المواطنة العولمية: نحو إعادة صياغة مفهوم الإنسان التواصلي.

Global citizenship: towards reformulating the concept of the communicative human being.

خن جمال [1]، زيان محمد [2]

[1] جامعة أحمد زبانة- غليزان (الجزائر)، Khenjamel3@gmail.com

[2]جامعة محمد خيضر- بسكرة (الجزائر)، mohamed.ziane@univ-biskra.dz

تاريخ الاستلام: 2021/05/07 تاريخ القبول: 2021/10/15 تاريخ النشر: 2021/10/29

ملخص:

إن فكرة الرابطة الإنسانية في التيارات الفكرية والفلسفية لا يعد جديدا، بل ممتد في عمق تاريخ الشعوب والفلسفات، لذا يمكننا القول أن الإنسان الراهني يراوده الحنين لإعادة صياغة هذه الحقيقة بما يتوافق مع مستجدات العصر، ولعل في فكرة العولمة قد نجد ما يشبه ذلك ، لكن البعد المادي والتسليعي لها جعل الفلاسفة يعيدون بناء مفهوم جديد متعلق بالمواطنة ولا ينحصر في شقها السياسي فقط، بل يتعداه في بعديه المادي العولمي والقيمي.

ولعل الحصول على هذا التوافق ليس بالأمر الهين، الامر الذي دفع بفلاسفة التواصل لأن يعيدو صياغة إحياء مفهوم الإنسان الاثيقي الذي يعد نموذج الإنسان ذا الطابع العولمي والقيمي في التفكير والسلوك من خلال قواعد مواطنة عالمية . و هذا ما دفع بفيلسوف التواصل يورغن هابرماس لأن يعيد صياغة إحياء مفهوم الإنسان الاثيقي الذي يعد نموذج الإنسان ذا الطابع العولمي والقيمي في التفكير والسلوك من خلال قواعد مواطنة عالمية ترتكز على الفعل التواصلي.

كلمات مفتاحية:الفعل التواصلي.، المواطنة.، العولمة.، الإنسان العولمي.، الديمقراطية.

Abstract:

The idea of the human link in intellectual and philosophical currents is not new, but extends deep into the history of peoples and philosophies, so we can say that the present-day man is nostalgic to reformulate this fact in accordance with the developments of the age, and perhaps in the idea of globalization we may find something similar to that, but the dimension Its materialistic and mercantilist approach has made philosophers reconstruct a new concept of citizenship that is not confined to its political aspect only, but goes beyond it in its material, global and ethical dimensions.

Perhaps obtaining this consensus is not an easy matter, which prompted the philosophers of communication to re-formulate the revival of the concept of the ethical human being, which is the human model of a globalized and ethical character in thinking and behavior through universal citizenship rules. This is what prompted the communication philosopher, Jurgen Habermas, to reformulate the revival of the concept of the ethical human, which is the human model of a global and ethical character in thinking and behavior through global citizenship rules based on communicative action.

Keywords: Communicative action; Citizenship; Globalization; Global people; Democracy.

المؤلف المرسل: خن جمال ، **الإيميل**: Khenjamel3@gmail.com

مقدمة:

بعدما كان الوطن عبارة عن رقعة جغرافية مرسومة الحدود المعترف بها، ويسلم بحقوق الفرد الكاملة ضمن قوانينه، أضحى مطالبا بأن ينسجم مع المعطيات الجديدة التي تفرضها التطورات المستجدة ويوسع من مفهوم مواطنته ليس فقط بين الأطراف الثلاثة " علاقة بين الإنسان والطبيعة، وعلاقة بين الإنسان والإنسان الأخر، وبين الإنسان والمجتمع والدولة، وهي علاقة ذات محتوى اجتماعي واقتصادي وثقافي وسياسي وقانوني وأخلاقي"[1] على أن لا تنحصر في إطار الدولة القطرية وإنما تتجاوز ذلك، لتصبح عالمية وهي كذلك كما تردد بعض الشعارات نظرية فقط يبقى تجسيدها أمر ضروري لتجاوز الخوف المسبق الذي أفرزه هذا التحول، ومن جملة الحلول التي لجأت إليها الشعوب هو البدء " في عقد تحالفات عابرة للقارات من خلال المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمية لصياغة حقوق جديدة في إطار فضاءات متجاوزة الحدود الضيقة للدول. لذا ينظر للمواطنة في الوقت الراهن باعتبارها أفقا مفتوحا، ومما يلفت النظر في هذا المجال حكم مهم أصدرته المحكمة الأمريكية الدستورية العليا سنة 1950 وذهبت فيه إلى أن المواطنة هي الحق في الحصول على الحقوق "[2] مما يعني فتح المجال بصورة أكبر لتوسيع مجالات النضال في سبيل تحقيق الحقوق والتي تشهد تغيرا حسب الظروف المتباينة وهذا ما يساهم في توسيع نطاق المواطنة و تتعدد أشكالها، لذا قد يكون هذا العامل سانحة حقيقية في تحييد الآثار السلبية على المواطنين التي خلفتها ظاهرة العولمة، من بطالة و إقصاء جماعي للمواطنين الذين يعتبرون بلا مأوى من كل مشاركة في الحياة السياسية"[3] من خلال رفض الغالبية من المواطنين عبر العالم لهذه السياسة العولمية المتوحشة، وتفعيل ذلك من خلال منتديات دولية على غرار مؤتمر دافوس والتي تسعى إلى التخفيف من الهوة وحالات الفقر بين دول العالم وبالتالي حتمية تخفيض الرفاهية المفرطة للقلة.

قد أصبح واضحا "أن ما سيستهلكه السكان الحضريون في البلدان الغنية من موارد غير قابلة للتجديد أو قابلة لذلك ببطء، يتجاوز بكثير الإمكانات الطبيعية للكرة الأرضية. فالأرقام معروفة، لكن لا يتم اتخاذ العبرة منها بشكل جيد، إن نصيب دول الجنوب من الاقتصاد العالمي أقل من 20 في المائة، في حين تبلغ حصة الشركات متعددة الجنسيات أكثر من 60 في المائة، والنسبة الباقية للدول المتقدمة ".[4]وغيرها من الأرقام التي تكشف بصورة واضحة مدى اكتساب هذه الدول للتفوق ومدى استفادتها من سياسة العولمة، لذا الانتظار لتراجع هذا النوع غير واردة على الإطلاق بل يتوجب لدخول تصور جديد للمواطنة ولا يعني

هذا تبديلها بنسق سياسي أخر، بل " تحويل المضمون التقليدي للمواطنة كعضوية في الجماعة السياسية في دولة ما، إلى أسلوب للحياة يشكل هوية الفرد في كل مكان في العالم، فالذين احتضنوا فكرة المواطنة العولمية كانوا ينظرون للمواطنة على أنها أكثر اتساعا من مجرد عضوية رسمية في دولة قومية، أو مشاركة في حيز صغير لجماعة سياسية، وإنما كانت المواطنة العولمية تتشكل من خلال مشاركة الأفراد بوصفها طريقة للتفكير والحياة تتكشف تباعا وتتطور بمرور الوقت "[5] ، فذاك هو التصور الجديد للمواطنة، مواطنة عالمية عابرة للحدود و غير تابعة للدولة، فماذا يعني هذا التصور ؟ وما الجديد فيه؟ وفيما يختلف عن الأطروحات السابقة؟

.أولا: المواطنة العولمية

1. نحو عالمية المفهوم:

إن النزعة الى العالمية قديمة اكتملت مع اكتمال عهد الإمبراطوريات، فالإرهاصات الأولى لهذا المصطلح تحيل إلى فهم جديد يتجاوز المواطنة كمفهوم مرتبط بحدود جغرافية وحقوق بينة تتعلق بالحق في المشاركة العامة وتقلد المناصب، لكن أن يتجاوز هذا الطرح كل الحيز الجغرافي الذي وضعته سيادة الدولة فهذا يعد مبتكرا في هذه المرحلة، فبدايات تكون مفهوم العالمية كان مع الإرث الفلسفي اليوناني وبالتحديد أكثر مع المدرسة الرواقية التي ربطت العالم برباط الإنسانية التي من تجمعهم حياة واحدة في ظل قانون مشترك[6] .

فالفرد هو مواطن العالم Cosmopolite أو إنسان العالم، ونلمس ذلك في أقوال ايبكتيتوس Epictetus (55م-135م) الذي كان يعبر عن هذا الاتحاد بين الإنسان وعالمه، لأن الفرد جزء من عالمه وبالتالي لا يمكن حسب قوله حدوث هذا الانفصام لذا يشبه حالة الانقسام مثل القدم التي لا تصبح قدما لو أننا نزعناها عن الجسد، والحال ذاته بالنسبة للإنسان لو فصلناه عن سائر البشر. فلأي شيء يكون الإنسان إنسانا؟".

فالاجتماع في حد ذاته مطابق للطبيعة صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها. ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدنا وشعوبا لكل منها عصبيته وقانونه"[7] بهذا الفهم كان الرواقيون قد وضعوا فكرة المواطنة العالمية وإن كانت فكرة فقط لم تتعدى حدود التجسيد ولم تصغ لها القوانين والآليات لوضعها محل تعميم وتطبيق. لذا وكأننا في زمن العولمة نعود

للفكرة مجددا كضرورة لا اختيار مقتبسين من التفكير الرواقي الحلول لإيجاد توافق بين التنافر الحاصل بين المواطنة وأسلوب العولمة الاقتصادي اليوم، وإرجاع لعملية التوافق هذه الموضوع الأخلاقي الذي غيبته العولمة بطابعها التجاري التنافسي المادي والتقني، بحيث تعود لفكرة الأخوة الإنسانية والمساواة قيمتها ومكانتها التي طمست مؤخرا بفعل هذه التغيرات، وإن كانت هذه الفلسفة ظلت في الذاكرة الفلسفية في الغرب، إلا أنها عاودت البروز مجددا في الحقبة الأنوارية من خلال أفكار روسو التي ناشدت الحب الطبيعي بين الإنسانية[8] .

إن فكر الرواقيين Stoïcisme و من بعدها فلسفة روسو فرضت نفسها بصورة قوية حيث كانت بمثابة كحل للمشاكل المرتبطة بالحرب وبالتفوق واستعباد الضعفاء، فلا سبيل من إحداث السلم الاجتماعي والعالمي إلا من خلال هذا المنفذ الذي يجعل من الملكية متساوية لا وسيلة للقهر والتمزيق، ولا يمكننا كذلك أن نغفل كلام كنط الداعي إلى مشروع للسلام الدائم تشارك فيه كل الدول للقضاء على كل الشرور[9] .

حقيقة لا تعني كل هذه الشواهد التاريخية أن الحل وجد قديما وأنه لا فرق واضح بين المواطنة العالمية والعولمة، لكن الأمر الذي يستدعي التنويه هو السبق الفكري الذي لفت إليه الانتباه هؤلاء، وظلت أفكارهم تراوح مكانها مع وجود إكراهات أكبر منها تمنعها من التجسد، فمفهوم المواطنة العولمية اليوم تختلف عن المفهوم المتداول للمواطنة، لأن " العولمة لم تكن قد ظهرت وقتها، وبالتالي كانت تلك الفكرة القديمة عن المواطنة العالمية مجرد رؤية شبه مثالية عن عالم واحد ذى قيم خلقية مشتركة، يتحرك فيه بحرية المواطن العالمي، وهو صاغه رجال التنوير في مصطلح العالمية cosmopolitanism والذي كان يعني حرفيا المواطنة العالمية.. وكان يعكس الاعتقاد التنويري بأن الفرد كان أولا وقبل كل شيء عضوا في الجماعة الإنسانية، وثانيا بعد ذلك عضو في دولة ما أو أمة بعينها، أي مواطنته العالمية تسبق مواطنته القومية"[10] .

هذا الطرح يؤكد أن فكرة القومية والتقوقع هي فكرة متأخرة من إنتاج النظم السياسية والمصالح الضيقة التي ترفض الخلط والامتزاج بين الثقافات الذي تنشده المواطنة العالمية أو بالأحرى متطلبات الإنسانية. وذلك خوفا من "مواجهتها لأزمة كبيرة في مفهوم الهوية و النظام، بل حتى في شكل الدولة"[11] .

فهذه المتطلبات تشمل كل المناحي التي تجعل الإنسان مكرما وعزيزا في عالم أصبح اليوم أقل إنصافا، وفي هذه الفكرة بالذات نجد بعضا مما ذهب إليه روسو في كتابه حول خطاب في أصل عدم المساواة منذ فترة طويلة لخصته إحدى تقارير الأمم المتحدة سنة 2005 حيث أكدت هذه التقارير"أن العالم أصبح أقل

إنصافا اليوم مما كان عليه قبل عقد من الزمان، وذلك رغم النمو الاقتصادي الملحوظ في كثير من المناطق. ويقول التقرير إنه برغم تحسن معايير الحياة في بعض المناطق، فإن الفقر لا يزال موجودا. وحذّر معدو الدراسة من أن التركيز فقط على النمو الاقتصادي ليس بالطريقة الفعالة لتحقيق التنمية، وقالوا إن الأمم الغنية هي الجهات الرئيسية المستفيدة من التنمية الاقتصادية [12]. فهذا الحكم يميل في نتائجه لصالح فئة محدودة، وأن التنظير المتعلق بقيم المواطنة العالمية يبقى أمرا مثاليا أكثر منه واقعي ويصعب تحقيقه، لكن بالرغم من هذا الطابع الطوبوي فإن مسألة حقوق الإنسان تبقى مدخلا مهما للتخفيف من وقع العولمة والكلام نفسه ينطبق على هذه الفكرة بحيث تبقى مسألة نظرية لا يلتفت إليها إلا في حالات مغرضة وليس كمبدأ نبيل، ما نشاهده من ظلم اليوم يندى له جبين الإنسانية من انتهاك لأبسط الحقوق كحق الأمن والغذاء والصحة وغيرها، بل أصبحت وسائل الإعلام توجه العقول حسب أجنداتها وليس بمعيار الإنسانية، فتغيرت نظرة الهيئات العالمية للموضوع على أنه مسألة شعورية لا غير، تؤجج العواطف من دون أن تسعى لحلول قائمة على التكافؤ والاحترام، فأطلق على هذا الشعور " الإحساس بالعالم Sentiment du monde بمعنى أن المواطن ينبغي أن يكون ملما ومتعاطفا ومشاركا فيما يحدث حوله في كل بقاع الأرض، وهو ما يربط تحركاته ونشاطاته بمسألة الضمير الإنساني أكثر من كونها التزامات حقيقية يفرضها عليه وضعه كمواطن ملتزم [13]".

وقد لا تعني صفة مواطن معنى سياسي أكثر من وصف أخلاقي له بعد تضامني بين الشعوب، وهو ما تبلور مع المنظمات الغير حكومية والهيئات العابرة للحدود المساهمة في العمل التطوعي وإعانة المقهورين في هذه الأرض. مستجيبة بذلك لنداء الإنسانية غير آبهة بالمراسيم والمواثيق السياسية.

هذا الطرح "في اعتقادنا" ما يستحق توصيف المواطنة العالمية و العولمية لأن مضامين العالمية تتكيف مع منظومة العولمة التي تهدف إلى الرفاهية المادية وتحسين ظروف العيش و ذلك بالانفتاح على الاستثمارات الأجنبية المباشرة خاصة في دول جنوب شرق آسيا [14].

2. مستقبل الانسان.. نحو انسان عالمي:

إن التصور الجديد الذي تسعى إليه البشرية في خضم هذه الصراعات القائمة على الإقصاء، هو بلوغ إنسان تؤثر عالميته وقيمه الإنسانية على حساب أنانيته ومصلحته القائمة على مصالح الغير، الإنسان

العولمي هو إنسان يختلف عن الإنسان القومي، أو بلغة ثانية أن الذهنية التي يتعامل بها الإنسان العالمي تتجاوز وتتعدى الفرد القطري الخاضع لمواطنة بلده. نجد في مقابل هذا الطرح من يرفض بتاتا عولمة أيا من المقومات الأساسية للإنسان المعاصر من زاوية أن هذه العولمة لا تتعامل مع الفرد إلا ابتغاء تدجينه من جهة و اعطاءه صفة المستهلك لمنتجاتها من جهة أخرى. [15].

إن الإنسان القطري "يتميز بضيق الأفق، لأن حدود مشاركته تقتصر على أبناء أمته ولا تتعداها إلى أبناء الأمم الأخرى، إلا إذا اقتضت مصلحة الأمة ذلك.. بينما يؤمن الإنسان العالمي أن الإنسانية هي الميزة المشتركة التي تربط وتشد الناس بعضهم إلى بعض، وهي تتخطى كل الحواجز السياسية والعرقية و الإثنية والثقافية التي تحول دون تآخيهم وتعاونهم، أي أن الإنسان العالمي هو النسخة الأولى للمواطن العولمي، هو عكس الإنسان القومي[16].وبالتالي بلوغ هذا الهدف أي ذلك النزوع الذي ينزع إليه المواطن العولمي الذي يشمل العالم ويعمل في غال الأمر لأجله هو هدف التصورات الفلسفية الجديدة . لكن تحتاج هذه التصورات "إرادة قوية تتجسد من خلالها على غرار قبول المهاجرين ولاجئين الفارين من مناطق الصراع وحتى قبول العمالة الأجنبية القادمة من البلدان الضعيفة" [17].

للأسف كل هذه التحركات نجد لها ما يعارضها في بلدان تلك الدول المتقدمة، خاصة ظهور الأحزاب المتطرفة وزيادة الإقبال الشعبي لخططها وبرامجها من خلال ما تقدمه من خطاب عنصري يحرض على الكراهية والاستعلاء لا يتماشى إطلاقا مع متطلبات القيم الإنسانية، ولعل ما نلاحظه من تجاذب في الأوساط السياسية الأوربية دليل على سيادة هذه الفلسفة، وخروج بريطانيا من منظمة الإتحاد الأوروبي بسبب أزمة اللاجئين وسياسة الهجرة التي ينتهجها البرلمان الأوروبي لبرهان قوي على عدم القبول والتذمر الشعبي من أبناء الدول المهاجرة، لذا يدفعنا هذا الوضع لإعادة فتح النقاش مجددا حول مستقبل الإنسان العولمي مسبقا.

ثانيا: رهانات الانسان العولمي

1. من انسان المواطنة الى الانسان العالمي:

يتوجب على إنسان الألفية الثالثة أن تتغير ذهنياته نحو العالمية بكل أبعادها، فالعولمة تقتضي ذلك خاصة في بعدها الإنساني الظاهري الذي تصرح به من خلال سياساتها، حيث يتغير تفكير الإنسان من

أطره الضيقة الخاصة إلى مجالها الإنساني العام، من إنسان المواطنة إلى إنسان عولمي[18] قد لا يكون الأمر جديدا كما قلنا في التطرق لتلك المواصفات فقط في الفترة المعاصرة، لأنه أثبت الدراسات التاريخية لأكثر من فيلسوف على إعطاء الإنسان أفقه الكوني الذي يجب أن يفكر فيه، وليس غريبا كذلك أن نجد فيلسوف الإنسان و مؤسس علم الإنسان روسو يحث على دراسة الثقافات الأخرى و التعرف على نمط عيش شعوبها قصد إيجاد آليات التفاعل الحضاري بينها ومن ثم التوافق على قيم مشتركة تخص مناحي الحياة كلها، فقد حفلت كتاباته بأسماء لمناطق عدة من أسقاع العالم "ساحل غانا وأرض الغفير وأفريقيا الداخلية وساحلها الشرقي وساحل ملبار، وأرض المغول وضفاف نهر الغانج، ومماليك سيام، وبيجو واقا والصين وبلاد التتار واليابان.." [19].هذه الفكرة بالتحديد هي التي تساعد الإنسان العولمي على تطوير فكره واقتناعه بقبول الأخر ومن ثم العيش سويا، ولعل النشأة الموحدة بين الأفراد تساهم في تطور ذلك الوعي، لأن " عملية الاحتكاك اليومية مع أشخاص ينتمون إلى ثقافات أخرى منذ الصغر يساعد الفرد على تفهم العديد من الاختلافات وقبولها والتعايش معها، الأمر الذي يقلل من الحساسية المفرطة ومن النزعة القومية المتطرفة التي قد تسيطر على الفرد وتمنعه من التواصل مع سائر الأفراد من جميع الجنسيات ".[20]

ونجاح هذه الخطوة في اعتقادي منوط بمدى تفاعل الرؤى التربوية المشجعة على هذا الشأن والمدرجة في برامجها ثقافة الأخوة الإنسانية، ومن ثم إشاعة الأفكار الداعية إلى الوحدة وقبول الأخر عبر التقنيات الاتصالية وكل ما تستطيع عليه وسائل الإعلام وما تبثه من برامج تعزز هذه المكاسب، هي تلك الأسس التي تساهم فيها العولمة في شقها الترويجي للأفكار الهادفة لا الاستهلاكية السالبة للوعي والضمير، إضافة على هذا هناك طبيعة العمل خارج البلد الأم الذي يعزز من بناء الشخصية ويسهل طبيعة العلاقات بين الأشخاص المختلفين عنا في اللغة والفكر والهوية، لأن هذا النشاط يعتبر من أبرز " التجارب المؤثرة في حياة الفرد، فالأشخاص الذين يقضون سنوات طويلة من عمرهم يعملون خارج بلادهم يكونون أكثر نزوعا نحو قبول الأخر، فصفة التوجس والشك التي تسيطر على المواطن التقليدي القومي تجعله يصدق معظم ما يقال من سلبيات عن سائر الأمم والمجتمعات الأخرى، بينما تعمل تلك التجربة الحياتية على تصحيح رؤية الفرد نحو سائر الأمم الأخرى عبر المعايشة الطبيعية على أرض الواقع "[21] .فهذه هي رهانات الإنسان العولمي الذي ينطلق في اكتسابه لهذه السلوكيات من خلال التمرين والتعود عليها. لكن المؤسف في ذلك أن شعارات روسو الإنسانية من حرية ومساواة وأخوة لم تفهم إلا على المستوى الضيق وأخذت أفق المواطنة القومية،

وحتى في هذا المفهوم نجد التقسيم والتحجيم له، وأخذه لجملة من التأويلات جعلته يتقزم أكثر في إطار البلد الواحد، يكون المواطن من أب وأم أصليين لهذا البلد مع فرد مقيم تتباين الحقوق والواجبات، وكأننا أمام مواطنة على ليست على مقام واحد وبدرجات متفاوتة. قد لا تكفي الشعارات لوحدها من أجل خلق إنسان يمتلك الأفق العالمي والإنساني الذي يخول له فهم الأخر والتعايش معه، لا اعتبار الأخر عدو أو جحيم كما تسوق بعض الفلسفات الوجودية ذلك، بل الأخر هو بمثابة المرآة والوجه الإنساني لي. حقيقة أن العولمة هي سلاح ذو حدين يقدم لنا تصورين إحداهما إيجابي والأخر سلبي[22].

لكن مع هذا لا يمكن أن نسلب للعولمة خصائصها التي لا تكون إلا بها، فلذا يجب أن نؤمن أولا بكل ما تقوم عليه على غرار المنافسة التي " تشجع الدول على الأخذ بالتكنولوجيا الحديثة أو الإدارة الجيدة .. والإنتاج الجيد.. ولكن هناك منافسة شرسة احتكارية تعمل على السيطرة وسلب السيادة الوطنية للحكومة القومية.. تسبب البطالة والاعتداء على الهوية الثقافية المحلية.. و زيادة البطالة.. وفقر البلاد والاعتداء على الإنتاج المحلي وغلق مصانعه"[23].

فتجاوز هذه الصعوبات لا يتأتى إلا من خلال إيجاد لنموذج إنساني ذو طابع عولمي في التفكير والسلوك. وقد تكون التكتلات الدولية الإقليمية بين الدول خاصة الإتحاد الأوروبي كنموذج، هو ما يمثل بصيص أمل لهذا الحلم.

إن بلوغ هذه الغاية هو الذي طمح إليه جملة من المفكرين على غرار يورغن هابرماس في فلسفته التي تبحث عن قواعد مواطنة عالمية ترتكز على الفعل التواصلي، نظرية شاملة للفعل الاجتماعي في جوانبه المختلفة معتمدة على مراجع عديدة فلسفية و سوسيولوجية ونفسية علها تكون كافية للخروج بالإنسان المعاصر من مشكلة الصراع والإقصاء للغير ويكون التواصل هو الحقيقة الفلسفية القائمة.

3. الانسان التواصلي:

إن ما تثيره سياسة العولمة من نزاعات مختلفة وجب معالجتها بوسائل أخرى تنم على الوعي والتحضر الذي بلغته البشرية من خلال لغة التفاهم لا سياسة الهيمنة، وهو ما تكشف عنه أراء هابرماس الذي يعتبره الكثيرين من " امتدادا لمدرسة فرانكفورت وأبرز ممثليها" [24].

من خلال محاولته اكتشاف لنظام أخلاقي تراعى فيه العلاقات، هذا النظام الأخلاقي أعني به " الأخلاق الكلية، وهي فكرة لها وقع سيئ عند علماء الاجتماع: إذ كيف يمكننا حتى مجرد التفكير بنظام أخلاقي ينطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم؟ على أنني أرى أن النظام الأخلاقي هو حل بارع تماما، رغم قلة خبرتي وعدم علمي التام بفلسفة الأخلاق، لتقييم هذا الرأي أو ربما لتفسيره تفسيرا صحيحا. و كثيرا ما يشار إلى هذا النظام الأخلاقي "بالأخلاق الإجرائية الذي لا يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجهه إلى طريقة التوصل إليها"[25].

عن طريق نقاش حر يقوم على أساس استخلاص النتائج الكلية للأخلاق عالمية لا تقوم على الفرض أو القسر بل التفاهم والقبول، لأن فلسفة هابرماس تبغي جاهدة التخلص من كل القراءات الفردية والأحادية التي تنحوا إلى التمذهب والتقوقع على ذاتها، لذا تحاول فلسفته " الانفكاك من فلسفات الذات التي جاء بها العصر الحديث، فمنذ الذاتية الديكارتية الأنطولوجية، إلى ميكانزمات الذاتية عبر المقولات والإطار الصوري الكانطي، ومن ثم إلى الذات الباحثة عن معناها تاريخيا مع هيجل، والطبقة كذات مع ماركس، كل ذلك شكل لدى هابرماس هاجس تخوف وقلق، صعب التخلص منه في تاريخ الفلسفة، إلا أنه يحاول الانعطاف بمسار هذه المشكلة نحو نوع من النظرية التي لا تحيلنا إلى الذات أو ما يقابلها من موضوع، بل إلى جدل بينذاتي تقترن فيها الذوات " [26].

ولعل الهدف ذاته الذي وضحناه في المسألة السابقة لما أشرنا إلى فكرة المواطنة المعولمة، التي تقبل بالتعدد أي بين الذوات المختلفة من أجل المصلحة الإنسانية، أي نحن مع فلسفة " لا تعد علما ساميا إذ من خارجها تتشكل مضامين المعرفة، لذلك فإن التفلسف لم يعد إلا ذلك الفعل المنقب الناقد لأي انغلاق"[27].

وعليه فالنتيجة الأولى المتعقلة بتجميع الذوات ستعزز من خلال النسق الهابرماسي بمرحلة ثانية يتم من خلالها تحويل مسار هذه النتيجة التذاوتية نحو جميع المستويات والحقول المعرفية بما فيها المجال السياسي، فمن خلال إعادة تشكيل هذا الوعي يبحث عن فلسفة للتواصل، يكون فيها للتفاعل بين الأفراد دورا كبيرا، وهذا ما يفضي في مرحلته الثالثة إلى تطبيق هذه الأفكار بغية تحقيق " مجتمع متساوي ومتحرر، مع وجود نظام سياسي شرعي، يبغي تحقيق العدالة وحفظ الحقوق الإنسانية [28]. وبالتالي بلوغ الإنسانية لهذا الهدف هو الداعي الأسمى الذي كتبت من أجله فلسفته ، وليس ذلك على المستوى النظري فقط بل كفعل وممارسة،

من خلالها تعالج الإشكالات المرتبطة بالنظام السياسي الفاسد والعلاقات الفوضوية بين النسق السياسي ككل وموضوعه الاقتصادي، من خلال حياتنا اليومية وكذا صور العالم المختلفة والمتناقضة في ظروف عيشها، الوصول لذلك الهدف يعني التخلص من كل الهيمنات، وهذا لا يكون حسبه إلا بوجود نسق مواز للنموذج الحاصل، " فلا يمكن للمعرفة مع هبرماس أن تختزل بالعلموية وما أنتجته الوضعية، ولا يمكن أن تكون صورة ميتافيزيقية بعيدة عن البراكسيس الاجتماعي، علاوة على أنها لن تستطيع تحقيق ذلك بلا نوع من التأمل الذاتي والنقد "[29] .فهذا النقد هو الذي يمارسه فيلسوفنا على جملة من المواضيع أبرزها موضوع الفلسفة السياسية من خلال استحضاره لجملة من الأدوات على غرار القانون والتحليل النفسي ومجال اللغويات كي يقيم إلى نوع من المشروع السياسي يكون مقبولا عند الأكثرية من الدارسين، وهذه الأدوات المستعانة في مجال البحث تعد مهمة وضرورية لنجاحه، فالحقل الاجتماعي مثلا يعد مهما في الكشف عن التنشئة الاجتماعية التي تساعد على فهم اللغة التواصلية بين الأفراد، التي على إثرها تعد قواعد الحقوق والمساواة وغيرها من قيم الروابط بين الأفراد، إضافة إلى دور التحليل النفسي في ذلك من خلال توظيفها في فهم المنظومات المتباينة بين العوالم المعاشة كالأنساق السياسية والاقتصادية وكيفية الدعاية والترويج لها. واعتقد أن هذه المقولات تتقاطع مع ما أشار إليه ماركيوز عندما قال: " أنه ونتيجة الأوضاع الجديدة التي يعيش فيها الإنسان الحديث، فإن استعمال المقولات النفسية أصبح ضروريا لأنها أصبحت مقولات سياسية" [30].

والهدف ذاته سعى إليه هابرماس Habermas من خلال التنظير لهذه المسائل قصد البلوغ بإنسان الألفية الثالثة للعيش سويا خاصة من خلال مشروعه السياسي الذي يناقش الديمقراطية التشاورية والمواطنة العالمية، فإذا كنا قبل ذلك نسعى إلى مراعاة الحقوق والواجبات في الدولة قصد بلوغ السعادة، كما كان مطلب سقراط قديما، حينما رأى أن " الوفاق سعادة كبرى في الدولة. إنه مطلوب يوميا للناس، فهو عادة راسخة في كل اليونان لجعل المواطنين يقسمون أن يعيشوا في تفاهم، الواحد مع الأخر " [31]. وهو المشروع الذي يتجاوز من خلاله هبرماس " الحد الذي يرى فيه حلا لإشكالية نظام الحكم وشكله، بل يحاول أن ينجز المهمة بإعادة هم التساؤل الحداثي عن المواطنة وعالميتها، ويبحث في طبيعة المجتمع المعاصر وبكل تعقيداته، خاصة فيما أفرزته التقنية على سبيل المثال، بحيث " لم تكتف بانتزاع المقومات الوجودية للفرد سواء تعلق الأمر بعقله وحريته أو برغبته وبميولات جسده، بل إنها توظف تعبيرات هذه العناصر لكي ينسلخ أكثر عن ذاته، بل يتماهى داخل هذه الصناعة الثقافية بسبب وسائل الإنتاج" [32].

وهذا ما يجعل الإنسان بلغة ماركيوز ذو بعد واحد، يعتبر فيه " العلم والتقنية كذلك إيديولوجيين" [33].

يتساءل هابرماس عن إمكانية الانتقال من النموذج القومي وحدوده الوطنية إلى نموذج ما بعد الدولة القومية عابرا كل الحدود الوطنية، حاملا معه موضوعة المواطنة كجواز مرور، ولا يرى ذلك ممكنا إلا من خلال التحقيقات التاريخية الفعلية كالاتفاق العالمي على مبادئ أخلاقية – سياسية " [34].

والاتفاق على هذه التصورات هو الذي يساعد على صياغتها في هيئات ومنظمات عالمية بما يسمح بتجسيدها على شكل قوانين وأسس أخلاقية وسياسية تكون قادرة على تبلورها في شكل دولة عالمية تؤمن بنفس المبادئ والقيم و يتجاوز كل المسائل والعراقيل التي تقف دون نجاح هذا المشروع، أبزها العلاقة بين السياسة والدين وهو ما يلقب في الدوائر العلمية بالعلمانية، يعتبر هابرماس هذه المشكلة قابلة للحل كذلك من خلال الإيمان بفكرة ما بعد العلمانية مادام هذا العالم تؤطره قوانين وضعية مؤسسة على أساليب الحوار والنقاش والتعاون، ولا يكون الدين بهذه الصورة عائقا على الإطلاق لأنه في جوهره فلسفة تدافع عن المضطهدين والمنبوذين والمحتاجين، وكل أنواع الظلم وهتك للحقوق. وهذا ما يدفعنا إلى محاولة فهم نظرة هابرماس وتأسيسه لفلسفة النقاش التواصل.

4 . الانسان كائن اتيقي تواصلي:

يصدر هابرماس هذا الحكم إيمانا منه على طبيعة الإنسان التواصلية Communicatif ، والتي تسعى إلى التواصل خاصة في ظروف عالم اليوم الذي أصبح قرية صغيرة بفعل وسائل الاتصال المقربة للأفكار والمسافات، فإنسان هذه المرحلة هو " كائن إثيقي تواصلي انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة ، ويكفي أن العالم المادي ذاته صار قرية صغيرة، فكيف إذا تعلق الأمر بما هو نظري وقابل للتجريد. ذلك أن "مفهوم التواصل يلامس حقولا معرفية مختلفة كالسوسيولوجيا والأنثربولوجيا، السيميائيات، التداولية، الألسنية، النظرية النقدية، ومبحثها العام إثيقا المناقشة"[35].

والعامل المحرك لكل هذه المعارف والرابط بينها هو اللغة، فهذه الأخيرة تملك الوظيفة الافتراضية لإحداث عملية التواصل ويكون دورها التواصلي إتيقيا. والذي يعني به هابرماس بالإيثيقا هو ذالك الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق moral

بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة، من ذلك تتبين مهمة هابرماس في تأسيس أطر أخلاقية، لتواصل سليم، ومنه يتضح إن مرحلة إيتيقا المناقشة مرحلة سابقة للحوار البينذاتي وشرط لازم لها" [3].بالإضافة لهذا فإن التواصل يتم بصور مختلفة قد يكون بالأصوات أو الإشارة لكن تبقى اللغة كما يقول هابرماس هي " أرقى أنواع التواصل، ومن هنا تطرح الطبيعة الإثيقية للتواصل، أو لنقل من هنا نصل إلى بعث إثيقا معينة للتواصل ما دامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي رسائل غير بريئة، فهو، وبمقدار أداة للتفاهم والتحاور قد يكون، وبالمقدار ذاته، أداة للصراع والخصام، ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلة حية على ذلك[37] . فتبقى وفق لذلك أن عملية إيتيقا المناقشة من أبرز صيغ التحرر من سوء الفهم والتشويه الذي تفرزه اللغة، وتكون هذه العملية نوع من الوقاية للاختلاف والصدام، وهكذا تكون قد تشكلت قبليا ما يسمى بالممارسة التواصلية ووضعت أخلاقيات الحوار التي تعبر عن الأرضية الحقيقية لتحقيق الفهم المشترك، الذي يميز بين التصورات الأولى أو ما يسمى بالأخلاق النظرية التي توضح لنا ما يجب أن نفعل والقيام به، وبين الأخلاق العملية التي تعتمد على الواقع ومخرجاته، والتي يتم التعبير عنها باللغة التي تعد الأداة والوسيلة للتواصل، وفاعلية هذه الأداة مشروط باستيفائها لمجموعة من الخصائص مثل الدلالة والبساطة والوضوح والعموم وكل ما يعد عاملا مهما في التحاور والتواصل بين الأفراد ومن ثم تحقيق هذا الغرض، " لأنها تمثل مفاهيم ومعاني لتراكيب ذهنية حاضرة وصادرة عن الإنسان (المفكر أو الفنان أو العالم) وهي بالتالي تهدف إلى إقناع المستمع أو مخاطبته أو التأثير فيه، واللغة هي أهم هذه الرموز، ودلالة اللغة مرتبطة بعموميتها، فما لم يتوافق أو يصطلح كلا من المتكلم والمخاطب على هذه الدلالة لم تستقم عملية التواصل..وتوحي العملية برمتها تحقيق الفهم بين المتحاورين، أو تحقيق المهمة التأويلية في فهم الأخر، لأن اللغة لا تنفصل عن طابعها الاجتماعي ودورها التواصلي كمكان لالتقاء المتحاورين"[38].

فاللغة بالرغم الصعوبات التي تعتريها إلى أنها تبقى من أبرز وسائل التعبير الرمزي وأكثر نجاعة من كل وسائل التواصل الأخرى، وهذا الأخير " الذي يقابله بالمصطلح الأجنبي continuité وهو يعني فيما يعني الاستمرارية، ويتضمن مفهوما أخر يتلامس معه، وهو مفهوم الاتصال communication " [39].

وكأن وظيفة اللغة لا تقتصر بهذا المعنى على التبليغ بل على الاستمرارية في الحوار والاتصال بين الأفراد. لذا من أبرز نتائجها التفاعل الاجتماعي الذي لا يكون فعالا إلا إذا احترمت فيه مسألة تحليل الخطاب

والبلاغة وكذا سوسيولوجيا الإعلام والاتصال، لأن عدم التوازن في المعرفة وفي امتلاك أدواتها قد يؤثر على مستوى النقاش.

فعدم وجود فهم على حد السواء من أطراف الحوار في المرجعية الدلالية اللغوية قد يكون معنى المحاججة والاتفاق صعبا و بالتالي يرهن نجاح الحوار السليم وبلوغ الحقيقة، كما نجد فلسفة هابرماس لا تدعو إلى نوع من الحوار على شاكلة الحوار السقراطي الذي يكون فيه طرفي الحوار أحدهما مساهما فعليا فيه في تبلور هذا النقاش لأن " المساجلات الحقيقية تستبعد الحالة التي يعيد فيها المعترض صياغة حجج الخصم بالطريقة التي يرضى، مادامت نتيجة المساجلات معروفة سلفا... ولذلك قد تفضي المساجلات المصطنعة. وهنا أنكر على هابرماس كل مجادلاته المصطنعة مع الوضعية ومدرسة فرانكفورت ونيتشه، هيدجر وغيرهم من تيار ما بعد الحداثية، ذلك أنه لم يدخل في حجاج مباشر وحقيقي بل إنه كان يحاكي النموذج المصطنع للحوار"[40] .

وفي توضيح شروط الحوار والأهداف المتوخاة منه تعترضنا مسألة أخرى مرتبطة بفصول هذا النقاش وإيثيقيته وهي أطراف الحوار،هل يحقق الغرض منه بوجود نخبة فقط تديره وتسعى من خلاله تحقيق الفعل التواصلي أم أن هذا الأمر وضع عمومي يشارك فيه الكل؟ ونحن بهذا التساؤل نفتح موضوعية حيز النقاش في فلسفة هابرماس. وما هي الأطراف التي تشارك فيه؟، لأن تحديد هذه الجزئية هو الذي يوضح لنا طبيعة الحوار السياسي ومن ثم كل المرادفات المصاحبة له.

تهدف فلسفة هابرماس إلى إضفاء العمومية على مشروعه السياسي، بجعل كافة أطياف المجتمع تساهم في الحركة السياسية للوطن، وبالتالي نقل النقاش من إطار النخبة والخاصة كما كان حاصلا مع تصور كنط في نظرته للمجتمع الحديث، وحتى تاريخيا من خلال فلاسفة على غرار أفلاطون وأرسطو التي نظرت وأطرت للنخبة فقط وأعطت المواطنة كلقب ينم عن خصوصية. حاول هابرماس أن ينقل هذه النظرة الضيقة إلى العمومية وكل الأفراد الذين ينبغي عليهم أن يصنعوا الرأي العام بحيث " يعتبر أن الكلمة الأخيرة هنا تعود للمواطنين أنفسهم، فهم وحدهم من يقدر على تحديد التوجهات الأساسية التي ينوون التحرك باتجاهها جماعيا "[41]. لكن مع ذلك نجد نوع من الالتباس في موقفه بخصوص نفس المسألة، بحيث أرجع دور للنخبوية في عملية النقاش بعدما تهرب منها بحيث اعتبر " أننا لا نستطيع أن نحسب حساب حوار مفتوح في جمهور كبير لمواطني الدولة في مؤسسات مضمونة " [42].

ومهما يكن فإن فلسفة الحوار التي تفتح للمشروع الديمقراطي بظهوره كمشروع حداثي سياسي هو ما تحاول أن تصل إليه فلسفة هابرماس من خلال ديمقراطية تشاورية.

5. الديمقراطية التشاورية :

تنقسم هذه العبارة إلى مفردتين تمثل إحداهما الديمقراطية، كمفهوم جديد قديم يحتوي على الكثير من المعاني، فقد تفهم في الإطار السياسي الضيق الذي يخص الجماعة السياسية فقط وهو ما كان حاصلا منذ العصر اليوناني حيث كانت المواطنة ومن ثم المشاركة السياسية خاصة بالأحرار فقط، ويوجد مفهوم أخر يمكن أن " نطلق عليه المفهوم الواسع للديمقراطية، خارج إطاره السياسي، ليشمل العديد من المجالات وجوانب الحياة المختلفة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتربوية (التعليمية، التعلمية)" [43] . ومهما تنوعت صيغ الديمقراطية وأشكالها فإنها تبقى مع ذلك تدافع على الكرامة الإنسانية وتحاول أن تعطي الفرصة لأعضاء المجتمع لأن يشاركوا بكل حرية في اتخاذ القرارات التي تخص كل شؤون حياتهم، وهذا " ما يؤدي إلى نوع من الاتفاق العام بصدد القرارات التي تؤثر عليهم جميعا، وتعتمد الديمقراطية على مبدأ الحرية والمساواة والعدالة، لا تمييز ولا تمايز لأحد على أخر بسبب الجنس أو الدين، أو اللغة، أو الطبقة الاجتماعية، أو الثروة، أو الجاه. الديمقراطية في أبسط معانيها: أسلوب ممارسة الحرية أو هي شكل من أشكال الحكم والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي أو هي طريقة في الحياة تشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية الفردية والجماعية " [44] . ويعني ذلك أنها شاملة لكليات مناحي المجتمع بحيث تشكل طريقة حياة الأفراد وأسلوبهم في العمل الاجتماعي، ووفق هذه المطالب يحاول هابرماس إمكانية إقامة دولة الحق الديمقراطية، القائمة على الحقوق الإنسانية وكذا تطبيق القانون، وفي هذا الإطار يجعل من التكافؤ بين القوى المؤثرة في الواقع شرطا ضروريا في الدولة، " فالعلاقة بين التقدم التقني والعلم باعتبارهما قوى منتجة وإيديولوجيا في نفس الأن، وبين الديمقراطية، لا يمكن أن يستوعبا إلا اعتمادا على وعي سيـاسي وفكري حاد يعمل على الكشف عن لا عقلانية السيطرة "[45].

التي يمكن احتوائها عن طريق الحوار. لأننا بالفعل أمام تطور فكري وذهني بالغ أفرزه المجتمع الصناعي، فحتى المقولات الماركسية حول قيمة العمل تستدعي المراجعة، لأن العلم هو الذي يؤطر السوق ومن ثم علمنة حتى السياسة، مادام " التقدم العلمي والتقني هو المحرك الأساسي لما يعرف بقوى الإنتاج" [46] . لكن السؤال

الذي طرحه هابرماس كمدخل في مناقشة الفكر السياسي وجمهوريته هو حول أسبقية الحريات الفردية لأعضاء مجتمع السوق أم حقوق المواطنين الديمقراطية في المشاركة السياسية؟

ان الإشارة إلى هذه النقطة المتعلقة بعلاقة الوضع الاقتصادي بشقه السياسي، نابع من الدور المحوري الذي يلعبه العلم في إضفاء المصداقية وكذا المشروعية على النظام الاجتماعي والسياسي المعاصر، فإذا كان الدين هو الواهب لشرعنة الأنظمة السياسية في فترات تاريخية، فإن النزعة العلمية هي المتمثلة في إعطاء هذه الشرعية حاليا، لأن " العلموية أصبحت تعتبر رؤية للعالم تجعل من النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى، أو بمعنى أخر أزمة المشروعية هي بطريقة مباشرة أزمة هوية "[47].

من أبرز القضايا التي سعت إليها الاجتهادات الفكرية، والتي عدت بمثابة مختبر تجلت فيه معالم حقوق الإنسان هي المنظومة الديمقراطية المعاصرة بركائزها، بحيث لم تكن معزولة عن السياق التاريخي الفعلي، بل تمخضت من هذه الصراعات والتحولات التي حفلت بها التجربة التاريخية فأفرزت لنا قيما وأفكارا عن مفاهيم جوهرية تقوم عليها حضارة اليوم، كمفهوم الحرية والحق والذي انبت على مرجعيات واقعية، فليس الحدث بالجدة لما نقرأ لكتابات هبرماس في مشروعه الحداثي الذي يطالب " بإعادة اكتشاف السياسة اعتمادا على المواطنية الدستورية القائمة في النظام الديمقراطي، بعد تجاوز مسوغات الشرعنة المعتمدة على الإله، أو الطبيعة أو العقل المجرد أو البعد الميتافيزيقي، ففي عصرنا التعددي لا يمكننا السماح لأي نسخة واحدة محددة من الله، أو الطبيعة أو العقل أن تسود على حساب أخرى" [48]. إشارة فيلسوف الحداثة لهذا الطرح هو تجاوز من خلاله كل أشكال والأنساق التي من شأنها أن تحد حرية الفكر، لذا يعتبر أن الفلسفة والديمقراطية فرعين لأصل مشترك واحد، تربطهما غاية واحدة، وكل مجال يتيح للثاني التجلي والتجسد، لأن الديمقراطية من خلال ما تبيحه من حرية تداول الأفكار ومن ثم مناقشتها وتجعل من مسألة النقد كمنهج يساءل كل المواقف، والدور ذاته توفره الفلسفة من خلال تقديم الأسس العقلية التي تساعد في قيام النظام السياسي المعقول والذي يكون محل توافق بين الإرادات الشعبية في إطار منطق الحداثة. لذا " مشروع الحداثة الغربية عند هبرماس..ارتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع"[49].

أي العلاقة بين التقدم التقني والعالم المعيش للأفراد لا يرتبط بثقافة الفرد بقدر ما يتعلق بالإرادة السياسية داخل المجتمع من خلال الديمقراطية مثلا " باعتبارها الشكل المؤسسي الضامن لتواصل كوني وعمومي مكرس للسؤال العلمي المتمثل في الكيفية التي يمكن للناس أو يريدون العيش جماعيا"[50].

من خلال هذا الحديث يمكننا اعتبار أن الديمقراطية تعد مبدأ محوري في فلسفته، لأنها " تتوقف على الإمكانية الأساسية بنقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية، وبدفعها نحو التطور في اتجاه ما نعتبره حقيقيا أو دقيقا"[51].

إن الأزمات التي يقدمها النظام الرأسمالي اللبرالي من خلال المجالات الاقتصادية أو السياسية الخاضعة تحت سيطرة السلوكات الإمبريالية جاعلة من التفوق غاية في حد ذاته ولو كان ذلك على سبيل المصلحة الإنسانية، لذا يقدم لنا بديلا من شأنه أن يقلل على الأقل من هذه الحدة، ألا وهو الديمقراطية التشاورية، القائم على " أساس جماعة مثالية للتواصل خالية من أية هيمنة أو سيطرة ما عدا غلبة أفضل حجة. كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوما مركزيا، ففي نظريته للديمقراطية المؤسسة على المناقشة، لأن التشاور يعطي للآخرين الحق في الكلام والنقد ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي"[52]. وهذا العمل هو ما سيوفر مستقبلا لسلوك تشاوري مؤسس على المناقشة يسمح بتشكيل رأي عام وإرادة سياسية في مجتمع ديمقراطي، يتم فيه تغليب المصلحة العامة على المصالح الشخصية، والقول بهذه الفكرة نلمسه عند فيلسوف العقد الاجتماعي روسو الذي انطلق من الحفاظ على المصالح الفردية إلى المصلحة العامة للوطن التي تسند في شرعيتها على حقوق المواطنين، هي علاقة متلازمة بين المواطن ونظامه السياسي.

الديمقراطية التشاورية تبدوا غاية في مجتمع الألفية الثالثة القائم على التجاذبات والمصالح الفردية، فتسمح لنا هذه الفلسفة حسب هبرماس لأعضاء المجتمع الديمقراطي المتعدد ولقناعات أفراده المتباينة من خلال نقاشاتهم التداولية كمصدر للشرعية، لأنها قائمة على مصطلحات واضحة سهلت نوايا إثيقا النقاش فهمه واستيعابه، و الذي يساهم في بلورة سلوك المواطنة ليس على المستوى المحلي بل الدولي، أي من مواطنة الدولة أو القومية وبالتالي تعدي مفهوم الأمة إلى مواطنة عالمية تتيح الفرص للجميع.

5.الخاتمة:(المواطنة العالمية)

إن الغرض الذي أبانت عليه فلسفة الديمقراطية التشاورية مع هبرماس هو محاولة جعل من المواطنة الدستورية هدفا مأمولا في التجسد والتشكل بصورة ضرورية، تظهر كبديل للمفهوم الضيق للمواطنة الوافد لنا من الخبرات السابقة،مواطنة كونية المعالم والقوانين، تسع الكل أي الإنسان العالمي من دون أدنى تميز أو عنصرية مهما كانت دوافعها، فالمواطنة في أسسها تقوم على قواعد الحقوق والمسؤوليات ثم المشاركة وأخيرا الهوية.

من هذه الأرضية القيمة يبدأ هابرماس بتقديم الحل الوافي لهذه الركائز القائمة فقط في إطار مواطنة الدولة ليتعدى بها العالمية، أما ما يخص مسألة الهوية، فهي في واقع الحال تمثل " الهوية الإنسانية منطلقا لها، ذلك لأن العالمية أو الكونية بما تحمله من قيم العقلانية، التي من انجازاتها الحديثة الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان... هذه القيم العالمية والمحايدة أيديولوجيا والمتحررة من كل لون طائفي أو عنصري، تكون في حد ذاتها مشروع هوية مستقبلية، هوية تنتمي إلى العقل"[53]. في اعتقادي بهذا الشكل من التحليل يمكننا القول مع هبرماس إمكانية حصول التوافق العالمي في القيم والمبادئ تحت كنف التعددية الثقافية والخصوصية مما يسمح للإنسان العالمي أولا بأن يكون سياسيا بامتياز، أي مواطن عالمي يفكر في إطار الكل، سواء كان هذا الكل أي موضوع التفكير متعلق بالجانب السياسي أو الاقتصادي أو الإيكولوجي.

إن هذا الجهد الذي يدافع عنه هابرماس من أجل بلوغ نوع من الإجماع من خلال نموذجه التواصلي خاصة في المجتمعات الكبيرة والحاملة لتعدد اثني وثقافي، لذا يرى ريمون بودونRaymond Boudon: أن قول هبرماس بإمكانية تطبيق نموذج تواصلي حتى على المجتمعات المعقدة، أمر صعب فحدود تطبيقه قابلة فقط داخل الجماعات المحدودة، ومن ثم تكون نقاشتها ذات أثر وتواصل واقعي" [54]. لأن غرض الحوار ومن ثم التواصل ليس الإجماع، لأن ذلك يعد صعبا نوعا ما، وبالتالي يعد قيمة صعبة التحقيق، لكن البديل الأقرب الذي يقترحه ليوتار (Jean-FrançoisLyotard)* في هذا الشأن هو أن ما تحتاجه " مجتمعات الحداثة البعدية، هو مسألة العدالة، لأنه هذه الأخيرة الوصول إليها وممارستها لا يشترط فيها الإجماع" . [55]

الهوامش:

[1] -الجباعي جاد عبد الكريم، المجتمع المدني هوية الاختلاف (دمشق:النايا للدراسات والنشر والتوزيع ، 2011) ، ص47.

[2]- دياب، قايد، المواطنة والعولمة: تساؤل الزمن الصعب، ط1(القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،2007)ص286.

[3]- ديريدا جاك، أطياف ماركس، ترجمة منذر عياشي(حلب: دار الحاسوب للطباعة ،1995)، ص 12.

[4]- بوبكري محمد، الديمقراطية في زمن العولمة (سوريا: دار الثقافة،2001)، ص129.

[5]- مهران، حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي: دراسة تحليلية نقدية، (الإسكندرية :دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،2014)، ص451.

[6]- نرسيسيان ف.س، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، ط1(دمشق، سوريا: ، الأهالي للتوزيع،1999)، ص10.

[7]- كرم يوسف،تاريخ الفلسفة الحديثة(بيروت، لبنان: دار القلم،2012)،ص309 /310 .

[8]- روسو، جان جاك، الاعترافات، ت،محمد بدر الدين خليل،ج1، ط1(دمشق،سوريا:طلاس للدراسات والترجمة والنشر،1985)،ص 15-25.

[9]- إيمانويل كانت، مشروع السلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط1 (القاهرة: مكتبة أنجلو المصرية،1952) ، ص 9 و ما بعدها.

[10]- مهران، حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي: دراسة تحليلية نقدية، (الإسكندرية :دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،2014)، ص455.

[11] أحمد وهبان، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية: رؤية جديدة للواقع السياسي في العالم الثالث، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة،2000)، ص 35.

[12]" عيدان عقيل يوسف، التنوير في الإنسان شهادة جان جاك روسو،ط1(بيروت:منشورات الاختلاف ، 2009)،، ص141.

[13]-مهران ،ص458.

[14]-عمر صقر،العولمة و قضايا اقتصادية معاصرة،(مصر: الدار الجامعية للنشر،2000-2001)،ص11.

[15] -الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر :العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم، الفلسفة و المدنية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية،1997) ، ص 148.

[16] -مهران، ص460.

[17] -وداد غزلاني، *العولمة والإرهاب الدولي بين* آليات *التفيكك والتركيب*، (الجزائر: أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية لحقوق و العلوم السياسية جامعة الحاج لخضر باتنة،2009-2010)، ص 134 135.

[18]-المرجع نفسه، ص 88.

[19]-عقيل يوسف، ص88.

[20]- مهران، ص461.

[21]-عقيل يوسف، ص462.

[22]-السيد ياسين، في مفهوم العولمة العرب و العالم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1998)، ص 33.

[23]– حاتم محمد عبد القادر،العولمة لها وما عليها، (القاهرة، مصر :الهيئة المصرية العامة للكتاب ،2005)، ص245.

[24] -BLANDIER (G) : le détour , pouvoir et modernité , (paris : ED ? Fayard 1988),p132.

[25]–كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ت: محمد حسين غلوم،(الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب،1999)، ص310.

[26]– المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا ،ط1 (الجزائر:منشورات الاختلاف،2011)، ص16.

[27]- Boudon (R) , l'idéologie, (paris : ED. Fayard,1986),.134.

[28]– المحمداوي ، ص16.

[29]– المرجع نفسه، ص17.

[30] - Marcuse (H) Eros et civilisation »,(paris : ED de Minuit,1986), p09.

[31]–نرسيسيان، ص97.

[32] -Horkheimer(m),Adorno(T) ,la dialectique de la Raison, (paris : ED Gallimard ,1971),p63.

[33] - Habermas(j),La technique et la science comme idéologie, (paris: ED Gallimard,1973),p62

[34]–المحمداوي، ص18.

[35]–هابرماس يورغن، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل،ط1(الجزائر: منشورات الاختلاف،2010)، ص 08.

[36] - Bernard eveno,dictionnaire encyclopédique 2000 ,(canada :édition Larousse bordas ,1999),p1041.

[37]–هابرماس، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، ص ص09/08.

[38]–المحمداوي ، ص ص، 208-209.

[39]–مهيبل عمر، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ط1(الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف ،2005)،ص15.

[40]– المحمداوي ، ص264.

[41]–هابرماس، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، ص 49.

[42]- المرجع نفسه، ص134.

[43]– ناصر إبراهيم، المواطنة، (عمان، الأردن: مكتبة الرائد العلمية،2003)،ص260.

[44]- المرجع نفسه، ص260.

[45]– أفاية محمد نورالدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس (بيروت: لبنان، إفريقيا الشرق،1998) ، ص165.

[46]- Habermas (j) , Après Marx, Tome2, (paris : ED. Payot,1975),p303.

[47] - Habermas (j) , Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, (paris : ED. Payo,1978),p71.

[48]–المحمداوي ، ص 296.

[49]–أفاية، ص165.

[50]-Habermas, La technique et la science comme idéologie , p88).

[51]-Ferry (J-M) ,« Habermas, l'éthique de la communication »,paris : ED , PUF,1987),p 562.

[52]–المحمداوي، ص309.

[53]–المرجع نفسه، ص328.

[54](Boudon, l'idéologie, p119.

[55]-Lyotard (J-F), « la condition postmoderne »,(paris : ED. Minuit,1979),p106.