الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
مشروع فلسفة العدالة والقيم الإنسانية

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان

التسامح وقيم الحوار

في الفلسفة الغربية المعاصرة

(بول ريكور و يورغن هابرماس نموذجين)

دراسة تحليلية نقدية

إعداد الطالب
حسين لوكيلي

إشراف
أ. د. الزاوي بوكرالدة

لجنة المناقشة

أ.د.	ملاح أحمد	(جامعة وهران)	رئيسا
أ.د.	الزاوي بوكرالدة	(جامعة وهران)	مشرفا ومقررا
د.	سواريت بن عمر	(جامعة وهران)	عضوا مناقشا
د.	جليد قادة	(جامعة وهران)	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2013/2012

إهداء

بعد شكر الله شكرا كثيرا، وعرفانا بالجميل وتقديرا للمساعدة

أهدي هذا العمل إلى كل الأحبة:

عائلتي الكبيرة و الصغيرة: جدتي و الوالدين الكريمين، و الإخوة و الأخوات، زوجتي وابنتي

إلى جميع أساتذتي الكرام و أتوجه بالخصوص إلى أستاذي المشرف بوكرالدة الزواوي و الأستاذ بوزيد بومدين، والأستاذ بوعرفة، و باقي أساتذة جامعة السانيا بوهران الذين لم يبخلوا علي بالمساعدة والنصح والإرشاد.

إلى جميع الزملاء و الأصدقاء و كل من ساعدني في عملي من بعيد أو من قريب.

المقدمة

لقد شكل العنف، وما يزال، مشكلة شائكة تمحورت حولها الكثير من الأبحاث الفلسفية والكتابات الفكرية، لدرجة أن هناك من اعتبره قضية الفلسفة الأولى بمثل إريك فايل. و إذا كان ماضي البشرية مخيفا و مؤسفا نتيجة الانتهاكات التي تعرض لها الإنسان، فإن حاضرها ليس بمختلف كثيرا عن ماضيها، و لا هو بأحسن حال منه، بل أكثر من ذلك أصبح حاضرا مرعبا لتنامي هذه الظاهرة، و لتطور وسائل القتل و التعنيف و كذا تنوعها، أما مستقبلها فتكتنفه الكثير من الشكوك لدرجة اليأس عند البعض. وإذا كان فلاسفة الأنوار قد حاولوا جاهدين تجاوز حالة الحروب الدينية التي طبعت عصرهم، والتي تميزت بالعداء أو على الأقل الكراهية لكل مخالف ومختلف، و حددوا ملامح و مقياس للتسامح يتناسب مع ظروفهم، فإن الفلاسفة اليوم و بمنطق الاتصال والانفصال، والاستمرار والقطيعة يحاولون الاستنجاد بهذا المفهوم الأنواري ولكن وفق رؤية جديدة وعصرية تتلائم مع ظروف العصر ومستجداته، و تراعي خصوصياته و انشغالاته، واعتمادا على آليات جديدة، ومناهج معاصرة، و تفكير مغاير حول نفس الموضوع، و برؤية أكثر شمولية لاتساع دائرة العنف ومجالاته و أنواعه ونتائجه.

من هنا ستكون دراستنا هذه بمثابة تسليط الضوء على نموذجين من هذه النظريات المعاصرة التي كان لها الأثر البالغ في حقل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وتحديدا مع فلسفة بول ريكور الهيرمينوطيقية والفلسفة التواصلية النقدية لهابرماس.

لماذا متن كل من هابرماس و ريكور ؟

إن هذا الاختيار يرتكز على عدة مبررات من جملتها أنهما معا **وفيان لمشروع الحداثة**. فرغم اعتراف هابرماس بأزمة الحداثة الناتجة عن هيمنة العقل الأداتي الحسابي، إلا أنه يرى أنها مشروع ينتظر منا المواصلة لإتمام هذا الإنجاز غير المكتمل، فهو يسعى إلى إنقاذ المظهر الايجابي لها، من خلال عقل تواصلي يرتكز على قاعدة فردية وعقلانية واضحة، ويصبو إلى إجماع مع الأخر عبر حوار غير معطل. من جهة ريكور فإن ارتباط أعماله بالحداثة لا يحدث من تلقاء نفسه، ففلسفته مشبعة بعمق بالتراث اليهودي-المسيحي، وحذرة من القطائع الوحشية، و حريصة على إدماج وتجسيد الكوجيتو في الوجود، إذ يمكن أن تسجل فلسفته بسهولة في اتجاه التقليديين الجدد. فعلى الرغم من المكانة الكبيرة التي يمنحها فكر ريكور للحركات الما بعد حداثية، سواء كانت مستوحاة من الإحيائية، أو البنيوية، أو ما بعد البنيوية. إلا أنه لم يغادر أبدا المشروع التحرري، والفتح التفكري للكوجيتو المأخوذ بالحداثة. التفاعل الجدلي الخفي في عمله الذي يتشكل من براديغم ثلاثي يفهم و يترجم تحت صورة حداثة تناقضية والتي تفهم بشكل أحسن عندما نضعها في إطار إصلاح أخلاقي وسياسي، و في مقابل المدح والثناء للتقليد أكثر من الانفجارات الثورية. إن هذا المبرر الأول يمتد إلى مبرر ثاني و هو أن كل من ريكور وهابرماس **لا يقبلان فكرة نهاية التاريخ بل يؤمنان بفكرة التقدم**. إضافة إلى ما سبق نجد كذلك أنهما معا **امتداد لفلسفة كانط النقدية الأخلاقية**، فروح كانط وفكره حاضرين في أعمال ريكور وهابرماس، و في الأخير نجد أنهما معا **ينطلقان من قدرة الإنسان الطيب**. إلى جانب المسوغات السابقة يمكن أن نضيف مبررا

آخر يرتبط بشكل مباشر بموضوعنا و المتمثل في كون **ريكور و هابرماس يعتبران من فلاسفة التسامح والحوار**، فقد كان ريكور منفتحا على جميع الحوارات "حتى إن الفيلسوف الفرنسي كريستيان دو لاكومبان* Christian de La Campagne ينعته بفيلسوف كل الحوارات الممكنة"[1]، "وكان داعية إقامة حوار ضخم ومفتوح بين مختلف الأمم والثقافات"[2]. من جانبه سعى هابرماس إلى محاربة التعصب والدعوة إلى التسامح و نشر قيم الحوار والتآخي بين مختلف الشعوب و الأديان و الحضارات.

الإشكالية:

و لعل **الإشكالية المركزية** لدراستنا هذه يختزلها التساؤل الذي يهم بحثنا أكثر من غيره و المتمثل في:

ما هي الصيغة المعاصرة لمفهوم التسامح إنطلاقا من تأويلية ريكور، وتواصلية هابرماس، والتي بإمكانها أن تقوي وتدعم قيم التعدُّدية الثقافية والحِوَار بين الثقافات؟

إن التفكير في مفهوم التسامح يدفعنا إلى طرح مجموعة من التساؤلات، تؤدي الإجابة عليها إلى المساهمة في بناء تصور جديد لهذا المفهوم على ضوء معطيات العصر الذي نعيش فيه،و من جملة تلك التساؤلات التي حاول بول ريكور و هابرماس معالجتها:

ما العنف و ما التعصب؟ و ما الذي يفسر هذا الحضور التاريخي المتواصل للعنف؟ وما هي دوافعه و مبرراته؟ هل يستطيع اللاعنف أن يعوض العنف وأن يصنع التاريخ؟ كيف نؤسس لمفهوم جديد للتسامح معتمدين على استقراء الماضي و استشراف المستقبل؟ هل يمكن الحديث عن السلام بمعزل عن سؤال الاعتراف؟ بتعبير آخر هل يمكن التفكير في عملية السلام على سبيل الرجاء أو الإرجاء إذا كان شركاء الحوار لا يعترف بعضهم ببعض ؟ كيف يمكن صياغة قيمة نظرية لسؤال الاعتراف؟ وكيف تحول هذا المفهوم من اللغوي والمنطقي المنغلق إلى مجال الفكري والوجودي المنفتح؟

و بالنسبة لهابرماس: ما هي أسباب العنف والتطرف و الإرهاب المعاصر؟ و كيف أصل هابرماس لمفهوم التسامح في فلسفته؟ وما هي مؤشرات حضور فلسفة الحوار داخل الفعل التواصلي؟ وما هي شروط تحقق ونجاح هذا التسامح والحوار؟ كيف يمكن لفعل التواصل أن يساهم في تجاوز حالات العنف، وبالتالي في خلق مجتمع متجانس رغم طابع التنوع والتعدد الذي يميز تركيبته؟ وهل من الممكن تجاوز حالات الصراع والنزاع إلى التفاهم والإجماع؟ وما هي الآليات التي تكفل وتضمن هذا الاتفاق؟ وهل يمكن للقانون أن يكون متسامحاً؟ كيف نرسي أسس التسامح في المجالات الثقافية والفكرية والدينية؟ ما هو دور الحوار الثقافي في إرساء هذه الأسس؟ ما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر حتى يتسنى للحوار تحقيق هذه الغاية؟ و في أيّ أفق ينبغي عليه أن ينخرط للقيام به؟

---

* كريستيان دو لاكومبان Christian Delacampagne (1949-2007)، فيلسوف و كاتب فرنسي، من بين أعماله: تاريخ الفلسفة السياسية في القرن العشرين، من جمهورية لأخرى، الفلسفة السياسية اليوم، هل يمكن للأديان أن تكون متسامحة؟، بول ريكور بين النقد واليقين، الإسلام والغرب – أسباب صراع-...الخ.

[1] ريكور بول، **بعد طول تأمل... السيرة الذاتية**، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف /المركز الثقافي العربي/ الدار العربية للعلوم، الجزائر/ لبنان/ لبنان، ط 1، 2006، ص.14.

[2] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم : جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، ط 01، نوفمبر 2005، ص 39.

هل نستطيع تجاهل الحقيقة التاريخية التي عانت منها شعوب مختلفة، أقليات، مجموعات من النساء.. الخ؟ ألا يجب علينا، بمثل ما يقول هابرماس، الاعتراف أوّلا بمظالم الماضي كشرط مسبق لاجتماع قائم على المساواة والندية دون أحكام مسبقة؟ أليس هذا أول عمل في التسامح؟ كيف 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؟

أهمية الموضوع:

إن أهمية هذا العمل يختزلها مطلب التسامح في الحياة الإنسانية على جميع الأصعدة و في كل مكان فهو حاجة إنسانية ملحة في زماننا هذا في بيوتنا و مكان عملنا و في مؤسساتنا التعليمية وفي شوارعنا، و هو مطلب مع الجميع مع القريب والبعيد مع الأهل و الأصدقاء و الزملاء و مع كل من له وجه إنساني. زيادة على ذلك فإن الوضع الإنساني المعاصر عالميا ومحليا يفرض علينا بشكل كبير **راهنية فكرة التسامح** وحيويتها بل ضرورة إعادة التفكير فيها انطلاقا من المعطيات المستجدة، والمتغيرات العديدة على جميع المستويات: سياسيا و اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، مع الوعي كذلك بإلزامية التعاطي النقدي مع الموضوع. إن **إعادة النظر في إشكالية التسامح، القديمة – الجديدة،** هي نتيجة حتمية لهذه التبدلات والتحولات التي يشهدها العالم اليوم و التي تكشف لنا مدى انحسار وتراجع مقولات التسامح الديني أمام موجات العنف الهوجاء، حيث تنتشر بشكل واسع ومستمر مظاهر العنف واللاتسامح ومحاولة إلغاء الآخر المخالف والمختلف، وذلك بسبب النزاعات المذهبية والطائفية والعرقية، بالإضافة إلى الهيمنة العالمية ذات القطب الواحد على بقية الشعوب والحضارات المختلفة بحجة العولمة والثقافة العابرة للقارات. من هنا تأتي أهمية موضوعنا الساعي إلى ضرورة المساهمة في بناء تصور جديد لمفهوم التسامح تتلاءم مع العصر الذي نعيش فيه وارتباطا بقضايا الإنسان الملحة مثل الحرية والديموقراطية والتنمية وحقوق الإنسان والعيش في أمن وسلام.

فرضيات البحث: لقد تم تأسيس البحث على جملة من الفرضيات:

سنراهن مع ريكور على فلسفة الحقوق، باعتبارها تحتضن النواة الأولى لحل النزاعات ببعدها الجزائي، والدائرة المتوسطة التي تحتضن التبادلات في مؤسسات الحقوق، ورؤية أكثر اتساعا للتشاطر ضمن مجتمع سياسي. و أنه لا يمكن تجسيد السلام بدون ثقافة في الاعتراف تأخذ بعين الاعتبار خصوصية الآخر وحقه في الكينونة والوجود. أما من جانب هابرماس سنحاول التأكيد مع على دور التواصل في عقلنة المجتمع وتحديثه، وذلك في إطار فضاء عمومي يضمن الحوار والتشاور والتفاعل وسيادة روح الديمقراطية، وترتكز فيه المبادئ والمعايير المعتمدة لإقرار الاتفاق والإجماع، وانخراط الأفراد المعنيين بالفعل التواصلي، على مبدأ الكونية. وسنشدد هنا على أن النموذج التواصلي يدعّم ويتيح طريقة مفتوحة ومتأنّية أي مدروسة في التفكير في الحقّ. فهو يدعّم تصوّراً سياسياً في التسامح كمكان أو لنقل فسحة للتلاقي والإعتراف المتواجدين في العملية الديمقراطية، حيث يمكن لواضع الحقوق والقوانين أن ينقل حمولة اللقاء بالآخر إلى الحوار. رهاننا إذن مع هابرماس سيكون الوصول إلى أن العلاقة

بين الذات والآخر تقوم على فعل التواصل كفعل عقلاني يستند إلى عقل تواصلي حواري، يختار طريقا يتجاوز سلطة الإكراه و لا يقوم على القوة والغلبة التي تتمتع بها الدولة والردود العنيفة الذي قد يلتجئ إليها بعض الأفراد كرد على جبروتها وصلافتها، و يتضمن الحوار والتفاعل والتسامح مع الآخر ويقوم على الاعتراف المتبادل، كون التواصل يشكل رهانا فلسفيا إنسانيا ويحوز دلالات إنسانية أخلاقية، وبلوغه يمثل ثورة تواصلية تستشرف الكونية الإيتيقية، إمكانية الوصول إلى محصلة نظرية حول أخلاق الحوار والمناقشة عند هابرماس. إن الرهان في الأخير هو ذو طبيعة معيارية، لأنه يخص آفاق العلاقة الإنسانية التي تتلخص في ضرورة بناء مجتمع حواري يوجهه مبدأ قبول الآخر المختلف. فالتواصل، وإن كان ينطلق من استراتيجية تأكيد الذات والتأثير في الآخر، إلا أنه يهدف في العمق إلى بناء ما يسميه هابرماس بـ"الفضاء العمومي" كفضاء للعلاقات القائمة على الاختلاف والحوار وسيادة روح الديمقراطية والتسامح.

منهج البحث:

في هذه الدراسة نقترح مقاربة **تحليلية نقديَّة** لإشكاليَّة التسامح و قيم الحِوَار بين الثقافات في عالمنا المعاصر، وهو منهج فرضته علينا طبيعة هذا الموضوع الذي حاولنا الاشتغال عليه.

صعوبات البحث:

إن العمل الذي نحاول تقديمه لم يخل كغيره من البحوث من الصعوبات والإشكاليات المنهجية التي تحف بموضوع البحث، وقد حاولنا قدر المستطاع التغلب عليها وتجاوزها حتى يستوفي الموضوع حقه بشكل علمي أكاديمي. ومن أبرز هذه الصعوبات نجد أولا **سعة موضوع البحث وتشعبه**، فموضوع "التسامح والحوار" يتقاطع مع عدة حقول معرفية، وهو ما يخلق صعوبة **تداخل المجالات الفلسفية التي يجري تداوله فيها**، الفلسفة الخلقية، فلسفة الأديان، الفلسفة السياسية، وفلسفة القانون و مجالات كثيرة أخرى. إضافة إلى **تداخل مفهوم التسامح مع أفعال أخرى مجاورة أو محايثة** بمثل العذر، العفو، الصفح، الاحترام، القبول، التفهم، ضرورة التناسي، الرأفة، المحبة، و كذا **المقابلة مع تصورات و أفعال** كاللاتسامح، الاضطهاد، التعصب، الحقد، الكراهية، و مفاهيم كثيرة غيرها، وهو ما يخلق تشويشا وبعض الارتجاج في البحث. زيادة على أن نموذجي البحث هما **فيلسوفين متعددي الإختصاصات و الانتماءات**، يجعل من العسير الإطلاع الكافي عن كل ما جادت به قريحتهما الفلسفية و خاصة في موضوع البحث بربطه بكل جوانبه. هناك صعوبة أخرى واجهت عملي تتعلق **بفقدان أوقلة بعض المصادر والمراجع من جهة وكثرتها من جهة أُخرى**، وهو ما يخلق نوعا من النقص في بعض نواحي البحث، و كثرتها في أخرى إلى درجة تخلق معها بعض التيه و الإطالة فيها أكثر من غيرها رغم محاولتي و اجتهادي في أن يكون عملي أكثر تركيزا إلا أن خوفي من إهمال بعض الجوانب الأساسية هو ما خلق هذه الإطالة. و لا تخلو محاولتي في تجاوز هذه الصعوبة من **عائق آخر يتمثل في محاولة الإستعانة بالترجمة الفرنسية** لبعض النصوص، رغم صعوبة مثل هذا العمل بالنظر إلى عدم الاختصاص و ما تفرضه الترجمة من تقنيات و آليات، بدون الحديث عن **العجز في الترجمة من اللغة الانجليزية و الألمانية.**

مكونات البحث:

لقد قمنا بتقسيم بحثنا هذا إلى ثلاث فصول وكل فصل إلى ثلاثة مباحث، إضافة إلى مقدمة، خاتمة، وقائمة خاصة بالمصادر والمراجع، و فهرس المذكرة.

الفصل الأول، و المعنون بـ"**التسامح: قراءة مفاهيمية و ثيولوجية و فلسفية حديثة**". كان **المبحث الأول حول التسامح مقاربة مفاهيمة**، تم فيه تناول المفاهيم التأسيسية للدراسة، و كان ذلك من خلال ثلاثة محطات، بدءا من قراءة في المقابلات، مرورا بقراءة في مفهوم التسامح ذاته، و انتهاءا بقراءة في المفاهيم المحايثة و المجاورة. أما **المبحث الثاني** فكان عن **ثيولوجيا لتسامح**، و هنا يجدر الإشارة إلى أننا قصرنا هذه الرؤية على ما يعرف بالديانات السماوية دون الوضعية، و هو أيضا كان في ثلاث محطات اعتمادا على التسلسل الكرونولوجي للديانات، بدءا **بالرؤية اليهودية للتسامح**، مرورا **بالرؤية المسيحية**، انتهاءا **بالرؤية الإسلامية**. أما **المبحث الثالث** من هذا الفصل فخصصناه **للتسامح والتنوير**، باعتباره قنطرة العبور إلى تناول المفهوم في الفلسفة المعاصرة و هو جوهر البحث، و هنا تطرقنا إلى صوتين من فلاسفة الأنوار التي أصلت لفكرة التسامح في الفلسفة ممثلين في جون لوك، و كانط.

أما **الفصل الثاني المعنون: تأويلية التسامح عند ريكور**، يتعلق **المبحث الأول** فيه و الموسوم بـ"**الوعي بالعنف: الرهيب في التاريخ**"، أما **المبحث الثاني** فكان عن "**التسامح ونجاعة اللاعنف**"، باعتبار هذا الأخير هو **الضمير المؤنب للتاريخ**، بعد ذلك حاولنا إبراز تصور ريكور عن التسامح من خلال إبراز أهم مداخل التسامح و عبره التربوية. أما **المبحث الثالث** فعنوناه بـ"**من التسامح إلى الاعتراف**"، و الذي تضمن الحديث عن **فضيلة التسامح على المستويين المؤسساتي والأخلاقي**، و كذا **الاعتراف، في مساريه اللغوي و الفلسفي**.

أما الفصل الثالث و الأخير عن وسميناه "**التسامح في تواصلية هابرماس**" بنفس عدد المباحث في الفصلين السابقين، تضمن **المبحث الأول** "**إيديولوجيا العنف في التواصل المشوه**" حاولنا فيه إلقاء إطلالة على **مشروع هابرماس التواصلي**، ثم التعريج على **العنف والإرهاب: النتائج الكارثية للتواصل المشوه**، إضافة إلى **الإيديولوجيا والتواصل المعطل**. أما **المبحث الثاني من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية عند هابرماس** و هو النص المركزي لهابرماس الذي بين من خلاله المفهوم الحديث للتسامح، ثم المكونات الثلاث للمفهوم المعاصر للتسامح، و كيف يمكن المرور من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية. و في **المبحث الثالث** كان لنا وقفة مع **التواصلية: الحداثة، القانون والتسامح** أبرزنا علاقة الحداثة والهوية في إطار النموذج التواصلي، ثم إرتباط الهوية بالتسامح، و ضرورة النضال بوصفه تبادل قانوني من أجل تأسيس علاقات إنسانية قائمة على التسامح.

و إتماما للبحث كانت الخاتمة عبارة عن بسط لاستنتاجات مستخلصة من خلال موازنة بين التصورين الذين عرضناهما، و من خلالهما فتح نافذة على آفاق هذا البحث و طموحاته المستقبلية.

الـفصــل الأول

"التسامح: قراءة مفاهيمية و ثيولوجية و فلسفية حديثة"

المبحث الأول :

التسامح مقاربة مفاهيمية

المبحث الثاني :

ثيولوجيا التسامح

المبحث الثالث :

التسامح والتنوير

المبحث الأول:
التسامح: مقاربة مفاهيمية

أولا: قراءة في المقابلات

1 -اللاتسامح

2 -التعصب

3 -التطرف

4 -العنف

ثانيا : قراءة في المفهوم ذاته

1 -أصول التسامح ومساره التاريخي

2 -التسامح في اللغة

ثالثا : قراءة في المفاهيم المحايثة

1 -الحق في الحرية

2 -الحق في الإختلاف

3 -التعايش المشترك والسلم الإجتماعي

4 -الحوار الحضاري

5 -نسبية الحقيقة

6 -الديمقراطية والمجتمع المدني وحق المواطنة

مدخل:

لقد شهدت حضارات الإنسان على اختلافها حضور التسامح بصوره وأشكاله المختلفة، وما يتعارض معه من تعصب وعنف وعدوان، وقد تجلى هذا المفهوم في مختلف الآثار الفكرية للديانات السماوية والوضعية على حد السواء. ورغم الحضور التاريخي للتسامح، إلا أن الكثير من المفكرين أشاروا إلى الغموض واللبس الذي يكتنف هذا المفهوم، وما يزيد الأمر تعقيدا هو أن هذا المفهوم لا يرتبط بحقل ومجال واحد، وإنما يدور الحديث عن التسامح في مجالات وميادين عديدة: أخلاقية، فلسفية، دينية، سياسية، حقوقية الخ.

ومن منطلق أن التسامح يشكل جوهر حقوق الإنسان، نجد أن الكثير من المفكرين والفلاسفة حاولوا الخوض في مفهوم التسامح. وإذا كانت الأشياء تعرف بأضدادها، فإن الحديث عن مفهوم التسامح لا يستقيم من دون معرفة المفاهيم المقابلة له، كالتعصب والتطرف والعنف، وعليه سنحاول تتبع واستقراء الدلالات اللغوية والاصطلاحية لهذا المفهوم وما يقابله أو يلازمه ويرادفه من مفاهيم أخرى، وهو ما نعتبره بوابة ميتودولوجية لرصد فلسفة التسامح.

– أولا – قراءة في المقابلات:

من البين أن هناك علاقة قائمة بين مفهوم التسامح ومفاهيم كثيرة تتعارض معه منها:

– 1 – اللاتسامح: يشير اللاتسامح إلى" التوق الوحشي الذي يترتب عنه كره وملاحقة الآخر المخالف الذي نعتقد أنه على خطأ"[1]، ويعني أيضا عدم قبول الاعتراف بالمغاير، فهو إنكار لكل ما ليس مماثلا للذات دينيا وفكريا وسياسيا وعرقيا ولغويا...، لذلك "يتخذ اللاتسامح أشكالا متعددة: منها ما هو ديني، أو عرقي، أو اجتماعي أو أخلاقي... ومن الممكن لكل من هذه الأشكال أن يبرز بمفرده، أو متواكباً مع غيره من الأشكال"[2]، وهو قائم على أساس نفسي.

– 2 – التعصب:

التعصب –لغة*– ينطوي على معنى **الشدة والقسر**، كما "ينطوي على معاني الإجماع الذي لا يقبل الاختلاف أو المغايرة"[3]. يقدم لنا **"**فولتير–Voltaire – تحديدا لمفهوم التعصب في قاموسه الفلسفي فيقول: **"** إن التعصب هوس ديني فضيع، مرض معد يصيب العقل كالجُدري(...) ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلا الروح الفلسفية، التي بانتشارها شيئا فشيئا تتهذب أخلاق البشر، وتتحاشى التطرف". أما "لالاند" في موسوعته

---

[1] علبي عاطف، **إشكالية التسامح**، مجلة التسامح ، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 18، 2007، ص207.

2 أ.ج.آيير، **منابع اللاتسامح**، ضمن كتاب: **التسامح بين الشرق والغرب**– دراسات في التعايش والقبول بالآخر–،ترجمة: إبراهيم العريس، ط1، 1992، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص 103.

* تحدثت كتب اللغة العربية بإسهاب وتفصيل عن مأخذ لفظة تعصب، واشتقاقها، واستخداماتها. قال الصاحب بن عبّاد في كتاب (المحيط في اللغة): الأمر العصيب والعصوصب: أي الشديد.والعِصابة: ما يُشدُّ به الرأس من الصداع. وحرب عصوب: شديدة. ومما ذكره ابن منظور في (لسان العرب): الأعصاب: أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدّها.ولحم عصيب: صلب شديد كثير العصب. وعصبه تعصيباً: شدّه. وعَصَبَة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه. وفي القرآن: "هذا يوم عصيب".

3 عصفور جابر، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة1 ، 1994، ص 285.

فيعرف المتعصب(fanatique) * بأنه: "غير متسامح، متحمس لغلبة معتقده الخاص، غير متحسس بأي شيء آخر، مستعد لاستعمال العنف لكي يعقد أو يحطم أولئك الذين لا يشاطرونه معتقده، يقال متعصب أساسا وقديما على المعتقد الديني، كما يقال أيضا، على كل صنف اعتقادي"[1].

– 3 – التطرف: أما التطرف فهو الشدة و الإفراط في أمر ما أو رأي معين، وهو يدل على المبالغة التي تجاوزت الحدود، والمغالاة التي تعدت حدود المعقول والواقع، فهو إشارة إلى كل ما يتجاوز حد الاعتدال، فحين نصف إجراءا ما بكونه متطرفا، فنقصد من وصفنا هذا بأن هذا التدبير غير معتدل، و فيه من المبالغة ما يجعله متزمتا وقاسيا.

– 4– العنف:

إن العودة إلى القواميس تطلعنا على أن كلمة **"عنف"** تستخدم بمعاني مختلفة، إذ أن **"** العنف ضد الرفق، وتستعمل الكلمة بمعنى **الإكراه**، يقترن العنف بالصرامة، و**الألم والإيلام**، و**الزجر**، أو **القمع** وغيره. أما في الدلالة الغربية فكلمة "Violence"بالفرنسية أو الإنجليزية أو "Gewalt" بالألمانية وبالرجوع إلى مصدرها الاشتقاقي اللاتيني "Violence" الذي يفيد **القسر** في مقابل **"**Nature**"** وتعني الطبع أو الطبيعي. يعرف لالاند العنف بقوله: "العنف خاصية ظاهرة أو فعل عنيف. يتعلق الأمر باستخدام غير مشروع، أو على الأقل غير قانوني للقوة. يقول مونتسكيو في كتابه روح القوانين: "بالنسبة إلينا، نحن الذين نعيش تحت نير قوانين مدنية، فنحن مجبرون على وضع تعاقد، إذ بواسطة القانون يمكننا أن نكون ضد العنف"[2].

– ثانيا – قراءة في المفهوم ذاته:

يجب التركيز – منذ البداية– بين منهجين في دراسة مفهوم "التسامح" **الأول يعتمد المعاجم و الموسوعات والنصوص** سواء كانت دينية أو غير دينية، و**الثاني يستند إلى التاريخ وممارسته** وهو ما يعني ضرورة البحث في هذا **المفهوم كممارسة تاريخية واقعية**، لا مثالا نظريا مجردا مختبئا في النصوص.

– 1 – أصول التسامح و مساره التاريخي:

يشير لالاند في موسوعته إلى تاريخية مفهوم التسامح، فهذه الكلمة ولدت في القرن السادس عشر من رحم الحروب الدينية المسيحية بين الكاثوليك والبروتستانت. فمع منتصف القرن 15، بدأت تلوح في الأفق بوادر التسامح، وأخذ يعلو صوتها، ويقوى ساعدها. هذه الحركات نتجت كرد فعل لفساد الكنيسة. ومن أبرز أوائل دعاة الإصلاح شهرة نجد "ويكليف"* و"هوس"**Huss وكان أكثر دعاة الإصلاح شهرة وأشدهم نفوذا العالم

---

* في اللاتينية Fanaticus ← de Fanum : قيلت قديما على كهنة بعض الآلهة ، إيزيس ، سيبيل Cybele ، بلونة ، الذين كانوا يدخلون في نوع من الهذيان القدسي، و كانوا في أثنائه يجرحون أنفسهم و يجعلون دمهم يراق .

[1] لالاند اندريه ، **الموسوعة الفلسفية** ، المجلد A-G ، مرجع سابق ، ص 414 .

[2] الهلالي محمد و لزرق عزيز، **العنف**، سلسلة دفاتر فلسفية 17، ط1، 2009، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص9.

* جون ويكليف(John Wyclif)ولد و توفي بانجلترا (1320م – 1384م)، درس اللاهوت و الفلسفة بأكسفورد، يعتبر من دعاة الإصلاح الأوائل ، ترجم الكتاب المقدس من اللاتينية الى الانجليزية، في وقت لم تكن تسمح الكنيسة الرومانية بذلك.

** جون هاس (Jean Huss) تيولوجي،و مصلح ديني تشيكي،(1371م – 1415م).

والأديب "إرازم" Erasme*** الذي عاصر أولئك الباباوات الذين شغلتهم أمور الدنيا، وقد كان بطبيعته متسامحا معتدلا ومسالما. وقد انتهى الأمر إلى ميلاد وتأسيس الكنيسة المضادة للكاثوليك L'église Protestante على يد المصلح الألماني مارتن لوثر Martin Luther الذي قاد الثورة ضد سيطرة الكنيسة الكاثوليكية. وقد توسع المد الإصلاحي بعد أن شمل ألمانيا والعالم الاسكندينافي ليصل إلى فرنسا على يد جون كالفن***، وسويسرا على يد زوينغلي (Zwingli)*****. حركات الإصلاح هذه ترتب عنها ظهور بروتستانتيات وبالتالي انقسام الجسد المسيحي أولا، لينتقل الخلاف فيما بعد إلى نزاع بدأ في شكل ديني من خلال ما يعرف تاريخيا بالحروب الدينية في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت وحتى بين البروتستانت أنفسهم، و انتهت كصراع سياسي في الأخير. وتعتبر "حرب الثلاثين عاما"(1618-1648م) التي شملت معظم الدول الأوروبية أشهر الحروب الدينية الأوروبية التي مزقت أوروبا، والتي انتهت بموجب صلح وستفاليا****** للسلام والذي أعلن فيه عن إدخال الطوائف الدينية الثلاث الكاثوليكية و اللوثرية و الكالفانية تحت مظلة التسامح الديني، والاعتراف بحرية الاعتقاد والعبادة للبروتستانت. أما في فرنسا فقد امتدت الحروب الدينية حوالي ثمانية وثلاثين سنة (1560-1598)، و هي ثمانية حروب أو تسعة******* تخللتها مراسيم وعهود للتسامح أشهرها مرسوم نانت (Nantes Edit de) في 13 أو 30 أفريل 1598 الذي أنهى الصراع الطويل مع الكالفينية في فرنسا، هذا المرسوم وضع أسس التسامح الديني الذي سيصبح فيما بعد القاعدة في الدساتير الفرنسية.

2- التسامح في اللغة (الدلالة اللغوية):

أ- في الاستعمال العربي:

يرى الدكتور عبد القادر بوعرفة أن " مصطلح التسامح لم يدخل إلى الثقافة العربية إلا في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، عن طريق كتابات بعض المسيحيين العرب. ولعل هذا السبب هو الذي جعل ترجمة لفظة Tolérance إلى لفظة التسامح تثير كثيرا من التحفظ لدى الأنتلجانسيا العربية، لأن الاشتقاق العربي لا يؤدي إلى المعنى ذاته الذي يحمله المعنى الغربي"[1]. إن هذه اللفظة لغة قد تعني **الجود والكرم**

*** إيرازم : إرازموس (باللاتينية: Desiderius Erasmus Roterodamus) عاش في (روتردام 1469-بال1536) و هو فيلسوف هولندي ، من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا ، كان يكتب باللغة اللاتينية .

****جون كالفن (Jean Calvin) (1509-1564) مصلح ديني ولاهوتي فرنسي، مؤسس المذهب الكالفيني المنتشر في سويسرا وفرنسا. كان أول أعماله المنشورة كتاب "دي كلامينتيا" للفيلسوف الروماني " لوسيوس أنايوس سنيكا "، من أهم أعماله "تأسيس الديانة المسيحية" (1536م) ، الذي تعرض فيه لأفكاره ومعتقداته .

***** هولدريخ زْوينغلي (Huldrych) أو (Ulrich) Zwingli (1484- 1531) كان زعيماً للإصلاح في سويسرا. تأثر بكتابات إرازموس، و التقى بلوثر في ندوة ماربورغ صاغ زوينغلي عقيدته بتوسع في رسالتين باللاتينية: " الدين الحقيقي و الزائف" ، لقي مصرعه في معركة كابل cappel مع الكانتونات الكاثوليكية عن عمر يناهز 47 سنة.

****** صلح وستفاليا (24 أكتوبر 1648- 30 يناير 1648)، هو اسم عام يطلق على سلسلة من المعاهدات دارت المفاوضات بشأنها في مدينتي مونستر وأوزنابروك في وستفاليا. وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الأعوام الثمانين. وحرب الأعوام الثلاثين، ووقعها مندوبون عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة، و فرنسا، و السويد، والإمارات البروتستانتية التابعة للأمبراطورية الرومانية المقدسة.

******* من أهم الحروب التي شهدتها فرنسا : مجزرة واسي (wassy)/ معركة سان دوني(la bataille de Saint-Denis)/ معركة مونكونتور(la bataille de MONCONTOUR)/ مجزرة سان بارتيليمي(massacre de la saint barthèlèmy/معركة كوتراس (la bataille de Coutras)

[1] بوعرفة، عبد القادر، **من خطاب التسامح إلى خطاب العفو**، ضمن كتاب: **التسامح الفعل والمعنى**، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكر بالجزائر، دار القدس، الجزائر، ط 1، 2010، ص 18.

والسخاء، كما قد نجدها بمعنى **التساهل**، وهو ما أورده جميل صليبا في معجمه الفلسفي "تسامح في الشئ تساهل فيه، والمسامحة المساهلة"[1] ، من ناحية أخرى قد يفيد التسامح في اللسان العربي معنى **القبول والموافقة**، وقد تدل أحيانا أخرى على **العفو والصفح**.

ب- في الاستعمال الغربي :

إن كلمة تسامح تقابلها في الفرنسية الكلمة "Tolérance"* وبالإنجليزية Toleration وهي من كلمة Tolerantia اللاتينية المشتقة من الفعل والجذر اللاتيني Tolérare الذي يعني **التحمل**[2]. يحدد معجم روبار (Robert) معنى كلمة على النحو التالي: ألا تنهى وألا تطالب، في حالة أنه يسعك ذلك"[3]. وفي المعنى العام العادي على القدرة على قبول أو تحمل (constance à supporter) اضطرابات فيزيقية أو معنوية، كتحمل البرد أو الجوع...الخ، وتعني أيضا المعاناة والمكابدة (endurer)، أو الصبر على أمر أو المقاومة (résister). في الأصل لقد جرى فهم التسامح باعتباره أفضل العروض، أو لنقل أفضل من لاشيء، وقد أخذت الكلمة معنى رحابة الصدر والتساهل (indulgence) تجاه تصرف أو عادة ليس من الضروري أن تقبل، إنما يجري تحملها في حدود معينة، فهو بهذا الشكل "سعة صدر تفسح للآخرين أن يعبروا عن آرائهم ولو لم تكن موضوع تسليم أو قبول"[4]. كما قد يفهم التسامح على أنه تنازل (condescendance) من فرد أو جماعة أو سلطة، فهو يشكل هبة ونعمة (une grâce) يجري التفضل بها اعتبارا للضعف الإنساني، فعندما لا يلبى مطلب اجتماعي، وعندما يحدث خرق قاعدة، أو يتسبب أحدهم في جرح المعنويات العامة...الخ، فإن التسامح يتمثل في غض الطرف مؤقتا. أما في معناها المجازي فتفيد قبول مضايقة (contrainte) شيء ما لا نستطيع إيقافه. إن التسامح بهذا الشكل فضيلة اجتماعية بامتياز، تعمل على تليين العلاقات اليومية بين الناس من دون إلغاء متطلباتها.

- ت- من الناحية الاصطلاحية:

من الناحية الإصطلاحية نجد للتسامح تعاريف عديدة، ومفاهيم كثيرة سوءا عند مفكري العصور الحديثة أو المعاصرين منهم عربا مسلمين كانوا أم غربيين. رغم هذه التعريفات الكثيرة و المختلفة للتسامح والتي لا مجال لحصرها، إلا أن الجابري يعتقد أنه مفهوم ملتبس، فـ" لفظ التسامح غائب في الخطاب الفلسفي عموما، سواء تعلق الأمر بالفلسفة العربية أو بالفلسفة اليونانية أو بالفلسفة الأوروبية الحديثة و المعاصرة (باستثناء خطاب

---

[1] صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 271.

* Tolérance : N.F 1/ attitude consistant à tolérer ce qu'on pourrait refuser ou interdire, dérogation admise a certaines. 2/ fait d accepter les opinions d'autrui, même si on ne les partage pas. 3/ Tech différence a tolérer entre le poids, les dimensions, etc. théorique d un produit marchand et ses caractéristiques réelles. 4/ med fait, pour l organisme, de bien supporter un agent chimique, physique, ou médicamenteux .(Dictionnaire Hachette – Edition 2006 – p.1615).

[2] سمير الخليل، **التسامح في اللغة العربية**، ضمن كتاب: **التسامح بين شرق و غرب**، مرجع سابق، ص6.

[3] الطالبي محمد، **الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان**، ضمن كتاب: **دراسات في التسامح**، مرجع سابق، ص 32.

[4] مدكور إبراهيم، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983، ص 44.

سياسي–لاهوتي أنتجه بعض فلاسفة القرن 17 في ظروف معينة)، فالتسامح ليس مفهوما أصيلا في الفلسفة، ولذلك بقي هذا المفهوم موضع تشكيك واعتراض، ولم يقبل في رحاب الفلسفة إلا بامتعاض و مع كثير من التسامح والتساهل"[1].

لقد حاول فولتير أن يجيب عن سؤال ما هو التسامح؟ بالقول: "إنه نتيجة لكينونتنا البشرية، فنحن كلنا معجونون من ضعف وأخطاء –إننا جميعاً نتاج الضعف،كلنا هشون وميّالون للخطأ– لذا دعونا نسامح بعضنا البعض، ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل، وذلكم هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة"[2]. ويعرف أديب إسحاق (1856–1885) التسامح بأنه:"رضا المرء برأيه، واعتقاده الصحة فيه، واحترامه لرأي الغير كائنا ما كان، رجوعا إلى معاملة الناس بما يريد أن يعاملوه، فهو على إثباته الصواب لما يراه، لا يقطع بلزوم الخطأ في رأي سواه، و على رغبته في تطرق رأيه للأذهان، لا يمنع الناس من إظهار ما يعتقدون"[3]. كما وأورد لالاند عدة تعريفات لمفهوم التسامح فهو:" طريقة تصرف شخص يتحمل بلا اعتراض أذى مألوفا يمس حقوقه الدقيقة، بينما في إمكانه رد الأذية"[4]، وهو عنده مبدأ عقلي، يقوم على فكرة التفحص الحر بهدف البحث عن الحقيقة، باعتباره " استعداد عقلي أو قاعدة مسلكية قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد، حتى وإن كنا لا نشاطره رأيه "[5]، وأيضا "إحترام ودي لآراء الآخر، وذلك باعتبارها مساهمة في الحقيقة الشاملة "[6]. ومن معاني التسامح نجد ما ورد ورد في إعلان مبادئ بشأن التسامح الصادرة عن اليونيسكو، فحسب هذه الوثيقة التسامح هو :" الإحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال التعبير، وللصفات الإنسانية لدينا. ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة، و الانفتاح و الإتصال، و حرية الفكر والضمير و المعتقد". إن التسامح بالمعنى الخلقي–السياسي المعاصر مبدأ يتأسس على المساواة في الحرية والكرامة (dignité) في القناعات (convictions)، يستدعي عدم التضييق على رأي ما عندما كون معاكسا ومخالفا لما نحن عليه. وقد حدث هناك منعطف في الأخلاق والسياسة حيث هناك ميل اليوم لتعويض كلمة التسامح بواسطة الحق (le Droit) وذلك داخل الدول الديمقراطية الحديثة أين يكون التعبير الحر عن القناعات السياسية والدينية معترف به ومضمون قانونيا. وعليه ليس لأحد الآن أن يتحملها !!. بهذا المعنى لقد تحول التحمل ورحابة الصدر أو التساهل والتنازل ليصبح تراضي جماعي (un consentement)، وستفسح النعمة والهبة والتكرم المكان للحق.

– ثالثا – قراءة في المفاهيم المحايثة للتسامح:

---

[1] الجابري محمد عابد، **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص25 .

[2]Voltaire,-**Dictionnaire philosophique**-,Chronologie et préface par René Pomeau, Flammarion (Paris), 1964. p362.

[3] أديب إسحاق، **التعصب و التساهل**، من كتاب: **أضواء على التعصب** – مجموعة من المؤلفين– من أديب إسحاق و الأفغاني..إلى ناصيف نصار ، دار أمواج للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1993 ، ص14.

[4] لالاند: **الموسوعة الفلسفية**، الجزء 3، ص 1460.

[5] نفس المصدر و الصفحة .

[6] المصدر السابق: ص 1461.

إن مفهوم التسامح من خلال ما سبق يرتبط بعدة مفاهيم أخرى، لا يمكنه أن يتحقق دونها **كالحرية والتعددية و الاختلاف** و المغايرة إضافة إلى **التعايش و السلام** و أيضا **الحوار** و **نسبية الحقيقة**.

– 1 – الحق في الحرية: تعد الحرية من المبادئ الأساسية التي يتضمنها مفهوم التسامح، باعتبارها حقا طبيعيا للإنسان، فهو حر في رأيه، سواء أكان على مستوى العقيدة أو الفكر أو السلوك أو التعبير و ليس لأي أحد أن يمنعه من ممارسة هذا الحق مادام لم يتعدى على حرية الآخرين. يقول توماس بالدوين في دراسته حول التسامح و الحق في الحرية: " هناك ظروف عديدة يكون فيها من الحكمة للدول أن تكون متسامحة تجاه مواطنيها. وفي بعض الظروف، على أي حال لا يكون التسامح مجرد مسألة حكمة، بل مسألة واجب. و يفسر هذا الواجب، كما يبدو، بأنه ينبع من حق يمتلكه المواطنون، في أن يتم التسامح معهم. و غالبا ما نظر إلى هذا الحق، على أنه الحق في الحرية"[1]. إن التسامح هو المظهر الأكثر وضوحا عن الحرية الدينية والفكرية، لأنه يتنافى مع عملية الإجبار والإكراه و يتعارض مع فرض الآراء على الآخرين.

– 2 – الحق في الاختلاف (المغايرة والتعددية): المبدأ الأساسي الثاني الذي يقوم عليه التسامح هو حق الاختلاف، فهو ينطلق من التعدد والاختلاف كطبيعة إلهية وميزة للكون، وباعتبارهما حقيقة تلمس وجودها على مستويين: مستوى طبيعي فردي، و آخر ثقافي اجتماعي، و بالتالي فإن "الحفاظ على هذا التعدد والتنوع والاختلاف هو شرط التسامح"[2]. إن ما سبق يعني أن هناك علاقة تلازم بين التسامح والإختلاف، فالتسامح كما يقول مايكل وولترز هو " ما يجعل بالإمكان وجود الإختلافات، والإختلافات تجعل من الضروري ممارسة التسامح"[3].

– 3– التعايش المشترك والسلم الاجتماعي والسلام العالمي: معلوم أن كل سلوك إنساني إلا و يستهدف غاية معينة، وإذا كان لابد من تحديد غاية التسامح نقول أنها تتمثل في البحث عن أرضية مشتركة من أجل التعايش جنا إلى جنب في سلام، رغم وجود اختلافات. و ليس التعايش غاية للتسامح فقط، بل هو وسيلته و شرطه أيضا حسب "توماس مارتنز"* الذي يقول: "إن مبدأ التسامح يتطلب من الناس أن يتعايشوا في سلام مع من يحملون معتقدات و قيم مغايرة"[4]، فالتسامح هو القبول بالعيش مع الآخر المخالف جنبا إلى جنب في جو من الانسجام و التوادد و المحبة رغم التعارض، و بالتالي تحقيق السلم الاجتماعي، و السلام العالمي.

– 4 – الحوار الحضاري: وإذا كانت غاية التسامح هي تحقيق التعايش المشترك و السلم الاجتماعي فما الذي يكفل لنا تحقيق هذه الغاية أي ما هي الوسيلة التي نعتمدها للوصول إلى مجتمع متسامح متعايش في سلام؟

---

[1] بالدوين توماس ، **التسامح و الحق في الحرية** ، من كتاب : **التسامح بين شرق و غرب** ، مرجع سابق ، ص51.

[2] بولان ريمون ، **الحرية في عصرنا** ، ترجمة و تقديم عادل العوا ، دار طلاس ، دمشق، 1993، ص 155.

[3] Michael Walzer, **Traitè sur la Tolérance**, traduit de l'anglais par, Chaim Hutner, Edition Gallimard, 1998, p.10.

* مفكر و أكاديمي هولندي ، و أستاذ بجامعة أمستردام.

[4] توماس مارتنز ، **التسامح: الفضيلة النادرة** ، مجلة التسامح، العدد18 ، ص191.

لابد من الاعتراف أولا أن التسامح يفترض من المختلفين التعارف والتفاهم، "فوحدة الجنس أو اللون أو اللغة ليست ضرورة حتمية لا يتحقق الإتفاق بدونها، لذلك لا بد من أجل إقامة علاقات مبنية على المحبة والإحترام من الحوار على قاعدة هذه الإختلافات التي خلقها الله"[1]. إن التفاهم حول مسائل أساسية بين أفراد المجتمع الواحد رغم اختلافاتهم، أو بين المجتمعات والحضارات رغم تباين ثقافاتها ضرورة لا غنى عنها حتى يتحقق التعايش المشترك ويسود السلام، و لن يتحقق ذلك كله ما لم يكن هناك حوارا بينهم، و على هذا الأساس فإن الحوار يعد أمرا ضروريا في قضية التسامح و هو السبيل إلى بلوغ الهدف المنشود و الوصول بالإنسانية إلى بر الأمان.

– 5 – نسبية الحقيقة (مبدأ اللاعصمة):

لقد انتهينا من خلال الجزء السابق إلى أن الحوار هو الآلية و الوسيلة الضرورية، التي لا غنى عنها للوصول إلى تحقيق التسامح، هذا يجرنا إلى طرح تساؤل آخر هو : ما الذي يجعل الأنا يدخل في حوار مع الآخر؟ أو لنقل ما هو الأساس الذي يضمن لنا قبول المختلفين بالحوار؟.

ثمة مسلمة تفترض الضرورة المنطقية تلبسها من كل أراد تمثل فضيلة الحوار، و هي الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف، هذه المسلمة تأتي كنتيجة لمقدمة قبلها تبنى عليها وتسبقها وهي الاعتقاد بنسبية الحقيقة، إذ من المقومات التي يتأسس عليها الحوار بدلالته المعاصرة التي كان من نتائجها التسامح، نجد مفهوم "نسبية الحقيقة"، الذي يعني فيما يعنيه أن "الحقيقة تختلف من فرد لآخر، ومن جماعة إلى أخرى، و من وقت إلى آخر"[2]. وهذا يعني كذلك أن هذه المعرفة **تحتمل الصواب والخطأ**، وبالتالي فهي عرضة للنقد والتساؤل وقابلية التغيير والتبديل، وهذا يقتضي الاعتراف بقابلية الإنسان للخطأ، أو ما سماه كارل بوبر "**اللاعصمة من الخطأ**". هذه العقلية المنفتحة على فكر الآخر ومعتقده والتي تعمل وفق مبدأ "رأيي صواب يحتمل الخطأ و رأي غيري خطأ يحتمل الصواب" هي الدافع إلى التحاور والنقاش، و هي التي تجعل من الحوار حوارا حقيقيا. إن المنطلق الأول للبحث عن الحقيقة هو القناعة بنسبيتها[3]، "فلا أحد يملك الحقيقة الملكية المطلقة"[4]. هذا الأمر غير ممكن دون التسليم بأنه لا وجود لحقيقة كلية مطلقة (إنكار المعرفة المطلقة)، و رفض الوثوقية، والابتعاد عن الدوغمائية*، اللتين تشكلان معا الذهنية المنغلقة التي تؤول إلى التعصب والتطرف وتشكل بابا للاتسامح والعنف والصراع*، هذا ما أشار إليه محمد عابد الجابري حين قال:" فعلا إن الوثوقية، أو الدوغمائية، تتنكر للإجتهاد و تلغي الإختلاف وترفع شعار الإجماع وتشهر سلاح الخروج عن الإجماع ضد كل مخالف، وتنحو نحو الإستبداد والهيمنة، فيحل

---

[1] السماك محمد، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي_المسيحي**، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص88 .

[2] تيزيني طيب، **آفاق فلسفية عربية معاصرة**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2001، ص329 .

[3] المعجل عبد الله بن حمد ، **البحث عن الحقيقة - الوعي البشري وحقائق الكون–**، دار الساقي للطباعة والنشر، ط 1، 2001، ص13 .

[4] حرب علي، **الممنوع و الممتنع– نقد الذات المفكرة–**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 1995، ص180 .

* الدوغمائية أو الوثوقية هي حسب لالاند :" حيلة فكرية مخاتلة قائمة على تأكيد المرء لمعتقداته بأمر و سلطان ، و دون القبول بأنها تحتمل شيئا من النقص أو الخطأ " . الموسوعة / المجلد A-G ، ص297 .

** يقول عبد الإله بلقزيز في كتابه " نهاية الداعية " : إن فكرة الحقيقة المطلقة تؤسس لدى حامليها شرعية إمتشاق السلاح دفاعا عنها ، ليس هذا السلاح قطعا هو الفكر ، فمالك الحقيقة لا يجادل " ، ص70.

التلقين والتلقي محل البحث والتقصي...تماما مثلما تتحول الدعوة الدينية من النقاش والمجادلة بالتي هي أحسن واعتماد الموعظة الحسنة إلى التمذهب الضيق و الغلو والتطرف"[1].

– 6– الديمقراطية والمجتمع المدني وحق المواطنة:

إن التسامح والمفاهيم المرتبطة به كالاختلاف، والحرية، والحوار، والتعايش، والسلام..تحتاج جميعها إلى مناخ ملائم كي تتحقق و تعبر عن ذاتها، فما هي البيئة المناسبة لخلق هذا الجو من التعدد و القبول بالآخر، بعيدا عن العنف و التعصب و الإقصاء؟

لا شك أن الجواب الأكثر رواجا عن هكذا تساؤل هو الديمقراطية، لا لشيء إلا لكون الفضاء الديمقراطي وحده الكفيل بضمان تفاعل الأفراد ومختلف مكونات النسيج الاجتماعي في جو من الحرية و المساواة والإيخاء. تحتاج الديمقراطية طبعا إلى توافق أغلب المواطنين، واحترام اللعبة الديمقراطية، كما تحتاج أيضا إلى التعددية التي تتضمن التنافس والصراع، وهي تفترض احترام هذه التعددية وحمايتها. في هذا المعنى يصرح إدغار موران:" إن احترام التعددية يعني أن الديمقراطية لا يمكن أن تكون متطابقة مع ممارسة ديكتاتورية الجماعة على الأقليات بل يجب أن تضمن حق الأقليات وحق المحتجين في الوجود وفي التعبير كما يجب أن تسمح بالتعبير عن الأفكار الشاذة والمنحرفة"[2]. وإذا كانت الديمقراطية تفترض التوافق، والتعددية والصراعية، مع الحفاظ على وحدة الجماعة. هذه الخصائص العامة للديمقراطية لها طابع متسامح، ذلك أن الفهم المتبادل بين الأفراد والجماعات والهويات المختلفة يستلزم مجتمعات ديمقراطية متفتحة قائمة على التسامح والحوار. من جهة أخرى يتصل التسامح بالمواطنة والمجتمع المدني بشكل مباشر، فإذا علمنا أن المواطنة في الفكر السياسي المعاصر هي الانتماء إلى الوطن، والتمتع بنفس الحقوق الواجبات نتيجة هذه العضوية، هذا ما يضع المواطنين في مساواة تامة أمام القانون، بغض النظر عن اختلافاتهم العرقية والسياسية واللغوية والدينية...الخ، وهو ما يحتم على المواطنين الاحترام والتسامح المتبادل رغم تلك الاختلافات. وإذا علمنا أنه لا مجتمع مدني بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون ديمقراطية، ولا ديمقراطية حقيقية بدون مواطنين، ولا وحدة وطنية بدون تسامح هذا ما يبين تداخل هذه المفاهيم وارتباطها مع بعضها البعض.

---

[1] الجابري محمد عابد ، **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص21 .

[2] موران، إدغار، **تربية المستقبل** – المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل –، ترجمة: عزيز لزرق و منير الحجوجي، منشورات اليونسكو ، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 101.

المبحث الثاني: تيولوجيا التسامح

– أولا – التسامح في الرؤية اليهودية

1 – رفض العنف وكونية الرسالة و قبول الاختلاف .

2 – التسامح كقيمة في اليهودية.

3 – أسس التربية اليهودية.

–ثانيا– المحبة طريق التسامح المسيحي:

1 – التسامح بوصفه محبة.

2 – المحبة مقابل العنف.

3 – التسامح في المسيحية الراهنة.

–ثالثا – التسامح في التراث الإسلامي:

1 – التسامح في النصوص النقلية.

2 – في الوسط الإسلامي.

3 – في الفكر الإسلامي.

– أولا – التسامح في الرؤية اليهودية:

لقد دعت اليهودية باعتبارها الديانة السماوية الأولى إلى التسامح، و يجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف التسامحي المتضمن في اليهودية يرتبط كما أشار إليه جاك دريدا بالخطيئة.

1 -رفض العنف وكونية الرسالة و قبول الاختلاف:

إن من يتكلم ويتحدث عن الديانة اليهودية اليوم، لا يجب أن ينسى الصلة القوية بين التوراة التي تمثل الكتاب المقدس والتقاليد الشفوية الموجودة في التلمود. سنأخذ مثالا يمكننا من فهم النتائج الكبرى لهذا الترابط: إننا نعرف المقطع من التوراة، الذي يستشهد به كثيرا، والمرتبط بمسألة القصاص (العين بالعين والسن بالسن). وقد يفهم منها أن هذه الديانة عدوانية، لكننا نجهل كليا ما قاله معلمو اليهودية العارفون بالقانون الشفوي حول هذا الموضوع في التلمود. لقد قالوا: إن هذا المبدأ، لا يعني أبدا أن نقوم بإفقاد عين المعتدي ردا على عدوانه، بل إنه يعني ببساطة، مبدأ من مبادئ القانون والحق، والمتمثل في ضرورة أن يدفع المعتدي لضحيته تعويضا في جميع النواحي يتناسب مع حجم الضرر الذي تسبب فيه. هذا المثال يعطينا لمحة عن الروابط التي تربط اليهودية الحاخامية بالتوراة الكتابية، ويكشف في نفس الوقت وبشكل واضح أن اليهودية ترفض العنف والانتقام. هذه البنية الأصلية، تفسر السبب الذي يجعل من اليهودية الديانة الأكثر حماسا ودفاعا عن حرية الضمير، والخصم الأكثر علانية منذ القدم للاتسامح والتعصب. وفي هذا الاتجاه نجد أن عيد هانوكا* يحيي – حسب بعض المؤرخين – أول ثورة للضمير المضطهد، فهو بمثابة احتفاء بالانتصار على التعصب واللاتسامح الأعمى. وبتأمل هذه اللحظة التاريخية المجيدة، تؤكد اليهودية أنه بقدر ما نثور ضد الظلم والاضطهاد الممارس على الضمير، نكون قد طبقنا فضيلة أساسية في اليهودية، ألا وهي التسامح.

وقد رأى الكثير من التيولوجيين اليهود أن الإيمان ليس حكرا على اليهودية، فوفقا للتوراة نفسها، كانت حقا لآدم وكذلك نوح وملشيصادق (أو ملكيصادق)..، وهو ما يعني أنه كوني عالمي. من ناحية أخرى و في نفس الاتجاه نجد أن اليهودية لا تزعم أنها تمتلك وحدها هذه الحقيقة الدينية، بل إنها تقر وتعترف، بفائدة الخلاص الأبدي لأتباع جميع الديانات التوحيدية، إضافة إلى كل شخص فاضل، فهي لا تتطلب منهم التحول مسبقا إلى اليهودية وتغيير معتقدهم. وهنا نستطيع الاستعانة والاستشهاد بنص تلمودي قوي وجميل، لن يعجز عن إقناعنا، حيث نقرأ في سفر اللاويين الثامن عشر، المزمور 123: " أيها الخالد الأبدي، كن ملائما للأخيار". يعلق معلمو اليهودية على هذه الآية:" إن واضع الترانيم وصاحب المزامير لا يتكلم هنا عن الكهنة، واللاويين، والإسرائيليين،

* هذا العيد هو احتفال يهودي بمناسبة انتصار اليهود في عهد الأسرة الحشمونية (المكابيين) في تمردهم على الدولة السلوقية حاكمة المشرق حينها، تحت قيادة انطيوخوس الرابع عام 167ق.م، وقد قام اليهود بهذا التمرد الذي استمر ثلاث سنوات، لما تعرضوا من تعذيب واضطهاد وتدنيس لمقدساتهم إثر تحالفهم مع البطالمة أعداء الدولة السلوقية التابعين لها. فالمناسبة التاريخية لهذا العيد هي دخول يهودا الحشموني (أو المكابي) القدس وإعادته للشعائر اليهودية في الهيكل من هنا كانت تسميته بعيد التدشين، ويسمى أيضا عيد الأضواء (تشعل فيه الشموع لمدة ثمانية أيام).

إنه يتحدث عن الأشخاص الطيبين الصالحين". وبالتالي، يترتب عن ذلك، أن أي واحد يمارس الفضيلة، وكان وثنيا، ضمن الخلاص الأبدي".

2- التسامح كقيمة في اليهودية:

إن الصفح الإلهي، وفعل المغفرة يؤكدان ضرورة التسامح بين الناس، و "في غمرة الصفح العظيم عند اليهود، يغفر الله الخطايا لشعبه المختار، وتضيف صلاة الكيبور (kippour)*: "الآن ليصفح بعضكم لبعض". فالرأفة الإلهية تتيح التصافح"[1]. ورغم أن الله رؤوف رحيم ويغفر ذنوب الإنسان المسيء بحقه، فإن من يسيء إلى جيرانه وإلى الناس عليه أولا أن يتحصل على مغفرة جيرانه والناس من قبل أن يطلب مغفرة الرب. قال الرابي إليعيزر: "هذا ما ينبغي لكم فعله كما هو مكتوب: "لتطهيركم من جميع خطاياكم أمام الرب"(ليويين 16:30). وفي يوم الغفران تتاح المغفرة لذنوب الإنسان تجاه ربه، "ولكن ما خلا الذنوب الواقعة على الناس، فتلك بحاجة إلى تنازلهم أولا"[2]. و في نفس التوراة دائما، نقرأ، في سفر اللاويين، الفصل التاسع عشر، الآية 18:" أحب قريبك مثل نفسك". وعندما أتى أحد الوثنيين في القرن الأول من العصر المسيحي إلى الحاخام هلّيل ليقول له: أرغب في اعتناق اليهودية، شريطة أن تلخص قوانينها وشرائعها التي لا تعد ولا تحصى في جملة واحدة. فأجابه قائلا: لا تفعل لقريبك، ما لا تريد أن أن يفعل بك – وهو ما يصطلح عليه في الفكر الأخلاقي المعاصر بالقاعدة الذهبية- . هذه هي كل الشريعة، وكل التوراة. أما ما تبقى منها فليس سوى مجرد تعليق وتطبيق. إذهب، تعلم وطبق، وبذلك فإن "الإسرائيلي ملزم باتباع الرحمة ولو مع الأممي"[3]. وقد قال البعض من اللاهوتين أن القريب الذي يقصد في التوراة هو اليهودي، العبري، وقد نسوا أنه، ضمن نفس الفصل، وفي الآية 34، يمكننا أن نقرأ حرفيا ما يلي: "وإذا نزل عندك غريب في أرضكم، فلا تظلموه كالوطني منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم وتحبه كنفسك"[4]، و"يصر الربانيون ويؤكدون أن علينا أن نتجنب قصر عمل الصدقة على شعبنا فحسب، لأن شريعة موشيه تحض على الرفق بالغرباء المقيمين بين ظهرانينا وإكرامهم"[5]، فالنص التلمودي ذاته، تضمن مبادئ فقهية تؤكِّد ضرورة المعاملة الحسنة مع غير اليهودي، تأسيساً على القاعدة التوراتية الواردة في سفر الخروج:"لا تضطهد

---

* عيد الغفران (أقدس وأهم الأعياد على الإطلاق لديهم)Yom Kippur و يكون في اليوم العاشر من الشهر السابع Tishri من التقويم اليهودي. يوم الغفران ترجمة للاسم العبري "يوم كيبور"، وكلمة كيبور من أصل بابلي ومعناها "يطهر "والترجمة الحرفية للعبارة العبرية هي "يوم الكفارة"، ويوم الغفران هو في الواقع يوم صوم ولكنه مع هذا أضيف على أنه عيد، يطلق عليه اسم "سبت الأسبات" وهو اليوم الذي يطهر فيه اليهودي نفسه من كل ذنب. وبحسب التراث الحاخامي، فإن يوم الغفران هو اليوم الذي نزل فيه موسى من سيناء، للمرة الثانية، ومعه لوحا الشريعة حيث أعلن أن الرب غفر لهم خطيئتهم في عبادة العجل الذهبي.

[1] إدغار موران، **الصفح مقاومة لبشاعة العالم**، ضمن كتاب: **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، جاك دريدا وآخرون، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص41.

[2] إيبش أحمد، **التلمود – كتاب اليهود المقدس**–، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2006، ص 380.

[3] خليفة التونسي محمد، **كنوز التلمود**، مكتبة دار البيان، الكويت، ط1، 1989، ص 93.

[4] سفر اللاويين، (19-33:34).

[5] إيبش أحمد، **التلمود**، مرجع سابق، ص 267.

الغريب، ولا تضايقه"[1]، و هو ما يوحي بضرورة معاملة الغريب الذي يسكن إسرائيل بمثل أي مواطن من بني إسرائيل، وهذا إشارة واضحة إلى ما يعرف في المصطلح السياسي اليوم بحقوق المواطنة.

ويمكننا أن نضيف الآن، في الختام، أنه حسب وجهة نظر اليهودية، يجب أن يأخذ التسامح كذلك، بالنسبة لأتباع الكتاب المقدس، الشكل الأرقى لفضيلة إيجابية، ولواجب بارز، فعال ونشيط للغاية. وقد أوصى العهد القديم بمحبة العدو في كثير من المواقع، ففي سفر الأمثال يقول:"إذا جاع عدوّك فأطعمه، وإذا عطش فاسقه"[2]، وفي التثنية نجد:" وليكن عندكم الغريب الدخيل فيما بينكم كالأصيل منكم وكنفسك تحبونه لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر"[3].حسب هذا الفهم، نرى أن التسامح، ليس موقفا سلبيا، فهو لا يكتفي بدعوتنا إلى بذل جهد من أجل فهم الآخر، لكنه أكثر من ذلك، يأمرنا بتقديم العون والمساعدة لأولئك الذين يختلفون عنا، حتى و إن كانوا خصومنا.

3- أسس التربية اليهودية:

إن هذه التعاليم الكثيرة للتوراة، وهذه التشريعات والقوانين تنبع من مبدأ واحد، وهو الإيمان بالله، الذي يمثل نقطة أوميغا، كما يسميها تيلار دي شاردان (Teilhard de Chardin)*. لكن، كلها تتقاطع عند الإنسان، وتؤدي إلى محبة الجنس البشري، والنزعة الإنسانية. إن أول أمر من الضروري معرفته هو البعد الاجتماعي للأخلاق اليهودية بأسرها. من المستحيل أن تكون يهوديا جيدا من دون أن تكون خيرا وعادلا تجاه الآخرين، فاليهودية تتطلب من المؤمن سلوكا أخلاقيا راقيا وكاملا قدر الإمكان. إن القوانين الأخلاقية التي أعرب عنها في الكتاب المقدس هي ملزمة مثل القوانين التعبدية والطقوس التي تحدد موقف الشخص تجاه الله. ومن بين هذه المطالب اليهودية أنه: لا يمكن للمرء أن يحب الله إلا إذا كان يحب الناس، وبالمقابل لن تتم محبة الناس دون محبة الله. ويستند هذا الأمر، إذا جاز التعبير، على خمسة من بين الوصايا العشر التي تهم العلاقات بين الناس، أي على قيم أساسية، أكبرها هي بلا شك قيمة الاحترام، إحترام الذات واحترام الغير. هذا الاحترام يكون في التصرفات والأعمال، وكذا في الأقوال، وأيضا في الأفكار. إن الإحترام هو الذي يؤسس تناغم الإنسانية في تنوعها. و لا شك أن هذا الاحترام يبدأ ببساطة من إحدى الأمور التي يلقنها الآباء لأبنائهم: الأدب، الذي يشكل المبدأ القاعدي لكل اتصال بين الكائنات الإنسانية. ثم، شيئا فشيئا، فإن الطفل يكتسب صفات أخرى مثل التواضع والحياء الذين لا يمكن الفصل بينهما إلا بصعوبة. "ومن الله الأزلي العظيم ذاته نتعلم التواضع، فمن على جبل سيناء ختار تنزيل وصاياه، وهذا الجبل ليس أعلى الجبال على الإطلاق. وكذلك خاطب موشيه لا من شجرة

---

[1] سفر الخروج، (21-22).

[2] الأمثال: (25: 21).

[3] التثنية: (أخ 19: 34).

* بيير تيلار دي شاردان (1أيار/مايو 1881 – 10 أبريل 1955) Pierre Teilhard de Chardin هو فيلسوف وكاهن يسوعي وجيولوجي فرنسي والذي تخصص بعلم حفريات ما قبل التاريخ والحفريات وساهم باكتشاف إنسان بكين. ومن أعماله تصور فكرة نقطة أوميغا وتطوير مفهوم فلاديمير فردانسكي المعروف بمجال العقل أو مجال نو (Noosphère).

سامقة بل من شجيرة واطئة"[1]. وينبغي كذلك أن يحسن الاعتراف بأن كل واحد له محاسنه، بالرغم من أن الجميع لا يمتلكون نفس هذه المحاسن، هناك قيمة أخرى تعمل التربية السليمة على الدفاع عنها وتكريسها وهي التسامح، الذي ليس إلا امتدادا للتواضع والحياء.

–ثانيا– المحبة طريق التسامح المسيحي:

– 1 – التسامح بوصفه محبة:

لقد تواصلت عملية الإنضاج الديني للممارسة التسامحية مع المسيحية، التي "ولدت، كما هو معروف، من اليهودية، ويشكل كل من العهد القديم والعهد الجديد "الكتاب المقدس" للكنيسة المسيحية"[2]. **وتقوم الرؤية المسيحية للتسامح والإعتراف بالإختلاف على أساس المحبة.**

إن أساس الوصايا المسيحية هو المحبة: محبة الله ومحبة القريب. وقد أشار الكثير من الثيولوجيين المسيحيين إلى أن محبة الإنسان ترتبط ارتباطا عضويا بمحبة الله، إذ يستحيل زرع المحبة البشرية تجاه الآخرين من غير محبة الله. أما باقي الوصايا الأخرى فهي وصايا تحكم العلاقة العملية بين الإنسان والإنسان، أو لنقل بمصطلح إنجيلي، تربط الإنسان بقريبه، أو بغيره، "وهكذا رأينا، أنه لدى يسوع المسيح، وكذلك في سائر أسفار العهد الجديد قد ورد النصف الأخير من الوصايا العشر مع ربطها بوصية:"محبة القريب"[3]. ويجب الإشارة إلى أن "المحبة الحقيقية التي تدعو إليها المسيحية لا ترتبط بالأخيار فحسب بل تشمل حتى الأشرار أيضا، ولا تقتصر على الصديق فقط، بل تغمر حتى العدو، لذلك فقد دعا المسيح أتباعه إلى المسامحة بين البشر، دون تمييز بين الصالحين و الطالحين، لأن المحبة الكاملة لا تسمح بالتمييز بين البشر، بل تتجه إلى الجميع بالتساوي"*.

وقد بينت أرندت أن التسامح والصفح في المسيحية يرتبط ارتباطا جوهريا بفعل المحبة، " ولقد وضح المسيح هذا بجلاء حينما قال:" صفح عن أخطائه الكثيرة لأنه أظهر الكثير من الحب، إلا أن من نصفح عنه قليلا، يكون قد أظهر قليلا من الحب"، ولهذا يسود الاعتقاد بأن الحب وحده له القدرة على الصفح. لأن الحب، (...)، يملك قدرة كشف لا مثيل لها، كما يملك إدراكا لا نظير له يمكنه من رؤية حقيقة الآخر: فهو على وجه التدقيق لا يبالي، إلى درجة الغياب الكلي عن العلم، بما يمكن أن يكونه الشخص المحبوب، مميزاته، نقائصه، نجاحاته، سيئاته أو مخالفاته"[4]. وتعتبر الصلاة الكاثوليكية لأبينا (Notre père)، "ربنا اصفح عن سيئاتنا

---

[1] إيبش أحمد، **التلمود**، مرجع سابق، ص 269.

[2] عبد الله الشامي رشاد، **الوصايا العشر في اليهودية**: دراسة مقارنة في المسيحية والإسلام، دار الزهر للنشر، 1993، ص.103.

[3] الوصايا العشر في اليهودية، مرجع سابق، ص. 108.

* يقول مكسيموس المعترف في كتاب فصول في المحبة:" إعلم أنك بعدم التساوي في المحبة تكون بعيدا عن المحبة، لأنها تفترض على المرء أن يحب الجميع على نحو متساو " . مكسيموس المعترف، فصول في المحبة 2، 10، مجموعة الآباء اليونانية 90، 901، نقلا عن كتاب **الأخلاق المسيحية**، ص119 .

[4] حنا أرندت، **إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، ضمن كتاب: **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، جاك دريدا وآخرون، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 60.

كما نصفح عمن أساء إلينا"، قمة التسامح. "بيد أن المسيح، أثناء صلبه، أنجز تفرقة في الصفح بقوله: " إصفح عنهم فإنهم لا يعلمون ماذا يفعلون"[1]. هذه الآية تؤكد التلازم بين التسامح و الفهم*.

هذا وقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية:" إنما تفعل الأشياء جميع ما تفعله بسبب المحبة"[2]، فحتى اللاتسامح والتعصب ليس إلا نتيجة لهذه المحبة، ذلك أن واجب المسيحي الأول هو أن يجنب الإنسان (قريبا كان أو عدوا) العقاب الأخروي، حتى لو اضطر إلى الإرغام والإكراه والعنف، وبهذا يصبح اللاتسامح مبررا بالمحبة. وإذا كان البعض يرفض أن يصدر البغض عن نقيضه المتمثل في المحبة، فإن القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله يعتقد أن :" جميع العواطف تصدر عن المحبة"[3]، ويدعمه في ذلك القديس توماس الإكويني.

إن الكتاب المقدس تضمن تعاليما تحث على التسامح، لكن ليس بمعنى اللامبالاة الأنانية، الحل الوسط، أو ما هو أسوأ و هو التواطؤ! إن محبة الآخر، باعتباره شخصا حرا – مهما كان ناقصا وغير كامل – تبقى بالنسبة لمن يعتنق الديانة المسيحية القاعدة السلوكية في هذه المسألة... دون أن ننكر أخطاء هذا الآخر! بالنسبة للمسيحي، إن كل ذنب، وكل شر غير مسموح به، غير أن هذا لا يعني أننا نمتلك ترخيصا بجعل الآخرين يحبون الله من خلال السعي لفرض سلوكيات معينة على الآخرين. إن التحرك ضد المعاصي والشرور، لا يمكن القيام به تحت ذريعة محبة الله، ولكن حبا في القريب، بهدف الحد من الشر. لا يجب أن ننسى، كما قال مارتن لوثر، أن "الرب يختفي تحت نقيضه"، فإن كان غير متسامح تجاه الشر، فهذا من أجل خير البشر. إن تسامح الله هو صبره، الذي يهدف إلى خلاص أكبر عدد من الناس، لأنه سيأتي زمن تنتهي فيه هذه القصة، حيث يترك التسامح المجال للحكم النهائي. من البين إذن أنه لا ينبغي النضال للانتصار لتسامح فارغ، يكون غاية في ذاته، بل من أجل تسامح يترك الفرصة لإعلان حقيقة الله بوضوح، مع دعوته الموجهة لكل ضمير إنساني.

إن الشجب الواضح لخيارات الآخرين بدون إنكارها هو طريقة للمسيحي لإعلان إيمانه. لذا، عندما يلاقي عدم الفهم، فإنه يتحتم عليه أن يكون جاهزا للدفاع عن قناعاته، لكن على النحو الذي أوصى به الرسول بطرس "بمودة واحترام". لكن، " عندما يعيش الإنسان ويتصرف بذهن ضيق وتفكير محدود ويتسرع ويندفع ويحكم على الآخرين، إنه يريد بهذا أن يأخذ مكان الله الديان العادل"[4]. يجب على المسيحي الذي يريد أن يكون مخلصا للرب أن يعرف بالتأكيد كيفية الاستماع واحترام الذي له آراء تختلف عن ما لديه، ونرحب بذلك الذي نعتبره ضعيف الإيمان*. لقد اقترب يسوع من الناس، رحب بهم وكان قلبه مفتوحا للجميع، لأنه يحب الناس ويهتم بهم وقد جاء

---

[1] إدغار موران، **الصفح مقاومة لبشاعة العالم**، ضمن كتاب: **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، جاك دريدا وآخرون، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص41.

* Comprendre c'est pardonner.

[2] القديس توماس الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، المجلد الثالث، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان، ص 480.

[3] المرجع نفسه، ص 483.

[4] زكي أنور، **الاغتراب والعودة إلى الله**، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ص.107.

* وَمَنْ هُوَ ضَعِيفٌ فِي الإِيمَانِ فَاقْبَلُوهُ، لاَ لِمُحَاكَمَةِ الأَفْكَار. (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، 14: 1)

لأجلهم، كان جميع العشارين والخطاة يقتربون منه ليسمعوه فتذمر الفريسيون والكتبة قائلين: هذا يقبل خطاة ويأكل معهم"[1].

– 2 – المحبة مقابل العنف:

إذا كان العنف ظاهرة وممارسة لا يمكن إنكارها في السلوك البشري فإن العلاج المسيحي لهذه الظاهرة لا شك أنه التسامح، لأن العنف لا يستأصل بعنف مقابل، فهذا العمل الانتقامي سيزيد من توسيع دائرة العنف أكثر مما هو محاربة له. تقول حنا أرندت:"وبهذا الصدد، يعتبر الصفح بحق نقيض الانتقام، الذي يتحدد فعله كرد فعل ضد عثرة أصلية، من هنا، وبعيدا من التمكن من وضع حد للآثار المترتبة عن الخطأ الأول"[2]. أما العلاج المسيحي للعنف، الذي يبدو مثاليا نوعا ما، تختزله نصيحة يسوع المسيح حين قال: "من ضربك على خدك، فاعرض له الآخر"[3]. وإن كان من الحق أن نلاحظ مع تايلور (Taylor) أن المسيح حين رفض الإذن لرسله بإحراق الملحدين، قد دل بهذا على نفوره من روح التعصب البغيض. إن هذا الرد عن الإساءة قد يبدو مثاليا وبعيدا عن طبيعة الإنسان، وهو ما يجعل التسامح والصفح يبدو عسيرا، وهو ما بينه إدغار موران، إذ قال بهذا الصدد: "فالصفح فعل صعب جدا يقع على التخوم، و لا يعني فحسب التخلي عن العقاب، وإنما يحتاج كرما وطيبة، ويتضمن لا تناظرا جوهريا: فبدل الرد على الشر بالشر، أقابل الشر بالخير"[4].

3– التسامح في المسيحية الراهنة:

لقد كان المسيح الناصري وراء اكتشاف الدور الذي يلعبه الصفح في مجال الشؤون الإنسانية. وترى أرندت أنه "لا يجوز التذرع بكون هذا الاكتشاف قد تم في سياق ديني وجرى التعبير عنه بلغة دينية، لكي لا نعامله بالجدية المطلوبة من منظور علماني صرف"[5]. ففي الوقت الراهن إن فكرة التسامح، بمعناها الكلاسيكي، قد تم تجاوزها بدرجة كبيرة: لقد دخلنا عصر الفراغ أين أصبح كل شيء مقبولا. هذا اللبس المذهبي، يشعر به على المستوى الأخلاقي، دون أن يثير ردود فعل حقيقية في العديد من الأوساط المسيحية. الإجماع الجديد يقبل ويعترف بالخير في كل مكان، ولعل هذا السبب هو الذي جعل الكثير من المسيحيين الآن كونيين: التسامح هو فضيلة أولئك الذين لا يؤمنون بأي شيء، لأنهم يؤمنون بكل شيء.

إن مبدأ البقاء لشعب الله هو مبدأ التمييز(بالرغم من الدلالة السلبية لهذه الكلمة) الذي هو في العهد الجديد تيولوجي وروحي وأخلاقي: دون تمييز واضح بين الخير والشر، في العقيدة و في الحياة، لا طاعة فعلية

---

[1] **الاغتراب والعودة إلى الله**، مرجع سابق، ص.25.

[2] حنا أرندت، **إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، ضمن كتاب: **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، جاك دريدا وآخرون، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 58–59.

[3] لوقا 29:6

[4] إدغار موران، **الصفح مقاومة لبشاعة العالم**، ضمن كتاب: **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، جاك دريدا وآخرون، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص41.

[5] حنا أرندت، إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، ضمن كتاب: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، جاك دريدا وآخرون، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص56.

حقيقية لله ممكنة. لكن المسيحي يتذكر أن مفتاح الخلاص وسبيله له كنقطة انطلاق محبة الله. من المستحيل إذن أن نكون متعصبين إذا وعينا أنه من غير نعمة الله سنكون ضائعين ككل مذنب عاص. ينبغي أن يكون المسيحي صبورا مثل ربه، إنه برنامج لا يزال بعيدا عن أن يكون سهل التنفيذ، ولكن المسيح يضع فيه المشيئة والفعل.

-ثالثا – التسامح في التراث الإسلامي:

لقد تباينت أطروحات المثقفين العرب المعاصرين بخصوص قضية حضور مفهوم التسامح أو عدمه داخل الثقافة الإسلامية. إن التسامح حسب أركون يعد مفهوما لا مفكرا فيه، غاب عن السياق الإسلامي تاريخيا، لهيمنة العقل الأورثودكسي الذي يشكل سياجا دوغمائيا يحول دون تحقيق الممارسة التسامحية، لقيامه على الثالوث المتشكل من العنف، والمقدس، والحقيقة المطلقة. كما سجل أركون انعدام التسامح داخل الكيان الإسلامي القديم لغياب شروطه المتمثلة في المجتمع المدني ودولة القانون.

أما الجابري فقد اجتهد في التأصيل لهذا المفهوم الحداثي داخل التراث الإسلامي، وربطه بمفهومي الاجتهاد والعدل، مشيرا إلى الكثير من أصوات التسامح في الفكر الإسلامي، بمثل ابن رشد في الفلسفة الإسلامية، وكذا المرجئة والقدرية في علم الكلام، وأبو حنيفة في الفقه. أما طرح علي أمليل فنجد أنه يميل أكثر إلى أركون لكن دون أن يرفض مسعى الجابري في محاولته لتبيئة مفهوم التسامح داخل الثقافة الإسلامية. ويرد أومليل غياب هذا المفهوم داخل هذه الثقافة في الماضي عند الفقهاء خصوصا والسلف عامة إلى كون موضوع تفكيرهم هو حقوق الله لا حقوق الإنسان*.

-1 – التسامح في النصوص النقلية:

لقد تضمن القرآن والسنة العديد من الآيات والروايات التي تؤشر للتسامح. فقد دعا الإسلام أتباعه إلى التسامح بين أفراد المجتمع الإسلامي ومكوناته وأطيافه من جهة، وإلى قبول الاختلاف والتعدد في الرؤى مع غيرهم من الديانات الأخرى من ناحية أخرى. هذه الرؤية الإسلامية للتسامح سنكشفها من خلال محطات عديدة، بدءا باعتراف الإسلام بالتعددية والحق في الإختلاف، وكذا إقراره بالحرية، و أيضا رفضه لجميع الممارسات المتعارضة مع التسامح من عنف و تعصب و عدوان، ودعوته إلى الحوار، و سعيه إلى تحقيق التعايش والسلام كمفاهيم مركزية في ثقافة التسامح.

إن مسألة "**الوحدة**" مقتصرة على وجود الله وفق التصور الإسلامي، ليبقى كل ما عداه عرضة للتعدد والتنوع والاختلاف،" هذه الرؤية الإسلامية (...) قد جعلت من **التعددية**، في كل الظواهر المخلوقة، "سنة" من سنن الله–تعالى–"[1]. وقد حمل كلام الله تأكيدا لهذه الحقيقة في الكثير من السور والآيات التي بينت التعدد والتنوع

* يمكن الإطلاع على هذه الأطروحات الثلاث في مجلة فكر ونقد، العدد 28، أبريل، 2000.

[1] عمارة محمد، **التعددية في الرؤية الإسلامية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1997، ص4 .

على مستوى الوجود الطبيعي* والوجود الإنساني**، و ما يزيد في الأمر تأكيدا، أن الإيمان لا يكتمل إلا بالاعتراف بجميع الرسل والأنبياء وبكل الكتب السماوية***. وهكذا يظهر أن الإسلام يعترف بالغير المخالف، و يدعو إلى الإعتراف بالآخر الذي "قد يكون فردا أو جماعة، و في الحالتين قد يكون مؤمنا، و قد يكون كتابيا، و قد يكون كافرا. الآخر المؤمن هو للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا، والآخر الكتابي في المجتمع الإسلامي هو في ذمة المسلم، و "من آذى ذميا فقد آذاني" كما قال الرسول(ص). أما الآخر الكافر، فالعلاقة معه مبنية على تعايش سلمي قاعدته " لكم دينكم و لي دين"[1]. من ناحية ثانية أقر الإسلام الحرية الفردية بجميع أشكالها، ما لم تتعارض مع المصلحة العامة، و تتجنى على حريات الآخرين وتعتدي عليها، وما لم تلحق ضررا للشخص ذاته وللآخرين على حد سواء. وفي المجال الديني على وجه الخصوص نجد أن الإسلام قد نهى عن كل ما يتعارض مع الحرية الدينية بمثل إستخدام أساليب الضغط والإكراه والعنف لإرغام الناس على اعتقاد ما، وهو ما يحمله المبدأ القرآني"لا إكراه في الدين"****. إن ضمان الأساسين السابقين، يقتضي استبعاد كل أنواع الكراهية والعنف وأشكال التعصب والتطرف وتجاوز جميع أساليب الإقصاء و التهميش، فالمؤمن الحق "لا يكون لديه تعصب، ولا كراهية لدين آخر، أو نبي أو رسول، أو حقد على أحد من أتباع الأديان الأخرى"[2]. وقد أشار القرآن بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى استبعاد هذه الوسائل العنفية في غير ما موضع*****، كما واجه القرآن ظاهرة التطرف والغلو، و قد وردت كلمة الغلو مرتان******، في سياق الحديث عن النهي عن الغلو في الدين على وجه الخصوص. و في السنة فقد خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجَّة الوداع فقال:" أيُّها الناس! إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، ألا هل بلَّغت؟ اللهمَّ

---

* تأكيدا لسنة الإختلاف و قانون التعدد في الكون المادي يقول تعالى: " ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها و غرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء".

** و قال سبحانه في سياق إقرار التعددية و الإختلاف في الوجود الإنساني : " و لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة و لا يزالون مختلفين*إلا من رحم ربك و لذلك خلقهم و تمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة و الناس أجمعين" (هود :118-119) .و معلوم أن هناك أنواعا من الاختلاف، و من ضمنها الإختلاف في اللغات و الأجناس و القوميات لقوله تعالى: " وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ "(الروم:22) و مثل قوله أيضا " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات:= 13)= إضافة إلى اختلاف الشرائع و تعدد الأديان، و هو ما تشير إليه الآية :" لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون " (المائدة:48)..الخ.

*** لقوله تعالى : " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه و المؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله لا نفرق بين أحد من رسله و قالوا سمعنا و أطعنا غفرانك ربنا و إليك المصير" (البقرة:285) .

[1] محمد السماك ، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي_المسيحي**، مرجع سابق، ص89 .

**** يقول تعالى في النهي عن الإكراه الديني:"لا إكراه في الدين قد تبين الرشدُ من الغي" (البقرة:256)، و يقول مخاطبا الرسول:" ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟" (يونس:99)، و الإستفهام هنا غرضه الإنكار. قوله كذلك:"فذكر إنما أنت مذكر* لست عليهم بمسيطر" (الغاشية:21-22).

[2] عمر هاشم أحمد، **الإسلام دين التسامح**، دار الفاروق ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2006 ، ص7 .

***** يقول الله تعالى في هذا الإتجاه: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين " (المائدة:87)، و يقول أيضا: " وَلاَ تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلاَّ بِٱلْحَقّ " (الأنعام:151)، " وَٱلَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلٰهًا ءاخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلاَّ بِٱلْحَقّ " (الفرقان:68).

****** قال الله تعالى:" يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق" (النساء:171)، و قال أيضا:" قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق " (المائدة:77).

فاشهد."[1]. وبشأن التعصب حذر الإسلام من التعصب الأعمى، فقد سئل الرسول (ص) يوما: "أَمِنَ العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال: لا ولكن العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم"[2]. إن رفض الإسلام لكل الأساليب العنفية، يعني منطقيا أن فكرة السلام فكرة أصيلة عميقة فيه، "هذه الفكرة التي ترجع إليها نظمه جميعا، وتلتقي عندها تشريعات وتوجيهاته، و تجتمع إليها شرائعه و شعائره"[3]، وهو ما يفسرأن هذه اللفظة ذكرت (42) مرة، بمعانيها المختلفة. وإذا كان الاختلاف بكل صوره واقعا، وحتى يكون رحمة ولا ينحرف إلى الفرقة والتنازع والإقتتال، كان لا بد من أسلوب أخلاقي حضاري إنساني لتدبيره، هو أسلوب الحوار الذي كوسيلة مثلى للإقناع وضد الإرغام والإكراه. وقد أَكَّدَ القرآن هذا الأسلوب، ودلنا على نماذج كثيرة من الحوار، منها حواره مع الملائكة* ومع إبليس**، ومع أنبيائه***، ومع عباده يوم القيامة. كما تطرق القرآن إلى الكثير من المحاورات التي كان طرفيها الأنبياء والرسل من جهة والناس من جهة أخرى، إذ أنَّ "دعوات الرسل كلها كانت محكومة بالحوار مع أقوامهم، وقد أطال القرآن في عرض كثير من إحداثيات هذه الحوارات بين الرسل وأقوامهم****، و هناك أيضا حوار الناس مع بعضهم البعض"[4]. وعلى هذا الأساس فإن الحوار القائم على الدعوة بالموعظة الحسنة والمحبة و الإحترام، هو " قيمة من قيم الحضارة الإنسانية، المستندة أساسا إلى مبادئ الدين الإسلامي و تعاليمه السمحاء، و هو موقف فكري و حالة وجدانية، و هو تعبير عن أبرز سمات الشخصية الإسلامية السوية، و هي سمة التسامح"[5].

2- في الوسط الإسلامي:

إعتمادا على هذه التوجيهات القرآنية، التزم المسلمون في الأقطار التي فتحوها بهذا المبدأ الداعي إلى حرية اختيار العقيدة واحترام عقائد الآخرين، فلم يفرضوا الإسلام على شعوب هذه البلاد، ومع ذلك بل من أجل ذلك أقبل الكثيرون منهم على اعتناق الإسلام طواعية وعن طيب خاطر، وأما من احتفظوا بعقيدتهم فقد عوملوا

---

[1] متفق عليه.

[2] رواه ابن ماجه في كتاب الفتن، حديث رقم3939.

[3] قطب سيد، **السلام العالمي و الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط12، 1993، ص13 .

* منها قوله تعالى:" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلآئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ" (البقرة:30).

** قال تعالى: "ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين* قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك* قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين* قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين. قال أنظرني إلى يوم يبعثون. قال إنك من المنظرين* قال فبما أغويتني لأقعدنّ لهم صراطك المستقيم* ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجدُ أكثرهم شاكرين* قال اخرج منها مذءوماً مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين" (الأعراف:11-18).

*** وفي حوار الله مع الأنبياء تبرز حقيقة الإعجاز الإلهي:" وإذا قال إبراهيم ربِ أرني كيف تحيِ الموتى قال أولم تؤمن قال بلىَ ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصُرهُنّ إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم" (البقرة:260). ومن النماذج أيضاً قصة موسى عليه السلام(سورة الأعراف الآية 143)، وأيضاً قصة عيسى عليه السلام (المائدة: 116-120).

**** ومنها قصة قارون مع قومه في سورة القصص الآية76-80، وقصة داود عليه السلام مع الخصمين (سورة ص:21-24)، وقصة نوح عليه السلام مع قومه (الأعراف:59-63)، و قصة هود مع قومه (الأعراف:65-71)، و قصة صالح مع قومه ثمود (الأعراف:73-79)، و قصة لوط مع قومه (الأعراف:80-84)،...الخ.

[4] محمد السماك ، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي_المسيحي**، مرجع سابق، ص77 .

[5] التويجري عبد العزيز بن عثمان، **الحوار من أجل التعايش**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص14 .

بصفتهم "معاهدين" أو " أهل ذمة"، وحدد التشريع الإسلامي القواعد التي يعاملون على أساسها، وهي أن تلتزم الدولة باحترام إرادتهم وضمان حريتهم في ممارسة شعائرهم وحماية أرواحهم ومعابدهم وممتلكاتهم.

ومن الشواهد التاريخية والنماذج التي تثبت تسامح المسلمين مع غيرهم من الشعوب والأديان الأخرى، ذلك الذي شهدته القدس. ان ما نستدل به على هذا هو أنه "في خلافة عمر بن الخطاب كانت إيلياء (بيت المقدس) هي الحاضرة الكبرى لفلسطين، و قد فتحها عمرو بن العاص ، فحاصر المدينة، و لما طال الحصار على أهلها طلبوا الصلح على شرط أن يكون المتولي لعقده عمر بن الخطاب، فكاتبهم عمر كتابا أمنهم فيه على أرواحهم وأموالهم وعقائدهم ، وتأتي رسالة عمر إلى أمراء الشام نموذجا للتسامح الديني والسلوك الحضاري الراقي، فلا تهدم كنائسهم و لا يكرهون على دينهم "ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه مع الروم و يخلى بيعهم و صلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن شاء قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، و لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم "[1]. كما أكدت المصادر التي تؤرخ للعصر العباسي الروح التسامحية التي قابل بها هارون الرشيد النصارى، حتى أنه سمح للإمبراطور"شارلمان" بترميم الكنائس و بناء كنيسة العذراء.

ولعل النموذج الأكثر بريقا عن التسامح الإسلامي هو ما عاشته الأندلس، والذي يعد بحق شاهدا على سيرة الدولة الإسلامية في تعاملها مع تلك الأقطار التي لم تلبث أن أصبحت جزءا من العالم الإسلامي. إن المجتمع الأندلسي كما هو معروف كان ملتقى الحضارات والأعراق والأديان واللغات، بحيث تضمن هذا المجتمع مزيجا متنوعا من التشكيلات العرقية والدينية واللغوية، تعايشت مع بعضها في جو من التآخي والتسامح والمحبة، رغم ما كان يشوبها أحيانا من نعرات تعصبية لم تشكل إلا استثناءات في تاريخ الأندلس.

3 – في الفكر الإسلامي:

لقد حرص مفكرو الإسلام على إعطاء صورة عن قبول الاختلاف واحترام الآخر في منجزاتهم و إبداعاتهم الفكرية المختلفة، فما هي المسوغات التي تحمل إلى القول بوجود هذه الروح التسامحية في الفكر الإسلامي؟

أ– في الفلسفة الإسلامية:

في كتابه الموسوم "قضايا في الفكر المعاصر" يدافع الجابري عن تسامح الفلاسفة المسلمين حين يقول: "في تاريخ الفلسفة الإسلامية أصوات قوية مدوية كثيرة، تطالب بكسر فوقعة التمذهب الضيق و التعصب للرأي و إلغاء الآخر"[2]. ويعتبر الكندي أول من أصل لهذا المفهوم في الفلسفة الإسلامية عندما يدعو إلى التسامح مع المخطئ، بل أكثر من ذلك يطالب بواجب الشكر له للجهد الذي بذله ولو كان ما قدمه لنا من الحق قليل. و

---

[1] **تاريخ بن جرير الطبري**، ج3 ، ص105، خطط الشام ، ج1 ، ص118 ، نقلا عن : محمد صابر عرب ، **التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس**، مجلة التسامح ، العدد 6 ، ربيع 2004 ، ص158 .

[2] محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص22.

لعل الصوت الأكثر استشهادا به على التسامح عند الفلاسفة المسلمين نجد إبن رشد و خاصة ما يتعلق منها بخلافه مع الغزالي المتضمن في كتابيه "فصل المقال" و"تهافت التهافت"، وبالتالي "محاولة لتجميع مؤشرات عن روح التسامح التي طبعت معالجته لقضايا نظرية ومنهجية ترتب عن الاختلاف حولها بين المذاهب والاتجاهات الفكرية الإسلامية"[1]. إن التسامح الرشدي يتجلى في دفاعه عن آراء و معتقدات الآخرين، وفي قوله بضرورة الإطلاع عليها والإستفادة منها، وعذرهم إن أخطأوا فيها، و يبلغ التسامح قمته عنده حينما يلوم الغزالي على كونه لا يحاول أن يتفهم موقف الخصم، بل يحكم بفساده دون اعتبار المقدمات التي أدت إليه، ليرتفع ابن رشد باحترام الرأي الآخر إلى أعلى مقام، أي إلى مستوى أعلى كثيرا من مستوى التسامح ، إنه مستوى و مقام العدل، لا بل إلى مستوى أرقى و هو الإيثار"[2].

ب- في علم الكلام والتصوف:

إن أهم ما يمكن الإشارة إليه بخصوص التسامح الكلامي هو منهجهم الجدلي الذي يتجلى في المناظرة، هذه الأخيرة التي تعكس أولا الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، والاعتراف الضمني بالمختلف، وبإمكانية امتلاكه للحقيقة التي نسعى للوصول إليها معا، وأنه من خلال الحوار العقلاني بين الأطراف المتناظرة قد نصل إلى التفاهم و نقترب معا منها، فهي بمثابة انفتاح على الآخر وإنصات إلى الرأي المغاير، و احترام إليه وما يحمله من رؤى، وهذا جوهر التسامح. من جهة أخرى نجد داخل هذا المجال – الكلامي- في مقابل "أيديولوجيا التكفير" التي روج لها الخوارج في التاريخ الإسلامي، واستخدموها كغطاء لتبرير جرائمهم يعتقد الجابري أن الجابري يعتقد أن "التجليات الأولى للتسامح نجدها لدى الجيل الأول من "المثقفين في الإسلام ويعني بهم ما عرف في كتب الفرق الكلامية "بالمرجئة والقدرية" الذين كانت أفكارهم تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة والتأكيد على حرية الإنسان من جهة ثانية(...)، أما التسامح فيتجلى في تحديدهم – فرقة المرجئة على وجه الخصوص- لمعنى الإيمان"[3] و قولهم بفكرة "الإرجاء".

أما في التجربة الصوفية التي هي كما هو معلوم تجربة شخصية، "من هنا يظهر الدين لا كمؤسسة لها سلطة امتلاك الحقيقة واليقين، ولكن كتجربة شخصية بين العبد والخالق، وهو ما يعني زعزعة المرجعية الأرثوذكسية الفقهية"[4] التي عملت على إرساء البعد السلطوي للدين، وهو ما يشكل في النهاية انفتاحا على الآخر في دينه، وهو ما لا يمكن بلوغه دون المحبة، "لهذا نجد في التجربة الصوفية بوادر نزعة إنسية عظيمة، والمقصود بهذه النزعة، ذلك الموقف المفتوح للإنسان كي يمارس حريته في التفكير والأيمان والاختلاف. وهي المزج بين الثقافات

---

[1] راجي محمد ، **روح التسامح في الفكر الرشدي**، مجلة فكر و نقد، العدد66، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، فبراير 2005، ص61 .

[2] الجابري محمد عابد ، **قضايا في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص22-23 .

[3] راجي محمد ، **روح التسامح في الفكر الرشدي**، مرجع سابق، ص61 .

[4] ميلود حكيم، **الحقيقة والغيرية في الفكر الصوفي نحو نزعة إنسية مختلفة**، مجلة حوليات التراث، كلية الآداب والفنون، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد الرابع – 2005، ص 72.

والحضارات وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما"[1]. وبما أن الموجود البشري هو أتم تجل للوجود الإلهي الحق في التجربة الصوفية، فإننا نجد ابن عربي يجعل الإنسان الموجود الوحيد الذي ينوب عن الحق ويمثله، "وتجده يستخدم تسمية الجمعية، أي أن الإنسان يجمع كل الحقائق الوجودية، لذلك كان خليفة الله في الأرض، هذا الإنسان نال منزلة إلهية تبلغ به درجة التأله أو الكمال، تجعل علاقته مع أقرانه مبنية على المحبة والتسامح"[2]. هذه النزعة الصوفية الإنسانية المتسامحة قد عبر عنها بعناية ابن عربي في أبيات شعرية رائجة ويكثر الاستشهاد بها حول نظرته إلى معتقدات الآخرين، والتي يقول فيها:

عقد الخلائق في الإله عقائدًا **** وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه.

و يقول في أبيات أخرى:

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ**** فمرعًى لغزلانٍ و ديرٌ لرهبانِ

و بيتٌ لأوثانٍ و كعبةُ طائفٍ**** و ألواحُ توراةٍ و مصحفُ قرآنِ

أدينُ بدين الحبِّ أنَّى توجَّهتْ****ركائبُه فالحب ديني وإيماني

---

[1] أركون محمد، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة، هاشم صالح، م.و.ك، الجزائر 1993 -2113.

[2] نجلة بلحمام، **التسامح والنزوع الإنساني في فكر محي الدين بن عربي**، ضمن: **التسامح – الفعل والمعنى –**، مرجع سابق، ص 74.

المبحث الثالث
التسامح الأنواري

-أولا- التسامح في فكر لوك: شروطه المؤسساتية

1- التسامح المقيد، التسامح الموسع واللائكية.

-ثانيا- التسامح الكانطي: في الدين الأخلاقي و البعد السياسي

1- التسامح الثيولوجي: اللاهوت التاريخي والتعصب.

2- حول تسامح معين: التسامح عند كانط وحدوده.

4 -من أخلاق الكرامة الإنسانية إلى سياسة السلام العالمي.

تمهيد:

لقد جعل فلاسفة الأنوار من التسامح جوهر نضالهم، هذا التسامح هو نتيجة لوضعية تاريخية اتسمت بالحروب الدينية التي تعكس الصراع والعنف الذي كاد يعصف بالوجود الأوروبي. كما تزامن بزوغ التسامح مع ظهور الاقتصاد الرأسمالي والفكر الليبرالي الداعي إلى نشر القيم الديمقراطية وعلى رأسها قيمة الحرية أو بالأحرى الحريات المختلفة للفرد و من بينها الحرية الدينية. و هكذا فإن مفهوم التسامح في هذه الحقبة كان مرتبطا بشكل مباشر بالمسألة الدينية، من خلال العلاقة القائمة بين العبد والمعبود، الإنسان و الله، وبين النسبي والمطلق، وبين العقل والدين. و إذا كان مطلب التسامح خلال القرن الثامن عشر صريحا في معاداته للكنيسة إلا أنه لم يمس الإيمان بسوء، فأبقى عليه يافعا، لقد صوب نيرانه في وجه الروح الطائفي الذي أفسد الديانات وصادر رسالاتها العظيمة. إن النضال من أجل التسامح خلال عصر الأنوار لم تكن غايته محو الوجود الديني، و القضاء على العقائد الإيمانية أو إقصاءها من الحياة الاجتماعية والسياسية ولا تهميشها، بل كان يستهدف نشر وعي ديني جديد للدين يكون أكثر ملاءمة لمقتضيات تلك الفترة التاريخية و متطلباتها. و من المؤكد أن التسامح فكرة، عبارة عن قيمة أخلاقية، إلا أنها تطرح عددا من الشروط المؤسساتية لكي تتحقق في الواقع. أولى هذه الشروط هو اللائكية، ثانيها، ما تعلق بالحياة الذهنية–الفكرية. إنه نوع من العلاقة اللاوثوقية مع الحقيقة، علاقة تفسح المجال لكثرة وتعدد الأفكار، المعتقدات، وخصوصا الروح النقدي. بهذا نجد أن التسامح عند فلاسفة الأنوار يتطلب جملة من الإنفصالات، بمثل الفصل بين الشأن العام والشأن الخاص، وبين الدين والسياسة كما سنلاحظه عند **لوك**، وكذا الفصل بين الفلسفة والدين، أو بين الأخلاق والدين عند **كانط**.

–أولا– التسامح في فكر لوك: شروطه المؤسساتية

تشير اللائكية قبل أي شيء إلى ذلك الطابع اللاتعبدي للدولة، إنها إحدى مطالبات فلاسفة التسامح، باعتبارها الشرط المؤسساتي الضروري لتحققه، إذ أن التسامح في دولة ما يقتضي الفصل الواضح بين ما يعود للوزارة المدنية وما يرجع للفقه الروحاني، والذي بدونه، لا أحد يكون في منأى من عنف الدولة. و يمكن القول بأن جون لوك هو أول من صاغ هذا المبدأ بكامل قوته.

يدافع لوك في كتابه "رسالة حول التسامح" عن مفهوم ليبيرالي للسلطة السياسية مشددا على وظائفها في العدالة، ويحذر من محاولة السلطة التدخل في الشؤون الدينية، فهو يؤسس التسامح المدني على مبدأ الفصل بين اختصاص الكنيسة واختصاص الدولة، فالأولى تهتم بالخلاص الروحي للبشر والثانية تهتم بمصالحه الدنيوية.

لقد انطلق من تحديد وظيفة سلطة الدولة للوصول إلى مفهوم التسامح الذي يترتب عنه، فالدولة حسبه: " جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها. و أنا أقصد بالخيرات المدنية: الحياة، الحرية، وسلامة البدن، وحمايته ضد الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل: الأرض، النقود، المنقولات،الخ"[1]،

[1] جون لوك، **رسالة في التسامح ترجمها عن اللاتينية عبد الرحمان بدوي**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1988، ص 70.

فوظيفة الدولة هي الحفاظ على حياة وحرية وممتلكات كل الأفراد المشتركين في وحدة سياسية، إذ أنها أنشئت لغرض وحيد هو تأسيس، وحماية، وتنمية مصالحهم المدنية، التي تتلخص، وفقا لمقاله الثاني في الحكومة المدنية في "حماية الملكية"، وهي تستمد مشروعيتها من الإرادة الجماعية. إن سلطة الدولة ينبغي أن تلتزم بهذه القواعد للعدالة وتقتصر عليها. و حسب لوك إن سلطة الدولة غير مؤهلة وعاجزة شرعيا فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، فليس من مهام الدولة إطلاقا رعاية الأرواح،"فالأصل التعاقدي للدولة يجعل هذه الأخيرة مستقلة عن الهواجس الدينية، كما أن الحاكم المدني غير معني بخلاص الناس الأخروي، وبكل ما يمت إلى الروحانيات بصلة. والنتيجة أن لكل شخص حرية اختيار معتقده والحق في ممارسة شعائره شريطة عدم المس بمصالح الآخرين أو إلحاق الضرر المادي بهم وبالنظام والسلم الاجتماعيين، وهو ما يستدعي التسامح في الأمور العقدية وضرورة تحديد مجال اشتغالها"[1]. وحسب لوك، لا وجود لعقيدة رسمية و إلزامية للجميع، ومثل هذا الاعتقاد سخافة تعبر عن فهم خاطئ للدين، فلا ينبغي للدولة أن تفرض شيئا من المسائل الدينية، فليس من صلاحياتها أن تفرض عقيدة دينية أو أخرى، كأن يحاول الحاكم المدني فرض ديانة معينة على رعاياه، أو يسعى إلى إكراههم على الإيمان بأفكار ليسوا مقتنعين بها، فمثل هذا المسعى سيكون مآله الإخفاق، لأنه لا توجد قوة تستطيع أن ترغم شخصا على اعتقاد أي شيء، فكل شخص يتمتع في قرارة نفسه بحرية غير مستلبة، بل أكثر من ذلك سيكون هذا سببا في تهديد السلم الاجتماعي. ويشير لوك إلى أن الإيمان أمر يخص الفرد وحده، وهو علاقة شخصية بينه وبين الله، فهو موكل لضمير الشخص، و لا يمكن فرضه بالقوة والإكراه والسلطة، فـ"نجاة روح إنسان أمر يخصه هو وحده، و إذا أخطأ في العبادة فإنه لا يضر إلا نفسه" [2]. وبهذا فإن السلطة السياسية لا يجب أن تحشر نفسها في القضايا الدينية، و تدخلها في هذا الميدان لا يكون ذلك إلا في حالة تهديد هذه العقيدة أو تلك للمصالح المدنية التي تقوم الدولة بحمايتها، لذلك كله ينبغي على الدولة أن تتسامح، و تقبل الديانات الأخرى، شريطة أن تقبل هذه الديانات بالمقابل قوانين الدولة وقواعدها طبعا.

أساس هذا الطرح هو أن لوك ينطلق من تصور حول العقل وحول الحقيقة الدينية، مفاده أن أفكار الناس ومعتقداتهم ليست ملكا للحكام يتصرفون فيها مثلما يتصرفون في أملاكهم المادية، لأنها مسألة تقوم على الاقتناع الداخلي. من هنا جاء تأسيس الحقوق غير المدونة (droits imprescriptibles) للضمير الخاص الشخصي (conscience privée) (حرية الوعي- الضمير والفكر). وهو تأكيد للفصل بين الشأن العام والشأن الخاص، "و هنا بالذات يتجلى الإشكال الذي بات مطروحا في مجال الدين بين تصور يقربه أكثر من المجال الذاتي والشخصي، و يحصره في دائرة الخصوص التي تهم الإنسان الفرد، و بين تصور يريد أن يبقي على طابعه الاجتماعي و دائرة العموم"[3]. وهكذا فإن التسامح عند لوك يقوم على تعذر تبديل أفكار الناس واستحالة

---

[1] عبد المجيد باع كريم، **قراءة في " رسالة للتسامح" للفيلسوف جون لوك 1686**، مجلة وليلي، عدد 13، المغرب، فبراير 2008، ص 104.

[2] جون لوك، **رسالة في التسامح**، مرجع سابق، ص 55.

[3] جديدي محمد، **الحداثة و ما بعد الحداثة** في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، 2008، ص.119.

تغيير معتقداتهم الدينية لأنها مرتبطة بالقناعات الشخصية الحرة، ولأنها كذلك لا تعترف بسلطة ولا ترضخ لمنطق غير سلطتها و منطقها، وهو ما يعني في النهاية أنه من غير المجدي استخدام العنف والإرغام والإكراه في هذه المسائل، مع ما تحمله هذه الوسائل في طياتها من تناقضات ومسوغات تجعلها غير مشروعة، بل أكثر من ذلك تافهة.

أما المؤسسات الدينية (الكنائس، المساجد...الخ) فهي التي تكفل خلاص الأرواح، إلا أنه عليها الاحتراس من توسيع نطاق سلطانها ليسود كلية الكينونة الإنسانية إلى غاية الأجساد والممتلكات. و بنفس الآلية التي وضح من خلالها التسامح المدني، فإن لوك ينطلق في تأسيسه للتسامح الديني من تعريف الكنيسة وتحديد وظيفتها للوصول إلى ضرورة التسامح، إذ يقول في تحديده لمفهوم الكنيسة: "إن الكنيسة هي مجتمع حر من الناس، تجمعوا بكامل إرادتهم لعبادة الله بشكل علني بالطريقة التي يحكمون بأنها الأفضل والأخص لنيل رضوانه وخلاصهم". نلاحظ هنا أن لوك قام بفك الوثاق تماما بين الكنيسة والدين. إن الكنيسة هي جمعية (Association) لها قواعدها الخاصة، وقوانينها، خصوصا التي تمارس بها سلطتها (Autorité) على الأفراد الذين يريدون حقا الطاعة والانصياع. أما فيما يخص الدين، فمهمته خلاص الروح ونجاة النفوس، "فالدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس و لا من أجل الحصول على سلطة كنسية، و لا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتقوى"[1]. يقول جون لوك:"أناشد ضمائر أولئك الذين يضطهدون، ويعذبون وينهبون، ويذبحون غيرهم من الناس بدعوى الدين أن يخبروني هل يفعلون ذلك بدافع من المحبة والإحسان؟... فإن كانوا يزعمون بسبب من المحبة والإحسان يسلبونهم أموالهم، ويشوهون أجسادهم، ويفرضون عليهم ...السجن والجوع... فلماذا بينهم الزنا والغش، والخبث وسائر الأمور الجديرة بالكفار"[2].

بالنسبة للوك، ينبغي أن يكون التحديد الدقيق لمجال تدخل الدولة مصحوبا بنقد نزوة السلطة الروحية للسيطرة على المجال العمومي. فإذا كان الحاكم، في الواقع، ليس لديه أي حق لإقامة أي احتفال ديني في أي ديانة باسم القانون، بعكس ذلك، إن كل ما يمكن أن يكون ضارا للدولة، وكل ما تحظره القوانين وتمنعه من أجل الصالح العام للمجتمع، لا يجب أن يعتمد في الشعائر المقدسة للكنيسة، و لا ينبغي السماح به وقبوله فيها. وإذا كان لا يمكن للحاكم وضع قوانين إلا من أجل الصالح العام المؤقت، فإنه وبخلاف ذلك، لا يمكنها أن تسمح بالتشريع والتقنين خارج المجال الخاص الذي يخصها، لأنها تتعدى بذلك على صلاحيات القوة العمومية. إن من يمنحون وينسبون لأنفسهم سلطة خاصة في القضايا الخاصة، والذين يريدون السيطرة والهيمنة على الآخرين تحت ذريعة الدين وباسمه، ليس لهم أي حق في التسامح من قبل الحاكم، و لا إلى أولئك الذين يرفضون قبول التسامح مع جميع أولئك الذين ليسوا من طائفتهم. إن لوك، بموقفه هذا، يشير إلى نزعة الكثلكة (Catholicisme) وزعيمها الروحي، في شخص البابا، الذي أيد في تلك الحقبة قرار ملك فرنسا لويس الرابع عشر بإلغاء مرسوم

[1] جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنة، تقديم مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997، ص .

[2] جون لوك، **رسالة في التسامح**، مرجع سابق، ص 66.

نانت، و بالتالي استئناف الاضطهادات، و أمر بالتحويل القسري للبروتستانت إلى الكاثوليكية. والعلاج لهذا الخليط المتفجر من الدين والسياسة هو التذكير بتفوق القانون المدني على القانون الديني داخل المجتمع في جميع النواحي. ولكن، أيضا، برفض التسامح مع أعداء للتسامح، والذين هم من وجهة نظر لوك، الكاثوليك. إن ذنب الكاثوليك ليس في اعتقادهم ما يعتقدون، بل في جعلهم سلطة البابا تعلو على سلطة الدولة، لذلك فالكاثوليك يعتبرون عوامل للتصدع الاجتماعي، ومن هذه الزاوية من الشرعي عدم الاعتراف بهم مدنيا، وعدم مسامحتهم.

في الواقع، عندما نجد ديانة تعتني بشؤون المدينة (الدولة)، فإنها بذلك تظهر جيدا نهمها للسلطة وشهيتها للمصالح المادية أكثر من ولائها لعقيدتها وإخلاصها لإيمانها. إن الذي لا يقبل التسامح إذن هو أن تتدخل سلطة روحية في الشؤون الزمنية*. من المؤكد أن الكنيسة الكاثوليكية لا ترضى بأن تكون سلطة روحية فقط، إنها أيضا دولة (الفاتيكان). إنها مدعوة بالتالي إلى الخلط بين المجالات، وكذا إلى وضع أتباعها المخلصين تحت ولاء مزدوج (للدين وللدولة معا).

يلخص لنا سبينوزا في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" ما نتكلم عنه:" إنه لأمر مؤسف للغاية، سواء بالنسبة للدين أو المجتمع السياسي أيضا أن نمنح للمسؤولين المتخصصين في المجال المقدس حقا تنفيذيا أو حكوميا أيا كان. فمن أجل تحقيق مزيد من الاستقرار الاجتماعي، من المهم بدلا من ذلك إلى فرض قيود صارمة على نشاطهما وذلك بتحديد مجالهما."، فسبينوزا ينكر جعل رجال الدين يتحكمون في الدولة، إذ يرى أنه من الخطورة أن نجعل القانون الإلهي معتمدا على المذاهب التي تقوم على البحث وأن نضع القوانين على أساس من الآراء التي هي على الأقل موضوع خلاف دائم بين الناس.

1 التسامح المقيد، التسامح الموسع واللائكية:

تعتقد كاثرين كنتزلر** (Catherine Kintzler) أن مذهب لوك يهيمن عليه ما تنعته بالتسامح المقيد الذي تقابله، من جهة، "التسامح الموسع" الذي نجده عند بيار بايل، ومن جهة أخرى، التكوين السياسي الذي اقترحته اللائكية.

يقترح لوك جهازا سياسيا أكثر نشاطا من ذلك الذي يخص التسامح والذي أعطى التاريخ بعض الأمثلة عنه. لقد إكتسب التسامح في البداية- باعتباره ممارسة للحكام- دلالة قانونية وسياسية سلبية إلى حد ما. إن التسامح في الممارسة العملية، هو في أحسن الأحوال القبول والموافقة، وفي أسوئها عدم الانتساب إلى ديانة أخرى غير ديانة الحكام، أن نسامح يعني أيضا أنه كان بمقدورنا أن لا نتسامح مع هذه الأشكال الأخرى من المعتقدات والأديان. ورغم إقرار ج.لوك بقيمة الإنسان وحريته في الإعتقاد (...)، فقد حصر قيم التسامح بين المسيحيين والمسيحيين فقط، لأنه تاجر بالعبيد كما ذكر صاحب كتاب أوهام الحداثة) واعتبر المسلم كافرا لا يجب أن

---

* يجدر الإشارة إلى أن هذه النزعة التدخلية في السياسة (Interventionnisme politique) أو لنقل التدخل السياسي للكنيسة الكاثوليكية، و التي يشجبها لوك، قد ندد بها باستمرار من قبل جمهوريي الجمهورية الثالثة (1870-1940).

** كاثرين كنتزلر (**Catherine Kintzler**) فيلسوفة فرنسية، ولدت سنة 1947، متخصصة في الإستيطيقا (علم الجمال) والفلسفة السياسية عموما واللائكية خصوصا.

يتسامح معه الحاكم لأن عقيدته تتنافى مع أخلاق المجتمع المدني"[1]. تاريخيا، التسامح هو فعل الأمير، إنه الحرية الممنوحة التي يمكن منعها بين لحظة و أخرى، حيث أن مراسيم التسامح كانت غالبا ما يتبعها الإلغاء. المثال الأكثر شهرة الذي نستطيع الاستشهاد به هو إلغاء مرسوم نانت من قبل لويس الرابع عشر سنة 1685. يمكننا التكلم هكذا عن هشاشة، أو تهديد للتسامح، فهو قابل للإلغاء في أية لحظة. لسنا هنا أمام جهاز متين وقوي، ومؤمن ومقفل سياسيا، بل من جانب سلسلة من القرارات غالبا ما تكون خاضعة لإعادة المراجعة، وقابلة للإلغاء.

إن لوك يبحث عن جهاز أكثر متانة وصلابة، وأكثر ضمانا، و الذي يتضمن، حسب كاثرين كنتزلر، إستقلالية القضاء والحكم والفصل بين الشأن الخاص والعام، أي خطوة أكيدة باتجاه الفصل بين السياسة والدين. ومع ذلك، يبقى هذا التسامح مقيدا ومحدودا في الحدود التي لا يزال للدين وظيفة سياسية، حيث يرفض لوك التسامح مع الإلحاد الذي يبدو غير متوافق مع القدرة على الحفاظ على الوعود والعقود، هذه القدرة التي هي، حسبه، أساس الروابط الاجتماعية، إذ كيف نمنح الإيمان والثقة إلى شخص يفتقده؟ فعلى الرغم من إعلانه عدم كفاءة الدولة فيما يتعلق بالأمور الدينية، إلا أن مبدأ التسامح عنده لا يشمل الملحدين، لأنه يعتقد مثل معاصريه* أنه يجب الإيمان برب أعلى للوفاء بعهد أوعقد. وبهذا، يروج لوك للحرية الدينية وليس لحرية الضمير التي سيصبح لها أهمية وقيمة وشأنا في قانون 1905. إن حرية الضمير تشمل إلى جانب الحرية الدينية، الحرية في أن الإلحاد أو الغنوصية (اللا أدرية). أما الحرية الدينية، فهي وإن كانت تقبل تعددية المعتقدات، إلا أنها تستثني الكفر وتستبعده كموقف مقبول، و هو ما يعني أن الإلحاد يسمح برسم خط فاصل بين التسامح (المحدود/المقيد) والعلمانية.

و لإنهاء هذا العرض السريع، من الجدير بالذكر، أن فلسفة التسامح التي اقترحها لوك لها انعكاسات على مفهوم الدين. أولا، سيصبح قضية شخصية و يعود إلى حرية الضمير. وهذا ما يشكل، حسب رأي الكثير من المفكرين، طريقة لنزع فتيل العنف داخل القناعة. ومع ذلك، لا زال الدين يحافظ على بعد عمومي في مظاهره وداخل تجلياته. وبالاتساق مع هذا الاقتراح الأول، يقبل لوك الأديان في المجتمعات التي تتميز بإمكانية الانتماء الحر، وبشكل موازي، بإمكانية التخلي عن عقيدة وديانة بغية اعتناق أخرى. وبالنسبة للوك، إن الردة ليست مشكلة خاصة فيما لا يزال هو الحال في العديد من الأديان، وهو يرفض استيعاب فكرة الانتماء المقفل إلى الدين وأن يكون الفرد أسير مذهب طائفي. مثل هذه النظرة إلى الدين تتناغم مع الفكر الذي يجعل الحرية الفردية إحدى الخيرات الأساسية.

–ثانيا– التسامح الكانطي: في الدين الأخلاقي و البعد السياسي

---

[1] صابم عبد الحكيم، **التسامح وحدوده عند جون لوك**، ضمن مؤلف جماعي: **التسامح – الفعل والمعنى –**، مرجع سابق، ص134.

* فولتير كان يقول أيضا في عز عصر الأنوار إنه يتمنى أن خبازه أو جزاره يؤمن بالله حتى يخالفه الحظ ليكون أقل تعرضا للنصب والاحتيال، كما نجد نفس الشيء عند روسو فيما يتعلق بموضوع الديانة المدنية.

بداية يجدر الإشارة إلى أن الكاتب الروسي كرامزين* (Karamzine) الذي التقى بكانط، أشاد وأثنى في مجلته (le Journal de Moscou) بالميزات الإنسانية للفيلسوف الألماني، وخصوصا روح التسامح لديه. و في حديثه، الفلسفي أو المألوف، لا نجد عند كانط انطباعا بأنه ذو روح مذهبية دوغمائية. لقد كان بهذا الخصوص(التسامح) إبن زمانه**. في ذلك الوقت، كان هذا يعني قبل كل شيء حرية الفكر في المسائل والقضايا الدينية خصوصا. "فإذا كان الاضطهاد المادي الجسدي الأكثر وحشية قد توقف تقريبا، فإن المضايقات و الإجبار على السكوت، والمنفى كان لا يزال قائما، وكان كانط نفسه أحد ضحايا هذه الممارسات"[1]. كما أن التبرير الفلسفي للتسامح كان بمثابة سلاح يهدف إلى إسقاط قبضة رجال الدين التي تسيطر على العقول والمؤسسات.

كانط لم يغب عن المشاركة في هذا الجهد، ويمكننا أن نقرأ عرضا كاملا، مميزا وأصيلا في بعض الأحيان حول ضرورة التسامح والحاجة إليه، وذلك من خلال مذهبه الفلسفي للدين، والمعروف تحت عنوان " ***الدين في حدود مجرد العقل*** "، وفي بعض الكتابات الأخرى أيضا. لكن نظرية التسامح تفترض التفكير في حدوده، وهو ما وعاه كانط وفهمه أفضل من غيره. وإن كنا نقدر السخرية الصارمة والهادفة، والتنكيت المطهر، والفكاهة اللاذعة في كتابات فولتير، سيكون من الواضح أن النضال ضد "العار/ L'Infame" يرتكز على خلفية لامبالاة بالحقيقة، لكون فولتير خصوصا، وكما لوحظ بحق، سياسيا، "وسياسيا شغوفا". إن مسألة حدود التسامح لا تطرح معه إلا بعبارات بسيطة. إن الذي يسيء مباشرة، بطريقة أو بأخرى، إلى المجتمع والدولة التي تعمل على ضمان النظام و تؤطره هو شخص لامتسامح.

إن الموقف الكانطي هو أكثر تعقيدا بكثير. أولا، كانط لم يتخل عن الرغبة في المعرفة والشغف بالحقيقة. ضف إلى ذلك، إنه يرى أن الإنسان يتعرف في ذاته على المطلق (الله) من خلال الحضور غير القابل للاختزال للقانون الأخلاقي. إن الإنسان لا يعرف إلا الظواهر، لكنه يجد في ذاته النومين* (الله) عن طريق صوت الواجب الذي ليس سوى حتمية الحرية. إن الطريقة التي يحدث من خلالها الفعل الحر، وهو الحدث الذي يكسر نوعا ما السلسلة الطبيعية للأسباب والآثار، هذه الطريقة تفلت دوما من الفهم البشري، وهذا ما لا يستطيع معرفته. ولكن، حقيقة الحرية لا تزال كشرط للقيام بالواجب نحو جميع الأفراد (أي نحو أنفسنا والآخرين) ومعها الوجود الفوق طبيعي للمطلق، لأن الإنسان مرتبط بالمحسوس و ما فوق الحسي في الآن نفسه. ومن خلال هذه الميول،

---

* نيقولاي ميخائيلوفيتش كرامزين (Nikolaï Mikhaïlovitch Karamzine) (1766-1826)، مؤرخ وروائي روسي، له أعمال عديدة منها "رسائل رحالة روسي"، و رواية "ليزا المسكينة".

** نقصد هنا عصر التنوير(La Aufklärung) الذي بلغ أوجه و ذروته في الواقع مع عمل وولف(Wolff)، هذه الحركة الفكرية التي ستبرر، وتدعو وتدافع، وحتى تعظم التسامح.

[1] Ghislain Waterlot, **« La question de la tolérance chez Kant »**, dans : *Cahiers Eric Weil III*, Interprétations de Kant, UL 3, Lille, 1992, p. 151.

* يعتقد كانط أن الله هو نومين، لا يمكن البرهنة عليه عقلانيا، فهو ليس سوى مجرد افتراض، حيث لا يمكن معرفة اي شيئا عنه، يستحيل إثبات وجوده.

هو حيوان مقيد بالقوانين الطبيعية، وكائن كامل بواسطة الشخصية**، إنه يشهد بندائه إلى سيادة النهايات والغايات المتجاوزة للزمان، إلى المجتمع العقلاني. إذا كان هناك علم يحتاجه الإنسان، فإنه ذلك الذي يعلمه كيف يشغل بكيفية ملائمة الحيز المخصص له ضمن الخليقة، والذي من خلاله يمكنه أن يتعلم ما ينبغي أن يكون عليه من أجل أن يكون إنسانا. لذا فإن العقل العملي يعلم الإنسان ما الذي يجب عليه أن يعمله حتى يكون في مستوى الغاية التي وجد من أجلها. لكن العقل طبيعي، ليس إلا طبيعيا رغم أنه فوق حسي، وهذا معناه أنه ليس هبة صماء تأتي بشكل سحري. "كل هذا الذي هو معلوم يجعل من الأخلاق أمرا آخر غير مجرد ضمان النظام الاجتماعي. إن الأخلاق غير هامة باعتبارها تشير فقط إلى تطلعات الإنسان، إذ أنها مؤسسة بصورة مطلقة، مؤسسة حتى للدين نفسه، وضمنها تعتمل مسألة الحقيقة"[1].

بالعودة الآن إلى ضبط حدود التسامح، نلاحظ أن كانط، وباسم كرامة الإنسان، سيضع في نفس الحركة نظرية للتسامح ونظرية أخرى ضمنية لللاتسامح والتعصب. لا ينبغي أن نفهم بالتعصب قوة السيف فقط. بالتأكيد، هناك بعض الممارسات والأفعال غير المتسامحة التي تستدعي اللجوء إلى العدالة و قوة الدولة – مثل جرائم القتل والاغتيالات –، ولكن هناك أيضا أعمالا أو مواقفا لا يمكن للعقل الشغوف بالحقيقة والروح الحريصة عليها أن يتسامح معها دون أن يتمكن حتى الآن -أو أن يضطر- من اللجوء إلى سلطة الأمير. إن الأمر لا يتعلق إذن باللاتسامح بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي بتعصب بغيض كريه مثل ذلك الذي كان يحرك أنصار مختلف الطوائف الدينية في القرن السادس عشر، أو الذي يحرك في أيامنا هاته المتطرفين والأصوليين و "مجانين الله". إنه لا تسامح المتزمت – وهي تسمية كان كانط يعطيها معنى ممدوح – أكثر من كونه لا تسامح المغالي المتعصب. لاتسامح إنسان يظن ويعتقد أنه ينبغي على الفيلسوف أن يسهر ويرعى بحزم، بواسطة الكلمة أو الكتابة، أن لا تنتشر بسهولة بعض الأفكار الشاذة والسلوكات والممارسات اللامتوافقة مع كرامة الشخص، في إطار اللامبالاة الاجتماعية. إنها معركة شرسة لا هوادة فيها نوعا ما، لكنها عادلة، ونزيهة، تلك التي يدافع عنها كانط، مثلما سنبينه.

كل الناس، أو جلهم، يتفقون على إدانة تلك الأفكار التي تشكل خطرا مباشرا على المجتمع والدولة (مثل الدعاية و البروبجاندا للإرهاب اليوم، وكذا النزعة التنقيحية والتحريفية السلبية للتاريخ القائمة على مراجعة تزييفيّة (Révisionnisme)، الخ). غير أن كانط يذهب أبعد من ذلك، ويرى أن هناك عددا من الأفكار التي تهدد المجتمع البشري عن طريق آثارها وانعكاساتها العملية بالكثير من النكوصات المؤسفة، ولكن دون أن تكون عائقا يمنع العيش المشترك. إنه يعتقد أن الأسلحة المختلفة للنقد يجب أن تبقى حادة وتستخدم لهذه المناسبة – وكانط، كما سنرى، يحسن تقديم البرهان على هذا الذهن القاطع والحازم والحاد –. في عصرنا الحالي، الذي

** لقد أسس كانط مفهوم الشخص على أساس الوعي الأخلاقي ؛ فهو عنده موجود عاقل يتميز عن باقي الكائنات بالوعي والإرادة والحرية والكرامة، وهو يعتبر غاية في ذاته، لا مجرد وسيلة (باقي الموجودات). إن وعي الإنسان بأنه شخص أخلاقي يمتلك كرامة، ينتج عنه ضرورة إخضاع تصرفاته للقيم الأخلاقية الفاضلة، وعدم السعي إلى تحقيق أهدافه بأساليب شريرة ولاأخلاقية. و الكرامة الإنسانية تجعل كل شخص كائنا جديرا بالاحترام، هذا الاحترام للذات واجب على كل إنسان تجاه نفسه وتجاه الآخرين.

[1] Ghislain Waterlot, **« La question de la tolérance chez Kant »**, op.cit., p. 152.

يسمح للجميع ويفتح الباب لأي واحد أن يقول كل شيء وأي شيء، دون أن يلقى استنكارا واستهجانا – بل بالعكس، إن هذا الأخير هو بشكل منهجي محل ريبة –إن عصرنا إذن يمكنه، في هذا السياق، إعادة الاستماع لدرس كانط. هذا ما حاولنا القيام به، بتواضع، بخصوص لحظة معينة من النسق الكانطي: المذهب الفلسفي للدين.

1- التسامح الثيولوجي: اللاهوت التاريخي والتعصب

لقد كان الدين سببا مباشرا للصراعات والاقتتال والعنف، لذلك يقول كانط "إن الحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه بكل أشكالها لم يكن لديها شيء سوى صراع العقائد"[1]. ويرى أن ما سبب المآسي و العنف والرعب التي شهدتها البشرية على مر التاريخ هو اللاهوت التاريخي لأنه إيمان دوجماطيقي يفرق الإنسانية في طوائف إيمانية متناحرة، فـ"الإيمان التاريخي عند (كانط) هو إيمان العبادة الإلهية، لا يمكن اعتباره إيمانا منقذا أو مخلصا لأنه ليس إيمانا أخلاقيا، ولا يرتكز على استعداد حقيقي للقلب بل يتوهم رضا الله من خلال العبادة وهي لا تمتلك في ذاتها قيمة أخلاقية يغرق البشر في طوفان من الطقوس الجوفاء التي تخلق روح التعصب عند الشعوب بحيث لا تتنفس إلا القتل والمذابح، وتضع الشعوب في حالة حرب مع جميع الشعوب الأخرى على حد تعبير روسو"[2]. إن هذا النوع من الدين متعدد لا واحد، فهناك اليهودية والمسيحية والإسلام، ويسميها كانط عقائد لا أديان، لأنه بالنسبة إليه ليس هناك إلا دين واحد هو الدين الأخلاقي، هذا الأخير تزامن مع وجود الإنسان وهو سابق على كل العقائد التاريخية المختلفة بدرجة كبيرة جدا باختلاف الزمان والمكان. أكثر من ذلك إن كل واحدة من هذه العقائد تفرقت إلى مذاهب وشيع وطوائف جزئية، "ولا يمكن لهذه العقائد التاريخية أن تتوحد كعقائد تاريخية لأن ترابط العقائد التاريخية معناه أن تنشأ عقيدة تاريخية جديدة تميز ذاتها عن العقائد التاريخية السابقة في شكل آخر من الإيمان الدوجماطيقي"[3]. ويذهب كانط إلى أن صور اللاهوت التاريخي و إن تمايزت واختلفت عن بعضها إلا أنها تلتقي في بعض القضايا العقائدية، بمثل المعجزات والأسرار والعفو وأعمال العفو..، وهي حسبه قضايا توقيفية بلغة فقهاء الإسلام، إذ تفوق قدرة العقل، إذ يعجز عن إدراك مثل هذه الموضوعات، فهي تتجاوز إمكانات المعرفة البشرية كلها، ومن ثم يمتد باستعماله المجرد إلى هذه المسائل المفارقة لسد النقص من غير نقاش و لا مجادلة في إمكانية هذه المعتقدات و واقعيتها، والتسليم بهذه المسائل المفارقة يسمى إيمانا دوجماطيقيا. و إدخال هذه القضايا في إطار الدين يترتب عنه التعصب والوهم والخرافة والخطأ حسب. وفي خضم دوجماطيقية العقائد التاريخية تحاول كل واحدة من هذه العقائد بسط نفوذها و تسعى جاهدة للتوسع أكثر من خلال اجتذاب أتباع جدد إليها وهو ما يسميه كانط بـ(الانفتاح السلبي للعقيدة)، لا عن طريق الإقناع العقلي والاختيار الحر، وإنما يعتمد وسيلة التعصب بوصفه حمية دينية لا حضور للعقل فيه. إن المتعصب يرى الحقيقة

---

[1] حسن خليفة فريال، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة 1، 2001، ص.57.

[2] نفس المرجع، ص.51.

[3] نفس المرجع ، ص.47.

المطلقة معتقده، والحق شريعته، والطاعة لها واجب. وكل ناقد أو رافض أو معارض، الويل له والحرب عليه واقعة. أيا كان فردا أو جماعة أو شعبا. و لا نعني بالحرب هنا مجرد رفع السلاح أو سفك الدماء والتناحر فحسب، بل استخدام كل وسائل التأثير على وعي البشر في مختلف مستوياتهم. وإن اختلفت أساليب الحرب ووسائلها، لكن يبقى الهدف لديها واحد وهو تأكيد عقيدة الذات في مواجهة العقائد الأخرى.

وصلنا الآن إلى صميم مشكلتنا، عندما يأتي كانط على ذكر مثال المفتش المتعصب (inquisiteur fanatique). لنفترض أن هذا المتعصب لديه القدرة على قتل، باسم العقيدة "ما يزعم أنه مهرطق"، الذي لم يرتكب أي جريمة يدينها القانون. "هذا المهرطق المزعوم متهم من قبل هذا المتعصب (المفتش) الذي يحتج بالكتاب المقدس. يذكرنا كانط، في الواقع، بالحجة التي أصبحت كلاسيكية منذ القديس أغسطين: لقد قال المسيح (أرغموهم على الدخول). فمن أجل خير الخرفان الضالة يحاول الراعي إرغامهم على الدخول إلى القطيع والعودة إليه، وإذا تعذر ذلك، ينبغي القضاء عليها"[1].

إجابة المتعصب للدفاع عن نفسه هي: "لا أستطيع أن أمنع ما يحدث وعملي صائب لأن الله هو الذي أمر بذلك". لننتبه إلى هذه الحجة: إن المحقق المتعصب يعلم جيدا أن فعله يعتبر جريمة في عيون العدالة الإنسانية، لأنه، بشكل عام، لا ينبغي لا استعمال العنف و لا قتل القريب. إن هذا الأمر متضمن حتى في الوصايا العشر: "لا تقتل!"؛ أو في الانجيل: "أحبوا أعداءكم". إن الدين والأخلاق العامة يتفقان حول هذه النقطة، ويشتركان، على ما يبدو، في إدانة المفتش المتعصب. كما أن هذا الأمر كان دوما مثار تذكير و قد شكل أولوية من قبل أنصار التسامح. إذ نجد، مثلا، سيباستيان كاستيلون*(Sébastien Castellion)، في كتابه "نصيحة إلى فرنسا المتأسفة" (1562) يلح بوضوح على التناقض الحاد بين رأفة ورحمة الإنجيل و الروح المليئة بالكراهية لممثليه الرسميين. كما يبين بيار بايل أن روح الحلم والطيبة للإنجيل لا يمكنها أن تحتوي وتتضمن واجب ارتكاب بالجريمة.

يجب الحذر أيضا في حالة الوحي الشخصي، لأن الإنسان الذي يدعي الإشراق (الحالم) ليس لديه أي معيار للتأكد من أن ما يسمعه من خلال صوت مرهف هو الوحي الإلهي فعلا، فمن المستحيل تماما أن يدرك الإنسان الكائن اللانهائي من خلال الحواس، و لا تمييزه عن الكائنات الحاسة، والتعرف عليه من خلال بعض الإشارات والعلامات. أكثر من ذلك: أن تنزل حقيقة فوق حسية وميتافيزيقية – الله – من السماء الحسي الظاهري، فهذا ما يبقى غير مفهوم بالنسبة لأي فهم. وبما أنه يستحيل التأكد من هذا الأمر، و لا وجود لطريقة ممكنة للتحقق، فإن أي واحد يستطيع أن يدعي الإلهام والإشراق من دون أن يكون مضطرا للبرهنة على زعمه عقلاني. نستطيع تخمين ما ينتج: تزايد وإنتشار المعلمين، أكثر إلهاما و هذيانا مثل بعضهم البعض. وأكثر مما ذكرناه آنفا، إن الخطأ يمكن أن ينزلق حتى داخل الوحي الذي يبدو أنه قد جاء من الله نفسه.

---

[1] Ghislain Waterlot, **« La question de la tolérance chez Kant »**, op.cit., p. 155.

* سيباستيان كاستيون (1515-1563) بيداغوجي و تيولوجي بروتستانتي فرنسي، إشتغل أستاذا للاتينية في الجامعة، ترجم الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد)، يعتبر اليوم بمثابة مبشر وداعية التسامح و حرية الضمير. بالنسبة له، هناك تأويلات عديدة ممكنة للإنجيل، وهو ما من شأنه أن يعطي المشروعية لمسيحية تعددية و رفض اللجوء إلى العنف.

وهكذا، فإنه في كلتا الحالتين يمكن أن ترتكب أخطاء. إن ما يستوجبه الإيمان الظاهري ليس بالضرورة أن يكون متأكدا منه، لذا فإن احتمال الخطأ لا يمكن تجاوزه بصورة مطلقة. وحتى نتحدث بلغة الأطباء، فإنه يبدو أن عصب برهنة المتعصبين قد بترت. لا يمكن اعتبار أي عنف أمرا أخلاقيا وخيرا، لمجرد أنه منصوص عليه من قبل الله. لذا فإن القانون الأخلاقي وحده الذي هو صوت الله في قلب الإنسان هو الذي يؤخذ بعين الاعتبار بطريقة مطلقة، دون قيد. كل ما هو خارجي (ظاهري) يمكنه عند الضرورة تعزيز القانون لكن دون أن يشكك فيه كليا. أو أكثر من ذلك، فإن أحد التعاليم الدينية الواردة في الكتاب المقدس (أو وحيا شخصيا) المناقض للقانون لا يمكنه أي يكون قطعيا، وذلك لأن الخطأ وارد دوما. وإذا ما تصرفت رغم ذلك، فإنني أكون قد انتهكت بذلك واجبا أكيدا تماما. هذا الواجب ليس بالضرورة الامتناع عن العنف، لأنه في بعض الأحيان يكون العنف ممارسة صائبة، مثلما هو الحال فيما يتعلق بذلك الذي تمارسه الدولة تجاه القتلة والمجرمين. لكن واجب عدم الإقدام على أي فعل يمكن أن يكون غير صائب لم يحترم وبالتالي يكون مهددا بعدم الإلتزام.

من هنا بالذات، يدان اللاتسامح الدموي. إن المتعصب الذي يرتكز على أمر إلهي ليقتل أو جعل الآخرين يقتلون ما يسميهم هراطقة، هذا المتعصب يدافع عن أفكار لا تحتمل و لا تقبل التسامح. فليس من الضروري أن يكون المرء رجل دين ليدرك المبرر النفسي للكهنة المتعصبين. كانط يبرزه بشكل عابر: " يمكن أن يكون هذا المبدأ (ينبغي طاعة الله أكثر من الناس) بسهولة صيحة الحرب، والذي سمعناه في الكثير من المرات، من قبل كهنة منافقين، ومتعطشين للسلطة، يدفعون إلى التمرد ضد السلطة المدنية. هذا الطموح والطمع اللامشروع سيكون سببا آخر لإدانتهم، إن كان هناك حاجة للمزيد.

2- حول تسامح معين: التسامح عند كانط وحدوده

إن التسامح ليس اللامبالاة. لكن، قد ننتهي إلى الاعتقاد بتطابق هذين المصطلحين، من خلال عادة إيديولوجية، أو بعض الكسل الفكري. إن قارئ كانط يدرك ويرى أن الموقف المتسامح للفيلسوف الألماني لا يزيل هذا الجدل، الصراع المطيع لقواعد والملتزم بها. وقد يذهب بعض الأشخاص إلى تفسير وتأويل مثل هذا الموقف بوصفه تعصبا. وفي هذا، هم ينسون أن كلمة "tolerare" لا تعني فقط التحمل "supporter"، ولكنها تعني أيضا النضال والقتال والمحاربة "combattre". فكيف يكون عمليا هذا "التسامح المتعصب" الكانطي؟

إن مطلب السلام من أهل الأديان يتأسس على أن يكون الدين أخلاقا ليكون دافعا إلى السلام وهو ما يطرحه كانط كنموذج للتسامح والسلام. و إذا كان الإيمان التاريخي يفرق ويمزق باعتباره مجالا للتنافر والصراع بين الناس كما أسلفنا، فإن الدين الأخلاقي باعتباره مؤسسا على الأخلاق الصادرة عن العقل، يكون هو دين الواجب يتوحد عليه البشر لكونه أمرا عقليا و إرادة إلهية، إذ لا يمكن أن يوجد اتفاق عام على الإطلاق يمكن الوصول إليه بدون العودة إلى العقل، وهو يتنافى مع التنازع والحرب، باعتباره ينبني بالأساس على الحرية والإرادة الطيبة التي تهدف إلى الخير الأقصى، فهو لا يقوم على تعصب لعقيدة بعينها، بل يرمي إلى تجسيد سلام أبدي دائم يرتكز على أسس أخلاقية، "فكانط عندما يتكلم عن "الإيمان العبدي"، وعن "العبادة المغلوطة"، وعن

"الكنيسة الخطأ"، فإنه ينهي في الوقت نفسه نظريته عن الشر الجذري. فهذا يبلغ الأوج، إذا جاز القول، ليس مع الانتهاك، ولكن مع الأطروحات التركيبية الفاشلة في الحقل السياسي والديني. ولهذا فإن الدين الحقيقي يخوض نقاشا دائما مع الدين المغلوط، أي الدين القائم بالنسبة لكانط"[1].

"إن الهدف من وراء هذا ليس إلا إظهار أن التسامح حسب النموذج الكانطي ليس نوعا من اللامبالاة، أو الحل الوسط الذي يهدف إلى التوافق بغية تجاوز الصراع وتحاشيه، أو بلغة فلسفية أديافورا (adiaphora)"[2]. من المؤكد أن كانط يدافع عن التسامح و يدعو إليه مثل الكثير من فلاسفة عصره، وبطريقة تبدو أحيانا مبتكرة وأصيلة. "يجب على الحاكم أن يقبل الاختلافات في الأديان والطوائف ويسمح بها. كما لا ينبغي على اللاهوتي، من جهته، أن يلجأ إلى استخدام العنف ضد أي هرطقة، ومهما كانت هذه البدعة، كما يجب عليه أيضا أن لا يسعى إلى الإرغام وفرض العقائد، لأن هذه الأخيرة يمكن أن تناقش دوما، إن كان ذلك بشكل جدي، لأن العنف الذي يستخدمه لن يؤدي إلا إلى انفجار المجتمع الأخلاقي وانقسامه في شكل طوائف ومذاهب. وهكذا لا يجب النظر إلى قيمة التسامح على أنه نوع من التنازل المتعجرف، بل بوصفه احتراما لحرية الإنسان المرتبطة بواجب النقد والتفحص العقلي"[3].

ومع ذلك، فإن "كانط لا يجعل التسامح مفتوحا، بل إنه يضع له حدودا، وبالتالي يبرهن على ما دعوناه باللاتسامح تجاه أولئك الذين يسعون إلى إسقاط العقل، وبالتالي تأكيد الشر الجذري الراديكالي (mal le radical)"[4]. في الحقيقة، إنه لا يظهر متعصبا إلا في أعين من يوحد بين التسامح واللامبالاة، ويعتبره أمرا واحدا، بتعبير آخر في عيون من يستقبل في ذهنه فكرة صارت غير محددة بدقة إلى درجة لا يمكن التعرف عليها، وفضيلة أصبحت سامة. فهل هذا يعني أننا أتعبنا أنفسنا دون فائدة وجدوى؟ وهل كنا نريد من خلال عرض تلك الآراء تتبع ومطاردة مطاردة طواحين الوهم، كما هو حال دون كيشوت في الرواية الإسبانية الشهيرة؟ كان من الممكن أن يكون هذا صحيحا لو كان معظم الفلاسفة المعاصرين متشبعون بهذا المعنى السخيف للتسامح، الذي ذكر اللحظة. إنه انطلاقا من هذه الملاحظة دافع كانط (apologie) عن تعصب معين.

3- من أخلاق الكرامة الإنسانية إلى سياسة السلام العالمي:

ما من شك، في أن كانط يعتبر أحد أقطاب الفكر الأخلاقي، بحيث تعتبر إسهاماته فتحا كبيرا في هذا الجانب. وقد حاول كانط فهم المفارقة المحيرة للطبيعة البشرية، باعتباره كائنا ينزع إلى الشر من ناحية، و يحمل أيضا استعدادا للفضيلة والخير من أخرى، إن " كانط اختار الحلّ الذي يقول بأن الإنسان يحوي في ذاته مبدأي الشرّ والخير"[5]. وقد سمى كانط بالإنسان إلى مرتبة من التبجيل الأخلاقي، على اعتبار أن إنسانية الإنسان جديرة

---

[1] بول ريكور، **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص485.

[2] Ghislain Waterlot, **« La question de la tolérance chez Kant »**, ,op, cit, p. 169.

[3] ibid. p.170.

[4] ibid. p.170.

[5] المزوغي محمد، **عمانويل كانط – الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص –**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 2007، 95.

بالاحترام من منطلق أنها منبع الكرامة، معتبرا أن أهم واجب إنساني هو احترام كرامة الإنسانية في شخصه هو، وفي نفس الوقت، الاعتراف بـ"كرامة الإنسانية في كل إنسان آخر، فالشخص هو "مشروع كينونة"، والطريق الوحيد لتحقيق هذه الكينونة هو جعله كائنا" وباللغة الكانطية الشخص هو كيفية التعامل مع الآخر ومع الذات. لذلك فإن كانط صاغ الأمر بهذه الكلمات: "إعمل بطريقة هي أن تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص الآخر دائما وبالوقت نفسه كغاية وليس كمجرد وسيلة". فالإنسانية هي طريقة معاملة الناس سواء كان أنت أو أنا. وهي ليست أنت وليس أنا، بل هي المثال العملي "للذات" التي بداخلك كما بداخلي"[1].

و يفسر كانط هذا الشر المتجذر في الإنسان برده إلى الأنانية، هذه النرجسية المتطرفة هي التي تدفع الكائن البشري إلى استخدام العنف في صراع البشر فيما بينهم لتأكيد كل واحد منهم لذاته التي يحبها، و يسعى إلى إرغام الآخرين على فعل ذلك، وافتكاك اعترافهم بها. غير أن الإنسان حسب كانط لا ينبغي له الاستسلام لطبيعته الأنانية الشريرة العنفية، بل يجب عليه أن يواجهها ويقتل هذا الطبع الأناني، بوصفه حاملا للاستعداد إلى الخير. إن هذا المسعى لن يحدث إلا إذا استعاض عن طبيعته الأنانية التي تجتذبه اجتذابا إلى الشر والعنف بطبيعة أخرى متعارضة معها، ومضادة لها، والتي هي طبيعته العاقلة، التي سترشده إلى "القانون الأخلاقي" الذي يحدد له ما يجب عمله، باعتباره موجودا عاقلا، إذ "إنه يتعين على العقل أن يصدر قوانين بحرية دون النظر إلى النزوات الحسية أو إلى علل فاعلة أرفع وأبعد، إن ذلك لا يعنينا بشيء فيما هو عملي، لأننا لا نفعل سوى أن نسأل العقل بلا توسط أن يملي السلوك"[2]. إذن هذا هو التفسير الكانطي لمفارقة الشر والخير في الإنسان، بين نزوعه إلى العنف تجاه الآخر بطبيعته الأنانية من جهة، وسعيه إلى اللاعنف وفق القانون الأخلاقي العقلاني من جهة ثانية. بهذا الفهم وحده نستطيع تحديد مفهوم للعنف، وبهذا الفهم كذلك يتمكن الإنسان من احترام كرامة الآخر وحفظ حقوقه والنظر إليه كغاية بوصفه كائنا عاقلا يسمو عن كونه وسيلة، وفقا لقاعدة الغائية: " إفعل بحيث تعامل الإنسانية دوما، في شخصك وفي الأشخاص الآخرين كغاية، وليس كمجرد وسيلة". ومنه نستنتج أن العنف قائم على استخدام البشر واعتبارهم مجرد وسائل، والعنيف هو الذي ينتهك إنسانيتهم، ولا يحترم كرامتهم باعتبارهم كائنات عاقلة.

من مجال الأخلاق وفلسفتها، سنحاول أن نلج إلى ميدان الفلسفة السياسية في فكر كانط بما أن التقاطع بين الإيتيقي والسياسي أصبح من المسائل المسلم بها. وسوف نعتمد في هذا الجانب على مؤلف كانط الموسوم بـ " مشروع للسلام الدائم/ Projet de paix perpétuelle ".

لقد أشرنا سلفا مع كانط أن "الحالة الطبيعية" تجعل الناس ميالين إلى العنف، وهو ما يجرهم إلى الصراعات و الحروب، يقول في هذا الإطار: " إن حالة السلام بين أناس يعيشون جنبا إلى جنب ليست حالة فطرية: إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب، وهي وإن لم تكن حربا معلنة، إلا أنها على الأقل

[1] بول ريكور، **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، لبنان/المغرب، 2003، ص118-119.

[2] كانط إيمانويل، **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1989، ص384.

منطوية على تهديد دائم بالعدوان"[1]. غير أنه يرى أنه من الواجب السعي إلى إحلال السلام، باعتبار هذا الأخير ممكن التحقيق، "وإذا كانت الحرب هي النتيجة الطبيعية للتعصب والقهر والسيطرة، فإن هدف كانط هو أخذ الإنسانية إلى غايتها الكونية وهي تحقيق سلام كوني"[2]، "وإذن فينبغي إقرار حالة السلام: ذلك أن الكف عن حالة الحرب ليس بضمان للسلام"[3]. إن البحث عن السلام الكوني المستديم لا يكون إلا من خلال وضع ميثاق دولي يحرص على منع الحروب وعدم اشتعالها في أي بقعة من هذا العالم، "تتعلق المسألة عنده بمشروع دستور عالمي غايته السلم الدائمة أو ما يسميه الدولة الكسموسياسية"[4]. هذا الدستور بما يتضمنه من شروط قانونية، هو ما يجعل السلم ممكنا، لأن الحرب لا تكون إلا إذا تعدت دولة على حقوق أخرى، أي أن السلام هو ثمرة احترام الحق وصيانته، من خلال الاحتكام لقانون مشترك بشكل حر.

يمكن أن نختزل مشروع كانط للسلم دائم في الأفكار الخمسة التالية التي تشكل شروط إمكان السلم وهي: "في الفكرة الأولى يبين كانط نوع الدستور الصالح لأن يعتبر أرضية سياسية للسير نحو دولة السلم الدائم و يقصد هنا الدستور الجمهوري (الجمهورية). وفي الثانية حدد نوعية وطبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون حتى نضمن سيادة كل دولة وحريتها واستقلالها، وتضمن لنا في الوقت ذاته تحالف كل الدول من أجل سلام عالمي (فدرالية الدول). وتخص الفكرة الثالثة الحق الكوسموسياسي القائم على مفهوم الضيافة الكونية. رابع فكرة تضمنها المشروع مسألة علاقة الفلسفة بالسياسة. خامس فكرة و هي الأخيرة تتعلق بمبدأ العمومية، الذي يعتبر أساس النشاط السياسي والعملية السياسية لدى كانط حسب تعبير حنا أرندنت"[5].

وحسب كانط، إذا أردنا السلام علينا الإعداد له إعدادا إيجابيا، و هذا يشترط أمرين: "الأول: ترسيخ السلام كواجب ديني أخلاقي. أما الثاني: نقد كل مثيرات الحرب من حياة البشرية، وبشكل خاص اللاهوت النظري واللاهوت التاريخي"[6]. إن هذا الهدف النبيل و الذي يعبر عن السياسة الإنسانية لا ولن يتم إذن إذا ما فصلت السياسة عن الأخلاق" لهذا يرى كانط (...) حتى يمكن تجنب ويلات الحروب الناجمة عن التعصب والتطرف والإرهاب أن مشكلة السلام مشكلة أخلاقية، فالأمل في سلام كوني و أبدي يسود العالم ويستمر بصورة لا نهائية مرهون كله بالتربية الأخلاقية من أجل تكوين العقل النقدي أي العقل الراشد المستنير"[7].

---

[1] كانط إيمانويل، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1952، ص36.

[2] بلكفيف سمير، **إيمانويل كانط فيلسوف الكونية**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2011، ص193.

[3] كانط إيمانويل، **مشروع للسلام الدائم**، مرجع سابق، ص36.

[4] المسكيني أم الزين بنشيخة، **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص193.

[5] المرجع نفسه، ص 202.

[6] حسن خليفة فريال، **الدين والسلام عند كانط**، مرجع سابق، ص6.

[7] بلكفيف سمير، **إيمانويل كانط فيلسوف الكونية**، رجع سابق، ص193.

الـفصــل الـثاني :
تأويلية التسامح عند ريكــور

المبحث الأول :

"الوعي بالعنف: الرهيب في التاريخ"

المبحث الثاني :

"التسامح ونجاعة اللاعنف"

المبحث الثالث :

"من التسامح إلى الاعتراف"

المبحث الأول :
الوعي بالعنف: الرهيب في التاريخ

– أولا – المشروع التأويلي لريكور:

– ثانيا – إمبراطورية العنف:

– ثالثا – ريكور مؤولا التعصب:

1 – عنف القناعة

2– إندفاع السلطة السياسية إلى قول الحقيقة بدلا من الاقتصار

على ممارسة وتطبيق العدالة:

3– التبريرات التيولوجية (الدينية) والسياسية للتعصب

– أولا – المشروع التأويلي لريكور:

بول ريكور (1913–2005) هو واحد من أكبر الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين. سعة فكره و أهمية أعماله معترف بها في العالم بأسره. وقد عاش ريكور يتيما في سن مبكرة*، وهو ما حمله إلى الاهتمام مبكرا بمسألة المعاناة، الشر و الخطأ، متأثرا أيضا في هذا بقناعاته البروتستانتية. يمكننا تعريف ريكور بوصفه فيلسوف التجربة الإنسانية، "فقد كان الإنسان، هذا الكائن الهش والمعقد في آن واحد، هو محور فلسفة ريكور وهاجسها الأكبر ابتداءا من أطروحته المعنونة بالإرادي واللاإرادي (1950) إلى غاية كتابه سيرورة الاعتراف"[1] . إن المشروع الفلسفي لريكور "يسعى إلى إقامة أنثروبولوجيا فلسفية تمسك بالإنسان في كليته، أي من جهة ما هو عارف وفاعل ومنفعل"[2]. متموضعا كفيلسوف "في قلب الحاضرة"، حيث أنه لم يتوقف أبدا في النضال من أجل الأفكار الفلسفية التي لا تنفصل عن النقاشات العلمية والتي تهتم كذلك بمشاكل المدينة وفي خدمة مفيدة على الدوام للسياسة ومؤسساتها والجامعة والمؤسسات القانونية وذلك من خلال كتابه الكبير التاريخ والحقيقة (Histoire et vérité 1994)"[3]. سيعارض بول ريكور حرب الجزائر، ويكون فيما بعد وسيطا سنة 1968 بين الطلاب والحكومة. غير أن المشروع الفلسفي الخفي لبول ريكور سيكون محاولة مصالحة الإيمان والاعتراف. فبنشأته في ثقافة مسيحية بروتستانتية، كان يريد أن يكون فيلسوفا ومسيحيا، لا فيلسوفا مسيحيا، إذ يصرح في هذا السياق:" كنت شديد الحرص على أن يعترف بي كأستاذ للفلسفة، يدرس الفلسفة في مؤسسة عمومية ويتكلم لغة متداولة، مع إذن كل التحفظات الذهنية، التي يفترضها هذا الأمر، والتي تصل من حين لآخر إلى حد اتهامي بشكل منتظم بأني ثيولوجي مقنع يشتغل بالتفلسف، أو فيلسوف يسمح للديني بالتفكير"[4]. إن ريكور يبقى بالنسبة للكثير نموذج المثقف المدعو دوما من قبل الحدث محاولا أن يجيب عنه كمفكر لا غير، و ليس كمعلم فكر.

إنه لطريق طويل وكثير الانعراجات مر عبر أكثر مناظر الفكر اختلافا، هكذا هي الصورة التي تعطينا إياها فلسفة بول ريكور، وهو ما يفسر تسميته بفيلسوف المنعرجات**. إن ثراء فلسفته وسعتها يمنعان كل اختصار، إذ من المستحيل اختزالها في أطروحة كبرى. أقصى ما يمكننا أن نأمله هو أن نعطي الروح و الإلهام. وقد اعترف ريكور بأنه لا يمتلك فلسفة واحدة متناسقة في موضوعاتها، يحاول دوما متابعة مراحلها، بل يمكن أن نتكلم على مزيج من الرؤى الفلسفية التي حواها فكره، وعبر عنها في كتبه العديدة، فهو يقول في حوار معه: "لا أدعي أن لي

---

* كان والد ريكور مدرس لغة انجليزية، ولكنه لم يعش طويلاً بعد أن انخرط في الحرب العالمية الأولى وسرعان ما قتل حين كان عمره سنتين. أما أمه فقد ماتت عندما كان في شهره السادس.

[1] ريكور بول، **بعد طول تأمل... السيرة الذاتية**، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف /المركز الثقافي العربي/ الدار العربية للعلوم، الجزائر/ لبنان/ لبنان، ط 1، 2006، ص 19.

[2] بن حسن حسن، **النظرية التأويلية عند ريكور**، ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 2003، ص 12.

[3] بن عمر سواريت، **التأويل والتاريخ : بول ريكور نموذجا**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 8، ديسمبر 2003، القاهرة، مصر، ص.70.

[4] ريكور بول، **الانتقاد والاعتقاد**، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2011، ص 69-70.

** من المتفق عليه أن ريكور يختار دوما الطريق الطويل غير المباشر الموسوط بالعلامات والنصوص والرموز.

فلسفة خاصة بي أستعرضها من كتاب لآخر. إن تفكيري موجه دائما نحو المسائل. وهذه الأخيرة غير متصلة ببعضها البعض"[1]. و يوضح أن كل ما يضمن اتصال عمله هو ما ينقص في أي كتاب: "ذلك أن كل كتاب يترك شيئا راسبا يمكنني في كل مرة من الانطلاق من جديد لإثارة مسألة أخرى"[2]. فكل مؤلف لريكور يترك وراءه قضية معلقة ستشكل بالنسبة له موضوع الكتاب الذي يعقبه. وطوال هذه المسيرة، سعى ريكور لإدخال تفكيره في واقع عالم لا يزال فيه موضوع الإنسان المحور المركزي. كذلك تورطه في النقاش حول السياسة، وحول وضع الإنسان و المؤسسات التي أنشأها. وكذا نقاشه مع أتباع بنيوية يراها قليلة الانشغال بوضع الإنسان في اللعبة الكبرى لتوازنات وحركات "البنى" التي يسبح فيها. وأيضا تأمله حول الزمن، سواء على صعيد رهان الذاكرة أو النسيان أو فيما يتعلق بسند التاريخ و التعبير عنه من حيث إعداد السرد. "كل هذا الغنى والتنوع لا يعني بأنه لا يملك فلسفة يتابعها باستمرار. إنه يعني فقط أنه يملك مشروعا فلسفيا قد أدخل عليه العديد من التعديلات تمشيا مع تغير الأحوال"[3].

وفي الحقيقة، تواجهنا صعوبة في تصنيف فلسفة ريكور، مصدرها انفتاح تفكيره على الكثير من أنماط المعرفة، إن لم تكن كلها تقريبا، هذا الأمر هو الذي يبرر نعته كذلك بـ"فيلسوف التخوم، le philosophe des frontières"، باعتباره قد حاول أن يوضح التكامل والتفاعل بين مختلف المجالات المعرفية. و في هذا الصدد يقول ميكائيل فوسيل و أوليفي مونجان:" كنا نبحث دون جدوى في كل أعمال بول ريكور عن إجابة عن السؤال: "ما الفلسفة؟". فبالكاد إذا كان هذا الأخير قد غامر ببعض التوضيحات حول معنى و منهج فلسفته، تاركا في معظم الأحيان في الظلام الينابيع المحددة لممارسته الخاصة"[4]. يمكننا أن نذكر عدة أسباب لهذا الكتمان النسبي، مثلا أن الفيلسوف يتموقع عند ملتقى ثلاثة تقاليد أوروبية للفكر على الأقل. الإلهام الأساسي للظواهرية الهوسرلية بالطبع، ولكن أيضا الفلسفة التأملية الموروثة من جان نابير*، والهرمينوطيقا المتبناة في وقت مبكر على آثار هانز يورغ غادامير كطريقة للوصول إلى المعنى من خلال تعزيز مفهوم التفسير، ومن ثمة تأويل يقود إلى فهم أحسن للواقع. ومن بين بحوث التأويل، سيتعرض إلى مواضيع الرمزية فضلا عن تلك التي تتعلق بالتحليل النفسي. إلى جانب هذه التقاليد المختلفة، يجب إضافة التأثيرات الخارجية الآتية من نظريات لم ينخرط فيها ريكور أبدا، لكنه تبنى أسلوبها أحيانا، كالفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية التي تعلمها خلال السنوات التي قضاها في التدريس في شيكاغو، و أيضا اهتمامه بالمحاجة المستدعاة للتخلص من إغراءات لغة الميتافيزيقا، لكن أيضا لعبور فضاء

---

[1] فرانسوا إوالد، **بول ريكور: المسيرة الفلسفية**، حوار مع بول ريكور، ضمن كتاب: **مسارات فلسفية**، مؤلف جماعي، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية سوريا، ط1،2004، ص 177-178.

[2] نفس المرجع، ص 178.

[3] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم : جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، ط 01، نوفمبر 2005، ص 39.

[4] Michaël Foessel, Olivier Mongin, "L'obstination philosophique de Paul Ricœur", in: Esprit, numéro spécial, Mars – Avril, N°323, Paris, 2006, P:5.

* جان نابير "Jean Nabert" (1881-1960)، فيلسوف فرنسي، تأثر بديكارت و كانط و فيخته و برغسون و كذا مين دوبيران على وجه الخصوص، ويعد من أهم ممثلي الفلسفة التأملية في فرنسا. من أهم إعماله: أطروحة الدكتوراه "التجربة الداخلية للحرية"، "عناصر من أجل نظرية أخلاقية"، "محاولة حول الشر".

عمومي لا يحتقره المفكر*. إن اللقاء مع الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية، من خلال متطلباته الحجاجية، ومتطلباته في التدقيق، انشغاله في وصف شبه جراحي تشريحي لطرق التفكير والفعل الإنساني، يكمل بذلك مسار منهج. لقد " أمضى بول ريكور سنوات خصيبة سمحت له بقيادة "الحوار المثلث Conversation triangulaire الذي بدأ منذ مدة طويلة بين الفكر التأملي الفرنسي، والفلسفة الألمانية (خاصة تأويلية "غادامير" و أنطولوجية "هيدغر) والفلسفة التحليلية الأنكلو-سكسونية"[1]، ومن هنا الشعور الغريب الذي قد يتولد من خلال قراءة نادرا ما اتسمت باتجاه واحد، ومتمردة عن منطق المدرسة: إن فكر ريكور لا يكون مقروءا إلا من خلال فكر الآخرين و عبر البصمات الملحوظة أثناء المشكلات المصادفة. باختصار، إن هذه الفلسفة قليلا ما تكون تابعة ... وكثيرا ما تكون أصلية في بلد دولوز و فوكو و دريدا.

و مع ذلك، فإن الحفاظ على هذا الطموح النظري الخالص الذي يميز طريقا طويلا حيث واجهت ريكور الكثير من الشكوك من الفلسفة. إن محاولات "علم اجتماع المعرفة" في منتصف القرن الماضي التي حددت الفلسفة و الإيديولوجيا للموضوع المتكرر عن "موت الفلسفة" مرورا عبر التحليل النفسي، و التحدي البنيوي**، و قطيعة العلوم الإنسانية وعلم الأسباب المعرفي (étiologie cognitiviste)، إن ريكور لم يقابل الإعذارات الأكثر راديكالية للفلسفة فحسب، بل أجاب عن الأغلبية منها. إن هذه الردود لم يتم تشريحها لا تحت إشارة الاستدعاء الخطابي لـ"فلسفة دائمة"، و لا على نمط انكفاء الفلسفة على تاريخها. ميزة هذا المسعى هي بالأحرى استقبال الاستفزاز الآتي من الخارج و انتزاع فائدة منه لصالح الفكر.

إن أصالة ريكور تكمن في كونه فصل المطالبة باستقلالية الفلسفة عن المشروع الكلاسيكي للأساس الأخير. هذا الفصل يسمح بالاستمرار عكس وضد كل الطابع الإيجابي للفلسفة، مواصلة قصتها و تاريخها، إلى جانب تعميق محدودية فعل التفلسف. و لعله لهذا السبب، عوض الحديث عن مذهب، فإننا نتكلم عن "أسلوب"، يقظ و حذر لتخوم الفكر في الآن ذاته، نلمسه أولا في العمل من خلال الطريقة التي يستثمر من خلالها ريكور تاريخ الفلسفة. لقد لا حظ كل من فوسيل و مونجان أحيانا الحذر الدقيق للغاية الذي يعالج من خلاله تفكير الآخرين، دون يتردد أبدا في الخوض في تفاصيل الحجج والاستفادة منها لدعم التعليق. أبعد من الأساس المهموم بالنزاهة والاستقامة، فإنه يحاول إبراز أن الفلسفة ليست أبدا مجرد مجموعة من الأطروحات المنظمة بصرامة أكثر أو أقل داخل نسق. لأنه، " قبل أن تكون موقفا، وجهة نظر، باختصار إجابة، فإن فلسفة ما هي الانبثاق التاريخي لإشكالية جديدة وأصيلة. إن الفيلسوف العظيم هو الذي يفتح طريقة جديدة للتساؤل. وبهذا فإن التميز و التفرد الذي يتجاوز كل نمذجة و تصنيف، هو قبل أي شيء تميز الإشكاليات ذاتها"[2]. الفلسفة لا يمكن أن تنعت

---

* هذا ما يفسر هاجس بول ريكور بأن يكون حاضرا في الفضاء العمومي خلال السنوات الأخيرة من حياته.

[1] بول ريكور، **فلسفة الإرادة :الإنسان الخطّاء**، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب/لبنان، ط2، 2008، ص.6.

** لقد هيمنت البنيوية بأفكارها عن موت الفلسفة و موت الإنسان وموت الذات الفاعلة على المشهد الفكري و الثقافي في فرنسا، وهو ما خلق لدى ريكور نوعا من التحدي و المقاومة لهذه الهيمنة.

[2] P. Ricoeur, Histoire et vérité, édition du Seuil.1ed, 1955, p. 65.

هكذا إلا بقدر ما تعطي شكلا للمسألة التي تمتلكها، فهذا الشكل المتميز هو الذي لا يمكن اختزاله لشبهة الإيديولوجيا. إذا كان تاريخ الفلسفة ليس درسا في الريبية، فذلك لأن الفلسفات ليست "إجابات نمطية نموذجية حول مشكلات مجهولة مجردة"[1]، بل هي العديد من البناءات لمشكل جديد و غير منشور في كل مرة. إن اللجوء إلى تاريخ الفلسفة هو حتى الآن تصريح بنهاية: لا وجود لفكر أصلي و الفيلسوف يتحدث انطلاقا مما سبق الكلام عنه، إذ "يجب قراءة كل مؤلفات وأعمال الفيلسوف ريكور حتى يستنتج أنه قد امتنع كلية عن تأسيس نسق فلسفي بالمعنى الهيجيلي وامتنع عن كل فلسفة تريد أن تكون حرة من الافتراضات والأفكار المسبقة، من لا يملك مصادر ليس له فيما بعد استقلالية"[2] ، "فالفلسفة لا تبتدئ شيئا على الإطلاق: بل هي باستنادها إلى اللافلسفة تعيش من مادة ما سبق فهمه دون تفكر، و لكن إذا لم تكن الفلسفة في الأصل بداية جذرية، فإنها تستطيع أن تكون كذلك في المنهج"[3]. لكن هذا كله لا يعني التقليل من مبادرة الفكر، فمن خلال الانطلاق من "محادثات خيالية" بين فلاسفة نجد أن ريكور سيدفع دينه إلى التقليد.

إن المنهج الريكوري إذن يقوم على أساس قاعدة الحوار، فكل ما أنجزه ريكور يعتبره مجرد حوارات ومواجهات على حدود الفلسفة، فهو "لم يكن يهتم بشروط إمكان الفلسفة، ولا بالبحث عن "ميدان" يكون في النهاية مجال سيادتها، بل ما كان يهمه هو المضامين الفلسفية التي تعمل بكيفية متخفية في الخطابات، سواء العلمية، الشعرية أو حتى العادية"[4]. فعلى الفور، سيشد القارئ شعور بانفتاح كبير على جميع الفلسفات، لأنه ليس ذلك الرجل الذي ينغلق داخل نمط من التفكير، إنه يحب التحاور مع مختلف التيارات، فقد كان يقول بهذا الشأن ما معناه أن عمله هو نوعا ما محادثة كبرى مع أولئك الذين يفكرون بطريقة مغايرة له. لقد " بدأ ريكور يطور مشروعه التأويلي الخاص الذي يستثمر الاتجاهات الحديثة جميعا: البنيوية والوجودية والتأويلية والماركسية ونظرية الثقافة والتفكيك والتحليل اللغويّ ونظريات اللغة وأنثروبولوجيا الدين...الخ. وتوصل من خلال ذلك كله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه يستفيد من جميع هذه الاتجاهات وينتقدها في آن واحد، ليطور مشروعا فلسفيا اعتبره البعض أهم محاولة فلسفية في القرن العشرين"[5]. لقد التزم ريكور باستقراء و تتبع مختلف الكتابات الفكرية، ليدخل بعد ذلك في حوار فلسفي معها على جميع الأصعدة و المستويات و المجالات الفلسفية، والسياسية، و الدينية...الخ، و غالبا ما استطاع ريكور تجاوز التعارضات الموجودة بينها، "و بمقدار ما تنوعت أسفاره ومؤلفاته وتعددت، بمقدار ما جمعت بين دفتيها من غريب الأفكار و طريفها، حيث مارس نقدا مزدوجا تجاه هذه المعارف بغرض الوصول إلى أكثرها انسجاما ووظيفية"[6].

---

[1] Ibid., p. 48.

[2] بن عمر سواريت، **التأويل والتاريخ : بول ريكور نموذجا**، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص.70.

[3] بول ريكور، **فلسفة الإرادة :الإنسان الخطّاء**، مصدر سابق، ص.30.

[4] Michaël Foessel, Olivier Mongin, Aux frontières de la philosophie", in: "Penser Ricœur", Esprit, numéro spécial, Mars – Avril, N°323, Paris, 2006, P:15.

[5] سعيد الغانمي، **بول ريكور :نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب/ لبنان، الطبعة الثانية، 2006، ص 7.

[6] ريكور بول، **بعد طول تأمل... السيرة الذاتية**، مصدر سابق، ص.6.

وحسب ريكور تكشف الهرمينوطيقا عن ذاتها كفلسفة للانعطاف عن طريق الفلسفة التحليلية،"بهذه السمة الأولى تبدو التأويلية كفلسفة خاصة بالدورة (Détour): إن الدورة للمرور على الفلسفة التحليلية بدت لي وكأنها بكل بساطة الأغنى في التوقعات و الوعود والنتائج"[1]. إن هذا الانعطاف لا يعني أن ريكور تخلى عن وفائه لفلسفة الذات التأملية، إذ يقول:" أظل بذلك فيلسوفا تأمليا، إذن فيلسوفا للذات"[2]، إذ أن تأمل الذات واستعادتها يبقى المسعى الرئيس للمسار الهرمنوطيقي برمته، و لكنه دوران و انعطاف للذات على ذاتها و تمشي في دروب صعبة وملتوية في إطار مشروعه الفلسفي. "إن ضرورة فتح التأمل على فلسفة التحليل هي من طبيعة التأمل نفسه لأن طريقة العودة إلى الذات من خلال أفعالها تتطلب التحقق من نسبة هذه الأفعال إلى الذات نفسها، وهذا الانتساب الأنطولوجي والفعلي هو ما تنبني عليه المعرفة العملية حول الأخلاق والقانون والعدالة والتاريخ والمسؤولية"[3]. و هكذا يبدو العمل الإنساني هو بدون شك الخيط الموجه لفلسفته، لأن "الكائن عند ريكور هو فعل Agir"[4]. لقد اهتم ريكور طيلة حياته الفلسفية بمسألة الذات البشرية الفاعلة،كما أن الإيمان بأن الوجود البشري له معنى كان بمثابة المحفز و المحرك الرئيسي لجميع أبحاثه الفكرية، وكأن مشروع ريكور الفلسفي يتحدد من خلال هذين مفهومي المعنى والوجود. فالفلسفة حسب ريكور عبارة عن معادلة بين ذات ومعنى، إذ أن وظيفتها هي إعطاء معنى للحياة. غير أن الذات المؤولة للحياة هي تلك التي تتجسد من خلال العمل والفعل والممارسة، فهي ليست مفهوما نظريا مجردا، باعتبار أنها تمتلك حرية الإرادة التي تمكنها من تحقيق مشاريعها التي رسمتها في البداية. هذا ما يفسر انطلاق ريكور في فلسفته من هذا البرنامج العملي الملموس، مثلما هو معاين في مؤلفه الأول من فلسفة الإرادة. غير أن استقراء التاريخ البشري أكد لريكور أن هذه الإرادة مغمورة في الشر، لذلك حاول من خلال مجلده الثاني في فلسفة الإرادة أن يحلل هذا الوسط الذي يحوي الشر و أن يبرز الطريقة التي عكست بواسطتها الثقافات هذا الدخول في الإرادة غير الحرة في غرورها. وبما أن ريكور كان يؤمن بطيبوبة الإنسان وخيريته، فقد كان من طموحاته الفلسفية أن يبين في جزء آخر من فلسفة الإرادة، لم يكتب له التحقق، كيفية التحرر من الشر و الإرادة المغمورة في العنف، و بالتالي إعلان انتصار مبدأ الخير لدى الإنسان. لقد كان ريكور محبا التجوال والانفتاح على الآخر، و في جميع محطاته الفكرية كان يبحث عن معنى حياته، وعن هذه الذات التي اعتقد بطيبتها.

– ثانيا – إمبراطورية العنف:

قبل الحديث عن اللاعنف والتسامح عند ريكور، يجدر بنا تحديد ما نعنيه بالعنف. يرى بول ريكور أن العنف هو كل ما يحدث تجربة موت، حقيقي أو رمزي. ويعترف ريكور بأن الأمر الوحيد الذي لا زال غير مفهوم

---

[1] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، ص 94.

[2] ريكور بول، **الانتقاد والاعتقاد**، مصدر سابق، ص 77.

[3] عمارة ناصر، **بول ريكور و مسارات التأويل**، مجلة علوم إنسانية، العدد 41، ربيع 2009، نسخة إلكترونية.

[4] ريكور بول، **بعد طول تأمل... السيرة الذاتية**، مصدر سابق، ص. 11.

بالنسبة له، هو أن يجعل إنسان إنسانا آخر يعاني. لدينا دوما ميل للخلط بين "العنف" و"العدوانية" و"القوة" الخ. إن "العدوانية" أو "المقاوماتية" هي طاقة للحياة تفيد في حماية النوع. وحده النوع الإنساني يعرف "مقاومة" ..... وحيث الحدس فقد سلطته، أنتجت الإنسانية قوانينا، مثل تلك المتعلقة أساسا بحظر وتحريم القتل وزنا المحارم. أما القوة، بالمعنى الفيزيائي للكلمة، فهي ليست "عنيفة"... إنما سوء استخدام القوة هو الذي يتحول إلى عنف.

حينما نتكلم عن العنف، يجب تحديد صورته وشكله. في هذا الإطار، يميز الباحث النرويجي يوهان غالتونغ* (Johan Galtung) المتخصص في البحوث حول السلام والصراعات، بين ثلاثة مجموعات كبرى للعنف: العنف الشخصي والبينشخصي (المباشر) الذي يتعلق بالعنف الممارس ضد الذات بمثل فقدان الثقة في النفس و الشعور بالذنب وإلى الأشخاص الآخرين (كالأحكام، والشتائم والإهانات، والضرب، القتل، والتعذيب الخ) والتي نشعر بها مباشرة، والتي تثير ميكانيزمات دفاع، غالبا ما تكون عنيفة بدورها. هناك أيضا العنف البنيوي (اللاشخصي، نتكلم إذن عن سيرورات وسياقات) الذي يعبر عنه بشكل خفي في كل البنيات بدءا من المجموعات إلى العلاقات بين الدول والشعوب، كما يمكن أن يعبر عنه بشكل مغاير يترجم في شكل إقصاء واستبعاد و شكله الأكثر شهرة هو "كبش الفداء" (الفقراء، الأجانب، النساء، اليهود، السود الخ). وقد بين رونيه جيرار كيف أن تطقيس العنف من خلال الأضاحي مكن من السيطرة على تنامي العنف و مراقبته في تاريخ الإنسانية، و من أمثلته كذلك نجد الطبقية والتمييز والفقر، وعدم تكافؤ الفرص، والوصول إلى الموارد كالصحة والتعليم...الخ. وقد أعطى **روبرت ماكافي براون** تحديدا مفصلا للعنف باعتباره سلبا للشخصية، أي باعتباره تجني على الآخر، ونفيه، أو عدم اكثرات به، سواء على المستوى المادي أو غيره. إن أي تصرف تدميري مادي سواء أكان فرديا أو جماعيا مؤسساتيا** يشكل عملا عنيفا، "وهكذا، تصبح المشكلة، بالنسبة إلى ماكافي براون، مشكلة بنيوية. ويحذر ماكافي براون من أن الوقوف إلى جانب العدالة قد يجعل بعض الناس غير سعداء، خاصة أولئك الذين لا يستفيدون من التركيبات الراهنة"[1]. زيادة على الأنواع السابقة هناك أيضا العنف الثقافي (الذي يتعلق بالتمثلاث) و يكون عن طريق التمثلات التي تعطيها ثقافة ما عن العنف: إن كل ثقافة تقول شيئا ما عن العنف كالعنف العادل أو اللامشروع، فمثلا في الثقافة اليهودية–المسيحية، نعتقد أن العنف ليس ما يجب أن يكون، ولكن بالمقابل نحاول إعطاءه صورة شرعية حين نربطه الدفاع عن النفس أو الحرب العادلة، التي ليست شيئا آخر سوى أنها، حسب صيغته القانونية، قانون القصاص: أن لا نرد عن الآخر، في حالة التهديد، بأكثر مما فعل لنا، و يمكن أن نجد من أمثلته الأكثر تداولا الثأر...الخ. إن العنف الثقافي هو، كذلك، ما يبرر هيمنة

* يوهان غالتونغ باحث نرويجي مختص في علوم السّلام وهو يعتبر من أوائل مؤسّسي دراسات السلام ، ولد سنة 1930 ، نبذ العنف الهيكلي النّاتج عن سلطة الدّولة ، وقام بتأسيس شبكة تحويل النزاع بالوسائل السّلميّة و التي سمّاها (تجاوز/ Transcend)، و هو صاحب نموذج النزاع المثلّث. عميد جامعةTRANSCEND للسلام ومؤلف كتاب "سقوط الإمبراطورية الأميركية، ثم ماذا؟".

** يوجد عنف شخصي خفي يلحق ضررا نفسيا بالآخر، كما نجد عنفا مؤسساتيا متخف يكمن في سلب البنى الاجتماعية وانتهاكها للهوية الجماعية لأشخاص، مثلما يحدث في مستويات الحياة المتدنية في الأحياء المغلقة.

[1] ويتمر باربرا ،**الأنماط الثقافية للعنف**، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 337، مارس2007، ص9-10.

وسيطرة الرجال على النساء، والبيض على السود، والأغنياء على الفقراء...الخ، وهو بهذا، الشكل الأقل مرئية من الأشكال والصور التي أتينا على ذكرها آنفا، لأنها تهيكل رؤيتنا للعالم ذاتها.

لقد أكد بول ريكور في كتابه "التاريخ والحقيقة" أن العنف ملازم للإنسان، و موجود معه طيلة تاريخه، و هو ما يجعل تاريخ الإنسان تاريخاً للعنف، حيث يقول:"حتى نتبين أن العنف موجود منذ الأزل وفي كل مكان يكفي أن ننظر إلى كيفية قيام وانهيار الإمبراطوريات، إلى استتباب الشهرة الشخصية، إلى حرب الديانات، وإلى ديمومة وتنقل الامتيازات الملكية والسلطوية، وكذا طريقة تدعيم سلطة أصحاب الرأي، و إلى كيفية قيام الترف الثقافي للنخبة على ركام أعمال وآلام البؤساء"[1]. وإذا كان التاريخ يتماهى والعنف، فقد حاول الإنسان دراسته وتفسيره والوقوف على علل الحروب ومبرراتها، غير أن تلك المحاولات لم ترق إلى إعطاء تفسير كاف وشاف لهذه المعضلة، إذ "تكون كل توقعاتنا دون ما هو لازم عندما نتفحص إمبراطورية العنف، لهذا السبب فكل تشريح للحرب يفتخر باكتشافه ثلاثة أو أربعة أسباب يكفي قطعها لكي تقع أراجوزات دمى العسكر على الخشبة دون حراك تقضي على السلام بأن يبقى سطحيا وصبيانيا. تشريح الحرب يقتضي مهمة أكبر ألا وهي فزيولوجية العنف"[2]. إن الرهيب وهو التوصيف الريكوري للعنف يحتاج إلى الغوص في أعماق الإنسان، للكشف عن الدوافع النفسية والغرائز المكبوتة التي تشكل دوافعا للعمل العنيف، حيث " يجب أن نذهب إلى ما هو أدنى أكثر وإلى ما هو أعلى أكثر بحثا عن تواطؤات التعاطف الإنساني تجاه ما هو رهيب في التاريخ. سيكولوجية الواقع المبسطة الدائرة حول مبدأ اللذة والألم حول الحياة الطيبة والسعادة تنسى الغضب، و حب الحاجز، وكذا الرغبة في التوسع وفي الصراع وفي السيطرة، تنسى غرائز الموت ولا سيما تلك القدرة على التحطيم، تنسى هذا الجوع إلى الكوارث والذي يشكل مقابل كل التخصصات التي تجعل من التركيب النفسي للإنسان بناء غير متوازن ومهدد دائما بالانهيار"[3]. إضافة إلى التبريرات السابقة للعنف، ينبغي التذكير إلى أن هذا الإنسان يبقى مسكونا بهذا الرهيب، وهو أمر غريب يدعو إلى الكثير من التوقف والنظر تنقيبا عن هذا الميل العنفي في البشر. وبالرغم من الضمير الإنساني وإلزاماته الأخلاقية، و انتشار الوعي بين الناس، تبقى هناك محفزات إيديولوجية تحرك نوازع العنف، وتصبح العدالة نفسها قائمة على أساس من العنف، بحيث أنها تستند إلى القوة في تطبيقها، باستخدام الأساليب العنفية، فباسم العدل تستعمر شعوب، وتقوم ثورات، ويقتل آلاف الأشخاص، و الأدهى والأمر من كل هذا أن الحروب أصبحت تتم باسم الرب، وتحت تبريرات لاهوتية كالجهاد وحفظ الدين وحماية الإسلام أو الصليب أو باسم المدينة المقدسة، إن "الشيء العجيب هو أن هذه البنى التحتية للوعي تطفو على مستوى أعلى طبقات الوعي. هذا المعنى لما هو رهيب هو أيضا المعنى الأيديولوجي. فجأة تكتب كلمات العدالة، القانون والحقيقة بمداد مغاير عندما تتسلح وتتوج بأهواء ظلامية. تلقى اللغات والثقافات إلى جحيم ما هو مرضي. مجموعة وحشية مدججة للخطر وللموت. حتى الآلهة تستدعى ضمنيا، تكتب أسماؤها على أحزمة العسكر، وتستحضر في

[1] Ricœur Paul**, Histoire et vérité**, op.cit. p.225.
[2] Ibid. p 225.
[3] Ibid. p 225.

الصلوات، وفي كلام الأئمة المرتدين زي العسكر"[1]. هكذا يكون الجذر الذي ينميه العنف التاريخي في كل طبقات الوعي. لكن علم نفس العنف ليس لحد الآن في مستوى التاريخ الذي ينتظم فيه العنف في بنية. لهذا ينبغي حينما نقول "الأشكال" الاجتماعية التي تنتظم فيها القوى المستدعاة نقول أيضا بنيات الرهيب. في هذا الاتجاه، لا يمكن استبدال القراءة الماركسية لفهم المفصل النفسي في التاريخ داخل جدلية صراع الطبقات: على هذا المستوى يصبح الرهيب تاريخا، في نفس الوقت الذي يتغذى فيه التاريخ من الرهيب.

لكن ما لا يمكن لفيزيولوجيا العنف أن يهمله هو أن الدولة هي بؤرة تركيز و تحويل للعنف: فإذا كانت الغرائز تعتبر مادة الرهيب، و إذا كان صراع الطبقات هو أول تهيئة اجتماعية، فإنه يتجلى باعتباره ظاهرة سياسية يدخل منطقة السلطة. "تظل الحياة السياسية متأثرة بكل تأكيد بالصراع من أجل الاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها واستعادتها، إنها صراع من أجل السيادة السياسية"[2]. إن العنف يبدو، حسب ريكور، مبررا سياسيا، فالتكالب على السلطة، والبحث عن الرفعة السياسية والحكم، و السيادة هو بدون شك أصل العنف ومنبعه،"إن فرصة ممارسة العنف، كي لا نقول المفترق نحو العنف، تكمن في السلطة التي تمارسها إرادة على إرادة أخرى. (...) إن "السلطة على" الملتصقة باللاتماثل الأولي القائم بين ما يفعله الأول و ما يفعل للآخر يمكن أن تشكل المناسبة الأفضل لقيام شر العنف"[3]. هكذا يبدو أن الصراع السياسي هو أكثر الميادين تفجيرا للطاقة العنفية الموجودة بالقوة في البشرية، وتحويلها إلى الوجود بالفعل يكون بميكانيزمات سياسية تعطيه بعده الجماعي من خلال الحروب. إن "رهان السياسي في بعده الحقيقي هي السلطة (...) هذا هو الوقت الذي يتقمص فيه العنف قناع الحرب: عندما تتصارع إرادتان متساويتان على ميدان لا يمكن لهما التواجد فيه في نفس الوقت. وهكذا، ومن جهة فالحرب لا تختصر كل العنف ما دام أن صراع الدول لا يعكس التشنجات العميقة للمجتمع إلا بطريقة غير كاملة. ومن جهة أخرى، تعطي الدولة للعنف الجماعي بعدا جديدا بجعله حربا"[4]. "يكتب دي جوفينيل* قائلا: إن الحرب التي تبدو كأمر عارض في نظر ذاك الذي يكتفي بتأمل الزمن الذي يعيش فيه، إنما ستبدو بالنسبة للإنسان الذي يعيش متأملا مسار الأزمان جميعا، بوصفها النشاط الأساسي الذي تمارسه الدول"[5]. إن محاولة إضفاء المشروعية على الحكم باعتبار أن "شرعية نظام ما هي المفتاح المركزي لمشكلة السلطة"[6]، لا تدفع إلى استخدام العنف والإكراه الماديين فقط، بل تتعدى إلى استخدام أشكالهما الرمزية من خلال استخدام اللغة

---

[1] Ibid. p 226.

[2] ريكور بول، **من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل –**، ترجمة: محمد برادة و حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص.317.

[3] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، ص 424-425 .

[4] Ricœur Paul**, Histoire et vérité,** op.cit, p 226-227.

* برتراند دي جوفنيل (Bertrand de Jouvenel) (1903-1987) كاتب وصحفي وقانوني وعالم سياسة واقتصادي فرنسي، وهو مفكر ليبرالي، من أهم أعماله نجد: السلطة: التاريخ الطبيعي لنموها – أزمة الليبرالية الأمريكية – محاولة في سياسة روسو – بعد الخسارة ...الخ.

[5] أرندت حنة، **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 32.

[6] بول ريكور، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة: فلاح رحيم، تحرير وتقديم: جورج هـ. تايلور، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 270.

والخطاب البليغ، فالعنف "يمكن كذلك أن يختبئ في اللغة بما هي فعل خطاب، وبالتالي بما هي عمل"[1]، ويكون عنف اللغة "عن طريق الاستعمال المستمر للوجوه البلاغية والاستعارات، مثل السخرية، والالتباس، والمفارقة، والمبالغة"[2]. كل تلك العوامل التي تعتبر منابعا للعنف، و جميع تلك الأسباب التي تغذي هذا النزوع العنفي، تضفي على العنف نوعا من القداسة المضمرة، ويصبح الفرد مقتنعا بضرورة استخدامه وتوظيفه في لاشعوره، و يتحول الموت من كونه منافي للطبيعة الإنسانية إلى مطلب إنساني في سبيل تحقيق مثل عليا، و في سبيل الذوذ عن الوطن و الأمة، بمثل ما يوحي إليه النشيد الوطني عند من تغلب عليهم الحماسة الوطنية "بهذا الشكل المفضل، وبالتحديد يستولي عنف التاريخ وبطريقة جيدة على الفرد الذي يتوقعه وينتظره. أساسا عندما تكون الجماعة المرتبطة بالدولة في وضعية كارثية عندها تنفجر في الخارج خفايا الضمير المهذب لاحقة بالتجريد المرضي. في الوقت الذي اكتشف فيه انتمائي إلى مغامرة جماعية محكوم عليها بالموت انتمائي إلى تاريخ مقطع إلى أكثر من تاريخ وإلى خيط التاريخ الذي يهدد بالانقطاع في هذا الوقت أكون محمولا إلى هذه الدرجة من الغنائية المريرة والدامية الذي يرمز إليها نشيد المارسياز (la marseillaise)"[3]. إن التاريخ هكذا، يصبح تاريخ العنف، يروي لنا قصص أحداث دامية طغى عليها الموت. هذه الذكريات التي يسجلها التاريخ و يوجب استحضارها دوما في شكل مناسبات و احتفالات وطنية، وتثبت في مقررات مادة التاريخ في البرامج الدراسية، و بفعل هذا الاسترجاع المتكرر لمثل هذه الأحداث تترسب على شكل مشاعر تسكن اللاوعي، ليصبح العنف رغبة مكبوتة في هذا المستوى النفسي، "هذا الموت التاريخي الكبير حيث تعقد خيوط موتي الفردي يفتح الباب لمشاعر الوجود الأكثر قداسة:1789، 1871، 1914، 1944 ... مشاعر يتردد صداها في طبقات الوعي الأكثر عمقا. وهكذا يتدافع ما هو رهيب في التاريخ مع ما هو رهيب في النفس"[4].

هذا الترويج التاريخي للعنف، و السرد لكل ما هو رهيب، يكرس ثقافة الموت المسيطرة على الوجود البشري، "يجب أن نعتقد إذن، من جراء عمل سلبي ملازم للتاريخ، أن تزامن كل الناس غير ممكن، فبعض الناس يعتبر وجود الآخرين زيادة غير ضرورية لأن هدف العنف، ولا يجب أن نخطئ في ذلك، وغايته التي ينشدها بطريقة ضمنية أو بصراحة، مباشرة أو غير مباشرة، هي موت الآخر. الهدف هو على أقل تقدير موت الآخر، أو إلى شيء آخر أعنف من الموت، وقد يفوقه من حيث الضرر"[5]. هكذا، إن كل عنف، حسب ريكور هو تعد على إنسانية الآخر، فهو عملية قائمة على إيذاءه و إلحاق الضرر به، وهو كذلك عدم الاعتراف بوجوده وإنسانيته أيضا، "في وقت العنف نضع على الآخر علامة "يجب القضاء عليه"[6].

---

[1] بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، ص 425.

[2] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، مصدر سابق، ص 303.

[3] Ricœur Paul**, Histoire et vérité,** op.cit, p 227.

[4] Ibid. p 227.

[5] Ibid. p 227.

[6] Ibid. p 227.

و في مقابل العنف المادي المؤقت الذي يمس الإنسان في جسده و بنيته العضوية، يسعى الإنسان إلى إبداع وسائل عنفية أكثر قوة وخطورة، وأبشع من السابق من حيث الشدة والمدة، و هو العنف الرمزي الذي يستهدف ما تبقى من الإنسان بحيث يمس أبعاده المشكلة لإنسانيته، و المفارقة هنا تتمثل في أنه يبدو مسالما و وديعا، لكنه يخفي تلك النوايا العنفية المتضمنة فيه، و "يبدو أنه ليس للعنف نهاية: لأن الإنسان قادر على أنواع من الموت، يتطلب جوهر بعضها من الميت أن يبقى على حافة الموت ليتجرع حتى الثمالة أنواعا من الموت أعنف من الموت، يجب على المعذب أن يبقى حاضرا ليستشعر الجراح الحية للحط من قدره وأن يعيش تحطيم ذاته إلى أبعد من تحطيم الجسد وأن يصاب في صميم كرامته وقيمته وسعادته. إذا كان الإنسان شيئا أكثر من حياته الجسدية، فالعنف يريد أن يقتل فيه هذا الزائد، لأن في النهاية هذا الزائد هو الذي يُعتبر فوق اللازم"[1]. فإن كان العنف الجسدي من أكثر أنواع العنف جلاء واستعمالا كالضرب والكسر والحرق والشنق وغيرها من الأفعال، وباقي أنواع التعذيب التي لا مجال لحصرها. كما يندرج ضمن هذا الشكل من العنف كل ما يمكن أن يلحق أذية جسدية بالإنسان كحرمانه من الحاجات الحيوية الأساسية مثل الطعام والماء والنوم والمأوى..الخ، "ولكن هناك ما هو أسوأ من ذلك: في التعذيب ما يحاول الجلاد أن يصل إليه وأن يحطمه، وللأسف ينجح أحيانا بذلك هو التقدير الذاتي عند الضحية، هذا التقدير الذي رفعه المرور عبر المعيار الأخلاقي إلى درجة احترام الذات. (...) هنا يبدو أننا نبلغ قعر الشر"[2]، فحسب ريكور:" من وراء إرادة التعذيب والإلغاء تتشعب إرادة الإذلال وتسليم الآخر إلى هوة الإهمال والتخلي، إلى احتقار الذات"[3].

و إذن إمبراطورية العنف – كما يسميها ريكور– واسعة جدا. العنف في العالم ليس ماديا وجسديا فحسب – القتل، الاغتيال –، بل هناك أيضا العنف في الكلام، وفي طريقة كتابة التاريخ. ثمة أيضا هذا الجانب الجبار المتمثل في التمجيد الذاتي. الجانب المكمل هو شر المعاناة. يقول ريكور: "إن هذا الرهيب هو الذي يصنع التاريخ: يبدو العنف وكأنه الطريقة المثلى التي يغير بها التاريخ صورته، وكأنه وتيرة زمن الناس، وكأنه بنية تعدد الإرادات"[4]. وبهذا فإن الرهيب ليس مجرد عنف، إذ أن "الرعب ليس بعنف ملموس ومحدد ومحدود بزمن، ليس العنف الذي له سبب ونهاية: الرعب لا نهاية له، هو ظاهرة مغالية،(...) إنها أشد عنفا من العنف"[5].

– ثالثا – ريكور مؤولا التعصب:

بخصوص التعصب فإن بول ريكور يعتقد أن اللاتسامح يشير إلى ميل طبيعي لدى الموجود البشري، و "إذا كان التسامح هو في الحقيقة ظاهرة متأخرة جدا في تاريخ الذهنيات، فذلك لأنه يتطلب تضحيات من الصعب على كل طرف في الحضور تقبلها. إنه يضع بالفعل على المحك، وعلى مستوى أعمق بكثير من

[1] Ibid. p 227-228.

[2] بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، ص 425.

[3] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتحقيق وتقديم: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 670.

[4] Paul Ricœur, **Histoire et vérité**, op.cit, p 228.

[5] بودريار جان، **من الكوني إلى المفرد: عنف العالمية**، ضمن كتاب: **القيم إلى أين؟**، مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة درويش جبور و جان جبور المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" واليونسكو، تونس، ط1، 2005، ص.56.

المؤسسات، المواقف الطبيعية الأساسية تجاه الغير"[1]، فالإنسان، حسبه – فردا كان أو طائفة أو جماعة – يرغب في فرض عقائده الدينية أو قناعاته السياسية على الغير، بل ويندهش كيف أن الآخرين لا يعتقدون فيما يعتقد به ويعتبر ذلك فضيحة لا يمكن تحملها، ولذلك فإنه يسعى إلى إرغامهم على اعتناق دينه بالقوة أو منعهم من أن يمارسوا شعائرهم وطقوسهم بحجة أنها غير صحيحة أو ضالة الخ، وهو يقوم بذلك عادة إذا ما توفرت لديه القوة أو السلطة الضرورية ليفرضها عليهم، "فالتعصب يعني أولا: تسفيه عقائد وقناعة الآخرين واحتقارها. ويعني ثانيا: منع الآخرين بالقوة من التعبير عن قناعاتهم الذاتية"[2]. ومثلما سبق أن أشار إليه ريكور، فإنه من "اللافت والملاحظ أنه في تعريف التعصب، يكون للسلوك الفردي الأسبقية على القاعدة العامة أو المشتركة. فالتعصب (اللاتسامح) في معناه الأول هو:"الميل إلى عدم تحمل، وإلى إدانة ما لا يروقنا في آراء وسلوكات الغير"، ومن هذا المستوى بالذات تنطلق الصرخة الغامضة:"لا يحتمل**!**"، ولا يعرف التعصب كغياب وانعدام للتسامح بالمعنى الأول، أعني المؤسساتي إلا في المرتبة الثانية فقط:" الاستعداد المعادي للتسامح الديني (الكنسي) أو المدني". هكذا إذن ودفعة واحدة يتم ذكر، المرجعيتين المدعوتين: المرجعية الكنسية، والمرجعية المدنية"[3].

لنعد قراءة بول ريكور: إن **التعصب، حسب ريكور، هو نتيجة للاستهجان إضافة إلى القدرة على المنع**، فاللاتسامح في أصله قابلية مشتركة لجميع البشر، والتي تتمثل في فرض معتقداته وقناعاته الخاصة، حالما يمتلك كل واحد في نفس الوقت السلطة للفرض من جهة، والإيمان بشرعية هذه السلطة من جهة أخرى. تنتج هذه الشرعية المزعومة عن استهجان معتقدات وقناعات وطرق العيش المضادة أو المختلفة فقط. إذن فهو يقصد أن كل إنسان يمتلك استعدادا لفرض أذواقه الخاصة إذا توفرت له الوسائل المادية أو الشرعية. إن المتعصب مقتنع بأنه من الشرعي من جهته أن يسعى إلى فرض رؤاه على الغير. إنه يتلقى بشكل ضمني قبول وموافقة المجتمع أو على الأقل أقرانه لفرض الرقابة والاضطهاد". "سلطة التعصب" هاته، تأخذ كذلك منبعها من الحنين إلى وحدة مؤسسة مفقودة وضائعة. لقد رأى غوستاف لوبون أن "التعصب غالبا ما يمثل فضيلة ضرورية للفعل في حياة الشعوب"[4]، فالانتماء إلى مجموعة، أو طائفة أو دولة أو أمة يغذي حتما سلوكا إقصائيا يسمى أحيانا "روح الجسد". فبهدف تحفيز وتشجيع الولاء وكذلك التضامن بين أعضائه، وكذا إعطاءها مزيدا من الديناميكية والحركية، فإن المجتمع يضع خصوصياته في علامة التفوق: عندنا نعمل أحسن، نأكل أفضل، نجري بسرعة أكثر، إننا أجمل من أي مكان آخر. "ويمكن بالطبع، أن يكون التصنيف الديني أو الحضاري مصدرا للتحريفات الحربية أيضا. وعلى سبيل المثال يمكن أن يأخذ شكل معتقدات غير ناضجة عبر عنها ويليام بويكنز، الضابط الأمريكي برتبة فريق، في مقولته المدوية – والمعروفة جيدا الآن – في وصف معركته ضد "المسلم" بعبارة فظة رديئة، قائلا:

---

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, Seuil 1990, p.303.

[2] الصوباني صلاح، **جذور التعصب الديني كنقيض للتسامح**، مجلة التسامح، العدد الحادي عشر، كانون أول 2005، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام اله، فلسطين، ص.75.

[3] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.295.

[4] Gustave Le Bon, **Lois psychologiques de l'évolution des peuples ; Aphorismes du temps présent**; Les incertitudes de l'heure présente, Les amis de Gustave Le Bon, 1978, p.203.

"كنت أعلم أن ربي أكبر من ربه"، وأن الرب المسيحي "كان ربا حقيقيا، بينما كان رب المسلمين فكرة خاطئة"[1]. روح الجسد يخلق وينتج إقصاء الآخر، والغريب... ،" فالتضامن الداخلي لجماعة ما يمكن أن يغذي التنافر بينها وبين الجماعات الأخرى. (...) إن التحريض على العنف يحدث بفرض هويات مفردة انعزالية عدوانية، يناصرها ويؤيدها محترفون بارعون للإرهاب، على أناس بسطاء وساذجين[2]. من أجل كل هذا يعتقد لوبون أن "التسامح ممكن بين الأفراد، لكنه ليس ممكنا أبدا بين الجماعات"[3]. نفس الموقف سجله ريكور في كتابه "الذاكرة، التاريخ، النسيان" حيث قال:" وعلى هذا المستوى الأخير تطرح مسألة* كودالي**. من المؤسف أن الجواب سلبي. وعلينا أن نستخلص من ذلك أن الخطابات حول "المصالحة بين الشعوب لا تزال مجرد أمنية ورعة"[4].

إنه في أحضان مثل هذا المكان الحضري ينمو ما يسميه أومبرتو إيكو*** "التعصب الهمجي". فمثلما يلاحظه:"في حياتنا اليومية، نحن معرضون باستمرار لصدمة الاختلاف (...) إن التعصب الأكثر خطورة هو دوما ذلك الذي يولد من غياب كل مذهب، بدوافع أساسية، ولهذا نجد أنه من الصعب تجزيئه وفردنته كما لا يمكن تفنيده وإبطاله بحجج عقلانية (...)، فعندما يصبح التعصب تنظيريا، سيكون متأخرا جدا من أجل الصراع ضد التعصب الوحشي. يقول أومبرتو إيكو: " إن أخطر أشكال اللاتسامح هي التي تولد خارج أية عقيدة، ومصدرها دوافع بسيطة. ولهذا السبب، فإن الحجج العقلية لا يمكن لا نقدها و لا توقيفها. إن الأسس النظرية لكتاب "كفاحي" يمكن ضحدها بترسانة من الحجج البسيطة، ولكن الأفكار التي يقترحها الكتاب تتحدى الموضوعية وستتحداها دائما، وذلك لأنها تستند إلى لاتسامح همجي مستعصي على كل نقد"[5].

1 – عنف القناعة:

يعتقد بول ريكور أن الصراعات الاجتماعية وأيضا القناعات الراسخة والقوية (Les Convictions fortes) تتجه باستمرار تجاه الغلو والعنف،" وما أعنيه هنا ليس القناعة على هذا النحو – أريد أن أقول: الانتماء والانخراط المتزمت لفرد أو لجماعة إلى طريقة في التفكير، والإحساس والعمل –، لكن هناك مبدأ آخر

---

[1] صن أمارتيا، **الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي –**، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 352، جوان 2008، ص.29.

[2] صن أمارتيا، **الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي–**، مرجع سابق، ص 5.

[3] Gustave Le Bon, **Lois psychologiques de l'évolution des peuples** ; Aphorismes du temps présent; Les incertitudes de l'heure présente, Les amis de Gustave Le Bon, 1978, p.203.

[*] لقد شكلت مسألة حروب الاستعمار، وحروب التحرير، و أيضا الصراعات الدموية بين الأقليات الثقافية والدينية والإثنية دواقعا لسؤال أقلق كودالي في بداية تفكيره حول البعد الجماعي للغفران، وهو: هل الشعوب قادرة على أن تغفر وتسامح؟

[**] كلاوس مايكل كودالي (Klaus-Mickael Kodalle)، فيلسوف ألماني من مواليد سنة 1943، مهتم بالسياسة والأخلاق و فلسفة الدين. من مؤلفاته: توماس هوبز – منطق القاعدة و حقيقة السلام–، ضيق عند المسيح، العطالة القطبية، الكائن البشري المختبر...الخ.

[4] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر سابق، ص 687.

[***] أومبيرتو إيكو : (Umberto Eco) فيلسوف وروائي إيطالي، وباحث في القرون الوسطى، وُلد سنة1932، اشتهر بروايته المسماة الوردة، ومقالاته الكثيرة. وهو أحد أهمّ النقّاد الدلاليّين في العالم.

[5] إيكو أومبرتو، **دروس في الأخلاق**، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2010، ص.142-143.

يتدخل وهو الدافع لفرض قناعاتنا الخاصة على الغير"[1]. فمن المعلوم أن الأفراد يتشبثون بحماية "قناعاتهم"، ويحرصون على عدم المس بها، ويؤكدون على ضرورة احترامها، فهم يحاولون إبعادها عن كل أذى، ويدافعون عنها بكل حزم، حتى وإن كانت متعارضة مع المنطق السليم، وهو ما يجعلها في مأمن ضد كل حجاج موضوعي، كما يذوذ عنها أتباعها بالكثير من القوة والحماسة، وقد ينتج عن محاولة انتهاكها ردود أفعال عنيفة وعدوانية. نفس الموقف تقريبا نلاحظه عند جاك لوغوف، فحسب هذا الأخير ليس من السهل أن يكون المرء متسامحا، إذ من الصعوبة بما كان أن يقبل بالرأي الآخر المختلف عن رأيه وعقيدته. إن التسامح الحقيقي غالبا ما يكون شاقا، مثلما قال ريتشارد ليفنغستون، لأنه يسمح لـ" أفكار تبدو لنا مؤذية وضارة بأن تعبر عن نفسها وأن تطفو"[2].

يقول ريكور أنه "يوجد ضمنيا في القناعات الشخصية جانبا غير متسامح، فنحن لا نتقبل بسهولة أن يكون للآخرين، الذين يفكرون بطريقة مختلفة عنا نفس الحق بالإدلاء بعقائدهم لأننا نعتقد أن ذلك يؤدي إلى المساواة بين الحقيقة والخطأ"[3]، إنَّ التسامح يبدو هنا صعبا لكوننا لا نستسيغ أن أولئك الذين لا يفكِّرون بالشكل الذي نفكر نحن به يتمتعون بحق إعلان قناعاتهم (وعيشها) مثلنا، لأن هذا يعني بالنسبة لنا أن نمنح للحقيقة وللخطأ نفس الحق، "والواقع أن الأنا الأعلى هو إله حسود، لا يتحمل شراكة، إله وحيد، متوحد، وبما أنه هكذا، فإن أية محاولة طفيفة لتعديله تعرض وجوده لخطر، ومن هنا ردة فعله الشديدة (إذا كان يمكن لأنا آخر، غير أناي، أن يكون صحيحا، فمعنى ذلك إذن أن أناي باطل). وعليه، فإن القناعات، حتى وإن كانت تتحدى كل حس سليم، يمكن توظيفها نرجسيا، لدرجة أنه لا يمكن المس بها دون النيل من الشخص بكامله، ويجري الدفاع عن الأكثر عقلانية من بين تلك القناعات، دفاعا حماسيا، لا يتقبل النقاش"[4]. إن القناعة القوية هي التي تجعل التسامح صعبا، و القبول بالآخر مستحيلا، لأن في ذلك تهديد للأنا وللهوية الجماعية، فريكور يقول "إنه من الصعوبة القبول في قناعتي و في إيماني بشيء ما كأساس مزدوج، يزعزع ويهدد سلامة وأمن عضويتي البسيطة، الصادقة والمخلصة لما أعتقده. (...) العنف، هو إذن بمثابة محاولة للحماية في مواجهة الخطر، هذا الاقتلاع الذي أستشعره بصمت والمتمثل في التهديد"[5]. وبالفعل فإن هناك شيء من التعصب الكامن ضمنيا والموجود بالقوة داخل القناعة: إن ما يوجد بشكل كامن من تعصب داخل القناعة، هو إذن أنها تستطيع أن ترغب في أن تفرض نفسها على الجميع داخل المجتمع، مثلما تستطيع فعله داخل نظام العلم، باعتبارها حقيقة ثابتة ومبرهن عليها، "لأن القناعة تغدو عنيفة عندما يراد تعميمها، فالقناعة يمكن أن تكون غير متسامحة (متعصبة) كما يمكن أن

---

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.303.

[2] Lidia Denkova, **Genèse de la tolérance – de Platon à Benjamin Constant** –, collection les classiques de la tolérance, UNESCO, Paris, France, 2001, p. 3.

[3] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.303.

[4] هاينال أندريه، **سيكولوجية التعصب**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، دار الساقي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، 1990، ص.28.

[5] Paul Ricœur, **Le religieux et la violence symbolique**, Dans : dans : **Violence Et Éducation: De La Méconnaissance À L'action Éclairée. Actes Du Colloque De Saint-Denis**, Par Marie-Louise Martinez, José Seknadjé-Askénazi, P.295.

تغذي المواقف غير المتسامحة"[1]. هذا الموقف أكده كذلك غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) حين قال: "إن التعصب هو الرفيق الضروري واللازم للقناعات القوية والراسخة"[2]. وفي اكتشاف عدم التسامح القابع في القناعات يعيش الفرد أزمته الباطنية؛ إذ كيف يمكنه أن يوفِّق بين قناعةٍ تمتلك قيمة مطلقة حسبه، واختلاف الآخر الذي يحيى بجانبه في نفس المكان؟*إنها القضية المؤرقة التي لا تدع الفرد الذي يتساءل بشأنها محايدا.

إن هذا الدافع لفرض المعتقدات الخاصة على الغير هو الذي يُحَولُ، فيما يبدو، قوة القناعة إلى عنف. وبطريقة مماثلة، لاحظ سبينوزا هذا الميل المؤسف والعفوي للناس ورغبتهم في أن يتبنى الآخرون طريقتهم في العيش والتفكير: فكل واحد يريد أن يجعل الآخرين يتبنون قاعدته الشخصية في الحياة، ويجعلهم يوافقون على ما يوافقه هو ذاته ويرتضيه، ويتخلون عن ما يتخلى عنه هو ذاته. من أجل أخذ مثال صارخ، نجد أن بوسويه – أسقف ومنظر الملكية المطلقة في خدمة لويس الرابع عشر – عندما صرح مخاطبا البروتستانت بطريقة قطعية حازمة:" لدي الحق في اضطهادكم لأنني على حق وأنتم مخطئون"، هذه الصيغة حتى وإن كانت صادمة جدا في ذاتها، لا تخلو من التماسك والانسجام، بمعنى معين. فإذا افترضنا أن قناعة دينية هي الحقيقة، فهذا يعني أنها ملزمة للجميع. و إذا اعتقدنا أنه بها وحدها، يمكن للناس أن يصلوا إلى الخلاص، يجب إذن أن نقاتل ونصارع من أجل فرضها، وإجبار غير المؤمنين على الدخول في الدين لصالحهم ومن أجل خيرهم.

2- إندفاع السلطة السياسية إلى قول الحقيقة بدلا من الاقتصار على ممارسة وتطبيق العدالة:

إن الفضيلة الأخلاقية للتسامح، الأساسية جدا، توضع في امتحان صعب واختبار حقيقي حينما تمنح له السلطة السياسية دون عائق. إن محاولة استخدامها وفسح المجال هكذا للرغبة في فرض قناعتها يصبح بهذا أكثر قوة من وسيلة إشباعها وأكثر فعالية كذلك. إنَّ عدم التسامح في نظر ريكور يكمن في الخلط على مستوى المؤسَّسات بين العدالة والحقيقة. حين يحدث هذا الخلط، تكف الدولة عن أن تكون حكَمًا أو ضمانًا للحرية، بل وسيلة قمعٍ بين يدي مجموعة ضدَّ المجموعات الأخرى، واللامتسامح فيه يبدأ حين تخلط مؤسسات الدولة بين العدل والحقيقة، حين تتجه إلى توجيه الإمكانيات العامة ضد بعض الخطابات على أخرى، وتتخلى بذلك عن المساواة المجردة أمام القانون وعن دور التحكم. إن العنف الموجود داخل القناعة يمكن أن يجد بطبيعة الحال في الدافع المتجدد دوما وباستمرار للسلطة السياسية إلى قول الحقيقة شريكا فعالا لتنمية وتطوير قدرته على البقاء وقوته في الأذية والإضرار. هاتين الظاهرتين المندمجتين والمتزاوجتين تنتجان آثارا مضاعفة، محزنة أكثر من السلوكات المعزولة والأفعال المنفردة للتعصب الديني، مثل المذابح والمجازر ذات الطابع العنصري الموجه ضد جماعة دينية أو

[1] مونجان أوليفيي، **إلتزام وقيمة**، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص.88.

[2] Gustave Le Bon, **Lois psychologiques de l'évolution des peuples ; Aphorismes du temps présent; Les incertitudes de l'heure présente**, Les amis de Gustave Le Bon, 1978, p.203.

* يتعلق الأمر إذن ونوعا ما بأزمة داخلية للقناعة وحتى بانشطار بين الانخراط القوي من جهة ومن جهة أخرى بين الانخراط الخيالي والجذاب للالتحاق بالآخر في عالمه الذي لا يمكنني أن أكون ولا أريد أن أكون فيه.

عرقية وحملات الإبادة الجماعية (les pogroms)، والاضطهادات أو الإعدامات التعسفية (lynchages) التي عودنا عليها التاريخ بكل أسف بمجرد أن يحدث انزعاج وضيق داخل المجتمع.

الصيغة المستخدمة من طرف ريكور تبدو غنية بالتعاليم وثرية بالدروس، حيث توجد حسبه فيما يقول: "نزوة متجددة باستمرار للسلطة السياسية لتحديد الحقيقة عوض التقيد بممارسة العدالة". هذا يعني أن الوظيفة الخاصة بالسلطة السياسية هي قبل كل شيء ممارسة العدالة، وبمجرد أن تزعم امتلاك الحقيقة، ستتحول إلى التعصب وتصبح لامتسامحة، وهذا ببساطة لأنها تدخل وتقتحم مجالا وميدانا لا يمكنها فيه التشريع إلا بطريقة تنقصها الكفاءة وكارثية. سنلاحظ أن رغبة الدولة في امتلاك الحقيقة لا يعني ويهم الدين فقط بل العلم أيضا، لنتذكر ونتأمل كذلك في محاكمة غاليلي (Galilée) سنة 1633 أين أظهر كل من الدولة والدين أنهما لم يكونا على علاقة جيدة مع العلم عندما لم يتمكنا من البقاء في مجالاتهما الخاصة. إذا كان التركيز والتشديد في كلامنا، على مسألة اللاتسامح الديني، فذلك لأن داخله تبلورت مختلف أشكال و صور الدافع لقول الحقيقة.

– 3 – التبريرات التيولوجية (الدينية) والسياسية للتعصب:

لقد كان للتعصب في القرن السابع عشر أساسين إيديولوجيين، أحدهما لاهوتي و الآخر سياسي. إن الرسالة حول التسامح لجون لوك والمؤلفة سنة 1686، بعد عام واحد من إلغاء مرسوم نانت من طرف لويس الرابع عشر، في فرنسا، خلال فترة مضطربة أين كانت تقاد سياسة اضطهاد منظم، تهدف إلى إبادة واقتلاع واجتثاث "الديانة التي تزعم الإصلاح" – البروتستانتية – تمثل وعيا بالتهديد القوي والخطر الكبير الذي يشكله التحالف بين السياسة والدين، الذي ينتج التعصب واللاتسامح الأشد عدم احتمال. "ولكي نقول الأمر باختصار، فإن خبث الإنسان الحقيقي لا يظهر إلا في الدولة و في الكنيسة، بوصفهما مؤسسات للاجتماع، وللتلخيص، وللكليانية"[1].

وبالفعل، من الناحية التاريخية، كانت العلاقة القائمة بين الكنيسة والسياسة في العصر الوسيط مبررة، فقد كان يجمع بين السياسي والديني روابط حميمة*، فالسياسي كان يستمد من الديني القوة الروحية للمقدس، وبالمقابل فإن الديني يستمد من السياسي القوة المادية التي تسمح له بالمحافظة على مؤسسته وسلطته. وهكذا كانت الكنيسة تهب الدولة مسحةً، حيث تعترف بحقِّها الإلهي في حكم الشعب؛ فمهمة الكنيسة هنا هي إضفاء نوع من الجلالة و التعظيم للحاكم، أو بتعبير ديني كانت تهبه قدسية باعتباره مفوضا من الله، فالدولة التقليدية كانت تقوم على اعتبارات مذهبية ذات أصول دينية (فمثلا يحكم الملك في الحكم الملكي الفرنسي بشرعية إلهية

---

[1] بول ريكور، **صراع التأويلات**، مصدر سابق، ص485.

* تبيّن الممارسة التّاريخية أن الحكم باسم الإسلام كان دوما لحكما معتمدا على الغلبة والقوة وحتى القهر، وكان لرجال الدين دور في دعم مفهوم الطاعة العمياء للحكام، مهما كانوا، نظرا إلى أنهم كانوا يتقاسمون الأدوار معهم. كان الفقهاء يطلقون يد الحكام في أمور السياسة، وفي مقابل ذلك يُطلق لهم الحكام اليد في تأطير المجتمع وتنظيمه. كان هناك، إذن، تضامن فعلي بين رجل الحكم ورجل الدين، رغم التناقضات الثانوية التي بينهما. هذان الصنفان يمتلكان السلطة، باعتبارها نفوذا معنويا وماديا، في مقابل كل الفئات المحرومة من هذه السلطة. (من حوار عبد المجيد الشرفي)/ يمكن معاينة الحوار على الرابط التالي:

http://www.alawan.org/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D9%88%D9%81%D9%8A%D8%B3%D9%88%D8%B1-%D8%B9%D8%A8%D8%AF.html

أو لنقل بسيادة الحق الإلهي). وفي المقابل، كانت الدولة توفر للكنيسة قوة الذراع الدنيوي، و المقصود بذلك سلطة المنع التي تحتاجها الكنيسة من أجل المحافظة على صفاء معتقداتها، فدور السياسي هو تزويد الكنيسة بالأداة المادية والقوة اللازمة لمعاقبة الملحدين والكافرين، بحبسهم أو جلدهم أو قتلهم. و هكذا نجد أنه لم يكن مقبولا التسامح مع أولئك المهرطقين، بحكم أن طعنهم في سلطة الكنيسة يعتبر رفضا وطعنا في سلطة الحاكم. يقول ريكور موضحا هذا التحالف الديني–السياسي: " فمن جهة، على المستوى المؤسساتي، كان مقبولا مبدئيا وحتى الثورة الفرنسية، وفيما بعد ذلك على شكل رواسب وبقايا، أن المؤسستين الكنسية والسياسية، على الرغم من تمايزهما، يقدمان لبعضهما الدعم المتبادل، فمسار هاتين الصورتين للقوة يلتقيان معا في فكرة سلطة الحق الإلهي. إن السياسي يطلب من الديني، ممثلا في هيراركيته (سلطته الهرمية)، المسحة الكهنوتية، أعني علامة قدسيته، وبالمقابل، تطلب المؤسسة الكنسية من السياسي ردع وعقوبة الذراع العلماني الدهري الدنيوي لما تعتبره انشقاقا أو هرطقة وبدعة. هذه المقايضة بين التعميد والعقوبة يشكل علاقة وظيفية أداتية متقاطعة، أين تتلقى كل مؤسسة من الأخرى ما ينقصها وما تفتقر إليه: "فالسياسي يستمد من الديني القوة الروحية للمقدس، في حين يستمد الديني أو بالأحرى الكنسي من السياسي قوته المادية المادية للإجبار والإرغام التي تسمح له بالمحافظة على مؤسسته"[1]. إن هذا التواطؤ بين المؤسستين الدينية والسياسية هو الذي يغذي النزوات العنفية، وهو الأمر الذي يعتبره ريكور بمثابة شر فعلي، يمثل أقصى درجات الرذائل، "فالشر الحقيقي، شر الشر، يكشف عن نفسه مع التوليفات الخاطئة، أي مع التزويرات المعاصرة للمشاريع الكبرى لشمولية التجربة الثقافية، في المؤسسات السياسية والكنسية. وحينئذ، فإن الشر يظهر وجهه الحقيقي. ولذا، فإن شر الشر يعد كذبة التوليفات السابقة لأوانها، للشمولانيات العنيفة"[2].

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.296.

[2] بول ريكور، **صراع التأويلات**، مرجع سابق، ص502.

المبحث الثاني
التسامح ونجاعة اللاعنف

– أولا –

اللاعنف الضمير المؤنب للتاريخ

– ثانيا –

التسامح: محطاته التاريخية و قيمه التربوية

– أولا – اللاعنف الضمير المؤنب للتاريخ:

إن تأمل الإنسان للماضي يجعله يتأسى لما شهده بني البشر من مجازر و صراعات دموية ونزاعات يغلب عليها العنف، هذا التاريخ الدموي الذي يلطخ الحياة البشرية يجعله يشعر داخليا بتأنيب الضمير وعذاباته، يقول ريكور في هذا السياق:" ولكن إذا كان التاريخ عنفا، و يعج بالممارسات العنفية، فإن **اللاعنف هو الضمير المؤنب للتاريخ** هو قلق الوجود في التاريخ، وعن قريب، أمل الوعي في وضعية تاريخية"[1]. إن صرخة الضمير هنا هي صرخة في وجه العنف، " فقد كان أول وأخطر تحريم فرضه استيقاظ الضمير لا تقتل"[2]. لقد وعت البشرية هذا الدرس المؤلم و الخطر المحذق بها، نتيجة تنامي الصراعات المسلحة في الكثير من مناطق العالم، مع انتشار مخيف للأسلحة الفائقة التدمير، وصعود الاتجاهات الراديكالية المتطرفة...الخ. لكل هذا وغيره يشهد المجتمع الدولي مساع حثيثة على مختلف الأصعدة، سياسيا و فكريا و قانونيا وتربويا للحيلولة دون مزيد من العنف، و مجاوزته إلى نقيضه، و قد كان من أهم المواثيق التي تنحو في هذا الاتجاه ما يعرف بـ"ميثاق اللاعنف"، غير أن ريكور الذي يشارك بمجهوداته في هذا المسعى يرى أنه "حتى يكون أصليا، يجب على ميثاق اللاعنف أن ينبثق على حدود التمعن في التاريخ. هذه هي صلته الأولى والأساسية بالتاريخ. الحمل الذي يثقل كاهله. المعالجة الجدية لعنف التاريخ هي تجاوزه عقليا، بمفارقة أساسية، الضمير كخلق يناقض مجرى التاريخ. يقول التاريخ : عنف. فينتفض الضمير ويقول: حب، انتفاضته انتفاضة شجب. وبهذه الانتفاضة يضع حدا للتاريخ، يستأصله كعنف، وفي نفس الوقت يضع الإنسان كصديق ممكن للإنسان"[3].

إن عدم اعتبار الأبعاد الحقيقية للعنف، يدفع إلى الاعتقاد أن السلام سهل، وأنه موجود في العالم، فهو خلاصة الطبيعة الطيبة للإنسان، وأنه فقط محجوب وممنوع من طرف بعض الأشرار، " يجهل بأنه صعب وأن التاريخ يقوم في وجهه، وأنه لا يمكن له أن يأتي إلا من مكان آخر، وأنه يدعو التاريخ إلى شيء آخر غير ما تعنيه هذه الكلمة"[4]، إن هذه الرؤية للإنسان الطيب تبدو عارية من الصحة، إذ "ليس الإنسان على الإطلاق هذا الموجود الوديع، المتعطش للحب (...)، ولكنه موجود ينبغي له على العكس أن يضع في حساب معطياته الدافعية مقدارا جيدا من العدوانية"[5].

ويعتقد ريكور أنه ليس المهم أن يموت الشخص طاهر اليدين، بل الأهم من ذلك أن يعمل و يناضل من أجل سلام الإنسانية، لهذا يقول:" أعتقد أنه لا يمكن للاعنف أن يكون ممارسة مقبولة إلا إذا أمكننا أن ننتظر منه فعلا – سريا ربما للغاية – على مجرى التاريخ. رجل يرفض أن يقتل ويرضى بالموت على أن يلطخ يديه بدماء الآخرين، فهذا ليس مفيد بعد. لأنه لا جدوى لهذه الطهارة. هل يكون هذا الرجل طاهرا إذا كان كل الآخرين

---

[1] Ricœur Paul**, Histoire et vérité**, op.cit, p.228.

[2] فرويد سيغموند، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص.35.

[3] Ricœur Paul**, Histoire et vérité**, op.cit, p.228.

[4] Ibid., p.228.

[5] ريكور بول، **في التفسير – محاولة في فرويد –**، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص.254.

أنجاسا ملطخين؟ وعمله هذا أليس ينصب في التاريخ بتبعاته الإجرامية التي لم يكن يقصدها والتي تعطي معنى لهذا الفعل؟ وبهذا الشكل فالعنف الذي يرفضه شخص ما ينصب في حساب عنف آخر لم يمنعه أو حرض عليه".

إن اللاعنف الذي يقصده ريكور، ليس بشكله المثالي المطلق، فهذا الأخير بالنسبة له غير فعال، وليس ذا فائدة وقيمة من الناحية الواقعية، فاللاعنف ليس مجرد شعار يراود الحالمين، بل هو عمل ونضال مستمر لتغيير الأوضاع، وبهذا "إذا كان إذن للاعنف معنى فيجب أن يتحقق هذا في التاريخ الذي بدأ أولا بتجاوزه. يجب أن يكون له نجاعة ثانوية تأخذ بعين الاعتبار نجاعة العنف في العالم، نجاعة تغير العلاقات بين الناس"، إن ريكور بهذا الشكل يحاول أن يضع اللاعنف في سياقه البشري وإطاره العملي البراغماتي. ما هي نجاعة العنف وما هي نجاعة اللاعنف؟

إيمان المسالم هو أن يعطي أولا رفضه للانصياع وجودا فعليا لقيم لا يلمحها أصحاب النوايا الحسنة إلا في ختام تاريخ طويل. إيمانه إذن هو أن لا تقتصر نجاعة هذه الشهادة الفعلية والحالية التي يدلي بها لصالح صداقة الإنسان الممكنة للإنسان على نتائجها التي لا يمكن تفاديها في حصيلة هذه العداوات المتضادة. يتمنى المسالم لفعله غير المعتاد، إلى جانب هذا التلوث الذي يتقاسمه مع كل الأفعال التي تصب في التاريخ والذي يمكن دائما مناقشته بالنظر إلى نتائجه على المدى المتوسط، أن يكون له معنيان، المحافظة على القيم كهدف، وسعي التاريخ إلى اعتراف الإنسان بالإنسان.

لا أفهم هذا الوابل من الحماسة الذي أغرق مساحة كبيرة من الرأي العام بمناسبة عمل التفاتة **غاري دفيس***، إذا لم نحي فيه نجاعة حقيقية وقبل كل شيء هذه القدرة على إبطال السحر والشعوذة. تقع تبعات التاريخ على الإنسان الذي يصنع على الرغم من ذلك هذا التاريخ. على منوال قدر مستلب، يذكرني المسالم أن هذا القدر إنساني مادام أنه تم توقيفه مرة من طرف إنسان. رفع التحريم وأصبح المستقبل ممكنا. رجل تجرأ. لا نستطيع أن نتنبأ بما سيحدث ولا يمكننا معرفة ذلك لأن هذه النجاعة بالنظر إلى المنهجية التاريخية لا يمكننا أن نتحقق منها. في هذا المجال تمثل علاقة الفعل بالتاريخ مبدأ إيماني. المسالم يعتقد ويتمنى أن الحرية تنال من القدر وبهذا الشكل يدفع بالمبادرات الشجاعة على مجرى التاريخ اليومي ومن مستوى حضيض الأرض.

هذه النجاعة وحدها تكفي أن تجعل المسالم في التاريخ فهو ليس على هامش الزمن. حضوره غير عادي وغير حالي كأنه حضور متوقع وممكن ومهدى من فترة أخرى يجب على وساطة سياسية طويلة ومؤلمة أن تجعل منها تاريخية. فهو يدفع عربون تاريخ يبقى عليه أن يصنعه وأن يكتبه في صميم المؤسسات وفي صميم الأحاسيس

* غاري ديفيس (**Garry Davis**) ولد سنة 1921 في الولايات المتحدة الأمريكية ، مناضل من أجل السلام، أنشأ سنة 1948 حركة مواطني العالم. كان طيارا في القوة الجوية الأميركية، و خلال الحرب العالمية الثانية أسقطت طائرته ووجد نفسه في ألمانيا تحت الحطام. و على إثر هذه الحادثة المرعبة، فكر في إنشاء حركة عالمية. في ماي 1948 فرنسا أحلف رمزيا مع وطنه من خلال إرجاع جواز سفره رسميا إلى السفارة الأمريكية، مستفيدا من قانون وضع خصيصا للمهاجرين الذين حصلوا على الجنسية الأمريكية، ولكنهم بعد ذلك قرروا التخلي عنها من أجل إما إلى العودة إلى بلدهم الأصلي أو إلى بلد ثالث .ومع ذلك، إنتشرت أسطورة و التي تروي أن غاري ديفيس قد أحرق أو مزق جواز سفره الأمريكي أمام السفارة. وبعد بضعة أشهر، قرر أن ينصب خيمة في حدائق تروكاديرو في باريس، مقدما نفسه على أنه" أول مواطن من العالم". سمي "إعلان وهران" (سمي بهذا إلا لأنه كتب مع ألبير كامو، الذي كان يقطن بمدينة وهران).

والأفعال. بهذا العمل، الذي يتوجه ليس فقط إلى النهايات الإنسانية – من أجل العدالة والصداقة – وإنما بهذه القوة المجردة من أي سلاح لهذه النهايات، يمنع التاريخ أن يرتخي وأن يسقط. إنه البديل المرجو للظروف الطارئة للتاريخ، لتاريخ غير مضمون[1].

في بعض الظروف المناسبة وتحت تأثير شخصيات خارقة للعادة يمكن للاعنف أن يأخذ أبعاد حركة ومقاومة غير عنيفة بنجاعة كثيفة. يمكن للاعنف إذن أن يقوم بظهور حقيقي على مسرح التاريخ. على الرغم من صعوبة الاقتداء به وعلى الرغم من محدودية العمل الذي قام به، فغاندي يمثل في زمننا أكثر من رجاء وأكثر من برهان. كان اللاعنف بالنسبة لغاندي منهجية ويمكن القول تقنية مفصلة للمقاومة والعصيان. يجب أن نعترف أننا بشكل عام مجردون وجاهلون لهذه التقنية، ومن الخطأ أن لا ندرس هذه الآليات التي فكر فيها ببرودة دم وأنجزها بدقة في جنوب إفريقيا وفي الهند. يمكننا أن نلاحظ فيها هذا الاستشعار الحاد لما ينتج عن الجماهير في التنظيم وفي الإصرار وخاصة في الغياب الكلي للخوف من السجن أو الموت. هنا تنفجر السمة الفعالة للاعنف. التغاضي الحقيقي في نظر غاندي هو العنف. بالعنف أنقاد وراء المحرض وراء الزعيم. اللاعنف بالنسبة لغاندي هو القوة.

هذه القوة هي التي تجمع باختصار بين الغاية والوسيلة. العنف التقدمي الذي يدعي استئصال نفسه وهو يمشي نحو الغايات الإنسانية للتاريخ هو فن المداراة: فن المكر والكذب والعنف. كل الضباط الأركان العسكريون منهم والمدنيون يمارسون ذلك. إنها تقنية الوطنية والثورة. المسالم يجيب عن السؤال المطروح عليه حول جدواه بسؤال آخر: ألا تتضمن ممارسة المداراة خطر تأبيد العنف إلى ما لا نهاية؟ أليس الفعل السياسي سواء كان وطنيا أو ثوريا في حاجة كحضور معاتب و كنداء أخوي إلى هذه الأفعال الرمزية وإلى هذه الأعمال نصف الناجحة حيث تكون الغايات هي الوسائل؟ لكن هل يكون اللاعنف هو كل شيء؟ بطريقة أخرى، هل يكون أكثر من فعل رمزي، أكثر من نجاح تاريخي ونادر؟ هل يستطيع اللاعنف أن يعوض العنف وأن يصنع التاريخ؟

يبدو اللاعنف حتى وإن ارتفع من مستوى الإمساك إلى مستوى المقاومة متضمنا حدودا لم تنتج عن الصدفة. فليس من قبيل الصدفة أن يكون شعارها شعارا سلبيا: لا تقتل. وسلمه الوظيفي الذي يرتقي فيه رفض: رفض المشاركة، رفض الخدمة العسكرية، إلخ. حتى كلمة المقاومة تحتفظ بمعنى سلبي. نرفض سيادة لا نصنعها. أؤمن بفعالية هذا الرفض باعتباره رفضا إلا أن فعاليته لا تنحدر من ارتباطه بأفعال إيجابية بناءة؟ عندما أنتقل من لا تقتل إلى تحب، من رفض الحرب إلى بناء السلام، أدخل في دائرة دوامة الأفعال التي أنجزها، حينئذ أبدأ بالاضطهاد. أشرع بالفصل بين الغايات والوسائل بالمشاركة في مشاريع تكون الأعمال الإنسانية فيها غير ممكنة في نفس الوقت وأختبر فيها سوء عمل التاريخ بنجاعته.

يبدو أيضا أن اللاعنف هو من قبيل ما هو متقطع: أفعال ظرفية رافضة وحملات عصيان. إنه من قبيل ما هو رمزي. إن هذه الأفعال الرمزية تشهد المرة تلو الأخرى وبطريقة غير متتابعة على المطالب الجبارة المنتظرة من

[1] Ricœur Paul, **Histoire et vérité**, op.cit., p275.

التاريخ والتي تدعو فعليا الإنسان إلى إنسانيته. إلا أن هذه الأفعال الرمزية يجب أن تجد ما يتمها في أعمال بعيدة المدى وفي حركات التاريخ من قبيل غلبة الدولة الحديثة على الإقطاع وثورة الطبقة الكادحة ومقاومة الاستعمار، الخ.

بصفة عامة، رد فعل اللاعنف يتوجه إلى حالات معينة، إلى أوامر الدولة التي تنال مني شخصيا، بينما رد فعل العمل السياسي يتوجه إلى تحديات – إذا أردنا استعمال كلمة توينبي – نابعة من بنى: الاستعمار، العمالة و وضعية الطبقة الكادحة، الخطر النووي. يتم عمله إذن على المستوى المجرد، على مستوى المألوف، على المستوى المؤسساتي وعلى مستوى الوساطة بين الإنسان والإنسان[1].

يبدو لي في الوقت الحالي أنه يجب على المسالمين أن يكونوا ويكوِّنوا النواة التبشيرية لحركات سياسية أصلا، وهذا يعني تركيز هذه الحركات على تقنية الثورة والإصلاح والسلطة. خارج هذه المهام المؤسساتية، يحيق بأدبيات اللاعنف خطر التحول إلى خطاب كارثي دون أمل كأن زمن الكوارث والاضطهاد هو آخر فرصة للتاريخ ولم يبق لنا إلا أن نوافق بين حياتنا وبين زمن تكون فيه الأعمال الوفية دون صدى محجوبة عن الجميع ودون أي بعد تاريخي. هذا الوقت يمكن أن يأتي ومعه حكم غير إنساني إلى درجة أنه لن يترك مخرجا آخر غير لاءات فارغة خارج أسوار السجون. زمن عدم الفعالية يحوم حول أبواب التاريخ ويجب الاستعداد لليل. إلا أن هذه الفكرة المبيتة لا يمكن أن تكون فكرة للمستقبل وللعمل وللبناء. قبل هذا الزمن، إذا كان يجب أن يأتي، يجب العمل دون تنبؤ دون خطة دون برنامج. هناك مهمة سياسية وهذه المهمة هي في طريق الانجاز تاريخيا.

ولكن عند هذا الحد، ألا يجب للاعنف التبشيري الناتج عن انتصار الوعي على قانون التاريخ الصعب أن يحتل هذا التاريخ لصالح العلاقة المأساوية التي تربطه بمخلفات العنف بعنف تقدمي بينما هذه الأخيرة تأخذ فرصتها الروحية من وعد ومن فضل عمل غير عنيف[2]؟

ولكن هذا الفهم لجدلية اللاعنف التبشيري وللعنف التقدمي، بداخل النجاعة نفسها، لا يمكن أن يكون إلا وجهة نظر المؤرخ. أما بالنسبة لمن يحيا ويؤثر في الأشياء فلا مكان للتنازلات المتبادلة ولا للخلاصات لا مكان إلا للاختيار. عدم تسامح ما هو مختلط هو روح اللاعنف نفسها وإذا لم يكن الإيمان شموليا فهو ينكر ذاته. إذا كان اللاعنف هو هدف بعض الناس فقط فإن ذلك يبدو لهم وكأنه واجب الجميع (فرض عين). لمن يعيشه ولا يكتفي بتأمله فقط ، فاللاعنف يريد أن يكون كل الفعل يريد أن يصنع التاريخ. "وسيمثل المرور إلى اللاعنف المعمم الوجه الخارجي لفضيلة التبصر. وهذا اللاعنف المعمم والممأسس على نحو ما، هو بدون شك اليوتوبيا الأساسية للحياة الحديثة"[3].

– ثانيا – التسامح: محطاته التاريخية و قيمه التربوية

[1] Ibid., p276.
[2] Ibid., p277.
[3] بول ريكور، **من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل** –، مرجع سابق، ص 318.

إن الأفكار التي طرحها ريكور للمناقشة ناتجة عن إعادة النظر في فعالية، حتى في الأيام الحالية، مقياس المسامحة التي اعتبر انجازا كبيرا. و قد أراد شرح الأسباب التي تجعلنا اليوم في مرحلة تجاوزت هذا المقياس، مرحلة نبحث فيها عن تأسيس لمقياس آخر أكثر إيجابية على الرغم مما تبقى من معاني الامتناع في هذا المفهوم. لقد حقق مبدأ التسامح غايته، وربما قد تجاوزها، في المجتمعات الصناعية المتقدمة وفي الديمقراطيات المؤسساتية. لهذا السبب جازف كما يقول في الماضي القريب بعنونة إحدى مداخلاته التي نشرتها مجلة ديوجن في عددها الخاص بالتسامح: استنزاف التسامح وصمود الما لا يحتمل.

ويُذَكرُ أولا باختصار شديد بمسيرة الفكر، في مجموع الثقافة السياسية والثقافية والروحية الأوروبية المنجزة منذ مئتي عام، لكي يُعطيَ المعنى الكامل لهذه الكلمات "استنزاف التسامح". وقد أراد بذلك أن أوضح أن مسيرة الفكر التي يجب أولا تثمينها كفضيلة أنتجت نوعا من الإجماع الطري ونوعا من التراجع عن التعبئة الخُلُقية. على الرغم من أن ثمن هذا الانجاز كان كبيرا إلا أن خطر تحوله إلى انتصار بيروسي (victoire à la Pyrrhus) *يبقى قائما. و هنا يُذَكرُ ريكور بمراحل ما اصطلح على تسميته تباعا **فكرة وفضيلة: فكرة التسامح و فضيلة التسامح**. هذا التذكير لا يستهدف البعد التاريخي الزمني، ولكنه سيشير إلى محطات تربوية. لقد كانت فعلا فكرة كلفت ثمنا باهضا. وفي هذا السياق ثمن تحصيل فضيلة فردية وجماعية كان ثمرتها زهد في ممارسة السلطة. وبالفعل، الانتصار على عدم التسامح هو انتصار على مبدأ راسخ في الطبيعة البشرية يجعل كل من يمتلك سلطة، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، تحدثه نفسه بفرضها على الآخرين. وبهذا المعنى تكون كل سلطة افتراضيا "سلطة على". غواية هذا الشخص ومحاولته الفرض على الآخرين لمعتقداته الخاصة، لإيمانه الخاص ولكيفية تسيير حياته ما دام أنه يظنها هي الوحيدة الصالحة والشرعية. بيد أنه إذا كان العنف مسلحا من طرف "السيطرة على"، فإنه يبرر من طرف الذين يمارسونه بشرعية الإيمان المزعومة، وبدورها تنتج هذه الشرعية المزعومة عن استهجان معتقدات وقناعات وطرق العيش المضادة أو المختلفة فقط. و هو ما يعني أن الاستهجان إضافة إلى القدرة على المنع سينتج عنه اللاتسامح.

لقد مثلت من هذا المنظار أوروبا حروب الديانات حقلا مغلقا وميدانا للتجربة ونسقا لمقاومة اللاتسامح. ولقد كانت نهاية هذه الحرب علامة، إلى وقت قريب في الثقافة الغربية، على الانزلاق إلى اللاتسامح وربما بلوغ نقطة، لا أقول إغماء متجاوز، وإنما تسامح متجاوز. ولنذكر بمراحل التخلي عن هذا العنف وادعاء امتلاك الحقيقة الكلية.

يميز بول ريكور بين محطات كثيرة في تجربة التسامح، وبالتحديد في التجربة الأوروبية مع التسامح، مع العلم أن أوروبا، ها هنا، لا تملك أي تميز بما أنها قد عانت قبل غيرها من صعوبات أشد قوة ومشاكل أكثر

* بيروس (Pyrrhus)، ملك إبير (Épire)، الذي حلم بتوسيع مملكته نحو الغرب (إيطاليا) ونحو الشرق لأجل إعادة إحياء إمبراطورية الأسكندر وإعادة بناء وحدة العالم الإغريقي .حارب أولا بجانب ملك مقدونيا (son beau-frère)، ثم انقلب عليه بمساعدة ملك Thrace Lysimaque,، وبعد أن اقتسم مقدونيا معه طرده هذا الأخير، فلجأ إلى شعب Tarente بطلب منها حيث أنها كانت في حرب ضد روما الذي هزم الرومان بعد خسائر فادحة فجاءت عبارة انتصار على طريقة بيروس.

تعقيدا مما عانته غيرها من الأوطان. "فرغم أن أثينا والقدس قد شكلتا الأساس الذي قامت عليه أوروبا إلا أنهما ليستا أوروبا: لقد كان على أوروبا أن تترجم، أن تنقل أن تثقف قبل أن تتبلور لها شخصيتها المستقلة. يندرج التسامح في أوربا ضمن تاريخ يعد تاريخا للحروب الدينية، إن هذا التاريخ هو الذي علمنا التسامح"[1]، إنه التاريخ المثالي لمحاكمة مزدوجة: إبطال حق المنع وتجريد سلطة المنع.

العتبة الأولى يمكن تلخيصها بالعبارة التالية: أتحمل على مرغما ما أستهجنه لأنني غير قادر على منعه. يقول بول ريكور في مقالته "الديني والعنف الرمزي": "إنه على طريق التفكير حول التسامح باعتباره كمنطلق تطوري توصلت إلى التأويل الذي سأقوله وأبينه. في الواقع، في درجته الصفر يقول التسامح – وهو تسامح اللامتسامح – : " إنني لا أتحمل ما تعتقده، إنني أعارضه ولا أوافق عليه، لكن لا أستطيع منعه. أتسامح معه بالمعنى الذي لا أستطيع منعه، أريد منعه لكن ليس لدي القدرة والقوة على ذلك"[2].هذا الحد الأدنى هو الذي نجده في المعاجم، فتعريف كلمة التسامح في معجم Le Robert لا يزال مرتبطا بهذا الحد من الاستعمال اليومي للغة. " التسامح: هو عملية تحمل شيء معين، عدم المنع أو الإكراه على الرغم من القدرة على ذلك، والحرية الناتجة عن هذا الامتناع". إن الامتناع هو العلامة المميزة. لكن امتناع من؟ من يستطيع ويقدر أن لا يمتنع؟ وكيف يتم العبور والانتقال من الامتناع إلى الحرية التي تنتج عنه؟ وأية حرية؟ إن القاموس يمتنع عن تحديده هذا وتبيينه، لأن هذه هي المسألة التي يطرحها تنوع مجالات التطبيق"[3]. و إذا أردنا أن نحدد تاريخيا هذه العتبة الأولى فستكون في الفضاء الأوروبي متمثلة في سلام وستفاليا: ما لا نستطيع منعه هنا نتحمله هناك. المثيل في فرنسا هو الثغرة التي أحدثها مرسوم نانت. المهم هنا هو "رغما عني": أتحمل مرغما ما أستهجنه. كان يسود في الفضاء الديني الذي ذكرناه استهجان متبادل، لكن مصاحبا بعجز عن المنع. وهنا يظهر زيادة على ذلك الوسيط الذي يرغم على التعايش، إنه **التعايش المفروض**.

المرحلة الثانية هي المرحلة التالية:" أستهجن طريقتك في الحياة، إلا أنني أحاول جاهدا تفهمها دون القدرة على تبنيها"، أي أن المدخل الثاني للتسامح يعبر عنه بصيغة أخرى هي: "رغم نقدي وشجبي للكيفية التي ترى بها الأمور، إلا أنني أحاول جاهدا أن أفهمها واستوعبها"[4]. فالتسامح في درجة ثانية، أكثر إيجابية تكون صيغته: سأحتفظ بقناعة أنه أنا من يمتلك الحقيقة لكنني أعترف بك، كلباقة وكياسة، حق الإعلان والتصريح بما أعتبره كخطأ، وأقوم به باسم مبدأ العدالة، مع العلم أن لك كل الحق، حيث تمتلك حقا مساويا لحقي في إعلان ما تعتقده، رغم أنني أعتبره خطأ. "أقول أن مبدأ العدالة، في قوته المنصوص عليها

[1] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثامن، ديسمبر 2003، القاهرة، مصر، ص.89.

[2] Ricœur Paul, **Le religieux et la violence symbolique**, dans « Violence et éducation – de la méconnaissance à l'action éclairée », l'Harmattan, Paris, France, 2001, p. 292.

[3] Ricœur Paul, **Lectures 1, Autour du politique**, Seuil, 1991, p.294-295.

[4] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مرجع سابق، ص.89.

بهذا الشكل هو: كل حياة أخرى لها قيمة مماثلة ومساوية لحياتي. لنقل أنه الحق في الخطأ الذي أعترف به. لكن في هذا المستوى أنا منقسم ومشتت في ذاتي بين الحقيقة التي أؤمن من جانب واحد أنها ملكي، ثم العدالة التي هي اعتراف بالآخر لكن على صعيد آخر غير الحقيقة"[1]. يتعلق الأمر إذن ونوعا ما بأزمة داخلية للقناعة، وحتى بانقسام بين الانخراط القوي من جهة، ومن جهة أخرى بين الانخراط الخيالي والجذاب للالتحاق بالآخر في عالمه الذي لا يمكنني أن أكون ولا أريد أن أكون فيه. هذه العتبة الثانية تمثلها تاريخيا وزمنيا كل من الشخصيات التالية: إراسم، ملنكتون وليبنتز ممثلة إذن في الفضاء الديني بالمسكونية الأولى. هنا ولأول مرة ارتسم مستقبل أوروبا الذي يمكن اعتباره من بعض الوجوه مستقبلا تراجيديا. أوروبا مطالبة بنسج لحمة موروثات مختلفة إغريقية ورومانية، مسيحية ويهودية إضافة إلى العلوم والنقد في علاقة غير راسخة بين النقد والقناعة.

إلا أن هذه المرحلة وبالتحديد لا تطاق إذا لم نتجاوزها إلى **المرحلة الثالثة**: " أستهجن طريقتك في الحياة، إلا أنني أحترم حريتك في أن تحيا دون إكراه كما تريد، لأنني أعترف لك بممارسة هذه الحرية علنا". هذا هو المدخل الثالث للتسامح وهو "التنوير *Aufklärung* العمل على خلق الشروط التي من شأنها أن تعزز حرية التعبير عن الآراء وعن القناعات المتضاربة: حرية الرأي، حرية النشر، حرية التعبير، حرية التعليم. إن التحدي يكمن في السماح بالتعبير العام عن القناعات التي ليست بالضرورة محل اتفاق"[2]. أثناء هذه المحطة يتم الانتقال، بدرجة فاصلة، من الامتناع الإيجابي، القائم على فهم اختلاف الآخر، إلى القبول به، من خلال الإقرار له بحرياته المختلفة. الحديث لا يتعلق بعد بتقاسم الحقيقة ولكن بالاعتراف بالحقوق. يمكن أن نعبر عن ذلك بالحق في الخطأ والذي من أسمى أشكاله الحق في الارتداد عن الدين. يحدد ريكور في هذه المرحلة أنساق عهد الأنوار حيث الاستهجان المتبادل مستمر، فبالنسبة لناس الأنوار، رجال الدين ناس متطيرون ويجب القضاء على كل ما هو شنيع. أما بالنسبة لرجال الدين، فالحقيقة تبقى سامية على أساس سيادة الكتب المقدسة والموروث الكنائسي. إلا أنه في هذا المناخ من الاستهجان المتبادل، والمعترف على الرغم من ذلك بالحق في الارتداد، تأسست الحريات المختلفة: حرية الرأي، التعبير حرية تأسيس الجمعيات حرية النشر، حرية التظاهر حرية التعليم، والتي عرفت مداها في أسمى الحريات ألا وهي الحرية الايجابية المتمثلة في نفس الحق في المشاركة الفعالة في بناء السلطة السياسية بغض النظر عن المعتقدات الموجودة. ربما يكمن هنا الصراع بين النسق الإنكليزي والنسق الفرنسي للتسامح.

إمكانية التجاوز مرتبطة بما وصفه ريكور **بالمرحلة الرابعة**. لقد شكلت المرحلة الثالثة خطوة حاسمة، أما المرحلة الرابعة فتعتبر نقطة التحول: "لا أتقبل ولا أستنكر الأسباب التي من أجلها تعيش حياة مختلفة عن الحياة التي أحياها، ولكن هذه الأسباب تعبر ربما عن علاقة بالخير و بالحقيقة لا أعرفها بسبب محدودية الفهم البشري". فالمنعطف هنا هو الحياد الذي يتخذه الفرد إزاء قناعات الآخرين، إذ نجده لا يقبلها و لا يعارضها في الآن نفسه،

[1] Ricœur Paul, **Le religieux et la violence symbolique**, op.cit, p.292.

[2] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مرجع سابق، ص.89.

يقول ريكور دائما: "أقوم بخطوة أخرى من التعمق، مع درجة أكثر تقدما، قائلا: قد يكون لخصمي نصيبا من الحقيقة والصحة لكن لا أعلم ما هي. سأقول أنها الصيغة التي أود عرضها عن التسامح. إن الآخر يرى جانبا من الأمور التي لا أستطيع رؤيتها وملاحظتها. وضعياتنا هي بالرغم من ذلك غير قابلة للاستبدال. في هذه الدرجة، سأقول أنها أزمة فكرة الحقيقة المنقسمة والممزقة في ذاتها: لقد ذهبت إذن إلى ما وراء الصراع البسيط **حقيقة/عدالة**، لكنه صراع الحقيقة مع ذاتها، إن أمكنني القول"[1]. في هذه المرحلة تجري وقائع محاكمة تجريم ما كنت أطلقت عليه مرارا إسم "الاستهجان"، فهذه العملية هي في نفس الوقت تجريد السلطة وتفكيك القناعة. ما كان انشطارا في القناعة من قبل يتحول إلى انشطارا في الحقيقة. العمليتان مرتبطتان ما دام أن القناعة تقتضي "الاعتقاد في صحة" ما نسلم به أو باختصار ترجيحا للحقيقة. إلا أنه في هذه المرحلة يلوح أفقا يتجاوز الحق في الخطأ، وهو الاعتقاد في أنك تمتلك جزءا من الحقيقة، وأنك تمسك بجانب من الحقيقة ليس هو الذي أمسك به، إلا أن الجانبين لهما مكانهما من الحقيقة. وقد كان غابريال مارسيل* وهو أستاذ بول ريكور في الماضي يصف علاقته بالحقيقة بكونها ليست علاقة امتلاك ولكنه يتمنى أن يكون محقا، تكون حينئذ الحقيقة كفضاء نوراني لا أسيطر عليه ولا أكون جزءا منه. فالإنسان هنا يعتقد إذن أن في القناعات التي لا يشاطرها، والتي أقلع عن استهجانها شيئا لا يفهمه لكن الآخر يفهمه، شيئا لا يستطيع استيعابه ولكنه أيضا لا يريد إقصاءه. نجمل ما قلناه في هذه المرحلة بقولنا أن المدخل الرابع للتسامح يتأسس على أنه "في قناعات الآخرين هنالك مجال لاقتسام جزء من الحقيقة الإنسانية.المشترك الإنساني محل اتفاق، وفي كل التجارب، باستثناء التجارب غير المتسامحة، هناك مشترك إنساني يمكن الاتفاق عليه، إنه المستوى الأكثر تطلبا؛ ذلك الذي من دون أن أتخلى فيه عن قناعاتي الخاصة لا أجد غضاضة في الاعتراف بالقيمة الإنسانية لقناعات الآخرين"[2]. هناك إذن ولربما حقيقة خارج الفضاء الذي أعيش فيه.

هنا **تتلاقى فكرتا الحقيقة والعدالة** اللتان كانتا منفصلتين، فالحق و العدل كيانان من نفس الرتبة حتى لو تضمن في حركة ثانية الواحد منهما الآخر"[3]، إلا أن ثمن هذا اللقاء هو نسف فكرة الحقيقة نفسها. في هذه المرحلة يمكن الانزلاق الكلي من التسامح إلى اللامبالاة. من هذا المنظار، يعرف العالم الغربي محنة تختلف اختلافا كليا عن دخوله في التسامح. تتمثل المشكلة بالأحرى في الخروج من مقياس مستنزف. غير أن ريكور يعترف أنه لا يعني بذلك بتاتا أن أوروبا لا تعرف مشاكل اللاتسامح، إلا أننا يمكن أن نقول إنه في العالم الغربي، وفي المجتمعات الصناعية عموما موروث حروب الدين، إذا صح التعبير، يمكن اعتباره من مخلفات الماضي. هناك

---

[1] Ricœur Paul, **Le religieux et la violence symbolique**, op.cit, p. 292.

* غابرييل مارسيل (Gabriel Marcel)، (1889-1973)، أديب و مسرحي و موسيقار فرنسي، يعد من أشهر ممثلي الوجودية المسيحية. من أهم أعماله: الوجود و الموضوعية – اليوميات الميتافيزيقية – الكينونة والتملك – من الرفض إلى الابتهال – الإنسان العابر – ميتافيزيقا روس – لغز الكائن – الإنسان الإشكالي – المسرح والدين الخ.

[2] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مرجع سابق، ص.89.

[3] ريكور بول، **العادل، الجزء الثاني**، تعريب عبد العزيز العيادي و منير الكشو ومجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، تونس، ط1، 2003، ص379.

رواسب للاتسامح، إلا أن ذلك لا يمثل الجانب الغالب لما هو على وشك تفجير فكرة الحقيقة. إنها **المرحلة الخامسة** حيث يتحول الاعتراف بالاختلاف إلى اللامبالاة، يقول ريكور في هذا السياق: " أعتقد أن هذا معاش بشكل جد ملموس حينما نرى أن إفراطا في قبول الاختلافات قد يؤدي إلى الشعور أن جميع الاختلافات لا نكترث بها، أي لامبالاة، و أنها أي كلام، و كأن التسامح، نوعا ما، يميل عن طريق إفراطه الخاص نحو اللامبالاة"[1]. ويعبر عن "لحظة أوروبا أو أمريكا المعاصرة، لحظة النسبية والعدمية اللامبالاة*. إنها كذلك لحظة المخاطر الكبرى؛ فحينما تسود اللامبالاة فإن عودة العنف تبدو حتمية"[2]. ففي الوقت الحالي، ليس الخطر الفعلي للديمقراطية فيما تبقى في بعض السلوكات من لاتسامح، بل إنه يكمن فيما نتج عنها من القبول المبالغ فيه لجميع الاختلافات لدرجة اللامبالاة نتيجة نسف مفهوم الحقيقة و تمزقها الذي سجلناه في المرحلة الرابعة. هذه "العدمية"** و "ضياع المعنى" و "زوال القيم" الحاضرة في أيامنا كان نيتشه*** (Nietzsche) قد حدسها وتنبأ بها منذ القرن التاسع عشر، و من بعده هيدغر إلى درجة أن الأول " يماهي التاريخ ومسار العدمية، الذي لخصه بعبارته: الحط من قدر القيم العليا. (...) أما بالنسبة لهيدغر* (Heidegger)، فالعدمية هي الحركية التي تغيب الكينونة لتتحول كلية إلى قيمة."[3].

يشكل هذا الانتقال من الاختلاف إلى اللامبالاة سمة أساسية للمجتمع الغربي المعاصر. السؤال إذن هو: ما الذي يمكننا أن نفعله وما الذي يجب علينا فعله بعد نقطة التحول هذه؟

إن فكرة الضرر هي التي تشكل وسلة توقيف، إلا أنها تبقى محصورة على مستوى الصراخ : "هذا غير مقبول". نحن هنا في مستوى الاستهجان الذي يشكل عاطفة انفعالية إذا أردنا استعمال كلمات نيتشه. نحن نندد بقوة بمآسي معسكرات الترحيل والإبادة، بالتحرش الجنسي وسوء معاملة الأطفال والظلم المجحف...الخ. كل مظاهر الشر هذه لا تكون جوهر القسوة بل نفثات غير متتالية في فضاء محزز. إنه شر معروف إلا أننا لا نعرف الخير الذي انقلب عنه. إن صرخة الاستهجان هاته التي عبرنا بها عن الملايقبل التسامح (l'intolérable= اللامقبول)، ليست ذات فعالية، وتبقى سلبية، تتطلب إجراءات لمنع إيذاء الآخر، وهذا هو طابعها السلبي، إذ

---

[1] Ricœur Paul, **Le religieux et la violence symbolique**, op.cit, p.295.

* يقول جياني فاتيمو:" أما اليوم فقوة الغرب وضعفه يكمنان في أننا "لم نعد نؤمن"، فيما أخصامنا متعصبون على استعداد للموت، وللقتل بنوع أخص. من كتاب: القيم إلى أين؟ ص.41.

[2] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مرجع سابق، ص.89.

** العدمية إشارة إلى أن جميع المرجعيات أو معايير الإلزام قد ضاعت، مما يجعلنا في تيه و لامبالاة. لقد أصبح المجتمع البشري اليوم يعيش حالة من اللاإستقرار هائما في صحراء من اللايقين ينعدم فيها المعنى والوثوق، وهو ما جعل الإنسان يشعر بالخوف من المستقبل.

*** فريدريش ڤلهلم نيتشه (Friedrich Wilhelm Nietzsche) (1844-1900)، فيلسوف وشاعر وعالم لغويات ألماني. من أهم كتبه: مولد المأساة – إنساني مفرط في إنسانيته – العلم المرح – إرادة القوة – غروب الآلهة (أفول الأصنام) – هكذا تكلم زاردشت – ما وراء الخير والشر. الخ.

**** مارتن هيدغر (Martin Heidegger) (1889-1976) فيلسوف ألماني، وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان؛ دروب مُوصَدة؛ ماالذي يُسَمَّى فكرا ؛ المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا؛ نداء الحقيقة ؛ في ماهية الحرية الإنسانية؛ نيتشه.

[3] جيروم بيندي، **القيم إلى أين؟**، مرجع سابق، ص.15.

يمكن أن نشجب و أن نفعل ما يجب لمنع ما نقر بأنه شر بشكل توافقي و قانوني، غير أن هذا الأمر لا يحل المشكلة بشكل نهائي، باعتبار أننا نظل عاجزين عن معرفة هذا الخير الذي يخل به هذا الشر. لا يمكن لوضع وسيلة التوقف إلا أن تثير سياسة الحد الأدنى: منع الإضرار بالآخرين. إلا أن النهي عن إلحاق الأذى بالآخرين، حتى ولو كان أكثر وضوحا فهو أضعف من الأمر بالمعروف. إن هذا النمط يبقى دونيا وسلبيا، باعتباره قائم على منع الإيذاء و الضرر لتحقيق ما يعرف بالعيش المشترك سياسيا، مقابل النمط الأرقى الإيجابي المتمثل في دعم الخير.

هناك بالتأكيد ايجابية وليدة حاول **هانز جوناس*** **أن يعرفها تحت مفهوم "الهش"**: كل مسؤولية** يمكن تعريفها بأنها مسؤولية تجاه ما هو هش. فبسبب الآخر الذي أتحمل عبأه، أنا مسؤول. لم تعد المسؤولية تقتصر على الحكم الذي يتناول العلاقة بين فاعل الفعل وآثار هذا الفعل في الناس، بل تمتد إلى العلاقة بين فاعل الفعل وبين من قاسى هذا الفعل، إلى العلاقة بين عون الفعل ومتفاعله (أو متلقيه). وهكذا فإن مفهوم الشخص الذي نتحمل عبأه إذا قرن بمفهوم الشيء الذي نختاره يؤدي إلى توسع لافت للنظر يجعل من العطوب والهش بصفته شيئا يقع تحت تأثير الفاعل، الموضوع المباشر لمسؤوليته. كان السؤال المطروح هو: مسؤول عن ماذا؟ سنجنح منذ الآن إلى الإجابة: هو مسؤول عن الهش. (...) وبكلمة أدق، إذا تابعنا "ليفيناس"*** (Emmanuel Levinas)، إنما هو من الآخر أكثر مما هو من الداخل يعتبر الإيعاز الأخلاقي مستنا. فإن صار الآخر مصدرا للأخلاقيات، فإنه يرتقي إلى مرتبة موضوع الاهتمام، بمقدار طابع الهشاشة وقابلية العطب لمصدر الإيعاز نفسه، وعندئذ يصير التنقل انقلابا: نصير مسؤولين عن الضرر لأننا قبل كل شيء مسؤولون عن الآخر"[1]. وليس من باب الصدفة أنه كان يعطي مثالين غير متواصلين ويبدوان لأول وهلة أن لا علاقة لأحدهما بالآخر: الطفولة والدولة. يتمثل في كلتا الحالتين موضوع المسؤولية في شيء معين يكون نموه دائما مهددا، فالمسؤولية بهذا المعنى تصبح دعم كل ما يمكن أن ينمو ويكبر.

ما عدا هذا البند "عدم إلحاق الأذى" المحدد بالنسبة لـ "أفهم كل شيء" فيما سماه ريكور مقاومة غير المقبول لاستنزاف التسامح، فنحن مهددون بمعاينة حلول أشكال غير إثنية من السياسة محل أخلاقيات السياسة، والتي تعبر عن نفسها أساسا من خلال هاجس الأمن تجاه كل الأشكال الحديثة للخطورة. وهكذا، تصبح فكرة

---

* هانس جوناس (Hans Jonas) (1903-1993) فيلسوف ومؤرخ ألماني. عرف بإيتيقا العصر التكنولوجي، خارج الدوائر الفلسفية، هذه الإيتيقا التي طورها في أشهر كتبه عموما "مبدأ المسؤولية"، كما كتب: بين العدم والأبدية – الطبيعة والمسؤولية – من أجل إيتيقا المستقبل – الحق في الموت ...الخ.

** يعتقد هانس جوناس أن أساس الأخلاق ومنطلقها هو الشعور بالمسؤولية.

*** ايمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) (1906-1995)، فيلسوف فرنسي من أصول ليتوانية يهودية، كان متأثرا بالفلسفة الظاهراتية لهوسرل وفلسفة هيدجر التي حاول التعريف بها في فرنسا. ركزت فلسفته على مسألة أخلاقيات و ميتافيزيقا الآخر. من أهم كتبه: نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل – أربعة قراءات تلمودية – الإيتيقا و اللانهائي – الموت والزمن – الله، الموت والزمن...الخ.

[1] ريكور بول، **العادل الجزء الأول**، تعريب عبد العزيز العيادي و منير الكشو ومجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، تونس، ط1، 2003، ص 75 -76.

الخطر هدف التعبئة الفكرية، ولكن دون رد فعل إيتيقي للسياسة. وفعلا، رد الفعل الوحيد المتصور هو اتقاء الأخطار بالتأمين. الضمان سيكون في نهاية المطاف الالتزام الوحيد ضد جميع الأخطار، وهو ما معناه أنه "عندما تحل فكرة الحيطة محل فكرة جبر الضرر، تضفي على الذات من جديد صفة المسؤولية بواسطة الدعوة إلى فضيلة التعقل. بل ألا يمكننا القول أن الإدانة والخطر، دون أن يتعارضا طرفا ضد طرف، يتلاءمان ويتداعمان بما أنه، في تصور وقائي للمسؤولية، تكون الأخطار غير المؤمنة هي القابلة لأن ندان بها؟"[1].

زيادة على الأمن، يكون المبدأ الآخر البديل هو الاعتناء بالصحة كعربون تصاعدي لكل الأخطار التي تهدد الجسم البيولوجي. يقودنا هذا الهاجس المرضي للصحة إلى جانب التركيز على الأمان بطريقة تناقضية إلى فلسفة السياسة لهوبز والتي تعتبر أن الدخول إلى الفضاء السياسي محروس بالخوف من الموت العنيف، إذ "نتذكر هنا كيف أن حالة الطبيعة، لدى هوبز، هي حالة حرب للكل ضد الكل وهي، وكما شدد على ذلك ليو ستراوس* (Léo Strauss)، تلك الحالة التي يشكل فيها الخوف من الموت العنيف الهاجس المستبد بكل فرد"[2]، فالبحث عن المحافظة على الذات تحت تأثير هذا الهاجس هو أولى أولويات الإنسان،"لأن الاهتمام الأكبر للناس هو المحافظة على الذات، و المحافظة على الذات هي بدورها أكثر أهمية، لأن الخوف من الموت العنيف هو الإنفعال الأكثر قوة"[3].

على هذه الخلفية المعقدة والمربكة يقترح ريكور تركيز التأمل في فكرة إعادة التأسيس، التي يجب أن تفهم بمعنى التأسيس المشترك: فمتخاصمو الحروب الدينية الذين تحملوا بعضهم البعض على مضض بالرغم من استهجانهم المتبادل، هم اليوم بفعل العدمية يواجهون حتمية تضافر الجهود والتعاون في إطار علاقة للتأسيس المشترك. لأننا لا يمكن أن نكتفي بالما لا يحتمل (l'intolérable) أو بالأمني ولا بالصحي: يجب أن نعرف ما هي القوة التي تسمح لنا بإدانة الما لا يحتمل وما هي القاعدة الخلقية و الإيتيقية التي توجه تفكيرنا حول الحماية والصحة.

عندما يقول ريكور تأسيس مشترك، فهذه دعوة لإعادة النظر في كل مكونات الموروث الأوروبي القديم المعقد. بالنظر إلى النتائج لم يستنزف، ولا واحد من هذه الموروثات التي كانت على حد سواء إخفاقات على قدر ما كانت نجاحات. وهنا يلتقي ريكور مع هابرماس الذي كان يقول إن مشروع برنامج العقل لم يستنزف بعد، فالحداثة مشروع غير مكتمل حسبه. لكن ريكور يقول ذلك بخصوص كل الموروثات التي تنقلنا في رحابها: الموروث

---

[1] ريكور بول، **العادل1**، مرجع سابق، ص 83.

[*] ليو شتراوس (Léo Strauss) (1899-1973)، فيلسوف أمريكي يهودي من أصول ألمانية، يعتبر الأب الروحي والفكري لأيديولوجيا المحافظين الجدد السائدة في الحزب الجمهوري الأمريكي. ويعتبر من المتخصصين في الفلسفة السياسية، له كتب عديدة من ضمنها: الحق الطبيعي والتاريخ – تاريخ الفلسفة السياسية – ما الفلسفة السياسية؟ – الفلسفة السياسية لهوبز – الاضطهاد وفن الكتابة ...الخ.

[2] ريكور بول، **العادل1**، مرجع سابق، ص 124-125.

[3] بيرنز لورانس، **توماس هوبز**، ضمن كتاب: **تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول**، تحرير ليو شتراوس و جوزيف كروبس، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص.577.

اليوناني والروماني، اليهودي والمسيحي، القرسطوي والنهضوي، الأنوار، رومانسية القرن التاسع عشر الذي لا ينحصر في جمالية فقط ولكنه يكون نظرة للعالم مؤهلة للمشاركة في العمل الكبير لإعادة التأسيس والتأسيس المشترك، حيث يقول ريكور:"وهذا يتقاطع مع عدة تراثات ثقافية: فبالإضافة إلى مشروع الأنوار الذي يعتقد هابرماس عن حق أنه "لم يكتمل"، هناك الأشكال المؤولة من جديد للتقاليد اليهودية واليونانية والمسيحية التي اجتازت بنجاح امتحان الأنوار النقدي. إن أفضل ما يمكن أن نقدمه من أجل الرد على أزمة الشرعنة (...) هو ظهور تقاليد تتشابك في الفضاء العام ويتذكرها الناس تدعو إلى التسامح والتعددية"[1]. غير أن ريكور لا يريد الاستهانة بصعوبة هذا المشروع، لأنه يتعارض مع الفكرة التي تذهب إلى أن **الديمقراطية مبنية على فراغ**. المراد بذلك هو أنه إذا لم يكن هناك مبدأ سام ومتعال، فالديمقراطية في حالة دائمة من التوليد الذاتي، إما من العدم أو من ذاتها. لا ينبغي على هذا التعارض أن يمنعنا من الاحتفاظ بشيء من فرضية التأسيس الذاتي: العبور بمرحلة الفراغ حتى نصل إلى ما يمكن تسميته بالملء الزائد "le trop plein" الذي يفيض عن ينابيع ثقافتنا المنسية ويتخطاها. بُعد النسيان هذا، نسيان ما هو مدفون، و لم يبلغ فعلا مرحلة النضج، ولم يصرح عن نفسه، هو مكون لا يمكن إنكاره لعملية إعادة التأسيس والتأسيس المشترك. يرى ريكور في هذا الصدد أنه:" يجب أن نتعلم كيف نسرد الأحداث نفسها بصورة مغايرة، تبعا لمشاريع جديدة تساهم في تجديد تفسيرها. لا بد أن نتعلم كذلك كيف ندع الآخرين يخبروننا عن تاريخنا، خاصة حين يصادف أن يكون إذلال البعض متلازما مع عز الآخرين. يمكن في هذا الصدد أن نتكلم على عمل الذاكرة يكون في موقع وسطي ما بين النسيان والتكرار"[2].

من هذه الزاوية، يتردد حسب ريكور صدى الما لا يحتمل كانبعاث تكون نتيجته تصور "توافق صراعي" أو"إجماعي اختلافي" "Consensus conflictuel" لمستقبلنا. تقبل فكرة أن الإجماع يقوم على الاعتراف بوجود شروخ، إلا أن الجميع يحملها على عاتقه*، فحسب ريكور:" لا يجب تخيل العلاقات بين الثقافات من خلال مصطلحات "الحدود"، وإنما من خلال مصطلحات التأثيرات المتداخلة بين مراكز لا يقيم إشعاعها وزنا للحدود"[3]. هذا ما وصفه ريكور، فيما قبل، بالموروثات المتقاطعة أو الوعود غير المنجزة لكل مشاريع الماضي الثقافية والروحية. "ولكن من أين يتأتى ذلك الحافز أو إن أمكن القول تربية تلك الملكة الأخلاقية؟ هنا تتدخل فكرة الوفاق من خلال التقاطع. وقبل ذلك لم تكن نظرية العدالة قائمة إلا على استراتيجية تجنب الخلافات وفق

---

[1] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، ص 494.

[2] بول ريكور، **المشروع الكوني وتعدد الثراتات**، ضمن كتاب: **القيم إلى أين؟**، مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة درويش جبور و جان جبور المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" واليونسكو، تونس، ط1، 2005، ص85.

* وبغية تجسيد هذا المطلب، فان الإنسانية مضطرة إلى تفعيل الحوار و تحريك النقاش الثقافي بين مختلف المجموعات، سواء على الصعيد الداخلي المحلي أو على الصعيد الخارجي مع المجتمعات الأخرى. والغاية من وراء هذا الحوار خلق "الإجماع المتداخل" المرتكز على "العقل العمومي". ويقصد بالعقل العام الوصول إلى التسليم بقيم مشتركة استنادا إلى المقدمات الدينية والأخلاقية والفلسفية التي يعتقدون بها كل من جهته. وهنا إن البشرية ليست بحاجة إلى تبديل الفاعلين في المناقشة قناعاتهم الخاصة، بقدر حاجتها إلى بناء قيم مشتركة كل من موضعه الإيماني الخاص.

[3] بول ريكور، **المشروع الكوني وتعدد الثراتات**، ضمن كتاب: **القيم إلى أين؟**، مرجع سابق، ص83.

تلك الوجهة التي حددتها فكرة التسامح التي بمقتضاها وقع وضع حد للحروب الدينية في الغرب المسيحي. ويتعين الآن القيام بالخطوة الموالية والمراهنة على أن التصورات "الميتافيزيقية" المتضاربة، وقد غذت و لا تزال تغذي إلى اليوم الاعتقادات الراسخة المتينة لدى المواطنين المنتمين إلى الديمقراطيات الغربية، تستطيع أن تحفز وتسوغ ثم تؤسس لنفس ذلك الحد الأدنى من العقائد القادرة على المساهمة في إحداث التوازن المتروي الذي تقتضيه نظرية العدالة. و قد خصص لهذا الرهان الذي هو بمثابة المثيل لطريقة تجنب الخلافات، تلك الطريقة التي أتينا على ذكرها الآن، مقال يحمل عنوان (مجال السياسي والوفاق من خلال التقاطع). (...) غير أنه لا توجد إلا بعض النظريات "الشاملة" سواء كانت أخلاقية، فلسفية أو دينية يمكن لها رغم تعارضها أن تسهم من خلال تقاطعها في تأسيس مشترك للقيم المميزة لديمقراطية منصفة وقادرة على الدوام"[1]. يتعلق الأمر، زيادة على عملية الإحجام عن التحريم (الامتناع عن الحظر) والتي كونت نواة التسامح، بما سماه ج. راولز* (John Rawls) مصيبا في ذلك بالإجماع المتقاطع الذي يقول عنه:" تقدم فكرة الإجماع المتشابك (أو بالتقاطع) لهدف إضفاء واقعية أكبر على فكرة المجتمع الحسن التنظيم وجعلها تتلاءم مع الحالات التاريخية والاجتماعية للمجتمعات الديمقراطية التي تشتمل واقع التعددية المعقولة"[2]، والذي أضاف إليه في المرحلة الأخيرة "تقبل الخلافات المعقولة". و يولي ريكور أهمية كبيرة لفكرة الاختلافات المعقولة، إذ يقول في هذا الصدد: " ونلمس هنا أهمية الرهان المطروح، وهي أهمية يقع تأكيدها من خلال فكرة "الخلاف المتعقل"، وهو مصطلح متمم لفكرة الوفاق عبر التقاطع، التي تمثل النواة الحقيقية للمقال الذي ذكرناه "يمكن أن نقول إن الخلاف المتعقل هو خلاف بين أشخاص متعقلين أي أشخاص طوروا لديهم الملكتين الأخلاقيتين [هاتان الملكتان هما القدرة على امتلاك حس في العدالة و تصور ما لما هو خير] إلى درجة كافية حتى يعدوا في إطار ديمقراطية ما مواطنين أحرارا متساوين فيما بينهم ولهم رغبة دائمة في أن يكونوا أعضاء فاعلين بصفة تامة في المجتمع طيلة حياتهم"[3]. ففي القناعات المختلفة، يجب الاعتراف بوجود راسب لا يمكن اختزاله وأنه لا يمكننا حل كل الصراعات والخلافات. مشروع تصالح الكل مع الكل هو مشروع عنيف في نهاية المطاف. بعض هذه الإختلافات لا تساوم: هذا ما يحاول الغرب فعله مع الإسلام مهما تباينت مواقفه في ذلك. يجب أن نفرق بين الذين يمكننا محاورتهم والذين لا يمكن فعل ذلك معهم. إن الغرب يقوم نوعا

---

[1] ريكور بول، **العادل1**، مرجع سابق، ص 142-143.

* جون راولز (John Rawls)، (1921-2002)، فيلسوف أمريكي ليبرالي، وقد كان أستاذا كبيرا في جامعات برنستون، وأكسفورد، وكورنيل، وهارفارد، إلى عام 1995. وهو يعد أحد أشهر فلاسفة السياسة في القرن العشرين. والواقع أن أفكاره تسيطر على الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، خاصة بعد نشر أعماله عن العدالة، والحرية، والديمقراطية إلى ذلك. وتأثيره يمتد لكي يشمل اقتصاد الرفاهية، ونظرية الخيار العقلاني، والقانون، وعلم النفس الأخلاقي. من أهم مؤلفاته : نظرية العدالة – الليبرالية السياسية – قانون الجماعات البشرية.

[2] راولز جون، **العدالة كإنصاف – إعادة صياغة –**، ترجمة:د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص.132.

[3] ريكور بول، **العادل1**، مرجع سابق، ص 143.

ما بالفصل بين من يظهر له مهيأ للمشاركة في ما يسميه ريكور "إجماعي-خلافي" وبين آخرين لا يستطيعون المشاركة فيه، ويعبر ريكور عن موقفه تجاههم بأنه يجب أن يكون مواصلة قول :" لا تسامح مع غير المتسامحين".

المبحث الثالث
من التسامح إلى الإعــتراف

–أولا– فضيلة التسامح

–1– على المستوى المؤسساتي: التسامح هو فضيلة دولة القانون

–2– التسامح الأخلاقي: فضيلة الأنا الأخلاقي

– ثانيا – مسار الاعتراف

– 1 – المسار اللغوي

–2– المسار الفلسفي

-أولا- فضيلة التسامح

لقد أشار بول ريكور في كتابه "قراءة 1، حول السياسة" وخاصة في مقاله الموسوم " Tolérance, intolérance, intolérable" إلى خطرين يتهددان مفهوم التسامح:" إن الخطاب حول التسامح عرضة لخطرين اثنين: التفاهة و اللبس (الخلط). تفاهة كلام رسمي يمنح متنفسا ومجالا حرا لنزعة شكية أو لنقل لريبية شرعية (ذات نوعية جيدة)، وخلط بين مجالين حيث يجب أن يكتسي اللفظ (المصطلح) معاني ودلالات مختلفة"[1]. وبهدف تجاوز الخطر الأول و هو التفاهة، يقترح ريكور إقحام مفهوم: غير المقبول Intolérable في تأمله للتسامح، واللاتسامح معا، "إن صرخة القلب الأولى التي تعبر عن الاستياء والسخط هي :" صراحة هذا لا يحتمل !"، والأمر هنا مشابه للعدالة: " ظالم وغير عادل !" هذا أول احتجاجنا، وهو رفضنا الأول. بواسطة هذه النقمة نستطيع الولوج إلى المسألة، فهذا التذمر والسخط هو الذي ندخل به إلى المشكلة"[2]. ثم يستطرد ريكور متسائلا حول المتذمر الذي يطلق صرخة السخط هذا: "هل هو المتعصب والغير متسامح، مسقطا على الآخر نبذه الظالم، أم هو المتسامح، مكتشفا حدود تسامحه، وحدود كل تسامح في النكران؟[3].

في الحقيقة، يمكننا مع بول ريكور أن نتأمل هذه القضية من مستويات عدّة وأن نميز على كل مستوى المبادئ المؤسسة، تبعا لاختلاف مجالات ممارسة التسامح.

-1- على المستوى المؤسساتي: التسامح هو فضيلة دولة القانون

تشكل **دولة القانون** إنجازا متأخرا للتاريخ ينبع من تحول ثقافي سمح بإخراج السياسي من عصر اللاهوت. لقد كان التبرير للاتحاد و الترابط الموجود بين السلطتين الدينية والسياسة الذي كان سائدا في العصور الوسطى، هو أن مهمة الكنيسة وقتذاك كان إضفاء الشرعية على حكم الأمير، باعتباره مفوضا من قبل الله، أما الدولة فوظيفتها ردع كل من يتطاول ويخرج عن التعاليم الدينية، بمعنى دعم الكنيسة بالقوة المادية الضرورية في العقاب من أجل صيانة الكيان الديني.كل هذا لا يخلو من دلالة فهو ليس محايدا، ولا أحد يعتقد أن نظاما سياسيا يمكنه القيام دون الاعتماد على رصيد مقدس أو الإيمان المشترك بقوة عظمى ضرورية للحفاظ على الوحدة الوطنية وللانصياع للقوانين. يذهب العهد القديم إلى أن "الخوف من الإله هو بداية الحكمة" (الأمثال). يمكن تأويل ذلك بهذا الشكل: إن الاتحاد في رب واحد، أصل ومصدر (أب) قانون مشترك صالح للجميع، ومنتقم ممن ينتهك هذا القانون هو المؤسس لعالم مشترك سلمي ومنظم. يقول ريكور في هذا السياق:"وعلى الصعيد التيولوجي، إن فكرة وحدة المعتقد أمر مفروغ منه، فكل من البروتستانت والكاثوليك يشتركان معا ويتفقان حول نفس القناعة التي مفادها أنه لا يمكن لمكان واحد في نفس الفضاء السياسي أن يسع أديانا عديدة، و لا الفضاء الديني الواحد يمكنه أن يتسع لطوائف مسيحية متعددة. وإذا أضفنا إلى ذلك التفسير المؤسف للقديس أوغسطين للعبارة الواردة

---

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.294.
[2] Ibid., p.294.
[3] Ibid., p.294.

في إنجيل لوقا المقتطع من سياق مثل الوليمة الكبرى (Grand Festin) القائلة: "أرغموهم على الدخول" فإن التأكيد على وحدة المعتقد يمتد بسهولة ويتوسع ليصبح دعوة إلى العقوبة الدنيوية التي يمارسها الذراع العلماني (يقصد السياسي)، مقابل القدسية الممنوحة للسياسي من قبل الديني"[1].

لا يبدو أنه من الطبيعي أن يتخلى السياسي عن مبدأ الشرعية الدينية فحتى لوك وروسو نفسيهما يحتفظان بهذه الضرورة الملحة. فقد فصل لوك في رسالته عن التسامح –كما رأينا– بين مهام الدولة ووظائف الكنيسة، إلا أنه بالرغم من ذلك أعلن ضرورة ابتعاد السلطة السياسية عن ما يرتبط بالمسائل الإيمانية، كما أشار إلى أن التسامح لا يسع الملاحدة، وهو نفس ما كان رائجا بين مفكري عصره بمثل فولتير وروسو فيما يتعلق بموضوع الديانة المدنية. بهذا المعنى نفهم حداثة مرسوم نانت في ذلك العهد، فمن غير البديهي أن تستمر دولة في البقاء ومواطنوها ينتمون إلى عقائد مختلفة. لقد كان من الضروري أن تحدث ثورة ثقافية حتى يتقبل الناس إمكانية تنظيم مدينة حول مبدأ آخر غير مبدأ العقيدة المشتركة، "إن مرسوم نانت شكل حالة شاذة حقيقية، في الحدود التي تم فيها تأسيس نوع من التعددية القانونية براغماتيا، دون أن يمس و ينال منه فعلا، على صعيد التبريرات السياسية والتيولوجية، هذا النموذج المثالي الذي قمت بإعادة بنائه"[2]. إن الكلام عن بروز التسامح على مسرح الأحداث يعود إلى الحديث عن انحلال العقلية السياسية التقليدية التي تعبر عن نفسها بهذه العبارة: "عقيدة واحدة، قانون واحد، ملك واحد/ une foi, une loi, un roi"،و هي الصيغة التي وضعتها إليزابيت لابروس* (Élisabeth Labrousse) كعنوان أعلى لكتابها القيم حول إلغاء مرسوم نانت. يحسب هذا التحول لصالح الحركة الدهرية (العلمانية) التي تقوم على فكرة أن جميع الناس أحرار ومتساوون في الحقوق، وأن من صلاحياتهم اختيار نظام معيشتهم المشتركة جماعيا أي معا.

تتزامن إذن دولة القانون مع بروز و افتتاح فضاء للحرية، بمثل حرية الرأي والتعبير، حرية إنشاء جمعيات، حرية الاعتقاد، حرية التنقل..الخ. تفترض دولة القانون وتسلم بأن الحرية حق طبيعي للناس، وأن وظيفتها هي ضمان هذا الحق وصيانته، وهكذا، فدولة القانون مدعوة لتوفير الحرية و الحفاظ على ممارستها. إن دولة القانون هي بالطبع دولة ليبرالية تتجنب التحريم والحظر وتمتنع عنه. وقد تساءل بول ريكور هو :"ما هو المبرر الإيجابي الذي يمكننا إعطاءه لهذا الامتناع للدولة، وللحريات الناتجة عنه؟ سأقول: إنه في النموذج المثالي الجديد، هي **فكرة العدالة**"[3]. تعرّف العدالة مبدئيا بأنها تساوي الناس أمام القانون، فلكل فرد الحق في التمتع بحرية مساوية لحرية أي فرد آخر أو مجموعة أفراد. يقوم التسامح على مبدأ التساوي في المواطنة*. إن " وظيفة القانون هنا هو يمنع أن

---

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.296.

[2] ibid. p.297.

* إليزابيث لابروس (Élisabeth Labrousse) (1914–2000) فيلسوفة فرنسية، عرفت بأعمالها حول بيار بايل و البروتستاتية الفرنسية، من أهم أعمالها: جرد نقدي لمراسلات بيار بايل – بيار بايل: من وطن الإيمان إلى مدينة إيرازم – بيار بايل والأداة النقدية – عقيدة واحدة، قانون واحد، ملك واحد؟ إلغاء مرسوم نانت.

[3] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.298.

* يتأسس مفهوم المواطنة على مبدأ التساوي في الحرية بين المواطنين كافة، فمن حيث المبدأ يتمتع الجميع بحقوق وواجبات متساوية، بمثل التمتع بفرص متكافئة على جميع الأصعدة: إجتماعيا واقتصاديا وسياسيا.

يتجنى إعلان حرية من الحريات على إعلان حرية أخرى"[1]، فهو يمنع أن تتطاول أو تعتدي حرية شخص على حرية آخر. الشيء الوحيد، في هذه الظروف، الذي لا يمكن التسامح فيه هو أن تتعدى حرية من الحريات على حرية أخرى. إن **مهمة دولة القانون تكمن في تنظيم تعايش الحريات دون أن تقحم نفسها في أي مجال،** فوظيفة الدولة هنا هي السهر على توفير شروط ممارسة الحريات في إطار تنافسي، وذلك بكيفية تحول دون التصادم بينها و القضاء على بعضها.، فـ"بالنسبة إلى موضوعة الصراع، تكون ديمقراطية الدولة التي لا تنيط بنفسها أن تلغي الصراعات، و إنما تبتكر الإجراءات التي تتيح لها أن تعبر عن نفسها وتبقى قابلة للمفاوضات. دولة الحق [القانون] بهذا المعنى، هي دولة النقاش المنظم"[2]. وهنا يشير ريكور إلى أن "حماية الحريات تتطلب ما يسميه جون راولز **"قواعد النظام"**– لنقل، إجمالا، الدفاع عن النظام العام – مثل هذا الدفاع ضروري، مادامت مجالات الحرية تنافسية وتوسع إحداها يكون على حساب الأخرى. وعلى هذا الوجه، تكون قواعد النظام حد من حرية التعبير"[3]."ومن هذا المنظور فإن فيلسوفا مثل راولس ينظر إلى مفهومه "عن المجتمع المنظم كونه مجرد امتداد لفكرة التسامح الديني" أو إن ما يمكن أن نفهمه من قول راولس هذا بأن التسامح شرط أولي للحديث عن مجتمع منظم"[4].

وهكذا بينما تقوم الدولة في العصر الديني السياسي على مضامين عقائدية، يجب على دولة القانون أن تكون غنوصية، "فالدولة لا تعترف ولا تمول أية عبادة. يتعلق الأمر هنا بالجانب السالب في الحرية الدينية، التي يتحدد ثمنها في كون الدولة كيان لا دين له. بل إننا نستطيع الذهاب أكثر من هذا فنقول إن الدولة "لا تفكر"، فهي ليست دينية ولا ملحدة، إننا في حضرة نوع من اللاأدرية المؤسسية"[5]. تتمثل الغنوصية في الموقف الذي يجب أن يتخذ، والقاضي بالاعتراف بعدم الإلمام ببعض الميادين وخصوصا الميدان الديني. لا يقر الغنوصي ولا ينكر وجود الله، بل يعترف بعدم قدرته على البث في هذا الموضوع.

على المستوى المؤسساتي، غير المقبول (=اللامتسامح فيه) هو إذن أن لا تفصل الدولة بين العدالة و الحقيقة وأن تمنح الدولة نفسها حق التدخل في قضايا مذهبية. إن الدولة، هنا، مطالبة بالحياد، وعدم تأييد أي جهة على حساب الأخرى، يقول بول ريكور:" الدولة هي الحكم بين الادعاءات والتطلعات المتنافسة وليس محكمة الحقيقة"[6]. وبتنازلها عن اعتبار نفسها كمؤسسة الحقيقة، اكتسبت السلطة المدنية صفتها كدولة قانون، فوظيفة العدالة ليست إلا حماية الحرية والمساواة أمام القانون، فالدولة مطالبة بتجنب التدخل في النقاش حول الحقيقة بين الأطراف المتصارعة، فميلاد دولة القانون يرتبط بتحطيم التصور الذي يجعل الدولة سلطة على

---

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.299.

[2] بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 319.

[3] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.301.

[4] محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص 416-417.

[5] ريكور بول، **الانتقاد والاعتقاد**، ترجمة: مصدر سابق، ص 44.

[6] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.300.

الحقيقة." في حقيقة الأمر، **إنه زهد حقيقي للسلطة** ما هو مطلوب هنا"[1]. غير أن حياد الدولة ليس مطلقا، حسب ريكور،"إن الدولة المحايدة تماما، كما سبق وأن أشرت إليه، هي فكرة حد تستخدم لقياس الفجوة بين الواقع والمثالي. لكن، لماذا الدولة المحايدة بشكل مطلق غير موجودة؟ ذلك لأنها لا تولد في الفراغ، بل ترتبط بثقافة تعبر عنها وتحميها في نفس الوقت"[2].

هذا الشرط هو الذي يجعل من الصعب مثلا حل المشكل الذي تطرحه بعض الطوائف. من الناحية القانونية، يعتبر كل موقف طائفي شرعيا باعتباره شهادة حية على ممارسة حق. هذه الحرية حق أساسي ذو قيمة تشريعية (مؤسساتية). وإذا كانت الدولة تسمح لنفسها بالتدخل فلا يكون ذلك باسم الحقيقة والخطأ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا باسم المحافظة على الحريات. يجب مثلا إقامة الحجة على أن طائفة تهدد الوحدة الروحية وحرية الأشخاص الذين يتبعونها أو أنها تهدد حق الأطفال في الحرية. هنا تكمن الصعوبات التي تحسن بعض التيارات الطائفية استغلالها (اللعب عليها).

2- التسامح الأخلاقي: فضيلة الأنا الأخلاقي

إن التسامح من هذه الناحية يقوم على مبدأ أخلاقي وهو احترام الذات البشرية، "في مطلب الاحترام يوجد رغبة في الوجود، ليس بالإثبات الحياتي للذات، بل بفضل اعتراف الآخر. يوجد بين مطلب الاحترام والموقف الأناني وأنانة الفكر في الحياة كل المسافة بين الرغبة و ما أسمته فينومينولوجيا الفكر رغبة الرغبة"[3]. فأن يكون الإنسان متسامحا معناه أنه " قادر على احترام حرية الآخر في التمتع بقناعاته الخاصة (...) إننا هنا بصدد معيار دقيق وهش مفاده آن الآخر يبرهن على حريته في قناعاته"[4]. غير أن هذا الأمر ليس بالأمر اليسير، لأن احترام الغير يتطلب تضحيات من غير الطبيعي على أي طرف من الأطراف المتنازعة القيام بها. على خلاف ذلك يدفع الاتجاه الطبيعي إلى عدم الاعتراف بالغيرية وعلى اعتبار تلك القناعات دون سند عالمية، وباسم الحقيقة التي نعتقد أنها بحوزتنا نحاول فرض هذه القناعات الشخصية على الآخرين. يجب أن نضع فرضية أن أصحاب القناعات ينبغي أن يكونوا قادرين على مقاومة النزوة العفوية لفرض خياراتهم الروحية وأفكارهم على الآخرين. لقد بين ريكور بدقة أن هذه المقاومة صعبة لكنها ممكنة وغير مستحيلة. إذن ما هو الشيء الذي يمكن أن يحد من هذا العنف القابع في قلب القناعات؟ ما هو الشيء الذي يجعلنا نعترف للآخر بحق التعبير عن قناعاته، حتى ولو كان من الواضح أن هذه القناعات خاطئة أو حتى مستهجنة؟ في هذا الصدد كان بيار بايل يتحدث عن "الضمير الضال/الوعي التائه"، وحاول جاهدا تأسيس حق هذا "الضمير الضال". وفي السياق نفسه كان فولتير يقول: "أنا لا أتفق معك يا سيدي، إلا أنني أنضم إليك حتى تتمكن من التعبير عنه".

يمكن أن تكون لهذا السؤال إجابتان:

---

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.301.

[2] Ibid., p.301-302.

[3] بول ريكور، **فلسفة الإرادة :الإنسان الخطّاء**، مصدر سابق، ص 182.

[4] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مرجع سابق، ص.90.

– الأولى ذات بعد أخلاقي بحت: فنحن نعيش في عالم متمدن والشاهد على ذلك أننا منحنا كل عضو من المجموعة البشرية قيمة شخص معنوي. من المتعارف عليه أخلاقيا وقانونيا أن الشخص هو مقام يجب أن يحترم. وهكذا إذا كان واجبا علينا الاعتراف للآخرين بالتعبير عن ما يعتبر بالنسبة إلينا خطأ، فهذا أولا لأسباب خارجة عن مسألة الحقيقة والخطأ. يتعلق الأمر بمسالة أخلاقية. فلا أحد يقصى من حيز الإنسانية، "فموضوع الاحترام هو فكرة الإنسان في شخصي وفي شخص الآخر"[1]. فحتى عندما تكون قناعات شخص مجانبة لما هو ذكي ونبيل يبقى شخصا. من واجبنا أن نحترم لا القناعات ولكن الشخص الذي يحمل هذه القناعات. للتعبير عن هذه الفكرة، يطلب منا بيار بايل الفصل بين "العقيدة التي تحمل على الإيمان" و "والمؤمَن به". تظهر في "المؤمَن فيه" "العقيدة التي تحمل على الإيمان" بتعبير آخر تظهر كرامة وحرية الشخص، وهذا هو ما يجب علينا احترامه. "يجب أن ألتزم ضد كل ما هو غير محتمل وغير مقبول. فوق ذلك، فإن الالتزام يتم في الزمان، يتعلق الأمر باعترافي بما أنا مدين به، وبإعادة إيجاد تراتبية للقيم تمر عبر هذه القدرة على الاستدانة التي تمثل أحد الأشكال التي يتخذها الاعتراف بالآخر. الآخر هنا، هو من أنا مدين له. غير أن الاعتراف بالآخر، يلاحظ بول ريكور، هو أيضا، الشكل الأكثر عمومية الذي ينظم الالتزام، خاصة حينما يتعلق الأمر بالخصم: لكن، "إلى أي مدى يمكن أن أعترف بالآخر الذي قد يكون خصمي؟"[2].

إن عنوان أحد كتب ريكور يضع "القناعة" في قطبية مع "النقد"، ك " مرجع مزدوج، يحظى عندي بأولوية مطلقة"[3] "لأن الفلسفة ليست نقدا فقط، لكنها أيضا من نظام القناعة"[4]. "والقناعة الدينية تمتلك هي نفسها بعدا نقديا داخليا"[5]، ففي كل حقل من الحقول، (...) هناك، حسب درجات مختلفة، مزيجا خفيا من القناعة و النقد"[6]. في موضع آخر يقترح ريكور الزوج: القناعة و المحاجة، لأن حدة القناعة يجب أن تؤلف دون انقطاع مع زهد الحجة. إننا نلاحظ هذا الأمر في تصوره الأخلاقي " إن التمفصل الذي لم نتوقف عن تقويته بين الأدبياتية (déontologie)[الأخلاقية الواجبية] والغائية (téléologie) [أخلاق الحياة الجيدة] يجد أعظم تعبير له – والأكثر هشاشة – في هذا التوازن المتعقل بين أخلاق المحاججة والاقتناعات الموزونة جيدا"[7]. يتعلق الأمر بالهروب من البديل الهدام والمدمر بين الدعوة (المطالبة) إلى معرفة علمية و الحد من الآراء الاعتباطية والتعسفية. القناعة النقدية تتموقع بين الإثنين بفن المعقول (الاحتمال والترجيح). ممتد بين احترام المناقشة و معنى غير المحتمل (اللامتسامح معه). من ناحية، نجد عند ريكور "عنفوانا حجاجيا" يقوم على الإنصات إلى جميع حجج الخصم و أن نعترف بما لديهم من الأحسن، كما أن الحجج التي يمكننا معارضته بها ستكون وتظل متاحة للمناقشة، في

[1] بول ريكور، **فلسفة الإرادة :الإنسان الخطَّاء**، مصدر سابق، ص 185.

[2] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مرجع سابق، ص.88.

[3] ريكور بول، **الانتقاد والاعتقاد**، مصدر سابق، ص 57.

[4] Ricœur Paul**, La Critique et la Conviction**, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 211.

[5] Ibid., p. 211.

[6] Ibid., p. 11.

[7] بول ريكور ، **الذات عينها كآخر** ، مصدر سابق، ص 539 .

إطار لاوفاق و نزاع (dissensus) ربما يكون غير قابل للاختزال. من ناحية أخرى وحده انغلاق القناعات الأخلاقية و السياسية وصرامتها يسمح بمقاومة إغراءات الخطابة والبلاغة (Rhétorique): " الدولة الحديثة، في مجتمعاتنا المفرطة في التعددية (ultra pluralistes)، لأنها تعاني من ضعف القناعة الأخلاقية في نفس اللحظة التي تستحضر السياسة، طوعا، الأخلاق. وبذلك نرى بناءات هشة تشيد على أرض ملغومة ثقافيا"[1].

ومن أجل تجنب مثل هذه المواقف، من الضروري إنزال القناعات الدينية إلى صف ورتبة مجرد آراء من بين آراء أخرى نمنحها حقا متساويا في الوجود. و بقيامنا بذلك، و بتصرفنا بهذا الشكل، نستأصل بذور وجذور حرب أهلية حقيقية، مع العلم أن الثمن الذي ندفعه هو شكل من تنسيب (relativisation) قناعته المطروحة بجعلها رأيا من بين آراء أخرى غيرها. "إن جوهر الالتزام هاهنا هو القناعة التي تجبرنا على ألا نضفي صفة الإطلاقية على هذه القناعة بأن نتعلم أن نلتزم بقضايا وقناعات عادية أو ناقصة (Imparfaites) لأن القناعة (Conviction) تغدو عنيفة عندما يراد تعميمها، فالقناعة يمكن أن تكون غير متسامحة (متعصبة) كما يمكن أن تغذى المواقف غير المتسامحة، الأمر الذي يستوجب موازنتها بالتسامح"[2].ينبغي التأكيد والتشديد على هذا الاستعداد وهذه القابلية للفكر: إنها في قلب وصميم التسامح الحقيقي وتغذي كل فلسفة اللائكية لأنها مرتصلة بحرية الضمير ومتصلة به. بالفعل، إن الأمور ليست بسيطة على الإطلاق. يشير ريجيس دوبريه (Régis Debray)إلى ضرورة التمييز بين الآراء والقناعات، والحاجة إلى الفصل بينهما، إذ أن الأولى منخفضة الكثافة، أي تكون بمقدار ودرجة أدنى، دافئة أحيانا ومتغيرة، لتبقى الثانية ذات درجة أعلى و عالية الكثافة، وحارة غالبا و عنيدة متعنتة مستمرة. وبينما يعتبر الرأي مجرد شعور خاص نكونه عن شيء بتقديره بأنفسنا، نجد القناعة هي اليقين الذي لدينا عن حقيقة أمر ما، أو مبدأ معين. إن الأول هو اعتقاد محتمل، وتقرير أو إثبات وزعم غير مؤكد، فالرأي له مكانه في الأمور التي يمكن لأي واحد أن يعتقد ويفكر مثلما يشاء. وعلى خلاف ذلك، في المجال الديني، الذي يتصل بعلاقاتنا مع الله، إن القناعات ضرورية، لأنه باعتبارنا مخلوقات تابعة، نحن لسنا أحرارا في التفكير خارج إطار الوحي الإلهي. حسب الترتيب الفلسفي، يعتبر الرأي أدنى درجة للمعرفة، فهو بمثابة رأي مسبق نوعا ما، أو حالة عقلية تؤدي إلى إعطاء موافقة على تمثل معين. معنى هذا أن مصطلح الرأي بصفة عامة يشير إلى وجود تفكير متصل بالوعي الجماعي، فالرأي، هو ما نعتقده. بأخذه في صيغة الجمع (آرائي)، يعني وجهة النظر التي أمتلكها حول هذا أو ذاك الشيء. إنه موقف لا يزال افتراضيا، ليس مؤكدا وموثوقا فيه بالقدر الكافي، إذا كنا ندرك ونعي ذلك جيدا. وبالمقابل، إن الاعتقاد بأن آرائي هي حقائق مطلقة، فهذا خطأ وتوهم. فهي ليست حتى قناعات صلبة وقوية، لأن البراهين و المبررات تنقصها. فالرأي لا يوجد لدينا يقين تام به وممكن تغييره، فهو قائم على انطباعات ولا يستند على حقائق راسخة لدينا، فالرأي قابل للجدال، والتغير، لذا فالآراء دائماً تُطرح للنقاش، ويدور حولها الجدل، وتوضع أمامها الكثير من الدلائل والبراهين، فإما أن يأخذ صاحب

[1] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص 320. (du texte à l'action, p.405).

[2] أوليفيي مونجان، **إلتزام وقيمة**، مرجع سابق، ص.88.

الرأي بها ويتغير رأيه، أو يأتي هو بحجج أقوى، فيتغير رأي الطرف أو الأطراف الأخرى المتحاورة. وهكذا تكون الآراء عبارة عن وجهات النظر المتعددة و قد تختلف وقد تتشابه، والهدف منها الوصول للرأي الصائب ذو الحجة والبرهان والمتفق عليه من الأغلبية. **إن الرأي مختلف كليا عن القناعة، التي ليست مسألة موافقة، بل مسألة وجود،** فالقناعة هي شعور بالتأكيد واليقين من شيء ما، فالقناعة من الثوابت التي يصعب التأثير فيها أو تغييرها وهذا شيء مسلم به، فهي راسخة في الفكر، ولم تأت إلا بإيمان كامل بها، سواء أكانت صائبة أم خاطئة، فصاحبها مؤمن بها. إن القناعة مزودة ومدعمة بمبررات صلبة وحجج قوية، يمكن تقاسمها، ومناقشتها، والبرهنة عليها. ليس لدينا قناعة من فراغ، وإلا لما كانت قناعة، بل مجرد آراء. القناعة هي أكثر عقلانية، إنها تخاطب الذكاء والعقل، أكثر من الوجدان (pathos) ممثلا في العواطف والأهواء والشهوات والانفعالات، إنها ليست مجرد إقتناع ذاتي. ولكل منا قناعات ومبادئ لا يرضى فيها جدال ولا يقبل عنها بديلا، لذلك يبدو المتعصبون غير متسامحين في قناعتهم تلك، لذا تراهم يلجؤون بالعنف والإرهاب والكراهية...

من كل ما سبق نستنتج مع ريجيس دوبرييه أننا نستطيع أن نغير بسهولة الرأي – لذلك يقال في المثل الفرنسي: "إن المغفلين وحدهم الذين لا يغيرون رأيهم"، لكن التخلي عن القناعة أمر صعب وعسير، وغالبا ما يكون أقرب إلى الخيانة. أكثر من ذلك خيانة مزدوجة: تجاه الذات والغير، أي نحو أنفسنا من جهة ونحو الآخرين أيضا، لأنه، إلى جانب الشعور بالذنب والحسرة والندم الذي نشعر بها تجاه المثل العليا التي نحس أننا قمنا بخيانتها، قد يحدث غالبا أن مشاركينا القدماء في الدين وأقاربنا وأحباءنا يستنكرون هذه اللا أمانة ويشجبون هذا اللا إخلاص – أي الخيانة – لقناعات مشتركة، خيانة تسجل رمزيا وتعلن بداية قطيعة مع مجتمع بأكمله. ريجيس دوبريه يرى، في هذا الصدد، أن الحديث عن حرية الرأي، كما هو الحال مثلا أثناء الإعلان الأول لحقوق الإنسان، مكان ومقام – أي بدلا عن – الحديث عن حرية امتلاك القناعة التي نريدها، يبين أننا قللنا، أو رغبنا في التقليل من المشكلة – لا نعطيها حجمها الحقيقي – ، والتي هي أعيد وأكرر حساسة وشائكة — رؤية مؤلمة لأن مؤثرات قوية ومتعددة الأشكال تختلط بالأفكار داخل بوتقة (إختبار قاس) القناعات. نحن لا نموت من أجل رأي ما، لكن يمكننا الموت من أجل قناعة معينة. هذه هي المشكلة: إن الرأي لا يحارب بأسلحة متساوية ضد القناعة. فهل ديمقراطية الرأي يمكنها أن تتحمل أمام الحركات الدينية، التي تعتبر حركات عالمية؟ لا أعتقد ذلك، إنه وعاء من الفخار مقابل وعاء من الحديد. إن الإجماع يتموقع أدنى من القناعة: إننا لا نجرح رأيا، وإنما نجرح قناعة، مثلما يذكرنا ريجيس دوبرييه. تخفيف، إصلاح طفيف للعقول، هكذا يمكن أن تكون طريقة تعريف نمط اتفاق لا يبت بشكل كلي، ويقطع، في يقظة الوعي. إن التسامح يكون سهلا في فراغ القناعات، فمن السهل أن تتسامح مع ما لسنا متأثرين به، أو ما نحن متأثرين به قليلا فقط، مثلما يلاحظ ريجيس دوبرييه. "بزهدٍ في القناعة"، إذا أردنا استعمال تعابير ريكور. على هذا الزهد أن يكون ناضجًا حقًا وناتجًا عن التفكير. لولا ذلك لتحوَّل إلى سرطانٍ حقيقيٍّ للقناعة يدمِّرها من الداخل. فقناعة من هذا النوع (بدون نضج وتفكير) ليست قناعة بل رأيًا بين آراءٍ أخرى. يقول ريكور في هذا الصدد:" إن الثمن الذي ينبغي دفعه من أجل هذا الاحترام ،في

حدود قناعتنا الخاصة هو حق الغير في الخطأ. لكن، ليس هذا هو الثمن الأعلى الذي ينبغي دفعه، السعر الأغلى ليس هنا – أي الحالة التي أتينا على ذكرها –. ليس هناك شك في أن هذا الزهد في القناعة يوشك أن ينقلب عليها ويلغمها من الداخل. إذا لم يكن تساهلنا متعاليا متعجرفا و متغطرسا إلى حد ما، بل متواضعا، سنكون مستعدين للنظر إلى قناعتنا الخاصة من الخارج على أنها مجرد رأي، وبوصفها رأيا من بين آراء أخرى، حيث أثر تآكل، و استنزاف القناعة التي أصبحت بهذا منسبة (**relativisée**).في نهاية المطاف، ما نسميه **"**التسامح **"** يستحق بدلا من ذلك اسم **"**اللامبالاة**"**، التي تتمثل في الموقف الذي يعتبر كل شيء صالحا ومباحا، وليس هناك ما يستحق الالتزام؛ وبهذا يصبح التسامح سهلا – يتوقف عن أن يكون صعبا –، لأنه فقد في الواقع قوَّته، وفضيلته، المتمثلة في لجم عنف القناعة، أو بالأحرى العنف الكامن في القناعة. لذلك، تحدثت حين قدمت لهذا الموضوع، عن الإجماع الصراعي لتمييز وتوصيف التسامح الفعال، الإيجابي، فضيلة التسامح"[1]. إن عبارة "الاقتناعات الموزونة جيدا" المعارة لراولز، تعني لريكور أن المرافعة النقدية لأخلاق المحاجة ترفع من الداخل القناعة إلى مصاف القناعة الموزونة جيدا. لكن في نفس الوقت هناك قناعات معقولة لا نستطيع كليا تفسيرها، و تبريرها، لأنها متجذرة في ما قبل فهمنا للعالم، هذا ما وضحه ريكور في كتابه "النقد والقناعة" حين قال:"سأربط هذا عن طيب خاطر بمفهوم "الخلاف المعقول" الذي طوره حديثا رولز. أعتقد أن مجتمعا تعدديا يرتكز ليس فحسب على "توافق بواسطة التقاطع"، الذي يعد ضروريا للتماسك الاجتماعي، وإنما أيضا على القبول بأن هناك خلافات لا سبيل إلى حلها. ثمة فن لمعالجتها، عبر الاعتراف بالطابع المعقول للأطراف المتواجهة، وبالقيمة والاحترام الذي تحظى به الآراء المتعارضة، وبمصداقية الحجج التي يتوسل بها هذا الطرف أو ذاك. ضمن هذا المنظور، أقصى ما يمكن أن أطلبه من الغير ليس هو أن ينخرط فيما أعتقد أنه صحيح، وإنما أن يقدم أفضل حججه. على هذا المستوى تنطبق كلية الأخلاق التواصلية لهابرماس"[2]. عكس هابرماس الذي يناقض المحاجة مع الاتفاق، الذي يماثله مع التقليد و الإيديولوجيا، فإن ريكور يفضل "إبدالها بديالكتيك دقيق بين المحاجة والقناعة". " في المناقشات الحقيقية، فإن المحاجة بشكلها المرمز و المنمق (...) ليست سوى جزء مجرد داخل سير لغوي يحرك عددا كبيرا من ألعاب اللغة"[3]. " جودة النقاش العمومي يعطي الحياة إلى الإجماع بالتقاطع، و إلى التبادل بين قناعات خلفية ذات تطور بطيء و قناعات أمامية ذات رقي سريع"[4].

إن هذا الأمر لا يشكل دعوة لتبجيل الجهل والصغار، ولكن دعوة إلى وضع أسس أخلاقية المناقشة والتي تجعل من الآخر شخصا حريا بالإنصات إليه.نستمع إليه ونناقشه إذا كان يؤمن بنفس أسس أخلاقية الخطاب. نستمع إليه ونحاربه أو حتى نلجأ إلى تحجيمه وإلغاء قدرته على الإضرار إذا كان خطابه يقوم على أعمال تهدد حقوق الشخصية البشرية. لأنه من البديهي أن التسامح يبلغ مداه عند جحود شروط إمكانيته. لا تداول مع

---

[1] Paul Ricœur, **Lecture 1, autour du politique**, op.cit., p.304.

[2] بول ريكور ، **الانتقاد والاعتقاد**، مصدر سابق، ص 44-45.

[3] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، ص 537 .

[4] Ricœur Paul, **Lectures 1, Autour du politique**, op.cit., p.191.

العنصري ولا مع المعادي للسامية ولا مع الفاشستي. لا تسامح مع هؤلاء لأنهم غير متسامحين. هم غير متسامحين لأنهم لا يعترفون بمبدأ الإنسانية الموجود في كل إنسان. ينجر عن ذلك أن كل عقيدة ترسخ عدم الاحترام بسبب اختلاف اللون أو لكون الآخر أنثى أو لانتمائه إلى طائفة مغايرة يجب أن تحارب دون تردد. بالحوار والإقناع إذا سمح الوقت وبالقوة إذا كان التسامح على وشك الاستحواذ على السلطة.

الآخر هو إفراز على المستوى الفكري: الآخر هو فضيلة المفكر وذلك يعني أنه فضيلة الرجل الذي يبني حياته على مبادئ عقلانية. لماذا؟ لأن العقل الإنساني يشكو من عجز على إثبات الحقيقة النظرية أو على إقامة الحجة بطريقة مطلقة على شرعية الوضعيات العقلانية. إذا لم يكن الأمر كذلك فسيكون التسامح مدانا. إذا وجدت هناك حقيقة مطلقة وإذا كان هناك خير مطلق فلا يكون الواجب الوحيد المعقول هو قبول الخطأ والشر ولكن إخضاع الناس بالتربية وبالإرغام إذا فشلت التربية لسلطة الحق والخير التي لا تناقش. ولكن المتزمتون وحدهم هم الذين يقيمون علاقة خيالية مع الحقيقة ومع الخير. نتعرف عادة على العالم و على المفكر بتواضعهم. يطالب سقراط بحقه في عدم المعرفة ويذكرنا العلم بالعبارة المتعارف عليها والتي مفادها: "في حال المعارف الراهنة نظن أن ..." الحقيقة في ميدان العلم مؤقتة يمكن الاقتراب منها ولكنها إلى الأبد غير نهائية. فلا أحد يمكنه ادعاء علاقة تتسم بالشفافية مع الحقيقة أو الخير. فلسنا آلهة، والحكمة تقتضي الاعتراف بأننا إذا كان نبحث عن الحقيقة فهذا يعني أننا لا نمتلكها. محكوم علينا بالبحث عن الحقيقة ومن هذه الزاوية فالانفتاح على الآخر والقدرة على الاحتكاك بالآخرين تفرض نفسها كشرط للتطور التنويري وليس كتنازل للخطأ والرذيلة. بهذا المعنى يكون اللاتسامح دائما اعتراف بالجهل وبما يغذيه. لأن رفض وضع النفس موضع الآخر بفرض رقابة على وجهة نظره هو تضييع لإمكانية تصحيح الأفكار الشخصية أو دعمها. تصحيح الأفكار الشخصية إذا قدم الآخر اعتراضات كان علي أخذها بعين الاعتبار إذا كنت قادرا على رفع مستوى العلاقات التي أقيمها بالدلالات والقيم إلى مستوى الفكر. الدعم إذا كان يمكن تعميم موقفي لأن الحقيقة تعرف في قدرتها على إقناع ذات أخرى بنفس الشيء.

وهكذا تكون الدول التي تسمح بالتفكير والتعبير الحر وحدها قادرة على توفير شروط التنوير. للنقاشات المناقضة وظيفة تنهيضية بالنسبة لكل شخص، فمناقشة الأفكار الغبية والخسيسة يمنع من أن يكون لها أتباع كثيرون. تنوير البعض يتضاعف بأنوار البعض الآخر. ينجر عن هذا أن فكر التسامح شهادة على قوة الفكر الذي لا يخاف الآخر لأنه يعلم أنه في حاجة إليه حتى يرتقي إلى ما هو كوني. وعلى العكس من هذا فالفكر الضعيف لا يتحمل تعرضه للنقد. استعماله للعنف ضد مخالفيه حتى تكون له الغلبة عليهم يكشف عدم قدرته على إقامة الحجة على شرعية ما هو بصدد الدفاع عنه. وهذا ما يدينه دون رجعة.

– ثانيا – مسار الاعتراف:

يعتبر مفهوم الاعتراف (la reconnaissance) مفهوما قديما جديدا، ذو مضامين دينية، وأخلاقية، وسياسية، وفلسفية...الخ. و في الفكر الفلسفي المعاصر على وجه الخصوص نجد أن هذا المفهوم قد

"ظهر عند بول ريكور (Paul Ricoeur) في كتابه الموسوم بـ **مسار الاعتراف**، و ظهر مع الفيلسوف الكندي شارل تايلور (Charles Taylor) بعنوان **سياسة الاعتراف**، أما مع ممثل الجيل الثالث للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أكسل هونيث (Axel Honneth) فقد ظهر في كتابه المعنون بـ **الصراع من أجل الاعتراف**"[1]. يرى ريكور بأن الثقافة الغربية خاصة والفكر البشري عموما أهمل البحث في سؤال الاعتراف، كما يقر بأنه من المتعذر الكلام عن "نظرية" في الاعتراف، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني النقد والتدقيق والتعددية في عمق الكلمة. محاولة ريكور حول الاعتراف منبعها هذا الإقرار بغياب تنظير فلسفي حول الاعتراف، وهو ما جعله يقرر أن يرفع تحد و رهان يتعلق بالتغلب على تنوع معاني الاعتراف بهدف إنتاج خطاب فلسفي متناسق حوله، ولعله "لهذا السبب يستعمل ريكور العنوان "مسارات الاعتراف"، بتركيزه خصوصا على "المسار اللغوي" (الإغريقي واللاتيني) لمفهوم "الاعتراف"، لأن "المسار الفلسفي" لم يدرس بصورة جوهرية ونقدية إلا ابتداء من هيغل"[2]. هذا النسيان حاول ريكور أن يتجاوزه بالبحث في الاعتراف من خلال محاولة تحديد مساراته إذ "يحتل الاعتراف مكانة مهمة في فكر ريكور، وهو لم يجمله تماما في عمله الأخير:مسيرة الاعتراف. هذا المفهوم تتخلل عمله كله، و هو ما يدعونا إلى إعادة بناء وحدة فكر بول ريكور في هذا الموضوع"[3].

– 1 – المسار اللغوي:

إن "كلمة reconnaissance تعني التعرف إلى الأشياء والأشخاص و التأكيد على أنها هي عينها، و تعني كذلك الاعتراف بالآخر على ما هو عليه كمختلف و متباين عن الذات"[4]. و انطلاقا من عمل معجمي لما تحمله كلمة "reconnaître" من معنى في قاموس اللغة الفرنسية لإميل ليتري، و الطبعة الثانية لقاموس روبير الكبير، وبناءا على هذا التحليل، قرر ريكور النظر في ثلاثة معاني للاعتراف: الاعتراف كتحديد (لشيء أو لشخص)، والاعتراف بالذات، و الاعتراف المتبادل. ف"الاعتراف" يتغير معناه وفقا لتطبيقه على الأشياء، أو على شخصنا الخاص أو على العلاقات المتبادلة بين الناس فيما بينهم. الإعتراف في الأشياء هو تحديد هويتها في الحكم والذاكرة، الإعتراف بالذات هو الإقرار بأننا حقا موضوع تجاربنا، و أقوالنا و أفعالنا، الاعتراف المتبادل في النهاية يربط هذا الإقرار بالرضا والموافقة من قبل آخر،" إن الاعتراف بالآخر لا يعني الفهم المتبادل و لا العلاقة الغرامية، بل أن نرى بنيان الذات الفاعلة ينشط في الآخر شأن ما نشعر أنه ينشط فينا"[5]. ينبغي أن نسجل هكذا قلبا (*renversement*) يعبر عنه، على الصعيد النحوي، المرور من المبني للفاعل (يعترف/reconnaître) إلى

---

[1] بومنير كمال، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**–، الدار العربية للعلوم/دار الأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الرباط/ الجزائر، لبنان/ المغرب/ الجزائر، ط1، 2010، ص 103.

[2] شوقي الزين محمد، **حفريات الاعتراف في الثقافة الإنسانية – من أنا ومن أنت؟** – مجلة أوان ، العدد 9 ، 2005، البحرين، ص 129.

[3] Garapon Antoine, **Justice et reconnaissance**, in: Esprit, numéro spécial, Mars – Avril, N°323, Paris, 2006, p.227.

[4] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، ص 38.

[5] تورين آلان، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 260.

المبني للمجهول (يعترف به/être reconnu). هذا القلب يكشف الغيرية التأسيسية للهوية الإنسانية. هذا ما يفسر كذلك لماذا فسر الاعتراف من قبل الفلسفة بوصفه رهان "صراع" يتعلق به الوجود ذاته. ومع ذلك، يمكن أن نقابل حالات العنف التي أشعلها الصراع من أجل الاعتراف بالاستثناء السخي للهبة والهدية، التي تسمح بصياغة "المعادلة النهائية للاعتراف والامتنان"[1].

وقد ارتكز ريكور في الجزء الأول من الكتاب على دراسة و فحص سلسلة من "أحداث الفكر"، (مثل الحركة الديكارتية للكوجيتو، الخطوة الأولى لتأويلية الذات) التي يقارنها، ويقيمها ويفصل فيها. إننا لا نخفي: أن النص مثقل بالمعرفة و عميق، كثير الانعطافات و من هنا صعب. لكن تتخلله كذلك فواصل واستراحات جميلة للعقل. كذلك، في نهاية الدراسة الأولى، هناك تحليل لمقطع من الزمن المعثور عليه (*Temps retrouvé*) لمارسيل بروست* أين يعثر الراوي أثناء مأدبة الموجودات التي كانت تعمر السهرات الاجتماعية في الماضي و التي يتعرف عليها بصعوبة كبيرة. هذا المشهد يبين بوضوح مخاطر سوء الفهم و يبرز كل ما يفصل الاعتراف في مجال الأشياء و في مجال الأشخاص: فإذا كان الأول يعني تحديد الشيء بواسطة خصائصه العامة الجنسية أو الخاصة النوعة، فإن الثاني هو على العكس من ذلك التركيز على الخصائص والصفات الفردية.

بناء على ما سبق لاحظ ريكور عدة دلالات للاعتراف من الناحية اللغوية، منها أنه "يدل على المشاركة. قبل كل شيء الاعتراف هو "اعتراف متبادل" بين ذاتين أو وعيين. فهو بالأحرى "تعارف" يتجاوز المعرفة البسيطة حول الشرط الإنساني للآخر"[2]. أما من الناحية الإيتيمولوجية فقد تحمل كلمة (Reconnaissance) في الفرنسية معنى **معرفة مكررة للآخر**، أو لنقل معرفة ناقصة للآخر، من منطلق أن إمكانية معرفته واردة، غير أن مسألة الإلمام به متعذرة، باعتبار استحالة الدخول إلى قصدياته المتعالية. هناك معنى آخر يمكن فهمه من الاعتراف والمتمثل في القبول: "قبول الغير كآخر يتعذر اختزاله. عندما أقول "أعترف" فإنني لا أؤكد بأنني "أعرف" فقط، بل "أقبل" الغير"[3]. زيادة على المعاني السابقة للاعتراف، يذكرنا ريكور بدلالة أخرى لها بعدا فلسفيا وأخلاقيا حين يربطه بالامتنان. ويرى، بهذا الخصوص، أن "معظم اللغات تتحدث عن الاعتراف كخاصية سلبية تفيد الانفعال حسب ريكور: الاعتراف بالخطيئة لربح الخلاص، قبول الغير كذاتية تفرض نفسها، الخ. الامتنان في ثقافة الاعتراف يفيد التبادل والهدية وأساليب التقدير"[4]، فهو لا يضع الاعتراف على صعيد الانفعال(معنى سلبي)، فحسب، بل يرتفع به إلى مستوى المشاركة (معنى إيجابي).

2- المسار الفلسفي:

---

[1] Ricœur Paul**, Parcours de la reconnaissance**, Seuil, 2004, p.11.

* مارسيل بروست (Marcel Proust) (1871-1922)، روائي فرنسي من أشهر أعماله سلسلة روايات: بحثا عن الزمن الضائع، التي تعد من أبرز الأعمال الأدبية الفرنسية، و التي يوضح فيها بروست من خلال أجزاءها السبعة أثر الماضي في الحاضر.

[2] شوقي الزين محمد، حفريات الاعتراف في الثقافة الإنسانية – من أنا ومن أنت؟ - مرجع سابق، ص 129.

[3] نفس المرجع والصفحة.

[4] نفس المرجع والصفحة.

في الحقيقة "لم يظهر مفهوم الإعتراف كسؤال فلسفي إلا مع روسو و آدم سميث و هيغل في العصر الحديث، قبل ذلك لم توجد سوى تصورات عامة بخصوص الاجتماع البشري وقوانين المدينة (جمهورية أفلاطون)، أو الأخلاق والتدبير الذاتي (أرسطو)، أو تقنيات الاعتراف أمام الخطيئة لطلب الغفران (أوغسطين)"[1]. و في استقراء تاريخي لهذا المفهوم يجد أن الفلسفات الحديثة عموما و فلسفة كل من ديكارت وكانط على وجه الخصوص جعلته مرادفا للمطابقة والتماثل، فهو عند الأول مرتبط بالمعرفة، باعتباره ليس إلا معرفة الشيء بتمييزه عن ما سواه (الشيء كهوية وغيرية في ذات الوقت)، في حين سيتجاوز الثاني هذا الفهم من خلال الكلام عن الجمع والتركيب بين الهوية والغيرية، مع الأخذ في الحسبان أن الحكم وفق الرؤية الكانطية يتصف بالقدرة (الملكة) والممارسة (الفعل)، لهذا فالهوية الحقيقية للإنسان ترتبط بالفعل والحركة، فهو ليس مجرد كائن ناطق و عاقل، بل أهم من ذلك هو فاعل و متحرك. ثم يعرج ريكور على موقف برغسون الذي يربط الاعتراف بالذاكرة، حيث أن التذكر ليس سوى استحضار ما تم التعرف عليه سابقا.

"نعرف أن بول ريكور طور هيرمينوطيقا فلسفية حول الرموز خصوصا في كتابه "صراع التأويلات". والرمز له خاصة الوساطة، تبادل، تواصل، تجارة رمزية، الخ. بهذا المعنى يتناول ريكور بالدراسة والتحليل بعض المفاهيم أو المقولات التي تفيد الوساطة الرمزية والاعتراف المتبادل مثل الهدية أو العطية، المأدبة، الشهادة، الوعد، ألخ"[2].إن "مسار الاعتراف" المقترح من طرف ريكور الذي سيظل آخر كتبه ينتهي ويكتمل في الاعتراف المتبادل، الذي يبدو بطريقة استعادية كشرط للاعتراف بالذات. هكذا ستتأكد واحدة من أكثر قناعاته قدما: و التي مفادها أن الآخر هو "أقصر طريق بين الذات والذات عينها". علاوة على ذلك، فإن هذا المسار للاعتراف هو بهذا مسار للهوية – هوية الأشخاص ستكون بوضوح مميزة عن تلك التي تخص الأشياء. فليس من المستغرب أنه تناول فيه معظم المواضيع المعالجة في "الذات عينها كآخر". ينبغي إضافة مواضيع الذاكرة، و كذلك الوعد والغفران، التي عولجت في "الذاكرة، التاريخ، النسيان": هذه المواضيع تسمح بتركيب مسألة الاعتراف ومسألة المصالحة– المصالحة مع الذات تفترض، هي أيضا، المصالحة مع الآخر. لهذا نجد أن ريكور من خلال الجزء الثاني " أخذت الذات مكان شيء آخر بشكل عام". ريكور يستنتج أن الاعتراف بالذات عينها هو الاعتراف بقدراتها في العمل (بصيغة أخرى القدرة على القول، القدرة على الفعل، القدرة على الحكي والانحكاء وبالطبع أن تكون مسؤولة على فعلها). إن الذاكرة و الوعد تشكلان قمتي هذا الاعتراف بالذات: الذاكرة هي التي تسمح للإنسان بالتعرف على ذاته باعتباره هو ذاته عبر الزمن، بينما الوعد تلزم الإرادة بالبقاء ثابتة على الرغم من التقلبات. صورة الآخر لا تزال تبدو إلا جوفاء.

هذه المسألة الأخيرة قادت ريكور في الدراسة الثالثة من كتابه إلى محاولة تبيين أن الصراع من أجل الاعتراف (بمثل ما حلله هيغل) يمكن أحيانا أن يصبح متجاوزا من عن طريق اعتراف متبادل و مسالم على طريقة

[1] نفس المرجع والصفحة.

[2] نفس المرجع، ص 131.

الهبة المتبادلة التي تحدث تجربة الامتنان. لكن لا يتعلق الأمر هنا إلا باستراحة و وقفة في الحرب. ففي الجزء الثالث من الكتاب، ذهب ريكور إلى مناقشة هوبز و خاصة هيجل و آخر أتباعه وهو آكسل هونيث. في الواقع، الجميع يعطون للاعتراف شكل صراع، هو الشكل الذي يأخذه الصراع من أجل البقاء، و الذي يجد تعبيرات عديدة في المجالات الانفعالية، والاقتصادية، والقانونية، والسياسية – دون أن ننسى العلاقات بين الدول وبين الثقافات. غير أنه يوجد، على هامش ما يبدو أنه قانون العلاقات الإنسانية، "تجارب من الاعتراف المسالم"، الذي طابعه الاستثنائي، البعيد عن أن يشوهها "يضمن قوة الإشعاع والإرواء في صميم المعاملات المسجلة لطابع الصراع"[1]. هذه القوة – الرمزية البحتة – هي أساسا تلك التي لفت الانتباه إليها موس* (Mauss). "عندما يهدي الفاعل الاجتماعي شيئا ماديا فإنه يشكل فضاء رمزي حول هديته، لأنه يرغب من خلال فعله في الاعتراف. والهدية التي تبتغي ضمنيا الاعتراف قد تصبح نوعا من التضحية التي تبتغي الخلود (تناقض رمزي بين الفعل الأصلي والغاية النهائية): هذا حال الجندي الذي يضحي بنفسه من أجل وطنه، والوطن يعترف ببطولاته بتخليد ذاكرته عبر الأوسمة والاحتفالات الرسمية. وهذا أيضا حال من يهدي دماءه أو أعضاءه الجسمية لمرضى يجدون بها اندفاع جديد نحو الحياة والصحة. بإقدامه على هذا الفعل البطولي، فإنه يبتغي الاعتراف ولو بشكل غير شعوري. بهذا المعنى يصبح العطاء هو جوهر الوجود البشري في سعيه نحو الاعتراف"[2]. "إن الـ Potlach* التي تغنى بها موس كانت تحطم النظام التجاري من الداخل عن طريق السخاء –كما يفعل ذلك على طريقته "الإنفاق" بحسب جورج بطاي"[3]. كذلك سيصبح التعارض القائم منذ هذه اللحظة هو ذاك المتعلق بالهدية والتبادل. غير أن الهدية نفسها تدخل – حسب موس – هدية مقابلة، إنها عملية متبادلة في خدمة "المنطق الاجتماعي"**. بخلاف"منطق التبادل والمعاملة بالمثل" هذا، الذي يلغى فيه فورا السخاء والكرم الجلي على هذا النحو، يطرح ريكور "فينومينولوجيا التبادل" التي تشدد على "حركة العطاء نفسها"، والتي تفهم هذه الحركة كنداء، وليس العطاء في المقابل، بل العطاء بدوره، "مطلب التبادلية هذا الذي لا يمكن أن تحتسبه أية إرادة عيش، هو جسر العبور الحقيقي من الوعي إلى الوعي بالذات. في هذه الحال، فإن المطلب هذا لا يلبى بالعلاقات ما بين الإنسانية عند حصول التملك، والتي هي علاقات استبعاد متبادل، و لا بالعلاقات عند الحصول على

---

[1] Ricœur Paul**, Parcours de la reconnaissance**, op.cit., p.319.

* مارسيل موس، أنثروبولوجي فرنسي (1872-1950) ، هو إبن أخت إميل دوركايم، يعتبر أب الأنثروبولوجيا الفرنسية، و صاحب نظرية تبادل الهدايا أو الهبة المقابلة. له عديد الأعمال منها: رسالة في العطاء: أشكال التبادل في المجتمعات البدائية وعللها- في تغيرات المجتمعات الإسكيمو حسب الفصول- تقنيات الجسد- الوطن.

[2] شوقي الزين محمد، **حفريات الاعتراف في الثقافة الإنسانية – من أنا ومن أنت؟** - مرجع سابق، ص 131-132.

* كلمة البوتلاتش (Potlatch) تدل على "الهبة"، وهو سلوك ثقافي، غالبا ما يكون في صورة احتفال رمزي، يتأسس على "العطاء". بشكل أكثر دقة، هو نسق ل هبة مقابل هبة في إطار تبادلات غير تجارية. إن البوتلاتش يشير في الفلسفة إلى مفهوم الإنفاق الخالص (راجع جورج بطاي ومارسيل موس)، إنه عملية تندرج تحت إشارة و شعار التنافس، إذ ينبغي تجاوز الهدايا الأخرى.

[3] ريكور بول، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر سابق، ص 695.

** هدية مقابل هدية، هبة بمقابلها، وعطاء بعطاء، هذه هي الصيغة المختزلة لنظرية "مارسيل موس" حول الهبة والهبة المقابلة،(La théorie maussienne du don et du contre-don)، وهي نظرية سوسيولوجية تجعل الهبة ضرورة وواجبا لاستمرار الحياة الاجتماعية والحفاظ على التوازن الاجتماعي.

السلطة، والتي هي علاقات غير متساوقة وبالطبع غير متبادلة. لهذا فإن نشوء الذات، يستمر خارج كرة الاقتصادي والسياسي: في حيز العلاقات بين الشخصية، فهناك أتابع العزم على أن أُحتَرَمَ، و أُقبَلَ و يُعتَرَفُ بي. وجودي بالنسبة لي هو تابع لهذا النشوء في رأي الآخر، و أجرؤ على القول بأن "ذاتي" أتلقاها من رأي الآخر الذي يكرسها، فنشوء الذاتات هو كذلك نشوء متبادل بالرأي"[1]. في هذه النقطة سيكون مفهوم التبادلية (mutualité) مميزا عن المعاملة بالمثل (réciprocité)، والاعتراف سيأخذ معنى "الشكر" الموجه من قبل شخص للآخر الذي تلقى ما لا يقدر بثمن، وهو الضمانة "الهامة" و "المفرحة" لكرامته الخاصة. نستطيع أن نقرأ بالفعل جزءا من هذه النتيجة في "الإنسان الخطاء / L'homme faillible[2]"، أين توجد أول معالجة طورت لمفهوم الاعتراف (و أين اللحظة الكانطية لاحترام الشخص كـ"غاية في ذاته" تأتي، بطريقة دلالية بليغة، بعد و ليس قبل اللحظة الهيجلية لـ"الصراع")، حيث نجد ريكور يقول: "يبدو لي أنه من الممكن قول شيئين: الاحترام يحتوي نوعا من الموضوعية، الصورية، وهذا صحيح، حتى أننا نستطيع دعمها بتفكر ذي أسلوب كانطي: إن جوهر الاحترام هو ما أحترمه في الآخر، و ما أنتظره منه هو تكريس احترامي من قبله، هذا ما يمكن أن نسميه وجودنا–قيمتنا، قيمتنا الموجودة، بهذا المعنى يقول كانط: "الكائنات العاقلة تسمى أشخاصا لأن طبيعتهم تعني أنهم غايات بذاتها" و أيضا الطبيعة العاقلة توجد كغاية بذاتها: هكذا فالإنسان يتمثل بالضرورة وجوده الخاص. الاحترام يحتوي إذن تمثيلا، وهو تمثيل غاية ليست فقط "غاية للتحقيق" بل "عاية موجودة بذاتها"، فالشخص بما هو متمثل ليس شيئا آخر. ذلك أن التمثيل له مرتبة من الموضوعية كقيمة لهذه الغاية. ليس فقط لأجلنا بل في ذاته، التعارض بين تمثيل الغاية بذاتها، وتمثيل وسيلة لأجلنا هي من تلقاء ذاتها مكونة لبعد الموضوعية. إن عدم القدرة على امتلاك شخصية الآخر، يعني الالتقاء بالموضوعية كحد لخياري الكيفي، فالموضوعية تتركز في أن هذا الآخر، لا أستطيع استخدامه كوسيلة، ولا امتلاك الأشخاص كأشياء: "فليسوا هم إذن مجرد غايات ذاتية، حيث يكون وجودهم نتيجة لفعلنا، ويتمتعون بقيمة بالنسبة لنا، بل هم غايات موضوعية، أي أشياء يكون وجودها غاية بحد ذاتها، بل غاية لا يمكن استبدالها بأخرى. والغايات الموضوعية بخدمتها، يجب أن توضع كوسائل. وبدون هذا لا يمكن عمليا أن نجد أبدا أي شيئ ذي قيمة مطلقة". لهذه الموضوعية يعطي كانط إسما هو الإنسانية، فموضوع الاحترام هو فكرة الإنسان في شخصي وفي شخص الآخر"[3]. ومع ذلك، فهي تفتقد إلى الرابط المعقود بين الفلسفة العملية و الأنثروبولوجيا الاجتماعية، و "يؤكد مارسيل هيناف* على الهشاشة والطبيعة الصدفوية للإعتراف الذي يجعل منها ثمنه وفرادته في الوقت نفسه. إن الهبة الإحتفالية المتبادلة هي علاقة تكون عناصرها

---

[1] بول ريكور، **فلسفة الإرادة :الإنسان الخطّاء**، مصدر سابق، ص 182–183.

[2] Ricœur Paul, **Philosophie de la volonté2, Finitude et culpabilité1, L'homme faillible**, Aubier, 1960, pp 136-140.

[3] بول ريكور، **فلسفة الإرادة :الإنسان الخطّاء**، مصدر سابق، ص 184–185.

* فيلسوف وعالم أنثروبولوجيا، وهو أستاذ في جامعة كاليفورنيا في سان دييغو . حاصل على دكتوراه في الفلسفة، وقام بدراسة الإثنولوجيا في جامعة أبيدجان ، وقام بالتدريس في جامعة كوبنهاغن ، وفي الكلية الدولية للفلسفة في باريس، ثم في جامعة جونز هوبكنز وكيوتو، له مجموعة مؤلفات مثل : كلود ليفي ستراوس والأنثروبولوجيا البنيوية (1991، 2000)، الفضاء العمومي و الديمقراطية (2001)، ثمن الحقيقة. الهبة (2002).

المختلفة عائمة في الزمن: إنها لا تملك آلية التبادل، ولا دقة التعادل (بالعكس نحن في حالة من المغالاة دائما)، و لا حتى ضمان العلاقة القانونية لأنها قد تخفق على الدوام. أكثر من آنية التبادل، الحيدان، بل وأكثر من الآلية يكون التحلل في الزمن هو الذي بين الهبة والهبة المقابلة (التي تعبر عن نفسها نحويا في القصور عن تعريف هذه العلاقة بغير التحلل). في هذا من المجازفة أكثر مما فيه من الضمان"[1].

إن الرغبة، حسب ريكور، تتشكل بصورة بينذاتية في الفرد عن طريق الخطاب الرمزي عبر التقابل والصراع مع الغير. وفي المواجهة بين الذات والآخر يعترف كل طرف منهما بالآخر بوصفه ذاتا. إن إشباع الرغبة ينجز من خلال تاريخ آخر، تاريخ اعتراف فقط. ويعرف نفي الذات حده في هذا الاعتراف المتبادل، وبذلك، يدرك كيف يضحي بذاته بهدف الاستمرار في الوجود. إن جدلية التعارض والكفاح لهيغل تقوم على قدرة كائنين اجتماعيين على الاعتراف ببعضهما البعض. فالاعتراف هو تصور أمر معلوم مسبقا. "وإذا ما اقتدينا بتحليل ريكور للذات كتفسير، بوصفها مكونة عبر الخطاب الرمزي، فإن ما يعترف به كائنان اجتماعيان لا يمكن أن يصبح تماثلا وجوديا، وإنما هو إقرار بالمعنى، يجري التوصل إليه بواسطة خطاب رمزي بينذاتي ضمن الموروث الثقافي. يمكن رؤية الآخر فقط عبر اللقاء بين معنى علامات الرغبة لدى الذات وبين علامات الرغبة ذاتها. ويصبح الآخر دالة ذاته الخاصة لمعنى علامات الرغبة. ويعترف المشاركون الاجتماعيون ذوو توقعات الارتباط المتشابهة بهذه المظاهر لدى كل منهم. وبهذه الطريقة، يمكن معرفة مظاهر آثار الصدمة، ويمكن تقريب الضحايا بعضهم من بعض، وبالتالي يمكن إعادة تمثيل الديناميكية الاستغلالية للعدوان/الخضوع في محاولة استعادة الفاعلية، التي فقدت في أثناء تجربة صدمية سابقة. من هنا، فإن الرغبة العنيفة هي الجذر المجازي لفاعلية الشفاء"[2]. وفي الختام نجد أن ريكور" ينهي مساره في الإعتراف بتأمل للفلسفة الأخلاقية حول العرفان. ليس لكونه يرغب "المرور" بسرعة إلى السلام، أو لأنه يشعر بصعوبة في مقاربة مسألة الصراع الإجتماعي. إنه يريد ببساطة أن يثبث أن العرفان ممكن بانتهاجه الفعال للمجازفة في أن يفتح الباب أمام التفكير في محاولة العثور على منفذ أخلاقي لصعوبة سياسية. إنه يقتصر على ذكر إمكانية (Agapé) التي يعترف فورا أنها تتعلق بـ(منور)"[3].

[1] أنطوان كرابون، **العدالة والاعتراف في فكر ريكور**، ترجمة: جودت جالي، مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، العدد 4، 2009، ص 12.

[2] ويتمر باربرا، الأنماط الثقافية للعنف، مرجع سابق، ص111.

[3] Garapon Antoine, **Justice et reconnaissance**, op.cit., p.241.

الـفصــل الـثالــث
"التسامح في تواصلية هـبرماس"

المبحث الأول:

إيديولوجيا العنف في التواصل المشوه

المبحث الثاني:

من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية عند هابرماس

المبحث الثالث:

التواصلية: الحداثة، القانون والتسامح

المبحث الأول
إيديولوجيا العنف في التواصل المشوه

– أولا – مشروع هابرماس التواصلي

–ثانيا– العنف والإرهاب

النتائج الكارثية للتواصل المشوه

–ثالثا– الأيديولوجيا و التواصل المعطل

1– الميكانيزمات اللاشعورية للتشويه

2– اللغة و الإعلان و التواصل المشوه

3– الخطاب الديني المشوه

– أولا – مشروع هابرماس التواصلي:

يعتبر هابرماس (J. HABERMAS) أحد ركائز مدرسة فرانكفورت و أبرز ممثل لجيلها الثاني من أهم الوجوه الفلسفية، حضورا في النقاش الفلسفي المعاصر، أوروبيا وأنجلوسكسونيا[1]. للمناقشات النقدية في ألمانيا وخارجها، يرفض هابرماس الاعتقاد بمبدأ نهاية التاريخ، نشأ في خضم حركة النسبية التي فككت المثل العليا، فقد واصل تفكيره على خط الكونية الذي افتتحه كانط. مبدعا نظرية الفعل التواصلي (L'agir Communicationnel) التي عمل على تغذيتها من مختلف العلوم الاجتماعية. فقد شكلت نظرية هابرماس منعرجا حاسما في الفلسفة المعاصرة، وتحولا جذريا في التفكير و العمل.

يندرج تفكير هابرماس في سياق التقليد الألماني القائم على النقد، والطريق الذي رسمته "مدرسة فرانكفورت ومواصلة "المشروع النقدي الذي أرساه كانط ولكن من منظور جديد، يقوم على تجذير النقد، في الفكر الغربي"[2]، وبشكل خاص العقلانية الذاتية التي اتسمت بها الفلسفة الغربية الحديثة والتي أنتجت العقلانية الأداتية القائمة على العلم والتقنية من أجل السيطرة على الطبيعة، إن العقل التواصلي الذي عمل هابرماس على إرسائه يسعى إلى فضح سلبيات العقل الأداتي، الذي يفرض بالقوة هيمنة العلم و التقنية، اللذان تحولا إلى "إيديولوجيا"، وهما يشكلان مركبا تقنيا–علميا جرى إخضاعه للإنتاج الصناعي. والهدف من وراء هذا النقد بناء عقلانية جديدة تراعي البعد الاجتماعي للممارسة العقلانية بعيدا عن الاختزال الذي مارسته الفلسفة من قبل، "ومن أهم ركائز النظرية النقدية، منظورها النقدي للظواهر الفكرية والاجتماعية، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالانفصال الرمزي عن تلك الظواهر، و وضع مسافة تمكن المنظور النقدي من ممارسة فعاليته، مطورا موقفا مختلفا، يرتب العلاقات بين الظواهر المدروسة بمعزل عن الخضوع والسيطرة التي تمارسها تلك الظواهر"[3]. " يمثل فكر هابرماس هيكل تكاملي للفلسفة والنظرية الاجتماعية حيث نهل من تراث إيمانويل كانط وفريدريك شيلنغ وفريدريك هيغل وغيرهم، بالإضافة إلى اعتماده الجزئي على كارل ماركس والمدارس النيوماركسية، وإدماج كل هذا في سياق نظريات علم الاجتماع خاصة مع أعمال ماكس فيبر وأميل دوركهايم وجورج هربرت ميد"[4].

لقد "ظل هابرماس مسكونا بهاجس أساسي يلخصه السؤال التالي الذي يطرح على الصيغة الكانطية: كيف يكون الاندماج الاجتماعي ممكنا؟ هذا السؤال يكشف أن هابرماس لا يهدف إلى بناء نظرية في المعرفة، بل هاجسه هو بناء نظرية في المجتمع. معظم أعماله تدور حولها سواء في مجال: الأخلاق، اللغة، علم الاجتماع المنطق، الفلسفة السياسية، أو بما في ذلك اهتماماته المتأخرة بالدولة ما بعد–الأمة، البيوأخلاقيات، فلسفة الدين"[5].

---

[1] أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق – ص 96.

[2] بومنير كمال، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث –**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2010، ص25.

[3] عبد الله إبراهيم، **المطابقة والاختلاف –بحث في نقد المركزيات الثقافية–**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص654.

[4] بن عمر سواريت، **مفهوم المواطنة والتسامح عند يورغن هابرماس**، ضمن مؤلف جماعي: التسامح – الفعل والمعنى – مرجع سابق، ص 192–193.

[5] الأشهب محمد، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية**، سلسلة نقد السياسة 3، ط 1، 2006. ص12.

" نظرية هابرماس بمحاولتها لتشخيص جديد لعملية التحديث في الغرب، ولاكتشاف صورة أخرى من صور العقلنة وهي العقلنة التواصلية، بديلا عن تشخيص مدرسة فرانكفورت، وهذا ما يجعلها مقابلة لفلسفة "جان فرانسوا ليوتار" المابعد حداثية وما يقوله عن فشل مشروع الحداثة وإفلاسه"[1]. لقد حاول هابرماس إبداع شكل مغاير في العقلنة، يتجاوز صورته الإستراتيجية الأداتية إلى بنية تواصلية اجتماعية، بفعل التواصل يمكن عقلنة المجتمع وتحديثه، "في إطار فضاء عمومي يضمن الحوار والتشاور والتفاعل وسيادة روح الديمقراطية، وترتكز فيه المبادئ والمعايير المعتمدة لإقرار الاتفاق والإجماع، وانخراط الأفراد المعنيين بالفعل التواصلي، على مبدأ الكونية .كما يستدعي هذا المبدأ مفاهيم أخرى، تندرج في صلب العملية التواصلية مثل :أخلاقية النقاش، والفاعلية الجماعية، والموافقة، والتبرير العقلاني، وادعاء صلاحية المعايير، والبينذاتية، والاعتراف، والحجاج العقلاني، والمستمع الكوني ...الخ"[2]. "الهدف الأساس لهابرماس توسيع دائرة "المشروع غير المكتمل" للعقل الحديث بفتح هذا العقل على أبعاد ظلت مجهولة هي أبعاد الفعل التواصلي التي يستخلص هابرماس مفترضاتها المعيارية ومعايير صلاحيتها إنطلاقا من براغماتية اللغة المتداولة بين الذوات الفاعلة"[3]

يترتب الفعل التواصلي عن العلاقة التفاعلية التي تربط شخصين على الأقل داخل العالم المعيش وفي إطار توافق لغوي بينذاتي. "هذا التواصل عبارة عن علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة أيديولوجيا وطبقيا، علاقة تتوخى بناء وعي حر لا تحكمه المؤسسات أو الأيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية، علاقة تغوص إلى داخل مؤسسات المجتمع الغربي لتزيح عنها غلاف الزيف والتزييف الإعلامي والفكري، علاقة تجعل التقدم التقني في خدمة الإنسان"[4]. و التفاهم سيتحدد هنا على أنه تلك: "العملية التي يتحقق من خلالها اتفاق معين، على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك"[5]، لذلك فإن كل شخص أو أو فاعل قادر على الكلام والفعل يستطيع أن يشارك في عملية التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية، شريطة أن يحترم معايير المعقولية والحقيقة والدقة والصدق. **"**في هذا الإطار يتم النظر إلى الفعل التواصلي كنشاط تحكمه فاعلية حوارية اجتماعية تتخذ شكل عقلنة مفتوحة وأخلاقية تناقش"[6].

إن هذا النشاط التفاعلي عبارة عن انخراط لازم ،قرار عقلاني، تم في إطار مناقشة عملية، للقاعدة الحجاجية التي يكونها "مبدأ الكونية". إن الأشخاص يندمجون بإرادتهم ضمن معيار، وهم على دراية بالمبررات العقلانية التي بني عليها ما من شأنه أن يجعل ذلك الاندماج مشتركاً والاعتراف بينذاتياً. هذا الأمر يفتح المجال لإيتيقا النقاش داخل

---

[1] حسن منصور أشرف ، **ما بعد الحداثة بين ليوتار وهابرماس**، مجلة أوراق فلسفية، 4-5، ص30.

[2] عز الدين الخطابي، **حِوار التَقَاَفاتِ بيَنَ الكَوْنيَةِ والخصُوصِيَة – مقاربة فلسفية أنثربولوجية**–، رؤى تربوية، فصلية ثقافية تربوية، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، رام الله، فلسطين، العدد 28، جانفي، 2009، ص 119.

[3] غانتي، **أسباب فشل الخطاب الفلسفي للحداثة حسب هابرماس**، ضمن كتاب **الحداثة وما بعد الحداثة**، دفاتر فلسفية، العدد 15، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2007، ص 83.

[4] مهيبل عمر، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2005، ص376.

[5] Jürgen Habermas, logique des sciences sociales et autres essais, P.U.F. 1987, p. 232.

[6] هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص 97.

الفضاء العمومي، التي تسمح بإظهار مبدأ الكونية كأساس لكل نشاط تواصلي مبدأ الكونية يسمح بإقرار التفاهم المتبادل ضمن المحاججات الأخلاقية، وذلك وفق قبول يستبعد الاستعمال الأحادي للقواعد الحجاجية. وبهذا يريد هابرماس الإفلات من مطبين: الكونية المجردة، التي تتنكر للتعددية الثقافية التي هي خاصية المجتمعات البشرية، من جهة، وفخ النسبية من ناحية أخرى.

-ثانيا- العنف والإرهاب: النتائج الكارثية للتواصل المشوه

لقد شكلت أحداث 11 سبتمبر دافعا وحافزا للفلاسفة المعاصرين لإعادة التفكير في مشكلة العنف. هذه الحادثة التي تمثل فاتحة زمن الإرهاب العدمي الشمولي، لأن المعنى الوحيد الذي يهدف إليه مثل هذا الفعل هو التدمير الكامل للعالم. ومن بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم التفكير في هذه المشكلة القديمة الجديدة، هابرماس الذي شوشت هذه الأحداث المفهوم المركزي في نظرية الفعل التواصلي، حيث تعرض مفهوم "العقل التواصلي" إلى نوع من الشك في قيمته. وهذا ما حمله إلى الدفاع عن أطروحته ومحاولة تفسير العنف وكيفية تجاوزه، وذلك بمناسبة الحوار الصحفي الذي أجرته معه الباحثة الأمريكية جيوفانا بورادوري حول "الفلسفة في زمن الرعب".

لقد صرح هابرماس: "منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وأنا أتساءل إذا ما كانت كامل نظريتي حول النشاط الموجه إلى التفاهم .كما أبلورها منذ "نظرية الفعل التواصلي" . تغرق في السخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف. بالطبع إننا حتى داخل مجتمعات غنية وهانئة نسبيا كتلك المنتمية إلى منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية نواجه نوعا من العنف البنيوي الذي اعتدنا عليه والقائم على تفاوت اجتماعي مذل وتمييز مهين وإفقار وتهميش. لكن تحديدا وبقدر ما تنطبع علاقاتنا الاجتماعية بالعنف والنشاط الاستراتيجي والتلاعب، فان علينا عدم تغييب ظاهرتين"[1]. يبدي هابرماس طلاقة نقدية، إلى الحد الذي يعتبر حادثة وقعت تصلح لأن تكون اختبارا (teste) لنظريته . فما الذي يمكن بالفعل أن تعنيه نظرية اتصالية موسعة على أبعاد الإنسانية برمتها إذا ما كانت هناك شرذمة جد قليلة في هذه الإنسانية تحمل هذه التواصلية لدرجة حلمها بتدمير فيزيقي لكل شيء !؟

يعترف هابرماس بأن العالم عموما و أوروبا بشكل خاص تعاني من العنف و مخاطره راهنا،العلاقات الاجتماعية باتت رهينة العنف والفعل الإستراتيجي والهيمنة باعتبارها مظاهرا رئيسية في بنية هذه المجتمعات بفعل عوامل الإقصاء و التهميش.

إن العلاقات داخل المجتمع والعيش المشترك تقوم على أساس جملة من القناعات والتقاليد والأعراف والأنماط الثقافية المتقاسمة و طموحات وآمال مشتركة ومتبادلة. حيث تنظم أفعال الناس بناء على عملية التواصل بين مكونات المجتمع، واعتمادا على ألعاب اللغة المتداولة ، و ادعاءات الصلاحية المتفق عليها والمعترف بها ضمنيا

[1] يورغن هابرماس، في مقابلة معه بعنوان: **الإرهاب والعنف والتواصل (جيوفانا بورادور)**، نقلا عن علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر- بيروت، 2011، ص 344. يمكن معاينة المقال على الموقع: الحوار المتمدن، العدد

في المجال العام والفضاء العمومي، لكن إذا لم تجر عملية التواصل بالشكل السليم وفقا للمعايير الملائمة، يحل التنازع محل التواصل ، الصراع نتيجة حتمية للتواصل المشوه ، وسوء الفهم، ولهذا يفسر هابرماس العنف كـ"حلقة لتواصل مشوه" فعدم وجود الثقة المتبادلة غير المراقبة يقود إلى تعطيل التواصل. "العلاقة بين الأصولية وبين الإرهاب يتوسطها العنف الذي يفهمه هابرماس أنه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشري. يبدأ حلزون العنف على هيئة حلزون للخطاب المشوه الذي يقود عبر الارتياب المتبادل غير المنضبط إلى انهيار التخاطب والتواصل". على أن الفرق بين العنف في المجتمعات الغربية- سببه عدم المساواة الاجتماعية، التمييز والتهميش- وبين العنف في الثقافات الأخرى هو أننا نجد في الأخيرة (أولئك الذين أصبحوا معزولين ومنقطعين في البداية عن بعضهم الآخر عبر التخاطب المشوه منهجيا)لا يعترفون بالبعض الآخر كأفراد مشاركين في المجتمع"[1].

يحدث التواصل المشوه، حينما تظهر عقبات تحول دون المناقشة الحرة بين المواطنين، هنا يتعطل التواصل بسبب توجيه السلطة للحوار الحر بينهم من خلال ممارسة تأثير عليه، هذا ما سينتج "الإجماع المزيف" تنعدم فيه المشروعية العقلانية، ويتلاشى وفقه "المجال العام" ، إضافة إلى عزل المواطن عن المشاركة السياسية وعمليات اتخاذ القرار، حيث لاأهمية له سياسيا واجتماعيا، وبهذا تتشكل التشريعات والقوانين بناء على مساومات واتفاقات نفعية في غياب أي الحوار عقلاني.لقد أصبحت السياسة شأنا براغماتيا بامتياز بعدما تآكلت الشرعية ومخزون الانتماء التقليدي / الديني،بفعل القوة الرأسمالية، حيث لا تشعر الجماهير بالانتماء الحقيقي للنظام السياسي الذي أصبح غريبا عنها إذا لم تلب التوقعات... فلا يمكن أن يحل نتاج الشرعية بشكل كامل محل التعريف الإيجابي للمخاطبين بالقرارات، من خلال القيم التي تعرضها المؤسسات لتقوم باتخاذ هذه القرارات"[2]. إن أزمة الشرعية هذه حسب هابرماس قاعدتها إقتصادية-رأسمالية، والمتمثلة في المصلحة، تنعكس على الممارسة الاجتماعية للحق السياسي. "في حين يجب أن تكون الشرعية- حسب هابرماس - وظيفة لفعل تواصلي هي إضفاء الطابع المؤسسي التدريجي للمعيار التداولي الاستطرادي. فالعجز المعياري يمكن أن يفترض أشكالا متطرفة في نظرية النظم فتعود المنظومات للهيمنة على عوالمنا المعاشة وإلى تشويه التواصل بحلولها المؤسساتية غير الخاضعة لمعيار نقاشي تواصلي"[3]. و بهذا فإن "التشويه يقع حينما تُخفى وقائع حالة معينة عن بعض المشاركين في عملية التفاعل أو عنهم كلهم، وعندما تَحُول القوانين بطريقة أو أخرى بين البشر وبين مشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار"[4].

-ثالثا- الأيديولوجيا و التواصل المعطل:

---

[1] جيوفانا بورادوري"،الفلسفة في زمن الإرهاب: الإرهاب وإرث عصر التنوير، تر: زيد العامري، نقلا عن علي عبود المحمودي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر- بيروت، 2011، ص 342. يمكن معاينة المقال على الموقع: www.iraqiaritist.com

[2] علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر- بيروت، 2011، ص 276. من كتاب: العولمة.. المفاهيم الأساسية، مجموعة مؤلفين، تحرير: أنابي لموني و بيتسي إيفانز، ترجمة آسيا دسوقي.

[3] علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص 277.

[4] كريب إيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، الكويت، أبريل، 1999، ص 308-309.

يقدم هابرماس تصورا جديدا للإيديولوجيا إذا كان الإجماع مرهونا بنقاش حر ولذلك فإن كل ما يعيق هذا النقاش يؤدي إلى تواصل مشوه إلى الإيديولوجيا إنها " التأثير القمعي الذي تمارسه السلطة على تواصل المواطنين. لا تمنع الهيمنة الممارسة على عملية التواصل من الوصول لفهم مشترك وإجماع، بل هي تزيف هذا الفهم وتشوه التواصل وتصنع منه إجماعا زائفا لا تتوافر فيه الشرعية العقلانية"[1].

كما تسعى الإيديولوجيا إلى زعزعة أسس الحوار ومنطق الإقصاء "حالة الإقصاء، التي يتوجب على الإدراك التغلب عليها، مرض في الاتصال. لذلك الأيديولوجيا نفسها مرض في الاتصال. ليست الإيديولوجيا التشويه العرضي بل النظامي للعلاقة الحوارية... والأيديولوجيا نظام يقاوم استعادة العلاقة الحوارية"[2].

تناول هابرماس الأيديولوجيا في صلتها بالوعي الاجتماعي من الوجهتين المادية وكذا النظرية، وفي كلتا الحالتين نجده يقوم بربط مصطلح الأيديولوجيا بنقدها، وبالنقد السوسيولوجي لها على وجه الخصوص، لأن نقد أية إيديولوجية يتطلب تحديد القوة الاجتماعية الفاعلة

الإيديولوجيا مركب من الإدراكات المزيفة ، وهي شكل اتصالي فعال يؤثر في الجماعات للوصول إلى تفاهمات مرضية بخصوص المشاكل العامة. وتمثل مع العلم نسقا اتصاليا محرفا، حيث أن "هابرماس طور نظرية للإيديولوجيات بوصفها انحرافا منهجيا للتواصل من طرف المؤثرات الخفية للعنف"[3] ، كما أنه "يطور نظرية للإيديولوجيات على أساس أنها إلتواء منهجي للتواصل بواسطة تأثيرات عنف مستترة"[4]

وباعتبارها تزييفا للحقيقة، فإن كل فكرة إلا وتحركها أيديولوجيا معينة تمثل قناعا يخفي وراءه مصلحة ما، و"تتشكل الأيديولوجيا من قاعدة الخطاب الرمزي.،تحت مستوى (التشويه) الإيديولوجي نكتشف أنظمة التشريع، التي تستجيب لادعاء الشرعية الذي يتطلبه نظام السلطة. هذا يردم الفجوة بين الإيمان والسلطة. ونجد تحت هذا المستوى، أيضا، نظاما آخر من الترميز يكون الفعل ذاته. إن قالب الأيديولوجيا هذا هو وسيلة لتكييف نظام الفعل ودمجه، وتعزيزه. فهو يؤمن الاستقرار في المجتمع، سواء أكان طبقة حاكمة، أو نظام سلطة، أو جماعة مستقرة، لأن الأيديولوجيا هي تماسك لمصلحة نظام بشري قابل للتفتت بواسطة مصالح متباينة فاعلة في الطبيعة والتاريخ. تنطلق كل أمراض الأيديولوجيا من هذا الدور المحافظ للأيديولوجيا"[5].

يعمل التحليل الناقد على كشف ما يخبئه النظام السائد بواسطة الهيمنة الأيديولوجية من استغلال وقهر، ويقوم النقد الأيديولوجي بتبديد الأوهام والدعاوى الأيديولوجية الزائفة. فحسب هابرماس، "يخضع تشويه العلاقة الحوارية لسببية الرموز المنشقة والعلاقات النحوية المتشيئة: أي العلاقات المستبعدة من الاتصال العام، والتي تكون

---

[1] أبو النور حسن أبو النور حمدي، **يورجين هابرماس – الأخلاق والتواصل –**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص. 196-197.

[2] ريكور بول، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم جورج تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص.314-315.

[3] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2،1998، ص77.

[4] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، مرجع سابق، ص 277.

[5] ويتمر باربرا ،**الأنماط الثقافية للعنف**، ترجمة: ممدوح يويف عمران، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 337، مارس2007، ص63-64.

لها الغلبة فقط دون علم الذوات، وهو ما يجعلها قهرية على نحو تجريبي أيضا[1]. "وهذا التشويه الأيديولوجي، كما يقول هابرماس، لا يمكن أن يُفهم من خلال أعمال غادامر"[2].

1- الميكانيزمات اللاشعورية للتشويه:

سعى هابرماس كشف استراتيجيات الخلل التواصلي من خلال إبراز آليات البنى الاجتماعية التي تشوه التواصل ، فالتفاهم ليس هو المظهر السائد بين الناس، بل كثيرا ما يطغى سوء الفهم و اللاتفاهم ، و التضليل في الخطابات.،ما يستهدفه هابرماس هو : " الكشف عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة، إذ أن سوء الفهم وارد بين البشر، ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم، مثلما يمكن أن يصابوا بعمى القلوب بشكل منظم"[3].

للوصول إلى منابع التشويه التواصلي، حاول هابرماس الإجابة عن السؤال التالي: "هل يمكن أن توجد نظرية ملائمة لبنية اللغات الطبيعية، بإمكانها تأسيس فهم المعنى مضمون من وجهة نظر منهجية؟"[4]. وكانت إجابة هابرماس : أنه ثمة مظهرين باستطاعتهما إعطاء التفسيرات التي يرتكز عليها الفهم الهرمينوطيقي، وهما التفسيرات التي يبرزهما علم النفس التحليلي. كمجال إجرائي ، ونقد الإيديولوجيا.

بالنسبة للمظهر الأول قد أن الشخص ينتج بعض الأشياء دون أن يعي دوافعه ونواياه، هذه الحالات تبلور ما ينعت بـ"التواصل المشوه"[5]. "و باعتبار اللغة ليست وضعية فقط بل هي أيضا: "اللغة العادية بما تتضمنه من إشارات وحركات جسدية، و بسبب أن اللغة، كنسق رمزي، تمثل دورا "دورا إيديولوجيا"[6]، تكريس السيطرة و الأوهام وتدعيم النظام الاجتماعي، وهذا ما يتطلب منهجا علميا نقديا يمكنه إظهار العلاقة الموجودة بين تأويل العالم و القدرة الطبيعية الخاصة بالتواصل من خلال اللغة المتداولة، وهو ما وجده في التحليل النفسي الذي يسمح بفهم المعنى الذي أخفي بشكل مرضي.

إن مجال تطبيق التأويل "ينسجم مع حدود التواصل السوي" (Communication Normal)، عن طريق اللغة العادية، فالفهم الذي تمتلكه الهرمنوطيقا عن ذاتها، لا يمكن البث فيه إلا من منطلق "الخطاب العادي (Discours Normal)، فإذا وجد مرض خفي فإنه يتجلى في أشكال من التواصل المشوه نسقيا (Communication systématiquement déformée)"[7]، والسبب في هذا الاختلال هو الخطأ في تفسير أقوال الآخر، هذا الخطأ لا تستطيع الهيئات التي يعنيها الخطاب كشفه و إدراكه.

---

[1] ريكور بول، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، مرجع سابق، 2002، ص 315.

[2] كريب إيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، مرجع سابق، ص 308.

[3] نفس المرجع، ص 308.

[4] HABERMAS Jürgen, «**Logique des Sciences Sociales et Autres Essais**», trad. et présentation par R.Rochlitz, PUF, 6 édition, Paris, ???, p.250.

[5] HABERMAS Jürgen, « **Logique des Sciences Sociales et Autres Essais** », op, cit, p.250.

[6] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، مرجع سابق، ص79.

[7] ibid. p.152.

"ويلاحظ هابرماس أن فرويد استطاع تفسير مسألة مهمة في سياق تفهم الإدراك المغلوط للعالم وللأشياء، و تتمثل فيما يسميه بـ"الوهم" (Illusion). فهذه الآلية لها وظيفة تتشابك مع سيطرة الأيديولوجيا لخلق تواصل مشوه"[1]. هذا الوهم سيصبح موروثا حضاريا متداول، قابلا للدراسة والتحليل، وهو ما سيجعل منهج التحليل النفسي عملية تأويلية، "إن فرويد طور إطارا للتأويل من أجل عمليات تكوين مشوشة ومنحرفة والتي يمكن أن توجه نحو مسالك عادية بواسطة تأمل ذاتي ذي توجه علاجي"[2]. فالتحليل النفسي مهم في العملية التأويلية:"فهو يخرج عن الأساليب الفيلولوجية المعروفة بل و يغير نظرة الإنسان إلى ذاته و إلى تاريخه وإلى علاقته مع الآخر. فتواصل الذات مع ذاتها قد افتقد لأن الرموز التي من خلالها تعبر الرغبة أو الحاجة عن نفسها تمت تنحيتها من التواصل العمومي، وبالتالي فإن الكبت يغدو بمثابة الثمن الذي يتعين على المرء أن يدفعه من أجل أن يحافظ على التواصل مع الآخر في حدوده الدنيا، داخل مجتمع تنظمه بنيات للسيطرة والقمع"[3]. تكيف الفرد مع الآخرين- حسب فرويد - يفترض ضريبة الكبت لأن الحياة الاجتماعية لاتستقيم إذا ما أطلق الفرد العنان لغرائزه : "الكبت الضروري للحياة والبقاء في المجتمع يتضمن تشويها لعملية التواصل والتفاعل، ما لم نكن على علم بالقوى اللاشعورية التي تؤثر أو تحدد سلوكنا"[4].

لقد حاول هابرماس إيجاد تعليل لحالة اللاتواصل التي ينتج عنها خللا في التفاعل، يتولد عن ما يقع بين الأفراد من إساءة الفهم، و هو ما حمله إلى طلب مساعدة ضرب مختلف من العلوم النقدية مثل:علم النفس التحليلي "وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه"[5]، هذه العلوم التي تتصل أساسا باللغة.

2- اللغة و الإعلان و التواصل المشوه:

يتأسس التواصل المشوه على افتراض اتفاقيات مشتركه بخصوص اللغة،لا يعتبرها وسيلة للتواصل، لكونه يوظف أدوات إستراتيجية ترتكز على الهيمنة الأداتية بهدف التمويه وإخضاع المجال العام للأنساق الاقتصادية والسياسية، حيث أن " المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعيا، تسعى إلى إفراغ الهيمنة من جوهرها العنفي والقمعي لتضفي عليها صبغة منطقية عقلانية لتجعلها مقبولة و دون أن تفقد الهيمنة حقيقتها السياسية. إن الجوهر العنفي لا يختفي من الدائرة العمومية بل يتخذ تمظهرات مختلفة تتجلى في امتثال الأفراد واندماجهم التعسفي في المجال الاجتماعي بشكل لا يتسنى لهم معه الوعي بالجوهر العنفي، لأن المجتمع الرأسمالي المتقدم صناعيا يضفي على العنف صفة الشرعية ويوهم الأفراد بأن السيطرة على الطبيعة بواسطة

---

[1] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، مرجع سابق، ص79.

[2] المرجع نفسه، ص67.

[3] المرجع نفسه، ص78.

[4] كريب إيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، مرجع سابق، ص 313.

[5] المرجع نفسه، ص 308-309.

التقنية وتحقيق المردودية والتحكم في الإنتاجية هو ما يفضي إلى سعادة أبدية حيث يتوهم الأفراد السعادة"[1]. اللغة ضمن هذا النسق متورطة في مشاريع تسلطية، وهذا ما يخلق إجماعا زائفا يختلق رأيا عاما داعما للنظام السياسي مسلوب الإرادة. إلا أنها مرجعية ثقافية تختزن أنساقا مكبوتة في اللاشعور الجمعي، يمكن أن تشكل مانعا في وجه الاعتراف بالتعدد والتنوع والاختلاف، بحاجة إلى نقد وإعادة النظر. إن "إحدى الوظائف الأساسية الأخرى للغة (...) وهي التي تعتبر أهم وأخطر وظائف اللغة ، إنها وظيفة الإقناع (persuasion)، أي " إقناع الآخرين بالرسالة التي تبعث بها إليهم"[2]. قناع يخفي القوة. فمن خلال الكلمات يمكن نشر الأكاذيب وممارسة القوة والسلطة: ولكن اللغة التي تقوم فقط على الكذب والخداع لا وجود لها إطلاقا: حتى في التواصل المشوه البنيان، تختفي نواة الحقيقة. "إن العقل الأداتي أنشأ داخل المجتمع الصناعي "عالم الإنشاء المغلق" وفق تعبير ماركيوز يتأسس اعتمادا على "لغة إدارة شاملة"، أي العالم البوليسي الذي يفرض نمطا من الامتثالية يميز السلوك الاجتماعي الذي أنشأته العقلانية التكنولوجية والمراقب من قبل السلطة التي تتحكم في الإنسان المنتج وتتلاعب به وتمنعه من المطالبة بحريته و توجهه نحو الاستهلاك"[3].

رغم إيجابية اللغة، هناك مظهر سلبي اقتصاديا وسياسيا "أما الناحية الأولى فيستخدم لها ما يسمى بالإعلان التجاري، وأما الناحية الأخرى فان من ضمن ما يستخدم لها فن الدعاية[4]. يستهدف الأول التأثير على المواطن لتحويله إلى مستهلك بامتياز ، ليصبح الاستهلاك محددا أساسيا لوجوده، إذ "يصير مسألة أنطولوجية يتحدد وجوده بمقتضاها "أنا أستهلك إذن أنا موجود" أين تعمل الدعاية والآلة على خلق حاجات جديدة مزيفة لدى الأفراد حيث تربطهم غريزيا بالنظام ، "فالدعاية دخلت أكثر المجالات حميمية لدى الإنسان، وهو مجال الغرائز ونظمتها تنظيما نسقيا يتماشى وطابع الاستهلاك الرأسمالي"[5].

وغاية الثاني التأثير على الاختيارات السياسية للمواطنين في الانتخابات بهدف الوصول إلى السلطة.بعد الوصول إلى نوع من الإجماع الزائف حول النظام السياسي الذي يحكمهم، "فبينما يمكن أن تكون بعض هذه الدعاية موضوعية إلى حد ما، فان معظمها ليس كذلك، إذ يحاول القائمون عليها إخفاء ما لا يريدون وإظهار ما يريدون وهم يحاولون التأثير على الناس بطرق شتى وأساليب تختلف من بيئة إلى أخرى، وأخطرها ما لم يظهر كدعاية على الإطلاق، بل يبدوا وكأنه عرض موضوعي بريء لموضوع معين يتعلق بشخص أو بحكومة أو بهيئة أو بحزب سياسي، بينما يكون السم فيه مغلفا بالسكر. وهذا النوع الهادئ المدروس المتواصل هو الذي بإمكانه أن يخاطب عقول المثقفين بوجه خاص ويستعمل في المجتمعات ذات المستوى الثقافي الجيد وذلك لتكوين رأي عام متفق مع اتجاه الحكم، ولكن يبدو وكأنه صادر عن مجموع الأفراد الذين يتألف منهم المجتمع ..أما الدعاية التي

---

[1] حيدوري عبد السلام، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان – هابرماس نموذجا –**، مكتبة علاء الدين، دار نهى، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2009، ص.227.

[2] خرما نايف، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 9، سبتمبر 1978، ص 33.

[3] حيدوري عبد السلام، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان – هابرماس نموذجا –**، مرجع سابق، ص.237.

[4] خرما نايف، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 33-34.

[5] مهيبل عمر، **البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس**، مجلة نزوى، العدد 34-35، نسخة إلكترونية.

تخاطب العواطف بشكل خاص وتحاول إثارة الناس عن هذا الطريق فهي تصلح وتستعمل فعلا لمخاطبة المجتمعات المتخلفة ثقافيا والتي يتصرف أفرادها بعواطفهم أكثر مما يتصرفون بعقولهم. لكن أثر هذا النوع من الدعاية لا يستمر طويلا لان ثورة العواطف لا تستمر طويلا، بينما عمر القناعة العقلية أطول بمراحل"[1].

يحاول العقل الآداتي خلق نموذج من الإجماع في الأذواق و الآراء بدون تفاهمات و لا مداولات، دون تواصل فعلي، "إن لغة إدارة شاملة تمنع إمكان قيام العقل التواصلي نتيجة آليات الدعاية والإشهار التي تكرس اللاتواصل و توحد الأذواق و الاختيارات وأنماط العيش" إن وكلاء الإعلان يصنعون عالم الاتصال الذي يترجم فيه السلوك الأحادي البعد. ولغة هذا العالم هي لغة توحد وتوحيد (...) فالجمل لها شكل أوامر موحية: إنها توحي أكثر مما تبرهن (...) كما يتخذ مجمل الإعلان طابعا منوما مغناطيسيا ... وهكذا يصل الإعلان فورا إلى الموجه لهم (...) و يؤثر عليهم في صميمية غرفة الجلوس أو المطبخ أو حجرة النوم"[2].

3- الخطاب الديني المشوه:

يولي هابرماس أهمية بالغة للظاهرة الدينية* غير أن هذا الاهتمام بالدين لا يرتبط بقضية "الإسلام الأصولي" أو "الإرهاب" فحسب، بل يمتد إلى العلاقة بين الدين بالدولة "لأن الأمر أكبر من مجرد نقاش حول العنف والإسلام، بل هو نقاش يدور حول الدين عموما ومكانته في المجتمع اليوم"[3]، وهو ما جره إلى مراجعة التفكير في المسألة الدينية بصفة عامة بالرجوع إلى تمييز ماكس فيبر بين الدين والتدين، كما أن معطيات الفلسفة المعاصرة تطرح مسألة "الدغمائية" والأصولية. إن الديانات يمكنها أن تشكل تهديدات ملموسة على السلام المدني، وسلطة الدولة، و المساواة بين الجميع، و كذا على الحريات، وهكذا تطرح مشكلا حقيقيا ينبغي تناوله سياسيا. هناك أصوليات دينية ، إذ يقول:"توجد أرثوذكسية متحجرة في الغرب كما هي في الشرق الأوسط بين اليهود والمسيحيين كما هي بين المسلمين"[4]، فالأصولية لا تقترن فقط بالإسلام، بل تشمل كل الأديان وتمتد إلى العلمانية

تحتوي الأديان على جانب دغمائي يدعي امتلاك الحقيقة حيث يمنعها من القبول بالآخر المختلف، إن التعايش الصعب بين الأديان هو الذي يطرح مشكلا للسياسي* فالسياج الدغمائي للديانات – حسب أركون

---

[1] خرما نايف، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 34-35.

[2] حيدوري عبد السلام، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان – هابرماس نموذجا –**، مرجع سابق، ص.237-238.

* تجدر الإشارة هنا إلى ارتباط الدين بعتبات التحول في الفكر الغربي على النحو التالي:

1- الفكر الوسيط: من روما الوثنية إلى روما المسيحية 2- الإصلاح الديني: من الكنيسة الكاثوليكية إلى الكنيسة البروتستانتية، 3- المسألة اليهودية: من الجريمة إلى يقظة الضمير، وهذا الاخير هو مغزى تأليف هابرماس: "التصوف اليهودي والفلسفة الألمانية"، لإرجاع الاعتبار للفكر اليهودي في الفلسفة الألمانية.

[3] هابرماس، **حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدي، أي دور للدين؟**، ترجمة: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، العدد 85، ألمانيا، 2007 ، ص 64 .

[4] Habermas J, **L'avenir de la nature Humaine: vers un eugénisme libéral**, Tr; Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002, p 149.

* – يضع هنري بينا رويز، الذي اشتغل كثيرا حول مسألة اللائكية، وبشكل رمزي أحيانا، في شكل متواز بين حادثتين منفصلتين تاريخيا ببضع قرون، واللتان وقعتا في أماكن متباعدة في الكوكب، وكان لهما أيضا دلالات مختلفة، لكن ما يجمعهما هو أنهما معا أوقعتا الكثير من الموتى في وقت قصير. يتعلق الأمر بحادثتي سانت بارتليمي في باريس سنة 1572، و تفجيرات نيويورك في 11 سبتمبر 2001. هاتين الحادثتين تبرزان أن العنف الناتج عن اللاتسامح والتعصب الديني هو بمثابة خطر عابر للزمان والمكان، وعابر للفترات والثقافات.

– يجعلها ترفض التسامح مع كل ما يخالف معتقداتها، وتتعصب لمبادئها، و يدفعها إلى استخدام العنف لفرضها على الآخرين، باعتبار أن العنف يكون بدافع الاعتقاد في امتلاك الحقيقة، وهم امتلاك الحقيقة، إذ "من وجهة نظر الفهم الأصولي للأديان الثلاثة:امتلاك الحقيقة هو ادِّعاء كلِّي من شأنه عند الضرورة أن يُفرَض بوسائل العنف السياسي.،المفهوم ذو نتائج تضفي على الجماعة طابع الإقصاء للآخر. فالتشريعات الدينية المتعلقة بالنظرة إلى العالم من هذا النوع لا تتوافق مع استيعاب أصحاب العقائد الأخرى ومنحهم الحقوق"[1]. يؤدي الدين إلى تشويه التواصل، فالعقائد المختلفة بطابعها الوثوقي الذي يأبى كل تشكيك، ترفض كل نقاش و لا تقبل الحوار مع الآخر ، و تميل إلى الانغلاق في وجه كل تداول عقلاني حجاجي. "إن اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينية فقط، لما لها من قوة عاطفية أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشي أو حجاجي، إنما يحاولون أن يشوهوا التواصل"[2].

إن عجز الهويات ذات الأصول الدينية عن تحقيق تواصل حقيقي لا يكمن في تلك الوثوقية العمياء، و ادعاء امتلاك الحقيقة "ولكن في ارتباط الهوية لديها بالأيديولوجيا، وتعاليها، وامتناعها عن القيام بتنازلات متبادلة للوصول إلى توافقات أو تفاهمات؛ وبالتالي تصلبها أمام محاولات الوصول إلى قاعدة إجماع مبنية على أسس عقلية"[3]، يحدث الانسداد ومن تم الصراع لعدم توفرها على آليات لفض النزاعات سلميا كما أن معوقات التفاهم لا تنحصر في انعدام "فضاء عمومي" يتضمن التفاهم – داخل هذه المجتمعات – فحسب ، بل غياب الإصلاح الديني كذلك " الانتقال إلى الديمقراطية لا يمكن أن يتحقق دون فصل الدين عن السياسة. هذا الفصل لا يعني بالضرورة ازدراء ظاهرة التدين أو تهميشها، ولكن الوصول إلى الدرجة الدنيا من الاعتراف المتبادل بين مختلف الفاعلين داخل الفضاء العمومي لتحقيق تواصل فعال فيما بينهم"[4]. إن الأصوليات التي تؤجج الصراع، بين الهويات الدينية، تخفي وراءها الجوهر المصلحي/ البراغماتي لتلك الصراعات ،"أي أنها تخفي مطامع اقتصادية وبترولية"[5]، وهو ما يؤدي إلى انسداد آفاق الحلول، بخصوص قضايا دنيوية مقنعة بقناع ديني.

يفسر هابرماس ظاهرة الأصولية بعاملين رئيسين: عدم الانسجام مع العولمة من جهة، وانسداد في قنوات التواصل من أخرى. إن العولمة تيار جارف متسارع خلق أزمة ،من أخطر نتائجها زوال الدولة الوطنية بعد تقزيم سيادتها داخليا وخارجيا يقول هابرماس: " ضعف الدولة الوطنية ظاهر وجلي، وهو لا يعود إلى الصعوبات التي بدأت تظهر في النظام الاندماجي فحسب، بل ترجع أيضا بالنسبة له، إلى عجزها على مواجهة المشاكل التي تعاني منها الإنسانية سواء كانت اقتصادية (الفقر، الجوع، التفاوت في توزيع الثروة بين مناطق العالم...) أو

---

[1] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص 223 .

[2] Eric Bain-Selbo : Religion and Rationality, journal for Cultural and Religious Theory, Lebanon Valley College,5.1, 2003, p.142.

نقلا عن : المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة – من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا–**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر– بيروت، 2011، ص 359.

[3] بنعبدلاوي مختار، **هابرماس: من الحداثة إلى الديمقراطية**، مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، العدد:3، ربيع 2007، ص.5-6.

[4] بنعبدلاوي مختار، **هابرماس: من الحداثة إلى الديمقراطية**، مرجع سابق، ص.5.

[5] Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, Entretiens avec Giovanna Borradori, Le Monde diplomatique, 51 ânée, N°599, Février 2004, p 17.

إيكولوجية (ثقب الأوزون، الانحباس الحراري، الأخطار النووية..) أو غيرها من المشاكل الأخرى التي أصبح إنسان اليوم يعيشها ويتحمل تبعاتها بصورة مباشرة، والتي فوق ذلك، لا يمكن التحكم فيها على المستوى الوطني، بالنظر إلى حجمها وشدتها"[1]. هناك ضرورة للبحث عن بديل أقوى سياسيا بعد فقدان الدولة الوطنية لشرعيتها، وتنامي مظاهر من الانقسام اجتماعيا وردود فعل المركزية العرقية (l'ethnocentrisme) للشعوب الأصلية في هذه الدول، ضد كل ما هو مخالف لها في الدين، اللون، اللغة..الخ، و أيضا ضد الجماعات المهمشة مثل المعوقين والنساء وغيرهم، وتفسخ روابط التضامن بفعل إعادة التوزيع غير المتكافئة للخيرات، حيث تحدث الانقسامات السياسية *إضافة إلى الهجرة التي تطرح مشكل التعددية الثقافية و الاختلاط العرقي، وتصلُّب الهويات القومية، و تصادم الموروثات الثقافية و الأنماط الحضارية، "فمن جهة ينزع المشروع العولمي باعتباره ذو توجه كوني نحو الوحدة والتماثل بين جميع شعوب العالم في أشكال الحياة المختلفة، و هو أكثر المظاهر التي يخشاها مناهضو العولمة، و من جهة أخرى يثير هذا المشروع رد فعل حاد من جانب الشعوب والثقافات وحتى الأفراد في مختلف أنحاء العالم ضد هذه الوحدة والدفاع عن ما يسمى الهويات الخصوصية"[2]، هناك العنف والعنف المضاد، ثم عنف ثالث متطرف، أو الإدمان المرضي للعنف (من النازيين الجدد، إلى السامية المتطرفة، إلى القاعدة...)، إن الرد الدفاعي لثقافات الشعوب على اكتساح الحداثة، جعل هابرماس يتفق مع **جاك دريدا** في عملهما المشترك حول **11** سبتمبر، حول التأثير المباشر "للعولمة في بناء الإرهاب *Terrorisme* فما دام العالم يعج باللامساواة والظلم"[3]،"وفشل المنظمات العالمية كالأمم المتحدة التي أصبحت كاسد من ورق"[4] فإن مجتمعات العالم الثالث تتحمل نتائج أزمات الغرب إذ يقول هابرماس: "أكثر ما يؤرقني في الأزمة المالية، هو الظلم الاجتماعي الجائر الذي يتجلى في أن الجماعات الأضعف والأكثر حساسية للأضرار في المجتمع هي التي تتحمل العبء الأكبر من التكاليف الاجتماعية لخيبات النظام وأخطائه"[5].

يعتقد هابرماس أن العنف الممارس من قبل الحركات الأصولية تعبير عن عدم الانسجام مع القيم الحداثية، و هو الأمر الذي يتفق بشأنه مع دريدا. حيث تعتبر " الحداثة تهديم وبناء، فوضى وضبط. إنها تخلخل علاقتنا مع الأشياء والخطابات وتزعزع تصوراتنا للعالم والقيم، لذلك يتعين إدراك أن الحداثة بحركتها ذاتها وبترددتها وبالمشاكل التي تترتب عنها تؤدي إلى تساؤل أكثر نقدا، (أو أكثر شكا) لما هو سياسي"[6]. و إذا كانت الحداثة حسب

---

[1] ركح عبد العزيز، **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط 1، 2011، ص.103.

[*] – مثلما ماحدث في إيطاليا مثلا أين تطالب الرابطة الشمالية بالانفصال عن الجنوب، أو في ألمانيا أين يطالب البعض بإعادة النظر في نظام التوزيع الضريبي لمختلف المقاطعات على غرار ما يدعو إليه الحزب الألماني (FDP) من إلغاء للضريبة المسماة بضريبة التضامن يمكن العودة للمرجع السابق ص 49.

[2] المرجع نفسه، ص 125–126.

[3] Habermas et Derrida Jacques, **qu'est-ce que le Terrorisme?, Entretiens avec Giovanna Borradori**, Le Monde diplomatique, op.cit, p 17.

[4] Habermas J, **Une époque de transitions** : écrits politiques 1998-2003, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2004, p 381.

[5] أسهوير توماس، **يورغن هابرماس لمحة موجزة**، مختصرات من رسالة الدكتوراه، مجلة دوتشلند (Magazine Deutschland)، العدد 4، ألمانيا، أغسطس-أيلول /2009، ص 23.

[6] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، مرجع سابق، ص118.

ماكس فيبر "فك السحر عن العالم الذي تلاه تفكك التصورات الدينية للعالم تفككا أوجد في أوروبا ثقافة لادينية هو عملية عقلانية"[1].، الحداثة فصلت الدين عن السياسة وادعت امتلاك الحقيقة، و هو ما يعني اللائكية في الحياة وخاصة السياسية ، هذا الفهم جعل بعض الأصوليين يعتبره خروجا عن الدين* "فالأصولية ليست عودة بسيطة إلى طريقة للارتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنها استجابة مرعبة تجاه الحداثة"[2]، يلح هابرماس على إعادة بناء الحداثة وفق باراديغم بين ذاتي يقوم على الاعتراف بالاختلاف و والإقرار بالتباين بين الذوات متجاوزا فلسفات الذات،وهو ما يوجب فتح المجال من أجل التواصل بينها بعيدا عن لغة الإكراه والهيمنة، دون فرض المنطق الأحادي القائم على الإقصاء والتعصب، حيث تتوافق الرؤى وتتعايش الديانات مع المجتمع المتعدد، وهذا ما يفترض التمتع بروح التسامح ذلك أن " مبدأ التسامح ليس ضد أصالة الاعتقادات وأنماط الحياة الدينية وادعائها الحقيقة، بل يجب أن يمكن تعايشها، متساوية في الحقوق، ضمن الكيان السياسي الواحد".[3]

قد تبدو آمال هابرماس في قيام مجتمع إنساني يضمن الحياة الحرة الكفيلة بتحقيق كرامة الإنسان مجرد تفكير طوباوي خصوصا أمام الزحف الشرس للعولمة، و "العقل الأداتي" الذي طوره الإنسان و انقلب عليه حينما أصبح يمثل "أيديولوجيا" مسلطة على الإنسان والطبيعة، لتشويههما باسم العولمة والحداثة.

---

[1] هابرماس يورغن – **القول الفلسفي للحداثة** – ترجمة فاطمة الجيوشي – منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، سوريا، 1995، ص7.

[*] – حيث تتحرر الدولة (أو السياسة) من كل وصاية دينية، وتتحرر الكنائس (أو الدين) من كل وصاية سياسية (...) أما بعض الأطراف فقد رأت فيه قطيعة منفردة من جانب فرنسا مع ماضيها الديني، وتملصا من واجباتها الدينية، بل رأت فيه حربا... نجد"مارسيل غوشيه" (Marcel Gauchet) يصف اللائكية الفرنسية بأنها "خروج عن الدين، يمكن العودة إلى : مفرج جمال، **أزمة القيم – من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود –**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2009، ص34.

[2] "جيوفانا بورادوري"،**الفلسفة في زمن الإرهاب: الإرهاب وإرث عصر التنوير**، تر: زيد العامري، يمكن مشاهدة المقال على الموقع التالي: www.iraqiaritist.com

[3] هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، مصدر سابق، ص 224.

المبحث الثاني
من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية عند هابرماس

– أولا – المفهوم الحديث للتسامح

– ثانيا – المكونات الثلاث للمفهوم المعاصر للتسامح

– 1 – مُكَوِّن الرفض

– 2 – مُكَوِّن الموافقة (القَبُول)

– 3 – مُكَوِّن النَّبْذ:

– ثالثا – منطق التعدد الثقافي وتدبير الاختلاف:

– أولا – المفهوم الحديث للتسامح:

مفهوم استمد من اللاتينية والفرنسية في فترة الحروب الدينية(ق16). وكان له بداية دلالة محدودة، تتعلق بالتسامح تجاه المعتقدات الدينية الأخرى*. في هذه الفترة اكتسب التسامح الديني دلالة قانونية، وتحول التسامح الديني إلى مفهوم قانوني لقد أصدرت الحكومات مراسيما للتسامح**، للانخراط في الدين الصحيح، والتمسك بالعقيدة الحقيقية "لقد دعى الفعل القانوني إلى التسامح أيضا مع الأشخاص الذين ينتمون إلى ديانة مختلفة عن طقوسهم وممارساتهم الدينية، وطالب بالتسامح تجاه أعضاء مجموعة دينية كانت حتى الآن مقهورة ومضطهدة"[1].

لقد ميز الإنجليز بشكل أكثر وضوحا من الألمان، بين التسامح كفضيلة واستعداد سلوكي ، وبين المسامحة كفعل القانوني. إن اللغة الألمانية تعني بالتسامح، الأمر القانوني الضامن للتسامح الذي تتطلبه الفضيلة السياسية للحفاظ على علاقات تسامحية مع الغير. واليوم وفي إطار الاستعمال غير الدقيق للكلمة فإنه يمكن، مع هابرماس، أن ندرك أصلها السياسي،اللفظ لا يستخدم للدلالة على توجه عام يقوم على التعامل بصبر وتسامح مع الآخرين فحسب، بل يشير أيضا إلى فضيلة في التصرف مع من هم مختلفون عنا من المواطنين أو لديهم أصولا مختلفة. يؤكد مونتسكيو على الترابط بين فعل التسامح و المسامحة: "وإذا رأت قوانين دولة معاناة ديانات كثيرة، وجب عليها إذن أن تلزم بعض هذه الأديان بالتسامح نحو بعض [...] ومن المفيد، إذن، أن تطلب القوانين من هذه الديانات المختلفة ألا يكدر بعضها صفو بعض فضلا عن عدم تكدير صفو الدولة، و لا يعد المواطن مطيعا للقوانين مطلقا باقتصاره على عدم تكدير كيان الدولة، بل يجب عليه أيضا، ألا يكدر أحدا من المواطنين أيا كان"[2]. لا يشير التسامح إلى المؤمنين فقط ، بل إلى السلطة التي تعتبر حقيقة ممارسة التسامح كتنازل"[3]. في الحقيقة، إن التبريرات الفلسفية للتسامح الديني منذ سبينوزا و لوك إلى بايل و مونتسكيو، لا تشير فقط للفعل القانوني السلطوي لتسامح ديني معلن من جانب واحد فحسب، بل أيضا إلى حق الممارسة الحرة للديانة، حق يَتأسَّس على الاعتراف المتبادل بالحرية الدينية للآخر، و يؤدي إلى الحق السلبي في احترام الممارسات الدينية للآخرين، وهو ما يشكل تحولا سياسيا للدولة المطلقة باتجاه الدعوة إلى الاعتراف المتبادل للحقوق الدينية المعبر عنها من قبل المواطنين أنفسهم . ويلاحظ أن سبينوزا كان يدافع عن حرية التعبير الديني و مبدأ حرية الاعتقاد فكراً و تطبيقاً وفق أساس أخلاقي. ولكن بظهور بيار بايل (Bayle Pierre)، –كما يرى هابرماس– واجهتنا الأسباب العالمية للتسامح الديني. خلافا لـ"مفهوم التسامح بمعنى التنازل" الذي تقوم به السلطة

---

* في اللغة الانكليزية فان كلمة tolerance تدل على شكل من السلوك وتتميز عن toleration التي تعبر عن عمل قانوني يعطي ضمانات للأشخاص لممارسة دينهم الخاص، بينما في اللغة الألمانية فان كلمة toleranz تشير إلى المعنيين أعلاه أي إلى النظام القانوني الضامن للتسامح toleration والى التوقعات المعيارية للسلوك المتسامح.

** ومن الأمثلة على هذه المراسيم : – مرسوم هنري الرابع في فرنسا 1598 والمسمى " مرسوم نانت" – قانون التسامح الصادر عن ملك انكلترا 1689.

[1] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », trad. et présentation par R.Rochlitz, Cités, n° 13, 2003, p.151.

[2] مونتسكيو، **روح الشرائع**، الجزء الثاني، الباب الخامس والعشرون، الفصل التاسع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1953، ص 215.

[3] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** »,op, cit, p.152.

بمنحها للحريات الدينية، نجد راينر فورست* (Rainer Forst) يعارض هذا المفهوم طارحا مفهوما مؤسسا ومبنيا على "الإحترام"[1]. وهو ما يماثل تصورنا الحالي للحرية الدينية باعتبارها حقا أساسيا يستحقه كل شخص باعتباره إنسانا، بغض النظر عن الدين الذي ينتمي إليه. وبمفهوم الاحترام يتحدد موقف الاعتراف الذي طالب به لسنغ ومن بعده غوته أساساً للتسامح.

في إطار هذه الروح وجد بيار بايل أمثلة جديدة يدعو من خلالها معارضيه المتعصبين لتبني وجهة نظر الآخر، و تطبيق نفس المعايير التي يطبقونها على أنفسهم، "و هنا يدعو بايل – مبشرا بكانط – إلى التبني المتبادل لوجهات النظر، و يشجع على تعميم الأفكار والدعوة إلى كونيتها ،حلم بايل بأمثلة جديدة لإجبار غير المتسامحين لقبول وجهة نظر الآخرين وأكد على عالمية تلك الأفكار بكونها (طبيعة الفعل الإنساني)"[2].

"أن نبدأ باعتراف متبادل للقواعد التي تمكن من الشروع في إنشاء علاقات متسامحة مع الغير، نبدد و نبعد من ناحية أخرى المفارقة المزعومة التي حملت غوته إلى رفض التسامح كإحسان مهين، باعتباره تنازلا"[3]. هذه المفارقة–حسبه– تكمن في كون أن كل فعل للتسامح، بتحديدنا مجال ما يمكن قبوله، يثبّت بهذا حدودا للتسامح ذاته. سوف لن يكون هناك إذن أي إدماج دون إقصاء. تأسيسا على هذا، قد نجد حلاً للتناقض الأساسي الذي جعل غوته (Goethe) يرفض التسامح كعلة و حصن للعمل في الاعتراف المتبادل لقواعد السلوك المتسامح. إن كل عمل تسامحي حسب هابرماس ينبغي أن يبين بوضوح خاصية وطبيعية ماذا علينا أن نتقبل، وبالتالي نرسم خطاً لتحديد ما لا يمكن التسامح معه. وهنا نجد أنه لا يمكن أن يكون هناك من يمسهم "التسامح"، من غير أن يكون هناك من لا يشملهم هذا "التسامح"، وبهذا يحمل التسامح سمة إقصاء تسلطي حسب هابرماس. من أجل أن ننزع عنه لدغة اللاتسامح الذي يشوهه، ينبغي الالتفات إلى مفهوم الحرية المتساوية للجميع، و تحديد لميدان التسامح يكون مقنعا لجميع الأشخاص المعنيين. إن الأشخاص المفترض أن يكونوا معنيين يجب أن يأخذوا في الحسبان وجهات نظر الآخرين ليتفاهموا حول الظروف التي يتمنون ممارسة التسامح المتبادل فيها باسم الاحترام المتساوي الذي ندين به لكل واحد و يستحقه كل واحد. وعندما يتم رسم خط من طرف واحد وبسلوك تسلطي، فإن هذا إشارة إلى أن التعسف موجود في كل أنواع التسامح، بفعل الاقتناع الكوني القائم على احترام آراء الآخر يمكن للتسامح أن يضعف اللاتسامح.

ويعتقد هابرماس أن " الشروط المعروفة التي تحكم التعايش الليبرالي لمختلف الجماعات والطوائف الدينية كافية لمثل هذا الاختبار. ينبغي في المقام الأول التخلي ونبذ استخدام القوة السياسية لفرض حقائق دينية، و السماح بحرية

* راينر فورست فيلسوف ومنظر سياسي ألماني،ولد سنة 1964، و هو أحد وجوه الجيل الثالث للمدرسة النقدية في فرانكفورت إلى جانب آكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف، نال شهادته في الدكتوراه تحت إشراف هابرماس سنة 1993، يعمل حاليا أستاذا في النظرية السياسية بجامعة غوته بفرانكفورت، مجالات اشتغاله هي: النظريات السياسية، البراغماتية، التسامح. من أهم أعماله: سياقات العدالة .

[1] ibid. p.152.
[2] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** »,op, cit, p.153.
[3] ibid. p.153.

تكوين الجمعيات التي تستبعد كل معارضة أخلاقية ضد أعضاء الجماعة ذاتها"[1]. لكي تستطيع معايير من هذا الشكل أن ترتكز على أسباب قادرة على تجاوز طروحات المعايير التي باسمها نرفض قناعات و ممارسات ديانة أخرى، ينبغي لها حيازة الاعتراف البينذاتي وراء حدود إيمانية. "من وجهة نظر تاريخية، أطروحة جليناك، والتي حسبها حقوق الإنسان متولدة عن الحرية الدينية، هي بدون شك غير مقنعة، بالمقابل، لا يمكننا إنكار وجود رابط مفاهيمي بين هكذا تأسيس عالمي (كوني) للحق الأساسي للحرية الدينية والأسس المعيارية للدولة المؤسساتية – بتعبير مغاير الديمقراطية وحقوق الإنسان"[2].

في الواقع، من أجل القدرة على تمييز وتعيين حد التسامح المكتسب بشكل تبادلي من خلال اتفاق مشترك، ينبغي أن يأخذ المواطنون قراراتهم بعد وضع مداولات تشجع كل الأطراف المعنية والمهتمة على ممارسة تبني وجهات النظر المتبادلة مع مراعاة تساوي المصالح الخاصة، "فالمواطنون يريدون تنظيم حياتهم المشتركة بحسب مبادئ تحصل على موافقة راسخة لأنها مبادئ تخدم مصلحة الجميع بالتساوي. جماعة كهذه هي جماعة مبنية بواسطة علاقات اعتراف متبادل، يتوقع بحسبها كل أعضاء هذه الجماعة أن يحترم كشخص حر متساو"[3]. إن الإجراءات الديمقراطية للدولة الدستورية صممت لتعزز هذا التشكيل التداولي للإرادة. في ظل الشروط التي يمنح فيها مواطنو جماعة ديمقراطية الحرية الدينية بشكل تبادلي يمكن للتسامح الديني بدوره أن يكون مضمونا بصورة متسامحة. بهذه الكيفية يُبَدَّد التناقض المزعوم بواسطة الحق الذي يسمح لكل واحد بممارسة شعائره الدينية بحرية، و بواسطة الحرية السلبية المتصلة بها التي تضعنا في مأمن من تعديات ديانة الآخرين. من وجهة نظر المشرع الديمقراطي الذي يرفع المتلقين – يقصد من وضعت لأجله القوانين– إلى درجة ومصاف مؤلفي القانون – المشرعين واضعي القوانين–، الفعل القانوني الذي يحكم التسامح المتبادل يتشابك و يختلط مع الالتزام الافتراضي بتطبيقه وممارسته[4].

إن مفارقة اللاتسامح أو التعصب الكامن داخل كل تسامح مُحَدِّد لا تختفي كليا لمجرد أن الكونية المتبادلة للحرية الدينية قائمة في القانون الأساسي. على العكس تماما يبدو أن هذه المفارقة تعاود الظهور،و يبرز التناقض من جديد في قلب الدولة الدستورية الديمقراطية ذاتها ،حيث تطرح مسألة حدود الحرية السياسية بطريقة تستند إلى "الاحتكام الذاتي": إلى أي مدى يكون للديمقرطية حق معاملة أعداء الديمقراطية بروح تسامحية؟ يجيب هابرماس بأن هذه الأخيرة ينبغي عليها أن تدافع عن نفسها ضد معارضة أعدائها الذين يهددون وجودها ذاته من جهة، وضد الخيانة التي تطالها من مبادئها الخاصة * المهمة التي تجد الديمقراطية نفسها في مواجهتها، والمتمثلة في الضبط

---

[1] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** »,op, cit, p.153.
[2] ibid. p.154.
[3] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص 188 .
[4] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** »,op, cit p.154.
* بعبارة أخرى، الخطر الذي يهددها دائما في مثل هذه الحالة بمعاودة السقوط في الممارسة التسلطية، بناء على زلاتها هي، التي تدفع بها إلى محاولة ضبط حدود التسامح بطريقة أحادية الجانب.

الذاتي بكيفية تناقضية تستلهمها من التسامح الديني، غير أن الديمقراطية مجبرة على حل مفارقة التسامح الدستوري في خطابها الخاص، الذي هو نفسه الخطاب القانوني. هذه المفارقة تصبح حادة عندما تكون حماية الدستور أبوية، "وما من شيء يرسخ الوضع القانوني الذي يستمد مرجعيته من ذاته، وهو وضع المواطن، إلا حقوق المشاركة السياسية. أما الحقوق بالحريات، وهي حقوق سلبية وحقوق المشاركة الاجتماعية فيمكن أن تمنح بشكل أبوي"[1]. بالفعل، القانون المموضع (objectivé)، الذي يأخذ صورة "نظام قيم موضوعية"، يميل، كما رآه بالفعل كونراد هاس، "إلى البحث عن حماية الدستور في نسق منظم للغاية للمراقبة والدفاع"[2].

في هذا السياق، "إن العصيان المدني يكتسي قيمة اختبارية. إن الدستور الديمقراطي الذي يُفْهَم كمشروع يستهدف تحقيق المساواة في الحقوق المدنية، يسمح و يقبل مقاومة المنشقين، الذين بعد استنفاذ كل الإجراءات، يحاربون باستمرار بعض القرارات، رغم أنها أخذت بطريقة شرعية، وهو ما يعني، أنها تقوم به شريطة أن يبرر المواطنون العاصون مقاومتهم بطريقة مقبولة باسم مبادئ الدستور دون عنف بوسائل رمزية. هذين الشرطين يُعيِّنان حدا – مقبولا أيضا بالنسبة للخصم ما دام أنه هو ذاته ديمقراطي – للتسامح السياسي الذي يميز ديمقراطية ما يَضْمَن فيها الدستور دولة القانون التي تدافع عن نفسها ضد الأعداء دون الوقوع في الأبوية"[3].

من خلال اعترافها بالحق في العصيان المدني، نجد أن الدولة الديمقراطية تحل مفارقة التسامح، في إطار الحق الدستوري.الذي يرسم خطا فاصلا بين علاقة متسامحة وعلاقة هدم ذاتي لمنشقين ومعارضين يمكن أن يكون موقفهم ملتبسا.، هذا التحديد التأملي الذاتي للحدود التي يُثَبِّتُها الدستور للتسامح يمكن أن يُفْهَم كتعبير عن مبدأ الإدماج المتساوي لكل المواطنين، وهو المبدأ الذي ينبغي أن يفترض مسبقا الاعتراف الكوني من أجل أن يكون التسامح تجاه من لا يتقاسمون الاعتقاد أو التفكير مدسترا (institutionnalisée) بشكل صحيح ومحكم وسليم. إن تعددية رؤى العالم و النضال من أجل التسامح الديني لم يسهما في ولادة الدولة الدستورية الديمقراطية فحسب، بل إنهما يمنحان إلى غاية اليوم زيادة على ذلك دوافعا لتحسينها.

– ثانيا – المكونات الثلاث للمفهوم المعاصر للتسامح:

يحدد **راينر فورست** مكونات ثلاث للمفهوم الحديث للتسامح. الرفض، والقبول، والنبذ.،قواعد التسامح تستجيب لصراعات دينية. إن ما يشكل هنا تحديا، هو أن الرفض المتبادل لبعض القناعات والممارسات يمكن أن يفهم في حدود أسباب ذاتية صالحة، رغم أننا لا نمتلك أي أسباب معقولة للوصول إلى حل معلوم للفتنة و تسوية للخلاف والنزاع المستمر بين المؤمنين، واللامؤمنين، و ممارسي ديانات أخرى، ينبغي بالنتيجة، أن يُفْصَل عن المستوى الاجتماعي، للتفاعلات، التي يخضع لها هؤلاء الأشخاص بوصفهم مواطنين في نفس المجتمع، من

[1] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص 196 .

[2] ibid. p.155.

[3] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.156.

الاستمرارية دون تصادم. إن الإنخراط في سيرورة تحديث الوعي العمومي، أفضى إلى "تحويل مزدوج وشامل للعقليات الدينية والدنيوية"[1]. ومن هذا المنظور يجب أن تكون هناك قاعدة من المبررات النزيهة ،المحايدة ،المقبولة بواسطة اتفاق مشترك، والتي بدلا من تحييد أسباب الرفض ببساطة، فإنها تحملها إليها. و للحصول على قيمة قانونية، ينبغي أن يضع التشريع حدا فاصلا بين ما ينبغي التسامح معه، وما لا ينبغي، و كما بيناه وأظهرناه، نزاهة الأسباب المتشابهة والمتماثلة التي تبرر القبول والرفض، تكون مضمونة بواسطة إجراء شامل لبنية وتكوين تداولي للإرادة، إجراء يتطلب من المعنيين الاحترام المتبادل، والتبني المتبادل لوجهة النظر أيضا. وبشكل تلازمي، طلب الحياد الموجه للدولة، سيكون بعد ذلك القاعدة المعيارية لكونية وعالمية تُمَدِّد الحقوق الدينية وتوسعها إلى الحقوق الثقافية[2].

– 1 – مُكَوِّن الرفض:

بتحديدنا لمكون "الرفض" نجيب عن مسألة معرفة متى نوجد بصورة عامة في وضعية حيث يكون فيها السلوك المتسامح ضروريا وممكنا في آن واحد. سيكون استخدامنا لمفهوم التسامح فضفاضا جدا، إذا كان هذا المصطلح يطبق بصورة عامة في صالح إنشاء علاقات صبورة ومتساهلة مع الغير أو مع الغرباء. إن ما يعنيه هذا، هو بالأحرى الفضيلة السياسية للمواطنين – التي لا يستطيع القانون فرضها عليهم بالقوة – في علاقاتهم مع مواطنين آخرين يرفضون قناعاتهم ومعتقداتهم. نحن مدعوون لاحترام من يشاركنا المواطنة، حتى لو اعتبرنا عقيدته خاطئة وطريقة حياته التي يمارسها سيئة. من وجهة وظيفية إن هدف التسامح هو حماية المجتمع و ضمان السلم الاجتماعي حيث يقول هابرماس:"إن التسامح يحافظ على المجتمع التعددي ويحميه، باعتباره مدينة (Cité)، من أن يُمَزَّق ويُقَسَّم بواسطة صراعات بين وجهات نظر ورؤى مختلفة للعالم"[3]. وهكذا، لا يمكن أن يكون متسامحا إلا الشخص الذي لديه مبررات مقنعة ذاتيا، لرفض معتقدات مختلفة عما لديه، **فلا يمكن للإنسان أن يكون متسامحاً إلا عندما يمتلك تعليلات مقنعة لرفض قناعات مختلفة عن قناعاته.**

إن الأسباب التي تحفز الرفض، والتي تجعل التسامح ضروريا، لا ينبغي أن تعتبر جيدة من وجهة نظر ذاتية فقط، بل ينبغي أن يكون معترفا بها عموميا، أي يجب الإقرار بمشروعيتها علنيا. " ومن ثم فإن ما يتعين الاعتراف به في التذاوت متوقف على الحجج الكفيلة بتبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعايير، فضلا عن أن الاعتراف بهذه الحجج داخل عمليات التذاوت، يتم من خلال البراهين المعبر عنها في سياق مناقشة عمومية"[4].و هنا، لا يؤخذ بالآراء المسبقة، إذ لا يمكن الحديث عن مسألة التسامح، إلا حين يستطيع المعنيون تأسيس وبناء رفضهم على أساس خلاف مستمر بصورة عقلانية. في هذا الاتجاه، وبهذا المعنى، كل رفض غير معقول. في الواقع، إننا لا

---

[1] حرب علي، **الإنسان الأدنى**: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء/بيروت ، المغرب/ لبنان، ط 1 ، 1995، ص233.

[2] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** »,op, cit, p.157.

[3] ibid. p.158.

[4] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، مرجع سابق، ص82.

نَرُدُّ على العنصريين أوالشوفينيين بالدعوة إلى مزيد من التسامح، لكننا ندعوهم إلى تجاوز آراءهم المسبقة. مقابل طريقة عيش تكون مختلفة، فمن الضروري أولا تجنب التمييز، وممارسة نفس القدر من الاحترام للجميع، في حين أن التسامح مطلوب عندما نتعامل مع طريقة تفكير مختلفة.

وهكذا نصل إلى نتيجة هامة، و استنتاج مثير للاهتمام: لا يبدأ التسامح إلا بعد تجاوز التمييز. في حالة التسامح الديني، لا يمكننا فرض التسامح إلا بعد استبعاد الآراء المسبقة والتي باسمها إضْطُهِدَت و قُهِرَت أقلية ما. من المؤكد، كما يظهره مثال أو تجربة معاداة السامية، الرفض الموجه ضد ممارسي ديانة مختلفة يندرج ضمن ممارسات مرتبطة بآراء مسبقة متجذرة عبر الزمن، وهذا حتى بعد التمكين القانوني للمواطنين اليهود (تحريرهم من الاضطهاد). هذا يعني، بمثل ما نجده في مسرحية "ناثان الحكيم"* لـ"**لسنغ**"**، أنه ليس إلا بعد تجاوز أحكامهم المسبقة عن بعضهم البعض، أمكن للمسيحيين، والمسلمين، واليهود، المستنيرين، إكتشاف إختلافات عقائدهم التي توفر لهم وتمنحهم أسبابا وجيهة ومبررات مقنعة لرفضهم لقناعات وممارسات الآخرين. وهكذا بمجرد أن نتجاوز الآراء المسبقة من نفس النوع والصنف ضد الأشخاص الملونين (سودا كانوا أو غيرهم)، أو المثليين الجنسيين (لواطيين/ سحاقيات)، والنساء، سوف لن يبق هناك وجودا، في الحقيقة، لعناصر مميزة لما هو غريب أو "مختلف"، والتي يمكن أن يرجع إليها رفض مُؤَسَّس ومُعْتَرَف بشرعيته عموما"[1].

وبمجرد قبول تأهيل الأسباب المحَفِّزَة للرفض والمفَسَّرَة من خلال خلاف مستمر بصورة عقلانية، يدخل ضمن اللعبة عنصر آخر: المفاهيم المرفوضة، لكن المسموح بها، ينبغي أن يكون لها نفسها علاقة داخلية بالممارسة. وحدها المفاهيم ذات المضمون الأخلاقي من هذا النوع يكون لها انعكاسا وتأثيرا على السلوك، ومؤهلة لأن تترجم بواسطة حتمية للتسامح مع آثار مثبطة و كابحة للسلوك. بالمقابل، بالنظر إلى النظريات العلمية المنافسة لنظرياتنا، موقفنا هو المراجعة النقدية، وليس هو التسامح*. ففي إطار النزاعات بين مختلف النظريات، التخصيص الوظيفي للعمل العلمي يضمن حينها له وحده حياد الصراعات العملية الداخلية في العالم المعِيش والتي في إطار النزاعات بين الأديان تنفجر بسبب الدلالة المباشرة للحقائق الدينية في الحياة الشخصية. العلماء لم يقحموا أنفسهم في مثل هذه النزاعات إلا حينما تترك الممارسات البحثيّة (مثل تلك المتعلقة بالأجنة) لمحة خاطفة عن عواقب ونتائج تمس النظرة الأخلاقية التي لا يستسيغها حتّى الأشخاص غير المعنيين بمثل هذه البحوث[2].

---

* إن مسرحية "ناثان الحكيم" تعالج قضية أزلية، وهي العلاقة بين الشرق والغرب، بجميع سماتها التي تقبل الاختلاف والتأويل، بمثل الصراع والحوار والتسامح الديني والسلطة والتعايش بين المجتمعات أو الحب وأثره على العقيدة في مصداقية أخلاق المسيحية الغربية تجاه أديان الشرق. أبطال المسرحية هم ثلاثة يمثل كل واحد منهم عقيدة دينية معينة وهم: السلطان صلاح الدين (الإسلام)، و الحكيم ناثان (اليهودية) وسيد المعبد (المسيحية). و المغزى الرمزي النهائي لقصة المسرحية يتمثل في ارتباط الثلاثة بعضهم ببعض من خلال صلة القرابة.

** لسنغ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)، كاتب وشاعر ناقد ألماني، تعتبر مسرحيته "ناثان الحكيم" (1779) أهم أعماله، إضافة إلى العديد من المؤلفات نذكر على سبيل المثال كتابه "تربية النوع البشري" (1780).

[1] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.158.

* يرى كارل بوبر أن قابلية الإبطال هي الإمكانية الوحيدة للفصل بين النظريات العلمية و اللاعلمية، ويعتقد أن اختبار قابلية الإبطال تجربة قاسية يجب على أية نظرية علمية أن تمر عليه.

[2] ibid. p.159.

من جانب آخر، التسامح ليس مطلوبا إلا من خلال مفاهيم متصارعة لأسباب مفهومة ذاتيا، لكن ليس لديها أية رؤية معقولة للوصول إلى إجماع واتفاق مُحَفَّز عقلانيا. و يعتبر العلماء أنهم يشتغلون على مشكلات، وهم قادرون كقاعدة عامة، على إيجاد حل مقنع لها، رغم قابلية ذلك الحل للنقد مبدئيا. بالمقابل، المؤمنون يدعون أنهم حاملين وممثلين لحقيقة غير قابلة للمراجعة والنقد، والتي تسمح أسباب كثيرة وجيهة بالدفاع عنها ضد الحقائق الدينية المَنَافِسَة. من وجهة النظر هاته، التعارض بين المفاهيم السياسية المدَافَع عنها من قبل أحزاب تبحث عن تنمية تأثيرها مع احترام الإجراءات الديمقراطية يشبه التعارض النظري بين العلماء أكثر منه التعارض الدغمائي بين اللاهوتيين. إن الصراع بين الآراء السياسية مُؤَطَّر بأساليب وطرق الإجراءات الديمقراطية التي تهدف إلى السماح للمعنيين بالوصول إلى حلول مقبولة عقلانيا. ففي المواجهات السياسية، أفق الاختلاف القائم عقلانيا، هو أكيد أكثر اتساعا مما هو موجود في النزاعات العلمية. لكن إذا كنا ننتظر أن نجد هنا نزاعا مستمرا، فليس ذلك إلا بسبب التّجذر والتثبيت (l'ancrage) القوي للقناعات السياسية المرتبطة بخلفية الرؤى حول العالم[1] . لهذا السبب لا يمكن الحديث عن مسألة "التسامح السياسي" إلا بمعنى ضيق جدا – لا في إطار السياسة اليومية لدولة ديمقراطية، لكن فقط في سياق الصراعات بين الإيديولوجيات السياسية الواسعة جدا –. ما دام المواطنون يتعارضون حول مشاكل سياسية يعتقدون أنهم قادرون على حلها، فإن السلوك المدني يكون كافيا، في الواقع، إن التسامح ليس هو نفسه الفضيلة السياسية التي تسعى إلى إنشاء علاقات مدنية مع الغير. إن التعريف الذي يقترحه **جون راولز** لمثل هذا "الواجب المدني"، يقترب، بالتأكيد، من التسامح:" هذا الواجب يستلزم طبعا أن يكون المرء مستعدا للإنصات للآخرين والتقرير بطريقة نزيهة متى يكون من التعقل أخذ مواقف تنازلية لصالح لمواقفهم"[2]. هذا يعني أنه لا يجب الخلط بين التسامح مع أولئك الذين يفكرون بطريقة مختلفة، و إرادة التعاون والإجماع. فيما وراء هذا البحث الدؤوب عن الحقيقة، عن روح الإنفتاح، عن الثقة المتبادلة وحس العدالة، فإن التسامح ليس مطلوبا إلا عندما، لا تبحث الأطراف لا عن الاتفاق حول القناعات المتضاربة ولا أن تعتبره ممكنا، وذلك بطريقة متعقلة. "وهكذا يصف رولز فهماً ذاتياً وفهماً للعالم خلقياً، صار انعكاسياً، يفسح المجال للاختلافات الموجودة مع اعتقادات دينية أخرى. وهي فروق متوقعة منطقياً، يمكن التوصل معها إلى التفاهم حول قواعد التعايش المتساوي في الحقوق"[3].

– 2 – مُكَوِّن الموافقة (القَبُول):

عندما نتساءل عن الذي ينتظره منا مطلب التسامح، ما يجب علينا توضيحه، هو قبول الحقائق الأخلاقية العليا بدل تلك التي تحرك الرفض. إن الأمر يتعلق هنا ببحث مزدوج. من جهة، فإن الشخص المتسامح لا يجب عليه تحقيق نموذجه الأخلاقي (الإيثوس) الشخصي إلا في حدود الحقوق المتساوية الممنوحة لكل واحد.

---

[1] ibid. p.160.

[2] John Rawls**,** ***Libéralisme politique***, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 264.

[3] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق.224.

إن " مبدأ التسامح ليس ضد أصالة الاعتقادات وأنماط الحياة الدينية وادعائها الحقيقة، بل إنها يجب أن تتمكن من التعايش، متساوية في الحقوق، ضمن الكيان السياسي الواحد"[1]. من جهة أخرى عليه مراعاة النماذج الأخلاقية (الإيثوس) للآخرين في إطار نفس الحدود. إن الأمر لا يتعلق بقبول المفاهيم المرفوضة وإدعاءات الصلاحية المتنافسة. في الواقع، إن ادعاءات الصلاحية واليقينيات التي ننتمي إليها تبقى سليمة وغير ممسوس بها. إن هذا المسعى لا يجب أن يؤدي إلى تنسيب (relativisation) قناعاتنا، لكن يضع قيودا على فعاليتها العملية. يجب أن نتوصل إلى القول أن نمط الحياة المقرر من طرف الدين الذي ننتمي إليه، أو نموذجنا الأخلاقي (l'ethos) المنبثق عن رؤيتنا للعالم، لا يمكن ممارسته إلا بشرط أن يكون لكل واحد نفس الحقوق. إن هذا المطلب معرفي، طبعا في الحدود التي ينبغي أن تكون فيه الأخلاق والقانون اللذان يحكمان المجتمع يتمتعان بتركيبة ليبيرالية، مطابقة للقناعات الدينية التي يضرب نموذجنا الأخلاقي بجذوره في أعماقها. ما يعنيه هذا يبرز من خلال مجهودات التكيّف المعرفي الذي طُلِب من الوعي الديني لاحقا منذ حركة الإصلاح[2].

في الأصل، كلّ ديانة هي عبارة عن "رؤية للعالم"، و تمثّل "مذهبا تفهّميّا" حسب اصطلاح جون راولز، يتمّ عن طريقه العمل على تنظيم الحياة بطريقة شمولية تمسّ مختلف مناحيها، فكل دين هو أصلا ذو وجهة عالمية أي أنه عقيدة شاملة، على أساس أنه يدعو إلى سلطة لإقامة شكل من الحياة. غير أنه في إطار المجتمعات التعدّديّة، نجد أنّ الدّين ملزم بالتخلي عن مثل هذا الإدعاء والتّوجّه السّاعي لقولبة وتشكيل الحياة بكلّ أبعادها، ففي إطار التعددية يجب أن تميّز الحياة في المجتمع الديني عن الحياة في المجتمع السياسي الأوسع. "على الأديان أن تخرج من صفتها الجامعة العالمية وأن تخرج كذلك من القبول السياسي لعقيدتها لكي تتعايش مع المجتمع المتعدد"[3]. إنّ الدّيانات الكبرى ملزمة ومجبرة على استعادة اكتساب القواعد المعيارية الّتي تسير بمقتضاها الدّولة الليبرالية في حدود مقدماتها الخاصّة، حتّى وإن وجد رابط جينيالوجي بين هذه القواعد المعيارية وهذه الأديان، إذ ينبغي على الذهنيات الدينية، إذا ما أرادت أن تحظى بالقبول، أن تكون قابلةً للترجمة إلى أشكال عَلمانية من المحاججة. ومن أجل وصف "تضمن" أخلاق حقوق الإنسان في مختلف وجهات النظر الدينية حول العالم، نجد جون راولز يؤكد أنه على الرغم من أن الموديل مؤسّس بصورة نقية بمساعدة العقلانية المحايدة التي لا تستند على نظرية عالمية خاصة، فانه (أي الموديل) هو الملائم مع المحتوى الأصولي للتبرير. من وجهة نظر وظيفية إنّ التّسامح الدّينيّ يجب أن يكون محفّفا للقرارات الطّائشة الّتي تغذّي منابع التّوجّهات التّدميريّة لمجتمع ما، أي يفترض أن يكون قادرا على تجفيف التدمير الاجتماعي لنزاع غير قابل للتوافق والمصالحة، فالتسامح الديني عليه أن يستوعب التأثير الاجتماعي الهدام لاختلاف في الآراء ما زال قائماً بلا هدنة. مثل هذا النسق يجب أن لا يمزق الترابط الاجتماعي الذي يربط المؤمنين بعقيدة معينة مع المؤمنين بعقيدة أخرى كأعضاء في نفس المجتمع العلماني، إن الرابطة الاجتماعية التي

---

[1] نفس المصدر والصفحة.

[2] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** »,op, cit, p.161.

[3] جيوفانا بورادوري"،الفلسفة في زمن الإرهاب: الإرهاب وإرث عصر التنوير، تر: زيد العامري / www.iraqiaritist.com

تربط المؤمنين مع مؤمنين من عقيدة أخرى ومع غير المؤمنين كأعضاء في مجتمع علماني واحد يجب أن لا تتمزق"[1]. "بهذا المعنى فإن مصطلح "ما بعد العلمانية" يشير إلى التمرس بوعي جديد أو إلى تشكيل ثقافة سياسية ليبرالية يعاد معها بناء العلاقات بين "المؤمنين وغير المؤمنين"، والأحرى القول بين المجموعات الدينية وبين الذين لا تحركهم دوافع دينية، أو بين القوى العلمانية والقوى الدينية، عبر الأخذ بتعددية أنماط التفكير وأنظمة القناعات والمصالح في الفضاء الاجتماعي. وهذا هو مسوغ العقل التواصلي المنهمك، عبر الانخراط في المناقشات العمومية، ببناء مساحة أو أرضية مشتركة من القواعد والقيم واللغات والتوسطات"[2]. "وفي مثل هذه الوضعية، يرى هابرماس ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب هابرماس في لغة دينية. وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العلمانية تبرز الحاجة إلى الإرث الديني:" إن العلمانية التي لا تدمر، تتحقق كترجمة للخطاب الديني إلى لغة دنيوية"[3].

إنّ الإنخراط في جماعة وطائفة دينيّة لن يكون منسجما ومتناغما مع الإندماج في المجتمع اللائكيّ إلاّ بمقدار ما إذا كانت المعايير والقيم المفروضة لا تؤديّ فقط إلى خلق اختلاف بين هؤلاء وأولئك – بما في ذلك وجهة النّظر الداخليّة للأعضاء –، ولكن أن يكون هناك ، علاوة على ذلك، تكاملا بينهما بطريقة متناغمة. وحتّى يتسنّى لفروقات الإنتمائين تجاوز مجرد الاتفاق المرحلي (modus vivendi) البسيط، فإنّ التّغيير لا يجب أن يقتصر على تكيّف واجهة النّموذج الأخلاقيّ الذّاتيّ ذو الصّبغة الدّينيّة مع القوانين المقرّرة والمفروضة من قبل المجتمع اللائكيّ، لكي لا يؤدّي هذا بالفرد إلى اكتساب تمايز إدراكيّ مباين للأخلاق الاجتماعيّة المحدّدة من قبل الدّستور الدّيمقراطيّ من جهة، وعن النّموذج الأخلاقيّ الجمعيّ من جهة أخرى، لذا ففي العديد من الحالات، تستدعي مثل هذه الصّيرورة مراجعة للتمثّلات والتّعليمات الّتي – بمثل حالة الاستنكار القاطع والمحاكمة الدوغمائية للمثليّة الجنسيّة– ترتكز على تقاليد قديمة لتأويلات النّصوص المقدّسة. في بعض الحالات المستعصية فيما يتّصل ببعض الوقائع الّتي لا تزال بحاجة لتنظيم، فإنّ التّشفير بمعناه الأخلاقيّ أو الإيتيقي يبقى أمرا خلافيّا. فهل استنادا إلى هذا نعتبر أنّ بعض الكاثولكيين مجبرين على القبول فيما يتّصل بمسألة الإجهاض، أن تعتبر المحاكم تصوّراتهم – المؤسّسة في نظرهم على أحكام أخلاقيّة صالحة للعمل بها كونيّا كما يزعمون – نابعة من نموذج أخلاقيّ دينيّ خاصّ[4].

من وجهة نظر تكامليّة فيما يتّصل باحترام النّموذج الأخلاقيّ لدى الغير، نرى بوضوح أنّ المساعي المرتبطة بالتّسامح موزّعة بطريقة غير متكافئة بين كلّ من المتديّنين وغير المتديّنين. إذ من وجهة نظر المواطن

---

[1] سيلفيا هورش، **"لسنغ" والإسلام والتفاهم**، ترجمة علي الشاويش، من موقع مجلة التسامح، العدد 13، ينظر إلى الصفحة الإلكترونية:
http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=293

[2] حرب علي، الإنسان الأدنى: **أمراض الدين و أعطال الحداثة**، مرجع سابق، ص237.

[3] كيرستن كنيب، **المسألة الدينية لدى هابرماس**، ترجمة: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد 92، ديسمبر، 2001، ص61.

[4] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** »,op, cit, p.162.

اللائكيّ، الذّي يعتبر زاده الميتافيزيقيّ ضئيلا، والذي يستطيع أن يقبل تأسيسا حرا ومستقلا للديمقراطية والحقوق الإنسان، ذلك لأنّ الحقّ – أو وجهة النظر الأخلاقية – يعتبر ذا أولويّة مقارنة بالخير الجوهري. وبناء على هذه المقدمة، فإنّ تعدّديّة أنماط الحياة الّتي تعكس تصوّرات العالم تختلف كلّ مرّة، لا يجب أن تدخل في تجاذبات إدراكيّة مع القناعات الأخلاقيّة – المقرّرة جمعيّا – لدى الأشخاص المعنيين. وفي هذه الحالة فإنّ مختلف أنماط الحياة لا تستبطن، في الواقع، سوى توجّهات قيمية مختلفة، بمعنى آخر إن الاختلافات القيميّة لا تستبعد و تقصي بعضها مثلما هو الحال بالنّسبة للحقائق المختلفة[1].

الحكم الأخلاقيّ غير منفصل علائقيّا عن أولى مكتسبات الشّخص، عن سيرة الفرد أو نمط حياة مجموعة ما، وكنتيجة لذلك فإنّ ما يستحسنه شخص ما، في سياق ما، يمكن في سياق آخر أن يكون سيّئا بالنّسبة لآخر، بصيغة أخرى ما هو جيد وحسن هنا لشخص ما وبمحتوى معين يمكن أن يكون سيئا للآخرين وبمحتوى معين آخر. لذا إن كان تقييمنا لأنماط أو مشاريع حياة تبدو غريبة بالنّسبة لنا، لا تدعو إلى الموافقة الكونية مثل أحكام العدالة أو ملفوظات الحقيقة ومقرّرات الواقع، حتى ولو لم نكن موافقين على كونيّتها، فإنّه من الممكن بالنّسبة لنا أن نحترم كلّ شخص بنفس الطّريقة، دون أن نكون مضطرّين إلى تقدير كلّ أنماط الحياة بطريقة متساويّة. وهكذا، فإنّ الوعي اللائكيّ لن يجد صعوبة في الاعتراف بأن الإيثوس الذي قد يراه غريبا عنه، سيكون لديه في نظر شخص آخر نفس الشّرعيّة و الأصالة والصحة، ويتمتّع بنفس الأولويّة الّتي يتمتّع بها نموذجنا الأخلاقي في نظرنا. وعلى النّقيض من ذلك، فإنّ الشّخص الّذي يكون فهمه الذّاتيّ الأخلاقي مؤسّسا على حقائق دينيّة ممتزجة بادّعاءات كونها كونيّة لا يجب أن يُحَاد عنها، يكون حتما غير قادر على استخلاص مثل هذه النّتيجة.

بالنسبة للمؤمن، المهاجر، المثْقَل بزاد ميتافيزيقي، للخير أسبقية معرفية إيبستيمية مقارنة مع الحق. حسب هذا الافتراض، صلاحية الإيثوس ترجع إلى حقيقة وصحة النظرة إلى العالم التي تؤطره. وبالتالي، فإن مختلف التَّوَجُّهَات الأخلاقية وأشكال الحياة وأساليبها المنافسة، مرتبطة بادعاء صلاحية*حصرية لرؤى العالم الكامنة والمتخفية. وحالما يصبح تمثيل الحياة الحقيقية متوقفا على طرق الخلاص الديني أو المفاهيم الغيبية الميتافيزيقية، فإن وجهة نظر الإله (أو من أي مكان) هي التي تتولد و تبرز، وهي وجهة نظر لا تجعل طرق الحياة الأخرى تبدو مختلفة فحسب، بل تصبح خاطئة. وحالما يكون الإيثوس الغريب لا يشير فقط للتقدير القابل لأن يُنَسَّب (relativisé)، بل يشير للصحيح والخاطئ المطلقين، سيكون مطلبا ثقيلا أن يُبْدَى لكل مواطن نفس

[1] ibid. p.162.

* يرى هابرماس أن التواصل، باعتباره فعل إراديا حرا، لا يوجد إلا بين فاعلين يرغبون في التفاهم بشأن قضية ما وانطلاقاً من وضعية إنجازية معينة وضمن إطار دعوى الصلاحية التي يرغب كل طرف أن يربطها بخطابه. لهذا ستقوم هذه الحرية على التفاعل بين الذوات كما ستتصل بالإلزامات التي تقتضيها الأفعال الإنجازية. أما التفاعل بين الذوات، فيفيد عنده تلك العلاقة التي تربط بين شخصين على الأقل داخل العالم المعيش، إذ يعود أفراد مجتمع ما إلى هذا العالم بوصفه واحداً بالنسبة للجميع ويتعاملون فيما بينهم كأشخاص لهم علاقات والتزامات متبادلة يتم الاعتراف بها من قبلهم.

الاحترام، مهما كان التصور الأخلاقي الذي يحمله عن نفسه، ومهما كانت طريقته في الحياة. وبهذا فإن التناقض بين الحقائق الأخلاقية، وبخلاف المنافسة بين القيم، يدعو إلى التسامح[1].

على الأكثر هل يمكن معادلة و تعويض هذا التباين في الأعباء الملقاة على عاتق المؤمنين المتدينين واللامتدينين أي غير المؤمنين بمجرد أن يجد ويرى المواطن الجهول بمسائل الدين نفسه في مواجهة إلتماس و طلب آخر للتسامح. في الواقع، إن مفهوم التسامح الذي يسود في المجتمعات التعددية ذات الدستور الليبيرالي، لا يطالب فقط المؤمنين في علاقاتهم مع من لديهم معتقدات مختلفة ومغايرة، أن يكونوا على وعي وعلم بأنه ينبغي عليهم بطريقة عقلانية توقع نزاعات وخلافات مستمرة، لكن أيضا غير المؤمنين أن يكونوا على وعي بنفس الأمر في علاقاتهم مع المؤمنين، ولهذا، فحسب هابرماس "لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم، فحسب، بل إن من واجب "العلمانيين" وغير المتدينين، أن يتفهموا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني"[2]. وهكذا، هذا يعني أنه ينبغي على الوعي اللائكي أن يحدد العلاقة بين الإيمان والمعرفة بشكل نقدي ذاتي (Autocritique). وهنا نجد أن هابرماس يعطي أهمية قصوى لحضور الفيلسوف في الفضاء العمومي "كصوت للعقل الذي طرد من قبل التعصب ولا يسمح اليوم بعودته بأي شكل من الأشكال، فلقد تعلم الفيلسوف نقد الأوهام بما في ذلك أوهامه هو نفسه لأن "العلم الحديث قد فرض على العقل الفلسفي أن يكون ذاتي النقد وأن يتوقف عن تشييد بنايات ميتافيزيقية"[3]. في الواقع، انتظار وتوقع استمرار النزاع والخلاف بين التقاليد الدينية والمعارف العقلانية حول العالم لا يستحق أن ينعت "معقولا" إلا في حدود أو بقدر ما تمنح المعرفة اللائكية للقناعات الدينية قانونا أو ميثاقا معرفيا إبيستيميا الذي لا يكون غير عقلاني[4].

هذا يعني، كيف يمكن أن يتفق وينسجم التجنيس المتطور تدريجيا للفكر الإنساني بصورة عامة مع مثل هذا الإثبات للنظرية السياسية؟ إن الموضوع الذي شغل الفلسفة منذ القرن السابع عشر، الذي تختزله الصيغة "الإيمان والمعرفة"، يعود اليوم إلى الواجهة من خلال ما أفرزه التقدم والتطور الحاصل في الهندسة الحيوية، والأبحاث حول الدماغ البشري. وعلى أية حال، إن الدولة اللائكية بغيابها وامتناعها عن أي تشريع وتقنين يحكم مسبقا على المضامين الفعلية الملموسة، لا يمكنها ضمان التسامح بطريقة نزيهة ومحايدة إلا من خلال ضمانها انتشار وتطور تعددية الرؤى حول العالم في المجال السياسي على أساس من الاحترام المتبادل. هذه الشروط ليست نتيجة للمصادفة. في الواقع، إن التصورات والمفاهيم السياسية المطروحة بصيغ وأساليب دينية و من وجهة نظر رؤية محددة حول العالم كمُسَاهَمَة في الجدل والنِّقاش، قادرة على فتح أعين مواطنين آخرين على جانب ما زال لحد الآن

---

[1] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.162.p.163.

[2] ريتشارد وولن، **الإنعطافة الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس**، هل نعيش في مجتمع مابعد علماني، ترجمة خالدة حامد، نقلا عن علي عبود المحمودي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص347.

[3] Habermas, une conscience de ce qui manque Les liens de la Foi et de la Raison, Traduit par Jean-Louis Schlegel, Revue- Esprit, n° 05, mai 2007, p 05.

[4] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.162.p.163.

مهملا، وتمارس بهذه الطريقة تأثيرا على تشكيل الرأي، رغم أن القضية ذاتها، يُبَتُّ ويُقَرَّرُ بشأنها بعد ذلك باسم وصف غير محدد بدوره في حدود النظرة للعالم[1].

– 3 – مُكَوِّن النَّبْذ:

بعد أن عالجنا أولا الأسباب المحفزة على الرفض ثم على القبول، نصل الآن إلى مُكَوِّن مفهومي ثالث: يتعلق الأمر بالأسباب المحَفِّزَة على النبذ و الإقصاء المتَضَمَّن داخل السلوك اللاتسامحي. إنها تبين لنا ما إذا كانت الدولة تحترم أو لا تحترم قاعدة الحياد، و إذا ما كان تشريع القوانين وممارسة العدالة وتطبيقها، يُؤَسِّسَان بطريقة صحيحة التسامح. هكذا إكتسب السيخ في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية حق ارتداء العمائم وحمل الخناجر(kirpans)، وهو ما يشكل استثناءا بالنظر إلى قواعد وقوانين الأمن العام المعمول بها. في ألمانيا أيضا، تُعَالَجَ المنازعات القانونية من هذا النوع من خلال الفصل بين ممارسات وقوانين الثقافة المسيحية التي تمثل الأغلبية من جهة، ومتطلبات بعض الأقليات الدينية من ناحية أخرى. هذه الأخيرة تطالب باسم الحرية الدينية بالمساواة في المعاملة (بمثل ما نجد في جمعية أو منظمة شهود يهوه* التي طالبت بالاعتراف بها كشخص معنوي في القانون العام)، وبتشريعات وقوانين استثنائية (كالعمائم والمآكل الخاصة ببعض الطوائف** (la cuisine cacher) مثلا)، إضافة إلى الخدمات التي تقدمها الدولة (مثل تعليم اللغة الأم الأصلية في إطار المدرسة العمومية). في مثل هذه الحالات ينبغي على المحاكم أن تجيب على الأسئلة التالية: من، ومتى، يجب أن يقبل إيتوس الآخر؟ ومن يكون هذا الآخر؟: القرويين المسيحيين، نداء المؤذن؟ منظمات حماية الحيوان، ذبح الأضاحي؟ التلاميذ الذين ليس لديهم معتقد أو ينتمون لديانات مختلفة، حجاب الأستاذة المسلمة؟ الأب التركي المسلم، التربية البدنية (ممارسة الرياضة) لابنته في مدرسة مختلطة؟

– ثالثا – منطق التعدد الثقافي وتدبير الاختلاف:

إن الحرية الدينية تضع مسألة حياد الدولة موضع اختبار قاس، هذا الحياد مهدد بشكل متواصل ومستمر بواسطة هيمنة ثقافة الأغلبية التي تحتكر وتتعسف في استغلال سلطة التحديد المكتسبة تاريخيا من أجل أن تحدد لوحدها، وفقا لمقاييسها ومعاييرها الخاصة، ما يجب أن يعتبر بوصفه الثقافة السياسية الإجبارية للمجتمع التعددي. فهناك من يرى عدم إمكانية تحقيق مبدأ الحياد بشكل الكلي، "ونجد في فرنسا مثلا، أن جدول العطل يتضمن أياما ترتبط بالديانة الكاثوليكية. ويقتضي مبدأ الحياد، في هذه الحالة، تعويض هذه الأيام بأيام محايدة،

---

[1] Ibid. p.164.

* يعود تأسيس جماعة شهود يهوه إلى القس تشارلز راسل سنة 1872م في ولاية بنسلفانيا الأمريكية. و ظهرت بداية باسم "جمعية العالم الجديد" ثم "الدارسون الصادقون للإنجيل " وفيما بعد "أتباع راسل " و أخيرا "شهود يهوه".

** نقصد هنا أن هناك بعض الطوائف الدينية التي لها ممارسات دينية تتعلق بمآكلها الخاصة مثلا الخمر في البلدان الإسلامية محظور ومحرم شرعا لكن المسيحي الموجود في هذه الديار يمكنه أن يطلب من الدولة المضيفة سن إجراءات تسمح له بتعاطيه (نفس الحال قد نجده عند المسلمين في دول أجنبية أين يمكنهم المطالبة بمحلات لبيع اللحم الحلال مثلا).

وأن نمنح الفرد أيام عطل لا ترتبط بحدث خاص بحيث يتصرف فيها كيف شاء أن يتصرف. وإذا أردنا تأويل مبدأ الحياد باعتبارات تهم الجميع، سنرى من باب الإنصاف إعادة توزيع جدول العطل بشكل يراعي الديانات الأساس المتواجدة فوق التراب الفرنسي وإدماج عطل خاصة بها"[1]. مثل هذا الدمج والخلط الذي لا يزال قائما ودون حل، يمكن أن يقود إلى جوهرانية متنامية وكاسحة لتأويل الدستور لصالح إجرائية أساسية. بالفعل، إن الجوهر الأخلاقي للمبادئ الدستورية مضمون بواسطة إجراءات تعود قوة شرعيتها إلى عدم انحياز ونزاهة و إلى التقدير المتساوي للمصالح المختلفة المعنية؛ و لهذا فهي تفقد هذه القوة عندما يهدم ويفسد تأويل وتطبيق الشروط الصورية بواسطة تمثلات أخلاقية جوهرانية. إن واجب الحياد يمكن أن يُتَجَاوَز ويُخْرَق سواء من وجهة نظر لائكية أو دينية على حد سواء[2].

لقد مُنِحْنَا مثالا عن الحالة الأولى من خلال "قضية الحجاب الإسلامي"، ومثال عن الحالة الثانية من خلال رد فعل حكومة بافاريا حول الحكم والقرار الصادر عن المحكمة الدستورية لـ"كالسروه" التي تحظر وتمنع تعليق الصليب (le crucifix) في المدارس. في الحالة الأولى، منعت إدارة مدرسة فرنسية التلميذات المسلمات من ارتداء الحجاب التقليدي، و في الحالة الأخرى، حكومة دولة فدرالية ألمانية عارضت قرار المحكمة الدستورية التي أعطت الحق لدعوى الأولياء الأونثروبوصوفيين* ضد وجود رمز الصليب في قسم طفلتهم. في الحالة الأولى، لقد تم مناقشة الحرية الدينية الإيجابية، أما في الثانية، الحرية الدينية السلبية. الخصوم الكاثوليك للقرار حول الصليب يدافعون عن الرمز الديني للمصلوب بوصفه تعبيرا عن "القيم الغربية"، بتعبير آخر، باعتباره مكونا لثقافة يُزْعَم أنها مشتركة بين جميع المواطنين. إنها الحالة الكلاسيكية للتعميم الزائد الفائق السياسي–الثقافي لممارسة دينية سائدة ومسيطرة جهويا مُثَبَّتَة بواسطة تشريعات وقوانين في المدارس الابتدائية البافارية سنة 1983. إن الرد الإنذاري لما سمي ب "قرار الصليب/ La décision de crucifix" الصادر عن المحكمة الدستورية الألمانية هو الدليل القوي لهذا الرد. إن تعليق المدارس الحكومية للصليب في كل صف دراسي هو قرار غير دستوري. المحكمة وجدت أن القرار ينتهك ويخالف مبدأ حياد الدولة تجاه قضايا الدين وأنه (أي القرار) هو متناقض مع حرية التعبير عن الحرية الدينية – أي كلا المعنيين : المعنى الايجابي، بأن يكون المرء قادرا للعيش استناداً على معتقده الخاص والمعنى السلبي بأن يكون المرء قادرا على التغيب عن الفعاليات المختلفة بالعبادة لمعتقد معين لا يريد المشاركة فيها. و قد انقسمت المحكمة إلى جبهتين حيث أن الأغلبية من جهة –تؤكد على المساواة ما بين الأديان والمذاهب كما هو موضح في القانون الأساسي الألماني الصادر عام 1949 وهو الأساس الذي بني عليه قرار المحكمة، في حين و من جهة أخرى فان الأعضاء المعارضين والمعارضة السياسية للقرار الحكومي يبررون

[1] سافيدان باتريك، **الدولة والتعدد الثقافي**، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص 61.

[2] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.165.

* الفلسفة الأنتروبوصوفية، وهي حركة فكرية روحية أنشاها في بداية القرن العشرين الفيلسوف النمساوي رودولف شتاينر Rudolf Steiner ، الذي يرى أنّ هذه الحركة عبارة عن عِلْمِ العقل، وهي محاولة لدراسة ووصف الظواهر الروحية بنفس الدقة والوضوح اللذين يدرس ويصف العلمُ بهما العالم المادي.

انتقادهم بالقول أن الصليب لا ينظر إليه كرمز خاص للإيمان المسيحي فقط بل ينظر إليه كجزء متكامل للثقافة الغربية. إن مثل هذه الفعاليات قد فشلت في تمييز القيم الأخلاقية المُعْتَمَد من قبل المجتمع الديني عن الحقل الذي يجب فيه على المرء أن يطبق المبادئ القانونية والأخلاقية التي تحكم وتنظم التعايش السلمي في المجتمع. في فرنسا، يُمْنَعُ على التلميذات المسلمات إرتداء الحجاب، من خلال الإحتجاج والتّذرّع بالحجة اللائكية، التي تعتبر الدين قضية شخصية خاصة ينبغي إبعادها عن الميدان العام والمجال العمومي. وهنا حالة للفهم اللائكي للدستور، التي لا يمكنها الهروب وتجنب مسألة المعرفة إذا كان التقليد للقراءة الجمهورية، السائدة في فرنسا، ليس قويا جدا لكي لا يخل ويضر بالحياد المطلوب من الدولة بخصوص الانتظار المشروع لأقلية دينية أن تتمكن من التعبير والتمتع بالاعتراف العام[1].

هذه الحالات النزاعية والمختلف بشأنها تبين وتظهر لماذا يشكل توسيع التسامح الديني، الذي سبق لنا وأن أدركنا أنه يعتبر أحد المحركات لأصل و منبع الديمقراطيات، كان مفيدا، بما في ذلك داخل الدول الدستورية الديمقراطية، كمحفز وكنموذج من أجل إدخال حقوق ثقافية أخرى، ولكن وفي رأي هابرماس فإنه عن طريق عدم تسييس حقل الدين وضمان مركز الأقلية الدينية في المجتمع السياسي ككل فإن انتشار التسامح الديني – و الذي رآه هابرماس بمثابة المنظم الأساسي للديمقراطية – يعمل أيضا وضمن الديمقراطية كنموذج لتقديم حقوق ثقافية إضافية. إن إدماج الأقليات الدينية في المدينة (الدولة) يثير ويولد ويعطي الأولوية للنظر إلى مطالب مجموعات أخرى مقصاة، إذ أن التعددية الدينية تضيء وتسرع الحساسية تجاه المطالب المقدمة من كل المجموعات المتعرضة للتمييز. الاعتراف بالتعددية الدينية يمكن أن يؤدي مثل هذه الوظيفة والمهمة النموذجية، لأنه يجعل انتظار الأقليات لأن تدمج واعيا، ولأن هذا الاكتساب للوعي له قيمة مثال. هذا يعني، أن النقاش حول التعددية الثقافية يعالج الاستبعاد لبعض الأقليات الدينية وتهميشها بصورة أقل من النقاط الخلافية والمتَنَازَع بشأنها بمثل تحديد الأعياد الوطنية، والتنظيم والتقنين المتعلق باللغات الرسمية أو أكثر من ذلك التأييد العام لتعليم بعض الأقليات الإثنية أو الوطنية، ونصيب النساء، أو السود أو السكان الأصليين (autochtones) في إطار الوظائف السياسية، وفي العمل والجامعة، أي أن المناقشات حول الثقافات المتعددة لا تتوقف حسب هابرماس على إنزال مرتبة الأقليات الدينية قليلاً فحسب، بل إنها تتوقف بصورة أوسع على التمييز تجاه المجموعات الأخرى. القضايا هنا تتعلق مثلاً باختيار العطلات الوطنية، بتحديد اللغة أو اللغات الرسمية، إعلان التعليمات المدرسية بلغة الأم للأقليات الإثنية أو القومية، ونسبة العناصر القومية أو الجندر في الوظائف السياسية، وفي الجامعات و سوق العمل بصورة عامة. من وجهة نظر الإدماج المتساوي لجميع المواطنين، لا يمثل التمييز الديني إلا وجها أو مظهرا من وجوه ومظاهر التمييز الذي يمكن أن يكون ذو نظام ثقافي أو لغوي، إثني أو عرقي، جنسي أو جسمي، معنى ذلك أنه انطلاقاً من مبدأ المساواة لكل المواطنين فإن التمييز على أساس الدين يمتزج مع التمييز على أساس ثقافي،

[1] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.166.

لغوي، إثني، عرقي، أو الجندر، و بالتأكيد كما يقول هابرماس فإن خطوط الحدود بين هذه العناصر ستصبح غالباً خطوطا ضبابية وغير واضحة[1].

إن الإدماج يخص ويتعلق بأحد مظهري وجانبي المساواة المدنية. بالرغم من أن تمييز وإقصاء الأقليات يكون في أغلب الأحيان مترافقا مع غياب وضياع الامتيازات الاجتماعية، سيكون من الأفضل والأحسن أن نميز بين هذين الصنفين من المعاملة اللامتساوية و غير العادلة. إحداهما متوقفة على مقاييس العدالة التوزيعية، والأخرى ترتبط بتلك العضوية غير المشروطة والانتماء غير المقيد للمواطنين في الطائفة والمجموعة. و قد عملت نانسي فريزر* على "إعادة التفكير في الاعتراف"، فهذا الأخير حسبها يتضمن مشكلتين: فهو سيؤدي إلى انقسام المجتمع ونشر اللاتسامح والتعصب بين الجماعات، كما أنه يعتبر نفسه حلا ضروريا لمسألة الظلم والتمييز بمعزل عن مطالب العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة داخل الدولة، وبالتالي فإن الحصول على الاعتراف سيزيل كل المظالم الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع. إن سياسات الاعتراف حسبها تفترض أن "جوهر المشكلة يكمن في خطابات عائمة بحريةٍ، لا المعايير والأهمية المؤسساتية"[2]. من وجهة نظر العدالة التوزيعية، فإن مبدأ المعاملة بالتساوي يتطلب أن يكون للجميع من أجل تحقيق مشاريع حياتهم نفس الحظ في استعمال الحقوق والحريات الموزعة بشكل متساو. إن الصراعات والنضالات السياسية والحركات الاجتماعية تتغذى من تجارب الظلم واللاعدالة في إطار أو بُعْد العدالة التوزيعية، فهي موجهة ضد اللامساواة في الوضعيات المتَأَصِّلَة في بنيات الطبقة ومُسْتَهْدِفَةً إعادة توزيع الفرص الاجتماعية في الحياة. في المقابل، نجد أن الصراعات من أجل الاعتراف بتمايز ومقومات هوية جماعية معينة، يحركها نوع مختلف من تجربة الظلم واللاعدالة؛ يتعلق الأمر بتجربة الاحتقار أو الازدراء، أو التهميش والإقصاء، الناجم عن الانتماء والعضوية في جماعة ما، والتي تعتبر بالنظر إلى ثقافة الأغلبية المسيطرة "دونية وسفلى". إنطلاقا من وجهة النظر هذه، فإن تجاوز التمييز الديني يصلح اليوم أن يكون نموذجا للنضال من أجل حقوق ثقافية من نوع جديد"[3].

حتى و إن كان التمييز مُحَرِّكًا ومُحَفِّزًا بواسطة الدين، أو الجنس، والتفضيلات الجنسية أو العرق، فإن حظرها ومنعها لا يخص في المقام الأول التوزيع غير العادل لفرص الحياة. في الكثير من الحالات، فإنه لا يسعى إلى تعويض النتائج المترتبة عن اللامساواة المرتبطة بالمكانة؛ لذا فإن المثليين الجنسيين والنساء يوجدون تقريبا بعدد متساو في جميع الشرائح الاجتماعية، وعليه فإن إقصاءهم من بعض ميادين ومجالات الحياة الاجتماعية يبين ما هو مرفوض على الأشخاص المميزين: انتماء اجتماعي دون حدود. "إن ميكانيزمات الإقصاء غير مفهومة عندما تكون بنيوية. صحيح، أنه تحت إشارة ورمز مساواة في الحقوق الصورية، إنسحب التمييز إلى المناطق الغير مرئية في

---

[1] Ibid. p.166.

* نانسي فريزر أستاذة علوم سياسية و اجتماعية، ولدت سنة 1947م، تشمل دراساتها الميادين الآتية: النظريات السياسية و الاجتماعية و النظريات النسوانيّة و الفكر المعاصر الفرنسي و الألماني. من أهم مؤلفاتها نجد: "مقاييس العدالة" (2008)، "العدالة الشاذة"، "إعادة التوزيع أم الاعتراف؟".

[2] Nancy Fraser , rethinking Recognition, p.110.

[3] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.167.

العلاقات غير المحكمة التنظيم، مثلا في لغة الجسد، غير أن هذه الأشكال الخفية للتمييز ما زالت مؤلمة بصورة كافية"[1].

بمثل حرية الممارسة الدينية، ينبغي أن تَضْمَنَ الحقوق الثقافية لجميع المواطنين الولوج المتساوي إلى التواصلات، وإلى عادات وممارسات طائفة ما يعتبرونها ضرورية لتطوير وحماية هويتهم الشخصية الخاصة، حيث "لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، و في أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم"[2]. "وفي ذلك يقول الفيلسوف الليبرالي الكندي ويل كيمليكا:" يعتبر (الليبراليون المعاصرون) الثقافة تماما مثل الدين، فهم ينظرون إليها كأمر، للأفراد الحرية في ممارسته في حياتهم الخاصة، ومنه فهو ليس من مهام الدولة"[3]. "لقد سجل الجمهوريون في إطار علماني حياد النظام المشترك للمواطنة اتجاه كل المجموعات الإثن–ثقافية، و بدأ هؤلاء بوضع مسألة الانتماءات للهوية في فضاء خاص، وكان التعامل على نفس المنوال فيما يرتبط بقناعات خصوصية، مثل الاعتقادات الدينية. وانحصرت قضايا الهويات الثقافية في صلب الاختيارات الفردية"[4]. إنها لا تميز بالضرورة مجموعات من الأشخاص لهم أصل مشترك؛ لذا فإن الأمر يمكن أن يتعلق الأمر بالبيئات التي اختاروها. هذا يعني، أنه في الكثير من الأوقات والأحيان أعضاء الأقليات القومية، أو اللغوية أو الإثنية يعتبرون أن وسائل وإمكانيات إعادة إنتاج لغتهم و شكل حياتهم كما يتمنوه هي بمثل أهمية حرية الجمعيات، بالنسبة للأقليات الدينية فيما يتعلق بنشر مذهبهم الديني وممارسة شعائرهم. لهذا، نجد أن النضال من أجل الحق المتساوي للطوائف الدينية، يمنح و يقدم، في النظرية السياسية وأيضا في ممارسة وتطبيق العدالة، حججا ودوافعا تسير باتجاه "مواطنة متعددة الثقافات" موسعة. هذه المواطنة المتعددة الثقافات هي التي يدعو إليها المفكر الكندي "ويل كيمليكا"* (Will Kymlicka) في كتابه "مواطنة التعدد الثقافي" (1995). "في هذا الإطار يتبع هابرماس الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا الذي بين في دراساته لمسألة التعددية الثقافية أن الأقليات العرقية–الثقافية تطالب بحقوق خاصة يمكن تقسيمها إلى نوعين هما:"حقوق الحماية الخارجية" و "حقوق الإكراه الداخلي"، فالأولى تتمثل في مطالبة الأقلية بإجراءات حماية ضد هيمنة الأغلبية، وذلك بهدف المحافظة على وجودها وقيمها وهي بهذا المعنى مشروعة و مبررة. أما الثانية فهي الحقوق التي تطبق على الجماعة في الداخل بهدف إكراه الأفراد على الالتزام بها، بحجة المحافظة على الهوية واستمرارية النسيج الاجتماعي"[5]، وهو ما

---

[1] ibid. p.167.

[2] يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2010، ص 44-45.

[3] ركح عبد العزيز، **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص.163.

[4] سافيدان باتريك، **الدولة والتعدد الثقافي**، مرجع سابق، ص 38.

* ويل كيمليكا فيلسوف كندي، تحصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة أوكسفورد. وحصل على سمعة خاصة من خلال عمله على التعددية الثقافية .انه يعمل حاليا أستاذا للفلسفة السياسية في جامعة كوينز في كينغستون، أونتاريو، بكندا. من أهم كتبه نجد: "مواطنة التعدد الثقافي" (1995)، و "أوديسا التعددية الثقافية :سير السياسات الدولية الجديدة في التنوع".

[5] ركح عبد العزيز، **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص.170.

يتعارض مع قيم الليبيرالية والديمقراطية حسب كل من كمليكا وأيضا هابرماس. معنى هذا أنه من المستحيل أن تطالب شعوب متعددة أن تندمج في دولة متعددة القوميات دون أن تحصل هذه الشعوب –بالمقابل– على اعتراف بهويتها. فإذن حل **المفارقة الليبرالية*** غير ممكن، عند الفيلسوف الليبرالي، إلا بتبني سياسة اعتراف بالحقوق الجماعية للشعوب. وبهذا إن الليبرالية لا تقوم على الاعتراف بالحقوق الفردية فقط، بل بالحقوق الجماعية كذلك، وعلى رأسها الحقوق الثقافية. أكثر من هذا، من حقوق الإنسان الأساسية حقه في الثقافة، بل لا وجود لحرية فردية بلا ثقافة[1]، في جميع الثقافات، تمارس القناعات والممارسات الدينية تأثيرا واضحا على الفهم الذاتي الإيتيقي للمؤمنين. من أجل تطوير وحماية الهوية الشخصية الخاصة بالمتكلمين أو الأعضاء، والتي ترتبط دوما بالهويات الجماعية، إن العادات اللغوية والثقافية لها أهمية متماثلة. حينما يؤخذ في الحسبان هذا الأمر، سَنُفَّاد إلى إعادة النظر، في مفهوم "موضوع الحق" على مستوى المذهب القانوني. إن تفريد (individuation) الأشخاص الماديين يمر من التنشئة الاجتماعية (socialisation). مثل هؤلاء الأفراد ذوي التنشئة الاجتماعية لا يستطيعون تطوير وجعل هويتهم مستقرة (stabiliser) إلا في إطار شبكة علاقات من الاعتراف المتبادل. هذا سوف لن يكون من غير عواقب على حماية تمايز مواضيع الحق، ومن أجل تمديد وتوسيع بينذاتي لهذا المفهوم نفسه، المنسوج لحد الآن بطريقة مجردة بشكل كبير (وفي حدود فردانية مهيمنة ومتسلطة)[2].

إن الحقوق التي لها وظيفة بنائية من أجل حماية الفرد تحدد قانونه من موضوع الحق (القانون). يجب على هذه الحقوق بالموازاة مع ذلك أن تتمدد لتضمن الدخول إلى سياقات التجربة، التواصل، والاعتراف، التي في إطارها يمكن للشخص أن يُمَفْصِل الطريقة التي يُفْهَم بها، يطور ويحافظ على هويته الخاصة به. لذلك، فإن الحقوق الثقافية المطلوبة والمقحمة تحت إشارة "سياسة الاعتراف"، لا يجب أن تفهم بشكل مسبق وقبلي بوصفها حقوق جماعية. بصورة مطابقة لنموذج الحرية الدينية، يتعلق الأمر بالأحرى بحقوق ذاتية ضامنة لإدماج كلي، تام، إنها تضمن لجميع المواطنين دخولا متساويا إلى الأطر الثقافية، وإلى العلاقات البينشخصية (interpersonnelles) والعادات، طالما تكون هذه الأخيرة ضرورية وأساسية من أجل تطوير وتنمية هويتهم الشخصية. "يؤسس هذا التقرير الأخير، لشرعية المطالبة بالحق في الاختلاف من طرف كل جماعة. إن قيمة الحقوق الثقافية لا تختزل في واقع أنها تسهل الممارسة الفعلية للخيارات الفردية، ولذلك يمكن عند الحاجة حمايتها بتحديد حرية الاختيار لبعض المواطنين أي بتدخل الجماعة لضمان توازن بين الخيار الفردي وحماية العالم المعيش الجماعي"[3].

** إن المفارقة هنا تكمن في أن الليبرالية التي تدعو إلى الحرية و المساواة الكونيتين، إعتبرت هي ذاتها من عملت و لا زالت كذلك، على تأسيس الدولة الوطنية التي قامت على صهر الهوية الثقافية للأفراد في نفس الصورة، و هو ما فسح المجال للكلام عن قومية ليبرالية حاولت الجمع بين طرفين لا يمكن من حيث المبدأ الجمع بينهما، وهو ما اصطلح عليه ويل كيمليكا بـ" مفارقة القومية الليبرالية".

[1] Will Kymlicka, la citoyenneté multiculturelle, Edition la découverte, coll: textes à l'appui, Paris, 2001, p. 120.
[2] HABERMAS Jürgen, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », op.cit., p.168.
[3] عبد العزيز رکح، **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص.165.

المبحث الثالث:
التواصلية:الحداثة، القانون والتسامح

–أولا– الحداثة والهوية:

–1– التشريع الذاتي للمحدثين

–2– تحرير الهويات:

–3– الهوية كأفق غير متجاوز للحداثة القانونية

–ثانيا– الهوية والتسامح

–1– الكونية كذهنية معيارية

–2– الحق في البقاء أجنبيّ

–3– المسؤولية تجاه للماضي

–4– الصراع بوصفه تبادل قانوني

–ثالثا– التسامح والاعتراف القانوني

– 1 – التسامح و اختيار المعايير

–2– القانون و الاختلافات الثقافية

-3-إختيار المعايير و اللاتسامح:

– 4 – التسامح والحقوق الأساسية

– 5 – التسامح كتبادل ومشاركة ديمقراطية

تمهيد:

سنحاول تتبع ما اقترحه كل من دوموشيل و مالكيفيك حول "مفهوم التسامح المتضمن داخل النموذج التواصلي للحق و القانون".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 و بغية 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"[1].

–أولا– 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

[1] Dumouchel , Bjarne Melkevik, Tolérance, pluralisme et histoire, collection éthiqué, l'Harmattan, paris, France, 2001, p. 77.

رأينا وحسب وجهة نظرنا، وحده التصور الثالث يمكنه – كما سنرى التفاوض مع المطالب الهوياتية. إنه يضع تحرير كامل للهويات الفردية من منظور القانون"[1]. لنرى أولا من قريب هذا التصور قبل أن نحدد بدقة التحرير الهوياتي الذي ينتج ويترتب عنه.

-1- 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"[2].

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، و نحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"[3]. " 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"[4].

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 و واقعية 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.

---

[1] Ibid. p.79.

[2] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص.188.

[3] روسو جان جاك، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي**، ترجمة عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 94.

[4] ركح عبد العزيز، **ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص.51-52.

كانط كذلك يجعل هو أيضا من مفهوم الحداثة مسألة تشريع ذاتي. تأكيدا لواجب أن يكون الفرد خالق ومتلقي الحقوق و جوهر 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"[1]، 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. و هو ما يعني أن الحرية تعرف كما يلي: "هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها". وفي حديث كانط عن حرية التشريع ليس فيه فقط إثبات لحق الحرية، و إنما أيضا حق المشاركة في تشريع القوانين و التي 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 و الشعب 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 و الحدوس الكانطية، ولكن من دون مضامين ميتافيزيقية، أي بعيدا عن الاهتمام بميتافيزيقا كانط بحسب وجهة نظر بعض الدارسين و منهم بيارن مالكيفيك (Bjarne Melkevik)"[2].

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.

-2- تحرير الهويات:

[1] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص.188.

[*] "اعمل بحيث تكون إرادتك –باعتبارك كائنا ناطقا– هي الإرادة المشرعة الكلية..." ، بمعنى أنها قاعدة تتجاوز ما هو فردي أو ذاتي، و تكون ذات معنى و صلاحية بالنسبة لكل الكائنات العاقلة؛ إن الواجب الأخلاقي القطعي يفرض ذاته ليس على وعيي فقط و إنما على وعي كل البشر.

[2] جديدي محمد، **العقلانية الكونية بين هابرماس و رورتي**، ضمن كتاب: **فلسفة الحق – كانط والفلسفات المعاصرة –**، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم. 143، جامعة محمد الخامس، ص.118.

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[1].

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 "و لهذا فإن الوعي التاريخي للحداثة يتضمن تحديدا بين الأزمنة الجديدة والزمن الراهن"[2]. 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"[3]. إن هيجل يرى أن جوهر الحداثة يتركز في فلسفة كانط ويعبر عن نفسه من خلالها، "و لا يعني هذا سوى أن الملامح الأساسية للعصر تنعكس في الفلسفة الكانطية كما في المرآة دون أن يفهم كانط الحداثة بوصفها كذلك"[4]. وفي محاولة تشخيص الماهية الفلسفية للحداثة أبرز هيجل أنها تتمثل بشكل أساسي في الذاتية، "إن حداثة تستغني عن النماذج وتنفتح على المستقبل وتنشُد الجِدّة بنهمٍ لا يمكنها أن تستمدّ مقاييس إلاّ من ذاتها. ويعرِض مصدرٌ وحيدٌ للمعياريّة نفسَه هو مبدأ ينبجس منه وعي الزمن الخاصّ بالحداثة نفسها: مبدأ الذاتيّة"[5]. 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"[6].

إن الفرد هو الذي يحدد نفسه بشكل ملموس تجاه الحداثة، باعتباره كائنا مشخصا (personnalisé) واجتماعيا(socialisé). لقد أنتج كل من روسو و كانط نموذجا قانونيا، يستند على الحقيقة الأنثروبولوجية، والذي يستكمل عند هيجل بواسطة تصور يرتكز على الفرد المتجذر ثقافيا، الفرد الذي

[1] Dumouchel, Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire**, op.cit., p.81.

[2] هابرماس يورغن – **القول الفلسفي للحداثة** – مرجع سابق، ص15.

[3] نفس المصدر، ص29-30.

[4] نفس المصدر، ص34.

[5] هابرماس يورغن، **مفهوم الحداثة عند هيغل**، ترجمة عبد العالي باجو، مجلة مدارات فلسفية، العدد 13، نسخة إلكترونية.

[6] هابرماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة** ، مصدر سابق، ص31.

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[1].

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، و ميد[2]. "يرى هابرماس أن ما شكل موضوع الحداثة اجتماعيا وثقافيا كما تصوره فيبر(M. Weber)، و دوركايم (Durkheim)، و ميد (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"[3].

3- 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[4].

---

[1] Dumouchel, Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire**, op.cit., p.80.
[2] ibid. p.82.
[3] جديدي محمد، **العقلانية الكونية بين هابرماس و رورتي**، مرجع سابق، ص.123.
[4] Dumouchel, Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire**, op.cit., p.82.

–ثانيا– 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 انعكاسي للكونية، على الحق في البقاء أجنبيّ وكذا المسؤولية تجاه الماضي. يتعلّق الأمر بمحاولة أولى تهدف إلى تعبيد الطريق نحو التسامح.

–1– 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. لا ينبغي التفكير في هذه الأخيرة ضمن منطق أفلاطوني للفكرة أو العقل. في الواقع، يحثّ النموذج التواصلي على أنّ الكونية تتموقع دائماً في سياق تذاوتي[1].

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.

–2– 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"[2]. يستحضر براديغم "الحق في البقاء أجنبيّ" طريقتنا في التفكير حول التبادل مع الآخر. ينبغي على منوال هابرماس، وفي ضوء التصوّر حول الكونية المشار إليه

---

[1] ibid. p.83.

[2] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص.200.

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 تحريد، 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[1]. 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"[2]. 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"[3]. لكن في حالة ما إذا تمّ الالتقاء بالآخر، ماذا نفعل بالماضي الذي يعيق التبادل؟

-3- المسؤولية تجاه للماضي:

[1] Dumouchel, Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire**, op.cit., p.84.

[2] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص.206.

[3] ركح عبد العزيز، **ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص.167.

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"[1].

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، و حوارات، و مشاركة 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 .

---

[1] Dumouchel, Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire**, op.cit., p.85.

* جان مارك فيري (Jean-Marc Ferry)، فيلسوف فرنسي من مواليد سنة 1946، أستاذ فلسفة و علوم سياسية، من بين كتبه: فلسفة التواصل، الفكر السياسي المعاصر، مسألة الدولة الأوروبية، القيم والمعايير: مسألة الإيتيقا، المجتمع والدولة في المغرب العربي، الخ.

** إن المثال الواضح هنا الذي سيفيدنا في فهم هذه الفكرة أن موت بعض من تعرضوا لجرائم حرب مثلا في الجزائر أو بالنسبة للذين تعرضوا لشر غرف الغازات سيعني عدم قدرتنا على الاستفادة من شهاداتهم لرد الاعتبار للعدالة.

-4- الصراع بوصفه تبادل قانوني:

هذا النموذج من التفكير يندرج ضمن فلسفة عملية تفكّر 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"[1].

* ب *الحركات الاجتماعية توفر وتمنح قوة ومتانة وضمانة للتواصلات التي تنشئ مصالح التسامح للأقليات و المهمَّشِين 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 و التعصب واللاتسامح.

-ثالثا- 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 و الحقوق الأساسية.

- 1 - التسامح و اختيار المعايير:

[1] تورين آلان، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997، ص.433.

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"[1].

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 يُمثِّل وضعية تسامح.

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 و بإيجاز، 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 و 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 و نقد ذاتي. إن واجب التسامح يَتَحدَّد هكذا بما يلي: "يجب الاعتراف المؤَسَّس بالمعيار، يأخذ بعين الإعتبار "

[1] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، مرجع سابق، ص206.

الاحترام"، ومثل هذا الاحترام – الذي يقره الأمر القطعي- لا يمكن أن يُؤَسَّس إلا عن طريق النقاش"[1]. 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 [2].

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 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.

2- 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 و لا 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 و لا بد أن تستقر داخل شبكة من علاقات الاعتراف المتبادل"[3].

---

[1] ibid. p.87.
[2] ibid. p.88.
[3] ركح عبد العزيز، **ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص.169.

من الواجب أن تحترم نظرية للحقوق الأساسية السلامة الهوياتية للفرد و كذا السياق الذي يستمد منه منبعه و أصالته 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 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 و زرع الأهداف المتولدة عن الصراعات الجماعية للاعتراف الهوياتي.

-3- 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 ا لمعنى 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"[1]. 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

[1] كريب إيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، مرجع سابق، ص 309-310.

التي تقدم الوسائل الضرورية لإقامة علاقة تواصلية مؤسسة على أفضل حجة لا على الإكراه والضغط"[1]، 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"[2]. في إطار هذا التفاوض التذاوتي، تُقَوِّي نظرية الحقوق الأساسية الفَردَ الذي يُطالِب بالتسامح في القانون.

– 4 – 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[3]. 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؟"[4]. 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"[5]. 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"[6]. و يمكن أن يُنَصَّ على هذه الحقوق الأساسية بهذا الشكل:

---

[1] الأشهب محمد، **يورغن هابرماس و راهن الفلسفة في الفضاء العمومي**، مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، العدد:3، ربيع 2007، ص.13.

[2] يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص 64.

[3] Dumouchel, Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire,** opcit, p.90.

[4] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص.212.

[5] يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص 26.

[6] يورغن هابرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، مصدر سابق، ص.213.

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

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

(3) حقوق أساسية نابعة 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 المشَكِّلَة 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)[1].

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 المفَعَّل 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 ميتافيزيقيا 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.

5 – 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 (meilleur argument)، 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

[1] Dumouchel, Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire**, op.cit., p.91.

للجميع من أجل المشاركة في تشكيل رأي عام وإرادة سياسية معبرة عن المصالح العامة"[1]. هذا النموذج الديمقراطي التتشاوري هو الوحيد حسب هابرماس الذي يمكنه أن يفعل التسامح و يعكسه، 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، و لا حتى بتسامح يؤدي إلى تجاوز الخصوصيات بدلا من اندماجها. علينا أن نقبل أنه لا توجد ديمقراطية بلا مواطنة، و لا مواطنة بلا اتفاق ليس فقط على إجراءات ومؤسسات ولكن أيضا على مضامين"[2]. 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"[3]. 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"[4].

---

[1] الأشهب محمد، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس**، مرجع سابق . ص75.

[2] تورين آلان، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص.431.

[3] أبو النور حسن أبو النور حمدي، **يورجين هابرماس – الأخلاق والتواصل –**، مرجع سابق، ص135.

[4] Dumouchel , Bjarne Melkevik, **Tolérance, pluralisme et histoire**, op.cit., p.92.

الخاتمة

من خلال التحليل الذي قمنا به، نصل إلى الكثير من النتائج و العبر الفلسفية إنطلاقا من الموازنة بين طرحي كل من ريكور وهابرماس، ومن جملة تلك الاستنتاجات أن العنف عند الأول منبعه القناعات القوية المتصلبة (les Convictions fortes) التي تدفع إلى الغلو والتطرف والتعصب، وحتى إلى الاقتتال والصراع، أما الثاني فينطلق من قناعة مفادها أن العنف ناتج عن انقطاع التواصل أو على الأقل تعطله وتشوهه. أما ثاني نتيجة يمكن أن نستخلصها، والتي تشكل نقطة التقاء بينهما تكمن في أن أساس العمل السياسي المعاصر حسبهما يرتكز جوهريا على التوجيه العقلاني للنزاعات وتدبير الاختلافات و التعدد بشكل سلمي. كما يتفق كل من ريكور وهابرماس حول الكيفية التي يتم بواسطتها تخفيف منابع العنف، فوفقهما عملية انتقاء اختيارات المجتمع إنما تمر عبر النقاش العمومي و الإرادة العامة، وهو الخيار الذي لا بديل عنه بغية تجريد العنف من سطوته و فك شفرات الأساليب العنفية و تسخير الصراع فيما يفيد الصالح العام. هذا ما يعني أن أي محاولة لحل الصراعات بشكل سلمي و مفيد بغير هذا الأسلوب الصوري المسطرتي المحض لقضايا العيش المشترك محكوم عليها بالفشل، وهو ما يجعل كل رأي مهما كان محقا، و يسعى للسيطرة على المجال العام دون خصوعه لقاعدة النقاش العام الذي لا يقصي أي طرف من الشركاء رأيا صادرا عن فكر متسلط و عنيف. غير أن هذا التشابه و التلاقي لا ينفي الاختلاف الموجود بينهما في كيفية بناء تصوريهما وعرضه.

إن العلاج الذي يقترحه ريكور، هنا، هو يقوم على شرطين، أحدهما يرتبط بالفرد، و الآخر يتوجه إلى الدولة. أما عن الشرط الأول فيتأسس على ضرورة تغيير الديمقراطية بوصفها أسلوب حياة وثقافة للكيفية التي ننظر بها إلى أنفسنا، و نتعرف من خلالها على ذواتنا، إضافة إلى هذا، يشترط من ناحية ثانية أن تلتزم الدولة الحياد تجاه مفهوم الحقيقة، و لا تقحم نفسها في صراعات هي في غنى عنها، و التزامها بالسهر على تطبيق القانون و العدالة بين المتخاصمين، و كذا احترامها لتلك الثوابث الصورية و المسطرية للحياة العامة. إن الشرط الأول يرتبط بالتسامح الذي ليس تكرما وعطاء يجود به البعض على الآخر، بل إنه يقوم على **زهد في القناعة من جانب الفرد**، فالمتسامح هو الذي يجد داخل قناعاته الشخصية ما يسمح له بتفهم الآخر في اختلافه و الاعتراف له بغيريته، و هو الذي يدرك عدم كماله وقصوره، و أن الحقيقة ليست ملكا لأحد بل يتقاسمها الجميع. إن التسامح هو الذي يجعل الفرد أنا و آخر في الوقت ذاته، فأحافظ على قناعتي دون أن أتعدى على حق غيري في الاحتفاظ بقناعته، و بالتالي فإن القناعة هنا ستصبح مجرد رأي مقابل آراء كثيرة ممكنة، فالدرس المستفاد من التسامح هو الفصل بين النظر الداخلي إلى القناعة بوصفه حقا شخصيا، والنظر الخارجي إليها بوصفها رأيا من بين رؤى أخرى واردة متصارعة على المجال العمومي. إن الإيمان بالديمقراطية هو الذي يدفع إلى مقاربة القناعة من الخارج، أيا كان نوع انخراط الغير، بصيغة أوضح، إن الصراع المعقلن يبدأ عندما نرى إليه داخل المجال العمومي بوصفه صورة من صور الحرية. أما الشرط الثاني فيرتبط بالدولة التي لا يجب عليها، كما أشار إليها ريكور، أن تخلط بين العدالة والحقيقة، فوظيفتها الأساسية كدولة قانون إنما هي تحقيق العدالة، هذه الأخيرة تفترض المساواة

الخالصة أمام القانون، دون أن تعمل على إقصاء بعض الأطراف لصالح أطراف أخرى، فعليها أن تلتزم الحياد أمام المتخاصمين، فهي ليست محكمة للحقيقة بل مجرد حكم بين المتخاصمين. لذلك لا شيء أخطر من الخلط بين السلطة و التسلط، فوجود الأولى متلازم مع وجود واستمرار إرادة العيش معا جنبا إلى جنب، لدى جماعة تاريخية. غير أن حياد الدولة نسبي، باعتبار أن لها برنامجا معينا ذو توجه واضح تسعى لإنجازه، فحيادها غير مطلق وإلا سوف لن يكون هناك معنى للتباين بين الاتجاهات المختلفة والتصارع السياسي فيما بينها، فهو حياد معياري صوري من ناحيتين، إحداهما أن تنفيذها لمخطط معين ليس معناه تحطيم المهام والمؤسسات أو إلغاء المساواة أمام القانون، فالأفراد متساوون أمام القاعدة العامة المجردة. أما الأخرى فتتمثل في أن من يتسلم الحكم عن سابقه لا يمتلك الحق في أن يتدخل في الثوابت الصورية والمعيارية بمثل القوانين الدستورية التي تنظم الحياة العامة، إلا من الباب الذي تسمح به هذه الثوابت ذاتها. وما يدعم هذا الفهم الريكوري لحياد الدولة هو أنه يقبل المعالجة الغائية لمسألة الأخلاق، فهو بخلاف هابرماس يذهب إلى أن رؤيتنا للقيم والمصالح تمتثل على الدوام لرمزية مشتركة تتدخل في تشكيلها مكونات متنوعة، دون أن تكون نفعية خالصة، فالكثير من القواعد المنظمة تدخل ضمن هذا الإطار التي يكون فيها الاختيار بين السيء والأسوأ منه،إذ أن الكثير من الاختيارات الأخلاقية غايتها دفع الضرر لا جلب المنفعة، فلا يحق لنا تجاوز المطلوب و فرض فهم معين لمسألة الأخلاق دون غيره. إلا أن الحق في الوجود مختلف الاختيارات والرؤى للحياة السعيدة لا تمثل في تلك المرحلة سوى مجرد مشاريع مفترضة وأن عبورها إلى صعيد الفرض والإرغام واكتسابها لقوة التنفيذ مرهون بمرورها عبر قاعدة النقاش العام وحصولها على توافق جميع الشركاء، وهو ما يعطيها صفتي الكلية (العموم) والتجريد. وفي الحقيقة، إن هذه السمة التجريدية هي التي دفعت ريكور للمرور من تصور معيار الواجب إلى تصور معيار الديونتولوجي. وفي مقابل ذلك فإننا لن نقبل لمثل هذا التجريد أن يدعم بأي شكل من الأشكال أية وجهة نظر أنانوية، فالكوني ليس أنا وليس أنتم. وقد أشار ريكور إلى هذا الأمر في مقاله "الكوني والتاريخي" الذي حمله الجزء الأول من كتاب "العادل"، حيث حسبه تشكل ظاهرتي الصراع وبالأخص العنف الواقعتين اللتين أرغمتا على المرور من إيتيقا العيش السعيد إلى أخلاق الإجبار و الإلزام. إن مأساوية الفعل والمترتبة عن النزاعات غير القابلة للتسكين والتسوية، وعن تعقد العلاقات الاجتماعية الذي يزيد الأوضاع سوءا، هي التي تقود حسبه إلى إتمام المبادئ الشكلية لأخلاق كلية بقواعد عملية حريصة على السياقات الثقافية والتاريخية.

أما هابرماس وخلافا للمعالجة الغائية الديونتولوجية للأخلاق التي تقوم على إحياء الفكر الأخلاقي الأرسطي، فإنه يميل إلى الطرح الصوري المعياري للمسألة الأخلاقية، منطلقه في ذلك كثرة و اختلاف مشاريع الأفراد و الجماعات و الرؤى للحياة الجيدة، واقعة تعدد و تنوع الاختيارات والتصورات هاته، قد تم معالجتها بطريقتين: إما أن نحدث تراتبية بشكل هرمي، نفاوت فيها بين وجهات النظر الكثيرة المتنافسة حول أسلوب الحياة السعيدة، و بالتالي المفاضلة بينها و إعلاء بعضها على الآخر، و هي المعالجة الكلاسيكية لمسألة الأخلاق، وهنا

يفقد التسامح قيمته و معناه بوصفه فضيلة لتشكيل و تنظيم المجتمع الحديث، أو أن نساوي بين جميع الرؤى ووجهات النظر بمنحها الحق في الوجود و التنافس على الاعتراف، وكذا الحصول على التوافق حولها..الخ، و هذا ما يتحقق من خلال فضيلة التسامح. إن الإيمان الحقيقي بالتعددية يفرض الابتعاد عن التصور الكلاسيكي الأخلاقي الغائي لأرسطو أو أتباعه، الذي يقوم على دعم أسلوب معين للعيش على حساب أساليب أخرى مغايرة له، و إعطائه الأولوية والامتياز، وهو ما يتعارض مع مفهوم التسامح، لهذا ينبغي الالتزام بالطرح الصوري المعياري للأخلاق نظرا لما يختزنه من الطاقات التحررية والعقلانية.

وبالنسبة لهابرماس دائما، فإن الحقوق الثقافية لا تعني فقط وببساطة "إختلافات أكثر" و استقلالية أكثر. إن المجموعات المقصاة لا تصل "مجانا" إلى الاستفادة من المساواة في الحقوق الثقافية، إذ لا يمكنها التمتع بأخلاق الإدماج المتساوي، دون أن تنخرط، بدورها، في مثل هذا الاندماج. لهذا، فإن الأشخاص المسنين، و المثليين الجنسيين و المعاقين ذوي الاحتياجات الخاصة، لن يكون لهم أي مشكل في الانخراط، لأنه في مثل حالاتهم، الخط المحَدِّد للتمييز – والذي يُشَكِّلُهُم كمجموعة – ليس متصلا بتقاليد تأسيسية غير لائقة. بالمقابل، إن المجموعات والطوائف القوية (الأقليات القومية أو الإثنية، الثقافة الفرعية للمغتربين أو للسكان الأوائل الأصليين، المنحدرين من ثقافة العبيد، الخ)، تتسم بتقاليد مشتركة وطورت هويات جماعية خاصة بها. هذه التقاليد تفتح هي الأخرى "رؤى حول العالم" تستطيع مثل المفاهيم الدينية أن تدخل في تنافس مع بعضها البعض. لذلك، إن التسامح المتبادل يطلب أيضا من الطوائف اللائكية "القوية" أن تقيم رابطا معرفيا بين نموذجها الأخلاقي الداخلي وأخلاق حقوق الإنسان التي تحكم وتُسَيِّر محيطها الاجتماعي والسياسي. إذا كان يوجد إذن "انحرافا تاريخيا"، من الممكن أن يكون هذا أكثر صعوبة بالنسبة إليها منه إلى الطوائف الدينية التي تستطيع الاستثمار في الإمكانيات المفاهيمية الثرية لديانة عالمية. إن مستوى التفكير الراقي في المجتمعات التي تعتبر من الآن تعددية من وجهة نظر رؤيتها للعالم مكتسب من الوعي الديني، والذي يعتبر بدوره نموذجا للبنية الذهنية الضرورية للمجتمعات ذات التعددية الثقافية. في الواقع، التعددية الثقافية – مفهومة بشكل جيد – ليست طريقا ذات اتجاه واحد على الدرب الذي تبحث فيه مجموعات كل واحدة منها ذات هوية خاصة أن تثبت ذاتها. إن التعايش المشترك المتساوي لمختلف أشكال وصور الحياة لا يجب أن يؤدي ويفضي إلى القسمة والتجزيء إلى قطع وشرائح، بل إنه يتطلب ويفترض إدماج المواطنين – والاعتراف المتبادل بعضوياتهم وانتماءاتهم الثقافية الفرعية – في إطار ثقافة سياسية مُتَقَاسَمَة. أعضاء المجتمع لا يمكنهم، أو بالأحرى، لا يسمح لهم تطوير وتنمية خصوصيتهم وتمايزاتهم الثقافية إلا بشرط – وبعيدا عن حدود ثقافتهم الفرعية – أن يفهم الجميع باعتبارهم مواطني نفس الدولة. إن الحقوق والسلطات الثقافية هي بالتالي محدودة بواسطة الأسس المعيارية للدستور نفسه الذي يسمح بتبريرها.

كل موضوع من هذه المواضيع التي قمنا بتحليلها، تستدعي حتما تحديدا أكثر. موضوع التسامح متعدد الأشكال، باعتباره "دلالة" تستند هي الأخرى لإلزامية الإنسانية (أو الإنسانوية) والديمقراطية الحديثة، إنه يختزن

لحسن الحظ بعدا أساسيا لحياتنا المشتركة، وحالة عالمنا المعاش. فيما وراء هذا التركيب الذي نستطيع استنتاجه من تحليلنا، نؤكد بالأحرى على هذا المعنى. لقد تبين لنا مع ريكور أن التسامح واجبنا لأن لا أحد يمتلك الحقيقة ولا أحد يمتلك الإنسان الشامل. وعلى الرغم من ذلك فهذا هو ميلنا الطبيعي. فبداخل كل واحد منا يقبع (يغفو) شرطي للفكر وشرطي دون تخصيص. التسامح إذن تربية لأقبح ما يحمله الإنسان بداخله : ادعاء تلقي الحقيقة من الله، عدم الاعتراف أو الخوف من الآخر والزهو الذاتي. إنه تدشين لعلاقة مختلفة مع الآخر تقتضي احتراما لشخصه دون أن يكون من الضروري المواقفة على ما يقول أو ما يفعل. التسامح غير محدود. يجعل من العالم عالم سلام بتلقيننا أن أخطر عدو على الفكر ليس هو الخطأ وإنما هو العقيدة. أما مع هابرماس، و مقارنة 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). 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. و في النهاية، يجب أن نستحضر مسألة التسامح في عمق تصورنا الديمقراطي. التسامح، من وجهة نظر القانون هو موضوع ناتج عن اعتقادنا في الديمقراطية.

قائمة المصادر

و المراجع

– **القرآن الكريم** برواية ورش عن نافع – مؤسسة الرسالة ناشرون – بيروت ط1- 1421 هـ/2001م
– **الإنجيل** – العهد الجديد – ترجمة دور الكتاب المقدس في الشرق الأوسط – جمعية الكتاب المقدس ، لبنان – النشرة العربية الرابعة1992 – الطبعة الثانية 2001

أولا : المصـادر:

1/– باللغة العربية :

بول ريكور:

صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

فلسفة الإرادة :الإنسان الخطَّاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب/لبنان، ط2، 2008.

من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل –، ترجمة: محمد برادة و حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2001.

الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم : جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، ط 01 ، نوفمبر 2005.

محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، تحرير وتقديم: جورج هـ. تايلور، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2002.

في التفسير – محاولة في فرويد –، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2003.

العادل1، تعريب عبد العزيز العيادي و منير الكشو ومجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، تونس، ط1، 2003.

العادل، الجزء الثاني، تعريب عبد العزيز العيادي و منير الكشو ومجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، تونس، ط1، 2003.

الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2011.

الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتحقيق وتقديم: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

بعد طول تأمل... السيرة الذاتية، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف /المركز الثقافي العربي/ الدار العربية للعلوم، الجزائر/ لبنان/ لبنان، ط 1، 2006.

يورغن هابرماس

المعرفة والمصلحة، ترجمة، تحقيق: حسن صقر و إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.

الحداثة و خطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.

القول الفلسفي للحداثة – ترجمة فاطمة الجيوشي – منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، سوريا، 1995.

إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2010.

المصادر الأجنبية:

Paul Ricœur

Histoire et vérité, édition du Seuil.1ed, 1955.

Philosophie de la volonté2, Finitude et culpabilité1, L'homme faillible, Aubier, 1960.

Lecture 1, autour du politique, Seuil 1991.

Le religieux et la violence symbolique, dans « Violence et éducation – de la méconnaissance à l'action éclairée », l'Harmattan, Paris, France, 2001.

Parcours de la reconnaissance, Seuil, 2004.

Jürgen HABERMAS

Logique des Sciences Sociales et Autres Essais», trad. et présentation par R.Rochlitz, PUF, 6 édition, Paris.

L'avenir de la nature Humaine: vers un eugénisme libéral, Tr; Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002.

Une époque de transitions : écrits politiques 1998-2003, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2004.

De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. et présentation par R.Rochlitz, Cités, n° 13, 2003.

ثانيــا : المراجــع :

1/- باللغــة العربيـــة :

-1- محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية**، سلسلة نقد السياسة 3، ط 1، 2006.

-2- عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2005.

-3- عبد العزيز ركح، **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط 1، 2011.

-4- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر- بيروت، 2011.

-5- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس – الأخلاق والتواصل –**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

-6- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998.

-7- عبد السلام حيدوري، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان – هابرماس نموذجا –**، مكتبة علاء الدين، دار نهى، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2009.

-8- جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1988.

-9- جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنة، تقديم مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997.

-10- المزوغي محمد، **عمانويل كانط – الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص** –، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 2007.

-11- إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1989.

-12- إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1952.

-13- بلكفيف سمير، إيمانويل **كانط فيلسوف الكونية**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2011.

-14- أم الزين بنشيخة المسكيني، **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

-15- حسن خليفة فريال، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة 1، 2001.

-16- محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، 2008.

-17- محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة، هاشم صالح، م.و.ك، الجزائر 1993.

-18- حنة أرندت، **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

-19- جيروم بيندي، **القيم إلى أين؟**، مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة درويش جبور و جان جبور المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" واليونسكو، تونس، ط1، 2005.

-20- أومبرتو إيكو، **دروس في الأخلاق**، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2010.

-21- هاينال أندريه، **سيكولوجية التعصب**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، دار الساقي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، 1990.

-22- سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981.

-23- ليو شتراوس و جوزيف كروبس، **تاريخ الفلسفة السياسية**، الجزء الأول، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005.

-24- جون راولز، **العدالة كإنصاف – إعادة صياغة –**، ترجمة:د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

-25- أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط 01 ، 2002.

-26- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث-**، الدار العربية للعلوم/دار الأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الرباط/ الجزائر، لبنان/ المغرب/ الجزائر، ط1، 2010.

-27- إبراهيم عبد الله، **المطابقة والاختلاف –بحث في نقد المركزيات الثقافية–**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

-28- مونتسكيو، **روح الشرائع**، الجزء الثاني، الباب الخامس والعشرون، الفصل التاسع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1953.

-29- علي حرب، **الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة**، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء/بيروت ، المغرب/ لبنان، ط 1 ، 1995.

-30- علي حرب، الممنوع و الممتنع- **نقد الذات المفكرة–**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 1995.

-31- باتريك سافيدان، **الدولة والتعدد الثقافي**، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.

-32- جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي**، ترجمة عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

-33- **فلسفة الحق – كانط والفلسفات المعاصرة** –، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم. 143، جامعة محمد الخامس.

-34- آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المشروع القومي *للترجمة*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة 1، 1997.

-35- آلان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

-36- سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981.

-37- مؤلف جماعي، **التسامح بين الشرق والغرب**- دراسات في التعايش والقبول بالآخر-،ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

-38- جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة1 ، 1994.

-39- **التسامح الفعل والمعنى**، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكر بالجزائر، دار القدس، الجزائر، ط 1، 2010.

-40- محمد عابد الجابري ، **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003.

-41- **أضواء على التعصب** – مجموعة من المؤلفين- من أديب إسحاق و الأفغاني..إلى ناصيف نصار ، دار أمواج للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 1993.

-42- ريمون بولان، **الحرية في عصرنا**، ترجمة و تقديم عادل العوا، دار طلاس، دمشق، 1993.

-43- سمير خليل وآخرون، **التسامح بين شرق وغرب– دراسات في التعايش والقبول بالاخر**، مؤلف جماعي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

-44- محمد السماك، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي_المسيحي**، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

-45- طيب تيزيني، **آفاق فلسفية عربية معاصرة**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2001.

-46- عبد الله بن حمد المعجل، **البحث عن الحقيقة** - الوعي البشري وحقائق **الكون–**، دار الساقي للطباعة والنشر، ط 1، 2001.

-47- إدغار موران، **تربية المستقبل – المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل –**، ترجمة: عزيز لزرق و منير الحجوجي، منشورات اليونسكو ، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

-48- جاك دريدا وآخرون، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

-49- أحمد إيبش، التلمود – **كتاب اليهود المقدس**–، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2006.

-50- محمد خليفة التونسي، **كنوز التلمود**، مكتبة دار البيان، الكويت، ط1، 1989.

-51- رشاد عبد الله الشامي، **الوصايا العشر في اليهودية**: دراسة مقارنة في المسيحية والإسلام، دار الزهر للنشر، 1993.

-52- القديس توماس الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، المجلد الثالث، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان.

-53- محمد عمارة، **التعددية في الرؤية الإسلامية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة، مصر،1997.

-54- أحمد عمر هاشم، **الإسلام دين التسامح**، دار الفاروق ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2006.

-55- عبد العزيز بن عثمان التويجري، **الحوار من أجل التعايش**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

-56- أنور زكي، **الاغتراب والعودة إلى الله**، دار الثقافة، القاهرة، مصر.

-57-**مسارات فلسفية**، مؤلف جماعي، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية سوريا، ط1،2004.

-58- سعيد الغانمي، **بول ريكور :نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب/ لبنان، الطبعة الثانية، 2006.

2/– باللغة الفرنسية :

-1- Michael Walzer : **Traité sur la Tolérance**, traduit de l'anglais par, Chaim Hutner, Edition Gallimard, 1998.

-2- Ghislain Waterlot, **« La question de la tolérance chez Kant »**, dans : *Cahiers Eric Weil III*, Interprétations de Kant, UL 3, Lille, 1992.

-3- Gustave Le Bon, **Lois psychologiques de l'évolution des peuples ; Aphorismes du temps présent**; Les incertitudes de l'heure présente, Les amis de Gustave Le Bon, 1978.

-4- Lidia Denkova, **Genèse de la tolérance – de Platon à Benjamin Constant –**, collection les classiques de la tolérance, UNESCO, Paris, France, 2001.

-5- Will Kymlicka, la citoyenneté multiculturelle, Edition la découverte, coll: textes à l'appui, Paris, 2001.

-6- Dumouchel, Bjarne Melkevik, Tolérance, pluralisme et histoire, collection éthiqué, l'Harmattan, paris, France, 2001.

-7- Voltaire,-**Dictionnaire philosophique**-,Chronologie et préface par René Pomeau, Flammarion (Paris), 1964.

المعاجم و الموسوعات :

العربية :

*__المعجم الفلسفي__، مجمع اللغة العربية ،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأمبرية، القاهرة، مصر ،1983.

* لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية، مج01/02/ 03 ، تعريب :خليل أحمد خليل – منشورات عويدات – بيروت لبنان – ط2 . 2001 .

*** المجلات:**

-1- **سلسلة عالم المعرفة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 9، سبتمبر 1978/ العدد 244، الكويت، أبريل، 1999/ العدد 337، مارس2007/ العدد 352، جوان 2008.

-2- **مجلة فكر و نقد**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، العدد66، فبراير 2005.

-3- **مجلة التسامح** ، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 6 ، ربيع 2004 / العدد 18، 2007/

-4- **مجلة التسامح**، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله، فلسطين العدد الحادي عشر، كانون أول 2005.

-5- **مجلة رهانات**، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، العدد:3، ربيع 2007.

-6- **مجلة أوراق فلسفية**، القاهرة، مصر، العدد 8، ديسمبر 2003/ مجلة أوراق فلسفية، 4-5.

-7- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، **سلسلة دفاتر فلسفية**، العدد 15، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2007.

-8- الهلالي محمد و لزرق عزيز، العنف، **سلسلة دفاتر فلسفية 17**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009.

-9- **مجلة حوليات التراث**، كلية الآداب والفنون، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد الرابع – 2005.

-10- **مجلة فكر وفن**، معهد غوته، ألمانيا، العدد 85، 2007/ العدد 92، ديسمبر، 2001.

-11- **مجلة الثقافة الأجنبية**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، العدد 4، 2009.

-12- **مجلة رؤى تربوية**، فصلية ثقافية تربوية، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، رام الله، فلسطين، العدد 28، جانفي، 2009.

-13- **مجلة وليلي**، المغرب، عدد 13، فبراير 2008.

-14- **مجلة نزوى**، العدد 34-35، نسخة إلكترونية.

-15- **مجلة علوم إنسانية**، العدد 41، ربيع 2009، نسخة إلكترونية.

المصادر بالعربية:

بول ريكور:

صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

فلسفة الإرادة :الإنسان الخطَّاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب/لبنان، ط2، 2008.

من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل –، ترجمة: محمد برادة و حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2001.

الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم : جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، ط 01 ، نوفمبر 2005.

محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، تحرير وتقديم: جورج هـ. تايلور، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2002.

في التفسير – محاولة في فرويد –، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2003.

العادل1، تعريب عبد العزيز العيادي و منير الكشو ومجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، تونس، ط1، 2003.

العادل، الجزء الثاني، تعريب عبد العزيز العيادي و منير الكشو ومجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، تونس، ط1، 2003.

الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2011.

يورغن هابرماس

المعرفة والمصلحة، ترجمة، تحقيق: حسن صقر و إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.

الحداثة و خطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.

القول الفلسفي للحداثة – ترجمة فاطمة الجيوشي – منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، سوريا، 1995.

إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2010.

المصادر الأجنبية:

Paul Ricœur

Histoire et vérité, édition du Seuil.1ed, 1955.

Philosophie de la volonté2, Finitude et culpabilité1, L'homme faillible, Aubier, 1960.

Lecture 1, autour du politique, Seuil 1991.

Le religieux et la violence symbolique, dans « Violence et éducation – de la méconnaissance à l'action éclairée », l'Harmattan, Paris, France, 2001.

Parcours de la reconnaissance, Seuil, 2004.

Jürgen HABERMAS

Logique des Sciences Sociales et Autres Essais», trad. et présentation par R.Rochlitz, PUF, 6 édition, Paris.

L'avenir de la nature Humaine: vers un eugénisme libéral, Tr; Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002.

Une époque de transitions : écrits politiques 1998-2003, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2004.

De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. et présentation par R.Rochlitz, Cités, n° 13, 2003.

المراجع بالعربية:

محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية**، سلسلة نقد السياسة 3، ط 1، 2006.

عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2005.

عبد العزيز ركح، **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط 1، 2011.

علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر- بيروت، 2011.

أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس – الأخلاق والتواصل –**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابر ماس–**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998.

عبد السلام حيدوري، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان – هابرماس نموذجا –**، مكتبة علاء الدين، دار نهى، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2009.

جون لوك، **رسالة في التسامح ترجمها عن اللاتينية عبد الرحمان بدوي**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1988.

جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنة، تقديم مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997.

المزوغي محمد، **عمانويل كانط – الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص –**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 2007.

إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1989.

إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1952.

بلكفيف سمير، **إيمانويل كانط فيلسوف الكونية**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2011.

أم الزين بنشيخة المسكيني، **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

حسن خليفة فريال، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة 1، 2001.

محمد جديدي، **الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، 2008.

محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة، هاشم صالح، م.و.ك، الجزائر 1993.

حنة أرندت، **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

جيروم بيندي **القيم إلى أين؟**، مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة درويش جبور و جان جبور المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" واليونسكو، تونس، ط1، 2005.

أومبرتو إيكو، **دروس في الأخلاق**، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2010.

هاينال أندريه، **سيكولوجية التعصب**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، دار الساقي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، 1990.

سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981.

ليو شتراوس و جوزيف كروبس **تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول**، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005.

جون راولز، **العدالة كإنصاف – إعادة صياغة –**، ترجمة:د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

أبو السعود عطيات، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين،**

كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث –**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2010.

إبراهيم عبد الله، **المطابقة والاختلاف –بحث في نقد المركزيات الثقافية–**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

مونتسكيو، **روح الشرائع**، الجزء الثاني، الباب الخامس والعشرون، الفصل التاسع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1953.

علي حرب، **الإنسان الأدنى**: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء/بيروت ، المغرب/ لبنان، ط 1 ، 1995.

علي حرب، **الممنوع و الممتنع– نقد الذات المفكرة–**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 1995.

باتريك سافيدان، **الدولة والتعدد الثقافي**، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.

جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي**، ترجمة عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

فلسفة الحق – كانط والفلسفات المعاصرة –، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم. 143، جامعة محمد الخامس.

آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المشروع القومي *للترجمة*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة 1، 1997.

سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981.

مؤلف جماعي، **التسامح بين الشرق والغرب**– دراسات في التعايش والقبول بالآخر–،ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة1 ، 1994.

التسامح الفعل والمعنى، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكر بالجزائر، دار القدس، الجزائر، ط 1، 2010.

محمد عابد الجابري ، **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003.

أضواء على التعصب – مجموعة من المؤلفين– من أديب إسحاق و الأفغاني..إلى ناصيف نصار ، دار أمواج للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 1993.

ريمون بولان، **الحرية في عصرنا**، ترجمة و تقديم عادل العوا، دار طلاس، دمشق، 1993.

محمد السماك، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي_المسيحي**، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

طيب تيزيني، **آفاق فلسفية عربية معاصرة**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2001.

عبد الله بن حمد المعجل، **البحث عن الحقيقة - الوعي البشري وحقائق الكون–**، دار الساقي للطباعة والنشر، ط 1، 2001.

إدغار موران، **تربية المستقبل** – المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل –، ترجمة: عزيز لزرق و منير الحجوجي، منشورات اليونسكو ، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

جاك دريدا وآخرون، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

أحمد إيبش، **التلمود – كتاب اليهود المقدس**–، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2006.

محمد خليفة التونسي، **كنوز التلمود**، مكتبة دار البيان، الكويت، ط1، 1989.

رشاد عبد الله الشامي، **الوصايا العشر في اليهودية**: دراسة مقارنة في المسيحية والإسلام، دار الزهر للنشر، 1993.

القديس توماس الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، المجلد الثالث، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان.

محمد عمارة، **التعددية في الرؤية الإسلامية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة، مصر،1997.

أحمد عمر هاشم، **الإسلام دين التسامح**، دار الفاروق ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2006.

عبد العزيز بن عثمان التويجري، **الحوار من أجل التعايش**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

أنور زكي، **الاغتراب والعودة إلى الله**، دار الثقافة، القاهرة، مصر.

المراجع بالأجنبية:

Ghislain Waterlot, **« La question de la tolérance chez Kant »**, dans : *Cahiers Eric Weil III*, Interprétations de Kant, UL 3, Lille, 1992.

Gustave Le Bon, **Lois psychologiques de l'évolution des peuples ; Aphorismes du temps présent**; Les incertitudes de l'heure présente, Les amis de Gustave Le Bon, 1978.

Lidia Denkova, **Genèse de la tolérance – de Platon à Benjamin Constant** –, collection les classiques de la tolérance, UNESCO, Paris, France, 2001.

Will Kymlicka, la citoyenneté multiculturelle, Edition la découverte, coll: textes à l'appui, Paris, 2001.

Dumouchel, Bjarne Melkevik, Tolérance, pluralisme et histoire, collection éthiqué, l'Harmattan, paris, France, 2001.

Voltaire,-**Dictionnaire philosophique**-,Chronologie et préface par René Pomeau, Flammarion (Paris), 1964.

Michael Walzer, **Traité sur la Tolérance**, traduit de l'anglais par, Chaim Hutner, Edition Gallimard, 1998.

المجلات العربية:

سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 9، سبتمبر 1978/ العدد 244، الكويت، أبريل، 1999/ العدد 337، مارس2007/ العدد 352، جوان 2008/

مجلة فكر و نقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، العدد66، فبراير 2005.

مجلة التسامح ، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 6 ، ربيع 2004 / العدد 18، 2007/

مجلة التسامح، العدد الحادي عشر، كانون أول 2005، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام اله، فلسطين.

مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، العدد:3، ربيع 2007.

مجلة أوراق فلسفية، العدد 8، ديسمبر 2003، القاهرة، مصر/ مجلة أوراق فلسفية، 4-5.

محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة دفاتر فلسفية**، العدد 15، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2007.

مجلة حوليات التراث، كلية الآداب والفنون، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد الرابع – 2005.

الهلالي محمد و لزرق عزيز، **العنف**، سلسلة دفاتر فلسفية 17، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009.

مجلة فكر وفن، معهد غوته، ألمانيا، العدد 85، 2007/ العدد 92، ديسمبر، 2001.

مجلة أوان البحرينية، البحرين، العدد 9،2005.

مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، العدد 4، 2009.

مجلة وليلي، عدد 13، المغرب، فبراير 2008.

مجلة نزوى، العدد 34-35، نسخة إلكترونية.

موقع مجلة التسامح، العدد 13، ينظر إلى الصفحة الإلكترونية: http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=293

موقع مجلة مدارات فلسفية، العدد 13، ينظر إلى الصفحة الإلكترونية:

المجلات الأجنبية:

Revue- Esprit, n° 05, mai 2007.

القواميس:

لالاند اندريه ، **الموسوعة الفلسفية** ، المجلد A-G.

المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983.

الفهـــرس :

المقدمـــة :.....02

الفصـل الأول: التسامح: قراءة مفاهيمية و ثيولوجية وفلسفية حديثة 07

المبحث الأول : التسامح: مقاربة مفاهيمية 08

أولا /– قراءة في المقابلات: اللاتسامح/ التعصب/ العنف/ التطرف.....10

ثانيا/– قراءة في المفهوم ذاته: أصول التسامح ومساره التاريخي/ الدلالة اللغوية/ في الاصطلاح ...11

ثالثا /– المفاهيم المحايثة: الحرية/ الاختلاف / التعايش السلمي/ الحوار/ نسبية الحقيقة/ الديمقراطية والمجتمع المدني و المواطنة 14

المبحث الثاني : التسامح: ثيولوجيا التسامح 17

أولا/ **– التسامح في اليهودية.....18**

ثانيا / **– المحبة طريق التسامح المسيحي.....21**

ثالثا / **– التسامح في التراث الإسلامي.....24**

المبحث الثالث : التسامح الأنواري.....30

أولا/ **– التسامح في فكر لوك: شروطه المؤسساتية 31**

– 1– التسامح المقيد، التسامح الموسع واللائكية.....34

ثانيا/ – التسامح الكانطي:في الدين الأخلاقي والبعد السياسي 36

– 1– التسامح الثيولوجي: اللاهوت التاريخي والتعصب.....38

- 2- حول تسامح معين: التسامح عند كانط وحدوده.....40
- 3- من أخلاق الكرامة الإنسانية إلى سياسة السلام العالمي.....42
الفصل الثاني : تأويلية التسامح عند ريكور 45
المبحث الأول : الوعي بالعنف: الرهيب في التاريخ.....46
أولا/ - المشروع التأويلي لريكور.....47
ثانيا/ - إمبراطورية العنف.....51
ثانيا/ - ريكور مؤولا التعصب.....57
- 1- عنف القناعة.....59
- 2- إندفاع السلطة السياسية إلى قول الحقيقة بدلا من الاقتصار على ممارسة العدالة.....60
- 3- التبريرات التيولوجية والسياسية للتعصب.....61
المبحث الثاني : التسامح ونجاعة اللاعنف 63
أولا/ - اللاعنف الضمير المؤنب للتاريخ.....64
ثانيا/ - التسامح: محطاته التاريخية وقيمه التربوية.....68
المبحث الثالث: من التسامح إلى الاعتراف.....78
أولا/ - فضيلة التسامح.....79
- 1- على المستوى القانوني: التسامح هو فضيلة دولة القانون.....79
- 2- التسامح الأخلاقي: فضيلة الأنا الأخلاقي.....82
ثانيا/ - مسار الإعتراف.....88
- 1- المسار اللغوي.....88
- 2- المسار الفلسفي.....90
الفصل الثالث : التسامح في تواصلية هابرماس.....95
المبحث الأول: إيديولوجيا العنف في التواصل المشوه 96

أولا/ – مشروع هابرماس التواصلي.....97
ثانيا/ – العنف والإرهاب: النتائج الكارثية للتواصل المشوه.....99
ثالثا/ – الإيديولوجيا و التواصل المعطل.....101
– 1– الميكانيزمات اللاشعورية للتشويه.....102
– 2– اللغة و الإعلان والتواصل المشوه.....103
– 3– الخطاب الديني المشوه.....105
المبحث الثاني : من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية عند هابرماس.....109
أولا/ – المفهوم الحديث للتسامح.....110
ثانيا/ – المكونات الثلاث للمفهوم المعاصر للتسامح.....113
– 1– مكون الرفض.....114
– 2– مكون الموافقة (القبول).....117
– 3– مكون النبذ.....121
ثالثا/ – منطق التعدد الثقافي وتدبير الاختلاف.....122
المبحث الثالث: التواصلية: الحداثة، القانون والتسامح 128
أولا/ – الحداثة والهوية.....129
– 1– التشريع الذاتي للمحدثين.....130
– 2– تحرير الهويات.....
132
– 3– الهوية كأفق غير متجاوز للحداثة القانونية.....133
ثانيا/ – الهوية والتسامح.....134

- 1- الكونية كذهنية معيارية.....134
- 2- الحق في البقاء أجنبي.....134
- 3- المسؤولية تجاه الماضي.....136
- 4- الصراع بوصفه تبادل قانوني.....137
ثالثا/ - التسامح والاعتراف القانوني.....137
- 1- التسامح واختيار المعايير.....138
- 2- اللقانون والاختلافات الثقافية.....139
- 3- اختيار المعايير واللاتسامح.....140
- 4- التسامح والحقوق الأساسية.....141
- 5- التسامح كتبادل و مشاركة ديمقراطية.....143
الخاتمة :.....144
قائمة المصادر والمراجع.....149
الفهرس :..... 161

ملخص

لقد شكل مفهوم التسامح و ما يزال لليوم مفهوما محوريا في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، و إذا كان فلاسفة الأنوار حاولوا من خلاله معالجة مسألة الحروب الدينية التي طبعت عصرهم، فإن الفلاسفة المعاصرين استعاروا هذا المفهوم و طوروه بما يتماشى مع واقع الممارسات العنفية و الصراعات الاجتماعية التي تميز الحياة المعاصرة. في هذا الاتجاه حاولت هذه الدراسة النظر إلى تصورين فلسفيين معاصرين حول التسامح وقيم الحوار عند كل من بول ريكور و يورغن هابرماس.

الكلمات المفتاحية:

التسامح؛ اللاتسامح؛ التعصب؛ العنف؛ القناعة؛ الحياد؛ الاعتراف؛ التواصل المشوه؛ الإيديولوجيا؛ الحداثة؛ الهوية؛ إيتيقا؛ المناقشة؛ الحوار.