المجلة العلمية لكلية الآداب مج ١٣، ع ١ (٢٠٢٤) ٩٧- ١٣٨
المجلة العلمية لكلية الآداب
https://artdau.journals.ekb.eg/

"التعددية" و"التبرير العام"
دراسة لإشكالية التعايش وتحديات بقاء الدولة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي

شريف مصطفى أحمد حسن
أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة - كلية الآداب – جامعة الفيوم

المستخلص

تبحث هذه الدراسة في الجذور الحديثة للفكرة المعاصرة للتبرير العام. أزعم أن تصورات التبرير العام نشأت في الإجابة عن سؤال "هل يمكن التعايش بين مختلفين؟". حيث أفضت التعددية الدينية والأخلاقية التي أطلقها الإصلاح إلى إضعاف الأشكال العامة من التبرير، وهذا بدوره أفضى إلى السؤال بشكل أكثر أهمية عن الحكم النهائي عندما يواجه المجتمع خلافًا عميقًا حول المسائل السياسية والأخلاقية. وتوجب التعددية إضافة السؤال "ما معايير الحق العام؟" إلى السؤال الذي لا يقل أهمية عنه وهو "من يحكم عند انتهاك هذه المعايير؟". ويشير التبرير العام إلى دور الجمهور بوصفه محددًا للحق العام وليس لمجموعة من المبررات التي صادف أن تشاركها الجمهور في لحظة معينة. وفي هذه القراءة لهوبز ولوك وكانط ورولز، تتراجع أهمية العقد الأولي في حين يأتي أساس الحكم الركين إلى المقدمة، ويؤكد أغلب الليبراليين أن النظام السياسي يجب أن يكون محايدًا تجاه التصورات المختلفة عن الخير، كما يؤكدون أن فرض أي تصور خاص عن الخير سوف يحابي أشخاصًا معينين دون غيرهم، ومن ثم سيهدد بقاء الدولة.

الكلمات المفتاحية: التعددية- التبرير العام- الدولة- هوبز- لوك- كانط- رولز.

تاريخ المقالة:
تاريخ اســـــتلام المقالـــة: ٢٠٢٣/٩/٦
تاريخ استلام النسخة النهائية: ٢٠٢٣/٩/٢٠
تاريخ قبـــول المقالـــــة: ٢٠٢٣/١٠/٢٠

Scientific Journal of Faculty of Arts 13 (1) 2024, 97 - 138
المجلة العلمية لكلية الآداب
https://artdau.journals.ekb.eg/

"Pluralism" and "Public Reason" A study of the Issue of coexistence and Challenges to the Survival among Social Contract Philosophers

Sherif Mustafa Ahmed Hassan
Assistant Professor of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Arts, Fayoum University.

Abstract

This study investigates the modern origins of the contemporary concept of public reason. I argue that the emergence of notions of public reason can be traced back to addressing the question, "How can differences coexist?" The religious and moral pluralism introduced by the Reformation weakened public forms of reason, prompting a more crucial inquiry into final judgment when society confronted profound disagreements on political and moral issues. Pluralism necessitates appending the question, "What are the criteria for public rights?" to the equally significant query: "Who judges when these standards are violated?" Public reason pertains to the public's role as a determinant of public rights, rather than a set of justifications the public happens to share at a given moment. In interpreting Hobbes, Locke, Kant, and Rawls, the significance of the initial contract diminishes, and the foundation of solid judgment takes precedence. Most liberals assert that the political system must remain neutral towards various conceptions of the good. They also emphasize that imposing any specific conception of the good would favor certain individuals, thereby posing a threat to the survival of the state.

Keywords: Pluralism, General justification, State, Hobbes, Locke, Kant, Rawls

Article history:
Received 6/9/2023
Received in revised form 12/9/2023
Accepted 20/10/2023

مقدمة

لقد احتلت الدولة على الدوام مكانًا محوريًا في التحليل السياسي وصولًا إلى المرادفة بين دراسة السياسة ودراسة الدولة في أغلب الأحيان. وتتجلى تلك المكانة في البحث الدائم في أسباب الاحتياج للدولة وأسس الالتزام السياسي. حيث تطرح نظرية العقد الاجتماعي التبرير الكلاسيكي لنشأة الدولة من خلال تصور شكل الحياة في مجتمع بلا دولة أي في حالة الفطرة أو الطبيعة. وتتسم هذه الحالة لدى بعض المفكرين (مثل هوبز ولوك) بحروب أهلية وصراعات مستمرة يخوضها كل فرد في مواجهة الجميع (أي حرب الكل ضد الكل)؛ وهو ما يهيئ الناس للاتفاق على " عقد اجتماعي " **Social Contract** يضحون بموجبه بجزء من حريتهم من أجل إقامة كيان ذي سيادة يستحيل دونه حفظ النظام والاستقرار. أي ينبغي على الأفراد طاعة الدولة بوصفها الضمان الوحيد ضد الاضطراب والفوضى.

ويعد التبرير العام الآن مفهومًا مركزيًا إن لم يكن المفهوم المركزي الذي تتناول من خلاله النظرية الليبرالية إشكالية التعددية.[١] ذلك أن المعضلة التي تواجه الأنظمة الليبرالية سواء أكانت محلية أم عالمية هي إيجاد طرق لتبرير المؤسسات الليبرالية -من الدساتير إلى أنظمة حقوق الإنسان- بالنسبة للمواطنين ذوي الآراء الدينية والأخلاقية والسياسية المختلفة مع احترام هذا الاختلاف في الوقت نفسه. تركز المفاهيم المتباينة للتبرير العام التي نوقشت ضمن الفلسفة المعاصرة على حل هذه المعضلة. وتسعى هذه الدراسة إلى الإسهام في هذا النقاش من خلال العودة إلى الجذور الحديثة للتصورات المعاصرة للتبرير العام. أزعم أن فكرة التبرير العام نشأت خلال السعي للإجابة عن سؤال " من سيحكم؟. فلقد أفضت التعددية الدينية والأخلاقية التي أطلقها الإصلاح إلى إضعاف الأشكال العامة للتبرير، وهذا بدوره أفضى إلى السؤال عن الحكم النهائي عندما يواجه المجتمع خلافًا عميقًا حول المسائل السياسية / الأخلاقية. كان ظهور التعددية يعني إضافة السؤال " ما معايير الحق العام؟ " إلى السؤال الذي لا يقل أهمية عن ذلك السؤال " من الذي يحكم عند انتهاك هذه المعايير؟ " . ويشير التبرير العام إلى دور الجمهور بوصفه قاضي الحق العام وليس مجرد مجموعة الأسباب التي صادف أن تشاركها الجمهور. في هذه القراءة لهوبز ولوك وكانط ورولز، تتراجع أهمية العقد الأولي بينما يأتي الأساس الركين للحكم في المقدمة.

وباستخدام المنهج التحليلي النقدي المقارن يسعى الباحث إلى إثبات أن التبرير العام لا يقتصر فقط على تحديد الأسباب العامة، أي وضع أيدينا على الأسباب الفعلية التي ربما يتشاركها الجمهور أو يقبلها، وإنما

يدور التبرير العام حول امتلاك الجمهور القدرة والمساحة والحق في التفكير بشكل موثوق. يمكننا أن نأمل أن يبني هذا المنطق أو يكتشف أسبابًا مقبولة للجميع، فالجمهور باعتباره راشدًا وقادرًا على التأمل يمثل الأساس الركين لبقاء الدولة.

أولًا: التعددية والتبرير العام

يشير التبرير العام إلى الأسباب التي يمكن أن تصبح مبررات ملائمة للسياسة العامة أو الإجراءات الحكومية. حيث تعتمد الكثير من النتائج على المقصود بالملاءمة بالمعنى الاجتماعي أو الوصفي، يمكننا القول إن لكل مجتمع سياسي مبررات عامة. وفي كل مجتمع سياسي هناك ادعاءات وحجج تعمل كمبررات لعمل الحكومة وأخرى ليست كذلك. فالملائم هو ما يندرج ضمن مجموعة معينة من القيم المشتركة والمعاني ووجهات النظر العامة. يمكن لأجاممنون أن يلجأ إلى العرافة بوصفها مبررًا لتأخير شن ضربة عسكرية ضد طروادة، ويمكن لتشارلز الأول أن يلجأ إلى الحق الإلهي للملوك كونه مبررًا للمطالبة بسلطة استدعاء البرلمان وإقالته. كانت هذه أسبابًا مناسبة في كل سياق من هذه السياقات حتى لو كان بإمكان الأفراد التشكيك فيما إذا كانت أسبابًا وجيهة. لن يكون لأي من هذين المبررين وزنًا كبيرًا في سياقنا السياسي حتى لو كان هناك أفراد يؤمنون بقوة العرافة أو يؤمنون بالتفسير الحرفي لرومية. في عالمنا، لم تعد هذه المبررات مبررات سيئة وحسب، بل إنها مبررات غير ملائمة. لكن هذا الحس الاجتماعي أو ربما التاريخي للتبرير العام لا يتعلق بكيفية استخدام المصطلح في النقاش المعاصر، أو على الأقل ليس كذلك بشكل واضح. بالنسبة لمنظر مثل جون رولز، على سبيل المثال، ليست كل المجتمعات السياسية لديها تبرير عام، إنها فقط سمة مميزة للمجتمعات الديموقراطية.[٢] المبرر العام هو ببساطة مصطلح نستخدمه لوصف ما هو مناسب أو مقبول في نقاشاتنا العامة. يبدو أن هناك أشخاصًا يستخدمون المبرر العام بهذا المعنى. يدافع ستيفن ماسيدو عن رؤية إجماعية أو تقاربية للمبرر العام تؤكد القيم والمبادئ التي يتشاركها المواطنون على أنها أمر واقع.[٣] لكن سيكون من الخطأ التفكير في المبرر العام باعتباره ببساطة تأملًا في توافقات إمبريقية سرية خفية تتغير مع مرور الوقت، حيث التركيز على مبررات سرية وليست كافية على فكرة التبرير. في هذه الدراسة، أزعم أن هناك تحولًا نوعيًا في عملية التبرير العام برمتها مع انتقالنا إلى العصر الحديث. ليس هذا السبب أو ذاك هو ما يدخل ضمن التساؤل ولكن من يقوم بالتفكير والتأمل.

لقد أصبح التخفيف من المعتقدات المشتركة على نطاق واسع أكثر وضوحًا عندما فجر الإصلاح التطابق الديني (وبالتالي الأخلاقي

والتقييمي) وأرسل المعتقدات الدينية إلى دوامة تخلق ما يبدو أنه عالم لاحدود له من المعتقدات والقناعات. ولم يقم الإصلاح فقط بإزالة السلطة الدينية المركزية فحسب، بل فتح الباب أيضًا أمام مصدر جديد للسلطة الدينية (وبالتالي الأخلاقية والتقييمية) وهو الضمير الخاص. في ظل هذه الظروف، أخذ الخلاف الأخلاقي والتقييمي بعدًا جديدًا، كما تطرح إمكان حل هذا الخلاف مشكلات جديدة بالنسبة للفلاسفة. لطالما اختلف فيها الناس بالطبع، وهذه ليست خصوصية المجتمعات الحديثة، ولكن في العصر الحديث أضحى الاحتمال، بل الاحتمال المخيف حقًا، أن يتفاقم هذا الخلاف ويصبح سمة دائمة للمجتمع تنذر بانهيار الدولة. نبدأ مع هوبز لأنه أدرك، أكثر من أي مفكر حديث آخر، ما يمكن أن نطلق عليه الآن التعددية، لكنه اعتبر ما أسماه الحكم الشخصي التهديد الوحيد الأكثر أهمية لاستقرار النظام السياسي والاجتماعي.

التعددية هي الحافز الذي يفرض استبدال المبرر المشترك بالمبرر العام. على هذا النحو، هذه هي المشكلة التي يكون التبرير العام هو الحل لها. أعني بالتعددية واقع التعددية وليس التعددية القيمية.[٤] يشير واقع التعددية أولًا وقبل كل شيء إلى الحقيقة التاريخية المتمثلة في أن الناس في عالم اليوم لديهم آراء شديدة الاختلاف حول ماهية القيمة. لكن واقع التعددية يعني أكثر من ذلك، إنه يمثل واقع التنوع. ربما يكون لدى بشر العالم الحديث خلافات عميقة أكثر من خلافات البشر في العالم القديم. وربما يتم توزيع الخلاف على نطاق واسع بين الناس. لكن هذه الحقائق ليست ما يعرّف التعددية. لا تتطابق التعددية مع تنوع الآراء، ولا حتى مع تنوع الآراء العميق والواسع. من المفيد أن نتذكر أن الكنيسة الكاثوليكية منذ اليوم الأول لتأسيسها لم تكن أبدًا بدون جماعات معارضة وأصوات معارضة وحركات إصلاحية. ما هو مهم هنا ليس وجود تنوع في الآراء بل القوة والسهولة التي كانت الكنيسة قادرة على قمع المعارضة من خلالها. يمكن قراءة تاريخ الكنيسة على أنه تاريخ البدعة. التعددية هي المصطلح الذي نستخدمه عندما لم يعد التنوع هرطقة.[٥] وهو يشير إلى أن تنوع الآراء دائم لأننا نسمح له بأن يكون دائمًا. التعددية بوصفها عقيدة هي الرأي القائل بأن الخلاف، ضمن بعض الحدود الواسعة، يجب التسامح معه. والتعددية كونها حقيقة هي (أ) حقيقة التنوع العميق، بالإضافة إلى (ب) حقيقة أن بعض أشكال التعددية هي عقيدة متأصلة ضمن ثقافتنا العامة. المشكلة التي تجيب عنها تصورات المبرر العام هي: ما طبيعة التبرير العام المشروع في ظل ظروف التعددية؟ وكيف يسهم هذا التبرير العام في الحفاظ على تماسك الدولة واستمراريتها؟

ثانيًا: توماس هوبز: التبرير العام بوصفه تبرير الدولة

أدرك توماس هوبز أنه دون لغة أخلاقية مشتركة للحديث عن السياسة العامة وتبريرها، سيعتمد الأفراد على فهمهم الخاص للصواب والخطأ، والخير والشر. بينما كان لدى هوبز فكرة عما يجب أن يكون عليه محتوى المبرر العام، أي قوانين الطبيعة، كان الأمر الأكثر أهمية بالنسبة له أن تكون هناك سلطة عامة قوية. وعلى الرغم من الإرشادات التحوطية لصاحب السلطة، فإن المحصلة النهائية كانت أنه يجب أن يسترشد الأشخاص بصوت السلطة ويطيعوه بغض النظر عن محتواه. يذوب المبرر العام في المبرر المناسب لدولة عازمة على البقاء. إن سلطة التبرير هي سلطة الدولة.

إن هوبز ليس تعدديًا. ومع ذلك، فقد أدرك هوبز المحفزات الأولى للتعددية وكان مهتمًا بعواقبها السياسية. وهذا يعني أن ما يقلقه لم يكن مجرد تنوع الآراء، بل اعتقاد متنام، غالبًا ما تغذيه قناعات دينية، بأن لدى المرء ما يبرر تبنيه آراء متباينة. كان هوبز قلقًا بشأن الاعتقاد بأن الضمير الديني للفرد يقدم وجهة نظر يمكن من خلالها الحكم على شرعية النظام السياسي. كان هذا الاعتقاد كارثيًا لأن الأفراد الذين يتصرفون بناءً على حكمهم الخاص لن يتقاربوا أبدًا. حيث يؤدي تنوع الآراء المقترن بقناعات قوية إلى خلافات مزعزعة للاستقرار. ومن ثم، يتطرق هوبز إلى حقيقة التنوع ولكنه يسعى إلى قمع واقع التعددية.

عبر كتاباته السياسية، عنى هوبز إلى حد كبير بالحرب الأهلية والوسائل الأكثر عقلانية والأكثر فاعلية لمنع مثل هذه الحرب. يجب تجنب الدمار الذي أحدثته صراعات مثل الحرب الأهلية الإنجليزية بأي ثمن. حيث يفضل هوبز دائمًا القانون والنظام، حتى القانون السيئ والنظام القمعي على " البؤس والمصائب الشنيعة التي تصاحب الحرب الأهلية " .[٦] لن يحمي أي نوع من الحكومة المجتمع من الانزلاق مرة أخرى إلى حرب أهلية، وإنما فقط الحكومة المطلقة المصممة على أساس خطوط ضيقة للغاية. وهو يشير ضمنًا إلى أن القليل من الأنظمة السياسية قد اعترفت بالمدى الكامل للسلطة اللازمة للحفاظ على السلام وأن معظمها كان بطبيعته غير مستقر ودائمًا على شفا منحدر زلق صوب حرب أهلية.[٧]

كيف يقنع هوبز قراءه بأن الاستقرار والسلام يعتمدان على التنازل عن كل السلطة لحاكم مطلق؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نتطرق إلى أسباب الخلاف البشري. يمكن العثور على السبب المباشر للصراع في شهية البشر. مثل العديد من المفكرين قبله، لم يكن لدى هوبز تفاؤل بمؤانسة البشر. يلعب الجشع والكبرياء وانعدام الأمن دورهم في جعل

الحياة بدون سلطة لا تطاق. لكن القديس أوغسطين قال ذلك. ما يميز هوبز ويجعله مثيرًا للاهتمام لقصتنا عن المبرر العام، هو إدراكه أن الخلاف حول معنى الكلمات ومحتوى الحقيقة، أي تنوع الآراء، يشكل التحدي الأكبر للنظام السياسي " لأن أفعال البشر تنطلق من آرائهم ؛ وعبر الحكم الجيد للآراء، يتشكل الحكم الجيد لأفعال البشر " .[٨] ليست الطبيعة سريعة الغضب هي التي تدفع البشر إلى الاختلاف والقتال فيما بينهم، فاللغة متواطئة في دوامة العنف.

حيث لا توجد سلطة مدنية قوية، يعاني المجتمع البشري من نوع من الفوضى اللغوية. يلاحظ ديفيد جونستون أن هوبز ليس أول من لاحظ أن الاضطرابات المدنية مصحوبة باضطراب لغوي.[٩] يلاحظ ثوسيديديس في وصفه الشهير للحرب الأهلية في كورسيرا أنه لتبرير أفعالهم، قام القادة عديمو الضمير بتحريف معنى الكلمات لتناسب أغراضهم. فاستخدم الخطباء " كلمات مؤثرة " للإفلات من " العمل الأساسي " .[١٠] ولكن بالنسبة لثوسيديديس، لا يشيع سوء استخدام الكلمات إلا عندما يمر المجتمع بحالة من المرض. " أدت الحرب الأهلية إلى كل نوع من الفساد " بما في ذلك قلب اللغة الأخلاقية والتقييمية رأسًا على عقب من خلال تغيير " المعاني المقبولة للكلمات وفق ما يرونه مناسبًا " .[١١] ويعكس هوبز الرابط العلمي، فلا تسبب الحرب الأهلية فوضى لغوية، وإنما تتسبب الفوضى اللغوية في حرب أهلية. وطالما كان هناك عدم يقين وخلاف حول المعاني الأخلاقية، فإن الصراع دائمًا ما يعم في المستقبل القريب. إن عدم اليقين والاختلاف حول المعاني الأخلاقية هو الحالة الطبيعية للبشرية، وبالتالي فإن الفوضى اللغوية ليست سوء استخدام للكلمات بالنسبة لهوبز، لأنه يرى أنه لا يوجد معيار طبيعي للكلمات التقييمية مثل جيد وجدير وصادق يمكننا أن نقول مقابله إن شخصًا ما يسيء استخدامها أم لا. فـ " المعاني المقبولة " ، التي يستخدمها ثوسيديديس القياسي، تظل جيدة فقط في حضور السلطة التي يمكن أن تضمن بقاءها " مقبولة " . بدون هذه السلطة، هناك ميل طبيعي للرجوع إلى الحكم الخاص لتحديد معنى الكلمات. لا يمكن أن يبتعد الحكم الخاص عن الرغبات الذاتية.

" ولكن مهما كان موضوع شهية أي إنسان أو رغبته ؛ فإن هذا هو ما يسميه من جانبه خيرًا: وموضوع كراهيته ونفوره شر؛ وازدرائه حقارة وتفاهة. لأن هذه الكلمات الخير والشر والازدراء، ما لم يتم استخدامها فيما يتعلق بالشخص الذي يستخدمها: فلا يوجد ثمة شيء ببساطة وبشكل مطلق هكذا " .[١٢]

وهكذا يبدو أنه لا توجد طريقة للفصل بين الأحكام الخاصة المتباينة في حالة الطبيعة. لم تقدم الطبيعة معيارًا مشتركًا للخير والشر أو الصواب والخطأ. أو بشكل أكثر دقة، كان معيار الطبيعة مرتبطًا بحكم كل فرد على ما هو جيد وحكم كل فرد على ما هو ضروري للحفاظ على نفسه. وبدون بعض الشروط المسبقة أو الاتفاقيات الراسخة، تصبح اللغة الأخلاقية والتقييم ذاتيًا تمامًا.[١٣] لذلك، بينما يستطيع هوبز القول إن الاختلاف في الرأي يسبب اضطرابات مدنية، لا يمكنه القول إن الاختلاف في الرأي هو نفسه ناتج عن خطأ أو نوع من الإرادة الإنسانية. إن حل هذه المشكلة لا يكمن في حمل الناس على التخلي عن معتقداتهم الخاطئة. الحل لهذه المشكلة هو جعل الناس يرون أنهم بحاجة إلى التخلي عن الحكم الخاص من أجل وضع معيار للصواب والخطأ، والخير والشر، يمكن على أساسه الفصل في الدعاوى. لن يحدث هذا بدوره إلا إذا تخلوا جميعا عن الحكم وسلموه إلى طرف ثالث. اعتقد هوبز أن مفاهيم كالقانون والعدالة سيكون لها معنى فقط لو أنها اعتمدت على تفويض الشعب. فخلق المجتمع وتأسيس الحكومة قد نتج عن رغبة والتزام كل فرد بالسعي نحو السلام المرادف لإدراك الأمن البدني.[١٤]

" لكن ما من عقل إنسان واحد، ولا عقل أي عدد من البشر، يصنع اليقين ... وبالتالي، كما هو الحال عندما يكون هناك خلاف حول قضية ما، يجب على الأطراف بموافقتهم، تحديد المبرر الصحيح، مبرر بعض المحكمين، أو القاضي، الذي سيتفقون على حكمه، أو أن تصل خلافاتهم إلى مرحلة الانفجار، أو عدم الحل، بسبب الافتقار إلى المبرر الصحيح الذي تشكله الطبيعة " .[١٥]

وبالتالي، ليس هذا أو ذاك الاعتقاد هو الذي يجب أن يسود بل الاعتماد على الحكم الشخصي للفصل في النزاعات. في مقال يعيد بناء فكرة هوبز عن التبرير العام، يشرح ديفيد غوتييه ذلك على النحو التالي: " إن النمط الفردي للتداول، الذي يحكم فيه كل شخص بنفسه على ما لديه مبرر لفعله، يجب أن يحل محله نمط جماعي، حيث يحكم شخص واحد وفق ما لدينا جميعًا سبب لفعله " .[١٦] المبرر العام، إذن، هو ما لدينا جميعًا سبب لفعله.

ربما يتساءل المرء لماذا يجب أن يكون هذا المنطق العام مطلقًا وقويًا؟ كان هوبز، مثله مثل العديد من المفكرين الحديثين، مهتمًا بالسؤال: " من سيحكم؟ " نظرًا لعدم وجود مبرر صحيح يتجاوز ما يقوله الحاكم بأنه المبرر الصحيح، لا توجد نقطة أفضلية للحكم على مثل هذا النزاع. في الواقع، فإن السماح بإمكان حدوث مثل هذا النزاع يعيد المرء فعليًا إلى حالة الطبيعة. لا يقتصر الأمر على أن الأشخاص يجب أن يسلموا الحكم

إلى صاحب السيادة، بل يجب عليهم التخلي عن الاعتقاد بأن هناك شيئًا خاصًا لا يمكن انتهاكه في الحكم الخاص. كانت مزاعم الضمير مقلقة بشكل خاص لهوبز.[١٧] وفي ادعاءات الضمير، نرى نقطة التحول من تنوع الآراء إلى التعددية. في القرن السابع عشر، كان ادعاء الضمير في إنجلترا ادعاءً بأن حكم الفرد أو رأيه لا يمكن انتهاكه، حتى لو طلب القاضي خلاف ذلك.[١٨] كان الضمير هو المكان الذي يقف فيه الشخص في علاقته مع الله. إنه يحتوي على المعتقدات والأوامر اللازمة لتكون مستقيمًا في عين الله. على هذا النحو استجاب لسلطة أعلى. يعتقد هوبز الآن أن العديد من جوانب المعتقد الديني الشخصي، إن لم يكن معظمها، لا تمت بصلة إلى الحاكم المطلق ولذا ينبغي التسامح معها.[١٩] على الرغم من أن الحاكم المطلق يجب أن يتمتع بالسلطة المطلقة وأن يكون قادرًا على إملاء المعتقدات والرأي، فإن كل ما هو مطلوب عمليًا كان حدودًا واسعة. وهكذا، لم يكن لدى هوبز مشكلة في مضمون ضمير البشر، بل كانت لديه مشكلة مع فكرة الضمير ذاتها كشيء لا يُنتهك. كان مبدأ عدم الانتهاك بالنسبة لهوبز ذريعة لإثارة الفتنة. لم يتطلب الاستقرار السياسي بناء معيار مشترك للخير والحق وفرضه فحسب، بل يجب على الأفراد أيضًا التخلي عن فكرة أن حكمهم الخاص مناسب في الفصل في المسائل السياسية والعامة.

إن لدى هوبز مذهب في التبرير العام يختلف عن التبرير المشترك. إنه مختلف بمعنى أنه تم إنشاؤه استجابةً لعدم وجود مبرر مشترك يتطور بشكل طبيعي. المبرر العام يصطنع ولا يكتشف. هذه سمة من سمات جميع المفاهيم الحديثة للتبرير العام حتى مفاهيم لوك التي تعتمد على نظرية القانون الطبيعي. لكن يحل هوبز مشكلة التعددية في النهاية عبر التعاقد. تبدأ إشكاليته بالاعتقاد بأن الحكم الخاص لا يمكن أن يتبنى باستمرار منظورًا عامًا، أي الحكم على العالم من وجهة نظر ما هو خير وصحيح للجميع. يدرك كل فرد في قرارة نفسه أن الأمور ستكون أفضل بكثير إذا تبنى الجميع هذا المنظور، لكن يدرك كل فرد أيضًا أنه لا يمكن الوثوق بأي شخص للقيام بذلك. يتطلب المجتمع المستقر قوانين مبررة من المنظور العام. تم تسليم هذه الوظيفة إلى دولة قوية. ينهار المبرر العام ليصبح مبرر الدولة. وهكذا، لا يعالج هوبز سوى جانب واحد من معضلة التعددية. إنه يتعامل مع التنوع لكنه لا يحترم هذا التنوع. لا يمكن الوثوق بالجمهور المؤلف من مواطنين مستقلين لإصدار أحكام من وجهة نظر ما هو خير للجميع. أما لوك، فإنه يمنح الجمهور هذه الثقة ولكن في مناسبات خاصة ونادرة.

ثالثا: جون لوك: التبرير العام بين التسامح والثورة

لا يتم تضمين لوك دائمًا في قائمة المفكرين المرتبطين بالتبرير العام لأن المبرر عند لوك مرتبط بشكل واضح بالقانون الطبيعي، وعليه يُقرأ غالبًا على أنه مبرر الله وليس مبرر الجمهور. في هذا القسم أؤكد أنه لأن الجمهور بمثابة الحكم النهائي فيما يتعلق بما إذا كانت قوانين الطبيعة قد انتهكت أم لا، فإنه يمكن فهمه على أنه الانخراط في التفكير العام بالمعنى البنائي. لقد وجدنا في نظرية لوك للمقاومة أهم إسهاماته في نقاش المبرر العام. يرتبط لوك أحيانًا بالمبرر العام من خلال مذهبه في التسامح. لكنني أرى أنه في حين أن مناقشة لوك للتسامح مفيدة في توضيح سمة معينة للتبرير العام ألا وهي الحصرية، إلا أنها لا تحتوي على وجهة نظر مناسبة للتبرير العام لأنه لا يزال تبرير الدولة.

ولأن قانون الطبيعة يخبر البشر في حالة الطبيعة بالحدود المناسبة للعنف، فحالة الطبيعة ليست حالة حرب.[٢٠] مع ذلك، فإن الافتقار إلى إقامة مؤسسة خاصة لتحقيق العدالة، قد يدفع البشر في حالة الطبيعة إلى السقوط إلى حالة حرب، وتجنب الحرب " هو السبب الأول والأساسي الذي يدفع البشر إلى وضع أنفسهم في مجتمع، وترك حالة الطبيعة " .[٢١] من ثم يبطل التمييز الشكلي عمليًا، وتنتهي صياغة لوك إلى هوبز.

لقد استطاع لوك، مثل هوبز، أن يرى الضرر الناجم عن التنوع والمعارضة. ولكن على عكس هوبز، لم يعتقد لوك أن منح الحق في تنوع المعتقدات يقوض الاستقرار بشكل قاتل. يؤكد لوك أن الدول ليس لديها الحق أو القوة لفرض الامتثال الديني.[٢٢] ولا تملك الدول هذا الحق لأن رعاية أرواح البشر لم يُعهد بها أبدًا إلى الحكام. لم يمنح الله الحكومة هذه السلطة ولم ولن يوافق البشر على منحها هذه السلطة. وحتى لو ادعى الحكام هذا الحق، فليس لديهم السلطة لممارسته. إن قوة الدول " تتألف فقط من القوة الخارجية: لكن الدين الحقيقي والخلاصي يتألف من الاقتناع الداخلي للعقل " . [٢٣] يدافع لوك دفاعًا قويًا عن حرمة الضمير.

يقود دفاع لوك عن التسامح مباشرة إلى المذاهب الحديثة لحرية الفكر والكلام وكذلك الخطوط الدستورية بين الكنيسة والدولة. من المهم أن نتذكر أن أسئلة المبرر العام لا تتطابق مع أسئلة حرية الفكر والكلام أو التسامح الديني. تدور هذه القضايا حول استحداث مساحة قانونية تكون فيها معتقدات الفرد وقناعاته محمية من التدخل. يدور التبرير العام حول التبرير المناسب للعمل العام. بينما تحدد عقيدة التسامح عند لوك المجالات المنفصلة للكنيسة والدولة، فإنه يعتقد بوضوح أن بعض الحجج الدينية هي مبررات مناسبة للسياسة العامة. وبناء عليه، فإن الفصل بين الكنيسة والدولة لا يعني في هذه الحالة استبعاد الدين من الخطاب العام، ولا يعني

أن الدولة مهتمة أو لا ينبغي أن تهتم بالمعتقدات الدينية لمواطنيها. على سبيل المثال، تفرض سياسة التسامح مطالب على الأفراد الذين تقودهم قناعاتهم الدينية إلى الاعتقاد بأن التسامح مع " الزنادقة " خطيئة. ويتطلب ذلك كحد أدنى، قمع هذا المعتقد من أجل السلام الاجتماعي. هذه هي إستراتيجية جان بودان في الدفاع عن التسامح.[٢٤] يعالج لوك القضية بشكل مباشر ويؤكد أن الاضطهاد يقوم على معتقد ديني خاطئ ولا يمكن أن يدعمه الكتاب المقدس. والمفارقة هنا هي أن حجة لوك بأن الحكومة ليس لديها أي حق في التدخل في المعتقدات الدينية لمواطنيها يعتمد على تغيير المعتقدات الدينية لبعض مواطنيها على الأقل.

يستخدم لوك الحجج الدينية للدفاع عن التعددية الدينية. هل هذا انتهاك للتبرير العام؟ يعتقد البعض أن الحجج الدينية لا يمكن أن تكون مبررات عامة لأنها لا يمكن أن تكون أسبابًا للجميع.[٢٥] أكد آخرون أنه ربما لا توجد أسباب يمكن أن تكون أسبابًا للجميع.[٢٦] ولكن إذا لم تكن هناك أسباب يمكن أن تكون سببًا وجيهًا للجميع فهل يعني ذلك التخلي عن المبرر العام؟ تشير إستراتيجية لوك الجدلية هنا إلى إمكان وجود رؤية إجرائية للتبرير العام حيث يكون الهدف هو الحد الأقصى من التضمين.[٢٧] على سبيل المثال، تهدف الحجج الدينية التي يقدمها كمبررات للسياسة العامة إلى جذب المعارضين الدينيين وكذلك الإنجليكيين أو جعلهم يفكرون بشكل منطقي. إنه يجتهد في أن يؤكد في رسالة في التسامح وكذلك في مواضع أخرى أن الراشدين يمكن أن يختلفوا حول تفسير الكتاب المقدس وبالتالي لا يمكن أن تكون هذه أساسًا للفعل السياسي. فقط الحجج العريضة التي تعتمد على الفطرة السليمة والمقبولة بشكل عام يمكن أن تستخدم باعتبارها مبررات للقانون.[٢٨]

إن للتعددية الدينية عند لوك حدودًا. إنه يفترض أن الاستقرار السياسي لا يمكن أن يتسامح مع تنوع ينحدر بالمجتمع نحو الفوضى، ولكن يجب الحفاظ عليه من خلال الإجماع الأساسي، الإجماع الديني الحقيقي. يتجلى هذا الافتراض بشكل أكثر وضوحًا في حججه باستبعاد مجموعات معينة من المظلة الوقائية للتسامح. لا يمكن التسامح مع الملحدين والكاثوليك. على عكس حججه دفاعًا عن التسامح والتي تضمنت نداءات دينية، فإن حججه ضد التسامح سياسية بالكامل. لا تكمن مشكلة الإلحاد والكاثوليكية في أنهما معتقدات خاطئة، وهو أمر لا شك أن لوك يؤمن به. المشكلة هي أن بعض الشروط الأساسية والضرورية للارتباط السياسي لا تنطبق على الأفراد الذين يعتنقون مثل هذه المعتقدات. بالنسبة للكاثوليك، يتعلق الأمر بولائهم للدولة لأن لديهم أميرًا في روما. لكن الحالة الأكثر إثارة للاهتمام هي حالة الملحد. يقول لوك بشكل شهير إن " إبعاد الله، وإن كان حتى في

الفكر، يفكك الجميع " .[٢٩] " بشكل خاص، إنه يفكك الطبيعة الترابطية للوعود والعهود، ولكن النقطة الأكثر عمومية أن المجتمع السياسي، كما أكد جيرمي والدرون، يحتاج إلى ثمة لغة أخلاقية مشتركة من أجل البقاء.[٣٠] افترض لوك أن الملحدين غير قادرين على المشاركة في تلك اللغة الأخلاقية المشتركة. في عالمنا، ربما نعتقد أن النازيين أو العرقيين المتعصبين غير قادرين على المشاركة في لغتنا الأخلاقية ونشعر بالقلق الشديد إذا زادت أعدادهم إلى الحد الذي يجعل مجتمعنا السياسي في خطر. هل القوانين التي تحظر الأحزاب النازية في ألمانيا مختلفة تمامًا عن استبعاد لوك للملحدين والكاثوليك؟ ربما يروق للبعض أن يقول إن لوك كان ببساطة مخطئًا في تقييمه للملحدين والكاثوليك. مثل هذا التقييم سيكون بالتأكيد خطأ اليوم. لكن النقطة الأهم هي أنه يطلب منا أيضًا إصدار مثل هذه الأحكام في عالمنا. هل يمكن للعقل العام أن يساعد في بناء هذا الحكم؟ إن دور الإجماع في حجة لوك مفيد. من جهة، يستبعد لوك الملحدين والكاثوليك من أجل تحقيق توافق في الآراء. ومن جهة أخرى، يستخدم الحجج العلمانية بدلًا من الحجج الطائفية للدفاع عن هذا الاستبعاد. إنه لا يستخلص أسباب الاستبعاد من الإجماع على اعتبار أن تلك الأسباب تحميه. ولا يقول إن هذه معتقدات خاطئة بالطريقة التي جادل فيها بأن الحجج المسيحية لعدم التسامح عبرت عن قراءة خاطئة للمبادئ المسيحية، بل يستخدم الحجج السياسية التي يمكن أن يؤيدها الملحدين والكاثوليك. في حين أن الملحدين من المرجح أن يفندوا الاستنتاج القائل بأنه لا يمكن الوثوق بهم، إلا أنهم ربما يتفقون مع المبدأ القائل بأن الأفراد غير القادرين على الوفاء بالوعود أو الذين ليس لديهم ثقل أخلاقي للتحدث عنه سيصبحون مواطنين فقراء. هل هذا إذن مثال على التبرير العام؟ أريد أن أقترح أنه في مسألة التسامح، يطرح لوك نصف القصة بشكل صحيح. يتم بناء الحجج المؤيدة والمعارضة للتسامح مع مراعاة معتقدات وآراء المواطنين الذين سيضطرون إلى العيش في ظل هذه اللوائح. وهكذا، في حالة التسامح، لم يتجنب لوك نفسه القراءات المثيرة للجدل للكتاب المقدس فحسب، بل أكد أنه لا مكان لها في النقاش العام لأنها عرضة لاختلاف معقول. في حالة عدم التسامح، يلجأ إلى الحجج العلمانية باعتبارها أوسع دفاع علني عن الإقصاء. لماذا يعبر هذا عن نصف الصورة فقط؟. لا يقتصر التبرير العام على التفكير من أجل ما هو عام بمعنى أنه يتضمن الحجج التي تحاول الحصول على القبول على نطاق واسع، بل هو أيضًا التفكير من قبل الجمهور. لا يُطلب من الجمهور الحكم على هذه الأمور، حيث يلعب الجمهور دورًا نشطًا في تشكيل المبرر العام في حالة واحدة فقط وهي الثورة.

يتحدد محتوى المبرر العام عند لوك من خلال القانون الطبيعي. وهذا يعني أن هناك حدودًا أخلاقية لما يعد سببًا مقبولًا للسياسة العامة. الآن ربما يرغب المرء في قراءة هذا ليعي أن فكرة لوك عن التبرير العام ليست من صنع الجمهور بل بالأحرى تم اكتشافها ضمن القانون الطبيعي. لكن ما توضحه عقيدة المقاومة عند لوك هو أن المواطنين العاديين الذين يتصرفون كمفكرين عموميين هم من يحكمون عندما يتم انتهاك قوانين الطبيعة. لذلك، على الرغم من أن لوك يعتقد أنه يمكننا جميعًا الوصول إلى حدس عام حول الصالح العام، فإنه لا يمكن تفعيل هذا في الواقع بدون جمهور قادر على التفكير من وجهة النظر العامة.

تخضع حالة طبيعة لوك لقوانين الطبيعة في حين أن هناك خلافًا وتعارضًا بالفعل في حالة طبيعة لوك، فلا توجد فوضى لغوية أو ذاتية أخلاقية أساسية، " لأن الحقيقة والحفاظ على الإيمان يخص البشر، كونهم بشرًا، وليسوا أعضاء في مجتمع " .[٣١] إن التقييمات والأحكام الأخلاقية المتباينة هي نتيجة لخطأ الإنسان وضعفه وليس الافتقار إلى معيار أخلاقي مشترك خارج المجتمع المدني. تعمل شريعة الله، قوانين الطبيعة، كنقطة مرجعية أخلاقية لتقييم الفعل. يُعلِّم القانون الطبيعي، من خلال العقل، البشرية جمعاء، الذين لا يرغبون سوى في التشاور معه، أنه إذا كان الجميع متساوين ومستقلين، فلا ينبغي لأحد أن يؤذي الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته.[٣٢] غالبًا ما يبدو لوك متشائمًا للغاية بشأن رغبتنا وقدرتنا على استشارة العقل. ومع ذلك، يوفر القانون الطبيعي أرضية مشتركة محتملة يمكن من خلالها الحكم على كل من السلوك الخاص والسلوك العام. في حالة الطبيعة، يكون كل فرد مسئولًا عن إصدار هذه الأحكام، وبالتالي، يكون كل فرد مسئولًا عن إدارة وإنفاذ مبدأ عدم الإضرار. يسبب هذا مضايقات وأحيانًا صراعًا لأننا لا نجيد الحكم في قضيتنا. لقد أنشأنا الحكومة من أجل إدارة قوانين الطبيعة بطريقة منهجية وأكثر عقلانية وإنصافًا مما يمكن تحقيقه في حالة الطبيعة. هذه هي الثقة التي توضع في أيدي الولاة. إنها أمانة يمكن انتهاكها وعندما يتم انتهاكها يختفي سبب الدخول في المجتمع المدني.

يقدم إمكان انتهاك الأمانة حق المقاومة. عندما تنتهك الحكومة الثقة، يُحل الدستور الذي كانت تحكم بموجبه. لا توجد حكومة ويمكن للشعب وضع دستور آخر وفق ما يراه مناسبًا. لكن كيف يحدث هذا بالفعل؟ ما الآليات التي تمكن الأفراد من إعادة البناء؟ الخطوة الأولى في هذه العملية هي تقرير أن الحكومة قد تجاوزت بالفعل ثقتها. لوك، مثل هوبز، منزعج بشدة من سؤال " من سيحكم؟ " لايمكن أن يكون هناك قاض موثوق في هذا الجدل لأن مثل هذا القاضي سيقف فوق السيادة وبالتالي سيكون

صاحب السيادة. ثم يتم دفع مسألة من سيحكم ببساطة خطوة واحدة إلى الخلف. بالنسبة للعديد من مفكري ذلك العصر، فإن أي سلطة يمكن أن تحد من السيادة يجب أن تنطوي على اختزال منطقي إلى ما لا نهاية.[٣٣]

في عدد من المناسبات، قال لوك إنه لا يوجد قاض على الأرض ولكن فقط مناشدة السماء. هذه المناشدة ليست دعوة غامضة للعناية الإلهية أو التدخل الإلهي، بل استجداء للمعايير الأخلاقية بدلًا من المعايير القانونية. لأنه يقول في النهاية إنه بالطبع يجب على شخص ما أن يحكم حتى لو لم يكن هناك قاض رسمي: " الشعب سيحكم " .[٣٤] يحكم الشعب إذا ما انتهكت الحكومة الثقة. ولكن ماذا يعني هذا؟ في واقع الأمر كيف يحكم الشعب؟ وإذا كان الناس هم من يحكمون، فلماذا يطلب لوك مناشدة السماء؟

يحكم الناس باستخدام الحكم الخاص: يجب أن يقرر الضمير الفردي ما إذا كان قد تم انتهاك الضرورات الدستورية الأساسية أم لا. لكن الضمير الفردي يسترشد بمصالح الناس أو المجتمع وليس مصالح الفرد.[٣٥] حتى في حالة الطبيعة، يُعتقد أن الأفراد قادرون ويتوقع منهم العمل للحفاظ على البشرية.[٣٦] إن منظور الصالح العام منظور طبيعي بالنسبة للوك. علاوة على ذلك، لا يعني التفكك الدستوري تحلل الشعب ككيان اعتباري " إن السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع، عندما دخل فيه، لا يمكن أن تعود أبدًا إلى الأفراد مرة أخرى، طالما استمر المجتمع، ولكنها ستبقى دائمًا في المجتمع " .[٣٧] لكن المجتمع ليس لديه مؤسسة قائمة يمكن التحدث من خلالها. لا توجد محكمة ولا حكومة ولا حتى دستور. لا يوجد سوى أفراد يعتمدون على حكمهم الخاص على الحق العام. في أوقات الأزمات السياسية والاضطرابات العامة، يُطلب منا جميعًا التفكير كما لو كنا أعضاء في اتفاقية دستورية افتراضية أو كجمهور.

" لا يمكن أن يعني هذا السؤال (" من سيحكم؟ ") أنه لا يوجد حاكم على الإطلاق: لأنه حيث لا يوجد حاكم على الأرض، لكي يفصل في الخلافات بين الناس، فإن الله في السماء هو الحاكم. إنه وحده قاضي الحق. لكن كل شخص هو القاضي بنفسه، كما في جميع القضايا الأخرى، لذلك في هذه، يظهر ما إذا كان شخص آخر قد وضع نفسه في حالة حرب معه، وما إذا كان يجب أن يستأنف أمام القاضي الأعلى " .[٣٨]

من الواضح إذن أن الحكم على وقت الحاجة إلى الثورة يقع في أيدي الشعب. ولكن كيف نعرف أن الناس فهموا الأمر بشكل صحيح أو حتى عندما يتم إصدار مثل هذا الحكم إذا لم تكن هناك مؤسسات للتحدث باسم الشعب أو تمثيله في أوقات التحلل؟ يؤكد إيان شابيرو أن الإجابة لا يمكن العثور عليها إلا في الحقيقة التاريخية المتمثلة في انتفاضة الأغلبية

وطرد طاغية. يتم إصدار الحكم بحكم الأمر الواقع من خلال تصرفات الأغلبية التي تتحدث باسم الشعب.[٣٩] يبدو أن لوك يقدم مثل هذه الحجة الواقعية. في إجابته عن الاعتراض على أن مذهبه يمثل ترخيصًا للاضطرابات المستمرة والنشاط الثوري، أجاب لوك أن، في واقع الأمر، الناس مترددون للغاية بشأن الانخراط في الثورة، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليهم إلا عندما تكون الأمور سيئة حقًا.[٤٠] الآن يبدو أن هذا يعني أن الثورات تحدث فقط لأسباب وجيهة. لكن حتى لو كان هذا تعميمًا تجريبيًا تعسفيًا، فلا يمكن أن يعني أن الحقيقة التعسفية المتمثلة في أن غالبية الناس على استعداد للانخراط في عمل ثوري هي في حد ذاتها تبريرٌ للثورة. يبدو أن هذا يعطي الأغلبية، التي تعمل نيابة عن الشعب، نفس التجاوز الأخلاقي الحر الذي يعطيه هوبز لصاحب السيادة. لكن لوك يبذل جهدًا كبيرًا ليوضح بالتفصيل الأسباب المناسبة للمقاومة. هناك ظروف محددة للغاية تشكل انتهاكًا للعقد، ولا يكون هناك ما يبرر المقاومة إلا عندما تتحقق هذه الظروف. في حين أنه من الصحيح أن الناس وحدهم هم من لهم الحق في الحكم متى تكون هذه الظروف قائمة، إلا أنه يجب أن يكون صحيحًا أيضًا أن الناس يمكن أن يكونوا مخطئين. هناك أسباب وجيهة للإطاحة بحكومة وهناك أسباب سيئة للإطاحة بحكومة حتى لو لم تكن هناك قوة على الأرض للحكم على ذلك. وعليه، فإن مناشدة السماء تعني أنه يجب على كل شخص أن يبحث في ضميره الخاص لتقييم ما إذا كانت أسباب المقاومة أسبابًا وجيهة. ما المبررات الجيدة هنا؟ إنها المبررات العامة. إنها مبررات تتحدث عن انتهاك الصالح العام. إن إثارة التمرد لتحقيق مكاسب شخصية أو نزاعات خاصة لن يكون سببًا جيدًا للمقاومة حتى لو كان بإمكان المرء الفوز بأغلبية لقضيته. ليس عدد الأشخاص الذين يمكن إقناعهم هو الذي يحدد ما إذا كانت المقاومة مشروعة أم لا. وإنما سبب المقاومة. على الرغم من أنه من الممكن تخيل الأسباب التي قد تفشل في معايير الصالح العام، فإنه لا توجد سلطة معينة على الأرض بخلاف الأشخاص أنفسهم لتحديد ما إذا كانت المبررات ستنجح أم تفشل. مناشدة السماء إذن هي مناشدة ملطفة للأسباب وليس للقوة.

تُظهر رؤية لوك للثورة أن الحكم الموثوق للشرعية يقع على عاتق الأشخاص الذين يفكرون من وجهة نظر المجتمع. مع الاعتراف بأن المواطنين غالبًا ما يختلفون حول الأمور المهمة المتعلقة بالضمير بما في ذلك محتوى القانون الطبيعي، فإن نظرية القانون الطبيعي للوك تفترض القدرة الكامنة في التفكير نفسه لرؤية الأسئلة العامة من وجهة نظر الصالح العام. لأن الناس يحكمون جميع المؤسسات السياسية التي

يمكن أن تمثل إرادتهم، يجب على الناس أن يحكموا من خلال الأسباب المحتملة التي يتم طرحها نيابة عنهم.

رابعًا: كانط والاستخدام العام للعقل

لا يهتم كانط بالتعددية على طريقة هوبز. كان هوبز قلقًا من أن الخلاف سيجعل المجتمع غير قابل للحكم. اعتقد كانط أن الخلاف من شأنه أن يؤدي إلى حكومة أفضل. يقول كانط في مقطع شهير من " نقد العقل الخالص " " يجب على العقل أن يخضع نفسه للنقد في جميع أعماله... يعتمد العقل على هذه الحرية في وجوده ذاته. ليس للعقل سلطة ديكتاتورية: حكمه دائمًا هو ببساطة توافق المواطنين الأحرار، الذين يجب أن يُسمح لكل منهم بالتعبير عن اعتراضاته أو حتى نقده دون دعم أو إعاقة " .[٤١] رأى هوبز أن وجود سلطة ديكتاتورية حقيقية يمكن أن يحل الخلافات بشأن السياسة والأخلاق. كان جزءًا من المشكلة هو أن البشر متصلبون وعنيدون ويرغب كل منهم في الحصول على ميزة. لكن الجزء الآخر من مشكلة هوبز هو أن العقل لم يقدم إجابة صحيحة واضحة عن الأسئلة العملية ومن ثم فالحاجة لسلطة ديكتاتورية تفرض الإجابات. لم يكن لدى كانط سوى وجهة نظر أكثر تفاؤلًا عن الطبيعة البشرية، لكنه اعتقد أن العقل يمكن أن ينتج إجابات لأسئلة عملية. وينتج العقل هذه الإجابات من خلال الإقناع وليس القوة. لذلك كان النقد والحجة والتواصل وسيلة للوصول إلى الإجابات الصحيحة وليس، كما زعم هوبز، الدعوات لتقويض الإجابة الآمنة الوحيدة وهي السلطة الديكتاتورية للحاكم المُطلق لتحديد الإجابة الصحيحة.

بشأن الأسئلة الأخلاقية من نوع " ماذا علي أن أفعل؟ " اعتقد كانط أن الناس بشكل عام لديهم فكرة جيدة عما يجب عليهم فعله وما لا يجب عليهم فعله حتى لو فشلوا في كثير من الأحيان في الوفاء بهذه الواجبات. يجب ألا يكذب الناس أو ينقضوا وعودهم، وعليهم مساعدة الآخرين وكذلك محاولة تطوير أنفسهم. تهدف فلسفة كانط الأخلاقية إلى إظهار أن هذه المبادئ الأخلاقية التي يتم مشاركتها وإن لم يتم التصرف وفقًا لها على نطاق واسع تتبع العقل تمامًا وبشكل قاطع. وعندما ننتقل إلى السياسة، وعلى الرغم من أن الإجابات عن الأسئلة السياسية العملية من نوع " ما يجب علينا فعله " تتبع العقل أيضًا، لم يستطع كانط القول إن الدول بشكل عام لديها فكرة جيدة تمامًا حول كيفية الحكم. ومن ثم، في محاولة الإجابة عن الأسئلة السياسية، هناك حاجة للنقد والحجة والتواصل من أجل تصحيح الخطأ وتقريب سياسة الدولة من الإجابة الصحيحة. في سياق تصحيح الخطأ وتطوير الحكومة، يقدم كانط فكرة الاستخدام العام

للعقل. لكن دعنا أولًا نلقي نظرة على ما يعتقد كانط أنه الإجابة الصحيحة عن سؤال " ماذا علي أن أفعل؟" .

تبدأ فلسفات كانط الأخلاقية والسياسية بالحرية. تبحث النظرية الأخلاقية عن المصدر الداخلي للفعل المستقل بحيث يمكن ربط المسئولية الأخلاقية بالإرادة الفردية. العمل على أساس مبادئ العقل العملي الخالص (المسبق) هو أن تكون حرًا لا يقيدك أي شيء خارج الذات، وأخلاقيًا أن تسترشد بالواجبات التي يتمسك بها جميع الفاعلين العقلانيين. تتعلق السياسة بالحرية الخارجية وليس الحرية الداخلية وتبدأ بالمبدأ الأول: لا يوجد سوى حق فطري واحد، وهو الحق في " الاستقلال وعدم التقيد بخيار شخص آخر " .[٤٢] ينتمي هذا الحق إلى جميع البشر على قدم المساواة. لذلك، فإن كل شخص حر بطبيعته فقط إلى الحد الذي يمكن أن تتعايش فيه حريته مع حرية الآخر. تختلف إشكالية الحرية الخارجية عن الحرية الداخلية. فداخليًا، يطرح التساؤل حول كيف يمكن للبشر أن يكونوا مستقلين، أي أن تكون لديهم إرادة حرة حقًا، في عالم تحكمه السببية. أما خارجيًا، فيطرح التساؤل حول كيفية قيام كل منا بما يريد (وما ينبغي) فعله في العالم دون الاصطدام بالآخرين الذين يفعلون ما يريدون (وما ينبغي) عليهم القيام به.[٤٣]

يجب ربط كل القوانين، وبالتبعية كل تفكير حول القانون، بهذا الحق الأولي والمعضلة التي يولدها. يذهب تبرير كانط للدولة إلى شيء من هذا القبيل: على الرغم من أن الدول لا تمنح الناس حقًا فطريًا، لأنهم يمتلكونه بحكم كونهم بشرًا، فقط الدولة يمكنها حماية هذا الحق وفرضه بطريقة متسقة وعادلة. فلن يصبح الحق الفطري حقًا حقيقيًا حتى تحميه الدولة وتطبقه. من الناحية المفاهيمية أو المنطقية، يمكننا أن نفكر في الحق الفطري على أنه سابق للدولة ولكن لا يوجد في الواقع حق بدون دولة. لذلك، يستلزم الحق الفطري بالضرورة الدخول فيما يسميه كانط الوضع المشروع، أي الوضع الذي يتم فيه تمثيل الحقوق أو جعلها إيجابية. ولكن حتى " الدخول " مضلل بعض الشيء لأنه لا يوجد زمان هنا. إنه أشبه بالقياس المنطقي: إذا كان هناك حق فطري فلا بد من وجود دولة.

إن مبرر القانون هو الحفاظ على الوضع الصحيح، أي الحفاظ على نظام استقلال متساوٍ. كل قانون يجب أن يجد مبرراته في هذا الشرط المجرد والشكلي والعالمي. فليست السعادة والرفاهية والمصلحة أسسًا مناسبة للقانون. بهذه الطريقة اعتقد كانط أنه يستطيع أن يتجنب أحد المصادر الرئيسة للتعددية. أدرك كانط أن الناس يختلفون بشدة حول ما يجعل الإنسان سعيدًا، وعلى عكس المفكرين الكلاسيكيين والمدرسيين، لم يكن يعتقد أن الفلسفة يمكن أن تتجاوز هذا الخلاف وتميز مجموعة

أساسية من الحقائق حول الأشياء التي تجعل البشر سعداء. اعتقد كانط أن هذا الخلاف يعكس حقيقة أنه لا توجد حقائق عالمية عن السعادة باستثناء المبدأ الفارغ تمامًا الذي يريده الجميع.

يتطلب الحق الفطري في الحرية نظامًا من القانون واجب النفاذ لجعله حقًا حقيقيًا. لكن القانون بطبيعته قسري. القانون بطبيعته يقيد اختيارات الفرد ويبدو أنه يتعارض مع الحق الفطري نفسه. غالبًا ما دفعت هذه المعضلة المفاهيمية الأشخاص، الذين بدأوا بحق طبيعي قوي في الحرية، إلى التوجه في اتجاه تحرري يُنظر فيه إلى كل القوانين على أنها شر لا بد منه. في حين يعتقد البعض أن كانط يدعو إلى الحد الأدنى من الدولة، فمن الواضح أن كانط لا يعتقد أن القانون شر ضروري.[٤٤] يسعى لحل روسو للمفارقة القائلة بأن القانون القسري وحده هو الذي يمكن أن يجعل الناس أحرارًا. من أجل تجنب أن تكون مقيدًا بإرادة شخص آخر، نحتاج إلى ذلك بأنفسنا. كل القانون، إذن، يُنظر إليه على أنه تشريع ذاتي، وبالتالي تصبح فكرة التشريع الذاتي " محل توافق أي قانون عام مع الحق " .[٤٥]

إن إنشاء نظام من الاستقلال المتساوي عبر ما يمكن أن يرغبه شعب كامل كقانون هو كيف نحصل على إجابة صحيحة للأسئلة السياسية وهي النقطة المرجعية لجميع الاستخدامات العامة للتبرير. أقام كانط اختبارًا للقانون الشرعي. يعد الاختبار افتراضيًا وسلبيًا بشكل أساسي على الرغم من أن كانط لا يعرضه دائمًا بشكل سلبي، " إذا تم تشريع قانون عام بحيث لا يمكن لشعب بأسره أن يعطي موافقته عليه (...)، فهذا غير عادل " .[٤٦] الطبيعة الافتراضية لهذا الاختبار مهمة لأغراضنا. وهذا يعني أن الاختبار قد تم اجتيازه أو فشله فقط على أساس الجدل والاستدلال وليس على أساس الأدلة التجريبية للموافقة مثل الأصوات أو العمل الجماعي أو استطلاعات الرأي.

لم يكن كانط ديموقراطيًا بالمعنى الحديث. لم يكن يعتقد أن غالبية الناس مستنيرون بما يكفي ليكونوا قادرين على فهم الطبيعة الحقيقية للقانون وهدفه. القانون لم يكن موجودًا ليجعلك سعيدًا ؛ القانون موجودٌ ليجعلك حرًا على قدم المساواة ؛ في ظل هذه الظروف، يكون الأمر متروكًا لك لاختيار سعادتك الخاصة والسعي وراءها. لكن كانط كان ديموقراطيًا فيما يمكن تسميته بحس العقل العام. جسّد مفهومه للقانون احترامًا عميقًا لاختيارات الأشخاص المستقلين. من ثم على الرغم من اعتقاد كانط أن الناس لم يكونوا مستنيرين بعد، باعتبارها مسألة عرضية، فإنه كان يعتقد، من حيث المبدأ، أن التبرير الوحيد للقانون القسري هو أن ينبع من الاختيارات الحرة للأفراد ويخلق احترامًا متساويًا لها. إن

المنظور المناسب الوحيد الذي يمكن من خلاله الدفاع عن التشريعات أو انتقادها هو منظور ما يمكن أن يوافق عليه الجميع.

إن أصحاب السيادة، على الرغم من التزامهم بفرض القوانين التي يفرضها المواطنون على أنفسهم فقط، لا يحتاجون إلى استشارة المواطنين في هذا الشأن: إذا كان من الممكن أن يوافق عليها الشعب على الأقل، فمن واجبنا اعتبار القانون عادلًا، بل وحتى إذا كان الناس في الوقت الحالي في مثل هذا الموقف أو الموقف العقلي الذي من المحتمل أن يرفض الموافقة إذا ما تمت استشارته.[٤٧] على الرغم من أن أصحاب السيادة لا يحتاجون إلى استشارة الناس، فإن صاحب السيادة سيحسن صنعا بالاستماع إلى الحجج والاستدلال نيابة عن الشعب. في " ما هو التنوير " ، يدافع كانط عن حرية التعبير على أساس أن المجتمعات تعمل على تحسين نفسها وأن الدول تتبع تشريعات سليمة فقط إذا جاءت نتيجة للنقاش العام والنقد.

في سياق الجدل، قدم كانط تمييزًا مهما بين الاستخدام العام والخاص للعقل.[٤٨] يبدو استخدامه للمصطلحات للوهلة الأولى غير بديهي، ولكنها تلتقط شيئًا مهمًا جدًا حول التبرير العام. إن الاستخدام الخاص للعقل عند كانط ليس المنطق والحجة التي ربما يستخدمها المرء في المنزل في حضن الأسرة على سبيل المثال. إنه المنطق وطريقة الجدل التي يحددها الموقف الذي يتمتع به المرء في منظمة معينة. في ظروف معينة، لا سيما عندما نتصرف على أننا متحدثون باسم المنظمات والمؤسسات، يمكن استثناء حديثنا العام بشكل شرعي حتى يتوافق مع المعايير الداخلية للمنظمة حتى لو لم نقبلها تمامًا أو كانت لدينا أسباب للاعتراض عليها. عند التحدث بوصفك عضوًا في الجيش أو نيابة عنه، أو عضوًا في كنيسة معينة، أو بوصفك موظفًا مدنيًا، يُتوقع منك الالتزام بالخط إن اتباع الخط - وإن كنت مسئولًا عامًا- هو الاستخدام الخاص للعقل لأن منطق الفرد مرتبط بهوية أو أغراض أو تكوين جماعة معينة. في المقابل، فإن الاستخدام العام للعقل مرتبط بالحقيقة فقط. إن الاستخدام العام للعقل يجعل المرء " عضوًا في مجتمع مواطني العالم " .[٤٩]

للانتقال من الاستخدام الخاص إلى الاستخدام العام للعقل، نحتاج إلى خلع جميع القبعات الخاصة وخاصة الرسمية. إذن، هناك حركتان: الأولى هي الانتقال من الخاص إلى العام أو من منطق واستدلال المجموعة إلى المنطق والعقل بحد ذاته. والآخر هو الانتقال من صفة رسمية من نوع ما إلى منظور شخص مستقل أو، في الواقع، شخص عادي. يتحدث كانط عن علماء أو رجال متعلمين وليس مواطنين عاديين. ليس لدى كانط وجهة نظر مهنية للباحث، بل وجهة نظر مثالية حيث يقف الباحث فوق

وجهات النظر الخاصة. يهتم رجال العلم بحل الأسئلة والقضايا وفقًا لأضواء العقل. إنهم مهتمون بالسعي وراء الحقيقة. هذا ما يعنيه أن تكون عالمًا. لذلك، سيبحث رجال العلم بشكل طبيعي وبجد عن الحجج التي لا تروق لمجموعة معينة لديها مجموعة محددة من الاهتمامات، بل بالأحرى الأسباب التي يمكن أن تقنعها بغض النظر عن موقع الفرد في الحياة أو عضوية الجماعة. العلماء في وضع يمكنهم من المجادلة من وجهة نظر مواطني العالم. إنهم مواطنون عاديون بمعنى أن تفكيرهم لا يرتبط بأي صفة رسمية.

وفقًا لهذه الوجهة من النظر، يستخدم المسئولون العموميون العقل الخاص عندما يتحدثون فقط كأفراد حيث لا يمكن للمرء ممارسة العقل العام بشكل كامل. لا يستجيب المبرر العام، بهذا المعنى الكانطي، لأي سلطة أعلى من العقل نفسه. يجب أن يكون الملوك بالطبع قادرين على التفكير بطريقة عامة وليس بطريقة خاصة. إنهم ليسوا مسئولين في الحكومة بمعنى أنهم لا يخضعون لسلطة ما، لكنهم هم أنفسهم أعلى سلطة. ومع ذلك، يمكن أن يرتكب أصحاب السيادة أخطاء، وساعتها نتساءل: من هو القاضي في هذه الحالة؟ إجابة كانط عن هذا السؤال الدائم صعبة ومقلقة من نواح كثيرة.[٥٠] من ناحية، تبدو الإجابة واضحة، الجمهور، والذي يتألف من الأشخاص العاديين الذين يستخدمون العقل علانية، هو القاضي. العقل يقدم الإجابات الصحيحة عن الأسئلة السياسية. لكن العقل، كما رأينا في المقطع الشهير من " نقد العقل الخالص " يصل إلى الإجابة الصحيحة من خلال النقد والنقاش والإقناع. وهذه بدورها تتطلب الحرية حتى تزدهر. في حين سمح لوك للناس فقط بالحكم على شرعية عمل الحكومة وسياستها في أوقات الأزمات والاضطرابات الشديدة عندما يتجاوز الملوك والبرلمانات بشكل صارخ صلاحياتهم وبالتالي حل الدستور، يبدو أن كانط يمنح الشعب دورًا مستمرًا في تحديد الشرعية. تعتمد الحكومة الجيدة على وجود جمهور نشط يستخدم عقله للحفاظ على السلطة ضمن حدود الشرعية. يذهب كانط إلى أبعد من ذلك ليقول في معارضة صريحة لهوبز، إن الأفراد لا يحتفظون فقط بحقوقهم الأساسية ضمن الدستور ولكن كل فرد " مخول للحكم بنفسه " عندما ينتهك صاحب السيادة تلك الحقوق. إن حرية استخدام العقل علانية هي " ملاذ حقوق الناس " .[٥١]

إذن فالناس قضاة في الأمور العامة ولكن سلطتهم أخلاقية بحتة وليست سياسية أبدًا. يقول كانط إن حرية انتقاد الحكومة هي " الحامي الوحيد لحقوق الناس " . ربما تكون لديهم حقوق غير قابلة للتصرف ضد السيادة ولكن هذه الحقوق ليست أبدًا حقوقًا قسرية. أصر كانط على أنه لا

يمكن أن يكون هناك حق في مقاومة أي سلطة قائمة بغض النظر عن مدى سوء حكمها أو حتى ظلمها.[٥٢] لقد اعتقد على عكس هوبز ولوك أن منح أي سلطة قسرية دستورية لتقييد صاحب السيادة من شأنه ببساطة تحويل السيادة إلى صاحب هذه السلطة وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا بدوره من شأنه أن يُدخل تناقضًا عميقًا في فكرة الوضع الصحيح. النظام- يمكن الاعتماد عليه، ويمكن التنبؤ به، وقابل للتنفيذ وهو شرط ضروري لتجسيد الحق الفطري. يُدخل الحق في المقاومة غموضًا في مسألة من يجلب النظام ويحافظ عليه ويفرضه. لذلك فهو يقوض فكرة وجود نظام يمكن الاعتماد عليه ويمكن التنبؤ به وقابل للتنفيذ. بالنسبة لكانط، حق المقاومة متناقض بشكل لا يقبل الجدل.

الآن ربما نرغب في القول إن كانط كان مخطئًا في هذا الاستنتاج ؛ إن اعتراضه القاطع وغير المحدود على أي سلطة لإكراه صاحب السيادة كان نتيجة لمفهوم مبسط وموحد للسلطة السيادية لا يمكن أن يعترف بأي تقسيم. واليوم هناك بالتأكيد كانطيون يعدلون سياسات كانط بطريقة تسمح بحدود دستورية قوية للسلطة التشريعية بالإضافة إلى مبدأ السيادة الشعبية. لكن في أحد الجوانب، فإن العقيدة الكانطية التي تنكر القوة القسرية للعقل العام لا تزال تتمتع بجدارة.[٥٣] والاستخدام العام للعقل هو المحكمة التي يتم من خلالها الحكم على الشرعية. مثل أي مسعى بشري، فإن ممارسة التبرير العام من قبل أناس حقيقيين غير معصومة وقابلة للإصلاح. لذلك، نحن بحاجة إلى بذل كل ما في وسعنا للحفاظ على الظروف الأكثر ملاءمة للتفكير القوي والفعال. بالنسبة لكانط، الحرية هي الشرط الرئيس لممارسة التبرير العام. لكن الحرية لا تُفهم ببساطة في حدود عدم التدخل، ولكن أيضًا التحرر من القيود التي تفرضها الالتزامات التي تتنافس مع الالتزام بالسعي وراء الحقيقة ومتابعتها. تعني إليزابيث إليس هذا الأمر عندما تقول إن أعضاء المجال العام بالنسبة لكانط " أحرار من التدخل السياسي والمسئولية السياسية المباشرة؛ يؤكد كانط أن هذه الحريات تسمح لهم بالحكم وفقًا لمعايير (عامة) للحقيقة بدلًا من الاحتياجات (الخاصة) أو النفعية السياسية.[٥٤] بصفته قاضيًا على فعل الدولة، يجب أن يظل المبرر العام مستقلًا عن سلطة الدولة.

خامسًا: جون رولز: الإجماع المتداخل ومباديء العدالة

يعني رولز بـ " الشعوب " مجتمعات متمايزة من أشخاص يتعاونون ضمن بناء أساسي واحد من المؤسسات، والتي تمثل الفاعلين الأساسيين في العلاقات بين المجتمعات - ليست " الدول " أو الحكومات التي تمثل شعب ما، أو حتى الأمم بالمعنى التقليدي. الشعب مسئول عن نوع الحكومة التي يؤسسها، على الأقل تحت الشروط المثالية للمجتمعات

المنظمة بشكل جيد التي يعتبرها رولز الوضع الملائم لإنجاز مبادئ العدالة. إن الشرط المسبق لوجود شعب هو التعاون السياسي، الذي يعد بالنسبة لرولز جزءًا من التعاون الاجتماعي. ومن ثم فقد يتشكل شعب ما من أكثر من جماعة عرقية أو " أمة " وفق الفهم التقليدي. وليس رولز " قوميا " بالتأكيد بالمعنى الذي يقول بأن كل أمة من أناس، سواء تأسست عرقيًا، أو ثقافيًا، أو لغويًا، لها حق في تقرير مصيرها السياسي. فلا تكمن الأهمية الأساسية في أن تصبح شعبًا في الروابط العرقية أو اللغوية العامة، أو حتى الروابط الدينية المشتركة. فمع أن كل هذه الروابط قد تكون حاضرة بدرجة ما، لكنها ليست ضرورية. حيث يمثل التعاون الاجتماعي والاشتراك في بناء أساسي واحد كل ما هو ضروري لأن تصبح شعبًا. وهناك أنواع عديدة ومختلفة من الروابط الجمعية- تاريخية، سياسية، لغوية، عرقية، وغيرها - ربما تفسر الوحدة الاجتماعية بين أفراد شعب ما. لكن الوحدة الاجتماعية بين أفراد شعب ما قد تقوم ببساطة بين أفراد ينتمون إلى جماعات دينية ولغوية وعرقية وجماعات أخرى، ويعترف الجميع ويتعهدون بالالتزام بنفس البناء السياسي، ولديهم فهم لتاريخه، ويقدرون عضويتهم في نفس الثقافة السياسية.

من ثم فإن السمة المميزة الرئيسة لشعب ما هي أن أفراده " يتشاركون حكومة مركزية عامة وثقافة سياسية واحدة، وتعلم أخلاقي للتصورات والمبادئ السياسية... في إطار مؤسسات سياسية واجتماعية مفتوحة هي جزء من حياتهم اليومية المشتركة " [٥٥].

يقول رولز إن هدفه في نظرية العدالة هو أن يعمم النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي كما جسدها لوك، وروسو، وكانط وأن يحملها إلى مرتبة أعلى من التجريد[٥٦]. فإحدى الإنجازات الفلسفية الرئيسة لعمل رولز هو إحياء هذا التقليد الذي توقف لفترة طويلة وإن كان لايزال من الناحية التاريخية عالميًا في الفلسفة السياسية. فقد وفر مذهب العقد الاجتماعي التبرير الأساسي للثورات الديموقراطية والجمهورية للقرن الثامن عشر، يشمل ذلك إعلان الاستقلال الأمريكي وإعلان حقوق الإنسان الفرنسي. لكن وبسبب حجج ديفيد هيوم وجيرمي بينتام النفعية ضده، لم يتم تناول مذهب العقد الاجتماعي باهتمام وجدية بين الفلاسفة السياسيين والأخلاقيين، بالرغم من أن فكرة " عقد اجتماعي " قد تم الاحتفاء بها ضمن المعرفة السياسية الشعبية.

إن الفكرة الأساسية لنظرية " الحقوق الطبيعية " للعقد الاجتماعي، كما يحلو لرولز أن يلقبها، هي أن الدستور الشرعي هو ذلك الذي يمكن أن يوافق عليه أشخاص أحرار ومتساوون من منطلق الحق المتساوي والصلاحية السياسية المتساوية. إن ما يميز هذا التقليد للحقوق

الطبيعية أساسًا عن هوبز ورؤى العقد الهوبزي، أن نظريات الحقوق الطبيعية أكدت فرضيات أخلاقية حول حقوق وواجبات الأفراد منذ البداية، والتي تعمل كشروط وقيود أخلاقية على العقد الاجتماعي وأية قوانين تتمخض عنه ويتم الاتفاق عليها. ففي هذا التقليد، يتمتع أشخاص عقلانيون، يفترض أنهم أحرار على حد سواء وفقًا للحق الطبيعي، بحقوق متساوية في الصلاحية السياسية لحكم أنفسهم، بالإضافة إلى بعض الحقوق الشخصية (مثل حرية الضمير) والتي لا يمكنهم التنازل عنها. ويفترض لوك أن " الحق المتساوي في الحرية الطبيعية " هو قانون للطبيعة بينما يقول كانط إن " الحق الفطري في الحرية " هو الحق الأصيل الوحيد الذي يعود إلى كل الأشخاص استنادًا إلى إنسانيتهم، ويحتوي هذا الحق ضمنه على " مساواة فطرية " للبشر. ووفقًا لتفسير رولز لعقد لوك الاجتماعي, فإن الدستور الشرعي هو ذلك الذي يتعاقد فيه أشخاص أحرار من منطلق الحق المتساوي والصلاحية السياسية المتساوية والتي حددتها حالة الطبيعة، دون أن ينتهك أحد الحقوق الطبيعية للآخر، أو يتنازل أو تتنازل عنها، أو دون أن ينتهك أي شخص أيًا من الواجبات التي يدين بها إلى الله بالحفاظ على نفسه وبقية البشر، أو دون فعل أي شيء غير عقلاني يجعل المرء نفسه أسوأ حالًا مما كان عليه في حالة الطبيعة.[٥٧]

بالتباين، تفترض مبادئ العقد الهوبزي أن الأشخاص العقلانيين إما أنانيون، أو يسعون على الأغلب نحو مصالحهم وتصوراتهم الخاصة للخير؛ فليست هناك قيود أخلاقية، مثل حقوق الآخرين الأخلاقية، على مسعاهم العقلاني صوب مصالحهم السابقة على العقد الاجتماعي. إن العقد الاجتماعي الهوبزي هو بالأساس تسوية عقلانية بين المصالح المتعارضة، حيث تتفق جميع الأطراف على التعاون مع مراعاة بعض القيود شرط أن يلتزم الآخرون بها، وذلك حتى يتابع الجميع مصالحهم الخاصة بشكل فعال. ووفقا لتناول هوبز فإن الأفراد عقلانيون تمامًا ويتحركون لضمان مصالحهم الأساسية في بقائهم، وميولهم البينية، والحصول على وسائل معيشة ملائمة؛ ومن أجل ذلك يوافقون على تخويل شخص واحد (الملك) ممارسة كل سلطة سياسية يعتقد الملك أنها ضرورية لفرض بنود السلام. ويعد عقد هوبز الاجتماعي اتفاقًا تفويضيًا للسلطة حيث يخول شخص واحد من قبل الجميع في ممارسة سلطة مطلقة بشكل شرعي، وسلطة مطلقة في الحقيقة للمحافظة على السلام ودعم شروط الازدهار.[٥٨]

ويجمع موقف رولز الأصلي عناصر من نظرية الحق الطبيعي والنظرية الهوبزية للعقد الاجتماعي. مثل الرؤى الهوبزية، تقوم أطراف

عقد رولز الاجتماعي - " الموقف الأصلي " Original Position – باختيار عقلاني تمامًا: هي لم تدفع أخلاقيًا، بل سعت فقط لاختيار شروط التعاون التي تحقق خيرها الخاص ومصالحها الأساسية بشكل أفضل. مع ذلك، يختلف موقف عقد رولز الاجتماعي إلى حد كبير عن الرؤى الهوبزية في أنه ينكر أن تكون المبادئ الأخلاقية للعدالة مجرد نتاج لاختيار عقلاني تمامًا صمم لدعم اهتمام فردي. ومثل مواقف الحقوق الطبيعية عند لوك، وروسو، وكانط، ينظم رولز عقده الاجتماعي بشكل يقيد أحكام أطرافه بشروط أخلاقية، " حجاب الجهل " Veil of Ignorance ♦. إذ يجعل الحجاب متعاقدي رولز جهلة بكل حقائق حول أنفسهم ومجتمعهم؛ وبذلك ينقادون إلى اتخاذ قرار نزيه. كما أن أطراف لوك ممنوعون بشكل واضح من الموافقة على أي شيء يتجاوز حقوق أي فرد المتساوية في حرية الضمير، فإن أطراف رولز ممنوعون، في الواقع، من الموافقة على مبادئ العدالة التي تتجاوز هذا وغيره من الحريات الأساسية.

ويتساءل رولز في " نظرية العدالة " عن المبررات العامة التي سيوافق عليها الأفراد عندما يؤسسون مجتمعًا. ويقدم العدالة كإنصاف رؤية للطبيعة البشرية بخلاف تقاليد الإيثاريين القدسيين أو الأنانيين الطامعين: فالبشر وفقًا لرولز عقلانيون وراشدون. ولأننا عقلانيون فلدينا غايات نريد إنجازها، لكننا راشدون طالما أننا نسعد بإنجاز هذه الغايات بشكل متعاون قدر الإمكان عبر الالتزام بالمبادئ التنظيمية المقبولة للجميع. ولكن لدى الأفراد حاجات متنوعة تمامًا وتطلعات: التصور الفردي للخير.

ولتجاوز نقاط الخلاف بين الأنا والآخر، يطور رولز ما يطلق عليه مبادئ العدالة من خلال استخدام أداة اصطناعية تمامًا يطلق عليها الموقف الأصلي الذي فيه يقرر كل شخص مبادئ العدالة خلف حجاب الجهل. هذا " الحجاب " هو الذي يعمي الناس عن كل الحقائق التي تتعلق بأنفسهم والتي قد تضلل من يطورون فكرة العدالة " .لا أحد يعرف موضعه في المجتمع، موقع طبقته أو مركزه الاجتماعي، ولا أحد يعرف نصيبه في توزيع الأصول والموارد الطبيعية، ذكاءه، قوته، وما شابه. سأفترض أن الأطراف لا تعرف تصورات الخير أو ميولهم النفسية الخاصة. إن مبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب الجهل " .[٥٩]

ووفقًا لرولز، يقود جهل هذه التفاصيل حول ذات المرء إلى مبادئ عادلة للجميع. فلو لم يعرف فرد كيف سينتهي به المطاف في مجتمعه، فمن المحتمل ألا يذهب لتمييز أي طبقة من الناس، بل سيطور مخططًا للعدالة يعامل الجميع بإنصاف. ويدعي رولز أن هؤلاء الذين هم في

الموقف الأصلي سوف يتبنون إستراتيجية حكيمة تزيد فرص الأقل ثراءً " هي مبادئ يعني بها أشخاص عقلانيون وأحرار لدعم مصالحهم الخاصة والتي يقبلونها في موقف أولي من المساواة كمحددة لأساسيات شروط تجمعهم " .[٦٠]

وأول مبادئ العدالة عند رولز هو مبدأ الحرية، الذي يؤسس حريات أساسية متساوية لكل المواطنين، ويتضمن الحريات الأساسية المألوفة في التقليد الليبرالي: حرية الضمير، وحرية التجمع، وحرية التعبير، بالإضافة إلى الحريات السياسية المتساوية؛ ويضمن رولز أيضًا حق الملكية الشخصية - لكن هذه يتم الدفاع عنها في حدود الإمكانات الأخلاقية واحترام الذات دون مناشدة حق طبيعي في الملكية الخاصة - " أولًا: كل شخص لديه حق متساو في البرنامج الأكثر شمولًا للحريات الأساسية المتساوية يتوافق مع برنامج مماثل من حريات الآخرين " [٦١] ويضيف " الحريات التي لم تدرج في القائمة، على سبيل المثال، حق حيازة أنواع معينة من الملكية (مثل وسائل الإنتاج) وحرية التعاقد كما تفهم من قبل مذهب (عدم التدخل) هي حريات ليست أساسية؛ ولذا هي لا تحمى بأولوية المبدأ الأولي " [٦٢].

ويؤكد رولز أن مبدأ ثانيًا للمساواة لا بد من الاتفاق عليه لضمان الحريات التي تجسد خيارات ذات مغزى للجميع في المجتمع وتضمن عدالة توزيعية. فالضمانات الرسمية للتصويت السياسي وحرية التجمع تصبح غير ذات قيمة حقيقية للمهمشين ومن يعانون من الفقر المدقع. إن عدم تمتع كل شخص بنفس الفرص الفعالة في الحياة سوف تؤذي بالتأكيد الحريات ذاتها التي من المفترض أنها متساوية. مع هذا، فإننا نريد على الأقل ضمان " الاستحقاق المتساوي " لحرياتنا: فمهما كان موضع الفرد في المجتمع، يرغب المرء في حياة تستحق العيش، وحرية فعالة بدرجة كافية لمتابعة الأهداف الشخصية. من ثم سيتحرك المشاركون لتأكيد مبدأ من جزأين يشمل مساواة عادلة في الفرصة ومبدأ الاختلاف الشهير والجدالي أيضًا. ويضمن هذا المبدأ الثاني أن أصحاب المواهب والحافز المتساوي يواجهون فرص حياة متماثلة تقريبًا وأن يصب التفاوت في المجتمع في مصلحة الأقل حظا. وعلى ذلك يقول المبدأ الثاني للعدالة بأن " التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية لا بد وأن تنظم لكي:

أ) تصبح للمنفعة الأعظم للأعضاء الأقل حظًا في المجتمع (مبدأ الاختلافdifference principle).

ب) أن تصبح الوظائف والمكانة متاحة لكل شخص تحت شروط المساواة العادلة للفرصة " [٦٣].

إن الشرط المتضمن في " ب " سابق بشكل أساسي على " أ " . ذلك أن المساواة العادلة في الفرصة لا تتطلب مجرد توزيع الوظائف والمواقع على أساس الاستحقاق، بل أن يصبح للكل فرصة معقولة لاكتساب مهارات يقيم الاستحقاق على أساسها. ويعتقد رولز أن هذا الشرط -في أغلب الأحيان- وحتى المبدأ الأول للعدالة، ربما يتطلبان مساواة أعظم من مبدأ الاختلاف، لأن التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الكبير، حتى عندما يكون لفائدة الأسوأ حظا، سيميل إلى تقويض قيمة الحريات السياسية وتقويض أية إجراءات نحو المساواة العادلة في الفرصة. يسمح مبدأ الاختلاف بالتفاوت في توزيع المنافع فقط لو أن التفاوت يفيد الأعضاء الأقل حظًا في المجتمع. يعتقد رولز أن هذا المبدأ سيكون اختيارًا عقلانيًا للممثلين في الموقف الأصلي للسبب الآتي: كل عضو في المجتمع لديه ادعاء متساو في منافع مجتمعه. ويجب ألا تؤثر السمات الطبيعية على هذا الادعاء، لذا فإن الحق الأساسي لأي فرد في سهم متساو في الثروة المادية، لا بد وأن يؤخذ في الحسبان قبل أي اعتبار آخر. وإذا كان الأمر كذلك، فما السبب الذي يمكن أن يبرر التوزيع غير المتساوي؟ يؤكد رولز أن عدم المساواة مقبول فقط لو أنها لفائدة أولئك الذين هم أقل حظا[٦٤].

وقد اعتبر رولز أن رؤيته تنطبق بالدرجة الأولى على ما يدعوه مجتمعًا منظمًا بشكل جيدWell-ordered Society ♦... صمم لدفع خير أعضائه ومنظم عمليًا من قبل تصور عام للعدالة. فقد فهم العدالة كونها إنصافًا وإسهامًا لـ " نظرية مثالية " ، تصميم " المبادئ التي تميز مجتمعًا منظمًا بشكل جيد تحت الظروف المناسبة " .

ولا يقوم تصور رولز لمباديء العدالة على أي تصور للخير تقدمه الأيديولوجيات أو الأديان، ومن ثم يرفض تعريف العدالة انطلاقًا من النظرة الخاصة الشاملة للخير التي تقدمها فلسفات الأخلاق أو حتى الأديان، لأن تصورات الخير تفصلنا بعضنا عن بعض وتمنعنا باختلافاتها وتعدديتها الكبيرة من الوصول إلى تصور مشترك للعدالة. وفصل الحق عن الخير ضروري إذا أردنا أن تكون مباديء العدالة موضع قبول وموافقة مبدئية من الجميع.

لكن نظرية رولز في العدالة كانت تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع، حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصورات الخاصة للخير. وهذا ما حاول رولز أن يتلاشاه في دراساته اللاحقة، ففي " الليبرالية السياسية " يركز رولز على سؤال الاستقرار: هل يمكن لمجتمع منظم بمبدئي العدالة أن يثبت؟. ويعرض رولز لإجابته عن هذا السؤال في مجموعة محاضرات تحت عنوان الليبرالية السياسية. في هذه

المحاضرات، يقدم رولز فكرة الإجماع المتداخل♦ Overlapping Consensus - أو الاتفاق على العدالة كإنصاف بين مواطنين يحملون وجهات نظر دينية وفلسفية مختلفة أو تصورات للخير. حيث يطرح الليبرالية السياسية فكرة المبرر العام أيضًا، المبرر المشترك بين كل المواطنين[٦٥].

فقد عنى رولز في الليبرالية السياسية بالرد على النقد الأكثر شيوعًا لنظرية العدالة - النقد القائل إن مبادئ العدالة هي ببساطة تصور نسقي بديل للعدالة ما كان أرفع من النفعية أو أي نظرية شاملة أخرى. فقد نظر النقاد لـ " العدالة كإنصاف " كمذهب عقلاني شامل آخر والذي لم يكن متوافقًا مع المذاهب العقلانية الأخرى. وفي رأيهم أنه أخفق في التمييز بين نظرية أخلاقية شاملة تخاطب مشكلة العدالة وتصور سياسي للعدالة مستقل عن أي نظرية شاملة[٦٦].

إن رولز يقدم تصورًا سياسيًا للعدالة سيقبل أناسًا ذوي رؤى دينية ميتافيزيقية متصارعة لكنها راشدة ♦ أن ينظم التركيب الأساسي للمجتمع. وما يميز تناول رولز عن التصورات السابقة لليبرالية أنه يريد الوصول إلى إجماع دون مناشدة أي مصدر ميتافيزيقي. من ثم تعارض الليبرالية السياسية تصورات جون لوك وجون ستيوارت مل، اللذين يروجان لفلسفة ليبرالية ميتافيزيقية أكثر قوة. إن تناول رولز هو محاولة لضمان إمكان إجماع ليبرالي بغض النظر عن القيم الدينية أو الميتافيزيقية " العميقة " التي تعتنقها الأطراف طالما ظلت قابلة للتسوية، وبمعنى آخر " راشدة " . من ثم فإن النتيجة المثالية تتمثل في إدراك " الإجماع المتداخل " لأن رؤى مختلفة ومتضاربة في أغلب الأحيان حول المبادىء الأخلاقية، والطبيعة،...إلخ. قصدت " لتتداخل "بعضها مع بعض حول سؤال الحكم.[٦٧]

خاتمة

أدرك هوبز أنه بدون لغة أخلاقية مشتركة للحديث عن السياسة العامة وتبريرها، سيعتمد الأفراد على فهمهم الخاص للصواب والخطأ، والخير، والشر. وبينما كان لدى هوبز فكرة عما يجب أن يكون عليه محتوى المبرر العام، أي قوانين الطبيعة، كان الأمر الأكثر أهمية بالنسبة له هو وجود سلطة عامة قوية وراسخة. قدم هوبز بعض الإرشادات التحوطية لصاحب السلطة، لكن المحصلة النهائية كانت أنه يجب أن يسترشد الأشخاص بصوت السلطة ويطيعونه بغض النظر عن محتواه. يتلاشى المبرر العام ضمن المنطق الملائم لدولة عازمة على البقاء. إن سلطة التبرير هي سلطة الدولة.

يرى كل من لوك وكانط أن المبرر العام منفصل عن مبرر الدولة ومعارض محتمل أو منتقد لسلطة الدولة. في كلتا الحالتين يكون العقل العام هو القاضي المعنوي أخلاقيًا للشرعية السياسية. تكمن سلطته في قوته المقنعة وليس في قوته القسرية. علاوة على ذلك، لا نجد بالضرورة سببًا عامًا جاهزًا في آراء المواطنين وتفضيلاتهم. ربما تكون آراء المواطنين منقسمة بشدة وممزقة بسبب الخلافات، وربما تكون أيضًا مخطئة أو متحيزة أو غير عاكسة للتأمل، وفي النهاية ربما لا يكون هناك مبرر عام واضح يجيب عن بعض الأسئلة. بينما اعتقد كل من لوك وكانط أن هذا الاحتمال الأخير صحيح في مجال العقيدة الدينية وفي حالة كانط لأسئلة السعادة، غير أنه ليس صحيحًا بالنسبة للأساسيات الدستورية. أكد كل من لوك وكانط أن الأسئلة الأساسية للحق العام يمكن الإجابة عنها بمبررات عامة. لكن هذه المبررات بحاجة إلى أن يتم تقديمها، والتعبير عنها، والإبلاغ عنها، والدفاع عنها. وتظهر هذه المبررات في العملية العامة للتبرير والنقاش.

بالنسبة للوك، يمكن أن يعلمنا العقل ما لدينا جميعًا سبب لفعله ولكن فقط بالنسبة لأولئك " الذين يريدون الرجوع إليه " . يقف القانون الطبيعي في خلفية صورة لوك، ولكن ليس هناك ما يضمن أننا سنفعله بشكل صحيح. علاوة على ذلك، على الرغم من أن القانون الطبيعي هو المصدر الذي يستخلص منه المواطنون حجج ومبررات التمرد، فإن التبريرات موجهة إلى الأشخاص الذين هم القاضي وهيئة المحلفين النهائية في هذه القضية. ومع ذلك، تصور لوك الجمهور كقاض في ظروف محدودة للغاية وخاصة. فقط في لحظات الأزمة الدستورية العميقة أو التحلل السياسي، يتولى الشعب دور القاضي. في هذه اللحظات، يُطلب من كل مواطن تقييم الادعاءات والحجج التي يتم طرحها من وجهة نظر مصلحة المجتمع. يتواجد الجمهور فقط في هذه اللحظات. في الواقع، يتشكل الشعب من النضالات للتعبير والمشاركة في التفكير العام. بينما يمنح لوك الشعب دورًا قويًا للغاية ليلعبه في لحظات الأزمات، فإنهم لا يلعبون أي دور تقريبًا في الحياة اليومية للمجتمع السياسي.

في المقابل، يعطي كانط للجمهور دورًا مستمرًا ومركزيًا في الحياة السياسية للمجتمع، لكنه يقصر هذا الدور على الوظيفة الصرفة للنقاش. يجب أن يتم الإصلاح والتغيير والتحسين في ظل الوضع الصحيح من خلال الإقناع وليس القوة. يجب تقييم كل القوانين، وليس فقط النزاعات التي تقف على شفا انهيار الدولة، من وجهة نظر العقل العام، أي من خلال منطق عام علني. بالنسبة لكانط، لا يقتصر الأمر على السماح للجمهور بالحكم على الأمر، بل إن الجمهور هو القاضي الوحيد

الذي يتمتع بالسلطة الأخلاقية. التحدث بصفة رسمية، على سبيل المثال، يجعل المرء غير مؤهل للحصول على وجهة نظر الجمهور. يمكن فقط للمواطنين العاديين الذين يفكرون بشكل عام أن يكتسبوا المنظور المطلوب. يرتقي هذا بالجمهور إلى ما هو أبعد من الدور الذي تصوره لوك. إنه يضع مسئولية كبيرة على أكتاف الجمهور أيضًا. فقط إذا تبنى المواطنون دور القاضي العام وقاموا ببناء سبب عام، فسيكون المجتمع السياسي قادرًا على الإبحار في تعددية الأسباب الخاصة التي تهدد بابتلاعه باستمرار. هذا يعني أنه على الرغم من أن كانط يعتقد أن هناك شيئًا مثل المبرر المناسب، فإن هذا لا يعتمد على مناشدة مباشرة للقانون الطبيعي. وتأتي الإجابة الصحيحة من قيام المواطنين بتقديم الحجج التي تعلو فوق العقل الخاص لمناشدة عامة الناس. فوفقًا لكانط ليس للعقل سلطة ديكتاتورية: حكمته دائمًا هي ببساطة موافقة المواطنين الأحرار، الذين يجب أن يسمح لكل منهم بالتعبير عن اعتراضاته أو حتى نقضه، دون سماح أو إعاقة. وهذا يعني أننا لن نبرر أو نفكر بشكل صحيح ما لم نفكر بشكل مشترك مع الآخرين. المنطق العام العلني والحر والمشترك، هو المحكمة النهائية للاستئناف في مسائل الحق. وفي حين أن أحكام هذه المحكمة لا تدعمها أي سلطة تنفيذية، إلا أنها الحكم في مسائل الحق.

غالبًا ما يهيمن على الجدل المعاصر حول التبرير العام السؤال عما هو سبب عام وما هو ليس سببًا عامًا. هناك الكثير من الجدل، على سبيل المثال، حول ما إذا كان مناشدة الحجج الدينية أو الحدس يمكن أن تكون بمثابة أسباب عامة. يميل هذا النهج إلى الانغماس في تمرين فرز رائع حيث نقوم بتجميع الحجج الموضوعية التي يتم طرحها في مجال عام معين ونسأل عما إذا كان يمكن مشاركتها.

إن التبرير العام هو أولاً وقبل كل شيء مسئولية، حيث يجب على الجمهور أن يحكم على الصواب والخطأ في المجال العام. من خلال نقطة البداية هذه، من الممكن بناء عدد من الرؤى حول كيف يمكن للجمهور التفكير معًا بشكل عام، وربما يستأنف بعضها المبررات الموضوعية التي يشاركها الجمهور فعليًا، لكن البعض الآخر ربما يستأنف بالمثل الإجراءات العامة للاستدلال في ظل ظروف حيث لا توجد مبررات موضوعية مشتركة أو متداخلة، بمعنى آخر، حيث يوجد خلاف عميق.

ويرى جون رولز أن الوحدة الاجتماعية وبناء مجتمع العدالة لا يعتمد إطلاقا على وجود روابط عرقية أو لغوية أو دينية مشتركة. فربما تفسر الروابط الجمعية- تاريخية، سياسية، لغوية، عرقية، وغيرها - الوحدة الاجتماعية بين أفراد شعب ما، ولكن لا تتحقق الوحدة الاجتماعية الحقة بين أفراد شعب ما إلا عندما يعترف الجميع ويتعهدون بالالتزام

بنفس البناء السياسي، وعندما يفهمون تاريخه، ويقدرون عضويتهم في نفس الثقافة السياسية. إذ إن السمة المميزة الرئيسة لشعب ما هي أن يتشارك أفراده " حكومة مركزية عامة وثقافة سياسية واحدة، وتعلم أخلاقي للتصورات والمبادئ السياسية... في إطار مؤسسات سياسية واجتماعية مفتوحة هي جزء من حياتهم اليومية المشتركة " . حيث يصل أناس ذوو رؤى دينية ميتافيزيقية متصارعة لكنها راشدة إلى إجماع دون مناشدة أي مصدر ميتافيزيقي، بمعنى الوصول إلى إجماع ليبرالي بغض النظر عن القيم الدينية أو الميتافيزيقية " العميقة " التي تعتنقها الأطراف طالما ظلت قابلة للتسوية، وبمعنى آخر " راشدة " . ومن أجل إنجاز هذا الإجماع يجب أن تبرر القوانين والسياسات العامة فقط ضمن أطر محايدة، أي في إطار مبررات يمكن لبشر يعتنقون وجهات نظر متباينة أن يقبلوها.

الهوامش

[1]) Duncan Ivison, 'The Secret History of Public Reason: Hobbes to Rawls', History of Political Thought 18, no. 1,1997, pp.126–147; Stephan Macedo, Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism, Oxford: Oxford University Press, 1990.

[2]) John, Rawls. Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993, p.213

[3]) See Macedo, Liberal Virtues.

[4]) John Gray, Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy, Political Studies 48, no. 10, 2000, pp.323–333; Peter, Jones. Toleration, Value Pluralism,

and the Fact of Pluralism, Critical Review of International Social and Political Philosophy 9, no. 2, 2006, pp. 189–210.

[5]) William E. Connolly, Pluralism, Durham, NC: Duke University Press, 2005.

[6])Thomas Hobbes, Leviathan, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.128

[7]) Ibid., p.145

[8]) Ibid., p.124

[9]) Mary Dietz, Thomas Hobbes and Political Theory,Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1990, pp.37–54.

[10]) Thucydides, The Peloponnesian War, Trans. W. Blanco, New York: W.W. Norton, 1998, p.131.

[11]) Ibid., pp.131- 130

[12]) Hobbes, Leviathan, p.39.

[13]) Michael, Ridge. Hobbesian Public Reason, Ethics 108, 1998, pp. 538–568.

[14]) N.jayaram, On civil society: issues and perspectives, New Delhi, Sage publications India, 2005, p.124

وانظر أيضًا: محمد مهران. تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية.القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص١٣٦

[15])Hobbes, Leviathan, pp.32–33

[16]) David, Gauthier. Public Reason, Social Philosophy and Policy 12, no. 1, 1995, p.25

[17]) Hobbes, Leviathan, pp 223−224.

[18]) Bryan, Garsten. Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment, Cambridge: Harvard University Press, 2008, p.42.

[19]) Richard, Tuck. Hobbes and Locke on Toleration, in Thomas Hobbes and Political Theory, ed. Mary Dietz ,Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1990, pp.153−171.

[20) Locke, Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration, New Haven, CT: Yale University Press, 2003, p.281

[21) Ibid, p.282

[22) Ibid, pp.219−220.

[23) Ibid, p.219

[24]) Julian, Franklin. Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

[2525) Macedo, Liberal Virtues.

[26]) Duncan, Ivison. Postcolonial Liberalism, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

[27]**)** Gerard J. Postema. 'Public Practical Reason: An Archeology', Social Philosophy and Policy 12 , 1995, pp.356−561.

[28]) See Jeremy Waldron, God, Locke, and Equality, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

[29]) Locke, Two Treatises, p.246

[30]) See Waldron, God, Locke, and Equality.

[31]) Locke, Two Treatises, p.106.

[32]) Ibid., 102.

[33]) Julian, Franklin. John Locke and the Theory of Sovereignty, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

[34]) Locke, Two Treatises, p.208.

[35]) Richard Ashcraft, 'Locke's Political Philosophy', in The Cambridge Companion to Locke, ed. V. Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p.240.

[36]) Locke, Two Treatises, pp.101−104

[37]) Ibid, p.208

[38]) Lock. Cit.

[39]) Ian, Shapiro. John Locke's Democratic Theory, New York: Yale University Press, 2003, pp.309−340.

[40]) Locke, Two Treatises, p.199.

[41]) Immanuel, Kant. Critique of Pure Reason, Trans. Norman Kemp Smith, New York: St. Martin's Press, 1965, A739/B767.

[42]) Immanuel, Kant. Practical Philosophy, in Critique of Practical Reason, ed. Mary J. Gregor, vol. 6,Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 237.

[43]) Arthur, Ripstein, Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

[44]) Ibid

[45]) Kant, Practical Philosophy, vol. 8, p.297

[46]) Lock. Cit

[47]) Lock. Cit

[48]) Onora O'Neill, 'The Public Use of Reason', Political Theory 14, no. 4,1986, pp.523−551.

[49]) Kant, Practical Philosophy, vol. 8, p. 37.

[50]) Elisabeth Ellis, Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World, New Haven, CT: Yale University Press, 2005.

[51])Kant, Practical Philosophy, vol. 8, p. 304.

[52]) Ripstein, Force and Freedom, pp.325−343.

[53])Onora, O'Neill. Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

[54])Ellis, Kant's Politics, p.37

55) John, Rawls. The Law of Peoples, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.P. 112.

56) Johnm Rawls. A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, pp. Viii- xviii.

57) John, Rawls. Rawls's lectures on Locke, in his Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman, ed., Cambridge, Harvard University Press, 2007.

58) John, Rawls. Rawls's lectures on Hobbes in Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

♦ حجاب الجهل: هو وضع النزاهة الصارمة في الاختيار في موقف رولز الأصلي. يجهل أطراف الاتفاق الحقائق الخاصة بهم وبمجتمعهم. وهم لا يعرفون طبقتهم الاجتماعية، وجنسهم، ودينهم، وعضويتهم العرقية، وجنسيتهم، أو تصور الخير، ولا موارد مجتمعهم أو تاريخه. هم يعرفون حقائق عامة حول الطبيعة البشرية، والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية.

59) John, Rawls. Justice as Fairness: A Restatement, edited by Erin Kelley, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p. 17

60) Rawls, A Theory of Justice, pp. 11-12

61) Rawls, Political Liberalism, p.291

62) Rawls, A Theory of Justice, p.54

63) Ibid, p.302

64) Ibid, p.300

♦ المجتمع المنظم بشكل جيد: نموذج مثالي لمجتمع عادل بشكل تام ضمن تعاقدية رولز. هو مجتمع حيث (١) يتفق كل المواطنين على نفس تصور العدالة وهذه معرفة عامّة؛ علاوة على ذلك، (٢) يشرع المجتمع هذا التصور في قوانينه ومؤسساته؛ و(٣) مواطنون لديهم إحساس بالعدالة ورغبة في الامتثال لهذه الشروط. حيث تسعى الأطراف في الموقف

الأصلي لتصور مستقر للعدالة وفق أوضاع مجتمع منظم بشكل جيد، من ثم التصور المقبول عمومًا لكل الأشخاص العقلانيين والراشدين.

♦ الإجماع المتداخل: هو إجماع أصحاب مذاهب شاملة راشدة في مجتمع منظّم بشكل جيد على تصور ليبرالي للعدالة. وهو ينجز عندما تعتنق المذاهب الراشدة تصورًا سياسيًا ليبراليًا للعدالة، كل من وجهة نظره الخاصة ولأسبابه الشاملة الخاصة. ويعده رولز السبب الرئيس لاستقرار مجتمع منظم بشكل جيد.

65) Rawls, Political Liberalism, p. Iv. See Also, Richard B. Day, Globalization and political ethics, Library of congress, 2005, pp 374-379.

66) Ibid, p. iv

♦ المذاهب الشاملة الراشدة Reasonable Comprehensive Doctrines: هي المذاهب التي (١) تغطي النواحي الفلسفية والأخلاقية والدينية الرئيسة من الحياة الإنسانية بطريقة راسخة ومتماسكة؛ (٢) تميز أي قيم مهمة بشكل خاص وتوازن بينها عندما تتصارع؛ (٣) تنتمي إلى تقليد فكري يتطور ببطء في ضوء الأسباب الجيدة والكافية. ويمكن للأشخاص الراشدين أن يعتنقوا مذاهب راشدة مختلفة؛ وفي مجتمع منظم بشكل جيد ذي إجماع متداخل، تؤكد كل المذاهب الراشدة تصورا ليبراليًا للعدالة.

67) Lock. Cit. See Also, Drucilla, Cornell. Defending ideals: War, Democracy and Political struggles, New York, Routledge, 2004, pp 46-60

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر الأجنبية

1. Hobbes, Thomas. Leviathan. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
2. Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Trans. Norman Kemp Smith, New York: St. Martin's Press, 1965.
3. ———————. Practical Philosophy, in Critique of Practical Reason, ed. Mary J. Gregor, vol. 6,Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
4. Locke, John. Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
5. Rawls, John. The Law of Peoples. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
6. ———————. A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
7. ———————. Justice as Fairness: A Restatement. edited by Erin Kelley, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
8. ———————. Political Liberalism. New York, Columbia University Press, 1993.
9. ———————. Rawls's lectures on Hobbes in Lectures on the History of Political Philosophy.

Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

10. ———————. Rawls's lectures on Locke., in his Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman, ed., Cambridge, Harvard University Press, 2007.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

11. Ashcraft, Richard. "Locke's Political Philosophy", in The Cambridge Companion to Locke, ed. V. Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)
12. Connolly, William, E. Pluralism. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
13. Dietz, Mary. Thomas Hobbes and Political Theory. Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1990.
14. Drucilla, Cornell. Defending ideals: War, Democracy and Political struggles. New York, Routledge, 2004.
15. Duncan, Ivison. Postcolonial Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
16. ———————. The Secret History of Public Reason: Hobbes to Rawls. History of Political Thought 18, no. 1, 1997, pp. 126–147.
17. Ellis, Elisabeth. Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World. New Haven, CT: Yale University Press, 2005.

18. Flikschuh, Katrin. "Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke", Philosophy and Public Affairs 36, no. 4 (2008), 375−404.
19. Franklin, Julian. Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
20. ——————. John Locke and the Theory of Sovereignty. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
21. Galston, William, A. Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
22. Garsten, Bryan, Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
23. Gauthier, David. Public Reason. Social Philosophy and Policy 12, no. 1, 1995.
24. Grady, Robert, C. "Obligation, Consent, and Locke's Right to Revolution: Who Is to Judge?", Canadian Journal of Political Science 9, no. 2 (1976), pp. 277−92.

25. Gray, John. Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy. Political Studies 48, no. 10, 2000, pp.323−33;
26. jayaram, N. On civil society: issues and perspectives. New Delhi, Sage publications India, 2005.
27. Jones, Peter. "Toleration, Value Pluralism, and the Fact of Pluralism", Critical Review of International Social and Political Philosophy 9, no. 2, 2006, 189−210.
28. Macedo, Stephan. Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism.Oxford: Oxford University Press, 1990.
29. O'Neill, Onora. "The Public Use of Reason", Political Theory 14, no. 4,1986, pp.523−551.
30. ——————. Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
31. Postema, Gerard J. "Public Practical Reason: An Archeology", Social Philosophy and Policy 12 , 1995, pp.356−561.
32. Richard, B. Day. Globalization and political ethics. Library of congress, 2005.

33. Ridge, Michael. Hobbesian Public Reason, Ethics 108, 1998, pp. 538−568.
34. Ripstein, Arthur. Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
35. Shapiro, Ianm. John Locke's Democratic Theory. New York: Yale University Press, 2003.
36. Tarcov, Nathan. "Locke's Second Treatise" On ''The Best Fence against Rebellion''', Review of Politics 43, no. 2 (1981),pp. 198−212.
37. Thucydides. The Peloponnesian War. Trans. W. Blanco, New York: W.W. Norton, 1998.
38. Tuck, Richard. Hobbes and Locke on Toleration, in Thomas Hobbes and Political Theory, ed. Mary Dietz ,Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1990.
39. Waldron, Jeremy. "Theoretical Foundations of Liberalism", in Liberal Rights: Collected Papers 1981−1991, ed. Jeremy Waldron, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
40. ——————. God, Locke, and Equality. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ثالثا: المراجع العربية:

٤١. محمد مهران. تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.