Contractual ideals and its impact on contemporary philosophy: In the capacity of ethical frameworks to achieve peace and coexistence

A study between Kant and Rawls

Ass. Lec. Dr. Ali Abbood Malik

Assistant Professor of Contemporary Philosophy

In the Faculty of Arts - University of Baghdad

ali-mohamedaoi@hotmail.com

Abstract:

Perhaps the argument between the legal and the moral is a problematic issue, and there is no end to the path of discussion about them. Among those who combine them with those who justify each other, and the third wins against one side against the other , we find ourselves in front of great philosophical achievements and complex, and if we add the research in the ability of the ideal agreement for the establishment of a peaceful and realistic environment in which coexistence and solidarity are a criterion I don't find in Emmanuel Kant (1724-1804) and John Rawls (1921-2002) as an outstanding example of the study of this problem, because I believe that as far as their representation is concerned for different periods of time, they are still They put the same bet on the possibility of immoral concept as result of coexistence and community peace.

Keyword: Contracting, The ideal, Ethical conditions, Community Peace, Solidarity

مثاليات التّعاقد وأثرها في الفلسفة المعاصرة:في قدرة الأطر الأخلاقيّة على تحقيق السّلم والتّعايش.

دراسة في فكر كانط ورولز

أ.م.د. علّي عبّود مالك المحمداويّ

استاذ الفلسفة المعاصرة المساعد

في كلية الآداب– جامعة بغداد

الملخص: **إن الجدل بين القانونيّ والأخلاقيّ يعدُّ إشكالاً لا قرارة له، ولا نهاية لطريق النّقاش فيه ، فبين من يدمجهما وبين من يسوّغ أحدهما بالآخر، و ثالث ينتصر لجهة بالضد من الأُخرى، نجد أنفسنا أمام منجزات فلسفيّة كبيرة ومتشعبة، وإذا ما أضفنا البحث في قدرة الاتفاق المثاليّ الخلقيّ على إنشاء بيئة سلميّة وواقعيّة تتخذ التّعايش والتّضامن معياراً لها، وإنَّني لأجد في ايمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) وجون رولز John Rawls (1921–2002) مثالاً بارزاً لدراسة هذه الاشكاليّة، لأنَّني أعتقد أنَّهما بقدر تمثيلهما لحقب زمنيّة مختلفة فهما لا يزالان يطرحان الرّهان نفسه في إمكان القانونيّ عبر الأخلاقيّ ونتيجة ذلك في التّعايش والسّلم المجتمعيّ.متوالية الحكايات: عبر ثلاث شخصيات متتالية بتراتب منتظم: شخصية سعد وزكريا، واخيراً هناء.**

الكلمات المفتاحية: التعاقد ، المثال، الشروط الاخلاقية، السلم المجتمعي، التضامن

المقدمة:

إن الجدل بين القانونيّ والأخلاقيّ يعدُّ إشكالاً لا قرارة له، ولا نهاية لطريق النّقاش فيه، فبين من يدمجهما وبين من يسوّغ أحدهما بالآخر، و ثالث ينتصر لجهة بالضد من الأُخرى، نجد أنفسنا أمام منجزات فلسفيّة كبيرة ومتشعبة، وإذا ما أضفنا البحث في قدرة الاتفاق المثاليّ الخلقيّ على إنشاء بيئة سلميّة وواقعيّة تتخذ التّعايش والتّضامن معياراً لها، فإنّنا سنجد الإشكال يتسع أكثر، والبحث فيه يجد تسويغه بجدية أكبر، ولأجل الحدِّ من كثرة التّفريع الذي يمكن أنْ تنتجه هذه الدّراسة وجب تحديد البحث بنماذج تحاكي بل تتصدر قوائم المنتجين فيها قولاً ونصّاً، وإنّني لأجد في ايمانويل كانط (Immanuel Kant 1724-1804) الفيلسوف الألمانيّ وجون رولز (John Rawls 1921-2002) الفيلسوف الأمريكيّ مثالاً بارزاً لدراسة هذه الاشكاليّة، لأنّني أعتقد أنّهما بقدر تمثيلهما لحقب زمنيّة مختلفة فهما لا يزالان يطرحان الرّهان نفسه في إمكان القانونيّ عبر الأخلاقيّ ونتيجة ذلك في التّعايش والسّلم المجتمعيّ. علاوة على حضور المثاليات الكانطيّة في ثنايا المنجز الرولزيّ.

ويمكن أنْ ننطلق من فرضية بحث مفادها: أنَّ الشّروط الأخلاقيّة قادرة على صناعة تعايش سلميّ، وفق مبادئ عدل كونيّة.

اعتبارات كانط المثاليّة وتأسيساته الواقعيّة:

يمكن فهم ماقدَّمه كانط في تصورات عن الحق والسّلام انطلاقاً من تصوراته في حالة الطبيعة وفهم طبيعة الإنسان ونزوعاته الأُولى، فهو يجعل الحال الطبيعيّة مقابلة للمدنيّة، كما يلزم فهم أبعاد الشّروط الأخلاقيّة للفعل الإنسانيّ ومدى أثر كل ذل كفي صناعة شرط موضوعيّ مدنيّ يهدف بنزعة كونيّة الى ايجاد سلام وتعايش.

يقول كانط: "شيئنا يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال، يتجددان ويزدادان على الدّوام كلما أمعن الفكر التّأمل فيهما: السّماء ذات النّجوم من فوقي، والقانون الأخلاقيّ في داخلي" (كانط، A2007، ص 269) ومن هنا ننطلق مما ختم به كانط كتابه في "نقد العقل العمليّ"، إذ البناء على القانون الأخلاقيّ بوصفه المحرك الأهم فيما يخص علاقة الانسان بذاته والآخرين، سيعد ركيزة الفكر الكانطيّ.

وفي عودة لمعنى حالة الطبيعة يلزم بداية أنْ نفهم ما تتضمنه من طرفين مركبين لها، هما:

1-حالة الطّبيعة القانونيّة، ويقابلها حالة المدنيّة القانونيّة.

2- حالة الطّبيعة الأخلاقيّة، ويقابلها حالة المدنيّة الأخلاقيّة.

ويتصوّر كانط الأفراد في حالتي الطّبيعة الأخلاقيّة والقانونيّة بشراً قادرين على أنْ يسنّوا قوانينهم بأنفسهم، ولا يوجد لديهم طرف خارجيّ يعترف به من كل الآخرين من أجل الخضوع له، وكل إنسان فيهما هو القاضي لنفسه، وليس فيهما حكم عموميّ بيده السّلطة، أي ليس ثمة من الحق في أحد أنْ يحدد الواجبات على الكل، وأنْ يحول هذا الواجب الى ممارسة، وكلا الحالتين متداخلتين. (كانط، 2012، ص 163) وحالة الطّبيعة القانونيّة تشتمل التّصور في أنَّ الكل في حرب ضد الكل، وحالة الطّبيعة الأخلاقيّة تشتمل التّصور في أنَّ هنالك معاداة متبادلة وعامة لمبادئ الفضيلة (كانط، 2012، ص 166-167). و"القانون الأخلاقيّ يتطلب العدالة أعني السّعادة المتناسبة مع الفضيلة، والعناية الالهيّة وحدها هي التي يمكنها أنْ تضمن ذلك,... ويلزم أنْ تكون هناك حرية، مادام بدون ذلك لن يكون هناك شيء من قبيل الفضيلة" (رسل، 2011، ص 279). ويرى كانط أنَّ حالة الطّبيعة، بمجملها، بوصفها حالة سابقة على التّنظيم السّياسيّ، ليستْ حالة يعمها السّلام أو الوئام، بل هي حالة أقرب ما تكون الى حالة الحرب، أو أنَّها كانتْ دائما متضمنة على تهديد بالحرب واستخدامها، لا بل أنَّ الحرب تلعب دوراً مهما في نشوء الدّول وتوزعها الجغرافيّ (كانط، B2007، صفحة 39) وسنرى كيف أنَّ كانط يخرجنا من هاتين الحالتين في الوضع المدنيّ. ويتأسس وفق ماسبق تصور كانط للدّولة المدنيّة بأنَّها دولة اجتماعيَّة تتنظم بوساطة قوانين الحق، وتنوجد وفق اتباعنا للمبادئ العقلانيّة الآتية:

1-مبدأ الحرية: وتشير هنا أنَّ كل فرد في المجتمع إنَّما هو بوصفه انساناً قبل كل شيء.

2-مبدأ المساواة: وتشير الى أنَّ كل فرد من أفراد المجتمع هو متساوٍ مع غيره بوصف موضوعاً للقوانين وندّاً للآخرين.

3-مبدأ الاعتماد الذّاتيّ (الاستقلال): ويعني أنَّ كل فرد بتحقق حريته ومساواته أمام الأفراد الآخرين يُعدُّ مواطناً، معتمداً على نفسه، ومقِّراً لما يمتلكه من حرية وما يعامل الآخرين به ويعاملوه من منطلق المساواة (Kant، 1891، ص 35).

4-الشّخصيّة المدنيّة- القانونيّة: التي تشير الى أنَّهُ، في أُمور الحق لايجوز أنْ ينوب عن الفرد المواطن أي أحد غيره (بدوي، 1979، ص 95).

السّياسة والتّاريخ: جدل المثال والواقع.

يعرض كانط تعاليمه السّياسيّة، أما بواسطة تصوره عن القانون، أو تصوره عن فلسفة التّاريخ (هانسر، 2005، ص 176)، وفلسفة التّاريخ لدى كانط، هي فلسفة الحتميّة- التّقدم، ويقصد بها: رؤيته في وجود ضرورة تاريخيّة، تحكمها الطبيعة أو القدر أو العناية، وعلى الإنسان أنْ يتلاءم معها، من أجل تحقيق تقدمه، وبناء مجده (كانط، B2007، ص 37)، وتسعى فلسفته في التّاريخ، الى التّغلب على الانفصال بين الأخلاق والسّياسة، وواجبها أنْ تشير الى التّقدم نحو النّظام القانونيّ إذ إنَّه وسيلة ذلك الاندماج المرتقب بين السّياسة والأخلاق. (هانسر، 2005، ص186) وبذلك يؤمن كانط بمشروع للجنس البشريّ، يحققه الائتلاف مع الطبيعة، وهذا المشروع يتطلب أنْ تكون الإرادة الإنسانيّة العاقلة الواعيّة هي التي تشكله وتحققه وتنجزه. (مجموعة مؤلفين، 1987، ص 381)

ما سبق كان عن الشّطر الأول، لتأسيس كانط للفلسفة السّياسيّة، وهو بُعد السّياسة في فلسفة التّاريخ، أما عن تأسيسه السّياسة على البُعد القانونيّ، فهو يقيم تأصيله الفلسفيّ للسّياسة على أساس الحق والقانون عبر جزئيته في العقل العمليّ، إذ تقر "فلسفة كانط السّياسيّة أنَّ العقل المستقل والقانونيّ، على أساس الحرية، يمثل مصدر الحق السّياسيّ، ومن جانب

آخر، تقوم محكمة العقل، ومن خلال اعتماد بعض قواعد التّفكير الصّحيح، بإخضاع الآراء والأفكار]السّياسيّة[، للتّمحيص والنّقد، وتسعى لتعريف المبادئ الأساسيّة للسّياسة" (المحمودي، 2007، ص 206). وللدّمج بين بُعد فلسفة التّاريخ في صنع السّياسيّ الخلوق، والبُعد القانونيّ للنّظريّة السّياسيّة، يقول كانط: "إنَّ الأخلاق، بذاتها، هي علم العمل، بالمعنى الموضوعيّ لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة من القوانين المطلقة، التي ينبغي أنْ نعمل بمقتضاها،... إذن لايمكن أنْ يقوم خلاف بين السّياسة من حيث هي علم العمل بالقانون، وبين الأخلاق من حيث علمه النّظريّ، فلا نزاع هنالك بين النّظر والعمل" (كانط، B2007، ص 49). ذلك يعني أنَّ الجانب النّظريّ يمثل الأخلاق والعمليّ هو السّياسة، وهما جانبان قانونيّان. ولذلك تعمل السّياسة من أجل ميثاق قانونيّ وجمع الإرادات، وبما أنَّ "الإرادة العامة، المعطاة أوليّاً، هي وحدها التي ترسم حدود الحق بين النّاس،- ولكن هذا التّالف بين الإرادات جميعاً، مادام متسقاً مع العمل وجارياً على مقتضى الية الطبيعة، نفسها، يمكن أنْ يكون في الوقت نفسه علة تُحدِث الأثر المطلوب، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون- فإنَّ مبادئ السّياسة الأخلاقيّة، مثلاً، أنَّ الشّعب يجب أنْ لايلتئم في نظام دولة، الا وفقاً لمعاني الشّريعة عن الحرية والمساواة، وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة بل على الواجب" (كانط، B2007، ص 56-57). وهذا الواجب الأخلاقيّ يفترض وجود قوانين تخرجه من وضعه الأصليّ.

وهنا يتبين مدى إصراره على أنْ تتمحور الفلسفة السّياسيّة حول حرية الانسان بوصفه كائناً عاقلاً، وكيفية صيانة مثل هذه الحرية، وكذلك البحث في "قدرة الفرد على وضع قوانين أخلاقيّة وتطبيق هذه القوانين، وهذا يعني أنَّ كل واحد مساوٍ لكل واحد مبدئيّاً. وعلى الحقوق القانونيّة والمؤسسات السّياسيّة أنْ تستهدف حماية هذه الحرية وهذه المساواة" (سكيربك و غيلجي، 2012، ص 597). ولذلك، يقرر كانط وصايا قانونيّة تكون منطلقات للفعل الإنسانيّ وأُصولاً للتّعايش السّلمي بين الأفراد والجماعات وهي:

1- كُن أميناً: والأمانة القانونيّة، المقصودة، هي أنْ يؤكد الإنسان قيمته بالفعل مع الآخرين، بأمانة، وذلك ما عبّر عنه بالقضية: "لاتجعل نفسك مجرد وسيلة للآخرين، بل كُن، في الوقت نفسه، غاية لهم"، وهذا هو الحق اللازم عن الإنسانيّة في شخوصنا.

2- لاتُضرِر بأحد: ويؤكد كانط أنَّ هذا الأمر واجب قانونيّ حتى لو أدى الى الانفصال عن كل العلاقات مع الآخرين، ولو قاد الى الفرار من الجماعات الإنسانيّة.

3- شارك الآخرين بالاجتماع: وذلك إذا لم يكن في وسعك تجنب معاشرتهم، مع الأحتفاظ بكل ما ننتسب له من هويات أو معتقدات.

يقسم كانط القانون، بوصفه عِلماً، الى قانون طبيعيّ يقوم على مبادئ قَبليّة، وقانون وضعيّ يكون صادراً عن المشرعين. والقانون بوصفه ملكة الزام الغير بالواجب الى: فطريّ وآخر مكتسب، والأول هو قبل التّنظيم السّياسيّ والأخير بعده، والعلاقات القانونيّة لا تكون موجودة الا بين الأشخاص، وهي إمّا أنْ تكون داخل مجتمع طبيعيّ، على أساس العلاقات النّاشئة عن وصفهم بالكائنات الحرة، أو في مجتمع مدنيّ، بعلاقات أفراده النّاشئة عن تأسيس الجماعة السّياسيّة، والأول يسمى قانون خاص والثّاني قانون عام. (بدوي، 1979، ص 31-32) وعلى ذلك، نجد "أنَّ ميتافيزيقا الحق الكانطيّة، لم تكن مجرد بناء نسقي لمبادئ الحق، والفعل السّياسيّ، والدّول، والحرية العموميّة، والحقوق وغيرها، بل كانتْ، قبل ذلك، تموضعاً داخل العقل السّياسيّ الغربيّ، وعودة الى مبادئه، التي حاول أنْ يؤسس ذاته عليها، وقراءة عميقة لإشكالياته السّياسيّة... فقد شكّلتْ لحظة بلغتْ فيها الحداثة السّياسيّة مستوى من الوعي الفلسفيّ، مكّنها من مراجعة تصوراتها عن الدّولة والحكم والسّلطة والحقوق البشريّة" (منصف، 2009، ص 83). وبذلك فإنَّ الحق الفطريّ الوحيد هو الحرية، وبالمقدار الذي يمكننا من أنْ نعيش مع الآخرين، هو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان، أي بمقتضى إنسانيّته. ويتشمل هذا الحق على المساواة الفطريّة "الاستقلال": وهو أنْ يكون المرء ملزماً، عن طريق غيره، بما يلزم الآخرين تجاهه، أي أنْ يكون عادلاً، والحقيقة أنَّه لاوجود للظلم قبل صدور أي مرسوم قانونيّ، لأنَّ أي فعل قبله لايعد ظالماً، وماعدا الحرية هذه لايوجد حق طبيعيّ "فطريّ" آخر، بل كل الحقوق الأُخرى مكتسبة، لأنَّها نتيجة لعلاقات خارجيّة تقوم وفقاً لقوانين كليّة. (بدوي، 1979، ص33) وحق الحرية سيعوَّض بمكتسبات متفرعة منه في الحال المدنيّة.

المجتمع المدنيّ ومكتسباته في إمكان التّعايش:

سبق أنْ أشرنا الى حالتي الطبيعة القانونيّة والطبيعة الأخلاقيّة، ويرى كانط أنَّهُ في مقابلهما تكون الحالة المدنيّة القانونيّة والحالة المدنيّة الأخلاقيّة. ويُعرِّف الحالة المدنيّة القانونيّة بأنَّها: "علاقة البشر فيما بينهم، من جهة ما يوجدون على نحو جماعيّ تحت أحكام قانونيّة عموميّة، (وهي بكاملها أحكام قسريّة)" (كانط، 2012، ص163). والحالة المدنيّة الأخلاقيّة: هي "تلك التي يكونون فيها متحدين تحت قوانين خالية من الإكراه، بمعنى تحت قوانين الفضيلة بمجردها"(كانط، 2012، ص163)، وتعني أنَّ الوضع السّياسيّ يقتضي وجود قوانين قسريّة، ولا يمكن أنْ يركن الى الاخلاق بالمعنى القسريّ لأنَّها ضد مبدأ الحرية، فتبقى الأفعال الأخلاقيّة حرة حتى داخل التّنظيم السّياسيّ. وهذه القوانين هي سر التّعايش والسّلم. ولكن المشكلة هنا في قدرة القوانين على أنْ تكون ملّزمة اخلاقياً بحيث لايمكن مخالفتها؟ "لأنَّ الإنسان رغم أنَّه قادر بعقله العمليّ على إدراك ضرورة القانون وعموميته، الا أنَّ كل انسان يميل مع ذلك الى أنْ يستثني ذاته من الخضوع للقانون، وذلك من أجل اشباع رغباته" (مصدق، 2009، ص16) وهنا تبدأ الحاجة الى الاجتماع والتّعايش، بعد إمكان النّزوع للحرب، واضحة للعيان حسب تصور كانط، فهي نتيجة وحيدة للخلاص إذا لم نرغب أنْ تهيمن علينا اراداتنا الخاصة، ورغباتنا التي يمكنها أنْ تدمرنا انطلاقاً من الذّات والفردانيّة الأنانيّة.

وبما أنَّ هنالك حال مقابلة هي الطبيعة، التي ذكرنا أنَّها بلا قانون أو سلطة أو إرادة كلية للاحتكام، فإنَّه، حسب كانط، يجب الآتي: "كل نوع من

الكائنات العاقلة هو بالفعل محدد، من ناحية موضوعيّة، في فكرة العقل بغاية جماعيّة، نعني الارتقاء بالخير الأسمى بوصفه خيراً جماعياً. ولكن من أجل أنَّ الخير الأخلاقيّ الأسمى لا يتحقق من خلال سعي الشّخص المفرد نحو كماله الخلقيّ الخاص، بل يتطلب اتحاداً للأشخاص في كلٍّ واحدٍ من أجل الغاية نفسها، من أجل إقامة منظومة من النّاس ذوي النّوايا الحسنة،... من حيث يشير [هذا الكل] الى جمهوريّة كليّة بحسب قوانين الفضيلة" (كانط، 2012، ص 167).

يرفض كانط تصورات هوبز ولوك وروسو، في العقد الاجتماعيّ، عن حالة الأصل الطبيعيّ، لمسوغات عدة منها: أنَّ العقد يمنح حقوق الأفراد لغيرهم، بينما هي لهم فقط، ولذلك يرى أنَّ الحالة السّياسيّة أو المدنيّة هي: العلاقة بين أفراد شعب من الشّعوب، ومجموع الأفراد فيها الى كل فرد آخر يسمى "دولة"، وتسمى الدّولة بـ "الشّأن العام" إذا نظر الى شكلها، من حيث أنَّها تُمثل مصلحة مشتركة للجميع في إطار قانونيّ. وتسمى "القوة" في حال علاقتها مع الشّعوب الأُخرى، ويعرّف كانط الدّولة بأنَّها: توحيد كثرة من الناس تحت قوانين شرعيّة، بحيث تكون هذه القوانين ضروريّة قبليّة، أي انها صادرة طبيعيّاً عن مفهومات القانون الخارجيّ (اي الحرية والمساواة والاستقلال القانونيّ) بوجه عام.

إن صاحب الحق في التّشريع هو الشّعب وحده لأنَّه "لايمكن أنْ يضُر بنفسه، بينما الفرد الواحد، حين يُشرّع لغيره، قد يضر بهذا الغير. ولا أحد يريد الأذى لنفسه، فالشّعب إذا شرَّع لا يريد الأذى لنفسه"(كانط، 2012، ص 95). ويربط كانط هذا المطلب بتأسيس الجماعة السّياسيّة الأخلاقيّة، كما سبق، فينبغي "على كل الأفراد أنْ يكونوا خاضعين الى تشريع عموميّ، وينبغي أنْ يكون من الممكن أنْ يُنظر الى كل القوانين التي تربط بينهم باعتبارها أوامر ووصايا من مشرع عام للجماعة. فإذا كانتْ الجماعة، التي يراد تأسيسها، جماعة حقوقيّة: فإنَّ الجمهور ذاته، الذي اتحد في كلٍ واحدٍ، هو الذي سوف ينبغي أنْ يكون المشرع لقوانين الدّستور"(كانط، 2012، ص 169). ولكن يجب أنْ نذكر أنَّ تأسيس الجماعة القانونيّة المدنيّة لايعني أنْ تكون هنالك قوانين قسريّة على الجماعة الأخلاقيّة، لأنَّ كانط يعتقد أنَّ الجماعة الأخلاقيّة لايمكن تصورها الا بوصفها جماعة تحت أوامر الهيّة، بمعنى كونها شعب الله الموافق لطبيعة الفضيلة. (كانط، 2012، ص 170). وحينما يشير كانط للدّولة وكيفية انعقاد وضعها بعد الحال المدنيّ، يعمل على تبريز مكتسباتها بعد الحال القانونيّة الوضعيّة، والمكتسب الأشمل هو المواطنة. وتمتع أعضاء المجتمع المدنيّ بالصفات القانونيّة

وبذلك، وانطلاقاً من الفلسفة الأخلاقيّة والسّياسيّة الكانطيّة، "تستوعب الحكومة المدنيّة القائمة على أساس التّصورات القبليّة للعقل العمليّ– أي الحرية والمساواة والاستقلال– الأُناس والرعايا والمواطنين، الذين يتمتع كل فرد منهم بـ: الحرية في اطار القانون كإنسان، والمساواة أمام القانون كرعية، والتّقنين كمواطن" (المحمودي، 2007، ص281).

ويظهر، وفق ماسبق، أنَّ الحكومة المدنيّة لايحق لها أنْ تتدخل في سعادة الآخرين وأخلاقهم ودينهم، وإنَّما منفذة للقانون فقط، وهي حافظة للتّوازن والانسجام في المجتمع لأجل تأمين حريات الأفراد فيه. لأنَّ المواطن الجيّد ليس عليه أنْ يكون جيّداً أخلاقيّاً، وإنَّما أنْ يعيش وفق قوانين المجتمع. (المحمودي، 2007، ص281) ومن خلال معرفتنا مدى قدرة الجماعة المتعاقدة لمصالحها بطرق أخلاقيّة شبه قبلية او استباقية في أن تكون مؤسسة لنظام ديمقراطيّ قادر على الاجماع او العمل وفق المشترك، يتضح لنا نقده للأنظمة الاستبداديّة، وبذلك يرفض كانط تصور أفلاطون لحكم الفلاسفة، ولذلك يقول: "لا رجاء في أنْ يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً، وما ينبغي أنْ يكون ذلك مأمولاً، لأنَّ ولاية السّلطة من شأنها أنْ تفسد حكم العقل، وأنْ تقضي على حريته قضاءً لا مرد له. ولكن الملوك أو الشّعوب المالكة (التي تحكم نفسها طبقاً لقوانين المساواة) لا ترضى بأنْ تنقرض طبقة الفلاسفة أو أنْ تلتزم الصّمت، فلا يسمع لها صوت. بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتّعبير عنها في صراحة، وهذا أمرٌ لإغناء للملوك ولا للشّعوب عنه: لأنَّ فيه إبانة لشؤونهم وهداية لسبلهم" (كانط، B2007، ص 46-47)، وذلك يعني أنَّ مهمة الفيلسوف هي المراقبة، والنّقد، والتّقييم، والتّقويم، وليس الحكم المباشر. ويرى كانط أنَّ هنالك ثلاثة أشكال من أنظمة الحُكم هي: (بدوي، 1979، ص123-124)

أولاً: النّظام الأُوتوقراطيّ: وهو حكم الشّخص الفرد.

ثانياً النّظام الأَرستقراطيّ: وهو أنْ تكون السّلطة العليا بيد عدد قليل من المواطنين.

ثالثاً: النّظام الدّيمقراطيّ: وفيه يسود الجميع على الجميع ويتمتعون بحياتهم الكاملة، والذي يعد الجمهوريّ واحداً من اشكاله.

وهذه الأنظمة الثلاثة إذا ما استدعتْ أنْ يكون الفرد أو القلة أو الكثرة أشخاصاً معينين، ولهم الحق في تصور نفسهم سادة على غيرهم، ويصنعوا استبداداً ما، فلا يمكن أنْ تكون أنظمة صالحة، لذلك، فالحل هو النّظام الجمهوريّ، وهو الشّكل المفضّل لدى كانط، فهو "الشّكل العقليّ للدّولة،... إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص، ولا يتوقف على شخص بعينه، بل يظل الغاية من كل قانون عام. ويتميز النّظام الجمهوريّ بخاصيتين: الفصل بين السّلطات والتّمثيل النّيابيّ" (بدوي، 1979، ص124).

وتأكيداً لما سبق، نجد كانط يقول: "نستطيع إذن أنْ نقرر أنَّهُ كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسّلطة السّياسيّة (عدد الحكام)، وكلما عظم تمثيلهم، اقترب النّظام السّياسيّ من النّظام الجمهوريّ، وأصبح هناك أمل في أنْ يسمو اليه أخيراً بإصلاحات متتابعة. فلهذا السّبب كان الوصول الى ذلك النّظام التّشريعيّ، وهو وحده التّشريع الكامل، أصعب في الأَرستقراطيّة منه في الملكيّة: أمّا في الدّيمقراطيّة فلا سبيل الى بلوغه الا بثورة طاغية... ولكي يكون نظام الحكم مطابقاً لفكرة الحق، ينبغي أنْ يكون تمثيلياً، لأنَّ هذا النظام، وحده، هو الذي يتيسر أنْ تقوم في ظله حكومة جمهوريّة" (كانط، B2007، ص29)، أي أنَّ النّظام السّياسيّ كلما قل فيه عدد الحاكمين وكبر تمثيلهم للشّعب كان جمهوريّاً، بعد الأخذ بمبدأ فصل السّلطات.

ويستلزم فهم الفلسفة السّياسيّة عند كانط، فهم مبدأ إيثار الاغلبيّة "الذي يمكن به، عند الضرورة، التّضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين. وإذا كان لابد أنْ يكون هناك أخلاق للحكومة، فغاية الحكومة تتحتم أنْ تكون واحدة، والغاية الوحيدة والفريدة المتوافقة مع العدالة هي خير الجماعة... فإذا فُسِّرَ المبدأ على هذا النحو، فيمكن اعتباره مُزوداً الدّيمقراطيّة بأساس أخلاقيّ" (رسل، 2011، ص281). وذلك، ضمناً وصراحةً، تأييد من كانط للنّظام الجمهوريّ وتفضيله، لأنَّ تزويد الدّيمقراطيّ بالبعد الأخلاقيّ، القاضي باحترام الحرية وفصل السّلطات، هو الذي يجعل الجمهوريّة متحققة.

السّلام بوصفه غاية القانون الأخلاقيّ:

الإنسان بطبعه مدنيّ، وهو دائماً عضو في مجتمع، وينبغي حسب كانط أنْ لا يكون هذا المجتمع همجيّاً أو على بداوته الأُولى، ولذلك يجب أنْ يُنظِّم نفسه تنظيماً يجعل كل فرد فيه قادر على ممارسة حريته وتحقيق غاياته الأخلاقيّة، ومبادئ القانون والتّشريع هي الكفيلة لذلك التّنظيم. لكن الحرية ستبقى مهددة مهما بلغ التّنظيم مبلغه، لأنَّ العالم ليس حكومة واحدة أو أُمة واحدة، وبما أنَّ بعض هذه الأُمم لازالتْ تستعمل الإكراه في العلاقات مع غيرها، فإنَّ حال المجتمع المدنيّ، وديمومته، دائماً مايكون مهدداً. وعليه كانتْ قوانين الشّعوب ومعاهدات السّلام فيصلاً في تحديد استراتيجيات الأمن. (مقدمة عثمان امين لكتاب: كانط، B2007، صفحة 11)؛ ولذلك كله نجد كانط يقدم مشروعاً بالضد من فكرة الحرب أسماه "مشروع السّلام الدّائم"، فهو يعتقد أنّنا، إذا تماشينا وفقاً لمعطيات ومقتضيات العقل، يجب أنْ ندين الحرب إدانة تامة، ولا يمكن أنْ نمنع الحرب الا بحكومة دوليّة فقط، وبهذا فهو يدعو الى قيام اتحاد عالميّ، يضم دولاً حرةً، ويربط بينها ميثاق ينص على تحريم الحرب. (كانط، B2007، ص29)

وينص مشروع كانط للسّلام الدّائم على عدة فقرات منها: الفقرات السّلبيّة، التي يجب سلبها عن فحوى المشروع، وهي: (كانط، B2007، ص19-20)

1.لاتُعدُّ أيّة معاهدة من معاهدات السّلام إذا انطوتْ نية عاقديها على إثارة الحرب من جديد.

2.لايجوز تَملُّك دولة لدولة أُخرى، صغيرة كانتْ أم كبيرة، سواء عن طريقة الميراث أو التّبادل أو الشّراء أو الهبة .

3.الغاء الجيوش الدّائمة على مر الزّمان لأنَّها تهدد السّلام الدّائم .

4.لاتُمنح قروضاً وطنيّة من أجل منازعات خارجيّة- دوليّة، لأنَّها ستؤدي الى تيسير أُمور الحرب وكذلك الى الإفلاس.

5.لايجوز لأيّة دولة أنْ تتدخل، بالقوة، في نظام دولة أُخرى أو في حكومتها

6.لايسمح لأيّة دولة في حرب مع أُخرى أنْ ترتكب أعمالاً عدائيّة، من شأنها امتناع الثقة المتبادلة بين الدّولتين، عند عودة السّلام بينهم، لأنّنا يجب أنْ لاننسى أنَّ هدف الحرب يجب أنْ يكون إقامة السّلم .

أما الفقرات الإيجابيّة، التي يجب توفرها في مشروع السّلام الدّائم، فهي: (كانط، B2007، ص26-33)

1.يجب أنْ يكون الدّستور المدنيّ لكل دولة دستوراً جمهوريّاً، بمعنى أنَّ من يقرر الحرب هو السّلطة التّشريعيّة التي تمثل الشّعب وهذا النوع من الحكومات هو أنسبها لمبدأ الحرية والمساواة وهو أيضاً أنسب لاستتباب السّلام.

2.يجب أنْ يقوم قانون الشّعوب أو القانون الدّوليّ العام على التّحالف بين دول حرة والقصد منه جمع شمل الدّول الحرة في تحالف سلميّ.

3.يجب أنْ يكون حق النّزيل الأجنبيّ، من حيث التّشريع العالميّ، مقصور على إكرام مثواه.

هذه هي شروط "السّلام الدّائم" السّلبيّة منها والإيجابيّة، ويمكن أنْ نجد من الشّواهد التّاريخيّة مايؤيد أو يبرهن على امكانيّة مشروع السّلام الدّائم، أو الاشارة الى الحلف السّلميّ الدّوليّ، وفي ذلك تنظيم وتهذيب لسلوك الافراد والجماعات لعله يوتوبي التّصور، وإن كان كانط "يحرص دوماً على أن يكون الفيلسوف هو من يقوم على مثل هذا التّهذيب والتّرشيد للمواطن وذلك بالاستعمال العموميّ لعقله مثلما يشّرع لذلك في مقاله ماهي الأنوار؟...وهو ضرب من التّدبير لفضاء المواطنة الحديث" (بنشيخة، 2006، ص 197).

وإذا ما راجعنا كل الخطاطة الكانطية في تأسيس الاتيقا السّياسية، إنْ صحتْ التّسميّة، فإنّنا نجد قول كانط الآتي يلم مختلف قسماتها، إذ يعتقد أنَّ "الشّرط الصّوريّ، الذي تحته وحده تستطيع الطبيعة أن تبلغ هدفها النهائي، هذا هو أنَّ الدّستور الذي ينظم علاقات الكائنات الإنسانيّة ببعضها، والذي تقابل فيه السّلطة القانونيّة في الكل سوء الحريات التي تصطرع مع بعضها، يسمى بالمجتمع المدنيّ... يظل من الضروريّ وجود كلية منفتحة كونيّاً، أي منظومة من جميع الدّول التي تجازف بالتّأثير على بعضها إراديّاً. وفي غيابه ... يصبح لامناص من الحرب" (كانط، 2009، ص373). وهنا تتبين آفاق التّنظيم المسبق واللاحق للتّعاقد الأخلاقيّ- السّياسيّ وغايته المنشودة عبر الوضع المدنيّ (المحليّ والعالميّ- الكونيّ)، متضمناً في ثناياه كل سبل البحث عن الشّراكة ودروب التّضامن وتحقيق السّلم، وهذا سيكون المحرك الأساس لنفتح باب البحث في ماقدمه رولز في الشّروط القبليّة للتّعاقد كذلك وفي فهم كيفية سير العمل التّضامنيّ في التّشريعات ومن ثم كيف يمكن تحويل ذلك لخطاب كونيّ قد يعيد الحضور الكانطيّ ويجعله راهناً دوماً.

من التّعاقد إلى العدالة والتّعايش الكونيّ.

جون رولز John Rawls ومهمته في الفلسفة السّياسيّة:

لعل الانجاز الكانطيّ استطاع أنْ يختزل الكثير من المشروعات التي يمكنها أنْ ترى النور بعده، الا أنَّ معاودة مساءلة الكانطيّ ولاسيّما السّياسيّ من انجازه قد ينتج نتائج مغايرة، وفق الشّروط الموضوعية المعاصرة، ولفهم ما يقدّمه جون رولز في هذا المجال يلزمنا أنْ نعي تصوراته عن أصل المهمة وهو ما يتعلق بدور الفلسفة السّياسيّة وعلاقتها بالبُعد الاخلاقيّ منه أو

القانوني ومن ثم الاجتماعي، وهنا يرى جون رولز أنَّ هنالك أربعة أدوار للفلسفة السّياسيّة هي: (رولز، 2009، ص85-90)

1- **الدّور العمليّ**: النظر في الجانب العملي الناشئ من النّزاع السّياسيّ والحاجة لحل مشكلة النّظام السّياسيّ.

2- **الدّور التّوجيهيّ**: الإسهام في كيفيّة تفكير النّاس في مؤسساتهم السّياسيّة والاجتماعيّة، وأهدافهم الأساسيّة ومقاصدهم كمجتمع ذي تاريخ مقابل أهدافهم بوصفهم أفرادا. وذلك لأنَّ أفراد أي مجتمع بحاجة لفهم أنفسهم كأعضاء سياسيّين، وبذلك عليهم فهم حقوقهم ومواطنتهم ومساواتهم ووضعهم في الدّيمقراطيّة، مثلاً، وكيف يؤثر ذلك في علاقتهم بعالمهم الاجتماعيّ.

3- **دور التّسويّة**: وهو الذي يقوم بتهدئة إحباطاتنا وغضبنا على مجتمعنا، وذلك بأنْ نتبين، ومن منظور فلسفيّ، كيف نتقبل عالمنا الاجتماعيّ بصورة إيجابيّة لكن ليس بالإذعان له، وإنَّما بالبحث عن الخير السّياسيّ العقلانيّ فيه أو لأجله.

4- **الدّور اليوتوبيّ- الواقعيّ**: على الفلسفة السّياسيّة أنْ تسبر حدود الامكان السّياسيّ العملي، ومحاكاة أملنا في مستقبل مجتمعنا، وفي تحقيق نظام سياسيّ لائق على الأقل.

وسيحاول هنا أنْ يطبق هذه الأدوار في نظرياته في العدالة ومضموناتها في الوضع الأصليّ والمبادئ والاكراهات وفكرة العقل العام. ومن هذه الأدوار نفهم مدى التّصاق السّياسيّ بالأبعاد التي ذكرناها في تسويغنا لبحثها حيث التّشابك بين حقول السّياسة والاخلاق والاجتماع، وذلك ما لا يمكن أن تتجنبه أيّة مراجعة نقدية جادة ضمن خطاب فلسفة سياسيّة حالية.

العدالة غاية التّعاقد ووسيلة التّعايش:

تنطلق أفكار رولز من امكانات أو تصورات تُشكِّل مجمل فلسفته، التي سنفصلها تبعاً في موضوع العدالة، وهي: (جونستون، 2012، ص260-261)

1- إنَّ المؤسسات والممارسات التي تشكل التّركيبة الأساسيّة للمجتمع قادرة على القيام بدورها في الحياة. والتّركيبة الأساسيّة للمجتمع تشمل: الدّستور السّياسيّ، والبنية الاقتصاديّة، والتّنظيمات الاجتماعيّة.

2- إنَّ مبادئ العدالة التي تطبق على التّركيبة الأساسيّة للمجتمع ربما تختلف عن القواعد والمعايير التي تطبق من أجل حلول مشاكل أُخرى تتعلق بالعدالة.

3-الأولويّة الفكريّة: وهي تعني أنّنا نستطيع أنْ نتصدى للتساؤلات الواسعة التي تطرح بشأن العدالة ابتداءً بتطوير نظرية في العدالة الاجتماعيّة تكون أساساً لأية أفكار أُخرى يراد منها تطبيق العدالة في مجالات أُخرى. وتنقسم نظرية العدالة عند رولز على مهمتين هما: (رولز، 2011، ص85) محاولة تفسير الوضع الأصليّ أو البدئي وصياغة المبادئ المقبولة للاختيار، وإقامة البرهان على أي المبادئ التي يجب تبنيها.

- **الوضع الأصليّ أو البدئي** (من مستوى أول)، وستار الجهل عن رولز:

وهو الوضع الأساس في التّجذير والتّأسيس للمجتمع الدّيمقراطيّ المنشود لدى رولز، وانطلاقاً من قائمة الحاجات الأوليّة للأفراد يمكن أنْ نفهم هدف الوضع الأصليّ وما سيجري فيه، وتتضمن هذه الحقوق (Rawls، 1988، p.257):

1-الحقوق الأساسيّة والليبراليّة.

2-حرية الاختيار وإمكانات التّعاون.

3-السّلطات والصّلاحيات التي تتمتع بها المؤسسات المسؤولة عن الاقتصاد والسّياسة.

4-الدّخل والصّحة.

5-الأُسس الاجتماعيّة لاحترام الذّات (التّقدير).

ولأجل ماسبق تتبين الغاية الأساس من نظرية رولز في العدالة في أنَّها نظرية في إنشاء وإقرار الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة، من اللحظة الأُولى للاجتماع وحتى لحظات تأسيس المنظمات والمؤسسات الإداريّة الكبرى.

يقول رولز: "إنَّ هدفي هو تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التّجريد لنظرية العقد الاجتماعيّ الشّهيرة، كما وجدتْ في أعمال لوك وروسو وكانط. من أجل القيام بهذا علينا الا نفكر بالعقد الأصليّ على أنَّه عقد لدخول مجتمع معين أو إعداد شكل معين للحكومة. وبدلاً من ذلك، فإنَّ الفكرة الموجهة هي أنَّ مبادئ عدالة البنية الأساسيّة لمجتمع ما هي هدف أو موضوع الاتفاقيّة الأصليّة. إنَّها المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون، يهتمون بتحقيق مصالحهم الذّاتيّة في وضع مبدئي من المساواة، على أنَّها تحدد الشّروط الأساسيّة لرابطتهم. ويجب أنْ تنظم هذه المبادئ جميع الاتفاقيات الأُخرى. إنَّها تعيّن أنماط الشّراكة الاجتماعيّة وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها. وهذه الطريقة في النظر الى مبادئ العدالة سوف أدعوها العدالة إنصافاً" (رولز، 2011، ص38-39).

والوضع الأصليّ أو البدئيّ، حسب ما يفترض رولز، يتميّز في كونه وضع لايعي أحد فيه تمام موقعه في المجتمع وحاله فيه، بما في ذلك طبقته أو رتبته الاجتماعية، ولا حتى حظوظه من العائدات الاقتصاديّة وما يمكن أن يرد له من التّوزيع للموارد أو القدرات التي تحيط به أو يمتلكها هو، بل يرى رولز أنَّهم لا يعرفون حتى معنى قيمة الخير وميلهم لها. ومن هنا سيتم اختيار مبادئ العدالة وفقاً لما نسميه بحجاب او ستار الجهل، وهو ما يضمن عدم الظلم ولا الضرر لأنَّ الكل بالشروط نفسها سينالون فرصتهم في إقرار ما يخضعون له (رولز، 2011، ص40). وفي هذا الوضع سيبدو من المعقول جداً افتراض أطراف متساوين ولديهم الحقوق كلها في الاختيار المشترك لمصالحهم (رولز، 2011، ص41)

والهدف الذي يتوخاه رولز من افتراض ستار الجهل هو "ضمان الحيدة التّامة لعمليّة التّفاوض، والحيلولة دون أنْ يحاول أحد المتفاوضين أنْ يتحيز الى أوضاعه الشّخصية بحيث يفصّل على مقاسه مبادئ يطرحها على الآخرين، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة، فإنَّه لن يستطيع أنْ يطرح مبادئ متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين" (كورفنر، 2012، ص273).

ويتصور البعض في هذا الوضع البدئيّ "أنَّ الفرد الذي يقوم بالاختيار عقلانيّاً أنانيّاً، له خُطة محدَّدة للحياة، يحاول تقليل الخسائر الى حد أدنى، وتعظيم المزايا في أيّ موقف اختيار، والخير والإيثار مستبعدان" (فينسينت، 2017، ص98) بينما أجد أنَّ الامر يبعد عن كونه كذلك، بل إنَّ الاقرار بأنَّ الأقلين حظاً يلزم أن ينالوا قسطاً اكبر من غيرهم، من أجل إقرار العدالة فذلك يعني أنَّ مسالة التّنازل والايثار حاصلة من الأفراد الآخرين لأجل من يستحق اكثر منهم وهنا تتبين الفكرة بوصفها انصافاً اكثر من كونه توزيعاً متساوياً.

مبادئ العدالة: مسار التّعاقد نحو التّعايش المنصف.

يكشف رولز عن مهمة افتراض الوضع الأصليّ بأنَّها محاولة لتأسيس وانبثاق مبادئ للعدالة فيقول: "إنَّ الأشخاص في الوضع الأصليّ سوف يختارون مبدأين مختلفين: الأول يتطلب مساواة في تخصيص الحقوق والواجبات الأساسيّة، بينما ينص الثاني على أنَّ حالات اللامساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، على سبيل المثال حالات اللامساواة في الثروة والسّلطة، عادلة فقط إذا نتجتْ عنها منافع تعويضيّة لكل شخص، وخصوصاً للأعضاء الأقل انتفاعاً في المجتمع" (رولز، 2011، ص43). ويمكن تلخصيهما بالصورة الآتيّة:

المبدأ الاول: مبدأ المساواة: في تحديد الحقوق والواجبات الأساسيّة فلكل شخص حق مساو للجملة الاوسع من الحقوق والواجبات الأساسيّة المساوية للأفراد الآخرين، وبالتالي للجميع.

المبدأ الثاني: مبدأ الفرق أو الاختلاف: وهو ما يقر التّفاوتات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، لكن يجب أنْ تخضع لقانون التّعويض، فتكون منظمة لصالح الأقلين حظاً، فلا عدالة اطلاقاً في أن يحظى عدد صغير بمنافع تفوق المتوسط (روز، 2002، ص99).

وهذه الفوارق لابد أنْ تكون على النحو الآتي (ريكور، 2003، ص127-128):

أ-محققة، في إطار مبدأ ادخار عادل، من أجل فائدة أكبر لصالح المتضررين أكثر من غيرهم.

ب-ومرتبطة بوظائف ومواقف متاحة للجميع وفق مبدأ المساواة في الحظوظ.

وهنا يتبين منجز رولز في خلق بيئة جديدة للتّعايش مع من لم يتوفر لهم قسط من الحظ في تحقيق او تحصيل حقوقهم، ومن هنا أيضاً تتضح رؤيته في تصور العدالة من منظار الإنصاف، وليس المنفعة الخاصة أو الجماعيّة التي لا تراعي الآخرين. ففي كثير من تجاربنا الخاصة نجد أنّنا ننصرف نحو الانصاف ولا نفكر برغبتنا او مصلحتنا الآنية، وكذلك سيبني هذا التّصور نسقاً فكرياً يجعل الكثير مستعدين للتّضحية في سبيل تحقيق من لم يتمكنوا من تحصيل ما يستحقونه، ولوعدنا لمثال يقرّب هذا التّصور من وجهة نظر فرديّة تبين انحيازنا للإنصاف أكثر من المنفعة الرّاهنة الزّائلة، يمكن أنْ نرى بوضوح التزامنا بالذّهاب لطبيب الأسنان بالرغم من أنّنا نجد أنَّ عملية المعالجة لا تطاق أو أنَّها مؤلمة ومزعجة، الا أنّنا بإنصاف أنفسنا يجب أنْ نذهب لتحقيق سلامتنا على الأمد البعيد ولا نتقيد برغبتنا ومنفعتنا الآنية في تجنب الالم الحالي. (Klosko، 2015، p.4) والحال نفسه يجري مع الآخرين.

ولأجل تحقيق امكان ذلك الانبثاق للمبادئ يجب أنْ تكون هنالك قيود مفروضة على أطراف الوضع الأصليّ من المواطنين، أو ممثليهم الدّاخليّن في النقاش، وظيفتها تحديد المعارف الضروريّة للشركاء المسؤولين عن المنافع الأساسيّة للمواطنين في إطار من الانصاف، وهذه القيود تمثل اكراهات أي الزامات ومتطلبات لقيام العدالة وهي: (رولز، 2011، ص176-179)

الإكراه الأول: يتعلق بمعنى أنَّه لابد أنْ تكون لكل شريك المعرفة الكافيّة بالنّفسيّة العامة للبشر فيما يخص الأهواء والدّوافع الأساسيّة.

الإكراه الثّاني: لابد أنْ يكون الشّركاء على دراية بالأمر الآتي: إنَّه من المفترض أنْ يرغب كل كائن متعقل في امتلاك المقومات الاجتماعيّة الأولية، التي يصبح دونها مقتضى ممارسة الحرية مطلباً خاوياً، "كاحترام الذات" مثلاً.

الإكراه الثّالث: بما أنَّ الاختيار هو بين تصورات متعددة للعدالة فلا بد أنْ تتوفر بالأطراف المشاركة في عدالة المعلومات الكافيّة حول مختلف مبادئ العدالة المطروحة للاختيار.

الإكراه الرابع: لابد أنْ يكون الشّركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها.

الإكراه الخامس: والذي يسميه رولز "استقرار العقد"، ويقتضي أنْ تكون الأطراف المشاركة مدركة، على نحو مسبق، أنَّ العقد سيكون مرغماً في الحياة الفعليّة مهما كانتْ الظروف القائمة.

ولعلنا يمكن أنْ نربط بشيء من الوضوح بين تعاقدات كانط التي أراد لها أن تكون مخلصة لنا من الحرب وانبجاس الذّات لتدمير نفسها والآخرين، لترسخ قيم العمل المشترك، وما يقدمه رولز من قواعد لرسم مسارات التّعامل الاجتماعيّ التّضامنيّ الذي ينطلق من تعاقد فيه الكثير من المثاليات التي قد تبدو من الوهلة الأولى مستحيلة التّحقق.

وإذا كان البعض قد سجّل اعتراضه على إمكانية أنْ يكون الاتفاق المسبق لغرض اجماع أخلاقيّ من تحقيق هدفه، وأنَّه قد يؤثر سلباً على فكرة التّخصص والخبرة والمجتمع السياسيّ وأمله ي ادارة اكثر نجاعة للمجتمع، أو التّأشير على سلبية اعتماد الفهم العام الناتج عن التسوية المؤقتة معياراً لمبادئ كلية ودائمة، هذه الانتقادات حاول رولز الإجابة عنها باعتقاد يتأسس على وجوب التّخلي عن فكرة هيمنة المجتمع السّياسيّ المتخصص الذي قد يصل مرحلة من التّأكيد الدّائم والمستمر لترسيخ عقيدة أو فكرة دون غيرها، وهذا يعني اللجوء لاستعمال قوة الدولة من أجل القضاء على التّعدديّة والاختلاف، وعليه لن يكون هنالك انموذجاً واضحاً ومستقراً يمكن الاعتماد عليه لضمان استقرار الآراء المتداخلة والمتباينة في الفضاء السّياسيّ الا باعتماد ما يسمى بالاتفاق الأخلاقيّ- الاجتماعيّ الذي يهدف منه الى فرض سمات للتّعامل الإنسانيّ الذي يرسخ القيم الدّيمقراطيّة والليبراليّة. (Rawls، 1987، p.10)

العدالة والتّعاون والمجتمع الحسن: يمكن فهم دور مبادئ العدالة بأنَّها مايعيّن الشّروط المنصفة للتّعاون الاجتماعيّ وذلك عبر تحديد كل من

الحقوق والواجبات التي تعيّنها المؤسسات السّياسيّة والاجتماعيّة، وتنظم تبعاً لها الفوائد المترتبة على التّعاون الاجتماعيّ. وكذلك في توزيع الأعباء والمسؤوليات للمحافظة على المبادئ. وبالنّظر للنّظام الدّيمقراطيّ يمكننا أنْ نتصور المواطنين "المتساوين والاحرار" بأنّهم من يجب أنْ يعيّنوا الشّروط المنصفة للتّعاون في إطار ديمقراطيّ. (رولز، 2009، ص95) وتأسيساً على ذلك، إذا نظرنا الى المجتمع الدّيمقراطيّ على أنّه نظام تعاون اجتماعيّ، فإنّنا يجب أنْ نفهم ملامح هذا التّعاون وهي ثلاثة: (رولز، 2009، ص93-94)

1-إنّ التّعاون الاجتماعيّ يسترشد بقواعد معترف بها من قبل الكل وبوساطة إجراءات يقبلها المتعاونون ويعتبرونها ملائمة لتنظيم سلوكهم.

2- يشتمل التّعاون الاجتماعيّ على شروط منصفة، يقبلها كل مشارك فيه، كفكرة المبادلة: أي أنْ يستفيد جميع الذين يسلكون وفق ما تتطلبه القواعد، المتفق عليها، بحسب معيار عام بينهم.

3-تتضمن فكرة التّعاون الاجتماعيّ فكرة المنفعة العقلانيّة لكل مشارك، وذلك من منظور خيرهم الخاص ولذلك أرادوا الانخراط في التّعاون.

وذلك لايمكن أن يكون الا في إطار مجتمع منظم بصورة جيدة، كما أنّه (أي التّعاون الاجتماعيّ) نتيجة لتلك المبادئ التي أُقرتْ في الوضع الأصليّ. إنّ المجتمع حسن التّنظيم إنّما يكون بفضل مفهوم العدالة فيه، وذلك يعني ثلاثة أمور هي: (رولز، 2009، ص394) إنّه مجتمع يوافق مواطنوه، ويقرون، كل واحد تجاه الآخر، بأنّهم يوافقون على مبادئ العدالة، وإنّ مؤسساته الاجتماعيّة والسّياسيّة تعمل في إطار نظام تعاون واحد وتهدف الى تحقيق مبادئ العدالة، وإنّ بنيته، هذه، يجب أنْ تكون معروفة للعموم، ويجب أنْ يكون هنالك حس بالعدالة على مستوى فعّال بالنسبة للمواطنين، وهو حس يمكّنهم من فهم مبادئ العدالة وتطبيقها وكما تتطلب ظروفهم.

ويرى جون رولز أنّ التّوافق مع عالمنا الاجتماعيّ إنّما يكون في البحث عن الممكن الذي يُحسّن من أحوالها، ولذلك، فسنلخص ماسبق من نظريته في العدالة عبر الحقائق الآتيّة: (رولز، 2006، ص181-182)

1-حقيقة التّعدديّة العقلانيّة: وهي التي تقر بأنّ التّعدديّة بين المذاهب المتعارضة دينيّاً ولا دينيّاً هي نتيجة طبيعيّة لثقافة مؤسساتها الحرة، وكلها ستتحد من أجل دعم فكرة الحرية والمساواة لكل المذاهب لأنّ ذلك هو الضامن الوحيد لحصول كل منها على حريتها الخاصة.

2- حقيقة الوحدة في التّنوع: إنّ التّنوع الحاصل في المجتمعات يمكن أنْ يحكم بالوحدة السّياسيّة والاجتماعيّة في المجتمع الدّيمقراطيّ اللّيبراليّ، عبر وجود قاعدة عامة للتفاهم ووجود عقلانيّة في المؤسسات السّياسيّة والاجتماعيّة وذلك مايوفره مبدأ العقل العام.

3-حقيقة العقل العام: وهو العقل العام في المستوى الأول أي المستوى الذي يخص المواطنين في مجتمعهم الخاص، وبما أنّ المواطنين لا يستطيعون أنْ يصلوا الى تفاهمات عبر اختلافاتهم المذهبيّة، لذلك عليهم أنْ يحتكموا في مناقشة شؤونهم المشتركة الى عائلة معقولة من المفاهيم السّياسيّة للحق والعدالة وذلك المشترك هو العقل العام.

4- حقيقة السّلم الدّيمقراطيّ اللّيبراليّ: وهي الحقيقة التي تقرر أنّ المجتمعات الدّيمقراطيّة الليبراليّة والدّستوريّة المنظمة جيداً لا تشارك في حروب الا في حالة الدّفاع عن النفس. وهنا ينبثق قانون الشّعوب وتشكل هذه المادة فرعاً منه.

- قانون الشّعوب والبحث عن التّعايش الكونيّ:

وهو القانون الذي يكون غاية غايات الفلسفة السّياسية، فبعد التّعاقد والتّأسيس للعدل المحليّ فالوطنيّ سيكون التّنظيم الخلقيّ والقانونيّ بمستواه الكوني هو ذروة أحلام الفلاسفة وطموحاتهم.

ويبدأ رولز أولاً بتحديد أيّ الشّعوب المقصودة بهذا القانون، ويقرر أنّها الليبراليّة، وهذه الشّعوب هي فاعلة في هذا القانون مثلما يكون المواطنون فاعلين في المجتمعات المحليّة (الوطنيّة). ومن سمات هذه الشّعوب الليبراليّة الدّيمقراطيّة هي: وجود حكومة ديمقراطيّة دستوريّة عادلة وعقلانيّة تقوم بخدمة مصالح الشّعب، ووجود مواطنين توحدهم العواطف المشتركة، أي قائمة على الرغبة بحكم ذاتهم وتحقيق مصلحتهم عبر الحكومة الدّيمقراطيّة، ووجود طبيعة أخلاقيّة تحكم هذه الشّعوب. (رولز، 2006، ص31) ويؤسس لذلك شروطاً على فكرة التّعاون، التي سبق أنْ ناقشناها، فيرى أنّ الشّعوب الليبراليّة تعرض شروطاً منصفة للتّعاون على الشّعوب الأُخرى، مثلما يعرض المواطنون في المجتمع الدّيمقراطيّ شروطاً للتّعاون مع المواطنين الآخرين داخل دولة واحدة. وذلك يعني أنْ يحترم كل شعب منها الشّروط التي تطمئن الشّعوب الأُخرى، كل واحدة بإتجاه غيرها، في أنْ تكون العلاقات عادلة وضامنة لاستحقاقاتهم. (رولز، 2006، ص34)

الوضع الأصليّ (من مستوى ثانٍ)، وضع الشّعوب بدئياً، ومبادئه:

يستعمل رولز الوضع البدئي أو الأصليّ على مستوى الشّعوب، وهو مايسمى بالوضع الأصليّ من المستوى الثّاني، أي أنّه يختلف عن الأول في الوضع داخل المجتمع الواحد، فيفترض وجود ممثلين للشّعوب يمتازون بالعقلانيّة، ويتواجدون بصورة متماثلة، ومنصفة، ويحاولون أنْ يختاروا من المبادئ المتيسرة لهم بما يضمن مصالحهم الأساسيّة، وذلك بخضوعهم لستار الجهل: في عدم معرفتهم حجم الاقليم أو السّكان أو السّلطة أو المصادر الطبيعيّة أو مستوى التّطور الاقتصاديّ لشعب من الشّعوب الدّاخلة في الوضع هذا. (رولز، 2006، ص45) وهي ستقرر مبادئاً للتعاون بينها وهي:

1- إنّ الشّعوب حرة ومستقلة، ويجب أنْ تُحترم حريتها واستقلالها من قبل الشّعوب الأُخرى.

2- على الشّعوب أنْ تلتزم بالاتفاقات والمعاهدات.

3- إنّ الشّعوب متساويّة، وهي تمثل طرفاً في الاتفاقات التي تربطها بغيرها من الشّعوب.

4- على الشّعوب أنْ تلتزم بقانون عدم التّدخل بشؤون الشّعوب الأُخرى.

5- لهذه الشّعوب الحق في أنْ تدافع عن نفسها، لكن عليها أنْ لا تشن الحرب الا لأسباب تتعلق بهذا الدّفاع عن نفسها.

6- يجب على الشّعوب أنْ تحترم حقوق الإنسان.

7- على الشّعوب أنْ تلتزم بقيود معينة في إدارتها لحروبها.

8- يجب على الشّعوب أنْ تساعد الشّعوب الأُخرى في الظروف السّيئة، من أجل أنْ تتمتع بنظام سياسيّ واجتماعيّ عادل أو مقبول. (رولز، 2006، ص51-52)

وهذه الشّعوب يجب أنْ تدعو للعقل العام بمستوى ثاني، أي أنْ تخاطب الشّعوب عبر مبادئ تمثل المشترك بينها، وليس عبر لغة الصّدق أو الحق الشّامل. وذلك إنَّما يتم عبر الالتزام بمبادئ قانون الشّعوب، والتّوضيح للشّعوب الأُخرى أسباب اتباع أو مراجعة سياسة الشّعب الخارجيّة أو شؤون الدّولة، التي تتعلق بالمجتمعات الأُخرى، وذلك يعني أنْ يَنظر المواطنون لأنفسهم بوصفهم مشرعي ومنفذين، وأنْ يسالوا أنفسهم: أي سياسة خارجيّة يمكنها أنْ تكون أكثر معقوليّة للتّقدم؟ وبذلك فهم يُنحّون الممثلين الحكوميين أو كل شخص يحاول انتهاك العقل العام للشّعوب الحرة والمتساويّة، وكل ذلك يكون جزءً من القواعد السّياسيّة والاجتماعيّة الأساسيّة لخلق السّلام والتّفاهم بين الشّعوب. (رولز، 2006، ص79-81)

وبذلك نكشف عن رؤية رولز في الفلسفة السّياسيّة بدءً من الوضع الأصليّ وانتهاءً بمشروع للسّلام بين الشّعوب. أي نظرية في تناول موضوع الحرية والعدالة والنّظام العالميّ. وهي نظرية تدور في فلك المنجز الكانطيّ بصورة أُخرى، ولعل ماقدمه في قراءة البنية الكانتيّة للنّظريّة الأخلاقيّة دليل آخر على التّأثر في مورد ما صغناه كإشكال اساس للدراسة. (Rawls، 1980، 515p.) ويجتمع الطرفان تحت يافطة المثاليات التّعاقديّة.

وفي نهاية المطاف سنجد أنّ المشكل كما صاغه رولز وكانط قبله يتمحور في نص الأول حين قال: "يمكن أن نصوغ المشكل الذي تطرحه الليبراليّة السّياسيّة على هذا النحو: الى أيّ مدى يمكن أنْ يوجد ويستمر الى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكون من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنهم مختلفين جذريّاً حول مذاهبهم الشّموليّة الأخلاقيّة والفلسفيّة والدّينيّة غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟ وهنا يتحدد المشكل بوصفه متعلقاً جوهرياً بمسالة العدالة السّياسيّة وليس أبدا بمسالة الخير الأسمى. وفي هذا السّياق يرجع المحدثون فكرة الخير الى الدّين لأنَّ انقساماتهم الحادة تمنعهم من إدراك الشّروط الضروريّة لإقامة مجتمع عادل يطيب فيه العيش للجميع في حين أنَّ مشكلة تمثل تلك الشّروط تحتل أولوية مطلقة على ما عداها في صميم المسالة برمتها التي يتعلق جزء هام منها بالبحث في الشّروط المنصفة للتّعاون الاجتماعيّ بين مواطنين بوصفهم أحراراً ومتساوين ولكنهم مختلفون جدا في معتقداتهم" (رولز، 2017). وهنا يلزم أنْ نعود لملمة الإجابة على هذا الإشكال وفق تصور الاثنين (كانط ورولز) إذ يتصوران أنَّ الأمر برمته من طلق من واجب أخلاقيّ أو شرط مسبق لاتفاق لاحق، وهنا لا اعتراض على أصل الافتراض إنَّما على حالة البدء أو الطبيعة الأول الذي لاواقع له، ولا يمكن لأي خطاب سياسي يراد له أنْ يعالج امراض مجتمع وأسقامه فضلاً عن عالمٍ برمته، أن يلجأ لتصورات ممتنعة التحقق او بعيدة حد المثال. واعتقد أن رولز فهم هذه المعضلة مسبقاً لكننا لم نلمس حلولاً جذرية ومقنعة لها، فهو يرى ان المفاهيم التي لا تقبل التطبيق على البنية الاساسية للمجتمع المستهدف فيها فهي مفاهيم غير سياسية بالمطلق، أي انها لن تحصل على المقبولية ولا اي تسويغ مقنع. (Rawls، 1987، p.3) وعليه نجد أنَّ مجمل الاجابات وتفرعاتها التي حاول فيلسوفانا أنْ يقدماها لم تخرج عن هذا المضمار، بل تعمقتْ فيه وراكمتْ حولها الكثير من الإشكالات التي اخرجت أصل الموضوع عن المقبوليّة.

الخاتمة:

كان لـ (كانط) الفضل في التأسيس الخلقي السابق لفلسفة الممارسة، كما له الفضل في انجاز صورة تعاقدية لما بين الشعوب والمجتمعات من حلم التضامن والعيش بأمان، الا ان هذه التصورات بمثاليتها وتجردها الكبير لم تستطع رؤية النور في واقع الممارسة السياسية والمجتمعية، واليوم نحن امام منجز نظري كبير يحاول استعادة الهموم الكانطية ويعمل على تجاوز استحالة تحقيق غاياتها وذلك ماقدمه جون رولز، وعلى الرغم من قدرته التنظيرية العالية الا إننا نجده لم يزحزح حجر المثالية من تعاقدات الوضع الاصلي الى السلام بين الشعوب وداخلها، ولأجل ذلك بقي حبيس مثاليات اخرى احكمت الاغلاق على المشروع برمته وكأنه لا يستطيع مغادرة الطموح وما ينبغي أن يكون دون ماهو كائن.

إنَّ كل كلام في الزامٍ مسبق يجب أنْ يكون شرطاً واقعيّاً، خلاف ذلك فهو محض افتراض، أقصد ما يراد منه أن يؤسس للواقع يلزم أنْ ينطلق من فهم الواقع ومن الحركة في حدوده، لأنّنا لايمكن أنْ ننسج خيالاً من الاجراءات اللاواقعيّة من أجل اتمام المخيال الأول، فالعيش المشترك والسّلم المجتمع بقدر ما تمثل من كونها مهام نبيلة ومساعٍ إنسانيّة عالية الشّرفيّة، الا أنَّ واقع العالم اليوم قلّما يمكنه أن يديم لحظات هذا المطلب حين تحققها، فكيف بأصل التحقق؟

إنَّ السّلم المجتمعي في عالم تنخره الأصوليات الإرهابيّة المتطرفة يعد مطلباً صعب المنال، إنْ لم يكن مستحيلاً، وإذا قلنا بصعوبته فإنَّ سبل تحقيقه ستكون أبعد ما يمكن عن التّصورات الواجبيّة والتّعاقديّة الشّرطيّة في حال مثاليّ، بل يلزمها أنْ تنطلق من شروط معياريّة تراعي واقع العنف والتّعدد والاختلاف والصّراعات الطبقيّة والأحوال والأهوال المجتمعيّة.

قائمة المصادر والمراجع

[1] George Klosko. (2015). Rawls, John تأليف Michael Gibbons (المحرر)، The Encyclopedia of Political Thought (صفحة 4). John Wiley & Sons.

[2] John Rawls. (Autumn, 1988). The Priority of Right and Ideas of the Goods. Philosophy and Public Affairs ، صفحة p.257.

[3] John Rawls. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. The Journal of Philosophy (No. 9)، الصفحات 515–572.

[4] John Rawls. (Spring, 1987). The Idea of an Overlapping Consensus. Oxford Journal of Legal Studies (No. 1)، صفحة p10.

[5] Kant. (1891). Kant's principles of politics (المجلد 1). (W ،Hastie المحرر) .London: T&T Clarck

[6] اسماعيل مصدق. (2009). المهمة التّاريخيّة للفلسفة النّقديّة. تأليف مجموعة مؤلفين، التأصيل النقديّ للحداثة: قراءة في الفلسفة الكانطيّة. الرباط: منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية.

[7] ام الزين بنشيخة. (2006). كانط راهناً: أو الإنسان في حدود مجرد العقل. بيروت: المركز الثقافي العربي.

[8] إندرو فينسينت. (2017). الأيديولوجيات السّياسيّة الحديثة (المجلد 1). (خليل كلفت، المترجمون) القاهرة: المكرز القومي للترجمة.
[9] ايمانويل كانط. (2012). الدّين في حدود مجرد العقل. (فتحي المسكيني، المترجمون) بيروت: دار جداول.
[10] ايمانويل كانط. (B2007). مشروع للسلام الدائم (المجلد 1). (عثمان امين، المترجمون) بيروت: دار المدى للثقافة والنشر.
[11] ايمانويل كانط. (A2007). نقد العقل العلميّ. (غانم هنا، المترجمون) بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة.
[12] ايمانويل كانط. (2009). نقد ملكة الحكم. (سعيد الغانمي، المترجمون) بيروت: منشورات الجمل.
[13] برتراند رسل. (2011). تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة. (محمد فتحي الشنيطيّ، المترجمون) القاهرة: الهياة المصرية العامة للكتاب.
[14] بول ريكور. (2003). العادل، ج1 (المجلد 1). (فتحي التريكي، المترجمون) قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والاداب والفنون "بيت الحكمة".
[15] بيير هانسر. (2005). عمانوئيل كانط. تأليف مجموعة مؤلفين، ليو شتراوس، و جوزيف كروسبي (المحررون)، تاريخ الفلسفة السّياسيّة (محمود سيد احمد، المترجمون). القاهرة: المركز القوميّ للترجمة.
[16] جاكلين روز. (2002). الفكر الأخلاقيّ المعاصر (المجلد 1). (عادل العوا، المترجمون) بيروت: عزيدات للنشر والطباعة.
[17] جون رولز. (2017). الليبرالية السياسية. نسخة الكترونية: موقع الحكمة.
[18] جون رولز. (2009). العدالة كإنصاف: إعادة صياغة (المجلد 1). (حيدر حاج اسماعيل، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
[19] جون رولز. (2006). قانون الشّعوب مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام. (ناطق خلوصي، المترجمون) بغداد: بيت الحكمة.
[20] جون رولز. (2011). نظرية في العدالة (المجلد 1). (ليلى الطويل ، المترجمون) دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية.
[21] ديفيد جونستون. (2012). مختصر تاريخ العدالة (المجلد 1). (مصطفى ناصر، المترجمون) الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب.
[22] صمويل كورفنر. (2012). جون رولز: نظرية في العدل. تأليف مجموعة مؤلفين، دي كرسبني، و كينيث مينوج (المحررون)، من فلاسفة السياسة في لقرن العشرين (نصّار عبد الله، المترجمون، المجلد 1، صفحة 273). القاهرة: الهيأة المصرية العامة للكتاب.
[23] عبد الحق منصف. (2009). ميتافيزيقا الحق والتّأصيل السّياسيّ داخل الحداثة. تأليف مجموعة مؤلفين، التأصيل النّقدي للحداثة ومايعدها: قراءة في الفلسفة الكانطيّة (صفحة 83). الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
[24] عبد الرحمن بدوي. (1979). ايمانويل كانط: فلسفة القانون والسّياسة (المجلد 1). الكويت: وكالة المطبوعات.
[25] علي المحمودي. (2007). فلسفة كانط السّياسيّة: الفكر السّياسيّ في حقلي الفلسفة النّظرية وفلسفة الأخلاق (المجلد 1). (عبد الرحيم العلوي، المترجمون) بيروت: دار الهادي.
[26] غنار سكيربك، و نلز غيلجي. (2012). تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين (المجلد 1). (حيدر حاج اسماعيل، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
[27] مجموعة مؤلفين. (1987). تاريخ الفكر السّياسيّ (المجلد 1). (جان توشار، المحرر، و علي مقلد، المترجمون) بيروت: الدار العالميّة للطباعة والنشر.