

التسامح بما هو فضيلة أخلاقية وسياسية من منظور هابرماس من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية



العلوي رشيد
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص التنفيذي:

لم يدخل مصطلح التسامح إلى اللاتينية والفرنسية إلا في القرن السادس عشر مع الحروب الأهلية، ويراد به آنذاك التسامح بين الديانات (بين الطوائف الدينية المتصارعة)، وفي القرنين 16 و17 اتخذ التسامح الديني دلالة حقوقية حيث أجبرت الحكومات في أوروبا الموظفين على ضرورة التسامح مع الأقليات الدينية، وتحديدًا اللوثريين والمسيحيين الفرنسيين والبابويين، حيث وقع هنري الرابع سنة 1598 مرسومًا يدعو فيه إلى احترام الأشخاص الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة، ويمارسون اعتقادات خاصة بهم، أو الذين ينتمون إلى جماعات دينية مضطهدة. وبشكل واضح يقول هابرماس: «يُميز الألمان والإنجليز بين مصطلح Tolérance الذي يعني الفضيلة، وبين Tolération الذي يفيد الفعل القانوني». ويذهب إلى أن تعددية رؤى العالم والنضال من أجل التسامح الديني لا يعزز فقط ولادة الدولة الدستورية الديمقراطية، وإنما يعطي اليوم للحياة نفساً جديداً في عالم التعددية والاختلاف.

يُميز هابرماس بين دالتين لمفهوم التسامح: دلالة حصرية أو ضيقة، حيث يفيد التسامح اتجاه الأديان الأخرى، بالمعنى الذي كان سائداً أيام الحروب الدينية؛ ودلالة قانونية، ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث أصدرت الحكومات مراسيم التسامح التي تجبر بموجبها الدولة موظفيها وكل المواطنين المؤمنين على أن يكونوا متسامحين تجاه الأقليات الدينية الأخرى، مثل اللوثريين أو البروتستانت الفرنسيين، وهم بروتستانتون أجبروا على مغادرة فرنسا سنة 1685 بسبب الحروب الدينية، ويقدر عدد المغادرين آنذاك بحوالي 300 ألف، والبابويين الذين يسندون إلى البابا السلطة المطلقة.

لا تقتصر هذه المراسيم على إقرار احترام الأقليات الدينية، بل أيضاً للأفراد المغايرين الذين يمارسون تعبدات دينية أخرى؛ ذلك أن الأصل السياسي لكلمة التسامح - عند هابرماس - باعتبارها نوعاً من «الفضيلة السياسية» التي تسمح بمعاملة المواطنين للآخرين المختلفين، تعود إلى مكياويل وكل الفلاسفة الذين شددوا على الحق في التعبير عن الانتماء الديني، ولو كان مخالفاً: لوك، سبينوزا... ويشدد على ضرورة إقرار البيّناتية في العلاقات المجتمعية، وهو الأمر الذي جعله ينظر إلى التسامح - لا من وجهة نظر أحادية - كفضيلة سياسية أي تسامح من نوع آخر، ويقصد بالأساس تسامح العلمانيين مع المؤمنين. فإذا كان التسامح الديني في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، يشدد على ضرورة احترام المتدينين والمؤمنين لعقائد وأفكار العلمانيين أو غير المؤمنين، فإننا في أمس الحاجة اليوم إلى تسامح معكوس؛ أي تسامح العلمانيين أو غير المؤمنين مع المؤمنين في مجال التعبير عن القناعات في الفضاء العمومي، شريطة استبعاد الجماعات الدينية والكنائس والمؤمنين للعنف، والكف عن شحن الأنصار والأتباع والمريدين بشعارات التطرف، رغم أن الشرط السياسي الأخير الذي يفرض على الجماعات الدينية حصر دعواتها في المجال الديني الفردي

والكف عن توجيه اهتمام أتباعها نحو الفعل السياسي الذي يمكن أن يلعب دوراً نقدياً وممانعاً، يطرح جملة إشكالات منها أساساً: ألا يعتبر هذا الموقف نكوصياً بالمقارنة مع الوظيفة النقدية التي يلعبها الفضاء العمومي اتجاه السلطة السياسية وأجهزة الدولة؟ هل يعبر هذا الموقف عن تنازل هابرماس على مبادئ المدرسة النقدية؟ ألا يخرج هابرماس بموجب هذا الموقف عن الفلسفة الاجتماعية؟

تعرض مفهوم التسامح في الفلسفة المعاصرة لنظرٍ جديدٍ ومُغاير لما كان عليه الأمر في القرون السالفة. قد تبدو هذه الفكرة بديهية لدى المُطلع على السيل الجارف من الكتابات حول مفهوم التسامح في العقود الأخيرة نتيجة مجموع التحولات المُربِعة الجارية في كوكبنا الأزرق، لكنها ليست بيّنة بما يكفي لو تصفّحنا مُراجعات الفلاسفة لهذا المفهوم.

لا نتوخى من هذا البحث عقد مقارنة بين المُراجعات الفلسفية التي طالت مفهوم التسامح؛ لأن ذلك يستوجب بحثاً مُفرداً، كما أن منهج المُقارنة قد يؤدي إلى إجحاف في حق البعض بسبب نزع النصوص من سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي وحتى الاقتصادي. لذا سأكتفي بالتركيز على إسهام الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas، والذي اعتبره مهماً للغاية بل ضرورياً لفهم بعض من معضلات عالمنا المعاصر.

يمكن صياغة الإشكال المركزي لهذا البحث في التساؤلات التالية: ما هي التبدلات التي طالت مفهوم التسامح؟ بأي معنى يمكن اعتبار التسامح فضيلةً سياسية؟ هل توحى «الفضيلة السياسية» على الفكر ما بعد الميتافيزيقي، حيث النزول من سلطة الرب (باسم الدين والأخلاق) نحو سلطة الإنسان هنا والآن؟ كيف يمكن الانتقال من التسامح الديني نحو الحقوق الثقافية؟ هل يُسعدنا التسامح في الحد من الصراعات التي تمزق عالم اليوم، أم إنه مجرد حلقة من ضمن سلسلة حقوق يتوجب أن تضمنها الدولة الديمقراطية الدستورية، وما يستوجب ذلك من مراجعة جذرية لبعض أسسها المعيارية؟

سأنتقل في هذه الدراسة أولاً من وضع السياق العام لاهتمام هابرماس ومن خلاله فلاسفة النظرية النقدية المعاصرة بمفهوم التسامح، لانتقل ثانياً إلى بيان منظور هابرماس لسؤال التسامح بما هو فضيلة سياسية مع تعليل الانتقال إلى السلطة الدنيوية بعد مسار طويل من تجربة العلمنة sécularisation، وهو الانتقال من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية، ولهذا سأقف ثالثاً وبقليل من التفصيل على التبريرات التي قدّمها هابرماس لمفهوم مجتمع ما بعد العلمانية وصلته بالتسامح، لأتناول رابعاً بعض المواقف الفلسفية التي تشاطر الرأي هابرماس - رغم الاختلافات العديدة بين مجموع المقاربات - والتي تنتمي إلى الفلسفة السياسية المعاصرة للتأكيد على أهمية انتقال التسامح من مجال الدين نحو الحقوق الثقافية، وأخيراً سأتحقق ممّا إذا كان التسامح سبيلاً مُسعفاً لتجاوز مُعضلات العصر من صراعات وتجاهلات واحتقارات وتمزقات هوياتية نحو مجتمع يتيح إمكانية العيش المشترك للجميع.

أولاً: هابرماس وسؤال التسامح في الحياة المعاصرة

«لا وجود لتسامح سياسي إلا بالمعنى الضيق، ليس في الممارسة اليومية للدولة الديمقراطية دوماً، وإنما في سياق صراع بين الأيديولوجيات السياسية في المعنى الواسع جداً» هابرماس

لم يكن سؤال التسامح حاضراً في فكر يورغن هابرماس بشكل مبكر، بل جاء متأخراً جداً شأنه شأن مجموع القضايا السياسية والثقافية والتاريخية التي بدأ يحاضر فيها بعد انتهائه من كتابه العملاق: «الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير»¹ والتي تعكس - إن صح التعبير - نضجاً في الرؤية التي مهد لها منذ الثمانينات مع «نظرية الفعل التواصلي».

يمكن تصنيف مساهمة هابرماس بصدد مفهوم التسامح ضمن المرحلة الثالثة من اهتمامه بموضوعات فلسفة الدين بعد الجدل الواسع الذي أثير حول صراع الحضارات وحوار الأديان، رغم أنها مقاربة أخلاقية - سياسية تظل وفيّة للكونزموبوليتية الكانطية في أبعادها المعيارية. ولقد ميّز فيليب بورتييه بين ثلاث مراحل ديناميّة في اهتمام هابرماس بالدين: تمتد المرحلة الأولى، من كتاباته المبكرة إلى حدود الثمانينات، وتميّزت بنقده لعالم الإيمان، حيث ينظر إلى الدين كاستيلاّب وكأداة توظف في المجال السياسي لخدمة أهداف ايديولوجيّة، ولضمان استمراريّة ودوام العلاقات القائمة نفسها، وهو الموقف الذي تأثر فيه بالفلسفة الماركسيّة، كما أوّلها وحافظ عليها منظر ومدرسة فرانكفورت النقديّة، وتمتد المرحلة الثانية، من 1985 إلى حدود سنة 2000، حيث يرى أن الدين ضرورة وجوديّة، كما أقرّ ذلك في «الفكر ما بعد الميتافيزيقي» (1988)، لا يمكن الاستغناء عنه في الحياة العاديّة. وفي هذه المرحلة بالذات، يذهب مفسّرو فلسفة هابرماس إلى بداية مراجعة الموقف الأول؛ ذلك أن انفتاح هابرماس على المنعطف اللغوي الجديد الذي دشّنته الفلسفة اللغويّة، والاعتراف بالوظيفة المحوريّة للغة في إنتاج الخطاب وتداوله، سيجعلانه يطرق باب اللّغة المقدسة، وما تطرحه من طابوهات عدة يتعين إعادة النّظر الجذريّة في مجمل ما يحيط بالنّص المقدّس وبالتراث الشفوي للديانات. ورغم أن الهيرمينوطيقا طوّرت أدواتها وذهبت بعيداً في تأويليّة النصوص الدينيّة والدراسات الدينيّة المقارنة، فإن هابرماس لم يولها العناية الكافية. فنظريته في الفعل التواصلي وفي أخلاقيّات المناقشة، تحيط بنتاج المنهج التأويلي، ولكنها لا تطرق بشكل مباشر الخطاب الديني، ولا حتى العلاقة بين المعرفة والإيمان، ما يبيّن بوضوح، وعي هابرماس بعمق المشكلة، وبالحاجة إلى تدقيق المعطيات التاريخيّة وفق راهنيّة السؤال السياسي حول دور الدين في الفضاء العمومي. هكذا بلور في نظريّة الفعل التواصلي دور التواصل والحوار البينذاتي الذي يقر بضرورة التفاهم والسّجال المتساوي

1 - J, Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gall - mard, 1997

بين المتداولين (الخصوم تحديداً). فالتفاهم أو الاتفاق، لا يتحقق إلا بتواصل بين متحاورين - خصمين في المناقشات العمومية الرسمية. وبناء عليه، يمكن تأويل موقف هابرماس في كتابه الجديد «بين الدين والنزعة الطبيعية» الذي يذهب فيه إلى ضرورة التحاور بين المؤمنين وغير المؤمنين، ومقارعة الحجج فيما بينهم شرط ضمان حيادية الدولة الدستورية الديمقراطية، وترجمة اللغة الدينية إلى لغة عمومية معلنة.

أما المرحلة الثالثة، فتبدأ مع الألفية الثالثة (مستقبل الطبيعة البشرية: نحو نسالة بشرية)، حيث الدين لم يعد شأنًا خاصاً ينحصر في الفضاء الخاص بالفرد، وإنما هو شأن عمومي. وبذلك يسعى إلى مؤسسة المجتمع ما بعد العلمانية، حيث يأخذ الدين مكانته الطبيعية في الفضاء السياسي العمومي. وستتوج هذه المرحلة بكتابه الأخير المثير للجدل: «بين النزعة الطبيعية والدين»، حيث سيخصص فصلاً كاملاً للدين في الفضاء العمومي²، ناهيك عن مجموعة من المقالات التي كان لها دور مهم في اهتمامه بسؤال الدين والتسامح وعودة التدين³.

كما أن اهتمامه بموضوع التسامح لا يخرج عن مجموع الاسهامات النظرية التي وضعها من قبيل: أخلاقيات المناقشة، جدل المعرفة والإيمان، مجتمع ما بعد العلمانية، الفعل التواصلي، الثقافة والسياسة، العقلانية التواصلية، وتصوره للعلاقة بين الحقوق والديمقراطية، والتي أعاد فيها النظر في مجمل نظريات العقد الاجتماعي، ناهيك عن وضعه لمشروع الدستور الأوروبي... وهذا ما يدل على رؤية واضحة - إن لم نقل نسقية - لمشروع فلسفي عملاق لا يحتمل فصل جزء منه عن جزء آخر.

عمل هابرماس في نظره إلى سؤال التسامح نحو مراجعة الإرث التاريخي لموضوع التسامح على الأقل كما ظهر جراء الحروب الدينية الكبرى، والذي بفضل تم الانتقال العميق نحو الدولة الحديثة التي ضمنت

2 - العلوي رشيد: بورغن هابرماس: نحو منظور جديد لدور الدين، جريدة الشرق الأوسط، عدد يوم الخميس - 6 شهر ربيع الأول 1437 هـ - 17 ديسمبر 2015 م. وللمزيد أنظر أيضاً: العلوي رشيد: "الدين وخطاب الحداثة: دراسات في الفلسفة السياسية المعاصرة"، منشورات نور، ألمانيا، غشت 2017

3 - Jürgen. Habermas: Retour sur la religion dans l'espace public, une réponse à Paolo Flores d'Arcais, le débat, N° 152, 2008/5, p. 27 - 31

J. Habermas, Vingt ans après: la culture politique et les institutions en RFA, entretien avec Rainer Erd, le Débat N° 51, 1988, P. 164 à 172

J. Habermas, De la tolérance religieuse aux droits culturels, Cités, N° 13, 2003. P 151 à 170

J. Habermas, Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?, le débat, N° 152, 2008/5, p. 4 - 15

J. Habermas. « Entretien sur Dieu et le monde » dans Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 317-353

J. Habermas, « Le multiculturalisme: les différences culturelles concernentelles la politique? » dans Une époque de transitions. Écrits politiques (1998- 2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 211 -227

بفضل قوانين التسامح وحدة سيّاسية كانت أساس المجتمع العلماني في تجربته التاريخيّة؛ غير أن التسامح الديني لم يعد وحده الاضطهاد الذي يعترض عالم اليوم، بل إن هناك اضطهادات جمّة تشمل: الثقافة، الجنس، العرق... لهذا يدعونا إلى الانتقال من التسامح الديني نحو الحقوق الثقافيّة لإعطاء بعد جديد للتسامح بما هو فضيلة سيّاسية.

1 - تبديل معنى التسامح:

لم يدخل مصطلح التسامح إلى اللاتينية والفرنسية في نظر هابرماس إلا في القرن السادس عشر مع الحروب الأهلية، ويراد به آنذاك التسامح بين الديانات (بين الطوائف الدينية المتصارعة)، وفي أواخر القرن 16 وبداية القرن 17 اتخذ التسامح الديني دلالةً حقوقيةً، حيث أجبرت الحكومات الأوروبية الموظفين بضرورة التسامح مع الأقليات الدينية وتحديدًا اللوثرين والمسيحيين الفرنسيين والبابويين، حيث وقع هنري الرابع سنة 1598 مرسوماً يدعو فيه إلى احترام الأشخاص الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة، ويمارسون معتقدات خاصة بهم أو الذين ينتمون إلى جماعات دينية مضطهدة، لهذا يقول هابرماس بكل وضوح «يميز الألمان والإنجليز بين مصطلح Tolerance الذي يعني الفضيلة وبين Tolération الذي يفيد الفعل القانوني»⁴. ويذهب إلى أن تعددية رؤى العالم والنضال من أجل التسامح الديني لا يُعزّز فقط ولادة الدولة الدستورية الديمقراطية، وإنما يعطي اليوم للحياة نفساً جديداً في عالم التعددية والاختلاف⁵.

يُميّز هابرماس بين دالتين لمفهوم التسامح: **دلالة حصرية أو ضيقة**، حيث يُفيد التسامح تجاه الأديان الأخرى، بالمعنى الذي كان سائداً أيام الحروب الدينية؛ و**دلالة قانونية**، ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث أصدرت الحكومات مراسيم التسامح التي تُجبر بموجبها الدولة موظفيها وكل المواطنين المؤمنين بأن يكونوا متسامحين تجاه الأقليات الدينية الأخرى، مثل اللوثرين أو البروتستان الفرنسيين⁶ والبابويون⁷. ومن خلال هذا التمييز البين سيبي هابرماس أولى فرضياته حول التبدلات التي مست مفهوم التسامح طوال تاريخه، حيث شدد أن للتسامح بعداً أخلاقياً من جهة: يخص العلاقات بين الأفراد -مستوى البينذاتية- وبعد سياسي من جهة أخرى: يخص مستوى الشرعية السياسية والسلطة القانونية والدستورية التي تأسست في الدولة الديمقراطية الدستورية على مبدأ الحيادية تجاه رؤى العالم.

4 - Jorgen Habermas: de la tolérance religieuse aux droits culturels, P.U.F, Cités 2003/1 – n° 13, p 151

5 - *ibid*, p 152

6 - les Huguenots: بروتستانتيون أُجبروا على مغادرة فرنسا سنة 1685 بسبب الحروب الدينية ويقدر عدد المغادرين آنذاك بحوالي 300 ألف.

7 - Les Papistes: الذين يُسندُون إلى البابا السُّلطة المُطلقة.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

وتوجهات النظرية النقدية، ناهيك عن موقف الفيلسوف التونسي الأصل إيف شارل زارك¹⁰ Yves Charles Zarka.

ثانيا: من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية

«في الوقت الذي يعتبر البعض أن التسامح فضيلة

يدعو إليها الرب أو الأخلاق أو العقل أو على الأقل الفطنة.

يرى آخرون أن التسامح موقف متعجرف وأبوي وقمعي.» راينر فورست.

تتبع هابرماس في مقاله: «من التسامح الديني إلى التعددية الثقافية»¹¹ مفهوم التسامح في تبدلاته التاريخية مشدداً على دور تعدد رؤى العالم والنضال من أجل التسامح الديني في ولادة الدولة الدستورية الديمقراطية، التي وضعت مقاربة معيارية لمحاولة التخفيف من حدة الصراع بين الأديان والحضارات، فمع بداية الألفية الثالثة تم تدشين حوارات دولية حول التسامح والاعتراف والاحترام والإرهاب وتنامي ظاهرة التدين... وقد استثمر المبادئ الثلاثة التي وضعها راينر فورست حول التسامح، وهي: الرفض، القبول، الاستبعاد، لبيان أن التسامح الديني قد يكون مفيداً لضمان الوحدة السياسية وبناء عقد سياسي جديد وللمحد من الحروب الدينية والصراعات المستمرة بين الطوائف الدينية فيما بينها وبين المتدينين والعلمانيين، لكنه في حقيقة الأمر ما هو إلا حلقة من ضمن سلسلة طويلة من اضطهادات ثقافية وجنسية وعرقية.

يجسد الطابع السياسي للتسامح فضيلة سياسية تشترط ألا يفرض الإيمان على المواطنين وألا يعتمد الحق على القوة؛ أي يجب احترام الاعتقادات كيفما كانت حتى في الحالة التي ننظر فيها إلى اعتقادات الغير أو إلى أفكاره بأنها خاطئة، أو إلى طريقة عيشه وكأنها غير صالحة. وما يعنيه ذلك من أن التسامح كفضيلة سياسية يمكن أن يضمن مجتمعات متعددة كمدنية واحدة تخترقها رؤى عالم متعددة ومختلفة ومتنوعة في إطار «الاحترام المتبادل» بصيغة راينر فورست، وفي إطار «الحرية الدينية» بصيغة هابرماس، أو الاعتراف المتبادل بصيغة نانسي فريزر. إلا أنه من الناحية القانونية يقول يستحسن أن نميز بين ما يمكن التسامح بصده وما لا يسمح بالتسامح (وهو نفس المبدأ الذي تحدث عنه بول ريكور) بين الجماعات المؤمنة

10 - من مواليد 14 مارس 1950 بتونس، أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة باريس ديكرات - السوربون، تقلد مدير المركز الوطني للأبحاث الاجتماعية وأدار فيه مركز تاريخ الفلسفة الحديثة ومركز طوماس هوبز، من مؤلفاته: هوبز والفكر الحديث 1995، 2000 - الفلسفة والسياسة في العصر الكلاسيكي 1998 - الطريق الآخر للذاتية 2000 - صعوبة التسامح 2004 - الحاجة إلى إعادة بناء الكوسموبوليتية 2014 - إلى أي حد يمكن أن نكون متسامحين؟ 2016

11 - Jorgen Habermas: de la tolérance religieuse aux droits culturels, P.U.F, Cités 2003/1 - n° 13, p 151

وغير المؤمنة والممارسة لا اعتقاد معين؛ لأن مسألة الحيادية في الإيمان موجهة للدولة كقاعدة معيارية لكونية تدمج الحقوق الدينية والحقوق الثقافية¹²، لذلك يتساءل: كيف يمكن أن يكون هناك احترام متبادل وقبول للعيش المشترك وقبول للتصورات المختلفة؟

لا يمكن لشخص أن يكون متسامحاً ما لم يقبل تعدد الاعتقادات والآراء وألا يقبل رفض آراء واعتقادات الآخرين. وهو ما يستوجب عند هابرماس ضرورة التمييز بين التسامح و«الالاختلاف»، حيث يقول: «لا يفيد التسامح الاختلاف؛ لأن الاختلاف في مجال الاعتقادات وتعبادات الغير يصبح تسامحاً غير مفيد (دون الحديث عن تقدير الغير وإيثاره)»¹³؛ لأن رفض اعتقادات الغير ورؤاه وطريقة عيشه غير عقلاني وغير مقبول، لذلك لا أهمية لنداء العنصري أو الشوفيني ليكون أكثر تسامحاً، ولكننا ندعوهم إلى تجاوز أحكامهم القيمية وحثهم على أن يقبلوا الاختلاف والتفكير بطريقة تفر الاختلاف والمغايرة كما يقول غاندي: «يظن كل فرد أنه على حق في وجهة نظره، ولكن ليس من المستحيل أن يكون جميع الناس على خطأ. ومن هنا تنشأ ضرورة التسامح، وإذا ما نمينا في داخلنا التسامح تجاه التصورات الأخرى، فإننا نتوصل إلى فهم أصح لتصوراتنا». لهذا يضيف «لا يبدأ التسامح إلا حينما يوجد التمييز كما هو الحال في الحرية الدينية، لا يمكن أن نفرض التسامح إلا حيث توجد أقلية مضطهدة»، وفي هذا يتفق تماماً مع كل من رينر (ليس التسامح مطلوباً إلا حيثما يوجد نزاع) وزاركا (التسامح كفضيلة صعبة)، وفي هذا يقدم مثال اليهود والمسلمين الذين يرفضون بعضهم البعض، إلى درجة لا يمكن مطالبتهم بالتسامح ما لم يتم إنهاء الأحكام القبلية حول اعتقاداتهم؛ لأن ادعاء صدق دين على الآخر يحول دون التسامح. وكذلك الحال فيما يخص كل التمييزات الجنسية والعرقية والثقافية واللغوية والدينية.¹⁴ وهو ما دفعه إلى فحص الجوانب العقلانية في التسامح أي كل ما هو مقبول عقلياً ليكون مثلاً للتسامح، ليقتراح اتجاهين رئيسيين للتسامح:

تسامح المؤمنين إزاء اعتقادات الآخرين بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم.

من واجب العلمانيين وغير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني.

وهو ما يعني عملياً ضرورة الحفاظ على الرابطة الاجتماعية بين المؤمنين وغير المؤمنين في المجتمع العلماني؛ لأن هدف التسامح هو تأمين النظام الاجتماعي وضمان العيش المشترك داخل نفس الدولة أو المدينة، حيث إن الدولة الديمقراطية الدستورية مهما كانت درجة حياديتها تجاه الصراعات لا يمكنها وفق

12 - ibid, p 165

13 - ibid, p 158

14 - Ibidem.

مقاربتها المعيارية أن تضمن العيش معاً للمختلفين والمغايرين في اعتقاداتهم وتصوراتهم وتعباداتهم، وعلى هذا يصح القول: «لا وجود لتسامح سياسي إلا بالمعنى الضيق، ليس في الممارسة اليومية للدولة الديمقراطية دوماً وإنما في سياق صراع بين الأيديولوجيات السياسية في المعنى الواسع جداً»¹⁵. وبناء عليه: هل للدولة الديمقراطية كامل القدرة على ضبط الصراعات والخلافات بين أفراد المجتمع؟ هل يمنع مبدأ الحيادية كما بلوره راولز تدخل سلطة الدولة لصالح جماعة ضد أخرى؟

كل الأديان في الأصل تصور للعالم أو بصيغة راولز: «مذاهب للفهم» أي أشكال للحياة في عمومها (فن العيش)؛ لأن التسامح في العصر الحديث حقق فعلاً توافقاً سياسياً لفض النزاعات وتفادي الحروب الدينية بفضل الوحدة السياسية التي حققها العقد السياسي الجديد، وهو ما يستلزم في نظر راولز «واجب المواطنة» Civility. يعترض هابرماس على مقارنة راولز؛ لأن التسامح السياسي الذي يطالب بإدماج العلاقات المدنية مع غيرها قد لا تقضي إلى تعايش مشترك، فما دام المواطنون يعارضون الدولة حول مشكلات سياسية يمكن للسلطات حلها، فإن التغيير الشعبي هو الأفق الذي ينتظرها. ومن «وجهة نظر احترام معتقد الغير نرى أيضاً بوضوح أن المعنيين بالتسامح ينقسمون إلى مؤمنين وغير المؤمنين. وفي رأي العلمانيين، فهو يقبل تأسيساً مستقلاً أو ذاتياً للديمقراطية ولحقوق الإنسان. وللحق من وجهة نظر أخلاقية أولوية على باقي الحقوق الوضعية وبموجب هذه البداية، فإن تعددية أشكال العيش / الحياة، والتي تعكس تصورات العالم لا تتدخل بتاتا في المنطوقات المعرفية مع الإيمانات الإثيقية للأشخاص المتشبهين بها»¹⁶. ويعالج بالتفاصيل مثال رفض الحجاب الإسلامي في المدارس الفرنسية ومنع إعلان رمز ديني معين في مدارس ألمانيا، وهو المثال الذي أثار جدلاً واسعاً حول مبدأ الحيادية؛ لأن إجراءات من هذا القبيل، والتي فرضتها ظروف وتغيرات سياسية معينة تدفع الدولة العلمانية إلى الانحياز لدين معين مضطهدة بذلك الأقليات الدينية الأخرى، ليستثمر هذا في بيان أهمية الاضطهاد الثقافي والجنسي والعنصري... في الدعوة إلى الحاجة إلى اعتبار التعدد الثقافي العنصر المحور في عملية الاندماج الاجتماعي الذي يطبع عالمنا المعاصر وبدونه لا يمكننا حل الصراعات ووضع حد للاضطهاد المتنامية؛ وذلك في سبيل مواطنة متعددة الثقافات la citoyenneté multiculturelle بتعبير ويل كملিকা will Kymlicka.

15 - Ibid, p 160

16 - Ibid, p 162

يؤكد هابرماس أن التعددية الثقافية¹⁷ تطرح أسئلة عميقة متصلة بقضايا، مثل وضع الأقليات الدينية في الدولة الديمقراطية الدستورية من قبيل تحديد الأعياد الدينية والوطنية وترسيم اللغات الوطنية وتدريب بعض لغات الأقليات الدينية والاثنية وكوطا النساء والسود في الوظائف العمومية والسياسية، ويقول في هذا: «الاضطهاد الديني ليس إلا مستوى من سلسلة من الاضطهادات على مستوى الثقافة واللغة والعرق والجنس...»¹⁸، وهو بذلك يقف على أطروحة نانسي فريزر حول نزاع الاعتراف والحاجة إلى اعتراف جديد: «تجاوز الاضطهاد الديني سيشكل اليوم نموذجاً من نوع جديد في سبيل الحقوق الثقافية»¹⁹ وعلى أطروحة أكسيل هونيث حول مجتمع الاحتقار المتنامي بشكل سريع؛ لأن هذه الاضطهادات الدينية والعرقية والثقافية والجنسية لا تخص فقط وفي المقام الأول التوزيع العادل لحظوظ الحياة: «الحقوق الثقافية شأنها شأن حرية ممارسة الشعائر، يجب أن تضمن لكل المواطنين حق الولوج للتواصل، للتقاليد، وممارسات جماعة تعتبرها ضرورية للنمو والتعبير عن هويتها الشخصية»²⁰.

تستعمل نانسي فريزر مصطلح «العدالة الشاذة» لتتساءل: لمن العدالة؟ ويستخلص هابرماس من ذلك مفهوما قانونيا دالاً: «ذات الحق» *sujet droit*، حيث يقول: «فردانية الأشخاص الماديين تمر عبر التنشئة الاجتماعية»، حيث «لا يمكن لشخص مندمج اجتماعياً أن يطور هويته ويضمن استقرارها إلا في إطار شبكة علاقات اعتراف متبادلة (ناهيك عن حمايته)»²¹؛ لأن تصور التسامح بالجملة «في المجتمعات المتعددة بموجب الدستور الليبرالي لا يقبل فقط اختلاف المؤمنين مع من لهم إيمانات وتديّنات مختلفة، وإنما أيضاً مع من لا يؤمنون، وهذا يعني، أن الوعي العلماني يحدد العلاقة بين الإيمان والمعرفة بطريقة نقد ذاتي»²².

ثالثاً: سؤال التسامح في مجتمع ما بعد العلمانية

«يظن كل فرد أنه على حق في وجهة نظره. ولكن ليس من المستحيل

أن يكون جميع الناس على خطأ. ومن هنا تنشأ ضرورة التسامح.

17 - انظر في هذا الفصل الثالث من كتابات سياسية: الحميمة الجديدة بين السياسة والثقافة"

Habermas: Ecris politiques, culture, droits, histoire, traduit par: christian bouchindhomme et rainer rochlit, flamarion, paris 1999, pp 69-80

18 - ibid 166

19 - ibid 167

20 - ibidem.

21 - ibidem.

22 - ibid, p 169

وإذا ما نمّينا في داخلنا التسامح تجاه التصورات الأخرى.

فإننا نتوصل إلى فهم أصح لتصوراتنا». غاندي

سعى هابرماس في تصوره للمجتمع ما بعد العلمانية، إلى إعطاء بعد جديد لنظرية الفضاء العمومي، حيث إن الاعتراف بدور الدين في الفضاء العمومي السياسي يسير في اتجاه الدفاع عن فضاء مفتوح يتعايش فيه العلماني والمُلد والمؤمن بشكل متساوٍ، دون الاحتكام لأي خطّ عقدي أو إيديولوجي قد يغني التنازع بدل التفاهم.

في مقالته حول ما هو المجتمع «ما بعد العلمانية»؟²³، يرى هابرماس أنه لا يمكن أن يتأسس هذا المجتمع إلا في المجتمعات العلمانية، فماذا يريد هابرماس بهذا الشرط؟ ما هو التصور الذي يحكم المجتمع العلماني في سيرورة العلمنة؟

في تأصيله وفهمه للمجتمع العلماني يُشدد هابرماس على ثلاثة اعتبارات منطقية لا بد منها، لفهم عمق سيرورة العلمنة، والتي دونها لا يمكن أن نتحدث عن فضيلة التسامح، وهي:

1 - التقدم العلمي والتكنولوجي الذي شجّع على فهم للعالم متمركز حول الإنسان، حيث تتخذ الأحداث والوقائع تفسيراً سببياً، وحيث لا يمكن للعقل التنويري والعلمي أن يتصالح مع رؤى العالم المتمركزة حول اللاهوت والميتافيزيقا.

2 - تحويل الدين إلى مسألة شخصية، عبر إبعاد المنظمات الدينية والكنائس عن السلطة والقانون والحياة العامة والتربية والتعليم؛ لأن العقلنة تتأسس على الفرد متمتعاً باستقلاليتته وحرية وكرامته.

3 - يقود الانتقال من المجتمع العقلاني إلى ما بعد الصناعي مروراً بالصناعي إلى رفاة عالية وأمن اجتماعي أفضل، وهو ما يعوض الحاجة إلى قوة عليا أو كونية.

ويعزو هابرماس عودة الدين إلى الفضاء العمومي إلى تنامي ثلاث ظواهر رئيسية:

التوسع التبشيري / انتشار البعثات التبشيرية وتوسعها.

23 - J. Habermas, Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?, le débat, N° 152, 2008/5, p. 4 – 15

التطرف الأصولي، حيث توسعت دائرة الإرهاب والجهاد باسم الدين، وانتشر العنف بسبب الاختلاف الديني والعقدي، مما يؤشر بإمكانية صعود الأنظمة الفاشية الدينية من جديد.

التوظيف السياسي لاحتمالات العنف المتأصلة في الأديان.

ليست هذه الظواهر بجديدة عن العالم - كما يمكن أن يعتقد البعض - وإنما هي مجرد ظواهر مُتجددة، تتخذ لبوسات عديدة بحسب السياق السياسي والتاريخي: ألم تعيش القرون الوسطى حروباً باسم الدين ذهب ضحيتها ملايين الناس؟ أليست محاكم التفتيش تطرفاً أصولياً، وتوظيفاً سياسياً للدين؟ بماذا يمكن أن ننعت العداء لليهود في ظل الأنظمة النازية وفي الثقافة الإسلامية أيضاً؟ صحيح أن الإرهاب الذي تغذيه الحركات الأصولية في عالم اليوم وبأحدث التقنيات والوسائل اتخذ شكل ثقافة تسود في تربة التعليم والمجتمعات المهمشة، لكننا نتساءل: من يشجع تنامي التطرف والتنظيمات الإرهابية؟ من يراها؟ من يمول عملياتها؟ نتوجه هنا صوب تحليل موقف هابرماس أكثر وبيان مختلف المبررات التي يسوقها لتأكيد حضور الدين في الفضاء العمومي.

يتخذ مفهوم «مجتمع ما بعد العلمانية» عند هابرماس معنيين: معنى معياري، حيث يمكن وضع معايير عامة في النظرية السياسية لتدبير وتسيير المجتمع وتنظيم العلاقات ما بين الدولة والمجتمع المدني والحركات الفاعلة، وتمثل النظرية السياسية الليبرالية نموذجاً للديمقراطيات الدستورية؛ لأنها تضع في القواعد الدستورية وفي مبادئ العدالة السياسية معايير لتدبير الشأن العمومي والخاص؛ ومعنى تجريبي؛ يتحدث فيه هابرماس عن المجتمعات الغربية المعاصرة التي سبق وأن جربت العلمانية لقرون.

ويتمثل البعد الجديد لنظرية الفضاء العمومي في كون العمل الأول لهابرماس حول الفضاء العمومي يسير في اتجاه إعادة الاعتبار لفكرة الاستعمال العمومي للعقل، كما دافع عنها إيمانويل كانط في أواخر القرن الثامن عشر، حيث الدين مكمل للعقل التواصل وليس أساساً له. ورغم كون ذلك العمل لم يتجاوز حدود المجتمع البرجوازي وممارسة السلطة السياسية داخل حقل الصراع الاجتماعي، مما يجعله تصوراً جديداً للتقليد النقدي (الماركسي الجديد) لمدرسة فرانكفورت، فإن هابرماس يحث على الوظيفة النقدية للفضاء العمومي (في مواجهة التحكم الكلياني للسلطة السياسية في العلاقات الاجتماعية)، باعتباره وسيطاً بين الدولة والمجتمع؛ وذلك لتجاوز التصور الأداتي الذي يعود إلى التقليد الفلسفي السياسي الحديث، وتحديدًا تصور هيجل لوظيفة المجتمع المدني (كوسيط بين الأسرة والدولة). إلا أن هابرماس يقيم فصلاً حقيقياً بين الفضاء العمومي والمجتمع المدني، حيث إن هذا الأخير في تصوره يكون نابعاً من عمق العلاقات الاجتماعية بما هو أرقى مستويات الجماعة الطبيعية (الأسرة وفق التعريف الأرسطي) ويبقى في خدمة الدولة البرجوازية

وبهذا يمكن تسميته بالمجتمع المدني البورجوازي، ولا يخرج تصوره للفضاء العمومي عن هذا الإطار الفلسفي السياسي العام؛ لأنه:

أولاً، فضاء عمومي بورجوازي - مدني ساهم في تشكل أسس المجتمع البورجوازي بفعل الدعاية المضادة في تشكيل الرأي العام السياسي؛ وثانياً، لأنه يدفع النخبة السياسية في اتجاه تعزيز الوظيفة العمومية للعقل التي أدت إلى بروز الليبرالية السياسية؛ وثالثاً، لأنه يدفع بالقوى الاجتماعية المعارضة للسلطة السياسية، إلى الاندماج في المجتمع الجديد من خلال تجاوزها لمرحلة السرية في فعلها السياسي في الفضاء العمومي إلى المرحلة الشرعية (الاعتراف القانوني) والقبول بقواعد اللعبة السياسية كما تضعها السلطة السياسية؛ ورابعاً، يدفع بالقوى الاجتماعية المهمشة والمقصية، وغير المرتبطة بالنخبة السياسية إلى تحديد موقع في الفعل السياسي، بدل أن تبقى مجرد حشود قد تسبح ضد التيار أو قد تستعمل لأغراض سياسية.

من هنا ينبع سؤال التسامح، فأمام عودة الحشود إلى الفضاء السياسي العمومي ومعه الجماعات الدينية المقصية من النقاش والتداول العمومي لعقود ولربما لقرون، يمكن ملاحظة احتلال هذا الفضاء من طرف الجماعات الدينية عن طريق الاقتراعات النيابية أو إثبات حقها في التعبد العمومي، وهو ما يمكن نعتة باحتلال الفضاء العام للتعبير عن الحق في ممارسة الشعائر والطقوس الدينية، وسيطور الأمر إلى المطالبة بقانونية التدين في الفضاء العام.

1 - في الحاجة إلى مجتمع ما بعد العلمانية

لا يتحدث هابرماس أبداً عن أفول العلمانية؛ لأن شرط قيام مجتمع ما بعد العلمانية هو استمرار عملية (سيرورة) العلمنة في المجتمع ما بعد العلمانية²⁴، كيف ذلك؟

يؤمن هابرماس بأن مسار العلمنة الذي اتخذته أوروبا في العصر الحديث، والذي ترافق بسيرورة التحديث وفلسفة التنوير، هو مسار واع ولا مجال للنقاش حول تداول فكرة التراجع عنه. إلا أن مسار العلمنة قد انبنى على أسس لم تعد صالحة اليوم أمام التغيرات التي يعيشها العالم. مما يستوجب إعادة النظر في مقومات العلمنة الحديثة، ويناقش على سبيل المثال، التسامح؛ ذلك أن المضمون الاجتماعي والسياسي لهذا المفهوم لم يعد صالحاً لواقعنا المعاصر؛ لأن سياق الحروب الدينية التي مزقت أوروبا والغرب عامة لم تعد

24 - حيث يقول: "إنني أعترف بأن الموديل الذي اقترحه يصلح أكثر في الثقافة السياسية التي تسود ألمانيا، والتي تقوم على سياسة محايدة للدولة تجاه الجماعات الدينية البروتستانتية، الكاثوليكية واليهودية".

هابرماس: "حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي"، ترجمة رشيد بوطيب، بيروت - لبنان، مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف" مجموعة مؤلفين، ابن النديم والروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2013، مؤلف جماعي، ص 641

شروطها قائمة، بفضل التغيرات الحاصلة حتى في الدين في حد ذاته، ولذلك يتوجب إعطاء مضمون جديد للتسامح يستجيب للمتطلبات المعاصرة. ونفس الشيء يقال عن دور الدين في الحياة السياسية؛ لأن المبادئ السياسية التي تقوم عليها نظرية العدالة المعاصرة بحاجة إلى الأخذ بعين الاعتبار تلك الشروط السياقية التي تتدخل بوعي في تحديد الاختيارات السياسية الكبرى. ويصر هابرماس على أن مجتمع ما بعد العلمانية، هو مرحلة جديدة تقتضيها العودة الجديدة للفعل الديني في الفضاء العمومي، حيث يقول: «لا يقر تعبير «ما بعد العلمانية» للجماعات الدينية بالاعتراف العلني بها لمساهمتها الوظيفية في إنتاج الدوافع والتصورات»²⁵، وإنما احتراماً لصوتها وتصورها، حيث يتوجب على هذه الجماعات قبول الدستور العلماني، وقبل التعددية الثقافية وواقع الممارسة السياسية التي فرضتها الليبرالية الدستورية في الدولة الديمقراطية الدستورية؛ لأن الدستور باعتباره أسمى القوانين لا يمكنه أن ينتصر لجماعة ضد أخرى، ليضمن بذلك حيادية الدولة تجاه تصورات العالم السائدة. وإذا كان هابرماس لا يرى أن هذا الشرط أساسي ومناسب للجماعات الدينية، فإن المواطن العلماني بدوره لا يحق له «طالما أنه يقدم نفسه في دوره كمواطن، أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم، ولا أن يحرم المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للمناقشة عمومياً. ويمكن للثقافة العلمانية الليبرالية أن تنتظر من المواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع»²⁶، وهو ما يفيد في هذا السياق، أن مقارنة الحجج في الفضاء العمومي هو أساس قيام تواصل غير مشوه بين المتدينين وغير المتدينين؛ لأن معضلة العالم المعاصر هي معضلة التواصل المشوه.

2 - الجماعات الدينية والأخطار المحدقة بسيرورة العلمنة

يقول هابرماس في مستقبل الطبيعة البشرية: «يبدو أن السؤال الفلسفي الأصيل عن الحياة التي يجب أن تعاش، هو سؤال يتحدد على مستوى من العمومية الأنثروبولوجية، غير معروف حتى الآن. والتقنيات الجديدة ستفرض علينا نقاشاً عاماً يتناول الفهم الذي يجب تكوينه عن أشكال الحياة الثقافية بوصفها أشكالاً ثقافية. وبالتالي، فإنه ليس من أسباب وجيهة تجعل الفلاسفة يتخلون عن موضوع خلافي كهذا لعلماء في البيولوجيا أو لمهندسين أغراهم العلم الوهمي»²⁷، وهو بذلك يقف على النقيض من جون راولز الذي يعتبر أن الفيلسوف هو بالدرجة الأولى سياسي يعمل على التنظير لقضايا الراهن، وأن يساير التطورات المواقبة للعصر، إلا أن هابرماس يقيم فصلاً بين السياسي والتقنوي من جهة، وبين الفيلسوف من جهة أخرى، لأن

25 - هابرماس: "العقل والدين في المجتمع الحديث وما بعد الحديث"، حميد لشهب، الرباط، نداكوم 2005، ص 95

26 - العقل والدين، مرجع سابق، ص 98

27 - هابرماس: "مستقبل الطبيعة البشرية: الإيمان والمعرفة"، ترجمة جورج كنورة، المكتبة الشرقية، لبنان، 2006. ص 124

هذا الأخير لا يساير الأحداث والوقائع وحسب وإنما يتأملها بعين ناقدة متخذاً مسافة من ثقافة السوق وأرباب الشركات الذين لا يهتمهم شيء غير التسويق لمنتجاتهم والدفاع عن قيم تنسب نفسها إلى التحديث، رغم أنها تتناقض القيم النبيلة للإنسانية؛ فالغرب في نظره اكتسح العالم بقيم حقوق الإنسان لتصدير بضاعته وثقافته الاستهلاكية، وهو ما يعني أن سيرورة العلمنة الحديثة قد زاعت عن بعض مبادئها الأساس، مما يؤثر على حداثة متعددة الأوجه أو عن حداثة غير مكتملة، لذلك يقول: «نحن لا نفهم من وجهة نظر صحيحة، الأخطار المترتبة على انزلاقات العلمنة التي حدثت في أماكن أخرى إلا إذا نظرنا بوضوح لأنفسنا وعرفنا ما تعنيه العلمنة في مجتمعاتنا ما بعد العلمانية»²⁸. وهذا التحذير نابع من الأزمة المتنامية في الغرب وفي الشرق على حد سواء، حيث «لا يمكن من وجهة نظر الدولة الليبرالية، اعتبار الجماعات الدينية جماعات «عقلانية» إلا إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف، وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين، وعن الامتناع عن التلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجوم انتحارية»²⁹. وهنا نتساءل: بماذا يتعلق الأمر إذن؟ هل تستطيع الجماعات الدينية الفاعلة سياسياً أو في مجال الفضاء الخاص أن تمتنع عن استعمال العنف؟ ألا يعتبر العنف عنصراً ضرورياً ومتجذراً في سلوك وثقافات تلك الجماعات؟ هل من معنى لوجود جماعات دينية دون قوة العنف؟ لماذا تلجأ في الأصل تلك الجماعات إلى العنف؟ ما هي الحدود السياسية لوقف العنف؟ هل يستطيع خطابها أن يمتلك مشروعية بغير العنف؟

صحيح أن الشرعية الديمقراطية من وجهة نظر الليبرالية السياسية تقوم على التراضي والتوافق والاتفاق، لكن أليست الجماعات الدينية في حد ذاتها نتاج لإيديولوجية الليبرالية السياسية؟ أليست تلك الجماعات تعبيراً عن أزمة الليبرالية؟ وعن أزمة العولمة والرأسمالية العالمية؟ ألا تحمل تلك الجماعات تعبيرات ليبرالية في جوهرها؟ أليس نشاط الجماعات الدينية مدعوماً من قوى ليبرالية؟ وبعبارة وجيزة، كيف تصبح الجماعات الدينية جماعات عقلانية من وجهة نظر هابرماس؟

يضع هابرماس مجموعة شروط من شأنها في نظره أن تدمج الجماعات الدينية في الديمقراطية الدستورية وتقبل عن طوعية قواعد اللعبة السياسية، وتتمثل هذه الشروط في:

الامتناع بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف.

الامتناع عن ممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين.

28 - نفس المرجع، ص 125

29 - نفس المرجع، ص ص 126-127

الامتناع عن التلاعب بالمؤمنين واستخدامهم في أعمال هجوم انتحارية.³⁰

هل تسعفنا شروط هابرماس في ضمان استقرار سياسي فوق غير متبوع بسياسات حقيقية لتنمية أوضاع المهمشين والمقصيين، حتى في المجتمعات الغربية ذاتها، ناهيك عن المجتمعات الشرقية؟ يذهب رواد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت إلى الابتعاد ما أمكن من الليبرالية السياسية من منطلق أنها المسؤول المباشر عن كوارث النيولبرالية التي حولت الوضع البشري إلى ما يشبه السوق المفتوحة على التشيؤ اللامتناهي. فنحن إزاء مجتمع الاحتقار بامتياز بحسب أكسيل هونيث، وإزاء مجتمع التمييز والجور l'injustice بتعبير نانسي فريزر، وإزاء مجتمع المهاجرين واللاجئين بحسب سيلا بنحبيب.

لقد أدار هابرماس ظهره لكوارث الرأسمالية العالمية التي اجتاحت العالم، وجردت البشر من أبسط الحقوق، وبدلاً من سعيه وراء فهم تنامي الأصولية وانتشارها في كل بقاع العالم، وانغراسها وسط الحشود، يطالب من النظرية السياسية الليبرالية إيجاد مبادئ سياسية لضمان مشاركة الجماعات الدينية في النقاش العمومي، دون إجبارهم على التخلي عن حججهم الواهية. فهل يمكن أن تكف الجماعات المتطرفة عن تبني العنف وتجيش أنصارها في الميادين العامة؟ من يتحمل المسؤولية الكاملة في تعزيز العنف وجعله أمراً مقبولاً وعادياً؟ ألا تتحمل اللوبيات المنتجة لألعاب الصغار العنيفة مسؤولية في تنامي العنف؟ وكذلك الأمر بالنسبة إلى صناع الصورة السينمائية والأفلام الكارطونية... إن طموح هابرماس أشبه ما يكون بطموح طوماس مور.

رابعاً: التسامح في عالم اليوم من منظور راينر فورست وشارل زاركا

«يتوجب على التسامح أن يكون مؤقتاً فقط. عليه أن يقود إلى الاعتراف. فالتسامح إهانة»، غوته.

1 - منظور راينر أو التسامح في النزاع

يفيد التسامح في النزاع بحسب راينر فورست أربعة معان:

أولاً، إن مفهوم التسامح يرتبط صميمياً بالنزاع؛ لأنه سلوك أو ممارسة، لا يصبح ضرورياً إلا عند اندلاع نزاع ما؛ أي إن الفرقاء في نزاع ما، ينتهون إلى اتخاذ موقف متسامح؛ لأنهم يرون أن أسباب الرفض

30 - لا يكتفي هابرماس بهذه الشروط، بل يضيف إليها شروطاً جديدة بإمكانها أن تدفع الجماعات الدينية إلى تبني موقف متحرر وتقبل بقواعد العيش المشترك في مجتمع تعددي، وهي: 1 - من الضروري بمكان أن يبذل الوعي الديني مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى؛ 2 - على هذا الموقف أن يماشى سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم؛ 3 - لا بد أن يفتح هذا الموقف على أولويات دولة الحق الدستوري، هذه الأولويات التي تستند إلى أخلاق دنيوية. - هابرماس: "مستقبل الطبيعة البشرية: الإيمان والمعرفة"، نفس المرجع، ص 127

المتبادل تقف حيالها أسباب أخرى للقبول المتبادل، حتى إن كانت أسباب القبول المتبادل لا تسمح بتجاوز أسباب الرفض، لكنها تحدث لصالح التسامح، بل تطالب به. إن وعد التسامح يقول بإمكانية التعايش في ظل الاختلاف.

ثانيًا، أن مطلب التسامح لا يمكن أن يتحقق فيما وراء الصراعات التي يعرفها مجتمع ما، بل يُولد في رحمها، بشكل يجعل الشكل الواقعي للتسامح مرتبطًا بالظروف التي تحيط به.

ثالثًا، تاريخ التسامح هو تاريخ النزاع تاريخ التسامح وحاضره، كما سيظهر لنا ذلك، هو دائمًا تاريخ الصراعات الاجتماعية وحاضرها. إن مفهوم التسامح متجذر في هذا التاريخ، وكي نفهمه في كل تعقده، يجب علينا استعادة هذا التاريخ.

رابعًا، إن الاختلافات المتعلقة باستعمال وتقييم مفهوم التسامح، تعود إلى التصورات المختلفة التي نشأت عبر التاريخ، وفي صراع بعضها مع بعض، حول هذا المفهوم.³¹

ويعتبر أن التسامح مفهوم من الصعب الإمساك به فلسفيًا، وأن خطاب التسامح من الناحية التاريخية يتسم بمنظورين: منظور تاريخي للدولة، ومنظور بينذاتي. وهو ما عبر عنه هابرماس في بيانه أن مقارنة هذا المفهوم يطرح مشكلات أخلاقية مرتبطة بالعلاقات بين الأفراد والجماعات في تدبير شؤونها الروحية والعقدية وتعبدها وممارساتها، ومشكلات سياسية تتصل بمبدأ الحيادية في الدولة الديمقراطية الدستورية كما بلوره جون راولز في أطروحته حول الليبرالية السياسية.

يشدد راينر على أن خطاب التسامح يتسم، إذا ما ألقينا عليه نظرة تاريخية، بمنظورين يتموقع أحدهما فوق الآخر: منظور تاريخي للدولة «عمودي»، ومنظور بينذاتي «أفقي». وبخصوص المنظور الأول، يفهم التسامح أساسًا بصفته ممارسة سياسية، وشكلًا من أشكال سياسة الدولة، شغله الشاغل صيانة السلام والنظام العام والاستقرار والقانون أو الدستور ومن ثمة الحفاظ على السلطة.

أما المنظور الثاني، فيفهم التسامح كسلوك؛ أي كخلق يتحلى به أشخاص في سلوكياتهم، وفي تصرفاتهم إزاء النزاعات التي تنشب بينهم بسبب قناعاتهم المختلفة، يبدو التسامح مسلًا مناسبًا وصحيًا بالنسبة

31 - راينر فورست: "التسامح في النزاع.. فضيلة تدعو إليها الأخلاق أو موقف متعجرف؟"، ترجمة رشيد بوطيب، مجلة الفيصل، 31 غشت 2017

إليهم. هذان المنظوران لا يمكن الفصل دوماً بينهما بوضوح، وهما يعلان فعلهما في وقت واحد لدى بعض المؤلفين، مع أن التفريق بينهما يوضح بدرجة رفيعة خطاب التسامح المعقد.³²

يساند راينر بدوره أطروحة هابرماس في الحاجة إلى اعتبار الاضطهاد الثقافي والعنقي والجنسي مشابها للاضطهاد الديني، حيث يحث على ضرورة صياغة مقاربة معيارية جديدة للأخلاق ولهوية الأشخاص، لذلك يقول: «لا يواكب الوعي بتنوع تصورات الخير تطور فكرة التسامح فقط، بل يلزم أيضاً شرعية هذه التعددية. وبذلك يصير الحديث عن «خطاب التسامح» انعكاسياً، ويصف -استناداً إلى مفهوم الخطاب عند يورغن هابرماس- خطاب شرعة التسامح، الذي يجب على الحجج المعيارية دعمه، بما أن لها، بذلك، نوعية معيارية تراتبية وملزمة، تبرز في مواجهة القناعات والسلوكيات القيمية المنخرطة في النزاع. هكذا يكون تاريخ التسامح تاريخ تبلور فهم جديد للأخلاق، ونظرة جديدة إلى هوية الأشخاص الإثنية والقانونية والسياسية والأخلاقية، وهو تاريخ مفعم بالصراع لمطالب معيارية وللنزاعات ولإعادة تعريف مستمرة لفهم الإنسان لذاته».³³ مما يفرض الحاجة إلى إعادة النظر في المبادئ المؤطرة لشرعية الدولة الديمقراطية المعاصرة، ومنها أساساً مبدأ الحيادية وتصور الخير؛ لأن الجماعات الثقافية المتعددة يهيمها أيضاً أمر السياسة.³⁴ وهكذا، فإن «تنافر مساري الأخلاق والسلطة يجعل مطلب التسامح مدفوعاً بالمساءلة المستمرة لشرعية علاقات التسامح القائمة»، وما يعنيه ذلك من أن حل هذا التنافر يجعل راينر بعيداً عن جون راولز؛ لأن الأمر لا يخص فقط نحت مبادئ معيارية جديدة، وقريباً من كانط لصياغة تصور للتسامح «يمتلك أساساً أخلاقياً مستقلاً، يتأصل في نهاية الأمر في مفهوم محدد للعقل العملي - التبريري - والاستقلالية الأخلاقية».³⁵

2 - منظور شارل زاركا أو التسامح كفضيلة صعبة

على عكس فولتير وليسينج اللذان مدحا التسامح، فإن الفيلسوف التونسي الأصل ايف شارل زاركا Yves Charles Zarka يعتبر أن التسامح فضيلة صعبة، ولا يذهب إلى حد دمه أو التقليل من أهميته،

32 - المرجع نفسه.

33 - المرجع نفسه.

34 - انظر في هذا المقالة المهمة لهابرماس: الفصل الثالث من كتابات سياسية: الحميمية الجديدة بين السياسة والثقافة

Habermas: Ecrits politiques, culture, droits, histoire, traduit par: christian bouchindhomme et rainer rochlit, flammariion, paris 1999, pp 69-80

35 - المرجع نفسه.

وإنما وضعه موضع تساؤلات فلسفية عميقة، ففي كتابه «صعوبة التسامح»³⁶ يقف كثيراً وبشكل تفصيلي ويطرح الإشكال التالي: لم التسامح هو فضيلة صعبة؟³⁷

يعتبر زاركا أن الدلالة والحمولة المعاصرة لمفهوم التسامح تختلف عن دلالة القرون الوسطى؛ لأنها تعني أساساً الاحترام والاعتراف: احترام واعتراف متبادل دون أيّة صعوبات. ولهذا، فالتسامح ليس فضيلة عفوياً، بل ناتجة عن تربية وتنشئة اجتماعية، فلا يمكننا أن نتسامح بالمعنى الأخلاقي ما لم نتلقى تربية على ذلك. ويشدّد على كون قيمة التسامح صعبة للغاية من حيث هي فضيلة أخلاقية؛ لأن معنى أن تكون متسامحاً ومنفتحاً ومحترماً للغير وقادراً على العيش معه والاعتراف باختلافه... هو أنك تتبنى خطاباً أخلاقياً موجهاً لك، باعتبارك شخصاً متخلفاً ويمكنك العمل به. فلماذا إذن تشغلون على مفهوم لا يعنى شيئاً؟

يؤكد زاركا أن لا معنى للتسامح على المستوى الأخلاقي؛ فالخطاب يوجه لأشخاص ليسوا كذلك، وينصحهم بالعمل على أن يكونوا متسامحين، ولكنه مفيد على المستوى السياسي / القانوني - التشريعي، وهذا ملاحظ في فكر القرن 16 و 17 وفي الفكر الوضعي الحديث، وخاصة مع نهاية القرن 17 مع جون لوك وبيير بايل، وفي القرن 18 مع فولتير وآخرون، وهو مفيد على المستوى القانوني - السياسي؛ لأن التسامح فعل فرضه واقع ضرورة تسامح الأديان، لدمجها المؤسساتي، حيث تم الإعلان في فرنسا وبريطانيا والبلدان المنخفضة عن ميثاق التسامح للانتقال من وضع الأزمة والصراع بتعبير راينر إلى وضع الاستقرار والوحدة السياسية بتعبير هابرماس، تحكم فعل مؤسسة التسامح والمصادقة على قوانينه ومواثيقه وإعلاناته ضرورة الحفاظ على الشرعية السياسية لأنظمة الحكم، والتي هي في شبه المستحيل دون استقرار للأوضاع الاجتماعية واندماج كامل للأفراد في جماعاتهم، وهو ما لن يتم دون إقرار قوانين الردع في حق المخالفين للتشريعات السيادية التي تضمن الحرية الدينية لكل الطوائف. وعلى هذا الأساس، أفاد التسامح كثيراً في ضمان الوحدة السياسية والدينية كأساس لظهور العلمانية (الفصل بين الدولة والكنيسة، بين السياسة والدين).

مثل التسامح في القرن 16 و17 ثورة ثقافية ودينية وسياسية مهمة على المستوى القانوني والسياسي؛ لأنه سمح بتحقيق انسجام الأديان والطوائف وحفظ الاستقرار الاجتماعي للجميع فيما يشبه عيشا مشتركا داخل أسوار المدينة الحديثة وداخل الأمة الواحدة بفضل الدور الأيديولوجي الذي لعبته قوى ونخب خارج دائرة الحكم، ولكنها متعاونة كثيرا مع السلطة السياسية لضمان الخروج من عصر الظلمات والحروب

36 - Y, charles Zakra: difficile tolérance, Paris, PUF, 2004

37 - conférence: la tolérance: une vertu difficile, université de Ferrara, 15 Novembre, 2004, voire le site web de l'université: unife.it

الدينية، كما ضمنت الانتقال من دولة محاكم التفتيش، حيث تمت التضحية بالمفكرين والعلماء إلى دولة الانسجام الديني عوض الحروب الدينية التي كلفت أوروبا الكثير، لهذا نتساءل: هل يمكن أن يلعب التسامح الديني دوراً في الوضع الراهن، حيث تنامي الأحقاد والإقصاء وغياب الاعتراف؟ ألا يمكن إعادة التفكير في التسامح لإيجاد انسجام جديد في العالم؟ تكمن المشكلة اليوم في نظر زاركا ليس في الدين وفي المطالبة بالتسامح الديني شأنه شأن هابرماس وراينر، وإنما في مستويات أخرى ثقافية ولغوية واختلاف طرائق العيش، وتعدد الاعتقادات المتنوعة والمقصية أحياناً، والتي يمكن أن تفقد مجدداً إلى دولة الإقصاء ومحاكم التفتيش ما لم يتم تدارك الأمر واستباق الأحداث.

يقف زاركا على النماذج المعاصرة التي عالجت مسألة التسامح من قبيل جون راولز (ليس راولز الأول صاحب نظرية العدالة، وإنما الثاني صاحب السياسة الليبرالية)، والذي خص التسامح بمكانة مهمة ومركزية في تفكيره وتحديداً محاولته لمعرفة: كيف يمكن للجماعات المختلفة أن تحقق الانسجام؛ لأنها تتبنى منظورات وتمثيلات مختلفة لمفهوم الخير؟ وميشيل والزر michael walzer الذي طرح التسامح على المستوى العالمي والحاجة إلى تعاقدات دولية لضمان سلم شامل، وشارل تايلور charles taylor الذي نظر للتعددية الثقافية في كندا إلى جانب ويل كيمليكا، وهابرماس الذي أقام بمعيته ندوة علمية في الموضوع سنة 2002 في السوربون حول التسامح... ليخلص إلى أن كل هؤلاء وغيرهم من المهتمين بفلسفة القانون وبالفلسفة السياسية والعلوم السياسية يشهدون على حقيقة انتقال التسامح المعاصر من الدين إلى الثقافة، ولذلك يشدد: «ليس التسامح اليوم مجرد مسألة تاريخية، وإنما فلسفية لا نطرحها لكي نعيد ما قاله لوك أو سيبستيان كاستيليون sébastien castellion أو بيير بايل pierre bayle أو فولتير voltaire وإنما للإجابة عن المعضلات السياسية التي تمزق العالم المعاصر».

يعتقد زاركا أن السؤال الأهم عنده هو: هل يمكن أن نبني تصوراً قانونياً / سياسياً للتسامح في الديمقراطيات الدستورية بهدفين:

1 - أن نجعلها ديمقراطيات غير ظالمة

2 - تسمح بحل الصراعات بين الجماعات التي تخترقه؟³⁸

هذا هو الرهان المطروح على العالم الغربي الذي يمجّد النماذج الديمقراطية والدستورية لديه، بل ويسعى إلى تعميمها على تجارب أخرى ناشئة وأحياناً يفرضها بالقوة وكأنها قدر محتوم.

38 - ibidem.

انفتاح عام:

إذا كان النقاش أعلاه بين الفلاسفة حول الصعوبات الأخلاقية والسياسية التي يطرحها مفهوم التسامح في العالم المعاصر وعلى الأخص في الحضارة الغربية - مع العلم أن العديد من الصراعات والخلافات الإثنية والعرقية والجنسية تنخر مجتمعاتنا أيضا - فإننا لم نطرح بعد هذه الرهانات التي تنتظرنا مستقبلاً، رغم ملحاحيتها وراهنيتها؛ لأنها مشكلات معولمة بفضل التنامي المتزايد للهجرة صوب مختلف الاتجاهات وبتزايد الحروب والصراعات الإثنية والأهلية، ناهيك عن الشرخ القاتل الذي يهدد الهوية قومية كانت أو تخص الجماعات الضعيفة أو القليلة عددياً أو الهشة ثقافياً: فكيف يمكننا أن نضمن تسامحاً دينياً دون أن ندفع ضريبة الحروب الدينية؟ وكيف يمكننا أن نرسخ تعددية ثقافية ودينية وإثنية وعرقية وجنسية في زمن تهافت الأيديولوجيات القومية وأقولها مع الصعود الجاري لمطالب ملحة للسكان الذين تعرضوا لاضطهاد سياسي وديني ولغوي؟ ولعل ما يجري في بعض المناطق في الشرق وفي أوروبا، حيث صعود الأقليات للمطالبة بالاستقلال فيما يشبه معارك التحرر التي شهدتها القرن العشرون، دليل على الحاجة إلى نقاش مستفيض في موضوع الحقوق الثقافية والتسامح بما هو فضيلة سياسية وصعبة.

إن بناء الدولة الحديثة يستوجب الاستفادة من تجارب الغير، دون أن يعني ذلك أننا ندعو إلى استنساخ النماذج دون رؤية واضحة أو سليمة؛ لأن المفاهيم والنقاشات الجارية في العالم وفي مجتمع المعرفة (بفضل الثورة التكنولوجية والعصر الرقمي) تدفعنا إلى الانفتاح على مختلف التجارب بما فيها الرياح القادمة من الشرق، والتي سمّاها البعض بـ «التنوير الشرقي». هكذا أضى غياب الانسجام بين الجماعات الدينية والثقافية واللغوية والجنسية مشكلاً لا يخص أوروبا وحدها، بل كل قارات العالم: أمريكا، آسيا، إفريقيا ... فما السبيل نحو الانتقال من الحديث عن الحاجة إلى التسامح الديني نحو ربطه بالحقوق الثقافية المتزايدة في كل بقاع العالم؟ ألسنا معنيون بسؤال الاندماج الاجتماعي، ونحن نعلم أن قبائل وشعوب تنتقل في أقل من عقد من الزمن بسبب المجاعة أو الحروب أو قلة الموارد أو الصراعات الإثنية والعرقية أو الدينية في اتجاه مناطق معينة؟ ما السبيل نحو العيش المشترك في مجتمعاتنا؟

لائحة المراجع والمصادر المعتمدة:

بالعربية:

- (1) هابرماس: «حول الدولة العلمانية والتعدّد العقدي»، ترجمة رشيد بوطيب، بيروت - لبنان، مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف» مجموعة مؤلفين، ابن النديم والروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2013، مؤلف جماعي.
- (2) هابرماس: «العقل والدّين في المجتمع الحديث وما بعد الحديث»، حميد لشهب، الرباط، نداكوم 2005
- (3) هابرماس: «مستقبل الطبيعة البشرية: الإيمان والمعرفة»، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، 2006
- (4) راينر فورست: «التسامح في النزاع.. فضيلة تدعو إليها الأخلاق أو موقف متعجرف؟»، ترجمة رشيد بوطيب، مجلة الفيصل، 31 غشت 2017
- (5) العلوي رشيد: يورغن هابرماس: نحو منظور جديد لدور الدّين، جريدة الشرق الأوسط، عدد يوم الخميس - 6 شهر ربيع الأول 1437 هـ - 17 ديسمبر 2015 م.
- (6) العلوي رشيد: «الدّين وخطاب الحداثة: دراسات في الفلسفة السياسية المعاصرة»، منشورات نور، ألمانيا، غشت 2017

بالفرنسية:

- 1) J. Habermas, **Droit et démocratie. Entre faits et normes**, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997
- 2) Jürgen. Habermas: Retour sur la religion dans l'espace public, une réponse à Paolo Flores d'Arcais, le débat, N° 152, 2008/5, p. 27 - 31
- 3) J. Habermas, Vingt ans après: la culture politique et les institutions en RFA, entretien avec Rainer Erd, le Débat N° 51, 1988, P. 164 à 172
- 4) J. Habermas, De la tolérance religieuse aux droits culturels, Cités, N° 13, 2003. P 151 à 170
- 5) J. Habermas, Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?, le débat, N° 152, 2008/5, p. 4 - 15
- 6) J. Habermas. « Entretien sur Dieu et le monde » dans Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 317-353
- 7) J. Habermas, « Le multiculturalisme: les différences culturelles concernentelles la politique? » dans Une époque de transitions. Écrits politiques (1998- 2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 211 -227
- 8) Jorgen Habermas: de la tolérance religieuse aux droits culturels, P.U.F, Cités 2003/1 - n° 13

- 9) Habermas: Ecrits politiques, culture, droits, histoire, traduit par: christian bouchindhomme et rainer rochlitz, flamarion, paris 1999
- 10) J. Habermas, **Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?**, le débat, N° 152, 2008/5, p. 4 - 15
- 11) Habermas: Ecrits politiques, culture, droits, histoire, traduit par: christian bouchindhomme et rainer rochlitz, flamarion, paris 1999
- 12) Y, charles Zakra: difficile tolérance, Paris, PUF, 2004

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com