الفعل التسامحي في نظرية هابرماس التواصلية

The tolerating act in Habermas' communicative theory

د. لوكيلي حسين *

جامعة الجيلالي بونعامة، خميس مليانة / الجزائر (loukilihoucine@outlook.com)

تاريخ الاستلام : 2021/09/05 ؛ تاريخ القبول : 2021/11/27 ؛ تاريخ النشر : 2021/12/20

الملخص

لقد شكلت نظرية الفعل التواصلي لهابرماس إحدى المحطات الفلسفية المعاصرة في تأسيس مفهوم التسامح، وتفعيله عمليا في الحياة البشرية بجميع مستوياتها. هذا التسامح الذي كان في السابق متصل بالجانب الديني، أنتقل الآن ليشمل الحقوق الثقافية، نسعى من خلاله لحل المأزق الهوياتي، وتدبير الاختلافات الثقافية، لم يظل حبيس التأملات النظرية بل أصبح مرتبطا بالجانب القانوني والمؤسساتي ومتصل بكل العملية الديمقراطية. تتناول هذه المقالة مشكلة فهم وتبرير مفهوم هابرماس للتسامح في المجتمعات التي تتميز بصور مختلفة وغير متوافقة (متضاربة) للعالم، حيث يتم تفصيل وتوضيح سياقات التبرير وسياق التسامح..

الكلمات المفتاحية: التسامح، هابرماس، التواصل، الحداثة، القانون.

Abstract

The theory of the communicative act of Habermas constituted one of the contemporary philosophical stations in establishing the concept of tolerance, and its practical activation in human life at all levels. This tolerance, which was previously related to the religious aspect, has now moved to include cultural rights, through which we seek to resolve the identity dilemma, and manage cultural differences, has not remained confined to theoretical reflections, but has become linked to the legal and institutional aspect and linked to the entire democratic process. This article addresses the problem of understanding and justifying Habermas' concept of tolerance in societies characterized by different and incompatible (contradictory) pictures of the world, where the contexts of justification and the context of tolerance are detailed and illustrated.

Keywords : Tolerance; Habermas; Communication; Modernity; Law.

* **الباحث المرسل:**

1.مقدمة:

يعتبر التسامح موضوع بحث في مختلف المجالات. يتم فحص خصائصه ومبادئه من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية، والأخلاق، والدراسات السياسية، وعلم الاجتماع، واللغويات الثقافية وغيرها من المجالات. في سياق النزاعات الاجتماعية الحالية والعلاقات المعقدة بين الأعراق والأديان، يكتسب هذا الموضوع الجدلي آثارًا عملية خاصة ، ولا سيما دراسة الجوانب التواصلية للتسامح. التواصل هو شرط تصبح فيه علاقة التسامح بحد ذاتها ممكنة. بدون إقامة تفاعل يتيح للأشخاص ويسمح لهم بتحديد نقاط اتصال معينة وجوانب مشتركة، من المستحيل إيجاد طريقة للخروج من علاقة اللاتسامح وتعصب.

سنحاول تتبع ما اقترحه كل من دوموشيل ومالكيفيك حول "مفهوم التسامح المتضمن داخل النموذج التواصلي للحق والقانون".في الواقع، يتعلّق الأمر بمعرفة ما هي مقتضيات التسامح بوصفها جزءاً لا يتجزّأ من مفهوم الحق نفسه. فعلى غرار التسامح، وأيضاً الحق، الذي يفترض مماثلة في كرامة الإنسان، كيف يتبدّى التسامح داخل الحقّ و في إطار القانون. بالفعل، هل يمكن للقانون أن يكون متسامحاً؟ و في أيّ أفق ينبغي عليه أن يتموقع ليكون متحليا بهذه الخاصية؟.

إن تصوّر الحقّ الذي يتيح لنا اليوم التفكير بشكل ملائم في التسامح كجزأ لا يتجزّأ من القانون، يبدو لنا أنّه النموذج التواصلي الذي طوّره هابرماس،يدعّم ويتيح طريقة مفتوحة في التفكير حول الحقّ. فهو يدعّم تصوّراً سياسياً في التسامح كمكان /فسحة للتلاقي والاعتراف المتواجدين في العملية الديمقراطية، حيث يمكن لواضع الحقوق والقوانين أن ينقل حمولة اللقاء بالآخر إلى الحوار.

نودّ التفكير في التسامح داخل القانون بالنظر إلى الصحوة الهوياتية. باعتبارها التحدّي الأكثر أهمية لنهاية هذا القرن، فهي ترشدنا لوضع خطابنا حول التسامح في الحق. يتعلّق الأمر بالتفكير في تسامحنا "الخاص" بالنظر إلى ما هو عليه أو ما يتمناه أن يكون، يشكّل هذا الاقتران بين متطلّبات التسامح والمطالبة الهوياتية للآخر مبادرة التفكير في التسامح داخل الحق. تتيح لنا هذه المبادرة التفكير في ما نعتبره جوهر التصوّر الحديث حول التسامح، ونقصد بذلك الأفق

القانوني للحداثة الذي ينبغي عليه نقل حمولة التسامح إلى المجتمع الديمقراطي. "لإنجاز هذا التفكير بصورة كاملة وبغية تمامه، سنتفحص أوّلاً تصوّر الحداثة القانونية ذاتها، وثانياً العروض والمتطلبات "الحوارية أو الخطابية" التي يمكنها دعم التسامح، وأخيراً، التسامح المنظور إليه داخل منطق حواري خطابي للحق (Melkevik, 2001, p. 77) ".

2. الحداثة والهوية:

طريقة فهمنا للتسامح تشير إلى طريقة فهمنا للحداثة القانونية. نستطيع القول أن هناك ثلاثة نماذج رئيسية للحداثة القانونية: الأول هو تصوّر عقلاني للحداثة ينظر إلى هذه الأخيرة باعتبارها مبنية على أساس المبادئ والقواعد والدستوريات الفائقة، يؤسّسها العقل بشكل مجرّد وقبلي. أما الثاني فهو تصوّر تعاقدي للحداثة يقوم بإنشاء هذه الأخيرة على أساس، صريح أو ضمني، لتصوّر افتراضي أو عقلاني للعقد الإجتماعي. والثالث هو تصوّر "السيادة الشعبية" للحداثة يقوم بإنشاء هذه الأخيرة بالنظر إلى الوعد الحديث للتشريع الذاتي.

إذا كان التصورين الأولين للحداثة القانونية قد اكتسبا لفترة طويلة موقف الهيمنة (في القانون)، فإننا سنفضل ونختار التصور الثالث للحداثة القانونية. والسبب هو بكل بساطة، أن التصورين الأولين، من خلال أساسهما الفلسفي نفسه، ينبغي أن يقصيا كل مطالبة هوياتية باعتبارها إما مناقضة للكونية أو متعارضة مع العقلانية. "في رأينا وحسب وجهة نظرنا، وحده التصور الثالث يمكنه – كما سنرى – التفاوض مع المطالب الهوياتية. إنه يضع تحرير كامل للهويات الفردية من منظور القانون" (Melkevik, 2001, p. 79). لنرى أولا من قريب هذا التصور قبل أن نحدد بدقة التحرير الهوياتي الذي ينتج ويترتب عنه.

3. التشريع الذاتي للمحدثين:

إذا كان بإمكاننا القول أن كل المشروع الحداثي للقانون يدور حول براديغم التشريع الذاتي، فليس سوى على سبيل الخجل والهشاشة قام هذا الأخير بالانسلاخ عن قيود الهيمنة العقلانية أو "العقد الإجتماعي" ليرتبط بالعنصر الديناميكي للحداثة القانونية والمتمثّل في براديغم السيادة الشعبية. يمكننا، على منوال هابرماس، أن ندرك هذا الربط الفاعل عند مفكّرين وهما جان جاك

روسو وإيمانويل كانط، "فسيادة الشعب كانت تعني بالنسبة لهما بالأحرى تحويل السيادة إلى تشريع ذاتي" (هابرماس، 2002، صفحة 188).

رغم أنّه كان لا يزال سجين خطاب العقود الإجتماعية، فإنّ جان جاك روسو كان أوّل من أدرج المفهوم الأساسي لـ"السيادة الشعبية" وربطه بمشروع التشريع الذاتي والراديكالي. فهو يصف ذلك بشكل شاعري: " فإذا ما أزحنا جانبا عن الميثاق الاجتماعي ما ليس من ماهيته، وجدناه مقصورا على الحدود الآتية: "يضع كل واحد منا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة، ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل" (جاك، 2011، صفحة 94). "لقد كان لمبدأ السيادة الشعبية المستلهم من نظرية روسو نتائج هامة فيما يخص ممارسة السلطة، فقد كان هذا المبدأ الأساس الذي قامت عليه مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطن، أي الأرضية الخصبة التي نمت وازدهرت فيها الحقوق المدنية الليبرالية. فالدولة الدستورية في أصلها كفكرة هي نظام مراد من طرف الشعب ذاته ويستمد مشروعيته من حرية إرادته، وبحسب روسو يصبح الشعب مصدر القانون وموضوعه في الوقت ذاته" (ركح، 2011، الصفحات 51-52).

يقترح روسو نظرية في القانون تجعل من الفرد والإنسان كالفاعل الحقيقي والعملي لحقوقه وقوانينه. بوصفه فعل إنشاء الحقوق والقوانين، يجعل براديغم السيادة الشعبية من الأفراد الفاعلين والحاصلين على مبتكراتهم. المعنى نفسه للعقد الإجتماعي أو مبادئ الحقّ السياسي هو التأكيد على أن الحق والقانون ينبغي أن يفكر فيهما عمليا انطلاقا من الفرد المتموقع بطريقة مشخصة وواقعية حقيقية في سياق سياسي. في الواقع، إن "الإستلاب والاغتراب العام" لإرادة كل فرد، هو الأساس الذي انطلق منه تشكل الحقوق والذي يؤكد من خلاله هذا أو ذاك أنه مبدع و متلقي القوانين والحقوق.

كانط كذلك يجعل هو أيضا من مفهوم الحداثة مسألة تشريع ذاتي. تأكيدا لواجب أن يكون الفرد خالق ومتلقي الحقوق وجوهر عمله. لكن كانط يرتكز على قاعدة مغايرة لما استند إليه روسو. القانون من وجهة نظر الفيلسوف الألماني "تستطيع الإرادة المتفقة والمتحدة، إرادة الجميع، أن تكون إرادة مشرعة، إذ يتخذ كل فرد بخصوص الجميع القرار نفسه الذي يتخذه الجميع بخصوص كل

فرد من المجموعة" (هابرماس، 2002، صفحة 188)، فوحدها الإرادة المساهمة في تحديد هدف مشترك و توحد الجميع، على اعتبار، أو ما دام، أن كل واحد يقرر نفس الشيء للجميع، وأن الجميع يقررون نفس الشيء لكل واحد، لذلك فوحدها إرادة الشعب الموحدة كونيا تستطيع إذن أن تكون مشرعة". الحق في معناه السياسي، يرتكز بالنتيجة على الأفراد وعلى أفعالهم الإرادية كتعبير عن سيادتهم. وهو ما يعني أن الحرية تعرف كما يلي: "هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها". وفي حديث كانط عن حرية التشريع ليس فيه فقط إثبات لحق الحرية، وإنما أيضا حق المشاركة في تشريع القوانين والتي قد ترتبط أساسا بالحقوق السياسية والتي تجعل من الإنسان مواطنا قادرا على المساهمة في إدارة شؤون بلاده من خلال المساهمة بالتشريعات. القانون و الحق في النسق الكانطي هو اللحظة التي يكون فيها التشريع الداخلي عملا للوعي ومشروط بميتافيزيقية، يتعرف على نفسه داخل اللقاء بالآخر، وفي عملية البناء القانوني. القانون هو الفعل الذي يتأسس الأفراد والشعب من خلاله بأنفسهم، وأين يؤكدون بطريقة متبادلة إراداتهم واستعدادهم لتسوية حياتهم المشتركة بموجب هذا القانون ذاته." وقد سعى هابرماس إلى تحيين كانط من خلال فلسفة تواصلية للحق من خلال الحفاظ على المقاصد والحدوس الكانطية، ولكن من دون مضامين ميتافيزيقية، أي بعيدا عن الاهتمام بميتافيزيقا كانط بحسب وجهة نظر بعض الدارسين ومنهم بيارن مالكيفيك (Bjarne Melkevik)" (جديدي، صفحة 118).

من الأكيد، والمسلم به أن فلسفة روسو وفلسفة كانط ترتكزان وتستندان على فلسفة الذات. نستطيع القول أيضا أن ميتافيزيقاهما لم تعد نفسها بالنسبة لنا. لكن، وبغض النظر عن الأساس الميتافيزيقي، فإن هذه الطريقة لتأمل الحداثة القانونية ما زالت مناسبة ومثمرة. هذا التصور الثالث للحداثة القانونية يشدد على تأكيد وجود الأفراد داخل وعد لتشريع ذاتي ديمقراطي. لتشريف هذا الوعد الديمقراطي يجب علينا الآن أن نفكر فيها آخذين في الحسبان مفهوم "الفضاء العمومي" الذي يستطيع هو وحده أن يعطيه معنى اليوم. ينبغي علينا إذن تأمل وعد التشريع الذاتي من خلال تقدير تحرير الهويات المدخلة بواسطة هذا الوعد للتشريع الذاتي نفسه.

4. تحرير الهويات:

في الواقع، الحداثة يمكن أن تفهم بوصفها تحريرا للهويات. تاريخيا لا يمكن اعتبار التأكيد الهوياتي النتيجة الأولى للحداثة، ولكن يعتبر النتيجة الفعلية والعملية لمشروع حداثي مفهوم بوصفه تشريعا ذاتيا. لنرى عن قرب هذه الملاحظة (Melkevik, 2001, p. 81).

يرى هابرماس أن هيجل (Hegel) هو الفيلسوف الأول الذي طور بوضوح مفهوما للحداثة، وذلك مايتجلى في وعيه بالروابط العميقة بين الأحداث الكبرى المدشنة للحداثة مستشعرا جدتها الكلية مقارنة مع ما سبقها، متفطنا إلى دلالاتها الفلسفية المشتركة. فقد كان هيجل يروم البحث عن حداثة تنفتح على المستقبل وتبحث عن الجدة "ولهذا فإن الوعي التاريخي للحداثة يتضمن تحديدا بين الأزمنة الجديدة والزمن الراهن" (يورغن، 1995، صفحة 15). لم يكن هيجل أول فيلسوف ينتمي للحداثة، غير أنه أول من أصبحت الحداثة لديه قضية أساسية، فحسبه لا يمكن استخلاص مكانتها إلا من ذاتها "وبمقدار ما تستفيق الحداثة على وعيها ذاتها، يلاحظ انبثاق حاجة إلى عثورها في ذاتها على ضماناتها الخاصة، يفسرها هيجل بوصفها حاجة إلى الفلسفة" (يورغن، 1995، الصفحات 29-30). إن هيجل يرى أن جوهر الحداثة يتركز في فلسفة كانط ويعبر عن نفسه من خلالها، "ولا يعني هذا سوى أن الملامح الأساسية للعصر تنعكس في الفلسفة الكانطية كما في المرآة دون أن يفهم كانط الحداثة بوصفها كذلك" (يورغن، 1995، صفحة 34). وفي محاولة تشخيص الماهية الفلسفية للحداثة أبرز هيجل أنها تتمثل بشكل أساسي في الذاتية، "إن حداثة تستغني عن النماذج وتنفتح على المستقبل وتنشُد الجِدّة بنهمَ لا يمكنها أن تستمدّ مقاييس إلاّ من ذاتها. ويعرِض مصدرٌ وحيدٌ للمعياريّة نفسَه هو مبدأ ينبجس منه وعي الزمن الخاصّ بالحداثة نفسها: مبدأ الذاتيّة"، إن مصطلح "الذاتية"، عند هيجل، هو التفكير وفق ثنائية الحقيقة (الواقع) والمعيار. و يتأسس مفهوم الذاتية وفق أربع دلالات تمثل في: أ-النزعة الفردية: وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهي، الذي يحق له المطالبة بما يتطلع إليه.ب- حق النقد: إن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدوا له أمرا مبررا.ج- استقلال العمل: من خصائص الأزمنة الحديثة إرادتها لضمان ما تقوم به. د- أخيرا الفلسفة المثالية نفسها:يرى هيجل أنها من عمل الأزمنة الحديثة بمقدار ما تدرك الفلسفة (الفكرة) التي تعي ذاتها" (يورغن، 1995، صفحة 31).

إن الفرد هو الذي يحدد نفسه بشكل ملموس تجاه الحداثة، باعتباره كائنا مشخصن (personnalisé) واجتماعيا (socialisé). لقد أنتج كل من روسو وكانط نموذجا قانونيا، يستند على الحقيقة الأنثروبولوجية، والذي يستكمل عند هيجل بواسطة تصور يرتكز على الفرد المتجذر ثقافيا، الفرد الذي يؤدي مهمة إجهاد في ذاته وكل ما يتعلق بالمعايير. حسب هذا التصور للحداثة، وبالتناقض مع روسو وكانط، الفرد باعتباره خالق حقوقه، يؤكد ذاته لما هو عليه وما يتمنى أن يكونه (Melkevik, 2001, p. 80).

إن هذا التصور للحداثة تحديدا هو الذي يتجلى في الفضاء العمومي الراهن. بالنسبة لهابرماس، هذه الصورة من الحداثة القانونية، السياسية، الاجتماعية ترتبط مع تحليلات فيبر، و دوركايم، وميد (Melkevik, 2001, p. 82). "يرى هابرماس أن ما شكل موضوع الحداثة اجتماعيا وثقافيا كما تصوره فيبر(M. Weber)، ودوركايم (Durkheim)، وميد (G.H.Mead) قد تغير حيث أن التحديث يشير إلى مقاربة نظرية تعيد صياغة سؤال ماكس فيبر عن التاريخ العالمي، غير أنها تجيب بوسائل وإمكانيات النزعة الوظيفية الاجتماعية. بالمقارنة مع نظرية فيبر في الحداثة، يرى هابرماس أن ما ينشأ عن نظرية التحديث من تجريد له نتائج سلبية من حيث أنه يفصل الحداثة من جذورها– أوربا العصور الحديثة– ويقدمها على أنها نموذج عام من إجراءات التطور الاجتماعي، غير مبالي بإطارها المكاني– الزماني الذي تنطبق عليه علاوة على أنه يقطع الصلة الداخلية الموجودة بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية بشكل يصبح معه من الصعب فهم صيرورات التحديث باعتبارها عقلانية، أي بوصفها إسقاط تاريخي للبنيات العقلية" (جديدي، صفحة 123).

5. الهوية كأفق غير متجاوز للحداثة القانونية:

هذا التصوّر في الحداثة القانونية كما يدافع عنه النموذج التواصلي، يضع سؤال الهوية في قلب الحداثة القانونية ذاتها. تصبح الهوية أفق الحداثة القانونية الذي لا يمكن تجاوزه. لنلخص النتائج في بعض النقاط:

– إنّ الضرورة التي تقتضي أن يكون الفرد واضعا للحقوق وحاصلا عليها في آن واحد، لا يمكنها أن تستند سوى على مسار ملموس ومفتوح. إنّ الديمقراطي هو خير من يتكفل بتمكين هذا النمط من انتقاء المعايير، بتأكيده على المشروع القانوني بوصفه عملا ينجزه الجميع.

– تشتمل عملية الاختيار الديمقراطي للمعايير على أفراد ينهلون من موارد هذه العملية، وتعني أنّ الأفراد يمتلكون القدرة على التأكيد على ما هم عليه في ذواتهم، وما يبتغون أن يكونوا عليه، وأنّ هذا المسعى هو أمر مشروع. بتعبير آخر، ترتبط العملية الديمقراطية في تشكيل المعايير على نحو أساسي بسؤال الهوية.

– في هذا التصوّر للحداثة القانونية، ليس في هذا المسعى الهوياتي أي أمر يدعو للخوف. يترتّب على ذلك أنّ المسعى الهوياتي لا يتأتّى، داخل الحداثة القانونية الموسومة، سوى بأفراد لهم حرية تعبئة هوياتهم، على ما هم عليه وما يرغبون أن يكونوا عليه، قصد إرساء دعائم التسامح في القانون (Melkevik, 2001, p. 82).

6. الهوية والتسامح:

لقد رأينا أنّ الأفق الهوياتي وثيق الصلة بالحداثة القانونية. يتعلّق الأمر الآن بتحديد دلالة هذه المكاسب. للقيام بذلك، سنرى قبل كل شيء كيف أنّ هذا التصوّر للحداثة ينفتح على تصوّر تأملي للكونية، على الحق في البقاء أجنبيّ وكذا المسؤولية تجاه الماضي. يتعلّق الأمر بمحاولة أولى تهدف إلى تعبيد الطريق نحو التسامح.

– الكونية كذهنية معيارية:

عندما نُعاينُ إرث الحداثة القانونية كأمر يتجسّد في وعد التشريع الذاتي ويرتبط بالسيادة الشعبية، فهذا يحتم علينا إعادة التفكير في دلالة الكونية. " أسهم هابرماس في منطقيات النقاش والتواصل، بإدراجه لبدأ الكونية " (الحسين، 2019، صفحة 97)، ولا ينبغي التفكير في هذه الأخيرة ضمن منطق أفلاطوني للفكرة أو العقل. في الواقع، يحثّ النموذج التواصلي على أنّ الكونية تتموقع دائماً في سياق تذاوتي " (Melkevik, 2001, p. 83).

إن إطار هذا العمل، يمنعنا من إعطاء بحث كامل ومفصّل لهذا التصوّر حول الكونية. يمكننا مع ذلك أن نشير إلى أنّ الأطروحة الرئيسية لهابرماس هي وجود سياق تذاوتي قبلي بشكل

دائم يمكنه تلبية توقّعات التَّعقّلية التي يمكن للمتكلّمين والمستمعين اقتناءها بالمقارنة مع خطاباتهم المتبادلة في الوضعيات التي يختارون فيها المعايير أو القيم، والتي تترجم، في مجتمع حديث، الكونية داخل الحياة العمومية. ليست الكونية في ذاتها قيمة سياسية ملموسة كما تنافح عن ذلك الرأسمالية في الغالب، ولكن بالأحرى ذهنية حديثة ومشتركة بشكل تذاوتي. بتعابير أخرى، إنها إلى شبكات المهارة اللغوية، وإلى إمكانية لمس حاجاتها الخاصة ومصالحها بطريقة انعكاسية، وإلى القدرة على اتّخاذ موقف الآخر ليعترف بأنّ حاجاته ومصالحه هي مشروعة على سبيل الاحتمال، إلخ. إن الكونية تعبير عن الذهنية الحديثة والديمقراطية، والتي يمكنها أن تحمل على عاتقها وعد التشريع الذاتي، وتضمن إجماع الكلّ فيما يتعلّق بالمعايير والقيم.

تجعل هذه الطريقة في إدراك الحداثة، بوصفها جدلاً بين خطاب لا موقع له وأشخاص لهم مواقع، من المشروع العالمي أنّه لا يقتني دلالته القصوى سوى في تشكيل إرادة ديمقراطية وفي الفضاءات العمومية المجنّدة على الصعيد الثقافي. تشير الكونية أيضاً إلى الحركات الإجتماعية والصراعات السياسية وإلى ضرورة كسر أغلال كونية خاطئة وكاذبة ذات مبادئ عالمية، تمّ استنفادها بشكل انتقائي وتطبيقها دون مراعاة السياق. لنستعمل هذا التصوّر في الكونية أوّلا من أجل الحقّ في البقاء أجنبيّ، ومن ثمّ من أجل المسؤولية تجاه الماضي.

– الحق في البقاء أجنبيّ:

"لقد تحقق تشخيص حنة أرندت (Hannah Arendt) بأن اللاجئين ومسلوبي الحقوق والذين لا أوطان لهم سيكونون العلامة المميزة للقرن العشرين بمقدار يثير الرعب" (يورغن، 1995، صفحة 200). يستحضر براديغم "الحق في البقاء أجنبيّ" طريقتنا في التفكير حول التبادل مع الآخر. ينبغي على منوال هابرماس، وفي ضوء التصوّر حول الكونية المشار إليه أعلاه، أن نقبل الآخر في فرادته وخصوصيته و تحقّقه، لأنّ هنا يتبدّى بالذات شرط إنشاء مشروع كوني. يتعلّق "الحق في البقاء أجنبيّ" بلا شكّ بتسامحنا تجاه الآخر على العموم، ولكن أيضاً وعلى نحو أكثر عمقا بشرعية الاختلاف. لقد وسع هابرماس مفهوم "المواطن الكوني" ذي الأصول الكانطية لكي يشمل كل إنسان في العالم متجاوزا حدود "المواطن الغربي" أو حتى المهاجر أو اللاجئ السياسي

المقيم في الغرب. ويعتقد هابرماس أنّ الذي يقصي الآخر باسم الكونية (الذي بالنسبة للآخر له الحقّ في أن يبقى أجنبياً) فإنّه يخون فكره الخاص. ويواصل تفكيره في هذا الاتجاه حين يبين أنه فقط في التحرير الراديكالي لقصص الحياة الفردية ولأشكال الحياة الخاصّة يمكن للكونية أن تتأكّد وتضمن احترام متساو للجميع وتضامن مع كلّ من يحمل وجهاً بشرياً.

بحكم أنّ المشروع الحديث لا يختزل إلى أيّ تجريد، فإنّه سيكون هكذا في متناول الأفراد الذين يمكنهم امتلاك مشروع تذاوتي مشترك. يقوم الأفراد باستحضار حياتهم الخاصة في الخطاب مع الآخر. مفاد هذا التعبير أنّه إذا كان الحق يتشكّل بواسطة حجج أو براهين، فإنّ هذه الأخيرة لا يمكنها أبداً أن تكون صادقة وأصيلة سوى في حالة ما إذا ارتكزت على خلفية سرد "الذات" وعلى تأويل "الذات" لسياقها وما ترغب في كونه. إنّ هذه الأصالة هي التي تلتقي بالآخر، وتنشئ التبادل الذي يتيح ميلاد التسامح.

يمكننا على المستوى المعياري وفيما يخصّ التسامح على وجه التحديد، أن نرى في التسامح، داخل هذا الحق في البقاء أجنبيّ، كحقّ ديمقراطي، كحقّ في المشاركة السياسية، كحقّ كامل في الاحترام والتضامن. فهو يدلّ على المسار الديمقراطي واللقاء بالآخر بعيداً عن كلّ أساس ميتافيزيقي. ليس المواطن هو المماثل، بل هو الآخر المختلف (Melkevik, 2001, p. 84). وفي هذا الاتجاه يقول هابرماس معربا عن موقفه من مسألة الهجرة في دول أوروبا:" فلا يجوز للدول الأوروبية أن تتحصن في حصن المغالاة في الوطنية ضد الراغبين في الهجرة.(...) وتستطيع أنماط حياتية متعددة أن تتعايش متساوية في إطار دستور دولة القانون الديمقراطية. ولكن هذه الأنماط الحياتية يجب أن يغطي بعضها بعضا في حضارة سياسية مشتركة منفتحة على حوافز تأتي بها أشكال حياتية جديدة" (يورغن، 1995، صفحة 206). إن ما سبق يؤكد هذا الحق في البقاء أجنبيا و مختلفا داخل الدولة المستضيفة شريطة أن يحترم دستورها إضافة إلى قبول الأجنبي للآخرين المختلفين عنه، "إن الاندماج الذي يمكن ويجب على الأمة الديمقراطية أن تطالب به المهاجرين الوافدين على إقليمها حسب رأيه، لا يتمثل إلا في قبول النظام الدستوري الساري في الدولة، بالإضافة إلى ضرورة امتلاك روح تسامح مع مختلف الثقافات وأشكال الحياة

المتعددة" (ركح، 2011، صفحة 167). لكن في حالة ما إذا تمّ الالتقاء بالآخر، ماذا نفعل بالماضي الذي يعيق التبادل؟

– المسؤولية تجاه للماضي:

إنّ السعي الهوياتي يحفّزه ما يمكن نعته "كاستنكارات" ضدّ الظلم أو الخِزْي الذي تمّ التَّعَرُّض له قديماً. إنّها استنكارات عدم الإحساس واللامبالاة المعاصرة. فهل نستطيع تجاهل الحقيقة التاريخية التي عانت منها شعوب مختلفة، أقليات، مجموعات من النساء، الخ.؟ بصيغة أخرى: ألا يجب علينا، بمثل ما يقول هابرماس، الاعتراف أوّلا بمظالم الماضي كشرط مسبق لاجتماع قائم على المساواة والنِّدِيَة دون أحكام مسبقة؟ أليس هذا أول عمل في التسامح؟

يعرب هابرماس عن هذا الشرط الأخلاقي كما يلي: "إنّ إصلاح الظلم بالذاكرة المعفاة، الظلم المتعذّر نفيه ولكن من الممكن على الأقلّ جلب مصالحة اعتبارية بإعادة التذكير، يدرج الحاضر في السلسلة التواصلية لتضامن تاريخي عالمي. هذه الذاكرة المعفاة هي عَوَض غير متمركز للتركيز الخطير للمسؤوليات حيث قام الوعي الحديث للزمن والموجّه نحو مستقبل وحيد بشحن حاضر إشكالي يؤسّس إذا جاز التعبير عقدة الدسيسة" (Melkevik, 2001, p. 85).

لا يتعلق الأمر بإعادة صناعة وكتابة التاريخ، ولا بإصلاح مظالم الماضي، فما وقع قد وقع، وهذه المظالم ستكون دائما هنا. الأهم هو فهم موقف الآخر، مخاوفه، العقوبات التي عاناها، الأمر الذي يقوض ربما لقاءات، وحوارات، ومشاركة وتبادل أكبر. بل إن الأمر يتعلّق بتذكّر، بنمط نقدي، ما عاناه الآخر من "خطئنا"، بسبب ظلم الماضي الذي يشكّل نسيج حاضرنا. يصف جان مارك فيري هذا الاعتراف كخطاب يسمح للضحايا بفتح إمكانية الاستماع والإصغاء إليهم. يفعلونها عن طريق إعادة بناء سردي. وهنا تكمن الخطوة الأولى التي تفتلها الحقيقة والعقل قصد الإصلاح. يواصل فيري: "... لدى الكلمات...كل الأهمية، لأنها تستطيع – أو لا– إصلاح اللاعدالة بنفس الكمية ونفس النوعية للأشياء المعطاة للتعويض والإصلاح". فهي كلمات تسير وتقود إذن نحو التسامح.

يعبّر هذا الإعتراف بالماضي عن فهم التعصّب الذي تمّ تحمّله قديما. لقد قوّض التعصّب العلاقات بين الأشخاص. دون هذا الإعتراف، لا يمكن بتاتا أن يشتغل مسار الحوار أو يتمّ تفعيله. لقد ولّدت مظالم الماضي الأقلّيات ووضعت الأشخاص الذين يؤلّفونها في وضعيات غير مرغوب فيها ويشعرون بأنّها إهانة لكرامتهم ولكرامتنا نحن أيضاً. يتعلّق الأمر بأن نفهم أنّ بعض الأشخاص الذين يتواجدون في وضعية الأقليات،لم يتواجدوا فيها بسحر الكلمات، ولكن لأنّ المظالم والتعصّبات جعلتهم في هذه الوضعية. فكيف يمكننا إقامة وإنشاء علاقة تبادل أو معاملة بالمثل مع الغير دون الاعتراف به؟ وكيف يستطيع الآخر الاعتراف بنا وبناء جسر التعامل بالمثل والمبادلة دون أن نكون مستعدين مسبقا لتحمل المسؤولية تجاه الماضي؟ إن تحَمُّل مثل هذه المسؤولية ضد التعصب واللاتسامح وآثاره ونتائجه وتداعياته هو شرط ومقتضى ضروري للتسامح.

– الصراع بوصفه تبادل قانوني:

هذا النموذج من التفكير يندرج ضمن فلسفة عملية تفكِّر في التسامح على نمط الاعتراف الديمقراطي. لا نستطيع هنا إلا أن نؤكد على نضال التبادل الذي يشكل أو يؤسِّس التسامح الحديث والمعاصر. لنحدد بدقة هذا البيان:

* أ * التسامح مرتبط بشكل حميمي بالصراعات السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، الإيديولوجية والرمزية التي تحدث داخل المجتمع. التسامح هو أولا موضوع خلاف وجدال وتنازع، قبل أن يستطيع في آخر المطاف العمل على مستوى تطبيق المعايير بكيفية عالمية تهدف إلى السلام. إن الصراع الديمقراطي هو جزء من البنية الديناميكية لحقل الديمقراطية كفكرة وعمل، أي باعتبارها نظرية و ممارسة، "إن ما يؤكد عليه هابرماس عن حق هو أن الصراع الاجتماعي لا يكون أبدا صداما كاملا أو لعبة حصيلتها صفر، كالعلاقة بين البائع والمشتري في السوق، لأنه لا يوجد صراع اجتماعي بدون مرجعية ثقافية عامة بين خصمين وبدون فاعلية تاريخية مشتركة. إذن تجمع المناظرة الديمقراطية دائما بين ثلاثة أبعاد: الإجماع الذي هو الإستناد إلى توجهات ثقافية مشتركة، والصراع الذي يضع الخصوم في مواجهة بعضهم البعض، والحل الوسط الذي يجمع بين هذا الصراع واحترام إطار اجتماعي – وبشكل أخص قانوني –، يضع حدودا لهذا الصراع" (آلان، 1997، صفحة 433).

* ب *الحركات الاجتماعية توفر وتمنح قوة ومتانة وضمانة للتواصلات التي تنشئ مصالح التسامح للأقليات والمهمَّشِين في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة .على المستوى الفردي، المصالح التي تنبثق من قصص الحياة ينبغي أن تعبر عن نفسها بشكل حر، حتى وإن كانت هذه المصالح ترفض بشكل جذري وراديكالي الكونية. بشأن هذه النقطة الأخيرة، نضيف أن الحد الوحيد هو شكل القانون نفسه الذي يدعم ويعزز التسامح. الأفق ذاته للتشريع الذاتي لا يمكن أن يكون مغلقا إلا وفق كل مشروع قانوني حديث. وهو ما من شأنه أن يقصي نهائيا العنف والتعصب واللاتسامح.

7. التسامح والاعتراف القانوني:

إن المشروع المعاصر للقانون، يقودنا الآن أمام إشكالية الاعتراف في التسامح داخل القانون. في الواقع، إذا كان الفرد هو خالق حقوقه ويجند هويته لإنشائها، فإن مسألة الاعتراف تطرح وتثير الاختيار ذاته للمعايير القانونية للتسامح الذي يمكن من تحصيل و اكتساب صلاحية اجتماعية. نلح هنا على جانبين اثنين ونقطتين من إشكالية الاعتراف. في البداية، سنتفحص وندرس التسامح واختيار المعايير، ثم بعد ذلك وبشكل أكثر تحديدا التسامح والحقوق الأساسية.

– التسامح واختيار المعايير:

إذا كانت الصورة التي يمكن أن يأخذها التسامح مؤكدة مسبقا بشكل استطرادي منطقي، فإن خطاب اختيار المعايير والقيم هو الذي يؤكد مداه وبعده، إيجابيا أو سلبيا. الأفق القيمي، حيث يدرج التسامح، يشترط ويفترض أفقا لكونية براغماتية تستطيع أن تتبنى التقاء الهويات. نستطيع أن نراه فيما يخص مسألة الصلاحية الاجتماعية للقيم والمعايير القانونية كما هي معرفة ومحددة من قبل النموذج التواصلي للقانون (الحق) و إضفاء الطابع الرسمي للتسامح الذي يوجد فيه. من أجل تيسير فهمنا، نستطيع القول أن امتحان الصلاحية القانونية للمعايير يفعل ويشغل خطابا حول العدالة الكونية أو"الأخلاقية"، هذه الأخيرة تحيلنا إلى خطاب إيتيقي ."ويرى هابرماس أنه لا يمكن ادعاء صلاحية أي معيار إلا إذا تم الرجوع إلى اتفاق مبرر بالحجج العقلية، أو أن يكون على

الأقل اقتناع بأن هذه الحجج يمكنها أن تولد إجماعا ما لتبني معيار من المعايير الموصى بها" (أفاية، صفحة 206).

إن خطاب العدالة الكونية هو خطاب لا مركزي. إن الامتحان المذكور آنفا يتطلب أن تكون المعايير المختارة قادرة على أن تكون مقبولة وموافق عليها دون معارضة من طرف جميع الأشخاص المعنيين. يتعلق الأمر باختيار معايير يمكنها أن تكون نافعة بالتساوي للجميع، أو لنقل تقدم مصلحة متساوية للكل، دون أي استثناء أو إقصاء. يتعلق الأمر بانتقاء مبادئ يمكنها أن تكون عادلة وخيرة أو حسنة للجميع بالتساوي. من أجل تفعيل هذه المقاربة، من اللازم والضروري فهم حجج ودوافع أو لنقل مُحفِّزات الآخر والتي بدونها لا يمكن أن تكون أية صلاحية ممكنة. نريد الإلحاح والتأكيد على أن هذا الاختيار للمعايير يُمَثِّل وضعية تسامح. "ونظرا إلى الربط الذي يقيمه فورست بين العدالة والحق في التسويغ، فإنه يخلص إلى «أن التسامح فضيلة استدلالية للعدالة، والعدالة هي مصدر للمفهوم المعياري للتسامح)" (الأشهب، 2014، صفحة 206).

بودنا أن نؤكد هذا الجانب الأول، الخطاب الكوني يُحيل إلى خطاب إيتيقي وخاص. في الواقع، الخطاب الإيتيقي هو خطاب تفاهم – ذاتي. في هذا الخطاب واضعي القانون يأملون ويتمنون أن يتفاهموا بشكل أفضل باعتبارهم أعضاء في دولة أو أمة معينة، أو في جماعة محلية، أو منطقة..الخ. يتعلق الأمر بالنسبة لهم (في ضوء إشكالية الهوية) بتحديد التقاليد التي يرغبون في تمديدها والمواصلة عليها، وبأي شكل يتمنون أن يقدروا بعضهم البعض، وما هي الكيفية التي ينبغي أن يعامِلوا بها الأقلية. باختصار وبإيجاز، التفكير سويا أو معا حول نوع المجتمع الذي يرغبون العيش فيه.

هذا الافتراض المسبق يوجد في مواجهة مع خطابات إيتيقية أخرى تستهدف معرفة وفهم كيف أن أشخاصا آخرين يفهمون أنفسهم ينظرون إلى تقاليدهم. ولكن، امتحان اختيار المعايير للجميع يتطلب ويفترض من هؤلاء وأولئك أن يتوافقوا دون إنكار أو طمس جذورهم الثقافية، في خضم أي داخل لقاء يكون هدفه فهم حجج ودوافع و محفزات الآخر. هكذا يفهم هذا النموذج اختيار المعايير حسب مقاربة يكون فيها الأفراد خاضعين وتابعين لديالكتيك تفاهم متبادل. **إن خطاب اختيار المعايير هو بالتالي" مدرسة" للتسامح يخضع المشاركين لعملية تعلم بينذاتي**. إنه

يُثير اللقاء، ويُحرِّض على الحوار الذي من خلاله يستطيع الأفراد فهم الحجج المقدمة من الآخر. الخطاب يُخضِع المتكلم والمستمع لإلزامية فهم وضعياتهم ومواقفهم تراتبيا، ويؤَسِّس عملية تأمل نقد ذاتي. إن واجب التسامح يَتَحدَّد هكذا بما يلي: "يجب الاعتراف المُؤَسَّس بالمعيار، يأخذ بعين الإعتبار "الاحترام"، ومثل هذا الاحترام – الذي يقره الأمر القطعي– لا يمكن أن يُؤَسَّس إلا عن طريق النقاش" (Melkevik, 2001, p. 87). وبهذا فإن مسألة التسامح تتطور إنطلاقا من أخلاق المواطنين نحو هذه الأشكال من إجراءات التكوين الديمقراطي للإرادة و للرأي، واللذان ينبغي لهما أن يبررا فرضية الحصول الممكن على نتائج عقلانية.

في الواقع، التكوين الجماعي للإرادة في هذا التصور للتسامح، يُحيل إلى فكرة أن **التسامح يتشكل بفعل الاستخدام العمومي للعقل بهدف اختبار حجج وأسباب**. إجمالا، يمكننا ملاحظة **التسامح في القانون كنتيجة لتداول الجميع**. بهذه الكيفية، إن عبئ وثقل الحجة والإثبات، إذا جاز التعبير، وكما أشرنا إليه وبيناه، لا يلقى على أكتاف أخلاق المواطنين، وإنما على تداول الجميع من أجل تسامح أكثر (Melkevik, 2001, p. 88).

إن ضرورة الإجماع الذي نلاحظه ونسجله في خطاب اختبار المعايير يخلق و يُؤَسِّس نوعا من الحوار الدائم والمستمر بين الأغلبيات والأقليات الثقافية أو غيرها. "إن الهدف النهائي للعملية التواصلية عند هابرماس هو تحقيق الإجماع بين المتحاورين، مع الأخذ في الحسبان أن نقطة الانطلاق هي الاختلاف والتنازع بينهم" (المساوي، 2017، صفحة 85). إن الحوار يفتح بطريقة معيارية الفضاء العمومي لتأكيدات الهويات والثقافات في القانون، وبنفس الطريقة يُخضعهم لإلزامية تقديم برهنة كافية لدعم وجهات نظرهم .أما الباقي فيُوكَل للتَّفَاوض الدِّيمقراطي.

– القانون و الاختلافات الثقافية:

لنُؤَكِّد على الاختلافات الثقافية. إن أي شخص معتاد على الأدب الليبرالي الشمال أمريكي يعرف الموضوع الذي يُمثِّل حقا " أعمى" أمام مختلف التعبيرات الهوياتية والثقافية. يتعلق الأمر بحظر ومنع للإشارة إلى المقاييس الهوياتية في القانون، تعبيرا عن مواجهة كل تمييز عرقي، أو ديني، أو لغوي أو إثني أو غيرها. إن رفض الاعتراف يتصور باعتباره مضمونا بواسطة مبادئ

"دستورية" لا يمكن المس بها وفي مأمن ومنأى من أي خرق، وإن كان ديمقراطيا. إنه في هذه الحالة بالضبط التي نجد فيها النموذج التواصلي يبدع و يتجدد مؤكدا، عكس التيار وخلافا لما هو قائم، أن الحقوق الأساسية ينبغي أن تكون قابلة للنفاذ و متسامحة تجاه الهويات المختلفة. في الواقع، إن كان الأفراد هم الواضعين الحقيقيين لحقوقهم، و إن كنا نريد ترسيخ التسامح اجتماعيا، فليس هناك من نماذج أخرى ممكنة.

يعتقد هابرماس أنه عندما نأخذ على محمل الجد العلاقة الداخلية بين دولة القانون و الديمقراطية، سيتضح أن نسقا ونظاما للحقوق الأساسية ليس أعمى بالنسبة لمختلف أوضاع الحياة ولا عن الاختلافات الثقافية. (...) عندما نعطي هذا الافتراض، فإن نظرية للحقوق الأساسية، مفهومة بشكل صحيح وسليم، تدعو بالضبط إلى سياسة اعتراف تحمي سلامة الفرد فيما يتعلق بسياقاته للتشكل الهوياتي، "يؤكد هابرماس على ضرورة إرساء "سياسة اعتراف" في المجتمعات المتعددة الثقافات، لأن هوية كل مواطن مرتبطة بهويات جماعية ولا بد أن تستقر داخل شبكة من علاقات الاعتراف المتبادل" (ركح، 2011، صفحة 169).

من الواجب أن تحترم نظرية للحقوق الأساسية السلامة الهوياتية للفرد وكذا السياق الذي يستمد منه منبعه وأصالته في الآن ذاته. يتعلق الأمر بإقامة صلة بين البعد الهوياتي ونظرية في الحقوق التي تجعل تصور التشريع الذاتي يتأكد على مستوى وصعيد التسامح تجاه الآخر.

في الحقيقة، إن الصراع من أجل الاعتراف، بلغة أكسيل هونيث، يجب أن يتحقق في البرمجة السياسية للقوانين داخل المجتمع. إن القوانين والحقوق، كموضوع لصراع عنيف للحركات الهوياتية، يمكن أن نراها تتحقق في السياسة بوصفها تفاوضا مستمرا ودائما. هكذا فإن نسقا ونظاما للحقوق الأساسية ينبغي أن يفيد في غرس وزرع الأهداف المتولدة عن الصراعات الجماعية للاعتراف الهوياتي. لقد "توصل هونيث إلى ضرورة أن يحل محل النموذج التواصلي نموذجا جديدا يعبر عن النزاعات الاجتماعية، وهذا النموذج النظري الجديد أطلق عليه نموذج "الصراع من أجل الاعتراف"" (الزاوي، 2012، صفحة 170).

- إختيار المعايير و اللاتسامح:

إن هذه النواة الصلبة للتسامح، نستطيع أن نشير أنها تقف في وجه التعصب بصورة أصلية.

"يمكن أن يتخذ الفعل صورتين، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل. الأول يتضمن الفعل الغائي العقلاني، في حين أن فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول إلى الفهم. وفعل التواصل هو فعل لا أداتي بالمعنى التالي: (إن أي تفاهم يتم التوصل إليه عن طريق التواصل له أساس عقلاني :ذلك أنه تفاهم لا يمكن فرضه فرضا من قبل أي من الطرفين، أداتيا كان ذلك الفرض عن طريق التدخل في الموقف تدخلا مباشرا، أم استراتيجيا، عن طريق التأثير في قرارات الخصم). ومثل هذا الفعل يحمل في طياته ادعاء بالصدق، وهذا الادعاء، من حيث المبدأ، قابل للنقد، فمثلا يستطيع الشخص الذي يتوجه له هذا الفعل أن يستجيب بنعم أو لا حسب ما يروق له. وأفعال التواصل بهذا المعنى هي أفعال أساسية لا يمكن كما يقال اختزالها إلى أفعال غائية. ولو كانت تلك الأفعال أفعالا غائية لعاد المرء ثانية إلى إشكالية فلسفة الوعي على وجه التحديد" (إيان، 1999). في الحقيقة، صلاحية المعايير لا يمكن أن تكتسب إلا من خلال تقويم إجرائي من قبل الأفراد المشخصين، أين يكون ويتشكل كل واحد كقاض عندما يجيب بـ"نعم" أو بـ"لا". يمكننا افتراض أن فردا أو جماعة يمكنهم أن يرغبوا في نشر وترويج "لا" قطعية أمام معايير تَنتَهِك مصالحهم أو كرامتهم.

لكننا نستطيع أيضا افتراض أن عملية اختيار المعايير، في إطار مطلب الكونية التداولية، ستكون تلك التي تستطيع أن تنسجم مع بنود ومواد حقوق الإنسان، التي هي في الوقت الراهن الوحيدة فقط – أو تقريبا – تحقق الإجماع والانسجام... وهو ما يعتبر أيضا طريقة أخرى لـ"تأسيس" حقوق الإنسان ومتطلبات التسامح في القانون. مثل هذا التأسيس التداولي يجتنب هكذا متاعب تأسيس وطني أو تعاقدي. إنه يحافظ على الروابط والعلاقات التي تُوَحِّد الشَّخص بالكل الاجتماعي. إنه يستثمر الإمكانية البينذاتية لهذا النسيج الاجتماعي بتوسيع مستمر لفضاءات ومجالات التسامح. "وباعتماد هذا البديل الفلسفي على العلاقة البيذاتية انفتح عن النظرية الحجاجية التي تقدم الوسائل الضرورية لإقامة علاقة تواصلية مؤسسة على أفضل حجة لا على الإكراه والضغط" (الأشهب، يورغن هابرماس و راهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة رهانات، العدد:3، 2007، صفحة 13)، فبدل أن نفرض على الآخرين قاعدة نريد منها أن تكون قانوناً

كونياً، سيكون من الأفضل طرح هذه القاعدة على الآخرين، بهدف فحص ادّعاء كونيتها عن طريق المناقشة، "فإيتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر، و من ثمة إدماجها داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها" (يورغن، 1995، صفحة 64)ج. في إطار هذا التفاوض التذاوتي، تُقَوِّي نظرية الحقوق الأساسية الفَردَ الذي يُطالِب بالتسامح في القانون.

- التسامح والحقوق الأساسية:

إن ظهور نظرية الحقوق الأساسية (rights) هو بالتأكيد أحد الأحداث الرئيسية الكبرى في فكر هابرماس. لقد أُتِيحَت لنا فرصة رسم الخطوط الكبرى له في مكان آخر. لنؤكد الآن على الحقوق الأساسية بوصفها مُؤَسِّسَة ومُكَوِّنَة لضمانات التسامح (Melkevik, 2001, p. 90). لكن هابرماس يتساءل:" ما هي الحقوق الأساسية التي يجب على المواطنين الأحرار والمتساوين أن يعترفوا بها لبعضهم البعض، إذا أرادوا أن ينظموا عيشهم المشترك شرعيا بوسائل القانون الوضعي؟" (يورغن، 1995، صفحة 212). هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق وضع دستور يجمع بين ممارسة الشعب لسيادته إضافة إلى خلق نظام من الحقوق الأساسية.

ينبغي علينا أن نبدأ من وجهة نظر اللاَّمُشاركة التواصلية لكي نفهم هذه الحقوق. في الواقع، إن نظرية اختيار المعايير تفترض مسبقا وجود فَاعِلِين مَعنِيّين ومُهتَمِّين، وهم الذين يختارون منح صلاحية اجتماعية لخيارات معينة،"فكل مشارك فرد حر فيما يقوم به ما دام يحوز على السلطة الإبستيمية في صيغة المتكلم، والتي تسمح له باتخاذ موقف من المواقف" (هابرماس، 2002، صفحة 26). إن حريتهم التواصلية، كما أشرنا إليه في السابق هي التي تختار إيجابيا المعايير والقيم التي يجب أن تعتبر صالحة للجميع. من خلال التفكير في هذه الحرية التواصلية نتوصل إلى فهم الحقوق الأساسية كشروط، ومقدمات حاضرة دائما لحماية الأفراد ضد تعليمات الآخر في مجاله الخاص من وجهة نظر اللامشاركة. في الواقع، فكرة التشريع الذاتي نفسها، المتسقة مع تصور لسيادة شعبية، يفترض أن فكرة الحقوق الأساسية ينبغي أن تُفهَم تذاوتيا. هذه "الصورة للقانون" تتطلب، بالتالي، إنشاء حقوق أساسية بالشكل الذي تُشير وتُحيل إلى الأفراد في رغباتهم وأمنياتهم التواصلية وأفعالهم الاجتماعية، وفي حالة هشاشتهم وعجزهم الملاحظ مسبقا أيضا. "إن

الرباط الداخلي المطلوب بين حقوق الإنسان وسيادة الشعب يقوم حينئذ في أن حقوق الإنسان تمأسس شروط التواصل اللازمة لبنيان للإرادة سياسي عاقل" (هابرماس، 2002، صفحة 213). ويمكن أن يُنَصَّ على هذه الحقوق الأساسية بهذا الشكل:

(1) حقوق أساسية تنتج عن تطور، مستقل سياسيا، للحق الذي يمتد لأكبر قدر ممكن من الحريات الذاتية لأفعال متساوية للجميع.

(2) حقوق أساسية ناتجة عن تطور، مستقل سياسيا، لوضعية الأعضاء داخل جمعية إرادية لاجتماعيات قانونية.

(3) حقوق أساسية ناتجة بشكل فوري عن إلزامية القوانين وعن تطور، مستقل سياسيا، للمشاركة القانونية الفردية.

(4) حقوق أساسية للمشاركة بحظوظ متساوية (تكافؤ الفرص) في عملية وسيرورة تكوين الرأي والإرادة المُشَكِّلَة للإطار الذي يُمَارِس داخله المواطنون استقلالهم السياسي والذي من خلاله يُنشِئُون حقا شرعيا.

(5) حقوق أساسية ممنوحة لظروف المعيشة التي تكون مضمونة على المستوى الاجتماعي، التقني والإيكولوجي، بقدر ما يمكن أن يبدو هذا ضروريا، في ظروف معينة، للتمتع بحقوق مدنية متساوية والمرقمة من (1) إلى (4) (Melkevik, 2001, p. 91).

سنجد في هذه اللائحة كل المرجعيات الكلاسيكية للتسامح، الحق في الهجرة، الحق في أن يصبح مواطنا في دولة أخرى،...الخ، إضافة إلى مرجعيات جديدة للتسامح، مثل الحقوق الاجتماعية. لنُؤَكِّد على المنطق المُفَعَّل من قبل الحقوق الأساسية، مع الإشارة إلى أن أول الحقوق الأساسية يُؤَسِّس مختلف الجوانب المرتبطة بسياسة قانونية للتسامح. لأن "الحق الذي يمتد لأكبر قدر ممكن من الحريات الذاتية لأفعال متساوية للجميع" ينفتح مباشرة على ضرورة العمل في هذا الاتجاه. في الواقع الحريات الليبيرالية الكلاسيكية – مثل الحق في "الكرامة الإنسانية، الحرية، الحياة و السلامة الجسدية للشخص، حرية التنقل، واختيار المهنة أو الوظيفة، والملكية، وحرمة

المسكن،..الخ" – لا تنشأ الآن من ميتافيزيقية، وإنما تنبع من " أخلاقيات النقاش"، أو ببساطة من النموذج التواصلي للقانون.

بالتعارض مع تصور ليبيرالي للحقوق الأساسية التي تَبنِي وتُنشِئ هذه الأخيرة بوصفها مُؤسَّسَة ميتافيزيقية في الشخص الذي يُنظَر إليه و يُفهَم ككائن أخلاقي– مقيمين بالتالي خلطا بين الأخلاق والقانون –، نجد أن هابرماس يفكر بهذه الطريقة حول الحقوق الأساسية بالكيفية التي تحتوي بدقة الحقوق التي ينبغي على المواطنين أن يقبلوها لبعضهم البعض ويتفقوا ويتفاهموا حولها، إذا رغبوا في تنسيق أفعالهم البينذاتية بطريقة شرعية، من خلال وساطة القانون الإيجابي. القيمة المثلى للتبادل الذي رأيناه في عملية اختيار المعايير يوجد بالتالي مبررا ومؤكدا.

– التسامح كتبادل ومشاركة ديمقراطية:

إن الديمقراطية وفق التصور الهابرماسي تقوم على أسس تواصلية وتستهدف بناء مجتمع خال من التعصب، فهي "تتأسس على معطيات الفلسفة التداولية (Pragmatique)، فاستنادا لهذا المبحث يريد هابرماس تأسيس جماعة تواصلية خالية من الإكراه والهيمنة والسلطة باستثناء هيمنة أفضل حجة (argument meilleur)، ويعد مفهوم "التشاور" (délibération) في هذه النظرية من المفاهيم المركزية لأنه يعطي للفرد حق النقد و رفع "دعاوي الصلاحية" في إطار فضاء عمومي ديمقراطي يكون فيه الحق متكافئا بالنسبة للجميع من أجل المشاركة في تشكيل رأي عام وإرادة سياسية معبرة عن المصالح العامة" (الأشهب، 2014، صفحة 75). هذا النموذج الديمقراطي التتشاوري هو الوحيد حسب هابرماس الذي يمكنه أن يفعل التسامح ويعكسه، مقابل النموذجين الليبيرالي والجمهوري. لقد حاول هابرماس حسب آلان تورين تجاوز مفهوم التسامح و احترام الأقليات كما هو متضمن في الفكر الليبرالي حيث قال: " ينبغي أن لا نكتفي بالحل الوسط الذي تقدمه السياسة الليبرالية، ولا حتى بتسامح يؤدي إلى تجاوز الخصوصيات بدلا من اندماجها. علينا أن نقبل أنه لا توجد ديمقراطية بلا مواطنة، ولا مواطنة بلا اتفاق ليس فقط على إجراءات ومؤسسات ولكن أيضا على مضامين" (آلان، 1997، صفحة 431). إن "النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم و انتماءاتهم الثقافية والعرفية ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن أن يتأسس إلا

إذا ارتبط بالمناقشات العمومية" (حمدي، 2009، صفحة 135). لِنُحَدِّد بدقة الآن المعنى الذي ينبغي إعطاءه ومنحه لآفاق التسامح في هذا النموذج.

* أ – مبدأ الخطاب (النقاش) يُؤَسِّس إلزامية التسامح في القانون بالبحث معمقا أو لنقل بالحفر في الإمكانية الحالية لمجتمع يستطيع عقلانيا أن يجعل من مشروع العيش تحت ظل القانون إحدى ميزاته. إلزامية التسامح في القانون ليست بحاجة لتأسيس ميتافيزيقي انطلاقا من فلسفات الذات.

* ب * الذات الملتزمة بالقانون ينبغي من خلال رؤيتها لذاتها كواضعة للقوانين، والمعايير والقيم، أن تخضع هذا المشروع في نفس الوقت للتقييم الحر من قبل الجميع من جهة، وتوسع فضاءات التسامح من جهة أخرى. إن اللاتسامح والتعصب يصبحان إنكارا للمشروع الحديث للقانون.

"في الحقيقة، مسألة التسامح تعود وترجع إلى سيرورة التعرف على الآخر، هذه السيرورة للتعرف تتجلى في القانون بواسطة سيرورة حوارية نريد من خلالها وفيها فهم دوافع الذي يقترح معيارا يراه أهلا للقبول والصلاحية الاجتماعية" (Melkevik, 2001, p. 92).

الخاتمة:

مع هابرماس، ومقارنة مع التصور الليبيرالي الحديث، لا شيء يضيع فيما يخص التسامح، هذا التصور للتسامح، في القانون، هو متسامح أكثر مما هو "ليبيرالي". ما نجنيه هنا هو أكثر أهمية، فطريقتنا في فهم التسامح، لا ينبغي أن ترتكز على ميتافيزيقا فلسفة الذات. بينما هذه الميتافيزيقا لا تقول لنا شيئا اليوم، نجد أن النموذج التواصلي يسمح لنا بالمقابل أن نتصور التسامح بشكل ملموس بكيفية ما بعد–ميتافيزيقية. في هذا النموذج الما بعد–ميتافيزيقي، إن التواصل، باعتباره خالق التبادل، هو الذي يتحمل عبئ ضمان التسامح في القانون. لقد اغتنينا بطريقة أكثر منهجية في فهم وتسيير التحدي الهوياتي (المرتبط بالهوية).

إن البناء الليبيرالي للحداثة، يترجم مسألة الهوية على صعيد منطق المواجهة، وعلى صعيد منطق العداوة أين ينبغي على قوى "العدل" أن تظفر به أو تماطل فيه في مواجهة الفراغ الهوياتي.

بهذه الطريقة، البناء الليبيرالي ينسج البناء المجرد لهذه المبادئ فيما يتعلق بالأفراد، هؤلاء الأفراد الذين بتجسيدهم لهذه المبادئ يشكلون جوهر الحداثة نفسه. بالرجوع إلى هذا التصور، تمكنا من رؤية أنه إذا كان الفرد هو واضع الحقوق والقوانين ومتلقيها، هذا الفرد يجب بناء على سيرورة انتقاء المعايير أن يضمن فعليا التناغم بين كونية عادلة وخصوصية ما يمكن اعتباره "خيرا" ديمقراطيا، من خلال حوار مع الآخر. وفي النهاية، يجب أن نستحضر مسألة التسامح في عمق تصورنا الديمقراطي. التسامح، من وجهة نظر القانون هو موضوع ناتج عن اعتقادنا في الديمقراطية.

قائمة المصادروالمراجع:

1. Melkevik, D. B. (2001). *Tolérance, pluralisme et histoire, collection éthiqué.* paris.

2. أبو النور حسن أبو النور حمدي. (2009). *يورجين هابرماس – الأخلاق والتواصل* . بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

3. بغورة الزاوي. (2012). *الاعتراف –من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الإجتماعية –*. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

4. تورين آلان. (1997). *نقد الحداثة*. (أنور مغيث، المترجمون) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

5. حران الحسين. (2019). *المناظرة والحوار في الفكر الديني المعاصر – دراسة حجاجية تطبيقية*. لبنان: دار الكتب العلميه.

6. روسو جان جاك. (2011). *في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي، ترجمة عبد العزيز لبيب*. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية المنظمة العربية للترجمة.

7. عبد العزيز ركح. (2011). *ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس*. الجزائر: منشورات الاختلاف.

8. كريب إيان. (1999). *النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس العدد 244، .* (محمد حسين غلوم، المترجمون) الكويت: عالم المعرفة.

9. محمد الأشهب. (2007). *يورغن هابرماس و راهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة رهانات، العدد:3*. الدار البيضاء: مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية.

10. محمد الأشهب. (2014). *الحق في العدالة في الخطاب الفلسفي المعاصر، ضمن كتاب: ما العدالة؟: معالجات في السياق العربي*. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

11. محمد المساوي. (2017). *السياسة بين التواصل والعنف في المجال السياسي العربي محاولة للفهم في ضوء نظرية الفعل التواصلي لهابرماس، ضمن كتاب: العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة – مقاربات سوسيولوجية وحالات – (الجزء الأول)، مؤلف جماعي*. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

12. محمد جديدي. (بلا تاريخ). *العقلانية الكونية بين هابرماس و رورتي، ضمن كتاب: فلسفة الحق – كانط والفلسفات المعاصرة –، تنسيق محمد المصباحي*. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم. 143، جامعة محمد الخامس.

13. محمد نور الدين أفاية. (بلا تاريخ). *الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابرماس–*.

14. هابرماس يورغن. (1995). *القول الفلسفي للحداثة*. (فاطمة الجيوشي، المترجمون) منشورات وزارة الثقافة: دمشق.

15. يورغن هابرماس. (2002). *الحداثة و خطابها السياسي*. (جورج تامر، المترجمون) لبنان: دار النهار للنشر.