المواطنة في الفكر السياسي الغربي المعاصر

«كارل بوبر ويورجن هابرماس نموذجًا»

لخضر مذبوح(*)

تمهيد

واحدة من خصائص الفكر الغربي هي المراجعة وإعادة التفكير حول أطره المعرفيه ومنظوماته الفكرية، ومؤسساته السياسية والاجتماعية ومثله العليا في إطار التطور والاستمرارية للاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل دون التملص ولا التنكر للماضي، وهكذا عندما هبت رياح التغيير العاتية في نهاية القرن العشرين كنست في طريقها الإيديولوجات واليوتوبيات والأساطير والأنساق والنظم والمذاهب والمعتقدات، ولم تسلم منها الفلسفة أيضا، فظهرت نظريات جديده وانتشرت مقاربات متنوعة ومتناقضة أحيانا، تطبعها المحاججة والمساجلة أحيانًا أخرى في نقاش نقدي مفتوح، القاسم المشترك الأعظم لأبطال هذا النقاش المثمر الذي يميز الفلسفة المعاصرة، النقاش الذي يشاور ويخطط ويقلق ويفاجيء أحيانا هو: كيف يمكن الوصول إلى مقاربة المشكلات الواقعية التي تشكل الحياة الفعلية للإنسان المعاصر؟ ولعل مشكلة المواطنة واحدة من المشكلات الرئيسة التي وجهت تفكير فلاسفة السياسة في القرن العشرين، خصوصا مابين الحربين العالميتين، وما أفرزته الحرب الباردة أيضا في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من قضايا ومشكلات لم تعد تتسع لها الأنساق القائمة ثم

(*) قسم الفلسفة جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر.

انهيار جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفيتي وما تركه من ارتجاجات في الفكر السياسي المعاصر الذي لاحت فيه أولى الخطابات الجديدة المؤسسة للنظام العالمي الجديد باسم العولمة، المصطلح السياسي الاقتصادي الاستراتيجي الذي دخل في بورصة الفكر المعاصر الذي دشن بدايات الحديث عن عالم ذا بعد واحد بمصطلح هربرت ماركيوز عالم اقتصاد السوق عالم هيمنة المتغلب الأقوى عالم الرأسمالية المتقدمة التي ستكتسح في طريقها البناءات الوطنية الهشة التي أقامتها الحركات التحررية الوطنية في العالم الثالث من ضمنها الدول العربية التي كانت تتستر وراء الثنائية القطبية لتأجيل النقاش حول مشكلة المواطنة والديمقراطية، النقاش الذي لا يزال في بداياته، وهو ما يترجمه الوضع السياسي العربي المعاصر الذي عجل فيه انهيار المعسكر الاشتراكي تعرية النظام السياسي العربي وإفلاسه، فبدا الحديث عن الديمقراطية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان وحقوق الأقليات أمورا أساسية في النظام السياسي المعاصر ولم تعد مجرد مؤامرات خارجية أو دعاية رأسمالية.

المواطنة في الفكر السياسي المعاصر:

شكل مسعى تجديد النظرية السياسية المعاصرة والفكر السياسي حدثا بارزًا منذ حوالي ثلاثين سنة: تمثل في انهيار الماركسية الدوغماتية والأهمية الخاصة الممنوحة لمشكلة حقوق الإنسان، وعجز العلوم الاجتماعية ونقائصها أمام الوقائع ومستجداتها،ومن أبرز الفلاسفة والمفكرين السياسيين المعاصرين نذكر: ريمون آرون، وإريك فيل، وحنا أرندت، وكلود لوفورت، وكارل بوبر، وجون رولز، ويورجن هابرماس، ولوك فيري، وهانز يوناس.

يكاد يكون موضوع الديمقراطية والممارسة الديمقراطية، كشرط أساسي للحياة السياسية المثالية للمواطن المعاصر، الملهم والموجه للكتابات السياسية المعاصرة التي تنطلق من إشكاليات الفلسفة السياسية الكلاسيكية كإشكالية العدالة والمساواة والحكم الراشد.

فلم تعد مشكلة الحكم في الفلسفة المعاصرة تطرح كما كانت تطرح عند أفلاطون من يحكم؟ وعوض سؤال أفلاطون بسؤال: كيف يمكن تغيير الحكم بدون إراقة للدماء؟ كما لاحظ ذلك منظر المجتمع المفتوح كارل بوبر[1].

وأصبح التفكير منصبا حول استحداث فضاءات حرة ترقي وتضمن ممارسة المواطنين لحرياتهم من خلال مشاركتهم الفعلية والفعالة في صياغة القوانين وتطبيقها من خلال نظام ديمقراطي في مجتمع مفتوح، تعددي، لا قومي، يجمع أطرا مرجعية مختلفة، تراعى فيه حقوق الأقليات وتحترم فيه إرادة الأغلبية في نظام سياسي دستوري يقوم على مبدأ التعايش والتنازل والتفاهم واعتماد أسلوب الإصلاح في التغيير بدل الثورة، كما ذهب إلى ذلك كارل بوبر في دعوته إلى دولة القانون، التي يسميها دولة الحد الأدنى بديلا عن الدولة الراعية، الدولة الأبوية التي رأى أنها تقضي على المواطنة، ودعوة يورغن هابرماس التي تتقاطع في كثير من أطروحاتها مع دعوة بوبر بتركيزها على أهمية النقاش في بناء المجتمع الديمقراطي، النقاش النقدي الحر، تحتضنه مؤسسات وترعاه عند بوبر أو أماكن عامة Espaces publiques التي اقترح ترجمتها إلى الفضاءات الحرة،تكون بديلا معاصرا يملأ الفراغ الذي تركته الفضاءات القديمة كالأغورا l'agora الإغريقية والمنتدى forum الروماني.

فالتوتاليتارية كنظام سياسي فريد تنتفي منه المواطنة وتنطفيء فيه المبادرة المواطنية احتلت حيزا واسعا من كتابات المفكرين السياسيين المعاصرين، فلم يعد بريق الإيديولوجيا الماركسية يستطيع إخفاء التطبيقات الستالينية لنظرية العدالة والمساواة التي بشر بها ماركس لمواطن منعتق متحرر كلية من جميع الإستلابات والاغترابات في نظام دولة اشتراكية تمهد لشيوعية تزول فيها الدولة باعتبارها أداة قمع كما قال ماركس، لكن النقاد السياسيين الحذرين لاحظوا أن مجتمع الغولاق والنومونكلاتورا كما جسدته التجربة الستالينية السوفياتية، يمارس باسم ديكتاتورية البروليتارية أبشع أنواع الاستبداد

(1) Karl Popper,The Open Society And Its Enemies, 2 vols,London,Routledge And Kegan Paul,5° édition,1966.

السياسي الذي يقضي على المواطنة قضاء مبرما، مما دفع ببعض الفلاسفة بمقارنته بالنظام النازي والفاشي كما ذهب إلى ذلك كارل بوبر وحنا أرندت.[1].

وهكذا أصبحت الفلسفة السياسية بوصفها علم المدينة polis الذي يهتم بتحديد أفضل نظام سياسي مطالبة بتغيير طريقة معالجتها للشأن السياسي على ضوء مستجدات الحياة الراهنة فلم يعد التفكير حول التغيير بمنطق الثورة، التي تعتمد التغيير الجذري حتمية تاريخية ولا علمية كما زعمت الاشتراكية العلمية بل أصبح التفكير حول التغيير بمنطق الإصلاح الذي يعتمد الإصلاح التدريجي خطوة خطوة هو الأنسب لبناء مؤسسات اجتماعية وسياسية تكون فيها مشاركة المواطنين عاملا أساسيًا وضامنا لنجاحها واستمراريتها.

فأوروبا الموحدة استغنت عن ثورية ماركس والشيوعيين التي اعتبرت حتى من قبل المتشبعين بالفكر الماركسي، كيورجن هابرماس دعوة إلى تدويل الجرب الأهلية وانتقلت من مرحلة الدولة الوطنية الأمة إلى مرحلة الدولة القومية الأوروبية ذات البرلمان الواحد والعملة الموحدة والاقتصاد الموحد، الدولة التي يتمتع فيها المواطنون المنضوون تحت هذا الاتحاد بحقوق التنقل والتملك وحرية المعتقد والفكر، وكان هذا كله من إنجاز مواطني أوروبا الذين جسدوا طموحات استراتجييهم وقادتهم بتصويتهم على المشروع الأوروبي بمحض إرادتهم فأصبح النظام السياسي لأوروبي الجديد «مكانا عاما» بمصطلح هابرماس يجمع المواطنين الأوروبيين بغض النظر عن انتماءهم الحزبي والإيديولوجي والعرقي الديني، فلا مكان للتصنيفات النمطية القديمة في الثنائيات المتناقضة الشهيرة: مثالي / واقعي، يساري / يميني، لائكي/ لاهوتي، «مكان عام» يستوعب أفكار كارل بوبر اللبيرالي وأفكاريورغن هابرماس اليساري دون حرج ولا إشكال.

وما تجدر الإشارة إليه هو الكسوف الذي ستعرفه الفلسفة الهيغلية والماركسية وإعلان إفلاسهما كنموذج في الفكر السياسي المعاصر لارتباط هيغل وماركس بالفكر

(1) Arendt Hannah, Le système totalitaire, traduction française, points politiques-seuil.1951-1972.

التوتاليتاري وتبريريهما له، في الوقت الذي نسجل فيه عودة قوية إلى كانط لاستلهام نموذج سياسي جديد تتحقق فيه إمكانية استعمال الإنسان لعقله في مكان عام لإبداء رأيه دون وصاية ولا إكراه ودون قصور ذاتي كشعار للتنوير الذي أراد تجديد خطابه السياسي فلاسفة السياسة المعاصرون خصوصا كار ل بوبر ويورغن هابرمايس، في محاولتهما لتقديم فكر سياسي معاصر يؤطر حداثة الإنسان الغربي المعاصر مع تمسكهما بقيم التنوير والحداثة ودفاعهما عن العقل والمعقولية كشرط في البناء الديمقراطي المنشود، وكلاهما يستلهم في نظرية الحق من كانط وليس من هيغل[1] كما سنرى لاحقا.

وسنكتفي بالإشارة الخفيفة إلى أهم الأعمال السياسية المعاصرة التي فكرت مشكلة المواطنة في إطار تجديد النظرية السياسية المعاصرة، منها «أفيون المثقفين»[2] الكتاب الذي انتقد فيه ريمون آرون الإيديولوجيا الماركسية التي تحولت إلى أفيون مخدر للنخب اليسارية المعطل لفكرها وإبداعها «والديمقراطية والتوتاليتارية»[3] الكتاب الذي يشكل مع ما كتبته حنا أرندت وكارل وبوبر أهم المصادر التي تناول الظاهرة التوتاليتارية المعاصرة وخطورتها على البناء الديمقراطي وانعكاساتها السلبية على المواطنة.

كما لا ننسى نصا أساسيا في الفكر السياسي المعاصر وهو نص إيرك فايل «الفلسفة السياسية»[4]. الكتاب الذي يعتبر فيه الدولة بوصفها منظمة لمجموعة تاريخية قادرة على اتخاذ قرارات تتعلق بهذه المجموعة بوصفهم مواطنين يتبادلون المصالح ويتنازعونها في نفس الوقت.

ومن النصوص الهامة أيضا التي لها علاقة بالمواطنة النص الهام لفيلسوف السياسة والتاريخ في نفس الوقت ليو شتراوس الذي تكون في مدرسة هيدغر، الذي أعاد التفكير

---

(1) voir Karl Popper, Etat Paternaliste ou état minimal, traduit de l'allemand par Carinne verdan-Moser, préface d'André verdan,éditions de l'aire,1997.
-Jürgen Habermas, droit et démocratie, traduit de l'allemand par Rainer Roblitz et Christine Bouchindhomme, éditions Gallimard, 1997.

(2) Raymond Aron, l'opium des intellectuels, nrf, Calmann-Lévy, 1957.

(3) ----------,Démocratie et totalitarisme, Gallimard, nrf, Paris, 1962.

(4) Eric Weil, philosophie politique, paris 1956.

في مسألة الحق الطبيعي في كتاب «الحق الطبيعي والتاريخ»[1]. الكتاب الذي يعتبر فيه ضرورة امتلاك الإنسان لمعيار، هو معيار الحق الطبيعي، مستقلا عن المجتمعات، مطلبا سياسيا ضروريا، مانحا بذلك تحاليل جديدة كانت مثار جدل، كما حاول لوك فيري في كتابه «الفلسفة السياسية» مناقشة آراء ليو شتراوس حول نظرية الحق الطبيعي وانعكاساتها على بناء نموذج الحياة السياسية المعاصرة وحقوق وواجبات المواطنين فيها.

وتأتي كتابات الفيلسوفة الألمانية المعاصرة حنا أرندت، منظرة النظام التوتاليتاري المعاصر، مؤلفة «أصول التوتاليتارية» (١٩٥١) و«المذهب التوتاليتاري» لتعيد طرح مشكلة المواطنة من جديد، باعتبارها التوتاليتارية نظامًا سياسيًا فريدًا يصادر الحريات ويغذي العنف، نظامًا لا يشبه أيا من الأنظمة الديكتاتورية التي عرفناها، وساوت في هذا الكتاب بين النازية والفاشية والنظام الشيوعي الستاليني مدشنة مع بوبر وريمون آرون بداية النقد العلمي المنهجي للنظرية السياسية الماركسية باعتبارها نظرية توتاليتارية تغيب المواطن وتستبعد مشاركته في تسيير شؤون الدولة، لاعتمادها مقولة الطليعة مبدأ ديكتاتورية البروليتاريا، فالدول ذات النظام التوتاليتاري تكون فيها الممارسة الديمقراطية مستحيلة.[2].

وحاول كلود لوفورت تقديم تعريف جديد للديمقراطية «المسألة الديمقراطية» مبينا كيف أصبحت الديمقراطية تعين فراغا في عالمنا المعاصر الذي استبدل صورة الأمير الذي لعب دور الوسيط ما بين الناس والله، فالديمقراطية بناء هش ينبغي تدعيمه وتحصينه والضامن لهذه العملية هم المواطنون.[3].

ويتعرض جون رولز لموضوع المواطنة من خلال اهتمامه بمفهوم نصفه أخلاقي ونصفه سياسي ألا وهو مبدأ العدالة جريًا وراء التقليد الأمريكي البراغماتي الذي يمزج الأخلاق بالسياسة، يمزج بين العادل والنافع[4].

---

(1) Leo Strauss, droit naturel et histoire, 1947.

(2) Hannah Arendt, le système totalitaire, op.cit pp 203-204.

(3) Claude Lefort, la question de la démocratie, éditions esprit seuil, 1986, p29.

(4) John Rawls, théorie de la justice, traduction française, le seuil, 1974, pp 38-39,41.

وقبل الانتقال إلى عرض معالجة مشكلة المواطنة عند كارل بوبر ويورجن هابرماس كنموذجين للفكر السياسي المعاصر نشير إلى مساهمة فيلسوف الفينومولجيا الهيرمينوطيقية بول ريكور في إعادة التفكير حول مشكلة المواطنة وذلك في مناسبتين الأولى في كتابه «قراءات حول السياسي» متأثرًا بهابرماس وفتجنشتاين مبينًا كيف تكون اللغة وسيلة لبناء دولة القانون من خلال انغماس المواطنين في النقاش حول الشأن العام بتدعيم وتحرير «المكان العام» الضامن لحرية التعبير والمؤطر لنقاشات المواطنين المختلفي المنازع والمصالح. كما جدد هذا الاهتمام في كتابه «الإيديولوجيا واليوتوبيا»[1]

المواطنة في الفكر السياسي البوبري والهابرماسي

المواطنة في الفكر السياسي البوبري:

عرف بوبر كفيلسوف علم وإبستيمولوجي أكثر ما عرف كفيلسوف سياسة، وهو نفسه يعترف أنه كتب في السياسة من وازع ما تفرضه عليه واجبات المواطنة المعاصرة للمفكر وهي المسؤولية الفكرية التي دعا علماء ومفكري عصره لتحملها أي أن يقولوا كلمتهم ويدلون بآرائهم وبتصوراتهم حول القضايا والمشكلات التي يواجهها الناس وإبداء وجهات نظرهم النقدية حول القضايا الأساسية المصيرية للمجتمع، ولم تسلم كتاباته من التصنيفات الإيديولوجية، باعتبارها ليبيرالية محافظة، خاصة من ذوي التوجه الماركسي الذين كانوا يعتقدون أن الماركسية وحدها التي تملك الفعل السياسي والمخولة وحدها الحديث عن السياسة، إلا أن التطور الذي شهده العالم الغربي المعاصر، وما عرفه من أحداث، وتطورات في نظمه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال وبعد الحرب الباردة جعل فلسفته محل اهتمام وتقدير الكثير من الباحثين والساسة على السواء.[2].

---

(1) Paul Ricœur, l'idéologie et l'utopie, traduit de l'anglais par Myriam Pivault,D'allones et Joël Roman,éditions de seuil,1997.

(٢) كثيرة هي الأحزاب اليسارية في أوروبا التي تهتم بفكر بوبر السياسي لتطوير الفكر الاجتماعي الديمقراطي ما بعد الماركسية، فالأحزاب العمالية ببريطانيا وإيطاليا وفرنسا متأثرة في رسم سياساتها بفكر بوبر، وفي ألمانيا مثلا مستشاري ألمانيا السابقين هلمت شميدت وهلموت كوهل من قراء بوبر النهمين.

فبعد انهيار المعسكر الشيوعي السوفياتي وبعد النمو والتطور الاقتصادي الذي عرفته البلدان الرأسمالية أصبح الآن الكثير من المفكرين يجدون في فكر بوبر السياسي ليس مباديء ليبيرالية فقط، بل يعتبرون مقاربته طريقا ثالثا لأنه مثل ماركس تماما ناقد للرأسمالية المتوحشة، وناقد أيضا لديكتاتورية البروليتاريا الاشتراكية التوتاليتارية، فلقد ناضل طوال حياته من أجل حياة أفضل وعالم أفضل[1] أقل سوءا وأقل معاناة وأقل فقرا ومرضا وجهلا، دون اللجوء إلى خطاب يوتوبي يبشر بإقامة الجنة على الأرض كالخطاب الشيوعي والخطابات المشابهة له، فتغيير العالم يتم بالإصلاح خطوة خطوة بواقعية من خلال بناء مؤسسات اجتماعية يكون المواطنون عنصرًا فاعلا في إقامتها وتحسينها وحتى إلغائها وتعويضها بأخرى أكثر مواءمة، دون اللجوء إلى العنف الثوري والتخطيطات اليوتوبية الشاملة، بدعوته في نهاية حياته لنظام دولة سياسي معاصر يسميه دولة الحد الأدنى، دولة القانون، دولة ديمقراطية، بهدف مؤسسات مراقبتها الناجعة في إطار قيم مجتمع مفتوح، يشارك فيها جميع المواطنون.

تعلق بوبر في شبابه بمباديء المساواة والعدالة والحرية وهذا ما دفعه للانخراط في الحزب الشيوعي النمساوي اعتقادا منه أن الاشتراكيين صادقون في الدعوة لتحقيق المساواة، لكن الممارسة الفعلية بينت له صعوبة التوفيق ما بين العدالة والمساواة والحرية، فانقلب على الشيوعية التي بحجة تحقيق المساواة تستعبد المواطنين وتسلبهم حرياتهم، وتدعو لتصفية طبقات وفئات اجتماعيا واقتصاديا وحتى جسديا، لأن هذه الإيديولوجيا تعتقد أن ليس هناك طريقا آخر لتحقيق العدل على الأرض إلا هذا، ثورة البروليتاريا، وبوبر يفند دعاوى الماركسية المبتذلة التي تقول أطروحتها أن هناك نظامان -حتميان لا ثالث لهما،إما الرأسمالية الاستغلالية أو الشيوعية الانعتاقية ولا سبيل لتحقيقها إلا الثورة والقضاء على الرأسمالية.

ونقد بوبر للتوتاليتارية اليمينية النازية والفاشية وللتوتالياترية اليسارية الشيوعية،

(1) Karl Popper; In Search of a Better World, lectures and essays from thirty years, London And NewYork,Routeledge, 2000.

دفاع عن الديمقراطية والحرية والمساواة في نظام سياسي أكثر إنسانية، نظام يجعل المواطنة حقا دستوريا من أجله تقام المؤسسات وتتحرك النظم. وبوبر ظل متعلقا بمطلب المساواة والحرية وقال لو أن الشيوعية لم تتحول إلى التوتاليتارية لبقيت شيوعيا إلى اليوم، لو هي نجحت في الجمع بين الحرية والمساواة الحقين الطبيعيين الإنسانيين اللذين نظر لتحقيقهما في إطار دولة الحد الأدنى دولة مجتمع مفتوح يجمع أناس لا على أساس عرقي ولا ديني ولا فئوي ومهني، يتمتعون بحق المواطنة وفقا لمبدأ الجدارة والاستحقاق فقط.

لقد رفض بوبر أن يكون للتاريخ «معنى» أو «نهاية» أو «غاية» فالمجتمع مفتوح والكون مفتوح والمستقبل يبقى مفتوحا أيضا[1].

يرجع بوبر أصل الاهتمام بالمواطنة إلى التاريخ الإغريقي الأثيني، من خلال النظام الديمقراطي، الذي عرف انبثاق المجتمع المفتوح، بمناسبة الثورة الديمقراطية الأثينية كحدث مثالي، فتح صفحة جديدة حاسمة في تاريخ الإنسانية،الذي يؤسس أيضا للشروط الفكرية لتطور عام للحضارة.

يدخل بوبر مصطلحي «المجتمع المغلق» و«المجتمع المفتوح» في قطبية أساسية ليس فقط موضوعها التمييز ما بين نمطين اجتماعيين متعارضين متعاديين جوهريًا، لكنها قطبية تسمح لنا من خلالها من تتبع الخصومة، خلال مسيرة التطور والزمان، وتسليط الأضواء الكاشفة على البنية المعقدة غير منظمة للتاريخ الإنساني.

وعن انبثاق المجتمع المفتوح، يتحدث بوبر كعادته، دون الاهتمام بمشكلات الأصل والنشأة والتأسيس عن عملية «انبثاق» مجتمع مفتوح بدون أب Fatherless society[2].

ولم يهتم بوبر بأصل وتشكل المجتمعات المنظمة، ولقد عبر في تعليق طويل له في كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه، في جزءه الأول عن إعجابه بنظرية أفلاطون، التي تقول

(1) Karl Popper, l'avenir est ouvert, symposium «Popper à Vienne» traduit de l'Allemand, Flammarion,1983.

(2) Karl Popper, The Open Society, vol1, op.cit, pp273.and Conjectures and réfutations, Paul and Kegan,London and Newyork,1963.p375.

أن السلطة السياسية المركزية والمنظمة، نتجت عن غزو، وعن عملية إخضاع السكان المزارعين الحضر من قبل غزاة من الصيادين الرحل.

ويوافق ماكيافيلي وهيوم ورينان ونيتشه على إثارتهم لهذه الفرضية بقوله: اعتقد «أن نشأة الدولة كانت شبيهة بنوع الفرضية التي وصفها أفلاطون، هيوم ونيتشه، وأنها نشأت في العديد إن لم تكن في كل الحالات طبقا لهذه الفرضية، وأنا أتحدث فقط حول «الدولة» بمعنى سلطة وإذن بمعنى سلطة مركزية»[1].

لم يسترع اهتمام بوبر، من ضمن كل مراحل التاريخ، إلا لحظة مفصلية، وهي لحظة بداية الحضارة والتحضر، فإذا كانت الإنسانية قد حققت إمكانية بناء مجتمعات تعددية ومتسامحة، أحرى من بناء مجتمعات أحادية وعنيفة، فإن التقدم نحو المجتمع التعددي المتسامح المفتوح يدين في المقام الأول إلى الثورة الثقافية التي عرفتها أثينا، في القرن الخامس قبل الميلاد التي سجلت في تأويل بوبر لتطور الحياة السياسية في المجتمعات الغربية، العبور والانتقال الأول في التاريخ للإنسانية من مرحلة المجتمع المغلق إلى مرحلة المجتمع المفتوح اللذين قدمهما كمصطلحين يعبر أولهما عن المجتمعات «التقليدية» وثانيهما يعبر عن المجتمعات «العصرية» فالمجتمع المغلق، مجتمع مثاله علاقات جماعية، قبلية، بدائية مغلقة لا حرية ولا قرار لأفراده فيه،ومجتمع تجريدي لا أب له أعضاؤه قد يكونون أبناء أنابيب لا يجتمعون على أساس عرقي أو ديني، مجتمع لائكي، مجتمع تعددي، فرداني قائم على الحرية الفردية والقرار الفردي لأعضائه،الأول يؤسس للتوتاليتارية قامعة ومغيبة المواطنة والثاني يؤسس للديمقراطية حاضنة وراعية المواطنة [2].

وطرافة تأويل بوبر لثنائية الصراع ما بين الانغلاق والتفتح كونه صراع لا يتعلق بالمجتمعات القديمة فقط وتجاربها، بل يشمل المجتمعات المعاصرة، فالميل للتسلط والانغلاق والميل للتفتح والديمقراطية، يعتبره بوبر شعورًا إنسانيًا ملازما للأفراد وللجماعات وللنظم السياسية والاجتماعية عبر كامل مراحل التاريخ، لكنه أبدع في

(1) Karl Popper, The Open Society and Its enemies, vol1, op.cit pp230.

(2) Ibid, p230

تفسير قمة هذا الصراع، ومتى يبدأ ويحتدم بين القوتين المتصارعتين، عند ظاهرة التغير الاجتماعي وهنا تحاول القوتان التعبير عن إحساسها تجاهه، فعملية التغير، تسبب ما يسميه بوبر توترًا حضاريا «The Strain of civilisation».

فالإنسان من وجهة نظر تطورية، يحن إلى طفولته الأولى، وطفولة المجتمع الإنساني، هي مجتمع القبيلة، الذي يحس فيه الفرد بالأمان والطمأنينة، تماما مثل الأمان الذي يحسه الطفل بين أحضان أمه، عند استشعاره بخطر يواجهه، أو بأمر غريب عنه، يهرب إلى حضن أمه، وهذا الشعور يتطور عندما يصبح رجلا، عضوا في قبيلة تحكمها علاقات أبوية، هذه العلاقات التي كما رأى ذلك بوبر رفضها جيل بيريكليس وبروتاغوراس وسقراط الجيل الذي أحدث قطيعة بمفهوم باشلار ما بين الروابط القائمة على أساس بيولوجي عرقي وفق النظرية البيولوجية للدولة وروابط إنسانية، لا عرقية يقول بوبر: «يبدو واضحا أن الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح يمكن اعتباره واحدا من أعمق الثورات التي عرفتها البشرية، وبسبب ما وصفناه بالطابع البيولوجي للمجتمع المغلق، فإن هذا الانتقال يكون الإحساس بالحاجة إليه عميقا»[1].

وعملية الانتقال لم تكن مسارا واعيا، فكما يقول بوبر: «طبعا، لم تكن هذه الثورة نتيجة مسار واع، إن تحلل النظام القبلي للمجتمعات المغلقة الإغريقية، بدأ عندما بدأ يتزايد عدد السكان يقلق الطبقة الحاكمة، طبقة ملاك الأراضي، لقد كان يعني هذا النهاية العضوية للنظام القبلي»[2].

ويرفض بوبر الفلسفات السياسية التي تجرد المواطن من إرادة القرار السياسي والاجتماعي والتي تختزله إلى رقم في إحصائية، ولا تابعا لأي سلطة، ويؤكد على اعتبار الدولة ضرورة سياسية واجتماعية لتطور المواطنة وممارستها، فهي شر لابد منه، ويقول: «سلطة الدولة يجب أن تبقى على الدوام شرا ضروريا»[3]. ويرى بوبر

(1) Ibid, p174.

(2) Ibid, p174.

(3) Karl Popper, The Open society And Its Enemies, vol, 2, pp 129-130.

كحل لترقية المواطنة المعاصرة العمل على التقليل من سلطة الدولة وتحديدها إلى الحد الأدنى والدفاع عن الحرية، لأن حسب بوبر، الكثير من الدولة trop d'état، يؤدي إلى غياب الحرية، كنموذج الدولة التوتاليتارية التي تغيب فيها الحرية، ولا مجال للحديث عن مواطنة في مثل هذا النظام السياسي الذي تصادر فيه الحريات وتنتفي فيه المشاركة المواطنية في تسيير وتقرير مؤسسات الدولة، والكثير من الحرية trop de liberté يؤدي إلى سوء استعمال وتعسف في الحرية، إذا لم تكن هناك دولة تسهر على تنظيم الحياة السياسية للمواطنين وتطبيق القانون على لجميع وفي مقدمتهم المظلومين والضعفاء، وتعسف الدولة يشبه في خطورته تعسف الحرية، وهذا النظام السياسي الجديد الذي يقترحه بديلا لنظام الدولة الأبوية état paternaliste يسميه نظام دولة الحد الأدنى état minimal في الإطار الديمقراطي يقول بوبر: «نحن بحاجة إلى الحرية لمنع تعسفات الدولة،ونحن بحاجة إلى الدولة لمنع تعسفات الحرية.وهنا تكمن مشكلة لايمكن بكل بداهة، أن تحل كلية إلى الأبد، بالمعنى المجرد والتي لايمكن أن تحل من حيث المبدأ بواسطة قوانين»[1].

ويقترح بوبر لضمان تحقيق هذين المطلبين اللازمين لترقية المواطنة تحت نظام ديمقراطي مفتوح، أن تتولى أمر رعايتهما وترقيتهما وتحقيقهما محكمة دستورية أو أي آلية مثل الإرادة العامة الروسوية أو الإرادة الخيرة عند كانط مثلا. ويرفض بوبر حتمية الثورة كوسيلة وحيدة لتغيير أوضاع المواطنين، وعارض قول ماركس الذي يرى أنه من المستحيل في نهاية الأمر تحسين المؤسسات الاجتماعية بطرق تشريعية قانونية، وبقي مؤمنا بالمشاركة المواطنية من خلال الديمقراطية النيابية الكفيلة بتحقيق نظام مراقبة صارم وفعال نابع من المواطنين وهذا النظام ليس كما يرى الماركسيون ديمقراطية شكلية، كما يرفض النظرة الدوغماتية للاقتصاد، كسبب لكل الشرور ويدعو إلى إعادة النظر في دور الصراع الطبقي في السياسة، ليس لأنه ليس أمرا مهما، بل منعه لنا ذا الدلالة الحقيقية من استنتاج أن كل التاريخ هو تاريخ للصراع الطبقي، ويلح أن ما نحن بحاجة إليه عوضا

(1) Karl Popper, état Paternaliste ou état minimal, op.cit, pp 49-50.

عن التاريخانية الكلية التي تعتمد خطابا يوتوبيا مبنيا على تخطيط بعيد المدى ينفذ بالثورة، هو ما يسميه هندسة اجتماعية جزئية Piecemeal social ingeneering.

والدراسة الحذرة ستظهر أن أهداف ماركس ومنهجه قد اجتمعا في نبوءة مجتمع بدون طبقات ينتج من الصراع بين الطبقتين الأخيرتين المتصارعتين في الميدان: طبقة البرجوازية التي تراقب وتتحكم في كل الإنتاج، وبين الطبقة الأكثر فقرا والمستلبة والمتغربة، طبقة البروليتاريا، التي تأتي من خلال ثورة عندما تتجاوز حدود الاحتمال.

فبوبر لا يرى في جزيرة السعداء الأفلاطونية، أو شيوعية ماركس إلا أنظمة تغيب الفرد وتقتل المواطنة، فعدالة ومساواة أفلاطون وماركس وكل اليوتوبيات التي تتمسك بنظرياتها ولو بالعنف والثورة والدم في سبيل تحقيقها ولو على حساب إلغاء دور وحرية الأفراد، وسلبهم حقوقهم المادية والمعنوية في إطار ما يسمى العدالة التوزيعية، يحول حياة الناس إلى جحيم، ولقد كان هو نفسه عضوا لفترة في الحزب الشيوعي النمساوي لكنه لما اكتشف من الداخل عيوب الشيوعية تخلى عنها، وهذا كما قال في أواخر حياته لا يعني أنه انحرف إلى الرأسمالية أو الليبيرالية، لأنه كما قال لو أن الشيوعية لا تؤدي إلى العنف نظريا وعمليا وتبرره كما شهدت على ذلك التجربة الستالينية لبقي كمواطن حبا للحرية والعدالة والمساواة إلى الآن شيوعيا[1]

يقول بوبر: «لقد بقيت اشتراكيا خلال سنوات عديدة من بعد، حتى بعد رفضي للماركسية، فلو كانت عملية وصل الاشتراكية بالحرية عملية قابلة للتحقيق لكنت ولبقيت اشتراكيا حتى اليوم، لأن ليس هناك أفضل من عيش حياة متواضعة، بسيطة وحرة في مجتمع مساواتي، وكنت بحاجة إلى وقت قبل أن أدرك أن هذا ليس إلا حلما جميلا، فالحرية أهم من المساواة، وأن محاولة تأسيس وإقامة المساواة، تعرض الحرية للخطر، وأنه بالتضحية بالحرية، فإننا لن نجعل العدالة تسود ما بين الذين استعبدناهم»[2].

(1) Karl Popper, La Quête inachevée,traduction de Renée Bouveresse, Calmann-Lévy,1981,p46.

(2) Ibid, pp 46-47.

ويعتبر ما كتبه من نقد للأنظمة الشمولية المعاصرة النازية والفاشية والشيوعية، والفلسفات والإيديولوجيات التي تغذيها، واجبا تفرضه المواطنة المعاصرة ودفاع عن أسس النظام الديمقراطي الذي لم ير عنه بديلا، فهو النظام الأقل سوءا عرفناه منذ الآن، والعقلانية النقدية تؤطر إبتسيمولوجيا لنقاشات أعضاء المجتمع المفتوح الديمقراطي الذي يدعو إليه التي عبر عنها من خلال النقاش العقلاني الحر الذي له أهمية وفائدة عظيمة في ميدان السياسة بقوله: «والنقاش العقلاني الحر يخلق في الميدان السياسي تقليد الحكم بواسطة النقاش، وبواسطته تخلق عادة الاستماع لوجهة نظر أخرى، كما يخلق نمو الإحساس بالعدالة والاستعداد للتسوية وللتنازل»[1].

ويتوجس بوبر من نظرية الرأي العام على عكس هابرماس، التي يرى فيها أسطورة، فهو يتوجس كثيرًا من التعميمات المفرطة ومن النزعات الكلية، وبقي ليبيراليا، فلقد سبق وأن شكك في مقولة حكم الشعب وسلطة الشعب مؤكدا أن الحكم الواقعي الفعلي يمارسه أشخاص معينون، وتزداد خطورة التستر وراء مقولة سلطة الشعب إذا كانت مطية لخطابات إيديولوجية توتاليتارية تضليلية فاسدة، توظفها لتتحدث باسم الشعب أو باسم الشارع أو باسم ما يسميه أسطورة التعبير عن الرأي العام، فالنبض الحقيقي للشارع حسب بوبر لا تعبر عنه هذه التعميمات، فالشارع فيه أفراد مختلفون متنوعون، لهم مصالح وتطلعات وأهداف متباينة ومتنوعة، وقد تكون أحيانا متناقضة متصارعة، فكيف حينئذ يمكن الزعم كما يرى بوبر أن الشارع يريد كذا أو الزعم أن الرأي العام رأيه كذا.

ويرى كليبيرالي أن مقولة الرأي العام أسطورة، تشكل خطرا على النظام الليبيرالي: «إن الرأي العام كيف ما كان له نفوذ كبير، حيث يمكنه تغيير حتى الحكومات غير الديمقراطية، وعلى الليبيراليين أن ينظروا إلى مثل هذه القوة أو السلطة بدرجة معينة من الريبة بالإضافة إلى طبيعته المستترة المجهولة، هو شكل غير مسئول للسلطة وهو إذن

(1) Karl Popper, Conjectures And réfutations, op.cit. pp 352-353.

خطير خصوصا من وجهة نظر ليبيرالية»[1]. وحدد ما أسماه النصل الليبيرالي لتحقيق مواطنة المجتمع المفتوح، في مباديء تتوزع على مجموعة أطروحات منها:

١- إذا كانت الدولة شرا لابد منه فإنه يتوجب أن لا يتضاعف سلطانها إلى أبعد مما هو ضروري وهو ما يسميه بوبر «النصل الليبيرالي» كمرادف «لنصل أوكام» المبدأ الشهير الذي يرى أن لا تتعدى وتتضاعف الكليات والماهيات إلى أبعد مما هو ضروري.

٢- الفرق بين الطغيان أو الاستبداد والديمقراطية يكمن في كون أنه تحت الحكم الديمقراطي يمكن تنحية الحكومة دون إراقة للدماء، وهذه الإمكانية لايمكن تحقيقها في الحكم الديكتاتوري.

٣- الديمقراطية لا تمنح امتيازات على حساب المواطنين وهي ليست موجهة لتحقيق ذلك فهي تقوم بعملية «السلب» فالديمقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئا والمواطنون فقط هم وحدهم يستطيعون فعل كل شيء بما في ذلك المواطنون الذين يشكلون الحكومة.

٤- الديمقراطية لا تمنح شيئا أكثر من أرضية، مكان عام، بمصطلح هابرماس وخلفية يستطيع المواطنون أن ينشطوا داخلها بطريقة أقل أو أكثر تنظيما وتجانسا.

٥- المؤسسات وحدها لا تكفي إن لم تعدل وتتمازج بتقاليد، فالمؤسسات غالبا ما تكون متأرجحة بالمعنى الذي تكون فيه في غياب تقليد صلب قوي، قابلة لأن تتحول لخدمة أهداف ومقاصد متعارضة مع الديمقراطية.

٦- الخلفية الأخلاقية التي تتطابق مع الخلفية المؤسساتية للمجتمع والتي تشمل تقليد الإحساس بالعدل والرهبة أو درجة الحس الأخلاقي المتحصل عليه ولا يرى شيئا أخطر من غياب هذا الإحساس في المجتمعات وتجربة المجتمع الألماني مع النازية شاهدة على خطورة تحطيم هذا التقليد.

---

(1) Ibid, p349.

وكما رأينا فبوبر ينهل في فكره السياسي والأخلاقي من كتابات جون ستيوارت مل وكانط، سعيا منه لحل نقائض الديمقراطية والصعوبات التي تواجه تطبيقاتها الفعلية، لتطبيق ما يسميه دولة الحد الأدنى التي تتحقق فيها معادلة ضرورة الدولة للحد من تعسف الأفراد في حريتهم، وضرورة حرية الأفراد للحد من تعسف الدولة في استعمال سلطتها خارج نطاق الضرورة والحد الذي يبرر وجودها أي حماية الحريات الأساسية للمواطنين ومنع الجريمة وضمان أمن المواطنين والأوطان. ويعيد صياغة المبادىء الليبرالية، القائمة على حرية المبادرة والعم دعه يعمل دعه يمر، وحرية الفكر والمعتقد والنقاش المباديء التي استلهمها من أعمال جون ستيوارت مل السياسية خاصة كتابه «في الحرية On liberty»[1].

المواطنة في الفكر السياسي الهابرماسي:

أصبح الفكر السياسي الهابرماسي يحتل مكانة مرموقة في الفكر السياسي المعاصر، وهابرماس من أبرز الوجوه الفلسفية العالمية الحالية مع مواطنه كارل أوتو آبل الذي يشكل معه استمرارية تطورية للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، التي تأسست في إطار معهد الأبحاث الاجتماعية، بمدينة فرانكفورت سنة ١٩٢٣ المعهد الذي اعتمد فيه ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، بعد الحرب العالمية الثانية، تحليلا نقديا للعقل العلمي الحديث وللأنوار، وبينا انقلاب العمل الحديث، الذي كان من المفروض أن يساهم في انعتاق وتحرير الإنسان على الصعيد التقني والسياسي، وتحوله إلى أداة تدمير وبربرية، التحول الذي بلغ أوجه مع النازية والفاشية والتوتاليتارية، ثم جاء هابرماس ممثلا للجيل الثاني في المدرسة، مع كارل أوتو آبل، وهما العضوان اللذان سيجددان ويطوران النظرية النقدية من منظور بناء أقل تشاؤمية من منظور الجيل الأول، وذلك بانعطافهما على الألسنية والتحليل اللغوي.

وتمنحنا فلسفة هابرماس، بدون شك، التصور الأكثر متانة ووضوحًا واستعمالا

(1) John Stuart Mill, On Liberty,peronids books,New york,copy right,1956,pp 30-31

للمجتمع المدني المعاصر،الذي تعيد فلسفته وضعه في أساس بناء المشروع الديمقراطي والمؤسسات الديمقراطية، العناصر الأولى للوضع القانوني والحقوقي، للمواطنة المعاصرة وهكذا فمفهوم مجتمع مدني يحتل مكانة مركزية من الفكر السياسي الهابرماسي.

خصص هابرماس في سنوات الخمسينيات أطروحته الجامعية للمجتمع المدني والمنشورة بالفرنسية تحت عنوان l'espace publique[1].

وبعد ثلاثين سنة من صدور كتابه حول «المكان العام» المخصص للمجتمع المدني، يعيد في كتابه droit et démocratie[2] وضع المجتمع المدني في قلب فلسفته للحق، وفي المرحلة الفاصلة سمحت له مؤلفاته حول نظرية الفعل التواصلي وأخلاق النقاش بوضع أسسه ومفاهيمه[3].

وهو يواصل اليوم كتاباته السياسية الأكثر حداثة، حيث نجد حركات المجتمع المدني المعاصر لا زالت تثير اهتمامه، فهو يرى فيها الارتجافات والارتجاجات الأولى لرجات سياسية جديدة تستطيع أن تقودنا إلى إقامة الديمقراطية ما بعد الوطنية post-nationale وهي الدعوة السياسية التي يدعو إليها على الصعيد الأوروبي المطابقة دستوريا لدولة الاتحاد الأوروبي.

إن الأعمال الفلسفية الهابرماسية تقدم تركيبا قويا بناءا للاتجاهات الفلسفية السياسية الكبرى، فهابرماس يندرج عمله ضمن التقليد الفلسفي، لكنه يحاول تجاوز حدوده إلى لمس الواقع السياسي المعيش ويقترح له مشروعا وإن كان هابرماس ينجز مشروعه عكس بوبر، في الإطار النظري الذي خطط له هيغل وأقامه كارل ماركس الشاب[4]. فإنه

(1) jurgen Habermas, l'espace public, traduction française, avec une préface de l'auteur de l'auteur, 17eme édition, Payot, Paris, 1992px.

(2) Jurgen Habermas, droit et démocratie, op.cit, introduction de l'auteur.

(3) Jurgen Habermas, la théorie de l'agir communicationnel, 2 volumes, traduction française, édition Payot, Paris, 1987.
----------, l'éthique de la discussion, Paris, cerf, 1990.

(4) jurgen Habermas, l'espace public, op.cit, Préface 1992.

يرفض كبوبر من جهة أخرى أن يحبس المجتمع المدني المعاصر داخل القوقعة الاقتصادية الضيقة جدا التي وضعه فيها السابقون عليه، فهو دون أن ينفي أهمية العمل والتبادلات في «نظام الحاجات» يحاول أن يوضح إلى جانب الحياة الاقتصادية بنى حياة سياسية جمعوية وهو ما حاول كارل بوبر وحنا أرندت الوقوف على آثاره المعاصرة وبتمديده لمنظور حنا أرندت وكارل بوبر يطرح مصطلح «المكان العام» المكان السياسي المعاصر الذي سيعوض في المجتمع المدني المعاصر الأغورا l'agora والمنتدى forum في العصور القديمة، ولتحقيق هذا نجده ينهل من التاريخ والفلسفة، وعلم الاجتماع وأيضا من فلسفة الأنوار بصفة أخص، بالعودة إلى أسس الفكر الليبيرالي المعاصر، لنظرية الحق الطبيعي ولنظرية العقد الاجتماعي ويوضح فيها على خطى كانط المعنى السياسي والديمقراطي للغاية لهذا الإرث الذي كان يوضع في المقام الثاني، وراء الانشغالات الفردانية والتجارية.وهكذا يجعلنا هابرماس نحضر معه ميلاد وإيناع المواطن الحديث citoyen moderne وهكذا فالمواطنة في الفكر السياسي الهابرماسي، لا يمكن تصورها ولا تقديم صورة عنها إلا من خلال التعرض للمجتمع المدني بفاعليه الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين وبناه ومؤسساته الدستورية، ولقد قدم هابرماس المراحل الكبرى لتطور المجتمع المدني الحديث في كتابه «المكان العام» وفيما يتعلق بالوضع القانوني والمساهمة الأساسية للمجتمع المدني المعاصر في النظام الديمقراطي، نجد تفصيلات لها في كتابه «الحق والديمقراطية».

يعرف هابرماس المجتمع المدني بوصفه موضوع الرأي العام، فماذا يعني بالرأي العام؟ لنقل أولا ما ليس رأيا عاما: مجموع الآراء الشخصية الخاصة، كما تقيسها الاستطلاعات التي تسمى استطلاع الرأي، عموما العملية التي تتمثل في استجواب أشخاص خصوصيين، في بيوتهم الخاصة، بطرح أسئلة عليهم لا يفكرون فيها عمومًا ولم تكن موضوع نقاش والرأي العام على العكس من هذا هو رأي تشكل أمام جمهور، كنتيجة لنقاش عام تكون فيه مختلف الأطروحات والحجج التي تؤيده قد نوقشت بصفة علنية أمام الجمهور بحيث يكون الجمهور،قد استطاع تكوين رأيه الخاص حول المسألة،

ويعرف هابرماس الرأي العام شارحا كانط بقوله «بوصفه رأيا يشكل بواسطة الاستعمال العام للعقل، ويصبح الرأي العام بهذا التعريف يفترض بالضرورة مكانا عاما espace publique أي ببساطة يفترض وجود مكان أو وسيلة تواصل تسمح بصفة فعلية إجراء مثل هذه المناقشة العامة، بيد أن البحث عن هذا المكان يصطدم مباشرة بالإحراج الذي تثيره حنا أرندت، فعلى عكس المدينة القديمة، فإن المدينة المعاصرة والدولة المعاصرة لا تتوفر على agora، أي لا تتوفر على مكان مخصص للتواصل السياسي، فالمدن الحديثة مبنية حول مكان عام،لكن هذا المكان «مكان السوق»، المكان المخصص بصفة أساسية كما يدل على ذلك اسمه لتبادل السلع أكثر ما هو مخصص لتبادل الأفكار.

ففي المدينة الحديثة يتجاوز الاقتصاد الدائرة المنزلية للبيت، ليحتل المدينة وويصبح اقتصادًا سياسيًا هذا الاقتصاد الذي يصبح اقتصادا يستند على مبدأ تقسيم العمل وتبادل الخيرات المادية، أصبح يحتل من الآن مكانة أساسية في الحياة الاجتماعية، والنشاط التجاري والمهني يمنح لساكن المدينة، وضع البرجوازي، فهو يعرف وظيفته الاقتصادية ومكانته في مجتمع الأنظمة القديمة. فالبرجوازي بوصفه عضوا من الشعب tiers-état يرى نفسه مجردا من أي صلاحية سياسية وعلى عكس فئة cives في المدينة القديمة، فالبرجوازي لا يتمتع بصفة المواطنة، فليس له صوت في تسيير الشؤون العامة، أي لا علم له بها.

يقدم هابرماس لتوضيح هذا منشورا لفريديريك الثاني، الذي ألغي خمس سنوات فقط قبل الثورة الفرنسية يشهد على هذا العجز، عن المشاركة في الحياة العامة وتسييرها، وهذا وضع الأقلية الذي يميز على الصعيد السياسي أعضاء الشعب les tiers[1].

ففي النظام القديم السلطة السياسية ممكنة بواسطة الملك أو العاهل، بالمعنى الذي يجسد فيه السلطة ويظهرها من خلال شخصه وأفعاله، فالأمير شخصية عامة، تكون كل حركة من حركاته، من شروق الشمس إلى غروبها موضوع اهتمام أهل القصر وعلى

(1) Ibid, pp40.

العكس من هذا فالخواص محرومون من أكثر من حاجة، كما يعلن عن ذلك المنشور السالف الذكر، محرومون من أية إمكانية للتعبير عن الشأن العام أو الاستفسار حوله، فهم تنقصهم القدرة على إصدار أي حكم حول القضايا السياسية التي ظلت ممنوعة عنهم لزمن طويل. محرومون بالمعنى الذي يصبح فيه «الخصوصي» هو ميدان الحياة الخاصة أي ميدان الحياة العائلية داخل المنزل، وأيضا الحياة الاقتصادية وحياة الأعمال، هذه الأعمال بالمعنى الذي نسميه فيه اليوم قطاعا خاصا، وما ينبغي أن نبحث عن إجابة له هو كيف تحول هذا الشخص الخاص particulier تدريجيا إلى مواطن وكيف يشكل «الخواص» رأيا عاما، فإذا كانت الثورات الليبيرالية في نهاية القرن الثامن عشر والتاسع عشر تشكل مراحل حاسمة مثيرة للدهشة في هذا المسار، فإنها لا تفسر هذا التحول ولا نهايته.

يحاول هابرماس في كتابه «المكان العام « الكشف عن البنى الاجتماعية التي سمحت وشجعت تحول الأشخاص الخواصpersonnes privées أولا تحول البرجوازيين إلى «جمهور» إلى شخصيات «عمومية»، وكذا الظروف الخاصة التي قادت هذا الجمهور لبناء رأي في السياسة، ثم تعريف أحكامه وفي بعض الأحيان طرق انتقاداته المتعلقة بشروط ممارسة السلطة السياسية، ولا يعترض هابرماس على تحاليل هوبز وهيغل وماركس حول التحولات الاقتصادية التي يعتبرونها أصلا للرأسمالية والمجتمع الحديث، بل يستعملها مجددا ويسلم بظهور مجتمع «سوق» بعد المرور من الاقتصاد المنزلي إلى الاقتصاد السياسي، أو ما يسميه نظام «الحاجيات» الذي سيحرر تدريجيا الفرد من إكراهات التنظيم العائلي بجعله أكثر تبعية إذن أكثر تضامنا، عن الفاعلين الاقتصاديين الآخرين، الذين أصبح مجبرا للتعامل معهم وممارسة تبادل معهم.

لكن هابرماس يرفض وهذا هو الاختلاف الجوهري الذي يميزه عن سابقيه، يرفض تعريف المجتمع المدني وربطه بعالم العمل والإنتاج والتبادل، وهو بكل تأكيد لا ينكر أن تكون البنية الرأسمالية واقتصاد السوق شروطا للمجتمع المدني الحديث، لكنه يرى في هذا المجتمع المدني بوصفه هيأة سياسية واقعا مختلفا عن واقع السوق، حتى وإن تطور موازاة له، مستفيدا منه في الغالب وعند هذا الحد فالبورجوازي لا يطالب بصفة

المواطن، المطالبة بحق التصويت أو المشاركة في ممارسة السلطة، فهو لا يهتم بالسياسة إلا بالقدر الذي يجعلها لا تتدخل في شؤونه الخاصة، فالمسألة التي تشغله وتقلقه هي مسألة إقامة الحدود ما بين الميدان «العام» الدائرة الشرعية لتدخل السلطة والميدان الخاص ميدان الاستقلال الفردي، فالبرجوازي لا يزعم ممارسة السياسة فهو بالأحرى يمارس نقده الحذر للسلطة، مثل حارس الحدود الذي يمنع دخول أي أجنبي منها وهكذا تشكل رأي عام مستلهم من الليبرالية الذي يتقاسم أعضاؤه الريبة تجاه السلطة ويطالب باحترام حقوقه وحرياته الفردية وفي مقدمة هذه الحريات، حرية التجارة والصناعة وحرية السير والتنقل وإقامة العلاقات وضمان الملكية الخاصة وكذلك حرية الضمير هذا الرأي الذي اكتسب وعيا وتوجها أساسيا حتى ولو كان سلبيا سيلعب دورا حاسما في تطور الديمقراطية البرلمانية.

يقول هابرماس: «تستند السجالات التي تجري بيننا باستمرار منذ القرن السابع عشر حول التشكل القانوني لهيئاتنا السياسية على رؤية عملية - أخلاقية للحداثة في مجموعها»[1]. هذه الرؤية تجد تعبيرها في شهادات ضمير أخلاقي كوني كما نجده في المؤسسات الليبيرالية لدولة القانون الديمقراطية. ونظرية النقاش التي يشترك فيها مع بوبر ضرورية لتطور هذه الرؤية، فالحداثة ينبغي أن تتأسس على العقل تمامًا مثلما ذهب إلى ذلك بوبر ولعل ما قرب بينهما هو تعاليم كانط الفلسفية، وفي نقده للماركسية يقول: «لقد انتقدت منذ حوالي ثلاثين سنة المحاولة الماركسية لتحويل فلسفة الحق الهيغيلية إلى فلسفة مادية للتاريخ وذلك بالعبارات التالية: «في نقده (ماركس) لإيديولوجيا الدولة البورجوازية فإنه قد افقد الحقوق الطبيعية اعتبارها بطريقة دائمة بالنسبة للماركسية اعتبار الشرعية وبتحليلها السوسيولوجي مما يشكل قاعدة الحقوق الطبيعية كما جعل الحق الطبيعي والثورة تنحل أيضا، إن أنصار تعميم الحرب الأهلية قد تقاسموا الإرث فالبعض لبس إرث الثورة وإرثها فقط والآخرون أعادوا إرث إيديولوجيا الحق الطبيعي»[2].

(1) jugen Habermas, droit et démocratie, op.cit. pp10-12.

(2) Ibid, pp13.

وبعد انهيار اشتراكية الدولة، وبعد انتهاء ما يسميه دعوة «تعميم الحرب الأهلية»[1] والخطأ النظري للحزب الذي فشل في تحقيق اشتراكية الدولة يمثل حسب هابرماس في خلطه ما بين المشروع الاشتراكي والتخطيط مع الإنجاز بواسطة القوة لحياة واقعية، لكن إن نحن فهمنا الاشتراكية كجوهر للشروط الأساسية لحياة متحررة، يتفق حولها المشاركون فيها بأنفسهم، يرى أن هذا المشروع يجد بنفسه نواته المعيارية في التسيير الذاتي الديمقراطي.[2]

وهكذا فتطوير نظرية سياسية تدعو للانعتاق وفق متطلبات الحياة المعاصرة، جاء عبر إعادة التفكير حول المواطنة ومواجهة للتحديات الكبرى التي تشكل التحديد المنطقي للنمو الاقتصادي والتباين المتزايد لظروف المعيشة ما بين الشمال والجنوب، وأمام المهمة التاريخية غير مسبوقة، المؤسسة على نظام اشتراكية الدولة، فإن ميكانيزمات نظام اقتصادي مختلف، تحت ضغط تدفق الهجرات القادمة من مناطق الجنوب الفقير وبلدان أوروبا الشرقية، الأخذ بعين الاعتبار الحروب الإثنية الوطنية الدينية والمزايدات النووية والصراعات الدولية من أجل اقتسام الثروات وأمام هذه الخلفية المرعبة، تفقد سياسة المجتمعات الغربية التي تتمتع بدولة قانون وبالديمقراطية، كل توجيه وكل ضمان.

يقول هابرماس بشأن مطالب المواطنين المعاصرين: «في الديمقراطيات الموجودة في حد ذاتها، إذا كان السكان يبدو أنهم يتطلعون إلى مزيد من الديمقراطية أكثر ما يتطلعون لتقليص فيها، فمؤسسات الحرية الموجودة لاتسلم من الاحتجاج»[3]. فالمواطنة الانعتاقية التحررية لن تتحقق حسب هابرماس إلا في مجتمع الديمقراطية الراديكالية، وتوسيع التمتع بمفهوم المواطنة، شجعته أبعاد مختلفة، من طرف حركات اجتماعية أخرى، كحركات الهجرة والحروب والظروف التي تدفع للتفكير حول التشريع لعلاقات التضمين أو الاحتواء l'inclusion التي تؤثر على التعبأة السياسية للجماهير والتي تؤثر

(1) Ibid, pp12

(2) Ibid, pp12

(3) Ibid, pp13

على إعادة تفعيل النشاطات السياسية الموجودة أصلا، وهذه الحقوق تستكمل بحقوق ثقافية وبحقوق مدنية جديدة كالحقوق التي تنادي بها الحركات النسوية mouvements féministes والإيكولوجية، ففي مجتمع أكثر اختلافا من وجهة نظر وظيفية، فإن عددا من الأشخاص يتزايد أكثر فأكثر، يكتسبون حقوقا أكثر تسمح لهم للدخول وللمشاركة في الأنظمة الفرعية، بأعداد أكثر سواء أنظمة السوق، أو المقاولة والشغل والوظائف والمحاكم أو الجيش الدائم والمدارس والمستشفيات والمسارح والمتاحف والجمعيات السياسية والوسائل العمومية للاتصال وللأحزاب والمنظمات المستقلة أو البرلمان .

وهكذا تتوسع بالنسبة للفرد مشاركاته في المنظمات وتتضاعف هوامش اختياراته. وقوانين المشاركة السياسية هي وحدها التي تؤسس للوضع القانوني التأملي ذي المرجعية الذاتية للمواطن الحر[1]. ويستند هابر ماس إلى بيان ١٨٧٩ لحقوق الإنسان والمواطن في مادته الرابعة التي تقول: «تتمثل الحرية في القدرة على فعل ما لا يضر الآخرين، وهكذا فإن ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان ليس لها حدودا إلا تلك تضمن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بنفس هذه الحقوق، وهذه الحدود لا يمكن تحديدها إلا بواسطة القانون»[2].

وحقوق الإنسان من وجهة نظر هابرماس لايمكن أن تتأسس إلا في الاستقلالية الذاتية الأخلاقية للأفراد، ولا تكتسب مظهرًا إيجابيا إلا من خلال الاستقلال السياسي للمواطن وهو ما عبر عنه بقوله: «يبدو أن مبدأ الحق يشكل حدا أوسط بين المبدأ الأخلاقي والمبدأ الديمقراطي»[3].

فالمواطنة إذن في المجتمع المعاصر نضالاتها ومطالبها وتطوراتها تحدد ها مساحات الحرية التي يحققها المجتمع المدني المعاصر المطور والموسع للمكان العام والمحرر له حسب هابرماس.

---

(1) Ibid pp93-94.

(2) Ibid pp98-99.

(3) Ibid, p109.