مفهوم العقل العام بين الحداثة وما بعد الحداثة
دراسة في فلسفة السياسة

إعــداد
آيات عادل زكريا محمد حسن
باحثة دكتوراه – قسم فلسفة – شعبة سياسة
كلية الآداب – وجامعة حلوان

Doi: 10.12816/0051451

مجلة الدراسات التربوية والانسانية . كلية التربية . جامعة دمنهور
المجلد التاسع – العدد الثالث– لسنة ٢٠١٧

Doi: 10.12816/0051451

مفهوم العقل العام بين الحداثة وما بعد الحداثة دراسة في فلسفة السياسة

د.آيات عادل زكريا محمد حسن

Doi: 10.12816/0051451

ملخص:

تحاول هذه الدراسة الكشف عن طبيعة العلاقة بين التعددية Pluralism باعتبارها المشكلة السياسية للعصر الحديث – كما يري ليبراليين ما بعد التنوير – وفكرة العقل العام Public Reason كمحاولة لحل هذه المشكلة. فالتعددية هي السمة الأساسية المميزة للمجتمعات الديمقراطية الحديثة. والتعددية المعقولة، بصفة خاصة، هي النتيجة الطبيعية لإعمال العقل الإنساني وممارسة الديمقراطية في هذه المجتمعات. ولكن هذا الواقع التعددي لا يسهل قبوله دائمًا، إذ يبدومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إيجاد قاعدة مشتركة للاتفاق السياسي، حيث يدرك المواطنون أنهم لا يستطيعون التوصل إلي اتفاق أوحتي مجرد التوصل إلي تفهم متبادل علي أساس مذاهبهم الشاملة المتعارضة. لهذا يحتاجون إلي التفكير في الأسباب التي يمكن لهم بشكل معقول أن يدفعوا بها في مقابل بعضهم البعض عندما تكون المسائل السياسية محل خلاف.

وفي محاولة حله لهذه الإشكالية سعي التيار الرئيس للنظرية السياسية الليبرالية المعاصرة إلي تقديم تفسير ما بعد تنويري أوما بعد حداثي للسياسة في ضوء فكرة العقل العام، وأصبح السؤال المحرك له هو: هل الحياة السياسية المنظمة علي أساس الإحترام المتبادل، إضافة إلي سياسات تهدف إلي تحقيق العدالة، ممكنة أم لا في عالم حديث من الإختلاف العميق حول القيم والعدالة وما هومعقول؟ وكما تسائل **رولز** هل يمكننا تقديم نظرية ليبرالية تتناول بجدية حقيقة التعددية المعقولة؟

وفي الإجابة علي هذا التساؤل الرئيس يقدم العقل العام الكيفية التي يمكن بها للمواطنين في هذه المجتمعات أن يعيشوا جنبًا إلي جنب في عالم تسوده

العدالة، ويكشف النقاب عن قاعدة أساسية للاتفاق، تكون مقبولة بالتبادل بحيث يظل من الممكن الحفاظ علي تصور سياسي قائم علي مبدأ احترام متبادل. فالمواطنون بحاجة إلي عقل عام يخضعون له في تشاوراتهم حول المبادئ الدستورية وموضوعات العدالة الرئيسة.

ونظرًا لتلك الأهمية التي يحتلها العقل العام، فقد أصبح فرعًا من فروع النظرية السياسية. وليس هذا فحسب، ولكنه صار ليبرالية قائمة بذاتها، إلي الحد الذي يمكننا معه القول بأنه إذا كان هناك ليبرالية سياسية وليبرالية اقتصادية، فقد أصبح هناك إلي جانب هذه الليبراليات ليبرالية العقل العام.

لذا تقف هذه الدراسة علي أهمية فكرة العقل العام، خلال بيان الأسس التي قامت عليها، وميادين الحياة السياسية والأخلاقية التي تطبق فكرة العقل العام، فضلاً عن تحديد طبيعة الأشخاص الذين يمثلون جمهوره أوالذين تبرر لهم المبادئ أوالقواعد، ومحتوي هذه المبادئ أوالقواعد، وبنية هذا العقل من حيث كونه ينطوي بالضرورة علي إجماع أم لا، والواجبات التي يفرضها علي الأفراد وفي أي جوانب حياتنا تطبق مطالب العقل العام .

الكلمات المفتاحية:

العقل العام – المجال – الجمهور – المحتوي – البنية – الواجبات رولز – هابرماس – جاوس.

مقدمة

يتطلب العقل العام أن تكون القواعد السياسية أوالأخلاقية التي تنظم حياتنا العامة مبررة أومقبولة لجميع الأشخاص الذين تفرض عليهم تلك القواعد. وجذور هذه الفكرة موجودة في عمل **هوبز** Hobbes، **كانط** Kant، وروسوRousseau، وأصبحت مؤثرة بشكل متزايد في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة كنتيجة لتطورها في عمل **جون رولز** John Rawls، **يورجن هابرماس** Jürgen Habermas، و**جيرالد جاوس** Gerald Gaus، من بين آخرين. وغالبًا ما يقدم أنصار العقل العام الفكرة بوصفها تجسيد لتصور خاص للأشخاص بوصفهم أحرار ومتساوين. فكل منا حر بالمعني الذي لن نكون فيه بشكل فطري موضوع لأية سلطة سياسية أوأخلاقية لشخص آخر، ونحن في وضع متساوفيما يتعلق بهذه الحرية من السلطة الطبيعية للآخرين. ومن ثم، كيف يمكن فرض بعض القواعد السياسية أوالأخلاقية بشكل صحيح علينا جميعًا، وخاصة إذا افترضنا أن هناك اختلاف دائم وعميق بين الأشخاص حول موضوعات القيمة، الأخلاق، الدين، والحياة الخيرة؟ بالنسبة لأنصار العقل العام، تتمثل الإجابة في أنه يمكن فرض هذه القواعد بشكل صحيح علي الأشخاص عندما يمكن تبرير القواعد باللجوء إلي الأفكار أوالحجج التي يعتنقها أويقبلها أولئك الأشخاص، بدرجة ما من المثالية.

ولكن العقل العام ليس فحسب معيارًا يمكن أن يحدد القواعد السياسية أوالأخلاقية: بل يمكنه أيضًا أن يمدنا بمعايير للسلوك الشخصي. ولكوننا نُعد المطالب السياسية والأخلاقية لبعضنا البعض، فإذا كنا نمتثل لنموذج العقل العام، ينبغي أن نمتنع عن تأييد أودعم القواعد التي لا يمكن أن تكون مبررة لأولئك الذين سوف تفرض عليهم هذه القواعد. ويُصر البعض علي أننا ينبغي، بدلاً من ذلك، أن ندعم فقط تلك القواعد التي نعتقد بإخلاص أنه يمكن أن يبررها اللجوء بشكل ملائم إلي اعتبارات عامة أومشتركة – منها علي سبيل المثال، القيم

السياسية المؤيدة بشكل واسع مثل الحرية والمساواة – وأن نمتنع عن اللجوء إلي الحجج الدينية، أووجهات النظر الأخري الخلافية التي يُفترض ألا يوافق عليها الأشخاص المعقولين. وبهذه الطريقة، يمكن تقديم العقل العام بوصفه معيار لتحديد القواعد، القوانين، المؤسسات، وسلوك المواطنين منفردين والموظفين الحكوميين.

ويبدوأن فكرة العقل العام تشغل موضعًا وسطًا بين اثنين من أكثر معايير التقييم المألوفة في الفلسفة السياسية والأخلاقية. فمن ناحية، هناك معيار الموافقة Consent– علي سبيل المثال، يبرهن بعض الفلاسفة السياسيين علي أن الشرعية السياسية تتطلب الموافقة الفعلية أوالضمنية للمحكومين.[i] ومن ناحية أخري هناك معيار الحقيقة truth: حيث يمكننا أن نسأل ببساطة هل يمكن الزعم بوجود أي مبدأ سياسي أوأخلاقي صحيح أم لا. والعقل العام لا يهدف لا إلي الموافقة ولا إلي الحقيقة. فالعقل العام يتطلب بدلاً من ذلك أن تكون مبادئنا السياسية أوالأخلاقية مبررة، أومقبولة بشكل معقول، لجميع الأشخاص الذين تطبق عليهم المبادئ.

تقدم هذه الدراسة خمس إجابات مختلفة عن هذا السؤال، والتي يمكن أيضًا الجمع بينها. وفي سياق ذلك تتناول النقطة الأولي في هذه الدراسة المواقف المتنافسة المتعلقة بالأساس المنطقي الضمني للعقل العام. وتحدد النقطة الثانية وجهات النظر المختلفة حول المجال الملائم للعقل العام. هل يطبق العقل العام علي جميع القواعد الأخلاقية، أم يطبق فقط علي القواعد السياسية، أم أنه يطبق فحسب علي مجموعة قليلة من القواعد السياسية؟ وتبحث النقطة الثالثة في السؤال عن جمهور العقل العام: لمن ينبغي أن تكون قواعدنا مبررة لكي تكون محل احترام سواء كانت شرعية أوسلطوية؟ ويتعلق السؤال التالي، في النقطة الرابعة، بمحتوي العقل العام؛ وبخاصة، إلي أي مدي يكون هذا المحتوي محدد بواسطة عملية تفكير فلسفي بوصفها معارضة للتشاور الأخلاقي الفعلي؟ وتتناول

النقطة الخامسة بنية العقل العام، مع التركيز بشكل خاص علي ما إذا كان العقل العام يتطلب منظور ما مشترك أومجموعة اعتبارات، أوما إذا كان من الممكن تحققه دون أي منظور سياسي أوأخلاقي مشترك. وتنصب النقطة السادسة علي موقع العقل العام: أين تطبق قواعده بشكل ملائم ومتي تنظم السلوك الشخصي؟ وتعرض النقطة السابعة والأخيرة بعضًا من الإعتراضات الأكثر تأثيرًا التي تناضل ضد فكرة العقل العام .

أولاً: أساس العقل العام :

يفترض جميع أنصار العقل العام أن هناك اختلاف عميق ويصعب معالجته بين بعض الأشخاص وأن هذا الاختلاف ليس ببساطة نتيجة للاعقلانية، التحيز، أوالمصلحة الذاتية، ولكنه ينشأ بالأحري كنتيجة للإعمال الطبيعي للتفكير الإنساني في ظل ظروف ملائمة بشكل معقول. ويبدوهذا الافتراض حول التعددية أوالاختلاف جزءًا أساسيًا من الأساس المنطقي للعقل العام، وبدونه ربما يبدومن الصعب فهم لماذا يجب أن تكون مبادئنا السياسية والأخلاقية مبررة أومقبولة للآخرين، بوصفها معارضة ببساطة للحقيقة أوالصواب. والتصور الأكثر تأثيرًا لهذه التعددية أوالاختلاف هوتصور **رولز** لأعباء الحكم The burdens of judgment وبالتالي حقيقة التعددية المعقولة[ii] fact of reasonable pluralism، علي الرغم من أن هذا التصور خلافي، وعرضة للنقد الواسع [iii]

ويقدم بعض الفلاسفة فكرة العقل العام، أوالاستخدام العام للعقل، بوصفها جزء أساسي ومحوري لطبيعة النقاش العقلاني حول القواعد الأخلاقية. حيث قدم البعض تصور **هابرماس** المؤثر لأخلاقيات النقاش[iv] *discourse ethics* بوصفه يؤسس بهذه الطريقة تصور عقل عام. ووفقًا لوجهة النظر هذه، تؤسس شرعية القواعد السياسية والأخلاقية فقط خلال ممارسة مثالية وبين ذاتية للنقاش. وفقط عبر عملية منطقية غير قسرية وشاملة، حيث يكون جميع المشاركين في وضع متساو، يمكن أن تنشأ بإخلاص قواعد شرعية علي نحوبين ذاتي. ومن ثم

يعلن **هابرماس** أن قاعدة أخلاقية تكون « شرعية فقط في الحالة التي سوف يقبل فيها جميع المعنيين النتائج المتوقعة والآثار الجانبية لمراعاتهم للمصالح العامة والتوجهات القيمية لكل فرد دون إكراه » [v].

وبالنسبة لـ **هابرماس**، ينتج هذا المبدأ عن افتراضات النقاش الأخلاقي العقلاني، ولذلك فمعني أن تشارك في حجة سياسية أوأخلاقية معقولة مع الآخرين هوأن تلزم نفسك بشئ ما مثل فكرة العقل العام – يُلزم نفسه بإيجاد القواعد التي سوف يقبلها معًا جميع المعنيين دون إكراه. ووفقًا لهذا التصور، فإن العقل العام مؤسس في طبيعة الحجة الأخلاقية المعقولة وهي: أنه لا يمكن لأحد أن يتجنب، دون أن يقع في التناقض، فكرة العقل العام بقدر ما يريد أن يشارك في الحجة السياسية أوالأخلاقية المعقولة مع الآخرين .

وعلي الرغم من أن تصور **هابرماس** لأخلاقيات النقاش مؤثر فيما بين أولئك الذين يؤيدون نسخة ما من الديمقراطية التشاورية deliberative democracy أوالخطابية [vi]، فإن قدرته علي أن يصلح كأساس للعقل العام عرضة لعدد من الانتقادات. وربما أكثرها أهمية، أنه بتأسيس العقل العام وفقًا لتصور أوسع للحقيقة، الشرعية، والحجة العقلانية، يصبح العقل العام مرتبط بمبدأ فلسفي خلافي. ولكن بعض أنصار العقل العام يؤمنون بأن دوره أن يُؤيد بوصفه آلية تبرير فيما بين الأشخاص الذين يختلفون بمعقولية حول القضايا الفلسفية والقضايا الأخري التي تعد بشكل نموذجي جزء لا يتجزأ مما يطلق عليه **رولز** المبادئ الشمولية [vii] comprehensive doctrines. وإذا كانوا يؤمنون بأن فكرة العقل العام ينبغي أن تقوم بمعزل عن أي مبدأ شامل خاص أونظرية فلسفية للحقيقة والعقلانية، فسوف يكون اللجوء إلي افتراضات النقاش العقلاني أساس مشكوك فيه للعقل العام. [viii]

ويبرهن آخرون، وأكثرهم وجاهه **جاوس**، علي أن فكرة العقل العام تنشأ عن صور أساسية محددة لممارساتنا الأخلاقية اليومية ومواقفنا التفاعلية. [ix] ووفقًا

لوجهة النظر هذه، تتضمن الأخلاق الاجتماعية نوع خاص من علاقة بيشخصية؛ علاقة ندعي فيها المكانة لصياغة مطالب الآخرين، ونعترف، في ظل الظروف الملائمة، بمكانة الآخرين لصياغة مطالبنا. [x] ولكن لوجود هذا النوع من العلاقة، ينبغي علينا أن نؤمن بأنه عندما نصوغ المطالب الأخلاقية للآخرين، فإن هؤلاء الآخرين لديهم أسباب كافية للإذعان لمطالبنا – وإذا لم يكن لديهم أسباب كافية للإذعان، فإن المواقف التفاعلية التي تشكل جزء أساسي للعلاقة البيشخصية للأخلاق الاجتماعية سوف تكف حينئذ عن أن تكون مفهومة. [xi] وكما يؤكد **جاوس**، إذا كان لدي الأشخاص المختلفين أسباب مختلفة تعتمد علي أوضاعهم المعرفية المختلفة ومجموعة من المعتقدات المبررة، فإن ممارسة صياغة المطالب الأخلاقية للآخرين يجب أن تشمل العقل العام: فالمطالب الأخلاقية التي نصوغها للآخرين يجب أن تكون مبررة لهم باللجوء إلي الأسباب التي لديهم، وليس ببساطة خلال اللجوء إلي الحقيقة كما نراها نحن.

وعلي الرغم من أن هذا التصور يختلف عن أخلاقيات النقاش في نواح مهمة، فإنه يتعهد أيضًا بتأسيس العقل العام في تصور أوسع لطبيعة الأخلاق الاجتماعية والابيستمولوجيا. وبالتالي سوف يكون أيضًا عرضة لمشكلات مشابهه حول ما إذا كان ينبغي أولا تضمين العقل العام في نظرية فلسفية للأخلاق والابيستمولوجيا مثيرة للجدل وشاملة.

ووفقًا لإحدي وجهات النظر السائدة، ذات الأصول الكانطية والروسية، تتطلب الحرية أن نطيع فقط تلك القوانين التي سوف نمنحها لأنفسنا بعقلانية. فأن تكون موضوعًا لإرادة الآخرين أولقوي الطبيعة المستبدة، يعني أنك لست حرًا. ومن ثم فنحن نعبر عن طبيعتنا ككائنات مستقلة وعقلانية عن طريق العمل وفقًا لقواعد ثابتة تقول بأننا سوف نكون مستعدين لأن نجعلها قوانين عالمية، أوأن تعبر عن استقلالنا السياسي خلال العمل وفقًا لتلك القوانين التي تنشد فقط الخير العام، وبذلك تمثل الإرادة العامة لجميع المواطنين. وبقدر ما تقر بأن هذا التصور

للاستقلال في غاية الأهمية، فإن الاستقلال يجب أن يمدنا بالتالي بالأساس للعقل العام.

وبضمان أن مبادئنا السياسية أوالأخلاقية مبررة أومقبولة بمعقولية بالنسبة لجميع أولئك الذين تطبق عليهم المبادئ، يتضح أن العقل العام يضمن لكل واحد منا، بما لذلك من أهمية، أن تحكمه فقط المبادئ التي يمكن أن نضعها لأنفسنا بعقلانية. ويبدوأن بعض فلاسفة العقل العام الرواد يصنعون هذه العلاقة بين العقل العام والاستقلال. حيث يلجأ **جاوس**، علي سبيل المثال، إلي رواية **روسو**حول أن المشكلة الأساسية التي عني العقد الاجتماعي بأن تكون الحل هي أن يجد طريقة لفرض القواعد التي تنظم حياتنا العامة « التي بموجبها ربما لا يزال كل شخص يطيع نفسه وحدها، بينما يوحد نفسه مع الجميع، ويبقي حرًا كما كان من قبل » [xii] .

ولكن المدي الذي يمكن اللجوء فيه للاستقلال، أن يبرر، من تلقاء نفسه، الميزات العديدة للعقل العام غير محدد، والعديد من أنصار العقل العام لا يقدمون بوضوح اللجوء إلي الاستقلال الكانطي أوالروسي بوصفه الأساس الوحيد، أوحتي الرئيس، للعقل العام. وربما يفسر هذا إلي حد ما حقيقة أن هذا التصور لاستقلالنا، وخاصة بقدر ما هومقدم بوصفه جزء من تصور أوسع لطبيعتنا ككائنات عقلانية، هوتصور خلافي وعرضة لاختلاف معقول. [xiii]

وتنشد وجهة نظر، تتعلق بالأساس الأخلاقي للعقل العام، تصور خاص لما يعنيه أن تُعامل الآخرين بالاحترام الذي يدينون لك به. ووفقًا لوجهة النظر هذه، نحن نعامل الآخرين بوصفهم مجرد أهداف، وليس بوصفهم غايات، عندما نُكرههم علي أساس الأسباب أوالحجج التي لن يقبلونها بمعقولية. فعلي سبيل المثال، يبرهن **تشارلز لارمور** Charles Larmore علي أن « احترام الشخص الآخر بوصفه غاية يعني المطالبة بأن تكون المبادئ السياسية أوالقسرية مبررة لذلك الشخص بوصفها من المحتمل أن تكون مبررة بالنسبة لنا »[xiv]. وعلي

العكس من ذلك، «إذا حاولنا أن نحدث امتثالاً لقاعدة ما للسلوك بشكل فردي خلال التهديد بالقوة، فسوف يعني هذا أننا نعامل الآخرين بوصفهم مجرد أهداف، بوصفهم موضوعات للإكراه، وليس أيضًا بوصفهم غايات، يشاركون بمقدرتهم المميزة كأشخاص »[xv]. ويُقدم العقل العام بوصفه الطريق لضمان أن اكراهنا للآخرين يتفق مع احترامنا لهم كغايات: فنحن نفعل هذا عن طريق ضمان أن أفعالنا القسرية ومؤسساتنا يمكن أن تكون مبررة لجميع أولئك الذين هم موضوعات للإكراه. ويبرهن البعض علي أن العقل العام يتضمن بالتالي تسليم من أجل الحرية. [xvi]

وبتأسيس العقل العام علي تصور ما لكيف يمكن أن يكون القسر هوالاحترام المناسب، فإن وجهة النظر هذه تقيد مجال العقل العام بطرق ربما تبدومزعجة. فليست كل القوانين والمؤسسات السياسية قسرية، وربما تبدوأيضًا بعض المؤسسات السياسية غير القسرية موضوعات مناسبة للعقل العام. فعلي سبيل المثال، سوف تبدوموضوعات مثل أي صور الزواج، إن كان أي منها، ينبغي أن تُمنح الاعتراف القانوني، أوكيف يجب انفاق عائدات الدولة من اليانصيب، موضوعات مهمة للعقل العام، ولكنها بناءً علي هذا الأساس تسقط خارج مجال العقل العام. [xvii] وهناك مشكلة مرتبطة بذلك: فإذا كانت الأفعال القسرية موقف استثنائي في حاجة إلي تبرير عام، فإنها ربما تجعل من الصعب، أوحتي من المستحيل، بالنسبة للدولة أن تضمن حينئذ بشكل شرعي الأهداف العديدة التي نظرت إليها بأنها مسموح بها علي نطاق واسع. [xviii]

وتلجأ وجهة نظر أخري إلي تصور تبادلية يتحقق عندما يكون الأشخاص مستعدين لاقتراح مبادئ عادلة للتعاون مقبولة بالنسبة للآخرين والالتزام بها، شريطة أن يكون هؤلاء الآخرين مستعدين أيضًا لذلك. [xix] ويقترح **رولز** أن يكون الدور الأول لمعيار التبادل هذا « كما عبر عنه في العقل العام ... هوتحديد طبيعة العلاقة السياسية في نظام ديمقراطي دستوري بوصفه نظام صداقة مدنية

»[xx]. حيث قدم **رولـز** العقل العام بوصفه جزء من فكرة الديمقراطية نفسها، وخاصة العلاقة في مجتمع ديمقراطي بين مواطنين أحرار ومتساوين.[xxi] فوفقًا لوجهة النظر هذه، «تتحدد فكرة العقل العام في المستوي الأعمق للقيم السياسية والأخلاقية الأساسية التي تحدد علاقة الحكومة الديمقراطية الدستورية بمواطنيها وعلاقتهم ببعضهم البعض. وبايجاز، يتعلق العقل العام بكيفية فهم العلاقة السياسية [للمواطنين أحرار ومتساوين] »[xxii]. ومن ثم فإن قيمة هذه العلاقة يجب أن تمدنا علي الأقل بجزء من الأساس الأخلاقي للعقل العام.

ثانيًا: مجال العقل العام :

ما هومجال العقل العام؟ وما هي موضوعات أوميادين الحياة السياسية والأخلاقية التي تطبق فكرة العقل العام؟ وفقًا لتصور **رولـز** المؤثر، فإن فكرة العقل العام تطبق علي ما يطلق عليه المبادئ الدستورية constitutional essentials وموضوعات العدالة الرئيسة matters of basic justice داخل مجتمع ديمقراطي ليبرالي، « وليس بوجه عام علي جميع التساؤلات التي يتم تسويتها عن طريق السلطة التشريعية داخل نطاق دستوري »[xxiii]. ويقترح **رولـز** أنه « من المحتمل أن المواطنين والمشرعين ربما يصوتون علي وجهات نظرهم الأكثر شمولية عندما لا تكون المبادئ الدستورية وموضوعات العدالة الرئيسة مراقبة؛ فهم لا يحتاجون العقل العام لتبرير لماذا يصوتون كما يفعلون »[xxiv]. وتتضمن المبادئ الدستورية، بالنسبة لـ **رولـز**: المبادئ التي تؤسس الحكومة والعملية السياسية (مثلاً، القواعد التي تحدد كيف يصوتون، وما إذا كان نظام برلماني أورئاسي)، والحقوق والحريات الأساسية للمواطنين. [xxv] وتشتمل موضوعات العدالة الرئيسة علي المبادئ التي تنظم توزيع الموارد المهمة (مثل الدخل، الثروة) دون تغطية قائمة الحقوق والحريات الأساسية.[xxvi]

وهذا المقترح حول مجال العقل العام عرضة لاعتراضين أساسيين. الأول، يشكك البعض في وجود طريقة مترابطة لتوضيح الاختلاف بين المبادئ

الدستورية وموضوعات العدالة الرئيسة من ناحية، وموضوعات التشريع السياسي المألوفة من ناحية أخري. [xxvii] وكل شئ تقريبًا تختار الحكومة القيام به (أوعدم القيام به) سوف يبدوأن له تأثير، حتي ولوكان غير مباشر، علي الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين، أوبطريقة أخري، علي توزيع الموارد في المجتمع. والثاني، أن افتراض إجابة مرضية عن السؤال الأول ممكن؛ حيث يمكننا أن نسأل لماذا ينبغي تقييد العقل العام بالطريقة التي يفترضها **رولز**؟ ولماذا لا يمتد العقل العام لجميع الحالات التي يمارس فيها المواطنين السلطة السياسية علي بعضهم البعض؟ لا يقدم **رولز** إجابة متطورة عن هذا السؤال، علي الرغم من عدد الحجج الممكنه التي يمكن أن تكون موجودة في عمله. وهذه الحجج تنشد أيضًا الأهمية الخاصة للبنية الرئيسة للمجتمع، أوالمصالح الأساسية للمواطنين basic interests of citizens، أوأهمية العقل العام لتكون كاملة، بمعني، أن تكون قادرة علي تعميم إجابة واحدة قاطعة علي الأقل عن التساؤلات السياسية المهمة. ولكن البعض ينكر أنه يمكن لأيًا من هذه الحجج، أواقتران البعض منها بالآخر، أن يبرر في الواقع تقييد مجال العقل العام للمبادئ الدستورية وموضوعات العدالة الرئيسة.[xxviii]

وتوسع وجهة نظر بديلة – مستمدة من التصور الخاص بالاحترام والقسر – مجال العقل العام ليغطي جميع الحالات التي يمارس فيها شخص ما أوجماعة سلطة قسرية علي شخص أوجماعة أخري .[xxix] وبناءً علي وجهة النظر هذه، فإن مجال العقل العام يمتد غالبًا إلي جميع عمل ونشاط الدولة، لكنه سوف يمتد أيضًا ليشمل الاستخدام غير السياسي للاكراه خلال عناصر خاصة. وعلي الرغم من أن هذا التصور ربما يبدوبشكل واضح أكثر تحديدًا، فإنه أيضًا عرضة للاتهام بأنه أكثر وأقل شمولاً علي حد سواء.

ثالثًا: جمهور العقل العام :

لمن تحتاج القواعد أوالمبادئ إلي أن تكون مبررة؟ بمعني، من هم الأشخاص المشمولين في جمهور العقل العام؟ وفقًا لتصور **رولز** المؤثر، يمثل الأشخاص المعقولين جمهور العقل العام. فالأشخاص المعقولين reasonable يُعرفون بقبولهم لفكرتين أساسيتين. الأولي، أنهم « مستعدون لاقتراح المبادئ والمعايير بوصفها اتفاقات منصفة للتعاون وملتزمين بإرادتهم، بتقديم الضمان بأن الآخرين سوف يفعلون ذلك أيضًا. وهم يرون تلك القواعد بوصفها معقولة لكل شخص أن يقبلها وبالتالي بوصفها مبررة لهم؛ وهم مستعدون لمناقشة الاتفاقات المنصفة التي يقترحها الآخرون»[xxx]. والثانية، يقبل الأشخاص المعقولين ما يطلق عليه **رولز** أعباء الحجة و« يقبلون نتائجها لاستخدام العقل العام في توجيه الممارسة الشرعية للسلطة السياسية في نظام دستوري »[xxxi]. وأعباء الحجة هي « المخاطر العديدة المتضمنة في الممارسة الصحيحة لسلطات عقلنا وحجتنا في المسار المعتاد للحياة السياسية »[xxxii]، التي تفسر كيف سيتفق الأشخاص المعقولين والعقلانيين باستمرار حول موضوعات عديدة عن القيمة والأخلاق.

وتتضمن قائمة أعباء **رولز** الحقائق الآتية: أ. برهان تجريبي وعلمي غالبًا ما يكون معقدًا ومثيرًا للخلاف؛ ب. ربما نختلف بمعقولية حول القيمة النسبية للاعتبارات المختلفة؛ ج. التصورات مبهمة وموضوع قضايا صعبة؛ د.الطريقة التي نقيم بها البرهان ونزن بها القيم يمكن أن تجسد خبرتنا الحياتية الكلية، هـ. يمكن للاعتبارات المعيارية المختلفة أن تجعل التقييم بوجه عام صعب من جوانب مختلفة؛ وز. عدد القيم التي يمكن لأي مؤسسة اجتماعية أن تجسدها محدود. [xxxiii]

وتفسر أعباء الحجة لماذا سينقسم الأشخاص المعقولين والعقلانيين علي الدوام حول موضوعات الفلسفة، الدين، والجوانب الأخري للحياة الخيرة. ولأن الأشخاص المعقولين يقبلون هاتين الفكرتين، يقترح **رولز** أنهم سوف يقبلون أيضًا فكرة العقل

العام – الاتفاقات الوحيدة للتعاون الاجتماعي التي سوف تبدومنصفة في تحديد أعباء الحجة سوف تكون الاتفاقات التي يمكن تبريرها باللجوء إلي النماذج أوالحجج التي يمكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعقولين. ومن ثم سوف يتجنب الأشخاص المعقولين اللجوء إلي النماذج الدينية أوالادعاءات الأخري الخلافية التي من المفترض ألا يوافق عليها الأشخاص المعقولين، وسوف يلجأون بدلاً من ذلك فقط إلي تلك النماذج السياسية أوالعامة التي هي جزء من ثقافة سياسية ديمقراطية ليبرالية ويمكن أن يفترضوا أنها مقبولة لجميع الأشخاص بوصفهم معقولين وعقلانيين.[xxxiv]

وقدم **جاوس** وجهة نظر أقل مثالية بعض الشئ، والتي يقترح فيها أننا يجب أن نتصور أعضاء هذا الجمهور – ويطلق عليهم أعضاء العامة – بوصفهم نظراء مثاليين لأشخاص حقيقيين يطبقون قواعدنا السياسية والأخلاقية باعتدال. وأعضاء العامة هؤلاء « ليسوا كذلك مثاليين من حيث أن تفكيرهم يتعذر بلوغه بالنسبة لنظرائهم الحقيقيين في العالم »[xxxv]، ولكنهم بدلاً من ذلك مثاليين بالمعني التالي: إنهم يدعمون المعتقدات التي سوف يبررها نظرائهم في العالم الحقيقي في دعمهم لها بعد مشاركتهم في " قيمة محترمة " للتفكير الحسن. [xxxvi]

وهذا المستوي المعتدل للمثالية يضمن أن جمهور العقل العام سوف يكون أكثر تنوعًا إلي حد بعيد عن الجمهور الذي تصوره **رولز**. وسوف يشمل هذا الجمهور الأعضاء الذي يلتزمون بمعايير مختلفة للعقلانية ولديهم مجموعة متنوعة بشكل واسع من المعتقدات المعيارية، متضمنة المعتقدات المختلفة تمامًا حول موضوعات العدالة الرئيسة.

رابعًا: محتوي العقل العام :

وفقًا لوجهة نظر **رولز**، فإن تصور العقل العام له جزئين .[xxxvii] الجزء الأول يتألف من مبادئ تصور سياسي للعدالة. وعلي الرغم من أن **رولز** يقبل أن المواطنين سوف يختلفون بمعقولية حول المحتوي المحدد لهذا التصور، فإنه

يدعي أن هذا الاختلاف سوف يكون مقيدًا " لعائلة " من التصورات السياسية الليبرالية، وجميعها تشترك في الميزات التالية: ١. قائمة حقوق أساسية، حريات، وفرص؛ ٢. تعيين أولية خاصة لهذه الحقوق، الحريات، والفرص، وخاصة عندما تقارن بالسياسات التي تهدف إلي الخير العام أوالقيم الكمالية؛ ٣. معايير تضمن لجميع المواطنين أهداف ملائمة لجميع الأغراض للاستفادة من حرياتهم. [xxxviii] ولكي تكون تصورات العدالة سياسية، ينبغي أن تطبق علي المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة للمجتمع، وينبغي أن تكون قادرة علي أن تكون مُقدمة بشكل مستقل عن أي وجهة نظر خاصة للحياة الخيرة، ويجب أن تكون متحققة خلال اللجوء إلي النماذج المتضمنة في الثقافة السياسية العامة لديمقراطية دستورية. [xxxix]

ومن ثم، بالنسبة لـ **رولز**، فإن بعض الأمثلة النموذجية للقيم السياسية للعدالة والعقل العام سوف تتضمن: فكرة الحريات الأساسية المتساوية؛ فكرة مساواة الفرصة؛ والمبادئ المتعلقة بتوزيع عادل للدخل والثروة. [xl] والجزء الثاني للعقل العام، علي الأقل كما قدمه **رولز** في الليبرالية السياسية، هودلائل البحث التي تشمل مبادئ التفكير وقواعد البرهان التي تحدد كيف تطبق المبادئ الموضوعية، فضلاً عن الفضائل المدنية المهمة مثل المعقولية والكياسة. [xli]

وفي مزاج مشابه، يقترح **جاوس** أنه بدون وضع افتراضات خلافية، أوجعل جمهور العقل العام أيضًا مثاليًا بطريقة تستثني الكثير جدًا من التنوع الذي قصد به العقل العام أن يكون الحل، فإن المحتوي المعياري للعقل العام غير محدد بشكل واسع، أي، أن القواعد الممكنة المختلفة العديدة يمكن تبريرها بوصفها أفضل من الفوضي، ولكن لا يمكن لحجة أوتحليل فلسفي تأسيس مجموعة قواعد محددة بوصفها قادرة بشكل فريد علي مواجهة اختبار العقل العام. [xlii] وبناءً علي هذا التصور، فإن محتوي العقل العام محتوي محدد مقدمًا ليس بواسطة حجة فلسفية، ولا بالضرورة عن طريق التشاور بين مواطنين حقيقيين، ولكنه بالأحري

محدد بواسطة عملية تقييمية ذات مسار مستقل، بواسطتها تتطور القواعد المستقلة وتُختار خلال فضيلة قدرتها علي جعل الحياة التعاونية ممكنة.

وعلي الرغم من أن معظم النقاش المتعلق بمحتوي العقل العام ركز علي سؤال المحتوي المعياري، فهناك أيضًا تساؤلات مهمة حول المنظور الآخر لمحتوي العقل العام – الذي يصفه **رولز** بأنه دلائل البحث. ويقترح **رولز** أن دلائل البحث هذه توجه المواطنين إلي أن يمتنعوا عن اللجوء إلي « مبادئ فلسفية أودينية شاملة – عما نراه كأفراد أوكأعضاء اتحادات بوصفه الحقيقة الكاملة – ولا لنظريات اقتصادية مفصلة عن الموازنة العامة، يقول، إذا كانت هذه النظريات محل نقاش ». ويقترح بدلاً من ذلك أن المواطنين يجب أن يعتمدوا علي « حقائق واضحة مقبولة علي نطاق واسع الآن، أومتاحة، للمواطنين بوجه عام »، والتي تتضمن استنتاجات العلوم عندما لا تكون مثار خلاف. [xliii] وهناك علي الأقل منظور واحد محير لهذا المقترح.

وكما يعترف **رولز**، أحد الأشياء التي لا يتفق حولها الأشخاص المعقولين هي طبيعة الحقيقة نفسها. فهناك نظريات فلسفية متنافسة عن الحقيقة، التي تكون فكرة العقل العام فيها جزء محوري، « بدون تصور الحقيقة »[xliv]. ولكن كيف يمكننا، بدون تصور الحقيقة، إعطاء معني لما يقوله **رولز** عن دلائل البحث، وخاصة ادعائه بأن المواطنين يجب أن يعتمدوا علي « الحقائق الواضحة المقبولة الآن علي نطاق واسع »؟ ويبرهن البعض علي أن **رولز** مخطئ، وأن الفلسفة السياسية لا يمكنها علي الأقل الابتعاد عن الادعاءات الخلافية حول طبيعة الحقيقة. [xlv] ويقبل آخرون أن الفلسفة السياسية يجب أن تبتعد عن النظريات الفلسفية الخلافية عن الحقيقة، ولكنهم يصرون علي أن العقل العام يتطلب " تصور " سياسي " (بوصفه معارض للتصور الفلسفي) للحقيقة. [xlvi]

خامسًا: بنية العقل العام :

من أجل أن يواجه مبدأ أوقاعدة ما مقترحة، نطلق عليه س، اختبار العقل العام، فهل يورد الأسباب أوالحجج التي توضح أن تبرير س يحتاج مشاركة جميع جمهور التبرير فيه، أوهل يمكن أن يواجه س اختبار العقل العام عن طريق كونه مبرر بالنسبة لأشخاص مختلفين خلال اللجوء إلي حجج مختلفة؟ هذا تساؤل عن بنية العقل العام، وبخاصة، حول ما إذا كان ينبغي أن تنطوي تلك البنية علي نوع من الاجماع أم لا ، أوما إذا كان يمكن أن تسمح للأشخاص المختلفين بأن يجتمعوا علي نفس القاعدة أوالمبدأ لأسباب مختلفة تمامًا. [xlvii]

وسوف تتطلب وجهة نظر أولي ممكنة اجماع قوي من أجل أن يواجه س اختبار العقل العام. وبناءً علي هذا التصور، سوف يكون لدي كل عضومن أعضاء جمهور العقل العام مبرر في قبول س لنفس السبب أومجموعة الأسباب تمامًا. وإذا لم يشارك أعضاء الجمهور نفس مبرر س، فلن يجتاز س اختبار العقل العام. ويعتنق **هابرماس** وجهة النظر القوية عن الاجماع عندما يقول « ينبغي أن يقوم الاجماع الذي يحدث خلال الحجة علي أسباب مماثلة قادرة علي إقناع المشاركين بالطريقة نفسها. » [xlviii]

وتتطلب وجهه نظر ثانية إجماع ضعيف فقط. وبناءً علي وجهة النظر هذه، ليس من الضروري أن يسهم كل شخص في نفس المبرر تمامًا لقبول س، ولكن من الضروري أنه يجب أن يعتمد مبرر كل شخص لقبول س علي أسباب عامة أومشتركة فقط، أي، الأسباب التي سوف يقبلها جميع أعضاء الجمهور التبريري الآخرين بوصفها اعتبارات صحيحة تشترط أساس معقول لقبول س، حتي إذا كان هناك اختلاف بين الأعضاء فيما يتعلق بمجموعة الأسباب المشتركة التي تشترط في الواقع التبرير الملائم لقبول س. وللتوضيح، ينبغي أن يؤمن ألبرت Albert بأن س مبرر لأنه يتبع من التزام بمساواة الفرصة، بينما يجب أن يؤمن بيتي Betty بأن س مبرر لأنه أهداف ضرورية لحماية حقوق الأفراد في حرية الدين،

ولكن بشرط أن يكون كلا هذين الاعتبارين – مساواة الفرصة والحق في حرية الدين – مقبولاً بوصفه اعتبارات معيارية صحيحة خلال جميع أعضاء الجمهور وأن تشترط أساس موثوق فيه أومعقول لدعم س، ومن ثم يمكن أن يواجه س اختبار العقل العام علي الرغم من حقيقة أن الأعضاء المختلفين يؤمنون بأن س مبرر لأسباب مختلفة. ويبدوأن وجهة نظر الاجماع الضعيف لبنية العقل العام تعكس موقف **رولز**، والذي دافع عنه الآخرون بوضوح. [xlix]

ووفقًا لـ **رولز**، فإن التبرير العام يعتمد بالتالي علي حقيقة أن جميع الأشخاص المعقولين يمكنهم قبول تصور سياسي للعدالة من داخل مبادئهم الشاملة أوغير العامة، ولكن العقل العام نفسه لم يشر إلي محتوي تلك المبادئ غير العامة – إنه يعتمد فقط علي الأفكار السياسية المشتركة الموجودة داخل التصور السياسي للعدالة .

ويبدوأن وجهة نظر الالتقاء تعتمد علي افتراض أن التبريرات والأسباب يمكن أن تكون نسبية لأشخاص معينين، أي، إن ما يؤسس تبرير صحيح لألبرت ربما لن ينجح بوصفه تبرير لبيتي، والعكس صحيح. ولكن البعض برهن علي أن هذا يعني أن وجهة نظر الالتقاء تعتمد علي موقف فلسفي خلافي هوالموضوع لاختلاف معقول. وإلي أن تفرض وجهة النظر الخلافية هذه، فإن وجهة النظر الخاصة بالالتقاء لا يمكنها أن تضمن لنا أن البرت وبيتي يمكن أن يؤمن كل منهم بإخلاص أن الآخر مبرر في قبول س. ومن ثم فإن وجهة النظر الخاصة بالالتقاء، وفقًا لهذا النقد، تعتمد أيضًا علي فرضية فلسفية نوقشت بمعقولية، أوبطريقة أخري أخفقت في بيان أن جميع المشاركين في تبرير التقائي مبررين بالفعل في قبولهم للقاعدة محل السؤال. [l] ويبرهن نقاد آخرون لوجهة النظر الخاصة بالالتقاء علي أنها ذات مضامين مؤسساتية غير مرحب بها تتعلق بتأويل وتطبيق القوانين، وأنها ليست مثل مقاربات اجماع، إنها تفشل في مد

المواطنين بنموذج ضمان متبادل يتعهد فيه الآخرون بمشروع التفكير العام حول الموضوعات السياسية الأساسية .[li]

وبالنسبة لهذا الجزء، فإن أنصار وجهة النظر الخاصة بالالتقاء يبرهنون علي أن موضوعات العقل العام هي القواعد أوالقوانين التي يبررها كل شخص منفرد للذين تطبق عليهم القواعد أوالقوانين. وكما يصر أنصار نموذج الالتقاء، إذا تمكن الأشخاص المختلفين من تبرير قبول نفس القاعدة لأشخاص مختلفين تمامًا، فإن أنصار العقل العام ليس لديهم حينئذ أساس مبدئي لمعارضة صور الالتقاء الخاصة بالتبرير. والمدافعين عن وجهة النظر يصرون كذلك علي أن مطلب الاجماع أوالأسباب المشتركة مطلوب بشكل مفرط، ويخفقون في التوافق مع الأشكال التعددية للتفكير التي هي ممكنة فيما بين الأعضاء ذوي الصلة بجمهور العقل العام. وبناءً علي وجهة النظر هذه، فإن جزء من هدف العقل العام هوتسوية الصور المتنوعة للتفكير التي يقصد تواجدها بين أية جماعة من المعقولين متنافسة بمعقولية.

سادسًا: موقع وواجبات العقل العام :

ما هي الواجبات التي تفرضها فكرة العقل العام علي الأفراد؟ وفي أي الميادين أوالجوانب من حياتنا تطبق مطالب العقل العام؟

يبرهن **رولز** علي أن العقل العام يفرض واجب كياسة duty of civility أخلاقي علي جميع المواطنين ليفسر كل منهم للآخر، علي الأقل فيما يتعلق بالمبادئ الدستورية وموضوعات العدالة الرئيسة، كيف يمكن دعم المواقف السياسية « التي يؤيدونها ويصوتون عليها عن طريق القيم السياسية للعقل العام. »[lii] ويقترح **رولز**، أن المواطنين سوف يفكرون في أنفسهم كما لوكانوا مشرعين، يدعمون فقط تلك المواقف السياسية التي يؤمنون بأنها سوف تكون مبررة باللجوء إلي الأسباب التي سوف يقبلها جميع الأشخاص المعقولين، ويدعمون الموظفين الحكوميين بهذا المعيار. [liii] ولكن يبدوأن **رولز** يؤمن بأن العقل العام يفرض واجبات أعظم

علي الموظفين العموميين: الموظفين المنتخبين وأولئك الذين يرشحون للوظيفة، وطاقمهم، والقضاة. وذلك لأن الأشخاص، في هذه الأدوار، يعملون فيما يعتقد **رولز** أنه الموقع الأساسي للعقل العام، أي، الميدان السياسي العام the public political forum.

وهكذا فإن التصورات المختلفة للعقل العام تخضع إلي وجهات نظر مختلفة بشكل حاد تتعلق بواجبات المواطنين والموظفين العموميين. ووفقًا لوجهة نظر **رولـز**، ووجهات النظر الأخري المشابهة لها، ينبغي أن يمتنع المواطنين والموظفين العموميين بوجه عام عن الاعتماد علي الأفكار والأسباب التي يرفضها المواطنين المعقولين الآخرين، ويجب أن يبينوا دائمًا كيف يمكن أن تكون المواقف السياسية التي يدعمونها مبررة باللجوء إلي القيم السياسية المشتركة. وبناءً علي التصورات الأخري، ربما تنظم فكرة العقل العام الطريقة التي نصمم بها مؤسساتنا الديمقراطية، وربما تكون معيار يمكن أن تفرضه المبادئ الخاصة والقوانين، ولكنها تفرض قيود أخلاقية قليلة، إذا كان أيًا منها، علي سلوك المواطنين وربما حتي علي الموظفين العموميين.

سابعًا: الاعتراضات علي فكرة العقل العام :

تناول هذه النقطة بعض الاعتراضات الأكثر بروزًا علي فكرة العقل العام. وهذه الاعتراضات ليست حصرية، وبعضها ينطبق علي بعض تصورات العقل العام، دون البعض الآخر.

أ. الاحباط الذاتي

توضح لنا فكرة العقل العام أن – بالنسبة لمجموعة من القواعد السياسية أوالأخلاقية – القواعد التي نحن بصددها ليست شرعية أوتفتقر إلي سلطة معيارية، حتي يمكن أن تكون القواعد التي نحن بصددها مبررة، أومقبولة بمعقولية، لجميع أولئك الذين تطبق عليهم القواعد. ويبرهن بعض النقاد علي أن فكرة العقل العام محبطة ذاتيًا لأن الفكرة نفسها لا يمكن أن تكون مبررة لجميع

أولئك الأشخاص الذين يطبقون الفكرة. [liv] ويشير الناقد إلي أن العقل العام قاعدة سياسية أوأخلاقية مثل أي قاعدة أخري، ولذلك من المؤكد أن يكون موضوع لنفس اختبار القواعد السياسية والأخلاقية الذي يدافع عنه أنصار العقل العام. ولكن فكرة العقل العام لن تكون قادرة علي اجتياز هذا الاختبار.

وبشكل واسع، هناك طريقتين للدفاع عن فكرة العقل العام ضد هذا الاعتراض. الأولي، ربما تنكر أن فكرة العقل العام تطبق بالفعل علي نفسها. وبصياغات أخري، فكرة العقل العام قيد علي ممارسة السلطة السياسية، أوقيد علي ممارسة القسر، ولكن هي نفسها ليست ممارسة للسلطة السياسية، ولا ممارسة للقسر. وعندما يعلن أنصار العقل العام أن القواعد الأخلاقية أوالسياسية يجب أن تكون شرعية علي نحومبرر وعلني، فإنها لا تمارس السلطة أوالقسر علي أي شخص، إنها تعلن فقط حالة ينبغي أن تواجه فيها أية ممارسات شرعية مزعومة للسلطة أوالقسر لتكون شرعية.

وعلي الرغم من ذلك، ربما يعتمد نجاح هذا الرد علي افتراض خلافي لصالح دول الشئون حيث لا تمارس فيها السلطة السياسية أوالقسرية. وعلي سبيل المثال، يبدوأنه يفترض أن الرافضين لمساعدة الآخرين، والخيارات غير القسرية الأخري، لا يحتاجون إلي مواجهة اختبار العقل العام. فأنصار العقل العام ربما يبرهنون أيضًا علي أن مبدأ العقل العام لا يطبق علي نفسه لأنه ادعاء " ما ورائي " حول الظروف المناسبة للتبرير السياسي أوالأخلاقي، وليس ادعاء معياري منظم أولي داخل ذلك النقاش. [lv] ولكن هذا المسار للرد عرضة أيضًا للهجوم، حيث يبدوأحيانًا أن فكرة العقل العامُ تمارس بوصفها ادعاء معياري منظم أولي، وعلي سبيل المثال، يمكن تعميمه لتبرير لماذا لا يمكن لشخص أن يكره الآخر علي نحومسموح به، أولماذا يكون الشخص الآخر مبررًا في مقاومة ذلك القسر بالقوة .

والطريقة الثانية للدفاع عن العقل العام من الاعتراض هي القبول بأن الفكرة يجب أن تطبق علي نفسها. [lvi] وتبرهن علي أنها تفعل ذلك بشكل ناجح. وهذه

الاستراتيجية يمكن النضال فيها بطرق عدة. وربما يشير أنصار العقل العام إلي نموذج ما مشترك أوعام بشكل مزعوم – الاستقلال الأخلاقي أواحترام الاشخاص – ويبرهنون علي أن هذا النموذج علي حد سواء يبرر التزام بعقل عام وهومبرر بوجه عام خلال فضيلة كونه نموذج مشترك أوعام بشكل مناسب. وعلي الرغم من ذلك، واجهت هذه الاستراتيجية اعتراضين مرتبطين ببعضهما البعض. فإذا كان النموذج محل النقاش مصاغ بطريقة مفصلة أوثرية بشكل كاف، فإن تعهد كهذا بعقل عام استتبع بشكل معقول النموذج، وبالتالي ينطوي النموذج علي **الحقيقة**

أوصت تصورات عديدة للعقل العام، ولاسيما تصور **رولز** إلي حد بعيد، بأننا نحدد القواعد السياسية والأخلاقية بينما نمتنع، بطرق عديدة، عن الادعاءات الخاصة بالحقيقة. ووفقًا لتصور **رولز**، علي سبيل المثال، فإن النظريات الفلسفية للحقيقة هي نوع من الشئ الذي يُفترض أن الأشخاص المعقولين لا يتفقون حوله، ولذلك فإن تصور ما للعقل العام لا يمكن أن يدعي التسليم بأن بالمبادئ السياسية أوالأخلاقية " صحيحة " وفقًا لتصور فلسفي خاص عن الحقيقة؛ وبالأحري يمكنه أن يسلم فقط بأن المبادئ " معقولة ". [lvii] وتصورات عديدة للعقل العام تخبر المواطنين أيضًا بأنهم، عندما يشاركون في التفكير العام مع الآخرين، يجب أن يمتنعوا عن اللجوء إلي الحقيقة الكلية whole truth كما يرونها. وبغض النظر عما ربما تؤمن أنت بأنه حقيقي فيما يتعلق بالدين أوالحياة الخيرة، فإن المواطنين يجب أن يمتنعوا عن اللجوء إلي هذه الحقائق، وأن يلجأوا بدلاً من ذلك إلي تلك الاعتبارات السياسية أوالعامة التي يمكن أن يقبلها أعضاء الجماعة السياسية أوالأخلاقية المعقولين الآخرين.

وهاتين الطريقتين التي يقيد بهما العقل العام اللجوء إلي الحقيقة ولدتا اعتراضات مختلفة عديدة. الأول، اعتراض علي أنه إذا كان نسق تبرير سياسي أوأخلاقي يتجاهل الحقيقة الكلية، فربما تكون المبادئ السياسية أوالأخلاقية الناتجة

خاطئة. فعلي سبيل المثال، إذا كان من الحقيقي أن جميع الخطاة سوف يذهبون إلي الجحيم عندما يموتون، ولكننا ممنوعين من اللجوء إلي هذه الحقيقة في تطوير مبادئنا السياسية، فربما نقبل مبدأ سياسي يسمح للأشخاص بالمشاركة في نشاطات آثمة عديدة. وعلي الرغم من ذلك، إذا أمكننا اللجوء إلي الحقيقة الكلية عن الجحيم، فسوف نري أن هذا المبدأ السياسي خاطئ.

والإعتراض الثاني، ينبغي أن نقلق من أنه إذا كان تصور ما للتبرير السياسي أوالأخلاقي يسعي إلي نتائج صحيحة دون تكذيب أي شئ تؤمن جماعة مختلفة من الأشخاص أنه حقيقي –علي سبيل المثال، دون تكذيب وجهات النظر الدينية المعقولة لأي شخص – فإن تصور كهذا سوف « يلتزم بوجهة النظر التي مفادها أنه من غير المرغوب فيه إشاعة معتقدات خاطئة أواستنتاجات غير سليمة.»[lviii]

أما الاعتراض الثالث، فيركز بعض النقاد علي أن ادعاء **رولز** بأن محتوي العقل العام – مبادئ تصور سياسي للعدالة – يمكن تقديمه فحسب بوصفه معقول، لكن ليس بوصفه صحيح. وإذا كانت تلك المبادئ معقولة فحسب، لكنها ليست مقدمة بوصفها صحيحة، فلماذا ينبغي أن يوافق الأفراد حينئذ علي أولية هذه المبادئ في قراراتهم حول كيف يتصرفون، وخاصة عندما ينال هذه المبادئ صراع مع المطالب الدينية أوالمطالب الأخري التي يؤمن الأفراد بأنها حقيقية، وليست معقولة فحسب؟. [lix]

والإعتراض الرابع، أنه ربما يبدوأن العقل العام لا يمكن أن يمتنع بنجاح عن بعض الادعاءات حول الحقيقة السياسية أوالأخلاقية. ولتوضيح لماذا ينبغي أن نقبل مبدأ عقل عام أوتبرير عام، لا يمكننا ببساطة القول بأنه يجب أن يكون مقبولاً لأن المبدأ نفسه يمكن أن يكون مبررًا بوجه عام. وادعاء كهذا يجب أن يكون صحيحًا بصورة مبتذلة – حقيقته تؤسس خلال تقييد جمهور العقل العام لأولئك الذين يقبلون فكرة العقل العام – ولكن هذا لا يبرر المبدأ، ولا يميز مبدأ عقل عام عن مبادئ " ضيقة الأفق " يبدومشكوك فيها بالمثل بشكل واضح، علي

سبيل المثال، مبدأ تسليم بأن المبادئ الأخلاقية صحيحة فقط عندما يقبلها ألبرت، والـذي يحـدث أن يوافـق أيضًـا علـي هـذا المبـدأ الـذي يمنحـه سـلطة أخلاقيـة استثنائية. [lx]

والخامس، اقترح نقاد آخرون أن فكرة العقل العام تستتبع أن الأفراد يجب أن يشكوا، أويكونوا مرتابين، في معتقدات الدينية أوبطريقة أخري معتقداتهم الخاصة. [lxi] ويبرهن البعض علي أن هذا يستتبع اللجوء الرولزي لأعباء الحجة أوحقيقة التعددية المعقولة. ويدعي آخرون أنه إذا كنا مرتابين فقط في حقيقة معتقداتنا الخاصة فسوف يكون من المنطقي أن نحصر تلك المعتقدات عندما نتشاروحول موضوعات سياسية وأخلاقية. وإذا كان الشك لازم لهذه الأسباب أولأسباب أخري، فهذا يخلق مشكلتين محتملتين. الأولي أن هذا يبدوأنه نوع من وجهة النظر الابيستولوجية الخلافية التي أراد **رولز** وآخرون تجنبها في تأسيس تصور عقل عام. والأخري أن أشخاص مدفوعين جيدًا ومعقولين بشكل واضح ليسوا مرتابين في معتقداتهم الدينية أوالخاصة، ولكن هل يعني هذا أن هؤلاء الأشخاص يمكنهم حينئذ قبول فكرة العقل العام؟

قدم أنصار العقل العام ردود عديدة علي الاعتراضات السابقة. أولها، وأكثرها عمومية، أنه ليست كل تصورات العقل العام تؤيد تمامًا فعل ذلك دون تصور الحقيقة، بالطريقة التي يهدف تصور **رولز** الخاص فعل ذلك من خلالها. والثاني، حتي أولئك الذين يقبلون تصور **رولز**، أوتصور مماثل له، يبرهنون علي أنه يمكن أن يواجه الاعتراضات الموجهة ضده.

ووفقًا للبعض، هذا لأنه من الخطأ تأييد أن نظرية العقل العام أوالتبرير السياسي يجب أن تبرر أيضًا الأولية التشاورية لنتائجه. وبناءً علي وجهة النظر هذه، من المبالغ فيه أن يقرر الأفراد ما إذا كانوا، ولماذا، يتفقون علي الأولية التشاورية لنتائج العقل العام. وإذا لم تكن الأولية التشاورية شئ ما ينبغي توقع تأييد نظرية عقل عام له، فإن الإعتراض الثالث، والرابع، والخامس أعلاه يمكن

نزع فتيلهما. [lxii] والثالث، يشير أنصار العقل العام إلي أنه عندما تتطلب مناهج التبرير أن يمتنع المشاركين عن اللجوء إلي الحقيقة الكلية، فإن هذا لا يستتبع ألا تكون النتائج التي تم التوصل إليها حقيقية، أوأن المنهج محايد بطريقة أوبأخري فيما يتعلق بحقيقة النتائج التي تم التوصل إليها. [lxiii]

ج. النقصان

أحد أكثر الاعتراضات أهمية التي وجهت ضد فكرة العقل العام تتعلق بقدرته علي تقديم الحلول لجميع، أوغالبًا جميع، التساؤلات السياسية والأخلاقية المهمة التي نواجهها، أي، السؤال عما إذا كان العقل العام كاملاً أم لا.[lxiv] ويبرهن عدد من النقاد علي أن العقل العام يفتقر إلي الموارد التي تقدم الحلول للتساؤلات السياسية أوالأخلاقية المهمة العديدة لأن الإجابات علي هذه التساؤلات تعتمد علي اللجوء إلي ادعاءات أخلاقية، دينية، أوميتافيزيقية خلافيه من النوع الذي لا يتفق عليه الأشخاص المعقولين ومستثناه من التصورات العديدة للعقل العام، وخاصة تلك التصورات التي تقر مقاربة إجماع لبنية العقل العام. [lxv]

وهناك طريقتين ربما يكون العقل العام فيهما غير مكتمل. [lxvi] الأولي، ربما يكون العقل العام غير محدد، بمعني، أنه ربما يكون غير قادر علي التسليم بأية نتائج واضحة حول سؤال خاص. وفي هذه القضايا، أحيانًا ما يقال أن العقل العام " نفذ ": فمحتواه يبرهن ببساطة علي عدم كفاية التسليم بإجابة علي السؤال المطروح. والثانية، ربما يكون العقل العام غير مقنع فيما يتعلق بسؤال ما، بمعني، أن أكثرية إجابات مختلفة ربما تكون مبررة بشكل واضح خلال اللجوء إلي العقل العام، والعقل العام لا يمكنه وحده أن يخبرنا بشكل واضح أية إجابة صحيحة أوما هوالبديل الأكثر معقولية .

وعدم التحديد هوالاتهام الأكثر جدية، ولكن النقاد يبقون علي أنه حتي إذا كان العقل العام هوالوحيد الغير مقنع فيما يتعلق بتساؤلات عديدة، فسوف يكون هذا اعتراضًا جديًا أيضًا، وربما محتوم، علي العقل العام. وبعض الموضوعات التي

تتعلق بزعم النقاد بأن العقل العام أيضًا غير مقتع وغير محدد يتضمن: الإجهاض وأبحاث الخلايا الجذعية، زواج المثليين، البغاء، العدالة للأجيال المستقبلية، ومعاملة الحيوانات، وقضايا أخري حيث يزعم النقاد أن تقديم الإجابة السياسية أوالأخلاقية الصحيحة يعتمد علي ادعاءات دينية أوميتافيزيقية حول الشخصية، أوبطريقة أخري عل ادعاءات أخري خلافية حول الإزدهار البشري أوالحياة الخيرة. ويؤمن بعض النقاد أن جميع الأسئلة السياسية أوالأخلاقية تعتمد فعليًا، بالنسبة لسياق معين، علي الحقائق الخاصة بالشخصية، الميتافيزيقا، أوالازدهار الانساني، ولذلك من المحتمل أن يري هؤلاء النقاد الاتهام بالنقصان بوصفه مشكلة منتشرة وعميقة للعقل العام .

د. الاستثناء

يبرهن بعض النقاد علي أن فكرة العقل العام – وخاصة تصور **رولز** لها – هي فكرة غير منصفة بطريقة ما أواقصائية بإفراط. وهذا الاتهام غالبًا ما يوجه باسم هؤلاء الذين سوف يعتمدون علي الحجج الدينية عندما يتشاورون حول أسئلة سياسية وأخلاقية مهمة [lxvii]، علي الرغم من أن الاعتراض يوجه أحيانًا بشكل أكثر عمومية أيضًا لصالح أولئك الذين استثنوا من جمهور العقل العام بناءً علي أسس معيارية. [lxviii] وهناك نسخ مختلفة عديدة لهذا الاعتراض، والقائمة التالية ليست شاملة. ولكن علي نحوأكثر قوة، العقل العام زائف: إنه يدعي أنه منهج محايد أوغير متحيز للتبرير السياسي أوالأخلاقي، ولكن هذا، في الواقع، صورة لعلمانية طائفية أوليبرالية حديثة تتنكر بوصفها شئ ما أكثر شمولاً. وتشير نسخة ثانية، أقل حدة، لهذا الاعتراض إلي أنه حتي نظريات العقل العام تلك التي ليست علمانية بشكل واضح سوف تجعل من الصعب إلي حد كبير، علي التوازي، بالنسبة للمواطنين الدينيين أن يبرروا وجهات نظرهم المفضلة. والعقل العام لا يمكن أن يساعد لكنه يميل في اتجاه علماني محدد مطلبه أن تكون المبادئ أوالقواعد مبررة بمعقولية لجميع أعضاء الجماعة.

خاتمة:

يتسائل العقل العام عن ماهية الحقوق التي ينبغي أن تفرضها الدولة، وأن تضمن أن تعامل المؤسسات الاجتماعية كل شخص بوصفه حر ومتساو. ولكنه يدعي أنه يفرض فقط السياسات التي يمكن أن تكون مبررة أومقبولة للجميع. وحلمه أن يحترم الهدف المزدوج لتقديم الأسباب الخيرة بصدق لعمل الدولة علي الرغم من كونها مقبولة بوجه عام. ُينتقد العقل العام من ناحية أنه ينبغي أن يتجنب الحلم المستحيل وغير المرغوب فيه بأن يكون مقبولاً لكل مواطن بشكل حقيقي .

والعقل العام عام في ثلاث نواح: إنه عقل العامة، حول الخير العام؛ وطبيعته ومحتواه عام، كونه مقدم خلال النماذج والمبادئ التي عبر عنها تصور المجتمع للعدالة السياسية. إنه يؤسس معيار ليبرالي للشرعية: فالسلطة السياسية تمارس كما ينبغي فقط وفقًا لدستور ربما يتوقع أن يقبل جميع المواطنين مبادئه بشكل معقول في ضوء مبادئ ومثل مقبولة بالنسبة لهم بوصفها معقولة وعقلانية .

فضلاً عن ذلك ليس العقل العام استبداديًا. إنه لا يحاول شغل جميع الفضاء الموجود فيه، ولكنه بالأحري يمنع العقول الخاصة من غزوالفضاء العام. إنه يفترض أن العقول الخاصة ربما تعترف به بوصفه مجال الحقيقة الكلية، ومصدر التساؤلات الأعمق عن الأخلاق، الدين، والميتافيزيقا، ولا يهدف إلي أن يحل محلها. ولكن من منظور تعهده بنموذج موضوعية معين ينطلق من مطلب أن القضايا السياسية الأساسية لا تقرر بالرجوع إلي الحقيقة الكلية. وهذه الموضوعية أو" الحيادية عالية التنظيم "، كما يطلق عليها ناجل، تعلوعلي وجهة نظر عامة تميز بين ما يبرر معتقد فردي وما يبرر باللجوء إلي ذلك المعتقد في تأييد ممارسة السلطة السياسية.والليبراليين مثل رولز يؤكدن علي أهمية الاستقرار يرون العقل العام بوصفه شرط مسبق لمملكة أهداف، وبوصفه دليل علي القبول العام للمبادئ الليبرالية للمعاملة المحترمة، عن رؤيتهم له ببساطة بوصفه شرط ضروري لمكسب خاص .

Doi: 10.12816/0051451

هوامش البحث

(1) Otsuka, M.; Libertarianism Without Inequality, Oxford University Press, Oxford, U. S. A, 2003, pp. 89 – 113.

(3) Rawls, J.; Political Liberalism, Columbia University Press, New York, U.S.A, 1996, pp. 36 – 37.

وأيضًا : Ibid., pp 55 – 57.

(4) Galston, W.; Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice, Cambridge University Press, Cambridge, U.S.A, 2002, pp. 46 – 47.

انظر أيضًا :

Gaus, G.; Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory, Oxford University Press, Oxford, U.S.A, 1996, pp.131 – 136.

Wenar, L.; "Political Liberalism: An Internal Critique", pp. 32–62, Ethics, Vol. 106, No. 1, 1995, pp. 41– 48.

(5) Habermas, J.; Moral Consciousness and Communicative Action, C. Lenhardt and S. W. Nicholsen (trans.), MA: MIT Press, Cambridge, 1990.

و أيضًا :

Habermas, J.; Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, W. Rehg (trans.), MA: MIT Press, Cambridge, U.S.A, 1996.

(6) Habermas, J.; The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory, C. Cronin and HP. DeGreiff (eds.), MA: MIT Press, Cambridge, U.S.A, 1998, p. 42.

(7) Bohman, J.; Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy, MA: MIT Press, Cambridge, U.S.A, 1996.

انظر أيضًا :

Dryzek, J.; Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science, Cambridge University Press, Cambridge, U.S.A, 1990.

; Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations, Oxford University Press, Oxford, U.S.A, 2000

(8) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 13.

(9) Ibid., pp. 376 – 381.

(10) Gaus, G.; The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World, Cambridge University Press, Cambridge, U.S.A, 2011.

(11) Ibid., p. 184.

(12) Ibid., pp. 205 – 232.

(13) Ibid.

انظر أيضًا :. Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 219.

(14) Weithman, P.; Religion and the Obligations of Citizenship, Cambridge University Press, Cambridge, U.S.A, 2002, 188 – 191.

انظر أيضًا :

Quong, J.; "On The Idea of Public Reason", in The Blackwell Companion to Rawls, J. Mandle and D.Reidy (eds.), Wiley Blackwell, Oxford, U.S.A, 2013.

(15) Larmore, C.; "The Moral Basis of Political Liberalism", pp. 599–625, The Journal of Philosophy, Vol. 96, No. 12, 1999, p. 608.

(16) Ibid., p. 607.

انظر أيضًا :

Larmore, C.; "Public Reason", pp. 368–393, in The Cambridge Companion to Rawls, S. Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, U.S.A, 2002.

Nagel, T.; "Moral Conflict and Political Legitimacy", pp. 215– 240, Philosophy & Public Affairs, Vol.16, No. 3, 1987.

(17) Gaus, G.; The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World, Op.cit, pp. 341 – 46.

(18) Bird, C.; An Introduction to Political Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, U. S. A, 2006.

انظر أيضًا :

Quong, J.; "On The Idea of Public Reason", Op.cit.

Doi: 10.12816/0051451

(19) Lister, A.; "Public Justification and the Limits of State Action", pp. 151–175, Politics, Philosophy & Economics, Vol. 9, No. 2, 2010.

(20) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, pp. 49 – 50.

(21) Ibid., p. Ii.

(22) Ibid., p. 213.

و أيضًا :

Rawls, J.; Collected Papers, S. Freeman (ed.), MA: Harvard University Press, Cambridge, U. S.A, 1999b, p. 573.

(23) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 547.

(28) Rawls, J.; Justice as Fairness: A Restatement, MA: Harvard University Press, Cambridge, U. S. A, 2001, p. 91.

(29) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 235.

(30) Ibid., p. 227.

(31) Ibid., pp. 228 – 229.

(32) Greenawalt, K.; "On Public Reason", pp. 669–89, Chicago Kent Law Review, Vol. 69, No. 3, 1994, pp. 685 – 86.

(33) Quong, J.; Liberalism without Perfection, Oxford University Press, Oxford, U. S. A, 2011, pp. 273 – 289.

(34) Larmore, C.; The Morals of Modernity, Cambridge University Press, Cambridge, U. S. A, 1996, p. 137.

انظر أيضًا :

Larmore, C.; "The Moral Basis of Political Liberalism", Op.cit, pp. 607 – 608.

Nagel, T.; Equality and Partiality, Oxford University Press, New York, U. S. A, 1991, p. 159.

(36) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 49.

(37) Ibid., p. 54.

(38) Ibid., pp. 55 – 56.

(39) Ibid., pp. 56 – 57.

(40) Ibid., p. 217.

(41) Gaus, G.; The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World, Op.cit, p. 276.

(42) Ibid., p. 250.

(43) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 224.

(44) Ibid., p. 223.

و أيضًا :

Rawls, J.; Collected Papers, Op.cit, pp. 581 – 582.

(45) Rawls, J.; Collected Papers, Op.cit, p. 584.

(46) Ibid., p. 584.

(47) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 224.

(51) Gaus, G.; The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World, Op.cit, pp. 43 – 44.

(52) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, pp. 224 – 225.

(53) Ibid., p. 94.

(54) Estlund, D.; The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth," pp. 252–275, Ethics, Vol. 108, No. 2, 1998.

انظر أيضًا :

Raz, J.; "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", Op.cit.

(55) Cohen, J.; "Truth and Public Reason", pp. 2–42, Philosophy & Public Affairs, Vol. 37, No. 1, 2008.

(56) D'Agostino, F.; Free Public Reason; Making it Up As We Go, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 30 – 31.

انظر أيضًا :

Nagel, T.; "Moral Conflict and Political Legitimacy", pp. 215– 240, Philosophy & Public Affairs, Vol. 16, No. 3, 1987, pp. 218 – 219.

(57) Habermas, J.; Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, Op.cit, p.339.

(58) Tulis, J. K & Macedo, S.; The Limits of Constitutional Democracy, Princeton University Press, Princeton, U. S. A, 2010.

انظر أيضًا :

Quong, J.; Liberalism without Perfection, Op.cit, pp. 261 – 273.

Doi: 10.12816/0051451

(60) Quong, J.; Liberalism without Perfection, Op.cit, pp. 261 – 273.

(61) Tulis, J. K & Macedo, S.; The Limits of Constitutional Democracy, Op.cit.

(62) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 217.

(63) Rawls, J.; Collected Papers, Op.cit, pp. 576 – 577.

(70) Wall, S.; "Is Public Justification Self–Defeating?", pp. 385– 394, American Philosophical Quarterly, Vol. 39, No.4, 2002.

(71) Gaus, G.; The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World, Op.cit, pp. 277 – 228.

(72) Estlund, D.; The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth," Op.cit.

(75) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 94.

(76) Raz, J.; "Disagreement in Politics", pp. 25–52, The American Journal of Jurisprudence, Vol. 43, 1998, p. 42.

(77) Raz, J.; "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", Op.cit, p. 23.

(78) Estlund, D.; The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth," Op.cit.

(79) Barry, B.; "John Rawls and the Search for Stability", pp. 874–915, Ethics, Vol. 105, No. 4, 1995, pp. 901 – 914.

انظر أيضًا :

McCabe, D.; "Knowing About the Good", pp. 311–338, Ethics, Vol. 110, No. 2, 2002, pp. 316 – 324.

Wall, S.; "Is Public Justification Self–Defeating ?", Op.cit, pp. 91 – 94.

Wenar, L.; "Political Liberalism: An Internal Critique", Op.cit, pp. 41 – 48.

(80) Quong, J.; Liberalism without Perfection, Op.cit, pp. 221 – 242.

(81) Mendus, S.; Impartiality in Moral and Political Philosophy, Oxford University Press, Oxford, U. S. A, 2002, pp. 26 – 28.

انظر أيضًا :

Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, p. 150.

(83) Rawls, J.; Political Liberalism, Op.cit, pp. 244 – 246.

و أيضًا :

Rawls, J.; Collected Papers, Op.cit, pp. 585 – 586.

(84) Horton, J.; "Rawls, Public Reason, and the Limits of Liberal Justification", pp. 5–23, Contemporary Political Theory, Vol. 2, No. 1, 2003.

انظر أيضًا :

de Marneffe, P.; "Rawls's Idea of Public Reason", Pacific Philosophical Quarterly, pp. 232–250, Vol. 75, No. (3/4), 1994.

Reidy, D.; "Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough", pp. 49– 72, Res Publica, Vol. 6, No. 1, 2000.

Sandel, M.; Liberalism and the Limits of Justice: Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge, U.S.A, 1998.

(85) Gaus, G.; Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory, Oxford University Press, Oxford, U.S.A, 1996, pp. 151 – 158.

انظر أيضًا :

Schwartzman, M.; "The Completeness of Public Reason", pp. 191–220, Politics, Philosophy, & Economics, Vol. 3, No. 2, 2004.

(89) Eberle, C.; Religious Conviction in Liberal Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

انظر أيضًا :

Greenawalt, K.; Private Consciences and Public Reasons, Op.cit.

Smith, S. D.; The Disenchantment of Secular Discourse, MA: Harvard University Press Cambridge, 2010.

Stout, J; Democracy and Tradition, Op.cit.

Weithman, P.; Religion and the Obligations of Citizenship, Op.cit.

(90) Bohman, J.; "Deliberative Toleration", Op.cit.

Friedman, M.; "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People", pp. 16–33, in The Idea of a Political Liberalism: Essays on John Rawls, V. Davion and C. Wolf (eds.), Rowman and Littlefield, Oxford, U. S. A, 2000.

Doi: 10.12816/0051451