

الأخلاق والحرية بين ضرورة الواجب وعقلانية التواصل الديمقراطي

عز الدين الخطابي *

اعتبر فلاسفة الحق على اختلاف مذاهبهم أن الحق هو أسمى تعبير عن حرية الإنسان وكرامته. فقد أكد الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، بأن الحق (يعتمد على الحرية، والمقصود بها حرية المرء بأن يفعل فعلاً أو يمتنع عن فعله) (1). كما أقر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بأن الحق (هو مجموع الشروط التي يمكن للإرادة الفردية لكل واحد منا أن تتآلف في إطارها، تبعاً لقوانين كلية) (2). لذلك كان التفكير في مسألة الحق يقتضي تفعيل القصد الإيتيقي داخل ما هو سياسي؛ على العكس تماماً من المنظور المكيفيلي الشائع، الذي ينزع كل صبغة أخلاقية عما هو سياسي. فقضايا الحرية والالتزام لا- تتفصل عن قضايا السلطة والشرعية والمشروعية والقوانين والديموقراطية وحقوق الإنسان طالما أنها مرتبطة بالإنسان ككائن إرادي يطمح إلى تفعيل مبادئ العدل والمساواة والتسامح والمواطنة التي يتقاطع في إطارها المستويان المذكوران وهما: الأخلاق والسياسة. والإشكال الأساسي المطروح هنا هو: كيف يمكن تحديد العلاقة بين ما تفرضه الإلزامات الأخلاقية والاجتماعية كواجبات وبين الحرية كأساس لكل حق؟

نقترح لمعالجة هذه المسألة- الخطوات التالية:

- الانطلاق من أخلاق الواجب لدى كانط، بغرض وضع تقابل بين القانون الأخلاقي والحرية.

- الانفتاح على إشكالية هامة أثارها الفيلسوف الألماني المعاصر (يورغن هابرماس)، وهي علاقة الحق بالأخلاق وما يترتب عنها من قضايا تهم الفاعلية التواصلية والتفاعل بين الذوات والنقاش الديمقراطي داخل الفضاء العمومي.

- تحديد العلاقة بين القانون كإلزام والحقوق كحريات؛ وهو ما يسمح بالانتقال من خطاب الحق بشكل عام إلى خطاب حقوق الإنسان وبإثارة إشكالية العلاقة بين ما هو كوني وما هو خصوصي في هذا الإطار (نقصد حقوق الإنسان من وجهة نظر إسلامية أو عربية مثلاً).

1- من الحق إلى الواجب

كيف يمكن للإنسان أن يوفق في سلوكه، بين الحرية والضرورة أو لنقل بين الإرادة

والإلزام كواجب؟ لقد اعتبر (إيمانويل كانط) في مؤلفه (أسس ميتافيزيقا الأخلاق)، بأن السلوك الإنساني لا يكتسي قيمته الأخلاقية إلا إذا كان صادراً عن واجب. وبيان ذلك، أن كل تصرف يقتضي الالتزام بالقاعدة التي حددته. ولذلك سيكون الواجب هو ضرورة القيام بالفعل انطلاقاً من احترام القانون (3). وبما أن الفعل الأخلاقي لا يستقي قيمته من الهدف المحدد له، فإن احترام القانون يجب أن يكون مستقلاً عن مضمون هذا الأخير، ذلك أن القاعدة الأخلاقية لا تروم أية وظيفة نفعية؛ فهي تستجيب لنداء الضمير وحده. وسيؤكد كانط، من هذا المنطلق، بأن الواجب الأخلاقي ليس مفهوماً أمبريقياً؛ لأن القيمة الأخلاقية لا تتحدد في الأفعال التي نراها، بل في المبادئ الداخلية لهذه الأفعال والتي تعتبر مرئية بالنسبة لنا (4). وعليه، لا يمكننا أن نستخلص مفهوم الواجب من التجربة؛ لأنها لا تستطيع أن تمنحه الضرورة والكونية اللتين تجعلان منه إلزاماً عقلياً خالصاً. فالوفاء في الصداقة - مثلاً - يجب أن يكون إلزامياً، حتى ولو لم يكن للمرء أي صديق. الواجب إذن أمر قبلي نابع من العقل؛ ولهذا الاعتبار، يجب أن تستند الأخلاق إلى الميتافيزيقا، أي إلى الدراسة القبلية التي تضع شروط قيام الأخلاقية. لذلك تبدو قواعد العقل بمثابة وصايا وإلزامات، أي أنها عبارة عن واجبات. يقول كانط بهذا الصدد: (إن كل الإلزامات يعبر عنها بفعل واجب (Sollen)؛ وتشير من خلال ذلك إلى العلاقة القائمة بين قانون موضوعي للعقل وإرادة غير محددة بالضرورة من طرف هذا القانون، بفعل تكوينها الذاتي) (5). ولأن الواجب ليس تجريبياً ولا - براغماتياً (أو نفعياً)، أي أنه مستقل عن كل غاية واقعية، فإنه سيتسم ضرورة بالطابع الكوني؛ وهو ما يسمح بصياغته على الشكل التالي: (تَصَرَّفْ دائماً حسب القاعدة التي تسمح باعتماد مبدأ إرادتك كقاعدة كونية) (6). ومن الممكن أن تُشَدَّق كل الإلزامات الأخلاقية الأخرى من هذه القاعدة. وبما أن كونية القانون الأخلاقي النابع من العقل، توجد في الطبيعة، فإن الإلزام الكوني للواجب يمكن أن يصاغ على الشكل التالي: (تَصَرَّفْ كما لو كانت قاعدة فعلك قد تأسست بواسطة إرادتك كقانون كوني للطبيعة) (7). وهكذا، فإن القاعدة الأخلاقية القائمة على العقل، تعتبر هي المشرع الحقيقي لتصرفاتنا؛ ومن ثم فإن الإنسان المتوفر على ملكة العقل والتميز بالإرادة، هو غاية في ذاته، أي شخص.

إن الإنسان - حسب كانط - يوجد كغاية في ذاته وليس فقط كوسيلة تستخدمها هذه الإرادة أو تلك كما تشاء؛ لأن قيمته لا تقدر بثمن. فإذا كانت الأشياء لا تكتسي قيمتها إلا بالنسبة إلينا، فإن قيمة الكائنات العاقلة أو الأشخاص تعتبر مطلقة. وهنا تبرز الصيغة التالية للواجب المطلق: (تَصَرَّفْ دائماً بشكل تعامل بمقتضاه الإنسانية في شخصك، مثلما في شخص غيرك، باعتبارها غاية وليس أبداً باعتبارها وسيلة) (8). وبما أن الإنسان لا يجب أن يُعامل كوسيلة، فإنه لن يكون مجرد موضوع للتشريع الكوني الذي يفرضه القانون الأخلاقي، بل سيكون هو المشرع نفسه؛ لأنه لا يمكنه أن يتلقى القانون المتعلق به، من خارج ذاته. وسيصبح المبدأ الأساسي هنا، هو أن الإرادة الإنسانية هي التي تؤسس التشريع الكوني، انطلاقاً من قواعد الأخلاقية النابعة من العقل، وهو ما يعرف بمبدأ

(استقلالية الإرادة). فمن خلال هذا المبدأ، نفهم كيف أن التزامنا بالقانون لا-تمليه أية منفعة؛ فنحن نخضع للقانون؛ لأننا نحن من شرعناه. وبما أن الإرادة منحت لنفسها قانونها الأخلاقي، فإنها تعتبر مستقلة (9). وهنا تُطرح مسألة الحرية باعتبارها تجسيدا لاستقلالية الإرادة، بحيث سيشكل موضوعها لحظة الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي.

2- من الواجب إلى الحرية

ترتبط استقلالية الشخص بمسألة الكرامة، ولذلك سيعتبر كانط بأن الاستقلالية هي مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة. فاستقلالية الإرادة هي المبدأ الأسمى للأخلاق؛ لأنها تتضمن إرادة التشريع الكوني واحترام الشخص الإنساني الذي تتأسس كرامته انطلاقاً من هذه الاستقلالية. ولأن الحرية مرتبطة بمبدأ الاستقلالية، فإنها تشكل السبيل الوحيد الذي يمكن من الناحية العملية، أن نسلكه مهتدين بالعقل في تصرفنا. لذلك، يستحيل على أكثر الفلاسفات دقة وعمقاً، التشكيك في الحرية الإنسانية. فهذه الأخيرة ترتبط بالأخلاق التي تعلي من شأن (ما يجب أن يكون) على حساب (ما هو كائن)، وتفرض إمكانية تحقيق هذا الذي (يجب أن يكون).

إن الحرية هي ذلك الممكن الذي يتحقق عبر الفعل، لذلك فإن السلوك الإنساني هو تجسيد للحرية، من منطلق (أن استقلالية الإرادة تشكل المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية والواجبات الملائمة لها) (10). بهذا المعنى نتحدث عن الضرورة والحرية بالنسبة للإنسان، فهو خاضع للقوانين باعتباره منتمياً لعالم الظواهر؛ وهو من جهة أخرى، واع بوجوده ككائن حر داخل نظام معقول للأشياء (11). فالحرية هي في أساسها انصياع للعقل؛ وهو ما سيدعوه كانط بنظام العقلانية. وسيعرف الحرية في هذا الإطار، بكونها (استقلالية الإرادة باتجاه كل قانون، باستثناء القانون الأخلاقي) (12). وعليه، فإن الحرية هي شرط وسبب وجود القانون الأخلاقي، كما أن هذا الأخير هو الطريق نحو الحرية وشرط معرفتها. هكذا ستسمح حرية الشخص بتحويل الإلزام إلى التزام، استجابة لضرورات العقل وللضمير الأخلاقي. فالحرية هي في جوهرها، التزام بقوانين كونية مصدرها العقل.

إن هذا التصور الكانطي للحرية في علاقتها بالواجب الأخلاقي كالإلزام يلتقي -رغم طابعه الصوري المجرد- مع تأكيدات جان جاك روسو حول الإرادة المستقلة التي تحدد قوانينها بنفسها والتي فصل فيها القول ضمن مؤلفه (العقد الاجتماعي). فانتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، يؤدي إلى تغيير هام في وضعه، يتمثل في تبديل الغريزة بالعدالة وإخضاع التصرفات للمبادئ الأخلاقية. وبذلك سيعلو صوت الواجب على الأهواء وصوت الحق على الأطماع، بحيث لن يخضع الإنسان إلا- للمبادئ العقلية التي وضعها بنفسه. والحرية الأخلاقية التي تجعل الإنسان سيد نفسه، هي من مكتسبات الحالة المدنية؛ وسيكون الخضوع للقانون الذي وضعه الإنسان لنفسه، تعبيراً عن حرّيته في نفس

الوقت(13). سيؤكد روسو هذه الحقيقة ضمن مؤلفه المذكور، وتحديدًا في الباب المتعلق بالقوانين وعلاقتها بالحقوق، حيث سيعتبر بأن القوانين هي شرط التشارك المدني وأن الشعب الخاضع لها، يجب أن يكون هو واضعها(14). وطبعاً، فإن هذه القوانين نابعة من العقل؛ لأنه لا شيء يحدث تحت قانون العقل بدون سبب، وهو ما ينطبق أيضاً على قانون الطبيعة(15).

وغني عن البيان، أن هذا التصور هو الذي وجه نظرة كانط إلى الحرية في علاقتها بالقانون الأخلاقي وإلى الضرورة في علاقتها بالقانون الطبيعي، بل إن كانط سيستعمل في هذا الإطار، عبارة شبيهة بعبارة روسو، حيث سيقول: (إن فكرة الحرية ترتبط بشكل وثيق بمفهوم الاستقلالية الذي يرتبط بالمبدأ الكوني للأخلاقية. ويستخدم هذا المبدأ كأساس لكل تصرفات الكائنات العاقلة؛ وهو ما ينطبق على قانون الطبيعة في علاقتها بكل الظواهر)(16). إن الإشكالية التي عالجها روسو وكانط، والتي تهم علاقة الحرية بالقانون (الأخلاقي والطبيعي)، ستشكل مجالاً لتأملات الفيلسوف الألماني المعاصر (يورغن هابرماس)، في إطار ما سيدعوه بعلاقة الحق بالأخلاق، وذلك ضمن العديد من مؤلفاته التي نذكر من أبرزها: (الحق والديموقراطية)، (أخلاقيات النقاش)، (الأخلاق والتواصل). وهي العلاقة التي يمكن تحديدها في التساؤل الإشكالي التالي: ما هي التنازلات التي تقدمها الحريات النابعة من الذوات الفاعلة، أمام الالتزامات التي يقتضيها التواصل الاجتماعي والرغبة في تحقيق التفاهم المتبادل والالتزام بأخلاقية النقاش؟(17).

3- علاقة الحق بالأخلاق

سيعتبر هابرماس بأن التواصل كفعل إرادي حر - لا- يوجد إلا- بين فاعلين يريدون التفاهم حول مسألة معينة وانطلاقاً من وضعية إنجازية ما وفي إطار دعوى الصلاحية التي يريد كل طرف أن يقرنها بخطابه. لذلك سترتكز هذه الحرية على التفاعل بين الذوات كما سترتبط بالإلزامات التي تقتضيها الأفعال الإنجازية (Les actes illocutoires). أما التفاعل بين الذوات، فيقصد به تلك العلاقة التي تربط بين شخصين على الأقل داخل العالم المعيش، بحيث يرجع أفراد مجتمع ما إلى هذا العالم باعتباره واحداً بالنسبة للجميع ويتعاملون فيما بينهم كأشخاص لديهم روابط والتزامات متبادلة يتم إقرارها من طرفهم.

غير أن السؤال المطروح هو: كيف يرتبط الشركاء المتفاعلون داخل نشاط مشترك وفي إطار علاقة بين - ذاتية (Relation intersubjective)؟ والجواب هو: أنهم يقومون بذلك بفعل قوة العقلانية المتضمنة داخل صلاحية الخطاب والتي يدعوها هابرماس بـ(العقلانية التواصلية). وترجع القوة العقلانية للتواصل إلى عنصرين أساسيين ضمن التفاعل الإنساني وهما:

- البنية المعرفية للإنجازات، سواء كانت أفعالاً أو كلمات.

- والبنية الإدعائية للخطابات.

ويتضح من خلال ذلك، أن الاعتراف البين – ذاتي يقوم على صلاحية المعايير وكونيتها، باعتبارها مقبولة من طرف كل الأشخاص المعنيين. وهو ما يؤكد هابرماس بقوله: (إن المعيار لا- يمكنه إدعاء الصلاحية، إلا إذا كان الأشخاص المعنيون متفقين أو كان بإمكانهم الاتفاق كمشاركين في نقاش عملي حول صلاحية هذا المعيار)(18).

وأما الإلزامات المقترنة بالأفعال الإنجازية، فتعني التنازلات المتبادلة على مستوى النقاش. وتقتضي أخلاقية النقاش تأسيس معايير الخطاب بشكل عقلاني تتم فيه مراعاة مقاييس المعقولة والحقيقة والصدق والدقة؛ كما تقتضي تساوي كل المتدخلين المحتملين في المناقشة، بخصوص الأفعال التواصلية للكلام؛ وتوفرهم على نفس الفرص في التعبير عن مواقفهم. ولا- يمكن لأي ضغط أن يُمارَس هنا، باستثناء ضغط أفضل حجة. ذلك أن الحجج التي نقدمها تظل افتراضية على الدوام، كما أن الموقف الوحيد والمعقول تجاه حجة ما، ليس هو موقف الدوغمائية والتصلب، بل هو موقف الانفتاح على المواقف الأخرى والاستماع إليها. ولهذا اقترن الحجاج بالحرية وبالحوافز والبواعث العقلانية، واقترن النقاش داخل الفضاء العمومي بالعقلانية السياسية وبالمشروعية الديمقراطية. ويؤكد هابرماس بهذا الصدد، بأنه لا- وجود للديمقراطية بدون الإنصات إلى الآخر والاعتراف به وبدون البحث عن القيمة الكونية داخل التعبير الذاتي لاختيار ما. وبذلك سيقر بأن التواصل هو ميدان تجلي العقلانية ومن خلاله، يحصل الترابط الاجتماعي كواقعة مبنية رمزياً بفعل صلاحيات الخطاب. ولا يمكن تصور الفعل التواصلية بدون وجود تفاعل بين أفراد المجتمع كأشخاص لديهم روابط والتزامات متبادلة، انطلاقاً من معايير مشتركة تبرز في عالمهم المعيش.

والواقع أن لجوء هابرماس إلى نموذج العالم المعيش المعقلن هو بمثابة نقد للعقلانية الأدوات التي أخضعت أنساق الاقتصاد والإدارة والتنظيم السياسي لهيمنتها. ولهذا سيعتبر بأن الديمقراطية الحقيقية مطالبة بتغيير هذا التوجه ومنع العقلانية الأدوات من الهيمنة على أفعال التواصل، خصوصاً في المجال السياسي. ولن يتم ذلك إلا من خلال التأسيس لتفاعل بين الذوات، يكون فيه الانخراط المتبادل بين الأفراد في عملية التواصل مستنداً إلى المبررات المعقولة التي يتوفر عليها كل واحد، لتدعيم إدعاء صلاحية ما يقوله وما يفعله، وهو ما يسمى بالانخراط المبرر عقلياً. وما يميز هذا الانخراط، هو أن الموافقة ترتكز على ضرب من المسؤولية تجاه الغير. فكل واحد يثق في قدرة الآخر وإرادته في الالتزام بإدعاءات الصلاحية التي ربطها بأفعاله وأقواله. ومن هذا المنظور، فإن العقلانية تتجسد في الخطابات عن طريق التخاطب والمناقشة؛ وتكون ضرورة المعرفة هنا، متضمنة في التفاعل الحاصل بين الذوات. وكلما اعتمد هذا التفاعل على الحجاج، كلما كان صادقاً، بالمعنى الذي يمكن فيه لكل أعضاء جماعة ما أن يعترف بعضهم ببعض الآخر. هكذا تبدو الضرورة الديمقراطية كضرورة معرفية تسمح بالتعاون وبالاعتراف المتبادل بين الذوات؛ اعتماداً على صلاحية المعايير وكونيتها، باعتبارها مقبولة من طرف كل الأشخاص المتفاعلين فيما بينهم. فلا يمكن لأبي معيار ادعاء الصلاحية ما لم يكن

الأشخاص المعنيون متفقين حول صلاحيته ضمن نقاشهم العملي. وهنا تطرح مسألة أخلاقية النقاش داخل الفضاء العمومي والتي تقوم على مبدأ تبرير الإدعاءات المعيارية للصلاحية عن طريق المناقشة. ولا يمكن لأي معيار من منظور هذه الأخلاقية- أن يدعي الصلاحية، إلا إذا ما كانت هناك إمكانية لاختباره عقلياً.

بهذا المعنى، يمكن الحديث عن التراضي العقلاني في عملية التواصل. وهذا التراضي قائم من جهة- على عقلانية حاجية ومن جهة أخرى، على ممارسة ديموقراطية تيسر التعددية والاستقلالية واحترام قواعد اتخاذ القرار. هكذا سيتضمن النقاش الديموقراطي داخل الفضاء العمومي ثلاثة أبعاد وهي: الصراع الذي يضع الأطراف المتصارعة في المواجهة؛ والتراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة، وأخيراً الإجماع (Leconsensus) الذي يحيل على التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف. وبذلك تعثر الديموقراطية على شرطها الأساسي، ضمن النقاش التواصلي كنشاط عقلي، تحده معايير متفق عليها بين الأشخاص المتفاعلين كمواطنين؛ لأنه بدون مشاركة فعالة للمواطن، داخل نقاش ديموقراطي مفتوح، ستستوطن علاقات الهيمنة داخل المعيش اليومي.

ويلاحظ هابرماس في هذا الإطار، بأن مبدأ الديموقراطية هو القلب النابض لنسق الحقوق، وهو النسق المتضمن لكل الحقوق المعترف بها للمواطنين من أجل تدبير حياتهم الجماعية بشكل مشروع. وبهذا المعنى، يمكن الحديث عن حقوق أساسية، سيتم تصنيفها عبر خمسة مستويات وهي:

- الحق في توسيع أكبر لحرية الذوات في الأفعال ويشترط أن يكون متساوياً بالنسبة للجميع.
- الحق في التمتع بالعضوية الإرادية داخل جماعة مؤسسة قانونياً وكذلك في تأسيس الجمعيات.
- الحق في الحماية القانونية للفرد (19).

وهذه المستويات الثلاثة للحق، تحدد العلاقات بين المواطنين المشتركين بطريقة حرة وإرادية. وسيكون الحق في الحرية العقلية بمثابة حق مؤسس أخلاقياً وإن كان من الممكن تجاوزه هذه التبعية انطلاقاً من مبدأ النقاش الديموقراطي الذي يتضمن فكرة وضع المواطنين لتشريعاتهم بأنفسهم (20). أما بخصوص المستويين الباقيين، فإن الأمر يتعلق:

- بالحق في المشاركة الحرة وبالحظوظ المتساوية في تشكيل الآراء التي يمارس المواطنون في إطارها، استقلاليتهم السياسية.
- وأيضاً، بالاستفادة من كل الضمانات التي يخولها حق المواطنة على جميع الأصعدة (اجتماعياً وثقافياً وبيئياً) بدون أي تمييز بين المواطنين (21).

إن نسق الحقوق المذكور سيشكل في حد ذاته قوة إلزامية على المستوى القانوني، فهو يخضع فعالية الذوات ويجعل حريات الفعل متساوية ويوحد غايات المواطنين عن طريق المبادئ الدستورية. وبذلك، يحصل التوافق بين الإرادة الخاصة والإرادة العامة -حسب تعبير روسو(22)- في إطار ما يعرف بدولة الحق المحكومة بالقوانين والضامنة لحقوق ولحريات المواطنين. فكيف تتحدد العلاقة في إطار هذه الدولة، بين القانون كإلزام والحقوق كحريات؟

4- من خطاب الحق إلى خطاب الحقوق

تحدد النواة الصلبة لدولة الحق في احترام القوانين الموضوعية واحترام الشخص الإنساني. وقد عرفت الباحثة الفرنسية (جاكلين روس)، في مؤلفها الموسوم بـ(نظريات السلطة)، بأنها (دولة يوجد بها قانون وحق يرتبطان باحترام الشخص. فهي عبارة عن إطار قانوني يضمن الحريات الفردية ويدافع عن الكرامة الإنسانية ضد كل أشكال العنف والاستبداد)(23). وترتسم سلطة دولة الحق عبر ثلاثة ملامح وهي:

- القانون الضامن للحريات.

- الحق الضامن لاحترام الشخص الإنساني أي المواطن.

- فصل السلط الذي يسمح بتمفصل القوى التشريعية والتنفيذية والقضائية(24).

وهذه المقتضيات هي التي تسمح بمواجهة الدولة الكليانية والبوليسية التي تستبجح فيها السلطات الحكومية والإدارية كل شيء. كما تسمح بتعزيز السلطة المضادة المتمثلة في أحزاب المعارضة والنقابات وهيئات المجتمع المدني الساعية إلى مقاومة الرأي الأوحد وضمان حقوق المواطنين. وبذلك نستطيع الحديث عن صون لكرامة ولحقوق الإنسان في إطار دولة الحق. فما هي تجليات هذه الحقوق؟ وما هي القاعدة الفلسفية التي تستند إليها؟

يشير مفهوم حقوق الإنسان إلى المطالب التي يتعين الوفاء بها لجميع الأفراد دونما تمييز بينهم، سواء بسبب النوع أو الجنس أو اللون أو العقيدة أو الأصل أو أي سبب آخر. ويجب أن يكفل للأفراد جميعاً التمتع بهذه الحقوق أو المطالب بحكم كونهم بشراً. بمقتضى هذا التعريف المتداول في وثائق الأمم المتحدة، فإن حقوق الإنسان (هي الحقوق المتأصلة في طبيعتنا والتي لا يتسنى بدونها أن نعيش عيشة البشر). وكما هو معلوم، فإن فلاسفة الحق الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين (أمثال هوبز، لوك، روسو، الخ...)، قد أسسوا تصورهم لحقوق الإنسان على حقين اثنين تتفرع عنهما جميع الحقوق وهما: الحرية والمساواة. وبذلك، فإن الإعلان عن حقوق الإنسان في الغرب (الإعلان الأمريكي لسنة 1776م والإعلان الفرنسي لسنة 1789م وإعلان الأمم المتحدة لسنة 1948م)، يكتسي صبغة عالمية تتجاوز الحدود والثقافات. وتثير مسألة العالمية هاته، مسألتين أساسيتين وهما: المرجعية الثقافية والفلسفية لهذا الإعلان؛ ووضع حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصية.

الخلفية الفلسفية والثقافية لمبادئ حقوق الإنسان

يشكل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (لسنة 1948م) تراكيباً للتصورات الفلسفية حول الحق الطبيعي والحق المدني. فهو من جهة، تصور فلسفي للإنسان الكوني والمتساوي في الحقوق، كما أنه يحدد من جهة أخرى، مبادئ العدالة وقواعد تنظيم المجتمع. لذلك، يمكن قراءته وفق نظرية الحق الطبيعي، وهذا ما يستفاد مثلاً من المادة الأولى للإعلان والتي جاء فيها: (يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق. وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء). كما يمكن قراءته وفق نظرية الحق الوضعي؛ لأنه يكتسب قيمة اجتماعية وثقافية وقانونية. وهو ما يبرز ضمن العديد من مواد الإعلان والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، المادة السادسة: (لكل إنسان أينما وجد، الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية). ويمكننا في هذا الإطار، الحديث عن جدلية الوحدة والتعدد ضمن هذا الإعلان، حيث تبدو حقوق الإنسان كوحدة مستمدة من فكرة الإنسان الكوني وكثعدد، انطلاقاً من تنوع الحقوق التي تكون الدولة هي الضامنة لها. مثلاً، إن الحقوق الطبيعية كالحق في الحياة والحرية وسلامة الشخص (المادة الثالثة)، ملزمة للدولة وللجماعات وللأفراد (المادة الثلاثون). ويكتسي هذا الإلزام صبغة أخلاقية وهو بمثابة تفعيل لهاته الحقوق.

والملاحظ أن هناك مؤاخذات على مبادئ هذا الإعلان، بكونها عامة وصورية، بمعنى أنها تخص الإنسان عموماً، بغض النظر عن خصوصياته الثقافية ووضعها الحقيقي داخل المجتمع. وهنا يطرح السؤال حول مدى استجابة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للخصوصية الثقافية للمجتمعات وكيف يمكن أن يتفاعل في إطاره ما هو كوني بما هو خاص؟

حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصية

هناك من لا- يتردد في انتقاد الطابع الغربي لحقوق الإنسان، كما صيغت في الإعلان العالمي لسنة 1948م، باعتبار أن صيغته صادرة عن ثوابت الثقافة الغربية ولا تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الثقافات الأخرى المغايرة. وهو ما أكدته الطعون الموجهة إلى عالمية هذه الحقوق والدعوة إلى مراجعة مواد الإعلان بشكل يأخذ في الحسبان اختلاف المجتمعات والثقافات الأخرى ومن ضمنها المجتمعات العربية والإسلامية.

وقد برزت في هذا الإطار مبادرات عديدة، عملت على صياغة مواثيق حقوق الإنسان من وجهة نظر إسلامية أو عربية، نذكر من بينها: البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام 1981م؛ وإعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام سنة 1990م والميثاق العربي لحقوق الإنسان الصادر عن مجلس جامعة الدول العربية في سنة 1994م. وعلى الرغم من كون هذه الإعلانات تركز على الخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمعات العربية والإسلامية وإرسائها لمبادئها على الأسس التي حددتها الشريعة الإسلامية وخصوصاً ما يتعلق بالأخوة والسلام والعدل

والتسامح والمساواة بين البشر؛ إلا أن هذه المبادئ لا تخرج عن إطار المبادئ الكونية التي تخص الإنسانية جمعاء. مثل الحق في الحياة والحرية وحق الحماية من التعذيب الخ... وهو ما حدا بالمفكر المغربي محمد عابد الجابري إلى الإقرار بأن الأسس النظرية التي قامت عليها هذه الإعلانات في ثقافتنا العربية والإسلامية، لا تختلف جوهرياً عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. والمطلوب من باحثينا ومفكرينا هو القيام بعملية (تأصيل ثقافي) لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر؛ بمعنى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية. ويستدعي ذلك إيقاظ الوعي بعالمية هذه الحقوق داخل ثقافتنا عبر إبراز كونية الأسس النظرية التي تقوم عليها. من هنا يبرز الطابع الكوني لحقوق الإنسان من داخل الخصوصية الثقافية نفسها (ويتأكد مرة أخرى بأن الخصوصية والعالمية ليستا على طرفي نقيض، بل بالعكس، هما متداخلتان ومتضائفتان. ففي كل (خاص) شيء ما من (العام). كما أن (العام) ليس كذلك إلا لكونه يضم ما هو (عام) في كل نوع من أنواع (الخاص)) (25).

وختاماً، يتضح من كل ما سبق، بأن موضوع الحق في علاقته بالأخلاق يستند إلى مرتكزين أساسيين هما: الحرية والعدالة. وقد شكلا معاً مجالاً للأبحاث والنقاشات العميقة في الفلسفة السياسية المعاصرة. وتكفي الإشارة إلى المناظرة التي تمت بهذا الخصوص، بين الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والفيلسوف الأمريكي جون راولز (26). فالإقرار بحرية الأفراد يطرح مسألة المساواة في الحقوق بينهم، وبالتالي مسألة العدالة الاجتماعية وعلاقة هؤلاء الأفراد بالدولة. لذلك كان مجال الحق وثيق الصلة بمجالي السياسة والأخلاق؛ لأنّ تجليات الحقوق على مختلف أنواعها، تقتضي ممارسة سياسة فعالة ودينامية على مستوى فعاليات المجتمع المدني وتفعيلاً لقضايا المواطنة والديموقراطية والعدالة والتسامح والاختلاف. وأريد في الأخير، الاستشهاد بهذا القول للفيلسوف الفرنسي بول ريكور، حول التقاطع بين الحق والسياسة والأخلاق. ومما جاء فيه: (إن دولة الحق هي دولة النقاش الحر والمنظم. وهذا النموذج المتعلق بالنقاش الحر، هو الذي يبرر تعددية الأحزاب. فهو يعتبر في المجتمعات الصناعية المتقدمة بمثابة الوسيلة الأكثر ملاءمة لتنظيم الصراعات. ولكي يكون هذا النقاش الحر فعالاً، يجب ألا يجهل أحد بأن الخطاب السياسي ليس علماً، بل هو في أفضل الأحوال رأي صائب (...)) وأنا أعتبر بأن الديموقراطية هي النظام الذي يمكن فيه لأكبر عدد من المواطنين المشاركة في اتخاذ القرار. فهي إذن بمثابة نظام تضيق فيه المسافة بين الرعية والحاكم. وقد حدد كائناً هذه اليوتوبيا، عندما تصور فكرة (سيادة الغايات النهائية) في إطار الالتزام الأخلاقي، أي سيادة نظام يكون فيه كل واحد رعية وحاكماً (27).

الحواشي

(* باحث من المغرب.

- 1- Thomas Hobbes, Léviathan, Sirey 1971, p128.
- 2- Emmanuel Kant, Doctrine du Droit, Vrin 1971, p106.
- 3- Emmanuel Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Cérès éditions, Tunis 1994, p71.
- 4- Ibidem, p82.
- 5 Ibid, p21
- 6- Ibid, p103.
- 7- Ibid, pp103 et 104.
- 8- Ibid, pp114 et 115.
- 9- Ibid, pp120 et 121.
- 10- Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique, pU.F, 9ème édition 1985, p23.
- 11- Ibidem, p77.
- 12- Ibid, p100.
- 13- Jean -Jaques Rousseau, Du contrat social, Union générale d'éditions 10/18 1973, pp77-78.
- 14- Ibidem, p99.
- 15- Ibid, p89.
- 16- Emmanuel Kant, fondements de la métaphysique des mœurs, opcit, p149.
- 17- Jürgen Habermas, Droit et démocratie- Gallimard, Paris 1997, p: 148.
- 18- Jürgen Habermas, Morale et communication, Flammarion, Paris 1986, p87.
- 19- Jürgen Habermas, Droit et démocratie, opcit, pp139 et 140.
- 20- Ibid, p138.

21- Ibid, p140.

22- J.J. Rousseau, Du contrat social, opcit, p103.

23- Jacqueline Russ, Les théories du pouvoir, Librairie générale française 1994, p90.

24- Ibidem, p93.

25- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص. 144.

26- Jürgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique, les éditions du Cerf, paris 1997.

-27 Paul Ricœur, Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique II, éditions du Seuil, Novembre 1986, p403 et suiv