هابرماس ونقد إيديولوجيا حقوق الانسان: بين معاييرها الكونية وتطبيقاتها المحلية

Habermas and the Criticism of Human Rights Ideology: Between their universal standards and their local applications

د- جواق سمير philo.samirdjouak@gmail.com	فلسفة العلوم والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة	كلية العلوم الانسانية والاجتماعية / جامعة قسنطينة2/ الجزائر

الإرسال: 05/ 03/ 2021 **القبول**: 29/ 04/ 2021 **النشر**: 14/05/ 2021

ملخص:

يُحاول هذا المقال الوقوف عند أوجه المآخذ والاعتراضات التي يُثيرها هذا الفيلسوف على برنامج حقوق الانسان، بين كونية المعايير والقيم التي تدعمها حقوق الانسان وتطبيقاتها ضيقةُ الأفق، إذ هي –حسب "هابرماس"- مجرد شعارات يختفي الغرب من ورائها ويستخدمها وفقاً لمصالحه وايديولوجيته الخاصة. في ذاتِ السياق لا يتردد في توجيه نقدٍ لخطابات الحضارات الأخرى (غير الأوروبية) حول حقوق الانسان، بعد أن يقوم بعرضها وتبيانِ مواطن ضعف حُججها، وكل ذلك بما يُلاءم مشروع العقلانية التواصلية الهادف نحو التفاهم والاجماع.

إن هذه الرؤية النقدية حول سوء استخدام حقوق الانسان لا تنفصل عن مشروعه الأعم لـ "هابرماس"، وهو بناء مساء انساني مشترك ومجتمع تواصلي كوني يستوعب الانسانية المتعددة لغوياً وثقافياً ودينياً، لذلك يجعل من حقوق الانسان وسيرانها على الجميع القاعدة الشرعية الوحيدة الممكنة وإن كان ذلك لا يزال بعيد المنال عن التحقُق.

كلمات مفتاحية: مركزية حقوق الانسان؛ الوظيفة الايديولوجية؛ الكونية؛ المحلية؛ العقلانية التواصلية.

Abstract:

This article attempts to capture the gaps and objections raised by this philosopher about the human rights program. Between the universality of the norms and values claimed by human rights and their applications, whose horizon is narrow, Habermas sees that these norms are only slogans that the West hides behind and uses them for its own ideological interests. In the same perspective, Habermas does not hesitate to address a critical discourse to other (non-European) civilizations; all this is done to the extent of communicational rationality that aims at understanding and consensus.

This critical vision of Habermas, concerning the use of human rights, is not detached from his essential project, namely the construction of a common human voice and a universal communicational society surrounding linguistic, cultural and religious plurality. As a result, Habermas makes human rights the only legitimate rule that can be applied to everyone, even though this is still an unattainable goal.

Keywords: centrality of human rights ; ideological function; universality; locality; Communicative rationality.

توطئة:

يُعد الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" (1929-...) اليوم واحداً من أهم الفلاسفة المعاصرين، وأكثرهم دفاعاً عن القيم التي جلبتها الحداثة والعقلانية، المواطنة، الديمقراطية وحقوق الانسان، وسنحاول في هذه الدراسة الوقوف عند أوجه الانتقادات والاعتراضات التي يُقدمها لبرنامج حقوق الإنسان، وهي الانتقادات التي يستثمرها "هابرماس" ضمن مشروعه الأعم وهو تأسيس مسار مشترك ومُجتمع تواصلي ديمقراطي كوني بحيثُ يستوعب الجميع بغض النظر عن الخلفيات الثقافية والعقدية واللغوية وهو ما يضمن الانتقال من نظام الدولة – الأمة (القومية) إلى نظام ما بعد الدولة-الأمة (الكونية).

في هذا الصدد، يُستحسن الإشارة إلى أن تعاطي "هابرماس" مع موضوعة حقوق الإنسان كان عبر ثلاث وجهات أساسية ومتكاملة، في **الوجهة الأولى**، نظر إلى هذا الموضوع في سياقه التاريخي مع حرصه الشديد على إبراز مضمونه الفلسفي[1]، وفي **الوجهة الثانية** تناوَل هذا الموضوع في إطار نقدي[2]، وفي **الوجهة الثالثة** تناوَل مسألة حقوق الانسان ضمن فلسفته الحقوقية والسياسيَّة والتي عبرت عنها مؤلفاته الأخيرة وذلك بما يتلاءم والتحولات السياسيَّة والحقوقيَّة والثقافيَّة التي يشهدها الواقع المعاصر، خصوصاً تلك التي عقبت نهاية الحرب العالميَّة الثانيَّة، هو الأمر الذي صيّر مسألة الحقوق وما يرتبط بها من مسائل كالديمقراطية والمواطنة، شأناً دولياً وعالمياً[3].

---

[1]- هناك ملاحظة على قدر كبير من الأهمية يجدر بنا الاشارة اليها هنا، وهي طبيعة التواشج الحاصل بين ما هو تاريخي وفلسفـــــي في متن "هابرماس" الفكري، إلى درجة يصعب على كل باحث ومشتغل على ذلك المتن إقامة الفصّل والتمييز بينهما، إذّ إن فيلسوف التواصلية هنا لا يكتفِ بالسرد التاريخي بل يعملُ إلى ابراز مضمونه وتأويله الفلسفيّ تماشياً مع مشروعه الأعم وهو التأسيس لمجتمع تواصلي كوني، وفي اعتقادنا أن ذلك هو أحد الخصائص المميزة للمتن الهابرماسي.

[2]- وفعلاً لقد عالج "هابرماس" مسألة حقوق الانسان من منظور نقدي، من خلال حديثه عن بعض الانتقادات التي وجهت لحقوق الانسان، سواءٌ أكان ذلك النقد آتيا من الغرب نفسه، أو من خلال الانتقادات التي وجهتها خطابات الحضارات الأخرى، وهي المسائل التي سنتحدث عنها في هذه الدراسة.

[3]- خاصة عند حديثه عن اضفاء الشرعية في النظام السياسي في الدولة الدستورية، أو حديثه عن التواشج والتعالق بين حقوق الانسان والديمقراطية.

ومن المعلوم لدى المشتغلين حول المتن الفكري والفلسفي لـ"هابرماس"، مقدار الأهمية التي اتسمَّتْ بها مسألة "حقوق الانسان" والذي يتخذُ من هاجس إقامة مجتمع تواصلي يستوفي شروط المواطنة الدستورية هدفاً مركزياً له، وهو الهاجس الأساسي الذي يثوي داخل كل مُؤلفاته ولمدةٍ تُقارب الستة عقودٍ من الزمن، أي بدءاً من مُؤلفه الأركيولوجي للفضاء العمومي وصولاً إلى كتاباته السياسية المتأخرة مروراً بـ"نظرية الفعل التواصلي"، فكان من الطبيعي جداً أن تأتي رؤيته النقدية لبرنامج حقوق الإنسان كرؤية شاملة تتبصّر الخروج من الاستخدامات الايديولوجية وتطبيقاتها الضيقة لهذا البرنامج وتوظيف كونية معايير الحقوق الانسان بحيث يسهلُ إيجادُ قاعدة لتنظيم العيش المشترك لكل الأفراد والمجتمعات والحضارات.

وتبعاً لهذا التأسيس؛ يُمكن صياغة الأسئلة الرئيسة لهذا المقال كالتالي: ما هي أوجه الانتقادات والمآخذ التي يثيرها "هابرماس" حول حقوق الانسان؟ ما التفسير الملائم لحقوق الانسان بحيث يستوفي وجهة نظر جميع المجتمعات؟ وإلى أيّ مدى يستوعبُ برنامج حقوق الانسان التقاليد الحضارية الخاصة بكل مجتمع؟ ما السبيل إلى تنظيم معايير العيش المشترك للأفراد والجماعات ذوي تقاليد متنوعة باسم منظومة حقوق الانسان؟

1- حقوق الإنسان والغرب: من الدفاع عن حقوق الأفراد إلى تبرير الهيمنة

أكيد ليس من مرام هذه الدراسة ولا من غاياتها الوقوف عند السياق التاريخي لنشأة مفهوم حقوق الإنسان وتتبع صيرورته التاريخيَّة، ونجدُ حُجتنا من وراء قيامنا بهذا الإجراء، تحاشياً للتكرار وابتعاداً عنه، خاصَّة ونحنُ نعلمُ جيداً، أن من بين الخصائصِ المُميزة للمتن الفكري لفيلسوفنا، أنْ يتواشَّجَ فيه التاريخي بالفلسفي، ويتقاطعَ فيه الاجتماعي بالسياسي وبالايتيقيّ، وهو التقاطع الثاوي خلف سعيهِ لتشييد مُجتمع ديمقراطي تواصلي يضمُ جميع الأفراد مهما تعددّت روافدهم الفكرية والعقدية واللغوية. ومن ثمَّة سنتجنبُ هذا السياق التاريخي توخياً للدقة وسنُركز على موضوع هذه الدراسة بما هو الرؤية النقدية التي يُقدمها "هابرماس" لبرنامج حقوق الانسان.

فيّ مقالته الموسومة بـ"الجدل البين - ثقافيّ حوّل حقوق الإنسان" «Le débat interculturel sur les droit de l'homme»، فيّ كتابه الرئيس "الاندماج الجمهوري"[4] «L'intégration Républicaine»، يُثير فيلسوف التواصليَّة العديد من المآخذ والاعتراضات على برنامج حقوق الإنسان، إذ يرى "هابرماس" أن حقوق الإنسان تحمِلُ رأساً ذو وجهين، وهو يشبهها هَهُنا، برأس الآلهة الرومانيّة

[4] - Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, essais de théorie politique, traduit de l'allemand par R- Rochlitz, Fayard, 1998, pp 245-257.

"جانوس" «Janus January»، -وهو مثال يقوم فيلسوفنا في كل مرة باستحضاره لتبيان الطابع الثنائي لحقوق الإنسان-، فهي من جهة توحي بمضمون قيمي وأخلاقي، ومن جهةٍ خرى فهي تتخذُ شكل الحقوق القانونيَّة droits juridiques، وفي هذا السياق تحديداً، يرى فيلسوف النظريَّة التواصليَّة أن حقوق الإنسان من الزاويَّة الأخلاقيَّة: تحمل **"وجهاً بشرياً" «visage humain»**، ولكنها منّ الزاويَّة القانونيَّة: تقوم بحمايَّة الأفراد التابعين إلى جماعةٍ قانونيَّة une communauté juridique، أي إلا إذا كانوا بوصفهم مواطنين ينتمون إلى الدولة القوميَّة [5].

وتبعاً لمَّا سبق، يرى "هابرماس" أنّ هناك توترٌ خاص وقلقٌ فريدٌ من نوعِهِ يحدُثُ بين المعنى الكوني لحقوق الإنسان le sens universel des droits de l'homme، وبين الأوضاع المحليَّة لتجسيدها les conditions locales de leur mise en œuvre. وفعلاً، فلئن كانت فعالية حقوق الإنسان تكمن في تطبيقها على كل الناس، فإن الهاجس الأساسي الذي امتلكَّ وعي فيلسوفنا هنا، يتمثَّل أساساً في كيفيَّة بلوغ هذا الهدف؟[6]، ويُمكننا في حقيقة الأمر، وعلى ضوء هذه النظرة أيضاً، أن نتخيل أن الانتشار العالمي لحقوق الإنسان يُوحي بدلالة تأويليَّة واحدة، وهي أن جميع الدول المشاركة فيه قد تحولت بالفعل إلى دول حق وقانون وديمقراطيَّة، وأن يمتلك كل فرد فيها الحقَ في اختيار جنسيته، كمّا يحق لكل فردٍ فيها التمتعَ بحقوقه كاملةً كمواطن في هذا العالم، وهو فعلاً ما تنُصُّ عليه المادة 28 من إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان[7]، إذ تُحيل هذه المادة إلى نظام دولي / عالمي un ordre mondial، يَتِمُ بمقتضاه تحقيقُ كل الحقوق والواجبات المذكورة فيّ متن هذّا الإعلان، وبذلك فنحن نتوصّل إلىّ حقٍ كوسمو-سياسيّ droit cosmopolitique مُؤسّس بشكلٍ جدُ فعال، إلا أن ذلك في أعيُنِ "هابرماس" بعيدٌ جدا عن إمكانيَّة التحقق الواقعيّ [8].

ولتدليل على طرحه هذا، يستقي "هابرماس" حُجته أيضاً من دستور 1791، إذّ جاء في أحد مواده التي تتقاطعُ مع إعلان حقوق الإنسان والمواطن la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen، والذي يرى أن لكل مواطن الحق في التكلم والكتابة، وذلك لأن الحق فيّ حريَّة تبادل الآراء والأفكار، تُعَدُ فيّ حقيقة الأمر، منّ أهم حقوق الإنسان وأثمنُها علىّ وجه الاطلاق، وهو ما انتهى

[5] - Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN : L'Intégration Républicaine, op cit, p245.

[6] - Ibid , p246.

[7] - جاء فيّ المادة 28 منّ الاعلان العالمي لحقوق الإنسان المؤرخ فيّ 10 ديسمبر1948 ما يليّ : **"لكل فرد حقُ التمتع بنظام اجتماعيّ ودوليّ، يُمكّن أنّ تتحقق فيّ ظله الحقوق والحريات المنصوص عليها فيّ هذّا الإعلان تحققاً تاماً".**

[8] - Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p246.

إليه دستور 1793، إذ إن المتأمل في هذا الدستور يُلاحظ على أن أهم ما جاء ثاوياً فيه، القول بأن لكل مواطن الحق في التجمع بشكل جماهيري وعمومي، كما لهم الحق في التعريف بآرائهم والتصريح بأفكارهم، وبأيةِ وسيلةٍ كانت سواء الصحافة أو الجريدة ..الخ[9].

من جهةٍ أخرى، ولمَّا كان هاجس فيلسوف النظريَّة النقدية التواصليَّة هو البحثُ عن للانتقال من نظام قومي يستندُ على وحدة اللغة، التاريخ، الثقافة والمعتقد الواحد إلى نظامٍ ما بعد قومي يستوعبُ الانسانية المختلفة لغوياً وثقافياً وعقدياً، فإن هذا الفيلسوف لا يُخفي تخوّفه الشديد على إثر الانتقال من نظام إلى آخر، وموطِنُ توجُس "هابرماس" هها، يكمُنُ أساساً في الوضعيَّة غير الواضحة للمؤسسَّات والمحاضَّرات التي تتجاوز الحدود الوطنيَّة الضيقة (ما فوق- وطنية) supra-nationales، والتيّ حتى ولو بإمكانها أنّ تُحظى بنوعٍ من الشرعيَّة، ومن ثمَّة وفيّ ظلّ هذه الوضعيَّة غير المُستقرة، فإنَّ حقوق الإنسان تُعد القاعدة الشرعيَّة الوحيدة المُمكنة la seul base de légitimation possible، بيد أنه ولئن وُجدَّت ترحاباً واعترافاً وقبولاً منّ قبل الجميع، فإن التطبيق والتأويل الجيّد لمضمون حقوق الإنسان –حسب "هابرماس"- لا يزال موضِّع جدلٍ وخلافٍ ونقاشٍ[10].

وليس بعيداً عن هذا، لا يتردد فيلسوف التواصليَّة فيّ توجيه نقدٍ آخر لحقوق الإنسان، فلئن قُدر أن يكون التاريخ الأوروبي لتفسير حقوق الإنسان وتطبيقها ليس إلا في حقيقته تاريخُ زعزعة الصفة المركزية، أو الازاحة من المركز décentrement، إلا أن ما يُوصَّفُ بأنّه يُمثِل حقوقاً مُتساويةً للجميع فهو لم يلمس المضطهدين opprimés والمهمشين marginalisés والمنبوذين exclus إلا لاحقاً، وفضلاً عن ذلك، ففي نظر "هابرماس"، لم يُعترف بالعمال والنساء واليهود والشاذين جنسياً واللاجئين لهم الحقُ في المعاملة كبشرٍ إلا بعد تجارب نضاليَّة سياسيَّة صعبة وطويلة [11] .

---

[9]- Jurgen Habermas: L'espace public , Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, 17 Edition, Payot, Paris, 1992, p80.

[10]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p246.

[11] - Ibid, p247.

- نقرأ لـ "هابرماس" في هذا السياق: ""على كلّ، إن المشاركين في مناقشةٍ ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافُقٍ حوّل ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع إلاَّ إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتياً إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر بغية تحقيق (...) زحزحة تدريجيَّة للانا عن المركز Décentrement، وبالمرة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها، ومن ثمة التخلي عنّ تلك النظرة المركزيَّة في تعامل

أما النقد الآخر الذي يُوجهه "هابرماس" لاستخدامات دول المركز لحقوق الإنسان، فهو يتمثَّل في **"الوظيفة الإيديولوجيَّة"** «**la fonction idéologique**»، فمن وجهة نظره، إن مطلب المساواة في تطبيق حقوق الإنسان وسيرانها على الجميع، كان يُستخدم في حقيقة الأمر، كوسيلةٍ لحجب عدم المساواة الفعلي الذي يُطال اللاجئين والمهمشين والمنبوذين...الخ، كما أشرنا سابقاً، الأمر الذي يجعلُ الشك يتسربُ إلى درجة القول بأن حقوق الإنسان لا تَقتَصِرُ إلا على هذه الوظيفة الأيديولوجيّة، ولذلك، يتوصل "هابرماس" إلى نتيجة مفادها، *أن حقوق الإنسان لا تُستخدم إلاّ كدرعٍ لعموميَّةٍ وهميَّةٍ يُخفيّ الغرب الإمبرياليّ من ورائها ذاتيته ومصالحه الخاصَّة* [12].

وهيّ الأطروحة -أيّ الاستخدامات الأيديولوجيَّة من طرف دول المركز لحقوق الإنسان- التي تناولها الباحث "عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي" بإسهابٍ شديد في مؤلفه الضخم الموسُوم بـ **"المركزية الغربيَّة وتناقضاتها مع حقوق الإنسان"**، ففي الفصل الثالث مثلاً وتحت عنوان **"تناقضات المركزيَّة الغربيَّة مع حقوق الإنسان"** يرى أن: "حقوق الإنسان أصبحت مُجرد قيمة نفعيَّة في الثقافة السياسيَّة، إذ تُشكِّل أداة نافعة للدعاية، ولخدمة مصالح الدول الكبرى، ولا شيء أكثر"[13].

ولمناقشة هذه المسألة يُستحسن بنا العودة إلى أطروحة "هابرماس" حول **"الدعاية والرأي العام"**، إذ يُحلِّل "هابرماس" مفهوم الرأي العام، بوصفه مفهوماً شديد الصلة بالفضاء العمومي كما تجسد في القرن الثامن عشر مع النموذج البورجوازي[14]، وهو وإن نجدُهُ يُقِرُ بتلكَ الصِلة،

الفهم مع العالم القائم".- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر –لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص ص 22-23.

[12]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p247.

[13]- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الانسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2014، ص 422 .

[14]- يُعرف "هابرماس" الفضاء العام بقوله: "إنّ المجال العام أولاً وقبل كل شيء مجال حياتنا الإجتماعيَّة حيثُ يُوجد شيء عنّ الرأي العام يقترب منّ التبلور، ويكون الوصول إليه مُتاحاً منّ قبل جميع المواطنين، وجزء منّ المجال العام يتجلى فيّ المحادثة اليوميَّة، حيثُ يجتمعُ أفراد خاصين لتشكيل كيان عام، بعد ذلك لا يتصرف هؤلاء كأعضاء في نسق دستوريّ معرض لقيود قانونيَّة في بيروقراطيَّة الدولة، فالمواطنون يتصرفون علىّ أنهم كيانٌ عام عندما يتباحثون بطريقة غير محددة، أيّ أنّ هناك ضمان لحرية التجمع والترابط وحرية التعبير عنّ آرائهم العامة عنّ قضايا ذات طابع عام"- نقلاً عن: - علي عبود المحمداوي: الاشكالية السياسيَّة للحداثة من فلسفة الذات إل فلسفة التواصل،- هابرماس أنموذجاً-، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، لبنان- الجزائر، الطبعة الأولى، 2011، ص 231.

فإنه يُفصِحُ عن رفضه الشديد لصنفٍ منّ صُنوفِ **"الدعايَّة"** «**La Publicité**»[15]، إذ يرى صاحب نظريَّة الفعل التواصليّ هَهُنا أن هناك نوعين من أشكال الدعايَّة Deux formes de Publicité، أي الدعاية النقدية والدعاية الخادمة لمصالح السلطة وأنَّ الرأي العام هو ما يُمثل تقاطعاً مُشتركاً بينهما، وقد تحدث "هابرماس" عن هذه المسألة في الفصل السابع من كتابه الأركيولوجيّ حول الفضاء العام، الموسُومِ بـ**"مفهوم الرأي العام"** «**Publique Le concept D'opinion**»[16]، وبمقتضاه يرى "هابرماس"، أنَّ الصنف الثاني من الدعاية يُستخدم كوسيلةٍ لفرضِ الهيمنة والسيطرة، إذ تكون وظيفة هذه الدعاية هي ترويج السلع الاستهلاكية وتمجيدٌ للبرامج السياسيَّة والمؤسسات، والشخصيات، في حين تغفلُ عن دورها النقدي الذي هو الدور الرئيس والأساسي المفترض أن تقوم به الدعاية، وبالتالي بلورة رأي نقدي مشترك بين مجموع المواطنين ضد السلطة السياسية-الاجتماعية، ويكون خادماً للصالح العام[17]. وقد انتهى "هابرماس" إلى القوّل أنه بعد أن انحرفت وسائل الإعلام والميديا عن دورها في تشكيل وصناعة الرأي العام والتعبير عن الهَّم المُشترك والمصلحة الجماعيَّة لفائدة المصلحة الخاصَّة، هو ما أدى في نهاية المطاف، حسب "هابرماس"، إلى **"تخريب مبدأ الدعاية"Subversion Du Principe De Publicité**[18].

فمن الغني عن البيان، أن إعمال "هابرماس" لمفهوم الرأي العام أتى تعبيراً عن اختياره العقلاني المُؤمنِ بالحاجَّة إلى التعبير عن الصالح المشترك والكوني والعام، وهي أحدُ الغايات الأساسيَّة التي تروم الفلسفة التواصليَّة إلى تحقيقها، في ظل قناعةٍ راسخةٍ منه أنّ الفضاء العموميّ هو "الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحوّل بفضله وعبرهُ إلىّ

- Voir: J Habermas; The puplic Sphere, An Encyclopedia Article, Tran Sara Lennox, New German Critique, no.3, Autum, 1974, p49.

[15]- هناك ملاحظة هي على درجة كبيرة منّ الأهميَّة يُستحسنُ بنا في عقابِ هذا الموقفِ الإشارة والتنبيه إليها، وهي الفرق الذي يُقيمه "هابرماس" بين **العموميَّة** ومفهوم **الدعاية**، هذه الأخيرة التي تُفيد في بعض معانيها، وسيلة منَّ وسائل التأثير في الرأي العام، وهي أحد الأدوات التي تتوسَّل بها الدولة من أجل تضليل الرأي العام وتزييف الحقائق وتشويهها، وجعلها في خدمة مصلحة الدولة وبالتالي تابعةً لها، لتُصبح من ثمة فارغة منَّ أيّ معنى أو وظيفة نقديَّة. –رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مجلة دِلتَا نُون، يُصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام، دمشق – سوريا، العدد الثاني، ديسمبر 2014، ص 198.

[16] - Jurgen Habermas : L'espace public, op cit, p p 246-260.

[17] - Ibid, p 246.

[18] - Ibid, p204.

مواطنين تجمعهم أراء وقيم وغايات واحدة، فالتبادل العقلانيّ لوجهات النظر حوّل مسائل تخص المصالح العامة هو الذي يتيح فرز الرأي العام، وهو وسيلة المواطنين في الضغط على الدولة"[19].

وبالجملة، يرى صاحب "نظرية الفعل التواصلي"، أن برنامج حقوق الإنسان يُستخدمه الغرب لتغطية مصالحه، وحتى وإن كانت هناك خطابات غربية نقدية لهذا البرنامج، سواءٌ في شاكلة **الخطابات الناقدة للعقل la critique de la raison** أو **الخطابات الناقدة للسلطة la critique du pouvoir**، وفي كلتا الحالتين فالغرب يختفي من ورائها[20]، ففي الحالة الأولى أي الخطاب النقدي للعقل؛ فحسب "هابرماس"، إن فكرة حقوق الانسان تُعبر عن صورة العقل الغربي المتمركز حول ذاته، والذي يجدُ جذورهُ الأولى في الفلسفة الأفلاطونية على وجهِ التحديد، ومن ثمَّة فهو ذو سياق نشوء خاص ومحلي وفي مقابل ذلك يزعُمُ أن مقاييسه كونية ومعاييرهُ صالحة للجميع كما ينصُّت لكل الأصوات، زد على ذلك، حتى وإن كانت هناك خطابات نقدية للعقل فعلاً، فإن ما يغيبُ عنها هو أن خطاب الأنوار يتميز بالعودة إلى ذاته من أجل تصحيح مساره ضارباً بذلك عرض الحائط الحضارات الأخرى، خطاباتها وتقاليدها ورؤاها وتصوراتها الخاصة للحق والباطل. ومن ثمَّة، فعوض أن يُستخدم برنامج حقوق الإنسان لشمل الآخر مهما تعدّدت روافده الفكرية وأصوله الاثنية فهو يعمل بالمقابل على اقصائه وتهميشه[21].

أما في الحالة الثانية، أي نقد السُلطة، فإن هذه الخطابات الناقدة للسلطة في أعيُنِ "هابرماس"، تُنكر الحق بوصفه كونياً، وتجد هذه الخطابات حُجتها في الامتياز الوراثي والجيني، أي أفضلية الـ "أنا" على الآخر، وهكذا حسب رؤية هذا الفيلسوف، فخلف شعارات الكونية والعالمية تثوي إرادة تنفيذ فردية تخصُ جماعة دون غيرها، وهو ما يُفسر أن استخدام هذه الشعارات من طرف الغرب كان دوماً لتمرير مصالحه الفردية الخاصة ولتبرير هيمنته باسم الدفاع عن الحق والقانون والديمقراطية. وهو ما يُفسر أيضاً أن برنامج حقوق الانسان يبقى رغم تنوع الخطابات النقدية (للعقل او للسلطة) أسير المركزية الغربية[22].

وتبعاً لذلك، تأتي نصيحة فيلسوف التواصليَّة "يورغن هابرماس" للمثقفين الغربيين بضرورة الخروج من خندقهم الضيق الذي أوقعهم أسرى المركزية الغربية، وذلك لن يكون مُمكناً إلا من

[19]- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2005، ص7.

[20] - Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p247.

[21] - Ibidem, p247.

[22]- Ibid, p248.

خلال الانفتاح على خطابات الحضارات الأخرى غير الأوروبية حول حقوق الانسان وحول الخطابات الغربية ذاتها الناقدة للعقل وللسُلطة، ويُنوه "هابرماس" في ذاتِ السياق، إلى أن ثمَّة مُجتمعات غير أوروبية لها تقاليدها الثقافية والدينية واللغوية الخاصّة هي بصدّد مواجهة تحديات ورهانات **الحداثة الاجتماعية la modernité sociale** تماماً مثلما واجهتها أوروبا سابقاً وهي تسعى إلى التحوّل والانتقال نحو تأسيس مجتمعات ديمقراطية ودستورية[23].

وهو ما من شأنه أن يُسهم عظيم الإسهام في تقديم برنامج ملائم لحقوق الانسان بحيث يستوفي آمال وطموحات ورؤى المجتمعات الأخرى. وسنحاوّل في الآتي من هذه الدراسة فتح النقاش الفكري بخصوص خطابات الحضارات الأخرى القائم حول حقوق الانسان.

2- حقوق الانسان وخطابات الحضارات الشرقية: النقد والنقد المضاد

تفتح الخطابات النقدية للحضارات غير الأوروبية سجالها الفكري حول حقوق الإنسان أن معاييرها تأخذ أصولها الأولى انطلاقاً من الخلفية الثقافية للحضارة الغربية كما تنهلُ معاييرها من حداثةٍ اجتماعية غدتْ كونية الانتشار دون أن تُراعي خصوصيات كل مجتمع وتقاليده، هويته وقيمه الخاصة[24]، إلا أنه من وجهة نظر "يورغن هابرماس"، فإن دائرة السجال الفكري يتمحوّر بالأساس حول النزعة الفردانية L'individualisme والطابع العلماني Le caractère laïque لحقوق الانسان، اللذان يستندان على القيمة المركزية لمفهوم الاستقلال الذاتي ولا يتعلق الأمر بتاتاً بالفروقات الحضارية والقيمية لكل منطقة على أخرى[25]. وسنحاول التفصيل في هذا الأمر فيما هو آتٍ من هذه الدراسة.

يذهب "هابرماس" إلى القوّل أنه منذ اعلان حكومة سنغفورة عن القيم المشتركة Les Valeurs partagées (1991) بالإضافة الى الاعلان المشترك الذي توصلت إليه الدول الاسيوية (1993) تمخض سجال فكري بين ممثلي حكومات هذه الدول حول مسألة حقوق الانسان والذي تجلى بوضوحٍ في مؤتمر فيينا Vienne لحقوق الانسان، حيث كان مدار النقد هَهُنا لبرنامج حقوق الانسان حول مسألة النزعة الفردية التي لا تتلاءم والتقليد المحلي لهذه الدول، إذ تُسبق الجماعة على الفرد، ومن ثمَّة فهي لا تُقيم فصلاً وميّزاً بين القانون والأخلاق، فهما في عُرف المجتمعات الأسيوية وجهان لعملةٍ واحدة، وتجد هذه المجتمعات حُجتها في اعتبار أن مجتمعاتها السياسيَّة

[23] - Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p248.

[24] - Ibidem.

[25] -Ibid, p249.

شهدّت نهوضاً حضارياً واجتماعيا واقتصادياً من خلال التفاني في أداء الواجبات الجماعية أكثر من التمتُعِ بالحقوق الفردية، ومن هنا يتضِح وجود تعارض في مقولات الفهم لحقوق الانسان بين **التقليد الآسيوي** الذي يُركز على الخلق الجماعي وما على الأفراد سوى الخضوع له و**التقليد الغربي** الذي يُركز على فردية الحقوق [26].

لا حاجة بنا إلى التذكير في هذا الصدد، أن صاحب "نظرية الفعل التواصلي" يعرض لنا الفكرة ثم يناقشها، يطرح النقد ويُمارس عليه نقداً مضاداً، أو ما يُسميه بـ **"نقد النقد"**، وهي الاستراتيجية التي يتعبها هذا الفيلسوف والتي يُعرف بها على أوسّع نطاق، حيث يكشفُ لنا في هذا السياق، أن هذه الخطابات النقدية للدول الاسيوية اتجاه النزعة الفردية الأوروبية لحقوق الانسان ليس من روائها تحقيق أيّ هدف معياري وإنما عكس ذلك هناك هدف استراتيجي خفي ومستتر يثوي خلف هذه الخطابات، هذا الهدف يتعلقُ بشكلٍ مباشر من أجل حِفاظ مُمثلي حكومات هذه الدول على هيمنتها السُلطوية وتبرير ذلك سياسياً واجتماعياً واقتصادياً من خلال استثمارها في أولوية الحقوق الحضارية والاجتماعية والاقتصادية للدولة، لذلك نجدها تُنافح بقوة وتدافع بحماسة عن الحقوق الجماعية في حين تعمل بجدٍ على تأجيل الدفاع عن الحقوق الفردية (حرية الرأي والاعتقاد، المساواة، التعليم، المشاركة السياسية ..الخ) بل وهي تعمل على غلق كل أفقٍ يُمكن أن يؤدي إلى المطالبة بالحقوق الفردية، من أجل ضمان بقائها الآمن في السلطة[27].

حسب رؤية "هابرماس"، إن الحجة التي تستخدمها **"ديكتاتوريات النمو"** تتمثل أساساً في اعتبار أن هذه الحقوق ستظّل مؤجلة إلى أن تبلغ الدولة وضعاً اقتصاديا وثقافيا واجتماعياً متطوراً، إذ إنه من المنطقي جداً أن نضمن أولاً التطور الحضاري للدولة لكي نتطلع ثانياً إلى تحقيق حقوق الأفراد. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، إن ما يقف وراء الأطروحة الشرقية المضادة للنزعة الفردية الأوروبية لحقوق الانسان، في كونها تُشكل تهديداً خطيراً تصورهم للعائلة ولنمط الحياة والثقافة الهوياتية المحلية والقيم الخاصة بهذه المجتمعات نظراً للفروقات الحضارية بين كل مجتمع وآخر [28].

[26] - Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p p249-250

[27] -Ibid, pp 250-251

[28] -Ibid, pp 251-252.

أما النقد الثاني فهو يتعلق بخطابات الحضارات الأخرى للطابع العلماني لحقوق الانسان والتي في نظرها تُقصي بقية الرؤى الدينية للعالم عبر فصّل الدين عن السياسة. من وجهة نظر "هابرماس" إن الإضفاء العلماني للشرعية بواسطة حقوق الانسان يتركز في مفهوم التشريع الذاتي التي تُعبر عن إرادة الجميع الناتجة عن الاستخدام العمومي للعقل L'usage public de la raison في فضاء عمومي مفتوح أمام الجميع، ومن ثمة تتحول هذه الإرادة إلى مُشرّع للقوانين والاحكام والمعايير الكونية، وهكذا تغدو السيادة السياسيَّة بوصفها قاعدة لإضفاء الشرعية، فهي تمتازُ أولاً في كونها حيادية أيّ لا تميل إلى جانبٍ معين (ديني) على حساب آخر (علماني) أو العكس، وثانياً باعتبارها كونية لأنها ناتجة عن إرادة جميع الأفراد مهما تعددت خلفياتهم الثقافية والعقدية[29].

من جهةٍ أخرى، فإن الاعتراض الأساسي الذي يُثيرهُ "هابرماس" حول ادعاء الحقيقة الكلية والمطلقة من وجهة نظر الفهم الأصولي لأيّ من الأديان الثلاثة (الاسلام، المسيحية واليهودية)، إذ إن فكرة امتلاك الحقيقة حسب هذه الشرعيات الدينية هي فكرة لا تقبل النقاش حولها بل يجب التسليم، التصديق والأخذ بها وإن استلزم الأمرُ فيجب فرضها بواسطة **العنف السياسي La violence politique**[30] حتى وإن لم تكن تتوافق مع رؤى وتوجهات مُعتقدات الآخرين وهو ما يُخالف منطق العقلانية التواصليَّة الهادف إلى التشاور والتفاهم[31]، وعلى ضوء ذلك يتساءل "هابرماس" هَاهُنا: كيف ينتظر هؤلاء التسامح المتبادل إذ كانوا هم بأنفسهم لا يعلمون بأخلاقيات التسامح أمام تعددية الرؤى العقدية الأخرى؟ كيف بإمكانهم توجيه النقد لحيادية الدولة من الناحية السياسيَّة في حين تمتازُ نظرتهم للعالم بنزعة حيادية تُقصى الأطراف الأخرى؟[32]

---

[29]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p253.

[30] -Ibid, p254.

[31]- نقرأ لـ"هابرماس" في هذا الصدد: ""لا يمكن من وجهة نظر الدولة الليبرالية، اعتبار الجماعات الدينية جماعات "عقلانية" إلاَّ إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الايمانية بالعنف، وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين، وعن الامتناع والتلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجوم انتحارية".- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانيَّة، نحو نسالة ليبيرالية، نقله إلى العربية جورج كتورة، مراجعة أنطوان هاشم، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص ص 126-127.

[32]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, 254.

في هذا الصدّد، يُنبه "هابرماس" إلى ضرورة ترجمة المحتويات الدينية ومحتوى كل خطاب يسعى إلى تحقيق التفاهم إلى لغة (عقلانية) مفهومة لدى الجميع[33]، وهو ما من شأنه أن يُقيم أفقاً للتواصل والتشاور بين مختلف الأفراد بغية بلوغ التفاهم والاجماع، فالاعتراف المتبادل بحق الجميع في المساهمة والمشاركة في النقاش العام داخل الفضاء العمومي بصرف النظر عن الخلفيات الثقافية والعقدية سيسهم عظيم الاسهام في تقريب وجهات الرؤى حول المسائل المشتركة، ومن ثمة "يعتبر هذا التطلع الذي وضعته الدولة الليبيرالية امام الجماعات الدينية في صالح هذه الجماعات، لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع كله"[34].

بالعودة إلى المسألة موضّع النقاش هنا، فإن "هابرماس" يُحمِل الغرب أيضاً مسؤولية عدم الانفتاح على خطابات الحضارات الأخرى، وهو ما يصفه بـ "التواصّل المفقود"؛ ففي ظل غياب علاقات التواصل والاعتراف والاستعداد المشترك من طرف الغرب لرؤية ذاته في أعين الآخر الغريب ووفق تقاليده الخاصة فلن يكون هناك تعلُم متبادل بين الطرفين، وعلى هذا الأساس لا يمكن بأي حال من الأحوال انتقادُ خطابات الحضارات الأخرى حول حقوق الانسان كما لا يمكن تغيير نظرتها إلى مبادئ حقوق الانسان في كونها ذاتُ أفقٍ ضيقٍ في تطبيقاتها واستخداماتها[35].

وكل ذلك يكشفُ لنا عن الهاجس الأساسي الذي أرق وعي "هابرماس" منذ أولى مؤلفاته إلى آخرها، وهو كيفية إيجاد سبيلٍ للعيش السياسي والاجتماعي والثقافي المشترك، من هُنا أرسى "هابرماس" ترسانته المفاهيميَّة في: التسامح، التضَّامن، التفاهم والتواصل بينَّ الذَّوات بدلاً منَّ التمركز والانغلاق، وهنا يأتي دور أنموذج العقلانيَّة التواصليَّة وأخلاقيات المناقشة في تقريب وجهات النظّر المختلفة وتبينها جميعاً، بدلاً منّ الصراع والنزاع، وكلّ ذلك، يأتي منّ مخاوف "هابرماس" للعودة إلى الماضي السياسي السيء كيهودي عانَّ الويّل من الحزب النازي، وكمثقفٍ شهّد عن قُربٍ كوارث الحرب العالميَّة الثانيَّة، وما سببته من ممارساتٍ عنصريَّة وإقصائيَّة.. الخ، هنا، أمكَّن تفهّم رغبته الجامحة، في تأسيس مُجتمع سياسي كوني، يقول "هابرماس": "لو كان لنا

[33]- يورغن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد-العراق، دار تنوير للطباعة والنشر، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص ص59-60.

[34]- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص61.

[35]- Jurgen Habermas: Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, op cit, p256.

أن نتعلم درساً من الأزمنة الماضية، فهو أن الوقت المناسب قد حان للمجتمع الدولي متعدد الثقافات لتطوير دستور سياسي"[36].

لا حاجة إلى التذكير، في سياق هذا الموقف، أن رؤية "هابرماس" للعقلانيَّة التواصليَّة ولمشروع الحداثة والأنوار تبقى القاعدة الأساسيَّة التيّ ينتهضُ عليها فكره برمته، كما أنه لا حاجة إلى التذكير أيضاً، أنها رؤيةٌ تأسست علىّ أنقاض نقده للآراء والتصورات حوّل مركزيَّة الذات والعقلانيَّة الأداتيَّة التي كان يشهدُها عصره، وما تضمنته تلك التصورات في أحشائها من مُمارسات إقصائيَّة للآخر المُختلف وتهميشٍ لكل أجنبي، ومن ثمَّة، يمكن تفهم دعوة "هابرماس" إلى إقامة "دستور سياسيّ لمجتمع عالمي متعدد تأخذ في عين الاعتبار الحاجة إلى منظومة قانونية تشكِّل حقوق الإنسان مضمونها المعياري والأخلاقي، وتكون في الآن ذاته صلاحية كونية وقادرة على الاعتراف بالتنوع، وعلى التعبير عنه، فليست الوحدة الكوسموبوليتية منّ منظور "هابرماس" فرضاً لشكل محدد منّ النظم والمعايير القانونيَّة، بقدر ما هي مسار منّ أجل بناء مُشترك إنسانيّ معين"[37].

في هذَّا الإطار، تأتي أهميَّة المشروع الفلسفيّ الذي صاغهُ وأرسى دعائمه صاحب مُدونة "نظريَّة الفعل التواصليّ"، في تقديم بديلٍ يتجاوز به نقائص العقلانيَّة الأداتيَّة ومآزق النزعة المُتمَحورة حوّل العقل والذَّات، وحقيقٌ بالذكر هنا، أنَّ هاجسَ مُجاوزة العقلانيَّة الأداتيَّة التي كرسَّت للعداء والصراع، في أعيّنِ هذا الفيلسوف، لا ينفصِّل عن هاجسِّه الأوّل والأعَّم، وهو بناء مجتمع حواري وعقلانيّ وكونيّ، يقوم علىّ الاختلاف وروح التسَامح مَهمَا تعددَّت وتباينَّت المَرجعيَات الثقافيَّة والحُمُولات العَقائديَّة، من جهة، واتاحة الفرصّة لجميع المواطنين من أجل المشاركة في اتخاذ القرارات ومناقشة المسائل التي تهّم الصالح العالم، ولذلك يرى "هابرماس" بأنَّ "الدولة الدستورية الديمقراطية (لا توفر) الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها، بل تجندهم عن طريق حرية التواصل للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهم الكل"[38].

---

[36]- يورغن هابرماس: هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، حوار مع إدواردو مندياتا، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017، ص15.

[37]- المنجي السرباجيّ: دستور سياسيّ لمجتمع عالميّ أم دستور مشترك للانسانيَّة؟ قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابرماس، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية –الرباط، العدد الحادي عشر، 2017، ص 245.

[38]- - يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، مصدر سابق، ص 51.

وتبعاً لهذا التأسيس، وبما أنّ العقلانيَّة التواصليَّة تروم إلى التذّوات ومُشاركة الآخر، كما الإصغاء والإنصات له والاعتراف به، من جهة، ورفض مظاهر الكراهيَّة والتهميش والعنصريَّة والاقصاء، منّ جهةٍ أخرى، في أُفقٍ منّ المواطنة الموسُومَة بالكونيَّة والعالميَّة، التي تتطلبُ حسب هذا الفيلسوف الألماني، جُهداً جماعياً منّ خلالِ تأويلٍ صارمٍ لمبادئ الدستور، وجعلها كونيَّة وفقاً لمُتطلبات التعدديَّة الثقافيَّة والعقديَّة، والمنظوريَّة في تعدّد الرُؤى والتصورات حوّل العالم والحياة، واحترامها جميعاً، لنستمع إلى قوله: "وهكذا فإننا نلاحظ في مناقشاتنا الحالية حول إصلاح الدولة وسياستنا اتجاه الأجانب (...) بأن الأمر لا يتعلق بوثائق فردية بل أيضا بتأويل صارم لمبادئنا الدستورية وضمنيا بكيفية فهمنا للتعددية وتصوراتنا للعالم ولمعتقداتنا الدينية على ضوء تنوع أساليبنا الحياتية الثقافية"[39]

إلاّ أنّ ما يُعاب على أطروحة "هابرماس"، هي وإن ادعت لنفسِهَا جنساً من التشاور العقلانيّ الموسُوم بالكونيَّة، فإنّ "هابرماس" لم يبذل أيَّ جُهدٍ للحديث عنّ المُجتمعات غير الغربيَّة إلاّ فيّ مناسبات قليلة ونادرة، ومنّ ثمّة، فهو ولئنّ نذر جهده الفكريّ لتقويض المركزيَّة الغربيَّة فإنّه قد بقي سجيناً لأيديولوجيتها، لذلك حقٌ علينا أنّ نقوم بطرح النقد ذاته الذيّ وجهَهُ بعضُ المفكرين والدراسين لـ"هابرماس" فيّ شأن هذّا الموضُوع، ومنهم الباحث "عادل البلوانيّ" إذّ يقول فيّ هذّا الصدد: "إنّ هابرماس لم يظهر في يوم ما اهتماما كبيرا بمجتمعات غير المجتمعات الغربية، فجل كتاباته تزكي هذا الطرح، إذّ لا نكاد نلمس خروجا عنّ هذه القاعدة إلاّ لماماً، وفي سياقات محددة وبشكل فضفاض وعام، وذلك من قبيل حديثه عن العولمة وعلى بلدان العالم الثالث والبلدان الفقيرة، أو عن الاصوليات الدينية ومشاكل الارهاب الدولي"[40]

بل إنَّ هذا النقد يصدُقُ على كلِّ أعلام مدرسة فرانكفورت النقديَّة، بمَّا فيهم "هابرماس"، خاصّة في نظّرة فلاسفة هذه المدرسة إلى "العقلانيَّة والتنوير من منظور غربي وحسب، وبذلك وقعت في التمركز حوّل الذاتية الغربية التي تصورت ولا تزال تتصور إلى حدٍ كبيرٍ أنَّ تاريخها هو التاريخ العالمي"[41].

---

[39]- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة -العقل والدين-، مصدر سابق، ص ص51-52.

[40]- عادل البلواني: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطيَّة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، 2014، ص 09.

[41]- كمال بومنير: النظرية التقليدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، لبنان – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص35.

وفيّ هذا الصدد أيضاً، يُوجه الباحث التونسيّ "المنجي السرباجي" نقدا لـ"هابرماس" في تصوره لإمكانية انتاج مشروعية سياسية عالمية لا تتعارض مع مقتضيات السلم وحقوق الانسان، ففيّ نظّر هذا الباحث حتىّ وإنّ فيلسوف التواصليَّة قُدر له أنّ يجتهدَ فيّ تقويض المركزيَّة الغربيَّة فهو ينطلق منها، فـ ""هابرماس" يسلم بوجود رابط وثيق بينّ تطوّر حقوق الانسان وبين قُدرة العقلانية الغربية على نقد موروثها الخاص، لكأنَّ التاريخ الأوروبي هو الذي يُقدم الصورة النهائية والوحيدة عن انبثاق حقوق الانسان وتطورها"[42].

ولعّل مُختصر القوّل، قد تكونَ مُتفقاً مع "هابرماس" أو مُفكراً ضده، إلاّ أنّه لا يسّعُكَ كمّا لا يسَعُ أيَّ باحثٍ أو مشتغلٍ على فكره وفلسفته، مُؤيداً أو ناقداً، سوى الإقرار بأنّ "ما يُعطي قيمة لأطروحات "هابرماس"، إيمانه العميق، في ظل واقع الهيمنة المعيش، بجدوى بناء كونية إنسانية تحمل مسألة الاختلاف على محمل الجد، والتزامه المستمر بالدفاع عنّ نمط منّ الديمقراطية التداولية قادرة على استيعاب مختلف المواقف والآراء، حيث لا تحظى بالمشروعيَّة إلاّ المعايير والقيم (الأخلاقية أو القانونيَّة) التي تكون موضع اتفاق بين المعنيين بها"[43].

وعلى سبيل الختام، يُمكن القول أن الرؤية النقدية لـ "هابرماس" حول حقوق الانسان يُحركها هاجسٌ واحدٌ ووحيدٌ، وهو بناء مجتمع تواصلي كوني يستوعب جميع الذوات مهما تعددت خلفياتهم الثقافية واللغوية والعقدية بحيث يجعل من حقوق الانسان القاعدة الشرعية الوحيدة لهذا المجتمع السياسي الكوني، من هنا يأتي نقدهُ للمركزية الغربية والاستخدامات الايديولوجية لحقوق الانسان وهو نقدٌ لا ينفصل عن دعوته إلى الحوار والتفاهم والبينذاتية وإلى إقامة علاقات تواصل واعتراف وتعلُم متبادلة بين الغرب والحضارات الأخرى، وأن يمتلك كل طرف الاستعداد الكلي في رؤية ذاته وتقاليده في أعيُن الآخر المختلف الغريب وإن كان ذلك لا يزال بعيداً جداً عن التحقق الواقعي.

[42]- المنجي السرباجيّ: دستور سياسيّ لمجتمع عالميّ أم دستور مشترك للانسانيَّة؟ قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابرماس، مرجع سابق، ص244.

[43]- المرجع نفسه، ص245.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً- قائمة المصادر

1- Jurgen Habermas: L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, 17 Edition, Payot, Paris, 1992.

2- Jurgen Habermas, Le débat interculturel sur les droits de l'homme, IN: L'Intégration Républicaine, essais de théorie politique, traduit de l'allemand par R- Rochlitz, Fayard, 1998.

3- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر –لبنان، الطبعة الأولى، .2010

4- يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانيَّة، نحو نسالة ليبيرالية، نقله إلى العربية جورج كتورة، مراجعة أنطوان هاشم، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

5- يورغن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، دار تنوير للطباعة والنشر، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

6- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة –العقل والدين-، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

7- يورغن هابرماس: هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني، حوار مع إدواردو مندياتا، مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت –لبنان، العدد الثامن، صيف 2017.

ثانياً- قائمة المراجع

1-حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2005 .

2-علي عبود المحمداوي: الاشكالية السياسيَّة للحداثة من فلسفة الذات إل فلسفة التواصل،- هابرماس أنموذجاً- ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان- الجزائر، الطبعة الأولى، 2011.

3- عادل البلواني: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطيَّة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، 2014 .

4- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الانسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2014.

5- كمال بومنير: النظرية التقليدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، لبنان – الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

ثالثاً: مقالات المجلات

1- رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مجلة دِلتَا نُون، يُصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام، دمشق – سوريا، العدد الثاني، ديسمبر .2014

2- المنجي السرباجي: دستور سياسيّ لمجتمع عالميّ أم دستور مشترك للانسانيَّة؟ قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابرماس، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية –الرباط، العدد الحادي عشر، 2017.