

يورغن هابرماس: النظرية السياسية وفق البراديغم التواصلي Jürgen Habermas : The Political theory according to the Paradigm of Communication

د. حسان حموم*

باحث في علم الاجتماع، المغرب، hammoun272@gmail.com

تاريخ الاستلام : 2021/04/29 ؛ تاريخ القبول : 2021/09/09 ؛ تاريخ النشر : 2022/01/30

Abstract

This study aims at scrutinizing the political theory of the German philosopher and sociologist Jürgen Habermas as a summary of his critical readings of the history of modern and contemporary human thought, as a result of this, he presented the theory of communicational action based especially on the philosophical foundations of Kantian political morality and communicational rationality, which allowed him to propose a theoretical alternative Based in its political dimension on The concept of deliberative democracy that allows interlocutors to treat each other as equals in a cooperative attempt to reach an understanding on matters of common concern.

Keywords : *political theory, Kantian political morality, communication, public sphere, deliberative democracy*

المخلص

تبحث هذه الدراسة في النظرية السياسية للفيلسوف والسياسيولوجي الألماني يورغن هابرماس بوصفها عصارة قراءاته النقدية لتاريخ الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، فقد عمل على صياغة ما بات يعرف بنظرية الفعل التواصلي، انطلاقا من الأسس الفلسفية للأخلاقية السياسية الكانطية من جهة وللعقلانية التواصلية من جهة أخرى، وهو ما مكنته من طرح البديل النظري الذي استند في بعده السياسي على مفهوم الديمقراطية التشاركية التي تسمح للمتحاورين أن يعامل بعضهم البعض على قدم المساواة في إطار التعاون للتوصل إلى تفاهم بشأن المسائل ذات الاهتمام المشترك.

الكلمات المفتاحية : النظرية السياسية، الأخلاقية السياسية الكانطية، التواصل، الفضاء العمومي، الديمقراطية التشاركية

* المؤلف المراسل.

مقدمة

يعتبر يورغن هابرماس بحق واحدا من الفلاسفة الكبار الذين عرفهم القرن العشرون، لقد طبع هذا المفكر الألماني الفكر المعاصر ببصمته الخاصة وأحدث في بنياته رجة عظيمة مازالت صداها تنتشر إلى اليوم في العديد من الجامعات والمعاهد العالمية، ولعل ما يميز هذا الفيلسوف زاده الفكري الذي يستلهم مكوناته من مختلف الإتجاهات والتيارات الفكرية، لقد عرف بقراءاته المتعددة لمواقف وأفكار جل الفلاسفة الكبار منذ عصر التنوير وإلى حدود الفلسفات المعاصرة، إنه الفيلسوف الذي تلتقي عنده كل التيارات الفكرية بل وكل المجالات المعرفية من فلسفة وسوسولوجيا وسياسة وعلم نفس وتداوليات... إن قراءة الفكر السياسي الهابرماسي تفضي بنا إلى اكتشاف ملامح الجدة والراهنية التي تجعل النظرية السياسية في علاقة جدلية متواصلة مع الواقع الانساني المحكوم بنزعة التناقض والتضارب في المصالح والحاجيات، فالانسانية اليوم في وضعية تسمح لها بالاستنارة بمكتسبات الثورات الصناعية والعلمية والتقنية وتحقيق نجاحات وانتصارات جمة ما يعود عليها بالخير والسعادة، إلا أن ذلك رهين ببلوغ وعي جماعي وحس كوني مشترك يجاوز التناقضات والصراعات ويجابه التحديات والعوائق ويستجيب للرهانات والمتطلبات المطروحة ويعيد صياغة التفكير البشري في منطلقاته ومرجعياته.

سنحاول في هذا الدراسة ابراز مساهمة السوسولوجي والفيلسوف الالماني يورغن هابرماس في تفكيك الاشكالية السياسية من خلال نظريته في الفعل التواصلي، وذلك بمحاولة الاجابة عن الأسئلة التالية:

- ما الأسس النظرية التي توجه النظرية السياسية ليورغن هابرماس؟
- ما مدى انفتاح نسقه النظري على مشكلات الواقع وكيف عالج تناقضاته؟
- كيف وظف البراديغم التواصلي في تأطير وتشكيل نظريته السياسية؟

أولا: المحددات الفكرية الأساسية للنظرية السياسية لدى يورغن هابرماس:

1- الأخلاقية السياسية الكانطية:

يستقي المشروع السياسي ليورغن هابرماس منطلقاته من الإرث النظري لفلسفة الأنوار ومن المرجعيات الكبرى لفكر الحداثة كما تبلور في القرن 18م، وتشكل الكانطية في بعدها

الأخلاقي والسياسي الأساس الذي تمحور حوله فكر هابرماس وهو يعالج المشكلات والمعضلات التي يواجها المجتمع المعاصر، لقد رأى أن مشروع الحدأة عموما والمثالية الكانطية بشكل خاص لم تبح بكل امكاناتها في التأسيس لنظرية سياسية تجيب عن تساؤلات الراهن في مختلف تجلياته، لذا كان من الضروري إعادة قراءة الفكر التنويري الكانطي واستكشاف خباياه وترجمة مضامينه وملاءمتها مع الواقع السياسي اليوم.

تكمن أهمية الفيلسوف الألماني إمانويل كانط في الفلسفة السياسية في نقله المسألة النقدية من مجال العقل وحدوده إلى مجال السياسة والتاريخ، وتتلخص نظريته السياسية في البحث عن الكيفيات التي تجعل الكائنات العاقلة تدبر بها وجودها المدني وتضمن من خلالها حرياتهما وحقوقها العادلة.

شهد عصر كانط تغيرا هاما في المفاهيم السياسية المرتبطة بالدولة والمجتمع وساهم الاقتصاديون الليبراليون كآدم سميث في الكشف عن المعايير الاقتصادية التي بات يقوم عليها المجتمع المدني، لقد أدى نمو الأسواق والعمل وكثرة السلع إلى وضع المصلحة الفردية في صميم الممارسة السياسية، فكانت النظرية الليبرالية التي تجلت بفصل السوق عن توجيه ومراقبة الدولة وإقرار المصلحة قوة مكونة للمجتمع المدني، بداية لنشوء الرأسمالية على أنقاض النظام الإقطاعي، «إن المجتمع المدني وهو مملكة المصلحة الذاتية للحرية والإنتاج والتبادل قادر على أن يصحح ذاته آليا شريطة عدم تدخل السلطات السياسية، لقد فصلت الدولة لدى سميث أخيرا عن المجتمع المدني، وهذا هو التعبير النظري عن انهيار النظام الإقطاعي ومجيء الرأسمالية» (اهرنبرغ، 2008، صفحة 206).

إن تبعات هذا الفصل وبرز إشكاليات جديدة بتفكك الاقتصاديات الطبيعية تحت وطأة تنامي المصالح الجزئية وانهيار النزعات الكلية لصالح النزعات الفردية، جعل العديد من المفكرين يفكرون بإعادة صياغة المضمون الأخلاقي للنزعة الكلية وربط المجتمع المدني بكيان الدولة الممثلة لهذه النزعة الكلية؛ بناء على هذا سيحاول كانط أن يدرج العقل في الفعل الأخلاقي ويؤسس العلاقة بين المجال السياسي والمجال الاجتماعي على فكرة الحق والقانون ينتظم في إطارها الصالح العام مع المصالح الخاصة، «ينتمي الموجود العاقل إلى مملكة الغايات من حيث أنه عضو فيها عندما يفرض قوانين كلية عليها ويخضع لهذه القوانين أيضا، إنه ينتمي إليها من حيث أنه حاكم بمعنى أنه عندما يفرض قوانين فإنه لا يخضع لإرادة

تجريبية... في مملكة الغايات لا يتحدث الواجب إلى الحاكم وإنما يتحدث إلى كل عضو وإلى الجميع بنفس الدرجة» (كروبسي و ليو شتراوس ، 2005، صفحة 180).

ينطوي تصور كانط للدولة على فكرة الحرية كما صاغها فلاسفة العقد الاجتماعي عندما ربطوا بين قيام الدولة وتحقيق الحرية المدنية، فخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع كان يهدف الحفاظ على الحرية في ظل وضعية قانونية مفروضة ومحمية من السلطة السياسية، فالحرية المدنية عند روسو مثلاً هي الخضوع الإرادي لسلطة الدولة كإرادة عامة ديمقراطية؛ بوحى من هذه الأفكار نظر كانط إلى الدولة كأداة لتجسيد الحق السياسي العمومي، بوصفه مبدأً فطرياً أصيلاً في الإنسان، هكذا نجد أن نظام الدولة ينطوي على مبادئ أساسية، «حرية أعضاء المجتمع باعتبارهم أناساً، خضوع الجميع لقانون واحد مشترك باعتبارهم ذواتاً ثم المساواة بين الجميع باعتبارهم مواطنين» (كانط، نحو السلام الدائم، 1985، صفحة 40)، وهي المبادئ الضرورية لتحقيق دولة الحق والحرية في مقابل دولة الاستبداد، يؤكد كانط على أهمية تأسيس النظام الجمهوري بوصفه النقيض الوحيد لأشكال الحكم غير العادلة الأخرى بما فيها الحكم الديمقراطي «لان الديمقراطية تقيم سلطة تنفيذية حيث يقرر الجميع على واحد بل ضد واحد، لهذا السبب لا تكون إرادة الجميع هي إرادة الجميع حقاً، الأمر الذي يجعل الإرادة العامة متناقضة مع نفسها ومع الحرية» (كانط، نحو السلام الدائم، 1985، صفحة 44).

يرى كانط أن دولة القانون والحق لا يمكن لأحد فيها أن يستحوذ على السلطة ولا أن يفرض على المجتمع وجهة نظر خاصة، فالمستبد يضع القوانين ويفسرها حسب أهوائه ومصالحه ولا يراعي مصالح الأفراد داخل الجماعة السياسية، دولة الحق تقوم على نظام تمثيلي برلماني يكون فيه للشعب القدرة على انتخاب ممثليه الموكول لهم اتخاذ القرارات العامة وبالتالي توافق الدولة التمثيلية الحرية وتجسد السلام الدائم.

إن الجمهورية القائمة على الفصل بين السلط هي الضمان للحق وللحرية وهي القادرة على خلق التوازن بين النظام والحرية بحيث تضمن مصالح الأفراد والمجتمع دون إخلال بالاستقرار والسلم حيث السيادة العليا للقانون وليس للأشخاص، تقوم دولة الحق في تصور كانط على فكرة الدستور الجمهوري، فمرجعية الحق المدني هي الدستور، فهو الخلفية القانونية لكل الحقوق، والدستور الجمهوري هو الدستور المدني المؤسس على مبادئ الحرية والمساواة والمواطنة، يقول كانط: «الدستور الجمهوري يمتاز بكونه يتيح لنا الأمل في السلام

الدائم علاوة على وضوح أصله كتعبير صادق عن فكرة الحق» (كانط، نحو السلام الدائم، 1985، صفحة 42)، تقابل الحالة المدنية في نظرية العقد الاجتماعي الحالة القانونية لدى كانط وهي الحالة التي يكون فيها الفرد حرا ومستقلا ومتساويا مع الآخرين.

لا ينفصل الحق عن الدولة وهما مفهومان متلازمان، فالحق يجعل العلاقات الأساسية المشتركة ممكنة التحقق والدولة هي القوة التي توحد الأشخاص رغم تعارض مصالحهم بواسطة القوانين وبما أن هذه القوانين مستمدة مما هو أخلاقي ترتب عن ذلك إلزاميتها وهو إلزام إرادي وحر حسب كانط، «إن كل إنسان لا بد أن يسلم بأن قانونا يراد له أن يكون قانونا أخلاقيا أعني قاعدة إلزام لا بد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة» (كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، 1980، صفحة 73)، يتخذ القانون الأخلاقي من حيث هو واجب أخلاقي صيغة الأمر المطلق القطعي ويتحتم على الكائن العاقل الاحترام الكلي للقانون، إحترام القانون هو في ذاته احترام للإنسانية بوصفها غايات، «إفعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها ولا تعاملها أبدا كما لو كانت وسيلة» (كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، 1980، صفحة 73)، إنها القاعدة العامة التي تجعل كل شخص يسلك وهو يدرك انتماءه للجنس البشري ككل وتحمله لمسؤولياته عنه، فإدراك المرء أنه يعيش في مجتمع مدني للناس فيه غاياتهم المشروعة الجديرة بالاحترام بوصفها حقوقا يجعله كائنا مشرعا للواجبات الأخلاقية، يحتاج تنظيم المجتمع في المنظور الكانطي إلى هذا الأساس الأخلاقي بدل الانطلاق من معايير السوق كما راج عند ممثلي الاقتصاد السياسي، لذلك «كان المجتمع المدني لدى كانط مجتمعا خلقيا يقتضي من الناس المستقلين ذاتيا إخضاع أفعالهم للمعايير الكلية ل "الفريضة المنطقية"» (اهرنبرغ، 2008، صفحة 222)، تدل الفريضة المنطقية لدى العديد من دارسي كانط على مجموعة إجراءات تسمح بمعالجة إحساساتنا بناء على العقل.

تسعى دولة القانون التي نظر لها كانط إلى منح الناس فرص اتخاذ قراراتهم بحرية داخل فضاء عام محمي من السلطة السياسية، فالمجتمع المدني المنظم بواسطة القانون والحريات المدنية إنما يعبر عن قدرة المواطنين على العيش ضمن المبادئ الأخلاقية بشكل متساو، يشكل الفضاء العمومي المجال الذي تتم فيه المناقشة الحرة حول القضايا العامة وهذا المجال هو الذي يمنح المشروعية للقوانين التي يلتزم بها الأفراد برضا تام أي أن العمومية شرط قيام

دولة الحق والقانون، العمومية التي لا تعني شيئا آخر غير الاستعمال العمومي للعقل واللجوء إلى النقد في الحوارات والنقاشات العامة، «لقد اعتبر كانط الفكر النقدي والمستقل سلاحا مهما بوجه الدوغما والسلطوية وأما العلنية العامة والحقوق فينقدان العقل من التجربة ويتيحان له العمل من أجل التطور الخلفي» (اهرنبرغ، 2008، صفحة 224)، هكذا تبرز العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال حضور السلطة السياسية في الفضاء العام ليس بقصد الهيمنة عليه أو إخضاعه، بل العمل على ضمان احترام القوانين وحماية الحقوق، فالدولة المدنية في تصور كانط تتكفل بوضع القوانين والتشريعات الإكراهية في نطاق يسمح للأفراد كأعضاء في الدولة القانونية بالتعايش انطلاقا من مبدأ المساواة، وجوهر دولة القانون هو العدالة من حيث هي تشريع حر للمواطنين بوصفهم غايات أخلاقية، تتأسس دولة الحق والقانون على المبادئ القبلية التالية:

- الحرية لكل عضو في المجتمع بوصفه كائنا انسانيا؛
- مساواة كل فرد مع الآخرين بوصفه واحدا من الرعايا؛
- استقلالية كل عضو في الكومنويلث بوصفه مواطنا؛

هذه المبادئ الثلاثة أي الحرية والمساواة والاستقلالية تجعل المواطنين أعضاء في هيئة تشريعية في عالم من الغايات الممكنة، هذا كله يكون المجتمع بوصفه جمهورية تنتظم حول احترام الحرية، المساواة والاستقلالية، إن المجتمع المدني عند كانط يستلزم وجود ميدان عام ليبرالي للتوفيق بين الفردية والكلية وبين التناحر والانتماء عبر مؤسسات جمهورية يحكمها القانون (اهرنبرغ، 2008، صفحة 229/228)؛ إن مساهمة كانط في نظريات المجتمع المدني تتجلى في تصوره الحياة العامة في علاقة مع الغايات الأخلاقية، فالمجتمع المدني يمثل تنظيما للإنسانية في عالم من الغايات الممكنة ويوفر للناس إمكانية تحقيق غاياتهم من خلال الالتزام بالواجبات الأخلاقية، يصدر تصور كانط عن الرغبة في إيلاء البعد الأخلاقي كامل تجليه في الوقت الذي بدأت فيه التصورات الاقتصادية تربط بين الاقتصاد وشكل القاعدة المهيمنة في تفسير الدولة، إن حاجة الإنسان إلى الدولة هي في الجوهر حاجة إلى الحرية وإلى المجتمع المدني فلا حرية من دون قانون ولا مجتمع من دون دولة ولا سلام من دون إكراه، لقد اقترن التزام كانط بالاستقلالية الأخلاقية الفردية بالتزام مماثل بالدولة والقانون، فالنظام الملكي الدستوري الذي دافع عنه يحمي المجتمع المدني من الاستبداد وفي نفس الوقت من الديمقراطية على حد السواء، إن دولة الحق هي الدولة التي يتم فيها التوفيق بين الحريات

المدنية من جهة والسلطة السياسية التي تطبق القانون بشكل كلي من جهة أخرى، أي نوع من التوفيق بين الأخلاق والسياسة.

2- العقلانية التواصلية:

ينظر يورغن هابرماس إلى العقلانية التي طبعت الحداثة الأوروبية بوصفها عقلانية أدائية تحتاج إلى تعديل وتصحيح لتجاوز أعطابها وتناقضاتها، لقد استنفذ الفكر التنويري كل طاقاته المفاهيمية وآلياته الحجاجية وأصبح عاجزاً عن مواكبة التحولات العميقة للمجتمع الإنساني، لذلك كان من الضروري إعادة إحياء هذا الفكر ومعالجة أمراض الحداثة وأزماتها، ومراجعة أهدافها ومراميها الصريحة وغير الصريحة وتقييم نتائجها على الفرد وعلى المجتمع، إننا بصدد المهمة الأولى لمشروع هابرماس والتي تتجلى في إدخال عنصر جديد في الممارسة العقلانية هو عنصر التواصل، «لذلك أكد هابرماس على أن فلسفة الوعي أو فلسفة الذات استنفذت كل طاقاتها، ويتعين إدخال مسألة التفاهم والتواصل لتنشيط الفكر الفلسفي في اللغة والذات والحداثة والعقل...» (نور الدين أفاية، 1998، ص 210).

يمكن أن نفهم العقلانية التواصلية كأداة لتطوير عقلانية الأنوار وجعلها قادرة على التفكير في التغيرات الحاصلة في الواقع الإنساني، إن عملية التفكير هذه تروم بالأساس تحليل ومناقشة النتائج التي أفرزتها الحداثة بمختلف تياراتها الوضعية والماركسية والمثالية والعمل على الخروج من المأزق الذي وجدت نفسها فيه والأوضاع السيئة التي باتت الإنسانية تترنح فيها؛ لقد ظهرت في القرن العشرين العديد من التيارات الفكرية التي فقدت إيمانها بجدوى وأهمية المشروع الحضاري الذي بشرت به الأنوار الأوروبية، ورأت في الحروب والكوارث التي ألمت بالإنسانية تراجعاً كبيراً ومهيناً في دعاوى التحديث والعقلنة والتقدم، وكانت تيارات "ما بعد الحداثة" الأكثر والأشد نقداً للحداثة، وعملت بشكل كبير على الكشف عن عيوب ونواقض عقلانيتها وتهافت تياراتها الوضعية والعلموية، لقد قامت بتعرية واقع الحداثة وإزالة القناع عن وجهها الذي كان يخفي حقيقته القبيحة والمررة. لكن يورغن هابرماس سيعمل على نحث معالم فكر مغاير للاتجاهات السابقة وسيؤسس لتوجه نقدي جديد لا يقف عند مجرد النقد وكشف العيوب بل يصل إلى محاولة طرح البديل الفكري والاجتماعي، إنه يتفق مع نقاد الحداثة الآخرين في المصير المأساوي الذي وصلت إليه الإنسانية بتأثير من النزعات العلموية والتقنوية، غير أنه يؤمن بإمكانية تصحيح المسار لأن في الحداثة جوانب مضيئة مازالت الإنسانية في حاجة إليها، وجزير بالذكر أن هابرماس اشتهر بعبارة: «الحداثة مشروع لم

يكتمل» (مانفريد فرانك، 2003، ص: 13)، إنه مشروع إنساني لم يستنفد بعد كل قدراته وإمكانياته ولم يحقق كل أهدافه.

إن الحداثة بوصفها مشروعاً لم يكتمل هي تلك العملية الحضارية الكبرى التي بدأها الإنسان منذ عمد إلى استخدام العقل واعتماد مناهج استقرائية مكنته من إنتاج معارف علمية، وتطوير ثقافة إنسانية ساهمت في الرقي والسمو بالكائنات البشرية، لقد حقق الإنسان في عصر الأنوار قفزة هامة في سلمه الحضاري وانتقل من عصر الخرافة والتقليد والتخلف إلى عصر جديد قوامه العلم والتقدم والحرية، إلا أن قطار الحداثة سينحرف عن مساره عندما تحول العقل الذي شكل دعائمها من عقل نقدي حر إلى عقل أداتي تقني، فتتج عن ذلك تشويه للحياة الإنسانية وتزييف للواقع الإنساني لتفقد الحداثة مضمونها الأخلاقي وتتحول إلى وحش عظيم زرع الحروب والصراعات والمآسي في كل الأماكن؛ يكمن هذا الانحراف في نظر هابرماس في محاولة إخضاع الحياة الاجتماعية لمنطق العقل الأداتي بغية فهم قوانينها وضبط إيقاعاتها كما هو حال الواقع الطبيعي، بمعنى آخر كان للتحكم التقني في الحياة اليومية نتائج كارثية تجلت في مظاهر الاعترا ب والتشويه التي عصفت بإنسانية الإنسان وحولته إلى آلة صماء بدون روح ولا مضمون أخلاقي، لذلك فإن الحل حسب هابرماس يبدأ من ضرورة الفصل بين الواقع الإنساني والواقع المادي والتفكير في عقلانية جديدة تخص العلاقات الاجتماعية وتسهم في عقلنتها بدون منطق التحكم والضب ط؛ في هذا الإطار سينطلق هابرماس من نظرية العقلنة كما وضعها ماكس فيبر الذي اهتم بفهم وتحليل آليات التحديث والتقدم في المجتمعات الغربية، والكيفية التي تشتغل بها هذه الآليات مهتدياً إلى الدور الفعال الذي مارسته الأخلاق البروتستانتية في هذا الإطار، إلى جانب الأهمية المتولدة عن الممارسة البيروقراطية في التدبير والتسيير، «إن تطور العقلانية الاقتصادية يتوقف بصفة عامة على التقنية وعلى العقلانيين، ويتوقف أيضاً على القدرات والاستعدادات التي يمتلكها الإنسان لاعتماده نماذج معينة للسلوك العقلاني العملي (M. Weber, 1964).» (p20/21)

في نظر هابرماس استطاع فيبر بناء نموذج مفهومي لتفسير التحولات الطارئة على المؤسسات والأنظمة في المجتمعات الغربية استناداً إلى مجموعة ثنائيات: وضع/تعاقد، تضامن آلي/تضامن عضوي، سلطة تقليدية/سلطة بيروقراطية... إلخ، غير أن هذه المحاولة لا تعبر عن فهم سليم لمدلول العقلنة، لذلك سيعمد هابرماس إلى إعادة صياغة هذا المدلول بتأسيس

إطار مفاهيمي جديد ينطلق من التمييز بين العمل *travail* والتفاعل *interaction* ، فالعمل «هو كل نشاط عقلائي قياسا إلى غاية، وهو إما النشاط الأداتي أو الاختيار العقلائي أو كلاهما (J.Habermas, 1990, p21)» فالنشاط الأداتي خاضع بالضرورة لقواعد تقنية قائمة على الممارسة التجريبية والمعطى الواقعي، أما الاختيار العقلائي فيشير إلى السلوكيات المنتظمة وفق استراتيجيات قائمة على المعارف التحليلية، أما التفاعل أو النشاط التواصلي «هو ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز، إنه يخضع بالضرورة للمعايير المألوفة والتي تحدد سلوكيات متبادلة التي يتعين أن تكون بالضرورة مفهومة ومعترفا بها من طرف ذاتين فاعلتين على الأقل. (J.Habermas, 1990, p22)»

يستند العمل من خلال النشاط الأداتي والنشاط العقلائي في قوته، على أهمية النتائج التي تبلغها المعارف سواء التجريبية أو التحليلية في حين يتقوى التفاعل عبر التوافقات بين أفراد الجماعة، يعني أن مرجعية كل نشاط على حدى تختلف عن مرجعية النشاط الآخر، «يتحدد صدق القواعد التقنية والاستراتيجيات بصدق القضايا التجريبية أو التحليلية بينما يتأسس صدق المعايير الاجتماعية على تفهم النوايا بين الذوات وحده بحيث يكون مضمونا من خلال الاعتراف المتبادل (J.Habermas, 1990, p22)» ومكمن الخطورة في المشروع الحداثي إنما تبرز حسب هابرماس في توغل النشاط الأداتي/الإستراتيجي في الحياة الاجتماعية متخطيا بذلك مجاله الخاص أي الواقع المادي والأنساق الاقتصادية والإنتاجية لينخرط في تنظيم الظواهر الخاصة بالعالم المعيش وضبطها والتحكم فيها.

يترتب عن هذا أن مجال الحياة اليومية لا يمكن تحقيق التقدم فيه بناء على الفكر الأداتي القائم على الإنتاجية والحسابية والفاعلية، بل من الضروري إخضاعه لفكر مغاير يحافظ على خصوصيته ويحقق تقدما فيه دون إفراغه من مضمونه الإنساني، والفكر الملائم لهذا المجال أي العالم المعيش في نظر هابرماس هو الفكر العقلائي التواصلي.

إن عملية التحديث التي انخرطت فيها أوروبا منذ عصر الأنوار شملت كل مجالات الحياة الإنسانية، وقد كان للممارسة التجريبية دور فعال وأساسي في بلوغ نتائج أكثر تطورا وتقدما مما كان عليه الحال سابقا وتجاوزت بذلك كل التصورات الميتافيزيقية والمعتقدات الأسطورية التي عشعشت لقرون طويلة في بنية المجتمعات التقليدية، لقد أدت فتوحات الحداثية إلى حلحلة أنماط التفكير ما قبل الحداثي المثالية والدينية ودشنت أنماطا جديدة في كل مؤسسات الدولة الحديثة.

يرجع هابرماس إلى ماكس فيبر في محاولة منه استنباط عقلانية تواصلية تضبط الممارسة الأدائية التي أدت إلى تشييء العلاقات الإنسانية وإضعاف الروابط الأخلاقية والعاطفية بين الأفراد، فالعالم المعيش الذي تتشكل فيه هذه العلاقات تسود فيه القيم والمثل العليا والعادات الاجتماعية والثقافية النبيلة وهي عوامل اندماج ضرورية للفرد في كيان الجماعة، لذلك فإن إعطاء الواقع الاجتماعي طابعا ماديا والعمل على التحكم فيه تقنيا وإخضاعه للضبط الاستراتيجي يؤدي إلى تلاشي هذه الروابط وفقدان معانيها ومضامينها الإنسانية، من الضروري إذن في نظر هابرماس التفكير في معايير وقواعد تحقق التقدم والتحديث في الحياة الاجتماعية مع الحفاظ على النسيج الاجتماعي وشد أواصره.

الرهان عند هابرماس إذن، هو إنتاج عقلانية بديلة للعقلانية الأدائية وللأنشطة التكنولوجية، عقلانية كفيلة بتطوير المجتمع دون إخضاعه لقوانين السوق حيث المنطق السائد هو منطق الربح والفعالية والإنتاجية، فوراء الرغبة في عقلنة كل مجالات الحياة تحتفي رغبة أخرى تتجلى في إرادة السيطرة والتحكم، ذلك أن النشاط العقلي عندما يطرح لنفسه غايات يتحول إلى رقابة يسعى إلى توسيع مجال السيطرة والعقلنة بإخضاع الإنسان لنظام الأشياء بتعبير ماركوز، إن العقلانية البديلة التي يدعو إليها هابرماس هي العقلانية التواصلية التي يشكل النقد أداتها والتحرر مبتغاها، إنها عقلانية تسعى إلى الانفتاح على قيم الحوار والتفاهم .

من الضروري إذن تخطي فلسفة الوعي أو فلسفة الذات التي سيطرت على الفكر الغربي مند ديكارت والانتقال إلى فلسفة الانفتاح والتواصل والتفاعل داخل الفضاء العمومي المشترك بين الذات، «إن فلسفة التواصل النقدية عند هابرماس تفهم الوعي الأخلاقي الحديث متحررا من أي مضمون قد يقضي على مضامين أخرى، وتحرر من إيسار الماورائيات والرؤى الميتافيزيقية وتتجنب قضايا الإيمان الديني أو المعتقدات الروحية الخاصة على أهميتها، فالأخلاقيات عنده ليست أوامر تصدر ولا نواهي أو محرمات، بل هي جملة معايير تنظم ممارسة التواصل في المجتمع وتبلور قواعد تعمل على الوصل بين أعضائه» (حسن مصدق، 2005، ص 12).

يقوم التواصل على معايير وقواعد وأسس ضرورية لفعالية ونجاحه، وتنظم هذه المعايير في ما يسمى بأخلاقيات المناقشة، وتختلف أخلاقيات المناقشة هنا عن الأخلاقية التقليدية، بل إن هابرماس لا ينظر إليها بوصفها نموذجا أخلاقيا بديلا للنموذج التقليدي أو تطويرا له، فهي لا تتوخى البحث عن غايات الفعل الإنساني ولا ترغب في التحكم أو السيطرة على

الدوافع والحاجات البيولوجية، ولا تدعي رسم مناهج حياة الإنسان في مجتمعه، إنها أخلاق لا ترعم امتلاك حقائق وقيمينيات، أخلاقيات المناقشة هي منهج في التواصل والحوار الشفاف وأداة لخلق وضعيات التفاهم السليم، إنها قواعد عملية وسلوكية توجه المناقشة العمومية نحو الاتفاق المبني على الاقتناع بحيث تملك كل ذات في الممارسة الحوارية حريتها في التعبير وإبداء الرأي، كما أنها على استعداد تام لمراجعة مواقفها على ضوء البراهين والحجج الأقوى أي القبول المبدئي بإمكانية امتحان المواقف الشخصية مع الذوات الأخرى، يتعلق الأمر هنا بإتيقا المناقشة التي دشنها هابرماس في وقت متأخر، إتيقا لا تتوخى الدفاع عن أخلاق قبلية جاهزة، بل تسعى إلى الكشف عن قواعد ومعايير عملية ذات طابع إجرائي تسمح بانسيابية الحوار من أجل الوصول إلى قرارات بصدد قضايا أخلاقية متنازع حولها، يعني هذا أن هابرماس وباستحضار فلسفة كانط استبدل الأمر القطعي بالأمر الإجرائي.

إن أهمية اللغة في أخلاقيات المناقشة تكمن في تحولها إلى وسيط الحوار بامتياز، فهي ليست مجرد منظومة رمزية وقواعد نحوية تستعمل للتعبير والتبليغ عن الأفكار والمضامين بقدر ماهي أداة التواصل وتبادل الآراء، ليست اللغة حاملة للمعتقدات والحقائق أو ناقلة لها، إنما هي وسيلة لتحقيق الاندماج في المجتمع باعتماد شروط البرهان، أما مفهوم الحقيقة فإنه سيأخذ دلالة أخرى في نظرية الفعل التواصلي تبرز في سياق الإجماع الحاصل بين الأفراد، أي لا تتحول الآراء والأفكار إلى حقائق مقبولة إلا بتوفر شرط التفاهم حولها، لعل ما تركز عليه العقلانية التواصلية هو بناء الحقيقة على أسس برهانية تضمن لها نوعا من المعقولية والمشروعية بمعنى مبررة عقليا من جهة ومقبولة اجتماعيا من جهة أخرى، في هذه الحالة سيتم رفض أي ادعاء مسبق بامتلاك الحقيقة دون إخضاعه للمراجعة والمناقشة العموميتين.

يدافع يورغن هابرماس عن إمكانية إيجاد هذا التفاهم الجماعي بشأن الحقائق رغم وجود تعارض واضح في الآراء ووجهات النظر، والوصول إلى اتفاق مشترك ممكن في ظل توفر شروط ومطالب التواصل الحقيقي والفعال التي يحددها هابرماس في أربعة شروط هي: المعقولية، الحقيقة، الصدق والدقة، هذه الشروط كفيلة بتحقيق إجماع في ظل وضعية ديمقراطية تسمح لكل فرد في إبداء رأيه وتدعيمه بالبراهين والحجج العقلية لإقناع الآخرين «ويتوقف أول هذه الافتراضات (أو الشروط) على توفرها على ضرورة المعقولية التي يتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيبا صحيحا يحترم قواعد اللغة المستعملة (...). يتعلق الافتراض الثاني بحقيقة مضمون القول التي تضمن وظيفيا وصف حالة واقعة موجودة وغير مستوحاة

من الخيال (...)، يحيط الافتراض الثالث بمصدقية التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع ويمتاز بشرعية معاييرها، يخص الافتراض الرابع صدقية ما يقال بالقدر الذي يسمح به المتحدث عن التعبير عن نوايا محددة وبطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب» (حسن مصدق، 2005، ص 145/146)، تحقق هذه الشروط الأربعة ما يسميه هابرماس "بالحالة المثالية للكلام" وهي حالة يسود فيها تكافؤ الفرص بين الذوات بحيث تستطيع كل ذات قادرة على الكلام مشاركة غيرها في إنتاج الحقائق الجماعية المتفق عليها، «إن عمليات التفاهم تتجه نحو تحقيق اتفاق يستجيب لشروط التبرير العقلاني لمضمون تعبيرها وبالتالي فإن اتفاقا ناتجا عن التواصل له أساس عقلائي لأنه يستند إلى قنوات مشتركة (J.Habermas, 1985, p297), »

تشكل الحقيقة المتوصل إليها جماعيا تصورا مبررا عقليا لأن الاتفاق في أساسه قائم على أسس عقلية برهانية فلا يمكن قبول بعض الأفكار غير المبررة منطقيا بسهولة، لذلك فالاتفاق الصادر عن إرادات حرة هو اتفاق عقلائي، وحتى الآراء المتولدة عن الكذب إذا ما وقع اتفاق بصدها فإن هذا الاتفاق لن يستمر طويلا، فلن يستطيع الصمود بل سيتلاشى بمجرد اكتشاف الكذب لذلك استبعده هابرماس من الممارسة التواصلية، وعده من الوسائل ذات التأثير السلبي على حصول الإجماع الحقيقي.

إذن في وضعية تواصلية عقلانية سيكون بمقدور الجميع القبول بالحقيقة الأكثر إقناعا أي أن الرأي المستند على مبدأ "أقوى حجة" أو "أفضل برهان" هو الرأي الذي سيصمد ليصبح حقيقة، «إن قوة برهان ما تقاس داخل سياق معين بقوة الحجج وصحتها التي تظهر في القدرة على إقناع المشاركين في المناقشة على تبرير دعاوى الصلاحية (J.Habermas, 1985, p18)» وبند اللاعقلانية وتعلي من قيمة التفاهم من حيث هو نتاج ادعاءات الصلاحية التي تراعي قواعد المعقولية والحقيقة والدقة والصدق وتستند إلى البراهين والحجج.

لقد دشتت نظرية الفعل التواصلي توجهها حديثا في نقد الحداثة والعقلانية الأداتية، وإذا كان هابرماس بنقده هذا قد سار في نفس المسار الذي بدأه الرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت إلا أننا نسجل هنا اختلافه معهم عندما لم يستغرق في عوالم طوباوية أو دينية كما حال هوركايمر وأدورنو؛ بل سعى إلى طرح بديل نظري قابل للتحقق والتطبيق، لقد

استعان في مشروعه الفكري بنتائج مختلف الحقول المعرفية كالسوسيولوجيا وعلم النفس واللسانيات وعلم السياسة، ولم يكنف هابرماس بالتأمل الفلسفي لذلك لم يسقط في مجرد إعطاء نظرية في فلسفة التاريخ تؤدي إلى انغلاق مشروعه داخل نسق فلسفي على الطريقة الهيغلية أو الماركسية؛ إن المشروع الهابرماسي هو مشروع فكري نقدي جعل من النقد أرضيته الصلبة ومن الانفتاح والتحرر غايته الأولى، إن نظرية الفعل التواصلي إضافة جديدة ونوعية للفكر الفلسفي المعاصر شغلها الشاغل تثبيت العقلانية وتجاوز انتقاداتها المحافظة والفوضوية والعدمية من منظور ما سماه هابرماس نفسه بعقلنة الحداثة وتحديث العقلنة La rationalisation de la modernité et la modernisation de la rationalisation.

يبقى أن نسجل في الأخير أن النظرية التواصلية التي أفرزها فكر هابرماس في سياق اهتمامه بمشكلات العصر قد تعرضت كغيرها من النظريات المهمة في التاريخ الفلسفي إلى العديد من الانتقادات، ولعل أهمها النقد العنيف الذي وجهه فرانسوا ليوتار صاحب نظرية التنازع وهي نظرية معارضة تماما لنظرية التواصل، وإلى جانب ذلك هناك انتقادات ولكن بدرجات أقل وجهها كل من ريمون بودون وإيان كريب، وقد تمحورت أغلب هذه الانتقادات حول إمكانية تطبيق النموذج التواصلي المثالي في مجتمعات كبيرة ومعقدة، فضلا عن حقيقة وجود اتفاق مبدئي حول المعايير والقواعد الصالحة لبلوغ الحالة المثالية للكلام، كما يبرز أهم انتقاد في الإجماع والاتفاق نفسه إن كان فعلا غاية التواصل أم مجرد حالة من حالاته، لكن هذا النقد اللاذع للنظرية إنما هو مساهمة أصيلة في تقويتها وتدعيمها، لأنه يبرز جوانب القصور والمحدودية التي قد تساعد فيما بعد على تطوير آليات التفكير التي تنطلق منها ويجعلها بالتالي أكثر تعبيرا عن الأوضاع المتغيرة باستمرار للواقع الإنساني في مختلف مستوياته وتحليلاته.

ثانيا: براديغم التواصل والديموقراطية التشاورية:

1- مفهوم الفضاء العمومي:

في معرض حديثنا عن المشروع الفكري ليورغن هابرماس، رأينا كيف يشكل التواصل المفهوم المركزي ضمن الجهاز المفاهيمي الذي تستند عليه نظريته الفلسفية والسياسية، إن فلسفة هابرماس السياسية هي في العمق فلسفة تواصلية أي أن مطلب التواصل يمثل هم وغاية الرؤية السياسية التي يعبر عنها.

يستدعي مفهوم التواصل في سياق الحديث عن المناقشة الحجاجية المؤدية إلى التفاهم والإجماع، مفهوم آخر هو مفهوم الفضاء العمومي باعتباره المجال العام الذي تتحقق فيه آليات التواصل الناجح والفعال، فالذوات المتحاوره فيما بينها لا تستطيع إنجاز حوار عقلائي هادف إلا بوجود فضاء عمومي ديمقراطي يسمح لكل ذات قادرة على الكلام بالتعبير الحر عن آرائها ومواقفها؛ إن بلوغ الحقيقة الاجتماعية والقبول المبدئي بامتحان وجهات النظر الخاصة يشترط مثل هذا الفضاء العام الذي يمكن لأي مكان أن يجسده كالساحة العمومية أو النوادي أو المقاهي أو البرلمان...

سنحاول في هذه الفقرات الوقوف عند الاشتغال الذي خصه هابرماس لمفهوم الفضاء العمومي وبحثه في جذوره التاريخية والفكرية وتحليله للسياقات السياسية والاجتماعية التي تشكل فيها مع ربط المفهوم بإشكاليات نظريته السياسية.

لقد كان هاجس هابرماس في تناوله لمفهوم "الفضاء العمومي" التفكير في شروط تحقيق تواصل ناجح داخل الجماعة السياسية والكشف عن الآليات الكفيلة بتحقيق حالة من الإجماع حول جملة من القضايا والمواضيع الخاضعة للحوار والنقاش، هكذا سيرتبط "الفضاء العمومي" بعدة مسلمات كالحرية والديمقراطية وتكافؤ الفرص... إن توجه هابرماس هو نحو إمكانية إيجاد هذا الفضاء الديمقراطي الحر كفضاء للمناقشة وتبادل الآراء في اتجاه الاتفاق والقبول بالحقيقة "الإجماعية" المستندة على أفضل وأقوى حجة وبرهان، من أجل هذا كان تحليله للمفهوم تحليلاً أركيولوجياً يتوخى رصد بنية المفهوم والبحث في ظروف تشكله وتطوره في السياق الأوروبي واستنتاج تحولاته ووظائفه.

يشكل مفهوم الفضاء العمومي في نظر هابرماس مقولة تاريخية، فهو يرتبط بمرحلة تاريخية معينة تمثلت في ظهور البرجوازية ابتداء من منتصف القرن 17م، لا يعني هذا أن المفهوم لم يكن حاضراً قبل هذه الفترة ولكن الدلالة السياسية التي اتخذها المفهوم كمجال للممارسة السياسية العقلانية إنما برزت مع صعود الطبقة البرجوازية وسيطرتها على المجال العام وتوجيهها للرأي العام، لذلك اتجه هابرماس في كتابه حول الفضاء العمومي إلى البحث في «معالجة بنية ووظيفة النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي, 1978, J.Habermas». «p10) يشير الفضاء العمومي البرجوازي إلى وجود مناقشة حجاجية تستند على العقل، لذلك فإنه يضم الذوات التي تمتاز بقدرتها على استخدام العقل والدفاع عن آرائها بحجج براهين عقلانية، هذه الذوات التي تنتظم على شكل جمهور ستفرض نفسها في مواجهة

السلطة القائمة، أي أن الفضاء العمومي بهذا المعنى يفترض وجود مجالين متقابلين هما الدولة والجمهور، «يمكن أن نفهم المجال العمومي البرجوازي في بداية الأمر بوصفه مجالاً خاصاً لمجموعة أشخاص كونوا جمهوراً وطالبوا السلطة بتنظيم وتقنين هذا المجال، لكنهم يطالبون مباشرةً بجعله مضاداً للسلطة لئلا يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي الذي يبقى خاصاً لكن طبيعته أصبحت عمومية» (J.Habermas, 1978, p38). إن تشكل الفضاء العمومي جاء كنتيجة للانفصال الذي حدث بين الدولة والمجتمع المدني عندما أصبح هذا الأخير يطرح نفسه كمجال منفصل ومستقل ومقابل للمجال السياسي الخاص، والذي يعبر عن إرادة وتوجهات الدولة، لقد ساهمت الطبقة البرجوازية في حدوث هذا الانفصال، فمع تطور الاقتصاد بدأت الدولة تفقد شيئاً فشيئاً هيمنتها على وسائل الإنتاج لصالح الطبقات الصاعدة خاصة فئة التجار التي شكلت النواة الأولى للبرجوازية، «إن مقولتي الرأي العام والفضاء العمومي لم يجدا إمكانية تطبيقها الفعلي في ممارسة الحق إلا مع ظهور الدولة الحديثة والمجال المعارض لها أي المجتمع المدني» (J.Habermas, 1978, p16).

في رسده لبنية المفهوم والعوامل التي كانت وراء تشكله، سيلجأ هابرماس إلى التحليل التاريخي والأركيولوجي مستحضراً الجذور التاريخية لمفهوم العمومية والذي يعود في نظره إلى الفكر اليوناني ويقترن بالمدينة/الدولة؛ فالعمومية تفيد المجال العام المنفصل عن المجال الأسري الخاص، ويتحدد المجال العام بالحياة العامة المشتركة بين مواطني المدينة، ويميز أرسطو بين العلاقة الطبيعية بين الأفراد في المجال الخاص أي العائلة والعلاقة السياسية الأخلاقية بين المواطنين في المجال العام أي المدينة، «يكشف التصور اليوناني عن طبيعة تكون الدائرة العمومية التي تتعدى من الحوارات والنقاشات العامة التي تأخذ شكل تبادل الآراء بين المواطنين الأحرار في إطار الممارسة الديمقراطية المباشرة» (عبد السلام حيدوري، 2009، ص59)؛ ترتبط إذن العمومية في السياق اليوناني بالمدينة، وقد امتد هذا التمييز بين المجال الخاص والمجال العام إلى العصور الوسطى حيث يشير المجال الخاص إلى ذلك المجال الضيق لممارسة السلطة السياسية، والمجال العام الذي يشكل الفضاء الذي تظهر فيه سلوكات وأفعال ذات طبيعة عمومية تقوم بها الدولة التي تضطلع بالشؤون العامة للمواطنين، إلا أن العمومية في العصور الوسطى لم تتبلور ك رأي عام نقدي ذي أبعاد اجتماعية، ويرى هابرماس أن العمومية في الفترة الممتدة من العهد الروماني إلى عصر النهضة والإصلاح الديني هي مجرد

«نموذج معياري لأنه لم يبن على أسس التشكيلة الاجتماعية، بل على أساس التمثيل الإيديولوجي أي أنه ينتمي إلى بنية الفكر ويفتقر إلى أساس واقعي اجتماعي» (عبد السلام حيدوري، 2009، ص 61).

تسير العمومية كمفهوم سياسي بالتزامن مع التغيرات الجوهرية التي مست أركان المجتمعات الأوربية منذ عصر الأنوار، وقد ساهم في ذلك ظهور البرجوازية كطبقة جديدة لها مصالح متعارضة مع مصالح طبقة النبلاء المهيمنة آنذاك على السلطة السياسية، لذلك سيبدأ الانفصال التدريجي بين المجال الخاص الذي يحتله النبلاء والمجال العام الذي سعت البرجوازية إلى الهيمنة عليه واستغلاله لتوجيه المجتمع في صراعها السياسي مع السلطة القائمة؛ وقد ساهمت عوامل عديدة في اتخاذ هذا المجال العام صفة فضاء عمومي تتداول فيه الآراء السياسية المختلفة، ولعل أهم هذه العوامل ظهور الصحافة ووسائل الدعاية كوسائل تمارس النقد تجاه الاحتكار السياسي لطبقة واحدة، لقد استغلت البرجوازية هذه الوسائل لنشر آرائها السياسية ولصناعة رأي عام معارض وتشكيل قاعدة شعبية موالية، هكذا سيتحول المجال العام إلى فضاء عمومي للتعريف بالإنتاجات الفكرية والأدبية ونشر المعلومات وتبادلها، وقد احتلت البرجوازية «مركزا هاما داخل هذا الفضاء باعتبارها مجموعة مستنيرة ومدنية، وقد شكلت الأساس الحقيقي لجمهور القراء الذين يتبادلون المعلومات في الفضاء العمومي» (J.Habermas, 1978, p34)، كما ساهمت التطورات في المجال الإنتاجي والاقتصادي إلى توسيع مجالات التبادل حيث لم تعد العائلة قادرة على استيعابها مما نتج عنه تطور في علاقات الإنتاج، لقد شكلت هذه المرحلة أي القرن 17م لحظة الانتقال من «علاقات إنتاج عائلية خاصة إلى علاقات إنتاج أوسع ومنفتحة على السوق» (عبد السلام حيدوري، 2009، ص 67)؛ توسع المجال الاقتصادي بظهور الأسواق شكل بداية انفصال المجتمع المدني القائم على اقتصاد السوق عن كيان الدولة، وكان للثورة الفرنسية في نظر هابرماس دور بارز في تشكيل رأي عام سياسي حيث برز جمهور يستعمل العقل استعمالا سياسيا، لقد دعمت الثورة الفرنسية اتساع المجال السياسي العمومي وتطوره وحققت في ظرف وجيز ما حققته وسائل الدعاية والإعلام في مدة أطول، بناء على ما سبق فإن الدلالة التي سيتخذها مفهوم العمومية في العصر الحديث مختلفة تماما عن دلالته في العصور السابقة، فمفهوم عمومية الأنوار يشير إلى النقد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، لقد أدى ميلاد المجتمع المدني إلى حدوث تعارض اجتماعي تجلى أولا في تشكل طبقات اجتماعية جديدة

تنحو نحو الاستقلال المادي والاقتصادي عن الطبقة الإقطاعية، وتبني تمثلات وقيم اجتماعية وثقافية مغايرة، وبالتالي ستعتمد هذه الطبقات الجديدة ثانياً إلى الاستقلال السياسي ومحاولة الهيمنة على المجال السياسي العام، هذا التعارض الذي حملت لواءه الطبقة البرجوازية التي خرجت من رحم الطبقة التجارية يعد في نظر هابرماس سابقة في التاريخ البشري كان من أبرز نتائجه «الاستعمال العمومي للبرهنة (J.Habermas, 1978, p38)»،

بعد هذا السرد التاريخي يتوجه هابرماس إلى تحديد مدلول الفضاء العمومي بوصفه مجالاً للاستعمال العام للبراهين والحجج من لدن المجتمع المدني، والغاية هي الكشف عن آليات التحكم الممارس من الدولة ونقد المشروعات السياسية التي تستند عليها والتفكير في طرح البديل الشرعي الذي يضمن لمكونات المجتمع المدني الحق في المشاركة في السلطة؛ لقد شكل الفضاء العمومي بوصفه مجالاً وسطياً بين الدولة والمجتمع المكان الذي يبرز فيه الرأي العام كتعبير عن إرادة الجمهور الذي يطمح إلى المشاركة في ممارسة السلطة، فالرأي العام يتشكل كحزمة من المواقف الاجتماعية والفكرية والسياسية الذي يطرحها الجمهور الذي يشكل الأغلبية كمواقف معارضة لمواجهة السلطة القائمة ومعبرة عن مصالح هذه الأغلبية؛ واضح أن الأمر يتعلق في سياق الحديث عن الفضاء العمومي البرجوازي باستخدام العقل استخداماً عاماً كما تبلور مع الفيلسوف إمانويل كانط الذي ميز بين الاستخدام الخاص والاستخدام العام للعقل؛ إن العمومية بالمعنى الكانطي هي عمومية عقلية نقدية، لذلك لم يتخذ هذا المفهوم في نظر هابرماس طابعه السياسي والتاريخي إلا في الفلسفة الكانطية، إن الرأي العام حسب هابرماس يعتمد في مكوناته على العقل وعلى النقد؛ والفضاء العمومي هو مجال الممارسة النقدية تجاه القضايا والموضوعات العامة، إن أهمية كانط لا تبرز في بلورته مفهوم الفضاء العمومي، إنما تتجلى في دعوته إلى استعمال العقل بكل جرأة وحرية، بل إنه يربط مشروع الأنوار بهذه الجرأة في التفكير العقلي النقدي، «تجرأ على استعمال عقلك، ذلك هو شعار الأنوار» (إمانويل كانط، 1987، ص 129)، إن ما يعطل توجه الإنسان نحو التنوير هو وضع العقل في حالة عجز وقصور سواء بسبب الكسل أو الخوف، كما أن العقل هو الميزة الخاصة والفريدة لدى الكائن البشري وعليه فالإنسان مؤهل عن طريق العقل لتأسيس مجتمع مدني عادل يضمن لجميع الأفراد حق التعبير والتفكير ومحكمة الدولة، «هكذا فعندما نفكر في أفق هذا المستوى فيما عسى أن تنطوي عليه دلالة هذا الاستخدام - الجريء - للعقل من حل أو مبدأ حل لرفع الوصاية عن العقل والسير به نحو التنوير، فإننا

سنجد بأنه يتأسس على مطلب نظري عملي صاغه فلاسفة الأنوار في دفاعهم عن حقوق العقل ونعني به مطلب الحرية» (مصطفى حنفي، دت، ص45)، إن مبدأ العمومية الكانطي هو انعكاس للجرأة في استخدام العقل استخدماً عمومياً حيث يكون بمقدور المفكرين والحكماء والفلاسفة إبداء آرائهم وتقديم نصائحهم وتوجيهاتهم للسلطة الحاكمة، يدخل هذا في إطار العرض العمومي للحقيقة كشرط لعدالة المجال السياسي، فالمواطن من حيث هو كائن عاقل له الحق في عرض الحقيقة وطرحها في المجال العام ونشرها وكتابتها والدفاع عنها، هذا المبدأ الكانطي للعمومية جسده حسب هابرماس البرجوازية معتمدة على التأسيس العقلاني لأفكارها ووجهات نظرها في إطار سعيها لبلورة رأي عام يجد من السلطة المطلقة للنبلاء، الأمر الذي جعل هابرماس يفتح على النصوص الكانطية خاصة نص "ما التنوير؟" لفهم بنية الفضاء العمومي النقدي وآليات اشتغاله في الحقل السياسي للعصر الحديث، وقراءة هابرماس لنصوص كانط ليست قراءة جامدة بل قراءة نقدية حركية تروم بتحذير النقد في ضوء مستجدات الحياة المعاصرة، وتجلت هذه القراءة النقدية في أهم كتبه "المصلحة والمعرفة" ثم "نظرية الفعل التواصلية"، هكذا إذا كانت اللحظة الكانطية قد أسست للفضاء العمومي البرجوازي المقترن ببداية الانفصال بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي فإن هيغل سيعطي لهذا الانفصال مدلوله العقلي الذي يحدد للفضاء العمومي البرجوازي إطاره الوظيفي والسياسي.

يمثل المجتمع المدني بالنسبة لهيغل المجال الذي يتوسط الأسرة والدولة وهو مجال العمومية، إلا أن العمومية عند هيغل تختلف عن العمومية الكانطية، يميز هابرماس ما بين المعنى الكانطي والمعنى الهيغلي بالقول «إذا كان كانط قد أكد على أن الحرية هي شرط الاستعمال العمومي للعقل بل جعلها شعاراً للأنوار فإن هيغل قد جعل من العمومية تعبيراً عن الحرية الصورية والذاتية» (عبد السلام حيدوري، 2009، ص130)؛ إن تشكيل رأي عام من خلال المناقشة والحوار واعتماداً على الاستعمال العام للعقل لا يعني امتلاكه لصفة المعرفة العلمية، لأن العمومية في نظر هيغل هي معرفة سطحية، فهابرماس يرى أن نظرة هيغل للرأي العام تجعله في معارضة مع الدولة، فهو تعبير عن مصالح فردية وجزئية، إن العمومية تحمل في ذاتها تناقضاً يستدعي إعادة النظر في بنيتها الداخلية أي الانتقال بها من «حالة اللانظام والعشوائية إلى حالة الانتظام والتربية المدنية» (عبد السلام حيدوري، 2009، ص134)،

من الضروري تربية الفرد تربية مدنية داخل فضاء الدولة بوصفه عضوا مندجاً وفاعلاً فيها، فالدولة هي التي ترسم الأهداف الكلية المجسدة لمضامين وغايات الروح المطلق.

إن تصور هيغل للعمومية يجعل العمومية في دائرة الآراء السطحية والأحكام المسبقة المناقضة للعقل الذي يندمج في الدولة، وإذا كانت الدولة هي التحقق الفعلي للإرادة الأخلاقية الكونية فإن الرأي العام يعبر عن التصور الذاتي الذي يتعارض مع التصور الموضوعي للدولة، «إن الدولة الهيجلية هي الضامنة للحياة والملكية لذلك لا مجال لرأي عام ينقد ويعارض، لأن تلك المعارضة لا مسؤولة وخارجة عن الدولة، فالدولة هي الدولة والمجتمع هو المجتمع» (عبد السلام حيدوري، 2009، ص 205).

ابتداء من القرن 19م سبّرت صيغة أخرى للعمومية غير الصيغة النقدية التي طبعت الفضاء العمومي للقرن 18م، إنها العمومية السلطوية وهي العمومية التي برزت حسب هابرماس مع تشكل مؤسسات جديدة تضطلع بالوظائف التي كان يقوم بها الجمهور في الفضاء العمومي الحر كالأحزاب والجمعيات والنقابات، وستعمل الدولة بالمقابل على استغلال هذه المؤسسات في ضبط وتوجيه الرأي العام والتحكم في الجمهور وخلق توازن للسلطة، لقد تحولت العمومية إلى وسيلة في يد البرجوازية لفرض أيديولوجيتها ونشرها، «إن ما يسمى بالرأي العام يتخذ دلالة مختلفة حسب تعاملنا معه بوصفه جهداً نقدياً مبذولاً لمواجهة الدعاية المفروضة والتي تتلائم قوتها وهيمنتها مع السلطة السياسية والاجتماعية ذاتها (...) وهي دعاية تكون موجهة لترويج البضائع الاستهلاكية وتضخيم البرامج السياسية والمؤسسات» (يورغن هابرماس، 2005، ص 59)، لقد أدى تضخم الآلة الدعائية للطبقة البرجوازية في تزايد سيطرتها على السلطة السياسية، ومع تزايد وسائل الإعلام وتطورها ازداد تغلغل هذه الطبقة في مختلف مجالات الحياة، رغم هذا الإنشاء الواسع للعمومية السلطوية ولدعاية التوجيه والتحكم يدعو هابرماس إلى ضرورة التحرر منها ومقاومتها بخلق دعامة مضادة، إن المجتمع الديمقراطي الذي تتحدد فيه العلاقة بين الدولة والمجتمع بوصفها علاقة تشاركية هو المجتمع الذي يحتل فيه الفضاء العمومي الحر والنقدي مكاناً بارزاً.

بالرجوع إلى نظرية الفعل التواصلي وإلى أخلاقيات المناقشة بوصفهما مدخلات نظرية للديمقراطية التشاورية نجد أن المناقشة النقدية والعقلانية تشترط بالضرورة وجود فضاء عمومي ديمقراطي يكون فيه المواطن حراً ومستقلاً وقادراً على التعبير والدفاع عن آرائه ووجهات نظره، «يعد المواطن الحر والمشارك عند هابرماس الرقم الصعب في المعادلة الديمقراطية حيث لا يمكن

تصور ديمقراطية في غيابها، فالديمقراطية عنده مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتنظيم الذاتي القانوني للمواطنين أنفسهم بأنفسهم، خاصة في ظل مجتمع مركب مثل المجتمع المعاصر الذي لم يعد ممكناً تسييره من طرف ذات فردية أو "ماكروذات" أي جماعية كيفما كانت طبيعتها « (A.Munster, 1998, p151).

إن الغاية القصوى للفضاء العمومي النقدي هو تكوين رأي عام وثقافة سياسية من خلال عمليات الحوار والتشاور بين المواطنين والاحترام المتبادل والاستناد إلى الرأي القائم على مبدأ "أقوى حجة" والاتفاق والتفاهم والإجماع؛ إن الفضاء العمومي في النظرية السياسية لهابرماس هو المجال الجديد الذي يمكنه تعويض المجتمع المدني في المجتمعات البرجوازية الصناعية المتقدمة، فالمجتمع المدني عندما يدخل في شراكة سياسية مع الدولة سيتلاشى ذلك الانفصال المبدئي بينهما دون أن يعني ذلك ذوبان المجتمع المدني في إطار الدولة بل تحوله إلى مجال عام يكون فيه الأفراد مستقلين، لكن في إطار وضمن الاستقلالية الجماعية أي مجال تتماهى فيه الحرية الفردية مع الحرية الجماعية، «فالمجال العام حل محل المجتمع المدني في المجتمع الصناعي المتقدم، وأصبح الجمهور بتعدد مصالحه واتجاهاته وباستعماله العمومي للعقل هو المصدر الشرعي للقوانين، فبالرغم من كل التناقضات التي تعبر المجتمع الحديث، وبالرغم من تحكم البرجوازية في آليات المجال العمومي فإن الرأي العام في وجوده الواقعي والتخيلي أصبح يشكل بعداً رئيسياً للمشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات» (نور الدين أفاية، 1998، ص 101).

يدافع هابرماس عن العمومية النقدية التحررية بوصفها عمومية قادرة أن تلعب دورها النقدي في ترسيخ دعائم المجتمع الديمقراطي القائم على احترام حقوق الإنسان وسلطة القانون، في مقابل ذلك يرفض التصور الليبرالي للعمومية بوصفه تصوراً مصطنعاً وسلطوياً صنعته البرجوازية بشكل عقلائي وعملت على تكييفه مع الرغبة في السلطة، لذلك هذا النوع من الآراء العامة لا يمثل ما يريده الجمهور داخل النظام السياسي البرجوازي، إن الفضاء العمومي الخاص بالمجتمع الديمقراطي المعاصر في نظر هابرماس هو ذلك الفضاء النقدي القائم على الاستعمال العمومي للعقل أي الاستعمال النقدي الذي لا ينطلق من تصورات قبلية ولا أحكام مسبقة بل يطرح قواعد إجرائية تضمن المناقشة الحرة والناجحة بين مجموعة من الذوات من أجل تكوين إرادة عامة سياسية لخلق الإجماع حول الحقائق المتوصل إليها باعتماد مبدأ أفضل وأقوى برهان، هذه العمومية العقلانية النقدية كفيلاً في نظر هابرماس

بإضفاء المشروعية على القرارات السياسية وتحقيق التفاهم بصدها وتدبير التعارضات والاختلافات تدبيراً عقلانياً وعمومياً في عالم متعدد المصالح ومتنوع القناعات.

2- الديمقراطية التشاورية:

انشغل يورغن هابرماس في نظريته التواصلية بوضع الأسس لمشروعه الفكري متخذاً إياها مدخلاً نظرياً للإحاطة بمختلف القضايا الكبرى والإشكالات الأساسية التي تواجه البشرية في الوقت الراهن قضايا مثل: الحداثة، العقل، الأخلاق، ما بعد الحداثة، الأزمات الدولية والعمولة... وفي المجال السياسي عمد هابرماس إلى تطبيق نظريته التواصلية في إطار سعيه للدفاع عن الحداثة السياسية وتحطّي العقبات التي طرحتها النماذج الفلسفية السياسية المعاصرة مهتدياً إلى ما سماه بالديمقراطية التشاورية كبديل معياري للنماذج المعيارية الأخرى حول الديمقراطية؛ وعلى هذا الأساس فإن أخلاقيات النقاش التي اهتم بها هابرماس منذ وقت طويل واتخذها أساساً لبلوغ الحقائق الاجتماعية في إطار مشروعه العقلاني التواصلي ستشكل مدخلاً نظرياً لمشروعه السياسي المتمركز حول مفهوم الديمقراطية التشاورية.

في إطار صياغته للنظرية المعيارية حول الديمقراطية قام هابرماس بإجراء نقد صارم للنماذج الديمقراطية الكبرى المسيطرة على الفكر السياسي الغربي وإبراز محدودية تصوراتها وعدم قدرتها على وضع أسس مجتمع ديمقراطي، نقصد النموذج الليبرالي والنموذج الجمهوري، الأول قام على فكرة أسبقية الفرد على الجماعة وعلى المساواة بين جميع الأفراد في الحقوق السياسية في مجتمع تعددي، والثاني منح للدولة الحق في ممارسة الإكراه السياسي على مواطنيها باعتبار أولويتها على الفرد، «إن وظيفة الدولة في التصور الليبرالي هي برجة الدولة لمصلحة المجتمع (...) فالسياسة بمعنى تشكل الإرادة السياسية للمواطن تقوم في هذا النموذج بوظيفة تجميع وإبراز المصالح الخاصة بالجميع إزاء جهاز الدولة التي تتحدد وظيفتها الخاصة في التوظيف الإداري للسلطة السياسية بهدف تحقيق المشاريع المشتركة، في المقابل السياسة حسب التصور الجمهوري لا تختزل في هذه الوظيفة الوسطية بل على العكس إن الدولة تتشكل هنا بضرورة التنشئة الاجتماعية في كليتها، فالسياسة في هذا النموذج تتصور كشكل تأملي لسياق حياة أخلاقية» (الاشهب، 2005، صفحة 79)؛ يقوم إذن النموذج الليبرالي على جعل الدولة تابعة للمجتمع تنحصر وظيفتها في التنظيم الإداري والسياسي لشؤونه، وحماية مصالح أفرادها وخدمتها، في حين يقوم النموذج الجمهوري على تصور الدولة ككيان أخلاقي موحد وجامع للإرادات الفردية بحيث تكون المصلحة الشخصية نابعة من المصلحة العامة وليست مستقلة

عنها؛ عبر نقده للتصورين والمقارنة بينهما يريد هابرماس استغلال نتائج هذا النقد وهذه المقارنة لدمج الجوانب الإيجابية في كلا التصورين في نظريته السياسية وتركيب موقف يعطي تصورا ثالثا يتجاوز تناقضات النموذجين الديمقراطيين السابقين ويعيد التفكير في الإشكالات التي تناولها من زاوية أخرى؛ فهو في نقده للنظام السياسي الليبرالي يقف عند الأهمية التي يوليها هذا النظام للحرية الفردية أي أن الفرد في هذا النظام هو فاعل مستقل وذات حرة، لذلك فإن التواصل العقلاني لا يمكن أن ينجح دون ذوات مستقلة حرة وفاعلة، وفي جانب آخر يتطرق هابرماس إلى العناصر الإيجابية في النظام السياسي الجمهوري المتمثلة في نظريته للديمقراطية كنظام جماعي وأخلاقي يسهم فيه المواطنون كأفراد أحرار لا تتعارض مصالحهم فيما بينهم ما دام أنها موجهة نحو المصلحة العامة التي تمثلها الكلية الأخلاقية لسلطة الدولة.

إن النموذج التشاوري الذي يدعو له هابرماس سيرتكز بناء على ما سبق على مفهوم التواصل من حيث هو شرط ضروري لربط استقلالية الفرد وحرية بالاستقلالية الجماعية التي تمثلها الدولة كتنظيم اجتماعي وجد لخدمة الأفراد وإيجاد فضاء عمومي كمجال للتفاهم والمناقشة؛ حيث لا يمكن لمصالح الأفراد أن تتعارض مع المصلحة العامة، أي مجال يسمح بتشكيل رأي عام من خلال حضور كل ذات في صنعته، هذا النموذج الثالث للديمقراطية الذي اقترحه هابرماس يرتكز على شرط التواصل الذي فيه يمكن افتراض أن السيورة السياسية ستكون محظوظة لإظهار نتائج معقولة لأنها ستتم في نطاقه على أساس النموذج التشاوري، «إذا جعلنا من المفهوم الإجرائي للسياسة التشاورية مركزا معياريا لنظرية الديمقراطية، فالاختلافات تتضح مرة بالنسبة للتصور الجمهوري الذي يعتبر الدولة بصفتها جماعة أخلاقية ومرة أخرى بالنسبة للتصور الليبرالي الذي يعتبر الدولة بصفتها حارسا للمجتمع الاقتصادي» (الاشهب، 2005، صفحة 90/89)، يقترح هابرماس من خلال هذا الإجراء التشاوري للسياسة مفهوما جديدا للديمقراطية سيحضر فيه مطلب التواصل وأخلاقيات المناقشة من حيث هي أخلاقيات تواصلية إجرائية وعملية تسعى لتحقيق الإجماع والتفاهم دون ادعاء أنها حاملة لمضمون أخلاقي قبلي *a priori*، بل بوصفها قواعد موجهة للممارسة التشاورية العقلانية في نطاق الفضاء العام الحر والخالي من أية سلطة، فالديمقراطية هي «الأشكال المؤسسية الضامنة لتواصل كوني وعمومي مكرس للسؤال العملي المتمثل في الكيفية التي يمكن للناس أو يريدون العيش جماعيا في إطار الشروط الموضوعية المحددة من طرف قدرتهم المتزايدة على السيطرة على الأشياء» (J.Habermas, 1990)

(p88/89؛ فالديمقراطية بهذا المعنى قادرة على استيعاب العلم والتكنولوجيا والحد من سيطرتهما الإيديولوجية بقدرتها على تشكيل وعي سياسي يكشف حدود العقلانية الأداتية التقنية، ويصحح مسارها نحو عقلانية تواصلية منفتحة تؤدي إلى «تكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدأ المناقشة العامة ومجردة من كل سلطة» (J.Habermas, 1990, p96).»

هناك علاقة إذن، بين المشروعية الديمقراطية والعقلانية السياسية التي تخلقها إتيقا المناقشة كإطار للتفاهم بين مختلف المجالات المعرفية، وللتفاوض بين مختلف المصالح المتعددة والمرجعيات المتنوعة ضمن المجال العام للممارسة السياسية أي الفضاء العمومي، وفي ظل هذه العقلانية السياسية يمكن تجنب حدوث أية أشكال للهيمنة داخل المجتمع التواصلي، فأخلاقيات التواصل تقدم تصورات نقدية لمختلف وجهات النظر المعرفية حول السياسة.

في كتابه المعنون ب "الحق والديمقراطية" يطرح هابرماس الأسس النظرية لمشروعه في الفلسفة السياسية أي مشروع الديمقراطية التشاورية، ومن أجل إغناء نظريته التي وصفها بالمعيار الديمقراطي الثالث يلجأ هابرماس إلى محاورة النصوص الخاصة بنظرية العقد الاجتماعي كما بلورها روادها البارزون: توماس هوبز، جون لوك، جان جاك روسو، امانويل كانط... «إنه يستحضر المتن التعاقدي الكلاسيكي ليعطي لمشروعه زحماً نظرياً أكبر، لقد رأينا سابقاً أن الطرح التشاوري المسكون بالعقل التواصلي يقيم علاقة تلازمية بين النموذجين الليبرالي والجمهوري، فالتصور التعاقدي الكلاسيكي يتشكل فيه المجتمع الديمقراطي بصفة جوهرية عبر ممارسة تقرير المصير لجماعة من المواطنين تمتلك فيه الدولة حق الإكراه مقابل تمتيعهم بحقوق سياسية تمنح لهم المشاركة بحرية ومساواة في عملية التداول الجماعي والبحث عن أهداف ومعايير تستجيب لمصالحهم المشتركة، ولأنه كان بوسع المواطنين استهداف وتحقيق هذا التواصل فلأنهم ينتمون ويشترون في الجماعة الأكبر أي الدولة، نظراً لأن الدولة مركز المسؤولية» (حسن مصدق، 2005، ص261)، تكمن محدودية التصور التعاقدي الكلاسيكي في كونه يجعل من المبدأ الديمقراطي مبدأً نخبويًا، لأنه يجعل مهمة وضع القواعد السياسية المؤطرة للمجتمع في أيدي نخبة سياسية قامت على القواسم المشتركة للقناعات والمواقف المتعددة والمتباينة، فالنخبة السياسية هي الجماعة الديمقراطية الناتجة عن التوافق الأخلاقي والاثني واللغوي، إلا أن وجود مثل هذا التوافق هو في ذاته ضرب لتعددية المجتمع، فالديمقراطية النخبوية غير معبرة بشكل دقيق عن أوجه العلاقة الراهنة بين الدولة والمجتمع.

يمكن القول بناء على ما سبق أن النموذج التشاوري يجعل من الديمقراطية انفتاحا مستمرا على العالم المعيش وعلى الذوات المتفاعلة داخله، ولا تختزل الديمقراطية في مركزية الدولة ولا في مركزية الفرد، بل إن النموذج التشاوري يصوغ نظرية سوسيولوجية «تعالج إشكالية العلاقة بين مبادئ دولة الحق والقانون في بعدها التطوري وعلاقتها بالواقعة الاجتماعية لمسارات السياسة التي تتطور في المجتمع» (J.Habermas, 1997, p312)، يعكس النموذج التشاوري تصورات ومواقف هابرماس ليس فقط في موضوع الديمقراطية ولكن في المواضيع الأكثر حساسية في العالم المعاصر من قبيل حقوق الأقليات الثقافية والإثنية والدينية التي تتعرض للتهميش باسم الأغلبية من جهة ونتيجة للعولمة من جهة أخرى؛ إلى جانب مواضع أخرى لا تقل أهمية من المنظور السياسي لهابرماس كشرعية القوانين والانعكاسات السلبية لاقتصاديات السوق على الأفراد ولكونية القيم الأخلاقية والجمالية... الخ.

لاشك أن النموذج التواصلي للديمقراطية يعد محاولة هامة لحل الإشكالات المطروحة في الحياة المعاصرة، فهو نموذج عملي إجرائي غايته ضمان العدالة المنصفة في توزيع الحقوق وفرض الواجبات وضمن حقوق الأقليات في التعبير عن توجهاتها السياسية والدفاع عن خصوصياتها الثقافية، دولة الحق والقانون القائمة على السياسة التشاورية هي - في نظر هابرماس - الدولة التي لا تقوم على الهيمنة والسلطة على حساب المواطن، كما أنها لا تدعي لنفسها مركزية مؤسساتية في مقابل هامشية مؤسسات المجتمع، لا معنى لدولة الحق والقانون إلا بوجود ذلك التلازم الضروري بين التدبير الإداري لجهاز الدولة والقوانين والتشريعات التي أنتجها المجتمع من خلال سلطته التواصلية كسلطة سياسية عمومية أي سلطة الذوات المتساوية في المناقشة الحرة والمتفاهمة في صياغة الآراء العامة؛ «إن من شأن العلاقة التكاملية بين السلطة التواصلية والسلطة الإدارية أن تصحح العلاقة بين المواطن والدولة أو بين المجتمع المدني والفضاء العمومي والدولة حيث تصبح مهمة الأول والثاني هي أشكاله القضايا المطروحة ودفع الناس عن طريق استعمالهم لعقلهم بطريقة عمومية وفي ممارسة حريتهم التواصلية» (J.Habermas, 1997, p386)

عندما نقول أن الفضاء العمومي هو الفضاء الذي يفسح المجال للاستعمال العقلي النقدي، فإن السلطة التواصلية المستندة على هذا الفضاء تضمن للذوات الحرة والقادرة على الكلام والفعل بلورة تصوراتها للحياة العمومية المشتركة، والتأثير الإيجابي على قرارات السلطة الإدارية، يتعلق الأمر بنوع من السيادة الشعبية أو الجماهيرية بتعبير جون جاك روسو حيث

يكون الشعب مصدراً للسلطة الشرعية، لجأ هابرماس إلى الاستعانة بهذا المفهوم ودمجه في نظريته السياسية مع تطويره بإلحاقه بعملية التواصل، وحيث أن هذا الأخير هو الحل الإجرائي المؤدي إلى تعميم القوانين، فإن السيادة الشعبية المستندة على التواصل هي المنتجة للشرعية القانونية في الحقل السياسي المعاصر، إن المحاولة التي قام بها هابرماس في هذا الاتجاه تتجلى في إعادة صياغة مبدأ السيادة لروسو من منظور إجرائي حواري، يؤسس جون جاك روسو في نظريته التعاقدية لمفهوم الدولة الديمقراطية التي هي انعكاس للإرادة العامة الناتجة عن التعاقد الاجتماعي بين الإرادات الخاصة الحرة لجميع أفراد الشعب «ويسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، وتتلقى على شكل هيئة عضو كجزء لا يتجزأ من الكل» (جون جاك روسو، دت، ص 50)، ترتبط العمومية من هذا المنظور بالإرادة العامة، وتتحول إلى رأي عام يمارس رقابة على الآراء الشخصية ويوجهها لتوافق الإرادة العامة، بمعنى أن العمومية النقدية من حيث هي استعمال الجمهور للعقل استعمالاً نقدياً لا تعني ما ذهب إليه روسو، يقوم مبدأ الديمقراطية على الاتفاق والتعاقد أكثر من اعتماد الحجة والبرهان، أي أن التعاقد السياسي بين مجموعة أفراد تجمعهم نوايا حسنة وحس مشترك سليم هو الكامن وراء قيام الدولة، كما أن «تنظيم الحياة المدنية وتأسيس شكل الدولة الذي يضمن حقوق الأفراد في ظل السيادة الشعبية يستوجب جملة من القوانين المدنية أو السياسية أو الأساسية بتعبير روسو والتي يكون الشعب مصدرها» (عبد السلام حيدوري، ص 186)، يتفق هابرماس مع روسو في أهمية السيادة الشعبية كمبدأ وشرط أساسي لشرعية القوانين، فهو الذي يسمح في المجتمعات الديمقراطية للمواطنين بحقوق تكفل لهم إمكانية المشاركة المتساوية في بلورة الآراء السياسية العامة، فمبدأ المساواة هنا يحيل على المساواة في الحقوق بمعنى أن الشرعية السياسية إنما تتأسس على سيادة الشعب من جهة وحقوق الإنسان من جهة أخرى، «مبدأ سيادة الشعب يحدد منهجاً يوطد بسبب خصائصه الديمقراطية توقع حقوق الإنسان على نتائج شرعية، ويعبر هذا المبدأ عن نفسه في حقوق التواصل والمشاركة التي تضمن سيادة المواطنين العامة» (يورغن هابرماس، 2002، ص 127)، عندما يملك الشعب الحق في ممارسة السيادة وممارسة التشريع الذي ينخرط فيه المواطنون بالتساوي، يتحقق المبدأ الديمقراطي التشاوري الذي يميز المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، وفيه يمكن تصحيح وتعديل صعوبات الديمقراطية الليبرالية التمثيلية، «إن تقرير المصير الديمقراطي لا يتحقق إلا حين يتحول شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولون زمام

مصيرهم السياسي، كما أن التعبئة السياسية تتطلب دجما حضاريا للسكان الملتقين في مكان واحد جغرافيا متجاوزين الانتماءات الشخصية» (يورغن هابرماس، 2002، ص 127/128).

يتأسس تصور هابرماس في صياغته لنظريته السياسية، عبر مراجعة فكرة الديمقراطية وإعادة النظر في النماذج الأساسية للمبدأ الديمقراطي ونقدها في محاولة منه لطرح النموذج المعياري الثالث للديمقراطية، والذي يعيد تشكيل الحياة السياسية على أساس التواصل الذي يسمح بعقلنة الفضاء العمومي وتأمين التعبير الحر عن الآراء والحد من تحول الدولة إلى سلطة قهر خارجية، في نفس الوقت الذي لا يتلاشى فيه دورها التشاركي في ترجمة الآراء السياسية العامة إلى قوانين وتشريعات منظمة للمجال السياسي؛ إن النموذج التشاوري الذي يقترحه هابرماس يسعى إلى جعل السياسة ممارسة عقلانية ينخرط فيها الجميع عبر المناقشة والحوار العقلاني والحر، تستوعب كل الآراء المعبر عنها وتدجمها في الإجماع على الرأي المستند على مبدأ أفضل برهان وأقوى حجة، المجتمع الديمقراطي من هذا المنظور هو التجسيد السياسي والواقعي للعلاقة التشاركية التي تكون فيها الدولة انعكاسا سياسيا لإرادة المجتمع وتكون فيها السلطة نتاجا لعمليات التفاهم داخل السياق العمومي النقدي؛ بمعنى أن المجتمع الديمقراطي التشاوري يجد شرط تحققه النهائي في النشاط التواصلي الذي «تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه، ومن وجهة نظر هذه التداوليات فإن تطور المعايير وأشكال المشروعية تخضع لمنطق له استقلاله الذاتي ولكنه تابع لمسألة الحقيقة، فالاستقلال الذاتي هو الذي يوفر شروط إمكان الديمقراطية» (يورغن هابرماس، 2002، ص 175)، يجيل المجتمع الديمقراطي التشاوري في مقابل المجتمعين "الليبرالي" و"الجمهوري" على الانفتاح المستمر والعقلاني، مما يسمح له بتجنب الانغلاق في أنساق سياسية شمولية ويقطع الطريق على كل تشكل لأليات الضبط والهيمنة على الأفراد، إنه مجتمع مفتوح تضعف فيه قوى التحكم الاجتماعي لصالح روح الابتكار والعقلنة، «فالشخصية الديمقراطية والمجتمع المفتوح يتكاملان وأحيانا يتطوران في ترابط متبادل وحينئذ تكون الديمقراطية في أقوى أحوالها» (الان تورين، 1997، ص 447/446)، إن الفضاء العمومي داخل المجتمع الديمقراطي التشاوري فضاء نقدي مفتوح يتم فيه تبادل الآراء وامتحانها وفق معايير موضوعية متفق عليها بحيث يكون العرض العمومي للآراء عرضا يتضمن أكبر قدر من الفاعلية يساعد على إيجاد الحلول وامتصاص التناقضات وتدبير الاختلافات؛ إن المجتمع الديمقراطي في البراديغم التشاوري يتحقق عندما

«يتحول المجتمع والدولة إلى فضاء مشترك يتحرك المواطن فيه بالحرية التي يكفلها القانون دون أن يصطدم بغيره أو يدخل في حالة تناف مع مجتمع المواطنين والمجتمع السياسي» (يورغن هابرماس، 2002، ص 130-135)، يمكن أن نقول بناء على كل هذا إن النموذج الديمقراطي التشاوري الذي صاغه هابرماس في نظريته السياسية هو محاوله لتناول إشكالية الديمقراطية من زاوية جديدة في اتجاه عقلنة العلاقة بين الدولة والمجتمع .

خاتمة

تمثل النظرية السياسية لهابرماس مساهمة هامة ونوعية في حقل الفلسفة السياسية المعاصرة، فقد جاءت لتجيب عن كثير من الإشكالات التي أفرزتها الأحداث السياسية الكبرى التي عرفها العالم منذ الحرب العالمية الثانية ولتعيد طرح السؤال الفلسفي في صميم الممارسة السياسية المعاصرة بمختلف أبعادها؛ فقد عمد هابرماس إلى قراءة النماذج الديمقراطية المهيمنة في الخطاب السياسي المعاصر قراءة دقيقة وفاحصة ونقد أسسها الليبرالية والتعاقدية، لأن هذه النماذج في نظره لم تستطع رغم أهميتها تحقيق الحدثة السياسية دون السقوط في فخ العقل الاستراتيجي والتوجه الوظيفي، قد يكون تصور هابرماس مثاليا إلى حد ما، لكنه يعبر عن الرغبة في إعادة التفكير في مفهوم السياسة وترسيخ قيم سياسية جديدة تستقي دلالتها من نقد الأنظمة السياسية السائدة والكشف عن تناقضاتها وادعاءاتها، إن التقليد الجديد الذي أرسى هابرماس دعائمه بتأثير من الفكرة التعاقدية الكانطية القائمة على الربط بين السياسة والأخلاق، يتجلى في العمل على إعادة تشكيل فضاء عمومي نقدي وتخليصه من سيطرة منطق الفاعلية الأدائية والعقلانية الغائية وجعل التواصل الشفاف والحر منطق الجديد، فالجمال العمومي يجب أن يجمع بين العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية .

لقد أسس هابرماس نظرية في السياسة بالتركيز على مفهوم الديمقراطية التشاورية، والذي نظر إليه كبديل إجرائي وعملي يستطيع من خلاله الفاعلون السياسيون إيجاد الصيغ الممكنة لتحقيق التفاهم وتفعيل آليات الحوار بغية تحصيل الإجماع المبدئي حول القرارات العامة والمصالح المشتركة في بيئة ديمقراطية ملائمة تكون أقرب ما يكون إلى التسامح والسلام وأبعد ما يكون عن الصراع والتناوب.

إن النظرية السياسية الهابرماسية هي تجاوز لأعطاب المعايير الديمقراطية الكلاسيكية، واستلهاهم للأفكار التنويرية لفلاسفة الحدثة، مع تنشيطها بالبراديغم التواصلي الذي نظر له

في نظريته حول الفعل التواصلي، وبذلك يكون هارماس مجددا للفكر السياسي وليس مجرد مقلد أو شارح.

المراجع

- الأشهب محمد (2005)، "الفلسفة والسياسة"، مطبعة النجاح الجديدة، ط 1؛
 - أفاية نورالدين (1998)، "الفلسفة والتواصل"، إفريقيا الشرق، ط 2؛
 - إهرنبرغ جون (2008)، "المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة" ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛
 - تورين الآن (1997)، "نقد الحدائث"، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة؛
 - حنفي مصطفى (د ت)، "النزعة الإنسانية وإرث الأنوار"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان؛
 - حيدوري عبد السلام (2009)، "الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، هابرماس نموذجاً"، مكتبة علاء الدين، صفاقس تونس؛
 - روسو جون جاك (د ت)، "في العقد الاجتماعي"، الكتاب الأول، ترجمة دوقان قرقوط، دار العلم، بيروت؛
 - شتراوس ليو وكرويسي جوزيف (2005)، "تاريخ الفلسفة السياسي"، الجزء الثاني، ترجمة محمود سيد احم، المجلس الأعلى للثقافة؛
 - فرانك مانفريد (2003)، "حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار"، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، إفريقيا للتشر؛
 - كانط إمانويل (1980)، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية للكتاب، ط 2؛
 - كانط إمانويل (1985)، "نحو السلام الدائم"، ترجمة نبيل خوري، دار صادر، بيروت، ط 1؛
 - كانط إمانويل (1987)، "جواباً عن سؤال ما التنوير؟"، ترجمة حسين حرب، مجلة الفكر العربي، عدد 48؛
 - المصدق حسن (2005)، "النظرية النقدية التواصلية"، المركز الثقافي العربي، ط 1؛
 - هابرماس يورغن (2002)، "الحدائث وخطابها السياسي"، ترجمة جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، ط 1؛
- Arno Münster, "Principe « discussion » Habermas ou le Tournant langagier et communicationnel de la théorie critique", Ed, Kimé 1998.
- Jürgen Habermas, L'Espace public, Payot, Paris, 1978.
- o Jürgen Habermas, "La Théorie de l'agir communicationnelle", T1, Préface de l'édition française, 1985.
 - o Jürgen Habermas, "Droit et Démocratie, entre faits et normes", Tr, Rainer Rochlitz, Gallimard, 1997.
 - o Jürgen Habermas, "La Technique et La Science comme idéologie ", Tr. Jean-René Ladmiral, Gallimard, 1990.
 - o Max Weber, "L'éthique protestante et L'esprit de capitalisme ", Plon, 1964.