من الضروري بالنسبة لنظرية الفعل فهم الأبعاد السيمانطيقية و التداولية التي تميز تعبئة الكلام في خدمة التواصل. و يفهم تنظير البعد اللغوي للممارسة التواصلية انطلاقا من تكييف و إعادة تأويل تداولية اللغة كما طورتها الفلسفة التحليلية في منظور ابستمولوجي، أي من خلال محاولة إعادة تأسيس فكرة الحقيقة العلمية على قاعدة الاتفاق التداوتي.<sup>2</sup>

#### 4-3-3- التداولية الكونية.

يجذر المنعطف اللغوي<sup>3</sup> الذي بدأت ملامحه تظهر في فلسفة هابرماس بداية سنوات السبعينيات جراء احتكاكه بفلسفة غادامير الهرمينوطيقية من جهة و انفتاحه على الفلسفة التحليلية من جهة أخرى

<sup>1</sup>- Christian Bouchindhomme. Op.cit. pp 26-27.

<sup>2</sup>- Edouard Challe. Op.cit. 181.

<sup>3</sup>- يشكل المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة براديجما جديدة في التعامل مع الموضوع الفلسفي و هو يمثل انتقالا من فلسفة الوعي نحو نظرية تركز على اللغة و العلامة و منه يصبح التواصل و تأويل العلامات في ظل هذه البراديجما الجديدة هما محور التفكير الفلسفي.

قطيعة إجرائية مع المذهب الكانطي، و يفسر ذلك في توجهه نحو التداولية<sup>1</sup> الكونية بهدف إعادة بناء شروط إمكان التفاهم البيني. إن التداولية الكونية تشكل حسب هابرماس علما امبريقيا غير أناني ( non monologique ) لأنها تنتج من خلال إعادة بناء القواعد المطبقة من طرف المتكلمين معرفة قبلية و تستند في سعيها لتحقيق هذه الغاية على الاستعمال الفعلي للغة في الحياة اليومية<sup>2</sup>. و لذلك تُعرض التداولية الكونية ( pragmatique universelle ) في كتابات هابرماس في شكل برنامجي ( programmatique ) هدفه إعادة بناء القواعد الكونية لفعل التواصل، يقول هابرماس: " اقترح أن نشير إلى برنامج البحث الذي يهدف إلى إعادة بناء قاعدة صلاحية الخطاب بمفهوم التداولية الكونية<sup>3</sup>."

يفسر لجوء هابرماس إلى التداولية الكونية لهيكلة فلسفته السياسية باعتقاده الجازم بقدرة التداولية على توضيح الآلية التي من خلالها يكون التواصل اللغوي و منه مستوى العالم المعيش قابلا للعقلنة. و لذلك نجده يقوم بعملية تخصيص لحقل التداولية الشاسع لتتوافق بشكل خصوصي مع فلسفته الاجتماعية، إذ يلجا إلى التمييز بين الوظائف التداولية الثلاثة للمنطوق ( énonciation ) التي تمثلها مجمل الأشكال التي يستعملها المتكلمون للغة في سياقات التواصل، و هي على التوالي الوظيفة التمثيلية ( représentative ) التي تقتضي وصف تجربة او حدث ما، الوظيفة التعبيرية ( expressive ) التي تقتضي التعبير عن قصد او تجربة معاشة محايدة لذات المتكلم و الوظيفة التفاعلية ( interactive )

<sup>1</sup> - يحيل لفظ التداولية ( la pragmatique ) في أصله اليوناني إلى الفعل، طريقة الفعل، التنفيذ، نتائج الفعل... الخ و يعتبر تشارلز موريس ( Charles Morris 1901-1979 ) أول من استعمله سنة 1938 ليعرف به حقا جديدا من حقول دراسة اللغة و هو ذلك القسم من السيميوطيقا الذي " يتناول العلاقة بين العلامات و مستعملي العلامات." ينظر:

- Martine Bracops. Introduction a la pragmatique. (Bruxelles : De boeck. 2006). p 13.

<sup>2</sup> - Ridha Chennoufi. Habermas. (Paris : Vrin. 2013). p 43.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Dans : Logique des sciences sociales et autres essais. Trad. Rainer Rochlitz. (Paris : Quadrige/PUF. 2005). p 333.

التي تقتضي إرساء علاقات بين شخصية. و يحدد هابرماس انطلاقا من هذه الوظائف الثلاثة توجهات البحث الثلاثة الرئيسية للتداولية.<sup>1</sup>

يعزى التمييز بين هذه التوجهات الثلاثة في الحقيقة إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس الذي يعتبر حسب كثير من الدارسين أول من قسم دراسة اللغة إلى ثلاثة أقسام كبرى هي النحو، السيمانطيقا و التداولية، فالنحو يهتم بدراسة العلاقات الشكلية بين العلامات و تهتم السيمانطيقا بدراسة العلاقات بين العلامات و مدلولاتها و تحليل معنى عبارات اللغة، بينما تهتم التداولية بدراسة العلاقات بين العلامات و مستعملها أنها المبحث الذي يفحص كيف يستعمل و يفهم المتكلمون الكلمات و الجمل في لغة معينة.<sup>2</sup> هذا القسم الأخير من أقسام دراسة اللغة هو الذي يوليه هابرماس اهتماما كبيرا، باعتباره حقل البحث الذي تغطيه نظرية أفعال الكلام التي يرى أنها تفتح للتداولية طرقا واعدة من حيث أنها تعالج الوظيفة التفاعلية للمنطوقات،<sup>3</sup> إذ تركز هذه النظرية تحليلاتها على القوة التكميلية ( la force illocutoire ) لأفعال الكلام، هذه الأخيرة التي تلعب دورا مكونا في إرساء العلاقات بين شخصية من حيث أنها تطور من خلال أفعال الكلام علاقة تداوتية بين المتكلم و المستمع تسمح لهما بالتفاهم.<sup>4</sup> إن التحليل التداولي ينزع حسب هابرماس نحو تفسير و إعادة بناء المعرفة الحدسية للمتكلمين و الكفاءة التواصلية التي اكتسبوها و يسمح بتحديد فرضيات ( presupposition ) الحجاج الضرورية و التي تكتسي الطابع المعياري

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 369.

& Jürgen Habermas. La pensée postmétaphysique. Trad. Rainer Rochlitz. (Paris : Armand Colin. 1993). p 78.

& Philippe Gerard. Droit et démocratie : réflexions sur la légitimité du droit dans la société. (Bruxelles : Publications des facultés universitaires Saint-Louis. 1995). p 56.

<sup>2</sup> - Claudia Bianchi. Pragmatique. Dans : Sylvie Mesure et Patrick Savidan ( dir ). Op.cit. p 894.

<sup>3</sup> - Abdeslam Hassoun. Justice et démocratie. Paris. L'Harmattan. 2013. p 63.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 370.

انطلاقاً من وظيفتها في إرساء علاقات بين شخصية. غير أن هذه الفرضيات التي تضعها لا تتمتع إلا بالكونية الفرضية و لأجل ذلك لا يقدم التحليل التداولي يقينيات قبلية بل على العكس من ذلك يطرح فقط فرضيات قابلة للخطأ<sup>1</sup>.

تقوم التداولية الكونية إذن بتحليل منطق الفعل اللغوي و ليس منطق اللغة و ذلك من حيث أنها لا تهتم لا بالنحو و لا بسيمانطيقا العبارات اللغوية بل بالمركب المشكل من جميع العناصر التي لها دخل في وضعية الكلام المتصورة كعلاقة فهم بيني بواسطة عبارات لغوية. و لإبراز هذه الخصوصية يميز هابرماس نظريته هذه عن نظرية القواعد اللغوية عند نعوم شومسكي<sup>2</sup> ( . - Noam Chomsky 1928 )، فعلى خلاف هذه الأخيرة التي تهتم بقدرة الإنسان على توليد جمل سليمة مهما كانت اللغة المستعملة، تهتم التداولية الكونية بالقدرة الضمنية التي يملكها الإنسان في استعمال جمل في أفعال لغة دون أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بسياقات خاصة<sup>3</sup>، إن إنتاج الجمل وفق معايير قواعد اللغة يختلف عن استعمال الجمل وفق القواعد التداولية التي تشكل البنية التحتية لوضعية الكلام عموماً<sup>4</sup>.

#### 4-3-3-1- نظرية أفعال الكلام.

يؤكد هابرماس انه " يقع على عاتق التداولية الكونية مهمة اكتشاف و اعادة بناء شروط الامكان الكوني للتفاهم"<sup>5</sup>، اي ان هدف التداولية الكونية هو اعادة بناء شروط التفاهم و فرضيات الممارسة التواصلية لتحديد القواعد الكونية للغة التي هي أساس مفهوم الإجماع، فمن خلال تحليل أفعال الكلام

<sup>1</sup> - Philippe Gerard. Droit et démocratie : réflexions sur la légitimité du droit dans la société. Op.cit. p 64.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. pp 80-85.

<sup>3</sup> - Ridha Chennoufi. Op.cit. p 46.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 362.

<sup>5</sup> - Ibid. p 329.



يستخرج هابرماس نموذج عقلانية تواصلية<sup>1</sup>، و من ثم البحث عن إعادة بناء قاعدة لصلاحيّة الخطاب عن طريق تثبيت معايير العقلانية الخاصة بالممارسة التواصلية التي على ضوءها من الممكن الحكم على التواصل بأنه يؤدي وظيفته أم لا.<sup>2</sup> نقطة الانطلاق الأولى في إعادة بناء فرضيات التواصل المثالي هي إذن نظرية أفعال اللغة ( *théorie des actes de parole* ) التي استلهمها من أعمال جون اوستين ( *John Austin 1911-1960* ) و جون سيرل ( *John Searle 1932-* )<sup>3</sup> و هي النظرية التي تقول إن منطوقاتنا هي ليست فقط تمثلات أو توصيفات بل إنها أفعال، إن هذه النظرية تتناول كموضوع رئيسي لها الكفاءة التواصلية للمتشاركين في التواصل و التي تتمثل في استعمال جمل في أفعال كلام وفق قواعد معينة.

انطلاقاً من تحليل الوضعية التواصلية التي يتم فيها القيام بأفعال كلام يبين هابرماس أن بنية أي خطاب تفترض سلسلة من الادعاءات الضمنية و المستقبلية تبادلياً من طرف المتحاورين يلتزم المتكلم احتمالياً بتبريرها، يقول هابرماس: " كل فاعل تواصلية يقوم بفعل كلام ما مجبر على التعبير عن ادعاءات كونية للصلاحيّة و أن يفترض انه من الممكن تبريرها"<sup>4</sup>، و يحدد هابرماس بأربعة عدد هذه الادعاءات الضمنية التي تشكل معايير عقلانية الممارسة التواصلية التي يطلق عليها اختصار اسم ادعاءات صلاحيّة الخطاب،<sup>5</sup> و هي على التوالي المعقولية ( *l'intelligibilité* )، الحقيقة ( *la vérité* )،

(vérité)،

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 329.

<sup>2</sup>- Ibid. p 333.

<sup>3</sup>- Ibid. p 337.

<sup>4</sup>- Ibid. p 331.

<sup>5</sup>- Ibid. p 368. & Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. p 101.

الصدق ( la justesse ) و النزاهة ( la sincérité )<sup>1</sup>.

يكون مقتضى المعقولة مقبولا عندما تكون الجملة مصاغة وفق القواعد النحوية للغة الطبيعية المستعملة بمعنى عندما تكون مفهومة<sup>2</sup>. و لا تشكل المعقولة ادعاء يتضمن إمكانية تبرير و إنما شرطا للتواصل أو بمعنى آخر اقتضاء يجب أن يحترم لكي يكون ممكنا وجود تفاعلات<sup>3</sup>. و يجدر هنا التمييز بين مفاهيم الجملة و فعل الكلام لان الكفاءة اللغوية ( compétence linguistique ) تختلف عن الكفاءة التواصلية ( compétence de communication )، فبينما تعتبر الجملة وحدة أساسية للغة فان فعل الكلام هو الوحدة الأساسية للخطاب. هذا التمييز يقتضي وجود اختلاف بين الصياغة النحوية السليمة لجملة ما و استعمال هذه الأخيرة في وضعية تواصل تداولية، فمن الممكن ان يصوغ متكلم ما جملة بشكل سليم محترما بذلك ادعاء الصلاحية الذي هو المعقولة غير انه يسيء استعمالها تواصليا<sup>4</sup>. و عليه فان ادعاءات الصلاحية الثلاثة الأخرى أي الحقيقة، النزاهة و المصادقية يجب تتوفر في الجملة عندما تستعمل في سياق تواصل أي عندما تتحول إلى فعل كلام. فمن اجل تحقيق التفاهم فيما بينهم يجب على المتكلمين أن يفترضوا بالضرورة وجود عالم مشترك يمكن الرجوع أو الإحالة في أفعال كلامهم إلى شيء ما في العالم المعيش يشكل سياق الممارسة التواصلية، سياق تقوم عليه مسارات التفاهم البيئي<sup>5</sup>. و من خلال استعمالهم لجمال بهدف التفاهم فيما بينهم في الممارسة التواصلية فان المتكلمين يرسون علاقة ثلاثية مع العالم، يقول هابرماس: " إن المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه يرجع في آن

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 285 et s. 303 et s.

& Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 331 et s.

<sup>2</sup>- Ibid. p 363. & Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. pp 106-107.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 287-288.

<sup>4</sup>- Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 367-368

<sup>5</sup>- Jürgen Habermas. Vérité et justification. Trad.Rainer Rochlitz. (Paris : Gallimard. 2001). p51.

واحد إلى شيء ما يخص العالم الموضوعي و عالم الطائفة الاجتماعية و إلى عالمه الذاتي.<sup>1</sup> هذه العوالم الثلاثة تمثل أنظمة المرجعية أو الإحالة التي انطلاقا منها يمكن للمتكلمين التفاهم فيما بينهم حول شيء ما في الممارسة التواصلية اليومية.

الادعاء الثاني هو ادعاء الحقيقة. إن المتكلم يرفع من خلال فعل كلامه ادعاء صلاحية للحقيقة العبارتية التي تمثل حقيقة محتوى المنطوق من حيث أن هذا الأخير وظيفته تقرير وضعية شيء ما في العالم الموضوعي، أي إلى ذلك العالم الذي يشير إلى وقائع أو إلى وضعيات أشياء موجودة، انه العالم المحسوس المتماثل لدى جميع المتكلمين.<sup>2</sup>

أما الادعاء الثالث فيتعلق بصدقية المنطوق من حيث أن وظيفة هذا الأخير هي إرساء علاقات بينشخصية. إن موضوع هذا الادعاء هو تطابق فعل الكلام مع الخلفية المعيارية أي مع السياق المعياري الموجود في العالم الاجتماعي المحدد بجملة من القواعد، من المعايير العملية و من القيم المعترف بها، كما انه يتعلق أيضا بشرعية هذه المعايير ذاتها من حيث أن صدقية المنطوق تعني أن هذا الأخير يحيل إلى تطلعات معترف بها اجتماعيا أي أن العلاقة بين شخصية التي يرسيها هذا المنطوق تستحق الاعتراف بها على أنها شرعية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- يورغن هابرماس. القول الفلسفي للحدث. ترجمة فاطمة الجبوشي. (دمشق: منشورات وزارة الثقافة. 1995). ص

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. p 107. & Philippe Gerard. Droit et démocratie : réflexions sur la légitimité du droit dans la société. Op.cit. p 55.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. p 107. & Philippe Gerard. Droit et démocratie. op.cit. p 56.

و يتعلق الادعاء الأخير بالنزاهة، و يشير هذا الادعاء الى نزاهة قصد المخاطب في الممارسة التواصلية اي على انه لا يقوم بفعله بطريقة إستراتيجية.<sup>1</sup>

يصدر المتكلم إذن حين يقوم بفعل كلام أربعة ادعاءات للصلاحية في الوقت نفسه و لن يكون في حاجة إلى موضعة إحداها ما دامت العملية التواصلية تجري بشكل حسن أي دون أن يتدخل احد المتكلمين بتوقيفها، يقول هابرماس " كل منطوق يعرض نظام ادعاءات الصلاحية الأربعة: فهذه الادعاءات كونية و منه يجب ان تصدر بصورة متزامنة و أن يعترف بها على أنها مبررة حتى و إن كان يستحيل بحثها في آن واحد معا."<sup>2</sup> و في حالة الاعتراض على العملية التواصلية فان واحدا فقط من هذه الادعاءات الأربعة للصلاحية يمكن أن يشار إليه ضمنا على انه الموضوع، و يناط في هذه الحالة بالقوة الإيعازية (la force illocutoire) تحديد اي هذه الادعاءات هي الموضوع المخصوص، موجبة بذلك التأويل الفهمي للمستمع، يقول هابرماس: " تتمثل القوة الإيعازية لفعل كلام في تحديد شكل مضمون المنطوق "<sup>3</sup>، و هو ما يمنح لأفعال الكلام بالإضافة إلى المكون العباراتي المثبت لمحتواها مكونا إيعازيا ( illocutoire ) يوجه استعمال و تأويل محتواها، فالقوة الإيعازية هي " مكون يحدد ما هو ادعاء الصلاحية الذي يرفعه المتكلم من خلال عبارته، كيف يرفعه و ما الهدف من ورائه."<sup>4</sup>

تعتبر القوة الإيعازية لأفعال الكلام حسب هابرماس الشرط الضروري لتحديد مدى نجاح أفعال الكلام و تستنتج هذه القوة من الالتزام بين المتكلمين بالموافقة على الادعاءات التي يصدرونها، يقول هابرماس: " كل فاعل تواصل يؤدي فعل كلام معين هو مجبر على إبراز ادعاءات كونية للصلاحية و

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. p 107. & Philippe Gerard. Droit et démocratie. op.cit. p 56.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 408.

<sup>3</sup>- Ibid. p 370.

<sup>4</sup>- Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T 1. Op.cit. p 288.

أن يفترض انه من الممكن قبولها.<sup>1</sup> فالمتكلم ينتظر إذن من خلال القيام بفعل كلام ان يتخذ مستمعه موقفاً نقدياً منه يمكن أن يفضي إما إلى قبول أو رفض الادعاء المصرح به.

تحليل الادعاءات الثلاثة الأخيرة ( الحقيقة، الصدقية و النزاهة ) إلى الوظائف التداولية الكونية الثلاثة لأفعال اللغة و التي هي على التوالي: وصف شيء ما، إرساء علاقة بين المتكلمين و التعبير عن قصد المتكلم<sup>2</sup>. هذه الوظائف تغطيها ثلاثة أنماط من أفعال اللغة هي على التوالي: أفعال الكلام التقريرية ( contatatifs ) التي تحدد كموضوع الحقيقة العبارتية ( التأكيد، الوصف.. الخ )، أفعال الكلام المنظمة ( régulateurs ) التي تحدد مصداقية العلاقات بينشخصية ( المطالب، التقييمات.. الخ ) و أفعال الكلام التعبيرية ( expressifs ) التي تحدد نوايا المتكلم ( إظهار نية أو قصد )<sup>3</sup>.

تعتبر ادعاءات الصلاحية هذه أساس صلاحية الخطاب من حيث أنها تشكل النظام المعياري للقواعد التي تسمح لأي متكلم بالاستعمال السليم للجمل في أفعال الكلام. و يشير هذا النظام إلى معايير العقلانية التي على ضوءها يمكن قياس صلاحية أفعال الكلام في وضعيات تواصل، بمعنى أن أساس صلاحية الخطاب يحدد المعايير التي تسمح بالتمييز بين شكل تواصل يؤدي وظيفته بشكل سليم من شكل تواصل آخر عاجز عن أداء وظيفته.<sup>4</sup>

إن هدف الممارسة التواصلية عند هابرماس هي ضمان اتفاق بين المتكلمين حول الأساس السليم لادعاءات الصلاحية التي يصدرونها و خصوصاً حول واقع أن شيئاً ما موجود في الواقع و حول صدقية

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 331-332.

<sup>2</sup> - Ibid. p 369.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. p 98.

<sup>4</sup> - Philippe Gerard. Op.cit. p 56.

المنطوقات بالنظر إلى المعايير المتبناة و حول واقعية نواياهم<sup>1</sup>. و مثلما سبق القول ما دامت العملية التواصلية تجري بشكل حسن فإن المتكلمين ليسوا في حاجة إلى موضعة إحدى هذه الادعاءات بمعنى أن الأساس السليم لادعاءات الصلاحية يشكل موضوع إجماع أو اعتراف تذاوتي ضمني<sup>2</sup>، غير أن هذا الإجماع ينتهي مباشرة بعد اعتراض احد المشاركين في الحوار على ادعاء من ادعاءات الصلاحية السابقة الذكر و يطالب بضرورة تبريرها.

بتحديده لأساس صلاحية الخطاب و بضبطه معايير السير الحسن للتواصل يكون هابرماس قد استثمر في البعد المعياري المحايد للغة، إذ تقوم التداولية الكونية هنا بدور الأساس المعياري من حيث أنها تستخرج الشروط الكونية للتفاعل التواصلية، و تحدد المثل الأعلى لتواصل يمكن أن يؤدي إلى إجماع. لكن السؤال المطروح هنا هو التالي: ما الذي يجب فعله في حالة ما إذا تم رفض إحدى ادعاءات الصلاحية من طرف المستمع و منه توقف سير الممارسة التواصلية؟ لحل هذه المشكلة يطور هابرماس الشق الآخر من الفعل التواصلية و هو نظرية المحاجة.

#### 4-3-3-2- منطق الحجاج.

لا يهتم منطق الحجاج عند هابرماس - على خلاف المنطق الصوري - بأنساق التسلسل المنطقي للوحدات الدلالية ( الجمل ) بل بالعلاقات الداخلية بين الوحدات التداولية ( أفعال اللغة ) التي تتشكل انطلاقاً منها الحجج<sup>3</sup>. و يميز هابرماس منطق المناقشة عن منطق العبارات الذي يحدد قواعد

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 331

<sup>2</sup> - Ibid.

& Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. p 107.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T 1. Op.cit. p 39.

تشكلها و تحولها و عن المنطق الترنسندنتالي في الوقت نفسه الذي يدرس التصورات الأساسية أو المقولات.<sup>1</sup>

إن منطق المناقشة من حيث هو منطق تداولي يجب أن يدرس الخصائص الصورية التي تمثلها السياقات الحجاجية، فالحجاج هو إذن مسار و إجراء و إنتاج لعناصر من خلالها يمكن لادعاء الصلاحية الذي يربطه متكلم ما بفعل كلام أن يبرر أو يُنقد أو يُرفض من طرف المستمع. فالحجاج هو إذن الصورة المنطقية للمناقشة، هذه الأخيرة التي تستبدل الطرق المنطقية بطرق أخرى تشير بطريقة صورية إلى واقع أن حجة ما يمكن أن تستعمل في قبول أو رفض ادعاء ما للصلاحية<sup>2</sup>. و لا تفهم الصلاحية في هذا المنطق على أنها تجريبية أو انطولوجية بل صلاحية إجماع أو اتفاق المتشاركين في المناقشة و الحوار، بمعنى انها تخضع فقط إلى منطق الحجة الأفضل.<sup>3</sup>

هناك إذن حسب هابرماس ثلاثة مستويات للخطاب الحجاجي: فهو كمسار يبحث عن وسائل تفكيرية للممارسة الموجهة نحو التفاهم. و هو كإجراء، شكل من التفاعل المنظم بشكل خاص وفق هذا المعنى فان تقدم المسار الحواري للاتفاق موضوع وفق معيار يجعل المتشاركين يضعون كموضوع ادعاء الحقيقة باعتباره بعيدا عن كل أشكال الضغط و ينظرون بتعقل إلى ما إذا كان هذا الادعاء المدافع عنه من طرف الشخص الذي اقترحه عادلا أم لا. و هو في الأخير كإنتاج للحجج و البراهين يسمح بان تقبل ادعاءات للحقيقة أو أن ترفض.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 308.

<sup>2</sup> - Ibid. pp 308-309.

<sup>3</sup> - Christian Bouchindhomme. Le vocabulaire de Habermas. Op.cit. p 20.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T 1. Op.cit. pp 41-42.

يميز هابرماس بين مستويين من التواصل ملازمان للممارسة التواصلية و هما الممارسة التي تحيل إلى العالم المعيش و الحوار الذي يرجع إلى سياقات الحجاج، يقول هابرماس: " كل الالتزامات المحايثة لأفعال الكلام يمكن أن تقبل على مستويين: إما بصورة مباشرة في سياق المنطوق ... و إما بطريقة غير مباشرة في الحوارات.<sup>1</sup> إلا انه في الممارسة التواصلية إذا كان فعل كلام ما يثير شكا فان المتكلم يمكنه تبديد هذا الشك مباشرة في سياق الممارسة.

يجد المتكلم نفسه في هذه الحالة مجبرا على فحص ادعاء الصلاحية محل الخلاف إن هو أراد مواصلة المسار التواصلية بشكل يدفع به إلى تبرير ادعائه. و تختلف آليات التبرير باختلاف ادعاء الصلاحية محل الخلاف، ففيما يخص نزاهة المنطوق مثلا لا يمكن للمتكلم أن يحفز عقلانيا مخاطبه لقبول هذا الادعاء إلا من خلال تبني سلوكا متطابقا مع القصد المعبر عنه. أما ادعاء الحقيقة و الصدقية فيتمتعان بوضع مختلف يوصف عند هابرماس بالحواري، ذلك أن هذين الادعائين الأخيرين لا يمكن أن يُموضعا و يُبررا إلا من خلال الحوار أو الحجاج الجماعي<sup>2</sup>. إما فيما يخص الحقيقة فانه ان لم يكن الرجوع الى التجربة التي يستقي منها المتكلم يقينه بالحقيقة كافيا لرفع اللبس عن الادعاء، فان صلاحيته لا يمكن أن تبرر إذن إلا باللجوء إلى المناقشة النظرية. إما ادعاء الصدقية فمن المفروض أن يشير المتكلم إلى السياق المعياري الذي يؤسس قناعته، و إذا لم تكن هذه الإشارة كافية لرفع اللبس فان ادعاء الصدقية لا يبرر في هذه الحالة إلا بمناقشة عملية تتناول صلاحية القواعد المطروحة<sup>3</sup>.

لكن إذا استمر الشك بعد هذا التبرير المباشر فذلك يعني أن الإجماع الضمني حول ادعاءات الصلاحية لم يعد يكفي لتغطية السير الحسن للممارسة التواصلية و أن هذه الأخيرة يجب أن تبرر

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 406.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 287.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 405,



صراحة. و عليه نجد أنفسنا مجبرين على الخروج من الممارسة اليومية للتواصل للانتقال إلى مستوى آخر من التواصل هو مستوى الحوار أو النقاش الذي يمثل شكلا تفكيريا للممارسة التواصلية التي يجب على ادعاءات الصلاحية التي هي محل خلاف فيها أن تثبت ذاتها لتحديد ما إذا كان يمكن قبولها أم لا و توصل بالنتيجة إلى إجماع<sup>1</sup>. يتعلق الأمر إذن بفحص الآراء، الوقائع، المعايير.. الخ التي كانت تشكل إلى الآن الخلفية البديهية للعالم المعيش.

تطرح ادعاءات الصلاحية المعروضة في الممارسة التواصلية بشكل بسيط كموضوع في الحوار و بالتالي تخضع صلاحيتها لشروط القبول من طرف جميع المشاركين في الحوار. و هكذا يقتضي الخروج من الممارسة التواصلية القطيعة مع سياقات العمل اليومي بهدف تعليق الاكراهات العملية و نزع الصلاحية عن جميع الدوافع الأخرى غير البحث التعاوني عن الإجماع. هذه القطيعة ضرورية لأنه للقيام بحوار يجب على الوقائع و المعايير أن تعالج فرضيا و هو ما يقتضي فقدانها و وضعها و قناعاتها من حيث أن صلاحيتها تبقى معلقة طيلة فترة النقاش<sup>2</sup>.

لكن ليست كل ادعاءات الصلاحية يمكن أن تكون مقبولة في الحوار، فالنزاهة تشكل ادعاء غير حوارى للصلاحية، بمعنى أنها لا تشكل موضوع حوار برهاني، بمعنى النزاهة لا يمكن أن تكون محل قبول إلا خلال المسار الفعلي للتفاعل و ذلك بان يكون السلوك مطابقا لها<sup>3</sup>. وهدهما الحقيقة العبارتية و المصادقية المعيارية تشكلان ادعاءات للصلاحية بشكل حوارى على اعتبار انه يمكن تيريرهما على أساس براهين وجيهة.

<sup>1</sup>-Jürgen Habermas. Vérité et justification. Op.cit. p 37.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 279.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Theories relatives a la vérité. Op.cit. p 287.

& Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 80.

بالمقابل يجب التمييز على صعيد البرهان، بين الحقيقة العبارتية و المصادقية المعيارية لأنهما لا يخضعان لنفس منطق الحوار. فادعاء الحقيقة يشكل موضوعا لحوار نظري بينما يشكل ادعاء المصادقية موضوع حوار عملي. ففي الحوار الأول يطرح ادعاء الحقيقة محل الخلاف للمحتوى العبارتي لأفعال الكلام التقريرية كموضوع صراحة. أما في الحوار الثاني فان مصادقية معايير العمل هي الموضوع و ليس تطابق فعل الكلام المنظم مع سياقه المعياري الضمني<sup>1</sup>، و يقر هابرماس أكثر من ذلك أن " موضوع الحوار العملي ليس ادعاء المصادقية المعبر عنه مباشرة بفعل الكلام بل هو ادعاء صلاحية المعيار المتضمن فيه."<sup>2</sup>

إن الانتقال إلى الحوار العملي لا يكون إلا عندما يحصل اعتراض على شرعية معيار العمل الذي يأخذ فعل الكلام منه ادعاء صلاحيته. و لا تشير القيمة الاجتماعية لفعل ما - أي الاعتراف التناوتي به - أبدا إلى ما إذا كان هذا الأخير يستحق فعلا الاعتراف به على انه صالح، إذ يمكن لقيمة سائدة اجتماعيا أن تعتبر غير شرعية. فقط في الحوار العملي يمكن لمعيار عمل أن يبرر و يعترف به بشكل محايد على انه عادل و شرعي. و بهذا فان الحوار النظري و الحوار العملي يمثلان وجهي نظرية الحجاج التي تحدد الخصائص العامة للحوار المبرهن.<sup>3</sup>

و في هذا الإطار يدافع هابرماس عن الفكرة القائلة بان تبرير صلاحية القواعد العملية لا يمكن أن يتم بطريقة مونتولوجية تقوم بها الذات المعزولة بشكل فرضي ( hypothétique )، بل يقتضي هذا التبرير المرور فعليا بالحوار و مواجهة الأدلة و الحجج التي تهدف إلى إرساء اتفاقا بين المتشاركين حول

<sup>1</sup>- Philippe Gerard. Op.cit. p 57.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Signification de la pragmatique universelle. Op.cit. p 406.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 296.

الأساس السليم لادعاء الصلاحية<sup>1</sup>. غير أن هذا النقاش لا يمكن أن يقود إلى تحقيق اتفاق عقلائي إلا إذا تم فيه احترام بعض الشروط التداولية التي تغطي بعضا من الفرضيات المتعلقة بالخصائص السورية للمحاجة و هذه الفرضيات هي خصائص الوضعية المثلى للكلام التي لا يعاق فيها التواصل لا بتدخلات خارجية و لا باكراهات تنظيمية و التي وحدها تسمح بتمييز الاتفاق الحقيقي من الاتفاق الزائف<sup>2</sup>.

تتمثل الممارسة الحجاجية حسب هابرماس إذن في تلك العملية البنائية و الفعالة التي تهدف إلى التحقيق الاستباقي ( anticipé ) لوضعية مثلى للكلام تقوم مقام الوسيلة أو الإجراء الذي يسمح بالتشكيك أو بإعادة النظر في الاتفاقات التي تم التوصل إليها بين الأطراف و لكن في شروط امبريقية لا تمنح الضمانات العقلانية الكافية<sup>3</sup>.

#### 4-3-3-3- الوضعية المثلى للكلام .

يعتبر هابرماس الحوار العقلاني شكلا من التواصل الذي لا يمارس فيه أي شكل من إشكال الإكراه إلا ذلك المتعلق بالحجة الفضلى و الذي لا يحرك المشاركين فيه أي هدف آخر سوى البحث عن الحقيقة<sup>4</sup>.

نقطة الانطلاق الأولى للدخول في كل هذا الحوار العقلاني هي و جهة النظر الأخلاقية )

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 89.

<sup>2</sup> - Ibid.

& Philippe Gerard. Op.cit. pp57-58.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Sociologie et théorie du langage. Op.cit. p 115.

& Philippe Gerard. Op.cit. pp59.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. Raison et légitimité. Op.cit. p 149-150.

( point de vue moral )<sup>1</sup>، إنها الشرط الضروري الذي يحدد السير الحسن لحوار إذ هي وجهة النظر التي انطلاقاً منها يمكن أن تقيم القضايا الأخلاقية بشكل منصف و عقلاني،<sup>2</sup> بمعنى آخر إنها الوضعية المثلى للكلام التي ينشط فيها المشاركون في الحوار بشكل حر كلية، و من أجل الوصول إلى هذه الوضعية يشترط أولاً أن يكون كل المتشاركين في الحوار أحرار<sup>3</sup> فلا يمكن " لأي شخص أن يبدأ حجاجاً ما إذا لم يفترض وضعية مثلى للكلام تضمن من حيث المبدأ عمومية الدخول، المساواة في المشاركة، نزاهة المشاركين و أيضاً القدرة على اتخاذ مواقف بدون أي إكراه.. الخ".<sup>4</sup> و عليه فلكي يتم نقاش ما في ظروف حسنة من الواجب احترام بعض القواعد من طرف جميع المتشاركين في النقاش، و يتعلق الأمر خصوصاً ب: أ) أن يشمل الحوار جميع الأطراف، ب) المساواة في الحظوظ و الحق للجميع في الكلام، ج) التبادلية بين المتشاركين، د) نزاهة الأحاديث.<sup>5</sup>

تمنح الوضعية المثلى للكلام تصوراً معيارياً للتواصل غير إكراهي يعمل كإجراء نقدي يسمح بإعادة النظر في كل إجماع تام فعلياً و فحص ما إذا كان يمثل الضمانات الكافية لإجماع مؤسس.<sup>6</sup> و بالتالي فعلى مسار الحجاج أن يخضع لبعض المقترضات المثالية التي تشكل محتوى الوضعية المثلى للكلام، إذ

<sup>1</sup>- يحدد العقل العملي في التراث الكانطي المنظورية التي تسمح بتقييم القواعد و المبادئ بشكل حيادي. و هناك حسب هابرماس طرق وإجراءات مختلفة تجعل من وجهة النظر الأخلاقية هذه عملية مثل الأمر الشرطي عند كانط، تبادل الأدوار عند جورج هيربرت ميد، قاعدة الحجاج عند توماس سكانلون أو الوضعية الأصلية عند رولز. ينظر:

- Jürgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. pp 152-153.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Trad. Marc Hunyadi. ( Paris. Cerf. 1992 ). p 18.

<sup>3</sup>- Gervais Désiré Yamb. Op.cit. p 128.

<sup>4</sup>- Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. pp 122.

<sup>5</sup>- Jürgen Habermas. Vérité et justification. Op.cit. pp 300-301.

& Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. pp 322-324.

<sup>6</sup>- Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 326.

أن الحوارات يجب أن تكون بعيدة عن كل إكراه و عليه فهناك أربعة قواعد يجب احترامها للحصول على هذه الوضعية المثلى.

هناك قاعدتان تعتبران حواريتان و هما شرطان للتماثلية و للتبادلية، و هناك قاعدتان تتسقيتان هما مبدأ الحوار ( D ) ( الذي يؤكد انه وحدها المعايير التي يمكن أن تحصل على اتفاق من جميع المعنيين يمكنها ادعاء الصلاحية في حوار عملي )<sup>1</sup>، و هو المبدأ الأساسي للحوار الذي يستند على تداوتية المتحاورين، ثم مبدأ الكونية ( U ) ( الذي يؤكدان النتائج المتحصل عليها على اثر النقاش يجب أن تكون محل رضا و قبول الجميع بدون أي إكراه )<sup>2</sup> و هو المبدأ الذي يهدف إلى الكونية.

فأما القاعدتان الحواريتان فتؤكدان على انه:

- يجب على كل المتحاورين المحتملين في النقاش أن يكون لهم حظوظ متساوية في استعمال أفعال كلام من نمط تواصلية.

- يجب أن يكون لهم حظوظ متساوية في تقديم تاويلا، إثباتات، اقتراحات، تفسيرات و تبريرات كما انه بإمكانهم اشكلة تبرير أو رفض ادعاء ما للصلاحية، ما يعني انه لا وجود لرأي بمعرض عن إمكانية الاشكلة و النقد.<sup>3</sup>

هذين الاقتضائين وظيفتهما ضمان أن يكون في إمكان المتحاورين الدخول فعليا في نقاش لتقادي اكرهات الفعل، و في الوقت نفسه لا يقبل الدخول في النقاش إلا المتكلمين ( locuteurs ) الذين يملكون حظوظا أوفر في استعمال أفعال كلام تمثيلية اي التعبير عن مواقفهم و مشاعرهم و رغباتهم،

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 17.

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. p 323.

فوحده التوافق المتبادل للمنطوقات الفردية و كذا تقريب المسافة في السياقات العملية يضمن نزاهة الفاعلين مع ذواتهم و سيرهم على طبيعتهم. كما انه من الضروري حسب هابرماس ان يكون للفاعلين في النقاش حظوظا متماثلة في استعمال أفعال كلام منظمة من خلال الاقتراح و الاعتراض، القبول و الرفض، المساءلة و المسؤولية.

رغم ذلك يعترف هابرماس انه يمكننا التشكيك في إمكانية تحقيق مثل هذه الوضعية المثلى من حيث أن الحدود الزمانية- المكانية لمسار التواصل<sup>1</sup> تمنعنا من تحقيق هذه الشروط المثالية وعليه فان الاتفاق المحصل عليه من هذا المسار هو اتفاق فرضي أي أن الإجماع المؤسس غير ممكن إلا فرضيا، فبالنظر إلى الحدود الزمانية-المكانية السابقة الذكر لمسار التواصل فان هابرماس يعتقد انه من المستحيل ان يوجد تمثيل تام لهذا المسار في التطبيق، و لذلك نجده يتحدث عن " استباق ( anticipation ) الوضعية المثلى للكلام"<sup>2</sup> و ليس انجازها.

ما الفائدة من هذه المثالية إذا كانت لا تطرح إلا في شكل استباقي؟ يحدد هابرماس لهذه الوضعية المثلى للكلام وظيفيتين مختلفتين، فمن جهة تسمح لنا هذه الأخيرة بتمييز الاجماعات الواقعية عن الاجماعات العقلانية الممكنة، و تمنحنا من جهة أخرى لحظة من اللاشرطية تجعل ممكنا وضع كل الآراء المؤسسة موضع شك و نقد. وفق هذا المعنى يلعب الإجماع العقلاني الذي تفترضه الوضعية المثلى للكلام دور الفكرة الموجهة، فهابرماس يستعمل هذا الإجماع الفرضي كنقطة نقد قادرة على تفجير

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Theories relatives a la vérité. Op.cit. p 325.

<sup>2</sup> - Ibid. p 326.

الاجتماعات الواقعية.<sup>1</sup>

#### 4-3-3-3-1- مبدأ اتيقا المناقشة.

الآن و قد وضعت شروط الحوار المثالي يمكننا أن نلاحظ انه لم يتم تحديد الطريقة التي تؤثر بها الحجج الأخلاقية العملية أو لا تؤثر على رضا الأشخاص المعنيين. يتناول هابرماس هذه المسألة في كتاب " اتيقا المناقشة " و هو الكتاب الذي طور فيه مبادئ اتيقا الحوار المنظمة و الضامنة لعقلانية الحوار في الوضعية المثلى للكلام. فعلى الإجراء الذي يسمح بفحص المعايير أن يخضع إلى اقتضائين رئيسيين، من جهة يتعلق الأمر بمقتضى حوارى يضمه مبدأ الحوار ( D ) الذي يحدد الفكرة الأساسية لاتيقا الحوار باعتبارها نظرية حوارية للأخلاق، و من جهة أخرى يتعلق الأمر بمقتضى كونى يضمه مبدأ الكونية ( U ) الذي يطرح إجراء شكليا يجب على المشاركين في الحوارات احترامه لضمان عقلانية و حياد الأحكام الصادرة عنهم.

#### 4-3-3-3-1- مبدأ الحوار ( D ).

يعبر مبدأ الحوار ( principe de discussion ) عن المبدأ العام للحوار الحجاجي من حيث انه يحدد دائرة ممارسة اتيقا الحوار. ولا يُعنى هذا المبدأ إلا بالحوارات العملية التي موضوعها تقييم مصداقية الأفعال و المعايير و ليس بجميع أشكال الحوار.<sup>2</sup> و يصاغ المبدأ ( D ) على النحو التالي: " وحدها القواعد التي يمكن أن تحصل على اتفاق من جميع المعنيين يمكنها ادعاء الصلاحية في حوار عملي"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Théories relatives a la vérité. Op.cit. pp 325-326. & Pierre –Luc Dostie Proulx. Réalisme et vérité : le débat entre Habermas et Rorty. (Paris : L’Harmattan. 2012). p 72.

<sup>2</sup>- Christian Bouchindhomme. Op.cit. p 41.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. De l’éthique de la discussion. Op.cit. p 17.

إن مبدأ الحوار يفترض أن اختيار القواعد يمكن أن يبرر تداوتها كما يفرض إخضاع صلاحية القواعد لموافقة بقية المشاركين في حوار عملي. هذا الأخير الذي ليست وظيفته إنتاج قواعد شرعية بل فقط فحص صلاحية القواعد الموجودة مسبقا و المقترحة فرضيا<sup>1</sup>. إن هدف مبدأ الحوار ليس تحديد توجهات فعلية من خلال تخصيص مضامين عملية جوهرية، و إنما يحدد وفق أية شروط من الممكن ادعاء الصلاحية في المجال الأخلاقي. فهو لا يضع العادل و لا يدعي العدالة بل يحدد القاعدة الأساسية التي استنادا عليها توضع العدالة و التي تقول انه ما من شيء يمكنه ادعاء انه عادل دون المرور بإجراء تقييم محايد للأسباب التي تجعل هذا الادعاء مقبولا، و بالتالي فالقاعدة الأخلاقية العادلة هي القاعدة التي تحضى باتفاق جميع المشاركين في الحوار الذي يوشك فيه ادعاؤها للعدالة<sup>2</sup>. و بهذا يحقق مبدأ الحوار مطلب المشاركة التعاونية للأشخاص المعنيين في حوار واقعي من اجل تأسيس قواعد مادية و من اجل حل صراعات العمل.

ليس الالتزام بالمبدأ ( D ) إذن خيارا أخلاقيا انه فرضية حتمية لكي يكون لأي منطوق يعبر عن ادعاء للصلاحية المعيارية معنى. و عليه فالقاعدة النهائية لتأسيس المبدأ ( D ) ترجع فقط الى المنطق التداولي للغة، يتعلق الأمر بتبيان انه إذا قمنا بادعاء للعدالة في وسيط اللغة، فانه لا يمكننا القيام بذلك خارج الالتزام بالمبدأ ( D ) و إلا كان ذلك متناقض ذاتيا بالمعنى الانجازي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 36.

<sup>2</sup>- Yves Cusset. L'action. Pourquoi une fondation postmétaphysique de la raison pratique ? variation autour de l'éthique de la discussion. Philopsis. Revue numérique. (Delagrave edition. 2004). p 5. Lien internet: <http://www.philopsis.fr>

<sup>3</sup>- Yves Cusset. L'action. Pourquoi une fondation postmétaphysique de la raison pratique ? Op.cit. p 6.



يلتزم الأشخاص المعنيون في الحوار وفقاً للمبدأ ( D ) بإخضاع صلاحية القواعد لمشاركة الجميع، بمعنى فحص ما إذا كانت قاعدة ما أو طريقة عمل محل اختلاف يمكن أن تحقق اتفاقاً شاملاً. و يضمن الاتفاق المتوصل إليه بين المتشاركين حياد أحكامهم، يقول هابرماس: " وحدها تعتبر محايدة وجهة النظر التي انطلاقاً منها تكون كونية القواعد ذاتها التي يمكن أن تضمن انخراطاً كلياً و تحضى باعتراف تداوتي من حيث أنها تجسد مصلحة مشتركة لجميع الأشخاص المعنيين".<sup>1</sup>

يجدر رغم ذلك الإشارة إلى أن المبدأ ( D ) غير قادر وحده على تأسيس إمكانية العقل العملي، ذلك أنه إذا كان الحوار شرطاً ضرورياً للتقييم المحايد لادعاء الصلاحية فإن ذلك لا يضمن أن يكون الحوار ذاته محايداً. يجب أن نضيف إليه قواعد حجاج أخلاقي تعرف شروط حياده و التي لا يمكن رفضها هي ذاتها دون الوقوع في تناقض أدائي<sup>2</sup> ( contradiction performative ).<sup>3</sup> هذه الشروط هي التي يضطلع بها المبدأ ( U ).

#### 4-3-3-3-1-2- مبدأ الكونية ( U ).

إذا كان مبدأ الحوار (D) يقتضي إدراج مجمل مسار صلاحية القواعد الأخلاقية في الإجراء التداوتي للحوار فإنه لا يرتفع رغم ذلك بهذه القواعد إلى مستوى الكونية، إذ يبقى علينا معرفة وفق أية شروط

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 86.

<sup>2</sup> - يشكل التناقض الادائي حدود قبولية الحجة و يعني استحالة توفيق معنى العبارة مع سياق منطوقها. و يسمح هذا المفهوم حسب هابرماس باظهار اللاتوافق بين تاويل فعل ما و توجه عملي يتطابق معه فعليا او بين خيار معياري و تطبيقه في العالم المعيش.

<sup>3</sup> - Yves Cusset. L'action. Pourquoi une fondation postmétaphysique de la raison pratique ? Op.cit.pp 6-7.

يمكننا التقرير بان هذه الحجة هي الأفضل و ليست تلك. في هذه المرحلة تتدخل القاعدة الحاجبية باعتبارها معيارا حاسما في إجراء الكوننة بالحوار<sup>1</sup>.

يصف هابرماس مبدأ الكونية ( principe d'universalité ) بأنه مبدأ أخلاقي يقوم بوظيفة القاعدة الحاجبية، و يصاغ هذا الأخير على النحو التالي: "إن النتائج و الآثار الثانوية المنبثقة من ملاحظة كونية للقاعدة بهدف تحقيق مصالح كل شخص يجب أن تكون محل رضا و قبول الجميع بدون أي إكراه"<sup>2</sup>، فالأجل تحديد القيمة الأخلاقية لقاعدة ما يجب الأخذ في الاعتبار جميع مصالح و آراء الأشخاص المعنيين.

إن الإجراء الموصوف من قبل المبدأ ( U ) يفرض على المشاركين في الحوارات الأخلاقية توقع النتائج التي من الممكن أن تنتج عن تطبيق قاعدة مختلف حولها قبل التقرير حول قيمتها الأخلاقية، بمعنى قبل البت فيما إذا كانت تمثل أو لا قاعدة قابلة للتعميم من الممكن أن تحقق إجماعا. فالمبدأ ( U ) يمنح إذن الإجراء الذي يسمح بالتوصل إلى وجهة نظر أخلاقية محايدة.<sup>3</sup>

تحدو عقلانية الحجة حذو قبولها التذاتوي أي حذو قبول النتائج و الآثار الناتجة عن مراعاة القاعدة المعروضة للتقييم الحر لكل الذين تهمهم، بمعنى أنها لا تستند على معيار موضوعي يمكن وضعه بشكل ثابت نهائي، و لذلك تتموضع تذاوتية الحوار بين قطبي الفلسفة الوضعية و فلسفة الذات أي في طريق

<sup>1</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion.. Op.cit. pp 65-66.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 17.

<sup>3</sup> - تقتضي فكرة الكونية عند هابرماس أن صلاحية القواعد العملية تتوقف على الإجماع العقلاني لجميع الأشخاص، و منه فهي تشير إذن إلى شرط الشرعية الذي بحسبه يمكن للنتائج المتوقعة من التطبيق المعمم لقاعدة ما فيما يخص تحقيق مصالح كل الأشخاص المعنيين أن تكون مقبولة عقلانيا من طرف هؤلاء. ينظر:

- Philippe Gerard. Op.cit. p 54

وسط بين موضوعية المعايير المنطقية و ذاتية الإرادة، و تسمح بهذا بالحكم الواقعي و الحيادي على قبولية نتائج مراعاة قاعدة ما<sup>1</sup>، " فوحده مسار الفهم التذاوتي يمكن أن يقود إلى وفاق تفكيري، و بعد ذلك فقط يمكن للمتشاركين معرفة أنهم توصلوا معا إلى نوع من القناعة"<sup>2</sup>.

تجدر الإشارة أيضا إلى أن قاعدة البرهنة الخاصة بالمبدأ (U) تسمح بالتمييز بين الحوار الحقيقي و مجرد التفاوض ( négociation )، فالأول يسعى وراء الاتفاق الايجابي حول الحجة الأفضل و هو سعي تعاوني لما يمكن أن يكون كونيا، بينما يهدف التفاوض إلى تحقيق التسوية و منه البحث عن تطابق المصالح الخاصة و المتباينة و ليس كونية المصلحة المشتركة، يقول هابرماس " يجتهد المتشاركون في الحوار العملي للتوصل بطريقة واضحة إلى المصلحة المشتركة، أما في التفاوض حول تسوية ما فإنهم يحاولون وضع معادلة مصالح خاصة و متباينة"<sup>3</sup>. كما أن الحوار يجري على الخلفية العامة للفعل التواصلي في يتناول التفاوض الحالة الخاصة للتفاعل الاستراتيجي.

يمنح هذان المبدآن لاتيقا الحوار إجراء كوننة أو اختبار لصلاحية القواعد من شأنه أن يريح الوعي الأخلاقي الفردي من حمل ثقيل عليه، بالإضافة إلى انه بتطبيق هذين المبدئين يتم إرضاء فرضيتين أساسيتين من الفرضيات التي تتبني عليهما اتيقا الحوار، و يتعلق الأمر أ) بالفرضية التي تقول ان المقترضات المعيارية للصلاحية تملك معنى معرفي و يمكن أن تعالج كما لو كانت مقترضات حقيقة، و ب) الفرضية التي تقول انه من الضروري القيام بحوار فعلي من اجل التأسيس العقلاني للقواعد و الأوامر

<sup>1</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. pp 67.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 88.

<sup>3</sup> - Ibid. p 94.

لأنه من غير الممكن القيام بهذا التأسيس بطريقة مونولوجية، أي عن طريق عملية حجاج مبنية فرضياً على مستوى التفكير.<sup>1</sup>

## 5- الأخلاق و الحق: من التبرير الأخلاقي إلى التبرير السياسي.

يبدو إذن في هذا المستوى من التحليل إن مبدأ الحوار هو مبدأ التبرير الأخلاقي بامتياز عند هابرماس، إلا أن هذا الأخير لا يريد أن يتوقف عند التبرير الأخلاقي فحسب بل يسعى إلى جعل المبدأ السابق الذكر ركيزة للتبرير السياسي أيضاً، و لذلك سيعمد هابرماس في كتاب " القانون و الديمقراطية " إلى مراجعة نظريته في الحوار التي يرى أنها عاجزة في هذا المستوى عن توضيح مسار تشكل و تطبيق القانون الوضعي،<sup>2</sup> " إن القانون الوضعي -يقول هابرماس- لا يمكن أن يأخذ شرعيته من قانون أخلاقي أسمى بل فقط من إجراء تشكل الرأي و الإرادة."<sup>3</sup> و بالتالي فإن مبدأ الحوار على عكس ما يبدو في كتاب " الأخلاق و التواصل " أو كتاب " اتيفا الحوار "، لا يلتقي بالضرورة مع المبدأ الأخلاقي، " يجب موضعة مبدأ الحوار في مستوى تجريد محايد مقارنة بالتمييز بين الأخلاق و القانون (...). لا يجب أن يلتقي مع المبدأ الأخلاقي لأنه سينقسم إلى مبدأ أخلاقي و مبدأ ديمقراطي."<sup>4</sup>

إن الطريق الذي يسلكه هابرماس إذن في كتاب " القانون و الديمقراطية " هو الذي يمكن وصفه بالطريق الوسط بين مذاهب الحق الطبيعي و الحق الوضعي، انه طريق الاجرائوية القانونية التي و رغم

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 89.

<sup>2</sup> - Catherine Audard. Qu'est-ce que le libéralisme ? Op.cit. p 707.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 488.

<sup>4</sup> - Ibid. p 490.

تميزها الظاهر بين الأخلاق و القانون إلا أنها تتضمن اعتبارات أخلاقية و مضامين غائية تضمن معيارية خاصة هي الأساس للشرعية الديمقراطية المعاصرة.<sup>1</sup>

و من اجل فهم طبيعة هذه الفلسفة الإجرائية للقانون سنحاول ان نبين كيف يحدد هابرماس العلاقة الانفصالية/الاتصالية بين القانون و الأخلاق و هي المسألة التي ستوضح فكرة أساسية في هذا النموذج القانوني المتميز، و هي فكرة الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية و الاستقلالية العمومية.

### 5-1- في الفرق بين الأخلاق و الحق.

إحدى المسائل الأساسية التي يتناولها كتاب " القانون و الديمقراطية " مسألة العلاقة بين الأخلاق و القانون. يؤكد هابرماس بداية على الطابع المتكامل لهذين المجالين منتقدا بذلك كل النظريات و المذاهب الفلسفية التي تضعهما في نظام تراتبي، فكثير من المضامين الأخلاقية تغلغت حسه إلى مجال القانون. مثل هذا التحليل سيقود هابرماس إلى التمييز بين المبدأ الديمقراطي و المبدأ الأخلاقي أو بين الاستقلالية القانونية و الاستقلالية الأخلاقية، و هو ما يجعل ممكنا التصدي للآراء التي تختزل حقوق الإنسان في مجرد مبادئ أخلاقية و منه منحها صلاحية أكثر قوة من حيث أنها مؤسسة عقلايا.<sup>2</sup>

ينطلق هابرماس من فرضية أن الأخلاق و القانون ينحدران كليهما من الأخلاق الاجتماعية التقليدية التي انطلقا منها سينفصلان ليجسدا " نمطين من المعايير العملية مختلفين و رغم ذلك متكاملين"<sup>3</sup>. لقد انفصلت القضايا القانونية عن القضايا الأخلاقية و بدا الاختلاف يظهر شيئا فشيئا بين القانون الوضعي و العادات و التقاليد، و حتى فكرة الاستقلالية عرفت التطور ذاته بتحولها إلى استقلالية

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 141.

<sup>2</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 153.

<sup>3</sup>- Jurgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 121.

قانونية و استقلالية أخلاقية. فعكس نظرية كانط في الحق التي تؤكد أن المبدأ القانوني لا يعدو أن يكون محددًا فقط للمبدأ الأخلاقي يرفض هابرماس إرساء تراتبية معيارية بين الأخلاق و القانون<sup>1</sup>. ليس القانون أخلاقًا مؤسسة. إن الأخلاق ما بعد التعاقدية لا تمثل إلا شكل معرفة ثقافية في حين يملك القانون قوة إكراه مؤسسة. فالحقوق الأساسية المؤسسة في شكل وضعي ليست مجرد امتداد للقوانين الأخلاقية<sup>2</sup>، إن " القواعد الكونية للعمل هي التي استحالَت ببساطة إلى قواعد أخلاقية و قواعد قانونية<sup>3</sup>."

يبدأ هابرماس برفض كل تقسيم عمومي-خصوصي لكفاءات القانون و الأخلاق إذ من الخطى اعتبار إن الأخلاق تطبق فقط على العلاقات الاجتماعية التي تقتضي مسؤولية شخصية بينما يطبق القانون على التفاعلات المنتظمة بالمؤسسات العمومية. ان للمبدأ القانوني بحسب هابرماس مجال تطبيق يتجاوز كل محاولة للفصل بين العام و الخاص، فوجهة النظر التي تتبناها الذات المنعزلة هي منطقيا موجهة لكي تكون متبناة من طرف الجميع على مستوى الممارسة العمومية. بالمقابل لا تكتسب المبادئ الأخلاقية قيمة فعلية إلا عندما تترجم في اللغة القانونية<sup>4</sup>.

يعمل هذان المبدآن إذن على مستويين مختلفين: فالمبدأ الأخلاقي هو مبدأ حجاج وظيفته السماح بالحل العقلاني للخلافات الأخلاقية، فيما يستند المبدأ الديمقراطي على الفرضية التي تقول أن المسائل ذات الطبيعة العملية من الممكن أن تحل عقلانيا. و هكذا فيما يستجيب المبدأ الأخلاقي لمقتضى الصلاحية على المستوى الداخلي للممارسة الحجاجية يستجيب المبدأ القانوني و الديمقراطي لهذا

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 122.

<sup>2</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 154.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 123.

<sup>4</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 155.

المقتضى على المستوى الخارجي بمعنى انه يحيل إلى مأسسة شروط المشاركة المنصفة في النقاشات الموجهة لتشكيل الرأي و الإرادة السياسية.<sup>1</sup>

يمكن الاختلاف الآخر بين الأخلاق و القانون في مجال تطبيق كل منهما فبينما يتدخل المبدأ الأخلاقي في جميع معايير العمل التي لا يمكن أن تكون مبررة إلا بواسطة حجج أخلاقية، لا يتدخل المبدأ الديمقراطي إلا في المعايير القانونية، هذه المعايير ليس لها الشكل التلقائي الناتج عن التفاعلات اليومية، إنها ثمرة تطور اجتماعي و ثقافي، إن لها طابعا " اصطناعيا " و تشكل فئة من المعايير العملية المنتجة قسديا، و هي بذلك ذاتية التفكير ( autoréflexive ) لأنها تتعكس على شروط اختيارها و تطبيقها<sup>2</sup>، " يجب على المبدأ الديمقراطي ليس فقط تثبيت إجراء مأسسة شرعية للقانون بل أيضا المطالبة بخلق الوسيط القانوني ذاته."<sup>3</sup>

## 5-2- في التكامل بين الأخلاق و الحق.

إن اتيقا الحوار باعتبارها نظرية حوارية للأخلاق لم توضع في الأصل لتكون أرضية تطبيق مباشرة للنظرية السياسية<sup>4</sup>، فهي لا تقدم في النهاية إلا الإجراء البرهاني الذي يسمح بالحكم على صلاحية معايير العمل على اعتبار أن هذا الإجراء هدفه ضمان عقلانية و حياد الأحكام الأخلاقية، غير انه خارج الممارسة البرهانية لا تفرض اتيقا الحوار أوامر أخلاقية من شأنها توجيه العقل و جعل معايير العمل واجبة، يقول هابرماس: " لا يؤدي المبدأ الأخلاقي سوى دور قاعدة البرهان التي تعمل على تأسيس الأحكام الأخلاقية، فهو لا يستطيع لا الإكراه على الدخول في حجاجات أخلاقية و لا التحفيز على

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 127.

<sup>2</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 155.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 127.

<sup>4</sup>- Stéphane Haber. Jürgen Habermas, une introduction. Op.cit. p 204.

الالتزام بالاملاءات الأخلاقية<sup>1</sup>. بمعنى أن الأخلاق تحدد الأطر المعرفية للتوجه في الفعل لكنها لا تملك تطبيق الفعل. هناك متطلبات تقع على عاتق الأخلاق تجعل من هذه الأخيرة تنزع إلى الاختزال في الوعي الذاتي، بمعنى أن الأخلاق متجذرة فقط في الوعي الفردي للشخص.<sup>2</sup>

تتوقف الأخلاق مهما كانت عقلانية على دوافع الأشخاص و منه على مسار الجمعة الملائم، إنها تعمل على التجذير العميق والقوي لمبادئها في وعي الأشخاص. و لا يمكن للمعرفة التي تمثلها ان تتحول إلى فعل إلا بشكل غير أكيد، و منه ضرورة مأسسة نظام قانوني يكمل الأخلاق العقلية في الفعالية العملية<sup>3</sup>. هذه الرابطة الوظيفية بين الأخلاق و القانون تسمح لها برماس بالقول أن القانون هو في الوقت نفسه نسق معرفة و نسق عمل يمكننا النظر إليه في الوقت نفسه كنص مشكل من اقتراحات و تأويلات و أيضا كمجموع تنظيمات عملية<sup>4</sup>، و هو ينتمي من حيث هو معرفة إلى المجال الثقافي و من حيث انه نسق إلى التنظيم الاجتماعي، و منه بإمكانه إذن تعويض نقائص الأخلاق التقليدية التي لم يعد في مقدورها الاستجابة وحدها لمتطلبات الاندماج الاجتماعي الخاص بالمجتمعات المعقدة. ففي سياق المجتمعات الحديثة يجد الشخص الذي يحكم و يعمل أخلاقيا نفسه في وجه متطلبات معرفية و تحفيزية كبيرة، و لا يمكنه أن يتخلص من هذه المتطلبات إلا بكونه شخصا قانونيا<sup>5</sup>.

بالإضافة إلى هذا العجز المعرفي، تعاني الأخلاق عجزا آخر يوصف بالتردد التحفيزي ( incertitude motivationnelle)<sup>6</sup>. فالأخلاق تضع الشخص أمام مقتضى تحفيزي كبير و ذلك من

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 124.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 130.

<sup>3</sup>- Ibid. p 130.

<sup>4</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 94.

<sup>5</sup>- Ibid. p 131.

<sup>6</sup>- Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. p 100.



خلال تحميله بتوقعات ثقيلة مقارنة بقوة إرادته، فلكي يكون للأخلاق واقعية عملية يشترط أن يكون للشخص تحفيز قوي يحثه على العمل الأخلاقي، و بالتالي فعلى الشخص إيجاد قوة عمل تتفق مع حدوسه الأخلاقية حتى و إن تناقضت هذه الأخيرة مع مصالحه الشخصية، ما يؤدي إلى التردد التحفيزي فيما يخص العمل الأخلاقي. و هنا يتدخل الحق الذي بإمكانه امتصاص التردد التحفيزي المميز للأخلاق.<sup>1</sup>

يمكن للقوة العقابية التي يتمتع بها القانون أن تعوض العجز التحفيزي للأخلاق أي أن تعوض ضعف الإرادة التي تميز الأشخاص، يقول هابرماس: " من حيث أن الأخلاق العقلانية لا تمنح لدوافع و سلوكات الذين توجه إليهم تجذرا كافيا فإنها ستكون تابعة قانون يجبر على السلوك المطابق للقواعد دون التدخل في الدوافع و السلوكات."<sup>2</sup> بمعنى انه من خلال التهديد بالعقوبة يسد القانون في صورته الإكراهية عجز التطلعات المعيارية للأشخاص.

إن عجز الأخلاق كآلية تنظيم اجتماعي هو احد الأسباب الرئيسية التي دفعت هابرماس إلى ضرورة التفكير في الانتقال من نظرية حوارية للأخلاق التي هي اتيقا الحوار إلى نظرية تداولية للحق و الديمقراطية بمعنى ضرورة ربط الأخلاق بالحق باعتباره مكملا وظيفيا لها. و لغرض تعويض هذا النقص لجا هابرماس إلى ربط الأخلاق بالحق و ذلك من اجل تخليص الشخص من المتطلبات التي تضعها الأخلاق على عاتقه من خلال مأسسة نظام قانوني يكمل الفعالية العملية للأخلاق. فلكي يكون في

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 132.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 132.

& Stephane Haber. Jürgen Habermas, une introduction. Op.cit. pp 207-208.

استطاعة الأخلاق بلوغ الواقعية يجب أن تترجم في مصطلحات قانونية لأنه وحده وسيط الحق يسمح بإرساء علاقات من الاحترام المتبادل و منه ضمان تنظيم الممارسة الاجتماعية.<sup>1</sup>

### 5-3- من مبدأ الحوار إلى المبدأ الديمقراطي.

يؤكد هابرماس أن اتيقا الحوار تبقى مجرد تجريد دون الإطار القانوني-السياسي المماسس للشروط الكونية للمشاركة المنصفة في الحوارات العمومية. و لهذا السبب نجده يعيد تعريف مبدأ الحوار في كتابه " القانون و الديمقراطية " أو بالأحرى يمنحه بعدا آخر اكبر من كونه مبدأ أخلاقيا فحسب<sup>2</sup> لان نظرية الحوار كما هي معروضة في كتاب اتيقا الحوار لا يمكن أن توضح مسار تولد و تطبيق الحق الوضعي<sup>3</sup>. فمن حيث أن صياغة مبدأ الحوار: " وحدها القواعد التي يمكن إن تحصل على اتفاق من جميع المعنيين يمكنها ادعاء الصلاحية في حوار عملي"<sup>4</sup> لا تقدم أي تخصيص يتعلق بقواعد العمل و بالحوارات العقلانية المختلفة يقوم هابرماس بتقسيم مبدأ الحوار إلى مبدأ أخلاقي( أي مبدأ التنظيم الحواري لقضايا الصلاحية في إطار التفاعلات البسيطة ) و إلى مبدأ ديمقراطي ( principe démocratique ) ( أي مبدأ التشكل الحواري و المستقل للإرادة المشتركة ).

إن مبدأ الحوار الأخلاقي يبقى غير قابل للتطبيق بدون مبدأ ديمقراطي للمشاركة المتساوية في التشكل الحواري للإرادة العامة و للقواعد الحوارية الخاصة باختلالات الاتفاق و بدون " مأسسة مبدأ الحوار في شكل نظام حقوق يضمن للجميع المشاركة نفسها في المسارات الحوارية لوضع القواعد القانونية

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 126.

<sup>2</sup> - Yves Cusset. Habermas, l'espoir de la discussion. Op.cit. p 101.

<sup>3</sup> - Catherine Audard. Principe de légitimité démocratique. Op.cit. p 114.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 17.

و كذا للافتراضات التواصلية لحقوق المشاركة المتساوية هذه<sup>1</sup>. " و لا يطبق المبدأ الديمقراطي إلا على القواعد القانونية و ليس على المعايير الأخلاقية، و يحدد الحق في هذه الحالة بشكل كانطي محض وفق معايير كلاسيكية ثلاثة، فهو يخص الحكم و ليس الإرادة الحرة و هو ممتد الى الحرية الخارجية غير متوقف عند حدود الحرية الداخلية، ثم انه مرتبط بملكة الإكراه و ليس ملكة الرغبة.

يعيد هابرماس إذن في " القانون و الديمقراطية " استعمال مبدأ الحوار بإعطائه تخصيصا يتلاءم مع الشروط الخاصة للسياسة. و الحال إن مبدأ الحوار يأخذ الشكل القانوني للمبدأ الديمقراطي عندما يتعلق الأمر بالمأسسة القانونية التي تمنح لمسار إرساء و إملاء الحق قوة مشرعة. و ينتج المبدأ الديمقراطي من الجمع بين مبدأ الحوار و بين الصورة القانونية، إذ يجب على مسار مأسسة الحق بواسطة الحوار أن يسمح للقواعد القانونية بتوفير شروط دخول كل المتشاركين لكي يكون باستطاعته ادعاء الشرعية، بمعنى آخر يقدم المبدأ الديمقراطي الإجراء المناسب لمأسسة الحق شرعيا، إن " وظيفة الإجراء الديمقراطي ... هي تأسيس شرعية الحق."<sup>2</sup>

يختلف الإجراء الديمقراطي حسب هابرماس عن الإجراء الأخلاقي الذي تطرحه اتيقا الحوار من حيث أن الإجراء الأول يبدو أكثر تعقيدا من الإجراء الثاني، إذ نلاحظ في الإجراء الديمقراطي ثلاثة أشكال من الإجراءات هي الإجراء التداولي، إجراء القرار و الإجراء القانوني. فالشكل الأول الذي هو محايث للحوارات يعتبر إجراء معرفيا محضا و يرجع إلى المنطق الداخلي للحوارات أي إلى القواعد الحجاجية و افتراضات البرهنة. أما الشكل الثاني المتعلق بالقرار فهو الذي يسمح بالتعليق الوتقي لمسار التداول من اجل السماح للمؤسسات بالعمل بشكل ملموس للتوصل إلى اتخاذ قرار فعلي. و أخيرا هناك الإجراءات القانونية التي وظيفتها: " ضمان المأسسة الإجبارية لمسارات التداول و القرار المنصف القائمة

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 135.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 170.

على الحوار.<sup>1</sup> بمعنى أن وظيفة الإجراء القانوني هي المأسسة المادية لأشكال التواصل الضرورية لتشكيل الإرادة السياسية خاصة في الفضاءات المنظمة مثل المجالس المنتخبة و أهم من ذلك منح القوة الإكراهية القانونية اللازمة لإجرائي التداول و اتخاذ القرار.

يرفع هابرماس من خلال المبدأ الديمقراطي شروط تشكل الرأي و الإرادة الى المستوى السياسي لمسارات التداول و القرار المأسسة. فلتحقيق سياسة تداولية يجب ان تكون مسارات الإجراءات الديمقراطية للتشكل العمومي للرأي و الإرادة مأسسة قانونيا من طرف دولة القانون في شكل تداولات. ما يعني انه يجب، لكي يستطيع المواطنون ممارسة حقوقهم في المشاركة السياسية، أن يتم مأسسة أشكال تواصل ملائمة قانونيا، أي انه على دولة القانون ان تمارس الاستعمال العمومي للحريات التواصلية التي تسمح بتشكيل الرأي و الإرادة السياسية<sup>2</sup>. و بهذا تتجذر شرعية الحق في الممارسة الديمقراطية، اذ يصبح في إمكان المواطنين فحص هذه الشرعية بطريقتين، طريقة نظرية تتمثل في الحوارات العقلانية و طريقة عملية تتمثل في الضمانات التي تقدمها الدولة لحريات التعبير، التواصل و الحوار، و هذا ما يميز المبدأ الديمقراطي عن المبدأ الأخلاقي الذي لا يختص إلا بالحكم و ليس بممارسة المواطنين<sup>3</sup>.

يختلف المبدأ الديمقراطي إذن عن مبدأ الحوار (D) و عن مبدأ الكونية (U)، إذ أن وظيفته ليست الفصل في المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كانت الشؤون السياسية يمكن أن تعالج في العموم بالحوار، فهذه المسألة يرجع أمر التقرير و الفصل فيها إلى مبدأ الحوار (D) الذي لا يشكل المبدأ الديمقراطي إلا صورته المعدلة الخاصة بالقضايا القانونية، يقول هابرماس " بعد افتراض أن مسار التشكل

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Un débat sur droit et démocratie. Dans : Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Op.cit. p 319.

<sup>2</sup> - Danilo Martuccelli. Sociologie de la modernité. Op.cit. p 356.

<sup>3</sup> - Catherine Audard. Principe de légitimité démocratique. Op.cit. p 115.

العقلاني للرأي و للإرادة السياسية ممكنا، يقرر المبدأ الديمقراطي فقط الطريقة التي يمكن من خلالها مأسسة مسار التشكل هذا<sup>1</sup>. "بمعنى آخر يقوم المبدأ الديمقراطي بدور المحقق الفعلي لمبدأ الحوار، و تجدر الإشارة هنا إلى انه لكي يكون هذا التحقيق الفعلي ممكنا يجد هابرماس نفسه مرغما على مماهة السياسة مع الحق لان هذا الأخير في نظره هو وحده القادر على تجسيد بعد التحقيق الواقعي. و هنا يصبح التأكيد على أن النظرية التواصلية هي الوحيدة القادرة على إبراز الأصل المشترك للديمقراطية و لحقوق الإنسان<sup>2</sup>. فكيف يترجم هابرماس هذا الأصل المشترك؟

#### 5-4- الاستقلالية الخصوصية و الاستقلالية العمومية.

من بين الأهداف الأساسية التي يرومها هابرماس في كتاب " القانون و الديمقراطية " هي بيان أن التصورات الليبرالية و الجمهورية للديمقراطية ليست متوافقة فحسب بل بينهما علاقة تكامل، بمعنى آخر انه يريد أن يوضح الأصل المشترك للحقوق المدنية لحماية الفرد و الحقوق السياسية للتواصل و المشاركة.

تعتبر الاستقلالية القانونية للشخص ذات بعد مزدوج، فهي خصوصية ( حريات فردية) و عمومية ( استقلالية سياسية للمواطن )، و عليه يجب بالنسبة لهابرماس الجمع بين هذين المظهرين ذلك أن الأشخاص القانونيين لا يستطيعون أن يكونوا مستقلين إلا من حيث أنهم يستطيعون إن ينظروا إلى أنفسهم في ممارستهم لحقوقهم المدنية على أنهم الواضعين لهذه المعايير التي من المفروض أن يخضعوا لها. و

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 127.

<sup>2</sup> - Arnauld Leclerc. La thèse Habermassienne de l'interrelation entre droits de l'homme et démocratie. Perspectives critiques. (Revue philosophique Klesis. N°29. 2014). p 41.

Lien: <http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-droits-homme-democratie-04-Leclerc-These-habermassienne-interrelation-entre-droits-homme-et-democratie-perspectives-critiques.pdf>

باعتبارهم واضعين للقانون يجب على الأشخاص القانونيين أن يتمتعوا مسبقا بالحقوق المدنية في المشاركة و التواصل، و دون هذه الاستقلالية العمومية لا يمكنهم أن يتناقشوا حول المعايير القانونية المفترض تبنيها، و لا أن يتفقوا حول شرعيتها.<sup>1</sup>

هذه الحقوق السياسية هي إذن ضرورية للمأسسة القانونية للمسار الديمقراطي للتشريع الذاتي. بالمقابل إن مجرد استعمال هذه الحقوق السياسية يقتضي توفر دليل القانون قبل المأسسة القانونية للمسار الديمقراطي. و لوضع هذا الدليل ( code ) يجب تحديد وضع الشخص القانوني الذي ينتمي باعتباره حاملا للحقوق الذاتية إلى جماعة إرادية من الشركاء القانونيين. و اختصارا يمكن القول انه بدون الحقوق الفردية القاعدية التي تضمن الاستقلالية الخصوصية للمواطنين لن يكون هناك وسيط للمأسسة القانونية للشروط التي يستطيع فيها هؤلاء الأفراد استعمال استقلاليتهم العمومية. و بالعكس أيضا أن التوزيع المتساوي لهذه الحقوق الذاتية لا يمكن أن يتم بشكل حسن إلا بواسطة إجراء ديمقراطي.<sup>2</sup>

عبر هذا اللعب التبادلي يسعى هابرماس إلى إثبات أن حقوق الإنسان – أي الحقوق الفردية – و السيادة الشعبية – أي حقوق المواطن في المشاركة السياسية – يفترض احدهما الآخر دون أن يكون لواحد منهما أولوية على الأخرى. و من خلال هذا يبين هابرماس العلاقة الداخلية بين دولة القانون القائمة على احترام حريات النشاط الذاتي ( أي الاستقلالية الخصوصية "كانط" ) و الديمقراطية التي تستند على مبدأ سيادة الشعب ( و منه على الاستقلالية العمومية " روسو " ).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 116 et suiv.

& Jürgen Habermas. Du lien interne entre état de droit et démocratie. Dans. Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Op.cit. p 282 et suiv.

<sup>2</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 161.

<sup>3</sup> - Ibid. p 162.

لقد حاول كل من كانط و روسو الجمع بين العقل ( الذات الأخلاقية المستقلة ) و الإرادة ( الإرادة الشعبية العامة ) في تصور الاستقلالية و تجاوز ذلك التعارض الظاهر غير أنهما لم ينجحا في ذلك حسب هابرماس<sup>1</sup>. فعند كانط تستخلص الحقوق الخاصة الذاتية و تشرعن انطلاقا من مبادئ أخلاقية، و هي بالتالي مستقلة عن الاستقلالية السياسية للمواطن و من حيث هي حقوق طبيعية فإنها تسبق إرادة المشرع السيد. فالسيادة الشعبية محددة إذن بحقوق الإنسان. و بالطبع لم ينظر كانط إلى علاقة التبعية هذه كتحديد، إذ من البديهي أن لا احد يستطيع أن يعمل أثناء ممارسته لاستقلالته السياسية ضد حقوقه الأساسية في الحريات الذاتية، و عليه فمن الضروري حسب هابرماس النظر إلى الاستقلالية السياسية انطلاقا من " تناسق داخلي للسيادة الشعبية مع حقوق الإنسان."<sup>2</sup> و لا يستطيع تحقيق هذا التناسق إلا العقد الاجتماعي. غير نهج كانط من الأخلاق إلى الحق لا يسمح بمنح العقد كل المكانة التي يحتلها مثلا عند روسو.<sup>3</sup>

من جهته عبر روسو عن هذا التوافق الداخلي بين الاستقلالية العمومية و الاستقلالية الخاصة بشكل آخر. فبما انه لا يمكن لإرادة الحاكم أن تعبر عن ذاتها إلا من خلال لغة القوانين الكونية و المجردة فان الحقوق في الحريات الذاتية المتساوية هي بالمبدأ متجذرة فيها،<sup>4</sup> يقول هابرماس: " إن إرادة المواطنين الموحدة مرتبطة من خلال وسيط القوانين الكونية و المجردة بإجراء تشريع ديمقراطي يستثني جميع المصالح غير الكونية و لا يقبل إلا القواعد التي تضمن حريات ذاتية متساوية للجميع."<sup>5</sup> و بالتالي

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Le paradoxe de l'état de droit démocratique. Trad. Rainer Rochlitz. (Les Temps Modernes. N° 610. Sept. Nouv. 2000). P 78.

& Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. pp 116 et 119.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. pp 117.

<sup>3</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 163.

<sup>4</sup> - Ibid. p 163.

<sup>5</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. pp 117.

فان مضمون حقوق الإنسان يعتبر مضمونا بهذه الطريقة بواسطة إجراء التعبير عن السيادة الشعبية ذاته. يعترض هابرماس على فكرة أن يكون المحتوى المعياري لحقوق الإنسان مضمونا كلية بالقوانين الكونية ما يعني أن هذه الأخيرة لا تخبرنا عن صلاحيتها، التي تتوقف في الأخير على فكرة القبول العقلاني و منه على الشروط التداولية التي تنظم النقاشات التي تصدر عنها الإرادة الشعبية.<sup>1</sup>

و بناء على ما سبق يؤكد هابرماس أن إظهار الرابطة الداخلية بين العقل و الإرادة لا يتأتى إلا من خلا مسار تواصلي، و عليه فمن الضروري إذن إدراك قوة الشرعنة المحتواة في الحوار و فهم أن هذه الرابطة الداخلية لا يمكن أن تتصور إلا في بعد الزمان.<sup>2</sup>

و بالإضافة إلى البعد التواصلي التداولي و البنائي للاستقلالية يلح هابرماس في مقال " مفارقات دولة القانون الديمقراطية " على بعد آخر هو البعد التاريخي و الزمني المكمل في نظره للبعد الأول و الذي يسمح بالتوفيق بين الاستقلالية الخاصة و الاستقلالية العمومية، يقول هابرماس: " لقد أدرج روسو العقل في الإرادة الشعبية و ذلك من خلال ربط المسار الديمقراطي بصورة القوانين المجردة كونيا، كما سعى كانط إلى الوصول إلى هذا الهدف من خلال إلحاق القانون بالأخلاق. غير أن (...) هذه الرابطة الداخلية بين الإرادة و العقل لا يمكن أن تتطور إلا في بعد الزمن كمسار تاريخي خاضع للتصحيح الذاتي."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 163-164.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. pp 118.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Le paradoxe de l'état de droit démocratique. Op.cit. p 79.



## 6- تشكل الرأي و الإرادة.

يتخذ التصور التداولي كمنطلق له الأولوية القائلة أن تشكل الرأي و الإرادة غير محدد لا بالتقاليد و لا بالبناء الأخلاقي للأفراد بل فقط بالاستعمال العملي للعقل في الفضاء العمومي، بمعنى ان هذا التشكل يمر عبر مسار بناء للحجج و الأسباب بفضل الحوار الذي يشارك فيه الجميع.<sup>1</sup>

انطلاقا من هذا تأخذ السياسة التداولية بعين الاعتبار تعددية أشكال التواصل التي يتم بواسطتها التوصل إلى تشكيل الرأي و الإرادة السياسية. و الحال أن الإجراء الناتج عن المبدأ الديمقراطي لم يعد يُعنى فقط بالحوارات الأخلاقية بل يفتح أيضا على أشكال برهانية متعددة: النقاشات التداولية، النقاشات الاتيقو-سياسية، المفاوضات و النقاشات القانونية، بمعنى آخر أن التداولات لا تخص فقط التبرير الأخلاقي بل أيضا اختيار الوسائل الملائمة لذلك، الوفاق الاتيقي المتعلق بالهوية الجماعية و كذا تنسيق المصالح الخاصة، و بالتالي فان تشكل الرأي و الإرادة يتوقف على شبكة واسعة من النقاشات و المفاوضات، و يعتبر تنوع أشكال البرهان هذا مخرجا استباقيا في حال تعرقلت مسارات التداول و استعصى التوصل إلى إجماع في احد مستويات النقاش ما يسمح الانتقال إلى مستوى آخر ومواصلة المسار الاجتماعي.

يميز هابرماس بين أشكال ثلاثة من التداول السياسي، تكون وجهة النظر الأخلاقية في الشكل الأول هي المناسبة و ذلك عندما يتعلق الأمر باختيار السياسة المالية الأنسب أو بهيكل النظام الصحي<sup>2</sup>، يقول هابرماس: " تطرح القضايا السياسية أولا في شكل تداولي لاختيار غايات جماعية بالنظر

<sup>1</sup>- Bjarne Melkevik. Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas. Op.cit. p 83.

<sup>2</sup>- Stéphane Haber. Jürgen Habermas, une introduction. Op.cit. p 215.

إلى بعض التوجهات الأكسيولوجية و إلى فحص مدقق لاستراتيجيات يرغب المشرع السياسي في تبنيها.<sup>1</sup> و في هذا الشكل يمكن اعتماد معيار الكونية الذي يبدو فعالا حتى و أن كان ذا استعمال محدود في الواقع.

و تكون وجهة النظر الاتيقية هي المطلوبة و الأنسب في الشكل الثاني و مثال ذلك عندما يتعلق الأمر بالبت في القضايا المرتبطة بالهجرة أو بالتشريع في مسائل البيئة و عموما مسائل تخص الثقافة السياسية، " إن النقاشات المطلوبة في هذه المسائل هي تلك التي تتجاوز المصالح و التوجهات الأكسيولوجية المختلف حولها لتجعل التوافقات العميقة الموجودة في شكل حياة جماعي واعية تفكيرا و ذلك من خلال جهد فهم للذات.<sup>2</sup> ففي هذا الشكل يمكن للأفراد أن يستعرضوا أنماط الفهم الأكسيولوجي التي يستند إليها شكل الحياة الجماعي الذي ينتمون إليه.

تبقى الحالات التي لا تبدو فيها أية مصالح عامة واضحة و لا أية قيمة متقاسمة، و كذا الحالات التي لا يمكن فيها وضع اختلاف الآراء في المجتمع بين قوسين أثناء النقاش، في هذه الحالات يأخذ الحوار شكل التفاوض<sup>3</sup>، بمعنى آخر عندما يتعذر اللجوء إلى النقاشات الأخلاقية و النقاشات الاتيقو-سياسية يبقى خيار المفاوضات بديلا لا مفر منه، يقول هابرماس: " تتناسب مسارات التفاوض مع وضعيات يمتنع فيها تحييد العلاقات الاجتماعية للسلطة مثلما تفترض ذلك النقاشات العقلانية.<sup>4</sup> غير انه في التفاوض يتوارى شرط الكونية فكل التركيز في هذا النوع من " الحوار " يدور حول الشكل ( شروط

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 183.

<sup>2</sup>- Ibid. p 184-185.

<sup>3</sup>- Stéphane Haber. Jürgen Habermas, une introduction. Op.cit. 216.

<sup>4</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 185.

التفاوض ) و ليس المحتوى أو النتائج التي لا يمكن أن تكون محل قبول الجميع. يهدف التفاوض إلى منح تفضيلات متناقضة و توفيق مصالح متعارضة و بالتالي فغايتها هي تحقيق تسوية و ليس إجماعاً.

تعتبر هذه الأشكال المتعددة من النقاشات الإجراءي الضروري الذي تفرضه السياسة التداولية من أجل بلوغ تشكل ديمقراطي للرأي و الإرادة السياسية يسمح بالمأسسة الشرعية للحق، غير انه و لتحقيق هذا الإجراء وفق الشروط التواصلية الضرورية يفترض أن تتم هذه النقاشات في فضاءات مناسبة لذلك. فما هي فضاءات النقاش هذه؟

## 6-1- الفضاء العمومي و المجتمع المدني.

يشكل الفضاء العمومي ( l'espace public ) القلب النابض للديمقراطية التداولية، فهذا الأخير هو " بنية تواصل متجذرة في العالم المعيش بواسطة قاعدته المشكلة من المجتمع المدني ( la société civile )<sup>1</sup> و ينظر هابرماس إلى الفضاء العمومي على انه فضاء النقاشات الشكلية و غير الشكلية و من ثم فهو شرط إمكان قيام ديمقراطية حقّة من حيث انه يساهم باعتباره فضاء للنقاش الاجتماعي و السياسي و من خلال التبادل الحر للمعارف و الأفكار، في تشكيل رأي و إرادة المواطنين كما انه يجعل من الممكن مراقبة و نقد للسلطة بطريقة عمومية.<sup>2</sup>

يسمح الفضاء العمومي للفاعلين في المجتمع المدني الإحاطة بالمشكلات التي تمس المجتمع في مجمله و إدراجها للمناقشة كقضايا عمومية، ففي هذا الفضاء تجد آراء المواطنين صدى لها و في هذا الإطار يلعب الفضاء العمومي دور صندوق الصدى الذي من شأنه أن يلتقط المشكلات التي تقتضي تدخل السلطات السياسية لمعالجتها، و هو في الوقت نفسه مبدأ شفافية و فضاء تعرف و موضوعة قضايا

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 386.

<sup>2</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 236.

العالم المعيش، " تشكل البنى التواصلية للفضاء العمومي - يقول هابرماس - شبكة واسعة من المستشعرين ( senseurs ) يردون على ضغط المشكلات التي تهم المجتمع في مجمله و التي تولد التعبير عن آراء لها تأثير.<sup>1</sup> و يعتبر الفضاء العمومي بهذا المعنى الوسيط الحقيقي بين النظام السياسي و القطاعات الخاصة للعالم المعيش.<sup>2</sup>

يعيد هابرماس النظر في مفهوم الفضاء العمومي وفق مقتضيات نظريته السياسية خصوصا في الفصل السابع من كتاب " القانون و الديمقراطية " و في مقدمة الطبعة السابعة عشرة من كتاب " الفضاء العمومي " و ذلك من خلال محاولة تحيين هذا الأخير بعض الشيء ليتجاوب أكثر فأكثر مع ما تتطلبه الحياة الاجتماعية المعاصرة، فبعد تحليله للمجتمع البرجوازي عمل هابرماس على تحليل المجتمع الإعلامي، و أصبح يعترف بتعقيد الفضاء العمومي العام و تداخله و منه صعوبة عرضه عرضا مقتضيا. رغم ذلك يصير هابرماس على ثابت أساسي في هذا الفضاء العمومي و هو التعارض الذي يميز بنيته الداخلية، فمن جهة نزوعه إلى التلاعب، إلى الاستهلاك و إلى الخصوصية و من جهة أخرى توجهه النقدي الدائم و توليده التواصل للسلطة الشرعية.<sup>3</sup>

هذا التوجه الأخير للفضاء العمومي نحو النقد يتناوله هابرماس من زاوية إعادة اكتشاف المجتمع المدني، فهو لا يهتم إذن مباشرة بالفضاء العمومي الشكلي الذي يشكله المجالس النيابية و المجالس القضائية و جميع أشكال التداول العمومي الممأسسة ( institutionnalisées )، فجميع هذه الدوائر

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 325.

<sup>2</sup>- Danilo Martuccelli. Sociologie de la modernité. Op.cit. p 357.

<sup>3</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 245.

الإجرائية هي بمعنى ما متضمنة في نظريته في الحق و الديمقراطية من حيث أنها ضرورية لكنها بالمقابل ليس إشكالية.<sup>1</sup>

و على العكس من ذلك يعتبر وجود فضاء عمومي غير شكلي على ضرورته الأكيدة موضوعا لتساؤلات عدة على الأقل فيما يخص الغموض و اللاتحديد الذي يكتنفه، و كذا استحالة تقدير هامش القوى الشرعية و القوى غير الشرعية التي تشكله، يقول هابرماس: " إن الفضاء العمومي العام معرض بسبب بنيته الفوضوية أكثر من الفضاءات العمومية المنظمة للمجالس الشعبية، إلى نتائج القمع و الإقصاء التي يفرزها التوزيع اللاعادل للسلطة الاجتماعية، و كذا للعنف البنائي و الانحرافات المنهجية للتواصل. و يمتاز الفضاء العمومي العام من جهة أخرى بامتلاكه لوسيط تواصل غير محدود يمكن فيه النظر إلى إشكاليات جديدة بشكل ملموس و يمكن فيه للنقاشات التي تتم بغرض الاتفاق حول الهوية الجماعية أن تتم بشكل أوسع و أكثر تعبيراً و يمكن فيه للهويات الجماعية و لتأويلات الحاجات أن تمفصل بطريقة أكثر حرية منها في الفضاءات العمومية المنظمة بالإجراءات."<sup>2</sup>

يعرف هابرماس الفضاء العمومي العام بشكل غامض باعتباره " شبكة تسمح بتواصل مضامين و مواقف و منه أراء<sup>3</sup>. " انه فضاء اجتماعي غير شكلي لا يتطلب من المشاركين فيه سوى التحكم في لغة طبيعية و القدرة على المساهمة في الممارسات اليومية للتواصل. انه نظام إنذار مجهز بمجسات مهمتها تحديد المشكلات. بالإضافة إلى ذلك تقع على عاتقه مهمة صياغة هذه المشكلات بطريقة مقنعة و مؤثرة، ففيه تفحص تدفقات التواصل و تمحص لتشكّل آراء عمومية تعبر عن مواضيع مخصوصة. و

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 245.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 333.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 387.

عليه فان السلطة التواصلية الناجمة عنه بهذه الطريقة لا تقضي مباشرة إلى اتخاذ قرارات بل إنها تسمح بتغيير التفضيلات و منه التشكل الديمقراطي للرأي و الإرادة.<sup>1</sup>

بهذا المعنى يؤكد هابرماس أن الحدود بين الدائرة الخصوصية و الدائرة العمومية متصلة ( poreuse ) فالبنى التواصلية للفضاء العمومي مرتبطة بشكل مباشر بالدائرة الخصوصية<sup>2</sup>. ففي قلب التفاعلات اليومية البسيطة و في قلب المجتمع المدني يتم تحديد المشكلات الجديدة و الحاجات المتجددة. رغم ذلك يؤكد هابرماس متأثراً في ذلك بنظرية الأنساق اللوهمانية انه لا يمكن توقع الكثير من قدرة التنظيم الذاتي للمجتمع المدني فقد " فقدت الفرضية القائلة بان المجتمع يمكن تصوره إجمالاً و في كليته كجمعية تؤثر على ذاتها بفضل وسيط الحق و السلطة السياسية، مسوغها بالنظر إلى درجة التعقيد التي بلغت مجتمعات متباينة وظيفياً<sup>3</sup>. " و لتلافي هذا العجز فانه على جمعيات المجتمع المدني أن تساهم في تشكل الرأي من خلال التأثير السياسي بواسطة التواصل العمومي و منه وسائل الإعلام، إن " المجتمع المدني - يقول هابرماس - قادر على ممارسة تأثير على الفضاء العمومي و كذا التأثير من خلال أرائه العمومية الخاصة على الهيئات البرلمانية ... و إجبار النظام السياسي على استعمالها ( الآراء ) في دواليب السلطة الرسمية.<sup>4</sup>

لقد قادت تحليلات هابرماس هذه للفضاء العمومي إلى صياغة وصف معياري له و هو وصف قد يبدو تبسيطياً إلا انه يسمح بتحديد مجال عمل مختلف الفاعلين في هذا الفضاء و ايلاء لكل منهم

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 246.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 393.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Préface a la 17 édition de L'espace public. Trad. Philippe Chanial. Dans : Jürgen Habermas. L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Trad. Marc B. de Launay. ( Paris : Payot. 1990). p XXII.

<sup>4</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 400.

الدور الذي يجب عليه القيام به، كما يسمح أيضا بتحديد المثل الأعلى للديمقراطية التداولية بتمييزها عن النماذج الأخرى الأكثر غموضا كالديمقراطية التشاركية مثلا. و يمكننا اختصارا وضع مخطط لهذا التصور الهابرماسي للفضاء العمومي باعتباره نظاما موزعا على مستويات ثلاثة، في المستوى الأول نجد التواصلات غير الرسمية ( informelle ) في وسط المجتمع المدني و المتمثلة في الآراء المتبادلة في إطار مرن بين الفاعلين غير الرسميين، أما في المستوى الثاني فنجد التواصل الجماهيري الذي يتم في وسائل الإعلام و الذي يشارك فيه فاعلون متعددون ذوو وظائف تمثيلية أو ينتمون إلى هيئات تنظيمية مثل الأحزاب و الجمعيات و جماعات الضغط وخبراء ومتقنون. و يعتبر هذا المستوى الثاني باعتباره الوسيط بين المجتمع المدني و مراكز اتخاذ القرار في نظر هابرماس عن المعنى الدقيق للفضاء العمومي. أما في المستوى الثالث فتأخذ الحوارات المأسسة مكانها داخل الهيئات الدولية كالمجالس الشعبية اللجان البرلمانية الحكومات المجالس القضائية و تصبح المساهمات النابعة من المجتمع و التي تمت تصفيته من طرف وسائل الإعلام و التي تكون قد حققت صداها وسط الشعب مؤهلة لان تتحول إلى قرار سياسي و إلى قانون.<sup>1</sup>

يلخص الجدول التالي خطاطة فضاءات التواصل العمومي عند هابرماس.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. pp 352-353.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas et al. La démocratie a-t-elle encore une dimension épistémique ? Recherche empirique et théorie normative (2). Trad. Isabelle Aubert et Katia Genel. (Participations. 2013/1. N° 5). p 156.

فضاءات التواصل السياسي		أشكال التواصل
نظام سياسي (1) المؤسسات العمومية	الحكومة، الإدارة، المجالس النيابية، المجالس القضائية... الخ	النداشات و التفاوضات المأسسة
الفضاء العمومي السياسي (2)		تواصل جماهيري يمر بوسائل الإعلام تنشط في فضاءات عمومية منفتحة
مجتمع مدني	علاقات منظمة و غير شكلية، شبكات، حركات اجتماعية	تواصل بينشخصي

إن الصورة التي يقترحها هابرماس هي خطاطة لنظريته في السلطة التواصلية المذكورة في الفصل الثامن من كتاب " القانون و الديمقراطية " و التي تصف مسار تشكل الرأي انتقالا من هامش المجتمع المدني نحو مركزه بمعنى آخر تشكل سلطة تواصلية تحاول التأثير على السلطات السياسية و الإدارية.<sup>1</sup>

يسمح النموذج المعياري للمجتمع المدني السياسي الذي يقترحه هابرماس بسد بعض ثغرات الديمقراطية التشاركية او ديمقراطية الرأي، فلا يكفي في هذا التصور التعبير عن الرأي فقط بل يجب إثراؤه و فحصه في حرجا عمومي لكي يخرج منه رأي عمومي ذي كفاءة و مصداقية لدى الجميع. و بمعنى آخر أن هذا التصور يرسى إجراءات و جسور بين مختلف الفضاءات: من الفضاء العمومي غير

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 353.



الشكلي إلى الفضاء العمومي الإعلامي ثم من هذا الفضاء الأخير إلى الفضاء العمومي المماس. هذا المسار الذي من خلاله يجب على كل مرحلة أن تقدم إضافة من المعلومات و من العقلانية تسمح بجمعة سياسية نقدية ذاتية<sup>1</sup>.

## 6-2- دور الدين في الفضاء العمومي.

عرفت مسألة الدين في فكر هابرماس تطورا ملحوظا منذ كتاباته الأولى إلى اليوم و يمكن تقسيم هذا التطور الفكري إلى مراحل ثلاث تلخص نظرة هابرماس إلى الدين و إلى دوره في الحياة الاجتماعية للفرد المعاصر.

تمتد المرحلة الأولى من كتاباته الأولى إلى غاية سنوات 1980 و هي المرحلة التي نجده فيها يتبنى خطابا نقديا إزاء الدين، خصوصا في كتابات مثل " نظرية الفعل التواصلي " و يطبع هذه المرحلة تأثير النظرية الماركسية على فكر الفيلسوف و التي كان قد ورثه عن مدرسة فرانكفورت، بحيث ضل خلال هذه الفترة ينظر إلى الدين كحقيقة اغترابية باعتباره حاملا لنظرة ثنائية للعالم قائمة على فكرة أن الخلاص المابعدى أولى من السعادة في العالم كما أن الدين لطالما كان في خدمة الأقوياء و وسيلة لقهْر الضعفاء. و تؤسس هذه النظرة لموقف راديكالي من الدين عند هابرماس مفاده أن هذا الأخير يجب أن يزول لكي يعطى الإنسان مملكة حريته، فعلى المجتمعات أن تتخلص من امبراطوية الميتافيزيقا و تستند على موارد العقلانية التواصلية القائمة على مبادئ علمانية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 254.

<sup>2</sup>- Philippe Portier. Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas. (Revue d'éthique et de théologie morale. 2013/4. N°277). p 26

و تمتد المرحلة الثانية من منتصف الثمانينيات إلى منتصف التسعينيات و قد عوض فيها هابرماس موقفه الراديكالي الداعي إلى إلغاء الدين بموقف أكثر مرونة اتجاهاه حيث أصبح ينظر إليه على انه ضروري في حياة الإنسان و لا يمكن للفلسفة أو العلم أن يحلا محله<sup>1</sup>، و هو بذلك يكتسي طابع الخصوصية الشخصية إلا انه لا مكان له في الحياة العمومية و ذلك راجع إلى أن الدين المرتبط بالخصوصية الشخصية لا يمكن أن يتطلع إلى أية كونية و لا أن يكون موضوع تبرير عقلائي. و ستعرف نهاية سنوات التسعينيات تطورا محسوسا في نظرة هابرماس للدين يشهد على ذلك كتابه " مستقبل الطبيعة البشرية"<sup>2</sup> أو كتاب " بين المذهب الطبيعي و الدين: تحديات الديمقراطية"<sup>3</sup>، و في هذه المرحلة الأخيرة لا يتردد هابرماس في التأكيد على الدور الذي يجب أن يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية و هي كذلك المرحلة التي سنؤسس لتصوره للمجتمع ما بعد العلماني.<sup>4</sup>

يتضمن هذا التصور فرضية مفادها أن العقل العلماني تسكنه علاقة غير واضحة بالدين مرجعها إلى أن هذا العقل يكبت أصوله الأخلاقية و الدينية. و ينتج عن هذا الكبت نوع من الأصولية العقلانية التي تغذي ردود أفعال لائكية و علمانية وفق الصورة الدوغمائية لمبدأ العلمانية. و يطرح هابرماس على خلاف هذه الرؤية مقارنته التداولية و النقدية الذاتية التي تقتضي شكلا من التضامن التأويلي و الاعتراف المتبادل بين مواطنين مؤمنين و مواطنين غير مؤمنين، و منه فالأفكار التي يطورها حول مكانة الدين في

<sup>1</sup> Jürgen Habermas. La pensée postmétaphysique. Op.cit. p 61.

<sup>2</sup> - يورغن هابرماس. مستقبل الطبيعة الإنسانية. نحو نسالة ليبرالية. ترجمة جورج كتورة. (بيروت : المكتبة الشرقية. ط

1. (2006). الفصل الرابع: " الإيمان و المعرفة ". ص ص 123-139.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie. trad. Christian Bouchindhomme & Alexandre Dupeyrix. (Paris : Gallimard. 2008).

<sup>4</sup> - Philippe Portier. Op.cit. p 27.

الدائرة العمومية هي تمثيل جيد للطريقة التي يتصورها بها هابرماس عمل الفضاء العمومي في ثقافة ديمقراطية ليبرالية<sup>1</sup>.

يقترح هابرماس النظر إلى العلاقة بين المواطنين المؤمنين و غير المؤمنين في منظور تداولي. و يرتبط هذا الاقتراح من جهة بالتمييز الصارم بين التسامح البسيط و الاعتراف الحقيقي<sup>2</sup> و من جهة أخرى بدعوة العقل العلماني إلى الاستمرار في نقده الذاتي ما يعني البحث عن جذوره المشتركة مع الأخلاق و الدين و إدراك أن مسارات التمرن التي قطعها العقل و الدين خلال القرون الأخيرة متكاملة و ليست متنافرة. فمعروف انه مع ظهور دولة القانون الدستورية و تثبيت مبدأ حياد الدولة إزاء الكنيسة لم يعد ممكنا معالجة مشكلة تعايش مختلف المعتقدات داخل الجماعة السياسية الواحدة وفق مصطلحات التسامح و ثقافة الأغلبية و الأقلية، لم يعد يكفي التعامل بتسامح مع ديانات الأقلية في المجتمع بل أصبح من الواجب أن ينظر إلى أعضائها نظرة مساواة أمام القانون و أن يعملوا بنفس الطريقة التي يعامل بها أعضاء الدين الغالب في المجتمع. و عليه فان جزءا مهما من التوتر الملاحظ اليوم بين المتدينين و العلمانيين ناجم عن جهل أو تجاهل ما يقتضيه فعلا مبدأ العلمانية: و هو انه ليس فقط من واجب المتدينين العمل على عدم إدخال ممارساتهم الدينية في ما يتناقض مع المبادئ الأساسية لدولة القانون، بل أيضا يجب على غير المتدينين أو دعاة العلمانية ان يتحلوا بحسن الجوار و بمبدأ العيش معا الذي يميز الديمقراطية و أن يدركوا أن مبدأ حياد الدولة لا يعني تجاهل الديانات في الفضاء العمومي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. pp 265-266.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Religion et sphère publique. Dans : Jürgen Habermas. Entre naturalisme et religion. Op.cit. p 178.

<sup>3</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. pp 267-268.

كان على المتدينين خلال مسار التحديث الذي بدأ منذ القرن السادس عشر و من خلال الثورات الروحية و الثقافية المتولدة عن الإصلاح و عن الأنوار، القيام بمسار تمرن ثلاثي الأبعاد و رفع تحديات معرفية عدة منها تحدي الإقرار بالتعددية العقدية، تحدي ازدهار العلوم و استقلاليتها و التأويل العلمي للعالم و تحدي قيام نظام سياسي و اجتماعي مبني على أسس الحق الوضعي و الأخلاق المعلمنة ( laïcisée)<sup>1</sup>.

لا يمكن للدولة الليبرالية حسب هابرماس أن تفرض أعباء معرفية غير متوازنة بين المواطنين، فتفكيره يقوم إذن على فكرة أن مواطني المجتمع الديمقراطي ملزمون إزاء بعضهم البعض بتقديم حجج و تبريرات و بدون جهد التقاهم المتبادل هذا فان المجتمع سيكون عرضة لسوء تفاهات و مطية للانطواء على الذات. أيضا يجب على المواطنين غير المتدينين أن يقوموا بجهد في هذا الاتجاه و ذلك عن طريق معرفة أفضل بدوافع المواطنين المتدينين و بتفعيل النقد الذاتي للعقل الفلسفي ذاته الذي تستند إليه هذه الفئة من المواطنين غير المتدينين، فعلى العقل العلماني أن يعيد اكتشاف جذوره و مصادره و يعرف أصوله المشتركة مع الدين.<sup>2</sup>

و بناء على ما سبق فان هابرماس يدافع على حياد الدولة إزاء مختلف رؤى العالم السائدة في المجتمع سواء كانت دينية أو غير دينية، و يجعل من الفصل بين السياسة و الدين الذي هو حجر الزاوية لمفهوم الحياد، المكون الأساسي للإجماع السياسي الضروري بين المواطنين، فبالنسبة له يتوقف المنح المتساوي لحرية المعتقد و الوعي على حياد الدولة، يقول هابرماس: "إن حياد السلطة إزاء رؤى العالم هو

<sup>1</sup>- Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 268.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Religion et sphère publique. Dans : Jürgen Habermas. Entre naturalisme et religion. Op.cit. p 143.

& Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. pp 268-269.

ما يجب افتراضه على المستوى المؤسساتي لكي يتم ضمان الحرية الدينية بشكل متساوي. إن الإجماع الدستوري الذي يجب على المواطنين ان يشعروا بارتباطهم المتبادل به يتضمن الفصل بين الكنيسة و الدولة<sup>1</sup>.

يبقى رغم ذلك السؤال مطروحا: كيف يتم إجرائيا مفصلة الحياد السياسي مع الحضور الديني؟ إن هابرماس لا يريد أن يتجاوز الفصل بين هاتين الدائرتين، ذلك انه من الخصائص المميزة للديمقراطية الدستورية الحديثة و المعاصرة أن لا يتدخل الدين في الحياة السياسية، و لذلك نجده يضع خطاطة لهذا الفصل من خلال تموضعه على أرضيتين، أرضية القواعد القانونية و أرضية القواعد اللغوية. فمن جهة يجب الفصل بين الفضائين اللذين يتشكل منهما الاندماج الاجتماعي: الفضاء العمومي و الفضاء السياسي، فالأول هو فضاء تشكل الرأي أما الثاني فهو فضاء اتخاذ القرار و يتوقف عمل الفضاء الثاني على الحوارات الجارية في الفضاء الأول، و إذا من الجائز أو بالأحرى من حق الخطاب الديني ان يكون له حضور في الحوارات العمومية فانه يمنع عليه رغم ذلك أن يتدخل في دائرة اتخاذ القرار السياسي، فيجب مثلا منع الممارسة الرسمية للطقوس الدينية في جهاز الدولة كان يقوم رئيس الدولة مثلا بأداء اليمين على الكتاب المقدس، و لا يتسنى تحقيق ذلك إلا بإرجاع إقصاء الديني هذا إلى مقتضى المساواة الذي يقوم عليه النموذج الهابرماسي، فكل مواطن مهما كانت انتماءاته العقديّة يجب أن يتعرف على ذاته في الدولة فقط بمعنى أن لا يكون له ولاء إلا لها، و هو ما يعني اتسامه بالحيادية إزاء كل جماعات متديّنة كانت أو غير متديّنة<sup>2</sup>. على الدولة رغم ذلك الاعتراف بحقوق واسعة للطوائف الدينية مثل حق

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Religion et sphère publique. Dans : Jürgen Habermas. Entre naturalisme et religion. Op.cit. p 187.

<sup>2</sup> - Philippe Portier. Op.cit. p 42.

الانتظام في الجماعة و تطويرها و أن تؤسس لحوار مفتوح مع ممثليها يسمح للأفراد بممارسة طقوسهم و تقاليدهم الاجتماعية بكل حرية.

أما فيما يخص النقطة الثانية و المتعلقة بالقواعد اللغوية فان هابرماس يتموضع بين اتجاهين يرى احدها ضرورة استعمال اللغة الدينية في الدائرة العمومية فيما يؤكد الرأي الآخر على وجوب تغييبها، ففي نظره يجب أن تبقى لغة الدين خارج دائرة القرار، فلا يجب للحكومة أو الدولة أو المجالس النيابية أن تستعمل الحجج الدينية للتأسيس لأفعالها ذلك أن " القوانين يجب أن تكون مصاغة في لغة يفهمها جميع المواطنين.<sup>1</sup> " بالمقابل يمكن استعمال هذه اللغة في النقاشات العمومية، يقول هابرماس: " يقتضي التضامن بين أعضاء جماعة ديمقراطية أن يكون في استطاعة المواطنين العلمانيين مقابلة نظرائهم من المتدينين وفق مبدأ المساواة.<sup>2</sup> "

يمكن القول إجمالاً أن فكر هابرماس قد عرف تحولا كبيرا فبعد أن كان مدافعا عن العلمانية سنوات الثمانينيات و بداية التسعينيات نجده اليوم يتموضع إلى جانب أنصار المجتمع ما بعد العلماني، فجزء كبير من خطابه يهدف إلى رفض العلمانية الكلية و يؤكد على علاقة التعاون الكبيرة التي يمكن أن تكون بين الدين و الدولة.

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Religion et sphère publique. Dans : Jürgen Habermas. Entre naturalisme et religion. Op.cit. p 180.

<sup>2</sup>- Ibid. p 149.

## 7- شرعية العصيان المدني.

ترتبط النظرية المعيارية عند هابرماس بالنظرية الاجتماعية و تطرح حينئذ مسألة و اقعيتها بشدة، بالمقابل تثير المشكلات التي تطرح على مستوى النظرية الاجتماعية انعكاسات مهمة على المستوى المعياري. و يتضح هذا بشكل أكثر وضوحا عندما يتناول هابرماس مسألة العصيان المدني<sup>1</sup>.

كان هابرماس قد تناول مسألة العصيان المدني لأول مرة و بشكل صريح في خريف سنة 1983 تعليقا و مساندة للمنظمات السلمية المناهضة للانتشار النووي في أوروبا الغربية و التي كانت قد لجأت لخيار العصيان المدني كأسلوب تصدي و مجابهة، و قد ساهم هابرماس من خلال مسانده لمواقف هاته المنظمات في إدخال المفهوم إلى فضاءات النقاش العمومية في ألمانيا الغربية التي لم تكن متعوده على تناول مثل هذه القضايا<sup>2</sup>. و قد ضل موقف هابرماس من هذه القضية ثابتا منذ سنوات الثمانينيات، و ذلك لان العصيان المدني في نظره مبرر في دولة القانون الديمقراطية و لكن دائما في شروط و حدود معينة، فلا يجب إطلاق اسم العصيان المدني على جميع أشكال الخروج عن القانون كما أن العصيان المدني لا يكون شرعيا إلا إذا استوفى عددا من الشروط الأساسية<sup>3</sup>.

يعرف هابرماس العصيان المدني بقوله " ( هو ) فعل احتجاج على التبريرات الأخلاقية غير قائم على المعتقدات الشخصية أو المصالح الخاصة فقط، انه فعل عمومي معلن عنه في الغالب للسلطات و يمكن للشرطة أن تتنبأ بسيره و هو يتضمن الخرق العمدي لقواعد القانون الفردية دون ان يمس هذا الخرق الخضوع للنظام القانوني في مجمله، و يتطلب الاستعداد للالتزام بتحمل النتائج القانونية لخرق القواعد. إن

<sup>1</sup>- Yves Sintomer. La démocratie impossible ? op.cit. p 324.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Le droit et la force. Un traumatisme allemand. Dans : Ecrits politique. Culture, droit, histoire. Trad. Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz. (Paris : Cerf. 1990). pp 115-138.

<sup>3</sup>- Yves Sintomer. La démocratie impossible ? op.cit. p 325

مخالفة القواعد التي هي وسيلة تعبير العصيان المدني لها طابع رمزي محض و ينتج عن هذا أنها تتوقف عند وسائل الاحتجاج غير العنيفة.<sup>1</sup>

تستشف من هذا التعريف الشروط الرئيسية المحددة لشرعية العصيان المدني في دولة القانون الديمقراطية، فالعصيان المدني لا يختلف عن الجرائم و الاعتداءات التي تحركها المصلحة الخاصة فحسب، انه يختلف أيضا عن الفعل الأخلاقي الفردي لأنه في الواقع تعبير عن فعل سياسي حتى و أن كان قرار الدخول فيه شخصيا. و بالتالي فليس للعصيان المدني من معنى إلا من حيث كونه ممارسة جماعية. و أيضا يجب أن تكون المطالب فيه مرتبطة بمبادئ سامية من شأنها أن تكون متقاسمة من طرف جميع المواطنين أو على الأقل من جانب المواطنين العقلانيين، إذ من الضروري أن يدعو العصيان المدني إلى حقوق أساسية و ليس إلى مبادئ لا يمكن أن تكون محل إجماع مثل المطالب الدينية، الفئوية أو الشخصية<sup>2</sup>. بالإضافة إلى ذلك يشكل العصيان المدني طريقة أخرى للتواصل السياسي بين المجتمع المدني و السلطة في غياب أساليب التواصل العادية و لذلك يبح التعريف على شرط الإعلام المسبق به، و من حيث هو وسيلة تواصل غير عادية يركز هابرماس على طابعه الرمزي و اللاعنيف.

يمكن إدراج موقف هابرماس من هذه القضية في سياق محاولته التوفيق بين الواقعية ( القانونية ) و الصلاحية ( الشرعية )، فالدولة لا يمكن أن توصف بكونها ديمقراطية فقط انطلاقا من مؤسسات تميز دولة القانون، بل يجب أيضا أن تتوفر على ثقافة سياسية قوية تسوقها الفضاءات العمومية و المجتمع

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. in ibid. Die neue Unübersichtlichkeit. (Frankfurt/Main. 1985). p 83 et suiv. : نقلا عن

Robin Celikates. La désobéissance civile : entre non-violence et violence. (Rue Descartes 2013/1. N° 77). pp 36-37.

<sup>2</sup> - Yves Sintomer. La démocratie impossible ? op.cit. p 325



المدني و تكون مستقلة عن السلطة السياسية. و قد سبقت الإشارة أعلاه إلى أن البنيات التواصلية للفضاء العمومي مرتبطة اشد الارتباط بدوائر الحياة الخاصة، و في هذا السياق يتمتع الهامش الذي هو المجتمع المدني إزاء المراكز السياسية بالقدرة على التحسيس الجيد لأدراك و التعرف على المشكلات الجديدة، فأغلب المشكلات المطروحة على المجتمعات المعاصرة ( التسليح، الانتشار النووي، البيئة.. الخ )، لم يكن لمراكز القرار يد في طرحها العمومي بل ساهم في ذلك فاعلوا المجتمع المدني دافعين بها من الهامش إلى المركز ليقوم الإعلام الجماهيري بإيصال صداها إلى الجمهور العام فتتخذ على اثر ذلك طابع الحدث العمومي، و كل ذلك وفق مسار نظامي ينطلق من الهوامش الضيقة للمجتمع المدني عبر الهيئات و المنظمات المتخصصة كالجامعة و الحزب و النقابة، ثم الإعلام الجماهيري ليصل في الأخير إلى المراكز السياسية المؤهلة باتخاذ القرارات و سن القوانين.<sup>1</sup>

رغم ذلك يمكن لمسار طرح و تداول المشكلات هذا أن يأخذ طريقا آخر غير عادي هذه المرة لإسماح الحجج المعارضة و هو طريق العصيان المدني. و يفهم مثل هذا الطريق من حيث هو خرق رمزي و لا عنيف للقواعد على انه احتجاج ضد القرارات الملزمة والتي توصف لدى الفاعلين رغم تشكلها القانوني بأنها غير شرعية بالنظر إلى مبادئ الدستور. أما الهدف منه فهو حث النواب و المسؤولين و دعوتهم الى مواصلة الاستشارات السياسية التي تمت رسميا حول موضوع ما و مراجعة قراراتهم انطلاقا من النقد العمومي المتزايد لها.<sup>2</sup>

يطالب العصيان المدني ضمنا أن يكون التشكل الدستوري للإرادة السياسية في مواجهة مع مسار التواصل في الفضاء العمومي و بهذا يرتبط العصيان المدني بمصره الأصلي في المجتمع المدني الذي في حالة الأزمة يحين في وسيط الرأي العمومي المحتوى المعياري لدولة الحق الديمقراطية و يضعها في

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. pp 408-409.

<sup>2</sup> - Ibid. p 409.

تعارض مع الجمود النسقي الذي يميز السياسة المؤسساتية. فهدف العصيان المدني هو إذن إقناع الرأي العام في المجتمع المدني و السياسي أن قانونا أو سياسة ما غير شرعية و أن المطالبة بتغييرها شرعية. و بالتالي فان العصيان المدني هو وسيلة لتأكيد العلاقة بين المجتمع المدني و المجتمع السياسي و عندما تعجز الجهود القانونية لممارسة تأثير الأول على الثاني و تسد جميع الطرق الأخرى<sup>1</sup>.

بالمقابل يستند تبرير العصيان المدني على فهم للدستور باعتباره مشروعا غير مكتمل و إذا كان هذا هو الحال فان دولة القانون الديمقراطية ليست ممثلة في شكل مكتمل أبدا و إنما باعتبارها مؤسسة ضعيفة و موضوع للمراجعة بهدف تحقيق نظام الحقوق، بمعنى آخر من أجل تأويلها بشكل أفضل و مأسستها بطريقة مناسبة. هذه هي الغاية التي يجب أن يتطلع إليها المواطنون الذين يشاركون بشكل فعال في تحقيق نظام الحقوق و الذين يرغبون في تجاوز التوتر القائم بين الواقعية الاجتماعية و الصلاحية<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> - Ibid. p 410.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 411.

## خلاصة.

تقوم نظرية الحق و الديمقراطية عند هابرماس إذن على إعادة نظر كلية في مجمل التصور السياسي الحدائى لمفهوم الحق، فتحت تأثير النظريات الاجتماعية و الوضعية المعاصرة استطاع هابرماس أن يوضع مقولة الحق في قالب جديد يسمح له بإدراجها في مجمل مشروع الفلسفي مؤمنا - خلافا لأطروحات مدرسة فرانكفورت التي ظل يحسب عليها - بالقدرة التحريرية الكامنة في الحق الحديث، و ذلك من خلال النظر إلى هذا الأخير من زاويتي المتباينتين، القمعية باعتباره مؤسسة و الاندماجية باعتباره وسيطا، و متبنيا نموذجا حواريا قائما على الاستقلالية التذاتية للمواطنين، الأمر الذي قاده إلى تطوير نموذج جديد من الديمقراطية التداولية كبديل يتوسط النموذجين التقليديين للديمقراطية المتوارثان من ارث الأنوار و اللذان هما النموذج الليبرالي و النموذج الجمهوري.

و لم تكن هذه الموضعة لتتم عنده دون الرجوع و الاستعانة بأوليات اتقا الحوار المنبثقة هي ذاتها من المنعطف اللغوي و ذلك في إطار التداولية الكونية و نظرية أفعال الكلام التي وحدها يمكن أن تكون حسبه قادرة على شرعة الممارسة السياسية في الديمقراطية المعاصرة، انطلاقا من المجابهة الحجاجية بين الآراء المختلفة في الفضاء العمومي عن طريق الاستعمال العمومي للعقل.

و تحيل المرجعية إلى هذا الاستعمال العمومي للعقل إلى التشابه و التداخل الذي يمكن أن يكون لهذه النظرية مع الليبرالية السياسية عند رولز و هو ما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى التشابه و الاختلاف بين هاتين النظريتين و الذي هو موضوع الفصل الثالث.

## الفصل الثالث

# بين الليبرالية التعاقدية و الديمقراطية التداولية.

مدخل.

1- بين الليبرالية التعاقدية و الديمقراطية التداولية: نقاش عائلي.

2- فيما وراء النقاش العائلي: تصوران للشرعية الديمقراطية.

خلاصة

## مدخل.

ظل كل جهد هابرماس في نظرية الحق و الديمقراطية يتمحور كما سبق الذكر حول ضرورة تجديد تصور للحق الوضعي يتماشى و أولويات السياق الديمقراطي المعاصر مبررا هذا الطموح بالأخطار التي تلحقها النزعات النسقية من جهة التي تختزل معيارية التوقعات المعرفية التي يستحيل مراجعتها في حال عدم الرضا و النزعات الوضعية القانونية التي هي وراء إضعاف ادعاءاتها المعيارية من جهة أخرى<sup>1</sup>. إن مؤسسات دولة القانون ضرورية بالطبع للدولة الديمقراطية لكنها غير كافية وحدها حسب هابرماس يجب أن تكملها أيضا ثقافة سياسية ديمقراطية و مجتمع مدني حي و متحرر إزاء السلطة السياسية. و لكن كيف نصبغ المضمون المعياري للقانون دون الوقوع في أوهام مذاهب الحق الطبيعي الكلاسيكي؟

في هذه النقطة سيلعب اللقاء مع أعمال رولز خصوصا " نظرية العدالة " و فيما بعد " الليبرالية السياسية " دورا هاما بالنسبة له اقل ما يقال عن هذا اللقاء انه غير متوقع، إذ أن الهوية الفلسفية التي تفصل بين الفيلسوفين و التي تفسر نسبيا بالانتماءات الفكرية المتباينة و بالخلفية الثقافية التي يرجع إليها كل واحد منهما، فالأول يغترف صراحة و باعتزاز من تراث الفلسفة القارية و ارث الأنوار فيما ينحدر الثاني من التراث التحليلي و البراغماتي المميز للفلسفة الانجلوسكسونية و إن حاول هو نفي هذه التبعية، ما يجعل الحديث عن لقائهما يبدو و كأنه مفتعل.

إن العلاقة بينهما لا يطغى عليها سوء الفهم فحسب و لكنها أيضا علاقة غير متناسبة تزامنيا، ذلك أن اهتمام رولز بالأطروحات الفلسفية لهابرماس لم يتم إلا في مرحلة متأخرة من تطوره الفكري و أساسا خلال نقاشهما المباشر الذي اجري على صفحات المجلة الفلسفية الأمريكية ( The Journal of

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Le principe de légitimité démocratique. Op.cit. p 97.

( Philosophy ) سنة 1995، هذا التأخر الزمني يقابله اهتمام مبكر جدا<sup>1</sup> من هابرماس بأطروحات رولز، فقد حاول هابرماس بداية سنوات الثمانينات و بالتحديد في كتاب " الأخلاق و التواصل " الصادر سنة 1983 و الذي كان البداية لموضوعة اتيقا الحوار كآلية لتأسيس قواعد صالحة، أن يدمج نظرية العدالة كإنصاف في أعماله الخاصة متناولا إياها بالتحليل و النقد بحيث أصبحت تشكل بالإضافة إلى أعمال فلاسفة انجلوسكسونيين آخرين كرونالد دوركين، فرانك ميكلمان و بروس اكرمان ( . -1943 Bruce Ackerman ) جزءا أساسيا من المرجعية الفلسفية و مرحلة مهمة من التطور الفكري الخاص لهابرماس خصوصا في اتجاه صياغة نظرية الحق و الديمقراطية. و استمر هذا الاهتمام مع أعماله اللاحقة خصوصا " اتيقا الحوار " الصادر سنة 1991 ثم كتابه الرئيسي في فلسفة الحق " القانون و الديمقراطية " الصادر سنة 1992، ليكامل هذا الاهتمام الأحادي الجانب بنقاش متبادل كان في الأصل استجابة لدعوة من المجلة الفلسفية الأمريكية سنة 1995 و في شكل مقالين: نقد من هابرماس و رد على نقد من رولز، و قد كان هابرماس هو من افتتح هذا النقاش العميق بمقال يحمل عنوان : " التصالح من خلال الاستعمال العمومي للعقل، ملاحظات حول الليبرالية السياسية عند جون رولز "<sup>2</sup>، ليرد عليه رولز بمقال لم يحمل سوى العنوان

<sup>1</sup> - يعتبر اهتمام هابرماس بأعمال رولز مبكرا جدا لأنه من أوائل الفلاسفة الأوروبيين الذين تناولوا أطروحات جون رولز السياسية بالتحليل و النقد، مع العلم أن كتاب " نظرية العدالة " 1971 لم يترجم إلى اللغة الفرنسية مثلا إلا سنة 1987.

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's Political liberalism. (The Journal of Philosophy. Volume 92. N° 3. 1995). pp 109-131. Traduction française: Jürgen Habermas. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls. Dans : Jürgen Habermas/John Rawls. Débat sur la justice politique. Trad. Catherine Audard & Rainer Rochlitz. (Paris : Cerf. 1997). Pp 9-48.

البسيط التالي : " رد على هابرماس"<sup>1</sup>، و قد أراد هابرماس سنة بعد ذلك أن يختتم نقاشه هذا مع رولز بمقال آخر ليس على صفحات نفس المجلة بعنوان " أخلاق رؤى العالم: العقل و الحقيقة في ليبرالية رولز "<sup>2</sup>. هذه المقالات التي ستجمع فيما بعد لتشكل المادة الرئيسية لكتاب " نقاش حول العدالة السياسية " الصادر سنة 1997<sup>3</sup>.

## 1- بين الليبرالية السياسية و الديمقراطية التداولية: النقاش العائلي.

رغم كل الاختلافات و الاعتراضات التي وجهها الفيلسوفان لبعضهما البعض من خلال هذا النقاش إلا أن ذلك لم يمنع هابرماس من التأكيد في بداية مقاله أن نقاط الاتفاق بينهما عديدة و أن الأمر لا يعدو أن يكون نقاشا عائليا ( une querelle de famille ) يقول هابرماس " و لأنني معجب بهذا المشروع ( نظرية العدالة )، أتقاسم نواياه الأساسية و اعتبر أن نتائجه الأكثر أهمية صحيحة فان الاعتراض الذي طلب

<sup>1</sup> - John Rawls. Reply to Habermas. (The Journal of Philosophy. volume 92. N° 3. 1995). pp 132-180.

Traduction française: John Rawls. Réponse a Habermas. Dans : Jürgen Habermas/John Rawls. Op.cit. pp 49-142.

<sup>2</sup> - Jorgen Habermas. Reasonable versus true, or the morality of worldviews. In: Jorgen Habermas. The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory. (Cambridge : The MIT Press. 1998). pp 75-101.

Traduction française: La morale des vision du monde. " raison" et "vérité" dans le libéralisme politique de John Rawls. Dans : Jürgen Habermas/John Rawls. Op.cit. pp 143-187.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas/ John Rawls. Débat sur la justice politique. Op.cit.

مني صياغته هنا يبقى في إطار النقاش العائلي<sup>1</sup>، أي انه نقاش يتم رغم كل الاختلافات تحت مظلة مرجعية واحدة هي الاتيقا الكانطية. فما الذي يجمع هاتين النظريتين؟

### 1-1- التأسيس العقلاني للنظرية المعيارية.

أولى التفكير الأخلاقي في بداية القرن العشرين أولوية كبرى للقضايا الميتافيزيقية بحيث أصبح جل الفلاسفة يعتقدون انه يتعين على الفلسفة أن تتعد تماما عن التفكير الأخلاقي و التركيز فقط على القضايا المجانبة للأخلاق اعتبارا منهم ان هذه الأخيرة لا تقدم أجوبة صالحة حول القضايا المعيارية<sup>2</sup>. تكمن ميزة هذا النوع من التفكير في كونه لا يبحث عن أجوبة مباشرة للقضايا الكبرى المطروحة في الفكر الأخلاقي بل يحاول ضبط موضوع اهتمامه في تساؤلات أساسية يمكن تحديدها في أربع نقاط هي: التساؤل الانطولوجي و ينشد معرفة الوضع الانطولوجي للقيم الأخلاقية و علاقاتها بالإنسان من جهة و بنظام الأشياء من جهة أخرى، ثم التساؤل الابستمولوجي الذي ينشد معرفة إمكانية هذه القيم و طرق بلوغها، و التساؤل السيمانطقي و يهتم بالبحث في محتوى العبارة الأخلاقية و المعنى الذي تحمله و أخيرا التساؤل السيكولوجي و يهتم بالتأثير الذي تمارسه الأحكام الأخلاقية على ذاتية الفرد و درجات التحفيز الدافعة للفعل<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Ibid. p 10.

<sup>2</sup> - James Griffin. Meta-éthique. in: Monique Canto-Sperber (dir). Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. (Paris : PUF. 2001). P 1021.

<sup>3</sup> - Ophelie Desmons. Pourquoi la théorie politique normative doit s'intéresser a la meta-éthique : le cas de la théorie de la justice et du constructivisme. (Implications philosophiques . Revue électronique). pp 32-33.

Accessible en ligne: <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/ebook-lethique-dans-tous-ses-etats/>



تختزل الآراء الدائرة حول هذه التساؤلات في موقفين أساسيين هما اللامعرفية ( le non-cognitivism ) و المعرفية ( le cognitivism )، فأنصار النزعة الأولى يعتبرون أن العبارات الأخلاقية هي عبارات خالية من المعنى و أنها لا تحمل لا حكم صدق و لا حكم كذب و عليه يجب التخلي عن الاهتمام بها، فيما يؤكد أنصار النزعة الثانية أن الأحكام الأخلاقية عبارات حقيقية و من حيث إنها وصفية فهي تحمل ادعاء للحقيقة و بالنتيجة فانه من الممكن التوصل إلى معرفة أخلاقية موضوعية<sup>1</sup>، ليصبح التساؤل الرئيسي هو ذلك المتعلق فقط بالوسيلة التي تمكننا من الوصول إلى هذه المعرفة؟ و هنا أيضا تنقسم الآراء و تتمحور في نفس الوقت في مذهبين كبيرين هما المذهب الحدساني ( intuitionnisme ) الذي يؤكد أننا نتوصل إلى معرفة القيم الأخلاقية لأننا كائنات تتمتع بملكة أخلاقية و بقدرة على إدراك هذه القيم عن طريق الحدس، و المذهب الطبيعي ( naturalisme ) الذي يؤكد بالمقابل أن موضوعية القيم تفسر أساسا بكون العبارات الأخلاقية قابلة للتحقق التجريبي<sup>2</sup>.

تعكس المذاهب الطبيعية-الحدسانية موقفا معرفيا اتجاه القيم الأخلاقية و يعبر جورج ادوارد مور ( George E. Moore 1873-1958 ) احد ابرز ممثليها عن هذه النزعة المعرفية عندما يؤكد أن الاتيقا و انطلاقا من السؤال ما الخير؟ قد أخلطت تقليديا بين المسألة الاتيقية المحضة المتعلقة بماهية الشيء أو الفعل الخير و بين المسألة الميتااتيقية التي تسعى من خلال تفكيرها في الخطاب الاتيقي و انتقالها من الصفة " الخير " إلى الاسم " الخير " إلى تحديد الخير عموما أي البحث في المعنى الذي يمكن يعبر عنه لفظ " الخير، ليستنتج أن مثل هذا اللفظ هو خاصية بسيطة غير قابلة للتعريف نتوصل إليها بالحدس و أن

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique. Dans : Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Essais de théorie politique. Op.cit. p 14.

<sup>2</sup> - Ophelie Desmons. Op.cit. p 33.

العبارات الأخلاقية هي بحسبه موضوع حكم بالصدق أو الكذب مستخلصا ان الأخلاق تتمتع باستقلال عنا و يمكنها بالتالي أن تكون موضوعا لمعرفة موضوعية<sup>1</sup>. و على العكس من ذلك يولد النقد الجذري للتيار المعرفي الاتيقي نقيضة ذاتوية تلح على استحالة تأسيس أخلاق علمانية قائمة فقط على العقل و انه على هذا الأخير أن يلتزم الصمت فيما يخص مسألة الغايات. و تأخذ هذه الذاتوية الاتيقية ( ethique subjectiviste ) أشكالا متعددة مثل المذهب العاطفي ( emotivisme ) الذي يقر أن الحكم الأخلاقي يعبر عن تجربة معاشة نسعى الى تقاسمها و المذهب الإملائي ( prescriptivisme ) و الذي يعتقد أن أصل الأحكام الأخلاقية مجرد اقتراحات تعبر بها الذات عن خيار لصالح شكل حياة دون تبرير ممكن و لكنه يسعى إلى تزكيتها أو إملائها على الآخرين<sup>2</sup>. و يفتح هذا التيار الذاتي اتجاه الاخلاق الباب نحو نزعة شكية عملية يعبر احد ابرز ممثليها الفريد جول آير ( Alfred. J. Ayer 1910-1989 ) عنها بقوله " إن التصورات الاتيقية الأساسية هي أشباه تصورات، و لا يضيف وجود رمز اتيقي في قضية شيئا إلى محتواها الواقعي ... إن النبرة أو علامة الاستفهام لا تضيف شيئا إلى المعنى الحرفي للجملة، انه يقوم فقط بتوضيح أن التعبير عنها مصحوب ببعض الإحساسات لدى المتكلم."<sup>3</sup>

يحاول هذان الموقفان المتعارضان إذن الإجابة عن تساؤل مقتضى الموضوعية الخاص بالأحكام الأخلاقية الذي على أساسه يمكن أو لا تأسيس نظرية معيارية. فميزة النزعة المعرفية هي أنها تأخذ بعين

<sup>1</sup> - Alain Renaut, Sylvie Mesure. La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs. (Paris: Grasset. 1996). p 169.

<sup>2</sup> - Ibid. p 168.

<sup>3</sup> - Alfred Ayer. Language, truth and logic. (Pelican Books. 1971). p 107. نقلا عن

- Monique Canto-Sperber. La philosophie morale britannique. (Paris : PUF. 1994). P 53.

الاعتبار من خلال تأكيدها على الطابع الموضوعي للأخلاق خصوصية الإكراه الأخلاقي باعتباره صالحا كونيا، ذلك انه إذا اختزلنا الأخلاق في العاطفة أو الرغبة الفردية فان فكرة الأخلاق ذاتها ستكون مهددة بالزوال، لذلك و من اجل تبيان هذه النزعة الموضوعية للأخلاق يجب الدعوة إلى نزعة حدسية. لكن في المقابل يواجه هذا الموقف صعوبات كبيرة تطرح على المستويين الانطولوجي و الابستمولوجي، ذلك أن الوضع الانطولوجي لهذه القيم و وجودها المستقل عن الإنسان يبدو إشكاليا و يطرح العديد من الأسئلة العالقة فيما يخص طبيعة هذا الوجود بالإضافة إلى الملكة الذهنية المؤدية الى معرفة هذا الواقع الأخلاقي<sup>1</sup>.

هذه الصعوبات يحاول الموقف اللامعرفي تفاديها من خلال تأكيده أن العبارة الأخلاقية هي مجرد التعبير عن بعض التفضيلات النفسية الفردية و ما الخير أو الحسن سوى ما يحقق لنا رغبة أو لذة، و لان جميع البشر يشتركون في الطبيعة النفسية ذاتها فأنهم يتقاسمون بالنتيجة نفس القيم الأخلاقية. إن القيم الأخلاقية ليست لها أية استقلالية خصوصية و ليس لها بالنتيجة أي ادعاء للموضوعية. و هنا بالضبط تكمن مشكلة هذا الموقف ذلك انه باختزاله القيم الأخلاقية إلى مجرد تفضيلات فردية فهو يشوه الخطاب الأخلاقي و ينفي خصوصيته القطعية بمعنى أن الواجب الأخلاقي يتميز بطابع قطعي يجعله مختلفا تماما عن هذه التفضيلات. إن الأطروحة اللامعرفية لا تنتظر إلى الظاهرة الأخلاقية كظاهرة خاصة و أكثر من ذلك أنها تنفي إمكانية وجود تفكير معياري إجمالا<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - Ophelie Desmons. Op.cit. pp 36-38.

<sup>2</sup> - Ophelie Desmons. Op.cit. pp 36-38.

## 1-1-1- البنائية: طريق ثالث بين المعرفية و اللامعرفية.

انطلاقا من هذا العجز الملاحظ في الموقفين السابقين تأتي البنائية ( le constructivisme ) لتحاول ان تكون طريقا وسطا بينهما، من حيث أنها تطمح إلى المحافظة على موضوعية الأخلاق مع تقادي الوقوع في المشكلات الانطولوجية و الابستمولوجية التي تنتج عن تبني الموقف المعرفي الحدساني، إذ تؤكد البنائية على نقطتين أساسيتين هما أن الأخلاق هي عبارة عن بناء من جهة، و انه بإمكان هذه الأخيرة أن تكون موضوعية من جهة أخرى. كيف ذلك؟

لكي يكون في الإمكان تصور الأخلاق كبناء و تأكيد موضوعيتها في الوقت نفسه فان النظرية البنائية تؤكد على ضرورة النظر إلى مفهوم الموضوعية بطريقة مغايرة لتلك التي تطرح في التصور المعرفي الذي يعتبر الموضوعية التعبير عن استقلال الأحكام الأخلاقية عن الذات. إن الموضوعية في النظرية البنائية تختزل في مجرد احترام الإجراء المتبع، بمعنى أن الحكم الأخلاقي يعتبر صادقا إذا كان نتيجة لإجراء متبع. لذلك يؤكد هابرماس ان " رولز يصف " بالموضوعي " المنطوقات المعيارية الصالحة و يبرر هذه الموضوعية بطريقة إجرائية أي بالرجوع إلى استعمال عمومي للعقل<sup>1</sup> ما يجعلها متفقان في اعتبار الإجراء الخاص بهذا الاستعمال العمومي للعقل الهيئة الأخيرة لاختبار المنطوقات المعيارية<sup>2</sup>، فإذا ما اتبع التفكير الأخلاقي عددا من القواعد و المقترضات فان القضايا الأخلاقية الناجمة عن إتباع هذه القواعد تعتبر صادقة بالضرورة. يتعلق الأمر إذن بقلب جذري لتصور الحقيقة الأخلاقية بشكل يجعلنا ننقل من تصور للحقيقة

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Op.cit. p 35

<sup>2</sup> - Ibid.

كتمثل ( representation ) إلى تصور الحقيقة كإجماع ( consensus ). بمعنى آخر لا تكون العبارة الأخلاقية حقيقية لأنها مطابقة لفكرة عن الخير مستقلة عنا بل هناك حقيقة متى توصلنا إلى ذلك بالاتفاق<sup>1</sup>.

تعتبر النظرية البنائية بهذا المعنى عن موقف ميثاتيقي جديد يسمح بتقديم إجابات حاسمة أفضل من المواقف التقليدية على التساؤلات الأساسية المطروحة على التفكير الميثاتيقي، أي أنها تسمح بتحديد قواعد موضوعية دون أن تكون في حاجة إلى الاستناد أو الرجوع إلى تصور مستقل للخير أو إلى ولوج عوالم ميثافيزيقية. و منه الطموح إلى إرساء نظرية معيارية خصوصا في مجال الفلسفة السياسية هذه الأخيرة التي تؤكد انطلاقا من مقارنة ليبرالية أن نقطة الانطلاق الأساسية للتفكير المعياري يجب ان تكون اليوم الاعتراف بواقع التعددية المميزة للمجتمع المعاصر، و أن الفرد يجب أن يعتبر السلطة الشرعية الوحيدة. إن النظرية البنائية تشكل آلية منهجية تسمح بالتنظير لنظام سياسي عادل مع احترام واقع التعددية و مقتضى الحياد المنجر عنها. و لكن يبقى السؤال المطروح هو ذلك المتعلق بكيفية وضع هذه القواعد أو المبادئ الموضوعية مع الالتزام باحترام استقلاليتها إزاء كل تصور جوهرى للأخلاق أو بمعنى آخر بكيفية تحديد شكل و طبيعة هذا الإجراء<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - Genevieve Nootens. Moralité fondamentale et normes subjectives. La justification d'un cadre moral commun dans une société libérale. Dans : Bjarne Melkevik & Luc Vigneault. Droits démocratiques et identités. (Québec :Les presses de l'université de Laval. 2006). p 45

<sup>2</sup> - Ophelie Desmons. Op.cit. p 40.

فيما وراء الاختلاف النسبي<sup>1</sup> بينهما تمثل المقاربتان الرولزية و الهابرماسية في هذا الإطار البديل البنائي لإعادة صياغة النظرية المعيارية على اعتبار ان كلاهما يرفض النزعات الواقعية و الشكية فيما يتعلق بالاخلاق<sup>2</sup>. فكما سبقت الإشارة إلى ذلك يؤكد رولز انه ما دامت نقطة انطلاقنا هي الاعتراف بواقع التعددية فانه من غير الممكن إذن استنتاج العادل من تصور للخير، و لذلك من الضروري بالنسبة له تبني نزعة بنائية سياسية فيما يخص تصور العدالة. تهدف هذه البنائية السياسية حسب رولز إلى موضعة تصورا للخير و العادل في مستويين متباينين بشكل يسمح من جهة بالاعتراف بتعددية تصورات الخير و من جهة أخرى بتأسيس قاعدة مشتركة للاتفاق حول العادل. و بما أننا لا نملك تصورا مسبقا لما يجب أن يكون عليه العادل فان " الإجراء السليم أو المنصف هو الذي يحدد ما إذا كانت نتيجة ما سليمة أو منصفة مهما كان محتواها بشرط أن يتم تطبيق الإجراء بشكل صحيح.<sup>3</sup> و منه تكون مبادئ العدالة نتيجة للإجراء المتبع و التطبيق الصحيح لهذا الإجراء هو الضامن لموضوعية المبادئ. يسمح الإجراء البنائي هذا حسب رولز بتطوير تصور عمومي للعدالة انطلاقا من بعض الأفكار المتقاسمة و المبادئ المشتركة للتفكير العملي و منه بتحديد تصور مستقل للعدالة مقبول من الجميع.<sup>4</sup>

تقوم البنائية الرولزية اذن بتحديد تصور العدالة الأكثر تناسبا مع تصورنا لذواتنا باعتبارنا مواطنين ينتمون إلى ديمقراطية ليبرالية أي من حيث أننا أشخاص أخلاقيون أحرار و متساوون، و لكن دون أن يكون

<sup>1</sup> - توصف مقارنة رولز البنائية في الفلسفة السياسية على أنها صورة ضيقة و سياقية من البنائية فيما توصف مقارنة هابرماس على أنها بنائية كلية لأنها ترى إمكانية التوصل إلى حياد الأخلاقي الكلي.

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. p 150.

<sup>3</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 118.

<sup>4</sup> - Genevieve Nootens. Moralité fondamentale et normes subjectives. Op.cit. p 43

من الضروري رفض المذاهب الأخلاقية الخاصة التي ينتمي إليها المواطنون. ان مهمة البنائية هي ضبط المبادئ المناسبة مع تفادي الجدل حول مصدر السلطة المعيارية، فعوض البحث عن الإجابة عن سؤال أي تصور الأحكام الأخلاقية و مصدر سلطتها المعيارية هو الأصح، تترك الاجرائية البنائية كل مواطن يستحضر تصوره الخاص للحقيقة الأخلاقية عندما يقيم و يتبنى التصور السياسي للعدالة.<sup>1</sup>

تشكل نظرية هابرماس مثالا آخر أيضا عن النزعة البنائية، فرغم أن طموح هذا الأخير يتجاوز الإطار السياسي من حيث انه ظل يسعى منذ بداية مشروعه الفلسفي إلى تطوير نظرية نقدية عامة في المجتمع إلا انه يؤكد مثل رولز على استحالة وجود اتفاق إجماعي حول تصور الخير و بالنتيجة على ضرورة موضعة نظريته في سياق ما بعد ميتافيزيقي، و بالتالي فنقطة الانطلاق عنده تماما مثل رولز هي الاعتراف بواقع التعددية المميز للمجتمعات الديمقراطية المعاصرة. إن القواعد التي يتم إنتاجها لصياغة نظرية في المجتمع و بالنتيجة نظرية في الديمقراطية لا يمكن أن تؤسس انطلاقا من تصور خصوصي للخير، و لذلك عمل هابرماس على تطوير تصور إجرائي للديمقراطية تُعرّف فيه القواعد بطريقة إجرائية محضة و دون اللجوء إلى أوليات أخلاقية جوهرية مستقلة. و لتحقيق ذلك لجأ هابرماس كما سبق الذكر إلى التداولية الكونية اعتقادا منه أن القواعد محايثة للممارسة التواصلية و خصوصا للحوار الذي هو شكل التواصل المتميز بالحجاج. يلتزم الفرد عندما يدخل في حوار حجاجي باحترام عدد من القواعد المتضمنة في الممارسة الحجاجية و بالتالي فهي غير مستقاة من أخلاق جوهرية ( morale substantielle ) لان هذه الأخيرة غير مقبولة أصلا أثناء الحوار الحجاجي، بمعنى آخر لا تتحدد هذه القواعد إلا بالإجراء المتبع. إن هذا الأخير يحدد حسب هابرماس القاعدة على أنها صالحة إذا و فقط إذا أبدى المتحاورون الفعلين أو

<sup>1</sup> - Ibid.

المحتملون المعنيون بتلك القاعدة رضاهم بالنتائج و الآثار الثانوية المترتبة عن الملاحظة العامة للقاعدة بعد حوار عقلائي.<sup>1</sup>

تمثل البنائية إذن بالنسبة لكلا الفيلسوفين بديلا ناجعا في الفلسفة السياسية من حيث أنها تقطع مع المنطلقات الجوهرية الأساسية للنظريات الكلاسيكية و خصوصا الميتافيزيقية منها و تركز اهتمامها فقط على تبرير مسارات إرساء القواعد و الأحكام المنظمة للإجراءات المتبعة و للنتائج المترتبة عنها، و لذلك يكتسي مفهوم التبرير ما بعد الميتافيزيقي في بنائيهما أهمية كبرى، تبرير - تعاقدية بالنسبة إلى الأول و حوارية بالنسبة إلى الثاني - يبدو متباينا لكن يمكننا تقريب نوعي التبرير هذين من بعضهما البعض بالنظر إلى بنائية كل منهما من زاوية المنظورية الاجرائية.

### 1-1-2- المقتضى الديمقراطي الكوني.

كما سبق الذكر يتم اللجوء الى المنظورية الاجرائية عندما لا يكون هناك معيار مستقل يحدد النتيجة الصحيحة، فلما كان من الضروري على معيار العدالة أن يكون مستقلا عن أي مبدأ آخر سوى ذلك الذي تحدده نتيجة الاجراء ذاته فان الاجرائية بهذا المعنى تصبح هي أخلاق المجتمعات المتميزة بالتعددية. في هذا الإطار تعرف الديمقراطية بالنظر إلى إجراءات و قواعد العمل الديمقراطي عوض تحديدها بالنظر إلى المثل الأعلى الجوهرية للديمقراطية. بمعنى آخر أن تبرير المقتضى الديمقراطي يتوقف فقط على توضيح خصوصياته الصورية ذات البعد الكوني دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعته او محتواه الجوهرية.

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. pp 86-87.



تشكل هذه الأطروحة التي تركز على الشكل أكثر من تركيزها على المحتوى اتقيا للقواعد المحددة للمبادئ التي تشرح الشروط التي يجب الالتزام بها للتوصل إلى مضامين يمكن وصفها بالشرعية. و لذلك فهي تتناقض تماما مع تصور الديمقراطية الجوهرية باعتبارها شكل حياة اتيقية لجماعة ديمقراطية مندرجة في أخلاقية اجتماعية مشتركة و محلية قائمة على تراتبية قيمية خاصة بجماعة تاريخية. بمعنى آخر أنها تتناقض مع اتيقا الخير المشترك التيلولوجية التي ينادي بها الجماعاتيون في سياق التراث الهيجلي و الأرسطي، و التي تدرج المقتضى الديمقراطي ليس في الإجرائية الكونية بل في محلية الجماعة المشكلة له.<sup>1</sup> و لذلك فان الجماعة السياسية التي يتجذر فيها المقتضى الديمقراطي تحيل عند هؤلاء إلى تداوتية جمعية مباشرة قائمة على تقاسم أحكام الحس المشترك الذي لا يعترف بحقيقة أخرى سوى حقيقة استمرارية العيش معا و تأكيد النحن.<sup>2</sup>

بالمقابل تؤكد الاجرائوية الديونتولوجية أن مثل هذه الاتيقا التي تؤسس سياسية للخير المشترك على انتماءات و تقاليد خصوصية تفتح الطريق نحو الأحكام المسبقة و نحو اللاتسامح، و لذلك يعتقد رولز انه لا يمكن لمثل هذه السياسة أن تقدم الأسس الأخلاقية الضرورية لمجتمعاتنا الحديثة المتميزة بطابعها التعددي، كما يعتقد هابرماس أن رفض تصور نظرية في الديمقراطية انطلاقا من تصور جوهرى للحياة الحسنة يحيل إلى واقع أن الحكم الأخلاقي في مجتمعاتنا المعقلنة تحرر من التقاليد المحلية و من السياق التاريخي لأشكال الحياة الخاصة و أصبح يندرج في سيرورة تفكيرية. ان الديمقراطية باعتبارها شكل حياة اتيقية يجب أن تفهم في هذا الإطار كمسار شرعنة و تبرير لا يستند إلى أي محتوى قبلي، أي أن صورتها ليست سوى التعبير

<sup>1</sup> - Philippe Chaniel. La démocratie sans territoire ? Habermas, Rawls et l'universalisme démocratique. (Quaderni. N° 13-14. Printemps 1991). p 54.

<sup>2</sup> - Ibid. p 63.

عن انفتاحها و على استحالة لمس محتواها الجوهرى المؤشكلا دائما<sup>1</sup>، و لذلك تعيد هذه المقاربة تعريف العلاقة بين الذات و الجماعة مولية للذات أسبقية و استقلالية مطلقة عن الجماعة كما تعيد النظر في نظام القيم و ذلك من خلال نفيها وجود تراتبية قيمية يبنى على أساسها نظام التعاون المتبادل الذي يرسى ما يشكل الحياة الحسنة للجماعة كما للفرد.

إن التأكيد على ضرورة إدراج المقتضى الكونى فى شكل حياة ديمقراطية يسمح لنا بأدراك معنى اجرائوية رولز و هابرماس. ففيما وراء بنائيهما المرحلية يقتضى منهجهما قبل كل شيء جعل العناصر الخاصة بالثقافة العمومية لمجتمعاتنا الديمقراطية موضوعية و كذلك شرح المبادئ الملازمة لمعنى العدالة لدينا بافتراض ضرورة الوساطة الإجرائية. فى إطار هذا التأويل يبدو أن اجرائوية رولز تعنى قبل كل شيء استحالة محايدة العلاقة الاجتماعية لذاتها و استحالة التوصل إلى محتوى المعنى الديمقراطى المشترك شريطة المرور بالإجراء الوهمى للوضعى الأصلية الذى تحدد بواسطته شروط الإجماع العقلانى، فمتى كانت الوضعى الأصلية منصفة تكون المبادئ بالنتيجة عادلة<sup>2</sup> و لذلك يؤكد رولز أن " اللجوء إلى العدالة الإجرائية المحضه فى الوضعى الأصلية يعنى انه ليس على الأطراف تطبيق مبادئ عدالة معطاة قبلا و أنهم متحررون من هذا الإكراه إذن<sup>3</sup>. " بينما تبدو اجرائوية هابرماس فى تأكيده أن درجة ترسخ معطيات العالم المعيش لهذا الفهم القبلى الاتيقي كبيرة بشكل يجعل محاولة جعل هذه المعطيات موضوعية مستحيلا دون

<sup>1</sup> - Philippe Chénal. La démocratie sans territoire ? Op.cit. p 60.

<sup>2</sup> - Paul Ricoeur. Le juste. Op.cit. p 101.

<sup>3</sup> - John Rawls. Justice et démocratie. Op.cit. p 85.

وساطة. و بالتالي فانه في الممارسة التواصلية و في أشكال و إجراءات الحوار العملي تتفصل بعض العناصر الجوهرية للعالم المعيش من تلك الخلفية الضمنية لتصبح مرئية في شكل موضعها اللغوية<sup>1</sup>.

### 1-1-3- المنظورية الديونتولوجية: العادل و الخير.

يحيل مصطلح العادل إلى نمط من التفكير الصوري القائم على مبدأ الكونية عند كانط فيما يرتبط بمصطلح الخير المستوحى من اتيقا الحياة الحسنة عند أرسطو بأحكام القيمة التي يعرّف الفرد بواسطتها الأشياء و الأفعال التي من شأنها أن تساعد على بلوغ حياة سعيدة. و تبدو مسألة الفصل بين المفهومين واضحة و صريحة عند كل من رولز و هابرماس المنتميان كلاهما إلى التراث الكانطي، ذلك أن هذا الفصل يندرج في سياق رفضهما تصور الأخلاق باعتبارها مظهرا خاصا لاتيقا شاملة للخير<sup>2</sup>، إذ يؤكد هابرماس أن تناول القضايا الأخلاقية يجب أن يكون " كسيف يفصل بين الخير و العادل، بين منطوقات التقييمية و المنطوقات المعيارية المحضة<sup>3</sup> "، و أن أولوية العادل على الخير هي الشرط الضروري لإمكانية بناء تصور محايد اتيقيا للعدالة<sup>4</sup> فيما يعتبر رولز أن مسألة أولوية العادل على الخير هي إحدى العناصر المميزة لليبراليته السياسية<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - Philippe Chanial. La démocratie sans territoire ? Op.cit. p 63.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Ethique de la discussion. Op.cit. p 158.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 125.

<sup>4</sup> - Jürgen Habermas. Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique. Dans : Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Essais de théorie politique. Op.cit. p 41.

<sup>5</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. P 486-489.

لقد ظل العادل يعرف كلاسيكيا أي بحسب الفلسفات الأخلاقية و السياسية المستوحاة من التراث الأرسطي وفق فكرة معينة للخير تقرر أن ما هو عادل القيام به بالنسبة لفرد ما لا يختلف عن بحثه عن السعادة، و العادل في المدينة هو ما يساهم في خيرها أي أن العيش الكريم بالمعنى الاتيقي لم يكن له معنى إلا في منظورية حياة حسنة<sup>1</sup>. و بالنظر إلى الحياة الحسنة لفلسفة شاملة للخير أو لتصور واضح للسعادة يكون للقواعد التي يجب إتباعها أهمية و معنى. إن لحياة الإنسان غاية هي السعادة و التزام الإنسان العادل بالعدالة هو في النهاية الطريق للوصول إلى هذه السعادة، و بالتالي فقد ظل العادل معرفا دائما باعتباره ما يسمح بتحقيق الخير الحقيقي أما اللاعادل فهو ما لا يقود إلا إلى خير زائف أو إلى شبه سعادة<sup>2</sup>. و الشيء نفسه يقال في مجال السياسة، فبالنظر إلى الخير الخاص بجماعة ما يكون القانون عادلا أو لا، فالقانون لا يعتبر عادلا بالنظر إلى معيار شكلي بسيط ( مثلا واقع تطبيقه على الجميع ) بل من حيث انه يخدم الصالح المشترك، لذلك نجد في جمهورية أفلاطون أن التفاوتات الكبيرة مبررة منذ اللحظة التي تكون فيها مصدرا لسعادة الجميع<sup>3</sup>. لقد ظل العادل في المجال السياسي يقاس بالنظر إلى الخير الجماعي و لا يفهم إلا في منظورية هذه المصلحة الحقيقية. فالصالح العام يخدم مجمل الجماعة في هويتها الخاصة<sup>4</sup>.

غير انه أصبح من المستحيل اليوم في سياق المجتمعات الديمقراطية الحديثة مثلما يلاحظ ذلك رولز و هابرماس تأسيس أخلاق على تصور فلسفي أو ديني للخير. لم يعد في وسعنا تحمل املاءات شخص أو هيئة على سلوكياتنا فقط لأنه يفترض انه يعرف أفضل منا ما هو خير لنا باسم نظرية فلسفية أو وحي ديني.

<sup>1</sup> - Aristote. Ethique a Nicomaque. ( Paris : GF Flammarion. 2004 ). pp 229-232.

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - أفلاطون. الجمهورية. ترجمة حنا خباز. ( بيروت. دار القلم. د ت ). ص 113-114

<sup>4</sup> - Michael Sandel. Op.cit. pp 269-272.

أننا لا نقوم بالنسبة للمنظورية الحديثة سوى بالوعي بصعوبة تحديد ما هي السعادة الموعودة للإنسان. فمنذ كانت أصبح مستحيلا تحديد السعادة كما يحدد الشكل الهندسي في الرياضيات، إذ سيتحول موضوع السعادة إلى نوع من التساؤل الشخصي أي إلى قضية ذاتية و ليس مشكلة عقلانية<sup>1</sup>، و منه إلى موضوع لم يعد من الممكن الاتفاق حوله عقلانيا، ما يجعل كل المحاولات التي تسعى إلى تأسيس الأخلاق على السعادة مستحيلة.

إن الدافع وراء هذه التراتبية للعادل و الخير عند رولز و هابرماس يتمثل في رغبة كل منهما في إبداع مقارنة للأخلاق متمفصلة مع فكرة العدالة و تكون في نفس الوقت مستقلة عن الأسس الميتافيزيقية الدينية من حيث أن العقلانية الإجرائية تندرج في سياق ما بعد ميتافيزيقي. و إحدى النتائج الهامة لهذه المقاربة التي تولي أولوية للعادل على الخير هي رفض التصور السياقي ( contextualiste ) الذي يختزل العادل بفعل وجود تعددية ثقافية في المجتمعات الحديثة في التعبير عن أشكال حياة متعددة و متجذرة في السياقات الخصوصية. إن أساس العادل ليس الخير الفردي أو الجماعي بل العقل و لكن ليس العقل باعتباره ملكة فردية بل باعتباره نتاج العلاقات ما بين الذاتية. يتعلق الأمر إذن بالنسبة لكلا الفيلسوفين بإعادة صياغة للمشروع الكانطي في التأسيس الموضوعي للقواعد العملية باستبدال نموذج الذاتية بنموذج التواصل عند هابرماس و نموذج التفاوض بالنسبة لروزل. انه عقل ينتج بمعنى آخر من مشاركة الأشخاص في حوار

<sup>1</sup> - Christophe Cervellon. Rawls et Habermas : le primat du Juste sur le Bien. (Reference. N 39. Decembre 2005).

Lien : [www.reference.klubprepa.net](http://www.reference.klubprepa.net)

نزیه غایته اتفاق جمیع المشارکین فیما بینهم حول الأسس المنظمة للمجتمع ( رولز ) او القواعد الاتقیة الصالحة ( هابرماس )<sup>1</sup>.

#### 1-1-4- مسار التمرن و تطور الوعي الأخلاقي.

تشکل المرجعية إلى العلوم الاجتماعية و الإنسانية عموماً إحدى نقاط الاختلاف و الاتفاق فی نفس الوقت بین رولز و هابرماس، فإذا كانت المرجعية إلى المبادئ السوسیولوجية و الألسنية تشكل حجر الزاوية فی فلسفة هابرماس عموماً و نظریته فی الحق علی وجه الخصوص فان المرجعية الاقتصادية بالمقابل تعتبر الوجه العملي لمبادئ العدالة و خصوصاً مبدأ الفرق. لكن يمكننا فیما وراء هاتین المرجعیتین الخصوصیتین التركيز علی المرجعية السیکولوجية كأرضية انطلاق مشتركة عند کلیهما، و بالتحديد نظرية التطور الأخلاقي كما طورها جان بياجي ( Jean Piaget 1896-1980 ) و لورونس كوهلبرغ ( Lawrence Kohlberg 1927-1987 ) ، و لكن قبل ذلك سنحاول أولاً عرض الأطروحة الأساسية التي تطرحها هذه نظرية.

تتميز نظرية تطور الوعي الأخلاقي بطابعها المعرفي القوي من حيث أنها ترى أن الفرد يتطور وفق مسار تمرن مرتبط بالسن و بالتجربة و یسير وفق منحى تصاعدي مرحلي، بمعنى آخر أن هناك مراحل يمر بها الطفل/الفرد فی تطوره الأخلاقي من الطفولة المبكرة إلى سن الرشد، و قد كان عالم النفس السويسري جان بياجي هو أول من طرح الفكرة التي كانت نتيجة لملاحظاته التجريبية لتطور الإدراك فی المراحل المبكرة لنمو الطفل العقلي و النفسي. استنتج بياجي بناء علی هذه الملاحظات أن هناك مرحلتين أساسيتين فی

<sup>1</sup> - Christophe Cervellon. Op.cit.

تكوين الوعي الأخلاقي: مرحلة أولى يكون فيها الطفل تابعا تليها مرحلة ثانية يدرك فيها الفرد استقلالته، بمعنى آخر أن الطفل ينظر إلى القواعد الأخلاقية في المرحلة الأولى على أنها ثابتة لان مصدرها متعالى، غير أن هذه القواعد تكتسي طابع التغيير في مرحلة الأخلاق المستقلة التي يدرك فيها الطفل أن تلك القواعد موضوعة إراديا من طرف الجماعة بعد تداول عقلاي بين الأعضاء. و يؤكد بياجى أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لا يتم أليا و إنما يتوقف على البيئة الاجتماعية للطفل فالأخلاق التابعة تنتمي إلى عالم الإكراه بينما تنتمي الأخلاق المستقلة إلى عالم التعاون المتساوي.<sup>1</sup>

عند لورنس كوهلبرغ بالمقابل هناك مراحل ستة يمر بها جميع الأفراد مهما كانت انتماءاتهم، و ترتب هذه المراحل عنده إلى مستويات ثلاثة يمكن فهمها و تمثيلها باعتبارها ثلاث علاقات تربط الأنا بقواعد و تطلعات المجتمع<sup>2</sup>، و هي على التوالي المستوى ما قبل التعاقدى ( préconventionnel ) و الذي يكون فيه الحكم مرتكزا على الأنا غير آبه بمصلحة الجماعة عموما، يليه المستوى التعاقدى<sup>3</sup> ( conventionnel ) و يتم فيه الحكم على صلاحية القواعد الأخلاقية انطلاقا من توافقها مع الجماعة ثم أخيرا المستوى ما بعد التعاقدى ( post-conventionnel ) و يتم فيه الحكم على القواعد الأخلاقية ذاتها

<sup>1</sup> - Freddy Mortier. De Piaget a Habermas et Rawls: Les problèmes de la reconstruction rationnelle du jugement moral chez Kohlberg. (Philosophica. N° 53. 1994, 1). pp 11-12.

<sup>2</sup> - Lawrence Kohlberg. Stades de la moralité et moralisation. L'approche cognitive-développementale. In : Laurent Bègue & al. Psychologie du jugement moral. (Dunod : « Psycho Sup ». 2013). p 134.

<sup>3</sup> - يعني مصطلح " التعاقدى " هنا " إن شيئا ما متوافق مع قواعد و تطلعات و اتفاقات مجتمع ما أو سلطة ما و أن ذلك يساعد على المحافظة على هذه القواعد و هذه التطلعات." ينظر:

- Lawrence Kohlberg. Op.cit. p 133.

للجماعة من طرف الشخص الذي يوضع فوقها متطلعا إلى بناء نظام قواعد مثلى لتسيير العلاقات الاجتماعية<sup>1</sup>.

يضم كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة مرحلتين و في كل مرة تعتبر المرحلة الثانية شكلا أكثر تطورا و تنظيما للفكرة الرئيسية لكل مستوى<sup>2</sup>، فالمرحلة الأولى هي مرحلة الأخلاقية التابعة و تعرف بكون الفرد فيها غير مدرك لمصالح الآخرين و غير حريص على إدراجها في منظورية شاملة، و ينشا عنها تصور خصوصي للعادل و للأسباب الدافعة للفعل بشكل عادل بحيث تختزل في ضرورة الخضوع للنظام الأخلاقي السائد و تقادي العقوبة. تلي هذا المرحلة مرحلة الفردانية و التبادل الاداتي و هي التي يدرك فيها الفرد انه بالموازاة مع سعيه وراء مصلحته الفردية يجب أيضا الاعتراف بمصالح الآخرين. في المرحلة الثالثة يصدر الفرد أحكامه انطلاقا من وجهة نظر الجماعة الضيقة ( الأسرة، الأصدقاء ) يتقاسم معها القواعد و التطلعات. أما المرحلة الرابعة يتبنى الفرد وجهة نظر النظام الذي يحدد الأدوار الاجتماعية و القواعد المشتركة إذ يصبح العادل ما يساهم في المحافظة على النظام. يتخذ الفرد في المرحلة الخامسة منظورية خارج الجماعة بحيث يصبح التنظيم الاجتماعي ذاته محل نقد من وجهة نظر الحقوق و القيم التي من واجبه حمايتها، و يتم التعامل مع المصالح المتعددة عن طريق آليات صورية مثل العقد، الإجراء العادل أو الحياد الموضوعي.. الخ، بحيث يقتضي العادل احترام القيم و القواعد التي تم تبنيتها جماعيا و إراديا بناء على عقد اجتماعي. في المرحلة الأخيرة يتبنى الفرد وجهة النظر الأخلاقية بحيث تصبح منظوريته هي منظورية ذات عقلانية تدرك طبيعة الأخلاقية المتمثلة في اعتبار الأشخاص كغايات، و منه يجب إتباع مبادئ أخلاقية

<sup>1</sup> - Freddy Mortier. Op.cit. p 8.

<sup>2</sup> - Lawrence Kohlberg. Op.cit. p 134.



كونية مقبولة تتمتع بألوية مقارنة بالقوانين و العقود الخاصة، كما انه في هذه المرحلة الأخيرة يدرك الشخص العقلاني أن صلاحية المبادئ التي يخضع لها<sup>1</sup>.

يتصور كوهلبرغ الانتقال من مرحلة إلى أخرى كمسار تمرن، هذا الأخير الذي يؤوله متابعا في ذلك جان بياجي كتحقيق بنائي للذي يتعلم و لذلك لا يجب تفسير البنيات المعرفية التي هي أساس ملكة الحكم الأخلاقي باعتبارها نتاج تأثير البيئة و لا بكونها نتاج برنامج فطري متبوع بمسار تمرن، بل يجب النظر إليها على إنها نتاج إعادة التنظيم الخلاقة لأدوات معرفية متوفرة أصبحت متجاوزة أمام المشكلات التي تطرح باستمرار<sup>2</sup>.

نرى هنا أهمية هذه النظرية بالنسبة إلى تصور البناء السياسي إذ أنها تسمح بتحديد العلاقات الموجودة بين ما ينتظر من السلوك، العلاقة بالسلطة، تمثّل العدالة و الوعي الأخلاقي. إن هذه النظرية من خلال تركيزها على دور التبادلية في تكوين تصور العادل و كذا على الواجبات المنجزة عنه، و تأكدها على أن التصورات الأخلاقية العليا تقود إلى صراعات أقل و منه إلى استقرار اجتماعي اكبر،<sup>3</sup> فإنها تسمح في المستوى مابعد التعاقدية بإمكانية لامركزة الأنا ( le décentrement du moi ) إزاء التصورات الأنانية و تصور نظام اجتماعي مهيكّل بقواعد و معايير كونية. كما أن بعدها المعرفي القوي المتمحور حول تجربة

<sup>1</sup> - Freddy Mortier. Op.cit. pp 9-10

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p140.

<sup>3</sup> - Pierre Moessinger. La psychologie morale. (Paris : PUF. 1989). p 72.

التمرن و التعلم من الأخطاء يسمح أيضا بإعطاء محتوى لمفاهيم الاستقلالية الأخلاقية و المسؤولية التي هي ضرورية لبناء نظرية في المواطنة الديمقراطية<sup>1</sup>.

انطلاقا من ذلك تشكل هذه الأفكار أرضية تداخل و تقاطع مع أطروحات رولز و هابرماس. فالأول يتقاسم مع كوهلبرغ نفس الرغبة في مشروع بناء نموذج عقلائي و هو ما قادهما إلى الياء أولوية للعدالة لان هذا المفهوم بإمكانه تجاوز المتاهات الميتافيزيقا التي تحيل الى الذاتية. فمن خلال بيانه كيف يمكن لمعنى العدالة أن يكون مكتسبا كونيا يكون رولز قد استعان بنظرية التطور الأخلاقي في بناء تصوره للشخص. إن فكرة التطور الأخلاقي للشخصية وفقا لقوانين سيكولوجية لا يمكن أن تستنج من الفرضية المتعلقة بالرغبة العقلانية، بل تشكل وفق منطق حاجي عنصرا يجعل مسوغا نوعا من العقلانية الغائية المتبعة من طرف الأفراد. و تهدف هذه القوانين السيكولوجية إلى بيان انه في سياق تربوي عادل تكتنفه العاطفة و الرعاية يطور الطفل طبيعيا مشاعر اعتراف و حب، و انه قياسا، في مجتمع عادل يطور الشخص طبيعيا مشاعر تضامن و ثقة و في النهاية تصور عدالة<sup>2</sup>. و بالتالي فان الشعور بالعدالة ليس شعورا اجتماعيا أو نسبيا فحسب و إنما هو مرتبط بطريقة أو بأخرى بطبيعة الفرد الأخلاقية. و حتى و إن كان رولز لا يتخذ كمرجعية الحق الطبيعي فانه يشير إلى العلاقة بين المشاعر الأخلاقية و سلوكات إنسانية يصفها بالطبيعية او العادية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 37.

<sup>2</sup> - André Bertin. John Rawls, Jürgen Habermas et la rationalité des normes. Dans : Jean Ladriere et Philippe Van Parijs (dir). Fondements d'une théorie de la justice. (Louvain-la-Neuve : Edition de l'institut supérieur de philosophie. 1984). p 188 .

<sup>3</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. pp 490-495.

بالإضافة إلى ذلك يمكننا النظر إلى الوضعية الأصلية عند رولز من زاوية كوهلبرغية أيضا. لقد أشار كوهلبرغ إلى أن المستوى الأخلاقي الأعلى يتضمن ما يسميه نظرية " les chaises musicales morales " و مفاد هذه النظرية هي انه في وضعية معينة يعتبر الحل العادل هو ذلك الحل الذي يتبناه أشخاص يكونوا قد تموضعوا في وضعيات جميع الأطراف المعنية، و هي الصورة التي تحاول وضعية رولز الأصلية بناءها للتوصل إلى مبادئ عادلة و مرضية للجميع، ففي كلتا النظريتين يتحتم على الأطراف المعنية التوضع في جميع الوضعيات الشخصية الممكنة ( غني، فقير، ذكر، أنثى... الخ ) من اجل الوصول إلى قرار مقبول من طرف الجميع.<sup>1</sup>

من جهته يكون هابرماس في سعيه إلى صياغة نظريته في الكفاءة التواصلية قد استعان بأعمال كل من جان بياجى و لورنس كوهلبرغ<sup>2</sup> و خصوصا أعمال هذا الأخير التي قادته إلى مسالة إعادة بناء الكفاءة التواصلية للأفراد من وجهة نظر تكوين الهوية الفردية، ففي كتابه " الأخلاق و التواصل " يولي هابرماس أهمية كبرى للتكامل بين البحث السيكولوجي و الفلسفي في مجال تطور الوعي الأخلاقي و تصور الجمعية عموما، حيث يؤكد في هذا الكتاب أن اتيقا المناقشة تقتضي مسار التمرن التكويني ذاته الذي يستعمله بياجى و كوهلبرغ و أن نظريته الحوارية من خلال إحالتها إلى الممارسة التواصلية تأتي كنتمة لنظرية كوهلبرغ<sup>3</sup>. لقد انطلق هابرماس في كتاب نظرية الفعل التواصلى من تحليلات جان بياجى لبيان دور الحجاج في مسار التمرن، " إن عقلانية الفاعل - يقول هابرماس - تبقى حديثة إذا لم يتم ربطها بالقدرة على التعلم و الاستفادة

<sup>1</sup> - Manuel Tostain. Psychologie morale et culture. (Grenoble : Presses de l'université de Grenoble. 1999). p 99.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 54.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 135.

من الأخطاء المرتكبة<sup>1</sup>. كما يشير أيضا إلى أن التطور المعرفي عند بياجي يقتضي الانتقال النوعي من مستوى إمكانية تمرن إلى مستوى آخر اعلي، و لذلك نجده يؤكد بالقياس مع مختلف رؤى العالم الممثلة في الفكر الأسطوري، الميتافيزيقي-الديني و الحديث أن التفسيرات الخاصة بكل مرحلة سابقة تفقد من قوتها الافناعية عند الانتقال إلى مرحلة أعلى، ليستنتج أن مسارات التمرن لا يمكن إرجاعها لمضامين يكفي معرفتها بل تتوقف مباشرة على البنيات المرتبطة بحالة معينة من تطور الوعي الأخلاقي<sup>2</sup>. و في سياق كوهلبرغ لا يتصور هابرماس أن تطور الفرد يمكن أن يتم بعيدا عن اكتساب مختلف الكفاءات اللغوية، الأخلاقية أو التفاعلية مع تركيزه على هذه الكفاءة الأخيرة التي هي الأساس في تشكل هوية الأنا و تطور وعيه الأخلاقي. لكن على خلاف كوهلبرغ يستعين هابرماس بمبدأ أي اتيقا الحوار المبدأ ( D ) و المبدأ ( U ) لتمييز الأحكام الأخلاقية الصالحة من تلك غير الصالحة فيما يستعمل كوهلبرغ منطق تطور بالكفاءة يأخذ بعين الاعتبار الشروط السوسيو-معرفية و السوسيو-أخلاقية التي تشكل قاعدة الأحكام الأخلاقية عند الأفراد.

## 1-2- من التعاقد إلى التداول و العكس.

من الصعب إيجاد أرضية مشتركة بين رولز و هابرماس عندما يتعلق الأمر بتناول توصيف النظريتين و ما يجعل منهما متميزتين في حقل الفلسفة السياسية المعاصرة، و نحن نقصد هنا صفة التعاقد في نظرية رولز و صفة التداول في نظرية هابرماس. فمن المعرف أن اللجوء إلى العقد في تصور النظام السياسي أصبح متجاوزا فكريا و بقي حبيس المذاهب الكلاسيكية المعروفة عند كل من هوبز لوك و روسو،

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T 1. Op.cit. p 34.

<sup>2</sup> - Alexandre Dupeyrix. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. Op.cit. p 36.

و أن الفضل في إعادة بعث هذه الآلية التمثيلية في الفلسفة المعاصرة يرجع بنسبة كبيرة و ربما حصرية إلى نظرية رولز السياسية، فهو يعتبر في هذا الإطار الفيلسوف المعاصر الوحيد ( إذا استثنينا نظرتي دافيد غوثيه ( . -1932 David Gauthier ) الاخلاقية و توماس سكانلون و اللتان هما بالتأكيد أكثر محدودة من نظرية العدالة ) الذي يدافع عن التصور التعاقدى كإجراء عملي لإرساء نظام سياسي. بالمقابل يرجع الفضل إلى هابرماس في إبراز و نشر مفهوم الديمقراطية التداولية على نطاق عالمي، فرغم أن المفهوم صيغ في بداية سنوات الثمانينات في فترة لم تكن فيها نظرية الحق تحضى بالأولوية لدى هابرماس إلا أن الجهد الذي قام به للتفكير في الواقع التعددي للمجتمعات المعاصرة عالية التعقيد يجعل منه الممثل الرئيسي لهذا التيار السياسي. رغم ذلك سنحاول أن نبين أن نظرية رولز هي امتداد أو تيار من تيارات الديمقراطية التداولية و أن نظرية هابرماس الديمقراطية تعتمد وفق قراءة معينة على مبادئ الإجراء التعاقدى.

رغم أن نظرية العدالة لا تطرح كمنظية ديمقراطية صراحة إلا أن رولز يعرض فيها الخطوط الكبرى للسياسة الديمقراطية المتوافقة مع المجتمع العادل. لقد فتحت هذه نظرية طريقا جديدا لفهم تداولي للسياسة بحيث تقدم فكرة العقل العمومي على أنها الصيغة الأكثر تعبيراً عن المثل الأعلى التداولي. يقتضي العقل العمومي من كل مواطن أن لا يقدم في تبريره العمومي للقرارات السياسية التي يدافع عنها سوى الحجج التي يرى أنها محل قبول من طرف المواطنين الآخرين. و عليه يمكن فهم هذا العقل العمومي على انه المبدأ الذي يوجه التداول العمومي فيما يفهم هذا الأخير على انه الشكل الذي تتخذه الممارسة الجماعية للعقل العمومي. و يؤكد رولز ذاته أن فكرة العقل العمومي خاصة بالديمقراطية الدستورية حسنة التنظيم منظورا إليها أيضا كديمقراطية تداولية يقول رولز " لا اهتم هنا الا بديمقراطية دستورية جيدة التنظيم (... ) مفهومة

أيضا كديمقراطية تداولية<sup>1</sup>. فمن حيث أن الديمقراطية التداولية تحدد الحجج و البراهين التي يمكن أن يقدمها المواطنون للدفاع عن آرائهم السياسية في البراهين المتوافقة فقط مع وجهات نظر المواطنين الآخرين فإنها تتضمن بهذا المعنى فكرة العقل العمومي كأحد عناصرها الأساسية.<sup>2</sup> في هذا الإطار يؤكد تشارلز جيرار<sup>3</sup> ( Charles Girard ) أن فكرة العقل العمومي تتقاسم مع فكرة الديمقراطية التداولية أربع خاصيات على الأقل، أولا من حيث إنها تشكل تصورا للشرعية، أي أن السلطة الشرعية هي سلطة قراراتها مبررة ببراهين و حجج عمومية، ثانيا أن هذا التصور يطبق على المجتمعات المطبوعة بواقع التعددية المعقولة التي تتصارع فيها الآراء حول طبيعة الحياة الحسنة، ثالثا أن هذا التصور يعبر عن مثل أعلى ديمقراطي " فالعقل العمومي في مجتمع ديمقراطي هو عقل المواطنين المتساوين الذين (...) يمارسون السلطة السياسية و الإكراهية بضعهم على بعض و ذلك بسن قوانين و بتعديل دستورهم."<sup>4</sup> و أخيرا انه ليس لها معنى إلا في التبرير العمومي، أي أنها تطبق على المسؤولين و المواطنين عندما يدخلون في نقاش عمومي لكنها لا تطبق على النقاشات الخاصة بين المواطنين من حيث هم أشخاص.

و بناء على ما سبق يحدد رولز فضاء التداول الحقيقي في المستوى التشريعي، ففي تحليله للإجراء التداولي في نظرية روسو التعاقدية يلاحظ الفيلسوف الفرنسي برنارد مانان<sup>5</sup> ( Bernard Manin ) أن هذا

<sup>1</sup> -John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p 167.

<sup>2</sup> -Ibid. p168

<sup>3</sup>- Charles Girard. Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? (Raisons politiques. 2009/02. n° 34). pp 86-87

<sup>4</sup>- John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p261

<sup>5</sup>- Bernard Manin. Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique. (Le Débat. février 1985). pp 78-80.

الأخير يركز على نتيجة التداول أي اتخاذ القرار أكثر من تركيزه على مسار التداول في حد ذاته باعتباره معيار شرعية القرار، و يصدق ذلك أيضا على الوضعية الأصلية عند رولز فهذا الأخير بحسبه يستعمل مصطلح التداول لكن و على اعتبار أن جميع الأطراف تتشارك في وجهة النظر ذاتها فإنها في غنى عن إجراء حجاج أو برهنة، ما يجعل مداوات الأطراف متشابهة أو متماثلة بالنسبة للجميع، بمعنى آخر أن التداول عنده لا يمكن أن يكون عموميا.

يمكن القول إذن أن نظرية العدالة تتبنى المفاهيم المميزة للنظرية التداولية ما يجعلها تيارا من تيارات الديمقراطية التداولية المعاصرة يعتمد التداول كإجراء و لكن مع فارق بسيط هو انه لا ينظر إلى هذا الإجراء على انه مسار عمومي بين الأفراد بقدر ما يعتبره مسارا يتم على المستوى المؤسسي للدولة و 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 و البراهين بين ممثلي الشعب في الهيئات المختلفة يعبر عن نوع من الرأي العمومي و أن هذا الأخير يتشكل في النقاشات التي تتم في منتديات مختلفة.

بالمقابل يمكننا النظر إلى نظرية هابرماس التداولية على أنها نوع من التعاقدية<sup>1</sup> رغم أن هابرماس ظل يؤكد أن فكرة إرساء النظام الاجتماعي على قانون نابع من عقد اجتماعي يقام بين أعضاء الجماعة تبدو غير واقعية، من حيث أن فكرة " تصور المجتمع في مجمله كبنية قسدية قائمة على التشارك الطوعي

<sup>1</sup> - Vincent Descombes. Le contrat social de Jürgen Habermas. Dans : Vincent Descombes. Le raisonnement de l'ours . et autres essais de philosophie pratique. ( paris : Seuil. 2007. ) p335

لأعضاء أحرار و متساوين<sup>1</sup> غير مسوغة تاريخيا و لا واقعا إذ من غير المعقول بالنسبة إليه بناء نظام اجتماعي انطلاقا من أفراد منظمين اجتماعيا في الأصل. و لذلك جاءت نظرية الحوار عنده كبديل عن تصور العقد، " إن نموذج الحوار أو التداول - يقول هابرماس - يحل محل العقد: أي أن الجماعة القانونية لا تتأسس بطريق العقد الاجتماعي بل بفصل اتفاق يتم بطريق الحوار.<sup>2</sup> فانطلاقا من مبدأ الحوار إذن يصبح ممكنا إعادة البناء الكلية لنظام الحقوق و إعادة تشكيل المؤسسات الديمقراطية. في هذه النقطة تتقاطع نظرية هابرماس الحوارية مع المذهب التعاقدي، فرغم رفضه القاطع لإجراء العقد كآلية تأسيس سياسي يستعمل هابرماس آلية العقد الاجتماعي كلها، إذ يُترجم المنعطف اللغوي عنده في مبدأ الحوار الذي من الممكن انطلاقا منه إعادة البناء الكلية لنظام الحقوق أي إعادة التشكيل الكلية لمؤسساتنا الديمقراطية، و نقطة الانطلاق الأساسية في إعادة البناء هذه هي بيان أن دولة القانون و الديمقراطية هما فكرتان متكاملتان.

ينطلق هابرماس من فرضية أن أشخاصا موجودين في وضعية ما بعد ميتافيزيقية مميزة للمجتمعات التعددية المعقدة تحدهم الرغبة في تنظيم حياتهم الجماعية لكنهم غير قادرين على الاتفاق حول تصور معين للخير على اعتبار أن هذا الأخير مرتبط دائما بسياق شكل حياة خاصة من المستحيل الفصل فيها بصورة عقلانية و نهائية. بالمقابل يدرك هؤلاء الأشخاص أنهم يتقاسمون واقع أنهم يعيشون في أشكال حياة قائمة على معطى ثابت هو التواصل، أي أشكال حياة تستعمل فيها اللغة بهدف التفاهم و الاتفاق. و من حيث أن اعتبار استعمال اللغة هذا مميزا لجميع أشكال الحياة فانه يعتبر بذلك محايدا إزاء تصورات الخير المختلفة، و انطلاقا من ذلك يدرك هؤلاء الأشخاص أن القواعد الشرعية هي تلك التي يتفقون حولها بعد حوار عقلائي

<sup>1</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 58.

<sup>2</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 479.



تستعمل فيه الحجج و البراهين العقلانية التي يجب أن تكون مقبولة من طرف الجميع. لذلك تلجا الأطراف المتحاوره إلى مأسسة ممارسة الحوار العقلاني من خلال وضع مجموعة من القواعد و القوانين، بمعنى آخر أن المتشاركين يمنحون أنفسهم بعض الحقوق لكي يكون بإمكانهم تنظيم حياتهم وفق مبدأ الحوار مثل حرية الكلام و التعبير أو باختصار حقوق إنسان ضرورية لممارسة التشريع الذاتي، و هو ما يؤدي إلى اعتبار أن السيادة الشعبية تفترض حقوق الإنسان و العكس صحيح. و بالتالي لم تعد حقوق الإنسان في هذا التصور حقوقا طبيعية تحدد حرية المشرع بل محل تأويل و محل نقاش دائم كما هو حال كل القوانين الأخرى في النظام الديمقراطي<sup>1</sup>.

يعتقد هابرماس انه بتبينه لوجود رابطة ضمنية بين دولة القانون و الديمقراطية يكون قد نجح فيما عجز عنه كانط و روسو و هو إيجاد تفسير عقلائي و مقبول للطريقة التي يتم بها الانتقال من "أكراه الأفراد" إلى "الإرادة العامة المشكلة معياريا"، بمعنى آخر أن مفكري العقد الكلاسيكيين لم يستطيعوا حسب تفسيره كيف يكون ممكنا التوصل إلى جمعية مواطنين يحكمون ذاتهم بذاتهم انطلاقا من أفراد معزولين تحركهم المصلحة الشخصية. إن هذا الانتقال لا يمكن ان يفسر بطريقة مقبولة حسب هابرماس إلا انطلاقا من "القوى التكلمية"<sup>2</sup> ( les forces illocutoires ) الملزمة المتضمنة في الاستعمال اللغوي الموجه نحو التفاهم البيئي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- Laurent Lemasson . La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie. (Revue française de science politique. 2008/1 Vol. 58). pp 46-47.

<sup>2</sup> - يُنظر عنصر التداولية الكونية من الفصل الثاني ص 40 و ما بعدها.

<sup>3</sup>- Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 119

## 1-2-1- الديمقراطية الجذرية و تأسيس الحقوق.

في اعتراضه على القراءة الثنائية<sup>1</sup> التي تتناول العلاقة بين التعاقدية و التداولية و التي تركز على الطابع المتعارض بين المنظوريتين السياسيتين في تصورهما لمصادر شرعية الحق في مجتمعاتنا المعاصرة، يتساءل الباحث الكندي ستيفان كورتوا<sup>2</sup> ( Stéphane Courtois ) عما إذا كانت المقاربة الديمقراطية التداولية عند هابرماس تختلف حقا و بتلك الدرجة التي تصورها القراءة الثنائية عن المقاربة الديونتولوجية الليبرالية عند رولز، ليستتج بعد تحليله للمقاربتين ان الاختلاف بينهما ليس بتلك الحدة و انه اختلاف يتعلق في العمق باللغة المستعملة أكثر منه اختلاف في المبادئ، مبرزا أن مشروع الديمقراطية التداولية عند هابرماس هو في الحقيقة اقل جذرية مما يبدو عليه، كما أن الأسس الديمقراطية لنموذج العقل العمومي عند رولز ليست بذلك الضعف الذي تدعيه القراءة الثنائية.

<sup>1</sup>- ينظر دعاة القراءة الثنائية إلى نظرية رولز على أنها نوع من النزعة التأسيسية للحقوق ( un fondationnalisme du droit ) ذلك انه لما كانت المجتمعات المعاصرة مجتمعات تعددية تحتوي على تصورات متباينة للحياة الحسنة فانه يجب استبعاد البعد العملي المتعلق بالأفراد لصالح التأسيس الفلسفي المجرد الذي يركز على فكرة مُشكلة مسبقا من الفيلسوف حول العدالة، في المقابل ينظر هؤلاء إلى نظرية هابرماس على نزعة اختيارية ( sélectionnisme ) أو هي شكل من الديمقراطية الجذرية التي لا تتأسس فيها القواعد إلا بناء على فحص حوارى يؤلف بين الهوية الخاصة و المقتضى الكوني. ينظر موقف الباحث الكندي بيارن مالكفيك في القسم الثاني من هذا الفصل، عنصر النزعة التأسيسية و المقتضى الديمقراطي ص 289.

<sup>2</sup> - Stéphane Courtois. Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : Fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ? Politique et Sociétés. Vol. 22. N° 2. pp 103-124.

ينطلق ستيفان كورتوا من الإشارة إلى أن القراءة الثنائية لأطروحات رولز و هابرماس تنزع إلى وضع مقاربتيهما على طرفي نقيض بحيث تجعل من الأول المدافع عن شكل من النزعة التأسيسية للحقوق تؤكد على وجود حقوق أخلاقية قبلسياسية سابقة عن المسار الديمقراطي، فيما تجعل من الثاني ممثلاً لشكل من الديمقراطية الجذرية ( *démocratie radicale* ) التي تلح على الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية و الاستقلالية العمومية. في مقابل ذلك يركز كورتوا على الطابع التأسيسي للحقوق المحايث لديمقراطية هابرماس الجذرية ما يسمح له بعد ذلك من تقريب وجهة نظر هذا الأخير أكثر فأكثر من النزعة التأسيسية عند رولز<sup>1</sup>.

و لأجل بيان الطابع التأسيسي المحايث للديمقراطية الجذرية يحلل ستيفان كورتوا النقد الذي يوجهه الفيلسوف الأمريكي فرانك ميكلمان لنظرية هابرماس و الذي يتمحور أساساً حول إبراز ما يسميه ميكلمان مشكلة التراجع ( *le problème de la régression* )، و تتلخص هذه المشكلة فيما يلي: إن ممارسات الحوار العمومي التي يلح عليها أنصار الديمقراطية التداولية تقتض بالضرورة وجود ما تسعى هي إلى تأسيسه أي نظام حقوق أساسية و نظام سياسي شرعي. بمعنى آخر أن المشروع الديمقراطي-الجزري الساعي إلى تأسيس الحق بالشعب عن طريق إجراءات تداولية مناسبة يفترض هو ذاته أن بعض الحقوق الأساسية يجب أن تكون موجودة أصلاً لضمان صلاحية الإجراءات التداولية. فإذا كان أنصار الديمقراطية التداولية يطالبون بان تكون المبادئ الديونتولوجية محل نقاش عمومي فإنه يجب عليهم في نفس الوقت الاعتراف بان هذه المبادئ هي شرط لإمكانية هذا النقاش ذاته و للمسار التداولي في مجمله و انه دون وجود حد أدنى من الحقوق الأساسية الضامنة لحرية و مساواة المتشاركين في التداول فان هذا الأخير

<sup>1</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. p 106.

سيكون بعيدا عن أية شرعية. و إذا كان الأمر كذلك فإننا نتراجع كما يؤكد ميكلمان نحو النزعة التأسيسية للحقوق<sup>1</sup>.

يعترف هابرماس في رده على هذا الاعتراض<sup>2</sup> بان الممارسة الديمقراطية لا يمكن أن تنطلق من عدم بل هي دائما موضوعة تاريخيا و يمكنها الاستناد على الإرث الديمقراطي للثورتين الفرنسية و الأمريكية مثلا، و منه فهو يقر بان مشروع الديمقراطية الجذرية لا يدعي أبدا إعادة البناء أو إعادة خلق الأسس الدستورية للمجتمع انطلاقا من لا شيء، يتمثل معنى هذا المشروع بالأحرى في إمكانية تحيين التقليد الديمقراطي من طرف المواطنين أي إمكانية تأويلهم و تطبيقهم للقواعد الدستورية الأساسية وفقا للظروف الحاضرة و يسمح لهم في النهاية بالتملك النقدي للأسس الدستورية للمجتمع.

يمكن القول إذن أن صفة الجذرية في مشروع الديمقراطية التداولية لا يعني القطيعة مع النظام الدستوري و الديمقراطي الحديث بل فقط تحيينه التاريخي المستمر ليتماشى مع تطور المجتمع، و لذلك نجده يتقاطع مع المنظورية الليبرالية التعاقدية ما يجعل كورتوا يجزم بأن تداولية هابرماس لا تشكل سوى فرعا من عائلة المذاهب المنتمية إلى التقليد التعاقدية، إذ أن إحدى مميزاتها الأساسية هي تركيزها على الفرد كعنصر رئيسي في تشكيل الحق.

<sup>1</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. p 107-108.

<sup>2</sup> - Ibid. p 108.

& Jürgen Habermas. Le paradoxe de l'État de droit démocratique. Op.cit. pp 76-94.

## 1-2-2- الإكراهات الإجرائية المحايثة للديمقراطية التداولية.

إن المسار التداولي الساعي للبحث عن المصلحة المشتركة يجب أن يستند على احترام الحقوق الفردية الأساسية، و هنا يكمن الطابع الامتدادي للديمقراطية التداولية في التقليد التعاقدى الليبرالي.<sup>1</sup> يبقى رغم ذلك السؤال المطروح : من حيث أن ديمقراطية هابرماس لا تنطلق من لا شيء و تحكمها حقوق أساسية فبأي معنى إذن يجب فهمها إذا لم تكن بهذه الجذرية؟

إذا كان أنصار الديمقراطية التداولية يرفضون فرض إكراهات خارجية على مسار التشريع الذاتي فإنهم لا يختلفون رغم ذلك على التأكيد على وجود إكراهات داخلية صارمة تنظم مسار التشريع الذاتي هذا. فبالنسبة لهابرماس يجب بالضرورة احترام مبدأ الحرية و المساواة في إجراءات التداول العمومي ذاتها، لكن التأكيد على أن بعض الحقوق الأساسية تعتبر مكونة لمسار التشريع الذاتي لا يعني رغم ذلك أن حقوقا جوهرية أخرى ذات محتوى ملموس يجب أن تكون مدمجة بالضرورة في الممارسة التداولية، بل فقط انه يجب أن نفترض وجود أصناف معينة من الحقوق الأساسية التي يمكن للفيلسوف او المواطن تصورهما نظريا في كل مشروع تشريع ذاتي للمواطنين في شروط الحرية و المساواة.

يحدد هابرماس<sup>2</sup> أربعة من أصناف الحقوق هذه، ثلاثة منها تضمن الاستقلالية الفردية للمواطن و تعتبره مستقبلا لهذه الحقوق و هي تلك التي تمنحه أولا أقصى قدر من الحريات الفردية و تحدد ثانيا وضعه كعضو في جماعة سياسية و قانونية و تضمن له ثالثا الحماية القانونية الفردية، و صنف رابع يضمن الاستقلالية السياسية للمواطن و يعتبره هذه المرة مصدرا للأصناف الثلاثة الأولى من الحقوق و الذي يمكن

<sup>1</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. p 109.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. pp 135-149.

إجماله عموماً في حقوق المشاركة السياسية. لكن هذه الأصناف لا تعني فرض إكراهات خارجية على محتوى المسار التداولي إذ ترجع مهمة إرساء هذه الأصناف من الحقوق إلى المواطن ذاته بطريق ممارسات تداولية فعلية، بينما يقوم الفيلسوف بمهمة تفسير معنى مشروع التشريع الذاتي للمواطنين الأحرار و المتساوين و ذلك بواسطة الحق الوضعي و إعادة بناء شروط إمكانه. و من بين هذه الشروط توجد إكراهات داخلية يجب أن تطبق بالضرورة على مسار التداول إذا أراد مشروع التشريع الذاتي للمواطنين أن يحافظ على معناه، بمعنى آخر لا يمكن لنتائج المداولات الديمقراطية أن تكون شرعية إذا لم تحترم الشروط الدنيا للتماثلية، للحرية و للمساواة التي تحيل إلى أصناف الحقوق الأربعة السالفة الذكر.

من التحليل السابق يستنتج كورتوا أن نظرية هابرماس تفرض بطريقتها الخاصة و دون أن تكون في حاجة إلى تبني نزعة تأسيسية للحقوق قيوداً و إكراهات قوية بما فيه الكفاية على المسار الديمقراطي، و هو عنصر تتقاسمه مع التعاقدية الليبرالية. صحيح أن النموذج التداولي يحل محل العقد من حيث أن الجماعة القانونية تتشكل ليس بناء على عقد فرضي و إنما 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 و المساواة<sup>1</sup>.

### 1-2-3- النزعة التأسيسية و الاستقلالية السياسية.

إذا كان مشروع الديمقراطية التداولية ليس بتلك الجذرية التي يدعيها أنصار القراءة الثنائية لنظريتي هابرماس و رولز فان نظرية هذا الأخير - حسب قراءة كورتوا دائماً - لا تبدو هي أيضاً بتلك التأسيسية

<sup>1</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. p 111.

المحافظة التي لا تحترم استقلالية المواطنين و التي تجعل من الحقوق الدستورية المضمونة في منأى عن أي نقاش عمومي مختزلة بالنتيجة هذا الأخير في مهمة ادائية محضة تتمثل في التصديق على النظام القائم، و مخصصة مهمة التأويل الفعلي للنصوص الدستورية على نخبة مكونة من قضاة المحكمة العليا و أخصائيو القانون.

يشير كورتوا إلى أن رولز ينادي في السياق المصطلحي للفيلسوف الأمريكي بروس اكرمان بديمقراطية دستورية يصفها بالثنائية. و يسعى هذا التصور إلى تجاوز وجهة نظر النزعة التأسيسية القانونية و كذا وجهة النظر السياسية الأغلبية وفق معنى يقترب كثيرا من أطروحة هابرماس حول الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية و العمومية. يستحسن حسب هذا التصور التمييز بين أمرين: سلطة الشعب المؤسسة و السلطة العادية للمشرعين في الممارسة اليومية للسياسة. و يقابل هذا التمييز ذلك القائم بين القانون الأسمى الذي يخص القضايا الدستورية الأساسية و المعبر عن سلطة الشعب المؤسسة و القانون العادي من حيث هو التعبير عن السلطة العادية للهيئة التشريعية<sup>1</sup>.

تكمن وظيفة القانون الأسمى الذي تطبقة المحكمة العليا في حماية إرادة الشعب المؤسسة هذه من خلال تأطير و تحديد ممارسة السلطة العادية، و بالتالي فان هذا النظام الثنائي يتوسط النظام البرلماني الذي لا يعلو على تشريعاته أي ميثاق دستوري و النظام الدستوري الذي يضع ميثاقا من القوانين الدستورية العليا غير القابلة للنظر أو التعديل من أية هيئة انتخابية، و بذلك تحافظ هذه الإستراتيجية الثنائية على الصفة التأسيسية للحقوق و في الوقت نفسه على الطابع الديمقراطي لصياغة القوانين. و يؤكد كورتوا انه بتأويل سليم لفكرة الديمقراطية الدستورية الثنائية هذه يمكن بيان أن نظرية رولز ليست بذلك الطابع التأسيسي

<sup>1</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. p 115.

الخالص الذي ينزعه عنها أنصار القراءة الثنائية، و أن المحكمة العليا لا تحل محل التداول العمومي عنده فهذا الأخير فعلي و ليس مجرد تصديق على النظام الدستوري القائم. و عليه فهو يلح على خطأ هذه القراءة للسبب الآتي و هو أن المثل الأعلى لدستور عادل هو عنده كما عند هابرماس مشروع غير مكتمل يجب العمل لأجله بشكل دائم مما يجعل النقاش العمومي ضروريا<sup>1</sup>.

يذكر رولز في غير ما موضع أن المحكمة العليا تعتبر أعلى هيئة لتأويل الدستور من حيث أنها تحيي و تجسد العقل العمومي في المنتدى العمومي من خلال أحكامها حول القضايا السياسية الأساسية و هي تقوم بذلك عندما تؤول الدستور بطريقة معقولة، إلا انه يؤكد أيضا أنه في حالة عجزها عن القيام بذلك و هو ما قد يحدث في الغالب كما هو الحال في الولايات المتحدة فإنها تجد نفسها وسط جدل سياسي لا يمكنه حله إلا بالرجوع إلى ثوابت القيم العمومية<sup>2</sup>، و عليه يمكن التأكيد أن الدستور بالنسبة لرولز " ليس ما تقول المحكمة العليا أنه هو. انه بالأحرى ما يسمح به الشعب الذي يعمل وفق الدستور من خلال فروع الحكومة الأخرى للمحكمة العليا أن تقول انه هو. إذ يمكن لتأويل خاص للدستور أن تطرح على المحكمة من خلال إدخال تعديلات أو من طرف أغلبية سياسية واسعة و دائمة"<sup>3</sup>، و الأمثلة على ذلك كثيرة يذكر رولز من بين أهمها الأزمات الثلاثة الكبرى التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية و التي كانت سببا مباشرا وراء إدخال تعديلات هامة على الدستور الأمريكي و هي على التوالي اللحظة التأسيسية الممتدة من سنة 1787 إلى

<sup>1</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. p 115.

<sup>2</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 287.

<sup>3</sup> - Ibid.



سنة 1791<sup>1</sup>، اللحظة الاندماجية المنجزة عن حرب الانفصال<sup>2</sup> و لحظة العقد الجديد ( The New Deal )<sup>3</sup> منتصف القرن العشرين<sup>4</sup>.

#### 1-2-4- الجمرة الديمقراطية-الراديكالية الكامنة في الوضعية الأصلية.

تكتسي هذه اللحظات حسب رولز أهمية بالغة من وجهة نظر ديمقراطية لان الأمر يتعلق بقدرة المواطنين " بملائمة القيم الدستورية الأساسية مع الظروف الاجتماعية و السياسية المتغيرة أو تضمين الدستور تأويلاً أوسع و أكثر اشتمالاً لهذه القيم"<sup>5</sup>، كما أنها تبين بالنسبة له أن دولة القانون الديمقراطية و المبادئ الدستورية المؤسسة لها يبقيان مشروعاً مفتوحاً و دائم التحيين. و من هنا يتبين أن رولز لا يعارض

<sup>1</sup>- تم إدخال عشرة تعديلات على الدستور الأمريكي في الفترة الممتدة من سنة 1789 إلى سنة 1791 و تتعلق إجمالاً بضمان الحريات الفردية للأشخاص ( التعديل الأول، الثاني، الثالث، التاسع و العاشر ) و تنظيم الإجراءات القضائية بما يتماشى و احترام هذه الحريات ( التعديل الرابع، الخامس، السادس، السابع و الثامن ).

<sup>2</sup>- تضمنت هذه اللحظة إدخال تعديلات ثلاثة تقتضي إلغاء النظام الاستعبادي ( التعديل الثالث عشر ) و تعيد ضبط مفاهيم المواطنة و الانتخاب بعيداً عن الاعتبارات العرقية ( التعديلين الرابع عشر و الخامس عشر ).

<sup>3</sup>- لم تتضمن مرحلة العقد الجديد تعديلات دستورية غير أنها شهدت على المستوى القانوني إدخال إصلاحات كبيرة فرضها الرئيس الأمريكي فرنكلين ديلاانو روزفلت ( Franklin Delano Roosevelt ) على النظام الاقتصادي الأمريكي بين سنوات 1932 و 1938 و اعتماد مجموعة من الحقوق الاجتماعية في إطار ما يسمى بـ " دولة الرعاية " ( l'état providence ).

- Carl Degler & (al). Histoire des Etats Unis. Trad. Michel Deutsch. ( Paris : Economica. 1980.) pp 89-91, 272-278, 487-505.

<sup>4</sup>- John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 287.

<sup>5</sup>- Ibid. p 288.

ضرورة وجود منتديات حوار عمومي و أكثر من ذلك انه لا يختزل هذه الأخيرة في مجرد التصديق على النظام القائم الذي مهما كان قائما على دستور عادل نسبيا و مهما كانت مشاركة الأفراد في الفعل التأسيسي لمبادئه الدستورية فذلك لا يعني بالمقابل إننا محرومون من الجمرة الديمقراطية الراديكالية الكامنة<sup>1</sup> فينا بحسب تعبير هابرماس<sup>2</sup>، " إن المواطنين - يقول رولز - يناقشون بشكل مستمر المسائل المتعلقة بالمبادئ السياسية و كذا المسائل المتعلقة بالمصلحة الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك بإمكاننا أن نفترض أن كل مجتمع واقعي هو مجتمع غير عادل نسبيا - و في الغالب غير عادل بشكل فاضح - الأمر الذي يجعل من مثل هذه النقاشات ضرورية أكثر فأكثر (...). إن المثل الأعلى لدستور عادل هو دائما هدف يجب العمل لبلوغه<sup>3</sup>.

يبدو رولز من خلال ما سبق انه في اتفاق تام مع موقف هابرماس في القانون و الديمقراطية و الذي يتصور فيه المسار الديمقراطي كمسار مفتوح و بالخصوص كمشروع غير مكتمل قابل للمراجعة بالنظر إلى الظروف التاريخية، إلا انه يرى رغم ذلك أن ممارسة نقاش عمومي بذلك العمق الذي نجده في الأمثلة الثلاثة المذكورة آنفا و الذي يضع المبادئ الأساسية للنص الدستوري محل مراجعة بذلك الحجم لا يمكن أن يكون

<sup>1</sup>- الإشارة هنا إلى النقد الذي وجهه هابرماس إلى الوضعية الأصلية كإجراء حوار، إذ تحوز هذه الأخيرة في نظره على محتوى ديمقراطي غير أن الحرية الموكولة فيها للأفراد لا تسمح لهم بحسبه بتفعيل تلك الجمرة الديمقراطية و منه التعبير الهابرماسي " la braise radicale démocratique qui sommeille dans la position originelle" فمن حيث أن المواطنين عاجزين عن فهم الدستور كمشروع فان الاستعمال العمومي للعقل ليس له صدقيا معنى الممارسة الفعلية للاستقلالية السياسية بل لا يقوم سوى بالمحافظة على الاستقرار السياسي. ينظر:

- Jürgen Habermas. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Op.cit. p 43.

<sup>2</sup> - Ibid. p 116.

<sup>3</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Op.cit. p 91.

بشكل دائم و مستمر<sup>1</sup> " فإذا كانت الاستقلالية السياسية تعبر عن حريتنا فانه من غير المعقول الإكثار من هذه الأفعال (...) لا يجب القيام بذلك إلا في الحالات التي يكون فيها مثل هذا الفعل مناسباً.<sup>2</sup> ثم إن ممارسة الاستقلالية لا يجب أن تؤدي إلى إبطال الحقوق و الحريات المنصوص عليها في الدستور بمعنى آخر أنها لا يجب أن تؤدي إلى " أزمة دستورية أو إلى ثورة"<sup>3</sup>.

إن هدف الممارسة الديمقراطية يجب أن يكون بالأحرى صياغة تعديلات تهدف إلى جعل " الدستور يتقارب مع وعوده الأصلية"<sup>4</sup>، و هو ما يتفق مع مفهوم الاستقلالية السياسية عند هابرماس كما تمت الإشارة إلى ذلك آنفاً، فهذا الأخير لا يدعي أبداً أن معنى مشروع الديمقراطية التداولية يجب أن يكون إعادة خلق الأسس الدستورية للمجتمع انطلاقاً من لا شيء في كل مرة نلجأ فيها إلى ممارسة التداول العمومي، إن معنى المشروع يتمثل بالأحرى في إمكانية تحيين التقليد الديمقراطي أي إمكانية تأويل و تطبيق القواعد الدستورية الأساسية المتوارثة عن التقاليد الديمقراطية بما يتلاءم و الظروف الحاضرة. و منه فان اذكاء الجمرة الديمقراطية-الراديكالية المحايثة لمشروع الديمقراطية التداولية لا يتمثل في الثورة على المؤسسات الموجودة، بل فقط تحيين المثل الأعلى لدولة قانون عادلة و شرعية بما يتوافق و الظروف الراهنة و هو أمر يسمح ببلوغه تأويل التراث الديمقراطي الحديث<sup>5</sup>، و هو ما يفسر في النهاية الحذر المبالغ الذي يطبع موقفيهما عندما يتناولان مسألة العصيان المدني كإجراء احترازي في النظام الديمقراطي.

<sup>1</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. pp 116-117.

<sup>2</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Op.cit. p 95.

<sup>3</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 289.

<sup>4</sup> - Ibid. p 288.

<sup>5</sup> - Stéphane Courtois. Op.cit. p 117.

## 1-2-5- تداوتية الذات: من الوضعية الأصلية إلى وضعية الحوار.

يعتقد كثير من المحللين انه فيما وراء التماثلات العديدة التي يمكننا ملاحظتها بين نظرية العدالة و نظرية الحوار إلا أن التشابه الرئيسي يمكن أن يلمس في إجراء التمثيل المعتمد في كلتا النظريتين لتأسيس و شرعة القواعد و المعايير القانونية أي الإجراء الوضعية الأصلية في نظرية العدالة و الوضعية المثلى للكلام في نظرية الحوار، و من ابرز المدافعين عن هذا الموقف الفيلسوف الفرنسي ألان رونو الذي يلح على أن النقاش الذي دار بين رولز و هابرماس لا يعدو أن يكون نقاشا ينم عن سوء تفاهم يمكن استجلاء أسبابه و تلافي نتائجه من خلال إظهار الموضوع الحقيقي الذي كان من المفروض أن يكون محل النقاش<sup>1</sup>.

يتساءل ألان رونو بعد عرضه لمسألة تأسيس القواعد عند الفيلسوفين عما إذا كانت الطريقة المعتمدة من طرف رولز في تأسيس قواعد العادل تسقط فعلا تحت الضربات الموجهة لها من طرف نظرية الحوار أي كونها تنتمي إلى ميتولوجيا ميتافيزيقية (mythologie métaphysique) لعقل عملي منعزل و بالتالي فهي تشكل نموذجا أنانيا للذاتية أصبح متجاوزا في ظل الظروف الراهنة و خصوصا بعد المنعطف اللغوي. ليجيب انه يعترض على هذه القراءة ذلك إن إجراء التمثيل المتمثل في الوضعية الأصلية و خصوصا حجاب الجهل لا يشكل سوى التمثيل الرمزي لما يسمح به الحوار الحجاجي بمعنى آخر انه يسمو بالفرد من فردانيته المتميزة إلى كونية الذات العملية. بهذا المعنى لا تعتبر الذات التي تضع مبادئ العدالة عند رولز أكثر مونولوجية من تأسيس القواعد الاتيقية عند هابرماس، ففي كلتا الحالتين و لأجل صياغة القواعد الصالحة يتعلق الأمر بإحداث ما يعتبره هابرماس لامركزة (décentrement) يمكن التوصل إليها انطلاقا من الحوار أي بالمشاركة الفعلية في الحوار من كل شخص معني. كما يمكن تصور هذه اللامركزة أيضا

<sup>1</sup> - Alain Renaut. Habermas ou Rawls ? (Réseaux. Volume 11. N°60. 1993). p 125.

بالتجريد المنهجي لما يفرقنا و ما يفردنا. في حالة أولى ( هابرماس ) يؤسس الحوار الفعلي هذه اللامركزة و في حالة ثانية ( رولز ) يقوم بذلك حجاب الجهل باعتباره نوعا من الحجاج الذهني. و حتى و إن بدا الإجراءان في مستويين متباينين تماما على اعتبار أن هابرماس يلح أكثر من رولز على المسار الفعلي للامركزة، إلا أن ألان رونو لا يرى في ذلك لا توافقا بينهما، و لذلك فهو يعتقد بوجود سوء الفهم وراء الانشقاق الذي لا يتناول الوجه الفعلي للمشكلة بل يساهم في إخفائه<sup>1</sup>. كيف ذلك؟

يؤكد ألان رونو أن كل طريقة هابرماس تقوم في العمق على قناعة أساسية تتمثل في تأكيده على انه يتعين علينا اليوم الأخذ بعين الاعتبار " المنعطف اللغوي " للفكر المعاصر و بالنتيجة تبني نموذج فلسفي جديد هو نموذج التواصل أو التفاعل على اعتبار أن نموذج الذات المنعزلة أصبح متجاوزا و غير صالح في مسار إرساء القواعد، في هذه النقطة بالذات يكمن سوء الفهم بين هابرماس و رولز حسب ألان رونو ذلك أن الأول يقع في مغالطة كبيرة عند تناوله لمفهوم الذاتية و ذلك باختزاله لحقيقة فكرة الذات في نموذج الكوجيتو الديكارتي الأناني فرضيا. من اجل ذلك يرى ألان رونو انه إذا استطعنا التفريق بين مفهوم الذات و مفهوم الفرد فانه بإمكاننا إدراك أن فكرة الذات تتضمن في ذاتها - من حيث أنها لا تختزل في فكرة الفرد ( الأنا المنعزل ) و من حيث أنها تقتضي على العكس من ذلك سموا ترنسندنتاليا و تجاوزا لفردانية الأنا - فكرة التداوتية أي التواصل حول موضوع مشترك هو الحقيقة النظرية او العملية<sup>2</sup>.

أن اتيقا الحوار ترتكب إذن حسب ألان رونو خطأ فادحا من خلال إلحاحها على التأكيد انه لأجل إعادة إدخال العلاقة مع الآخر في تفكير الإنسانية يجب بالضرورة الإفلات من نموذج الذات متجاهلة أن

<sup>1</sup> - Alain Renaut. Habermas ou Rawls. Op.cit. p 134.

<sup>2</sup> - Alain Renaut. Habermas ou Rawls. Op.cit. p 135.

تاريخ الفكرة حافل بالفلسفات التي استطاعت أن تفكر التداوتية من خلال الذاتية على غرار فلسفتي فيخته كانط.

من جهة أخرى يعتقد الباحث الفرنسي اندريه برتن أن التعديل الإجرائي الذي ادخله رولز في مرحلة لاحقة على نظرية العدالة و الذي تم باتجاه " توازن تأملي تام " يسمح بتنسيب ( relativiser ) النقد الذي يوجهه هابرماس للنزعة المونولوجية عند رولز " ذلك انه في الوصف الذي يعرضه رولز ( في مرحلة لاحقة على نظرية العدالة ) لا يعتبر التوازن التأملي عكس ما كان يعتقد هابرماس فيما يخص نظرية العدالة ممارسة مونولوجية إلا إذا فهمنا الحوار وفق المعنى الضيق لأشخاص يجتمعون فعلا و يتناقشون لفظيا. لكن وفق المعنى الواسع تعتبر قراءة الكتب و التماور مع التراث من خلال الكتابة و جميع أشكال التبادل الفكري ممارسة حوارية و هو ما يخفف من وطأة انتقادات هابرماس الأولى<sup>1</sup>.

كما ترفض كاترين اودار صفة المونولوجية التي يريد هابرماس إصاقها بنظرية العدالة مركزة على مسار التبرير عند رولز معتبرة إياه مسار جماعي و ليس فردي و هو لا يختلف حسبها عن مسار التبرير عند هابرماس، أن الكلام عن قاعدة عمومية للتبرير مثلما يفعل ذلك رولز يقتضي ضرورة تشكيل جماعة تبرير وحدها قادرة على منح قوتها الإجبارية للمبادئ حتى و إن اختلفت مع تصورنا الأخلاقي العادي. و تحيل جماعة التبرير هذه على المستوى المعرفي إلى التعاون كظرف من ظروف العدالة، يقول رولز " يجد التبرير من حيث هو متصور للتصالح بواسطة العقل نقطة انطلاقه فيما يشترك فيه جميع أطراف الحوار"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - André Berten. Habermas critique Rawls. Op.cit. pp 7-8.

<sup>2</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 580.

و هذا يفترض أنهم يضعوا جانبا ما يفرقهم لتقييم مبادئ تعاونهم بشكل حيادي أي أن يدخلوا في مسارا حواريا<sup>1</sup>.

و لتأكيد موقفها تذكر اودار تأويل الباحثة الأمريكية سوزان اوكين ( Susan Okin 1946-2004 ) للوضعية الأصلية و الذي يكون رولز قد وافق عليه جاعلا بذلك انتقاد هابرماس لمونولوجية الوضعية الأصلية بلا معنى، إذ ترى اوكين أن الأخذ بعين الاعتبار من طرف المتعاقدين لوجهة نظر كل واحد ضرورية بالنسبة للتعاون، و منه فان " الأطراف المتواجدة في الوضعية الأصلية لا يمكنها التفكير و هي متخذة و جهة نظر لا احد مثلما يعتقد ذلك نقاد رولز الذين يستتجون بان نظريته تستند إلى تصور غير مجسد للذات. يجب على الأطراف بالأحرى أن تتبنى منظورية كل شخص وفق معنى كل شخص و دوره. و لأجل ذلك يجب (... ) أن يكون هناك نوع من ملكة تفهم الآخر و استعداد للاستماع بعناية إلى مختلف وجهات نظر الآخرين<sup>2</sup>. " بمعنى آخر أن الحياد لا يعتبر أبدا غياب الشخصية أو تجاهل الآخر بل انه يفترض بالأحرى تجربة أخلاقية للآخر تبرز و تمنهج معنى العدالة الذي لدينا.

لأجل ذلك يعترض رولز على وصف الوضعية الأصلية بالمونولوجية و يؤكد على طابعها الحوارية و التماثلي مع الوضعية المثلى عند هابرماس<sup>3</sup>. إذ أننا نجد يتساءل عن وجهة النظر التي يجدر بنا انطلاقا منها الحديث عن وسيلتي التمثيل هاتين، ليجيب بأنه ليس هناك فرق في الواقع بين الوضعتين ذلك أن

<sup>1</sup> - Catherine Audard. Principe de légitimité démocratique. Op.cit. p 109.

<sup>2</sup> - Susan Okin. Justice, Gender and the Family. ( New York: Basic Books. 1989 ). p 101-109.

نقلا عن :

Catherine Audard. Principe de légitimité démocratique. Op.cit. p 110.

<sup>3</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Op.cit. p 65. Note 20.

جميع النقاشات التي تدور في الوضعية الأصلية كما في الوضعية المثلى للكلام تتم انطلاقاً من وجهة نظر المواطنين في إطار ثقافة عمومية خاصة بالمجتمع المدني و هي التي يسميها هابرماس الفضاء العمومي، ففي هذا الفضاء يناقش المواطنون الطريقة التي يجب بناء عليها صياغة نظرية العدالة كإنصاف. و عليه فان شروط المثل الأعلى للحوار و كذا تصور هذا الأخير الإجرائي للمؤسسات الديمقراطية متصورة بالطريقة ذاتها في كلتا الوضعيتين، إذ يجب التذكير أن هذه الثقافة المحيطة تتضمن مذاهب شاملة ( فهمية ) من جميع الأشكال و أن هذه الأخيرة هي محل تفسير و نقاش و مواجهة مستمرة على اعتبار أنها ثقافة من طبيعة اجتماعية أي ثقافة الحياة اليومية و ليست متوقفة على السياسة العمومية<sup>1</sup>.

إن وجهة نظر المجتمع المدني تتضمن كل المواطنين، و مثل الوضعية المثلى للكلام عند هابرماس يتعلق الأمر بحوار و هو كما يسميه رولز مستلهما المصطلح من الباحثة الأمريكية كريستين كورسغارد<sup>2</sup> ( Christine Korsgaard 1962- ) حوار الجميع ( un omnilogue ) لا يتمتع فيه الفيلسوف بأية سلطة تنظيرية بعيدا عن باقي المواطنين إلا من حيث انه يملك ربما معارف حول بعض القضايا أكثر منهم فقط، و عليه فكل من هؤلاء المواطنين يلجا إلى سلطة العقل الإنساني كما هي حاضرة في المجتمع.

يمكن لنقاشات المواطنين أن تكون حسب رولز معقولة و تداولية و هي محمية في النظام الديمقراطي بقوانين صارمة فيما يخص حرية التعبير، كما يمكن للحجاج أن يبلغ درجة عالية من الانفتاح و الحياد و أن يبدي انشغالا حقيقيا بالحقيقة أو بالمعقول عندما يتعلق الأمر بالسياسة. كما يرى رولز أن الحجاج معياري هنا و يُحمل على المثل العليا و القيم غير أن ليبراليته السياسية تحده على خلاف اتيفا

<sup>1</sup> - Ibid. pp 63-64.

<sup>2</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Op.cit. pp 63-64.



الحوار عند هابرماس بالمجال السياسي فقط. فمن خلال مخاطبتها المواطنين في المجتمع المدني تفصل نظرية العدالة كإنصاف تصورات سياسية أساسية مختلفة آملة تنسيقها و دمجها في تصور سياسي للعدالة يكون معقولا و كاملا و يطبق على البنية الأساسية لديمقراطية دستورية. و يتمثل المعيار الشامل للحكم على المعقول في التوازن التأملي العام و الموسع، فإذا كان معيار فحص الحقيقة أو الصلاحية الأخلاقية هو القبول العقلاني التام و الكلي في الوضعية المثلى للكلام فان التوازن التأملي يمانئ حسب رولز معيار الفحص الهابرماسي وفق المظهر التالي: يتعلق الأمر بنقطة في اللانهاية لا يمكننا أبدا بلوغها رغم انه يمكننا الاقتراب منها وفق معنى أن الحوار يظهر مثلنا، مبادئنا و أحكامنا الأكثر معقولة بحيث نعتبرها الأفضل تأسيسا من ذي قبل<sup>1</sup>.

### 1-3- اللاعصيان المدني.

يشار إلى رولز و هابرماس في الفلسفة السياسية المعاصرة على أنهما من الداعين إلى إرساء إجراء العصيان المدني في الديمقراطية المعاصرة على انه إجراء احترازي ضد التجاوزات أو الظلم الذي قد تؤدي إليه ممارسات السلطة السياسية في هذا النظام، فقد افرد كل منهما كما سبق ذكره في الفصلين الأول و الثاني هذه المسألة بدراسة خاصة، بحيث دافع كلاهما عن هذا الإجراء ضد التيارات السياسية المحافظة و اعتقادا منهما أن العصيان المدني متى تم وفق مبادئ دولة القانون فانه يمكن أن يساهم في تقوية و تثبيت دعائم المؤسسات العادلة و الديمقراطية. و لذلك يعتقد كثير من المنظرين اليوم أن الفيلسوفان ساهما بشكل كبير في إرساء الدعامة النظرية و الشرعية للعصيان المدني في النظام الديمقراطي.

<sup>1</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Op.cit. pp 65-67.

غير أن مظهر هذا الموقف المساند للعصيان المدني لدى كل منهما يخفي حقائق تتم بالأحرى عن تخوف شديد من هذا الإجراء و عدم رغبة في السعي الفعلي و الواقعي إليه، و ما الدفاع الظاهر عنه في الحقيقة إلا من حيث هو صمام أمان أو شرط نظري للتوازن الفرضي الذي يجب أن يطبع الديمقراطية المعاصرة دون أن تكون إمكانية اللجوء إليه محتملة فعلا. و ما يدل على هذا النزوع عن هذا الإجراء هو سلسلة الشروط و التحديدات التي وضعا كل منها أمام التطبيق الفعلي لهذا الإجراء، و المتضمنة في تعريف العصيان المدني عند كل منهما، إذ نجدهما يلحان على اعتباره الحل الأخير بعد استيفاء كل الطرق القانونية المحتملة من جهة و يركزان من جهة أخرى و بشكل لافت على طابعه غير العنيف في التعامل مع الدولة و الشعب. و لذلك يمكن القول أنهما يدافعان عن هذا الإجراء لكن شرط أن يخضع لشروط تجعله يأخذ شكلا معتدلا أمام القانون و لكنها تقربه قي الوقت نفسه أكثر فأكثر من مستوى الفعل عديم الجدوى.

يمكن إجمال هذه الشروط المحددة لشرعية العصيان المدني عند كلا الفيلسوفين في ثلاثة، الشرط الأول هو انه لا يعتبر العصيان المدني شرعيا إلا إذا كان آخر الحلول الممكنة أي إلا إذا شكل حقيقة بالنسبة للداعين إليه الإجراء القانوني الأخير بعد أن يكونوا قد استوفوا كل الطرق و الوسائل القانونية الممكنة و التأكد من لا نجاعتها فعلا. الشرط الثاني أن يتحمل الداعون إلى العصيان المدني مسؤوليتهم القانونية الكاملة، بمعنى انه في حال اعتقالهم و تعرضهم للمحاكمة فانه عليهم الاعتراف بذنبهم و تقبل عقوبتهم التزاما بالقانون. الشرط الثالث و الأهم هو انه يجب عليهم قطعا رفض كل شكل من أشكال العنف<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - John Rawls. Theorie de la justice. Op.cit. p 405.

& - Jürgen Habermas. Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Op.cit. p 83.

لكن في العمق تجعل هذه الشروط الثلاثة من كل حركة عصيان مدني محاولة خالية من أدنى معنى و محتوى ما عدا المعنى الرمزي المحايت للإجراء، ذلك أن تطبيق هذه الشروط يكون بلا معنى في كثير من حالات العصيان الفعلي فمثلا بالنسبة للشروط الأول الذي يجعل العصيان الإجراء الأخير يمكن الاعتراض عليه بان العصيان يأتي في بعض الأحيان بالضبط ضد ظلم أو تجاوز ظاهر للحقوق و الحريات بحيث يشرع الطابع الاضطراري و الفوري لهذا التجاوز اللجوء إلى العصيان دون أن يكون هناك حاجة أو وقت كافي للمرور بالطرق القانونية أولا، مع العلم أن الدخول في لعبة الطرق القانونية المتعددة يمكن أن يكون لانهايا. أما بالنسبة للشر الثاني الذي يقر بقبول العقاب المترتب عن خرق القانون فانه يتضمن تناقضا ادائيا بتعبير هابرماس لان خرق القانون في حالة العصيان المدني نابع من الاعتقاد في انه ظالم و بالتالي و منه فان القبول بالعقاب المترتب عن خرقه يجب أن يكون هو أيضا غير عادل و إلا وقعنا في تناقض. يبقى الشرط الثالث المتعلق بالابتعاد عن العنف اقرب إلى القبول لان هذا الأخير و إن كان أداة ضغط و إقناع فعالة فان عواقبه قد تكون وخيمة ليس فقط على السلطة محل العصيان بل أيضا و خاصة على المواطن، أن تخريب الممتلكات خاصة كانت أو عمومية هو مس بحقوق و حريات المواطن قبل السلطة، لكن قد يبرر اللجوء إلى العنف عندما يتعلق الأمر مثلا بمناهضة البرامج الامبريالية أو الاستغلالية العابرة للأوطان.

إن هذه الحيطة في التعامل مع إجراء العصيان المدني تجعلنا نؤكد على أن النظرية السياسية عند كل من رولز و هابرماس لا تركز في الحقيقة إلا على الجانب الرمزي لهذا الإجراء مستهجنة جانبه اللاعنيف<sup>1</sup> ما يسمح باختزال البعد التنظيري للعصيان المدني عند كلا الفيلسوفين إلى مجرد الدعوة إلى نظام

<sup>1</sup> - Robin Celikates. La désobéissance civile : entre non-violence et violence. Op.cit. p 41.

أخلاقي محض يتطلع بالدرجة الأولى إلى الوصول إلى فضاء عمومي ثوري يمارس تأثيره المستمر على السلطة.

## 2- فيما وراء النقاش العائلي: تصوران مختلفان للشرعية الديمقراطية.

بالمقابل و رغم تأكيد الفيلسوفين على أن نقاشهما لا يدعو أن يكون نقاشا داخل إطار فلسفي واحد أي تحت المضلة الليبرالية و في فضاء الفلسفة الكانطية إلا انه بإمكاننا إبراز بعض الاختلافات المهمة التي تظهر عند القراءة المتأنية لطرحيهما، حتى و إن كانت هذه الاختلافات محايدة للإطار الفلسفي العام ذاته الذي تدعي النظريتان الانتماء إليه و هو ما تم التعبير عنه من قبل فيلسوفينا بكونه ينم سوء تفاهم ليس إلا. فما هي أهم الاختلافات التي أدت إلى بروز سوء الفهم هذا ؟

### 2-1- الاختلاف في الأدوات المنهجية.

أحد أهم الأسباب التي أدت إلى اختلاف الطرح و النتائج عند كلا الفيلسوفين يتمثل في الاستعمال اللامتماثل للأدوات المنهجية المعتمدة من المنظوريتين التواصلية و الليبرالية و القصد هنا هو الحديث عن التأثير السوسيولوجي الملاحظ على مجمل أعمال هابرماس و ليس فقط السياسية منها و الإطار الاقتصادي الذي يشكل الخلفية الضرورية لأي تفكير في التنظيم الاجتماعي في المجتمعات الليبرالية المتطرفة كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية و الذي لا يشذ عنه رولز.

يؤكد هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلية أن السوسيولوجيا هي وحدها القادرة على معالجة المشكلات الأخلاقية- العملية للشرعية التي تم التخلي عنها من طرف السياسة و الاقتصاد بعد تحولهما إلى علوم تحاكي موضوعية العلوم الامبريقية، و لذلك نجده ينتقد علم السياسة الحديث الذي حل لفترة من الزمن

محل الفلسفة السياسية لكونه يتناول السياسة كنسق تحتي ( sous-système ) للمجتمع لا يولي أهمية لمهمة تصور المجتمع في مجمله، و يقصي من اعتباراته العلمية القضايا الأخلاقية- العملية للشرعية او يعتبرها مجرد قضايا امبريقية و من هذا الواقع فان هذا العلم يقطع في نظره مع إشكالية العقلانية<sup>1</sup>.

يمكن أن يختزل البعد السوسيولوجي عند هابرماس في جملة واحدة و هي أن الفعل السوسيولوجي الأول هو الرجوع إلى العالم المعيش لتناول الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر التداوتية و الابتعاد عن افتراض وجود علاقات أخرى خارج الفعل المتبادل بين الذوات أي أن مبدأ التحليل لكل ظاهرة هو العلاقات القائمة بين أعضاء الجماعة فقط، و منه اختزال الموضوعية الظاهرة للبنى و المؤسسات في العمليات التي يقوم بها الفاعلون إزاء بعضهم البعض لجعل التعاون الاجتماعي ممكنا. و بهذه الصيغة الأخيرة نلاحظ أن هذه المنظورية تقترب من الإشكالية الفينومينولوجية لبناء تجربة العالم و الآخر مع فارق بسيط و هو أن هابرماس و بتأثير من جورج هيربرت ميد ( George Herbert Mead 1863-1931 ) يقوم بهذا التفكير في هذا البناء خارج فلسفة الوعي و خصوصا الأخذ بعين الاعتبار الوضع المشترك للذوات فيما يتعلق بالعمليات اللغوية و الحوارية. بمعنى آخر انه يتناول التفاعل أو التواصل باعتباره وسيطا أو وسيلة ذات مكونات متعددة هي موضوعية العالم الخارجي، معيارية العالم الاجتماعي، ذاتية العالم الداخلي و استقرار النظام الاجتماعي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel. T1. Op.cit. p 19.

<sup>2</sup> - Louis Quéré. La sociologie a l'épreuve de l'herméneutique. (Paris : L'Harmattan. 1999). p

من وجهة النظر هذه لا يتموضع هابرماس أبداً في مستوى الوصف السوسيولوجي لنظام التفاعل  
المعتبر كجملة وقائع من بين أخرى. إن التواصل من حيث هو مبدأ مكون فان هابرماس يتناوله باعتباره  
ترنسدنتاليا و اجتماعيا في الوقت نفسه يفتح مجالا لوقائع و تجارب مفتحة على العلوم الاجتماعية. و يمكن  
لهذا المجال أن يكون مفتحا على تلك العلوم بطرق متعددة، من بينها أن يتم تناوله من زاوية إعادة بناء  
منهجية للشروط القبلية العامة لإمكانية التواصل و كذا لعناصر الكفاءة التواصلية<sup>1</sup>.

في مقابل ذلك لا نجد أي اثر لهذا التجذر السوسيولوجي لمعنى التفاعل و التواصل في نظرية  
العدالة عند رولز التي و إن كانت مفتحة على تخصصات علمية أخرى لفهم العلاقة بالآخر إلا أنها لا ترى  
في التحليل السوسيولوجي الأداة المثلى لاستجلاء ماهية هذه العلاقة و تنزع بالمقابل إلى اختزالها في البعد  
الاقتصادي و لذلك يمارس النموذج الاقتصادي هيمنة كبيرة على نظرية رولز، ذلك أن الإجراء الرئيسي الذي  
تقوم عليه هذه النظرية و الذي يشرعن مجمل المسار الحواري هو في الأصل وضعية الحوار الأولية أو  
الوضعية الأصلية، هذه الأخيرة التي استلهمها رولز من نظرية الألعاب ( La théorie des jeux )<sup>2</sup> و من

<sup>1</sup> - Louis Quééré. Op.cit. p 117 .

<sup>2</sup> - هي نظرية رياضية تسمح بتحليل الوضعيات التي يتوقف فيها الفعل الأمثل بالنسبة للفاعل على التوقعات التي يشكلها حول  
قرار فاعل آخر. و الهدف من هذه النظرية هو تحديد إستراتيجية مثلى لكل فاعل، و هنا تتقاطع مع الوضعية الأصلية عند  
رولز. يرجع الى:

- Bernard Guerrien. Théorie des jeux. Dans : Sylvie Mesure & Patrick Savidan. Op.cit. p 1170.

النزعة الفردانية الميتودولوجية ( L'individualisme methodologique )<sup>1</sup> ، إذ يُعرف أطراف الحوار الذين يتميزون بالعقلانية و الحذر في هذا السياق بكونهم مجرد فاعلين اقتصاديين يبحثون عن التوزيع الأكثر نفعا لخيرات و أعباء الحياة في الجماعة. إن حجاب الجهل يقوم هنا بوظيفة مزدوجة تتمثل من جهة في انه استلابي من حيث انه يعزل الفرد عن عالمه المعيش و خياراته الخاصة و من جهة أخرى في انه كوني، بتعبير آخر انه يسمح بانتقال الفرد من المنظورية الأنانية ليتطلع إلى مقتضى كونية الأمر القطعي و ذلك بسعيه وراء المنفعة العامة.

بهذا المعنى لا يبتعد النموذج الرولزي - رغم انه مطروح في الأصل كبديل و في تعارض مع النموذج النفعي - في نتائجه عن النموذج التجاري ( le modèle marchand )، فتماما مثل هذا الأخير يقبل نموذج نظرية العدالة الحريات الأساسية و التفاوت في الثروات اللذان هما ضروريان للسير الحسن للسوق<sup>2</sup>. لكنه يعدل في مقابل ذلك و بنبرة اجتماعية أولوية الفعلية و يتبنى صيغة معتدلة من معيار باريتو

<sup>1</sup> - الفردانية الميتودولوجية هي براديجما في العلوم الاجتماعية يقر بإمكانية وصف و تفسير الظواهر الجماعية انطلاقا من خصائص و أفعال الأفراد و من تفاعلهم المتبادل.

- Bernard Valade. Individualisme et holisme méthodologique. Dans : Sylvie Mesure & Patrick Savidan. Op.cit. p 620.

<sup>2</sup> - Benoit Frydman. Le calcul rationnel des droits sur le marché de la justice : L'école de l'analyse économique du droit. Dans : T. Andréani et M. Rosen (dir ). Structure, système, champ et théories du sujet. (Paris : L'harmattan. 1997). p 142.

( optimum de Pareto )<sup>1</sup> ليؤكد أن توزيعا معيناً للثروات يكون أفضل من توزيع آخر إذا و فقط إذا كان غنى البعض لا يجب أن يكون على حساب فقر البعض الآخر ( و هو معيار الأفضلية عند باريتو ) بل يجب أن يتم مع تحسين وضعية الأقل حظاً ( أي وفق مبدأ الفرق عند رولز ) . إن الأطراف المتعاقدة تقوم إذن بمساومة تخص أساساً قواعد توزيع المنافع و الامتيازات من جهة و الأعباء من جهة أخرى، و بالتالي فإن نموذج المساومة مرتبط عند رولز كما عند علماء الاقتصاد بإجراء توزيع الخيرات المادية، ما يجعل عدالة رولز تختزل في العدالة التوزيعية<sup>2</sup>.

لأجل ذلك يؤكد الباحث البلجيكي بنوا فريدمان ( Benoit Frydman ) في هذا الصدد أن رولز يقدم رغماً عنه وصفاً جيداً للتوظيف الإيديولوجي للخطاب الاقتصادي، فنموذجه يتناول الأفراد باعتبارهم فاعلين اقتصاديين، لكن في منظوريته الجديدة يأخذ الفاعل الاقتصادي اسماً آخر هو " موضوع الحق ( Sujet de droit ) " أي ذلك الإنسان العاقل و الحذر المهتم بمصالحه و الحريص على عدم إلحاق الضرر بمصالحه<sup>1</sup> - نسبة إلى عالم الاقتصاد الإيطالي فيلفريدو باريتو ( Vilfredo Pareto 1848-1923 ) و يقرر هذا المعيار أن " الوضعية " أ " هي وضعية باريتو قصوى ( Optimum Pareto ) إذا لم يكن هناك أية وضعية ممكنة أخرى " ب " بحيث من جهة يفضل شخص على الأقل بشكل حصري " ب " على " أ " و لا يفضل من جهة أخرى أي شخص " أ " على " ب " ، بمعنى آخر ما دام في الإمكان تحسين وضعية شخص دون إلحاق الضرر بوضعية شخص آخر فإنه من الواجب علينا القيام بذلك. ينظر :

- Christian Arnsperger et Philippe Van Parijs. Éthique économique et sociale. (Paris : La Découverte. 2003). p. 24

<sup>2</sup> - Benoit Frydman. Négociation ou marchandage ? De l'éthique de la discussion au droit a la négociation. Dans : philippe Gerard, François Ost, Michel Van De Kerchve ( dir ). Droit négocié, droit imposé ? Bruxelles : Publications des facultés universitaires Saint-Louis. 1996 pp 238-241.



الآخرين. و يسمح حجاب الجهل بإضافة ذات ترنسندننتالية مونولوجية محايدة إلى هذه الذات الامبريقية. لكن لا يوجد فعليا حوار بين المواطنين حول مبادئ العدالة بل بالأحرى مشاركة في ذات كبرى تبرز لكل واحد ما هو عادل للجميع و خير له، و هذه الذات الكبرى يجسدها السوق في النموذج التجاري. فإذا امتثلت الذات إلى هذا النموذج فانه سيتم مجازاة سلوكها و حمايتها بالقانون أما إذا ما حادت عن النموذج فان الذات الزائغة تعاقب<sup>1</sup>.

ان تحليل التفاعل الاجتماعي وفق المنظورية العمودية للمصلحة الشخصية في هذا التحليل الاقتصادي ينم عن سيطرة لنموذج الذات المونولوجية و عن غياب للمنظور التداوتي في نظرية العدالة و هو اختلاف منهجي أساسي آخر مع هابرماس، إذ يركز هذا الأخير في مجمل نظريته الفلسفية و ليس السياسية منها فقط على أولية التفاعل في فهم العلاقة بالآخر و لذلك يشكل النموذج التداوتي عنده براديجما جديدا يسمح بادراك هذه العلاقة و يقطع بالنتيجة مع البراديجم الأناني أو المونولوجي الموروث عن الأنوار. إن تركيز هابرماس على البعد التداوتي سيقوده إلى الانتقال من المنظورية العمودية للمصلحة الشخصية إلى المنظورية الأفقية للمصلحة المشتركة، ولذلك تقتضي فكرته تبيان أن تجربة كونية الفعل لا يمكن أن تجد واقعيتها إلا في الفهم البيئي.

<sup>1</sup> - Benoit Frydman. Le calcul rationnel des droits sur le marché de la justice : L'ecole de l'analyse économique du droit. Op.cit. p 143.

يستلهم هابرماس كل تحليلاته في هذه النقطة من الأعمال الأولى لهيغل و المسماة دروس بينا ( Les Leçons d'Iéna)<sup>1</sup> و التي ينتقد فيها هذا الأخير التصور الكانطي لانا باعتباره الوحدة الخالصة التي ليس لها من مرجعية سوى ذاتها، بمعنى آخر إن تجربة هوية الأنا عند كانط لا تتم إلا في التأمل الذاتي دون اعتبار مواضيع العالم الممكنة و في هذا التأمل تتشكل وحدة الأنا كوعي بالذات<sup>2</sup>. إن مثل هذا التصور للوعي بالذات يتجاهل حسب هيغل العنصر الأساسي في عملية الوعي و هو الآخر فكل وعي بالذات بالنسبة له هو أولاً وعي بالآخر أو هو نتيجة حتمية لعلاقة الأنا بالآخر، و بالتالي لا تتغلق جدلية الوعي بالذات في علاقة التأمل الذاتي بل تنفتح على علاقة التكامل التي يطورها الأفراد بين بعضهم البعض، وبذلك تصبح التجربة الأصلية عند هيغل هي تجربة التفاعل التي يتمرن فيها الأنا في النظر إلى ذاته في مرآة الآخر<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - هي الدروس التي ألقاها هيغل في بدايات تدريسه الجامعي في جامعة بينا ( Iéna ) لما كان مساعدا لفرديريك شيلينج (Friedrich Schelling) أي في الفترة الممتدة من سنة 1801 إلى سنة 1806 و فيها نجده يضع كأساس لمسار تشكل الوعي منهجية خاصة إذ تشكل مقولات اللغة الأداة و العائلة ثلاثة أنواع من العلاقات الجدلية ذات قيمة متشابهة، بمعنى ان التمثيل الرمزي، مسار العمل و التفاعل القائم على التبادلية تتوسط الذات و الموضوع كل بطريقتها الخاصة. لكن هذه المنهجية ستختفي من أعماله اللاحقة لتعوض بالتقسيم بين الوعي الذاتي و الوعي الموضوعي و الوعي المطلق. ينظر:

- Jürgen Habermas. La technique et la science comme ideologie. Trad. Jean-René Ladmiral. ( Paris : Gallimard. 1973 ). pp 163-221.

- Paul Ladriere. Pour une sociologie de l'éthique. (Paris : PUF. 2001). pp 259-269.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. La technique et la science comme ideologie. Op.cit. pp 166-167.

<sup>3</sup> - Paul Ladriere. Op.cit. pp 260-261.

لقد شكلت العودة إلى هيغل في هذه النقطة بالنسبة لهابرماس لحظة حاسمة من حيث أنها سمحت له بوضع الأسس الأولى لخصوصية العلاقة الحوارية التي لا يمكن اختزالها في أية صورية مونولوجية. و لذلك يعيب هابرماس على نظرية العدالة عند رولز عدم قدرتها على إدراك أهمية وجهة النظر التذاوتية و أنها بقيت حبيسة النموذج المونولوجي الذي لا يتضمن إلا عنصرين فقط لمن يريد التفكير في العدالة و شرعية المؤسسات الأساسية للدولة، هما من جهة وجهة نظر الفيلسوف أو الشخص ( الفرد المنعزل ) الذي يفكر في المؤسسات الأساسية للمجتمع و الذي يقترح تصوريا شكل تمثيل الوضعية الأصلية و مبادئ العدالة ثم يضع التوازن التأملي لتعديل ما يجب تعديله في نظريته، و من جهة أخرى وجهة نظر الفرد ( المنعزل ) الذي يعيش تصوره الخاص للحياة الحسنة و المستعد للتعاون من اجل التوصل إلى تصور العدالة الذي يسمح للجميع بعيش حياتهم الحسنة، و في كلتا الحالتين لا تخرج الذات عن ذاتيتها في تصورها للجمعة السياسية.

## 2-2- بين المناجاة و الحوار: من المنظورية المونولوجية الى الحوار التذاوتي.

تتمحور الانتقادات التي يوجهها هابرماس إلى رولز بالخصوص حول الطابع السياسي لليبراليته، للإجراء المتبع في عملية التبرير الذي هو الوضعية الأصلية و لتصور للحقوق الأساسية و علاقتها بالمسار الديمقراطي. سنحاول في هذا العنصر تناول هذه النقاط بالتركيز و إبراز ردود رولز في كل مرة.

### 2-2-1- الليبرالية و المنظورية الفردانية.

كان لهابرماس قبل حتى لقائه بليبرالية رولز السياسية مواقف نقدية حادة تجاه المذهب الليبرالي عموما يمكن إرجاعها إلى ترسبات النظرية النقدية في مرحلة من مراحل تطوره الفكري، فقد ظل هابرماس يعيب على هذا المذهب عجزه المزمّن على تصور اندماج اجتماعي قائم على التضامن. إن غياب هذا

المفهوم في المذهب الليبرالي راجع بالنسبة لهايرماس إلى عدم القدرة لدى منظري الليبرالية عموماً على إدراك البعد التداوتي في العلاقات الاجتماعية و انطلاقهم بالمقابل من أوليات العقلانية الادائية أو الإستراتيجية، ما يجعل نظرتهم للمواطنة و للنظام السياسي في مجمله نظرة ادائية و فردانية محضة<sup>1</sup>. في هذه المقاربة الليبرالية ينظر إلى الدولة على أنها الفضاء الذي يدافع الأفراد في داخله عن مصالحهم الشخصية ضد مواطنين آخرين و ضد النظام الإداري للدولة<sup>2</sup>. كما ان الحقوق الخاصة و السياسية للأفراد هي في الغالب حقوق أخلاقية و طبيعية، و لا ينظر إلى الصيغ المختلفة للعقد الاجتماعي المقترحة مثلاً من طرف هوبز و لوك إلا باعتبارها إجراء هدفه الأساسي هو المصلحة الشخصية للأفراد المشاركين في العقد.

إن النموذج الليبرالي للمواطنة و الديمقراطية يركز على الحقوق الفردية و على عدالة النظام السياسي، بحيث أن الحكم على فعالية أو عدم فعالية الحكومات يتوقف في النهاية على قدرة هذه الأخيرة أو عجزها على الأخذ بعين الاعتبار التفضيلات الفردية، و ينتج عن ذلك في نظر هايرماس اختزال الممارسة المواطنة في القدرة على تحقيق أو تلبية الحقوق الفردية داخل جسم الدولة، و هو تصور لا يمت بصلة للمواطنة الفعلية، فهذه الأخيرة يجب أن تنشأ مثل كونية داخل الدائرة السياسية. إن نموذج الدولة المنبثق عن التصور الليبرالي جعل من هذه الأخيرة تختزل في دورها الحامي للحقوق الفردية للمواطنين ليس إلا<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. Citoyenneté et identité nationale. Dans : Jurgen Habermas. L'integration republicaine. Essais de theorie politique. Op.cit. p 74

<sup>2</sup> - - Ibid. p 75

<sup>3</sup> - Jurgen Habermas. Citoyenneté et identité nationale. Dans : Jurgen Habermas. L'integration republicaine. Essais de theorie politique. Op.cit. p 75

باختصار يرى هابرماس أن المذهب الليبرالي بتركيزه على الفردانية المنعكسة على ذاتها يفشل من جهة في إدراك المثل الأعلى لمواطنة عقلانية قائمة على التداوتية و على الكونية، و يفشل من جهة أخرى في تصور نظام سياسي بطريقة ايجابية اي باعتباره التعبير عن شكل حياة قادر على خلق رابطة تضامن اجتماعي بين المواطنين.

يمكن أن تكون هذه الانتقادات موجهة بطريقة غير مباشرة أيضا لليبرالية رولز السياسية فهذا الأخير يلح على ميزة التواضع إذ انه لا يمكننا تأسيس مبادئ العدالة إلا من خلال بناء نظرية متواضعة في العدالة و لما كان التواضع إحدى المميزات الأساسية لنظريته في العدالة فان ذلك يجعله دائما في خط الفلاسفة الليبراليين الذين ينتقدهم هابرماس، و يمكننا أن نلاحظ التعبير عن هذا التواضع الذي تدعيه الليبرالية السياسية في منهج النقادي المعتمد من طرف رولز لضمان وضع مبادئ العدالة و استقرار النظام السياسي.

## 2-2-2- بين الليبرالية السياسية و الديمقراطية التداولية.

في نقاشهما الذي دار سنة 1995 يأخذ هابرماس على ليبرالية رولز السياسية مأخذ عديدة تحمل في مجملها على حياد النظرية السياسية، على الوضعية الأصلية و على مفهوم الخيارات الأولى، غير أن رولز في رده على هذه الانتقادات لم يوجه انتقادات بعينها لنظرية هابرماس و اكتفى بالمقابل بتوضيح نقاط الاختلاف الرئيسية التي ذكرها هابرماس مبرزا أنها ترجع إجمالا إلى اختلاف أطروحتيهما فبينما تعتبر نظريته هو سياسية محضة تأخذ نظرية هابرماس طابع النظرية الفلسفية الشاملة و هذا ما يبرر أساس التعارض الظاهر بينها.

## 2-2-2-1- النظرية المعيارية بين التصور السياسي و التأسيس الفلسفي.

تحمل الانتقادات التي يوجهها هابرماس إلى ليبرالية رولز السياسية على عدة نقاط غير انه يمكن إرجاع الاختلافات الأساسية إلى تصور كل منهما لدور الفلسفة و علاقتها بصياغة النظرية المعيارية، فإذا كانا متفقين حول واقع أن كل مقارنة تليولوجية او كمالية غير ممكنة و انه من الضروري التمييز بين القضايا الخاصة بالخير و التي تخص الاختيارات الاكسيولوجية و التفضيلية لدى كل فرد، ذلك انه لا يمكن للنظرية الفلسفية بالنسبة لكلا الفيلسوفين المنتميان إلى نفس المرجعية الفكرية الكانطية أن تقدم جوابا إلا على المسائل الأولى ( العادل ) و يجب أن تتخلى عن كل اقتراح اتقي، فان نقطة الخلاف بينهما تتمثل في التساؤل إلى اي درجة يمكن حمل هذا الاقتضاء بمعنى آخر ما هي الاكراهات التي يفرضها هذا الاقتضاء في صياغة نظرية معيارية. و إذا كان رولز يعتبر انه يقترح تصورا سياسيا محضا للعدالة فان هابرماس بالمقابل يعتقد أن كل منظور نقدي لا يمكن أن يتنازل عن شكل معين من التأسيس الفلسفي للأخلاقية عموما بوسائل نظرية للعقل التواصلي.

يؤكد رولز أن نظريته في العدالة هي نظرية مستقلة ما يعني أن إجراء التبرير عنده لا يجب أن يستند إلا على استقلالية العقل السياسي و ليس أبدا على مذاهب شاملة سواء كانت كلية أو جزئية. كما انه يلح دائما على عدم اعتبار هذه النظرية مجرد تطبيق لنظرية أخلاقية عامة على المجال السياسي، يقول رولز في هذا الصدد " يُقَدِّم التصور السياسي باعتباره موقفا مستقلا. حتى و إن أردنا تبريره بالرجوع إلى مذهب أو عدة مذاهب شاملة فانه لا يطرح أبدا لا كنظرية من هذا النوع و لا كاشتقاق منها<sup>1</sup>، بمعنى آخر

<sup>1</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 37.

حتى و إن أدى مذهبنا الشامل إلى تبني نظرية في العدالة باعتبارها إنصافا و حتى و إن استطعنا تبرير تلك النظرية انطلاقا من مذهبنا الشامل إلا انه لا يجب أبدا طرح النظرية كما لو أنها قائمة على مذهب شامل.

يفهم هذا الحذر نسبيا برغبة رولز في المحافظة على الإرث السياسي للأنوار لكن مع التخلص من ترسباته الفلسفية و خصوصا من تصورات العقل و الحقيقة، إذ لما كان مفهوم الحقيقة مفهوما إشكاليا و محل جدل فانه يجب تعليق الرجوع إليه أو وضعه بين قوسين<sup>1</sup>، و تحويل عملية تقييمه إلى الفرد أي إلى النظرية الشاملة ( الفهمية ) التي ينتمي إليها الفرد<sup>2</sup>، فمن الطبيعي إن يكون لهذا الأخير انتماء إلى مذهب شامل معين مرتبط بنظرية العدالة من حيث أن كل فرد بإمكانه تقبل هذه النظرية بالاستناد إلى حجج و براهين تقدمها له نظريته الشاملة، و بهذا فان كل نظرية شاملة معقولة يمكنها تقديم أسباب و جبهة تقود إلى تبني و تبرير مبادئ العدالة كإنصاف لكن لا يشكل أي من هذه المذاهب التبرير الرسمي، يقول رولز " الميزة الأساسية لنظرية سياسية هي أنها معروضة على أنها مستقلة و أنها مطروحة في استقلال عن مثل هذه الخلفية ( المذهب الشامل ) و دون الرجوع إليها<sup>3</sup>. " لأجل ذلك يعيب رولز على نظرية هابرماس كونها نظرية ميتافيزيقية لأنها تفترض إشارات انطولوجية تتعلق بطبيعة العلاقات الإنسانية، فما هو موجود فعلا حسب هابرماس هم الأشخاص الذين يتواصلون و لذلك فهو يعيد بناء الفرضيات اللغوية المتضمنة في الحوار و يعتبرها حقيقية بالنسبة لكل الجنس البشري، و في مقابل ذلك تقوم نظرية رولز ببناء مبادئ العدالة بالاستناد فقط على المؤسسات الموجودة في المجتمع.

<sup>1</sup> - John Rawls. L'indépendance de la théorie morale. Op.cit. pp 163-164.

<sup>2</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 164.

<sup>3</sup> - Ibid. p 37.

إننا لسنا في حاجة إذن حسب رولز لإبراز حجج ميتافيزيقية أو ترنسندننتالية لبناء نظرية معيارية ذلك أننا نتقاسم ثقافة سياسية ديمقراطية غنية بالآراء الأخلاقية مشكلة من " المؤسسات السياسية لنظام دستوري و من التقاليد العمومية الناتجة عن تأويلها و كذا النصوص و الوثائق التاريخية المعروفة من الجميع<sup>1</sup>. هذه الأخيرة تشكل مرجعيات ثابتة و مواد كافية لاكتشاف قاعدة عمومية للتبرير<sup>2</sup>. و من بين هذه الأفكار الأساسية لبناء نظرية العدالة يذكر رولز الفكرة القائلة ان المجتمع العادل هو نظام تعاون منصف بين أشخاص أحرار و متساوين، و الفكرة القائلة أن المواطنين هم أشخاص أحرار و متساوين<sup>3</sup>. ليس على الفيلسوف إذن سوى إدراك هذه الأفكار و تفسير نتائجها المعيارية.

يحدد هابرماس في مقابل منهج النقادي هذا ( la méthode d'évitement )<sup>4</sup> الذي يريد رولز بواسطته حماية نظريته، منهاجا آخر يتمثل في ضرورة إعادة بناء الرؤية العملية الأخلاقية للحدثة في مجملها لتتماشى و السياق ما بعد الميتافيزيقي الراهن، بمعنى العمل على تشكيل بنيات معيارية بهدف المحافظة على المعنى النقدي و الطابع الكوني للمشروع الحداثي. إن المهمة الأولى التي يناط بالفلسفة القيام بها لإبعاد شبح النزعات الشكية في عصر تمت فيه عقلنة صور العالم الميتافيزيقية و الدينية هو إظهار أن القضايا المعيارية لا يزال لديها محتوى معرفي<sup>5</sup>. و ليس هناك من وسيلة تسمح بتبرير فرضية أن القضايا العملية هي موضوع

<sup>1</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 38.

<sup>2</sup> - Ibid. p 32.

<sup>3</sup> - Ibid. p 39.

<sup>4</sup> - Jurgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. p 143.

<sup>5</sup> - Jurgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. p 150.



لقرار مؤسس و بإمكانها ادعاء صلاحية مماثلة لصلاحية الحقيقة<sup>1</sup> سوى اللجوء إلى التداولية الصورية. و يمكن القيام بهذا التحليل انطلاقا من نظرية فلسفية للممارسة التواصلية.

إن محتوى التصور الحوارى للأخلاق و الحق يمكن استخلاصه و إعادة بنائه انطلاقا من عناصر ملازمة لممارساتنا اللغوية اليومية. و الحالة النموذجية هي تلك المتمثلة في التفاعل الذي يتوقف نجاحه على الموقف المعبر بالقبول أو بالرفض من مستمع ما إزاء مطلب صلاحية قابل للنقد و مدافع عنه باللجوء الى حجج و دوافع مبررة<sup>2</sup>. يعتقد هابرماس انه يمكن لموقفه إذا ما بني على هذه الأسس أن يطالب بوضع كوني و ذلك لان استنتاج المبدأ الأخلاقي و نظام الحقوق ليس سوى تحليل و تفكير في الفرضيات المهيكلة لكل فكر و فعل. لكن ما الذي يجعل مثل هذه المقاربة الشاملة او الفهمية ضرورية؟

إن تبرير أية منظورية نقدية بالنسبة لهابرماس سواء تعلق الأمر بنظرية في العدالة كإنصاف أو بتصور تداولي للديمقراطية يتطلب أولا إعادة تأهيل تصور العقل أو بالأحرى إرساء مفهوم إجرائي للعقلانية كقاعدة تشكل مصدر صلاحية للمبادئ و أشكال الحجاج السياسي. يعتقد هابرماس انه حتى منهج النقادي عند رولز لا يفلت من هذه القاعدة ذلك أن الفرد عند رولز مجبر على الانطلاق من قرارات معيارية و ان كانت غير ميتافيزيقية إلا أنها تتجاوز مجال السياسي<sup>3</sup>. إن اللجوء إلى ثقافة سياسية عمومية متضمنة في التراث الديمقراطي لا يتم على مستوى مجرد من حيث انه يجب دائما على تلك الأفكار حتى و إن كانت مستوحاة من تراث المجتمع الديمقراطي أن تكون مؤسسة عقليا عن طريق وسيط اللغة لضمان ادعاء

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. pp 89.

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Explications du concept d'activité communicationnelle. Dans : Jurgen Habermas. Logique des sciences sociales. Op.cit. 417.

<sup>3</sup> - Jurgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. pp 48,155-165.

صلاحياتها و هو ما يدفع هابرماس إلى التأكيد على انه من غير الممكن على النظرية السياسية أن تتطور بعيدا عن النقاشات الفلسفية<sup>1</sup>.

يبقى موقف رولز رغم هذه الانتقادات ثابتا إزاء مسألة حقيقة القضايا العملية، حتى انه أبدى مرونة من خلال استعماله لمفهوم المعقول كبديل عن مفهوم الحقيقة، و تأكيده على واقع انه يمكننا الحكم بالحقيقة على نظرية العدالة كإنصاف لكن ذلك لا يتم في نظره سوى على المستوى الفردي أي انطلاقا من المذهب الشامل الذي ينتمي إليه الفرد لكن لا يمكن للنظرية أن تحكم على ذاتها بالحقيقة بل فقط بتأكيد معقوليتها، يقول رولز " باعتراف المواطنين أن مواقف الآخرين معقولة فإنهم يعترفون أيضا أنهم عندما يطرحون مذاهبهم الشاملة الشخصية فان الآخرين لا يرون فيها سوى التعبير عن أهمية الاعتقادات الشخصية. و السبب في ذلك انه في الوقت الذي يمكن للأشخاص أن يعترفوا بمذاهب الآخرين على أنها معقولة فانه لا يمكنهم الاعتراف بكونها كلها حقيقية، و الحال انه لا وجود لأساس عمومي مشترك لتمييز الاعتقادات الحقيقية من الخاطئة<sup>2</sup>". بمعنى آخر أن الحقيقة ليست معيارا كافيا عندما يتعلق الأمر بالمذاهب الشاملة و لذلك كان من الأفضل استعمال معيار المعقول، بهذا المعنى يمكننا الحكم على ديانة معينة بأنها معقولة لأنها تدعو إلى قيم معينة تنشده الخير العام و التنظيم الحسن للمجتمع غير انه يستحيل علينا الحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة. كما أن استعمال معيار العقلاني في الحكم على المذاهب الشاملة يسمح بوضع هذه الأخيرة بعضها إزاء البعض الآخر في إطار حوارى بعيد عن كل أشكال الإقصاء بهدف التوصل في النهاية إلى إبراز أوجه التشابه بينها و الوصول إلى تصور للعدالة يكون محل إجماع بالتقاطع.

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. pp 146.

<sup>2</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 166.

## 2-2-2-2- الوضعية الأصلية.

يكمن الاختلاف الرئيسي الآخر بين رولز و هابرماس في تحديد الآلية التي يقترحها كل منهما لتبرير القواعد أو مبادئ العدالة، و يمكن أن نوجز الفرق بين الوضعية الأصلية و الوضعية المثلى للكلام في نقاط ثلاثة أساسية. (1) إن الوضعية المثلى للكلام ليست عند هابرماس مجرد إجراء تمثيلي يطره المنظر، بل هي المثل الأعلى الذي تحمله في ذاتها النقاشات العملية، (2) ثم إنها تشكل و هذا هو الأهم إطارا حواريا في الوقت الذي تطرح فيه الوضعية الأصلية تفكيراً مونولوجياً لذوات تفكر كل واحدة لذاتها فحسب و قد انتقد هابرماس هذا الطابع المونولوجي للوضعية الأصلية. (3) انه على خلاف وضعية الحوار تعبر الوضعية الأصلية عن صورة مطورة من نموذج العقد الاجتماعي الذي يعتبره هابرماس نموذجاً عقلياً فاشلاً لتصور شرعية الرابطة الاجتماعية. سنحاول تناول هذه النقاط بالتفصيل و لكن قبل ذلك لننظر في الانتقادات التي يوجهها هابرماس نموذج الوضعية الأصلية.

رغم أن نقد رولز للوضعية الأصلية يمكن تقسيمه إلى ثلاثة لحظات تتناول كل منها مستوى معين من المسألة إلا أن هابرماس يركز نقده هذا بالدرجة الأولى على الطابع المونولوجي لهذا الإجراء، فهو يرى أن آلية الحياد المعتمدة و المتمثلة في حجاب الجهل الذي من المفروض أن يضمن حسب رولز وضعية المساواة من خلال تحديده للمعلومات الخاصة بوضعيات الأفراد في المجتمع، هذه الآلية إذن تختزل العقد الاجتماعي في مجرد حساب مونولوجي يعجز عن ممارسة وظيفته في وصف وجهة النظر الأخلاقية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. pp 79,87,89.

إن المونولوجية تعبر عن حجاج ذهني فرضي يمكن لأي كان القيام به للفصل في صلاحية القواعد الأساسية، ما يجعلها حسب هابرماس حبيسة أوليات فلسفة الوعي أي مندرجة في سياق نموذج الذات المتفردة المطروحة على أنها ذات كونية، و بذلك فهي تواجه صعوبتين أساسيتين حسبها دائما، من جهة أنها تفترض امتياز المعرفة و لا تولي أهمية لاحتمال الوقوع في الخطأ الذي يعني انه لا يكفي التفكير بشكل فردي في حدسنا الخاص آملين أن يتقاسم الآخرون معنا هذا التفكير لضمان صلاحية القواعد<sup>1</sup>، فالذات المنعزلة لا يمكنها التوضع في مكان ذات أخرى مهما كانت درجة غيريتها أو تجريدها. بل يمكنها فقط على أقصى تقدير توقع أو استباق وضعية الأخر احتماليا، و ربما حتى تمثل طريقة سير الحجاج الأخلاقي لدى الأخر لكن التوقع به و استباقه بشكل يقيني يعتبر أمرا مستحيلا. و لذلك يبقى الاستدلال المونولوجي احتماليا أي ذي نتائج تقريبية<sup>2</sup>. من جهة أخرى لا تقدم هذه الطريقة الإمكانيات الضرورية للتفكيرية ( reflexivite ) التي تشكل عند هابرماس أساس الأخلاقية، إذ يعتبر الوفاق عند هذا الأخير من طبيعة تفكيرية عندما يتوصل المعنيون مع بعضهم البعض إلى قناعة معينة<sup>3</sup>. يكشف بُعد التفكيرية هذا أن الحقيقة المعرفية تتوقف على مسار تأويل تعاوني يقوم به المعنيون أنفسهم و منه على صلاحية تداونية. و لكي يكون إنتاج هذا الاتفاق ممكنا فانه من الواجب على المعنيين أن يدخلوا في نقاش حاجي فعلي. لأجل هذه الأسباب يعتبر هابرماس براديجم فلسفة الوعي غير مجدية و يقترح كبديل إستراتيجية تعريف الاتيقا وفق مصطلحات فلسفة اللغة بالرجوع إلى نموذج العقلانية التواصلية.

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 94.

<sup>2</sup> - Jean-Marc Ferry. Philosophie de la communication. Tome 2: Justice procédurale et démocratie procédurale. (Paris : Cerf. 1994). p 75.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 88.

بالإضافة إلى الطابع المنولوجي للوضعية الأصلية ينتقد هابرماس تصور العقلانية الذي تعتمد هذه الأخيرة، ذلك أن فهم تأسيس النظام الاجتماعي على التقاء و اتفاق اختيارات عقلانية تقوم بها ذوات مستقلة لا يمكن ان يفسر قوة الاكراهات الأخلاقية<sup>1</sup>. و رغم أن رولز يضيف مفهوم المعقول في علاقة الجدل و التكامل التي تربطه بالعقلاني للتوصل إلى وجهة النظر الأخلاقية إلا أن هابرماس يعتقد رغم ذلك أن هذا البناء يواجه انتقاداً مزدوجاً، من جهة يؤول هابرماس بناء الوضعية الأصلية في شكل علاقة انفصال بين العقلاني و المعقول على أن هدفها هو فسح الطريق أمام المواطنين لتبني نتائج التفكير الذي يقوم به الفيلسوف تحت وصاية وجهة النظر الأخلاقية<sup>2</sup>. و بفضل إجراء حجاب الجهل يمكن للمتعاقدين أن يتوصلوا إلى العادل بعد عملية حساب مصالح تخضع لمنطق الامتيازات و الأضرار ما يجعل الدافع الأخلاقي بلا معنى ما دامت العقلانية المتبعة هنا هي العقلانية الادائية<sup>3</sup>. و من جهة أخرى يتساءل هابرماس كيف يمكن لرولز أن يحفز الدخول في الوضعية الأصلية<sup>4</sup>؟ إذ من الصعب إدراك الدافع العقلاني الذي يجعل الأفراد يعملون بطريقة معقولة، بمعنى آخر يتساءل هابرماس كيف يمكن لشخص ما يتميز بالعقلانية التيليولوجية أن يتنازل عن السعي وراء مصالحه الخاصة و أن يلزم نفسه باحترام القواعد؟ ليجيب أن ذلك غير ممكن إلا بتطوير " وجهة النظر الأخلاقية " بطريقة تسمح بإرضاء مصالح الجميع و بإمكانها تحقيق موافقة كل الأفراد المعنيين في نقاش واقعي<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 56.

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - Ibid. pp 57-60.

<sup>4</sup> - Ibid.

<sup>5</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Op.cit. p 33.

ينتقل هابرماس بعد ذلك إلى نقد الإجراء التعاقدية الذي تمثله الوضعية الأصلية كآلية تأسيس للنظام الاجتماعي، ذلك أن فهم هذا التأسيس انطلاقاً من فرضية تقاطع خيارات عقلانية صادرة عن ذوات مستقلة يعكس وضعاً يستحيل فيه تفسر قوة الاكراهات الأخلاقية<sup>1</sup>. لذلك يؤكد هابرماس متأثراً في ذلك بهيغل<sup>2</sup> أن خطاطة العقد تؤدي بالنظرية السياسية إلى سلوك طرق واهمة لأنها تعجز عن إعطاء معنى للماهية التذاتية للجمعة. إن الطريقة التعاقدية عاجزة عن التأسيس النظري و الاقتراح على المواطنين باعتبارهم غايات نهائية شيئاً آخر سوى ترتيب مشاريع خاصة جنباً إلى جنب متجاهلة بهذا العمل الجماعي أو الإرادة الجماعية بالتعبير الهيجلي<sup>3</sup>.

يكنم خطأ الخطاطة التعاقدية بالنسبة لهابرماس في اقتراحها وجود علاقة اداتية للرابطة الاجتماعية و هو تصور يجعل من الانضمام إلى المجتمع نوعاً من الاختيار الإرادي و السطحي<sup>4</sup>. يجب على الفلسفة السياسية بالمقابل أن تبرز أولوية التذاتية بمعنى الانتماء الأولي للشخص في سياقات حياة معطاة مسبقاً و دون ذلك فهي مهددة بالدخول في متهات و فتح الباب لرواسب نزعة فردية انطولوجية غير نقدية<sup>5</sup>. إن رفض هابرماس للعقد يعني الإحالة إلى بُعد قبل إرادي و قبل تفكري للحياة الاجتماعية غير كافي للتوجه في

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 56.

<sup>2</sup> - Friedrich Hegel. Principes de la philosophie du droit. Trad. André Kaan. ( Paris ; Gallimard. 1940). pp 116-118.

<sup>3</sup> - Stéphane Haber. Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls. ( Le Télémaque. 2001/2. N° 20 ). pp 106.

<sup>4</sup> - Ibid. pp 106-108.

<sup>5</sup> - Jacques Bidet. John Rawls et la théorie de la justice. Op.cit. p 116.

حجاج معياري لذلك نجده يضع بداية الرابطة الاجتماعية في مستوى أعلى هو مستوى التذاوتية الأصلية لاتفاق إرادي مصرح به بين إرادتين تلتزمان بالعمل معا<sup>1</sup>.

إن تركيز هابرماس على توضيح الرابطة الاجتماعية التذاوتية و تأكيده على بعدي العدالة و التضامن في توصيف وجهة النظر الأخلاقية يضعه في موقف وسط بين الليبرالية و الجماعانية، إذ يعتقد هابرماس أن نظرية العدالة تتطرق من الذات المتفردة المستقلة و الخاصة المألقة لذاتها<sup>2</sup>، بمعنى ان الأشخاص في الوضعية الأصلية يطرحون غاياتهم بحرية كاملة خارج أي شكل من الجمعنة و لهم القدرة على اختيار مشروع حياتهم وحدهم، مذاك لا تُتصور الاستقلالية بالنظر إلى علاقات الاعتراف المتبادل التي يكتسب بها المواطنون حريتهم تذاوتيا. إن هذا التصور للذات يعتبره هابرماس غير واقعي و يستند في نقد له على الأطروحات الجماعانية إذ تقتضي إستراتيجيته اقتراح تأويل جديد للفردية يوضح الطابع الاجتماعي للذات المتفردة أنها تستند على أطروحة للسيكولوجيا الاجتماعية التي طورها الفيلسوف و عالم الاجتماع الأمريكي جورج هيربرت ميد<sup>3</sup> و تشير إلى أن الأفراد القادرين على التكلم و الفعل لا يمكن أن يكونوا متفردين إلا بالجمعنة<sup>4</sup>، بمعنى آخر أن الشخص لا يكتسب استقلاليته الخاصة إلا بالانتماء إلى الجماعة اللغوية و منه إلى شكل حياة اجتماعية ثقافية متقاسمة، ما يجعل اتقا الحوار عند هابرماس تتقاسم مع الليبرالية نظرة

<sup>1</sup> - Stephane Haber. Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls. Op.cit. p 107.

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. De l'ethique de la discussion. Op.cit. p 65.

<sup>3</sup> - للتوسع في هذه النقطة يمكن الرجوع الى:

- Patrick Chaskiel. Communiquer ou contracter ? George H. Mead en dilemme. ( Réseaux 2004/5-6. N° 127 ). p 237 et suiv.

<sup>4</sup> - Jurgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 67.

ديونتولوجية للأخلاقية و مع الجماعية فهما تذاوتيا للتفرد كجمعة. إن مبدأ التضامن له وظيفة ضمان العلاقة الاجتماعية لكل واحد مع الجميع و لهذا السبب يستبدل هابرماس فكرة الاتفاق بين ذوات متفردة في الأصل بإجراء تشكل حوارى للإرادة<sup>1</sup>.

بالمقابل يوضح رولز في رده على هذه الانتقادات انه يعتبر استعمال الوضعية الأصلية كوسيلة تحليلية للإجابة على المسألة الخاصة بالمبادئ الأكثر معقولة للعدالة السياسية. و يفترض هذا أن أطراف الوضعية الأصلية هم موكلون من طرف أفراد أحرار و متساوين ليتوصلوا إلى توازن تأملى موسع يشبه إلى حد ما الوضعية المثلى للكلام عند هابرماس مع تركيزه على أن وضعية هابرماس هذه هي وضعية مثلى و ليست واقعية، و بالتالى فليس هناك فرد أو فيلسوف يتمتع بسلطة كافية لإرساء القواعد الاجتماعية<sup>2</sup>. إن النقاش حول صياغة التصور السياسى للعدالة يتم من طرف جميع المواطنين في إطار ثقافة خاصة بالمجتمع المدنى، و يرجع إلى هؤلاء الحكم في الوقت نفسه على امتيازات الوضعية الأصلية باعتبارها وسيلة حياد و على المبادئ التي تقترحها<sup>3</sup>.

و لتوضيح ذلك أكثر يشير رولز إلى انه يميز في نظريته بين ثلاث جهات نظر: وجهة نظر أطراف الوضعية الأصلية أولا ثم وجهة نظر مواطني المجتمع حسن التنظيم ثانيا و أخيرا الأفراد الماديين للمجتمعات الموجودة و من هذه الأخيرة تأخذ نظرية العدالة حسب رولز كامل تبريرها، و يتضمن هذا التبرير

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. De l'éthique de la discussion. Op.cit. p 67.

<sup>2</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. Op.cit. pp 62-65.

<sup>3</sup> - Ibid.



كل ما نقوله - أنا و أنت - عندما نرسي تصور العدالة كإنصاف و عندما نتساءل لماذا يجب علينا العمل بطريقة معينة دون أخرى.<sup>1</sup>

## 2-2-2-1- بين الوضعية الأصلية و الوضعية المثلى،

يكمن الاختلاق الرئيسي بين الفيلسوفين في الإجراء التصوري المعتمد عند كل منهما في نظريته السياسية أي إجراء التبرير الذي من شأنه أن يحقق الإجماع المعقول حول المبادئ المؤسسة: الوضعية الأصلية عند رولز و الوضعية المثلى للكلام عند هابرماس. لقد سعى كلا الفيلسوفين إلى إيجاد بديل لنموذج العقد الاجتماعي الذي نجده في التراث الفلسفي للقرنين السابع عشر و الثامن عشر، إذ يعتقد كلاهما انه لا يمكن ان 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 انه ينطلق من فكرة تتضمن تناقضا ضمنيا يتمثل في أن أفرادا خصوصيين معرفين بعيدا عن أي شكل من أشكال الجمعية السياسية بإمكانهم أن يؤسسوا لنظام سياسي.

في مقارنته بين الوضعتين الأصلية و الحوارية يتساءل الفيلسوف الفرنسي جان مارك فيري عما إذا كان الإجراءان المتبعان يحققان بنفس الدرجة المتطلبات و التطلعات التي يمكننا أن نستثمر بها فكرة العقل العملي؟ و للإجابة على هذا التساؤل ينتقل فيري في مقارنته من مستوى اللامركزية المفروضة على الذوات و على مقتضى الكونية التي تمنحه كلتا الوضعتين لنتائج نقاشاتهما إلى مستوى الطريقة و الإجراء، لذلك نجده يميز بين المظهر الإجرائي ( procedural ) و المظهر المساري ( procéduel ). فتحت المظهر

<sup>1</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 97.

المساري يركز على القوة التحليلية للحجج المقدمة، على الصرامة المنطقية للنتائج المتوصل إليها و أيضا على القيمة الأخلاقية للمواقف المتخذة و القوة الإدماجية للخلاصات التي تهدف إلى تحديد الوضعيات الإشكالية. أما المظهر الإجرائي فيتم التركيز فيه على درجة التناقض المسموح بها في سير المسار و كذا درجة الانفتاح المقبولة للدفاع عن وضعية أو وجهة نظر ضعيفة أو خاصة بأقلية و للفرص الممنوحة للطعون المرفوعة من اجل مراجعة مكتسبات فكرية أو قرارية ميزت المسار<sup>1</sup>.

يؤكد فيري انه منذ بداية المسار تبدأ الإجراءات في التباين فيما بينها، ففي الوضعية المثلى للكلام يتم إعلام الجماعة بوضعيات المصلحة وفق شروط حياة و تأويل و تقييم الأطراف المعنية. أما في الوضعية الأصلية بالمقابل فان وضعيات المصلحة هذه لا ينظر إليها و لا تقيم إلا من طرف الأنا و وفق معايير الخاصة. في الحالة الأولى يكمن رهان الإجراء في الاعتراف المتبادل للأشخاص المجمعين أما في الحالة الثانية فيكمن الرهان في الاعتراف الفردي بمصالح المعمة. ثم إن الحجاج المطلوب في كلتا الوضعتين يحكمه في مساره الاختلاف الإجرائي السابق الذكر. بمعنى أن الحجج المطورة يتم إعلامها مبدئيا في الوضعية المثلى للكلام بطريقة مخالفة لتلك المتبعة في الوضعية الأصلية. فمن جهة ( الوضعية المثلى ) تحيل المضامين الامبريقية إلى حيوات مختلفة و من جهة أخرى ( الوضعية الأصلية ) إن مجرد الاعتراف بها وفق المصطلحات التي عرضت بها من طرف أشخاص آخرين غير أولئك الذين يعترفون بها يلزم كل طرف على قبول أن الحجج التي يمكن أن تبرر هذا الترتيب غير مستنتجة قبليا.

و يواصل فيري مقارنته بالتأكيد على أن الوضعية المثلى للكلام تقوم بطريقتها بازاحة السياق ( decontextualiser ) عن الحجج إزاء عزم المصالح الخاصة، و هو انجاز يمكن للوضعية الأصلية أن

<sup>1</sup> - Jean Marc Ferry. Philosophie de la communication. Tome 2. Op.cit. pp 68-70.

تدعيه، لكنها تبقى مرتبطة بالسياقية الخصوصية التي يشكلها الواقع التداوتي في عدم القدرة على استباق الحكم على هذه الحجج في مكان الآخرين. هنا أيضا - يؤكد فيري - يؤثر الإجراء على المسار، ففي الوضعية الأصلية تقيم الوضعيات الممكنة امبريقيا من طرفي أنا مرة أخرى و وفق معايير الحسية الخاصة. غير انه بالنظر إلى هذا التقييم الحسي يمكنني فيما بعد الحكم بشكل عقلائي - أي حسابيا - ثم احتماليا بشكل معقول - وفق العادل-. يرتب في نظرية رولز الإحساس و الفهم و العقل بهذا الترتيب من اجل التقييم الذي تقوم به الذوات تحت حجاب الجهل. لكن في الوقت الذي تكون فيه اللحظة الثالثة من هذا التقييم اي التقييم المعقول أو الحجاج الأخلاقي اختيارية منطقيا فان اللحظة الأولى أي التقييم الحسي ضرورية منطقيا.

هنا يظهر ضعف البناء المطروح على الأقل في نظرية العدالة، فما تفترضه على انه لا إشكالي هو أن التقييم الحسي واحد عند الجميع، و إذا لم يكن الأمر كذلك فانه يجب تخيل إجراء آخر عوض الذي يدعي تبيان كيف (1) يمكن لتقييمي الأولي الحسي للوضعيات التي أغيرها عن طريق التخيل على مستوى الممكنات أن يخدم تفضيلاتي لأجل التقييم العقلاني، و كيف (2) لا تتلاقى نتائج هذا الحساب أو هذا التحكيم الداخلي مع نتائج حساب الآخرين الموضوعين في نفس الوضعية الأصلية، ليستنتج فيري أن كونية الذات العملية الخاصة بالوضعية الأصلية تخفي فرضية كونية الذات الامبريقية. ففي مستوى التقييم الحسي يعاني نموذج الوضعية الأصلية من نفس العجز الذي تعاني منه القاعدة الكونية<sup>1</sup>: لا تفعل لغيرك ما لا ترغب أن يفعل لك.

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique. Dans : Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Essais de théorie politique. Op.cit. p 46.

إن هذه القاعدة لا يمكن إعاره انتباه لها اليوم إلا من حيث طريقة تقريبية غير كافية، أنها بحاجة إلى فحص من أجل تأكيدها أو رفضها و لا يمكن لهذا أن يتم إلا في حوار حقيقي<sup>1</sup> يمكن أن يضمن تداوتية الإرادة. و هذا ما يأخذه هابرماس على رولز " فمن جهة وحدها المشاركة الفعلية لكل شخص معني قادرة على توقع تشوهات المنظورية التي يدخلها تأويل المصالح الشخصي في كل مرة. في هذا المنظور البراغماتي يعتبر كل فرد الهيئة الأخيرة التي يمكن ذكرها لتقييم ما يرتبط بالمصلحة الشخصية. لكن من جهة أخرى يجب أن يبقى الوصف الذي يدرك به كل شخص مصالحه قابلا للنقد من طرف الآخرين. إن الحاجات تؤول بالنظر إلى القيم الثقافية و لكن و من حيث أن هذه الأخيرة هي دائما جزء من تراث نشارك فيه تداوتيا فان مراجعة القيم التي تحكم تأويل الحاجات لا يمكن أن تكون إذن قضية يمتلكها الأفراد مونولوجيا."<sup>2</sup>

تمائل النزعة المونولوجية التي يتحدث عنها هابرماس هنا - حسب فيري - بالضبط الوضعية الحاجية التي يقصدها رولز في الوضعية الأصلية، و يضع هابرماس في مقابلها الحوار الفعلي و العملي الذي هو في نظره مطلوب " لتأسيس القواعد و الأوامر عقليا و الذي يظهر مستحيلا في النهاية القيام به بطريقة مونولوجية أي بواسطة حجاج فرضي مطور في الذهن"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique. Dans : Jürgen Habermas. L'intégration républicaine. Essais de théorie politique. Op.cit. p 47.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 89.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. Morale et communication. Op.cit. p 89.

## 2-2-2-3 - الديمقراطية و الحقوق الأساسية.

يخص الانتقاد الآخر الذي يوجهه هابرماس لنظرية العدالة تصور الحقوق الأساسية، إذ يتساءل هابرماس عما إذا كان من الممكن دمج الحقوق الأساسية مع الخيرات الأولى مثلما يدافع عن ذلك رولز. إن هذا الأخير يعرف الحقوق الأساسية بالخيرات الأولى وفق معنى أنها خيرات يحتاجها المواطنون باعتبارهم أشخاصا متساوين و أحرار، إذ " يكتفي رولز بإدخال وصف الخيرات الأساسية من خلال ضمان علاقة لها مع الحريات الأساسية باعتبارها حقوق أساسية<sup>1</sup>". تستند الخيرات الأولى إلى قاعدة عمومية من المقارنات الموضوعية التي تسمح بمعرفة الشروط الاجتماعية للمواطنين أي واقع كونهم أحرارا. و عليه يحيل مصطلح " الخير " حسب رولز إلى تصور الحياة الإنسانية، و تعتبر الحقوق " خيرات " من حيث أنها تضمن لنا إمكانية الحياة الإنسانية هذه. انه تصور لا تُنقسم فيه الحقوق بشكل تداوتي، بل ترجع إلى كل فرد<sup>2</sup>.

لكن رولز يميز حسب هابرماس بين الحقوق الأساسية المشكّلة للإطار المؤسّساتي للمجتمع حسن التنظيم بالمعنى الأخلاقي و الخيرات الأساسية الأخرى و ذلك بإدماج ضمانة القيمة المنصفة للحرية في المبدأ الأول، و لذلك يرى هابرماس أن هذا التحديد الإضافي يقتضي تمييزا ديونتولوجيا بين الحقوق و الخيرات يناقض التصنيف الأولي للحقوق مع الخيرات<sup>3</sup> بمعنى أن دمج الحقوق مع الخيرات القابلة للتوزيع يفقد تلك الحقوق معناها الديونتولوجي<sup>4</sup>. ان نقد هابرماس يقتضي القول أن الحقوق الأساسية مختزلة عند رولز في منظورية أداتية، و هو شرط ضروري لكي يكون في إمكان الأشخاص تحقيق مخططات للحياة التي

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Op.cit. p 20.

<sup>2</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. p 33.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Op.cit. p 21.

<sup>4</sup> - Ibid. p 18.

يعتقدون أنها ملائمة. يعتقد هابرماس أن هذا التصور للحقوق الأساسية هو اشتقاق من التمثل الذي يمكن أن ينسب إلى الأرستوية و إلى النفعية<sup>1</sup> ذلك أن رولز يربط مسار تشكل المعايير بمسار غائي مبني وفق منطق شخص ما و فعله، بمعنى آخر إن القيمة النفعية للحقوق هي التي تبرر وجودها. و يعارض المعنى الحديث الذي يضعه هابرماس للحق هذا التصور، انه حق نابع من المعرفة الأخلاقية و العملية لأفراد جعلوا من الحق أفق حياتهم المشتركة. فلماذا يريد رولز أن يجرد الحقوق الأساسية من هذه المعرفة الأخلاقية و العملية؟ لماذا يريد أن يؤسس الحقوق الأساسية بطريقة فردانية في حين أن معناها ذاته يتعلق بالحياة في الجماعة؟

إن الأمر لا يتعلق بنوع من الصراع بين الحق الذاتي و الحق الجماعي بل بدور الاستقلالية السياسية في صياغة الحقوق . يقود المسار الضيق المعتمد من طرف رولز في تصور الاستقلالية الفردية و السياسية إلى موارد التوسط بين التصور الليبرالي و التصور الجمهوري للحقوق الأساسية. إن نموذجه يفرض صياغة الحقوق الأساسية على شاكلة الخيرات الفردية في الوقت الذي يتعلق الأمر فيه برهانات تناوتية، و لذلك فالمجموعة الأولى من الحقوق الأساسية التي ستقصى هي حق المشاركة السياسية، التي لا يمكن أن تصاغ وفق هذا الشكل<sup>2</sup>.

يرفض هابرماس هذا التأويل للاستقلالية الخاصة و الاستقلالية الجماعية و يعتبره غير صحيح ذلك انه يناقض التصور الجمهوري للأصل المشترك للاستقلالية الشعبية و لحقوق الإنسان و الذي يقصد به هابرماس من جهة أن لا واحد من هذين المبدأين يمكن أن يدعي أولوية على الآخر، فمن حيث أن صياغة

<sup>1</sup> - Ibid. p 17.

<sup>2</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. p 34.

الحقوق لا تتم في السياق ما بعد الميتافيزيقي انطلاقا من حجج مستنتجة من التقاليد الدينية و الميتافيزيقية فان الإمكانية الوحيدة الباقية هي نقل مسألة تبرير هذه الحقوق إلى حرية الفعل الذاتية المتساوية لدى الجميع في المسار السياسي، و بالتالي فان الأمر يرجع إلى مبدأ الحوار الذي يأخذ شكل المبدأ الديمقراطي في إعطاء القوة التشريعية لمسار صياغة الحقوق، و إذا تم تحقيق هذا المبدأ بشكل سليم أي بطريقة تصاغ فيها القوانين جراء رضا المواطنين الفعلي عقب مسار حوارى فان التوتر بين الاستقلالية الخاصة و الاستقلالية العمومية يزول، ليمتظهر عندئذ الأصل المشترك لهما من خلال نظرة مستقبلية القواعد القانونية إلى أنفسهم على أنهم هم واضعوها.

من جهة أخرى يفترض الأصل المشترك أن شكلا الاستقلالية هذين يفترضان بعضهما البعض و لذلك يؤكد هابرماس أن الحقوق الأساسية هي " شروط ضرورية تجعل ممكنا ممارسة الاستقلالية السياسية و باعتبارها كذلك و رغم أنها ليست تابعة لها فإنها لا يمكن أن تحدد سيادة المشرع. إن شروط الإمكانية لا تقرض اي تحديد لما تشكله<sup>1</sup>. " إن غرض هابرماس هنا هو التأكيد على انه بدون الحقوق الأساسية التي تضمن الاستقلالية الخاصة من المستحيل مأسسة المسار الديمقراطي، و بمعنى آخر أن التشريع الذاتي لا يمكن أن يكون إلا من أشخاص مستقلين فعلا و يتمتعون بالتالي بحقوق فردية، لكن من حيث أن هذه الحقوق الفردية لا تتطور إلى نظام إلا في مسار عمومي لتشكل الرأي و الإرادة فانه لا يمكنهم أن يشكلوا حاجزا خارجيا أمام فكرة السيادة الشعبية.

نلمس هنا التوتر الحاصل بين حقوق المشاركة السياسية و الحقوق الفردية الأساسية أو بين حرية القدما و حرية المحدثين عند رولز و لذلك نجد هابرماس يخصص حيزا تحليليا كبيرا للاختلاف بين نوعا

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 146.

الحرية هذين، و إذا كان يرفض إرساء ترانبية ظاهرة بين هذين الشكلين إلا أن نظرتهم إليهما تختلف تماما عن نظرة رولز، إذ نجده يؤكد أن حرية المشاركة السياسية لها وظيفة اداتية في الليبرالية التعاقدية إذ يرسى رولز كما هو معلوم ترانبية معجمية بين مبدأي العدالة الأول و الثاني هذا الأخير الذي يخص في نظره المجال الاجتماعي و الاقتصادي، و بهذا فهو يمنح حسب هابرماس الأولوية للحقوق الليبرالية على حساب البنية الديمقراطية، لذلك يعتقد هابرماس أن الليبرالية السياسية تعجز عن التفكير نظريا في الأصل المشترك لهاتين المقولتين و تبيان أصلهما المشترك.

إلا أن رولز ينفي هذا الاعتراض مبرزا أن نظريته لا تولي أية أولوية للحريات الفردية بل لمجمل الحريات الأساسية و بالتالي فليس هناك أية ترانبية بين هاتين المقولتين من حيث أن جميع الحقوق الأساسية و الحقوق السياسية متضمنة في المبدأ الأول الشامل لهما معا<sup>1</sup>. بالإضافة إلى ذلك يركز رولز على أن نظريته ذات طابع سياسي لا ميتافيزيقي و هي من ثم ترفض الأسبقية الانطولوجية للحريات الأساسية على حرية المشاركة السياسية، يقول رولز " أظن أن هابرماس يعتقد أن حرية المحدثين هي من وجهة نظري نوعا من الحق الطبيعي و أنها تعتبر بالنتيجة كما هو الحال عند كانط و وفق تأويل هابرماس له- أفكارا جوهرية خارجية تفرض بذلك تحديدات على الحرية العمومية للشعب. لكن على العكس من ذلك أن نظرية العدالة كإنصاف هي تصور سياسي للعدالة و حتى وان كانت أيضا تصورا أخلاقيا فإنها لا تعتبر مثلا عن مذهب حق طبيعي<sup>2</sup>". إن هذا يعني أن نظرية رولز لا تستند إلى أي تصور جوهرى يدافع بعيدا عن أي إجراء عن أولوية نظرية أخلاقية دون أخرى و أن مسألة الحريات الأساسية هي في النهاية متروكة لرضا الشعب عند

<sup>1</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. op.cit. p 84.

<sup>2</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. op.cit. p 84.



ممارسته لاستقلالته العمومية<sup>1</sup>. و بذلك يؤكد رولز إذن أن نظريته تستطيع تبيان الأصل المشترك لحرية المحدثين و حرية القدماء التي يركز هابرماس انتقاده إليها، ففي نظرية العدالة كإنصاف تكمن الرابطة الداخلية بين هاتين المقولتين في بناء تصور سياسي متقاسم للخير العام هو المجتمع كنظام تعاون منصف يوصف فيه المواطنون بكونهم عقلانيين و معقولين أي بكونهم يتمتعون في الوقت نفسه بحس العدالة و بتصور للخير و بالتالي فان نوعا الحرية يمثلان معا قاعدة المجتمع الديمقراطي.

## 2-2-2-3-1- بين اختيار القيم و تبني القواعد.

يلاحظ هابرماس أن الاكراهات التصورية لنموذج نظرية الاختيار العقلاني الممارسة على نظرية العدالة هي التي أرغمت رولز على إعادة تأويل الحريات الأساسية وفق مصطلحات الخيرات الأساسية، لكن في هذه الحالة يختلط المعنى الديونتولوجي للقواعد الملزمة مع المعنى التيليولوجي للقيم التي فضلها<sup>2</sup>. و هي نقطة تظهر فيها محدودية الليبرالية السياسية حسب أنصار النظرية التواصلية اذ يلاحظ جان مارك فيري ان نظرية رولز تظهر فعلا محدودة إزاء جهود المحاججة التي تبذلها لتصور نظام سياسي عادل و متوافق مع متطلبات العقل العمومي و إلحاحها في نفس الوقت على الفصل بين السياسة و الأخلاق. فمن جهة لا يجب الخلط بين السياسة و الأخلاق بإرساء النظام القانوني لقواعد مؤسسة اجتماعيا على التفضيلات الاكسيولوجية لقيم مرغوبة اتقيا، و من جهة أخرى هناك رغبة في تأسيس المبادئ المؤسسة لمجتمع حسن التنظيم على عقل لا يختزل فقط في مجرد حساب للمصالح. تظهر المعضلة الرولزية عندئذ حسبه على الشكل التالي: اما

<sup>1</sup> - John Rawls. Réponse a Habermas. op.cit. p 100.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Op.cit. p 18.

ان قواعد التعايش و التعاون الاجتماعي مبررة أخلاقيا بالنظر إلى قيم<sup>1</sup> تدخل في حجاج عقل عمومي مشكل لهذه القيم ما قد يؤدي إلى نظام سياسي ذي خطر تسلطي و أما انه لا يجب لهذه القواعد أن تجعل صلاحيتها تتوقف على تبرير أخلاقي مختبر عموميا و بالتالي فإنها ستسجل عجزا في العقلانية يضر بتماسك النظام السياسي.

تحيل القيم حسب رولز إلى رؤى عالم ذات حمولة ميتافيزيقية تجعل منها أشبه بالمواضيع الاعتقادية أو بقناعات خاصة بالأساس و تتسج في الوقت نفسه علاقات محايدة مع الحقيقة. إنها هي التي تضمن لهوية المواطنين قاعدة من المواقف و الاعتقادات التي تسمح لهم بالانخراط في نظام سياسي له معنى اتقي و مقبول و منه ضمان استقراره، غير أنها بالمقابل عاجزة عن تأسيس معياريته. و الحال أن القيم المتقبلة

<sup>1</sup> - تلزم القواعد المعترف بها الأفراد المعنيين بها بدون استثناء و بالطريقة نفسها بينما تعكس القيم الطابع التفضيلي للخيارات المعتمدة على أنها مرغوبة من طرف بعض الجماعات. و يأخذ الخضوع للقواعد معنى تحقيق توقعات سلوك معممة، بينما لا يتم تحقيق أو اكتساب القيم أو الخيارات إلا بواسطة أفعال تكنولوجية، بالإضافة إلى ذلك تتضمن القواعد ادعاء ثنائيا للصلاحية و هي بالتالي إما سالحة و إما باطلة بالمقابل تحدد القيم العلاقات التفضيلية التي تعتبر بالنظر إليها خيارات ما مرغوبة أكثر من أخرى و لذلك لنا الحق في أن نكون متفقين نسبيا مع القضايا التقييمية. و بالنتيجة تأخذ الصلاحية الاسمية للقواعد المعنى المطلق لواجب كوني و غير شرطي ذلك أن ما هو واجب القيام به يفترض أن يكون خيرا للجميع و على العكس من ذلك يأخذ الطابع المرغوب للقيم المعنى النسبي لتقدير خيارات متبناة عموما في ثقافة ما أو شكل حياة معين. ينظر:

- Jürgen Habermas. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Op.cit. pp 18-19.

خصوصيا من طرف كل فرد لا يمكنها حسب رولز أن تكون مكونا للمبادئ التي يقتضيتها المجتمع العادل، إذ لا يمكن لاتفاق قائم حول القيم أن يكون سوى قاعدة أخلاقية معقولة للنظام السياسي العادل<sup>1</sup>.

بالمقابل يمكن للنظام العادل سياسيا أن يستنتج بطريقة سياسية محضة أي بمعزل عن الاعتقادات المتعلقة بالخير الأخلاقي أو بالحقيقة الميتافيزيقية. يجب أن تكون مبادئ الإنصاف السياسي مكتسبة من المواطنين ضمن تجارب تفكير بعيدة عن السياق تماما. إن رولز يصور الوضعية الأصلية بطريقة يستطيع بها المواطنون أن يدخلوا في حساب عقلاني غير مركز على الذات اصطناعيا و ذلك من خلال حجاب الجهل الذي يخفي عن المتعاقدين كل ما يميزهم عن بعضهم البعض. إن تفكيرهم يتم وفق المبدأ الذاتي للأناية العقلانية في حين أن المطالب التي يمكنهم إبرازها إزاء بعضهم البعض تتم في إطار ذي حد أدنى من التقنين بقواعد تحيل إلى حدودات حس مشترك ديمقراطي ليبرالي، و تفترض أن اعترافا متبادلا كان قد تم<sup>2</sup>. يجد المتعاقدون أنفسهم عندئذ متحررين من الاعتبارات أو الانشغالات الملازمة لصفاتهم كأشخاص أخلاقيين أي أشخاص يتمتعون بحس معين من العدالة و بقدرة على تحديد تصور شخصي للخير بشكل يمكن معه تبرير المبادئ الأساسية للإنصاف من وجهة نظر قبول عقلاني خالص نابع عن كل فرد، و بالتالي فان حجاب الجهل في البناء الرولزي يخفي عن المشاركين قناعاتهم الاتيقية و اعتقاداتهم الإيديولوجية الخاصة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. La question de l'éthique. ( Bruxelles : Editions de l'université de Bruxelles. 2002 ) . p 57.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. La morale des vision du monde. Op.cit. p 165.

<sup>3</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. p 58.

يرفض رولز تحت هذا الادعاء إذن كل بناء للنظام الاجتماعي يتم استيفاؤه من قيم اتيقية وضعية مهما كانت محترمة. و لان القيم تمثل في العموم نواة تفضيلات اتيقية تدخل في رؤى عالم مليئة بالاعتقادات الميتافيزيقية أو بالخيارات الفلسفية فان استحضارها لا يمكن أن يكون مكونا لقواعد المجتمع حسن التنظيم. كيف إذن و وفق أي نوع من الحجج تبرر و تؤسس قواعد المجتمع العادل؟ يقر رولز بقدرته على تطوير نظريته السياسية دون اللجوء إلى الفلسفة، و لذلك يدخل ضمنا تقابلا بين من جهة حياد مبادئ العدالة السياسية إزاء أنظمة القيم الاتيقية و من جهة أخرى استقلال تصوره السياسي إزاء كل تصور ميتافيزيقي. تتمثل المشكلة إذن في انه من جهة لا يمكن لأي إجماع عمومي حول القيم المهيكلة لرؤى العالم و التي تشكل موضوع اعتقادات ميتافيزيقية أن يكون مكونا لمبادئ مجتمع عادل، و من جهة أخرى يجب أن تكون القناعات الأخلاقية التي تستند إلى قيم قادرة على الدفاع على الأقل خصوصا على تلك المبادئ ذاتها لأجل أن يتحقق انخراط كل مواطن في بنائه السياسي، و ينتج عن ذلك أن التبرير العمومي لمبادئ العدالة يتخذ طريقا متناقضا<sup>1</sup>. و يمكن تلخيص هذه النقاط كالتالي:

- أولا تبرر مبادئ العدالة تجريديا من وجهة نظر الفيلسوف الذي يعيد بناء الحدوس الأساسية لحسنا المشترك الديمقراطي الليبرالي.

- يمكن أن تثبت هذه المبادئ سياسيا بعد ذلك اي انه يتم تبريرها من وجهة نظر المواطنين المدعويين الى تبنيها<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - Ibid.

& Jurgen Habermas. La morale des vision du monde. Op.cit. pp 144-145

<sup>2</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. p 59.

- بالمقابل إذا كان مثل هذا التفكير المتوافق مع العقلاني يسمح برفع وجهات النظر إلى نتائج محايدة فإنه لا يستطيع تحقيق المعنى الذي تدعي به مبادئ العدالة الصلاحية ذلك انه يجب أن يكون في إمكان المواطنين اكتساب هذه المبادئ في ظل اعتبارات تعبئ القناعات الاتيقية و التصورات الفلسفية التي إذا صاحبها رغبة في التعاون الاجتماعي فإنه ستتوافق مع المعقول. إن كل شخص لديه قيم يجب ان تكون قادرة إذا وجهت بطريقة معقولة على تقديم دوافع ثابتة للانخراط المشترك في مبادئ العدالة. هناك لدى كل شخص حاجة أخلاقية تفحص توافقية القواعد المقترحة مع قيمه الخاصة و يجب أن تكمل الحساب الاقتصادي لكي يكون للانخراط في مبادئ الدستور العادل سياسيا التماسك و الاستقرار الذي تمنحهما له القناعة المعقولة التي لا تختزل قوتها التحفيزية في المصلحة العقلانية.

- كل فرد يستلهم إذن من منابع المعنى و القيم الخاصة به الأسباب و الدوافع التي تحفزه شخصيا على الانخراط الأخلاقي في مبادئ مشتركة للعدالة. إن هذه المبادئ هي في الأصل خاصة لكن من حيث أنها تسمح بصياغة اتفاق فرضي حول المبادئ المقترحة للتبني السياسي فإنها يمكن أن تدخل في العقل العمومي الذي تطرح فيه شروط الإجماع بالتقاطع. و الحال أن كل فرد يجد في قيمه الخاصة أسبابا شخصية للانخراط في القواعد الأساسية المطروحة للتبني، و حتى و إن كانت هذه القيم تعتربها ذاتية الأشخاص الخواص الذين يحملونها إلا أنها تتقاطع موضوعيا بهدف تحفيز انخراط كل فرد في هذه القواعد. و في هذه الحالة يمكنها أن تدخل في استعمال عمومي أي أن تذكر و تقارن عموميا باعتبارها ما هو صالح لتبرير انخراط المواطنين المشترك في دستورهم السياسي<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. pp 59-60.

- من هنا يمكن للدوافع المختلفة للانخراط في مبادئ مشتركة أن تتواجه في فضاء عمومي و هو ما يهدف إليه رولز من خلال التوازن التأملي التام الذي نتوصل إليه بعد التوسيع التدريجي للنقاش، إلا انه يبقى نقاشا ضعيفا لأنه لا يتناول الاختلافات الفعلية للاتفاق. بالمقابل يحصل الاتفاق على ضمانة فعلية عندما يتعلق بالقيمة المحايدة و الصورية أي بتنظيم الحريات الفردية بشكل يستطيع من خلاله كل واحد تحقيق أقصى حد من مشاريعه الحياتية في توافق مشاريع الآخرين. يمكن لليبرالية عندئذ أن تبرر عموميا بطريقة تحصل من خلالها على قبول العقلاني و المعقول و يمكننا الانخراط في مبادئها لأسباب عملية فقط اي لا تفترض قناعات ميتافيزيقية<sup>1</sup>.

يطرح هابرماس في مقابل هذا التركيب تصورا للإجماع السياسي ينبع من الاستعمال العمومي الفعلي للعقل، إذ لا يجب أن يتحدد الدافع وراء هذا الاستعمال العمومي للعقل في مجرد المصادقة على إجماع فرضي حول القواعد الأساسية للحياة المشتركة بل بالأحرى في تشكيل و تجديد هذا الاتفاق. بمعنى آخر لا يمكن للاستعمال العمومي للعقل أن يكون مرتبطا فقط بتقاطع دوافع انخراط شخصية في دستور سياسي بل هو على العكس من ذلك شرط تشكل كل إجماع صالح يحمل على القواعد. و يتمظهر في نقاش يمتحن الذاتية العابرة ( transsubjectivité ) للدوافع المعقولة أو العقلانية للانخراط فيه. و خلافا لمفاوضات وضعية الأصلية ليس لإزاحة المركز ( Décentrement ) المنتظرة من مثل هذا النقاش أي طابع اصطناعي ذلك انه من المفترض أن يكون قادرا على تحفيز المواطنين لإيجاد حلول معيارية مشتركة لوضعيات تحتاج إلى تنظيم. ما الذي يجعل إذن في مجتمع تعددي حجبا مشكلة ذاتيا أن نقود إلى توافق

<sup>1</sup> - Ibid. p 61.

موضوعي لمواقف المشاركين حول موضوع اتفاق محصل عليه من دون مواجهة تداوتية للحجج؟ ما الذي يعوض التداوتية المؤكدة عمومياً لحوار عملي؟<sup>1</sup>

يلاحظ جان مارك فيري انه في كل مرة يقترح فيها رولز إمكانية اتفاق سواء تعلق الأمر بحجاب الجهل لتفسير الاتفاق حول العقلاني أو بالإجماع بالتقاطع لتفسير الإجماع حول المعقول فانه يظهر أن نماذجه تلك تحتوي على بقايا فلسفة الهوية. إن الإجماع حول قواعد الحياة العمومية يمر بالأحرى بحجاج و حجاج معاكس لحوار عملي، هذا الأخير الذي يمثل عندئذ الفضاء الذي تبرز فيه الدوافع قوتها عمومياً ليس بالتشابه بل بالمواجهة<sup>2</sup>.

كما أن الافتراض بان حجج المواطنين موجهة بالدافع المعقول للبحث عن اتفاق عمومي حول مبادئ الحياة الجماعية و هذا الاعتبار كان كفيلاً وحده في نظر فيري بان يوجه رولز نحو طريق العقل العمومي. و الحال انه حتى و إن كانت حجج المواطنين مغذاة جوهرياً من القيم المستثمرة في رؤى العالم و محملة بخيارات ميتافيزيقية فهي محملة بنفس الانشغال الأخلاقي في الاتفاق على قاعدة عقلانية و معقولة. في هذه الحالة لا تصبح قناعاتهم الخاصة تشكل ذلك الحاجز أمام تحقيق اتفاق عمومي منصف يمكن أن تخشاه ذاتية وجهات النظر، بمعنى آخر أن اللاحيادية الأولى يتم تجاوزها في البحث عن كونية عابرة للذوات. إن عمومية الحوار العملي المعبئ للحجج الأخلاقية لا تقوم فقط بدور إزاحة التمرکز من الطريق التي تقود من المصالح إلى القيم بل أيضاً من الطريق التي تقود من القيم إلى القواعد<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. pp 61-62.

<sup>2</sup> - Ibid. p 62.

<sup>3</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. pp 62-63.

لا يتصور هابرماس إذن الانفتاح على الفضاء العمومي بشكل متأخر أي بعد أن يكون تقاطع الدوافع الخاصة قد حقق الوحدة التوزيعية للاتفاق بل على العكس من ذلك إن الفضاء العمومي عنده مفترض في كل حوار من حيث انه يهدف - بالإضافة إلى تبني القواعد - إلى طرح أيضا خيارات قيم. يرجع المتشاركون وفق مبدأ الحوار إلى قضايا الحجاج العمومي لتفعيل كونية المصالح القابلة للكوننة. و يقوم الخطاب الحجاجي بهذا المعنى بالانتقال من المصالح إلى القواعد. يستلهم الحجاج مادته من صور و حدوس و معارف العالم المعيش التي لها قوة وضوح بالنسبة للمخترطين فيه. يمكن لأي كان أن لا ينخرط في نفس المعتقدات أو رؤى العالم التي يمتلكها مشاركته و في الوقت نفسه أن يعتمد على معنى متقاسم معهم لما هو عادل أو غير عادل، خير أو شر، صحيح أو خاطئ.. الخ. و بالنتيجة يمكن لأي كان إذن أن يامل في الاتفاق مع أقرانه المتشاركين على أسس قبول حجاجية<sup>1</sup>.

من المؤكد أن المصالح تقوم بتسييق الحوار في هذه العملية من حيث أنها تدخل للنقاش تحت صفة الاختلافات الفردية و الخصوصية الذاتية، لكنها لا تستطيع أن تدافع عن ادعاءات معيارية إلا بشرط أن تتجاوز هذه الخصوصية و ذلك من خلال تبرير ذاتها في شكل قيم متقاسمة. من هنا يمكن لادعاءات الصلاحية أن تتعالى عن خصوصية الوضعيات دون أن تضر بسياقية الوضعيات. و بالتالي فالذي كان يمكن أن لا يكون في الأول سوى صراع مصالح يتسامى نحو نقاش قيم يتم دون أن يكون لهذه العقلنة أن تخفي الطابع المصلحي للنقاش، لان الأمر يتعلق فعلا بحوار عملي ذلك انه ليس على المصالح هنا أن تتخفي بل يجب أن تقيم. يبقى السؤال المطروح هو كيف نفسر التحول الثاني أي الانتقال من القيم إلى القواعد؟ هل تتطلب عملية تشكيل و تبني القواعد حجاجا متواصلا تضبطه عمومية الحوار العملي المطلوبة

<sup>1</sup> - Ibid. pp 63-64.



بداية لتفعيل المصالح إلى قيم؟ إن هذه الأخيرة تدخل كقاعدة حجج في الحوار الذي من شأنه أن يقود إلى تبني أو رفض القواعد. و هنا يختلف ليس الأمر كما عند رولز الذي يظهر عنده العقل العمومي جراء التصنيفات المتتالية للأحكام الموزونة و التوازنات تأملية الموسعة تدريجيا للصيغ المتنافسة، كما لا يمكن للإجماع المبتغى حول المبادئ المعيارية للمجتمع أن يتم وفق تقاطع عقول خاصة. إن العمومية هي المكونة للصلاحية حسب هابرماس في حين إن رولز لا يطالب بهذه العمومية إلا من أجل الاستقرار<sup>1</sup>.

## 2-2-2-3-2- بين المذهب الليبرالي و المذهب الجمهوري.

يخفي هذا الاختلاف حول النظرة إلى العمومية تموضعا سياسيا أساسيا يتمثل في الاختلاف بين النزعة الجمهورية التي يدعيها هابرماس و المذهب الليبرالي الذي يشكل المرجعية لدى رولز. ينظر هذين المذهبين بطريقة متعارضة للعلاقة بين القانون و الحقوق الأساسية، فبالنسبة للمذهب الجمهوري يعود إلى القانون الذي تصوغه السيادة الشعبية مهمة تحديد الحقوق و الواجبات التي تمنح و تفرض على الأفراد، بالمقابل يعترض الليبراليون على لأكونية الحقوق الجمهورية فإذا كانت هذه الأخيرة متوقفة على قانون مصاغ فعليا فإنها ستكون مرتبطة بجماعة خاصة تمارس فيها السيادة الشعبية و يعترف فيها أعضاء تلك الجماعة لبعضهم البعض بهذه الحقوق و الواجبات. في حين أن الحقوق الأساسية يجب أن يعترف بها حسب الليبراليين لكل فرد باعتباره إنسانا و ليس باعتباره عضوا في جماعة سياسية معينة. و لذلك يؤكد هؤلاء على أولوية هذه الحقوق الأساسية على الحوار الديمقراطي. لأجل ذلك يأخذ المذهب الجمهوري على الليبرالية

<sup>1</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. pp 64-65.

لامبالاتها بالديمقراطية بحيث تصبح شرعية الدولة فيها متوقفة على قدرتها على حماية الاستقلالية الفردية كما هي متجسدة في جملة الحقوق التي يمتلكها الإنسان قبلها أي قبل كل ممارسة للسيادة الشعبية<sup>1</sup>.

تنطلق الليبرالية السياسية من فكرة ضرورة حماية الفرد و حياته الفردية من تدخلات سلطة الدولة و لذلك فهي تدعي انه بإمكان مؤسساتنا السياسية ضمان تخصيص مكان كاف لأشكال الحياة المقبولة و انه بهذا المعنى يكون مجتمعنا السياسي عادلا و خيرا.<sup>2</sup> و بهذا يكتسي التمييز بين الدائرة الخاصة و الدائرة العمومية معنى مبدئي، فهو يتخذ طريق التأويل الحاسم للحرية بمعنى أن حرية الاختيار الخاصة للأشخاص الأخلاقيين تحدد الفضاء المحمي لمسار حياة واعية قائمة على تصور خاص للخير. إن الحقوق هي حريات، غلافات حافظة للاستقلالية الخاصة و عليه تشكل الحرية المتساوية للجميع في عيش حياة حقيقية و محددة ذاتيا الانشغال الرئيسي هنا. من وجهة النظر هذه يفترض أن تسمح الاستقلالية العمومية للمواطنين الذين يشاركون في التشريع الذاتي للجماعة بالتحديد الذاتي الشخصي، و بالتالي تبدو الاستقلالية العمومية بالدرجة الأولى كوسيلة للسماح بالاستقلالية الخاصة<sup>3</sup>.

إن رولز يطالب كما سبق الذكر بتصور عملي محض و بمذهب سياسي خالص لكنه لا يستنتج أن مبادئ العدالة تطالب لكي تؤسس عقليا بأكثر من تبرير نظري يتم في الفضاء الذهني للأحكام الحيادية. انه يستنتج فقط أن هذه المبادئ يجب أن تكون محايدة إزاء القيم المتضمنة في رؤى العالم المتنافسة لضمان نظام تسامح. لذلك تشكل الحرية و ليس العمومية المرجعية المنطقية النهائية. إن عقل المواطنين حتى في

<sup>1</sup> - Laurent de Briey. Le sens du politique : essai sur l'humanisme démocratique. ( Wavre. Mardaga. 2009 ). pp 61-62.

<sup>2</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 256.

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. p 185.

استعماله العمومي ليس مكونا لمبادئ المجتمع العادل التي يمكن أن تؤسس صلاحيتها في استقلال على إجراءات قبول المواطنين. و يتساءل فيري عما إذا كان تعالي القاعدة الأساسية إزاء الحوار العملي و هذه الاستقلالية للصلاحية المعيارية إزاء القبول العمومي غير مطلوبة لدى رولز لحماية دولة الحق و دستور الحرية ضد تقلبات الإرادة السياسية و السيادة الشعبية<sup>1</sup>.

في مقابل ذلك يدافع هابرماس عن شكل من النزعة الجمهورية الكانطية تختلف كثيرا من حيث المنطلق عن الليبرالية السياسية إذ يؤكد انه لا يمكن لأي شخص أن يكون حرا على حساب حرية شخص آخر و ذلك من حيث انه لا يمكن التفكير في تفرد الأشخاص خارج وسيط الجمعة، بمعنى أن حرية فرد ما لا يمكن أن تكون مرتبطة بحريات الآخرين بشكل سلبي محض محددة بتحديدات متبادلة. إن التحديدات الصحيحة هي على العكس من ذلك نتيجة تشريع ذاتي يمارس بشراكة. ففي جماعة أشخاص أحرار و متساوين يجب أن يكون جميع الأشخاص قادرين على فهم بعضهم البعض باعتبارهم مشتركين في وضع القوانين التي يشعرون بالانتماء إليها فرديا باعتبارها موجهة إليهم. و لذلك يشكل الاستعمال العمومي للعقل المأسس قانونيا في مسارات ديمقراطية هنا المفتاح لضمان الحريات المتساوية<sup>2</sup>.

منذ اللحظة التي يفترض فيها أن تأخذ المبادئ الأخلاقية شكلا في وسيط حق أمري ( impératif ) و وضعي تنقسم حرية الشخص الأخلاقي إلى استقلالية عمومية للمشرع و استقلالية خصوصية لمستقبل الحق، و تفترض كل منهما الأخرى تبادليا. إن هذه العلاقة التكاملية بين العمومي و الخصوصي تتولد تصوريا بواسطة بنية الوسيط القانوني. و يقع على عاتق المسار الديمقراطي إعادة ضبط الحدود التي تفصل

<sup>1</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. p 65.

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. p 186.

الخاص عن العام من اجل ضمان حريات متساوية لجميع المواطنين في شكل استقلالية خاصة و استقلالية عمومية في الوقت نفسه<sup>1</sup>.

بالنسبة لهابرماس تحدد الإجراءات التشاركية الصلاحية الممكنة لكل قاعدة لها بعد سياسي، و هو يعتقد انه لا يمكن أن توجد قاعدة عادلة سياسيا دون أن يكون من الضروري تحقيق صلاحيتها في إجراءات عمومية لحوار عملي، و هذا يعني انه لا يعتبر أي حكم معياري عادلا بالنظر إلى محتواه العباراتي وحده، و انه لا يمكن أن يعتبر حكم على انه عادل دون النظر إلى الإجراء الذي يساهم في إرسائه و انه لا يمكن لأية قاعدة أن تدعي أنها عادلة إلا إذا رجعت إلى إجراء يرضي مبادئ الكونية و الحوار تحت مبدأ العمومية مفهوما بهذا استعمالا عموميا للعقل الإجرائي في أشكال محاجة تفاعلية مفتوحة دون قيود لمجمل المعنيين الحاليين أو المفترضين. و منه يمكننا أن نرى تحت هذا المبدأ ( العمومية ) أن الاستقلالية الايجابية للمواطنين هي التي تضعها نزعة هابرماس الجمهورية كأساس للمجتمع العادل و ليس الحرية السلبية للأفراد<sup>2</sup>.

### 2-3- النزعة التأسيسية و المقتضى الديمقراطي.

يعتقد الباحث الكندي بيارن مالكفيك انه لا يمكن الجمع بين نظريتي رولز و هابرماس ذلك أنهما تعرضان وجهات نظر مختلفة ازاء القواعد و المؤسسات ففي الوقت الذي يعرض فيه رولز نظرية تاسيسية خالصة يقترح هابرماس إسناد القواعد و المؤسسات إلى المشاركة الديمقراطية<sup>3</sup>، و لتبيان ذلك يقترح مالكفيك

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. pp 186-187

<sup>2</sup> - Jean Marc Ferry. Valeurs et normes. Op.cit. p 66.

<sup>3</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. p 41.

تناول منطق التأسيس الرولزي من خلال التمييز بين خطابين للتأسيس يتم الأول من خلال الحدس أخلاقي فيما يمر الثاني بالتراث الديمقراطي.

ففي المظهر التأسيسي الأول يعمل رولز على التأكيد على فرضية وجود شبكة من القواعد أو المتطلبات المعيارية تفرض علينا باعتبارها معقولة و إذا ما رفضناها فذلك راجع إلى أننا لا نملك وعيا أخلاقيا كافيا أو أننا ننتمي إلى تصورات شاملة مختلفة. و يدخل مبدأ العدالة ضمن هذا المنطق ذلك انه بفحصهما يتبين أن رولز يكون قد قرر في مكاننا و وفق معايير حددها هو ذاته ما يجب علينا تقبله كمعقول و مذاك فليس لدينا بحسبه حرية اختيار أو اقتراح معايير أو مبادئ أخرى و هذا ما يؤدي إلى منطق إقصاء من جانب الخطاب التأسيسي يصاحبه حسب مالكفيك دعوة خاصة إلى حدس أخلاقي: أليس من المعقول و الأخلاقي قبول هذه المبادئ إذا لم يكن لدينا أية معرفة عن وضعيتنا في المجتمع؟<sup>1</sup>

المظهر التأسيسي الثاني عند رولز يخص التراث الديمقراطي المؤسساتي و تجدر الإشارة هنا إلى أن المبادئ الأخلاقية المبررة من طرف رولز ليست سوى المبادئ الأساسية المتضمنة في الثقافة المؤسساتية لمجتمع ذي طابع ليبرالي. في الواقع يبرز رولز بشكل تأسيسي الطابع المعقول للتراث المؤسساتي يقول رولز " سأبدأ إذن بفحص الثقافة العمومية ذاتها لأرى فيها أرضية مشتركة من الأفكار و المبادئ الأساسية المقبولة ضمناً<sup>2</sup>. " و توجد هذه الخلفية المشتركة من الأفكار و المبادئ الأساسية في تشكيلة المؤسسات الحكومية البرلمانية أو القضائية في تكوينها و في عملها معا. يمكن لهذه المؤسسات معا أن تجسد بدرجة تحدها هي و تعكس مبادئ العدالة عمق المجتمع الليبرالي، بمعنى آخر لا يمكن إصلاح المؤسسات إلا وفق التحديدات

<sup>1</sup> Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. pp 42-43.

<sup>2</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 32.

القبلية للعدالة. يتصور رولز إذن تأسيسا يفترض انه لا إشكالي للمؤسسات من حيث انه جملة من التقاليد تقرض على المواطن، و هو يعتقد أن تصورنا للعدالة واحد في عالم يتميز بتعارض تصورات الخير<sup>1</sup>.

يعتقد مالكفيك أن النزعة التأسيسية عند رولز تقوده إلى وضعية خاصة حول دور السياسة و القضاء و المؤسسات ذلك انه يختزل مسألة الإنسان المعقول إزاء إبداعاته ليحمله مجرد تبرير على قاعدة حدوساته الأخلاقية على المستوى الفردي، يقول رولز أن هدف الليبرالية السياسية هو اكتشاف شروط إمكان قاعدة عمومية معقولة للتبرير للقضايا السياسية الأساسية<sup>2</sup>. " و كل ما نستطيع فعله كفاعلين سياسيين و قانونيين في وضعية أخرى غير معقولة هو التبرير المونولوج ياي التبرير بالرجوع إلى المؤسسات المذكورة. و هكذا فكل تبرير مهما كان محدودا يضعنا في وضعية شخص يحمل حكما قيميا وفق الأوليات المحددة من طرف رولز<sup>3</sup>.

مثل هذه الوضعية إزاء الفلسفة، القانون و المؤسسات التي لا تقوم سوى بتبرير رأي أخلاقي مسبق لا يمكن أن ترضي هابرماس ذلك أن منطق التبرير هذا و من خلال خطاب التأسيس من شأنه أن يضع الديمقراطية و الإنسان تحت الوصاية، ما يدفع مالكفيك إلى التأكيد على أن النظام الرولزي لا يستجيب لمتطلبات الديمقراطية و يجب بالنتيجة وضع طريقة أخرى لجعل الفرد الحديث يواجه متطلبات الحداثة القانونية أي بالنظر إليه من حيث انه واضح و مستقبل هذه القوانين القواعد و المؤسسات و لذلك يعمد هابرماس إلى إدخال المقتضى الديمقراطي. و في هذا الإطار يفحص مالكفيك مفهوم السيادة التواصلية التي يعتبرها رفض لخطاب التأسيس و أكثر من ذلك هي عملية تطوير لجملة من الأسباب التي تبرز هشاشة و

<sup>1</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. pp 43-44.

<sup>2</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 7.

<sup>3</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. p 44.

لا معنى لهذا الخطاب التأسيسي اليوم. ففي تحديده لمعنى السيادة التوافقية باعتبارها لا تتجسد في رؤوس الأعضاء المتشاركين بل في ذلك الشكل من التواصل الحوارى للرأى و الإرادة<sup>1</sup> يعبر هابرماس حسب مالكفيك عن تصور جذري للديمقراطية تنقل فيه تداوتية الذات في التواصل الحوارى فضاء التفسير نحو تواصل يهدف إلى اعتراف متبادل بالقواعد التي نرغب في إبراز صلاحيتها. و بالتالي لم يعد فضاء التفسير شكل ما من أشكال العقل أو الأخلاق بل هو بالأحرى اللغة باعتبارها قوة اجتماعية أو قوة جمعة و تتمظهر في المسار المتواصل لأفعال الكلام الذي هو أساس تشكل العالم المعيش. و يمثل هذا الأخير الأفق الممكن للفهم الذي يسمح للأفراد بالإجابة إيجابا أو سلبا على ادعاءات الصلاحية المطروحة أمامهم، ما يعني أن حضورهم فعلي في كمخاطبين و كمستمعين في عملية التواصل دون أن يحتلوا رغم ذلك المكانة المركزية التي ترجع هي إلى المعنى المعياري للتواصل الذي يدخلون فيه<sup>2</sup>.

و بالحديث عن أطروحة السيادة التوافقية يتناول مالكفيك التداوتية و التشريع الذاتي الديمقراطي ليؤكد من خلالهما رفض هابرماس لأي شكل من أشكال المنطق التأسيسي على طريقة رولز و إلحاحه على العكس من ذلك على أن الفرد يوجد في مسار اختيار أي انه داخل دائما بطريقة تبادلية مع أقرانه في مسارات مختلفة لاختيار قواعده، قوانينه و مؤسساته. تهدف التداوتية إلى جعل الأفراد يتواجهون في دورهم كواضعين و مستقبلين للقانون. إن مسألة صلاحية القواعد و الممارسات الاجتماعية و القانونية تتم في إطار دينامية تداوتية تحيل إلى حجج و براهين يمكن ان مقبولة عقلا نيا من الجميع. بهذه الطريقة تمثل السلطة

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 52.

<sup>2</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. pp 45-47.

التواصلية المعبر عنها في أفعال الكلام تداوتية من شأنها أن تلعب دور الواضع و المستقبل في المسار التواصلية لاختيار القواعد<sup>1</sup>.

بالإضافة إلى ذلك يتجسد التواصل في مشروع التشريع الذاتي الديمقراطي إذ يقتضي تصور هابرماس النظر إلى التداوتية وفق معنى الاستقلالية السياسية التي يمكن للأفراد أن ينظروا فيها إلى بعضهم البعض كواضعين و مستقبلين للقوانين و الحقوق التي يشرعونها بأنفسهم تبادليا، تتطلب فكرة التشريع الذاتي من طرف المواطنين - يقول هابرماس - إن الذين يخضعون للقانون باعتبارهم مستقبلين ينظرون إلى أنفسهم أيضا كواضعين للقانون (...). وحده التطبيق المستقل سياسيا للحق يسمح بفهم سليم للنظام القانوني في مجمله. و الحال أن الحق الشرعي لا يمكن أن يكون متوافقا إلا مع نظام إكراه قانوني لا يهدم الدوافع العقلانية التي وراء طاعة القانون<sup>2</sup>. و بالتالي فإذا كان التشريع الذاتي يحافظ على المستوى الفردي على معنى الاستقلالية الأخلاقية فإن الحق من حيث انه ليس مسألة أخلاقية فقط بل مشروع يقتضي العيش معا فإنه لا يمكن أن يوضع إلا باعتباره استقلالية سياسية بمعنى آخر يجب أن يوضع الحق كمشروع مشترك لجميع الأفراد الذين يشكلون الجماعة القانونية. و الفرق هو بالطبع المقتضى الديمقراطي الذي يمنعنا من التفكير في الحق باعتباره عمل فرد أخلاقي منعزل<sup>3</sup>.

يتبين إذن حسب مالكفك الفرق بين نظرية العدالة و النظرية التداولية ففي الوقت الذي يقودنا رولز نحو طريق مسدود من خلال نموذج المونولوجي أي الفرد الأخلاقي الذي يعتمد على حدسه لتبرير قيمه و

<sup>1</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. p 47-48.

<sup>2</sup> - Jurgen Habermas. Droit et démocratie. Op.cit. p 138.

<sup>3</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. p 49.



قواعده تدفع أطروحة السيادة التواصلية هابرماس إلى منطق مغاير تماما، إذ لا يهم عنده ما يمكن أن يقرره الشخص بالنظر إلى أخلاقه الخاصة ففي الديمقراطية يتم اختيار القواعد بشكل جماعي و لذلك يختصر النموذج التذاوتي في نموذج التشريع الذاتي الديمقراطي. يجب حسب هابرماس إرساء تعددية مسارات في المجتمع يمكن للأفراد من خلالها موضعة كل انشغالاتهم بكل حرية و بعيدا عن أي إكراه<sup>1</sup>.

## 2-4- العقل العمومي.

تتشرك الليبرالية السياسية و الديمقراطية التداولية في اعتمادهما المشترك على العقل العمومي إذ يحيل هذا المثل الأعلى بالنسبة إلى كليهما إلى المقتضى المعياري للعمومية بمعنى آخر إلى إرادة تبرير القواعد الأساسية على قاعدة أسباب يمكن للجميع إثباتها و الاعتراف بها كما انه يجسد الطريقة التي يمكن للعقل العملي أن يتحقق بها، إلا أن نظرتهما إلى هذا الإجراء تختلف بشكل جذري فيما يخص طبيعة هذا العقل و مدى تحقيقه لشرعنة الممارسة الديمقراطية. فبحسب التصور الليبرالي أن ما هو مطلوب للتعايش داخل مجتمع تعددي هو تحديد و ضبط قواعد التداول التي تأخذ شكل حدود تفرض على الحوار العمومي<sup>2</sup> في حين تلح الصيغة الهابرماسية على الشكل الإجرائي للعقل العمومي الذي تحكمه الفرضيات التداولية المحايثة للتداول الجماعي و لذلك فهي ترتبط بشكل كبير بمفهوم الفضاء العمومي<sup>3</sup>. و لذلك يأخذ هابرماس على التصور الليبرالي للعقل العمومي عجزه عن الأخذ بعين الاعتبار بعض أشكال المشاركة السياسية و أهم من ذلك غياب الفضاء العمومي من البنية الأساسية ، ذلك أن رولز يتبنى تصورا محدودا للفضاء العمومي

<sup>1</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. Op.cit. pp 49-50.

<sup>2</sup> - John Rawls. Justice et démocratie. Op.cit. p 162, 267

& John Rawls. Libéralisme politique. Op.cit. p 256

<sup>3</sup> - Jürgen Habermas. La réconciliation grace a l'usage public de la raison. op.cit. p 47

يتجسد فقط في مجال القانون و مؤسساته، لأجل ذلك يعتقد هابرماس أن الحرية السياسية التي تمنحها نظرية العدالة لا تسمح للمواطنين " بإيقاد الجمرة الديمقراطية الكامنة في الوضعية الأصلية "<sup>1</sup>. إن ما يجب على الليبرالية أن تفهمه حسب هابرماس هو أن تشكل إرادة المواطنين هو مسار عاجز عن التحقق بعيدا عن الفضاءات العمومية و انه لا يمكن تصور الديمقراطية إذا لم تتشكل شبكة من الجمعيات الإرادية السابقة عن كل نظام سياسي.

يأخذ أنصار الديمقراطية التداولية على رولز تصوره للعقل العمومي ليس باعتباره عقل المواطنين العاديين بقدر ما هو عقل المؤسسات العمومية الساعية إلى تبرير قراراتها و تعميمها في مجتمع ديمقراطي، ذلك أن رولز يشير إلى أن العقل العمومي يطبق بالخصوص في المجال القضائي و أن المحكمة العليا تتشكل بهذا المعنى مثلا جيدا عن العقل العمومي<sup>2</sup>. الأمر الذي يدفعهم إلى التقرير أن الأشكال المكروهة التي تصاحب العقل العمومي تقربه أكثر إلى المبدأ التنظيمي منه إلى مسار التفكير الفعلي بين المواطنين الذين يبحثون عن تحديد القواعد الجماعية، ذلك أن الأهمية التي يوليها رولز للممارسة العمومية للعقل في الديمقراطية لا يجب في النهاية أن تفهم - حسب كاترين اودار - في دورها التشريعي أي كـ " استبداد العقل " بقدر ما يجب فهمها في دورها الضامن للاستقرار<sup>3</sup> أي من حيث انه يُحدد التصور السياسي للعدالة القادر على تحمل مختلف المذاهب الدينية، الفلسفية و الأخلاقية المعقولة المميزة للثقافة العمومية لمجتمع حر و

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. La réconciliation grace a l'usage public de la raison. op.cit. p 43

<sup>2</sup> - John Rawls. Libéralisme politique. op.cit. p 280.

<sup>3</sup> - Catherine Audard. Formes de la rationalité publique et de la démocratie chez John Rawls. Dans : Françoise Gaillard & al. (dir). La modernité en question : de Richard Rorty a Jürgen Habermas. ( Paris : Cerf. 1998 ). p 332.

ديمقراطي، و هو ما يقود أنصار الديمقراطية التداولية إلى اعتبار الصيغة الرولزية للعقل العمومي ساكنة ( statique )، فإذا كان الاستقرار يشكل مكونا أساسيا للنظرية السياسية و يمكنه بهذا الاعتبار تحديد بعض القواعد فان ذلك سيتم على حساب المثل الأعلى الديمقراطي الذي يهدف إلى تحقيقه.

لأجل ذلك إذن يرفض كثير من المفكرين المحسوبين على التيار التداولي أن يكون تصور العقل العمومي الذي تطوره الليبرالية السياسية نموذجا تداوليا إذ تشير ماييف كوك ( Maeve Cooke ) و سيلا بنحبيب ( . - Seyla Benhabib 1950 ) مثلا إلى أن العقل العمومي هو مبدأ إكراه يمارس على التفكير الفردي عوض شكل تفكير جماعي و تاخذ ماييف كوك على رولز تبنيه لرؤية ساكنة جدا للإرادات الفردية و للاختلافات الجوهرية تكشفها إرادة إقصاء الصراعات الأخلاقية التي يفترض أنها غير قابلة للحل من النقاش العمومي. من جهتها تتهم سيلا بنحبيب رولز بتضييق التداول ليس فقط بتحديد الأسباب المذكورة و لكن أيضا القضايا التي تناقش و فضاء النقاش إذ أن العقل العمومي لا يطبق على المجتمع المدني و الجمعيات. كلتاها إذن ترفض المنظورية الرولزية و تدافعا عن نظرية هابرماس الذي يتصور التداول كمسار غير إكراهي للتحديد الذاتي<sup>1</sup>.

و لذلك يتساءل أنصار الديمقراطية التداولية عن العلاقة الفعلية بين العقل العمومي و المواطنين في هذا التصور، ليستنتجوا أن رولز لا يضع المواطنين إلا في وضعية دنيا إذ ليس لهؤلاء من خيار آخر سوى مساندة العقل العمومي أو بالأحرى مؤسساته، يمكنهم بالطبع انتقاد هذا العقل العمومي إلا أن انتقاداتهم هذه لا يمكنها أن تكون حسب رولز إلا عنصرا صغيرا من مسار التحسين الأخلاقي للمؤسسات. و يفسر رولز هذه الوضعية الدنيا التي يخصصها للمواطنين في تصوره للعقل العمومي بضرورة أن لا يعارض هؤلاء القيم

<sup>1</sup> - Charles Girard. Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Op.cit. p 91.

الأخلاقية و السياسية الأساسية المتجذرة في التراث اليهودي المسيحي للثقافة الغربية المحيّن دائما في الثقافة من خلال حدسنا المعقد في المؤسسات التي تحترم هذا التراث الأخلاقي<sup>1</sup>. إن مثل هذا التصور يطرح إشكالا في تصور الحق حسب أنصار الديمقراطية التداولية ذلك انه إذا لم يكن للمحكمة العليا من مهمة إيديولوجية سوى تأكيد القيم الأخلاقية و السياسية الأساسية فانه ليس لذوات الحق أي سبب يدفعهم لتعديلها و هو ما من شأنه أن يختزل حدثتنا القانونية<sup>2</sup>.

## 2-5- دور الدين في الفضاء العمومي.

النقطة الأخرى المتعلقة بالتبرير بواسطة الاستعمال العمومي للعقل تخص علاقة هذا الأخير بالدين في نظرتي رولز و هابرماس و يبدو وفق قراءة سريعة أن هناك تشابها كبيرا في تناول هذه القضية عند كل منهما خصوصا فيما يتعلق بمبدأ حياد الدولة إزاء رؤى العالم المختلفة سواء كانت دينية أو غير دينية الذي يدافع كل منهما عنه و يجعلان من هذا الفصل مكونا أساسيا للإجماع السياسي بين المواطنين، إذ يؤكد الأول أن " الدولة لا يمكن أن تفضل أي دين عن آخر<sup>3</sup> " و أن " مفهوم الدولة الطائفية مرفوض<sup>4</sup> " كما يؤكد الثاني أن " حياد السلطة إزاء رؤى العالم هو ما يجب افتراضه على المستوى المؤسساتي لكي يكون في

<sup>1</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. ( Bruylant : Presses de l'Université de Laval. 2001 ). p 53.

<sup>2</sup> - Bjarne Melkevik. Habermas ou Rawls.Op.cit. p 55.

<sup>3</sup> - John Rawls. Théorie de la justice. Op.cit. p 247.

<sup>4</sup> - Ibid. p 248.

الإمكان ضمان الحرية الدينية بشكل متساوي. يجب على الإجماع الدستوري الذي يرى المواطنون أنهم مرتبطين به تبادلياً أن يدمج فصل الكنيسة عن الدولة<sup>1</sup>.

إلا أن هذا التشابه يضر تباينا مهما يخص طريقة التعامل مع المحتوى المعرفي للدين و علاقته بالفضاء السياسي و في هذا الإطار يمكن القول أن نظرية هابرماس تبدو أكثر شمولاً من نظرية رولز من حيث أن هابرماس يسمح بالتبرير الديني في الدائرة العمومية فيما يقصي رولز هذا النوع من التبرير في الفضاء العمومي، و يرجع السبب في الاختلاف بالأساس إلى نظريتهما المتباينة لمفهوم الفضاء العمومي فبينما يميز رولز في ذلك المفهوم بين شكلين متميزين هما الفضاء العمومي السياسي و الخلفية الثقافية السائدة في المجتمع و التي تتميز بطابعها اللاسياسي يركز هابرماس على شمول الفضاء العمومي للدائرتين الخاصة و العامة معا.

إن محتوى العقل العمومي تحدده عند رولز التصورات السياسية للعدالة و هذا يعني إقصاء كل المذاهب الشاملة من هذا المحتوى بمعنى آخر إن العقل العمومي لا يحتاج إلى أن يرتبط بمذاهب فلسفية أو دينية خاصة ليكون له قيمة معيارية، لأجل ذلك لا توصف الأسباب و الحجج المصاغة وفق مصطلحات خاصة بمذهب شامل أو ديني بأنها عمومية. إن هذه الأسباب و الحجج غير العمومية تنتمي إلى الثقافة السائدة و هي خاصة بمختلف الفئات و الجماعات المكونة للمجتمع المدني و هي تشكل الثقافة الاجتماعية أي ثقافة الحياة اليومية و ليس الثقافة السياسية<sup>2</sup>، و لذلك فإن الأسباب و الحجج التي يقدمها الشخص

<sup>1</sup> - Jürgen Habermas. Religion et sphère publique. Dans : Jürgen Habermas. Entre naturalisme et religion. Op.cit. p 187.

<sup>2</sup> - John Rawls. Liberalisme politique. Op.cit. p 38.

باعتباره عضوا في الجماعة الدينية لا يمكن النظر إليها على أنها عمومية لأنها غير مستقلة عن المذهب الشامل المميز لتلك العقيدة الدينية.

و بما أن المواطنين منقسمون بين مذاهب دينية مختلفة و متعددة فانه لا يمكنهم اللجوء إلى أسباب و حجج مرتبطة بتلك المذاهب لتبرير السلطة السياسية التي يمارسونها. و يصدق هذا الأمر أيضا على جميع المذاهب الشاملة غير الدينية كالعلمانية أو المذاهب الملحدة أو غيرهما. لهذا السبب يختلف العقل العمومي في المنظومة الرولزية عن العقل العلماني يقول رولز " يجب تمييز العقل العمومي عن ما يسمى أحيانا بالعقل العلماني و القيم العلمانية فلا يجب الخلط بين هذه و ذاك. إنني اعرف العقل العلماني باعتباره التفكير وفق مصطلحات مذاهب شاملة غير دينية و هذه الأخيرة أوسع من أن تخدم أهداف العقل العمومي".<sup>1</sup>

إن محتوى العقل العمومي يتجذر فقط في السياق التاريخي السياسي للمجتمعات التي تجسد فيها النظام الدستوري منذ زمن طويل. تتضمن الثقافة السياسية العمومية للديمقراطية الدستورية بهذا المعنى الأفكار الأساسية المرتبطة بالتاريخ السياسي و المؤسسات لتلك الديمقراطية، و منه واقع أن اغلب أعضائها يدركون بشكل حدسي تلك الأفكار. و هي تشكل بمعنى ما المادة الأساسية لمختلف التشكيلات النظرية التي هي التصورات السياسية للعدالة المتجسدة في شكل مبادئ، مثل و قيم سياسية، و من هذه الأفكار تصدر الأسباب و الحجج العمومية.

<sup>1</sup> - John Rawls. L'idée de raison publique reconsidérée. Op.cit. p 172.

و عليه فلسنا في حاجة إذن حسب رولز إلى اللجوء إلى الموارد المعيارية النابعة من المذاهب الدينية و الشاملة عموما لمعالجة القضايا السياسية مهما كانت علاقتها وثيقة بالمعتقد الديني كمسألة الإجهاض مثلا. إن رولز و لأنه لا يريد المخاطرة بالدخول في متهاتات نظرية الحقيقة لا يستند على المعطيات الشاملة أو الفهمية إلا باعتبارها خزان محتمل من القناعات الأخلاقية أو كمصدر انخراط أخلاقي للمواطنين لجعل الإجماع المتوصل إليه حول المبادئ مستقرا، لأجل ذلك تختزل تلك المعطيات الفهمية في دور الضامن لمبادئ العدالة و كذا باعتبارها مصدر تحفيز للالتزام من اجل العمل المشترك على قاعدة تلك المبادئ. و هو ما يفسر نظرة رولز إلى دور الدين في ليبراليته السياسية فهو يتمتع بدور عملي ليس إلا بمعنى آخر دور يهتمش فيه طابعه المعرفي<sup>1</sup>.

يعترض هابرماس على هذا التصور للعقل العمومي معتبرا أن العقل العمومي غير مكثف بذاته كما تدعي ذلك لبرالية رولز السياسية و انه عاجز وحده عن تناول مجمل القضايا و المشكلات التي تطرحها المجتمعات التعددية المعاصرة كما أن درجة التعقيد التي تميز بعض هذه القضايا يجعل من الضروري على العقل أن يفتح على الموارد المعيارية للدين أو لأي مذهب فلسفي آخر. يعتقد هابرماس أن التحديد الذي يضعه رولز يوافق " تعريفا ضيقا و لائيكيا جدا لدور الدين السياسي في إطار نظام ليبرالي<sup>2</sup>. " فعكس رولز يؤكد هابرماس انه لا يمكن أن نطالب المواطنين المتدينين أن يبرروا مواقفهم في الفضاء العمومي السياسي

<sup>1</sup> - Jean Marco. Penser la laïcité avec Habermas. Etude critique de la conception Habermassienne des rapports religion-politique. ( Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sciences des religions. Université du Québec. Montréal. 2001 ). pp 143-144

<sup>2</sup> - Jürgen Habermas. Religion et sphère publique. Dans : Jürgen Habermas. Entre naturalisme et religion. Op.cit. p 181.

باستعمال أسباب و حجج علمانية لان ذلك من شأنه أن يمس بحرية الوعي و الدين عندهم كما أن ذلك قد يؤثر على مبدأ المعاملة المتساوية للمواطنين، و لذلك يلح هابرماس على ثقافة مدنية تسمح بالمعاملة المتساوية بين المواطنين المتدينين و العلمانيين و فوق ذلك تسمح للفئة الأولى من المواطنين بالعمل باعتبارهم فاعلين ناقلين لمحتويات سيمنطيقية مضمرة في تقاليدهم الدينية من شأنها أن تكون مصادر معيارية ملائمة لصياغة و تبرير حلول للمشكلات التي تطرح، و عليه يناط بالمواطنين المتدينين مهمة الدفاع أو رفض الحلول المقترحة للمشكلات المطروحة وفق انطلاقا من أسباب و حجج خاصة بهم. و بذلك يمكنهم الاختيار بين حلول ممكنة عديدة و بالتالي المشاركة في السياسية المعتمدة مساهمين بذلك و بشكل فعال في مسار تشكل الرأي و الإرادة السياسية<sup>1</sup>.

## 2-6- بين الشرعية و العدالة.

في تناوله للعلاقة بين العدالة و الشرعية يجد رولز نفسه مجبرا على مناقشة الأولوية التي يوليها هابرماس للشرعية على حساب العدالة. لقد ضل رولز يدعو دائما إلى ضرورة التمييز بين المفهومين فحتى و إن كان بينهما رابط أساسي إلا انه لا يجب الخلط بينهما و لا وضعهما في مستوى واحد<sup>2</sup> إذ يمكن حسبه أن يمارس ملك شرعي حكمه بواسطة حكومة غير أن هذه الأخيرة قد تكون عادلة أو غير عادلة و لذلك فليس بالضرورة أن يكون حكمه عادلا رغم انه شرعي بالضرورة. إن مجرد كونه شرعيا لا يحيل إلى شيء غير أصول حكمه و الطريقة التي وصل بها إلى كرسي الحكم. و منه فان هذا الطابع من الشرعية يتضمن قبول بعضا من الحرية فيما يتعلق بنوع الحكومة. و الشيء نفسه يقال عن النظام الديمقراطي فقد يكون هذا

<sup>1</sup> - Jean Marco. Penser la laïcité avec Habermas. p 212.

<sup>2</sup> - John Rawls. Reponses a Habermas. Op.cit. 131.



الأخير شرعياً و في استمرارية مع تقليد قديم نشأ عند اللحظة التي تم فيها تبني دستوره لأول مرة بالانتخاب رغم ذلك يمكن أن يكون هذا النظام لا عادلاً. ليستنتج رولز بذلك أن مفهوم الشرعية يطبق على المؤسسات فقط و بالتالي فإن له طابعا أكثر ضعفا من مفهوم العدالة<sup>1</sup>.

يكن دور الشرعية بالنسبة لرولز في أنها تسمح بإجراء اتخاذ قرار عندما يكون الإجماع مستحيلاً أي انه نوع من الاتفاق الذي نلجأ إليه في غياب إجماع شامل. إن القرارات و القوانين الديمقراطية لا تعتبر شرعية لأنها عادلة بل فقط لأنها صيغت شرعياً في توافق مع إجراء ديمقراطي شرعي و مقبول. يُنتج الإجراء الشرعي قوانين شرعية و سياسات متوافقة معه و يمكن للإجراءات الشرعية أن تكون اعتيادية أي موضوعة منذ زمن طويل و مقبولة كما هي، و ليست هذه الإجراءات و القوانين المنجزة عنها في حاجة لان تكون عادلة كي تُضفى عليها صفة الشرعية ذلك انه " على عكس العدالة، تفترض الشرعية هامشاً غير محدد من اللادعالة<sup>2</sup>. " يبقى التساؤل الأساسي إذن هو معرفة إلى أي مدى يمكن الحكم على اتفاق ما على انه شرعي دون أن يكون عادلاً.

يؤكد رولز في هذا الإطار أن لادعالة نتائج الإجراء الديمقراطي الشرعي تقصد شرعيته<sup>3</sup> و لكن تبقى نتائج الإجراء الشرعي شرعية مهما كان شكلها، و بالتالي فإنه يمكن القول أن دور الشرعية في المؤسسات الديمقراطية يقتضي السماح بإجراء مناسب لاتخاذ قرارات عندما تحول الاختلافات و الصراعات في الحياة السياسية دون التوصل إلى إجماع. بالإضافة إلى ذلك يأخذ رولز على مفهوم الشرعية الإجرائية عند

<sup>1</sup> - John Rawls. Reponses a Habermas. Op.cit. 132.

<sup>2</sup> - Ibid. p 133.

<sup>3</sup> - John Rawls. Reponses a Habermas. Op.cit. 133.

هابرماس طابعه اليوتوبي و غير الواقعي فمهما كانت الإجراءات المختارة قادرة على تصحيح اكبر قدر من نقائص الوضعية المثلى للكلام كما يتصورها هابرماس فان الهوة تبقى دائما كبيرة بين الشرعية و العدالة. و بالتالي فان رهان رولز هنا هو رفض الشرعية الإجرائية الهابرماسية دون الاستناد رغم ذلك إلى تصور جوهرى للعدالة<sup>1</sup>.

إن الشرعية لا تشكل حسب رولز سوى الحل البديل، ذلك أن قرارا ما يعتبر عادلا عندما يحقق إجماعا تاما و بهذا المعنى يعد اختيار مبادئ العدالة في الوضعية الأصلية عادلا حقا. لكن الوضعية الأصلية هي مرحلة أولى فقط من نظرية العدالة تليها مرحلة تبرير هذه المبادئ عن طريق إجماع بالتقاطع أي بعد أن يزاح حجاب الجهل عن الأطراف المعنية، و في هذه المرحلة يقوم الإجماع بالتقاطع بدور المقرب بين وجهات النظر المتباينة و لنا أن نتساءل عن مدى تقارب هذا الإجراء مع الإجراء الحوارى الشرعى عند هابرماس ذلك أن التوفيق بين الآراء المتباينة لا يمكن تحقيقه بإجماع تام لان عملية تقريب وجهات النظر هذه لا تخص سوى المذاهب المعقولة فقط و لا تخص المذاهب الشاملة. غير أن رولز يعتقد أن الإجماع ممكن التحقق حتى في هذه المرحلة الثانية لان المذاهب غير المعقولة مقصاة بشكل كلي لأنها ترفض بشكل أو بآخر المثل الأعلى للعقل العمومى. و لذلك تقود هذه الطريقة إلى الاكتفاء بالاستقرار الذي يحقق العدالة حسب رولز، بمعنى آخر يتم التنازل عن الشرعية لصالح الاستقرار الذي يظهر إرادة المواطنين في أن يكونوا عادلين و يكون بذلك أكثر عملية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - Soumaya Mestiri. Justice et équité. Op.cit. p 107-108.

<sup>2</sup> - Soumaya Mestiri. Justice et équité. Op.cit. p 108.

## خلاصة.

نستخلص مما سبق اذن ان النقاش الذي دار بين رولز و هابرماس و من خلالهما بين التصور الليبرالي التعاقدى و الديمقراطية التداولية هو قبل كل شيء نقاش عائلي توّطره الخلفية الكانطية التي تغترف منها كل من النظريتين باعتبارهما مقاربتين ديونتولوجيتين تركزان على أولوية العادل على الخير و تتميزان عن المقاربات التيلولوجية التي سادت خلال القرون الماضية خاصة في العالم الانجلوسكسوني. و بالتالي فان العلاقة بينهما ليست من الاختلاف بحيث يمكن اعتبارهما شكلين متناقضين من الاتيقا العمومية مثلما تركز اغلب الدراسات التي تناولت العلاقة بينهما على ذلك، و ذلك لان ما يجمعهما يتجاوز الاختلافات الظاهرية إذ تشكل المقاربتان محاولة جادة للوقوف في وجه النزعات اللامعرفية و الشكية و منه لإعادة تأسيس النظرية المعيارية على أسس عقلية تتجاوز الأطر السياقية و المحلية و تنشُد التحقيق الكوني للمقتضى الديمقراطي مستندتين في ذلك على مكتسبات العلوم الإنسانية عموماً و البسيكولوجيا الأخلاقية على وجه الخصوص. لذلك أمكننا النظر إلى كل منهما على أنها وجه من وجوه الأخرى إذا ما تمت قراءتها قراءة معينة، فالليبرالية السياسية ليست فردانية كما تبدو في الظاهر و هي تركز على التداول بقدر تركيزها على الحقوق الأساسية و هذه الأخيرة حاضرة و مؤطرة للديمقراطية التداولية حتى و إن اتخذت هذه الأخيرة صفة الراديكالية و ادعت القطع مع كل نظرية جوهريّة.

بالمقابل يمكن إرجاع الاختلافات الظاهرة بينهما إلى الخلفيات الفكرية المتباينة التي يرجع كل منهما إليها و إلى اختلاف الأدوات المنهجية التي تستند عليها كل من النظريتين، و هو ما يجعل إحداها تركز على عامل من عوامل الجمعنة السياسية على حساب الآخر أو العكس، إذ تبدو الليبرالية السياسية أكثر ارتباطاً بالتراث الليبرالي الكلاسيكي الذي يقوم على تصور أعمى للفردانية و لذلك بدت الليبرالية السياسية

عند رولز ذاتية مونولوجية، فيما تستند الديمقراطية التداولية على مكتسبات الفلسفة اللغوية مجذرة بشكل أكثر منهجية المنعطف اللغوي و هو ما جعلها تركز على الطابع التذاوتي أو الحوارى للممارسة السياسية و هنا مكن الاختلاف الأساسي بينهما.

الخاتمة

## الخاتمة.

شكل إيضاح العلاقة بين نظرية رولز في العدالة و النظرية التداولية عند هابرماس و موضوعة نقاشهما على المستوى الفلسفي الغاية الرئيسية التي سعت إلى تحقيقها هذه الدراسة. و رغم انه يمكننا إدراج هذا النقاش في سياق النقاش الكلاسيكي بين دعاة النزعة الجمهورية و أنصار المذهب الليبرالي إلا أن نقاشهما يعكس في الحقيقة رهان أعمق من ذلك، فمن جهة لدينا نظرية ليبرالية اجماعية تنادي بالحياد و لكن دون أن تتجر وراء النزعات الشكية حول محتوى النظرية الأخلاقية و هو ما يجعلها جوهرية فيما يخص مبادئ العدالة السياسية، و لدينا من جهة أخرى نظرية جمهورية نقدية تسوق تصورا للعقل العمومي و للمحتوى المعرفي للقضايا المعيارية و لكنها نظرية ترفض أن يكون سندها جوهريا و تلج بالمقابل على الطابع الإجرائي في تحديد المبادئ العادلة. رغم ذلك لا نتصور كلتا النظريتين أن النظام السياسي المتجرد من أي شكل من أشكال الدستور يمكن أن يكون نظاما سياسيا عادلا، شرعيا ومستقرا دون أن يؤدي ذلك إلى خرق الحريات الأساسية للأفراد.

يمكننا أيضا أن نرى في ذلك النقاش مدى الأثر الذي لا تزال تمارسه الفلسفة الكانطية اليوم على الفلسفة العملية إجمالا و السياسية منها على الخصوص، ذلك انه لم يكن في إمكان نظرية العدالة عند رولز و لا التصور السياسي للديمقراطية عند هابرماس أن يريا النور دون فكرة العقل العملي الفعال و تصور العمومية و هي نقطة مشتركة أساسية بينهما تحدد الغاية الأساسية الكامنة وراء أطروحاتهما من حيث أن كلتا النظريتين تتفق حول التأكيد على أن العمومية هي التي تبرر في النهاية شرعية الإجراءات الديمقراطية السياسية، و إذا كان مبدأ العمومية هذا ظاهرا و يمكن لمسه مباشرة عند هابرماس في الفضاء العمومي الذي هو أرضية النقاش الفعلية في نظريته، فانه مضمرة عند رولز إذ لا نلمسه في إجراء التبرير الأساسي لنظرية العدالة الذي هو الوضعية الأصلية، بل في المراحل اللاحقة من تبرير النظرية أو في ما يمكن وصفه بالممارسة الفعلية للسياسة و هو ما يبرز احد أهم الاختلافات الأساسية بين الفيلسوفين فبينما

ينطلق رولز من وضعية فرضية أولى يمكن وصفها بالقبلسياسية تفضي إلى وضعية سياسية فعلية يتصور هابرماس أن تطبيق نظريته الديمقراطية يكون على مجتمع مجمع سياسيا منذ البداية.

من جهة أخرى تعكس الخلفية الفلسفية الكانطية التي ينطلق منها كل من رولز و هابرماس و التي تُوَطر نقاشهما حول المبادئ السياسية العادلة أن نظريتهما متماثلتان في المضمون النظري و على أكثر من صعيد و أن الاختلاف الظاهر لا يعدو في النهاية أن يكون سوى سوء تفاهم تعكسه بالدرجة الأولى ترسبات انتماءاتهما الثقافية المتباينة و الحديث هنا عن التراث الفلسفي القاري الذي تتغذى منه النظرية التواصلية عند هابرماس و الثقافة الانجلوسكسونية التي تتجذر فيها نظرية العدالة، و ليس أدل على ذلك التشابه النظري من استعمالهما لنفس الإجراء المنهجي كآلية تبرير للمبادئ التي يرونها عادلة حتى و أن اختلفا في المنطلق و في النتيجة.

رغم ذلك يمكن الإشارة إلى أن الاختلاف الرئيسي لا يكمن في هذه النقطة و إنما يمكن لمسه في النظرة الإجمالية إلى كلتا النظريتين باعتبارهما نظريتين سياسيتين أو في ما يمكن اختزاله في طبيعة و دور الفلسفة السياسية، إذ يقترح هابرماس نظرية شاملة على اعتبار أن نظرية الحق عنده لا تشكل إلا جزءا من مشروع فلسفي عام و امتداد لأوليات النظرية التواصلية التي ينادي بها، بينما لا يتوقف رولز عن التأكيد على أن نظريته هو هي نظرية سياسية محضة و أن من خصائصها الأساسية هي القطع مع المذاهب الفلسفية و الميتافيزيقية الكلاسيكية.

و لكن فيما وراء ذلك التحديد لدور الفلسفة السياسية تعكس كلتا النظريتين محاولة رائدة للتجاوز البنائي للنظريات الفلسفية ذات المحتوى الجوهرية سواء كانت ميتافيزيقية أو أخلاقية مع اختلاف بسيط بينهما حول وضع المعرفة النظرية، فبينما يتبنى هابرماس نظرية تقوم بالأساس على مبدأي التحقيق (

( Vérifiabilité ) و القابلية للخطأ<sup>1</sup> ( Falsifiabilité ) تؤكد انه وحدها المنطوقات التي يمكن مراجعتها بالرجوع إلى التجربة من شأنها أن تكون صادقة أو خاطئة و لما كانت التجربة مستعصية في مجال المنطوقات الميتافيزيقية و الأخلاقية فلا وجود إذن لمعارف ميتافيزيقية أو أخلاقية و لذلك من الواجب التمييز في المرحلة ما بعد ميتافيزيقية بين قضايا الحقيقة و قضايا الصلاحية المعيارية. و بالتالي فما تفقده تلك المنطوقات على مستوى الحقيقة تستدركه على مستوى الصلاحية العملية المرساة على قاعدة الحوار، نجد رولز بالمقابل حذرا إزاء القضايا المعرفية اذ لا يمكن وصف نظريته بالشككية أو النسبوية ذلك أنها تقر بإمكانية وجود نظرية أخلاقية حقيقية و لكنها تنفادي الفصل في ماهية تلك النظرية فبالنسبة له لا تعتبر العلاقة بين التصورات الأخلاقية الشاملة و التصورات الخاصة بالنظرية السياسية تعسفية بل يمكن جيدا تبريرها بأسباب نهائية إلا أن تحديد تلك العلاقة و تلك الأسباب لا يرجع إلى النظرية السياسية.

و بناء على ذلك يمكن القول أن المواقف التي تطرحها الليبرالية السياسية الدستورية لدى رولز و النزعة الجمهورية الكانطية عند هابرماس هما في الحقيقة اقرب إلى بعضهما البعض أكثر مما يبدو ذلك في الظاهر، و إذا كان كثير من المنتبعين للنقاش الذي دار بينهما يعتقدون انه نقاش يعكس اختلافا جوهريا و تعارضا فعليا في تصور الشرعية الديمقراطية من حيث أن النظرية الأولى تنظر إلى الديمقراطية كمثل أعلى من التعاون المنصف و تضيق التداول الديمقراطي الفعلي من خلال إقصائها الحجج التي لا تتماشى و قاعدة معينة من المعقول محددة بطريقة مستقلة بتصور سياسي للعدالة، بينما تتصورها النظرية الثانية كمثل أعلى من الحكم الذاتي عن طريق التداول العمومي و ترفض أن تلحق التداول بمبادئ

<sup>1</sup> - Jurgen Habermas. La morale des visions du monde. Op.cit. p 151.

& Karl-Otto Apel. La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale. Trad. Jean-François Kervégan. ( Les études philosophiques 2001/1. N° 56 ). p 69.



مستقلة بل تجعل منه المصدر الرئيسي لكل شرعية. فإننا نميل إلى الاعتقاد كما بين ذلك ستيفان كورتوا أن التعارض الظاهر بين النظريتين حول مصادر شرعية الحق و المبادئ الدستورية لمجتمعاتنا الليبرالية ليس بذلك الإطلاق بمعنى انه ليس اختلاف في المبدأ بقدر ما هو تفاوت في الدرجة أو في التركيز على هذا الإجراء أو ذلك. فـرولز المهتم بمشكلات الاستقرار السياسي التي أثارها واقع التعددية المحايت للديمقراطيات المعاصرة يلح أكثر فأكثر على ضرورة حماية مبادئ العدالة من تلك التعددية، فيما يلح هابرماس المهتم بتطبيق المثل الأعلى للاستقلالية و الوائق أكثر من رولز في قدرة التداولات العمومية على التوصل إلى نتائج معقولة سياسيا على مننديات الحوار العمومي كقاعدة لشرعنة الحقوق و المبادئ الدستورية للمجتمع. يجب التأكيد من جهة على أن رولز لا ينفي ضرورة وجود هذه المننديات بل يرى فقط انه في مجتمع عادل نسبيا لا يمكن لهذه المننديات أن تأخذ صفة دائمة و من جهة أخرى إن هابرماس لا يعتقد في قدرة التداولات العمومية على إعادة خلق الأسس الدستورية لمجتمعاتنا الليبرالية بل فقط تحيينها بالنظر إلى ما يستجد و هو ما يشترك رولز معه في التأكيد عليه.

# الفهارس

- فهرس الأعلام.
- فهرس المصطلحات.
- قائمة المصادر و المراجع.
- فهرس الموضوعات

## قائمة المصادر و المراجع

## 1- مصادر رولز.

## أ- المصادر الأجنبية.

- 1- Rawls John. A Theory of Justice. ( Cambridge : Harvard University Press. 1971 ).
- 2- Rawls John. Justice et démocratie. Trad. Catherine Audard & Al. ( Paris: Seuil. 1993 ).
- 3- Rawls John. Libéralisme politique. Trad. Catherine Audard. ( Paris: PUF. 1993 ).
- 4- Rawls John. Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique. Trad. Bertrand Guillaume. ( Paris : La Découverte. 2006 ).
- 5- Rawls John. Political Liberalism. ( New York: Columbia University Press.1993 ).
- 6- Rawls John. Réponse a Habermas. Dans : Jürgen Habermas / John Rawls. Débat sur la justice politique. ( Paris : Cerf. 1997 ).
- 7- Rawls John. Théorie de la justice. Trad. Catherine Audard. ( Paris: Seuil. 1987 ).

## ب-المصادر المترجمة إلى العربية.

- 1- جون رولز. العدالة كإنصاف إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل مراجعة ربيع شلهوب. ( بيروت :

المنظمة العربية للترجمة. ط 1. 2009 ).

- 2- جون رولز. نظرية العدالة. ترجمة ليلي الطويل. ( دمشق: منشورات وزارة الثقافة. 2011 ).

## ت-المقالات.

- 1- Rawls John. Justice as fairness. ( The Philosophical Review. Vol. 67. N° 2. Apr. 1958 ) . pp 164-194.
- 2- Rawls John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. ( Philosophy and Public Affairs. Vol. 14. N° 3. Summer. 1985 ). pp 223-251.

- 3- Rawls John. Outline of a decision procedure for ethics. ( The Philosophical Reviw. Vol. 60. N° 2. Apr. 1951). pp 177-197.
- 4- Rawls John. Reply to Habermas. ( The Journal of Philosophy. volume 92. N° 3. 1995). pp. 132-180.
- 5- Rawls John. Two concepts of rules. ( The philosophical review, Vol. 64. N° 1. Jan 1955). pp 3-32.
- 6- Rawls John. Unité sociale et biens premiers. Trad. Marc Ruegger. (Raisons politiques. Presse de sciences politiques. N°33. 2009/1). pp 9-43.

ث- الحوارات.

- 1- Aybar Samuel & al. John Rawls: for the record. Interview with John Rawls. ( The Harvard Review of Philosophy. Spring. 1991). pp 38-47.

3- مراجع حول رولز.

- 1- Arnsperger Christian et Van Parijs Philippe. Éthique économique et sociale. ( Paris: La Découverte. 2003).
- 2- Audard Catherine. Formes de la rationalité publique et de la démocratie chez John Rawls. Dans : Françoise Gaillard & al. (dir). La modernité en question : de Richard Rorty a Jürgen Habermas. ( Paris: Cerf. 1998).
- 3- Audard Catherine. Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls Habermas. Dans : Rainer Rochlitz ( dir ). Habermas : l'usage publique de la raison. ( Paris: PUF. 2002).
- 4- Audard Catherine. Principes de justice et principes du libéralisme: la neutralité de John Rawls. Dans : Catherine Audard & al. Individu et justice sociale. Autour de Rawls. ( Paris: Seuil. 1988).
- 5- Audard Catherine. Qu'est-ce que le libéralisme. ( Paris: Gallimard. 2009).
- 6- Berten André. John Rawls, Jürgen Habermas et la rationalité des normes. Dans : Jean Ladriere et Philippe Van Parijs (dir). Fondements d'une théorie de la justice. ( Louvain-la-Neuve: Edition de l'institut supérieur de philosophie. 1984).

- 7- Bidet Jacques. John Rawls et la théorie de la justice. ( Paris: PUF. 1995).
- 8- Cohen Joshua. For a democratic society. In : Samuel Freeman ( edit). The Cambridge Companion to Rawls. ( New York: Cambridge University Press. 2003).
- 9- De Briey Laurent. Le sens du politique : essai sur l'humanisme démocratique. ( Wavre: Mardaga. 2009).
- 10- Frydman Benoit. Le calcul rationnel des droits sur le marché de la justice : L'école de l'analyse économique du droit. Dans : T. Andréani et M. Rosen (dir ). Structure, système, champ et théories du sujet. ( Paris: L'harmattan. 1997).
- 11- Frydman Benoit. Négociation ou marchandage ? De l'éthique de la discussion au droit a la négociation. Dans : Philippe Gérard, François Ost, Michel Van de Kerchove ( Dir ). Droit négocié, droit imposé ? (Bruxelles : Publications des facultés universitaires Saint-Louis 1996 ).
- 12- Guillaume Bertrand. Rawls, philosophe de l'égalité démocratique. Dans : Alain Renaut (dir), Histoire de la philosophie politique. T. 5. Les philosophies politiques contemporaines. ( Paris: Calmann Levy. 1999).
- 13- Hoffe Otfried. L'état et la Justice. Les problèmes éthiques et politique dans la philosophie anglo-saxonne. John Rawls et Robert Nozick. ( Paris: Vrin. 1988).
- 14- Kasanda Lumembu Albert. John Rawls : les bases philosophique du libéralisme politique. ( Paris: L'Harmattan. 2005).
- 15- Kymlicka Will. Les théories de la justice : une introduction. Trad. Marc Saint-Upery. ( Paris: La Découverte. 1999).
- 16- Leydet Dominique. Raison publique, pluralisme et légitimité. dans : Catherine Audard (éd.), John Rawls : Politique et métaphysique. ( Paris: PUF. 2004).
- 17- Mestiri Soumaya. Rawls. Justice et équité. ( Paris. PUF. 2009).

- 18- Munoz-Dardé Véronique. La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls. ( Paris: Armand Colin. 2005).
- 19- Nootens Geneviève. Moralité fondamentale et normes subjectives. La justification d'un cadre moral commun dans une société libérale. Dans : Bjarne Melkevik & Luc Vigneault. Droits démocratiques et identités. ( Québec : Les presses de l'université de Laval. 2006).
- 20- Nozick Robert. Anarchie, état et utopie. ( Paris: PUF. 2008).
- 21- Okin Susan. Justice, Gender and the Family. ( New York: Basic Books. 1989).
- 22- Pogge Thomas. John Rawls. His life and theory of justice. Translated by: Michelle Cosch. ( Oxford: Oxford University Press. 2007).
- 23- Ricoeur Paul. John Rawls : de l'autonomie morale a la fiction du contrat social. Dans : Lectures I. Autour du politique. ( Paris: Seuil. 1991).
- 24- Rouge-Pullon Cyrille. John Rawls. Vie, œuvres, concepts. ( Paris: Ellipses. 2003).
- 25- Sandel Michael. Le libéralisme et les limites de la justice. Trad. Jean Fabien Spitz. ( Paris: Seuil. 1999).
- 26- Scanlon Thomas. Utilitarianism and contractualism. In: A. Sen, B. Williams (edits). Utilitarianism and beyond. (New York: Cambridge university press. 1982).

#### ت - المقالات.

- 1- Adair Philippe. La théorie de la justice de John Rawls. Contrat social versus utilitarisme. ( Revue française de science politique. 41 année. N° 1. 1991). pp 81-96
- 2- Audard Catherine. John Rawls et les alternatifs libérales a la laïcité. (Raisons politiques. 2009/2. N° 34). pp 101-125

- 3- Audard Catherine. Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls. ( Cites. 10. Paris. PUF. 2002). pp 49 - 62
- 4- Berten André. Habermas critique Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle. Document de travail N° 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique. ( Université catholique de Louvain. Mars 1993).
- 5- Bigirimana Consolate. Essai d'analyse philosophique de la désobéissance civile. ( Laval théologique et philosophique. Vol. 61. N° 2. 2005). pp 337-344.
- 6- Chaniel Philippe. La démocratie sans territoire ? Habermas, Rawls et l'universalisme démocratique. ( Quaderni. N° 13-14. Printemps 1991). pp 53-66.
- 7- Courtois Stéphane. Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : Fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ? (Politique et Sociétés. Vol. 22. N° 2. 2003). pp 103-124.
- 8- Dumitru Speranta. La raison publique : Une conception politique et non épistémologique ? ( Archives de philosophie du droit. Tome 49. 2005). pp 233-244
- 9- Girard Charles. Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? ( Raisons politiques. 2009/02. n° 34). pp 73-99
- 10- Guillaume Bertrand. Rawls et le libéralisme politique. ( Revue Française de Sciences politiques. 46 eme Années. N° 2. 1996). pp 321-343
- 11- Haber Stéphane. Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls. ( Le Télémaque. 2001/2. N° 20). pp 103-120
- 12- Manin Bernard. Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique. ( Le Débat. février 1985). pp 72 - 94



- 13- Mbonda Ernest-Marie. Justification des droits de l'homme et neutralité métaphysique chez John Rawls. ( Archives de philosophie. 2009/1 T 72). pp 101- 122
- 14- Nootens Geneviève. La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls. ( Philosophiques. Vol. XXIV. N°1. 1997). pp 25-41.
- 15- Picavet Emmanuel. La doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi. ( Revue internationale de philosophie. 2006/3- N° 237). pp 369 - 386
- 16- Reber Bernard. Argumenter et délibérer entre éthique et politique. (Archives de philosophie. T 74. 2011/2). pp 289- 303
- 17- Ruol Muriel. De la neutralité au recoupement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle. ( Revue philosophique de Louvain. Quatrième série, T. 98. N° 1. 2000). pp. 47-63
- 18- Ruol Muriel. Pour une responsabilité citoyenne. Le concept Rawlsien de « recoupement » peut-il éclairer l'événement de la marche blanche ? ( Cahiers Interfaces philosophiques. N° 3. Centre Interfaces. Namur. Févr. 2001).
- 19- Spitz Jean Fabien. La justification rationnelle des théories politiques. ( Hermès. N° 1. 1988/1). Pp 86 à 109

4- مصادر هابرماس.

أ- المصادر الأجنبية.

- 1- Habermas Jurgen. A Reply. In: Axel Honneth & Hans Joas. Communicative action. Essays on Jurgen Habermas's theory of communicative action. Trans. Jeremy Gaines & Doris L. Jones. (Cambridge, Massachusetts: The MIT press. 1991).
- 2- Habermas Jürgen. Apres Marx. Trad. Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay. ( Paris: Edit. Hachette. 1997).

- 3- Habermas Jürgen. De l'éthique de la discussion. Trad. Marc Hunyadi. (Paris: Cerf. 1992).
- 4- Habermas Jürgen. Droit et démocratie entre faits et normes. Trad. Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme. ( Paris: Gallimard. 1997).
- 5- Habermas Jürgen. Droit et moral. ( Tanner lectures ). Trad. R. Rochlitz & C. Bouchindhomme. ( Paris: Seuil. 1997).
- 6- Habermas Jürgen. Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie. trad. Christian Bouchindhomme & Alexandre Dupeyrix. (Paris: Gallimard. 2008).
- 7- Habermas Jurgen. Faktizität und Geltung. (Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1992).
- 8- Habermas Jürgen. L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Trad. Marc B. de Launay. ( Paris: Payot. 1990).
- 9- Habermas Jürgen. L'intégration républicaine. Essais de théorie politique. Trad. R. Rochlitz. ( Paris: Fayard. 1998).
- 10- Habermas Jürgen. La morale des visions du monde. « raison » et « vérité » dans le libéralisme politique de Rawls. Dans : Jürgen Habermas / John Rawls. Débat sur la justice politique. ( Paris: Cerf. 1997).
- 11- Habermas Jürgen. La pensée postmetaphysique. Trad. Rainer Rochlitz. ( Paris: Armand Colin. 1993).
- 12- Habermas Jürgen. La réconciliation grâce a l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls. Dans : Jürgen Habermas / John Rawls. Débat sur la justice politique. ( Paris: Cerf. 1997).
- 13- Habermas Jürgen. La technique et la science comme idéologie. Trad. Jean-René Ladmiral. ( Paris. Gallimard. 1973 ).

- 14- Habermas Jürgen. Le droit et la force. Un traumatisme allemand. Dans : Ecrits politique. Culture, droit, histoire. Trad. Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz. ( Paris: Edit. Cerf. 1990).
- 15- Habermas Jurgen. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. (Frankfurt /Main: Suhrkamp. 1973).
- 16- Habermas Jürgen. Logique des sciences sociales et autres essais. Trad. Rainer Rochlitz. ( Paris: Quadrige/PUF. 2005).
- 17- Habermas Jürgen. Morale et communication. Trad. Christian Bouchindhomme. ( Paris: Editions du Cerf. 1983).
- 18- Habermas Jürgen. Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé. Trad. Jean Lacoste. ( Paris: Payot. 1978).
- 19- Habermas Jürgen. Sociologie et théorie du langage. ( Christian Gauss lectures. 1970/1971 ) trad. Rainer Rochlitz. ( Paris : Armand Colin. 1995 ).
- 20- Habermas Jürgen. Théorie de l'agir communicationnel. T1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. Trad. Jean Marc Ferry. ( Paris: Fayard. 1987).
- 21- Habermas Jürgen. Théorie de l'agir communicationnel. T2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Trad. Jean-Louis Schlegel. (Paris: Fayard. 1987).
- 22- Habermas Jürgen. Vérité et justification. Trad. Rainer Rochlitz. (Paris: Gallimard. 2001).
- 23- Habermas Jürgen. Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. in ibid. Die neue Unübersichtlichkeit. (Frankfurt/Main: 1985).

ب- المصادر المترجمة إلى العربية.

1- - يورغن هابرماس. القول الفلسفي للحدائثة. ترجمة فاطمة الجبوشي. (دمشق: منشورات وزارة الثقافة. 1995 ).

2- يورغن هابرماس. مستقبل الطبيعة الإنسانية. نحو نسالة ليبرالية. ترجمة جورج كتورة. (بيروت: المكتبة الشرقية. ط 1. 2006).

#### ت- المقالات.

- 1- Habermas Jürgen. Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's Political liberalism. ( The Journal of Philosophy. Volume 92. N° 3. 1995). pp. 109-131.
- 2- Habermas Jürgen et al. La démocratie a-t-elle encore une dimension épistémique ? Recherche empirique et théorie normative (2). Trad. Isabelle Aubert et Katia Genel. ( Participations. 2013/1. N° 5). pp 151-175
- 3- Habermas Jürgen. La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public. ( Lignes. N°7. Septembre.1989). pp 29-58.
- 4- Habermas Jürgen. Le paradoxe de l'état de droit démocratique. Trad. Rainer Rochlitz. Les Temps Modernes. ( N° 610. Sept. Nov.2000). pp 76-94
- 5- Habermas Jürgen. Reasonable versus true, or the morality of worldviews. In: Jürgen Habermas. The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory. ( Cambridge. MIT Press. 1998). pp 75-101.
- 6- Habermas Jürgen. Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat. ( Le Débat. N° 97. Nov-Dec. 1997). pp 42-47.
- 7- Habermas Jürgen. Trois version de la démocratie libérale. ( Le Débat. 2003/3. N° 125). pp 122-131

5- مراجع حول هابرماس.

#### أ- مراجع اجنبية.

- 1- Bouchindhomme Christian. Le vocabulaire de Habermas. ( Paris: Ellipses. 2002).

- 2- Chennoufi Ridha. Habermas. ( Paris: Vrin. 2013).
- 3- Cortina Adela. Ethique de la discussion et fondation ultime de la raison. Dans : Alain Renaut (dir). Histoire de la philosophie politique. Tome 5 : Les philosophies politiques contemporaines. ( Paris: Calmann-Lévy. 1999).
- 4- Cusset Yves. Habermas, l'espoir de la discussion. (Paris: Michalon. 2001).
- 5- Descombes Vincent. Le contrat social de Jürgen Habermas. Dans : Descombes Vincent. Le raisonnement de l'ours. et autres essais de philosophie pratique. ( Paris : Seuil. 2007).
- 6- Dostie Proulx Pierre –Luc. Réalisme et vérité : le débat entre Habermas et Rorty. ( Paris: L'Harmattan. 2012).
- 7- Dupeyrix Alexandre. Habermas, Citoyenneté et responsabilité. ( Paris: Edition de la maison des sciences de l'homme. 2012).
- 8- Ferry Jean Marc. Valeurs et normes. La question de l'éthique. ( Bruxelles: Editions de l'université de Bruxelles. 2002 ).
- 9- Ferry Jean-Marc. Philosophie de la communication. Tome 2: Justice procédurale et démocratie procédurale. ( Paris: Cerf. 1994).
- 10- Finlayson James Gordon. Habermas. A very short introduction. (New York: Oxford University Press. 2005).
- 11- Gérard Philippe. Droit et démocratie : réflexions sur la légitimité du droit dans la société. ( Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis. 1995).
- 12- Haber Stéphane. Jürgen Habermas, une introduction. ( Paris: Edit. La Découverte. 2001).
- 13- Hassoun Abdeslam. Justice et démocratie. ( Paris: L'Harmattan. 2013).
- 14- Kortian Gabris. Légalité, légitimité et justice : a propos d'une controverse sur la rationalité du droit naturel. Dans : jacques poulain (dir).

- Qu'est-ce que la justice ? ( Paris: presses universitaires de Vincennes. 1996).
- 15- Ladriere Paul. Pour une sociologie de l'éthique. ( Paris: PUF. 2001).
- 16- Martuccelli Danilo. Sociologie de la modernité. ( Paris: Gallimard. 1999).
- 17- Melkevik Bjarne. Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas. ( Paris: Buenos books international. 2012).
- 18- Melkevik Bjarne. Habermas ou Rawls. Une question de philosophie du droit. ( Quebec/Bruxelles: Presses de l'Université de Laval / Bruylant. 2001).
- 19- Quéré Louis. La sociologie a l'épreuve de l'herméneutique. ( Paris: L'Harmattan. 1999).
- 20- Rochlitz Rainer. Philosophie politique et sociologie chez Habermas. Dans : Rainer Rochlitz (dir). Habermas. L'usage public de la raison. (Paris: Presse universitaire de France. 2002) .
- 21- Sintomer Yves. La démocratie impossible ? politique et modernité chez weber et Habermas. ( Paris: la découverte. 1999) .

#### ب- مراجع عربية.

- 1- بيارن مالكفيك. من العقد إلى التواصل، هابرماس ناقدًا لرولز. ترجمة. عبد العزيز ركح. ضمن كتاب. محمد عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي ( مشرفين ). بورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي. في نقد العلمي و الديني و السياسي. ( الجزائر/بيروت: ابن النديم للنشر و التوزيع/ دار الروافد الثقافية. 2013). ص ص 457-472.

#### ب- مقالات حول هابرماس.

- 1- Apel Karl-Otto. La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une

- pragmatique transcendantale. Trad. Jean-François Kervégan. (Les études philosophiques 2001/1. N° 56). pp 67-80.
- 2- Blondiaux Loic. La démocratie participative, sous conditions et malgré tout. Un plaidoyer paradoxal en faveur de l'innovation démocratique. (Mouvements. 2007/2). N° 50. pp 118 – 129
  - 3- Celikates Robin. La désobéissance civile : entre non-violence et violence. ( Rue Descartes 2013/1. N° 77). pp 35-51
  - 4- Challe Edouard. Edouard Challe. Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit. ( Le Philosophoire. N° 9 bis. 2009). pp 175-199
  - 5- Chaskiel Patrick. Communiquer ou contracter ? George h. Mead en dilemme. ( Réseaux 2004/5-6. N° 127 ). pp 233-251
  - 6- Deflem Mathieu. La notion de droit dans la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas. ( Déviance et société. Vol. 18. N° 1 . 1994). pp 95-120
  - 7- Guibentif Pierre. Et Habermas? Le droit dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Eléments d'orientation. ( Droit & société. 11/12. 1989). pp159-190
  - 8- Jaffro Laurent. Habermas et le sujet de la discussion. ( Cités. 2001/1. N° 5). pp 71-85
  - 9- Lemasson Laurent . La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie. ( Revue française de science politique. 2008/1 Vol. 58). pp 39-67
  - 10- Leydet Dominique. Introduction. ( Philosophie. 29/2. Automne. 2002). pp 175-191.
  - 11- Melkevik Bjarne. Du contrat a la communication : Habermas critique Rawls. (Philosophique, vol. XXIV, N° 1. Printemps 1997 ). pp 59-70.

- 12- Mortier Freddy. De Piaget a Habermas et Rawls: Les problèmes de la reconstruction rationnelle du jugement moral chez Kohlberg. (Philosophica. N° 53. 1994, 1). pp. 5-37
- 13- Portier Philippe. Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas. ( Revue d'éthique et de théologie morale. 2013/4. N° 277). pp 25 - 47
- 14- Pourtois Hervé. Théorie sociale et jugement juridique. A propos de Jürgen Habermas et de Klaus Gunther. ( Archives de philosophie du droit. T. 37. Droit et économie. Edit. Sirey. 1992). pp 303-312.
- 15- Renaut Alain. Habermas ou Rawls ? ( Réseaux. Volume 11. N°60. 1993). pp 123-136

6- مراجع عامة.

أ- المراجع الأجنبية.

- 1- Aristote. Ethique a Nicomaque. ( Paris : GF Flammarion. 2004 ).
- 2- Ayer Alfred. Language, truth and logic. ( Pelican Books. 1971).
- 3- Bracops Martine. Introduction a la pragmatique. ( Bruxelles: De boeck. 2006).
- 4- Canto-Sperber Monique. La philosophie morale britannique. ( Paris: PUF. 1994).
- 5- Degler Carl & (al). Histoire des Etats Unis. Trad. Michel Deutsch. (Paris : Economica. 1980.)
- 6- Ferry Jean-Marc. Justine Lacroix. La pensée politique contemporaine. (Bruxelles: Bruylant. 2000).
- 7- Foucault Michel. Qu'est-ce que les lumières ? dans : Michel Foucault. Philosophie. Anthologie établie par Arnold Davidson & Frédéric Gros. (Paris: Gallimard. 2004).
- 8- Glock Hans-Johann. Qu'est-ce la philosophie analytique. Trad. Frédéric Nef. ( Paris: Gallimard. 2011).



- 9- Goyard-Fabre Simone. Philosophie critique et raison juridique. ( Paris: PUF. 2004).
- 10- Hegel Friedrich. Principes de la philosophie du droit. Trad. André Kaan. ( Paris: Gallimard. 1940).
- 11- Hobbes Thomas. Leviathan. Trad. Gerard Mairet. ( Paris: Gallimard. 2000 ).
- 12- Kant Emmanuel. Fondements de la métaphysique des mœurs. Trad. Victor Delbos. ( Paris: Delagrave. 1974).
- 13- Kant Emmanuel. Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit. Trad. Alexis Philonenko. ( Paris : Vrin. 1971 ).
- 14- Kant Emmanuel. Réponse a la question : Qu'est-ce que les lumières ? Tra. Heinz Wismann. ( Paris: Gallimard. 1985).
- 15- Kant Emmanuel. Théorie et pratique. Trad. Françoise Proust. (Paris: Garnier-Flammarion. 1994).
- 16- Kohlberg Lawrence. Stades de la moralité et moralisation. L'approche cognitive-développementale. In : Laurent Bègue & al. Psychologie du jugement moral. ( Dunod: « Psycho Sup ». 2013). p 134.
- 17- Locke John. Le second Traité du gouvernement. Trad. Jean-Fabien Spitz. ( Paris : PUF. 1994 ).
- 18- Mill John Stuart. L'utilitarisme. Trad. P. L. Lemonnier. ( Paris: Felix Alcan. 1889).
- 19- Moessinger Pierre. La psychologie morale. ( Paris: PUF. 1989).
- 20- Pezzillo Lelia. Rousseau et le contrat social. ( Paris: PUF. 2000).
- 21- Renaut Alain, Mesure Sylvie. La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs. ( Paris: Grasset. 1996).
- 22- Renaut Alain, Sosoe Lukas. Philosophie du droit. ( Paris: PUF. 1991).

- 23- Rousseau Jean Jacques. Du contrat social. ( Paris: Garnier-Flammarion. 1966).
- 24- Tostain Manuel. Psychologie morale et culture. (Grenoble: Presses de l'université de Grenoble. 1999).
- 25- Wittgenstein Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. ( Paris: Gallimard. 1993).

ب- مراجع باللغة العربية.

- 1- أفلاطون. الجمهورية. ترجمة حنا خياز. ( بيروت. دار القلم. د ت ).
- 2- انطوني دي كرسبني، كينيث مينوج. أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة، نزار عبد الله. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1996 ).
- 3- ديلو سنتيفن. التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني. ترجمة ربيع وهبة. (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 2003 ).

7- الرسائل و الأطروحات.

- 1- Marco Jean. Penser la laïcité avec Habermas. Etude critique de la conception Habermassienne des rapports religion-politique. thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sciences des religions. ( Montréal: Université du Québec. 2001 ).
- 2- Yamb Gervais Desiré. Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Eboussi Boulaga. Thèse de doctorat. ( Nancy: Université Nancy 2. Soutenue en 2008 ). Lien internet: <http://docnum.univ-lorraine.fr/public/NANCY2/doc334/2008NAN2100.pdf>

20- المعاجم و الموسوعات.

أ- الاجنبية.

- 1- Sylvie Mesure et Patrick Savidan ( dir ). Dictionnaire des sciences humaines. ( Paris: Presse universitaire de France. 2006).

- 2- Godin Christian. Dictionnaire de philosophie. ( Paris: Fayard/édition du temps. 2004).
- 3- Monique Canto-Sperber (dir). Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. ( Paris: PUF. 2001).

ب- العربية.

1- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي. ج 1. (بيروت: دار الكتاب اللبناني. 1982).

6- الانترنت.

- 1- Cervellon Christophe. Rawls et Habermas : le primat du Juste sur le Bien. ( Reference. N 39. Decembre 2005 ).  
Lien : [www.reference.klubprepa.net](http://www.reference.klubprepa.net)
- 2- Cusset Yves. L'action. Pourquoi une fondation postmetaphysique de la raison pratique ? variation autour de l'éthique de la discussion. ( Philopsis. Revue numérique. Delagrave édition. 2004 ). Lien internet: <http://www.philopsis.fr>
- 3- Desmons Ophélie. Pourquoi la théorie politique normative doit s'intéresser a la meta-éthique : le cas de la théorie de la justice et du constructivisme. (Implications philosophiques ( ISSN : 2015-0864 ). Revue électronique ).  
Lien : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/ebook-l'éthique-dans-tous-ses-états/>
- 4- Laurent Cournarie, Dupond Pascal. La justice. Introduction a la theorie de la justice de Rawls. ( Philopsis. Revue numerique ).  
Lien : <http://www.philopsis.fr>
- 5- Leclerc Arnaud. La these Habermassienne de l'interrelation entre droits de l'homme et démocratie. ( Perspectives critiques. Revue philosophique Klesis. N°29. 2014 ).  
Lien: [http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-droits-homme-democratie-04-Leclerc- These-habermassienne-interrelation-entre-droits-homme-et-democratie-perspectives\\_critiques.pdf](http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-droits-homme-democratie-04-Leclerc- These-habermassienne-interrelation-entre-droits-homme-et-democratie-perspectives_critiques.pdf)

## فهرس الموضوعات.

2	الاهداء.....ص
3	شكر و عرفان.....ص
4	المقدمة.....ص
16	الفصل الاول: الديمقراطية الليبرالية التعاقدية عند جون رولز.....ص
17	مدخل.....ص
20	1- نظرية العدالة من حيث هي نظرية في المجتمع الديمقراطي.....ص
24	2- المعنى الفلسفي لنظرية العدالة.....ص
27	2-1- مفهوم العدالة كإنصاف.....ص
28	2-2- موضوع العدالة: البنية الأساسية للمجتمع.....ص
31	2-3- المجتمع حسن التنظيم.....ص
33	2-4- هدف العدالة: الخيرات الاولى.....ص
35	3- اختيار المبادئ: إجراء التبرير في نظرية رولز التعاقدية.....ص
36	3-1- الشرعية و التبرير.....ص
	3-2- إجراء التبرير في مقالة 1951: "Outline of a Decision Procedure for Ethics".....ص
40	3-3- نقد إجراء التبرير في المذهب البراغماتي.....ص
43	3-4- إجراء التبرير في " نظرية العدالة ": العقد الاجتماعي.....ص
48	3-4-1. نقد نظريات العقد الكلاسيكية.....ص
50	3-4-2- العقد كاختيار عقلائي.....ص
52	3-4-3- منهج الاجراء: الوضعية الاصلية.....ص

- 3-4-3-1- طبيعة الوضعية الاصلية. .... ص 55
- 3-4-3-2- حجاب الجهل: الحيادية. .... ص 57
- 3-4-3-3- ظروف العدالة. .... ص 59
- 3-4-3-4- صفة الاطراف في الوضعية الاصلية. .... ص 61
- 3-4-3-5- مبدأ العدالة. .... ص 63
- 3-4-4-4- العقد من حيث هو تبرير ترنسندننتالي. .... ص 67
- 3-4-5- العادل و الخير. .... ص 71
- 3-4-6- المعقول و العقلاني. .... ص 73
- 3-4-7- الاحكام الموزونة و التوازن التاملي. .... ص 77
- 4-: المنعطف التعددي: " الليبرالية السياسية. " ..... ص 81
- 4-1- التعددية المعقولة: تحدي الديمقراطية المعاصرة. .... ص 83
- 4-2- التبرير في الليبرالية السياسية: العقل العمومي. .... ص 86
- 4-3- مسألة الاستقرار و الشرعية. .... ص 92
- 4-4- الاجماع بالتقاطع. .... ص 95
- 4-5- الاجماع السياسي و الدين. .... ص 99
- 5- شرعية العصيان المدني. .... ص 103
- خلاصة..... ص 108
- الفصل الثاني: الديمقراطية التداولية عند يورغن هابرماس. .... ص 110
- مدخل. .... ص 111
- 1- التأسيس التواصللي للعقل العملي في " القانون و الديمقراطية " ..... ص 115
- 2- ازدواجية الحق الحديث. .... ص 119

- 2-1- الحق كمؤسسة و الحق كوسيط. .... ص 120
- 2-2- الحق بين الواقعية و الصلاحية. .... ص 123
- 3- العقلانية الاجرائية للحق الحديث. .... ص 128
- 3-1- اعادة بناء نظرية الحق. .... ص 128
- 3-2- بين الشرعية و القانونية: الحق و العقل التواصلي. .... ص 132
- 4- الديمقراطية التداولية. .... ص 135
- 4-1- مفهوم الديمقراطية التداولية. .... ص 135
- 4-2- فيما وراء الليبرالية و الجمهورية: الديمقراطية التداولية. .... ص 137
- 4-3- اتيقا الحوار كاستراتيجية للتبرير الاخلاقي في الديمقراطية التداولية. .... ص 141
- 4-3-1- في مفهوم اتيقا الحوار. .... ص 141
- 4-3-2- العقلانية التواصلية و اللغة. .... ص 146
- 4-3-3- التداولية الكونية. .... ص 148
- 4-3-3-1- نظرية افعال الكلام. .... ص 151
- 4-3-3-2- منطق الحجاج. .... ص 157
- 4-3-3-3- الوضعية المثلى للكلام. .... ص 162
- 4-3-3-3-1- مبدأ اتيقا الحوار. .... ص 166
- 4-3-3-3-1- مبدأ الحوار ( D ). .... ص 166
- 4-3-3-3-2- مبدأ الكونية ( U ). .... ص 168
- 5- الاخلاق و الحق: من التبرير الاخلاقي الى التبرير السياسي. .... ص 171
- 5-1- في الفرق بين الاخلاق و الحق. .... ص 172
- 5-2- في التكامل بين الاخلاق و الحق. .... ص 174

- 5-3- من مبدأ الحوار إلى المبدأ الديمقراطي. .... ص 177
- 5-4- الاستقلالية الخصوصية و الاستقلالية العمومية. .... ص 180
- 6- تشكل الرأي و الإرادة السياسية. .... ص 184
- 6-1- الفضاء العمومي و المجتمع المدني. .... ص 186
- 6-2- دور الدين في الفضاء العمومي. .... ص 192
- 7- شرعية العصيان المدني. .... ص 198
- ..... خلاصة. ص 202
- الفصل الثالث: بين الليبرالية التعاقدية و الديمقراطية التداولية. .... ص 204
- مدخل. .... ص 204
- 1- بين الليبرالية التعاقدية و الديمقراطية التداولية: نقاش عائلي. .... ص 206
- 1-1- التأسيس العقلاني للنظرية المعيارية. .... ص 207
- 1-1-1- البنائية: طريق ثالث بين المعرفة و اللامعرفية. .... ص 211
- 1-1-2- المقتضى الديمقراطي الكوني. .... ص 215
- 1-1-3- المنظورية الديونتولوجية: العادل و الخير. .... ص 218
- 1-1-4- مسار التمرن و تطور الوعي الأخلاقي. .... ص 221
- 1-2- من التعاقد إلى التداول و العكس. .... ص 227
- 1-2-1- الديمقراطية الجذرية و تأسيس الحقوق. .... ص 233
- 1-2-2- الإكراهات الإجرائية المحايثة للديمقراطية التداولية. .... ص 236
- 1-2-3- النزعة التأسيسية و الاستقلالية السياسية. .... ص 237
- 1-2-4- الجمرة الديمقراطية-الراديكالية الكامنة في الوضعية الأصلية. .... ص 240
- 1-2-5- تداوتية الذات: من الوضعية الأصلية إلى وضعية الحوار. .... ص 243
- 1-3- اللاعصيان المدني. .... ص 248

- 2- فيما وراء النقاش العائلي: تصوران مختلفان للشرعية الديمقراطية.....ص 251
- 2-1- الاختلاف في الأدوات المنهجية. .... ص 251
- 2-2- بين المناجاة و الحوار: المنظورية المونولوجية و الحوار التداوتي. ....ص 258
- 2-2-1- الليبرالية و المنظورية الفردانية. .... ص 260
- 2-2-2- الليبرالية السياسية و الديمقراطية التداولية. .... ص 262
- 2-2-2-1- النظرية المعيارية بين التصور السياسي و التأسيس الفلسفي.....ص 263
- 2-2-2-2- الوضعية الأصلية. .... ص 266
- 2-2-2-2-1- بين الوضعية الأصلية و الوضعية المثلى. .... ص 272
- 2-2-2-3- الديمقراطية و الحقوق الأساسية. .... ص 276
- 2-2-2-3-1- بين اختيار القيم و تبني القواعد.....ص 280
- 2-2-2-3-2- بين المذهب الليبرالي و المذهب الجمهوري.....ص 288
- 2-3- النزعة التأسيسية و المقتضى الديمقراطي.....ص 291
- 2-4- العقل العمومي. .... ص 296
- 2-4-1- دور الدين في الفضاء العمومي. .... ص 299
- 2-5- بين الشرعية و العدالة. .... ص 303
- 306 خلاصة.....ص
- 308 الخاتمة.....ص
- 313 الفهارس و المراجع.....ص



## ملخص الأطروحة.

تتناول هذه الدراسة إحدى أهم القضايا المطروحة في الفكر السياسي و هي المتعلقة بمسألة شرعية الممارسة السياسية في الديمقراطية المعاصرة و ذلك من خلال التطرق بالتحليل و المقارنة إلى نظريتين أساسيتين في الفلسفة المعاصرة حاولت كل منهما اقتراح شكل من الاتيqa العمومية يمكنها التعامل بشكل منصف مع المتغيرات الاجتماعية المعاصرة و إضفاء شرعية على الأنظمة الديمقراطية تأخذ في الحسبان ضرورة تفعيل الممارسة السياسية بما يتماشى و المبادئ العامة للديمقراطية و لدولة القانون. و يتعلق الأمر بالنظرية الليبرالية التعاقدية كما تجسدت في أعمال الفيلسوف الأمريكي جون رولز الفلسفية و خصوصا كتابه الرئيسي " نظرية العدالة " و النظرية التداولية القائمة على أسس فلسفة التواصل و اتيقا الحوار كما يعرضها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس ضمن مشروعه الفلسفي العام. و عليه كان هدف الرسالة الرئيسي إبراز العلاقة التداخلية بين هاتين النظريتين من خلال الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي مدى يمكن اعتبار نظريتا رولز و هابرماس في تصور شرعية النظام الديمقراطي متماثلتان؟ و في محاولة الإجابة عن هذا السؤال قسمنا الرسالة إلى ثلاثة أقسام رئيسية يتناول القسم الأول و الثاني آلية التبرير و شرعنة الممارسة السياسية في كل من النظريتين الليبرالية السياسية و الديمقراطية التداولية فيما يركز القسم الثالث على العلاقة بين النظريتين من خلال إبراز أوجه التلاقي و الاختلاف بينهما.

## Résumé de la thèse.

*La présente étude s'intéresse à l'une des plus importantes questions de la philosophie politique contemporaine, celle qui concerne la question de la légitimité des pratiques politiques dans les démocraties contemporaines, en analysant deux des plus grandes théories politiques en philosophie contemporaine à savoir la théorie libérale contractualiste du philosophe américain John Rawls exposée dans ses principaux ouvrages notamment « la théorie de la justice » et « libéralisme politique », et la démocratie délibérative du philosophe allemand Jürgen Habermas élaborée dans le sillage de sa théorie de l'agir communicationnelle. En effet toutes deux ont tenté de proposer une nouvelle forme d'éthique publique qui serait en mesure de légitimer la pratique politique dans les régimes démocratiques contemporains tout en respectant les principes fondamentaux de la démocratie et de l'état de droit. Le but de cette thèse est donc d'établir une analyse comparative entre les deux théories en essayant de répondre à la question suivante : dans quelle mesure peut on dire que les deux théories sont similaires quant à leurs conceptions de la légitimité démocratique ? La thèse se divise en trois parties, la première et la seconde parties ont pour objet l'analyse de la procédure de justification et de légitimation de la pratique politique dans ces deux théories, quant à la troisième partie elle établit les points de convergence et de divergence entre elles.*