الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة السانيا– وهران–

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الموسومة بـ:

الهوية ومكانة الأقليات عند يورغـــن هابرمـــاس

إعداد الطالب:

بن شعيب بلقاسم.

إشراف:

أ. د: بوسيف ليلى.

أعضاء لجنة المناقشة			
الاسم واللقب	الرتبـــــــة	الجامعـــــــة	الصفـــــــة
أ.د برياح مختـــــار	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران –2–	رئيســـــــا
أ.د بوسيف ليلـــــى	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران –2–	مشرفا ومقررا
د. زاير أبو الدهـــاج	أستاذ محاضـــر (أ)	جامعة وهران –2–	عضوا مناقشا
أ.د. بوبكر الجيلالي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
د. بلحنفي جوهـــر	أستاذ محاضـــر (أ)	جامعة معسكر	عضوا مناقشا
د. حمادي هـــواري	أستاذ محاضـــر (أ)	جامعة معسكر	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2017–2018

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (39) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى (40) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى(41)﴾

[سورة النّجم: الآية (38،41)]

إهداء

أهدي ثمرة عملي هذا إلى:

الوالدين الكريمين، تقديرا لما بذلاه من جهد وعطاء، من

أجل أن نتعلم.

إلى زوجتي...

إلى إخوتي: بدءا من أكبرهم سنا، وصولا إلى الصغيرة

شيماء

إلى كل الزملاء والزميلات بمكان العمل وخارجه

إليكم جميعا أهدي ثمرة هذا الجهد.

بلقاسم

شكر وتقدير

بكل تعابير الشكر والعرفان، والامتنان أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذتي الفاضلة الأستاذة الدكتورة "بوسيف ليلى"، والتي قصدتها لأجل علمها فأخذت عنها قبل ذلك أدبها وأخلاقها وتواضعها، فقد كانت خير موجه وناصح، ومرشد ومعين.

ولا يفوتني تقديم جزيل الشكر لكل الأساتذة الكرام بجامعة السانية – وهران- بقسم الفلسفة، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور بريلح مختار، وكل الذين ساعدونا وبفضلهم أنجزنا هذا العمل المتواضع.

كما أتوجه بالشكر الخالص للأساتذة النزملاء في قسم الفلسفة جامعة عمار ثليجي ولاية الأغواط، وكذا مشائخ التعليم القرآني والطلبة، كما لا أنسى ان أتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بقراءة هذه الرسالة.

مقدمة

لقد آن الأوان أن تتغير مجريات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في القرن العشرين وما وراءه حتى تتغير معه معالم الهوية بمختلف جوانبها، وكذا الجذور العرقية ودور الأقليات في بناء صرح الأمم والحضارات، إثر زمن أصبحت فيه العولمة والحداثة والنهضة وما بعد الحداثة هي المسيطر على تغيراته الهووية والإثنية والاجتماعية والاقتصادية.

لقد أصبحت الهوية ومعها دور الأقليات ومكانتهم في الدول الغربية الأوروبية، بل والعالم، نقاشا سائدا لدى معظم الفلاسفة والمفكرين، خاصة مع تلك التحولات التي فرضتها العولمة والمعلوماتية على الهوية والإثنيات فغيّرت من مفهومهما ودورهما، فأصبح لهما تفاعل ثقافي واقتصادي وسياسي، فاكتست الهوية طابعا كونيا واقتصاديا وسياسيا تجلى في تفاعل الأفراد المندمجين داخل الدولة الوطنية –أو الدولة الأمة– لتتماهى فيها عبر الديمقراطية والتواصل والنقاش العقلاني المبني على إتيقيا الأخلاق الحوارية في الفضاء العام.

إن ذلكم التشنج الهووي الذي انتشر في أوروبا في القرون الأخيرة، جعل مدرسة فرانكفورت تنظر برؤية فلسفية ومعرفية لمكانة الهوية والأقليات في المجتمعات الغربية، خاصة تلك المجتمعات التي عانت من ويلات الحروب، فضربت هويتها وانقسمت مجتمعاتها إلى أقليات إثنية، كل ذلك جعل من "**يورغن هابرماس**" يتكلم بكل روح فكرية دفاعية عن واقع الهوية في الغرب ومدى تماهي الأقليات في المجتمع الغربي، فما كان عليه إلا أن ينظر إلى الهوية عبر نظرة تواصلية بناها على أسس الإتيقيا والفلسفة البعيدة عن أيّة عقلانية أداتية، فاتّجه بالهوية صوب الهوية الكونية، والتي ركن إليها برؤية نقدية فأقام دعائمها على أساس نظرة حداثوية مبنية على قيم النهضة وفلسفة الأنوار.

إنّ الهوية لم تعد تلك الهوية التقليدية التي تبنى على مقولات وأفكار مجردة عقيمة كانت الميتافيزيقا أحد إرثها ومرجعيتها الفكرية. إنّ الهوية الآن هي الهوية المنبثقة عن الذات المعترفة بالآخر ككيان مستقل وموجود يخضع لشروط التعايش والحوار المبني على التواصل والعيش المشترك، والقيم الأخلاقية، والاندماج السياسي، والمواطنة، والعالمية، ببعد كوني مثلته الجماعة سياسيا أو اقتصاديا لبناء الهوية الذات –فالهوية الدولة.

ولن يكون ذلك إلا بتماهي الأقليات والاعتراف بها كمكون من مكونات الأمة، فلن يكون لها وجود إلا عبر الاعتراف، ذلك الاعتراف لا يرضي الأقليات إلا إذا كان اعترافا بالذات، اعترافا باللغة والعادات والتقاليد ومختلف المكونات الهووية، بالإضافة إلى اندماجها السياسي والاقتصادي عبر شرعنة الحقوق وسنّ القوانين باسم المواطنة لحمايتها وإعادة احتوائها في المجتمعات الغربية.

إنّ هذا كلّه جعل من **هابرماس** كممثل للجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت يدافع عن الحقوق الهووية وعن الأقليات، وينزاح إليها وفق مشروع تواصلي لا يكون إلا عبر نقاش عقلاني حرّ يتجاوز ويتعالى عن الأنانية الفردية والمجتمعية ويقترب من الهوية المتصلة بالمواطنة في ظل مقاربة فلسفية تجمع الخطاب السياسي بالنزعة الوطنية، ويعلوا ذلك كله راهن التحولات الفكرية التي لا سبيل إلى الولوج فيها إلاّ عبر الحوار، عبر التواصل الإنساني ذو البعد الكوني الأخلاقي بهوية فردية هدفها الوصول إلى مقصدية الهوية الجماعية.

إنّ وجود الفكرة الهابرمسية والداعية إلى إدماج جميع المواطنين من أيّ أصول كانت لهي الفكرة التي آمن بها ودافع عنها تعبيرا منه عن إعادة إدماج الأقليات وإرجاعها إلى أحضان مجتمعاتها بروح القانون، حتى يتسنى للمجتمع أن يندمج في الفضاء العام بلغة حوارية مشتركة أساسها إعادة قراءة الفكر الماركسي للاستفادة منه في حقول المعرفة السوسيولوجية والنفسية، فيكون الفكر **الهابرماسي** بذلك يساير النظرة الواقعية والإمبريقية لمجريات وأحداث المجتمعات الغربية التي تريد الوصول إلى ما بعد الحداثة بنوع من المعقولية التواصلية ذات الإرث الماركسي.

إنّ معاناة الغرب من التمييز العنصري، ومن اللاعدالة واللامساواة الموجودة بين أقلياته ومكوناته الإثنية، خاصة ذلك التمييز الذي ظلت آثاره ضاربة في العمق في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، بين السود الأفارقة والبيض الأوروبيين، ضف إلى ذلك مختلف التمييز الذي حدث في ألمانيا في الحرب العالمية الثانية بين الألمان والأقليات اليهودية التي عانت من الاضطهاد من طرف النظام النّازي الألماني آنذاك.

كلُّ ذلك كان دعامة ومرتكزا جعل **هابرماس** ينظر إلى الهوية الغربية وإلى الأقليات الإثنية بنظرة متبصرة يرى فيها ضرورة إعادة تصحيح أخطاء التاريخ، وإعادة تصويبه بما يخدم الدول الغربية في المقام الأول، وإعادة إدماج المواطنين والأقليات الأصلية والمهاجرة في الصرح الأوروبي حتى يتسنى للغرب أن يُنتج حضارة بمكونات عرقية مختلفة متعايشة تصل إلى المساواة وإلى العدالة الاجتماعية لتكون إحدى مكوناتها الأساسية للوصول إلى مبتغى الهوية الكونية.

إنّ منطق **هابرماس** يقوم على إعادة الاعتبار للفكر الغربي، بعيدا عن منطق الفكر التقليدي الأرسطي والأفلاطوني والفكر الكنسي الديني واللاهوتي، بالتوجه صوب فكر يحايث تطور العلاقات السوسيولوجية بعقلنة تواصلية، بعيدا عن كلّ المزايدات والتوجهات الأيديولوجية الهدّامة.

إنّ ذلك لهو شعار **هابرماس** الذي ما دأب يبني مشروعه عليه ألا وهو إنشاء هوية كونية من رحم أخلاقيات الحوار والتواصل المؤسس والهادف، والذي يقود الغرب إلى الاتحاد في عالم أوروبي واحد موحد.

إنّ ذلك الشرخ الموجود بين الأقليات في الغرب، خاصة بين أولئك المهاجرين، والمقيمين في أوروبا، وغيرهم من الأقليات الأصلية، لابد من إعلاء صوتهم عبر أفكار تداولية حرة ترتكز على قاعدة شعبوية مبنية على إعطاء الحقوق وضرورة فرض تكافؤ الفرص، وخلق دولة الحق والقانون مع احترام السيادة الشعبية لجميع المواطنين بكل مرجعياتهم الفكرية والهووية، مع ضمان إعادة إدماجهم وشرعنة القوانين والدساتير التي تكفل حقهم في الفضاء العام.

إنّ مبادئ الديمقراطية في الغرب لن تكتمل إلا بمشروع الدولة –الأمة، المنبثق من خيارات **هابرماس** والتي أعاد تصويبها بعد **ماركس**، فأطلق عليها ما بعد الدولة –الأمة، والتي اتضحت معالمها في فلسفته النقدية، كل ذلك كان له آثار في كتابه "**بعد ماركس**"، ففي هذا الكتاب أعطى **هابرماس** بعدا هوويا لكلّ المواطنين بحقهم في المواطنة، بناءا على إعادة بناء الهويات المرتكزة أساسا على الفرد، فالجماعة لتتشكل قاعدة تحتية ببنى اجتماعية محضة.

إنّ لمّ الشمل في أوروبا والغرب، بل والعالم، وإعادة الحقوق، لا يكون إلا عبر رؤية أنطولوجية تنطلق من الفرد الذات – لتكوّن الفرد المجتمع، المشكّلِ للهوية الوطنية المتضمنة للديمقراطية السياسية، وإعادة سن قوانين تكون أكثر عدلا وأكثر تقبلا لجميع أطياف المجتمع بمختلف أقلياته وبمختلف هوياتها، مع مراعاة اختلافاتها اللغوية والدينية والعرقية.

إنّ **هابرماس** يصوغ الهوية في مجتمع غربي علماني، وفي دولة ليبيرالية ديمقراطية تجمع الغرب الأوروأمريكي والذي يصعب إلمام لحمته، إنْ على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الديني نظرا لاختلاف النّزعات الإنسانية والمكونات العرقية والدينية المسيطرة على أيّ خطاب أو توجه أو نظام غربي، مما يصعب إعادة اجتثاثها أو توجيهها نحو الفكر الذاتي الحر والمنفتح على الجميع بأخلاقيات سياسية هووية كونية يظهر فيها الجميع على أنه الكتلة الوحيدة الملتزمة بالقيم الأخلاقية الثاوية في جميع البشر على اختلاف أشكالهم وذواتهم.

إنّ ذلك الاختلاف الفكري **لهابرماس** جعل منه ينطلق من إرث فكري قبلي يزاوج فيه بين مشروعه التواصلي، وبين نظرته للهوية والأقليات الإثنية في الغرب والتي لاقى فيها بين الفرد والآخر بكل حرية وديمقراطية متأثرا في ذلك بأنموذج نقاشي إيتيقي كان قد استقاه من النظرية النقدية الكانطية، ومن الماركسية في المادية التاريخية، ومن فلسفة اللغة في التداولية، ومن مشروعه في الفلسفة السياسية المنبثق عن الديمقراطية التشاورية، والسيادة الشعبية، والمواطنة وحقوق الإنسان، والتي كانت مرجعيتها الفكرية لديه لفلاسفة العقد الاجتماعي.

إنّ ذلك كلّه جعل من فيلسوف مدرسة فرانكفورت **يورغن هابرماس** يراهن على وجود هوية مشتركة يجب الخوض فيها من أجل بناء ديمقراطية ائتلاف أوروبي، ومن أجل ضم الجميع بين تلك الأقليات الإثنية التي تعالت أصواتها وظهر طموحها إلى العلن، فأصبحت تطالب بالاعتراف بهويتها أو الانفصال عن الدولة الأم.

فما كان على **هابرماس** إلا أن يدعوا إلى مشروع تواصلي بأبعاد هوية كونية تجمع الأقليات وتحافظ على الهوية الغربية من التشتت والتمزق، بإنشاء الهوية الأوروبية الواحدة تحت مسمى الهوية الكونية.

إنّ وجود أزمة في أفق النسيج الاجتماعي الأوروبي والغربي عموما كان انطلاقا من أزمة فلسفة وأيديولوجية تجلّت صبغتها على الجوانب السياسية والفردية فاقتضت ضرورة وجود خطاب تواصلي هادف لإعادة بناء مجتمع غربي متجانس موحد.

وهنا كان لزاما على **هابرماس** أن يتكلّم عن الهوية وعن دور الأقليات الإثنية في الغرب، وبما أن ذلك كان موضوعا راهنا وآنيا كان لابّد من الخوض فيه برؤية تحليلية فلسفية فكان عنوان البحث المقدم في أطروحتنا هذه هو: "**الهوية ومكانة الأقليات عند يورغن هابرماس**".

ومن هنا استوجب طرح إشكالية بحثنا بالصيغة التالية:

ما مفهوم الهوية؟ وما مفهوم الأقليات عند يورغن هابرماس؟ وما مدى إمكانية قيام هوية غربية موحدة؟ وكيف يمكن جمع الأقليات الإثنية في الغرب المشكلة لمختلف الدول الغربية؟ وإلى أي أساس يمكن خلق هوية تواصلية هابرماسية بأخلاقيات نقاشية تتجاوز حدود الدولة الوطنية إلى الدولة الكونية؟ وما علاقة الروابط الهووية بالروابط الإثنية في الفكر الهابرماسي؟ وإلى أي مدى يمكن إحقاق الوحدة بين الهوية والأقليات في المجتمعات المعاصرة برؤية هابرماسية أكثر تفتحا وأكثر اندماجا للجميع؟

إنّ هذا الإشكال الرئيس المطروح والذي يمكن أن ينتج عنه مجموعة من الإشكاليات أو المشكلات الجزئية أو الفرعية والتي تخص فصول البحث والتي يمكن طرحها على الشكل الآتي:

- ما مدى تغير مفهوم الهوية؟ وكيف يمكن أن تلعب الأقليات دورا في تغيّر المجتمعات العربية؟
- وكيف يمكن أن تتحول الهوية في الغرب من مفهومها التقليدي كهوية دينية عرقية إلى هوية وطنية كونية؟ وكيف تعامل الغرب مع أقلياته الإثنية لإحقاق الوحدة؟ وكيف كانت نظرة **هابرماس** الفلسفية والسوسيولوجية للعالمين العربي والغربي في حقائق التعامل مع إثنياته؟
- وما مفهوم الهوية عند يورغن **هابرماس**؟ وهل آن الأوان لتغييرها من أجل تحقيق الهوية الكونية بدلا من الهوية الذات؟ وما دور الأقليات في المجتمعات الغربية؟ وكيف يمكن إدماجها وإعادة ضمّها في البيت الغربي عموما والأوروبي على وجه الخصوص؟

- وهل ينظر **هابرماس** إلى الأقليات بنظرة ضيّقة وبخلفيات إثنية؟ أم أنه يحاول رد الاعتبار لها وإدماجها في أوطانها الأصلية بهدف الوصول إلى المواطنة وإحقاق الهوية الكونية؟ وكيف ذلك؟

إنّ من وراء هذه الإشكاليات المطروحة نستلهم أهمية هذا البحث المتناول وقيمته على المستوى الفكري والفلسفي والسياسي والاجتماعي عموما، فأهميته تتجلى في أنه يتناول مفهوم الهوية عند **هابرماس** بأطر معرفية وفلسفية متعددة جمعت ماضي الهوية التقليدي بحاضرها المعاصر، والمنعكس على راهنيتها في الأقليات الإثنية المعاصرة والتي تترنح بين البقاء لحمة واحدة مع أوطانها الأصلية، وبين مطالبة بعضها بالانفصال عن أوطانها الأصلية، كل ذلك جعل **هابرماس** يولي أهمية بالغة لدور الهوية والأقليات في المجتمعات الغربية المعاصرة والتي شكلّت اللاإستقرار السياسي والمجتمعي في الغرب، مما جعل **هابرماس** يحاول إيجاد الحلول التواصلية ذات الأبعاد الهووية الكونية العالمية بهدف جمع الهوية بالأقليات لإحقاق المساواة الاجتماعية والسياسية بروح تواصلية أخلاقية هادفة.

إنّ هذا البحث جعلنا نتخذ دوافع مختلفة من أجل دراسته والخوض فيه تحليلا وتفكيرا، فكان من بين تلك الاختيارات والدوافع والأسباب أسبابا موضوعية وأخرى ذاتية.

فأما الأولى أي الأسباب الموضوعية فترجع إلى مفهومي الهوية والأقليات باعتبارهما مفهومين تقليديين، إلا أنهما لا يخلوان من كونهما مفهومين معاصرين يشكلان أحد جوانب الدراسة المباشرة للفلسفة السياسية المعاصرة، لذا كانت إشكالية البحث إشكالية لغة لسانية تداولية، ولغة ذات، بالإضافة إلى أنها جمعت بين الذات والآخر، تحت لغة فلسفية راهنة ربطت اللغة بالسياسة بالمجتمع بالدولة بالأمة، أي كان لها وقع الفلسفة الغربية المعاصرة وعلى الفلسفة **الهابرماسية** خصوصا. أما سبب الاختيار الواقع على **هابرماس** بالنسبة للموضوع أو لشخصه، فإن لذلك علاقة ترابطية تكاملية بين الموضوع المتناول **وهابرماس**، وذلك يرجع إلى العلاقة بين الهوية والأقليات في الفلسفة السياسية **لهابرماس**، وأهمية الموضوع المتناول، بالإضافة إلى أن **هابرماس** جمع شتات العلوم والتخصصات وحاول أن يصنّفها في الفلسفة السياسية بنسيج اجتماعي جامع لعلم الاجتماع

وللغة ولعلم النفس والاقتصاد والسياسية والأنثربولوجيا ومختلف الرؤى النقدية والتواصلية المبنية على إتيقا الأخلاق في فلسفته السياسية تحديدا بالإضافة إلى أن هذه الدراسة هي دراسة متناولة في البحوث الأكاديمية خاصة تلك الدراسة التي تربط الهوية بالأقليات في الفلسفة **الهابرماسية**، بل وفي الفلسفة الغربية عموما.

أمّا الثانية أي تلك الأسباب الذاتية التي جعلتنا نتطرق إلى الهوية والأقليات، وإلى الفيلسوف **يورغن هابرماس** خصوصا فهو حداثة الموضوع وجدته، فهو موضوع معاصر وآني، ذو جذور تقليدية مما جعلنا ندرس الأفكار بإسقاط ماضيها على حاضرها بثوب فكري فلسفي قديم جديد، بالإضافة إلى ميلنا ورغبتنا لتحليل الفكر الغربي المعاصر وإعادة قراءته بما يتناسب وراهنية الأحداث الهووية والإثنية في المجتمعات الغربية بنكهة فكرية **هابرماسية**، وبما أن **هابرماس** وفلسفته يتسمان بالقوة والتجدد في الفكر وغزارة إشكاليات ومفاهيم فلسفته، والتي يميل فيها إلى إحقاق المساواة والعدالة بين الأقليات والمهاجرين، والتي تنعكس على الفلسفة السياسية ببعد عالمي وإقليمي وبهوية كونية كوسموبوليتية.

وللبحث أكثر في أفكار هذا الموضوع المتناول والذي كانت أفكاره متسلسلة وأحداثه متتابعة مما اضطررنا إلى تحليلها بحيث اتبعنا في ذلك **المنهج التحليلي التاريخي** فهذا المنهج كان له أثر في بحثنا من حيث استخدام التتابع التاريخي للهوية والأقليات بدءا بالهوية والأقليات في الفكر العربي والغربي ومنها إلى **هابرماس** ونظرته التحليلية للهوية والأقليات في فلسفته السياسية المعاصرة.

أما استخدامنا للمنهج التحليلي فكان في تحليل الأفكار **الهابرماسية** وشرحها وقراءتها وخاصة ما تعلق منها بمفهومي الهوية والأقليات عنده.

إنّ ذلك كله جعلنا نهتدي إلى توضيح بحثنا أكثر بخطة واضحة المعالم، لتوضيح الرؤية الفكرية والفلسفية **الهابرماسية** إذ ابتدءنا بتقسيم هذا البحث على الطريقة الآتية:

مقدمة، وأربعة فصول وخاتمة، وملحق، وثبت لأهم الأعلام، وثبت لأهم المصطلحات، بالإضافة إلى أننا سبقنا كل فصل بتمهيد وأتممناه بخلاصة.

ففي المقدمة أبرزتُ أهمية الموضوع وراهنيته على الواقع وعلى الفلسفة السياسية والمجتمعات، محاولين تبيان دور الأقليات وضرورة إعطاء قيمة لوجودهم الهووي على جميع المستويات، فوصلنا إلى إشكالية في المقدمة كانت رئيسية أحاطت بالموضوع، بالإضافة إلى إشكاليات فرعية أخرى، وبعد المقدمة كان علي الدخول إلى الفصل الأول فكان عنوانه **الهوية والأقليات في الفكر العربي**، فقمت بتقسيمه إلى مبحثين، الأول تضمن الهوية في الفكر العربي بدءا بمفهومية الهوية إلى تجلي الانتشار الهووي في القومية العربية، إلى ازدواجية النظرة الجابرية للهوية بين الاستتباع والاختراق. ومنه إلى المبحث الثاني والمعنون بالأقليات في الفكر العربي، والذي تناولنا فيه الأقليات من حيث المفهوم، بالإضافة إلى الأقليات بين الوحدة الإثنية والتعدد الثقافي، وارتأينا أن نتكلم عن واقع الانتشار الإثني في شمال إفريقيا لنأخذ المغرب العربي كأنموذج في ذلك.

أما فيما يخص الفصل الثاني فكان عنوانه **الهوية والأقليات في الفكر الغربي**، والذي هو الآخر يحتوي على مبحثين، أما الأول منه فكان الهوية في الفكر الغربي من حيث ماهيتها وكذا التماهي الهووي بين ازدواجية العولمة والهوية السردية عند بول ريكور، وصولا إلى التأسيس الأحادي لأمركة الهوية، أما فيما يخص المبحث الثاني فكان عنوانه الأقليات في الفكر الغربي وبما أن ذلك ينعكس عليها إما إيجابا أو سلبا فإننا درسنا الإثنيات في الغرب بين واقع الصراع وحلم الاعتراف، ورأينا أن ننظر إلى ذلك الصراع الإثني وانعكاساته على السلطة السياسية في الغرب، وكذا الإعلام ودوره في تغذية الصراع الإثني في الغرب، وفي آخر هذا الفصل وصلنا إلى ذلك التمييز العنصري وانعكاساته على الأقليات في الدول الأوروأمريكية.

وفي الفصل الثالث كان العنوان هو **الهوية عند يورغن هابرماس**، إذ قسمته إلى مبحثين، فأما المبحث الأول منه فتطرقت فيه إلى البعد التواصلي كتمظهر على الهوية في الفكر **الهابرماسي**. وفيه كان لزاما أن نربط الهوية بالتواصل، بالإضافة إلى ربطها أي الهوية وعلاقتها بالبعد الإتيقي

لأخلاق النقاش، وبما أن ذلك لن يكون إلا عبر جذور لغوية فعكفت على تبيان الهوية بين البناء اللغوي والأسس التداولية، وأما فيما يخص المبحث الثاني منه فكان هو الآخر عنوانه الهوية بين إشكالية الحداثة والتمفصل في الفضاء العمومي عند **هابرماس**. وفيه أدرجت الحديث عن إشكالية الهوية وفق أطر الحداثة في الفكر **الهابرماسي**، ومن ورائه وضحت تماهي الهوية في الفضاء العمومي عند **هابرماس**، كما أسهمت إلى ذكر التموقع الهووي في الأفق السياسي.

أما في الفصل الرابع والأخير فكان لابد من عنونته بـ **الأقليات عند يورغن هابرماس**، إذ تطلب منا ذلك أن نفصله إلى مبحثين، ففي المبحث الأول كان حديثنا عن المشروع الاحتوائي للأقليات الإثنية وفق ثلاثية المواطنة –السياسة– والدين، فنظرنا عبره إلى الوجود الإثني وفق أطر المواطنة العالمية وعبره اتخذنا السلطة السياسية واحتوائها لحقوق الأقليات، وصولا إلى التجلي الديني لحماية الوجود الإثني. فأما المبحث الثاني في هذا الفصل والأخير فكان عنوانه هو واقع التواجد الإثني في النظام الليبيرالي بين الدولة الوطنية –والدولة القومية بالبعد الكوني، وفيه تكلمنا عن النظام الليبيرالي وحماية الأقليات إلى أن توجهنا إلى النظر بخصوص الواقع الإثني بين الدولة الوطنية –والدولة الأمة، وبقي لنا في الأخير التكلم عن تلك التعددية الثقافية والتماهي الإثني.

وبعد الانتهاء من الفصول الأربعة للبحث كان لابد من وجود خاتمة نعرض فيها النتائج والحلول الخاصة بواقع الهوية والأقليات وفق أفق راهنيتها في الوقت المعاصر.

ولإحداث التناسق الفكري والتسلسل المنطقي للأفكار كان لابد من أن ننطلق من مصادر **هابرماس** الأصلية منها والمترجمة إلى اللغة العربية، فاعتمدت على أهم تلك المصادر فكان منها كتابه: "**المعرفة والمصلحة**"، وكذا مؤلفه: "**إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**"، "**والقول الفلسفي للحداثة**"، بالإضافة إلى أهم الكتب التي تصبُّ في فكرة الموضوع المتناول في الهوية والأقليات ككتابه "**القانون والديمقراطية**"، وكذا بعض الكتب المترجمة إلى اللغة العربية ككتب **عمر مهيبل، ومحمد نور الدين أفاية، وحسن صقر**، والتي كانت كلها تضم نظرية الفعل التواصلي والفلسفة السياسية وعلاقة ذلك كله بالهوية والأقليات في الفلسفة **الهابرماسية**.

أما وبخصوص تلك الصعوبات والعوائق التي واجهتنا في إنجاز هذه الأطروحة، أو هذا الموضوع المقدم فكان أول ما واجهنا هو صعوبة الوصول إلى حفريات اللغة وعلاقتها بالفكرة، بالإضافة إلى صعوبة الفهم الفكري المتسم بالتعقد والتداخل، ضف إلى ذلك تلك العوائق المنهجية التي خاضها **هابرماس** كونه فيلسوفا وسوسيولوجيا يمتاز بفلسفة متشعبة الأفكار متضاربة الأهداف، عميقة المعنى والمبنى بما هو فلسفي وما هو سياسي واقتصادي واجتماعي، بالإضافة إلى صعوبة التلاقح الفكري بينه وبين فلاسفة مدرسة فرانكفورت، بين النقد أحيانا، ومسايرته في مشروعه التواصلي والسياسي في الهوية والأقليات أحيانا أخرى، ومن بين تلك الصعوبات تلك الصعوبات التقليدية التي تجلّت في عدم توفر بعض المصادر المترجمة وصعوبة فهم الفكر ونقص فلسفة **هابرماس** المترجمة من وإلى اللغة العربية.

ورغم كل هذه الصعوبات والعوائق، كان لابد من تجاوزها والصعود فوقها حتى تكون تلك الصعوبات حافزا يدفعنا إلى المضي قدما للوصول إلى عمل جاد ومقبول ومتواضع.

ويبقى عملنا هذا في حاجة إلى الكثير من التقويم عبر النقد، وإعادة القراءة، ونأمل أن تكون هذه الأطروحة قد مست بعض الجوانب الفلسفية والفكرية بروح موضوعية بناءة لامست حقيقة الهوية والأقليات وتطور ذلك وانعكاساته على واقع الأفراد والمجتمعات لتغير من واقعهم على جميع المستويات. وتبقى الدراسة في هذا البحث طويلة ومستفيضة تحتاج إلى جهد زائد حتى تخدم أكثر واقع الأقليات والهوية في الفلسفة السياسية، بل وفي الفلسفة **الهابرماسية** على وجه الخصوص لتغير أحوال الإنسان نحو الأحسن.

الفصل الأول

الهوية والأقليات في الفكر العربي

- **المبحث الأول**: الهوية في الفكر العربي.
  - ❖ **المطلب الأول**: مفهومية الهوية.
  - ❖ **المطلب الثاني**: تجلي الانتشار الهووي في القومية العربية.
  - ❖ **المطلب الثالث**: ازدواجية النظرة الجابرية للهوية بين الاستتباع والاختراق.
- **المبحث الثاني**: الأقليات في الفكر العربي.
  - ❖ **المطلب الأول**: الأقليات من حيث المفهوم.
  - ❖ **المطلب الثاني**: الأقليات بين الوحدة الإثنية والتعدد الثقافي.
  - ❖ **المطلب الثالث**: واقع الانتشار الاثني في شمال إفريقيا (المغرب العربي أنموذجا).

تمهيد:

لقد ركزّ اهتمام الفلسفة السياسية المعاصرة على مختلف الموضوعات الراهنة كموضوع "الهوية والأقليات" والذي يعتبر موضوع العصر، فلقد شاع في السياسة الحالية للدول والمجتمعات قضية الهوية والمحافظة عليها، بالإضافة إلى دور الأقليات الإثنية التي غيرت الجغرافيا السياسية لكثير من الدول والقارات، إما عبر الوحدة أو الانفصال أو عبر تلك الأقليات الجمعاتية أو النسوية أو المنفعية، أو عبر الأقليات العرقية ذات الاختلاف الديني أو اللغوي أو التاريخي، خاصة تلك الأقليات في الغرب والتي خاضت مخاضا عسيرا لتحقيق أكبر قدر من الديمقراطية السياسية.

إلاّ أنه وفي حديثنا عن الهوية الغربية، وبما أننا اهتدينا في الفصل الأول من بحثنا إلى واقع الهوية والأقليات في الفكر العربي فإن ذلك يضعنا أمام واقع الهوية العربية، تلك الهوية التي ربطت الإنسان العربي بمصيره المشترك في التاريخ وفي العادات وفي التقاليد وفي الدين وفي اللغة، مما جعل الهوية العربية تشكل هوية مغايرة عن الهويات الأخرى كالهوية الغربية مثلا.

وبما أن المجتمعات العربية تملك في ثنايا جغرافيتها أقليات إثنية كتلك الأقليات الأمازيغية في بلاد المغرب العربي مثلا ومختلف الأقليات الطائفية ذات الفرق الدينية المختلفة كالأقليات الشيعية والسنية والكردية المندسة في الهوية العربية.

إنّ محاولة العرب تحقيق المساواة الاجتماعية والسياسية لإحقاق نوع من التوازن الهووي بين أقلياته لهو سبيلهم إلى الحفاظ على الوحدة الوطنية، ولا يكون ذلك ناجحا لديهم إلا عبر إحقاق الحرية والعدالة والقيم الأخلاقية، بالإضافة إلى الإعلاء من قيمة الفرد وإزالة الحواجز من أجل تحقيق المصالح المشتركة دون التنازل على قضاياهم الأصلية، كالقضية الفلسطينية وبعض الثوابت الهووية كالدين واللغة مثلا للوصول إلى جاذبية الاهتمام من طرف الجميع، وحتى لا تتفكك الوحدة العربية جغرافيا أو سياسيا، فإنّ ذلك يحيلنا إلى طرح مختلف التساؤلات الآتية: ما مفهوم الهوية في الفكر العربي؟ وكيف يمكن المحافظة عليها في ظل التفكك الهووي العربي؟ وما واقع الأقليات العربية؟ وكيف يمكن تحقيق الوحدة العربية في ظل التنوع الإثني في ثنايا مجتمعاتها؟ وكيف يمكن قراءة الواقع الهووي والإثني للأقليات العربية حاليا؟

المبحث الأول: الهوية في الفكر العربي

المطلب الأول: مفهومية الهوية

إن مفهوم الهوية بدأ منذ احتكاك الإنسان بالآخرين، إذ حاول أن يصل إلى تعريف نفسه والطريقة التي يعرف بها ذاته، من خلال "الأنا" انطلاقا من عدة ثوابت اجتماعية وإنسانية تبدأ بالأسرة، لتصل إلى اللغة والدين والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها، إذن فالهوية هي معرفة الإنسان لذاته وللآخرين، إذ تختلف باختلاف حقول المعرفة العلمية والإنسانية في شتى الميادين، فما مفهوم الهوية إذن؟ وماهي أبعادها؟ وما هي حدودها؟

1- معنى الهوية:

"الهوية هي كلمة مشتقة من "هو" لدى العرب القدامى استعملت للتعبير عن الفعل في اللغات التي ترجمها العرب من لغات هندوأوروبية"[1].

إذ هنا يكمن معنى الهوية في الإنسان، أو الأنا، أو الذات التي تعرف ذاتها بذاتها وفق مجموعة من العوامل العقلية والفيزيولوجية، وفي المقابل اشتقت كلمة (الهوية)، من "اللّغة الفرنسية" "identité" وهي مشتقة من اللاتينية "identitas" وهي من "iden" في اللاتينية القديمة، أي نفسه، "le même"[2].

وبما أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، فلا يستطيع العيش منعزلا، إذ يحاول بناء علاقات تواصلية مع أفراد آخرين من مجتمعه، تواصل يبنى على أساس الإنتماء المشترك للمجموعة نفسها.

إذ يمكن أن تتعدد الهوية بتعدد استعمالاتها بين هوية شخصية " identité personelle"، "identité induvedielle"، هوية فردية، وهوية جماعية أو اجتماعية، "identité socialle".

---

[1]- **الهوية**: كلمة اشتقها المترجمون القدامى من (الهو) والتي تدل في اللغة العربية كما يقول الفارابي، المعنى الذي تؤدي به كلمة "هست بالفارسية" وكلمة "أستين" باليونانية، أي فعل الكينونة في اللغات الهندوأوروبية الذي يقع بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها، ووصفوا الكلمة بـ(الموجود) مكان (الهو)، والوجود مكان الهوية. انظر: مجموعة من المؤلفين: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، (د، ط)، ص821.

[2] -le terme d'identité est emprunté de. Latin. Identitas dériveé du. Latin classique. Idem, le même. Robert poule le petit Robert, séger, Paris, France, P. 1272.

وتُعرّف الهوية لدى علماء الاجتماع بأنها: مجموعة التصنيفات الإنتمائية التي يرى بواسطتها الإنسان نفسه ومحيطه.

إن مفهوم الهوية يربط الفرد بالمجتمع انطلاقا من انتماءات مشتركة بينها وبين مختلف الروابط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية ذات طابع لا شعوري يتجلى في تصرفات الإنسان اتجاه الأفراد والمجتمع من نوع بشري واحد، يشترك في خصائص معينة تربطها الجغرافيا. وهي تضم "التصنيفات القائمة على اللغة والدين والعرق والجنس والأدب والموسيقى والعادات والتقاليد والوطن والتاريخ والطبيعة"[1].

إن تميز كل واحد بهويته وتاريخه وثقافته المبنية على الحوار الخلّاق والمبدع، قد يولّد لديه الإحساس بالانتماء، ذلك الإحساس الذي يشعر عبره بالثقة والتواصل، والذي ينطلق من الأسرة ليصل إلى المجتمع.

إذ يمكن أن يتعدّد مفهوم الهوية بتعدّد أدوارها المعقدة والمتشابكة، ففي لغتنا العربية لا يوجد معنى دقيق وتصور واضح في تعريف المفهوم، فحسب ما وصلنا وما ورد في لسان العرب، هي تصغير لكلمة الهوة، والتي ترتبط بمعنى البشر، "الهوية، تصغير الهوة، وقيل: الهوية بئر بعيدة المهواة"[2].

2- معنى الهوية في الاصطلاح:

بما أن الهوية تختلف باختلاف دورها على مستوى الأفراد والجماعات، إذ يبقى مفهومها عند "لالاند" في معجمه الفلسفي، على أنها هي "سمة موضوعين فكريين متمايزين في الزمان أو في المكان، لكنهما قد يتسمان بالصفات عينها... وعلاقتها بالمعنى المنطقي بين حدين، أو طرفين متمايزين"[3].

---

[1] – محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص 13.

[2] – جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، ط1، 2005، ص 13.

[3]– أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 607.

ويعرفها (اليعقوبي) بأنها "مصدر صناعي مشتق من كلمة (هو) للدلالة على أن الشيء هو هو، وليس غيره، أو أنه لم يصر شيئا آخر"[1].

ويمكن القول أن "الهوية تدل على ماهية الشيء، والتشابه في الصفات بين طرفين، أحدهما الصفات، والآخر هو الشيء الذي تطلق عليه".

فلقد اتخذ مفهوم الهوية ماهية الشيء وتعريفه بين صنف وصنف آخر على أساس التمايز، أي بين محمول الشيء وموضوعه انطلاقا من الـ(هو) كقولنا "محمد هو إنسان". فمفرده هو، أو (الهو)، والذي يأخذ طابعا تأويليا أو فينومونولوجيا، أي بمعنى يمكن إرجاع الهوية إلى ذلك التطابق أو الانطباق الدال على الشيء والولوج فيه، والتي تعبر عن الذات التي تعرف ذاتها بذاتها في سياق المعنى، ولا يكون ذلك إلا عبر حضور المفهوم بالذات. تلك الذات التي عبر عنها السيد (شايغان) في (أوهام الهوية)، إذ رأى بأنها تحمل طابعا توهيميا من حيث الخطاب، وظهر ذلك في المنتوج العربي. ما تجلى في تلك "التغيرات المتسارعة التي سببت الانقلابات الاجتماعية، إذ أتت لتفسد بقوة الأمر الواقع، العادات المتأصلة وتشوش التقاليد العلمانية، مما أدى مباشرة إلى بروز الإرتكاس القديم، إرتكاس الدفاع الذاتي[2].

إن الهوية بهذا المعنى تتأرجح بين النقد والمساءلة عند من تغلب عليه إرادة المعرفة والرؤية الهادئة، إن سؤال الهوية يطرح "أيضا تقويم فكرة التجديد (البدعة) إذ حكم عليها بأنها أكثر الأمور سوءا"[3].

إن ذلكم التماهي الذي يجمع الهوية أو يجمع شتات أطرافها، والتي تجتمع تحت مبدأ التكافؤ، فالهوية العربية الإسلامية هي ذلك التزاوج بين صفات اللغة والدين، والعادات والتقاليد، فالهوية الجزائرية هي هوية أمازيغية، عربية إسلامية، إباضية تجتمع تحت مكون الوطن الواحد،

---

[1]- محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1998، ص 174.

[2]- عبد العالي العبدوني: الهوية الصلبة وسقف الحراك الدولي، بناء استراتيجية جديدة للمملكة المغربية إقليميا ودوليا، إفريقيا الشرق، الدرا البيضاء، المغرب، ط1، 2016، ص 48.

[3]- دارويش شايغان: أوهام الهوية، تر: محمد علي، منشورات دار الساقي، في إطار بحوث اجتماعية، عدد 18، ط1، 1993، ص 71.

فالهوية إذن بذلك تكون محل غطاء إيديولوجي، لرأب الصدع الداخلي أمام أي اكتساح غربي طامع.

إن الحديث عن مفهوم الهوية الذي يقودنا إلى التكلم عن تاريخ الهوية الذي يعتبر قانونا أسمى للفكر، فالهوية وجدت منحنى لها في الحضارة اليونانية واتخذ مبدأ الهوية في المنطق كمبدأ جعل منها قانونا ارتكزت عليه الفلسفة والمنطق، وذلك بناءا على تلك الصيغة المنطقية التالية: (أ=أ) هذه الصيغة التي اجتث منها الفلاسفة والمفكرون الإغريق معنى الهوية، بل ومعنى الفكر وراءها.

وبمنطق الفكر اليوناني وبرؤية (أفلاطون) (Platon) (427-347ق.م) فإن الهوية هي الثبات والتغير، بل وهي أوسع من ذلك، هي ذلك القول الذي يمثل قولا آخر غيره يدل عليه، فإذا كانت الصيغة المنطقية (أ) هي نفسها، فبخلاف ذلك يرى (أفلاطون) أن الهوية "هي أن كل واحد منهم مختلف عن الإثنين الآخرين، لكنه مطابق لذاته"[1]، مما يعني الإضافة، أي أن "كل شيء مؤسس لذاته، وأنه (هو هو)"[2].

إذا كان مبدأ الهوية يعبر عن ذاته كما يرى (أفلاطون)، فإن ذلك يجعل من الذات موجودا أو كائنا موجودا لذاته، مما يدل على أن مبدأ الهوية هو مبدأ كينونة الوجود "إنه يعني أن الهوية تشكل خاصية أساسية لكينونة الموجود، إذ حيثما قمنا بعلاقة كيفما كانت، مع موجود كيفما كان، نجد أنفسنا بصدد نداء الهوية، وبدون هذا النداء لا يمكن للموجود أن يظهر في كينونته"[3].

لقد استشكل مفهوم الهوية بالنسبة للفرد والمجتمع، وعرف أزمة تضاربات بين الأفراد والمجتمعات عبر التاريخ بوجود تراكمات خلخلت وجود هوية مشتركة مع أفراد آخرين، مما أدى إلى فرض الفرد لوجوده ولذاته كما عبر عنه "أفلاطون" بوجود الكينونة.

---

[1]- مارتن هايدغر: الفلسفة، الهوية والذات، تر: محمد مزيان، تقديم: محمد سبيلا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص 29.

[2]- المرجع نفسه، ص 30.

[3]- المرجع نفسه، ص 30.

إن الفكر الأفلاطوني يحمل دلالات على الفكر اليوناني، فعند اليونان "تحمل الهوية معنى الاختلاف والتطابق، أي اختلاف الشيء عن غيره وتطابقه مع ذاته، وفي تراث الفكر العربي نجد أن الهوية تشير إلى الخصوصية والوجود المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك وهو ما نجده عند الجرجاني والفارابي والتفتزاني"[1].

إن هذا الاختلاف الناتج عن الفرد منذ الولادة ليدل على صفات وسمات تنطوي عنها الهوية، إذ ترتبط الهوية بمصالح فئوية معينة تتميز بالتداخلات والتناقضات التي يفرضها الغموض والالتباس في مفاهيمها ومواضيعها المتعددة، فهي تتجلى في مجموعة من العوائق التي تعترض تحديد تعامل الناس مع مفهوم الهوية ونذكر من ذلك ثلاثة مشاكل رئيسية:

1- "تجاهل وجود الهوية وإنكار أي دور لها في تحديد تصرفات الناس واختياراتهم ضمن ما يعرف بالنزعة الفردانية* (individualism). وهو ما تقوم بترويجه بعض النظريات الحديثة خصوصا في ميدان الاقتصاد والعلوم الاجتماعية"[2].

هنا تتبدى علاقات الأفراد وتتسم بالبراغماتية والمادية ضمن نسق تحدد العلاقة الطبقية بينهم على أساس مادي تعاقدي، ينسلخ الأفراد عبرها من أي علاقات ذاتية تربطهم بالآخرين أو بمحيطهم، وهو ما يجعل من عوامل الدين تتوسط العلاقة بين الطرفين ليجعل الهوية الدينية عاملا أساسيا لاختيارات الأفراد ما تعلق منها حتى بالعلاقات الاقتصادية أو الاجتماعية.

2-"النظرة الاختزالية التي تختصر الهوية في مكون واحد، من مكوناتها المعقدة، فهذه النظرة تؤسس لنفسها عادة انطلاقا من ادعاء وجود انتماء منفرد للإنسان يكون بتوجيه هذا الأخير جزءا من جماعة واحدة فقط لا أقل ولا أكثر، وتعرف هذه الجماعة على أساس انتماء ذو بعد واحد"[3].

---

[1]- محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص 15.

* **الفردانية**: هي مصطلح غربي حديث يدل على الاهتمام بالفرد وتقديسه في النظام الليبيرالي الرأسمالي، والفردانية تعني الحرية والديمقراطية والتعددية والممارسة السياسية والاجتماعية التي يكون الفرد جزءا منها، إذ ظهر هذا المصطلح ليدل على أولوية الفرد على الجماعة في المجتمع.

[2]- محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص 15.

[3]- المرجع نفسه، ص 15.

إن خطاب الهوية بهذا يكون قد انفتح على جميع المستويات، إذ كان آخر تأليف لـ(هنتغتون) هو كتابة (من نحن؟)، فهو يتساءل سؤالا عريضا عن الهوية لدى الأمريكيين، حيث تكون الهوية رابطا أساسيا في نسج العلاقات الدولية باختلاف المدارس الفكرية والتصورات والعلاقات ببعديها الجماعي والفردي، "إذ أن الهوية الجماعية أيضا هوية آمرة، بمعنى أنها لا تحدد فقط من نكون، بل ما يجب علينا فعله"[1].

إذن شكّلت الهوية بهذا المعنى رجوع المجتمعات إلى تكوين أصولها بالاعتماد على النفس لمواجهة التحالفات الدولية، ومخاطر الصراعات الدولية، ذلك ما جعل (هنتغتون) يجعل من مفهوم الهوية أصلا مغايرا لمفهوم الصراع الخلاق بين الحضارات والمجتمعات، وحماية الأمريكيين من المخاطر، فتشكيل الوحدة على أساس الهوية يجعلها مكونا قوميا لبناء القوة بين الدول، لذا حسب (هنتغتون) على الدول أن "تبحث عن من هي الدولة الأقوى، وأن ما يدفع الدول للتحالف مع بعضها هو مواجهتها للتهديد نفسه"[2].

الهوية بهذا هي نزعة ذاتية تخلق تراكما سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وهي مفهوم يختلف باختلاف ذهنيات الأفراد والمجتمعات، فالهوية الإسلامية ترتبط ارتباطا وثيقا بالدين الإسلامي، ففهمنا له يرجع إلى فهم نمط النص من خلال التأويل الديني للنص قرآنا أو حديثا، ذلك ما جعل الهوية تنطلق من الإنسان الذي تتغير هويته انطلاقا من نفسه لتصل إلى الدين، فالمجتمع. فالهوية تنطلق من الإنسان لتصل إليه، ويكون ذلك إما عبر ما يسمى بالهوية الشخصية، أو الهوية التشاركية ولا يكون ذلك إلا عبر التنظيم الذاتي الرابط بين الفرد والمجتمع.

---

[1]– حسن رشيق: دينامية الهويات الجماعية بالمغرب، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأغادير، 2008، ص 06.

[2]– إيمان أحمد رجب: الهوية أم المصلحة، ما الذي يتحكم في علاقات الدول الخارجية، الملحق اتجاهات نظرية في تحليل السياسة الدولية، مجلة السياسة الدولية، عدد أكتوبر 2011، الرقم 182، ص 16.

إن مختلف الأسئلة التي تطرح حول الهوية، وأصلها، هل الهوية هي الشخصية؟ أم هل الهوية هي الشعور بالذات؟ أم هل هي الطبع؟ أم هل الشعور بالهوية يأخذ طابعا اجتماعيا أم طابعا نفسيا؟ أم ذو أبعاد فكرية فلسفية؟.

إن هذه الإشكاليات والتساؤلات أدت بـ(وليام جيمس) "william james" (1842-1910م) إلى تأسيس بحوث مختلفة حول مفهوم الهوية الجديدة، إذ اختلف مفهومها باختلاف الدراسات لها، فقلما وجد مفهوم اتفق حوله في دراسته وفي معرفة خباياه، "فالنفسانيون غالبا ما فهموا الهوية على أنها "مفهوم الذات"، والاجتماعيون رأوا في الهوية على أنها "نمط الأدوار" لشخصية ما، والعلماء الجنائيون بحثوا عن تحديد هوية الجاني، ودرس الأطباء النفسيون فقدان الهوية في الأمراض الفصامية، ووصف الأنثروبولوجيون "الهويات العرقية – " racial identities"، والهويات الإثنية، "ethnical identities" وبحث المحللون النفسانيون الأجزاء اللاشعورية للهوية السلبية"[1].

إن هذه التعاريف في الحقول المعرفية والعلمية المختلفة، تعطي للهوية طابعا مختلفا حسب الحقول المعرفية، إلا أن مفهوم الهوية بالمنظار العقلي الفلسفي لا زال مفهوما واسعا تهتدي إليه الميتافيزيقا بتعريفات ومفاهيم مختلفة. فلقد رأى "اللّاهوتيون أساس الشخصية الأصلي في الهوية الربّانية"[2].

إنّ الهوية بهذا المنطق ينظر إليها الإنسان على أنها من سماته وصفاته الدائمة، وهي ما يمكن للإنسان أن يصف به الآخرين، فلقد نشأ هذا المفهوم في الأصل من الفلسفة. "ويصف (أرسطو) "Aristot" (384-322ق.م) الهوية بأنها ظاهرة النفس، أي بقاء الشيء نفسه، أو الموضوع ذاته، أو المفهوم نفسه على حاله"[3].

---

[1]- بلار كوزان: البحث عن الهوية وتشتتها في حياة إيريك إيركسون وأعماله، تر: سامر جميل رضوان، منشورات دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2010، ص 93.

[2]- المرجع نفسه، ص 93.

[3]- بلار كوزان: البحث عن الهوية وتشتتها في حياة إيريك إيركسون وأعماله، مرجع سابق، ص 93.

إن الهوية تنطلق من الذات لتصل إلى اللغة والفكر فتشكل مفهوما قائما بذاته له الفاعلية للقراءة والمقاربة.

إن ما ينتج عن الهوية هو ذلك التصارع والتضارب الذي يتمخض إما من جهة العرق، أو الدين، أو الاقتصاد، لذلك تبدو نظرة (محمد سعدي) حول الهوية نظرة مغايرة إذ "لم تعد الهوية كينونة جامدة وجوهرا خالصا، بل خليطا من التمازجات، التداخلات والتفاعلات الثقافية المركبة، لذلك الهوية ليست فعلا نهائيا، بل إنها حضور حي متجدد مفتوح على التعدد والاختلاف ومتفاعل مع الزمان والمكان والأنا والنحن"[1].

إن التقاء الهوية بالثقافة واللغة والدين، لهو المكون الرئيس للهوية الأصلية، وأن هنالك أيديولوجية تجمع فيها الهوية العربية الإسلامية بالمكون الأمازيغي مثلا، مما يجعل من الهوية رابطا بين مفاهيم متعددة تتشكل بتشكل الاختلاف العرقي والفكري في المكون الواحد للأفراد والمجتمع، ولقد جمع المفكر المغربي (محمد عابد الجابري) (1936-2010م) بين العروبة والإسلام فيقول أنها "تلك الظاهرة التي تشكل خصوصية المغرب (شمال إفريقيا)، فظاهرة الارتباط العضوي بين الإسلام والعروبة والوحدة الوطنية، فالحديث عن العروبة في المغرب معزولة عن الإسلام والوحدة الوطنية، حديث عن إسلام مجرد لا مكان له ولا زمان ولا مجتمع..."[2].

إن بناء الهوية يرتكز على الخبرة الذاتية، والمرجعية المحيطية لجغرافيا الإنسان خاصة تلك التي تجمع العلاقات الإنسانية بعضها ببعض، فيجب أن تبنى تلك العلاقات على وجود (الأنا) و(الأنت)، و(الأنا) و(النحن)، أي بين الذات والمجتمع، أي بين الفرد والمجتمع، إن الهوية لدى (إيركسون) هي شعور فريد مضاعف يعني "أن يشعر الإنسان بأنه متحد مع ذاته، بالشكل الذي

[1]- محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2008، ص 310.

[2]- محمد عابد الجابري: يقظة الوعي العروبي في المغرب، مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986، ص 50.

ينموا أو يتطور فيه-، كما يعني مع شعور الجماعة المتصالحة والمنسجمة مع مستقبلها وتاريخها"[1].

لقد قام عالم النفس الأمريكي (إريك إيركسون) "Erict erikson" (1963م)، بدراسة مفهوم الهوية بمنظار علم النفس في مرحلتي المراهقة والرشد، حيث رأى أن الهوية الشخصية تتطور وتنمو عبر ثمانية مراحل، تقابلها ثمانية أعمار في دورة الحياة، إذ أن أي تغيير حسب (إيركسون) لا يكون إلا انطلاقا من النمو الشخصي للإنسان في إطار مثيرات اجتماعية، بحيث وضح هذه العلاقة الجوهرية القائمة بين ما هو شخصي وما هو اجتماعي في كتابه الهوية: "الشباب والأزمة" أين كان تركيزه على الروابط البيولوجية والنفسية والاجتماعية، والتي تعتبر الأساس في لعب دور المكون المركزي لتّكوّن الشخصية النوعية للإنسان.

إن حقيقة التكلم عن لفظ الهوية لهو كثير الاستعمال والتداول، خاصة تلك المناقشات والحوارات التي تعالج قضايا المجتمع والدين واللغة والثقافة. فالحديث عن الهوية يجرنا بالضرورة للحديث عن فعل الكينونة -أو الغيرية، فالذات لا تدرك ذاتها إلا عبر ذوات أخرى، عندها تتكون الهوية من رابط الذات والآخر "من هنا يتأسس موضوع الهوية على طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، انطلاقا من رؤية الأنا للذات ورؤيتها للآخر"[2].

هذا التباين الواضح في أدوار الهوية وتعريفاتها لهو السبيل إلى التكلم عن الهوية في اللغة العربية إذ هي من ضمير الغائب (هو)، وليست من ضمير المتكلم (أنا) فيقال: هوية، ولا يقال: إينية.

فالهوية في الأصول العربية يعرفها (الجرجاني) (1009-1078م) بقوله: "هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة، وقال (أبو أيوب الكفوي) بأن الهوية تطلق على ثلاث معان: الشخص، والشخص نفسه، والوجود الخارجي، ونقل عن بعضهم قوله

---

[1]- بلار كوزان: البحث عن الهوية، مرجع سابق، ص 97.

[2]- رضوان بوجمعة: التكنولوجيات الجديدة للاتصال وعولمة الثقافة، الهوية كشرط في الاتصال، مجلة فكر ومجتمع، مركز طاسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، العدد الأول، جانفي، 2008، ص 16.

عن الهوية: ما به الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتا، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا يسمى ماهية"[1].

إن تعريف الهوية وماهيتها لا يبلغ مرماه إلا عبر خطاب الهوية الذي يرجح أن يلعب المثقف دوره ليصل خطاب الهوية إلى الدور العملي، كما أن ذلك الخطاب له نتاج الخطاب الثوري والنهضوي على حد سواء ،"إذ أنّ الهوية قد غدت بؤرة السؤال، ومدار السجال في الأوساط الفكرية والدوائر السياسية"[2].

وليس أدلّ على ذلك "سوى مطالعة هذا الكم الهائل من الكتب والمقالات التي تتناول موضوع الهوية وتجلياتها وأوجهها المختلفة، إنّنا نعيش عصر وسواس الهوية"[3].

ولئن اهتدينا إلى التطرق ونظرنا إلى مفهوم الهوية في اللغة العربية، فذلك يجعلنا نهتدي إلى مفهوم الهوية في اللغة الفرنسية، إذ ترتبط كلمة"identite" بكلمة "identique"، والتي تعني: الوحيد، الأصيل، الذي لا شبيه له، فريد من نوعه، متميز عن الآخر"[4].

إنّ الذات الإنسانية التي تجمع شتات هذه التعاريف، إذ تضفي استقلالية الهو عن الأنا، ممّا يجعل الذات تتميز بالتنوع والاختلاف، في فهم ذاتها وفهم الآخرين عبر نسق التمايز الواضح.

أما في حقل العلوم الاجتماعية فتتشكل الهوية عبر ثلاثية تجمع بين "الأنا"، و"الأنا الآخر"، إذ يتطلب ذلك فهما عميقا ومعقّدا باستعمال عملية الإدراك لفهم الآخرين والذات، ويضفي (جورج هربرت ميد) "George Herbert Mead " (1863-1931م) على فهم مفهوم الهوية بالقول: "إنّ الهويات الإنسانية تتأسس على ثلاث طرق للمحادثة بين الأنا، والأنا

---

[1]- محمد عمر أحمد أبو عنترة: واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية- دراسة من منظور فكري- مذكرة ماستر، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2011، ص 35.

[2]- علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص09.

[3]- جان ماري بونوا: أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار حزيران، 1986، ص78.

[4]- نصر الدين العياضي: الهوية الوطنية والتلفزيون، عشر أطروحات لتطليق المسلمات، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 18 مارس 2009، ص302.

الآخر عموما، حيث أننا ومن انطباعاتنا عن الآخر نرصد هوياتنا وندرك انعكاساتها، ونعرضها للآخرين، فالهوية هي حصيلة المد والجزر الدائم لحوار ذواتنا مع الآخرين"[1].

المطلب الثاني: تجلي الانتشار الهووي في القومية العربية:

أ- القومية العربية:

يعتبر موضوع الهوية من بين المسائل التي أثارت الكثير من الإشكاليات التي احتلت الصّدارة في الفكرين العربي والإسلامي، في ظل وجود الاختلاف الفكري والإيديولوجي والثقافي والمذهبي الذي يتخبط فيه الوطن العربي بحكم تأثره بالتاريخ، أو بالماضي، وجمعه بين الأصالة والمعاصرة مع المحافظة على التراث، في ظل التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عاشها العالم العربي والإسلامي، إذ "تأتي أهمية البعد القومي العربي التكاملي، وتوظيفه في علاقته بمستقبل الهوية، في ظل العولمة التي تعمل على فرض قيمتها على الثقافات الأخرى، فيصبح البحث في علاقة الثقافة بالهوية ضرورة، والانتماء إلى الخيار القومي اليوم انتقل من دافعه العقدي إلى دافعه البراغماتي- حسب بعض القوميين المعاصرين"[2].

إنّ أولوية الاهتمام بالهوية يجعلنا نذهب إلى الاهتمام بمفهومها أو بتعريفها في ثقافتنا العربية الإسلامية، التي بيّنت بأنّ مفهوم الهوية خلا من تعريف اصطلاحي، وعُوِّض ذلك المفهوم بمفهوم منطقي لها، ونجد هنا (الفارابي) (874-950م) يعرفها على أنها "من الموجودات، وليست من جملة المقولات، فهي من العوارض اللاّزمة، وليست من جملة اللّواحق التي تكون بعد الماهية"[3].

إذ تبنى (الفارابي) مفهوم الهوية على أنه ماهية الشيء ولزومه لزوما منطقيا، إذ نجده يفسر الهوية بقوله: "هي عيشته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له"[4].

---

[1]-Bryan. S turner the cambridge dictionary of so.ci logy cambridge univercity press, 2006, P-277.

[2]- علاء عبد الهادي: في الهوية القومية والهوية الفردية، العدد 44939، الموقع الالكتروني: www.ssriaw.ory، تاريخ النشر، 20 ديسمبر 2009.

[3]- عبد الله الحافظ مجدي: مجلة الحوار الفكري، العدد الأول، جويلية 2001، ص60.

[4]- المرجع نفسه، ص61.

واتفق (ابن رشد) مع (الفارابي) حول أنّ الهوية تتمخض عن التعريف المنطقي، إذ يربطها هذا الأخير بالإنسان وذاته في قوله: "الهوية تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود، وهي مشتقة من الهو، كما اشتقت الإنسانية من الإنسان"[1].

لقد تكرّس للهوية معنى عبر التاريخ هو الماهية، أي تعريف الشيء بما يدل عليه انطلاقا من الجوهر فيه، ذلك الجوهر الثابت الذي يحدد مفهوم الشيء بما يتباين معه أو يختلف معه، ويتبين ذلك من خلال المنطق الأرسطي في تضمنه لمعنى الهوية، إذ تعني التضاد، وذلك ما يختلف مع تعريفه لها باختلاف مفهومه لها "مبدأ عدم التناقض"، مما ينتج عنه مبدأ ثالث وسط بين المبدأين، يسميه (أرسطو) "بمبدأ الثالث المرفوع"، ذلك ما دفع (بأرسطو) إلى جعل الهوية في منطقه الصّوري تتسم بالثبات وهي من مبادئ العقل والمنطق عنده.

المطلب الثالث: ازدواجية النظرة الجابرية للهوية بين الاستتباع والاختراق:

إنّ الهوية العربية تداولها الفكر العربي على أساس أنّها تلك العلاقة الرابطة بين الذات والآخر، فنجد (الجابري) يعتبرها مسألة ذات أهمية بالغة تتمحور أساسا على فكرة الاستتباع الحضاري، والاختراق الثقافي للهوية، إلا أنّ (الجابري) يربط هذا الاستتباع والاختراق بالعولمة، ويشير هنا إلى تلك المخاطر التي تعتري الهوية العربية الإسلامية من خلال سيطرة الغرب وضربه للهوية العربية الإسلامية وذلك بما يسميه "بالمركز والأطراف"، إذ يشير (الجابري) إلى "أنّ مصطلح "المركز والأطراف" بدأ استعماله من خلال رصد العلاقات الاقتصادية الدولية، التي أقامها الاستعمار، والتي كرّستها وضعية ما بعد الاستعمار التقليدي"[2].

إنّه وعلى الرّغم من تعدد التركيبة الاجتماعية لسكان الدول العربية، فإنّ ذلك يؤدي إلى تعدد الطوائف والمذاهب داخل الدين الواحد، أو خارجه، إنّ كل ذلك أفضى إلى هذه التركيبة تنوعا في الانتماء المذهبي والعرقي بين الإسلام ومختلف الأديان. بالإضافة إلى القاسم المشترك من

---

[1]–عبد الله الحافظ مجدي: مجلة الحوار الفكري، مرجع سابق، ص62.

[2]– محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص172.

لغة وعادات وتاريخ، ذلك ما يجعل الوعي بالانتماء، وشعور الذات بمرجعيتها العربية كأساس لوجودها. تلك من الدوافع التي أدت بالمفكر المغربي (محمد عابد الجابري) إلى التساؤل بالقول: "نقصد بالوعي العروبي، الوعي بالانتماء إلى الأمة العربية، مفهومه على أنه حقل ثقافي وإطار حضاري يتحدّدان بثلاثة عناصر رئيسية: "وحدة اللغة، ووحدة التاريخ، وبصورة عامة، وحدة الأهداف والمصير". "مع الأخذ بعين الاعتبار التعدد والتنوع داخل الوحدة في كل عنصر من العناصر"[1].

إنّ هذه العناصر المكونة لتاريخ الأمة العربية جعلت من (الجابري) ينظر إليها بعين النّظرة إلى التراث وإلى الأصالة، وأشار (الجابري) إلى أنّ الأمة العربية كانت في صدارة الصراع الإيديولوجي بين المعسكرين الشرقي والغربي في زمن معين، ممّا جعلها تأخذ الصدارة في ضحايا الدول المهمشة، وهو ما يسميه (الجابري) "بالاختراق"، الذي أصبح ظاهرة تعاني منها الهوية العربية والإسلامية. وهذا ما أعلن عنه في قوله: "وينبغي علينا أنّ نبيّن أنّ هناك فعلا اختراقا ثقافيا في عالم اليوم، واضح المصدر، معروف الاتجاه والأهداف"[2].

هذا الاختراق حسب (الجابري) يعقد مسألة الهوية وموقع الانتماء الديني فيها، إذ يدرك حقيقة الهوية العربية خاصة عندما يتعلق الأمر بحذف الانتماء الديني من الوعي العروبي، أي ذلك الانسلاخ المفارق لهما بين الدين واللغة في الهوية العربية، حيث يقول: "أمّا الدين، والإسلام بصفة خاصة باعتباره دين الأغلبية، فمع أنّه مقام أساسي للحقل الثقافي والإطار الحضاري اللذين يتحدّد بهما مفهوم الأمة العربية، فإنّه أعم منها لكونه يدخل أيضا كمقوم على هذه الدرجة من الأهمية أو تلك، لحقول وأطر حضارية أخرى غير عربية (ايران–تركيا)"[3].

---

[1]– محمد عابد الجابري: يقظة الوعي العروبي في المغرب، مساهمة في نقد السوسيولوجية الاستعمارية ضمن كتاب تطور الوعي العروبي في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986، ص33.

[2]– محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مصدر سابق، ص176.

[3]– محمد عابد الجابري: يقظة الوعي العروبي في المغرب، مرجع سابق، ص33.

إنّ حقيقة الخطاب القومي العربي يتجلى في التعددية الدينية واللغوية والثّقافية بين المشرق والمغرب، وكان الدافع وراء ظهور الشعور بالانتماء الوطني هو الاستعمار، فهو المحرك الرئيس للهوية القومية أو الوطنية العربية، تحت شعار الاستقلال عن الاستعمار المسيطر على تلك الهوية المسلوبة من طرف الدول القومية المستعمرة تحت مسمى "الاختراق"، الذي كان له طابع المسح العام في جميع المجالات، ونجد هنا (حميد سعدون) يرى: "أنّ "الاختراق" ظاهرة تستهدف النفس، والعقل، ووسيلته في التعامل مع العالم، أي أنّها تستهدف الوعي أو الإدراك، لأنه حينما يُسلب الوعي أو الإدراك من شعب يصبح سهلا أن تُمارس الهيمنة على هويته الثقافية"[1].

إنّ كبح هذا "الاختراق" أصبح صعبا ذلك لأنّ "الاختراق" بدأ يتماشى مع المعطيات التكنولوجية والإعلامية، وتقوم على نشره مراكز القوة ووسائل الإعلام السّمعية والبصرية، تحت غطاء ثقافي لطمس الهوية بروح بريئة.

إنّ الحفاظ على الهوية من هجومات ظاهرها بخلاف باطنها، جعل من (الجابري) يقرُّ على أنّ "الاختراق" تجلى في ثلاث حقائق كانت حسب رأيه جديرة بالاهتمام والدراسة، إذ تجلت:

"1- **الحقيقة الأولى:** في تعرّض العالم بما فيه أوروبا نفسُها لاختراق ثقافي أمريكي.

2- **والحقيقة الثانية:** هي أنّ العالم العربي معرض لاختراق ثقافي مضاعف: إنجليزي، أمريكي وفرنسي.

3- **أمّا الحقيقة الثالثة:** فهي التنافس على اختراق العالم الثالث من طرف أمريكا من جهة، وأوروبا من جهة ثانية"[2].

إنّ تعزيز مكانة الهوية عند (الجابري) لدليل على وجودها الدائم وثباتها وكينونتها، إذ يعتبر الهوية العربية الإسلامية ميزة خاصة للعرب والمسلمين عن غيرهم من الأجناس والأقوام، ولابد من اللّجوء إلى مقومات الهوية ومكوناتها وأسسها، إذ هي نابعة من الدين الإسلامي، ومن العروبة، باعتبار ذلك من مقومات الهوية العربية الإسلامية. فشتّان بين الإسلام والعروبة منهجا ومضمونا

[1]- حميد حمد العدوني: العولمة وقضايانا، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 1999، ص22.

[2]- محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مصدر سابق، ص179.

وهدفا، فالإشكالية القائمة بينهما تبين الاختلاف الفكري بين تيارات تشمل العروبة، وأخرى تشمل الإسلام، ذلك ما يبينه (عصمت سيف الدولة) قائلا: "إنّ الحديث عن الإسلام والعروبة، ليس حديثا عن كل الإسلام والعروبة، بل هو حديث عن العلاقة بينهما"[1].

تلك العلاقة تختلف باختلاف المعطيات التاريخية والديموغرافية والثقافية في الوطن العربي، وذلك ما نسميه باستقصاء الهوية العربية المحضة والأحادية، إذ يمثل المكون العربي إحدى مكونات القومية والهوية العربية، وليس كلها نتيجة اختلاط الأنساب والأعراق واللّهجات، ذلك "ما جعل القومية العربية تعاني من صعوبات عديدة في الترويج لخطابها، ما دفع بمعظم منظّريها إلى الاعتراف بأنّ الوعي القومي العربي يعرف تدنيا كبيرا في منطقة شمال إفريقيا، وأقصى تدنّ له موجود في المغرب"[2].

إنّ هذا التضارب بين مكونات الهوية العربية في المشرق والمغرب كان نتيجة اختلاف المعطيات الدينية والبشرية والثقافية وحتى الجغرافية منها، بالإضافة إلى التعدد الديني والمذهبي وحتى اللغوي.

لقد ذهب (الجابري) إلى القول بأنّ الاختلاف هو اختلاف ثقافي يميز الشعوب العربية عن غيرها، باعتبار الشعوب العربية لها صفاتها ومميزاتها الخاصة بها.

هنا نتساءل عن الإشكالية الرابطة بين الإسلام والعروبة. فأيّهما يعتبر مكونا للهوية العربية الإسلامية؟، ولماذا احتدم الصراع بين المكونين ومن يمثلهما من القوميين والإسلاميين حول تشابك العلاقة بينهما؟.

إنّ النظر إلى هذه القضية أو الإشكالية القائمة في الفكر العربي ليحيلنا إلى ذلك التناقض الذي حدث بين الإسلام والعروبة، وهنا نجد(محمد عمارة) يبين هذه الحالة أو الإشكالية في كتابه: "الإسلام والعروبة والعلمانية"، إذ يؤكد هنا على أنّ "الإسلام وقف مع العروبة، ومع السّمات التي

---

[1]- عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، دار البراق، ط3، 1985، ص07.

[2]- علال الأزهر: المسألة القومية والنزعة الأمازيغية، وبناء المغرب العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1984، ص24.

أخذت تشد الجماعة البشرية العربية إلى حيث الطريق المؤدي إلى امتلاكها قسمات القومية العربية الواحدة. كما أنّ الإسلام جعل للعرب مكانة متميزة في التاريخ"[1].

إنّه لمن الصعب حسب (محمد عمارة) احتواء التناقضات التي تفرضها قضية العروبة سواء من حيث تعدد اللّهجات أو اللغات، أو الاختلاف بالنسبة للواقع التاريخي أو الثقافي كتعدد اللغات واللّهجات في شمال إفريقيا بين الأمازيغية والعربية، ودمج المكون الأمازيغي في الهوية العربية باعتباره جزءا منها.

يخلص هنا (محمد عابد الجابري) إلى تبيان ازدواجية العروبة والإسلام في النزعة القومية العربية فيقول أنّها: "تلك الظاهرة التي تشكل خصوصية المغرب (شمال إفريقيا)، ظاهرة الارتباط العضوي بين الإسلام والعروبة والوحدة الوطنية: فالحديث عن العروبة في المغرب معزولة عن الإسلام والوحدة الوطنية حديث فارغ —والحديث عن الإسلام معزولا عن العروبة والوحدة الوطنية، حديث عن إسلام مجرد لا مكان له ولا زمان ولا مجتمع..."[2].

إنّ هذه الحقيقة لا يمكن تجاهلها، إلاّ أنّه يبقى المكون الديني هو الذي تنتمي إليه الهوية العربية بجميع أطيافها لأنها ولدت من رحمه، "فالعربي هو المسلم، والمسلم هو العربي"[3].

إنّ هذه الثنائية القائمة بين التراث العربي وربطه بالدين كمرجعية للأمة العربية والإسلامية، وبناءا على هذا فإنّ (الجابري) يرى أنّ ذروة الاختلاف الفكري في العقل العربي هو المرجعية التراثية فيه، فهي حسبه تختلف عن المرجعية النهضوية، ويكمن الاختلاف في نظرتهما للإسلام وللعروبة معا.

إنّ سوء الفهم للمرجعيات الفكرية والتراثية وحتى الدينية منها، جعل منها إشكالية وقف العقل العربي أمامها ليصحح مسارها إذ، "ليس هناك ما هو أكثر إثارة من سوء التفاهم، وخلق

[1]– محمد عمارة: الإسلام، العروبة والعلمانية، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص18.

[2]– محمد عابد الجابري: يقظة الوعي العروبي في المغرب، مرجع سابق، ص36.

[3]– محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص36.

المشاكل المزيفة، من عدم تحديد المفاهيم، وعدم الاتفاق على قاموس موحد ومرجعية واحدة لغوية معرفية للخطاب وآلياته ومرتكزاته"[1].

إنّ الهوية العربية هي تلكم التي نشأت من هويات مختلفة متأتية من عوامل جغرافية وإثنية واقتصادية وسياسية، جعلتها تتواقف مع التصور الكلي لوجود الدولة التي تحمي الهوية من الانصهار سواء كانت الهوية صلبة أو لينة.

ففي هذا المجال يرى (عبد الله العروي) أن لا وجود لهوية عربية، إلّا بوجود دولة ينتج عنها التفاهم والطاعة والولاء من المواطن لدولته إذ نجده يقول: "لاوجود لدولة حقيقية بدون أولوية دولوية... الأولوية هي ما يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين إلى ولاء، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة"[2]. إنّ هذه الدولة هي: "أهم محدّدات الوعي الجمعي والذي أسميته بـ(بالمغرب العتيق)"[*].

إنّ دعاة القومية العربية، يرجعون هوية الإنسان العربي إلى التنوع والتعدد، وأنّ المكون العربي من أرقى المكونات، وأنه ليس هناك مكون أعلى ومكون أدنى، ونجد هنا أحد المدافعين عن الهوية العربية، إذ وفي مستهل حديثنا عن ذلك نجد (علال الفاسي)[**] (1910-1974م) يضرب مثالا يجمع فيه بين العروبة والإسلام والتراث في شمال إفريقيا، إذ يقول: "فالشعب الذي يعيش في كل من المغرب والجزائر وتونس شعب واحد يتكون من سلالات واحدة، فيه العرب، وفيه البربر، وفيه الأفارقة والمنحدرون من سلالات أوروبية وكلهم يتبلور في هذه العروبة، المعتزة بكيانها، وبما لها من شجاعة وإيمان... واللغة التي نتحدث بها في جميع شؤوننا الدينية والدنيوية

---

[1]- محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط3، ص29.

[2]- عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993، ص146، 147.

[*] **المغرب العتيق**: مصطلح اهتم بالجانب السوسيولوجي للطبقة العامة من المجتمع كالفقراء والمقصيين والمهمشين، ويخص هذا المصطلح علم الاجتماع وعلم النفس والأنثربولوجيا، واستخدم ليدل على العلاقة الرابطة بين الأثر التاريخي والديني والثقافي وعلاقة ذلك بالجهاز السلطوي للمملكة المغربية، ركز أساسا على فترة الحكم العلوي في المغرب، لمزيد من التوسع انظر: كتاب "ظل العرش. سؤال الأمن القومي المغربي"، الصادر عن دار إفريقيا الشرق، 2013.

[**] **علال الفاسي (1910-1974م)**: من المؤرخين المغربيين الذين شاركوا في بناء الوحدة الوطنية في المغرب، ويعتبر أحد رواد الحركة الوطنية في المغرب، وهو من أوائل الأجيال المشكلة للقومية العربية في المغرب، وهو من دعاة الفكر القومي العربي.

والعائلية واحدة هي لغة الضّاد. وحتى اللّهجات التي تحتفظ بها بعض القبائل في الجبال واحدة وتنتمي إلى فصيلة واحدة مع العربية"[1].

من هنا تتجلى الصورة الواضحة والمعبرة عن روح الاحتواء والتعدد تحت مسمى العروبة، بنوع من المفخرة لما لها من لحمة تربط المكونات بعضها ببعض، إذ تمثل اللغة العربية إلى جانب مختلف اللّهجات تناسقا يجعل من المكونات العربية تتعايش وفق منظور تعددي للهوية.

ولئن رجعنا إلى العروبة أو التراث والإسلام، فسألنا الأزهريين، أو علماء الأزهر عن أصل التراث العربي، لوجدنا أنّ العروبة هي مكون قديم قدم الإنسان نفسه، وأنّ من درسوا الأنساب والأعراق والأجناس، قاموا بتصنيف العرب إلى ثلاثة تصانيف هي كالاتي:

1"–العرب البائدة: وهم قبائل عاد وثمود وإرم وجرهم وطسم وجدين، وقد أُبيدت هذه القبائل بقوة الله عز وجل لعصيانهم وكفرهم بالأنبياء والمرسلين.

2–العرب العاربة: أو العرباء، وهم العرب الحقيقيون لأنّهم انحدروا من نسل (يعرب ابن قحطان)، وهو أبو اليمن كلهم.

3–العرب المستعربة :وقد سّموا كذلك لأنّهم دخلاء على العرب، ويرى بعض الناس أنّ العرب المستعربة قوم من العجم، دخلوا في العرب، فتكلموا بلسانهم، فأصبحوا منهم، وفي مقدمة هؤلاء نسل (إسماعيل)، وقد يُنسبون إلى (محمد بن عدنان)" [2].

إنّ مفهوم العروبة قد تراجع بعد ظهور الإسلام، الذي قضى على العصبية القبلية وبناها على أساس الأخوة في الإسلام، وأصبحت اللغة العربية مثالا يحتذى به في الفصاحة والشعر، ويبقى الأصل في وجود العرب، إذ هم من سكان شبه الجزيرة العربية.

2–النهضة وعلاقتها بالهوية في الفكر العربي الإسلامي:

إذن يمكن القول أنّ البحث عن الهوية في الوطن العربي، كان لا بد له من وجود نهضة ووعي فكري، وصحوة من أجل إعادة إحياء الهوية من جديد. "إذ أنّ النهضة فكريا ومعرفيا من

[1]– علال الفاسي: دفاعا عن وحدة البلاد، مؤسسة الرسالة، الرباط، المغرب، 1972، ص226.

[2]– محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مصدر سابق، ص31، 32.

الصعب علينا قولبتها ووصفها في إطارات مسبقة، إذ لو فعلنا ذلك لكنا وقعنا فيما نقدناه سابقا في الأيديولوجيا المستعادة، فالنهضة زمنيا تتبدى مع أواسط القرن التاسع عشر، وتنتهي مع فترة بدء الاستقلال والتحرر الوطني"[1].

إنّ أصل وجود الوعي العربي والنهضة العربية الصانعة للهوية الوطنية العربية هو نابع من الحركات التحررية، والوصول إلى مبتغى الحرية والاستقلال. وفي هذا المجال نجد تطور تحليل الخطاب في كتاب (أنيس النصولي) الذي ظهر عام (1926م) بعنوان: "أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر"[2].

إنّ هذا الكتاب كان سندا لوجود نهضة عربية خالصة، لكن ومع ظهور العديد من المفكرين ذوي الصحوة والنهضة أمثال: (رفاعة الطهطاوي) (1801- 1853م) والذي يعتبر الأب الروحي لعصر النهضة، فهو يقول: " إنّ كمال العلوم البدائية والفنون والصنائع أمر ثابت وشائع"[3].

فهو يدعونا إلى التفتح على الحضارة الغربية بأخذ العلوم منها بغية الوصول إلى التمدن والحضارة.

---

[1]- انظر: محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، باريس، بيروت، الأردن.

- يعتبر محمد أركون أن النهضة بصفة عامة ظهرت كمرجعية للفكر الغربي المعاصر كانت بدايتها في القرن التاسع عشر، وهي برأيه ظهرت مع ما أسماه "الضباط الأحرار" سنة 1952م.

[2]- أنيس النصولي: أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، تح وتق: عبد الله الصباغ، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

[3]- رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص11.

المبحث الثاني: الأقليات في الفكر العربي

المطلب الأول: الأقليات من حيث المفهوم

لقد اختلفت المفاهيم والمعطيات الفكرية واللغوية لمفهومية الأعراق، أو دراسة الأجناس أو الإناسة، أو كما تسمى بالمصطلح المعاصر "بالأقليات"، أو بعلم "الإثنولوجيا"، إلا أنّ هذه الاختلافات تشعبت باختلاف الأدوار والأهداف في دراسة علم الإثنولوجيا، الذي هو فرع من فروع الأنثروبولوجيا. فما مفهوم علم الإثنولوجيا، أو علم الأعراق؟ وكيف كان الواقع الإثنولوجي في الوطن العربي؟

1-المفهوم اللغوي:

يُقال علم الأعراق -أو عِراقة- أو إناسة- وهو العلم الذي يتعلق بالإنسان، لقد تبين انطلاقا من اللغة اللاتينية: ""أنثروبولوجيا"، "onthropologie" المقتبسة من الإغريقية – "أنثروبولوغوس" "onthropologos"، و"أنثروبوس"onthropos": "كائن بشري، إنسان"[1].

ولقد حمل هذا المفهوم تعريفا آخر من علم الأعراق، "إذ يعود إلى اللاهوتي السويسري (سي دي شوفان) الذي نشر في عام (1788) (الإناسة)، أو علم عام للإنسان. وفي السنة ذاتها عنون (كانط) "Kant" (1724-1804م) كتابه الأخير (الإناسة من وجهة نظر منفعية)، واستخدم أعضاء جمعية مراقبي الإنسان (1799-1804) هذا المصطلح ضمن هذا المنظور"[2].

لقد تعدد وتنوع هذا المفهوم حسب أدواره وأهدافه الفكرية في زمان أو مكان معينين، واختلف من لغة إلى لغة،ومن لسان إلى لسان آخر.

"فالعِراقة "ethnographie"، وعلم الأعراق"ethnologie" نجد أن هذان المصطلحان على جذر لاتيني مشترك، "فالعرق "ethnos"، مجموعة، شعب، وظهر في بداية القرن الثامن

---

[1]- جون كوبان: مدخل إلى علم الأعراق والإناسة: تر: أحمد حاجي صقر، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص11.

[2]- المرجع نفسه، ص11.

عشر وبداية القرن التاسع عشر. فالعراقة علم يهتم بترتيب اللغات، بينما يمتلك علم الأعراق معنى أكثر معرفة في تصنيف الشعوب والأعراق"[1].

2-المعنى الاصطلاحي:

لقد شمل مصطلح الإناسة أو علم الأعراق "العالم الأنجلوسكسوني، إذ أصبح له معنى أوسع فشمل على كل التخصصات التي تبحث في الماضي والحاضر وتطور الإنسان. وتكمن هذه العلوم: في العلوم الطبيعية والجيولوجية واللغوية والعرقية"[2].

ويرى علماء الأنثروبولوجيا أنّ هذا المصطلح لم يكن له معنى دقيقا إلا في أواخر القرن التاسع عشر "عندما ألصقت به صفة اجتماعي في بريطانيا، وصفة ثقافي في الولايات المتحدة، فالأنثروبولوجيا في اللغة الإنجليزية، تعني دراسة مجموعة من العلوم الإنسانية والطبيعية والتاريخية، وكذلك إلى تخصص اجتماعي أو ثقافي نوعا ما قريب من علم الأعراق"[3].

إنّ علم الأعراق -أو الإناسة- أو ما اتُفق عليه بالمصطلح المعاصر "الأقليات"، ففي تعريفه الشمولي أو العام، هو مختلف التساؤلات العلمية والتي تخص الكون والأصول والأنساب، إذ لا يستثني دراسة الإنسان باعتباره الأساس في الدراسة العرقية للون والبشرة والنسب والجغرافيا والتراث والعادات والتقاليد.

إنّ وجود التنوع والتعدد بين "الأقليات" الإثنية في الوطن العربي يجعل من الإنسان العربي يعايش بعضه البعض في إطار التزاوج العرقي والديني وحتى السوسيولوجي.

إنّ وجود "الأقليات الإثنية" والعرقية في الوطن العربي ليجعل منه أكثر ثراءا عرقيا ولغويا ودينيا، إذ يجب على الإنسان أن يتذكر أنه لم يخلق وحده في هذا العالم، "كما أنه لم يخلق مميزا عن غيره من بني البشر، تلك الحقيقة التي توصل إليها من وجودهم سبق وجود العرب، فلقد أدرك الكلبيون والرواقيون في الحضارة اليونانية القديمة، كما أدرك غيرهم في الحضارة المصرية منذ

---

[1]- جون كوبان: مدخل إلى علم الأعراق والإناسة، مرجع سابق، ص12.

[2]- المرجع نفسه، ص11.

[3]- المرجع نفسه، ص11.

(أخناتون) أن العالم يجب أن يكون واحدا موحدا، "كما لا يخفى علينا أنّ الديانتين السماويتين الكبيرتين في العالم وهما: (الإسلام) و(المسيحية)، وكذلك الديانات الأخرى كالبوذية والكونفوشية لها نفس الدعوة إلى المساواة بين البشر. ونفس الدعوة توصل إليها الفلاسفة المحدثون منذ عصر التنوير، وهي التي تضمنها بلا شك الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، سواء في دياناته أو في بنوده"[1].

إنّ رجوع الإنسان إلى أصله وعرقه انطلاقا من تركيبته البشرية والاشتراك بينه وبين الآخرين في صفات العيش واللغة واللهجة يجعل من إحيائه للاعتقاد بالأصل الواحد للبشر في المجتمع الواحد ضرورة للعيش المشترك مع ذوي الأصول المشتركة حتى يتمكن الفرد من التعايش مع بني أصله.

المطلب الثاني: الأقليات بين الوحدة الإثنية والتعدد الثقافي

من هنا نحاول الولوج إلى تلك "الأقليات" التي تنحصر في شمال إفريقيا كمكون من المكونات العربية، إذ تبين المصادر التاريخية كتلك التي جاء بها (ابن خلدون) (1332-1406م) و(ابن حزم) (994-1064م)، والتي أرجعوا فيها سكان شمال إفريقيا إلى "موجات هجرات قادمة من فلسطين، أو اليمن، أو منهما معا"[2].

إذ يُرجع الأنثروبولوجيون أصل سكان شمال إفريقيا إلى "العاتريون، القفصيون، مجموعات العصر الحجري الحديث"[3].

لقد أجمع العرب على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم على أنّ الأصول الأولى لسكان شمال إفريقيا المنتمية إلى العالم العربي، ترجع إلى أصول شرقية، إذ يبين (ابن خلدون) ذلك في كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر)، أن أصولهم عربية عريقة، وزاد على ذلك (الطبري)، (وبن الكلبي)،

---

[1]- مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، ط2، 2015، ص52.

[2]- محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص67.

[3]- المرجع نفسه، ص67.

على أنّ سكان شمال إفريقيا هم بربر*، ورأوا أنهم يتفرعون إلى فروع تختلف باختلاف الأصول والأنساب. أما الفرع الأول: "هو فرع البربر البتر وهم البربر البدو وأبناء مادغيس الأبتر، والفرع الثاني: هو فرع البربر البرانس وهم البربر المستقرون أبناء جرنسيس سفجو... واتفقوا على نسبهم جميعا إلى حام بن نوح"[1].

لقد اتسم هذا التوظيف بالدقة الموضوعية "للأقليات" المجتمعية ذات المكون العرقي الواحد الجامع للبربر والعرب وغيرهم، ويُعد هذا التقسيم نتاج تقسيم قبلي للحضارة العربية في القرن السابع للميلاد عقب انهيار الإمبراطورية الرومانية، ويُرجع العرب المؤرخون أصول سكان الفرعين الأولين وهما قبيلتا: (عدنان) و(قحطان)، إذ يعد المغرب الأقصى أحد الدول المتنوعة ثقافته وأعراقه فهو يعرف "تعددا في الهويات الجنسية من أمازيغية، وصحراوية، وغيرها من التمثلات الإثنية والدينية، والتي يسميها الباحث (حسن رشيق) "بالهوية اللينة"، لأنها تنظم في إطار اجتماعي"[2].

إنّ ضرورة التعايش تحت مسمى الثقافة المحلية أو القومية بالرجوع إلى الهوية، والأعراق الأولى، وأصول "الأقليات" يجعل من المكونات العرقية "تصل إلى تحقيق هدف مشترك، وهي وحدة من المواقف، ووحدة من اللهجات والسلوك، وهي إذ ذاك تشكل إطارا اجتماعيا شعبويا يتجه نحو تحقيق تماسك لبنى مظاهر الحياة الاجتماعية"[3].

إنّ هذا التماسك الذي يحقق الوحدة المشتركة يتسم بوحدة البنية الثقافية البناءة الضاربة جذورها لدى كل شعوب العالم، والعالم العربي على وجه الخصوص، ولئن كان الاختلاف في إحدى مكونات الإنسان العربي في مجال اللغة، كحال المجتمعات الموجودة في شمال إفريقيا، إذ يوجد اختلاف بين اللغة الأمازيغية، واللغة العربية، وذلك ما يعبر عنه (ابن خلدون) بالقول:

* **البربر**: هم سكان أصليون يتوزعون في شمال إفريقيا ما بين الجزائر وتونس والمغرب، ينتمون إلى عرق موحد تجمعهم لغة واحدة هي اللغة الأمازيغية، اختلطوا بالعرب عند انتشار الفتوحات الإسلامية.

[1]- ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص123.

[2]- عبد العالي العبدوني: الهوية الصلبة وسقف الحراك الدولي، بناء استراتيجية جديدة للمملكة المغربية إقليميا ودوليا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016، ص52.

[3]- أليكس موتشيلي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، 1993، ص38.

"والحق الذي يستشهد به المواطن (البعد الجغرافي، والاختلاف اللغوي، أنهم بمعزل عن العرب"[1]. وقبله علّق (المقدسي) على اللغات الأمازيغية بالقول: "...أما البربرية فلا يُستطاع فهمها أصلا"[2].

إنّ اللغة هي القاسم المشترك للمكونات العرقية وللأقليات الموجودة في العالم العربي خاصة تلك الموجودة في (المغرب والجزائر)، وتبقى اللغة عاملا من عوامل التنوع الثقافي في المكونات العربية والإسلامية، وأضفى على وجود اللغة عامل الدين، إذ وسع الدين الإسلامي من حيز اللغة العربية في الوطن العربي بين "الأقلية" و"الأكثرية" بين مجتمعاته، وفي هذا الصدد يبقى "انتشار الدين الإسلامي سابقا زمنيا وبفترة طويلة انتشار التعريب في شمال إفريقيا. حيث لم يكن لانتشار الإسلام دور كبير في انتشار اللغة العربية، رغم أنه لعب دورا تاريخيا كبيرا ومحوريا في ربط المنطقة بالمجال الثقافي والحضاري الإسلامي، وما كان يعنيه ذلك من تفاعل ثقافي وحضاري وتاريخي بين شمال إفريقيا والمناطق الأخرى التي انتشر فيها الدين الجديد"[3].

بهذا كانت اللغة مكونا أساسيا ارتكزت عليه "الأقليات" في القيروان وطرابلس وفاس، أي في عموم شمال إفريقيا العربية في القرن الأول للهجرة، مما مكن "الأقليات" المنتشرة في الولوج إلى المكونات الأخرى، أي اختلاط البربر بالعرب مع انتشار الإسلام مما أضفى على ذلك تنوعا وتعددا وتجانسا أصيلا بين المكونات و"الأقليات" هناك.

إنّ وجود مفهوم العروبة في التعدد الثقافي واللغوي في الوطن العربي ساهم في إحياء البعد القومي للعروبة، فنجد أول من أحيا هذا الفكر هو (عبد الرحمن الكواكبي) (1849-1902م) الذي أصدر كتابا سنة (1990م) بين فيه وجود الأمة والعروبة والقومية محاولا التوفيق بين الإصلاح الديني والفكر القومي العربي. بلغة التجانس العرقي لأي "أقليات إثنية" في العالم العربي.

---

[1]- محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص220.

[2]- محمد بن أحمد المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح: ثائر لعبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003، ص243.

[3]- محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص221.

01-التجلي الإثني في القومية العربية:

إنّ وجود "الأقليات" في الوطن العربي لهو ضرب من أضرب القومية العربية، فهي: "مجموع الصفات والمميزات والخصائص والإرادات، التي ألقت بين العرب، وكوّنت منهم أمة كوحدة الوطن واللغة والثقافة والتاريخ والمطامح والآلام والجهاد المستمر، والمصلحة المادية والمعنوية المشتركة، والقومية العربية هي محل تقديس وفخر عند العرب لأنهم تميزوا عن سائر الأمم، وامتازوا عليها خلال العصور، وبها نهض مجدهم الحاضر وكفل نفسه النمو والبقاء إلى الأبد"[1].

إنّ حقيقة التماسك الموجود بين "الأقليات" الإثنية في العالم العربي تحدده مختلف العوامل المشتركة كالتاريخ والمصير المشترك بعيدا عن الفردية والتحزب، وأحسن دليل على وجود ذلك التجانس والتعايش هو بين العرب والبربر في المغرب العربي، إذ كانت "أرض المغرب مقسمة إلى أمتين : أمة العرب أهل اللسان العربي، وأمة البربر، أهل اللسان البربري، بعد أن كانت بلاده خاصة بالبربر لا يشاركهم فيها غيرهم كما قلنا"[2].

إنّ هذا الاختلاف الإثني بين العرب وغيرهم ليمحوا وجود أية عصبية مهما كان نوعها بينهم، إذ يرى (قسطين): "أنّ العربي هو من كانت لغته العربية، أو يقطن البلاد العربية، وليست له في الحالتين أية عصبية تمنعه من الاندماج في القومية العربية"[3].

إنّ مسألة التعريب لم تكن سوى مرحلة من مراحل التاريخ عند العرب والمسلمين، وكان ذلك سببا من أسباب رجوعهم إلى المرجعية التراثية، ومع مجيئ الإسلام أصبح الحديث عن اللسان أو النسب أو الأصل مجرد مكون ثقافي واجتماعي، لأن الإسلام محى كل الاختلافات العرقية، وساوى بين "الأقليات" على أن يجتمع الجميع تحت المرجعية الدينية الإسلامية، وهنا نأخذ قول (الجابري)، في ذلك، إذ يقول: "إنّ البنية المعرفية الخاصة بالمرجعية التراثية، يجعلها العرب مفهوما

---

[1]- السؤال عن الهوية: في التأسيس... والنقد... والمستقبل، مجموعة مؤلفين، إشراف وتنسيق: البشير ربوح، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016، ص221.

[2]- الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط1، 1954، ص145.

[3]- قسطسين رزيق: الكتاب الأحمر، كتاب القومية العربية، حقائق وإخفاقات ومناهج، ضمن كتاب عزيز العظمة: قسطسين رزيق، ضمن كتاب الكتاب الأحمر في القرن العشرين، مؤسسة الدراسات، بيروت، لبنان، ص120.

ينتمي إلى الماضي أكثر من انتمائه لحاضر الإسلام في أي عصر من عصوره، وتجاوزه واحتواه، ليصبح وحده الحقيقة الحاضرة حضورا أبديا"[1].

إنّ العرب قد تلاشت أفكارهم التي تنطلق من الأنساب والأعراق تحت رابطة دموية أو إثنية تجمعهم، ذلك ما يجعل من "الأقليات" في العالم العربي تنظر إلى أنّ القومية العربية هي نتاج الفكر العربي النهضوي المحض، فالقومية العربية، "هي شعور ووعي الشعوب العربية بوجودها المتميز سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وحضاريا، وسعيها لإبراز هذا الوجود"[2].

يدل هذا الوجود على أنّ الأمة العربية هي أمة بجسد واحد، وبلسان واحد، تحافظ على ثقافتها المشتركة، المشكلة من أصول واحدة، إذ تبقى الفوارق العرقية واللهجات اللغوية مجرد فروق فردية، تزول بظهور الوعي العربي والنهضة والصحوة، فالإسلام قضى على الفوارق وجعل من الأمة تتساوى تحت معطى الدين الإسلامي ظاهرا وباطنا، مع وجود الضمير، والالتزام بلوازم الشرع.

إنّ أي صراع لم يكن كما يرى (الجابري) بين العروبة والإسلام، بقدر ما كان بين الإسلام وغيره من الحضارات الأخرى.

إنّ تاريخ الفكر الإسلامي بين حسب (الجابري) أنّ الإسلام لم يدخل في صراع مع أي طرف، عدا أولئك الذين هم كفار، أو ممن يخضعوا الخضوع المطلق (لله) فأهل الكتاب من الملل والنحل تعامل معهم الإسلام على أساس المغايرة، ولم يكن ضدهم، فهو من منظور الفكر التراثي جامعا لهم. ووجد من أجل التعايش.

إنّ هذه القراءة تبين أنّ "الأقليات" العربية استطاعت أن تجمع بين شتات التعريب واللغة والإسلام "إذ اتسمت بالتعددية اللغوية والثقافية على مر العصور والحقب التاريخية، فلا تكاد

---

[1]- محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروب والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2016، ص35.

[2]- غازي الصراوي: الانتماء القومي وإشكالية الهوية، مجلة الحوار المتمدن، تصدر عن مؤسسة الحوار المتمدن، ع: 3057، الموقع الإلكتروني:

www.ohewer.org. تاريخ النشر: 2015/07/08، 2010، تاريخ التصفح: 2016/07/12.

تختفي لغة، أو ثقافة معينة حتى تأتي إلى المنطقة ثقافة ولغة جديدة، تنصهر مع المكونات الأخرى السابقة عليها، وتثير بدورها جزءا من المشهد الثقافي التعددي للمنطقة"[1].

المطلب الثالث: واقع الانتشار الإثني في شمال إفريقيا (المغرب العربي أنموذجا)

لقد بسط الفكر القومي العربي نفوذه عبر جسر اللغة، والإسلام ليتمكن من ربط الصلة الوثيقة بأقلياته الإثنية المنتشرة في مشرقه ومغربه، لقد أدى التدخل الهلالي في المغرب إلى ترسيخ "وجود العربية وتأثيرها الكبير والواسع الآثار في تلك المناطق، في حين ساهم البعد الجغرافي والبنية التضاريسية المتميزة بالطابع الجبلي والكثافة السكانية الكبيرة لسكان المغرب الأقصى إضافة إلى وجود دولة قوية (دولة الموحدين) بالإضافة إلى وجود الآثار الثقافية والاجتماعية للتعددية الهلالية في بداياته والتحكم فيها بشكل كبير"[2].

إنّ تاريخ الفكر في المغرب يبين دور الروابط العرقية في تكوين اللحمة المجتمعية بين أطياف المجتمع آنذاك، وبين ماضي التاريخ العربي وحاضره تتجلى الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي انطلاقا من ماضي اللغة إلى حاضرها كرابط للقومية وللهوية العربية الإسلامية. فلقد أكد (ساطع الحصري) على أنّ هنالك "ارتباط عضوي وثيق بين مفهوم القومية واللغة العربية، وبذلك جعل اللغة العربية في المقام الأول، وفي المدينة الثانية يأتي التاريخ المشترك الذي يمثل شعور الأمة وذاكرتها، أما بقية المؤثرات كوحدة الدين والأرض والانتماء العرقي الواحد، فرغم تأثيرها إلا أنها تبقى ثانوية"[3].

إنّ الفروق التي تكمن في الهوية و"الأقليات" العربية بيّنها (الحُصري) على أساس أنها ذلك الفرق برأيه الذي يكمن في القومية العربية كإحساس عرقي وكحركة سياسية.

إنّ ذلك الشعور الإثني بالانتماء العرقي العربي بيّن مدى محافظة العرب على العقلية الانتمائية، والتي ظهر دورها مع ظهور الصحوة والنهضة والحداثة في العقل العربي.

---

[1]- محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص225.

[2]- المرجع نفسه، ص226.

[3]- ساطع الحصري: آراء وأحاديث في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1985، ص245.

من هنا يعتبر (الملك فيصل) من الذين نادوا، بل وبيّنوا فكرة القومية العربية ودافعوا عنها منذ بداية القرن العشرين سنة(1990م) فهو بذلك يقول: "إننا كنّا عربا قبل زمن موسى ومحمد وعيسى وإبراهيم"، وفي مؤتمر الصلح بباريس قال: "لا يمكن أن تكون أمة متجانسة مثل العرب"[1].

إنّه لمن الضروري أن تحقق الوحدة العربية الشاملة بالقضاء على التفرقة وإحياء اللحمة الوطنية مع المحافظة على المرجعية الدينية في إطار التفاهم والتعايش برفض الاستعمار والهيمنة بشتى أنواعها، وإعطاء حقوق "الأقليات" عبر المساواة المطلقة بينهم، ولا يتأتى ذلك إلا عبر "التحرر الشامل، والقضاء على الكيان الصهيوني، أما الأهداف البعيدة التي سطرتها، فهي إقامة مجتمع قومي عربي تتحقق فيه العدالة الاجتماعية، وتتحقق فيه إنسانية الفرد العربي والأمة العربية، وتنطلق منه الرسالة العربية بمداها التصنيفي الفعال"[2].

إنّ أهم منعرج عرفته الأمة العربية هو ذلك الذي أخذته الأمة العربية من مشروع الفكر الغربي عبر ما يسمى بالنهضة أو الحداثة التي أحيت الفكر القومي العربي.

إنّ وجود الأخطار والنزاعات والحروب هي التي تولد لدى "الأقليات الإثنية" العربية الشعور بالانتماء للجماعة لحمايتها من أي خطر خارجي مما يؤدي إلى تماهي الفرد في الجماعة.

لقد ساهم الإسلام في تشكيل اللحمة والوحدة بين الفرقاء العرب وغير العرب، فجمع الإسلام بين المشرق والمغرب، بين شمال إفريقيا وواد النيل والحجاز، والبربر ومختلف "الأقليات" ذات الأصول غير العربية، إذ جعل منها، أي، الإسلام تندمج في القومية العربية وكان الجامع الأهم لها هو اللغة والتاريخ والمصير المشترك ووحدة الأعراق والأجناس ومن هذا المنطلق ظهر رأيان:

---

[1]- وميض جمال عمر نظيمي: الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص59.

[2]- أمير الحلو: القومية العربية والوحدة العربية في فكر القوميين العرب منتديات الفكر القومي العربي، www.alfik alarab.net تاريخ النشر: 4512: 06-2013-17.

"**1–الأول**: يرى بأن الإسلام في جوهره دين قومي عربي

2–الثاني: يقول بأن الإسلام قوة توحيدية جديدة حلت محل القومية، وقضت على الفروق بين المسلمين عربا أو غير عرب"[1].

إنّ هذا يدل على قوة تماسك "الأقليات العربية" لإحقاق البعد القومي الذي كان أساسه الذوبان في الجماعة، أو ذوبان الفرد في الجماعة لمواجهة أية ضغوطات خارجية. وكانت الهوية هي الرابط بينهم لتشكل الوحدة للتصدي لأي إكراه خارجي يمس الجماعة ويضعفها. "وفي هذا الظرف يمثل الفرد هوية الجماعة، التي يعيش من أجلها ويضحي في سبيلها، ومثل هذه الظروف تكشف قوة الشعور بالانتماء"[2].

إنّ حقيقة ما كانت عليه "الأقليات" العربيةغير تلك التي هي عليه الآن، فللأمة العربية هدف أسمى وهو تحقيق الوحدة عبر الدين الإسلامي واللغة وبعض الثوابت المشتركة التي فرضت نفسها على الوجود العربي ثقافيا أو اجتماعيا أو سياسيا، ومن باب الولوج إلى التاريخ نجد (ابن خلدون) يشير إلى تلك العلاقة الرابطة "بين ما يسميه (بالعصبية) و(الدعوة الدينية)، عندما تحدّث عن دولة العرب، ودولة الفرس، في سياق التاريخ الإسلامي، وبين أنّ العصبيات القبلية إذا تحالفت خاصة في ظل دعوة دينية يمكنها أن تؤسس تحالفا أوسع يشير إلى أنها منتمية إلى قوم متميز عن باقي الأقوام، وفي المقابل يؤكد أنّ الدعوة الدينية بلا عصبية قبلية أو قومية لا يمكن لها النجاح، رغم تأكيده على الدور المحوري للدين في التملك عند العرب"[3].

يفهم من ذلك أنّ ابن خلدون رأى أنّ قوة العرب، ومكوناتهم على اختلاف مشاربهم وأنّ العصبية عندهم قوية قوة الدين ذاته، وما زادها قوة هي أنها لا ترتكز على أية قبلية أو عنصرية معينة، فهو بذلك يضفي على هذا ما رآه (زريق قسطين)، في دولة الإسلام التي كانت حسبه دولة قوية، وتجاذبت قوتها بين الروح القومية والدين، "والقومية في نظره لا يمكن أن تُناقض الدين

---

[1]– وميض جمال عمر نظمي: مرجع سابق، ص60.

[2]– أليكس ميكسيلي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، سوريا، ط1، 1993، ص108.

[3]– عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ضبط وتحقيق ومراجعة: سهيل زكار دار الفكر، بيروت، لبنان، 2001، ص179.

الصحيح، لأنها حركة روحية تسعى إلى بعث قوى الأمة الداخلية وتحقيق قابليتها العقلية والتقنية من أجل تحقيق التقدم والتمدن، فإذا عارضت القومية شيئا فهي لا تعارض الروحية الدينية، إنما تعارض العصبية الطائفية الهدامة"[1].

لقد أثبت الدين الإسلامي، ومعه القومية العربية، ومعهما الفرد العربي بمختلف مكوناته تماهي "الأقليات الإثنية" مع الأغلبية العربية ذات الأعراق والأجناس المختلفة، باختلاف طوائفهم وأنسابهم ولهجاتهم، ذلك ما جعل القومية العربية تحافظ على وجودها، رغم مرور مختلف الحضارات عليها، وأسست وجودها بذاتها وكونت حضارة ذات أفق فكرية وتاريخية، شهد لها الغير بالوجود الفعلي في شتى المجالات. وكان الدين الإسلامي أحد دعائمها.

إنّ "الدين في فلسفة (زريق) من أهم مقومات الشخصية العربية، لأنه يمثل حركة تحررية موحدة، والتمييز بين العروبة والإسلام لا يؤدي بالضرورة إلى التشابه في ظل الاعتراف المتبادل تاريخيا بين القومية والدين، فالأنظمة الدينية، تتوجه في المجتمعات الإنسانية من الأعلى إلى الأدنى، أما الأنظمة القومية، فتسعى لبناء المجتمعات من الأدنى إلى الأعلى"[2].

[1]- قسطسين رزيق: نحن والتاريخ مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط6، 1958، ص37.

[2]- السؤال عن الهوية: في التأسيس...والنقد...والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص227.

خلاصة:

يمكن أن نستخلص من خلال تحليلنا للهوية والأقليات في الفكر العربي أن الهوية العربية لا زالت تعاني من شرخ وهوة فكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية بين فكرها النظري وواقعها التطبيقي، فلا زال مشكل الهوية يحدث صراعات إثنية في معظم الدول العربية وذلك بين سكانها الأصليين والوافدين إليها عبر الفتوحات الإسلامية، بالإضافة إلى تعدد لهجاتها ولغاتها، وبعض الأقليات الطائفية فيها، ممّا جعل من المشكل الهووي لديها يتأزم إلى حد المطالبة بالانفصال، أو الحكم الذاتي، أو ترسيم الحدود، أو اللغة لبعض أقلياتها كما حدث في إقليم كردستان العراق مثلا.

إنّ ذلك جعلنا ننظر إلى الهوية العربية وإلى الأقليات فيها بنظرة المنشغل في الحقل السياسي لننظر إلى ذلك التلابس الذي يكتنف الهوية العربية لما فيها من تشابك وتداخل، جعل الانسجام بين أقلياتها شبه مستحيل، مما جعل النزاعات والصراعات تتغذى بفضل تعدد الوجود الإثني فيها، إذ تحاول كل أقلية طائفية المشاركة في الحكم أو السيطرة كما حدث في لبنان نظرا لصعوبة تشكيل سلطة ائتلافية تكنوقراطية يشارك فيها الجميع مسلمون ومسيح وشيعيون، فكل أقلية تحاول الظهور في المجال العام.

وبعد قراءتنا للفكر الهووي العربي وأقلياته ارتأينا الولوج إلى الهوية والأقليات في الفكر الغربي لنرى واقع الصراع حول الهوية في الغرب بين أوروبا وأمريكا ودور الأقليات الأصلية والمهاجرة وعلاقة ذلك بالمواطنة فيهما بالإضافة إلى انعكاس ذلك على السلطة السياسية والمجتمع المدني في الغرب. فكيف كان مفهوم الهوية في الغرب؟ وكيف كان التموقع الهووي بين أوروبا وأمريكا؟ وما انعكاسات ذلك على الصراع الإثني في الغرب؟ وما دور الإعلام والعولمة في الصراع الإثني بين الغرب وغيرهم؟ وكيف يعالج الآن الغرب مشكلة المهاجرين واللاجئين؟ وما هي الحلول المقترحة لإحداث التوازن الهووي بين الأقليات في الغرب؟

الفصل الثاني

الهوية و"الأقليات" في الفكر الغربي

- **المبحث الأول**: الهوية في الفكر الغربي.
  - ❖ **المطلب الأول**: ماهية الهوية في الفكر الغربي.
  - ❖ **المطلب الثاني**: التماهي الهووي بين ازدواجية العولمة والهوية السردية عند بول ريكور.
  - ❖ **المطلب الثالث**: التأسيس الأحادي لأمركة الهوية.
- **المبحث الثاني**: الأقليات في الفكر الغربي.
  - ❖ **المطلب الأول**: الإثنيات في الغرب بين واقع الصراع وحلم الاعتراف.
  - ❖ **المطلب الثاني**: الصراع الإثني وانعكاساته على السلطة السياسية في الغرب.
  - ❖ **المطلب الثالث**: الإعلام ودوره في تغذية الصراع الإثني في الغرب.
  - ❖ **المطلب الرابع**: التمييز العنصري وانعكاساته على الأقليات في الدول الأوروأمريكية.

تمهيد:

إنّ من بين القضايا التي شغلت الفكر الإنساني قديما وحديثا هي قضية الهوية، إذ اكتست أهمية بالغة خاصة بالنسبة للمواطن الغربي، فأردف إليها قضية الأقليات لما لها من انعكاسات على الواقع الغربي الذي يعاني اليوم من الصراعات، مما أدى إلى استهداف تلك الدول الغربية لتلك الأقليات من خلال شن حملات عليها إما باتهامها بالعنصرية أو بالإرهاب الإسلامي خاصة بالنسبة لتلك الأقليات المهاجرة المسلمة على أنها تشكل أقليات إثنية مغايرة لها، بل وتشكل خطرا عليها وعلى أمنها القومي، ذلك محاولة منها لتبيان هويتها مما أدى ببعض الأقليات إلى الدعوة إلى الانفصال وظهور نزاعات عنيفة أدت إلى الصراع المسلح في بعض الأحيان أو بالمطالبة بالانفصال.

إنّ عدم شعور الأقليات القومية في الغرب بالإحساس المشترك للدولة الوطنية على أنها محتواة في تلك الدول جعل من الغرب يسعى إلى إدماج بعض أقلياته كرها تحت لواء الدولة الواحدة لبناء مشروع قومي غربي موحد.

إنّ الغرب وانطلاقا من مبادئ الليبيرالية التي يدّعيها يحاول منع أي تطهير عرقي أو تجريد لصفة المواطنة من الأقليات أو انتهاك حقوق الإنسان ليصل إلى الديمقراطية وإلى المجتمع المفتوح الذي يسعى إلى التعايش الإثني، ورغم تعدد الهويات وتداخل المصالح إلا أن ذلك لم يمنع الغرب من صنع هوية مقننة لرفع الحرج الاجتماعي والسياسي حيث يتعايش الجميع وفقا للاحترام المتبادل والاعتراف بالغير.

إنّه لمن الضروري أن تلعب الدولة دورها لإعطاء فرص الاندماج لجميع المهاجرين واللاجئين لتشكيل الدولة الوطنية المحتوية لمواطنيها وفق ترسيخ الشرعية الأخلاقية التواصلية لبناء المجتمع المدني غير المهمش ولإعادته طوعا إلى صرح الدولة المدنية دون إحداث أي تمييز عنصري يفكك الوحدة الغربية ويحول دون إحقاق الاتحاد الهووي بين دوله والعالم. من هنا يمكن أن نتساءل عن ذلك: كيف كانت رؤية الغرب للهويات الدخيلة عليه؟ وكيف حقق الوحدة الوطنية عبر إدماج الأقليات؟ وهل لا زال يمارس نوعا من التمييز خاصة بين تلك الأقليات المهاجرة؟ وكيف ينظر إلى الأقليات المسلمة؟ وما انعكاسات ذلك كله على واقعه الهووي والإثني؟

المبحث الأول: الهوية في الفكر الغربي

المطلب الأول: ماهية الهوية في الفكر الغربي

إنّ مفهوم الهوية في الفكر الغربي مشبع بالمفاهيم المختلفة والمجردة والمتعددة، التي ترتكز على العقل والحرية والعدالة والصراع والاختلاف في الانتماء، أو في مختلف التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية، "إذ لا يمكن لماهية الهوية أن ترد إلى مجرد تعريف اسمي"[1].

"لأنها بنية ذهنية ما هوية تتطلب كلما حاولنا إمساكها وقولها ونظمها. فنموها هو الاختفاء والاحتجاب وبيانها هو بيان كيفيات ترحالها المتواصل، وحركتها هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، إنّها انتقال ملتو ملتبس مخالف للآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر"[2].

إنّ تباين الرؤية والاختلاف الواضح حول مفهوم الهوية في الفكر الغربي تتضح معالمه في اختلاف المدارس والأفكار، فتكون الهوية هنا مركز صراع الإنسان في ذاته، ذلك الإنسان الذي يحاول أن ينطلق من هوية الذات إلى هوية الآخر تحت عدّة مسميات دون الرجوع إلى دور التاريخ، محاولا فرض نفسه للوصول عبر الهوية إلى مسمى الاعتراف فالوجود. "فالهوية إذن هي الحركات الالتوائية والاختلافية والتعارضية، أي تلك المسافات المتباعدة- المتقاربة في نفس الوقت، هي الآنية المتراكبة، هي الحقيقة والوهم"[3].

يتبدى هذا التناقض الواضح في مفهومية الهوية، فهو يحركه الإنسان تماشيا مع الصراعات التي يتفاعل معها الإنسان وذلك بحثا عن تعريف له ولوجوده، وذلك الوجود يتمظهر إما عبر الوجود الفاني أو الوجود عبر المصادفة.

---

[1]- **الهوية**: لغة: من هو يهوى هوة والهوية تصغير هوة. ونقول بئر بعيدة المهواة أي يعني الحفرة البعيدة القعر. انظر: ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ص170.

[2]- Jacques derrida, Marges de. La philosophie, Paris, Minuit, 197, p 218.

[3]- Fernando Gil, Identité in encyclopédia, universitén France, S.A. 1996 Corpus 1, p 896.

إنّ البحث عن الهوية يستدعي الرجوع إلى التاريخ، نظرا للتغيرات التي تطرأ على المجتمعات الغربية اقتصاديا أو سياسيا والتي تكون الحروب سببا لها، أو السلم سببا لها، وإذا كانت الهوية بالمفهوم السياسي هي ذلك الصراع بين الدول بلغة السلاح، أو التقسيم، فإنّ الهوية الغربية وبالمفهوم الاقتصادي هي ذلك الصراع بين الطبقات، البروليتاريا، والطبقة البورجوازية، إذ يُرجع ذلك (ستيوارت ميل)على أنّ "المصالح المادية تجد ذاتها لا تنطوي بالضرورة على انتماء طبقي"[1].

إنّ أيّ اختلاف طبقي لا يتأسس على الهوية كمفهوم وجودي أو إبستمي، بل ينطلق من فهم العقل، أي العقل الغربي، ذلك العقل الذي تماهى مع الهوية بالثبات وبالتغير وبالتكرار وبالظهور، وخلق لديها الاختلاف في البنية وفي السياق وتعالت الهوية الغربية ضمن منحنى البعد الأخلاقي لها.

إنها، أي الهوية هي: "التغيير الذي لا يسلبه العقل إلا على سبيل التجريد والخيال والوهم، هي المحايثة والتعالي، السياق واللاسياق، الزمن والنسبية، الحضور والغياب. ليست الهوية من هذا المنظور سوى اسم آخر من أسماء الوجود، بل هي إبستمية الوجود، أو هي بها فكره ونواته الثابتة والمتكررة في كل عملية خلق جديدة"[2].

إنّ حمل الهوية لمجمل التناقضات في العقل وفي الفعل الغربيين، أصبح ضربا من أضرب الميتافيزيقا الغربية، لذا كان لا بد على(مارتن هيدغر) "Martin Heidegger " (1889-1976م) أن يتساءل يوما عن حقائق المفاهيم المتشابكة حول مفهوم الهوية، لذا كان لا بد من التوجه إلى أركيولوجيا المفهوم للبحث عن ماهيته، ويساير (فوكو) (هيدغر) بالقول: "إنّ الميتافيزيقا تضع الحاضر عند نقطة الأصل، توهمنا بفعالية قدر غامض يسعى نحو الظهور، أما الجينيالوجيا فهي تفيد بناء مختلف المنظومات الفاعلة: لا القوة المهيمنة كمعنى، بل التفاعل الخاضع للصدف بين عدة قوى"[3].

---

[1]- هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي الغربي، بيروت، لبنان، 2006، ص81.

[2]- السؤال عن الهوية: في التأسيس...والنقد...والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص281.

[3]- Faucault, Nietssche, La grologie et l'histoire, in, H ammage, a Hyppdite, P.u.F 8, 1971, p 155.

للتعرف على مفهومية الهوية لا بد من إحضار نهج الاختلاف فيما بين الفلاسفة والمفكرين الغربيين، فلقد رآها (جيل دولوز) "Gilles Deleuze" (1925-1995م) على أنّها الاختلاف والتكرار، وأخضعها (كانط) إلى ما كان قد أطلق عليه اسم الهوية أو(الثورة الكوبرنيكية)، ولئن ذهبنا إلى الهوية بالمنظور النيتشوي فإنّها عنده تقوم على فكرة"العود الأبدي" والهوية في فلسفة (مارتن هيدغر) هي الماهية، أو الوجود، إلا أنّ (هيدغر) يقول في ذلك على أننا: "نستطيع أن نطلق عصور الوجود على هذا الابتعاد المنير لحقيقة ماهيته (...) ففيه تصدر الماهية المستنيرة لقدره، تلك الماهية التي تشكل تاريخ العالم. كل عصر من عصور التاريخ هو عصريته. وإنّ خاصية الابتعاد والشر التي يتصف بها الوجود تأتي من طبيعته الزمانية"[1].

لقد غدا الغرب بهذا أكثر قابلية لصنع الهوية الإنسانية بالشكل الذي يريد، فلقد صاغها في مفهوم الإنسان في حد ذاته، وربط الهوية بالحضارة، بل وبالممارسة السياسية وتجاوزها إلى الاقتصاد وإلى العلوم التجريبية والفيزيائية.

إنّ البحث عن الهوية أخذ اتجاها غيّر مجرى حقيقتها الفعلية لدى الإنسان، فأرجعها إلى مفهوم طائفي، بدلا من مفهوم حضاري تحضري. "فلقد قيل يوما: أنّ الطريق الذي يرجع إلى الأصول يؤدي في كل مكان إلى البربرية"[2].

بهذا اعتبرت الهوية في العقل الغربي هوية التضارب والتشابك، ويبقى مفهومها يتمايز من فكر إلى فكر ومن فيلسوف إلى آخر. "فشرط حضورها هو إخضاعها في كل مرة، أي في كل ولادة جديدة عن ذاتها، ذلك هو شرط إمكانها كبداية يتباين فيها الزمن ولا يمضي. إنّ هذا الضرب من الهوية الذي لا يمضي هو ما يسميه (بول ريكور) "Paul Ricœur " (1913-2005م) بال:" الهوية الفزيائية العينية"[3].

---

[1]- M. Heidegger, Chemins qui ne ménent nille part, Paris, Galimard, 1962, p 209.

[2]- نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، بيروت، لبنان، مجد، 2005، ص41..

[3]- Poul Riceur, Soi-même comme un autre, Paris, seud, 1990, p 12-13.

لقد اتخذت الهوية في الفكر الغربي أشكالا وأنماطا مختلفة، تجلت في وجود ما يسمى بالهوية الشخصية، تلك الهوية التي تتشخص في الشخص ذاته رغم تغير المعطيات الزمانية والمكانية، ذلك ما كان ينبغي للفلسفة أن تبحث عليه في الهوية انطلاقا من الاختلاف المكون لها.

- **الهوية بين الشخص والذات:**

إنّ الهوية هي ذلك التضارب المكون لها بين المفهوم والنشأة، بين الواقع والنفس، بين الأنا والآخر، فهي تتمظهر وتختفي حسب الحالات والمتغيرات الأنثروبولوجية. "فالهوية جدلية موت وحياة مستمرة. ثبات في الذات "constance"، وتحولية "mutabilite"،ذاكرة، "passeite"، ومستقبلة "futuration"، بحيث لا يمكن أن تمثلها إلا من منظور تاريخاني "historial"، هايدغري تحضر من خلاله ضروب الأزمنة حيث تتبادل الظهور والاحتجاب دون أن تنافي"[1].

لا خلاف حول إشكالية الهوية التي تتفاعل وتتأثر بمعطيات بيولوجية ونفسية واجتماعية، وتاريخية، فالهوية بهذا المعنى يمكن تجليها في ذات الفرد وهي تنعكس عليه، وتتبدى في الغير انطلاقا من علاقة الفرد بالجماعة، إذ سيبقى "شكل الهوية الذي يصبح بذلك مسيطرا "هوية للغير"، لكنه "يصبح تطويعيا"، أي موجها نحو النفاذ إلى منزلة مجتمعية، لا ترتبط بالولادة وحدها، بل بالتدرب على نظام رمزي جديد، على استيطان أساليب جديدة في القول والتصرف والتفكير، تعلي السلطة شأنها، سوف أدعوه الشكل المجتمعي مميزا له عن الشكل الثقافي السابق"[2].

إنّ الشكل الفاعل في مشكلة الهوية يبقى هو المجتمع، بعيدا عن الحيز الثقافي الذي يمكن للفرد أو للمجتمع أن يكتسيه عبر الواقع التعليمي أو التربوي، إلا أنّ الهوية هي مَن (أنا؟)، أي دون الرجوع إلى العوامل الثقافية. حيث كانت النزعة القومية الغربية إحدى دعائم الهوية الغربية في القرن العشرين.

إنّ مفهوم الهوية عند الغربيين أو الأوروبيين يتشكل من خلال التضارب العرقي واللغوي والتاريخي بين الدول الأوروبية وأمريكا، بفضل العولمة والحداثة، وظهور التيارات الفكرية الداعية إلى

---

[1].- Triki Fethi, La stratigie de l'identité, Paris, arcantéres, 1998, p 03.

[2]- كلورد بيرنارد: أزمة الهويات: تر: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص55.

الحفاظ على الهوية الغربية مخافة أن تتماهى في شكل من أشكال الهويات الأخرى كالأمريكية مثلا.

"وتعد فرنسا من أكثر الدول الأوروبية تعبيرا عن اهتمامها بفكرة الهوية، والأكثر خشية على نموذجها القيمي الأوروبي، والأشد تحذيرا من الأمركة، ومع أنّ الفرنسيين لا يقولون بالتطابق بين العولمة والأمركة، لكنهم يقولون أنّ العولمة تحمل معها بصمات الأمركة، وهذا ما ينتقدونه ويحذرون منه"[1].

إنّ عدم الارتياح الأوربي من مخافة تزاوج هوية الفرد الغربي مع المهاجرين. والسكان الأصلين من الأفارقة، أو العرب والمسلمين، جعل المجتمع الأوروبي يدعو للمحافظة على الهوية في إطار كبح الهجرة، واستخدام آليات اجتماعية واقتصادية لفرض ذلك.

فلقد حذّر(هنتغتون) "Huntington " (1927-2008م) من صدام الحضارات إلى ما أطلق عليه تحدي العولمة، وكل ذلك تجلى في كتابه (من نحن؟) للحفاظ بكل الطرق والوسائل على الهوية الأمريكية الأصلية. "هنتغتون الذي حذّر من قبل من صدام الحضارات لافتا النظر إلى التحدي الخارجي، عاد محذرا من ما أسماه تحدي الهوية، لافتا النظر في هذه المرّة إلى التحدي الداخلي، والمتمثل في تزايد الأعداد الكبيرة من المهاجرين اللاجئين الذين غيّرتهم العولمة الاقتصادية، والذين باتوا يتخذون تجمعات سكانية كبيرة"[2].

إنّ صراع الهوية جعل منها شكلا من أشكال التضارب في حقيقتها وفي مفهوميتها، فكل مجتمع أو دولة تسعى للحفاظ على الهوية بمراجعة القوانين، أو محاربة الأفكار التطرفية الدخيلة، أو تشجيع الفكر القومي الوطني. "فالهوية هي إذن-لوغوس الكثرة"[3].

---

[1]- مجموعة مؤلفين: الهوية وتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017، ص78.

[2]- المرجع نفسه، ص78.

[3]- Fernardo. Gil, Op-Cit, p 896.

المطلب الثاني: التماهي الهووي بين ازدواجية العولمة والهوية السردية عند (ريكور)

لقد تباين مفهوم الهوية في الفكر الغربي بين تعدد اللغات، واللهجات والثقافات والأديان والمهاجرين والمقيمين، والدولة والمجتمع، ولعبت العولمة دورا بارزا في تثبيت الهوية أحيانا، وإعادة تركيبها أحيانا أخرى، تحت ضغط الهوية السردية اللغوية، فنجد الصدام الفكري والواقعي في مفهوميتها خاصة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر. "ففي الغرب تتحدد الهوية بالوطن واللغة، فعرفت أوروبا الهوية الفرنسية والهوية الإنجليزية والهوية الإسبانية والهوية الألمانية وغيرها"[1].

يتضح هذا الاختلاف في التداخل والتشابك الحاصل بين حيز وحيز آخر في الهوية، فيختلف مفهومها في علم النفس كما يختلف مفهومها في علم الاجتماع، وعند الفلاسفة، مما يجعل من الهوية صعبة التمظهر لتشابكها مفاهيميا وأيديولوجيا في شتى الميادين. "ففي علم النفس ترتبط الهوية بالشخصية التي تتحدد بجانبين أساسيين، جانب يتميز بالكثرة والتغير ويخص مكونات الشخصية البيولوجية والنفسية والاجتماعية، وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان وقابل للتغير والاندثار، وجانب يتميز بالوحدة والثبات ويخفي الأنا، أو الذات الواحدة التي تبقى هي هي لا تتغير ولا تزول"[2].

إنّ معنى الهوية لا يختلف من مجال إلى مجال آخر فحسب، لكنه يختلف من مفكر إلى مفكر، ومن حقبة زمنية إلى حقبة زمنية أخرى أيديولوجيا وعلميا وتاريخيا، بل وعرقيا وجغرافيا، وفي طابعها المعاصر تختلف الهوية حتى سياسيا واقتصاديا، أما في شقها الاجتماعي، فالهوية يصنفها المجتمع بمختلف هياكله. "ففي علم الاجتماع ترتبط الهوية بالمجتمع وتتجدد به وهي ظاهرة اجتماعية تحدد ماهية المجتمع من حيث هو تركيبة بشرية مكوناتها كثيرة متداخلة ومتشابكة، حركية متطورة باستمرار. فيها الثابت، وفيها المتحول، وهوية المجتمع وهوية الفرد جزء منه تتحدد بالعناصر الاجتماعية الثابتة في المجتمع"[3].

---

[1]- السؤال عن الهوية: في التأسيس... والنقد... والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص165.

[2]- المرجع نفسه، ص164.

[3]-المرجع نفسه، ص164.

إذن تتعدد الهويات وتتنوع بحسب المقومات والمكونات، وقد تصطدم بالعولمة وقد تتماشى معها، و ذلك يرجع إلى دور الهوية ومؤثراتها في كيفية التفاعل البنّاء مع مكوناتها اللغوية والعرقية والدينية. "فقد لا تمثل العولمة-بحسب الاتجاه التفاؤلي، نقيضا للهوية، ولن تكون بديلة عنها، والعولمة...في إطار التنوع الثقافي، وازدهار هويات الشعوب في ظل الحوار الراقي الهادف بين الأديان والحضارات، هي إنجاز إنساني مفتوح أمام مستقبل البشرية، وهو الأمر الذي سيؤدي بالتتابع، وبتراكم التجربة، إلى تعميق الاحترام المتبادل بين الجميع"[1].

إذن لابد من الحفاظ على الهوية، في ظل استطراد العولمة عليها واستفحالها في شتى المجالات معها فهي: "محكوم عليها بأن تتعايش مع الهوية في إطار التنوع الثقافي من أجل الازدهار الإنساني والسلام العالمي"[2].

إنّ هذا السلام والرقي والتقدم التكنولوجي والعلمي، يجعل من الهوية أصلا فكريا وديموقراطيا واجتماعيا للمضي بالهوية إلى المسار الصحيح في إطار التعددية الثقافية والدينية وتجانس "الأقليات والإثنيات"، وذلك يجعل من الهوية ترتبط ارتباطا ذي صلة بمفهوم العولمة في الفكر الغربي لفهم دلالاتها الاجتماعية وعلاقتها بالهوية على جميع المستويات الفكرية المتعددة، فما مفهومها إذن؟

1- مفهوم العولمة:

أ) من حيث الاشتقاق اللغوي:

"العولمة لغة: لفظ مشتق من الفعل "عولم" على وزن "فوعل"، أو أنّه مشتق من الصيغة الصرفية "فوعلة"، التي تدل على تحويل الشيء إلى صورة أخرى، كما أنّه مصطلح يصعب فيه الارتكان إلى المدلولات اللغوية، فهو مفهوم شمولي يذهب عميقا في الاتجاهات المختلفة لتوصي

[1]- عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، مصر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص63.
[2]- المصدر نفسه، ص71.

حركة التغير المتواصلة "[1]. "كما يشير لفظ العولمة في اللغة الفرنسية "mondialisation" من لفظ"monde" إلى العالم"[2].

ب–من حيث الاصطلاح:

لقد تباين مفهوم العولمة واختلف من تيار فكري إلى تيار فكري آخر، باختلاف المذاهب الفلسفية والعلمية والاقتصادية، كما اختلف توظيف العولمة أيديولوجيا على جوانب متعددة في الحياة الخاصة أو العامة في المجتمع وعلى مستوى الأفراد والجماعات، إذ أصبحت تعني لديهم ذلك التقدم التكنولوجي والتطور العلمي، أو التقنية، أو الأداتية، أو المعلوماتية، أو الرقمنة. كل هذه التعاريف كانت نتاج الاختلاف الحاصل في تحديد مفهومية العولمة على وجه الخصوص، فهي قد تعني: "تعميم نمط حضاري وأيديولوجي وثقافي واقتصادي وسياسي واحد على كافة شعوب العالم"[3].

كما يعرفها أحد الباحثين بالقول: "هي نظام عالمي جديد يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية، على المعلومات والإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم"[4].

إنّ هذه التعاريف تعطي للعولمة اختلافا مفهوميا واضحا لدى المفكرين والفلاسفة، وغيرهم، فبذلك تكون العولمة أحد الروابط الأساسية المبنية على التواصل الإلكتروني بين الأفراد، إما عبر الإنترنيت، أو عبر وسائل التواصل الاجتماعي، أو قنوات الاتصال السلكية واللاسلكية، أو تشمل العلاقة الرابطة بين ذلك التطور الاقتصادي وربطه بالتطور التكنولوجي في المجال العام.

لكن ما يتبادر إلى الأذهان هو العلاقة الرابطة بين العولمة كمفهوم بشكل عام وما فيه من تطور تكنولوجي، والهوية التي هي إحدى المكونات الأساسية لهذا العالم. فما علاقة الهوية بالعولمة؟

---

[1]– الزياري محمد فتح الله، العولمة وآثارها على العالم الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، قطر، سنة 2003، الدورة الرابعة عشر، ص02.

[2]– السؤال عن الهوية: في التأسيس... والنقد... والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص165.

[3]– الجيلالي بوبكر: العولمة مظاهرها وتداعياتها، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011، ص05.

[4]– سليمان نايف: الجامع في اللغة العربية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 1996، ص91.

وكيف يمكننا إثبات الهوية السردية بالمفهوم الهيرمينوطيقي عند بول ريكور؟ وهل تعتبر العولمة مؤثرا إيجابيا أم سلبيا على الهوية؟ وكيف ذلك؟

إنّ وجود الاختلاف والتمايز في الفكر الغربي، خاصة حول إشكالية الهوية التي خلقت تنوعا أيديولوجيا بين الفلاسفة والمفكرين في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، إذ ارتبط مفهوم الهوية عند (بول ريكور) بالهوية السردية والتي تنطلق من اللغة لتدخل إلى الذات. تلك الذات التي جعلها تؤسس على أساس هيرمينوطيقي وأرادها "أن تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخمه وعظمه (ديكارت)، والكوجيتو الذي أعلن (نيتشه) سقوطه وانهياره"[1].

يدعوا (ريكور)إلى إعادة النظر في الفلسفة حول قضية اللغة، والتأويل، وهي دعوة صريحة منه إلى فهم اللغة عبر فهم الرمز والتأويل والتغير والبحث عن ما يسميه دراسة مدلولات الكلام وتغيرات الذات، واستكشاف المعاني وراء ظواهر النصوص، لإعطاء معنى للهوية انطلاقا من اللغة عبر التأويل، فنجده يقول: "إنّي لأرى هذا التأويل العام كمساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي تعاني اليوم من نقصها، فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يملكون منطلقا رمزيا، وعلما تفسيريا، وأنثروبولوجيا، وتحليلا نفسيا، والذين هم للمرة الأولى ربما قادرون أن يتناولوا مسألة الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة"[2].

إنّ الهوية التي تحمل بعدا هيرمينوطيقيا هي تلك الهوية التي تنطلق من الأنا أو من الذات لتصل إلى الآخر عبر دلالات الرموز والمعاني لتبيان الفهم والدلالات وكل ذلك حسب (ريكور) يعطي للهوية بعدا تأويليا وتفسيريا يؤدي إلى فهم الذات عبر الوعي ويحدّد مقاصد الغير عبر الهيرمينوطيقا، "لأنّ الذي أدى بـ (ريكور) إلى مثل هذا التوجه الهيرمينوطيقي إنما هو بالدقة اللازمة الوقوف على الطابع التعددي للدّلالات "[3]، "pdysemique" للغيرية ذلك أنه ربما يجب على

---

[1]- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة السورية للترجمة، ط1، بيروت، 2005، ص103.

[2]- فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص157.

[3]- بول ريكور: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص589.

الفيلسوف أن يفكر في استقصاء الآخر "Lapone de l autre". أو احترافية"[1]. لأن خطابه يتوقف"[2].

إنّ بناء الهوية تحت مظلة الهوية الغربية يظل مطلبا تترسم معالمه عبر الحياة الاقتصادية لغالبية الناس بتعدد الأشخاص والثقافات زمانا ومكانا، لتتحرك العولمة هي الأخرى في وسائل الإنتاج والبنية التركيبية للوسائل المادية عبر الجماعات أو الأفراد، كل ذلك كان تحت مسمى "النزعة القومية"، خاصة تلك النزعة القومية الأوروبية. "فلقد سمح اختراع النزعة القومية بصورة خاصة بشرعنة الهوية القومية بشكل هوياتي مسيطر"[3]. أدّت هذه الحركة في القرن العشرين إلى حربين عالميتين كانتا الأكثر دموية في التاريخ. وباسم النزعة القومية الأكثر احتداما وشمولية، شهد عصر ضروب التطرف"[4].

إنّ أوّل ما أنتجته الهوية الغربية بامتياز هو ذلك الصراع القائم بين التيار النازي الألماني المتمثل في (الأنا)، وبين ما اقترفه النازيون حول (الآخر) في محرقة (الهولوكست) التي بيّنت النزعة القومية التطرفية وأعطت للهوية الغربية بعدا عنصريا قائما على أساس الاعتراف (بالأنا) المتعالية على الطرف الآخر لإثبات هويتها في الوجود. إنّ هذا التداخل المحتدم بين الهوية والعولمة يجعل "من السيرورة الحضارية ترافق البروز المحتمل لتعريف جديد للنحن المعولمة. البشرية بوصفها انتماءا مشتركا مع تعزيز المطالب الإثنية والقومية والدولانية. إذ يعتبر معظم البشر الحاليين أنّ هويتهم الرئيسية هي لغتهم، ثقافتهم، أمتهم، أو إثنيتهم، وهم مستعدون للدفاع عنها بشتى الوسائل"[5].

إنّ وجود الهوية على طرفي نقيض من العولمة، ومن الهوية، تلك الهوية التي يتخذها (بول ريكور) كمنحنى بائن تتضح معالمه في الهوية السردية المبنية على الذات والآخر، وهو يطلق عليها (الهوية العينية) و(الهوية الإنية) وكلا المفهومين يتخذان من اللغة أصلا لبداية هوية الإنسان الفرد.

---

[1]-بول ريكور: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص650.

[2]- المصدر نفسه، ص650.

[3]- Anne-marie, la création des identité national en Europe veille yue siècle, Paris, seuil, 1999.

[4]- كلود برنارد: أزمة الهويات، مرجع سابق، ص56.

[5]-المرجع نفسه، ص57.

ذلك الإنسان الفرد الذي تتحدد معالم هويته عبر الذات لتصل إلى الغير بوجود "التعددية الدلالية للهوية الذاتية والتعددية الدلالية للآخر، ولعل أول ما يمكن الاحتجاج به للوقوف على بعض ما يمكن أن تكون عليه تلك التعددية الدلالية للهوية الذاتية التي تستمد من المعنى الذي انكبّ عليه (ريكور) في كتابه: (الذات عينها كآخر) والمتمثل في بيان عمل الآخرية في قلب الذاتية "Le travail de l altierite au cœur de l ipseite"[1].

إنّ بناء هوية الذات أو الفرد أو الشخص، ينطلق من هويته الشخصية، إذ تتحدد وفق معطيات الفرد ومكتسباته، أو تنطلق وفق ما يمكن تصوره بيولوجيا عبر الهوية الوراثية الملازمة لزمان الشخص ومكانه، ولا يكون ذلك إلا عبر الوعي بالذات عبر الإدراك، أو عبر التصور، إذ تتغير الهوية من فرد إلى فرد، ومن ذات إلى ذات أخرى عبر الغيرية، ذلك ما مكن (ريكور) من التطرق إلى الهوية ببعد سردي لغوي، تلك الهوية المبنية على الفكر الفرنسي الغربي بالبعد الأوروبي، المبني على العولمة كأساس قاعدي لبناء حضارة متعددة ثقافيا، والمتماشية مع العولمة اقتصاديا وسياسيا. "لأنّ التمايز الحضاري والتعدد الثقافي، يبقى ضروريا في المسيرة الإنسانية ولمشروع العولمة الذي تغذى من جميع الثقافات والحضارات، لذلك فإننا نرى في التعدد الثقافي ضرورة قصوى لمشروع العولمة، وأنّ أيّة محاولة إلى نفي هذا التعدد تحت دعوى العولمة، هو في حقيقة الأمر افتقار لهذا المشروع وإخراجه من طبيعته الإنسانية والحضارية"[2].

إنّ انتشار العولمة كنموذج اقتصادي وتكنولوجي في صيغته العالمية إن على مستوى الإنتاج أو التصدير، أو التواصل الرقمي ليجعل من الهوية تنطلق من الذات عبر التواصل السردي كما يعتبره (ريكور)، ولا غرو أنّ ذلك يكون عبر الهوية السردية الريكورية بطابع عولمي مختلف.

لقد حاول الغرب الأوروبي الانطلاق من العولمة وفرضها على شعوب العالم لنهب ثرواته وخيراته كما فعل المستعمر الفرنسي في الجزائر مثلا بمنطلق الشعور بالهيمنة والقوة تحت دافع امتلاك التكنولوجيا، كل ذلك جعل من العولمة إحدى ركائز الاستعمار الغربي لسلب الهوية من الطرف الآخر الذي هو العالم الثالث عبر نشر هويته فيه باستخدام القوة والتبشير والفكر المتطرف

[1]- بول ريكور: الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص589.

[2]- محفوظ محمد: العولمة وتحولات العالم، انظر كتاب الهويات الحضارية، ص19-20.

مما فرض ذلك وجود "الرغبة في التسلط والتعسف، وفرض إرادة القوى وهيمنته، والعنصر الأبيض أفضل من غيره، وهو أحق بالمدنية والتحضر، وغيره كُتب عليه التوحش والتخلف وخدمة الأبيض الذي يستعبده إلى أقصى درجة وبدون شفقة"[1].

إذن الهوية الغربية هي نتاج عامل إثني لا يرقى إلى مستوى التحضر الفكري المطلوب. والذي يتنافى مع شعارات العولمة البراقة في الفكر الليبيرالي الغربي في حد ذاته سواء إن كان سياسيا أو اقتصاديا بدعوى الديمقراطية والحرية أو الاقتصاد الحر والمفتوح. ذلك ما يجعل من (ريكور) يربط الهوية باللغة والنفس والتأويل بعيدا عن تداعيات العولمة. يقول(ريكور): "إنّ الإنسان إذ يفهم نفسه من خلال الإشارات المقدسة وبواسطتها، فإنه ينفذّ أكبر تنازل جذري عن نفسه يمكن تصوره"[2].

يدعونا(ريكور) لفهم الهوية عبر فهم الذات، ولا يكون ذلك إلا عبر العلامات الصوتية والدلالات اللسانية، أي عبر بنية اللغة ونراه هنا يبين أنّ: "الهيرمينوطيقا ليست مجرد تفسير للنصوص من خلال دراسة لسانية لسياقها وألفاظها، بل هي بالتحديد تهتم أساسا بما يسكت عنه البنيوي: إنّها تأويل رمزي، يريد أن ينفذ إلى فهم الذات الثاوي في ما يقال ولا تهتم بالبنى إلا عرضا"[3].

نخلص بهذا التحليل المنطقي لفكر(ريكور)إلى أنّ الهوية يمكن احتواؤها عبر الذات بمنطق الفهم والبناء. ذلك المنطق المكتسب عبر الذات، عبر الاعتراف والاختلاف، عبر الحرب والسلم، عبر الإرادة والتواصل اللغوي، عبر الأفراد والجماعات.

إنّ بناء الإنسان لهويته لهو خطاب لذاته قبل كل شيء، خطاب عمل قصدية الأفعال والأقوال الملتزمة بين القبائل والإثنيات، والذي يتبيّن في معطى الهوية السردية الريكورية ذات الدلالة الضمنية الهيرمينوطيقية المتفتحة على العولمة التي تحتدم بالهوية كإرادة قوية، وقد عرّف (جون بودريار) "Jean Baudrillard" (1929-2007م) الهوية بعمق حينما قال: "إنّ الهوية هي

---

[1]- جيلالي بوبكر: العولمة، مظاهرها وتداعياتها، مرجع سابق، ص02.

[2]- فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص158.

[3]- المرجع نفسه، ص159.

حلم من المعيشة الحزينة، فالفرد يحلم أن يكون نفسه عندما لا يملك أن يفعل ما هو أفضل من ذلك، إنه يحلم بذاته، بالاعتراف بالذات عندما يفقد كل خصوصية، فكل خطابات الهوية تعرف كاختراق الجماعة الإثنية –اللغوية–الطائفية للفرد في حالات بؤس الفردية، أو تراجع للحريات والكرامة، إنّه استلاب تاريخي للإنسان"[1].

إنّ رجوع الهوية إلى حلم الذات الفاعلة في المجتمع كسبيل لاختراق الخصوصيات التاريخية والثقافية، بل وحتى الدينية منها، والتي قد تنعكس على الهوية سلبا ممّا قد يصعب استنتاجها واقتحامها عبر المجتمعات لغويا وسرديا، ونجد في المقابل أن العولمة قد لعبت دورها في المجتمعات الأوربية الغربية مع تزاوج الهوية ممّا أدى إلى ذوبان الخصوصيات الاجتماعية وحتى الثقافية وتراجع دور الدين، أو بالأحرى تراجع دور الكنيسة في الحياة السياسية والاجتماعية وبروز سلطة الدولة.

إذن هنا كان لا بد على الغرب أن يخوض غمار العولمة على حساب الهوية تحت أنموذج أوروبا على شاكلة أمريكا، والتوحد والانفراد، وبقاء الغرب مستقلا بذاته.

لقد نادى (هنتغتون) قائلا: "لقد حان الوقت الذي يجب أن يتخلى الغرب فيه عن الشمولية والكلية... وسيتوقف مستقبل الغرب إلى التركيز على وحدة الغرب ...وأنّ تعزيز تماسك الغرب يعني الحفاظ على الحضارة الغربية في داخل الغرب وتعيين حدود الغرب"[2].

إنّ هذه النزعة الانفرادية التي نادى بها (هنتغتون) تجعل منه يدعوا أوروبا إلى وحدة الصف، والحفاظ على مكاسب الهوية الوطنية، وعلى نفس المسار ذهب الفيلسوف الألماني (جوهان هيردر)(1744-1803) (gohn herder) إلى المحافظة على الهوية القومية الألمانية بصفة خاصة والأوروبية بصفة عامة بحيث "ركّز على روح الشعب، وعلى وحدة الحضارة القومية لهذا الشعب، فلكل شعب قيمته بذاته، وتبرز من خلال الروح الجماعية التي يملكها كبار الشعراء"[3].

---

[1]– إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص22.

[2]– أبو المجد أحمد كمال: العولمة والهوية ودور الأديان، ندوة العولمة والهوية، أكاديمية المملكة المغاربية، ص18-21.

[3]– عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2012، ص156.

إنّ هذه الروح المتميزة والقائمة بذاتها، جعلت من الهوية الغربية تنسجم مع معطيات الواقع السياسي والاقتصادي لها في أوروبا، خاصة في ألمانيا، وما تمخض عنها من نتائج خلفتها الحرب العالمية الثانية على الهوية الألمانية بجعلها من أسمى الهويات أوروبيا وغربيا، إنّ مآخذ الهوية في ألمانيا توسع نطاقها لتشمل أمريكا أيضا.

إذ يتّضح وفي خضم تداخل الهوية بين "الأقليات" الإفريقية السوداء والأكثرية الأمريكية ذوي الأصول الأوروبية البيضاء، ما جعل أمريكا تتساءل عن حقيقة هويتها الأصلية عمّا إذا كانت مبنية على المكون العرقي أو اللغوي أو الديني، أو أنّ هويتها هي هوية أداتية صنعتها العولمة باستخدام أساليب تكنولوجيا الإعلام والاتصال، لذلك يُنظر إلى الغرب على أنّه "لا يمتلك الوصفة التي تجيب عن تحديات العولمة وأنّ التاريخ لم يصل إلى نهايته، وأنّ البشرية لم تعثر على نقطة السكون في النظام الغربي"[1].

إذن يمكن القول أنّ العولمة قد مسّت قيم المجتمعات الغربية في خصوصيتها الفردية والجماعة من باب الهوية، تلك الهوية التي تخص الإنسان الغربي، ذلك الإنسان الذي يريد المحافظة على هويته انطلاقا من المحافظة على ثقافته في ظل التطلع إلى العولمة والمضي قدما إليها من باب الهوية المكتسبة.

إنّه وانطلاقا مما خاض فيه (ريكور) بتوجهه إلى الهوية السردية اللغوية والتي بنى عليها الفكر الغربي واصطدمت بالعولمة وبفلسفة التأويل عنده ليجعل منها منطلقا لبناء مجتمع غربي أوروبي أمريكي متجانس، إنّ ذلك ما مكنّ (ريكور) من طرح التأويل إن على مستوى الذات أو غيرها ليكون مدعاة في الهوية إذ يقول: "إذا كان ثمة إشكالية جديدة للوجود، يجب أن يكون من المستطاع إنشاؤها، فإنّ هذا لا يمكن أن يكون إلا انطلاقا من وعلى قاعدة التوضيح الدلالي

[1]- هارولد موللر: تعايش الثقافات –مشروع مضاد لهنتغتون- تر: إبراهيم أبو هشهش، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص318.

لمفهوم التأويل المشترك بين كل الأنظمة التأويلية وستنتظم هذه الدلاليات حول موضوع مركزي للمعاني بالمعنى التعددي أو المتعدد المعنى، أو سنقول أيضا أنّها ستنتظم حول الرموز"[1].

إنّ (ريكور) بذلك يعطي تفسيرا أعمق للعلاقة بين الوجود والوجود اللغوي والأصل فيهما هو التأويل الدال عليهما لما يطرأ على فهم المعنى واللفظ من متغيرات تأويلية عبر مايسميه "بالرمز" أو "البنية" أو "الدلالة"، فهو يعطي للتأويل الرمزي مكانة هامة في بناء اللغة وتغيير النص المقدس الذي يصفه بقوله: "إنّي لأرى هذا التأويل العام كمساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي تعاني اليوم من نقصها. فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يملكون منطقا رمزيا، وعلما تفسيريا، وأنثروبولوحيا، وتحليلا نفسيا، والذين هم للمرة الأولى ربما قادرون أن يتناولون مسألة إجمال الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة"[2].

إنّ المهمة المنوطة بأولئك الذين تربطهم باللغة روابط الأفكار، بل وروابط المعاني، تلك المعاني المعبرة عن الذات المدركة لها والناطقة باسمها، والعارفة لهويتها وخصوصيتها وأصالتها عبر اللغة بالمعنى والمفهوم واللفظ، لذا يرى (ريكور) "أنّ ربط اللغة بفهم الذات هو تحقيق النذر الأكثر عمقا للهيرمينوطيقا، ذلك أنّ كل هيرمينوطيقا هي فهم للذات"[3].

إنّ مقصد (ريكور) هو إصلاح الذات، أي من الداخل، وإعادة ربطها بالوجود تحت تواصلية اللغة وتداولية الحوار والنقاش تحت معطى تفسير النص أو تأويليه.

ينطلق (ريكور) من الذات، والآنية والغيرية في قراءته للهوية السردية التي يرى فيها قوة الفعل الصادرة عن الذات والتي تزحزح قوة التأمل إذ نجده في ذلك يقول: "سوف أدعوا شكل المماثلة الجديد الذي ربما أصبح مسيطرا مع بروز هذه الشخصية التاريخية، شكلا سرديا تمييزا له عن الشكل السابق المسمى بالشكل التأملي. فهو يتضمن أولوية الفعل في العالم وليس التأمل

---

[1]- فتيحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص156.

[2]-المرجع نفسه، ص157.

[3]- المرجع نفسه، ص157.

الداخلي حول الذات، يعرف كل امرئ هنا نفسه بما يفعله، بما ينجزه، وليس بمثله الأعلى الداخلي"[1].

إنّ حقيقة الهوية السردية تتجه صوب إعادة بناء الفرد لذاته، ولا يكون ذلك حسب (ريكور) إلا عبر قراءة النص، وإعادة النظر في قوانين السرد "فلم يعد السرد وسيلة للخلق الفني، بل أداة لإنتاج الوعي والمعرفة بالذات، وتحرير الحقيقة من أنسجة الرؤية الأحادية التي أنتجتها الثقافة الأوروبية بإيعاز من سلطة مركزياتها الكثيرة، أصبح السرد فضاءا رمزيا لصياغة تاريخ الأمم وهوياتها الجمعية والفردية، لهذا شكلت مرحلة التحرر من الاستعمار سياقا ملهما لبناء ثقافة مقاومة للإرث الثقافي للاستعمار"[2].

إنّ الفكر الغربي سواء أكان في هوية الفرد أو في هوية المجتمع استطاع أن يجعل من الهوية السردية بناءة تنعكس على اللغة في حد ذاتها لتحقق السيطرة عليها، تلك السيطرة هي سيطرة اللغة على الذات، أي هي خضوع الذات الغربية إلى تأثير سلطوي بهدف إخفاء التوجه الاستعماري للثقافة الغربية، إنّ حقيقة هذا السرد تجلت في "استراتيجية خطابية أساسية بالنسبة للذات في التمثيل، وصياغة هويتها عن طريق تأكيد اختلافها مع صور الآخر. اختلافا يأخذ أنماطا متعددة من العلاقات، كشكل ديالكتيك السيد والعبد، وهندسة المركز والهامش في الحكاية الكولونيالية، وشكل اللغة والتتابع في حكاية السلطة، وشكل الأنظمة (الأنا/ المحلي) والغربية (الآخر/ الأجنبي)في الحكاية الحضارية"[3].

إنّ المزاوجة بين الهوية السردية كمفهوم يتماهى في المجتمعات الغربية وبين حقيقته الأدبية الروائية والتي تتجلى فيما يطلق عليه (بالسرد المضاد) المتمثل في: "أن تنتج الضحية خطابها الشخصي، سواء بالاعتماد على نفس أشكال التفسير التي مارسها السرد الكولونيالي وفق آلية

---

[1]- كلود برنارد: أزمة الهويات، مرجع سابق، ص73.

[2]- السؤال عن الهوية: في التأسيس...والنقد...والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص284- 285.

[3]- محمد بوعزة: سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ودار الأمان، الرباط، المغرب، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص16.

المحاكاة، أم باللجوء إلى أشكال تفسيرية من التراث الشعبي لمجتمعها، وتجتمع في هذا الخطاب جملة من المواصفات أهمها: قلب الثنائيات التي انبنى عليها السرد الكولونيالي، وتحرير صورة وصوت الأصلاني أو التابعي من منظومات الصور النمطية التي أنتجها حوله، ورسخها في المخيال الجمعي على اعتبارها جواهرا وحقيقة"[1].

إنّ استخدام الهوية السردية في البناء اللغوي يعطي لها دلالة بنائية لغوية، ويثير فيها روحا ذاتية توحي بالشعور المشترك لدى الأفراد والجماعات بأن يعبروا عن الهوية عبر صورة نمطية روائية يُنتجها الروائي من باب السرد– والسرد المضاد، لعله يُحدث عبرها تفسيرا لحقيقة الذات المتغيرة بذاتها، والمغيرة في ذوات غيرها، ولعلّنا عبر هذا نضرب مثلا عن تلك الرواية التي أنتجها الروائي الجزائري (محمد ديب) على شاكلة النموذج السردي والمسماة برواية (الحريق) (1941)، والتي بيّن فيها حقيقة الهوية الجزائرية من خلال هذه الرواية التي جعلها تتماهى في الهوية الفرنسية المستعمرة، تلك الهوية التي تجلى من ورائها ظهور الهوية الغربية الأوروبية بالمنظار العام.

يبدوا أنّ الغرب فهم الهوية، وفهم عبرها العولمة ودور الإنسان. "كما لو كان نتاج هويته أو هو انعكاسها التاريخي على ذاتها –التاريخي بمعناه الخاص– فهو النظام في مقابل التسيب، وهو الخير في مقابل الشر، ومن ثم القوة في مقابل الضعف"[2].

إنّ هذه المتناقضات الهووية لهي دليل على شعور المواطن في الغرب بهويته، ليست الذاتية فقط، بل الوطنية أيضا.

إنّ جدلية العلاقة القائمة بين الهوية (الأنا) المعبرة عن الذات و(الآخر) المعبر عن الغير، وبين العولمة ككيان مؤسساتي مالي واقتصادي، يضغط على الهوية في الذات الغربية ليجعل منها تساير العولمة الشرسة للاقتصاد الرأسمالي الحر، مما جعل الغرب يتخبط في صراع ما انفك يقيده في حريته وهويته الضاربة في العمق السياسي، وهنا نجد (حنة أرندت) "Hannah Arendt"

---

[1]– السؤال عن الهوية: في التأسيس... والنقد... والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص285.

[2]– عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الرواد العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص22.

(1906-1975) تخوض في الهوية انطلاقا من الهوية السياسية، إلاّ "أنّ الهوية السياسية التي تؤسس لها (أرندت) تنطلق من الفرد وكينونته وتنتمي إلى الفرد وحريته، مؤسسة لانتمائه كلبنة لفضاء مؤسساتي يكون فيها الجزئي والكلي في جدل مستفيض يشرع لحكمه، حيث هرم الوجود، حرية، فإنسان، لكل فعل سياسي مدني"[1].

المطلب الثالث: التأسيس الأحادي لأمركة الهوية

لقد توسع مفهوم الهوية لينطلق من نفسه ليضرب الهويات الأخرى عبر انتشار الثقافات، والسيطرة على العقول والفكر، وفق أسس المعرفة والمصلحة، فلقد سعى نظام القطب الأحادي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية على أن يجعل هويته هي الأنموذج الأصلح ليخترق الهوية المغايرة باسم العولمة ونشر الحرية والديمقراطية. "فالعولمة بالمفهوم المعاصر (الأمركة) ليست مجرد سيطرة وهيمنة والتحكم بالسياسة والاقتصاد فحسب، ولكنها أبعد من ذلك بكثير، فهي تمتد لنضال ثقافات الشعوب والهوية القومية والوطنية، وترمي إلى تعميم أنموذج من السلوك وأنماط أو منظومات من القيم وطرائق العيش والتدبير، ومن ثم فهي تحمل ثقافة غربية أمريكية تعزوا بها ثقافات مجتمعات أخرى"[2].

بهذا المعنى ترسم أمريكا معالم الهوية بالضغط المؤسساتي والمصرفي والمالي، ليس ذلك فحسب، بل سعت على أن تنشر الهوية بتغير الثقافات، عبر نشر اللغة الانجليزية ومحاصرة العالم الغربي والعربي بالإعلام والتكنولوجيا محاولة عولمة النموذج الأمريكي عبر انتشار المصالح بما يخدم الأجندة السياسية وفق منظورها بشكل استعماري غير معلن وجديد. ولذلك قال (جورج بوش): "إنّ القرن القادم سيشهد انتشار القيم الأمريكية وأنماط العيش والسلوك الأمريكي"[3].

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة أرندت، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص145.

[2]- علي عبود المحمداوي: خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، دراسة مفارقة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي، مرجع سابق، ص148.

[3]-المرجع نفسه، ص148.

لقد أخذ مفهوم الهوية عند الغرب أبعادا متعددة، وسيطر على الهوية في كل بعد معين بأسلوب مغاير من أجل بسط هويته على العالم بشتى الوسائل مبينا إياها على أنّها الهوية النموذجية والأصلح لبناء هويات غيرية أخرى، محاولا الدخول إلى الهوية الفردية المتمثلة في الذات ومالها من صلات باللغة والدين والمعتقد. "فالهوية بحسب (ريكسون) هي تماشي أو اتساق التغيرات الفردية مع الحاجات الاجتماعية المستقبلية، فالهوية بهذا المعنى هي نوع من الإحساس والشعور بوحدة الشخصية بين الفرد والجماعة "[1].

وبحسب (هيغل) "Hegel" (1770-1831م) "هوية الفرد ووجوده مرهون بمدى ارتباطه العضوي بالمجتمع الذي يعيش فيه، والذي يأخذ فيه أدواره الاجتماعية والسياسية، وبالتالي فإنّ اكتماله يتوقف على هذا الارتباط والانسجام والاعتراف المتبادل، وذلك أنّ الذات لا تبقى عن الانفتاح والتفاعل مع الغير"[2].

إنّ هذا التباين والاختلاف في الهوية من الفرد وإليه، يجعل الهوية تتسم بالازدواجية في المكون الثقافي أو العرقي أو الديني مما يحدث التجانس بينها وبين هوية المجتمع لما لهما من علاقة ترابطية، الإنسان حدها الأوسط.

يبدوا أنّ سيطرة الهوية الفردية من طرف الغرب الأمريكي على الغرب الأوروبي، والغرب الأوروبي على العالم الثالث، وعلى العالم العربي الإسلامي بصفة أخص تحت مسمى العولمة مستغلا تشابك المصالح، وضعف هوية الطرف الآخر الذي يبحث دوما عن الهوية عبر العولمة صوب الغرب تحت مسميات "الحداثة" و"الأمركة" و"العولمة" وفي ذلك يقول (توماس فريدمان): "إنّ نظام العولمة قائم على الاندماج القسري الذي جعل من عالم اليوم متداخل المصالح والفرص

[1]- السؤال عن الهوية: في التأسيس...والنقد...والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص413.

[2]- كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماركس هوركهايمر إلى إكسيل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 104.

والأخطار...ونجد الولايات المتحدة في هذا النظام العالمي الجديد كقوة أحادية، وما على سائر الدول إلاّ أن تتماثل معها بدرجة أو بأخرى"[1].

إن تلاقي الهوية والعولمة في مسار واحد، لهو مكسب يجعل من الهوية شكلا من أشكال التنوع ويكون التداخل بين الهوية السردية أو الفردية أو الذاتية، وكلاهما تجعل العولمة منهما أساسا للسيطرة عليهما معا.

إنّ ذلك جعل الهوية الغربية تتغير من ذات إلى ذات أخرى في المجتمع الواحد وهو ما يسميه "إدوارد سعيد" (1935-2003م) و"غاباتري سيفاك" " Gayatri Chakravorty Spivak" (1924) الهويات الهجينة أو المتشابكة التي استطاع تاريخ الاحتلال إيجادها، لم يُضعف الشعور بالانتماء في التسعينيات من القرن العشرين، وقد استدل "تود فيتلان" " Tod vitline"[2] بإحصائيات ليبيّن في هذا السياق: عدد الأمريكيين الذين أعلنوا أنفسهم رسميا فيما بين (1980 و1990) (أمريكيون هنود améraindiens) ازدادت بنسبة 255% وهم في الفترة نفسها"[3].

إنّ هذه الإحصائيات لدليل على وجود الاختلاف الهووي بين المكونات الإثنية الأمريكية في المجتمع الأمريكي الواحد، وذلك يجعل من الفرد أو المواطن الأمريكي لا ينفصل عن هويته الأصلية على الرغم من الاختلاف العرقي واللغوي والثقافي وحتى الديني، مما يجعل الهوية تتجاذب بين الأسباب السياسية المؤثرة عليها، وبين احتواء المجتمع لها، فلقد "أصبح تكاثر المطالب الهوياتية سهلا بالضعف المؤسساتي لأحزاب اليسار في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذا بالضعف الملازم للتحليل الاجتماعي والسياسي بمفاهيم الطبقات، دون أن يتبين أنه يمكننا جيدا اعتبار الطبقة

---

[1]- توماس فريدمان: العالم في عصر الإرهاب، تر: محمد طعم، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2006، ص 11، 12.

[2]- Ibe. Twitght of. Comman. Dreams. W.by. Américaine is worted by culture woss, awlet, 1996.

[3]- كاترين هاليرن وآخرون: الهوية، الفرد، الجماعة، المجتمع، تر: إبراهيم صحرواي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2015، ص22.

الاجتماعية نفسها هوية، يبقى أن ضعف سياسة الطبقات في الولايات المتحدة الأمريكية نسبة إلى أوروبا الغربية قد شكّل أرضية مواتية وترك المجال حرا لتعدد المطالبات الهوياتية"[1].

لقد أدى منطق التقسيم الطبقي الناتج عن الإرث الماركسي إلى أن يجعل الهوة واضحة بين فارقين يخضع الأول منه إلى التيار الشيوعي ويخضع ثانيه إلى صعود التيار الوطني. "لذا استعمل علم الاجتماع الأنجلوسكسوني فضلا عن ذلك ثلاثية (الطبقة، النوع، السوق، التأمل) في الانقسامات الاجتماعية"[2].

ويُرجع الكثير من المفكرّين هذه الانقسامات والتفاوتات إلى أنّ المجتمع الغربي سعى إلى الاعتراف بالهوية، انطلاقا من الذات وحاول إخراجها في الغير أو في الطرف الآخر.

تخضع الهوية إذن لعدة تغيرات على جميع الأصعدة، فهي تخضع لعوامل السلطة السياسية وللظروف الاجتماعية. بالإضافة إلى القوة والتغير والعولمة والحداثة من مجتمع إلى مجتمع آخر، فالمصالح المشتركة والبيئة الواحدة والمصير والتاريخ المشترك، فما الدين واللغة والعرق إلا إحدى العوامل الأساسية في الهوية الفردية والمجتمعية "فالهوية تتشكل من عناصر تتوحد فيما بينها، لكنها تختلف كثيرا في سماتها ومضامينها، وأهم هذه العناصر هي:

1- الموقع الجغرافي، الوطن.

2- الثقافة النفسية المتقاربة أو الموحدة.

3- التاريخ المشترك في مفاصله الرئيسية.

4- المصالح المشتركة.

5- المصير المشترك"[3].

إنّ الهوية بهذه العناصر تعتبر مكونا متجانسا للفرد والمجتمع، وتعتبر ضرورة يعرف بها الآخر في الوجود، لذا كان الاعتراف بالهوية شرطا من شروط كينونتها، يقول "هيغل" في (فينومونولوجيا

---

[1]- كاترين هاليرن وآخرون: الهوية، الفرد، الجماعة، المجتمع، مرجع سابق، ص 23.

[2]- المرجع نفسه، ص 23.

[3]- السؤال عن الهوية: في التأسيس... والنقد... والمستقبل، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص 414.

الروح): "فكل طرف هو للآخر خط أوسط، به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل هو لنفسه كما للآخر، ماهية كائنة لذاتها، في الحال، لا تكون في الوقت نفسه هي لذاتها، إلا بمعية ذلك التوسط، والطرفان يعرفان نفسهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا"[1].

إن الاعتراف وليد الهوية، تلك الهوية التي مثّلها الغرب على أنّه هو رائدها والمثالي في طرحها ونشرها تحت لواء حماية الحريات و"الأقليات"، ونشر الديمقراطية وفرض المساواة باسم العولمة أو الأمركة "لأنّ الخطط والأطروحات المتشابهة التي يستمدها العالم اليوم من أجل ولادة العولمة، إنما ترتبط عموما بالمشروع السياسي الأمريكي الجديد"[2].

وما العولمة "إلا محيط من صنع أمريكا، إنها أسلوب الغرب وعملية انتشارها في جوهرها عملية تغريب"[3].

إن العولمة نتاج الأمركة، بل ونتاج الفكر الغربي الأوروبي أيضا، إنه وعلى طريق الهوية الأمريكية الأوروبية المنطلقة من الذات إلى الغير، ذلك الغير المكون للهوية الوطنية أو القومية الغربية بالشكل العام. لن يكون حسب (أرنست رينان) (1892- 1823م) إلا من صنع الدولة التي تنعكس أدوارها على الأمة، فلقد أكد (رينان) بل، "وركز على الإرادة المشتركة بين الأفراد في صنع الأمة خصوصا عندما تتجلى هذه الإرادة في مواجهة جماعية خارجية أو تحدٍ خارجي، ووجد أن التاريخ المشترك، خاصة تاريخ المحن والبطولات يبعث في الأفراد روح الاعتزاز بالماضي وبالتراث"[4].

ذلك الفرد المتمثل في (الأنا) وذلك الآخر المتمثل في الـ(نحن)، والرابط بينهما هو تلك الأحداث والتجاذبات والصراعات من أجل الاعتراف، لإحداث التوازن وفرض التفاعل والارتقاء

---

[1]- هيغل: فينومونولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 269.

[2]- حسين معلوم: التوتر في زمن العولمة، النزاعات المستقبلية تجاه العرب الاستراتيجيين، العولمة والتحولات الاجتماعية في الوطن العربي، تحرير عبد الباسط عبد المعطي، مركز البحوث العربية، والجمعية العربية لعلم الاجتماع، مكتبة مدبولي، 1994، ص157.

[3]- عبد الله عثمان وعبد الرؤوف محمد: العولمة دراسة تحليلية نقدية، دار الوراق للنشر، لندن، 1999، ص91.

[4]- عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 157.

والتعالي بالفرد وبوصفه الاجتماعي، ذلك ما ينبغي أن نؤكد عليه حسب (جورج هربرت ميد) "George.h.Mead" (1892- 1823م) "خصوصا على أنّه إذا تعرف الفرد على هويته، فإن ذلك يعود بقدر كبير إلى بنية وجهة نظر الآخرين، ووجهة نظر المجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والمجموعات الأخرى: الذات هي أساسا بنية ثقافية واجتماعية تولد من التفاعلات اليومية"[1].

ينبغي على الفرد أن تنطلي هويته على الهوية الجماعية، المتاخمة للهوية الوطنية التي قد تصفها الدولة انطلاقا من ذات الفرد، والتي ينبغي على الآخر الاهتمام وعدم تفتيتها والتصارع باسمها لخلق العداوة بين الشعوب تحت رايتها أو راية الدفاع عنها، إنّ الهوية بمنطق العقل يجب "أن تنطوي لدى فرد ما باعتبارها نتيجة للعلاقات التي يحافظ عليها مع مجمل المسارات الاجتماعية ومع الأفراد المنخرطين فيها"[2].

إنّ البحث عن الهوية لا يعني بالضرورة الركوب على هويات أخرى ومحوها من الوجود بفعل تصدير الفكر العولمي والحداثي لإحقاق الهوية البديلة والتي يزعم الغرب نشرها في العالم.

إنّ تمادي الغرب في نشر الفكر الهووي عن طريق الهوية الوطنية في ظل الجمع بين الدولة والمجتمع لإحداث فضاء سياسي يشترك فيه الجميع "لأن أي جدل بين كينونة الذات والغيرية يكون الفضاء السياسي أساسا لبقائه وانتمائه. إنّ كل فعل سياسي هو هذا اللقاء والالتقاء عبر فكر أو تجربة تشارك في الشأن العام. فلا معنى للفرد خارج صلب هذا الكل، ولامعنى لسلطة فردية خارج هذا النسيج السياسي"[3].

إنّ الهوية السياسية هي صانعة الهوية الفردية أو الذاتية فتحقيقها للحرية وللديمقراطية في المجتمع المفتوح عبر العولمة والقادر على فهم مساره السياسي الجامع بين سلطة الدولة –والمجتمع

---

[1]– كاترين هاليرن وآخرون، الهوية، الفرد، الجماعة، مرجع سابق، ص49.

[2]– المرجع نفسه، ص49.

[3]– علي عبود المحمداوي: العقل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة أرندت، مرجع سابق، ص145.

المدني بمختلف أطيافه "الإثنية". "وقد حدّد نمطين لتأثير الهوية في السلوك الخارجي، يتمثل النمط الأول في التأثير البنّاء، أي تعود الهوية لتفكير صانع القرار في الواقع، وتساعده على فهم الوضع السياسي، وتختلف مصالح الدولة وتعددها وتغيّرها، ويتمثل النمط الثاني في التأثير التنظيمي، أي تنظمُ الهوية سلوك الدولة وتوجهه"[1].

ما من شك أنّ الهوية هي فاعل مشترك جمع شتات الأفراد بالمجتمع، وزاوج بين الدولة وهويتها الوطنية، ورادف الهوية السردية الريكورية بالهوية الأنية والغيرية عنده.

"إنّ اعتبار الإنية كغيرية تجعل من الغيرية تتميز لدى "ريكور" بالسمات الثلاث التالية:

1- الآخر يتعارض مع الذات، لكنه لا يتعارض مع العينية "au même" لأن الآخر هو ذات أخرى، وليس جوهرا آخر.

2- إنّ ميتا- مقولة الغيرية التي كان (أفلاطون) قد وضعها ضمن قائمة الأجناس الكبرى (الهو هو والآخر) لا تجعلنا ندرك حقيقة الغيرية ذلك أننا نعيش تجربة الغيرية ضمن نوع من الألم والعذاب الذي يضع حدّا لمبادراتنا وسمتها[2].

إنّ إثبات وجود الهوية يفضي إلى عدم التخلي عن أي مرجعية سياسية، أو سيادية لما لذلك من علاقة تربط الكائن السياسي بسياسته العامة وبالأسرة وبالمجتمع وبمختلف مساراته المهنية والاقتصادية فنلمح "تلازم الهوية الشخصية مع المسار المهني، مع معنى النشاط طيلة الحياة، مع فرص التأهيل والتقدم والتوصل إلى نشاطات مؤهلة وقناعات والتزامات سياسية، وتطورها طيلة الحياة. هذا البناء الهوياتي هو إذن في الآن ذاته مسألة خاصة بوضوح، ومسألة عامة، وبالتالي هي أيضا مسألة سياسية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فينبغي أن يتمكّن كلّ فرد بوصفه مواطنا أو مجرد كائن بشري من العثور على موارد لبناء هويته الشخصية"[3].

---

[1]- عبد العالي العبدوني: الهوية الصلبة وسقف الحراك الدولي، مرجع سابق، ص181.

[2]- الهوية وتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، مرجع سابق، ص156.

[3]- كلود برنارد: أزمة الهويات، مرجع سابق، ص285.

إنّ الحرية هي سبيل الفرد إلى التمكن من الهوية، تلك الهوية التي تنغمس في ثنايا المواطنة والوطن، فتتجلى في هوية الفرد الذات المشارك سياسيا في الفعل السياسي إما عبر الانتخاب، أو إنشاء الأحزاب الموالية أو المعارضة، أو طرح الأفكار عبر وسائل الإعلام والاتصال، كل ذلك يجعل من الفرد معترف به ذاتيا ومعترف به سياسيا، " فالالتقاء مع السياسي وانسجام أفعال الأفراد مع ما يتطلبه السياسي هو ما يرسم أفقا وإطارا تتخذ من خلاله الهوية الاجتماعية روابط مع هوية الفرد السياسية. إنّ الرابط السياسي يبقى أهم ما يجعل من الهوية الفردية صلبة، ومن الروابط الاجتماعية أكثر متانة، وهذه الوحدة الجماهيرية تكتسب دلالتها ومكانتها من الفعل المشترك الذي يزاوله الأفراد داخل أمة معينة"[1].

إنّ علاقة الهوية بالسياسة، تتمفصل في ذلك الرابط الجمعوي، الناجم عن العلاقات السوسيولوجية والسيكولوجية المغذية لها ذاتيا وروحيا. إنّ الغرب بذلك ادعى الهوية تحت أقنعة الوطنية، العرق، والانتماء وبخلاف ذلك مد يده بشكل استعماري رهيب على الشعوب المستضعفة من العالم الثالث.

فهنا نجد (ميشال فوكو) " Michel Foucault " (1926-1984م) يقول في ذلك: "إنما نحن اختلافات فقط، عقلنا هو اختلاف الخطابات، وتاريخيا هو اختلاف الأزمنة، إنّ الاختلاف هو هذا التشتّت الذي نحن عليه والذي نقوم به."[2]

إنّ هوية المجتمع الغربي كانت هوية فردية، كما ثبُت بفضل النظم السياسية الموحدة القائمة على أساس التعايش والانسجام العرقي واللغوي والتاريخي المبني على الحق المستمد من الحقوق المدنية انطلاقا من مبدأي الحق والواجب وهما شعاره، كما اعتبر الدين هو الآخر من دعائم الهوية الغربية، وفرض وجوده عبر رجال الدين في المذاهب المسيحية باختلاف أطيافها الكاثوليكية والبروتستانتية، فالبحث عن الهوية هو البحث عن الذات، هو البحث عن العقل والفكر.

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة أرندت، مرجع سابق، ص285.

[2]- إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، مرجع سابق، ص 25.

إنّ المجتمع الغربي وصل إلى البحث عن هويته، ولكنّه وبفضل فرض سيطرته الأيدولوجية بالاستعمار والغزو، سعى إلى طمس الهويات الأخرى مما أفقده هويته بفعل وقوعه في التناقض الهووي.

"إن تخبط الغرب في التساؤل عن حقيقته الهووية جعلت من (سمير أمين) (1931م) يتوجه إلى أنّ البحث عن الهوية هو إشارة دالة على أزمة مجتمع فاشل في مواجهة التحديات الحقيقية، فالمجتمعات المتطورة لا تتساءل مثل هذا التساؤل، بل تواصل مسيرتها، وتتغير دون أن تتساءل عما سيؤدي إليه هذا التطور. فالتساؤل عن الهوية هو دائما عرض من أعراض الأزمة والتأزم والمأزق"[1].

إنّ الأزمة هي وليدة انتشار العولمة من باب الأنموذج الهوياتي الغربي الهادف إلى قطع "مشروع تاريخي مفتوح على كل المنجزات الإنسانية في مختلف المجالات، وفي كل اللحظات التاريخية نزع القوى الغالبة والمسيطرة على مسار العولمة لتوظيف هذه التقنيات الهائلة والإمكانات الضخمة لخدمة أهداف ومشروعات سياسية واقتصادية وثقافية محدّدة"[2].

إنّ وجود هذا المنعطف العولمي لهدم الهويات الأخرى لهو مشروع مضاد لتعميم الأنموذج الأمريكي وسيرانه وعولمته عبر العالم، فحسب قراءة (هنتغتون)" إذ أنه من المحتمل أن يكون النموذج الكوني أو العالمي هو النموذج الإسلامي أو هو مختلف النماذج الحاملة لفكرة العدو والمواجهة مع الغرب عند (هنتغتون)"[3].

---

[1]- سمير أمين وبرهان غليون: حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996، ص 20.

[2]- علي عبود المحمداوي: خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي، مرجع سابق، ص 149.

[3]- المرجع نفسه، ص 149.

المبحث الثاني: الأقليات في الفكر الغربي

المطلب الأول: الإثنيات في الغرب بين واقع الصراع وحلم الاعتراف

لقد طغى على المجتمع الغربي وجود "الأقليات الإثنية" المختلفة الأعراق والأجناس بين مجتمعاته، وإيمانا منه بضرورة المحافظة على المكونات الإثنية سعى الغرب إلى إعطاء الحقوق والواجبات، والالتزام بمبدأ حسن التوزيع بين فوارقه، فآمن بتعدد اللهجات واللغات في المجتمع الواحد، وساوى بين السود والبيض، وبين المهاجرين والمقيمين في إطار تحقيق حلم الوحدة الوطنية بين إثنياته، فهل استطاع الغرب فعلا أن يحافظ على "الأقليات الإثنية" في مجتمعاته؟ وهل كان الاعتراف "بالأقليات" اعترافا وطنيا وهوويا ؟ وهل سعى الغرب إلى التعايش بين مكوناته العرقية؟ أم أنّ الصراع مازال قائما بين أقلياته الأصلية أو المهاجرة؟

تختلف التعاريف والمفاهيم التي تخص علم الأعراق، أو الأجناس أو الأصول، "إذ يرفض المفكرين في علم الأعراق لفظة (عرق) على الرغم من أنّها المرجع المؤسس لهذا الحقل العلمي (الإثنوغرافيا–علم الأعراق)، تتسم اللفظة بأنّها معجونة بالتطورية "evolutiannisme"، وبأنّها ملحقة بلفظة (جنس) بمعناها المشترك، والواقع أنّ اللفظة في استعمالاتها الأولى، تلك الاستعمالات نفسها التي أدت إلى الغزو أو الفصل بين علم الأعراق– وعلم الاجتماع"[1].

إنّ تطور العلوم واختلافها في القرن العشرين جعل من مفهوم الإثنولوجيا مفهوما سياسيا تجلى في واقع "الأقليات" التقليدية، وواقع "الأقليات" المعاصرة، فالتعدد الثقافي والاختلاف الحضاري والعولمة والتحديث جعل منها مفهوما يتغير بتغيير الحالات السوسيولوجية للمجتمعات. "فهي تشير إلى المجموعات السكانية البعيدة زمانيا، التي كان يُعتقد قربها من الحالة الطبيعية البدائية الأولى، وخضوعها للفوضى والركود، وحسب الأحكام المسبقة الغربية كانت هذه المجتمعات تتحدد على أنّها مجتمعات لا سياسية، لا اقتصادية، وبلا تاريخ، إضافة إلى صفات عجز وقصور أخرى أعطت شرعية للفعل التمديني للقوى الأوروبية"[2].

---

[1]– كاترين هالبرن وآخرون: الهوية، الفرد، الجماعة، المجتمع، مرجع سابق، ص277.

[2]–المرجع نفسه، ص277.

إنّ علم الأعراق أو الأجناس لدى الغرب حددته وضبطته عدة معالم مشتركة تقاسمها الفرد والمجتمع الغربيين إمّا على سبيل الموقع الجغرافي، أو عبر الشعور الذاتي، أو لامتلا ك الخصائص المشتركة الجامعة بينهم عرقيا ودينيا ولغويا وتاريخيا، أو لامتلاك المجتمع الغربي لخصائص التقنية والتطور، أو الدفاع عن الهوية. كل ذلك كان سببا في اتضاح حدود المعرفة الإنسانية في "الأقليات" الغربية التي تمتاز ببعض الخصائص يمكن الإشارة إليها كالآتي:

"1-تشكّل هذه الحقول المعرفية الصيغة الأكثر تناقضا للاختراع الحديث للعلوم الاجتماعية من حيث أنّ الأمر يتعلق بالتأسيس للاختلاف وذلك بتفضيل الآخر لا بتفضيل الذات.

2- قد يكون هذا الاختلاف مدونا ضمن تطور المجتمعات والثقافات الإنسانية نفسه.

3- هذه الفروق عالمية، ولذا عرف الموضوع تعريفات عديدة منذ بدايات الحقل: بدائية، ثقافات، تقاليد، أعراق، مجتمعات معقدة. هذا التاريخ هو تاريخ علاقة ومنهج، والمراقبة والمشاركة التي تنتمي إلى ترميز طبيعة الحقل المعرفي نفسها، إنّها عبارة عن رواح وغدوّ بين عالمين أو أكثر"[1].

إنّ وجود الاختلاف العرقي في المجتمعات الغربية القديمة، وكذا الاختلاف في الدراسات السوسيولوجية سواء من حيث البحث في الهوية الأخرى أو الانتقال بالذات، أو محاولة التماهي في الثقافات الأجنبية، كل ذلك يجعل من "الأقليات الإثنية" محل بحث دائم عن الأصل في سكان المجتمعات التي ينتمون إليها من حيث الأصل الإثني، أو الأصل اللغوي، بالإضافة إلى اختلاط الأجناس والمجتمعات بفعل المصاهرة أو اللغة أو الهجرة. إنّ وجود الخصائص المشتركة لا يُثني عن وجود لغة جامعة لهم. "هكذا نرى أنّ المجتمعات الكثيرة كالغجر مثلا ليست لهم أرض أو إقليم خاص بهم، وإنّه بإمكان شعوب مجاورة الحديث باللغة نفسها مع التمييز التام عنهم، (ينصرف تفكيرنا هنا إلى السلوفينيين والصرب والكروات والبوسنيين، وكل المتحدثين بالصربوكرواتية"[2].

إنّ تزاوج الثقافات واختلاف العادات والتقاليد أدى بالمجتمعات الغربية إلى الاحتكام في الحكم المتعلق بأقلياتها إلى الإناسة الثقافية التي تشبع بها الغرب وفق منظور التفتح بفعل الهجرة

[1]-جون كوبان: مدخل إلى علم الأعراق والإناسة، مرجع سابق، ص13.

[2]-كاترين هالبرن وآخرون: الهوية، الفرد، الجماعة، المجتمع، مرجع سابق، ص279.

والتزاوج الإثني والفكري بين سكانه الأصليين والمهاجرين والمقيمين فيه." ولأن الإناسة الثقافية متجذرة بعمق في دراسة السكان الهندو أمريكيين الذين هم بالتالي في أعداد صغيرة ومجتمعون في محميات، فإنّها تلح أولا على نقل الثقافة أثناء فترة الطفولة وفترة المراهقة وكل مراحل الحياة العمرية"[1].

إنّ حقيقة التنوع الثقافي في ظل الاختلافات السياسية والثقافية والدينية أكسب المجتمع الغربي تخلخلا بين ماضيه الهووي وحاضره الإثني، فكلفه ذلك الرجوع إلى السياسة وإلى المواطنة وإلى التجنس، بل وإلى ربط الواقع الإثني بالواقع الثقافي لتبيان مفاهيمه وأدواره. "فيتبيّن أنّ مفهوم الثقافة الذي هو في الوقت نفسه مادي وغير مادي، عملي ورمزي، يتعلق بكل الصّيغ الممكنة، وليس فقط البدائية أو الأكثر غرابة. يعود تحليل سكان الولايات المتحدة إلى دراسة ثقافة الجماعات ذات الأصول الأوروبية، أو حتى الإفريقية (السّود عبيد ورق)" [2].

إنّ وجود العالم الجديد المبني على تعدد الثقافات وتعدد الهويات، وقبول الآخر كما هو- لا كما ينبغي أن يكون – في إطار المزاوجة بين الأعراق، ومسايرة الأديان تحت حرية الاعتقاد وبلورتها في قوانين باسم حقوق "الأقليات". "فالمجتمعات الحديثة توصف كمجتمعات تتميز بتعدد ثقافي عميق. ففي الماضي كان التعدد الثقافي موضع تجاهل أو أنّه مُنع من التعبير عن نفسه بفعل سيادة نموذج المواطن، الذي كان قائما أساسا على صفات الذكر الأبيض غيري الجنس والكامل من حيث الاستعدادات البدنية "[3].

إنّ هذا التمفصل الحاصل في الوجود المعبر عنه في المجتمعات الغربية يجعل كلّ "من يتعدى هذا النموذج في السواء يتم إقصاؤه وتهميشه وإخراص صوته أو استعابه داخل الكل"[4].

---

[1]-جون كوبان: مدخل إلى علم الأعراق والإناسة، مرجع سابق، ص46.

[2]-المرجع نفسه، ص46.

[3]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص58.

[4]- المرجع نفسه، ص407.

لا ضرر إن وجد ذلك بالنسبة لمن يمثلون الأغلبية الأصلية من السكان المحليّين في المجتمعات الغربية، ذلك ما يؤجج فتيل الصراع بين طبقاته على جميع مستوياتها.

إنّ كلّا من مفهومي الصراع والاعتراف يعتبران مفهومان غربيان معاصران، لأنّ هذا التنوع في الحقل المفاهيمي جعل الثقافة الغربية تغوص فيهما لما لهما من انعكاسات أخلاقية وسياسية واقتصادية واجتماعية. إنّ "تشارلز تايلور" "Charles Taylor" (1931م) يتناول الاعتراف من الناحية السياسية وتوظيفه لتحقيق مطالب سياسية والدفاع عن مشروعية هذه المطالب المتعلقة على وجه الخصوص بالاعتراف العمومي بما يسمى "الأقليات الثقافية والإثنية" والهويات، أو ما يعرف في أمريكا الشمالية بالجماعات الثقافية وضرورة تبني السلطات العامة والمؤسسات القائمة إجراءات منصفة لصالحها"[1].

إنّ حقيقة الاعتراف تتجلى في الاعتراف بالذات وبالهوية وبالإنسان، وبعد ذلك يكون الاعتراف بالوجود الإثني وتحقيق اللُّحمة بين أنواع "الأقليات" والأغلبيات. "يعتبر (هونيث) "Axel Honneth" (1949م) أنّ الحاجة إلى الاعتراف شكّلت مقوما مفتاحيا لبناء الهوية تتداخل فيها ثلاثة عناصر أو مجالات متكاملة تمنح للذات صدقية في نظر الآخرين، وهي مجالات: الحب، والحق، والاعتبار الاجتماعي"[2].

إذا كان الوجود العرقي في الغرب يُبني على أساس تجليات المحبة القائمة بين الأفراد وفق أُطر الاحترام المتبادل في ظل الحفاظ على ثوابت القوانين والدستور بما يوجب إعطاء الحقوق للأقليات المدنية منها والسياسية، والإيمان بالهوية الذاتية والوطنية كهوية اجتماعية تُساوى فيها "الأقليات" بغيرها دونما حرمان أو تقصير، فحسب (مارشال) كانت الغاية هي: "ضمان تمتع الناس بالرعاية الصحية وبالتعلم. كان هاما بالنسبة لـ (مارشال) لا فقط لأسباب إنسانية تتعلق بتحقيق الحاجات الإنسانية الضرورية، وإنّما أيضا لأن الحقوق الاجتماعية تساعد على إدماج تلك

---

[1]- Taylor. Charles, La politique de la reconnaissance in. Multiculturalisme: Différence et démocvotie, Paris, edution Aubier, 1990, p41.

[2]- محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017، ص197.

المجموعات التي وقع إقصاؤها داخل الثقافة المشتركة، وبالتالي تحقيق الوحدة القومية والولاء الوطني، فالغاية كانت إدماج الناس في الثقافة العامة التي ينبغي أن تكون ملكا وإرثا جماعيا"[1].

إنّ المواطن الإنجليزي حسب (مارشل) يجب أن يندمج في الثقافة الوطنية البريطانية والانجليزية حتى يشعر بالانتماء الوطني وتكون لديه الثقة في الملكية الثقافية القومية.

إنّ حقيقة الاعتراف لن تكتمل إلا إذا كان الاعتراف اعترافا بالذات، اعترافا بالفرد، فلقد أكّد على ذلك معظم الباحثين الغربيين الأمريكيين والسوفيات. "على أواصر الدمّ والجوار من حيث الطبع الوراثي كما يؤكدون أيضا على اللغة والدين والتنمية الخاصة لجماعة جغرافية أو ثقافية ما،"ethnoyue"، وخطوط مميزة أخرى تكون بفعل الوفاء، والقوة الجبرية الإكراهية التي توّلدها الصفة الجوهرية أو الأساس للعرقية"[2].

إنّ الاعتراف قد يؤدي إلى حقيقة مفادها أنّ مختلف ""الأقليات" الإثنية" في الدول الغربية أو الإفريقية، والتي كان فيها الأعراق يتنافسون فيها من أجل الظهور في الفضاء العام من باب الريادة وإعادة التركيب الهوياتي." يشهد على ذلك الصراع الحاد أحيانا بين المهاجرين من أصل إيطالي أو ايرلندي أو من اليهود من أجل السيطرة على مركز مدينتي نيويورك وشيكاغو ومراقبتها، يصور ذلك أيضا اختراع عرق أسود في الولايات المتحدة الأمريكية متعارض مع البعض الأنجلوسكسونيين البروتستانت"[3].

إنّ حقيقة الصراع من أجل إثبات الوجود الموجودة في "الأقليات" الأمريكية أو الألمانية أو الإيطالية لتدل على وجود اعتراف أحادي الجانب، لذا جعل تغذية الصراع سهلة حول ضرورة إثبات الهوية بفعل الصراع وتأجُّج الحروب والفوارق الطبقية، إنّ ذلك جعل من (اكسيل هونيث) يضع حدّا للصراع الموجود انطلاقا من(هيغل) وصولا إلى (هربرت ميد) وذلك لتأكيده ليس على

---

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص408.

[2]- كاترين هاليرن وآخرون، الهوية، الفرد، الجماعة، مرجع سابق، ص280.

[3]- المرجع نفسه، ص281.

الاعتراف فقط، بل على الاعتراف المتبادل لكبح الصراع القائم، والأوْلى هو الاعتراف بالذات أو بالفرد ووضع لذلك أشكالا اتضحت في "الحب والحقّ والتضامن":

1"–الحب: إنّ الحب هو الصورة الأوّلية للاعتراف، إذ أنّه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يشتمل على الثقة في النفس.

2–الحق: أمّا الحق فهو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما، ولهذا الاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب ما يسمى احترام الذات.

3–التضامن: أمّا التضامن فهو يحيلنا حسب – هونيث - إلى الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية بين الذوات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع بحيث يتمكن كل فرد أن يتأكد أنّه يتمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له من الانسجام الايجابي مع وصفه الاجتماعي، فيحقق ما يسمى بتقدير الذات"[1].

إنّ كلاّ من **الحب –والتضامن– والحق–** عنده هي السمات الأعلى للواجب الأخلاقي والقانوني للذات المتعارفة مع ذاتها ومع غيرها من أجل الحصول على حقوقها من الناحية القانونية ولا يتم إقصاؤها أو إبعادها من المجال العام بما يحقق المساواة والعدالة بين الإثنيات دون ضرر لها. "فالإجحاف الاقتصادي، التفرقة السياسية، الضغط الديمغرافي من خلال الهجرة القسرية، والاحتلال الفعلي للمجال الخاص والإجهاد البيئي من خلال الإضرار بالمحيط الطبيعي (استنزاف ماء الشرب، إرهاق الأراضي الزراعية...الخ)، وكل هذه التطورات مجتمعة تهدد فرص الحياة للجماعة المعنية بشكل قوي"[2].

---

[1]– الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، قراءات استراتيجيات النقد والتجاوز، مجوعة من المؤلفين، إشراف وتحرير، سمير بلكفيف، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص234.

[2]– هارولد موللر: تعايش الثقافات –مشروع مضاد لهنتغتون–، مصدر سابق، ص110.

المطلب الثاني: الصراع الإثني وانعكاساته على السلطة السياسية في الغرب

تبيّن مختلف الدراسات التي قام بها الباحثون في حقل السياسة والأنثروبولوجيا على أنّ الصراع كان قائما بين "الأقليات" في أوروبا وأمريكا والتي تسعى جاهدة إلى اختزال بعضها البعض، أو محاولة المساواة بينهما وبين الأكثرية في السلطة السياسية، أو في الحكم، أو حتى في السيطرة على الثروات، والإعلام، وتسير رؤوس الأموال والشركات الخاصة والعمومية.

"فلقد عاين (تيد روبرت)"Tid robert Gurs"، الباحث الكبير في دراسات النزاعات، (وباربارا هارف) "barbara harff"، في دراستين، النزاعات الداخلية منذ الحرب العالمية الثانية وتوصلا إلى أنّ التفرقة السياسية والاقتصادية للمجموعات الإثنية المحددة مسؤولة عن الاندلاع المتزايد للعنف، فمن بين "223" أقلية إثنية قاما بتحديدها يعاني أكثر من 80% من تفرقة كبيرة وضئيلة"[1].

إنّ هذه الإحصائيات المقدمة بنسب مخلفة لتبين الهوة المفارقة بين التمييز العنصري الموجود عند الغرب على أساس العرق أو اللون، أو اللغة، وتهميشه لهويته المفارقة.

تتجه الفجوة بين الصراع والصراع المضاد في "الأقليات" المتواجدة في الدول، أو الدول المتنافسة مع دول أخرى أو حتى حضارات أخرى من أجل الاعتراف وتحقيق فعل الكينونة، وكثيرا ما كان الصراع بسبب الدين، أو الفكر المتطرف، أو من أجل تحقيق القوة، أو الدفاع عن المصالح.

ومن أجل تحديد نوع الأعراق المتجانسة أو المختلفة في هويتها فلقد"قام الإثنولوجي النرويجي –(فريديرك بارت)- "Fridirik parth"، سنة "1969"– متأثرا بأعمال (إدموند ريش) "Idmund R.rich"، (دارفنغ غوفمان) "Erving Goffman " ،بدراسة مصطلحات البيئة ونظرية الألعاب وذلك في مقالات شتى شملت موضوع العرقية"[2].

لقد اتخذ علم الأعراق دراسة "الأقليات" ذات التوجه الديني-الديني مسيحيا بكل أطياف الديانة المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية، ففي فرنسا مثلا قامت حملة (بودان) "boudin".

---

[1]- هارولد موللر: تعايش الثقافات –مشروع مضاد لهنتغتون-، مصدر سابق، ص111.

[2]- كاترين هاليرن وآخرون، الهوية، الفرد، الجماعة، مرجع سابق، ص282.

التي تضمنتها جمعية مراقبي الإنسان "societe des observateurs de l'homme" بزيادة الأراضي الجنوبية (1804-1800)إلا أنّ تفكير هذه الجمعية لم يكن له أثر في القرن التاسع عشر، بينما افتتحت توجيهات الرئيس الأمريكي (توماس جيفرسون) التخطيط الأعراقي سنة (1803)، الإعجاب الأمريكي بالهنود، والذي لم يتغير طوال ما يزيد على القرن"[1].

إنّ ذلكم التفاوت العرقي بين البيض والسود في الولايات المتحدة اتخذ منحنى سياسيا واجتماعيا ،فالاختلاف الإثني في الولايات المتحدة الأمريكية كان فكريا قبل أن يكون واقعا هوويا متأصلا في الثقافة الأمريكية، وكمثال على ذلك: "الأفلاطونية عند البيوريتان في نيو انجلند، والمثل العليا للبيئة الزراعية في الجنوب والغرب، وديمقراطية (جاسكون) الأصلية، وحركات الأمة لأبنائها، وطائفة المبشرين، والفلسفات التطورية في الطبيعة والمجتمع، والمثل العليا الهندسية لتنظيم المجتمع وإرادته. لقد كانت هذه التوجهات تمثل بدايات نشوء وصياغة الفكر السياسي في أمريكا بثوبه المحلي الممزوج بالفكر العالمي[2].

لقد اختلفت الأفكار في العقل الأمريكي الحديث والمعاصر مما نشب عن ذلك اختلاف التيارات وبروز الفكر الجهوي شرقا وغربا، شمالا وجنوبا في أمريكا بفعل التمييز بين الملاك من ذوي رؤوس الأموال، والطبقة العاملة، والسود والبيض — والهنود- والوافدين من أوروبا وإفريقيا .

إنّ حقيقة الصراع القائم بين الحضارات حسب (هنتغتون) يرجع إلى ذلك الاختلاف في الهويات ومحاولة كل حضارة تعظيم وجودها على حساب الأخرى بغية تحقيق صراع النفوذ والمصالح والسيطرة على العالم المتخلّف باسم نشر الديمقراطية فيه، إذ يرى (هنتغتون) "أنّ الحضارة الغربية هي الوحيدة من بين الحضارات التي كان لها تأثير على كل الحضارات نتيجة للعلاقة بين قوة وثقافة الغرب، وقوة وثقافة الحضارات الأخرى، ومع ذبول جاذبية الثقافات الأوروبية، فالشعوب غير الأوروبية تزداد ثقة في ثقافتها الأصلية والتزاما بها. ونتيجة تلك القضية الجوهرية في العلاقات

[1]- جون كوبان: مدخل إلى علم الأعراق والإناسة، مرجع سابق، ص36.

[2]- شيدر هربرت: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مكتبة النهضة المصرية، تر: محمد فتحي الشنيقي، 1964، ص07.

بين الغرب وباقي العالم هي التنافر بين جهود الغرب لتكريس عالمية الثقافة الغربية، وبين قدراتها المنهارة لعمل ذلك"[1].

إنّ الاختلاف الثقافي وشعور الفرد الغربي بالتّمايز عن غيره وعلوّه عليه، جعل الحياة السياسية الغربية تتماثل أو تتجانس وفق التمييز الإثني وشعور الفرد أحيانا بالاحتقار داخل المجتمع نتيجة تمايز الطبقات، وعدم رضا بعض "الأقليات" بذوبانها داخل حدود الدولة الوطنية الأم الواحدة. "إذ ترفض بعض المجموعات الاندماج داخل ثقافة قومية مشتركة، ومن ضمن هذه المجموعات نجد "**الأقليات القومية**" مثل: الكيبيكيين والكتالونيين والفيليميبش، الذين يرون أنفسهم أمما متمايزة عن غيرها، ولكنها توجد داخل حدود دولة واسعة النطاق، وتصارع هذه "الأقليات القومية" من أجل الحفاظ على كيانها المتمايز، وعلى مؤسساتها العامة الخاصة بها، وتعمل على ترسيخ لغة وثقافة خاصتين بها"[2].

إنّ خلق كيان مواز لكيان الدولة الأم من طرف بعض الأعراق و"الأقليات" في التركيبة المجتمعية للدول الغربية جعلها تعيش تحت واقع المطالبة بالحكم الذاتي من طرف تلك الإثنيات، أو حتى الاستقلال أو الانفصال عنها، تحت معطى المساواة معها، أو العلوّ عليها. "فقد بات واضحا أنّ العديد من المجموعات – السود والنساء والسكان الأصليون و"الأقليات" العرقية والدينية واللّوطيون والسحاقيات – تشعر أنّها مهمشة وأنّها باتت وصمة عار على جبين المجتمع رغم امتلاكها لحقوق مشتركة في المواطنة"[3].

إن طرح قيم الاعتراف في المجتمع يجعل العلاقة التذاوتية بين الأفراد قائمة على أساس الاعتراف بالآخر، ذلك الآخر المكمل للذات المتذاوتة في العلاقة العامة بين أطراف المجتمع، ولقد

---

[1]- صاموئيل هينتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تر: مالك عبد أبو شهيوة، محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، ط1، ص54.

[2]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص410.

[3]- المرجع نفسه، ص410.

أشار إلى ذلك (هربرت ميد) بقوله: "يفترض التذاوت دائما تجربة الآخر، ولهذا السبب لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر، ومن خلال علاقتنا به"[1].

إنّ الاعتراف إذن هو سبيل "الأقليات" للحصول على حقوقهم المدنية بالقانون السياسي ومختلف الإجراءات العملية، دونما إقصاء أو تهميش باعتباره الجزء من كل الدولة، إنّ ذلك يؤزم أواصر الروابط العرقية، ويلهب فتيل الأزمة، مما يجعل "الأقليات" تثور في وجه الدولة على أنها الفئة المحتقرة والمتميزة عن غيرها بالحرمان، ولذلك حسب (هونيث) فإنه يؤدي الامتناع من الاعتراف إلى ثلاثة أشكال ستؤدي حتما إلى الخزي الاجتماعي وتتمثل فيما يلي:

أ–"من الناحية الجسمية والنفسية: وهذا حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما، مثل حالة التعذيب، أو الاختطاف، أو الاغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة بالنفس.

ب– من الناحية القانونية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد حينما يتم استبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية، فلا يحصل على حقوقه لأسباب إثنية أو جنسية أو طبقية أو دينية.

ج– من الناحية الاجتماعية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته وقدراته وكفاءاته فلا يحقق المرتبة الاجتماعية التي يستحقها"[2].

إنّ عدم الاعتراف بالطرف الآخر، أو "بالأقليات" الموجودة على أرضه أو وطنه، يجعل من "الأقليات" الإثنية تسعى إلى فرض وجودها للسيطرة على الأرض، أو الحصول على جزء من السلطة أو على الأقل المشاركة فيها حزبيا أو سياسيا عبر السلطة التنفيذية أو التشريعية حتى تضمن الحفاظ على كيانها بالمحافظة على سلطويتها، لذلك تحث (نانسي فرايزر) " Nancy Fraser" (1947م) إلى الإقرار بالاعتراف لأنه الضامن للوجود الهووي للأقليات وكبح التمييز العنصري لتحقيق روابط العيش المشترك بين الفئات المجتمعية.

---

[1]– G.H.mead, L'ésprit, le soi, la société rool. Par J. cazeneuve, paris, puf, 1963, p165.

[2]– الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز، مرجع سابق، ص234–235.

لأن تحقيق الاعتراف المتساوي للهويات التي تطالب بها الحركات الاجتماعية والثقافية، كالحركة النسوية، والحركة المضادة للعنصرية، وغيرها من الحركات الموجودة اليوم في الفضاءات العمومية"[1].

إن (فرايزر) شدّدت على المساواة في الهوية بين "الأقليات" لأنها الضامن في مساواة التوزيع العادل للثروات بين الجماعات والأفراد وفق إعادة هيكلة الاندماج الوطني على أساس ولوج الأفراد المهمشين التباعين لأقلية بعينها حتى يتسنى لهم تحقيق الذات، ورفع القيم الاجتماعية، وإزاحة اللامساواة الطبقية. "إذ أنّ انعدام المساواة من حيث المنزلة الاجتماعية والثقافية من خلال القوانين التمييزية والبعض منها لا يزال قائما في بعض المدونات القانونية في الولايات المتحدة، وفي بريطانيا، ولكن حتى لو بقيت هذه القوانين ستظل اللامساواة من حيث المنزلة تفعل فعلها على نحو خفي"[2].

المطلب الثالث: الإعلام ودوره في تغذية الصراع الإثني في الغرب

إذا كان المواطن في الولايات المتحدة الأمريكية أو في بريطانيا يشعر بالقلق اتجاه التميز المعلن من طرف الدولة اتجاه أقلياتها في خضم قوانينها، بل والتعامل المشترك بين الإثنيات على أساس أنها الطبقة المنحطة. كل ذلك يرجع إلى الهالة الإعلامية الأمريكية وما تصوره وتصوغه للمجتمع المدني، فيحتم ذلك على أنّ الدولة السياسية هي المدافع الحق عن تلك "الأقليات" الموجودة في ثناياها، ونجد هنا (إدوارد سعيد) "لا يتوانى في توجيه أصابع الاتهام إلى رموز هذه المؤسسات الإعلامية العملاقة، مثل السي–ان–ان والنيويورك تايمز، متهما إياها باعتماد إعلامية خطيرة ومتطورة للتأثير والمغالطة تتمثل في اعتماد الأسلوب البرقي والوجيز في عرض الوقائع ونقلها، موهمة المتلقي بأنها تعرض عليه الحدث وتعطيه شفافية ومهنية"[3].

إن الدور المزيف للأعلام الأمريكي في تصوير الحقائق بخلاف ما تقع عليه، يجعل من "الأقليات" السوداء وحتى المهاجرة أو المسلمة منها تتعرض للإهانة بصور إعلامية مخادعة. "فمثلا

---

[1]– كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماركس هوركهايمر إلى إكسيل هونيث، مرجع سابق، ص116.

[2]– ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص611.

[3]– إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص130.

حاول الإثنيون أن يتواروا عن أنظار وسائل الاعلام وأن لا يكون لهم حضور في برامج التدريس، وأن لا يظهروا في بعض الأماكن العامة كالمتاحف مثلا، لأنهم أصبحوا عرضة إلى العنف الجسدي وأشكال فضيعة من التمييز، ولا يطالب المثليون مع هذا إلا بجملة من الحقوق وسياسات قادرة على القضاء على مظاهر التراتب على أساس المنزلة الثقافية والاجتماعية بما في ذلك الاعتراف بحقهم في الزواج، وكذلك بالحق في التمثيل في مجالس المدارس وفي سلك الشرطة"[1].

إنّ رغبة الغرب في إعطاء حقوق "الأقليات" خاصة المسلمة منها حتى وإن كان القانون يفرض المساواة بين الأجناس على جميع أراضيها، إلا أن الفارق في المعاملات الخاصة والهجوم على "الأقليات" الدينية في المساجد والمعابد وعدم الاعتراف بحقوقها الدينية باسم محاربة الإرهاب الإسلامي، أو التطرف الديني، إن هذا التمظهر القائم لهو الأكثر عداءا بالنسبة للأقليات المتجنسة أو المهاجرة، بل والأصلية منها خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. "ويتمثل المظهر الأكثر تعبيرا لهذه الأزمة في استفحال وطغيان نوع من الشعور القومي بين الأمريكيين يصل إلى الشوفينية أحيانا ويغذي نزعة استعلائية قائمة على ثقافة الثنائية التفاضلية بين الأمريكي وغير الأمريكي، أي بين الأنا والآخر على أن الغير يتم تنزيله في هذا التناول كعدو شر إرهابي"[2].

إن وجود الاختلاف السياسي والفكري في التيارات الأمريكية بين المحافظين الجدد، والليبراليين، والنيوليبراليين، والجمهوريين والديمقراطيين، أدى إلى الاختلاف العقائدي والديني، كما يبدو أنه وثق العلاقة بين الأخلاق والدين، وبين الفلسفة والقانون، لينطلي هذا الائتلاف على الفئات الشعبوية الأمريكية، إذ تميز المجتمع الأمريكي بما يسمى "بالفردية الجماعية". "وهو طابع لا يفرق الفرد من الناس في خضم المجتمع، بل يحتفظ كل إنسان بفرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين في جماعة واحدة يربطها الصالح المشترك"[3].

---

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص411.

[2]- إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص131.

[3]- خليل نعمة المقلد وآخرون: الفكر السياسي الأمريكي المعاصر وآثاره على الوطن العربي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص100.

لقد كان فحوى الاهتمام الأمريكي حكومة وشعبا عبر سنّ القوانين التي تهتم بالمواطن الفرد، وإعطاء الحريات الخاصة والعامة بما يضمن وجود الفرد في الدولة كوجود قائم بذاته.

إن حقيقة العلاقة الرابطة بين الأفراد والجماعات والمؤسسات في "الأقليات" الموجودة في الغرب لا سيما تلك التي تحظى بالاهتمام من طرف الدول، أو تلك التي تحميها دول على حساب دول أخرى أو تقع تحت النزاع، أو تحت تيارات دينية كالبروتستينية(*) مثلا والشلوفانية والكلفانية(**).

"إن أمريكا مجتمع ضخم ومتنوع من المهاجرين متعددي الأصول يتكون الآن من عدد أقل من الأوروبيين الشماليين، وعدد أكثر من الأمريكيين اللاتينيين، والأفارقة والآسيويين"[1].

إن ذلك التنوع الثقافي والإثني في المجتمع الأمريكي يحتاج من المجتمع الأمريكي معرفة ثقافة "الأقليات" الغيرية للتهكم عليها تحت مسميات حماية حقوق الإنسان و"الأقليات" ونشر الحريات، عبر الدعاية المفرطة، كل ذلك أدى بالغرب من أن يجعل الإسلام هدفا له لطمس "الأقليات" المسلمة متهما إياها بنشر الفوضى والإرهاب في دولها عبر ممارسة الاضطهاد الديني ضدها، وهنا نجد (إدوارد سعيد) "يبدي ذلك في "مقال كتبه في مجلة التايمز الأمريكية بتاريخ 1979/04/16 "بالنسبة للغرب انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وجداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب"[2].

---

* **البروتستنتية**: مذهب أسسه (مارتن لوثر) (1413-1546)، الذي انشق عن الكنيسة الكاثوليكية في فترة حركة الإصلاح وكان ذلك مع بداية القرن السادس عشر، وتعد البروتستانية بعد التيار الأورثوضكسي والكاثوليكي في الديانة المسيحية وكان من مبادئها أنها اعتمدت على فكر ديني مغاير فعلى سبيل المثال آمنت البروتستانية بوجود واسطة بين الإنسان والله، بينما آمنت المذاهب الأخرى المسيحية بسلطة الكتاب المقدس في الديانة المسيحية المقدسة.

** **الكلفانية**: وهي حركة دينية إصلاحية سميت باسم منشئها (جون كالفن) (1509-1564) الذي ولد في فرنسا وكانت هذه المدينة لها طابع كنسي وجدت في مجمع سياسي قوي وموحد، وكان كالفن قد درس في الجامعات الفرنسية على يد المصلحين الدينيين خاصة في الفلسفة السياسية وكان متأثرا بمعتقدات مارتن روثر ولم يؤمن بحق الفرد في تغيير الكتاب المقدس.

[1]- إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص131-132.

[2]- المرجع نفسه، ص132-133.

المطلب الرابع: التمييز العنصري وانعكاساته على الأقليات في الدول الأوروأمريكية

لقد أدى فرض الوجود الفعلي والاعتراف إلى تفاعل "الأقليات" مع المجتمع الغربي الذي خاض صراعا مريرا حول فرض المساواة، وبسط الأمن على "الأقليات" الداعية إلى الانفصال عنه. وذلك بفعل فرض إحساس مغاير لذلك الانتماء بالإكراه عبر استعمال عدم الشعور بالانتماء والحرمان والإقصاء من طرف الفاعلين في السلطة السياسية والاجتماعية، وفرض التمييز العنصري بين جهة عرقية وجهة عرقية أخرى. إن هذه العوامل جعلت من الإثنية تصبح فعلا ردعيا وذلك بناءا على "رد الفعل العنيف لأصل الديمقراطيات الغربية ضد الوافدين على بلدانهم من المهاجرين واللاجئين، وعودة الحركة السياسية للسكان الأصليين للبروز، وهو ما أدى إلى صياغة مسودّة إعلان الأمم المتحدة لحقوق السكان الأصليين، واستمرار التحذيرات بالانفصال، وحتى استقلالها داخل الديمقراطية الغربية في كندا (الكبك) وفي بريطانيا (إسكتلندا)، وفي بلجيكا (فلندر)، وإسبانيا (كتالونيا)" [1].

إن هذا الانقسام الإثني في الدول الأوروبية يرجع إلى عوامل التمييز بين السكان الأصليين و"الأقليات" المهاجرة، والتمييز القائم على أساس العرق، "كالأقليات" الإفريقية ذوي البشرة السوداء، و"الأقليات" الدينية المسلمة، ذلك ما أدى إلى التمايز في دسترة القوانين وإجهاض الحقوق والواجبات بناءا على حقوق المواطنة وشرعنتها.

إنّ صراع "الأقليات" يتضح جليا في ذلك التنافس على المال العام أو السلطة السياسية أو الوجود. "إن هذا التنافس من وجهة نظر البولونيين، وأنصار نظرية التطور بالخصوص يعني الصراع من أجل الحياة، الصراع من أجل المال، من أجل الخيرات المادية، من أجل السلطة، وهي كلها خطوات ومراحل أساسية في التغيّر الاجتماعي[2].

إن حقيقة الصراع القائم بين "الأقليات" يتغذى من عدة جهات معارضة له، أو من عدة دول تشجع طرفا على طرف آخر لقضاء مصالحها في تلك الدولة بناءا على تأجيج النزاعات

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص418.

[2]- عبد الرحمن المالكي: مدرسة شيكاغو، ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016، ص141.

والخلافات الإثنية، ويبين لنا (هنتغتون) دور الدين في ذلك. "إن ما يسمى بالأصولية تطور فقط ميلا لاتصال النزاعات الإثنية عندما يتطابق الشعب بين القيم الإسلامية المؤثورة، والقيم الدنيوية مع الشق الإثني، والقاعدة العامة هي أن الاختلافات الدينية تتيح معركة خاصة في النزاعات بين الشعوب حينما تحاول مجموعة مسيطرة أن تفرض قواعد من معتقدها الخاص على الآخرين"[1].

إن الاختلافات الطائفية والعرقية سواء أكانت في الدين الإسلامي، أو الدين المسيحي كما هو الحال في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية، لا يمكن كبحها أو كبح الصراع القائم بينها. هنا يبدو أنّ واقع الصراع يراه (هنتغتون) في "صراعات خط الصدع التي في بعض الأحيان تكافح من أجل السيطرة على الشعب، والقضية المتكررة قضية السيطرة على الأرض، وهنالك هدف على الأقل لواحد من المشاركين هو غزو الأراضي وتحريرها من شعب آخر، أو للتوسع على حساب الآخر"[2].

إن ما تخفيه الأكثرية للأقليات العرقية حول السيطرة على الهوية بدوافع مختلفة قد تبدو غير تلك التي تبدو في العلن، مما يدفع "بالأقليات" إلى محاولة رأب الصدع والتصدي لها على جميع الجبهات". "فإن هذه الصراعات تميل إلى أن تكون عنيفة، وذلك بدخول الطرفين في المذابح والإرهاب والاغتصاب والتعذيب وشتى أنواع العدوان والقتل"[3].

إن أكبر دليل على وجود الهوة الثقافية بين "الأقليات" الإثنية في أوروبا، خاصة في أوروبا الشرقية تلك "الأقليات" التي تجلت في يوغسلافيا، والتي مثلها نظام (تيتو) بشعارات سلطوية براقة من أجل سيطرة الصرب على السلطة فيها، مما أدى إلى الانقسام بين صفوفها". فلقد دفعت أطماعه الصارمة في جعل صربيا مركزا يوغسلافيا لجمهوريات أخرى وبصفة خاصة سلوفانيا وكرواتيا، إلى أن نتج من جانبها مصالح إقليمية -قومية بشكل أقوى- وعندما ألقى

---

[1]- هارولد موللر: تعايش الثقافات –مشروع مضاد لهنتغتون-، مصدر سابق، ص111.

[2]-علي عبود المحمداوي: خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، دراسة مفارقة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي، مرجع سابق، ص55.

[3]-صاموئيل هينتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مصدر سابق، ص333-334.

(ميلوسوفيتش) خطابه شبه الاستقلال الذاتي لألبان (كسوفو) وفويفودينا –هنغاريا– فدقّت في ليوليانا أجراس الخطر"[1].

إن التفرقة على أساس الدين –أو العرق– أو الإقليم– أو الأيديولوجيا، تبقى قائمة ما دامت الفوارق السلطوية هي التي تسعى إلى ذلك في المجتمع الغربي عبر إنشاء أحزاب يمينية متطرفة –ويسارية– ومحافظين، مما يؤدي إلى هضم حقوق "الأقليات" عبر تفجير الصراع، ذلك الصراع حسب (هنتغتون) هو صراع فوضى الشعوب المتوحش، والشرق الأصولي بامتلاك الأكثرية الحق في مشروعية التحكم. يقول (هنتغتون): "إن الأصولية هي ادعاء أصولي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وأنه يمتلك من ثم لا الحق فحسب، بل الواجب أيضا في فرض تلك الحقيقة على الجميع، ولو بالحديد والنار"[2].

لقد بدا من خلال طرح الأنموذج اليوغسلافي أن "الأقليات" لا سبيل لها في الحفاظ على الهوية سوى الرجوع إلى العرق مخافة الشعور بإهماله وضياعه وتماهيه في المعاصرة والعولمة والحداثة.

فصراع "الأقليات" هو في الأصل "صراع وجود، لا صراع حياة، فالحياة إرادة كما يقول (نيتشه): "إرادة قوة لا إرادة حياة... فالرجوع إلى العرق عند الألمان، له مبررات تاريخية وثقافية، فالتقسيم الذي تماشيه ألمانيا يكمن وراء الدعوة إلى توحيد الإمارات تحت قيادة بروسيا، والذي جعل في 18 يناير 1871، فالرجوع إلى العرق مسألة وجودية لا تملك مبررات نظرية"[3].

إن التكلم عن "الأقليات" الغربية في كنف الديمقراطية والتحضر وشعار المساواة والقيم لهو سهل من الناحية الأيديولوجية، لكن يجب على الغرب أن يحافظ على "الأقليات" خاصة ذات التوجهات الإسلامية، فيحاول الغرب بذلك فبركة الحقائق حول اتهام "الأقليات" المسلمة بالإرهاب الإسلامي، فالصراع الإثني يخوض إلى الصراع السلطوي وذلك ما شهدته بعض الدول مثلا كالصراع حول رئاسة الجمهورية في لبنان بين الرئيس ورئيس الوزراء، أي بين (سمير جعجع)

---

[1]–هارولد موللر: تعايش الثقافات –مشروع مضاد لهنتغتون–، مصدر سابق، ص113.

[2]–روجيه غارودي: نحو حرب دينية لجدل العصر، مقدمة ليوناردو ديوف، تر: صباح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص30.

[3]–مجموعة مؤلفين: الهوية والتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، مرجع سابق، ص174.

و(العماد عون)، وظهور حكومة التوافق بين (سعد الدين الحريري) والرئيس (ميشال عون). "فالطائفية خلاف تاريخي في الدين بين عدة قوى سياسية متصارعة على السلطة ترجمت صراعاتها في شكل عقائد متباينة مثل الكاثوليك والبرتستانت، فالطائفية إنكار للوطنية وللمواطنة"[1].

إن وجود الصراع الدائم بين "الأقليات" حول الاختلاف الإثني لهو دليل على وجود صراع مرير حول الهوية وحول ضرورة الاعتراف بها. "إن ما يثير الانتباه عند التأمل في موقف الغرب من هويات الشعوب، هو جمعه بين موقفين متناقضين، فهو من جهة شديد الاعتزاز بهويته وبحرصه عليها، وهو من جهة ثانية، رافض للاعتراف بالهويات الوطنية لشعوب العالم، وتلك في نظر الغرب المعضلة الكبرى التي يصطدم بها"[2].

[1]-مجموعة مؤلفين: الهوية والتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، مرجع سابق، ص175.

[2]-عبد العزيز بن عثمان التويجري: بحث الهوية والعولمة، كتاب العولمة والهوية، مجموعة باحثين، سلسلة الدورات في أكاديمية المملكة المغربية، دورة سنة 1997، الرباط، المغرب، ص166-167.

خلاصة:

لقد تطرقنا إلى استعراض أهم حلقات الهوية والأقليات في الغرب، فلامسنا وجود بعض الانفتاح الهووي على الأقليات المندمجة حديثا في الهوية الغربية من باب الحفاظ على التعددية وفق إصلاح ذاتي للفرد، مع إعادة هيكلة بعض القوانين التي تخدم الإثنيات باسم الديمقراطية.

إنّ العقل الغربي حاول تحقيق الإصلاح بينه وبين الدين أيام أن كانت الكنيسة تشكل عائقا أمامه لإحقاق مجتمع أكثر تعددا وتنوعا وتقبلا للآخرين، وبنوع من الوعي يكون الغرب قد وصل إلى فك الخناق حول مشروعه القومي الكوني بحل مشاكله الاجتماعية عبر إشراكه للأقليات في الرأي العام وذلك في أطر النقاش والحوار للبحث عن مجتمع تكنوقراطي قاعدته الإرادة الشعبية وهدفه الوحدة الوطنية.

إن ثلاثية الحرية والعدالة والكونية أفرزت وجود هوية غربية أكثر عقلانية تجاوزت عصر الأنوار وأسست وجودا حداثيا فما كان للعولمة إلا أن تزيده اندماجا وديمقراطية.

لقد شعر الغرب بنوع من التعالي في ماضيه التاريخي مما خلفه من استعمار للدول الضعيفة واسترقاق واستعباد لها ولهوياتها وأقلياتها بخلق التميز واللامساواة وضرب الأديان والقفز على الثقافات والحضارات لبناء هويته وحضارته وتبيانها على أنها الأسمى والأرقى وعلى أنه المجتمع المثالي بعينه.

إن هذا التعفن في التاريخ الفكري والسياسي والاجتماعي جعل من الغرب يغير نظرته إلى الهويات الأخرى وإلى الأقليات الإثنية المندمجة فيه عبر المواطنة وإرساء معالم الدولة الكونية وإحقاق سبل الديمقراطية السياسية وإعادة الاندماج وإشراك الجميع باعتبار الجميع بشرا ينبغي المساواة بينهم. لذا ومن النظرة الهووية في الغرب وأقلياته ارتأينا أخذ أنموذج **هابرماس** كفيلسوف ومفكر غربي لننظر للهوية لديه وكيف حاول إعادة إدماج الأقليات إلى البيت الغربي؟

فما مفهوم الهوية عند **هابرماس**؟ وما نظرته إلى الأقليات في الغرب؟ وكيف حقق التوازن بين المفهومين؟

الفصل الثالث

الهوية عند يورغن هابرماس

- **المبحث الأول:** البعد التواصلي كتمظهر على الهوية في الفكر الهابرماسي.
  - ❖ **المطلب الأول:** الهوية والتواصل.
  - ❖ **المطلب الثاني:**الهوية وعلاقتها بالبعد الإتيقي لأخلاق النقاش.
  - ❖ **المطلب الثالث:** الهوية بين البناء اللغوي والأسس التداولية.
- **المبحث الثاني:** الهوية بين إشكالية الحداثة والتمفصل في الفضاء العمومي عند **هابرماس.**
  - ❖ **المطلب الأول:** إشكالية الهوية وفق أطر الحداثة في الفكر الهابرماسي.
  - ❖ **المطلب الثاني:** تماهي الهوية في الفضاء العمومي عند يورغن **هابرماس.**
  - ❖ **المطلب الثالث:**التموقع الهووي وفق أطر الأفق السياسي.

تمهيد:

لقد اتسع مجال اهتمام الباحثين والمفكرين في الفكر الفلسفي المعاصر حول مسألة الهوية التي زاد عنائها مع وجود العولمة والحداثة والمعلوماتية فكان ذلك التفاعل والتواصل بينها وبين المواطن الفرد، مما أحرز تحديات جديدة على مستوى المجتمع والفرد في خضم وجود أنظمة رأسمالية ليبيرالية اتخذت شعار الديمقراطية كما آمنت بالتعدد الإثني في هويتها الوطنية ورسمت معها معالم البعد الهووي وذلك بالاعتراف بالآخر ككيان وجب التعامل معه بفعل المناقشة للوصول إلى الاندماج الفعلي لجميع المواطنين تحت مضلة الهوية الوطنية.

ذلك ما حاول **هابرماس** أن يطرحه كمقاربة فكرية فلسفية في الفلسفة السياسية المعاصرة ليبين ضرورة وجود الهوية الكونية والمواطنة العالمية، وذلك من منطق رؤية نقدية حاول **هابرماس** أن يربطها بفلسفة الأنوار وبالحداثة وبالفكر اللغوي المعاصر ليؤسس هوية تواصلية مع وجود قيم معيارية تحت أخلاق إتيقا النقاش، محاولا إعادة إدماج الأقليات طوعا في المجتمعات الغربية تحت شعار: "**يجب إدماج كل المواطنين من أية أصول**" بعيدا عن أية ملابسات عنصرية هدامة بفعل الحوار والتواصل الذي اتخذ منه **هابرماس** مبدءا لإحياء تشارك مفتوح يجمع الجميع في الفضاء العام المشترك على أساس من الجاهزية في القصد والتقبل والتفهم بالحوار والكلام والخطاب لإحقاق الوحدة الوطينة، فالوحدة الكونية.

لقد عانت مختلف الأقليات من الظلم والسيطرة وهمشت بذاتها وأدى عدم الاعتراف بها وبهويتها إلى نوع من العنصرية المقيتة التي وجب نزعها من العقل الغربي محاولة انتاج ثقافة التعدد والتجانس بإنشاء قوانين تعترف بها وبهويات أخرى تتعايش معها وفق منطق المساواة.

إن **هابرماس** سعى أن تكون الهوية هوية إنسانية بوجود أخلاقيات الحوار وإنشاء ديمقراطية مؤسسة على قاعدة شعبية تعترف بالأقليات وفق وحدة وطنية ورؤية تؤمن بالهوية كهوية الذات في المجتمع. من هنا كان وجوبا أن نتساءل: فما مفهوم الهوية عند **هابرماس؟** وما علاقتها بالبعد الإتيقي لأخلاق النقاش عنده؟ وكيف كان تموقع الهوية في الفضاء العام عنده؟ وكيف كانت الرؤية **الهابرماسية** للهوية وفق المنظور اللغوي والسوسيولوجي والسياسي؟

المبحث الأول: البعد التواصلي كتمظهر على الهوية في الفكر الهابرماسي

المطلب الأول: الهوية والتواصل

إن إشكالية الهوية اعتبرت من الإشكالات الراهنة التي تحايث وجود الإنسان باعتبارها تنحدر في علاقة مباشرة مع وجوده الهووي، كذلك كانت الهوية إحدى المفاهيم الاختلافية بين المفكرين والفلاسفة الغربيين، ومن بينهم (**يورغن هابرماس**)، والتي تمثلت الهوية عنده في تلك الرؤية التواصلية والنقدية، والتي اقترنت بالسلطة والتداولية والعقلنة الأداتية ذلك ما تمخض عنده في فكره المتعلق بالفلسفة السياسية المعاصرة.

إنّ ذلك الرابط الحاصل بين الهوية والتواصل عند **يورغن هابرماس** يتجلى في مكوّن اللغة وبنيتها الأساسية باعتبارها بنية ترتكيبية يتفاعل بواسطتها الأشخاص والأفراد لتحقيق معنى التواصل وفق تشاركهم حول الأفكار بفعل الحوار والتعايش، ويكمن ذلك في أنّ: "الهوية كتمثل تفيد عن مقام انفتاح قيم المشتركين وفق بنى معيارية تؤخذ في نطاق تشكلها الأبعاد الرمزية وحركية الأزمنة والحراك الاجتماعي في ظل التواصل الإنساني"[1].

ذلك التواصل الذي يعتبره **هابرماس** تواصل لغوي في الأساس، يرجع إلى البنية التركيبية للغة. تلك اللغة التي يراها تنطلق من التأويل وفق بعد سوسيولوجي تلتقي فيه الهويات الجماعية وفق أطر الفعل التواصلي. وفي ذلك يقول: "على المرء أن يشارك ببعض من الفعل التواصلي الحقيقي أو المتخيل، في السياق الذي نستعمل فيه تلك الجملة بالطريقة التي يمكن أن يفهمها المتكلمون والمستمعون الذين ينتمون إلى المجتمع اللغوي نفسه"[2].

إذا كانت اللغة من مكونات الهوية حسب –**هابرماس**– فإن التواصل هو الرابط الفعلي بين الفرد –واللغة– والفرد–والجماعة وفق ما يسميه **هابرماس** بأخلاقيات المناقشة المبنية على التفاهم والتذاوت الجامع للمشاركين في حقل التواصل اللغوي.

---

[1]– الناصر عبد اللاوي: الهوية التواصلية في فكر **هابرماس**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص14.

[2]– Siere Habermas, J.Moral consciausnessanal communication , actio, Trans by christion . lenhardt and sher y weber Micholsen, The Mit press, Canbredg, p 23-24.

إن التواصل لهو السبيل الوحيد لطرح المشاكل البينذاتية والفردية التي تخرج من الفرد الأنا ليتلقاها الآخرون، ويعبرون عنها وفق الممارسة الفعلية لها عبر التخاطب اللغوي وفق منطق الأفكار في حيز عام.

لقد بدا مفهوم الهوية من خلال الطرح الماركسي، ذلك ما رآه **هابرماس**، إذ كان عنده يعتمد على ما يسميه بالمادية التاريخية، ليتحول إلى معطى تواصلي وتفاعلي عبر اللغة ومختلف مخرجاتها، إن تحوّل المنطق الهووي من المادية إلى التواصلية، جعل من الهوية بعدا تفاعليا تحاوريا لضبط الذوات من الانفلات، إذ يرى **هابرماس** "أن تطور المجتمع ليس فقط رهين قوى الإنتاج كما كان يفترض ماركس، بل هو مشروط أيضا بنوع من علاقات الإنتاج الجديدة الممثلة في المعرفة الأخلاقية، والمعرفة العملية، والفعل التواصلي وعلاج النزاعات بواسطة الإجماع"[1].

يقترح **هابرماس** وجود عقل تواصلي، يصنع الهوية الكونية وفق أفق عام، بنظرة تجاوزية لمفاهيم الهوية الكلاسيكية. إذ يقول: "لقد نجحنا في إعادة بناء مخرجات الهوية الكونية للتواصل وطرق تبرير المعايير، فالقيم التي تنطلق من التفاهم الموجه بواسطة اللغة التداولية المنبثقة من شروط المعقولية"[2].

لقد بلغ مفهوم الهوية نقلة نوعية بامتياز مع **هابرماس** —من المادية التاريخية إلى المعرفة ليأخذ بعدا آخر أكثر واقعية في المجتمع الغربي وهو واقع المصلحة ويحددها **هابرماس** وفق شروط هي كالآتي:

"1- شروط المعرفة العلمية والتي تقوم على مصلحة تقنية:

2- شروط المعرفة التاريخية الهرمينوطيقية والتي تقوم على مصلحة عملية.

3- شروط المعرفة النقدية أو التأملية والتي تقوم على مصلحة تحريرية"[3].

---

[1]- فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص177.

[2]- الناصر عبد اللاوي: الهوية والتواصلية في تفكير **هابرماس**، مرجع سابق، ص19.

[3]- **يورغن هابرماس**: العلم والتقنية كأيديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص146.

إن تمظهر الهوية لدى الإنسان يتجلى في التفاهم والتحاور، ذلك الذي ينطلق من العقل وفق المحاججة البناءة الهادفة لبناء هوية الفرد تلك التي تنطلي على الجماعة وفق أخلاق الحوار، وهنا يدعو **هابرماس**: "إلى حوار عقلاني يمتلك فيه الإنسان المعاصر الرؤية والشجاعة اللازمتين لامتحان أدائه مع الناس".

إن الهوية **الهابرماسية** يحددها الأنا –ويحددها الآخر– ويحددها العالم الاجتماعي ويحددها التواصل اللغوي والوعي بالفعل، فالهوية قد تكون عبر أهداف مصلحاتية، إذ لابد أن تبنى على علاقات تواصلية وقيم أخلاقية تتبدى في فهم الذات لذاتها بفعل الوعي والمعرفة. "إن الذي يريد أن يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنّه ليس فقط كائنا متصلا، وإنما متفردا، وإنه قادر على اتخاذ الموقف الذي يمكنه من تحقيق التوافق الذاتي، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكيد الأخلاقي للذات يتكون مضمونه من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي يلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات"[1].

إن الذوات تمثل أسلوب الخير للأفراد والمنعكس على الجماعات التي تتشكل بفضلها الهوية المزدوجة، بل ومن ورائها الفرد والجماعة، مما يؤدي إلى التوازن الاجتماعي، إذ يعكس ذلك إجابا على الحياة التي يلتقي فيها الجميع.

إذن الهوية هي التواصل البينذاتي عند **هابرماس**. "الذي يميّز الهويات الخاصة بالأدوار على العلاقة البينذاتية والثبات في زمن توقعات السلوكات، وما إن يتجاوز تطور الوعي الأخلاقي هذه المرحلة الإصطلاحية. حتى تصبح الهوية الخاصة بالأدوار مهددة، لأن الأنا يستجيب خارج كل دور خاص"[2]. إن مختلف الأدوار التي تلعبها الهوية تتمثل في المحافظة على أناها، ليس على حساب الآخرين بل بالمقارنة أو المشابهة.

---

[1]– نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص77.

[2]– **يورغن هابرماس**: بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذيقية، سوريا، ط1، 2002، ص37.

إنّ حقيقة التفاهم والتواصل حسب **هابرماس** لا يتجلى إلا في الهوية والتي يعتبرها لا تخرج عن نطاق النقد، ذلك النقد المتصل باللغة والذي يبين فهم مقصديتها لبناء تواصل هووي بين أطياف المجتمعات الغربية في المجتمع الألماني الناطق باللغة الألمانية، أو الفرنسي الناطق باللغة الفرنسية مثلا. فالفهم هو من إحدى مخرجات اللغة. "إذ يهدف الفكر **الهابرماسي** في مسألة الفهم بأن يتم تحرير المجتمع المعاصر من أشكال العبودية ووطأة الهيمنة وحيز الندرة والانفعالات، وهذا لا يكون إلا بإضفاء التعايش الذي يرتكز على اللغة المنبثقة من المعقولية"[1].

إن التفاهم الحاصل بين الأشخاص لا يكون إلا عبر تجربة هووية حافظ عليها الأفراد من مختلف العوالم التي ينتمون إليها، بدءا بعوالمهم الخاصة، أي العالم الذاتي، إلى العالم الذي يعيشون فيه وهو العالم الخارجي، عالم المادة والمصلحة، إلى عالم يلتقي فيه الجميع في الفضاء المشترك هو عالم جامع بين الأنا والآخر وفقا لمبدئية اللغة التواصلية ذات المقصدية المفهومية بالمعنى العام.

إنّ الانتقال من الحالة السياسية والاقتصادية إلى التفاعل الاجتماعي لا يتم إلا عبر الاعتراف المتبادل والتذاوت والتفاهم المحقق على قواعد وأطر إتيقا النقاش. وفي ذلك يقول **هابرماس**: "إن الفهم الذاتي الوضعي لا يأخذ في ذاته بصورة دقيقة العلاقة مع عمليات القياس والتحكمات بالنجاح، وهو بفعل ذلك الفهم المسبق الملازم لموقف المنطلق الذي ينكشف فيه عالمه الخاص يتيح التفاهم تواصلا بين العالمين الاثنين، فهو يدرك المضمون الحقيقي للمتوارث في الوقت الذي يطبق فيه التقليد على ذاته، على موقفه"[2].

إنّ صراع الهويات الغربية في أوروبا يجب أن ينطلق من الذات ليصل إلى المجتمع، ويتماهى في الدولة الوطنية، فالدولة الكونية، وإذا كان ذلك موجودا فعلى الهوية أن تتسع جغرافيتها إلى الهوية المحلية فالإقليمية، وذلك ما حصل مع الألمان في اندماجهم بالهوية الأوروبية بعد مخاض

---

[1]- من الكينونة إلى الأثر، مجموعة من المؤلفين، إشراف وتحرير، إسماعيل مهنانة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 195.

[2]- **يورغن هابرماس**: العلم والتقنية كأيديولوجيا، مصدر سابق، ص148.

عسير في الحربين العالميتين الأولى والثانية، فرجع الألمان إلى الهوية الوطنية بتكسيرهم لجدار برلين واتحاد الألمانيتين، والدخول في الهوية الأوروبية –هوية الاتحاد الأوروبي.

إذن الهدف من وراء التوسع الهووي الغربي يراه **هابرماس** وفق أطر تواصلية بديلة لا سبيل إلى كبحها لنسيان مفهوميتها ومعقوليتها لدى الفاعلين اللغويين عبر الخطاب وأسس التلازم وهو يصورها على أنها:

"**أ**- إما بوصفها تعبيرا عن نية المتكلم.

ب- أو تعبيرا عن إنشاء علاقة بينذاتية بين المتكلم والمستمع.

ج- أو تعبيرا عن شيء ما في عالم خارج اللغة"[1].

إنّ اللغة هي سبيل الأطراف المتحاورة والمتخاطبة لفهم الذات والآخر لفهم الهوية انطلاقا من الذات العارفة لذاتها عبر الوعي والفعل، وصولا إلى الموضوع الخارجي المدرك من طرف المتلقي أو المستمع لفهم الكلام الدائري عبر التواصل إذ يحدث ذلك التفاعل عبر الممارسة اللغوية للفهم المشترك، ومنه يمكن للتواصل اللغوي أن يحدث نقطة الالتقاء لإدراك لغة الهوية إذ "أن الهوية تتّسم بالعودة إلى الموضوع انطلاقا من الذات والاعتراف بالموضوع، أو الذات مرادف للاعتراف بنفسه في الموضوع أو إنكاره، ومن هنا أهمية الحوار الذي يركز عليه **هابرماس** كتفاعل"[2].

إنّ التفاعل الموجود لا يكون إلا بالهوية الذات، والهوية المتمثلة في الآخر، وذلك ما يحدده في تشريح الذات بذاتها وكذا علاقتها بالذات الأخرى.

بذلك بيّن **هابرماس** رؤيته الدؤوبة إلى وضع الهوية في أطر التفاهم المبني على العقل التواصلي حتى يتمكن البشر من تحقيق الروابط الهووية بمنطق الحوار بعيدا عن اللاتواصل واللاتفاهم المؤدي إلى التشرذم والاصطدام، فالثورة أو النزاع. "فينفلت العالم إلى أشكال ممزقة من

---

[1]- علي عبود المحمداوي: قضايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر ومنشورات الضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص112.

[2]- نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، مرجع سابق، ص79.

المعاني التي تتكلم أصواتا متعددة لتقف مع كياناتها التي أفقدتها الكثير من تناغمها وعمقها، مما أدى إلى فقدان قابليتها لتنظيم حياة الناس وإعطائها معنى"[1].

لقد اتسمت الحضارة الغربية بانعدام الحس المشترك بين أفرادها وأقلياتها من حيث الشعور بالهوية أو حتى بالوطنية أحيانا، مما أدى إلى ضعف التفاعل الاجتماعي واضمحلت سبل الحوار وأصبح الإنسان مادة دسمة للعولمة ولمخاطر التقنية التي أفقدته روح الهوية، بل وواقعيتها. "واكتفى الفلاسفة بالإنصات لأحاسيسهم الروحانية، وانفعالاتهم الوجودية، أو بانغماسهم في البحث عن تطابق الأنساق اللغوية والعلموية مع ذاتها بحيث يصير بلوغ هذا التطابق هو الهدف الأسمى لكل بحث فلفسي أو نظري عقلي"[2].

إن بناء الهوية على أسس تواصليةجعل من الإنسان يتحلى بضبط عوالمه والتفاعل معها بأساليب عصرية أتاحت له فرص الاندماج الثقافي والسوسيولوجي. فحسب **هابرماس** فما كان عليه أن يترك وراءه الميتافيزيقا. ومختلف التواصلات الدينية أو العرقية ليتوجه إلى التواصل المجتمعي المبني على العقل الأخلاقي في إطار فرض وجود الإنسان البينذاتي والإعلاء من شأنه بالتواصل المبني على الحق والقانون والموجه إلى الفضاء العام.

وهنا نجد **هابرماس** "يتبدى في مساءلة إيتيقية راهنة تعي الهوية والمواطنة، وهذا من شأنه أن يفسر الخطاب السياسي في المقاربة الفلسفية التي تسعى لاستعادة نمط تفكير جديد في إطار إحداثية –ما فوق– وطني، تتخذ من الحوار مقاما للتواصل الإنساني"[3].

لقد اهتدى **هابرماس** إلى تقسيم النظرية التواصلية عنده إلى ثلاثة عوالم، وفق معرفته التواصلية، بل وانطلاقا من المعرفة الإنسانية، تلك المعرفة التي قسّم **هابرماس** على إثرها العوالم إلى ثلاثة هي:

---

[1]– علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص244.

[2]– المرجع نفسه، ص244.

[3]– من الكينونة إلى الأثر: هيدغر في مناظرة عصره، مجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص199.

"1- العالم الموضوعي –الطبيعي.

2- العالم الاجتماعي.

3- العالم الذاتي"[1].

إن لكل عالم من هذه العوالم حقيقته الوظيفية المتداخلة مع الذوات، تلك الذوات التي تسعى إلى التحرر من مختلف القيود لإنشاء الهوية المحضة المشتركة.

إن الهوية هي إعادة بناء العوالم الثلاثة المتراتبة حسب **هابرماس** والتي تؤسس على منهج العقل التواصلي، ذلك العقل الذي باستطاعته أن يتخلى عن العقل المادي الماركسي، ويتخلى عن العقل الفينومونولوجي الهوسرلي، وعن العقل الروحي الهيغلي، تلك العقول التي أنتجت منهجا ليبيراليا فيديراليا في ألمانيا، بل وتوسع من خلالها إلى أوروبا.

إنه ومن خلال تلك العوامل المرتبطة بالفعل التواصلي المرتبط في حد ذاته بالنسيج الاجتماعي الخاضع للأنموذج التواصلي والتداولي، إذ وفي "مقابل العالم الطبيعي ينتج مفهوم العقل الأداتي، والذي معه أصبح هم العقل الوحيد هو إنتاج السيطرة على الموضوع دونما اكتراث بما تنتجه أو تقيمه النظرية"[2].

من هنا ينطلق **هابرماس** من عدة مؤثرات طغت على بناء تفكيره وفق ما يسميه "بفلسفة الذات"، تلك الفلسفة التي تحتاج إلى "فهم المسائل الأخلاقية والتواصلية والتي لا تكون إلا إذا اتجهنا نحو إعادة بناء المسبقات الكونية للتواصل، وطرق تبرير المعايير والقيم على نحو ينقل صلاحيتها من الادعاء النظري المحض إلى التفاهم الموجه سلفا بواسطة شروط المعقولية المنبثقة في ثنايا اللغة التي نتكلمها سواء أكانت تعبيرا رمزيا أو قضية منطقية أو تجربة أصيلة تفصح عن نفسها، أو فعلا كلاميا"[3].

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص185.

[2]- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف، والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005، ص300.

[3]-فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص178.

إن الرابط الهووي الموجود في ثنايا التواصل والتفاهم الحواري المتجلي في الكلام، أو في أفعال الكلام، والتي بها يكون الترابط القصدي بين الذوات، على أساس الوعي بالفعل، ذلك الوعي الذي تمظهر في أطر التواصل البينذاتي المبني على التواصل الاجتماعي وحتى على التواصل الإعلامي، إذ تغير ذلك التواصل، فبدلا من أن يكون تواصلا بينذاتيا يتطلع إلى أهداف الإنسان الذات، أصبح تواصلا متعلقا على الذات "لذلك فالبنية المعيارية للهوية لا تعني لدى **هابرماس** مجرد الانتماء القومي للأفراد أو المجتمعات، بل هي بالتحديد، شبكة من العلاقات الذاتية التي تتشكل بموجب عالم معيشي مشترك تتكون بواسطته اللغة، ومتميز من خلال أفعال كلامية معينة"[1].

إن الهوية **الهابرماسية** هي بناء تواصل لغوي تجاوزت المفهوم الكلاسيكي لها على أنها هي تلك القبليات أو العرقيات المشكلة لخاصية الهوية، فالهوية بالمقصد **الهابرماسي** هي الأسس الفردانية الذاتية الممثلة لمجموعة من التجانس الذي يربط الأفراد بالجماعات عبر التفاهم والتذاوت. إذ تختلف الهوية باختلاف أدوارها من هوية شخصية تصل إلى الفرد إلى هوية الدولة –الوطنية– أو هوية –الأمة.

إنّ **هابرماس** وضع للهوية التقليدية المبنية على الهوية الآنية التي كانت تتصف بالعنصرية والتفرد والأحادية، والتي كانت منتشرة في أوروبا على وجه الخصوص، غذتها الحروب والتوجه العنصري للنازيين في ألمانيا، وعدم تقبل "الأقليات"، خاصة "الأقليات" اليهودية التي كانت منبوذة في المجتمع الألماني وما تعلق منها بمعاداة السامية التي تجلت في حادثة (الهولوكوست) التي بينت النزعة الهووية المتعالية للألمان على غيرهم من الأجناس، كل ذلك جعل **هابرماس** ينظر إلى الهوية بمنظار العقل التواصلي، ذلك العقل الذي عليه أن يتجاوز الماضي وأن يتماهى في الحداثة والتقنية، مما جعله عرضة للنقد بفعل تصادمه بالفئة الاجتماعية والاقتصادية، لذلك يؤكد **هابرماس** على "أنّ هذا الفعل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى

[1]– فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص180.

تحقيق مصالح وغايات معينة، فهذا العقل يبنى على فعل خلاق يقوم على الانفتاح بعيدا عن الضغط والتعسف، وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام يبدع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي"[1].

إنّ تحديد الهوية لا يرتبط بالهوية الجماعية المندمجة في المحيط الموضوعي أو الخارجي والتي يعتبر الانتماء أحد أطرافها وفق تواصل يظل المجتمع هو المتحكم فيه باستعمال الوسائل المتاحة لذلك عبر وسائل الدولة التي تفرض الهوية وفق المجال العام عبر المؤسسات الخاصة والعامة، أو عبر مختلف الانتخابات السياسية أو التوجه الديني أو غيره. "فالهوية تعين سلفا لارتباطها بالحرية، ولها استمرارية تتجاوز الآفاق البيوغرافية لأعضائها، من أجل ذلك علينا التمييز بين الهوية الافتراضية للأشياء، وهو مفهوم خاص بالمعرفة العلمية للظواهر، وبين الهوية التواصلية للأشخاص، والتي تتأسس عليها أدوراهم في المجتمع"[2].

إن الهوية الفعلية هي تلك التي تنطلق من الذات وتتفاعل مع الآخر في أطر التواصل والتعارف المتبادل بإعطاء الرأي والرأي الآخر، مع التقبل، والاحترام، وإيجاد البدائل المعمول بها مع احترام الحيز العام للمجتمع، بل والدولة هي الحامي الفعلي للكيان الهووي.

إن المقاربة التي يطرحها **هابرماس** هي إلحاق الحق والقانون إلى النظرية التواصلية لإحقاق دولة القانون والديمقراطية كبعد لغوي تواصلي أساسه الاعتراف المشترك بالحقوق وإلزامية الشراكة بين الشركاء الاجتماعيين بمعطى القانون المحافظ على الثوابت، تلك المنبثقة من الأصل الهووي للدول والشعوب، وتتجلى تلك الحقوق في:

"1-الحقوق الأساسية في الحريات المتساوية بالنسبة إلى الجميع على أوسع امتداد ممكن.

2- الحقوق الاساسية في الانتماء أو العضوية في جمعية تطوعية للشركاء القانونيين.

---

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس**، الأخلاق والتواصل، الدار العبية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص137.

[2]- فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص180.

3- الحقوق الأساسية في الحماية القانونية للأفراد، وحق كل شخص في الاستعانة بالقضاء. إذا هضمت حقوقهم، ومن ثم المطالبة باستعادتها"[1].

إن قبول الهوية وفق معيار التساوي بين الفاعلين المتواصلين لهو السبيل إلى الحلول التي اتخذ منها الفرد سندا لأخذ حقوقه كحماية القوانين وفق إتيقا المناقشة والحوار والتي تضمنتها الدولة والمجتمع، وهو التواصل الأسمى للتعبير عن الحرية والرأي بكل روح ديمقراطية.

الهوية في أطر عوالم التواصل:

حدد **هابرماس** الهوية على أساس العقلنة التواصلية التي كانت منعطفا في بناء الهوية الفردية لتتوسع إلى الهوية الكونية، أي أن **هابرماس** رفع عن الهوية الضرر التمايزي والإثني ليعيد بناءها على أساس الأنموذج اللغوي بدلا من أنموذج الوعي، والذي كان من مآثره هو انقسامه إلى:

أ- الفاعلية الاستراتيجية:

تعتمد هذه الفاعلية عند **هابرماس** على أساليب تحمي وراءها حقائق ما تبديه من فنون المكر والخداع المقصود قصد تحقيق مآرب الأرباح معنويا وماديا في الفعل التواصلي. وتتجلّى هذه الفاعلية في أنها: "فاعلية تنافسية تهدف إلى قمع أفعال الآخرين ومحاصرتها بغية التفوق عليها، وهي قد تتجلى على شكل ثقافات صريحة يهدف المشارك فيها إلى التغلب على الآخر، أو مضمرة عبر أفعال تنطوي على الخداع أو التحريف الأيديولوجي، وذلك كله يهدف بطبيعته إلى النجاح والسيطرة"[2].

إنّ هذه الفاعلية **الهابرماسية** لهي فاعلية تتأتى في مجال الاقتصاد والسياسة والسيطرة على المال العام، فالسيطرة على الهوية الفردية بطرق التوائية.

---

[1]- الفلسفة السياسية المعاصرة، قضايا وإشكاليات، مجموعة من المؤلفين، إشراف وتقديم: خديجة زيتيلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص154.

[2]- غالي حسين دواجي: الفاعلية التواصلية عند **هابرماس** ضمن كتاب اللغة والمعنى، مجموعة مؤلفين، الدار العربية لعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2017، ص293.

لقد عالج **هابرماس** العقل التواصلي بناءا على قفزة نوعية جعلت نظرية الوعي لديه تبقى رهينة العقل التواصلي في حدّ ذاته، إنّ **هابرماس** يعترض على (ماركس) "Karl Marx" (1818-1883م) في الواقع المادي للاقتصاد الرأسمالي المبني على المصالح والمنافع التي جعلت الإنسان الغربي في وضع حرج من سيطرة التقنية عليه، وذلك إذن هو التجلي الواضح للفاعلية الاستراتيجية التي فضحت هذا الشيء بمنطق الأرباح والإنتاج دون النظر إلى مستويات الإنسان كذات أو كشعور يتفاعل به الإنسان مع غيره عبر التواصل اللغوي المؤسس على الأهداف المشتركة للحياة البشرية، وهنا نجد أن **هابرماس** قد اتجه صوب مسار فكري واحد مع (سيغموند فرويد) "Sigmund Freud " (1856-1939م) ليوضح لنا: "أن المؤسسات الاجتماعية لا توجد لتسهيل عملية الإنتاج الاقتصادي والمحافظة عليه فحسب، بل من أجل كبت الشهوات التي تجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة، ولعل هذا الكبت الضروري حسب وجهة المجتمع التقني للحياة والبقاء يتضمن في الأصل تشويهها لعملية التواصل، ويعالج هذا التشويه لعملية التواصل والتفاعل من خلال التعبير الاجتماعي المتمثل في مجتمع عقلاني كلي يشارك فيه الجميع على قدم المساواة، ووضع يكون فيه التواصل تواصلا غير مشوه قائما على الوضع المثالي للحوار"[1].

إن هذا التشبيه الحاصل بين الكائن الفرد كنتاج للنظام الاقتصادي الذي جعل منه كائنا استراتيجيا ينبغي اختزال الروح الذاتية لديه التي لم يراعها للمحافظة على أخلاقيات الإنسان روحا وموضوعا، وكأن العلاقة بين العقل التواصلي **الهابرماسي** بنيت على أساس التواصل السوسيولوجي بدلا من التواصل المؤسساتي، وذلك ما يتجه نحوه (فرويد) على أن العوامل الاقتصادية جعلت من الفروق الفردية في المجتمع الغربي كائنا يصطدم بنفسه وينصدم من خلال واقعه.

"ولقد اتخذ **هابرماس** التحليل النفسي نموذجا للعلوم النقدية لأنه يرمي إلى مساعدة المريض إلى الكشف عن اللاشعور ووضعه تحت مراقبة الوعي إلى أن تقام علاقة متكافئة بين المريض والمحلل النفسي[2].

---

[1]- محمود خليف خضير: الهيرمينوطيقة النقدية، مشروعية العقل التواصلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص139.

[2]- المرجع نفسه، ص191.

إن اتساع الهوة بين الفرد والجماعة في الأنظمة الديمقراطية الغربية." ولّد بلورة مشروع نظام سياسي ديمقراطي يقوم على إرادة الجميع من دون تفريط بحق الفرد فيه"[1].

ب- الفاعلية التواصلية:

لقد تجاوز الطرح **الهابرماسي** عوالم الفعل الاستراتيجي بكل معطياته ومبتغياته المادية الصرفة، محاولا بلوغ التواصل المرتكز على أخلاق النقاش والحوار البينذاتي بين الفاعلين والمتحاورين على أساس التفاهم المتبادل المبني على العقل وما ينتجه من أفكار. "على ذلك يوجب **هابرماس** الانعطاف بمسار العقلنة نحو درب من التواصلية بين الذوات الفاعلة اجتماعيا، الفاعلة تواصليا، أو المشاركة البينذاتية في نقاش –تداولي- يهدف نحو فهم السلوكيات المتحصلة بين أفراد المجتمع"[2].

على نفس المسار يبلغ التواصل مداه في الجانبين النظري والتطبيقي، فيتحول التفاهم التواصلي بلغة **هابرماس** من ملاحظة تأملية عادية إلى وسيلة يتخذ منها المشاركون وسيلة بغية تحقيق أسمى مراتب التواصل العقلاني للتحرر من سيطرة المجتمع السياسي والاقتصادي وتحقيق الهوية التواصلية المزدوجة، ذلك ما دافع عنه **هابرماس** وفق بناء الهوية الانفتاحية المبنية على الشرعية والسيادة والوطنية، وكلها لا تكون إلا وفق المحافظة على الفرد وهويته ببعد ذاتي محض.

"إنّ تكيف الأشكال الاجتماعية للإنتاج (العمل، والتداول، والتفاعل) مع تقدم التقنيات العلمية، فإن ذلك يجعل أمر شكل النشاط واحدا مسيطرا، إنه تحديدا الشكل الأداتي[*]"[3].

---

[1]- حسن مصدق: **يورغن هابرماس** ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، المغرب، 2005، ص247.

[2]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، **هابرماس** أنموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، مطامع الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص149.

[*] **- الأداتي**: أو الأداتية هي مصطلح صاغه **هابرماس** في نظرية الفعل التواصلي ليوظفه في الممارسة الذاتية للفعل التواصلي، ويربطه **هابرماس** بالمعرفة والمصلحة انطلاقا من العقل الأداتي أو ما يعرف بالأداتية وكلها ضرب من ضروب الثقافات السوسيولوجية القائمة بذاتها، والمبنية في إطار العالم المعيش أو الفضاء العام، والأداتية هي نوع من التفاعل والتحرر العقلاني القائم على سبل الحوار المؤسس.

[3]-**يورغن هابرماس**: مستقبل الطبيعة الإنسانية...نحو نسالة ليبيرالية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص58.

إن الثقة المشتركة بين الأشخاص لا تكون إلا عبر العقل التواصلي، ذلك العقل الذي يتواصل عبر الحوار والأخلاق النقاشية المتميزة بالحقيقة والثبات، والصدق، والمعقولية، والتضارب لوجهات النظر الجامعة لجميع المكونات البشرية، بعيدا عن الفضاء الموضوعي والجانب النفسي ولا يتأتى ذلك إلا عبر التفاهم.

يقترح **هابرماس** وجود دعائم تواصلية تعارفية تنطلق حسبه من علم النفس السلوكي عند (هربرت ميد)، وسوسيولوجيا الحداثة عند (إميل دوركايم) "Émile Durkheim" (1858-1917م)، فهو بذلك يزاوج بين علم النفس في الذات المتواصلة ليصل بالتواصل إلى الأهداف أو الغايات التي من أجلها يكون السوسيولوجي هادفا على جميع المستويات، ولا يكون ذلك إلا انطلاقا من اللغة. "وهو ما تطلب حسب **هابرماس** التخلي عن براديغم فلسفة الذات لصالح براديغم فلسفة اللغة، هذا الانتقال من براديغم إلى آخر يعبر عنه كما هو شائع بالمنعطف اللغوي، الذي يعتبر أيضا منعطفا إجرائيا"[1].

إنّ الحيّز التواصلي الذي بناه **هابرماس**، إنما كان تواصلا عبر الهوية بفاعليتين تواصليتين، إستراتيجية، تجلت في المصالح والعلاقات المادية، وتواصلية تجلت في العلاقات السوسيولوجية إلى أطر الحوار والكلام والنقاش البينذاتي، فهو يقول: "لقد اقترحت ذلك في كل مرة، وفي اللحظة الحاسمة، كان يجب استبدال براديغم معرفة الأهداف ببراديغم للتفاهم بين الذوات القادرة على الكلام والفعل"[2].

إن الفهم الهووي لكل خطاب لغوي يجعل من الفرد يتواصل مع الآخرين على أساس الرغبة والإرادة المنبثقة عن اللغة، تلك اللغة التي يجب أن تفهم حسب مضامينها المقصدية لتحقيق مفعوليتها بين المتخاطبين الأفراد، ليس ذلك فقط حسب **هابرماس**، بل لابد من إعادة النظر في المعنى –ليصل التفاهم– كالتعرف على الذات من خلال الذات ووفق معرفتها للآخرين، إن فهم

[1]– عادل البلواني: النظرية السياسية **لهابرماس**، الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص 68.

[2]– المرجع نفسه، ص 69.

المعاني يحقق التفاهم الذي بدوره يجعل الهوية التواصلية عند **هابرماس** تحقق النسق التواصلي الهادف بين الأفراد وأناهم من خلال أنا الآخرين.

يقول **هابرماس**: "إنّ موقف الفهم المتبادل يضفي ترابطا على المشاركين في التفاعل –إنه لا يمكنهم من أن يتخذوا أي موقف سلبا أو إيجابا، كما لا يمكنهم التوصل إلى إجماع في هذا المعنى إلا على أساس قاعدة الاعتراف المتبادل بين الذوات حول ادعاءات الصحة"[1].

إن هذا المنطق الحواري بين المتشاركين في أطره، لا يتم إلا عبر هيرمينوطيقا اللغة التي تعبر عن مضامينه اللغوية بالفهم، ولا يكون الفهم إلا بالتقبل والاعتراف، وطرح البدائل واحتواء الأفكار بين المساهمين جميعهم لإحداث البناء التواصلي لغويا، ومقصديته سوسيولوجيا.

لقد كان الفكر الغربي، فكر إنتاج فأصبح فكر إعادة هيكلة وبناء ابتدأ (بماركس) وصولا إلى **هابرماس**، إن هذا التجلي الهووي انتقل فيه **هابرماس** مما يسميه (التفكير الذاتي) إلى ما يسميه (إعادة البناء)، إن هذا المنعطف الفكري **الهابرماسي** غيّر معه مجريات الأحداث الفكرية والفلسفية في الغرب، من خلال إعادة الطرح (الماركسي) المبني على المادية التاريخية وجعله يتوافق مع معطيات البناء الاجتماعي للتركيبة البشرية من حيث الهوية وإعادة تفعيله لغويا حتى يكون تواصلا يخلق روحا تذاوتية بين الأفراد في إطاره العام "والهدف الأساسي من إعادة البناء يتمثل تحديدا في الدعوة إلى القيام بمناقشة إبستمولوجية لنظرية (ماركس) من الداخل بحيث تعمل على تفسير مركز الثقل فيها من البنى التحتية (الاقتصاد السياسي إلى البنى الفوقية)"[2].

إنّ النظرة المادية المتعالية لماركس جعلت من **هابرماس** يعيد قراءة الفكر الماركسي، ليس بصبغة مادية اقتصادية، بل بصبغة سوسيولوجية تتماشى مع الواقع الاجتماعي المعاش بالإضافة إلى إضفاء روح التواصل اللغوي في ثناياه.

---

[1]– علي عبود المحمداوي: بقايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، مرجع سابق، ص115.

[2]– فتحي المسكيني: بعد ماركس، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، مطبعة تونس، قرطاج، ع40-41، 2006، ص100.

إنّ الهوية بما أنها حققت قفزة نوعية بدءا من (ماركس) في البناء المادي التاريخي مرورا **بهابرماس**، فالتواصل اللغوي لتأخذ الهوية بعدها بعيدا عن الصراع لإثبات وجودها، ذلك الصراع الذي يختلف باختلاف الأعراق والأجناس والأشخاص والأوطان، إن هذا كله يحدده (صاموئيل هنتغتون) بما يسميه عوامل الهوية والتي صنفها كالآتي:

"**1- السمات الشخصية:** مثل العمر، السلالة، الجنس، القرابة.

2- السمات الثقافية: مثل: العشيرة، الإثنية، اللغة، القومية، الدين، الحضارة.

3- السمات الإقليمية: مثل: الجوار، القرية، البلدة، المدينة، الإقليم، الولاية، المنطقة، القارة.

4- السمات السياسية: الانشقاق ضمن جماعة، الزمرة، العقائد، الجماعة ذات مصلحة معينة، الحركة، القطبية، الحرب، الأيديولوجيا، الدولة.

5- السمات الاقتصادية: مثل: الوظيفة، الشغل، المهنة، مجموعة العمل، المستثمر، القطاع الاقتصادي، الاتحاد العمالي، الطبقية.

6- السمات الاجتماعية: مثل: الأصدقاء، الناس، الفريق، المجموعة، وقت الفراغ، المكانة الاجتماعية"[1].

إن هذه السمات التي رسم ملامحها (هنتغتون) تؤكد وجود علاقة ترابطية بين العناصر الفاعلة في التواصل بين سمة سياسية وسمة اقتصادية أو اجتماعية لتحدث شبكة العلاقات التواصلية باسم الهوية –تلك الهوية تتغذى من فروع الفرد في المجتمع وتشكل لديه التواصل مع محيطه الأسري في المجتمع، ومع محيطه السياسي في الدولة، عبر التواصل مع السلطة السياسية في إعطاء الرأي والتعبير عن الإرادة السياسية، والمطالبة بالحقوق المدنية، والمساهمة في بناء القوانين وإضفاء الديمقراطية، والمحافظة على حقوق الإنسان، مع حق التمتع بالتعبير والاندماج الثقافي والاجتماعي.

[1]- صاموئيل هنتغتون: من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، تر: حسام الدين، الدار العربية للنشر، دمشق، سوريا، 2005، ص43.

إن هذا كله تتطرق إليه العلوم الإنسانية في أطرها الأنثروبولوجية والتي استلهمها **هابرماس** من (كلود ليفي شتراوس Levi Strauss) (1908-2009م)[*]، لقد كانت اللغة عنده محل تبادل وظيفي في العلاقات التواصلية من مختلف العلامات والرموز المأخوذة من اللسانيات الديسوسيرية، والتي تتوافق مع "أفعال اللغة التي بدأها (أوستن Austin) (1911-1960م)[**]، يصبح واضحا بأن التلفظ ينبغي التفكير فيه ليس كتعبير لتمثلات سابقة لوجوده، إنما لكونه صورة لنشاط نوعي بواسطته تبنى المعنى لفاعلين يتحصنون بلغة متبادلة، والذي يمتلك شروطه الخاصة في النجاح والإخفاق"[1].

إنّ أدوات الاتصال جمعت بين المقاربات التي طرحها **هابرماس** في التواصل والتي قرّب فيها بين التواصل اللغوي في السيميائيات واللسانيات المعبر عنها في وظائف اللغة في الكلام والنقاش والحوار. فيكون التزاوج الفكري مملوءا بالطرح الواقعي. "هذه الهوية التواصلية هي التي تضمن اتصالية المجتمع، وتحدد طريقة المجتمع في رسم الحد الذي يفصله عن محيطه والتي ينبغي أن تكون في نمط الانتماء إليه"[2].

لقد حدّدت معالم الهوية الغربية والتي تمخضت عن الأنظمة الاقتصادية والسياسية بفعل النظام الليبيرالي الرأسمالي والتوجه البورجوازي، مما أدى إلى التفاوت في المجتمع الغربي بين الطبقة البروليتارية، وبين المالكين وذوي رؤوس الأموال، مما جعل الهوية الغربية تتموقع وتنفصم إلى هوية

---

[*] – **كلود ليفي شتراوس(Levi Strauss)** (**1908–2009**): أنثربولوجي وإثنولوجي فرنسي معاصر تأثر بدوركايم وموس بعد لقائه بعالم اللسانيات جاكو بيون في نيويورك تطرق إلى دراسة الظواهر الإنسانية وذلك ما تجلى في أعماله حول قبائل الهنود في الأمازون، ومن مؤلفاته البنيات الأولية للقرابة (1949) الأنثروبولوجيا البنيوية (1959)، ميتولوجيات (أربعة أجزاء) من (1914-1971)، الفكر المتوقف (1962).

[**] – **جون أوستن (Johnn Austin)** (**1911–1960**): فيلسوف بريطاني معاصر مهتم بفلسفة اللغة، تطرق إلى دراسة اللغة التحليلية والتداولية، بالإضافة إلى مزاوجته لها بالفلسفة التحليلية تحديدا، تناول فلسفة اللغة انطلاقا من الأفعال الكلامية ومقاربتها اللغوية اللسانية والتداولية من أهم مؤلفاته: كتابات فلسفية (1979)، لغة الإدراك (1962).

[1]– ستيفان هابر: **هابرماس** والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد حديدي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص92.

[2]–فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص180.

تحمل دلالات فوقية، وهوية تحمل دلالات تحتية، مما أدى إلى اختلال التوازن الهووي الفردي والمجتمعي في آن واحد، فكان حسب **هابرماس** "أن تكون دلالة الهوية من (بنية القرابة في حدود القبيلة إلى بنية مماهاة عقدية دينية أو سياسية في نطاق الإمبراطوريات القديمة، لكنها انتهت إلى بنية كلية للأنا في أفق الأزمة الحديثة، وإن الخطير إنما يكمن حسب –**هابرماس**– في أن الرأسمالية خلقت مجالا طريفا للهوية، هو مجال القرارات الفردية وغير الممركزة، وهو منظم حسب مبادئ كلية، في إطار الحق البورجوازي"[1].

إنّ هذا الاختلاف الذي نتج عن الهوية في الغرب الأوروبي خاصة، كان نتاج صراعات طبقية حول المصالح المادية، مدافعا عن الأفق الروحية لمعالم الهوية الفردانية، والتي تهتم بالفرد المواطن اقتصاديا في العالم المعيش، وسياسيا في اندماجه وإشراكه في الفضاء العام، اجتماعيا بالتعبير عن أناه الذاتية بكل حرية وعقلانية، وسياسيا بدمجه في المشاركة الحرة والبناءة وذلك برسم المعالم الديمقراطية وفق المشاركة الدستورية الممنوحة له قانونا في حق التمتع بالمواطنة أو بالتجنس، أو المشاركة في الانتخابات الرئاسية أو التشريعية، وطرح الأفكار في الرأي العام بكل حرية وديمقراطية، بعيدا عن الصراع الهووي المتطرف، بعيدا عن أي إكراه أو عنصرية إثنية، أو اعتقادات مزيفة مبنية على إرث حضاري أو تاريخي بنزعة تحيزية لأي أيديولوجية كانت، وفي هذا المجال نجد **هابرماس** يعبر عن تلك العلاقة بين الهوية ومختلف القيم المؤثرة فيها سلبا أو إيجابا، إذ نجده يقول: "إن المعتقدات تلعب دورا مغايرا في الوقت الذي تقوم فيه بإرساء حقائقها وفق طرق متباينة، وشعارها في ذلك التمسك بالنشاط وإشغال المقالات أو الأقوال بأنواعها، وهذا ما يجعل الفاعلين في عالم معاش معطى، خاضعين لقناعات مسبقة يتأثرون بها في حلهم وترحالهم. إنه يتوجب عليهم أن يتعرّفوا بموجب هذا الافتراض انطلاقا من خاصية أساسية وهي التمييز العقلي بين المعرفة والرأي، بينما هو صحيح أو حقيقي فعلي، وبين ما يبدو كذلك"[2].

---

[1]– فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص 180-181.

[2]– **يورغن هابرماس**: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص60.

إنّ سيناريو النزاعات الطبقية في الجانب الاجتماعي أو في الجانب الاقتصادي جعلت من الهوية، خاصة الهوية الغربية تفقد نوعا من مصداقيتها التواصلية، محاولة تبيان الفرد على أساس القطيعة والطبقية، ذلك ما طرحه (رونوسوسوليو) حينما قام بالتعبير عن بعض المعطيات في أواخر ستينيات القرن الماضي. "إذ ظهر موضوع الهوية في سياق إعادة النظر في الصراع الطبقي كمبدأ وحيد للهوية"[1].

إنّ شعور الفرد بالتفاوت يؤدي به إلى التهاوي والتنازل عن هويته، أو عدم الاعتراف بالهوية الغيرية للبقية من أفراد المجتمع الواحد، مما يحتم وجود اللاثقة بين الأفراد، إذ حسب (رونوسوسوليو) فإن: "الاتجاه على المدى البعيد أصبح يميل إلى تراجع النزاعات أو على الأقل تراجع النزاعات المرئية، يمكن على سبيل المثال احتسابه قياسا بعدد أيام الإضراب من أربعة ملايين يوم تقريبا بين العامين (1970-1976) إلى 352840 يوم في العام (1997)" [2].

إنّ هذا الفتور المتزايد في جانب الهوية الفردية يجعل الإنسان يفقد نوعا من إحساسه بالانتماء، مما يولد لديه البحث عن الهوية نظرا للفراغ، إنّ ذلك أخذ منه بالقوة تحت مسميات متعددة فأضحى يبحث عن هويته في هوية هذا المجتمع المتعالي عليه.

إنّ ذلك بتعبير **هابرماس** يجعل الهوة كبيرة بين الفرد والمجتمع ويفقد التواصل معناه ليتقرب إلى التحيز الإيديولوجي فيصبح الإنسان محل صراع في هذا العالم بخلاف الذي يراه، إنما يقلق **هابرماس** "ليس أننا نحاول استباق حقيقة إمكانية أو رؤية معينة بعينها للعالم والتعوّد عليها، بل ما يقلقه بالفعل هو أن يصبح أخذنا لحقيقة نوعا من الأيديولوجيا"[3].

تكون الهوية بهذه الرؤية **الهابرماسية** تجليات فكرية تجعل منها تفقد مشروعيتها على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، وبما أنه على التواصل أن ينطلق من الفهم، فإنه لابد على

---

[1]- كلورد بيرنارد: أزمة الهويات، مرجع سابق، ص213.

[2]- المرجع نفسه، ص214.

[3]- عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص170.

الفهم من أن يتخذ من حفريات اللغة مرجعا له لبناء التواصل القاعدي للذات، ذلك ما يطرحه (فوكو) في أركيولوجيا اللغة وفي تاريخانيتها المتجذرة في ماضي التاريخ. "فوراء كل تاريخ يختفي تاريخ آخر، وكل خطاب متجانس متوازن له لغة تاريخية معقولة، إنما ينبغي الحفر في أساسياتها غير المنطوقة، لأن التاريخ المكتوب ليس دليل ثقة دائما بقدر ما هو دليل غياب للتاريخ غير المكتوب"[1].

إن براديغم[*]التواصل المطروح من قبل **هابرماس** لم يكن الخيار الوحيد الذي على الهوية أن تتبعه، فلقد وسّع **هابرماس** من مفهومية الهوية بطرق التوسع الفكري والتواصلي فيها، فنظر إليها ببعد كوني أو عالمي لا يقتصر على الهوية الفردية فحسب، بل يتجاوزها إلى ما يسميها بالعبد الكوسموبوليتيكي[**]، أي على الأفراد أن تتحدد هويتهم في الذات وهي المنطلق لتعميم الهوية في عموم العالم بالمواطنة أو بالهجرة. "وهكذا فإن الكونية توحي لنا بثلاثة تعاليم محتواة في فكرة الإنسانية تتعلق على التوالي:

1- تربية الأفراد.

2- السياسة الداخلية للدول.

3- الكوسموبوليتيزم، أو المواطنة العالمية.

مثل هذه التعاليم يتقاسمها **هابرماس** مع (كانط) نظرا لما تحتويه من دعاوى أساسية تخص التأكيد على استقلالية الأفراد من الناحية الفردية والسياسية"[2].

---

[1]- مطاع صفدي: التاريخ المختلف، الفكر العربي المعاصر، ع43، 1987، ص03.

[*] – **البراديغم**: هو مصطلح غربي، له تعريفات متعددة في الفلسفة الغربية، عرّب حديثا وترجم إلى اللغة العربية على أنه الأنموذج، وله علاقة بالعلوم، فهو يعني تلك القوانين والأسس والنظريات التي يسترشد بها الباحثون في علومهم لإنتاج فكري علمي وفق منهج موضوعي، بالنسبة إلى الفلسفة استخدم في حقل الابستمولوجيا والبراديغم عند **هابرماس** يعني الأنموذج، وصاغه في نظريته في الفعل التواصلي وربطه باللغة والحوار في الحيز الاجتماعي والسياسي والثقافي.

[**] – **الكوسموبوليتي**: استخدم هذا المصطلح ليدل على الدولة الكونية أو العالمية، أو المواطنة العالمية، وله تعاريف مختلفة استخدمت في الأنثروبولوجيا وفي الفلسفة التواصلية عند **هابرماس** كمصطلح ذو بعد كوني.

[2]- محمد حديدي: ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010، ص126.

ذلك ما كان يصاغ في الهوية الفردية خاصة الأوروبية منها، فمع ظهور الإمبريالية وانتشار الاستعمار ووجود هوية للمواطن تحمل في طياتها هوية مناهضة للهوية العقلية الأوروبية. ما ولّد وجود ردود أفعال حول ذلك الاختلاف الهووي بين المستعمر، والدول المستعمرة وشعوبها، إذن فالهوية هي الدفاع عن الذات في إطار المحافظة على الأصول أو الأعراق، "لذلك اعتمد الغرب على الاختلاف الإثني أو على خصائص محددة تمت ملاحظتها، وعلى حاجات المستعمرين، والأفكار المسبقة حول السكان الأصليين، علاوة على ذلك فإن هذه البناءات تمت تنميتها خلال ديناميات الصدامات العقلية"[1].

فبناء الهوية حسب **هابرماس** لم ينطلق إلا من خلال الهوية الأصلية، والتي لاقت صداما مع الهويات الأخرى من غير الأوروبيين، كالأفارقة والآسياويين، ذلك ما غير من مجرى الهوية ووجودها في الوطن، إلى وجودها في العالم أو في المواطنة العالمية حتى تكون الهوية بصفة عالمية، أو كونية في فضاء مفتوح للجميع.

إنّ مجريات التحول التواصلي في الفكر **الهابرماسي** يقتضي وجود آليات عملية في الهوية المعاصرة بأطر عقلانية تندمج فيها التقنية بالمعرفة، بوجود نقاش عقلاني حر يسلكه المجتمع للمحافظة على كينونته واستمراريته الهووية، ولا يكون ذلك إلا بوجود الفهم. "إذ يقترح **هابرماس** مسألة الفهم على أنماط فكرية تتم بالنقاش المعقلن حتى لو تعلق الأمر بمناقشة خطاب تيلولوجي منكمشا على ذاته. وقد استدل على ذلك أنه بإمكان المزاعم الأخلاقية ذات الطابع التيلولوجي أن تقدم إسهاما حصيفا يوضح المسائل الأساسية الخاضعة للنقاش"[2].

من خلال الربط بين اللغة أو المفاهيم، النص أو المضامين لفهم الحوار عبر التحليل الخطابي الكامل وراء معطيات اللغة وحفرياتها، تلك اللغة التي قد ينحرف مسارها إلى الفهم الخاطئ بدعوى أنها من التراث أو من الهوية، فوجب تقبلها على ما هي عليه، لذا نجد **هابرماس**

---

[1]- آنيا لوميا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007، ص177.

[2]- **يورغن هابرماس**: مستقبل الطبيعة الإنسانية...نحو نسالة ليبيرالية، مصدر سابق، ص18.

يتفق مع (هانز جورج غادامير) "Hans-Georg Gadamer" (1900-2002م) حول طرحهما للتراث، وعبره للهوية كجزء منه، وهنا "نجد **هابرماس** قد رفض وتناقض مع ما قدمه (غادامير) في تمثله للتراث على أنه وعاء تخزين أفق أساسي للفهم، بينما يلزم أن نفهمه حسب **هابرماس** في شكل فضاء متخزن للتشويهات والانحرافات التي تتيحها الأيديولوجيا، وذلك بالتأكيد يشوه الفهم ويعطف مساره"[1].

إنّ انحراف الفهم على مساره يؤدي باللغة إلى التذبذب الفكري والتراجع النقاشي بين المتكلمين في قضايا المجتمع أو السياسية، مما يضعف الحجة ويقلل من دور الفهم العام للأفراد. وما يدور على الساحة الاجتماعية أو السياسية من أحداث ومستجدات مطروحة، مما يؤدي إلى استخدام العقل لتصويب رؤيته حول مقتضيات الواقع المعاش.

إذن من هنا نجد العقل الغربي —حسب **هابرماس**- قد درس الإنسان بالهوية المطلوبة المقترنة بثقافته ولغته. لقد كان تأثير التواصل **الهابرماسي** جليا على واقع الإنسان الغربي الذي خرج من عصر اللاعلم إلى العلم، ومن اللانهضة إلى النهضة، بل وإلى التقنية والتكنولوجيا والعولمة والحداثة. كل ذلك كان بفعل التفاهم العام بين العقل المتماشي مع التحولات وفق الأنموذج التواصلي.

حذا **هابرماس** حذو سابقيه في مدرسة فرانكفورت النقدية والتي اعتمدت على العقل الأداتي، فالعقل التواصلي انطلق من جذور فكرية ماركسية كانطية، مرورا بالمدرسة التحليلية اللغوية (جون أوستن وسيرل)، إن هذا التراكم الفكري ترك المجال أمام **هابرماس** ليعبر عن فهم أكثر للهوية انطلاقا من الإرث التأسيسي مع (هوركهايمر وأدورنو) ليبتدأ **هابرماس** بالبحث عن أشكال الهوية المركبة في المجتمع الغربي، سواء تعلق الأمر بالهوية الوطنية، أو الدينية، أو الإثنية، وإن كانت الهوية الغربية قد اتبعت الجانب الديني في الديانة المسيحية على اختلاف مذاهبها البروتسنتية

---

[1]- See: Habermass, connaissance et intente, p270-271.

نقلا عن: هشام معافة: التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010، ص236.

والكاثوليكية والأورثوضوكسية، فحدث الانشقاق المذهبي بين صفوف أتباعها في أوروبا محاولة وجود هوية دينية متطرفة لمذهب معين بخلاف المذاهب الأخرى، وذلك ما حدث مع البروتستنيين والكاثوليكيين من صراع ديني ديني في الهوية الدينية الغربية، واحتدم الصراع فوصل إلى السلطة السياسية، مما أدى إلى تضارب المصالح وبقي المثقف والأكاديمي رهن اعتقال فكره الهووي. "فالأكاديمي الذي يقول بسلطة المعرفة، يضع معرفته في متناول المراجع السلطوية مساويا بين السلطة والطبقة المثقفة منتقلا من تقسيم العمل الاجتماعي الذي يعطي السلطة المعرفية إلى طرف اجتماعي ويمنعها عن آخر، أما السبب الثاني فيظهر في احتكار المعرفة الذي يوطد هيمنة أيديولوجية سلطوية توحد بين المعرفة لاتخاذ القرار وعدم المعرفة وواجب الامتثال والخضوع"[1].

إنّ العلاقة التي تربط المعرفة بالسلطة بالمثقف هي التواصل بكل أشكاله وأساليبه الإجرائية والعقلية والفعلية والكلامية والشعبوية المكتوبة، الصريحة منها والضمنية، على شاكلة الاتفاق البنيوي للتركيبة اللغوية، ذلك ما سيوضحه لنا **هابرماس** في نسيج اجتماعي تكون الهوية بمعناها الواسع جامعة لأطر التواصل كلها. "إنّ الهوية قيمة معيارية في معنى أنها بنية لغوية تذاوتية، أو بينذاتية (Intusbjective) مشكلة باللغة، ولذلك ليس المجتمع مجرد مجموعة اقتصادية من المنتجين والمستهلكين، وإنما هو شبكة من الأفعال التواصلية. إن الهوية المقصودة هي بنية تواصلية، وليس نعرة قومية أو إثنية"[2].

إنّ الهوية بلغة **هابرماس**، هي ليست تلك الهوية اليوتوبية المتعالية على العالم الحقيقي والمنغمسة في العالم المثالي العلوي، بل الهوية هي الهوية الموضوعية القائمة على الاقتصاد والسياسة والفكر التواصلي البراغماتي المفيد لجميع أطياف الإنسان. إن هذه الرؤية تلائم الرؤية المقدمة من طرف الفيلسوف والمفكر (فتحي المسكيني) (1961م) الذي يتخذ من الهوية رديفا للعلمية والواقعية العملية، لذا كان لابد من "بلورة فلسفة غير علمية، تكون قادرة على إيضاح الأساس

[1]- فيصل دراج، أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد: إشكالان مختلفان، مجلة ألف، ع25، 2005، ص125.

[2]- فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص180.

المعياري للعقل الاجتماعي، بالانشغال على القضايا الأخلاقية والعملية والتواصلية بوصفها علاقات إنتاج من نوع جديد، وليس مجرد بنى لوعي زائف"[1].

إنّ منعرج الهوية التواصلية تستضيفه قنوات الحوار الاقتصادية المتمثلة في النظم الاقتصادية من مطالب متعلقة بالشغل، وإعطاء الحقوق للعمال، وفتح المؤسسات العامة والخاصة، وتقديم الوسائل، بالإضافة إلى الدعم المادي والمعنوي للفئات العمالية دون إحداث القطيعة مع الدولة، أو مع الإنتاج والتسويق، ذلك مع أنتج لنا هوية اقتصادية تواصلية تربط المواطن الذات بالمؤسسة الاقتصادية حتى تكون الهوية في المجال الاقتصادي أكثر تقبلا، مما تكون عليه في العلاقات الإنتاجية الأخرى، بالإضافة إلى إخراج هوية جماعية مشتركة بين الجميع.

ولئن تكلمنا عن الإطار الاقتصادي، فذلك يوجهنا إلى التوجه إلى الهوية السياسية في الفضاء العام. وتلك الهوية تنطلق من المواطن الأصل والمواطن الدخيل، والمهاجر، والمقيم، لتكون الهوية ليست هوية جماعية، بل ذاتية، وعلى هذا الأساس وحسب وجود الحوار والنقاش لاتحاد الهويات جميعا تحت مضلة الهوية التشاركية التشاورية سياسيا بين الإثنيات، والسلطة السياسية، والاتفاق المبرم هو القانون والحقوق، والتي يلتزم فيها الجميع دولة وشعبا أكثرية وأقلية للحفاظ على وجودها الدائم، فعلى الهوية الوطنية المتبادلة المبنية على العقلنة التواصلية، هنا كان لابد من "صياغة نظرية فلسفية تستمد مقوماتها من حقل عملي منتج لتواصلية خطابية، وانطلاقا من هذا العقل، يقوم **هابرماس** باستنتاج ترستدنتالي للكيانات المعيارية، كالقانون والأخلاق، بهدف التفكير في إمكانية هوية جماعية كونية"[2].

إن مهمة الهوية هي تحقيق الاعتراف بالذات، وتحقيق الاعتراف بالآخر، ولا يتسنى للذات أو للآخر أن يتصلا إلا عبر لغة تواصلية لغوية، إذ يقول ريكور : "أنا لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لنا امتلاك نقد دون أن يكون لدينا تجربة تواصل"[3].

---

[1]- فتحي المسكيني: بعد ماركس، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، مرجع سابق، ص101.

[2]- محمد نور الدين أفاية: في النظرية النقدية للمشروع الفلسفي **لهابرماس**، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع78-79، 1990، ص69.

[3]- بول ريكورد: محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروتن لبنان، ط1، 2002، ص324.

إنّ وجود التمايز الحاصل في الهويات مع وجود "الأقليات" في الغرب طرح إشكالا حول قضية الانتماء إلى الأصل العرقي الجامع للأفراد في مجموعة عرقية معينة، وكان الشعار المرفوع هو قولهم: "نحن في الواقع شعب واحد ينتمي كلنا إلى مكان واحد، ولكننا نريد تغييره"[1].

إن التعدد الهووي في الدول الأوروبية شكل فارقا في الوحدة الوطنية بين مجموع دول الاتحاد الأوربي ولعب دورا في تفكيك أو محاولة تفكيك بعض دوله بناءا على معطيات الهوية لعرق معين، وذلك ما شهدته إسبانيا في مطالبة إقليم كتالونيا بالانفصال عن الدولة الأم. إن هذا الشرخ الموجود بين الهوية والهوية الأخرى في الوطن الواحد سببه اللامساواة السياسية والاقتصادية، بل وأكثر من ذلك سببه اللاتواصل بين المكونات الإثنية خاصة ذلك التواصل الاجتماعي المبني على صياغة "عقد اجتماعي يقوم على قواعد وقيم تقيم التوازن وتتجاوز التناقضات"[2].

هذه المجاوزة لوجود التناقضات الإثنية تدل على انعدام التواصل، بل والحوار، والتفاهم بين المشاركين في المصلحة الوطنية العامة والخاصة، ولا يكون ذلك إلا بالتواصل عبر اللغة لأنها الأداة الوحيدة التي تجمع الجميع بمؤثرات مختلفة، إذ يرى **هابرماس** أن اللغة تمكننا من إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة"[3].

فالفضل كله يرجع إلى تكوين لغوي ممارس عبر الكلام الإجرائي والمنهج، وفق مبادئ العقل الصائب المشكل للهوية المتوافقة المشتركة الجامعة لجميع الشركاء الاجتماعيين الممثلين إما في الدولة –أو الفرد– أو الجماعة– تحت الاتصال والتفاهم والتعارف، بل والاعتراف.

لقد اختلف العقل الغربي في الهوية لاعتبارات تناقضية أمام الفرد في ذاته، هل سيوجه الهوية؟ أم الهوية هي التي توجهه؟ ذلك السؤال الذي شكل هاجسا أمام الفرد، بل المواطن الغربي الذي أراد إنتاج هوية خالصة تبتدأ بالذات، لتتماهى في الوطنية. فهل تتجاوزها إلى الكونية؟ أم

---

[1]– مجموعة مؤلفين: الهوية وتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، مرجع سابق، ص276.

[2]– غسان سلامة: المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص 71-72.

[3]– الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 209.

تبقى مجرد هوية محلية جهوية؟ ذلك كله جعل الهوية تطرح مفهوما جدليا محيرا ومستعصيا إن على المستوى الفردي أو على المستوى الجماعي في الإطار الكلي.

المطلب الثاني: الهوية وعلاقتها بالبعد الإيتيقي لأخلاق النقاش

إنّ الضرورة الملحة التي جعلت من **هابرماس** يحاول تجاوز العقل الأداتي كونه عقلا يجعل الإنسان بعيدا كل البعد عن حقيقته الذاتية، لذلك اهتدى **هابرماس** إلى خلق الفعل التواصلي كبديل له، وانطلاقا من ذلك فإنه أسس لأطر هووية معيارية سليمة لبناء علاقات اجتماعية لغوية كان لابد من النظر فيها عبر التفاهم أو الحوار، أو كما يسميه **هابرماس** (بإيتيقا النقاش)[*].

إن إتيقا النقاش عند **هابرماس** تمثلت في تغير الفرد عن بعده الأخلاقي لتمكينه من فرض ذاته بأسلوب حضاري عبر التفاهم والأخلاق لبناء الهوية الذاتية المستمدة من العقل الأخلاقي. ويبدو أن **هابرماس** كان مع (كارل أتوآبل) "KARL OTTO APEL" (1922-2017م) قد أعطيا لإتيقا النقاش منعطفا لغويا وتداوليا ونقاشيا هاما، للوصول إلى بناء الهوية الاجتماعية بمبدأ الحوار بين الشركاء المتواصلين، إذ يهدف (آبل) إلى: "تأسيس شكل إجرائي لتسهيل سياسة النقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج محددة تتلخص في القرارات مع ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن هذا النقاش، نقاش حقيقي واقعي يدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر، كما هي متخيلة في واقعهم الاجتماعي والتاريخي، وهنا يكمن الخلاف بين نزعة **هابرماس** الشمولية، ونزعة آبل الترستندتالية"[1].

إذن العلاقة بين **هابرماس** (وآبل) تكمن في اختلاف الأدوار النقاشية حول المنافع العامة المقدمة إلى الإنسان باعتباره مناقشا من أجل أخذ حقوقه وفق أخلاقيات الحوار والتقبل والتفاهم والتصور القبلي للوعي والهوية المطروحة. "إذن فأخلاقيات النقاش ليست مذهبا ولا نسقا من القيم

---

[*] – **الإتيقا**: هي مصطلح غربي يبين البعد الأخلاقي والنقاشي والحواري، وهو مستقى من مصطلح التداولية اللغوية، الأخلاق النقاشية هي طرح الآراء والأفكار والدفاع عنها بحجج عقلانية منطقية مع احترام الأطراف المتحاورين واحترام أفكارهم، استخدمت في التواصل لتدل على معنى الأخلاق التواصلية عند **هابرماس**.

[1]– كارل آتوآبل: التفكير مع **هابرماس** ضد **هابرماس**،ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر لبنان المغرب، ط1، 2005، ص20.

والمعايير، بل هي كما يقول آبل: إجرائية ترستندنتالية[*] تجمع شروط مناقشة أطروحات ومبادئ عملية في المجال الأخلاقي والسياسي، تتجلى في مشروعيتها وصلاحيتها"[1].

لقد انطلق **هابرماس** لتبيان الهوية الإنسانية وبالضبط هوية الفرد الغربي من خلال الفلسفة التحليلية. لقد أقام فلسفته على فلسفة هيرمينوطيقية[**] لهيدغر، ليؤسس لنا تواصلا نقاشيا فعالا على المستويين البنائي والاجتماعي، وخلافا لما كان معمولا به، فإن أطر النقاش الكلاسيكية بينت مختلف النظريات الواقعية والوضعية بعيدا عن أي نظرة إنسانية ذاتية، ولما كان هذا التعارف وجب وجود نقاش مبني على اللغة باللسانيات والتداولية وفهم المقاصد للتعبير عن الأفكار بكل صورها العملية. ذلك ما اهتدى إليه **هابرماس** في إتيقا النقاش وكان تفسيره له واضحا بالنسبة لانعكاساته على الهوية، تلك الهوية الموروثة عبر اللغة، لتتفاعل مع الذوات، إذ بين **هابرماس** هنا العلاقة الموجودة بينهما، فهو يرى أن: "المصدر التقليدي لتفسير أو لتغيير مشكل المعقولية هو العلوم الوضعية الحديثة، وليس البنى البينذاتية القائمة على اللغة، التي تنظم أشكال الوعي، ووجه الطرافة تحديدا هو إعادة تعريف الفرد، على نحو يتقبله من الصفة الاقتصادية للمالك الخاص إلى الصفة التداولية للذات المتكاملة والفاعلة"[2].

إنّ الحوار الثقافي والمعقولية، والتفاهم، كلها أطر إتيقية أخلاقية لمبادئ التواصل العام، إذ ذلك يربط الذات بالآخر في إطار التماهي الهووي بينهم على أسس علمية ومنطقية، "لذلك تشير الإتيقا إلى الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي

---

[*] – **الترستندنتالية**: هي مصطلح غربي وهي تعني العلو أو المتعالي، استخدم مع كانط كما استخدم مع آبل وهي ضرب من أضرب الفلسفة الألمانية يدل هذا المفهوم على اليوتوبيا وهي مطلح فلسفي خالص عبر عنه قديما بعالم المثل عند أفلاطون وعبر عنه حديثا بمصطلح التعالي أو المثالي أو الترستندنتالي، كما استخدم مع هيدغر وغادامير وفي مدرسة فرانكفورت النقدية.

[1]– نور الدين علوش: فلسفة السلطة السياسية عند **هابرماس**، منشورات الحمراء، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص32.

[**] **الهيرمينوطيقا**: أو فلسفة التأويل، ظهر هذا المصطلح الغربي في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وهو يدل على العلاقة الرابطة بين الفلسفة وفلسفة التأويل، ويدل على التفسير أو التأويل للنصوص المقدسة أو غيرها.

[2]– فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص185.

تحتفظ فيه الأخلاق (Moral) بمهمتها التاريخية، وهي وضع المبادئ موضع التصنيف والممارسة"[1].

هذه المبادئ التي يقوم عليها التواصل شكلت شكلا أساسيا في الهوية عندما تختلط بالأفكار الغيرية لتبين ذاتها واختلافها معها، أو توجيهها على نفس المسار في أفكارها، مما يقتضي وجود طرح الأخلاق لقواعد الهوية، حتى تكون الهوية الإتيقية متجنبة للصراع والنزاع المؤدي إلى اللاتفاهم واللاأخلاق. ذلك كله جعل إتقيا المناقشة تبحث عن أخلاق "تعبر عن وجود توافق مع قواعد النحو، وعن استعداد المتلقي لفهم القول"[2].

إنّ **هابرماس** وهو يبين دور العلاقة بين التواصل الأخلاقي فهو: "يبيّن ذلك التواصل المبني على المعرفة العلمية، فالعلم أو المعرفة العلمية أصبحت نموذج كل معرفة"[3].

إنّ الأخلاق النقاشية لدى **هابرماس** لا تستقيم، ولا تكون قابلة للتفاهم بين العقول والأفراد، إلا إذا استوجب طرحها عبر شروط ومبادئ أساسية تبنى عليها لتحقيق النقاش البناء والفعال بعيدا عن أطر النقاش المزيفة، وهي ترتكز على المبادئ التالية:

"1-ضرورة توفرها على المعقولية التي يتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيبا صحيحا تحترم قواعد اللغة المستعملة.

2- يتعلق الأمر بحقيقة مضمون القول التي تتضمن وظيفيا وصف حالة واقعة مجردة وغير مستوحاة من الخيال.

3- يتعلق الأمر بمصداقية التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف من طرف الجميع.

---

[1]- عمر مهيبل: ضمن مقدمة كتاب **هابرماس**، إتقيا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص07.

[2]- مانفرد فرانك: حدود التواصل، الإجماع والتواصل بين **هابرماس** وليوتار، تر: عز العرب حكيم بناني، دار إفريقيا للشرق، بيروت، لبنان، 2003، ص55.

[3]-محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، مساراتها الابستيمولوجية ودلالاتها المعرفية، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، السنة الأولى، ع2، أكتوبر 1487، ص36.

4- يتعلق الأمر بصدقية ما يقال بالقدر الذي يسمح به للمتحدث في التعبير نحو نوايا محددة، وبطريقة صادقة بعيدا عن الكذب والتضليل"[1].

إنّ تقبل الأفكار والتواصل في إطار الاحترام المتبادل وإخراج حقائق الذوات إلى اللغة والكلام بالتعبير عنها بالطرق اللازمة والنقاش الحجاجي المعقول، لذلك كان لابد من وعي الفرد واحترامه لذاته، ولذوات الآخرين، في إطار المحافظة على الهوية التي ينبغي بناؤها بعيدا عن المصلحة والصراع، تلك إذن: "هي صورة المجتمع الذي يتواصل فيه أعضاؤه بطريقة سليمة. ويمكن إجمالا اعتبارها شروطا لا يستقيم من دونها تواصل عقلاني بين المتحدثين"[2].

إنّ احترام الفرد لأطر النقاش الحر والصادق يجعل الهوية الفردية تنفعل إيجابا وتنعكس على الهوية الحقيقية للمجتمع أو الدولة في حد ذاتها، فتتجلى هويته المجتمعية في هويته الحضارية، فتتعرى هويته الأخلاقية نظير ما قدمته للحضارات وللمجتمعات. "لأن الدول هي التي تسيطر على الحضارات، وليست الحضارات هي التي تسيطر على الدول"[3].

إنّ ارتكاز الهوية على الفرد ببعد أخلاقي يتبين حتى من خلال أديان مختلفة مسيحية أو إسلامية، بل وإلى مؤسسات، أو حضارات كالحال بالنسبة إلى أوروبا وأمريكا، أو الحضارة الإسلامية، بعيدا عن التفاوت العرقي، وأي دليل يمكن طرحه في الدين الإسلامي "فليس للإسلام انتماء حضاري –فعلاقته بالاختلافات المذهبية أو الطائفية ولدت لديه الوحدة"[4].

إنّ الهوية كما يصفها (هنتغتون) هي تصارع الأديان، وليس الحضارات فقط، لذا فالهوية الأخلاقية الثاوية في النقاش الإتيقي **الهابرماسي** تدعو إلى فك النزاع، وإحداث التواصل وفق منطق الحوار، ارتكازا على المحاججة والتفسير والبلاغة والوصف الدقيق بمبررات أكثر تقبلا للذات،

---

[1]- نور الدين علوش: فلسفة السلطة السياسية عند **هابرماس**، مرجع سابق، ص33.

[2]- المرجع نفسه، ص33.

[3]- فؤاد عجيمي: مقالة الاستدعاء، كتاب اصطدام بين الحضارات، مجموعة مؤلفين، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، لبنان، 1995، ص53.

[4]- برهان غوليون: نقد السياسة –الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2004، ص244.

وأكثر فهما للواقع، وفهما للظواهر "والأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا"[1].

إنّ هوية النقاش الإتيقي لا تكون إلا بالحوار الجاد والحوار المنبثق عن الأفكار المعلومة المتصفة بالثبات، والرأي الحيادي مع الاستيعاب، بوجود الإرادة الفعلية لدى المتحاورين والمتناقشين لسبل قضاياهم. إنْ على المجتمع لبحث احتياجاتهم المعيشية ومتطلباتهم، أو على المستوى السياسي لمشاركتهم في الحوار مع السلطة حول الانتخاب، أو مختلف المجالس النيابية وطرح رؤيتهم حول الأوضاع السياسية، وتبيان حقوق المواطنة و"الأقليات" تحت مبادئ القانون، وإن للحوار أسسا ومبادئ تتلخص في الطرح **الهابرماسي** من خلال أخلاقيات النقاش وتكمن تلك العناصر الحوارية فيما يلي:

"1- الموضوع.

2- طرفين أو أكثر.

3- لغة.

ب- منطق.

5- إرادة"[2].

إنّ الحوار وشروطه يتطلبان وجود الأخلاق، أي يتطلبان أرضية بمنطق مستصاغ لدى الجميع للحصول على مخرجات الحوار ونتائجه فعليا وموضوعيا وعمليا، فالصراع موجود، ووجوده لا تعكسه إلا إتيقا النقاش حسب **هابرماس**، فالصراع صراع الحضارات، وصراع الثقافات، وصراع الهويات، وصراع الأديان أيضا، إذ يبيّن هنا (هنتغتون) دور ذلك إذ يقول: "إنّ الهوية الدينية والعقائدية تشكل عاملا سيؤثر في العلاقات الدولية لدولة إذ يمكن القول بأن هناك بوادر لصراع

[1]- عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1984، ص474.

[2]- عقيل حسين عقيل: منطق الحوار بين الأنا والآخر، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 26.

عالمي بين الأديان. وظاهرة عودة الدين أصبحت منذ الثمانينات تكتسي بعدا عالميا، وهي تنبعث في عدة حضارات"[1].

إنّ الحوار هو نبذ وكبح للصراع مهما علا صوته، فالحوار ينبذ الاختلاف والرفض وطرق التهميش وطرق الإقصاء على مستوى الهوية الفردية، بل على مستوى الهوية الدينية والحضارية أيضا، فالجدال وطرح الأفكار لا سبيل لهما إلا بالأخلاق في إطار إعطاء الحقوق والمطالبة بالواجبات.

إنّ الهوية هي الانعكاس الإتيقي على أخلاقيات النقاش الفردية والجماعية بالمقاربة **الهابرماسية**، من هنا يتبدى "التزام **هابرماس** بإخراج تأملاته الذاتية إلى النقاش العام، بل ومشاركته في مجمل النقاشات الحيوية التي دارت وتدور في ألمانيا وأوروبا قاطبة، كمسألة العولمة، الاعتراف بالهويات الثقافية والسياسية للأقليات المهاجرة إلى أوروبا، الاضطرابات في المجتمعات المعاصرة، الحريات"[2].

إنّ خروج إتيقا النقاش من التعبير عن الذات، إلى التعبير عن الحقيقة في الذات، أو الواقع الموضوعي لها. إنّ تفكير الغرب في فهم الذات، جعل الذات الغربية تتفاهم مع الذوات الأخرى بالعلاقة الترابطية في الهوية الوطنية والهويات الأخرى المندمجة فيها كهوية المقيمين أو المهاجرين. لقد بينت العلاقات الرابطة بين الأفراد في التواصل على أساس عقد ضمني مبرم بينهم بفعل إتيقا النقاش، إذ أن "مفهوم العقد يفترض مسبقا، أنّ الأفراد المنتمين لتلك الممارسات الاجتماعية قادرون على الاتفاق حول التصورات اللغوية لهذه الممارسات"[3].

إنّ أيّ تصور عام لحوار فعال لابد له من لغة تتجلى في أفعال الكلام المعبر عنها بالجمل والعبارات والألفاظ الدالة عليها ضمنيا أو صراحة بالطرق اللازمة، والتي تبنى على الفهم اللغوي

---

[1]- محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية، من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارات وثقافة السلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 92.

[2]- عمر مهيبل: ضمن مقدمة كتاب **هابرماس**، إتقيا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 15.

[3]- دومنيك مانطونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد بحاشين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص 30

والصدق الحواري بين الأطراف بالإضافة إلى النية الصادقة من وراء الطرح الإتيقي لأخلاقيات النقاش، وإن **هابرماس** بهذا يخرج هوية الإنسان في الغرب، في أوروبا، في ألمانيا من بوتقتها الانعزالية إلى تماهيها في الهوية العالمية –لتكون صالحة لتقبل الأجناس الأخرى وهوياتهم على اختلاف أشكالهم وألوانهم، لقد تبين لنا من خلال الاستشراق هوية الثقافة الغربية، "فكان الاستشراق أسلوبا معينا في الثقافة الغربية في التحدث عن الشرق والبحث فيه وتوظيفه"[1].

إنّ الهوية تبنى على التواصل، على اللغة، على الحوار، فالنقاش، لكن لا يكون لذلك أي هدف بناء، إلا عبر الأخلاق النقاشية المؤسسة على الأهداف والمنافع العامة المبنية سلفا تحت شرعية القانون، فبالاتفاق المشترك تنجلي الخلافات الذاتية والرؤى الطبقية. "ففي كل فعل كلامي، أي في كل فعل اجتماعي تواصلي توجد مقتضيات صلاحية كلية متعددة، فإلى جانب الحقيقة (Vérité)، يحصي **هابرماس** الصواب (La Justess)، أو سداد الرأي الناجم عن احترام المعايير والصدقية (La véracité) في النوايا"[2].

إنّ الوساطة المحققة عبر الثقة المتبادلة لطرح أفق إتيقية لنقاش عقلاني حر يستلهمه الفرد كونه فاعلا فيه، على أساس الإرادة والخيار يدفع المواطن باختياره إلى استحسان الوصول إلى هويته انطلاقا من الدفاع عليها سواء تعلق الأمر بالدفاع عن الهوية الذات، أو الهوية الجماعية أو العامة. لذا بوجهة **هابرماس**" كل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقا من وجهة نظره الخاصة، وذلك لإقناع المواطنين برأيه بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية"[3].

إنّ الهوية على الرغم من الاختلاف الأيديولوجي واللغوي والإثني، إلا أنها اقتنع بها ممثلوها في المجتمع المدني، عبر الحجاج البرهاني التواصلي العقلاني، المبني على الحق واحترام الحريات واحترام المصالح العليا للوطن وللمواطن، فذلك كله يجعل الهوية هوية بناء تواصلي منسجم مع الذات. "في

---

[1]– سعد البازي والرويلي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص36-37.

[2]– فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص185.

[3]– محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند **هابرماس**، دفاتر سياسية، طبعة النجاح، المغرب، 2006، ص 195-196.

الحقيقة لا يمكن لأحد أن يبني شخصيته بمعزل عن أشكال التمييز الخاصة بالهوية التي يقوم بها الآخرون بخصوصه. الأمر لا يتعلق بالنظر إلى ذلك بأشكال التمييز التي يقومون بها اعتمادا على موقف إنجازي كأطراف في التفاعل"[1].

إنّ التواصل البنّاء في الهوية هو ذلك التواصل المشترك، الجامع للمحيط، للمؤسسة، للأسرة، للمجتمع، المبني على المنطق الحواري المرتفع المتعالي عن الذاتية، المبني على النقد والتحليل، والتمعن في الفكرة ومضامينها، عندها تكون الهوية –هوية تصحيح المفاهيم التقليدية الطبيعية– فالهوية استمرارية تواصلية تبنى على الإجراءات العملية لخدمة الصالح العام.

إن الهوية **الهابرماسية** تهدف إلى خدمة الجميع دون استثناء بمن فيهم الطبقة العمالية والطبقات الأخرى بما فيها الطبقة البورجوازية، إذ يبدي **هابرماس** الدور الفعال للفرد في بناء الهوية الذاتية التي عبرها يصل إلى هويات أخرى بما في ذلك هوية الجماعة أو هوية المجتمع.

1– مبدأ الكونية[*]:

إنّ روح الهوية الغربية اتسمت بالنظرة الإجحافية الصلبة خاصة مع استمرار الأنظمة الديكتاتورية التي اختزلت الهوية في السلطة السياسية فقط، وانتزعتها من الروح الفردية للمواطن، ذلك ما أدى **بهابرماس** إلى أن يرى رؤية خلافية لتلك الرؤية المنحصرة في الذات أو في المجتمع. فكان على الهوية أن تتخذ مبدأ الكونية سبيلا لها تحت خطاب تشاوري، فمبدأ الكونية حسب **هابرماس** هو أن: "ينبغي على كل معيار، أي صلاحية أن تستجيب للشرط الذي بمقتضاه يمكن للنتائج والآثار الثانوية – التي هي بصورة متوقعة متأتية من واقع كون المعيار قد تمت ملاحظته

[1]– الناصر عبد اللاوي: الهوية والتواصلية في تفكير **هابرماس**، مرجع سابق، ص65.

* – **الكونية**: هي مصطلح غربي جاء به **هابرماس** في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، ومبدأ الكونية أو مبدأ العالمية أو المواطنة أو الدراسة الكونية أو الدولة الكوسموبوليتيك، له معان متعددة وهو انصهار المواطن في العالم تماشيا مع القوانين والدساتير في إطار المحافظة على حقوق المواطنة المزدوجة للمقيمين والمهاجرين في إطار المحافظة على الهوية.

على نحو كوني بقصد يقتصر على كلية مصالح كل واحد من الأشخاص أن تكون مقبولة من طرف كافة الأشخاص المعنيين"[1].

إنّ أيّ مناقشة تتطلبها الهوية الأنا للوصول إلى الهدف المرجو من قبل الخاضعين ذاتيا إلى رؤية مشتركة تتسم بالصبر، والتقبل والفهم، على الرغم من وجود الاختلافات الفردية الناجمة عن الخلاف الأيديولوجي للمتحاورين المتواصلين في إطار الهوية الكونية. "لذا إن المشاركين في مناقشة ما، لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلال تبني وجهة نظر الآخر بغية تحقيق ما يسميه (بيار جانيه) "Jean piarget" (1916-1980م)[**] بزحزحة تدريجية للأنا عن المركز، وبالمرة إزاحة للذات —ومن ثمة التخلي عن تلك النظرة المركزية في التعامل مع الفهم القائم"[2].

إنّ سبيل المناقشة المطروحة أمام الجميع تبقى منفصلة ما لم تتصل في إطار منظم وجدي وواقعي يبقى المتناقشون من ورائه الهدف الأسمى لإحقاق الخير والعدالة بكل صدق وإخلاص للحيلولة دون حدوث أيّ سوء فهم ينتج عنه تهاوي النقاش فتهاوي الهوية لانعدام الثقة المشتركة، فالمسؤولية تقع على الجميع بناءا على معطيات الإتيقا التي يدخل الجميع تحت شعارها.

يبدو من هنا أنّ مبدأ الكونية في النقاش له بعد في الهوية النقاشية العالمية الهدف منه هو التوسع في الفضاء العام بمنطق التواصل اللغوي والفكري، فالهوية الغربية حسب (هشام جعيط)

---

[1]-G.Habermass, Morale et communication, conscience moral et activéte communicationnelle, p86-87.

** **جون بيارجه**: **Jean piarget (1916–1980)**: مفكر وسوسيولوجي وأنثروبولوجي فرنسي من أصل سويسري تأثر بالمحلل النفساني برغسون في مراحل التحليل النفسي والنمو والتطور، من مؤلفاته البنيوية (1968)، مدخل إلى الابستمولوجيا (1946).

[2]- عمر مهيبل: ضمن مقدمة كتاب **هابرماس**، إتقيا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 23.

(1935-1962م) هي كل مركب أو كل متكامل إذ نجده يقول: "إنّ الغرب أصبح مزيجا مركبا، ومن ثم فلا داعي للبحث في ماهية العلاقة بين الكيانين الحضاريين عموما"[1].

إنّ **هابرماس** وبعد طرحه لمبدأ الكونية في النقاش سعى إلى بناء الهوية الكونية –بعد أن حاول بناء الهوية الوطنية المبنية على كشف الأخطار بطرق لغوية تندمج مع الواقع السياسي لحقائق المجتمعات الغربية التي عانت من ويلات الصراع الفكري، فالصراع المسلح من خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية.

إنّ النقاش في صلب الهوية بحد ذاته يؤدي إلى اصطدام ثقافي، وعلى خلاف ذلك قد تؤدي الثقافة إلى إلمام الشمل الهووي بين المكونات المختلفة في المجتمع الواحد.

لقد كان من مآخذ إتيقا النقاش في الهوية الغربية أنّها ضلت حبيسة الحسابات المصلحاتية الناجمة عن العالم المادي والموضوعي دون مراعاة للحسابات الذاتية والفردانية التي تهتم بالإنسان ككائن عاقل وجب التفاعل معه في إطار إتيقي. لقد "ظلت الأخلاق تئن تحت تأثير رسائل الدعاية، والوسائط وأشكال التسويق وأنماط السلوك المرتبطة بنظام الإنتاج الرأسمالي، التي أضفت على علاقات الناس بعضهم ببعض علاقات حسابية ومنفعية"[2].

إنّ أكبر دليل يدل على أنّ الهوية تسير وفق المنطق البراغماتي هو وجود ذلك المنطق في الولايات المتحدة الأمريكية، فلقد بنيت فيها المصالح العامة على أساس المصالح الخاصة، وحولت الإنسان إلى آلة تقنية تبحث عن المال والربح مقابل النهوض بالاقتصاد دون أدنى أي مراعاة للهوية الوطنية، بل وأكثر من ذلك عانى المجتمع الأمريكي من العنصرية المضادة والإكراه ضد السود والهنود والخليط البشري من بقايا القارات، وأعلى من شأن الطبقة ذات البشرة البيضاء، والبورجوازية "إذ المشكلة مع المجتمع الأمريكي في أوائل القرن الثامن عشر، أنه لم يستطع حتى الآن أن يؤسس مجتمعا ذا هوية قومية، أي ذات بعد يقوم على هوية أساسية جامعة لكل الهويات"[3].

---

[1]– هشام جعيط: أوروبا والإسلام، اصطدام الثقافة والحداثة، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص123.

[2]– حسن مصدق: **يورغن هابرماس** ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص11.

[3]– الطيب تيزيني: حوار الحضارات، إعداد وتقديم: عطية مسوح، دار الينابيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص48.

إنّ هذا التشنج الهووي في الغرب وفي أمريكا يحيلنا إلى القول أنّ هنالك تواصل غير حواري وغير لغوي بين فئات المجتمع الأمريكي، ممّا طغى عليه التواصل المنفعي، أو العقل الأدائي. من هنا اعتبر **هابرماس** على أنه كان يجب أن يكون التواصل لغويا باستعمال الأخلاق التواصلية فهي تؤدي "إلى ضمان اعتراف متبادل بين المتحدثين حول صحة ما يعربون عنه من صلاحية الادعاءات المنظمة في أقوالهم، وخصوصا مدى حقيقتها ومطابقتها مع الواقع، أو مع معايير مقبولة عموما، وأخيرا حول واقعية النوايا المتبادلة"[1].

إنّ الهوية التواصلية هي من الإفرازات السياسية والاجتماعية التي يضمنها القانون ويحميها الدستور، والمبنية على سبل الحوار والنقاش الأخلاقي. "فسيادة القانون ليست متقدمة على الإرادة الحرة، بل هي ملازمة للتشريع السياسي الذاتي، كما هو شأن التشريع الأخلاقي القائم على مبدأ أنه لا شرعية إلا للأحكام ذات السلطة الكونية، أي الخاضعة لقبول كوني"[2].

إنّ أفضل خيار للهوية يمكن أن تتبعه هو خيار الطرح المعتدل المسوّق للأفكار النافعة والخاضع لرغبات الفرد، والناتج عن التعبير السلس المرن بكل روح معرفية متقبلة لدى المجتمعات. لقد فهم الغرب أن بناء الهوية هو باحترام الهويات الأخرى، وليس الصعود فوقها "فمهمتنا الأولى نحن العاملين في ميادين المعرفة ليس تصويغ الحرب، ولا تبرير الإرهاب، بل العمل على تحليل الظواهر، وصوغ المشكلات، أو تفكيك الأزمات وفهم المآزق، بابتكار أفكار وإنتاج معارف توسع مفهومنا للحق بقدر ما تعني مفهوم الشخصية البشرية، بذلك نمتلك قدرات أكبر وأفضل لمواجهة الإرهاب عبر التداول مع أصحاب القرار السياسي، والشأن الأمني سواء من الناحية السلبية أو الإيجابية"[3].

---

[1]- Habermass: On the logic of social science, p 331.

[2]- السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص268.

[3]- علي حرب: العالم ومأزقه –منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص101-102.

إنه لا مانع لدى (علي حرب) في قوله هذا: "أنّ مواجهة الخطر القائم على التفكك كان لابد من أن ينطلق بالحوار المؤسس والهادف، دون الوقوف على نتائج ومعطيات الأحداث موقف المتفرج، فهو بذلك يدعم إتيقا النقاش التي بناها **هابرماس** على سبل حجاجية نقاشية تتطابق مع العقل والمجتمع بالبرهان والمناقشة والفهم. "ففي المناقشة تتسم محاولة الفهم والتفاهم بالمقال والخطاب، بتقديم حجج، ومناقشة أخرى، وتبيان مدى معقوليتها، وفي هذا المجال نقوم بإنتاج منطوقات أو ملفوظات معقدة تأخذ شكل اقتراحات، فعندما نقوم في إطار مناقشة معينة، بتأكيد شيء معين أو نفيه، فإن ذلك يعني أن يتطلب منا امتلاك الحقيقة"[1].

إنّ بناء الخطاب النقاشي المبني على منهجية واضحة وتركيز معلوم، يؤدي إلى استقلال اللغة بفهم واسع وبمقروئية عامة تنطوي من خلالها الأخلاق بفعل تصويب الخطاب عبر الكلام المصوب عنه بين المتلقي والمستمع، إنْ كان الخطاب شفويا أو كتابيا فسيصل ويؤدي رسالته على أكمل وجه باستخدام "الصدقية، وهو ما يسمح به للتعبير عن نوايا المتكلم، وبطريقة صادقة وبعيدة عن التضليل والكذب والسفسطة"[2].

إنّ الابتعاد عن النوايا السيئة في أي نقاش بين المتحاورين أو المتجادلين، يؤدي إلى استخدام الأخلاق النقاشية واحترامها، وهو احترام للهوية الذاتية المعبر عنها خطابيا.

إنّ الهوية هي طرح تقليدي كلاسيكي قديم، قدم الحضارات المتعاقبة على الإنسان نفسه، بدءا بالحضارة اليونانية مع الثلاثي (سقراط، أفلاطون، وأرسطو)، مرورا إلى العهد المعاصر مع العولمة والحداثة والنهضة، إنّ ذلك جعل منها شكلا من أشكال التغير الحاصل في وظائفها ودلالاتها على الأفراد والمجتمعات، بل والدول والحضارات. بل والأجدر من ذلك كانت الهوية بين

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص262.

[2]- حسن مصدق: **يورغن هابرماس** ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع ساق، ص146.

الذات والذات في أفق سماه **هابرماس** بالهوية البينذاتية[*]، إذ يرى أنه: "إذا ما انتهينا إلى أن البينذاتية الخاصة بإجماع ما والمشكلة بواسطة اللغة تمثل التجديد الذي ما كان بدونه أن يمكن مستوى التعلم الاجتماعي الثقافي أن يتشكل"[1].

لقد آن الأوان حسب **هابرماس** أن نؤسس لهوية تتلاقى فيها الذوات بدلا من أن تتلاقى حولها المصالح والمنافع، فهو بذلك يؤسس لخطاب نقاشي تواصلي تتحدد معالمه في أربعة عناصر هي:

"1- **المعقولية**: (Intelligibilit –Verst. Indlichkeit): إنتاج خطاب تتوافر فيه الصحة التركيبية وتحترم فيه المعايير اللسانية.

2- **الحقيقة**: (Wahrheit. Vrit): أي في المقال سيكون القول عن وقائع حقيقة غير مستوحاة من الخيال.

3- **المصداقية**: (Justesse. Richtgcet) : التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف الجميع.

4- **الصدقية**: (Sincrit. War. Haftigkeit): التعبير عن المقاصد والنوايا بأسلوب صادق وواضح غير ممزوج بالمداهنة والتلاعب والرغبة في التضليل"[2].

إنّ أخلاق النقاش تبنى على هذه الأسس والمبادئ المنطبقة التي يقبلها العقل لتطابقها مع الواقع المعاش، ففيها إتيقا نقاشية أخلاقية تواصلية غير مثالية وغير متعالية على هوية الأفراد

---

* **البينذاتية**: هي ذلك القاسم الضمني الذي يتم بين الأنا والآخر في إطار تعارفي حواري مؤسس بين الأفراد والآخرين وهي تكون بين المتخاطبين أو المتكلمين في إتيقا النقاش في أطر الحجاج اللغوي والتداولي والتذاوتي بمعناه العام.

[1]- الشابي رضا: الليبيرالية المستعارة، حول مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل، الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، ع96-97، 1992، ص25-26.

[2]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص263.

وذواتهم وإذا ما طبقت هذه المعايير فإن إتيقا النقاش عند **هابرماس** ستؤدي إلى فهم الذوات وبلوغ المقصود.

المطلب الثالث: الهوية بين البناء اللغوي والأسس التداولية

إنّ أيّ تواصل كان، كان لابد له من أن يبنى على أسس لغوية محضة، سواء أكان ذلك التواصل بين الذوات، أو بين الأفراد، أو بين المجتمعات، أو بين الحضارات، فلا سبيل إلى التواصل إلا عبر اللغة، إذ تعتبر الوسيلة المثلى لتشكيل العلاقات بين المتخاطبين أو المتكلمين شفويا أو كتابيا، أو رمزيا، أو دلاليا، أو نصيا، فإن للغة قواعدها وأسسها ومنطلقاتها وثوابتها. لذلك اعتبرت اللغة إحدى مكونات الهوية الأساسية، ومن أهم ثوابتها في الأمم، فهي التي تحقق التواصل، لذا جعل **هابرماس** اللغة سبيلا إلى التواصل فكتب كتابه حول **نظرية الفعل التواصلي**. إذ "تعد نظرية **هابرماس** في اللغة المعروفة باسم الفعل التواصلي بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية، منطق يستند إلى منجزات فلسفة اللغة ذلك لأن **هابرماس** يرى أن اللغة تمكننا من إحداث قطيعة من الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة"[1].

إنّ الهوية ترتكز على اللغة في الأصل لبناء المكون المجتمعي للأفراد، لأن اللغة بها ترتبط الأفكار وبها يتفاعل الأشخاص مع ذواتهم ومع بعضهم قصد تحقيق احتياجاتهم الحياتية لتشكيل ثقافتهم الخاصة بهم، لذا وجب وجودها في المكون الإثني كإحدى أسس الهوية الفردية الغربية، بل والهوية الوطنية، وفي ذلك يقول **هابرماس**: "إذا طرحنا جانبا المشاكل الفلسفية للوعي التي تعامل بها (هوسرل) "Edmund Husserl " (1859-1938م) مع مشكلة العالم المعيش، فيمكن أن نفكر في هذا العالم كما يتمثل في مجموعة من النماذج التفسيرية تجلت عن طريق الثقافة الموروثة، ونظمت من خلال اللغة ولا نحتاج أن نفسر هذا كله في إطار فلسفة الظاهريات، ولا في إطار سيكولوجيا الإدراك"[2].

---

[1]- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص209.

[2]- Habermass: the theory of communicative action V2, p 124.

إن اللغة حسب **هابرماس** هي الضامن لتعايش الثقافات عبر قواعدها التنظيمية والتفسيرية، من خلال التأويل –والتحليل- والتركيب- الصريح- أو الضمني لمخرجات النصوص اللغوية وتفسيرها في إطارها اللغوي مع إدراكها للآخرين في إطار التواصل معهم عبر الحوار والكلام والأفعال بالمنطق والفهم والوعي.

إنّ هذا التأسيس التواصلي من خلال فهم الآخر عبر اللغة لهو التشكيل الثابت للهوية التواصلية* التي اعتبرها **هابرماس** جزءا من المعقولية التواصلية.

فالتواصل الحقيقي هو ذلك التواصل الهادف والمفهوم، والقابل للقراءة والنقاش والتأويل على أكمل صورة، إذ لا تكون اللغة ذا معطى إلا إذا كانت تتميز بحسن إيصال الفكرة عبرها بنسق يجعلها تتزن وتتوافق مع من يتواصلون فيها، إنها بلغة **هابرماس**، أي: "اللغة ومفرداتها تستبدل تعابيرها وقضاياها لتتنوع الاستعمالات والمقاصد التي تكمن وراءها"[1].

إنّ الحوار والفهم المتبادل لأطراف الحديث بين من ينسج الفكرة ومن يتقبلها لهو الأساس الذي يجعل اللغة تختلف باختلاف تفكير الأفراد أنفسهم، فالمشكلة اللغوية هي مشكلة فهم الأفراد لها، ذلك ما يحيلنا إلى مشكلة فهم الهوية عبر اللغة، أي أن مشاكل الهوية، إنما هي من مشاكل اللغة. إذ اللغة وحيدة والاختلاف في فهمها يجعلها تبدو وكأنها غامضة، لذلك يقول (غادامير): "إننا حين نواجه الآخرين، فإن هؤلاء الآخرين، يتحدثون إلينا"[2].

فلابد من اللجوء إلى اللغة كسبيل وسيط يجمع الآخرين بالذات وفق حوار يبتغيه الجميع كما هو –لا كما يبدو عليه، إن التواصل لا يكون إلا في مجتمع يفهم لغة الذات أو الفرد، ليفهم الفرد لغة مجتمعه، فتكون الهوية التواصلية متداولة بين طرفين في مجتمع واحد، أو بين مكونين

---

*– **الهوية التواصلية**: هي إشراك الفرد والآخر من خلال تواصل لغوي ينطلق من الذات إلى الذات الأخرى لإحداث التفاعل بين الأفراد والجماعات في المجتمع عبر الهوية اللغوية التي تتجلى في التواصل اللغوي عبر النقاش والحجاج والبرهان والكلام والمضمون لكن هنا استعملها **هابرماس** على التواصل السوسيولوجي بالبنية اللغوية.

[1]– **يورغن هابرماس**: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، مرا: إبراهيم الحيدري، منشورات دار الجبل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.ص260.

[2]– غادامير: بداية الفلسفة، تر: علي حاكم وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2002، ص37.

أساسيين لدولة واحدة. "فاللغة لا تنفصل عن طابعها الاجتماعي ودورها التواصلي لالتقاء المتحاورين واجتماع المتخاطبين بطريقة مثلى لتبادل الآراء وانسجامها...كما أنها العينة المناسبة لمراقبة الحياة ورصد الواقع ومساءلة المشكلات، واستنطاق الوجود"[1].

إنّ الكشف عن خفايا النفوس لا يكون إلا باللغة المعبرة عنها في أطر النقاش بالمحاججة والدليل والبرهان. ولا تنفصل اللغة عن الفلسفة في طرح مشاكلها للأفراد أو احتوائها للمعاني، بل تتضمنها وجوبا في ثنايا الكلام بين الألفاظ ومعانيها، أي لابد من تداولية لغوية تجمع فلسفة اللغة عبر تحليل نصي يفهم عبرها، ليفهم الأفراد ذواتهم ويحتكموا إلى الالتقاء حول هوية أنفسهم يتواصلون ويتفاهمون لإنجاحها معا.

يدعوا **هابرماس** بذلك إلى إعادة البناء لذلك يقول: "إنّ على المجتمع المعاصر ليس فقط أن يتغير على مستوى إنتاجي، بل على مستوى صيرورة إنشاء المعايير والقيم التي تميزه (نفسه)، أي على مستوى هويته أيضا"[2].

ستكون الهوية مطلب عملي إجرائي، لا يمكن أن يحقق إلا في اللغة الموجودة بين أفعال الكلام المتناسقة وتصنيفاتها في الواقع الممارس عمليا، ومن ثمّ فلا يمكن أن تحمل الهوية التواصلية المصداقية والثقة إلا إذا اتصفت بتطبيقاتها العملياتية بعيدا عن النظرة المتعالية عن الإنسان ككائن في المجتمع، لذا حاول **هابرماس** "أنّ يرصد أنماط سيرورات لبناء الهوية بواسطة مجموعة من مسارات التعلم والتطور. ولهذا تتجاوز الهوية موقفا إجرائيا وينطلق تشكلها بتطور أنا الفرد وتطور النوع البشري"[3].

اللغة هي فاعل وظيفي لربط الفرد بالهوية عبر إمبريقيته الواقعية بأبعادها المختلفة خاصة السوسيولوجية والبسيكولوجية بالرؤى **الهابرماسية**. "فاللغة تؤدي إلى ظهور ما يدعوه **هابرماس**

---

[1]- عمارة ناصر: الفلسفة والبلاغة، مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص11.

[2]-فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص182.

[3]- **يورغن هابرماس**: بعد ماركس، مصدر سابق، ص34.

بالمصلحة العملية من التفاعل البشري، بل عن طريق تأويل أفعالنا اتجاه بعضنا البعض، وفهمنا لها، والسبل التي تتفاعل بها في إطار التنظيمات الاجتماعية، وهذه المصلحة تنمو وسط تفاعل يهدف إلى الكشف عن عمليات التشويه والاضطراب التي تؤدي إلى سوء الفهم"[1].

إنّ تفكك الهوية الفردية كان من أسبابه سوء الفهم الناتج عن انعدام رؤية موحدة حول مقصدية البناء اللغوي المتعارف عليه بين الإثنيات في الغرب، ذلك ما جعل بعض "الأقليات" فيها تطالب بشرعنة الهوية من خلال دسترة اللغة في الهوية الوطنية، ومطالبة الاعتراف بها كلغة وطنية رسمية وكمكوّن من مكونات المجتمع، فلقد طالب الكنديون بترسيم لغتين في البلاد، اللغة الفرنسية واللغة الانجليزية باعتبارهما مكونين أساسيين لهوية مشتركة جمعت شتات الكنديين.

إنّ قبول الأطراف المشاركة في بناء الهوية الوطنية لهو السبيل إلى الحل المشترك المبني على التفاهم بين المتحاورين والفاعلين في العملية التواصلية، إذ هنا نجد **هابرماس** يقول: "إن المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه يرجع في آن واحد إلى شيء ما يخفي العالم الموضوعي وعالم الطائفة الاجتماعية، وإلى عالمه الذاتي، وهذا يفترض أن المشاركين في التفاعل يمكن أن يستخدموا إمكانياتهم العقلية بحيث يكون ذلك معبرا عن الرغبة الصريحة والواضحة في التواصل إلى التفاهم"[2].

إنّ القواسم المشتركة بين اللغة واللغة التواصلية في المجتمعات الغربية وغيرها كان بناءا على ما وصلت إليه اللغة خاصة في مجال التداولية، فلقد حددت بفضلها أنساق اللغة ومعاييرها بواسطة ترابط متفاهم حوله بين الإنسان المتكلم والعالم الخارجي الذي يتفاعل معه. "لذلك برزت التداولية[*](La pragmatique) كأحدث مقاربة تحليلية مهتمة بعناصر التواصل ومدى التفاعل

---

[1]- إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى **هابرماس**، تر: محمد حسين غلوم، مرا: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 348.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس**، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص152.

* **التداولية**: إن هذا المفهوم هو لفظ وجد في اللغة ربط العلاقة بين الدال والمدلول، أي بين اللفظ والمعنى في اللسانيات، وكذا في السيميائيات اللغوية، فأصله دال أو تداول أي تناقل الخبر ودار بين الناس، وفي الفلسفة المقصد من ورائه هو وجود أو اتباع القول بالفعل لإعطاء التواصل معناه إجرائيا أو عمليا، واستخدمه **هابرماس** ليدل على وساطته في التواصل بين الشركاء في التحاور والتفاهم.

بين الشركاء، إضافة إلى بحثها في الأغراض التفاعلية والنفعية للخطاب. تتجاوز التداولية محددات الدلالة الخطابية إلى دراسة مدى إمكانية الكشف عن قصدية المتكلم من خلال إحالة الجملة إلى السياق التداولي إلى معرفة التطابق أو اللاتطابق بين دلالة الجملة لسانيا وظروف السياق، بعبارة أخرى الكشف عن مجموعة القوانين العامة التي تتحكم بتحديد دلالة المنطوق سياقيا"[1].

إنّ هذا التحليل اللغوي الإجرائي لفاعلية اللغة ليس على مستوى دلالاتها اللفظية أو الضمنية، وإنما على مستوى دلالتها التواصلية الإجرائية العملية، فكثيرا ما تقوم التداولية بتغييرات مختلفة لمعاني النصوص وألفاظها، إنه على اللغة أن تتكيف مع الإنسان في الهوية فكثيرا ما تمزقت الهويات بدافع خطاب لغوي معين لم يفهم مقصده، أو همشت استخدام لغة من لغات أقليات معينة. "فلقد عمدت فرنسا في فترات متعددة من التاريخ إلى حضر استخدام الباسك والبرتون من التداول في المدارس وفي المنشورات، وحضرت كل الجمعيات السياسية التي تخدم النزعة القومية لهذه "الأقليات" كما أن البريطانيين في كندا قد سعوا إلى تجريد الكيبيكيين من حقهم في استخدام لسانهم الغربي ومن مؤسساتهم وقاموا بإعادة ترسيم الحدود بين الأقاليم حتى لا يشكل هؤلاء أغلبية في أي إقليم"[2].

إنّ الهوية الغربية قد كان لها سابقة في إحداث القطيعة مع الهويات الأخرى، والسبب يرجع إلى أصل استخدام لغة معينة في إقليم معين أو دولة معينة، ومحاولة محوها هو محاولة خلق الصراع بين الإثنيات، أي بين الأغلبية والأقلية في الدولة الواحدة حول فرض وجود ترسيم تلك اللغة ليعترف بها وطنيا كلغة أم.

كثيرا ما كانت اللغة أحد وسائل الصراع بين "الأقليات" والأكثريات في الوطن الواحد أو المجتمع الواحد، ففي معظم الأحوال يحاول أحد الطرفين فرض لغته على الطرف الآخر بدافع رفض الوجود، وبما أنّ اللغة هي من إحدى مكونات الهوية وجب الاعتراف بها فهي التي تميز

[1]- فاطمة عبد الله الوهيبي: نظرية المعنى عند حازم القرطاجي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص47-48.

[2]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص436.

الأعراق والأجناس، لذا كانت أداة تواصل يلجأ إليها الجميع حسب **هابرماس** لإحقاق تواصل إتيقي يبين الحقيقة دون اعوجاج. فيقول في ذلك "نحن بهذا نبصر مقاربة في اللغة كأداة محورية والتي يجب أن توكل إليها مهمة تأسيس أخلاقيات الحوار والتواصل عبر التوظيف والتأسيس لعقلانية تواصلية تنظر إلى اللغة لا باعتبارها وسيلة للبيان أو التصور، وإنما يجب النظر إليها من جهة وظيفتها التداولية وبحقها التواصلي ودورها في معالجة الفرد والمجتمع من الأمراض الاجتماعية التي تم إزاحتها في دائرة اللاشعور بشكله الفردي والاجتماعي والتخفيف من وسائل الضغط والإكراه"[1].

لذا قد كانت الهوية إحدى مخرجات علم النفس التحليلي مما جعل إخراجها لمكبوتات اللاشعور الذي وظفه النفسانيون لإعطاء قيمة عليا للغة باعتبارها وسيلة علاج لا للفرد فقط بل للمجتمع أيضا، لقد آن الأوان أن يتحرر الفرد بإخراج ما فيه من مكبوتات عبر اللغة والكلام لتحقيق هدفه للوصول إلى مبتغاه، فالهوية إذن جامعة للذات وللآخر في إطار التواصل العام حفاظا على المصالح المشتركة بغية إصلاحها في المجتمع وفي الذات.

إنّ انغلاقنا حول أنفسنا "داخل انشغالاتنا وتصوراتنا المسبقة إلى درجة أن معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بتاتا لتفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانية"[2].

لقد حيل بيننا وبين اللغة في الاستعمال فليس النقص من اللغة، بل النقص من الأفراد والجماعات لعدم استطاعتهم فهم اللغة بالتواصل اتصالا تشاوريا تحاوريا. "لأنّ العامل الأساسي في تنوع اللغات وتفرعها وفي تكوين اللهجات، هو ضعف الاختلاط الاجتماعي، بين أهل المنطقة اللغوية الواحدة، وسوء الاتصال بين أفرادها ولأي سبب"[3].

---

[1]- عبد الرزاق بلعقزوز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2009، ص252.

[2]- غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي الغربي، لبنان والجزائر والمغرب، ط2، 2006، ص143.

[3]- كمال بشر: علم اللغة الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط3، 1991، ص142.

إنّ عوائق التواصل ليس هي من التواصل اللغوي، بل هي من التواصل البشري المتقوقع على نفسه باللغة دون ترك حيز تواصلي يجمعه باللغة وبالمشاركين فيها.

إنّ البحث عن التواصل المقترن باللغة هو في حد ذاته إجراء يبحث من ورائه **هابرماس** إلى استعادة مكانة اللغة، بعدما أصبحت اللغة محل خلاف هووي بين البشر بجميع أشكالهم وتوجهاتهم، تلك ما تبينه اللغة من دور في الهوية لإلزام المجتمعات على اتباعها، لأنها تمثلهم في حوار الحضارات والأديان وفي علاقاتهم بالمنظمات الإقليمية والدولية، وبالتالي فهي تمثل هويتهم للوصول إلى معرفة هوية الآخرين من الناس، وسيكون الاعتراف المتبادل بينهم هو فحواها. "إن الاعتراف والتقدير منزلة اجتماعية ومطلب نفسي للذات عبر إشباعاتها يتحقق الرضاء على المستوى الفردي والجماعي والمجتمعي، ومع أن الاعتراف والتقدير مفاهيم لفظية، إلا أنهما يظلان مطلبين لإرضاء الذات، وأملا تسعى لتحقيقه"[1].

إنّ رؤى **هابرماس** للهوية الذات تنطلق من التفكير الذات المسالم، والمواجه لمعايير اللغة الفردية كلاما ومضمونا، إذ "يسعى **هابرماس** إلى التركيز على فلسفة اللغة لكونها الطريقة الأمثل في التواصل التداولي بكل صوره بين الذوات الاجتماعية التي تكون عن طريق اللغة التي تتمحور حولها لغة الفهم"[2].

إنّ فهم الذات لا يكون حسب **هابرماس** إلا عبر فهم اللغة ومنها فهم الهوية لأنها شكل من أشكالها وأضرب من ضروب إتيقا حقيقتها التواصلية عبر متقلبات الشروط التداولية واللسانية الجامعة لمفاهيم اللغة الخطابية عند **هابرماس** أي: "أنّ التبادل اللساني لا يفترض إذن فقط انتساب المتخاطب إلى جماعة معطاة، بل أن يساهم أيضا في خلق جديد وتوليد جديد على الدوام للرابطة الاجتماعية"[3].

---

[1]- عقيل حسين عقيل: منطق الحوار بين الأنا والآخر، مرجع سابق، ص 101.

[2]- محمود خليف خضير: الهيرمينوطيقة النقدية، مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق، ص142.

[3]- ستيفان هابر: **هابرماس** والسوسيولوجيا، مصدر سابق، ص93.

يبدوا أنّ تلك اللحمة الاجتماعية المشكلة بفعل اللغة تجعل الهوية تتماهى في الواقع اللغوي تطبيقيا حتى يكون لوجودها معنى في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي. "فالانتقال إلى أشكال المجتمعات المنظمة في دول، يتطلب بنية للهويات القبلية، وتشكل هوية أكثر تجريدية لا تركز على انتماء الأفراد إلى مجتمع ما، بل على أساس الأصل المشترك، وعلى أساس المساهمة المشتركة في تنظيم مرتبط بفضاء إقليمي معين"[1].

إنّ التفاف الأفراد حول الهوية الأصلية والتي يرجعونها إلى روابط القرابة أو الدم أو العرق المشترك، ولا سبيل إلى حصرها في هذا فقط، بل إن الهوية هي هوية امتداد لفكر تواصلي تجلت معالمه في اللغة المعبر عنها عبر الأفراد المشاركين بصورة قبلية أو اجتماعية أو قروية أو حتى دينية أو إثنية، إنّ **هابرماس** بهذا يقر بالقول: "لقد ميّزتُ بين الهوية الممنوحة بصورة افتراضية للأشياء والأحداث، والهوية التي يطالب بها الأشخاص لأنفسهم ويثبتونها في العمل التواصلي. لكني لم أشر إلى هوية الأجهزة العضوية التي تحافظ على حدودها الخارجية والتي ليس لها هوية خارجية بالنسبة لنا فقط نحن الذين ننظر إليها كملاحظين، بل كذلك هوية بالنسبة للذات، دون أن يمكن تمثل وضمان هذه الهوية في عنصر البينذاتية التي تنشؤها اللغة"[2].

مثّلت اللغة أساس الفعل التواصلي عند **هابرماس** ولا زالت، لكن تحويلها من طبيعة تداولية إلى طبيعة تواصلية، ذلك ما جعلها تبدو وكأنها صعبة التحقق بالنسبة لأولئك الذين لا زالوا ينظرون إلى اللغة بمنظار التحجر والثبات، فهي مبدأ الهوية وأساس التواصل، ذلك التواصل "حسب تصور **هابرماس** يأخذ صورتين، الفعل الاستراتيجي، والفعل التواصلي، إذ أن كينونة الفعل التواصلي تؤدي إلى الوصول إلى الفهم لكونه فعل تواصلي يتعدى الفعل الأدائي أو الاستراتيجي أو الغائي، وبهذا المعنى فإنّ أيّ تفاهم يتم الاتفاق أو التوصل إليه يكون عن طريق التواصل الذي له أساس عقلاني"[3].

---

[1]- **يورغن هابرماس**: بعد ماركس، مصدر سابق، ص39.

[2]- المصدر نفسه، ص36.

[3]- محمود خليف خضير: الهيرمينوطيقة النقدية، مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق، ص142.

إنّ تحقيق الذات لفاعليتها التواصلية يجبر الهوية على الانتماء إلى الذات، "باعتبارها الفاعلية الوحيدة التي بإمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم المنقطع الأوصال"[1].

سيكون التواصل إحدى طرق الإنسان إلى الحوار والاعتراف والتعارف. "فهو غير متلق بشيء كان يجهله في السابق"[2].

إنّ تعالي الأصوات المنادية إلى إعطاء الهوية مكانتها في المحافل الدولية من خلال الحفاظ على روحها وقداستها من حيث هي موروث تاريخي وثقافي وإثنولوجي سبق وجود الفرد في حد ذاته وأن الاهتمام بالهوية هو اهتمام بالفرد وبتراثه وأصالته، أي هو اعتراف ضمني بكرامته بل وبوجوده. "فليس التمييز الذاتي نفسه هو الذي يمثل أساس إثبات الهوية الخاصة بقدر ما هو التعرف الذاتي المعترف به بينذاتيا"[3].

إنّ إثبات الهوية من خلال التواصل الذاتي وتفاعلها مع ذاتها ومع غيرها ممن حولها، لا يكون له بعد تواصلي إلا باللغة وبمعناها التداولي، ذلك ما أراد (رودولف كارناب) " Rudolf Carnap" (1970-1981م) أن يحيلنا إليه من خلال التقسيمات التي أجراها على اللغة في بعديها التداولي والتواصلي، إذ نجده: "يميز بين ثلاثة حقول في السيمياء، فينتهي البحث في لغة ما إلى البراغماطيقا (التداولية)، إذا كانت هنالك إحالة واضحة إلى المتكلم وتنتمي إلى علم الدلالة إذ أحيل إلى المسميات وليس إلى المتكلم، وينتمي إلى النحو إذا عالج ليس المتكلمين ولا المدلولات، بل فقط التعابير"[4].

إنّ تحول اللغة من حال وجودها كلغة نظامية تشتمل على قواعد النحو والبلاغة والدلالة والمدلولية إلى كونها لغة تواصلية تفاهمية في إطار يتم بنوع من الموضوعية الفعالة في المجتمع يصل

---

[1]- جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، مرجع سابق، ص19.

[2]- محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل –مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص166.

[3]- **يورغن هابرماس**: بعد ماركس، مصدر سابق، ص34.

[4]- وداد الحاج حسن: رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، المغرب وبيروت، لبنان، ط1، 2001، ص121.

صداها إلى اللغة كمتفاعل مع الأحداث البشرية إجرائيا أو تطبيقيا. "لأن اللغة كائن حي يعيش مع الإنسان ويخضع لمختلف مظاهر التطور التي يمر بها الإنسان في بيئته، فأي تفسير أو تغيير أو تطور يطرأ على حياة ذلك الكائن البشري يجب أن ينعكس على لغته التي لا تنفصل عنه لحظة من زمان"[1].

إنّ اللغة دليل وعي الفرد بما يملكه من رصيد فكري ومعرفي تتحدد معالمه في لغة الخطاب التي يتلفظها وأسلوب الإقناع الذي لديه. "ولهذا يتعين الاستماع جيدا إلى ما لا يقال داخل سياق الحديث عن الهوية وصيرورة الذات، فليس مجال القول وحده محدد لدلالات الحديث، لأن المراحل المختلفة والمعطيات الوجودية المتعددة لحياة الإنسان أو الجماعة تلعب دورا حاسما في طبيعة لغة الخطاب بإضفائها نسخة معينة على أسلوبه"[2].

إنّ لغة الخطاب هي المحور للغة الأشخاص، ولغة الأشخاص بدورها هي الأرضية المشكلة لبناء أفق هووي إثنوسوسيولوجي للمنتسبين إلى الهوية انطلاقا من مبدأ التواصل.

إنّ نجاح العملية التواصلية عند **هابرماس** لا يكمن في الذات المنغلقة على ذاتها، تلك الذات المكملة والمرتبطة مع الآخرين والتي تتباهى فقط بوجودها دون الشعور به- وبهويتها معه، إن التواصل لن يؤدي مغزاه ولا معناه إلا إذا كان- حسب **هابرماس** تواصلا هدفه بناء الهوية الذات بمعناه الروحي والعملي معا. "من هنا، فإن الفعل التواصلي عند **هابرماس** يأخذ منحنى تجريبيا وفق الأنموذج الاسمي أو النومينالي، صار يعرف بالتداولية الشاملة (La pragmatique universelle) في مقابل التداولية الترسدنتالية (La pragmatique transcendantale) التي عمل صديقه (آبل) على تأسيسها في خط مواز"[3].

---

[1]- نذير محمد: الفصحى في مواجهة التحديات، دار البشائر الإسلامية لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1991، ص13.

[2]- محمد نور الدين أفاية: الوعي بالاعتراف، مرجع سابق، ص 29.

[3]- جون مارك فيري: فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص18.

إنّ العمل على وضع الفعل التواصلي موضع التطبيق وإخراجه من الذات إلى الفهم لهو التواصل المؤسس على سبيل رفع الأنا والآخر، ولا يهم إن كانت الهوية تواصلية انطلقت من الذات أو من المجتمع، بل الأهم هو كيف يمكن فهم الهوية عبر الحوار والتفاهم والتعايش في الهوية الواحدة دون انقسامها أو محاولة تجزئتها إلى هويات متفرقة في المجتمع الواحد، فقد "يستمد الفرد هويته من المجتمع، لأنّ المجتمع هو الذي يفرض عليه هويته من خلال الموقع الذي يحدده للفرد داخل النسيج العام، فيساعد خطاب الهوية في ذاتها على مواكبة تطور الشعور بالهوية والانتماء، أو اللاإنتماء لأزمنتها المختلفة المتمثلة في النصح أو الإثبات، أو التعديلات التي تطرأ عليها، ولحظات تغيرها وانكساراتها"[1].

إنّ التشابك بين الهويات في المجتمعات من حيث الأعراق أو الأديان أو التاريخ أو اللغة، يجعل منها شيئا يستفيض حول عملية تقاربية أحيانا. "فقد تنتمي الهوية الجماعية لمجموعة أو مجتمع ما اقتصاديا، ويتيح لها ذلك التعرف على ذاتها. لذلك تتغير هذه الهوية حسب تصورات الزمن التي يمكن للمجتمع المذكور في حدودها أن يخصص الضرورات التي تمكنه من أن يضل مماثلا لنفسه"[2].

إنّ الكثير من المجتمعات تقبلت وجود "الأقليات" غير الأصلية على أراضيها لفهمها معنى الهوية الحقيقي، بل وفتحت لهم حقوق المواطنة وجنّستهم على أنّهم متساوون في الحقوق والواجبات أمام الدولة المستقبلة لهم. وذلك دليل على روح التواصل الحقيقي لإثبات معنى الهوية الحقيقي.

إنّه لمن البداهة أن يتجه **هابرماس** صوب التواصل الإنجازي الفعلي كرديف استراتيجي للهوية الفردية المبنية على قواعد اللغة والتداولية وفلسفة التأويل، إنّ التواصل ليكون حسب **هابرماس** بالفهم والمعرفة والمعقولية والتقبل والنقاش الجاد بعيدا عن الحكم المسبق، وخلق النعرات ودفع الناس إلى خلق الوهن في النفوس تحت دوافع شتى تعرقل تواصلهم وتقضي على هويتهم.

[1]- محمد نور الدين أفاية: الوعي بالاعتراف، مرجع سابق، ص 30-31.

[2]- **يورغن هابرماس**، بعد ماركس، مصدر سابق، ص28.

إنّ الحوار المؤسس ينطلق من الذات ليصل إلى العالم، لكن يمر عبر جسر اللغة باعتبارها المنظم لكيانه ولمعانيه لفظا ومعنى، وهنا نجد (غادامير) يعلي من شأن دور المعنى في اللغة والتواصل. إذ "أنّ المعاني لا تفهم اعتباطا، فكما لا يمكن أن نستمر في سوء فهم استعمال كلمة من دون أن يترك ذلك أثره على المعنى الكل، كذلك لا نستطيع أن نثبت بشكل أعمى معناها المسبق حول شيء ما، إذا أردنا أن نفهم معنى شيء آخر...فكل ما هو مطلوب منا هو أن نظل منفتحين على المعنى الذي يتقبله الآخر"[1].

سعى **هابرماس** إلى خلق فضاء مشترك لإحقاق الاستقرار والتعايش بين الأفراد على أساس الفعل التواصلي الممزوج بروح الإتيقا النقاشية حفاظا على بنية أركان الهوية في العالم الغربي، وألمانيا بالضبط، فمن هنا يمكن القول أن **هابرماس**: "يظل رهين الهوية التداولية التي تسمح بالزمن المعيش على جهة التفاعل والحوار. وهو مرتبط بدستور وطني يسن الحقوق الذاتية في إطار اتحاد أوروبي مدرك للتركيب السياسي من منطلق الحقوق والواجبات لمواطنين متكافلين"[2].

إنّ وجود التكافل الهووي في أصل الفرد الأوروبي يكمن في تشكيله لاتحاد أوروبي بهوية واحدة، سعت إلى محو الفوارق الفردية والوطنية بين دولة ودولة، وضمت واحتوت في أفقها على دول أخرى. إنّ هذا لا يشكل سبيلا إلى وجود الهوية الوطنية —بل وإلى وجود الهوية الأمة– ولا زال الغرب يضع الفوارق الهووية مع غيرها من الأجناس الأخرى تحت رفع هويته على حسابهم.

إنّ مسألة الهوية الغربية **الهابرماسية** وبما أنها اتخذت التداولية سبيلا إلى التواصل فإنه وبرأيه فإن: "علاقة التواصل قد ترسخت في اللغة التداولية"[3].

---

[1]– غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: بناظم وعلي سالم، مرا: جورج كتورة، دار أوبة، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007، ص372.

[2]– من الكينونة إلى الأثر، مجموعة من المؤلفين، إشراف وتحرير، إسماعيل مهنانة، مرجع سابق، ص207.

[3]– **يورغن هابرماس**، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص169.

المبحث الثاني: الهوية بين إشكالية الحداثة والتمفصل في الفضاء العمومي عند هابرمارس

المطلب الأول: إشكالية الهوية وفق أطر الحداثة في الفكر الهابرماسي

لقد تعدّدت مفاهيم الهوية واتسعت نظرا لتغير الإنسان مع الحقب الزمانية والتاريخية التي غيّرته من إنسان إلى إنسان آخر إلى إنسان كلاسيكي بفكر تقليدي إلى إنسان ببعد حداثوي تواصلي يتأقلم مع هويته بتأقلم التغيرات الفعلية المحيطة به وبكل ما تقتضيه بيئته، إنّ هذا التسارع في التغير من حيث التاريخ لمفهوم الحداثة وكذا علاقتها بالهوية في ظل متغيرات المعطيات الاجتماعية والسياسية بالنسبة للأفراد والمجتمعات. إنّ هذا الطرح جعل من **هابرماس** ينظر إلى الحداثة من وجهة علاقتها بالهوية، خاصة في العلاقة التواصلية ذات الفضاء العام، أو في العالم المعين بلغة **هابرماس**، إنّ هذا التضارب المفاهيمي حول الحداثة جعل (جون بودريار) (jeon Boudrillard) (1929-2007م) ينظر إليها بقوله: "إنّ الحداثة ليست مفهوما سوسيولوجيا، ولا مفهوما سياسيا، وليست مفهوما تاريخيا بأتم معنى الكلمة، بل إنها تعني نمطا حضاريا خاصا يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية"[1].

إنّ تنوع التعاريف والمفاهيم حول مصطلح الحداثة جعلها أكثر رواجا واتساعا في الهوية الغربية نظرا لارتباطها بالأسس والدعائم الليبيرالية سياسيا واقتصاديا، وإنّ الحداثة لتلتقي مع الهوية في ذلك الزخم المتنوع من الأفكار الموجودة لدى الإنسان الغربي من حيث هويته الذاتية وكيفية تفعيلها عبر ثقافته الخاصة. إذ "أن أي أصل مطلق أو مصدر متعال، لا يحمل خزانا ثقافيا، وإنما على ثقافة حية، أو على النتائج الخاصة لثقافته المعتمدة على النشاط الذي ينتجها وينوعها من خلال مجاوزتها، بل إنها تلتقي مع القدرة على دمج الاختلافات التي تشكل سمو الإنسان"[2].

إذن من هنا كان لابد من الرجوع إلى الحداثة كمفهوم، فما مفهوم الحداثة إذن؟ وكيف نظر إليها **هابرماس**؟ وما علاقة الحداثة بالهوية عند **هابرماس**؟

---

(1) - Baudrd and "modernité" in enclopéded universalis w12 paris encyclopevled universalis 1985, p 424.

(2) - Abou Selim, L'identité culturelle realations cutiet hniques et problemes d'accultration, ed anthropos, 2émé, edition, paris, 1986, p 14.

مفهوم الحداثة:

إنّ مفهوم الحداثة ينطلق من مفهومين مختلفين وهما: إمّا من "الحديث" (Modern) أو "الحداثة" (Modernity)، "إذ لابد لنا من أن نميز بين كلمة حديث وهي تقابل كلمة قديم لغة، وبين مفهوم الحداثة، الذي يعطي اليوم دلالة معرفية أكثر من كونها زمانية، ويرجع (لالاند) "André Lalande" (1867-1963م) استعمال كلمة (Modern) إلى التعرف المباشر على مختلف المساجلات الفلسفية أو الدينية التي لها صلة بتاريخ سقراط أو السفسطائية. سنة (1453م)، وذلك مع بداية فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية له، وهو ما ارتبط بفلسفة (بيكون وديكارت)"[1].

لقد اعتبر **هابرماس** الحداثة مشروعا لم يكتمل بعد، وهو ما جعله يفكر في العلاقات الشائكة التي تربطها بعضها ببعض على غرار تلك الفلسفات التقليدية –الميتافيزيقية– وتغيرها مع متطلبات الحداثة والنهضة والعولمة، ليغير العقل الغربي بالحداثة من وجودها الكلاسيكي الضيق المتجلي في العقل المجرد والزائف، إلى العقل الحديث الموضوعي التجريبي المصاحب للعولمة والتقدم والتطور التكنولوجي. هذا ما جعل الهوية تبقى هي الأخرى تتغير بتغير الحداثة مفهوما ومضمونا لدى **هابرماس** عبر تغير أشكالها في المجتمع الغربي –الأوروبي– الأمريكي.

يردف لنا **هابرماس** العلاقة الرابطة بين كلمة "حديث وحداثة" إذ: "استعملت كلمة حديث للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس للنص الحاضر المسيحي الذي كان قد صار رسميا، وتخلى عن الماضي الروماني الوثني، ورغم تبدل المضامين تعتبر الجدة (العصرنة = الحداثة) دوما من الوعي الخاص لحقيقة تضع نفسها في علاقة مع ماض العصور القديمة، ولا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة الذي يبدأ به العصر الحديث، فقد اعتبر الناس أنفسهم حديثين في زمن (شارلمان)، وفي القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير، إذ في كل حين تنشأ في أوروبا وهي حقبة جديدة عبر

[1]– أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، فرنسا، ط2، 2001، ص822.

علاقة متجددة مع العصور القديمة...وبالنتيجة اعتبر حداثيا ما يساعد حالية روح العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تغير موضوعي"[1].

إنّ الماضي الحداثوي تجلى في سيطرة الأفكار والتوجهات والعقائد الدينية حسب **هابرماس** على المجتمعات الغربية فجعلت منها مجتمعات تغيب هويتها وإن وجدت فهي مبنية على أساس الدين والمعتقد وسيطرة السياسة على الأفكار الشعبوية، مما جعل الهوية الغربية هوية تقليدية تخضع لنزعات دينية مسيحية انطلى عليها التوجه الديني والفكري بعدما كان يربطها علاقة السيد والعبد، أما ومع ظهور الحداثة حسب **هابرماس** تغيرت الحداثة مفهوما ومعنى فتغيرت الهوية معها من السيطرة إلى هوية أكثر ديمقراطية وحرية في ظل التواصل والاختلاف مع وجود العقل الأداتي. "ذلك ما يعني أنّ مصطلح الحديث ظهر ثم تكرر ظهوره تماما خلال تلك الفترات الزمنية في أوروبا، الذي تشكل فيها وعي بعهد جديد من خلال علاقة متجددة بالقديم"[2].

وبما أنّ الهوية الحداثية تبقى تتغير بتغير الزمن، أو التاريخ، فإن ذلك يجعل من الحداثة شيئا متغيرا بالفكر، ثم بالفعل، حتى يكتمل معه وجوده، وهنا يؤكد **هابرماس** أنّ: "الحداثة لا تستمد قوتها من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحة حالية، وانقلاب الفاعلية الحاضرة إلى فاعلية من الأسس انقلاب مستهلك ومنتج في آن معا، هذا الانقلاب هو الحداثة عينها"[3].

إنّ هذا التغير عند **هابرماس** هو تغير في أيديولوجيا الخطاب العقلي من خطاب ديني إلى خطاب عقلاني فهمت الهوية عبره أناها بعدما كانت هويتها مختزلة في الدين نفسه. "إذ تحولت الحداثة إلى أيديولوجيا أنتجت خطابا غائبا، وألهت العقل وحوّلته إلى أداة، وأقصت الدين باعتباره فكرا منافيا للعقلانية، ويحاول **هابرماس** هنا إيضاح أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد"[4].

---

[1]- **يورغن هابرماس**: الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج ثامر، مرا: جورج كتورة، دار النهار، بيروت، لبنان، 2002، ص16-17.

[2]- Habermass, Modernity ver sus postmodernety New German, Critique, I12, spécial, Issune, modernity, 1981, p4.

[3]- **يورغن هابرماس**: الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص17.

[4]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس**، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 81.

إنّ سيطرة الدين على الفكر الغربي جعل من العقل الغربي يبحث عن وسائل أخرى جديدة وحديثة يغير عبرها بفكره إلى عالم الحرية والتفكير المستنير. فالحداثة هي وإن لم تكن قطيعة مع الماضي تماما، إلا أنها تجاوزت بعض ما فيه، خاصة ما تعلق منها بتلك الأفكار الدينية اللاهوتية التي كانت الكنيسة تطرحها باسم الجميع، بدلا من اسم الأفراد وهوياتهم. "يذهب **هابرماس** إلى اعتبار الحداثة مسألة وهي ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، وبفهم ذاته كنتيجة اتصال من القديم إلى الحديث"[1].

إنّ الدعوة إلى البحث عن الهوية الغربية في خضم الحداثة، جعل الإنسان والعقل الغربيين يتجاوزان الطرق الكلاسيكية المبنية على الحروب والنزاعات الإثنية، والتعصب، وسيطرة الفكر الواحد المسيحي الكنسي، جعل منها تبحث عن أفق حداثي يطرح البدائل لإخراج العقل الغربي من السكون إلى الحركة. إن الحداثة بتعبير (آلان تورين) "Alain Touraine" (1925م) "إنها أكثر من كونها مجرد تغيير أو تتابع أحداث إنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الإدارية. فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي لعديد من قطاعات الحياة الاجتماعية السياسية والاقتصادية والحياة العائلية، والدين والفن على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأداتية تمارس عملها في داخل النشاط نفسه"[2].

إنّ الحداثة أعطت تفسيرا تأصيليا جديدا لمفهوم الهوية الجديد القديم، فلقد نتج عن الحداثة أن غيرت مجرى التاريخ الهووي للمجتمعات المركبة. "بوصفها عملية إعادة كتابة التاريخ على شكل الهويات البشرية من القبلية إلى الإمبراطورية إلى الدولة الحديثة".

إنّ الحداثة عند **هابرماس** هي استمرار التواصل المبني على الماضي في إطار التتابع مع الحاضر والمستقبل. فتمثل نمط التغير الحاصل في الحداثة يدعونا إلى النظر إليها بشيء من الوعي والصحوة الإنسانية التي أخرجت الإنسان، بل أحيته وجعلته ينفتح على العالم باسم العولمة

---

[1]- **يورغن هابرماس**: الحداثة مشروع ناقص، تر: بسام بركة، الفكر العربي المعاصر، ع39، 1986، مجلة فكرية مستقلة، صادرة عن مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص42.

[2]- آلان تورين: نقل الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص289.

والعصرنة والتقدم. "فالحداثة لا تعرف الانغلاق والقدسية بقدر ما هي نقيض ذلك، علما بأن صيرورتها تحددها شروط الزمان والمكان دون الديمومة فيها...فهذا يعني أنها تدمر ذاتها باستمرار لتبني وتطور الذات ما دام قانون الصيرورة هو الذي يحكم ذاتها"[1].

إنّ علاقة الهوية بالحداثة، فعلاقة الذات بذاتها وبالآخرين في أطر التواصل العام في العالم المعيش، أو عبر السلطة التواصلية، أو المؤسسات الجمعوية، وهنا يربط **هابرماس** الحداثة بالتطور والتعلم وحسن التدبير والتفكير لتوجيه التواصل الأحسن في المجتمع لإحقاق ترابط هوياتي بين مفاصله، إذ أن "هذه العوالم المعيشة مميزة بنماذج اجتماعية هدفها تشكيل هويات ذاتية مجردة وإرغام المراهقين على التفرد. في مقابل ذلك ومنذ الخمسينيات يرى **هابرماس** أن ما شكل موضوع الحداثة اجتماعيا وثقافيا كما تصور (فيبر) (M. Weber) (1864-1920) و(دوركايم) (Durkheim) و(ميد) (GH Mead) قد تغير حيث أن التحديث يشير إلى مقاربة نظرية تعيد صياغة سؤال (ماكس فيبر) عن التاريخ العالمي، غير أنها تخضع لوسائل وإمكانيات النزعة الوظيفية الاجتماعية"[2].

إنّ شكل المعرفة الهوياتية في الفكر الغربي ارتبط بارتباط العقل كأساس للمعرفة خليفة للمعرفة الميتافيزيقية المجردة، أو تلك الكهنوتية أو اللاهوتية الرديفة للفكر غير المؤسس. إذ وبما أن العقل أصبح المعرفة ومنطق الحقيقة في الغرب بل والحداثة أيضا. "فإنه ووفقا للمنظور الحداثي للعقل، يعتبر (ديكارت) رائدا للحداثة الغربية باعتباره رائدا للعقلانية ومؤسسا لها، فقد وضع نفسه في العقل واعتبره المصدر الأساسي في العلم والمعرفة"[3].

إنّ الاحتكام إلى العقل في الغرب جعل الهوية الغربية تعلوا بإعلاء قيمة الفرد معها، فتحرر الفرد في الغرب من السيطرة بعدما كان يخضع لها دينيا واقتصاديا، فأنتج العلم والتقنية، وراجع

---

[1]- محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 101.

[2]- محمد حديدي، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، مرجع سابق، ص244.

[3]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص 533.

حاجياته الأيديولوجية وفصل الدين عن الدولة، وتمكن من بلوغ الحداثة عبر العقل بتجاوزه للفكر الميتافيزيقي العقيم، وأصبغ عليه فكرا حداثويا يتماشى مع العقل والتجربة بشكل هوياتي.

إنّ الحداثة شملت كل فروع المجتمع الغربي، فالحداثة كانت سياسية بتغير الأنظمة السياسية بعدما كانت المماليك هي الحاكمة في الدول الغربية، فأصبحت الأنظمة جمهورية ديمقراطية ومثلت الثورة الفرنسية أحد مبادئها لتتغير الأنظمة الملكية والديكتاتورية في الغرب إلى أنظمة ديمقراطية جمهورية تتجه صوب تطبيق الحداثة في ظل تغير معالم الهوية الوطنية نحو التحديث، لذلك فإن الغرب حسب (هنتغتون) اتجه نحو بناء حضارته "بفعل التحديث الاقتصادي وتراجع دور الدولة كمصدر للهوية وما نتج عن هذا من تحولات اجتماعية جذرية في كل أنحاء العالم، فإن الشعوب دخلت مرحلة اضطرابات في هويتها وانتماءاتها الثقافية القديمة"[1].

إنّ **هابرماس** ينظر إلى صراع الهويات الحداثي بمنظار أكثر تواصلية وعقلانية يتغير بتغير ثوابت الهوية عبر الديمقراطية التشاورية وإتيقا النقاش، ما جعل المجتمع في الغرب أكثر انسجاما مع الهوية الحداثية وأكثر تفهما لها، وبما أن العقل هو تقدم الغرب في التقنية فهو وسيلة إلى الخلاص من الثوابت الفكرية. "ومن هذا المنطلق أصبح مفهوم العقل والعقلانية مرتبط بمفهوم العلم، وهكذا فإن زواج (علم العقل) الناتج عن عقد قران قديم، زواج لا ينفصل في فكر الحداثة"[2].

إنّ مفهوم التحديث مرتبط أشد الارتباط بالعقل العملي، والذي انعكس على تفاعل هووي لا إرادي من طرف المجتمعات الغربية التي توجهت إلى الثورة الصناعية بهدف بلوغ الحداثة بمعناها الحقيقي.

إنّ ذلك بحسب **هابرماس** "لا مسعى له إذ كان فضل تحقيق الحمل على مفهوم التحديث المعمّم بواسطة نظرية تطورية من فكرة تحقيق وإنجاز الحداثة، وبالتالي من حالة غائية تنبع من دون شك من تطورات ما بعد حداثية"[3].

---

[1]- محمد سعدي: حول صراع الحضارات، حوارات ومقالات مختارة لصموئيل هنتغتون، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2006، ص31.

[2]- محمد سبيلا: تساؤلات الفكر الفلسفي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 1987، ص17.

[3]- محمد حديدي، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، مرجع سابق، ص215.

إنّ مشروع الحداثة يتماشى مع مشروع العقلانية، لكن **هابرماس** يربط تلك العقلنة بالعقلنة التواصلية في الإطار العام. تلك الحداثة التي تبحث لتأسيس وتأصيل فكر مستقبلي يراعي توجهات الأجيال ومكونات الدولة الهووية وسيادتها، وحق التفتح والهدوء، وهنا يتّجه (الجابري) في الحداثة إلى (هيغل) فيجده يبني الحداثة على مبدأ الذاتية الحداثي، إذ يبدي لنا "أنّ هيغل لم يكن الفيلسوف الأول الذي بنى الحداثة، ولكنه الأول الذي باتت الحداثة لديه أساسية، وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعبر عن تأليف الحداثة، ووعي العصر، والعقلانية"[1].

فالحداثة والعقلانية والتحديث كلها مفاهيم من نتاج العقل، إذ أنّ "التحديث هو ممارسة الحداثة المطلوبة لتنفيذ مشروعها، والحداثوية تحمل فلسفة غير مستقرة لوقائع الحداثة، التي تتجلى في عملية تحديث محدّدة"[2].

المطلب الثاني: تماهي الهوية في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس

إنّ مشاركة جميع المواطنين في النقاش حول قضاياهم بأطر حوارية حضارية لإسماع صوتهم إلى السلطة السياسية عبر وسيط مشترك يعرضون فيه أحوالهم وأعمالهم في إطار عام يشترك فيه الجميع لإبداء الرأي، أو إيصال أصوات الطبقات الضعيفة إلى السلطة من أجل وجود حوار ملائم للجميع عبر التفاهم والنقاش والتواصل البنّاء بآليات أكثر تفتحا وديمقراطية يساهم فيها الجميع دون استثناء. والفضاء العام هو فرصة لاحتواء الهوية الاجتماعية. تلك الهوية يعبر عنها المواطنون في أطر الفضاء العام للمطالبة بإحقاق العدالة والقانون أمام الجميع من أقليات المجتمع وأكثرياته، إذن فالفضاء هو صرح مشترك لاحتواء الجميع إذ يعبر عنه **هابرماس** بقوله: "إن المجال العام أولا وقبل كل شيء مجال حياتنا الاجتماعية، حيث يوجد شيء عن الرأي العام يقترب من التبلور ويكون الوصول إليه متاحا من قبل جميع المواطنين، وجزء من المجال العام يتجلى في المحادثة اليومية، حيث يجتمع أفراد خاصين لتشكيل كيان عام، بعد ذلك لا يتصرف هؤلاء على أنهم رجال

[1]- **يورغن هابرماس**: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص69.

[2]- ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول السفير الثقافي، تر: محمد ثامر، مرا: ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، والمعهد لعالي الغربي للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص125.

أعمال، أو محترفين في مجال العلاقات الخاصة، كما أنهم لا يتصرفون كأعضاء في نسق دستوري معرض لقيود قانونية في بيروقراطية الدولة، فالمواطنون ينصرفون على أنهم كيان عام عندما يتباحثون بطريقة غير محدودة، أي أنه هناك ضمان لحرية التجمع والترابط وحرية التعبير عن آرائهم العامة عن قضايا ذات طابع عام"[1].

إنّ **هابرماس** يطرح مقاربة توفيقية بين الهوية كمكون ذاتي وطني، وبين الفضاء العام كمرجعية لإدلاء المواطنين وإفراغ أفكارهم الهووية فيه، حتى يتمكن المواطن من إيصال مطالبه الاجتماعية إلى السلطة السياسية عبر الوسائط العامة، حيث ترتبط الروابط الإثنية وينفتح الحوار والنقاش في الفضاء المشترك الجامع لجميع الفئات الإثنية في الهوية الوطنية الواحدة، إذ يبقى الفضاء العام "المملكة التي يجتمع فيها الأفراد للإسهام في النقاشات العمومية، حيث بإمكان كل واحد الحلول به، ولا أحد يدخل الحديث في الفضاء العمومي بامتياز لا يملكه غيره"[2].

إنّ الحوار وتبادل الأفكار لا يكون إلا عبر اللغة التواصلية، وإن ما يجمع الفضاء العام بالهوية هو التواصل المبني على أفق النقاش، فالهوية تتغير وتتشكل بكيفية ذاتية، إذ يقول (تايلور) "علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ملمحا أساسيا من ملامح الحياة البشرية وهي أنها أساسا حوارية (Dialogique)" [3].

إنّ المجال العام يكون عبر التئام الجميع في الحوار، في المنتديات، في الجمعيات، أو في الأماكن العامة حيث يحترم الجميع الجميع، لإحياء نقاش وتعايش ظرفي بينهم يصلون من ورائه إلى الحوار مع السلطة ليشتمل رأيهم وتتبيّن وُجهات النظر حول قضاياهم. ويكون ذلك وفق احترام مبدأ المناقشة لإيصال الأفكار وتبادلها دون فوضى أو إخلال بالنظام العام. إن هذا الفضاء لا

---

[1]- **يورغن هابرماس**: في حوار مع جاك بولين ضمن كتاب إريك أكسيلاسي، الديمقراطية والمساواة، ص81.

[2]- الذهبي المشروحي: مشروعية القوة ومشروعية العصيان المدني عند **هابرماس** ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين، ص163.

[3]- Chanles jaylor, multiculturalisme différence et democratie flamorion paris, p 49.

يتجلى إلا: "في المبدأ الديمقراطي الذي يولّد تشريعا مقبولا ومتوافقا عليه من طرف الجميع، يكفل هذا المبدأ في المجتمعات المعاصرة...قيام معايير جديدة تبنى على التوافق"[1].

إنّ مشاركة الجميع بمن فيهم النخبة غير المثقفة والفاعلين الاجتماعيين في المجال العام يفضي نوعا من المصداقية التي يتعامل معها المواطن وتستمع لها الدولة على أساس احترام متبادل تنطلق فيه الهوية من الأنا إلى الآخر، عبر نبذ الخلافات الهووية التي قد تحل في إطار عام تراقبه الدولة وتشرف عليه تحت مخرجات الفضاء العام.

وهنا يتصور **هابرماس** وجود مراحل في الفضاء العام يطرح فيها الرأي بكل حرية وديمقراطية حسب:

"1- الصراع الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة.

2- التراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة.

3- الإجماع الذي يحيل إلى التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف"[2].

إنّ هذه الحلول المقترحة حول الوصول إلى الهدف التواصلي من وراء تحقيق المواطنين لتجمعاتهم وتجمهراتهم في الفضاء المفتوح يجعل من الهوية على مرآى ومسمع من الجميع بمن فيهم الدولة نفسها. إذ أن التواصل في المجال العام يتشكل "على المستوى الأعلى من التقاء الذوات، كما يتشكل في المسارات التوافقية من خلال الإجراءات الديمقراطية، أو في التشكيلة التواصلية للفضاءات العمومية السياسية"[3].

إنّ أحسن أنموذج تواصلي يتيح للناس التموقع في الفضاء العام حسب **هابرماس** هو الأنموذج الليبيرالي السياسي الذي يسمح بالتوافق والتعددية، واختلاف الرأي، وتقبله في آن واحد.

---

[1]- عبد العلي مغرور: دولة الحق ونظرية المناقشة...قراءة في الفكر السياسي عند **هابرماس** ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين، ص110.

[2]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، **هابرماس** أنموذجا، مرجع سابق، ص 230.

[3]-السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، مرجع سابق، ص265.

إنّ الهوية الجماعية والفردية تتشكلان بتشكل الفضاء العمومي، الذي يلتقي فيه الجميع لإبداء نقاشاتهم الحرة والشفافة بكل مقصد تواصلي تعارفي يجمع شتات الإثنيات لطرح الرأي وتبادل وجهات النظر، وفتح المجال أمام كافة طبقات الشعب للمساهمة في إبداء الرأي، أو تغيير النظام أو توجيهه عبر سبل الحوار والمنافسة العقلانية عبر خطاب تواصلي مقنع ومؤسس محقق للتعايش مع احترام القيم الإيتيقية للتواصل وطرح رأي الأغلبية، والاستماع لرأي "الأقليات".

إنّ هذا كله يبيّنه **هابرماس** في المجال العام في نظريته حول الفعل التواصلي إذ "تؤثر هذه النظرية على دور التواصل في عقلنة المجتمع وتحديثه وذلك في إطار فضاء عمومي يضمن الحوار والتشاور والتفاعل وسيادة روح الديمقراطية، وترتكز فيه المبادئ والمعايير المعتمدة لإقرار الاتفاق والإجماع، وانخراط الأفراد المعنيين بالفعل التواصلي على مبدأ الكونية، كما يتبدى هذا المبدأ على مفاهيم أخرى تندرج في صلب العملية التواصلية مثل: أخلاقيات النقاش، والفاعلية الجماعية، والموافقة، والتبرير العقلاني، وادعاء صلاحية المعايير، والبينذاتية، والاعتراف، والحجاج العقلاني، والمجتمع الكوني"[1].

المطلب الثالث: التموقع الهووي وفق أطر الأفق السياسي

إنّ عزوف المواطنين على الفضاء العام المشرعن في القوانين والدستور، يدل على عدولهم على السلطة نظرا للقرارات الرسمية المتخذة من قبلها والتي تعكس واقعهم الذاتي خلاف ما يريدون أن يُفهموه للسلطة السياسية عبر الفضاء العام، لذا يتّجه المواطنون والجمهور لإبداء الرأي، والرأي المعارض في الفضاء العام، من المقاهي والنوادي والجمعيات، ومختلف النشاطات لإيصال رسائلهم حتى تكون معقولة شاملة تكشف عن هويتهم، وعما يدور في واقعهم. "فالبورجوازية المتكونة من المثقفين، رجال الأعمال، الأساتذة، العلماء، الموظفين الحكوميين، الأطباء، القضاة، وغيرهم، كانت بعيدة عن الشعب الذي يضم الفلاحين والملاك الصغار من سكان الأرياف والخدم والجنود

[1]- عز الدين الخطابي: حوار الثقافات بين الكينونة والخصوصية... مقاربة فلسفية أنثروبولوجية، مجلة رؤى، ع28، مركز القطان للبحث والتقديم التربوي، فلسطين، ص119.

وأصحاب الدكاكين والحرفيين والعمال، ولم يكن في استطاعة الأرستقراطية في صلتها مع المثقفين المنحدرين من البورجوازية تطوير فضاء خاص لجمهور يستفيد من عقله"[1].

يبيّن **هابرماس** الفجوة الموجودة بين الطبقات والتي تتبين من خلالها بعض الطابوهات التي تتعرى في الفضاء العمومي، إذ الطبقة الأكثر حضورا هي الطبقة التوتاليتارية، العمالية، الشعبية، المتكونة من عامة الناس، الذين يريدون تحقيق التواصل عبر وسيلة من وسائل الفضاء العمومي الشعبوي.

إنّ **هابرماس** يبين تواجد المجتمع بجميع فئاته في الفضاء العام، إذ تلعب الهوية الوطنية دورها في الحفاظ على وجودها، عندما يعبر المواطنون عن كل أفكارهم بحرية عما يصدر في الإعلام في الصحافة المكتوبة والمرئية، في الحفلات العامة، في البرلمان، في النوادي الثقافية والجمعيات الخيرية، في الجرائد الأسبوعية واليومية، في الإذاعة والتلفزيون، هنا يكون الفضاء العام جامعا لشتات الهويات من التشرذم والتفتت مخافة أن تلقي بأفكارها إلى جهات أخرى فيحدث الفوضى والصراع، ويحدث العصيان المدني، "وعليه فإن الاكتشاف لهويتي الخاصة اكتشفها من خلال الحوار الذي يجري –مع الآخرين، لهذا السبب يعطي تطور مثال الهوية المتولدة جوانب ذا أهمية جديرة بالاعتراف. فهويتي الخاصة تتوقف بشكل حيوي على علاقاتي الحوارية مع الآخرين"[2].

إنّ الحوار والتواصل على أساس العلاقة المتواجدة بين الجمهور في الفضاء العام المجتمع حول طرح قضاياه، والذي له صلة حسب **هابرماس** بدور الإعلام في الإبلاغ والتعبير بكل مصداقية عن الخبر المنقول، حتى يؤدي وظيفته ويؤسس لبناء علاقات اجتماعية تتوحد فيها الهويات اعتمادا على ثقة الإعلام في نسج مفاصلها. "**فهابرماس** يلاحظ أن الصحافة قبل سنوات

---

[1]– جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ص 292.

[2]– السؤال عن الهوية: في التأسيس ... والنقد ... والمستقبل، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص 103.

من الثورة الفرنسية قدّمت صورة جامدة عن العلاقات بين السلطة والفضاء العمومي، في حين أنه في فرنسا وأيضا بريطانيا كانت تطور علاقاتها كما نرى واضحة جدا"[1].

إنّ التوسط الموجود واللامشروط من قبل الدولة والمواطنين في فضاء عام يصنعه الإعلام أو الدعاية الإعلامية الموجهة لتسليط الضوء على حال المجتمع والدول نقدا أو تعبيرا أو تذكيرا كحال الصحافة المسموعة أو المكتوبة في الإعلام السمعي البصري كالتلفزيون والإذاعة، وفي هذا المجال يرى **هابرماس**: "أنّ للمجال العام السياسي، بصفة عامة نية للتواصل داخل العالم المعاش، من خلال قاعدته المؤسسة بواسطة المجتمع المدني، وهذا المجال العام السياسي هو مجال صياغة الإشكالات التي لا نجد لها حلا، ومن ثم تطرح على النظام السياسي الذي يفترض أن يجد لها مخرجا، لذلك فالمجال العام مدعو إلى تعزيز الضغوط التي تمارسها المشاكل ذاتها، بحيث لا يكتفي بمجرد التعرف عليها ورصدها فقط، ولكنه يعمل على إعادة صياغتها لتقديمها في صورة مؤثرة ومقنعة، بل العمل على تهويلها وتضخميها بحيث تمثل عبئا على أجهزة القرار"[2].

إنّ المجتمع في الفضاء العمومي يجمع شتات الهويات والأعراق والأجناس واللغات، ويحدد لها مسارا تتمظهر فيه بالتواصل المعقلن والمؤسس والهادف لجميع "الأقليات" المعزولة عن أوطانها. أو تلك المهاجرة من وإليها، أو أولئك الذين حرموا من بناء هوية مشتركة تجمعهم بمجتمعهم بعيدا عن أي ماض تاريخي أو ديني أو أصل عرقي. "فلقد تناول **هابرماس** هذا الإشكال في حواره المتواصل مع الجمعاتيين الذين يتمسكون بالتصور الأرسطي القديم القائل بأولوية مبدأ الخير على العدل، والفضائل على الحقوق، والنظر إلى المجتمع من حيث هو خير جوهري يولد هوية مندمجة تستوعب الأفراد داخل النسق الكلي العضوي"[3].

إنّ الفضاء العام وبفضل ما وجد من أجله، إذ عليه أن ينظر بمنظار الناقد أو المغير في النظام السياسي بمختلف أجهزته على أن يصل الحل المرضي لمن هم وسائط فيه كالمجتمع المدني،

---

[1]- نور الدين علوش: فلسفة السلطة السياسية عند **هابرماس**، مرجع سابق، ص 73-74.

[2] - Habemass, droit et democrate entre fats et norms gallimard, 1991; pp 387-391.

[3]- السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، مرجع سابق، ص 266.

أو الطبقة الأدنى من المجتمع من عمال وحرفيين، أو تقبل "الأقليات" الدينية، "كالأقليات" المسلمة مثلا للعيش على أراضيها وفق المساواة القانونية التي يضمنها الدستور مع إحقاق المساواة والعدالة، وترك المجال أمام المهاجرين للإدلاء بأصواتهم في الانتخابات وتشكيل الأحزاب، وتأسيس الجمعيات، وذلك ما ينبغي أن يكون عليه الفضاء العام.

ويشترط **هابرماس** وجود فضاء مهيكل بوجود سلطة تنفيذية وتشريعية تضع حدا لفوضى النزاعات العامة والقرارات الخاطئة والارتجالية. "إن المجتمع المدني –حسب **هابرماس** هو ما يقع بين النظام السياسي والعالم المعاش كوسيط يحمل أفراد ومؤسسات غير حكومية بهدف دعم الحاجات الخاصة لقطاعات في المجتمع المكون من العوالم المعاشة"[1].

إنّ العقل التواصلي لهو سبيل الحل الأمثل في المجال العام والمبني على الأخلاق، وهنا يؤكد **هابرماس** على: "ضرورة أن يكون تشريع الدولة محرما للأخلاق وخاضعا لمراقبتها، وأن يؤسس الفضاء العام في دوره السياسي، أي باعتباره الوسيط بين الدولة والمجتمع"[2].

إنّ هذه الوساطة لن تتم إلا بالنقاش التواصلي. "وهدفنا في هذه النقاشات العامة هو الاتفاق مع فكرة العقلانية التواصلية، ولكن لا ينبغي لنا أن نضطر إلى الانسلاخ من أوضاعنا الخاصة بغرض التواجد في هذه النقاشات"[3].

---

[1]– ينظر: فرانك أدولف: المجتمع المدني، النظرية والتطبيق السياسي، ص85.

[2]– جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مجلة إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، مرجع سابق، ص293.

[3]– ستيفين ديلو وتيموثي ديل: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، مجلس الثقافة الأعلى والمشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 769.

خلاصة:

لقد وصل **هابرماس** إلى خلق هوية تواصلية حقّقت المعالجة بين الذات والآخر على قيم أخلاقية مثلى ببعد كوني إنساني تعدّى حدود الفرد المواطن وذلك بفضل التواصل المبني على أسس لغوية ارتبطت ارتباطا ذي صلة بالهوية الفردية، فالهوية الجماعية على أساس نوع من الحراك المتبادل بين الأطراف المتواصلة لإنشاء هوية بفعل خطاب تواصلي حقق نوعا من الحوار الجاد والبناء على أساس أن الهوية هي هوية مدنية كونية لا تقتصر على هوية الذات الفرد، بل تتعداه إلى وجود هوية وطنية، هوية كونية، يتغذى منها الجميع في الفضاء العمومي بجانب الفضاء المفتوح على عوالم استراتيجية تعيد تكييف الهوية وعقلنتها مع المجتمع لإنشاء سياسة ديمقراطية تحترم الانتماءات الثقافية والعرقية وتحتوي الجميع، على أساس أنّ الجميع وحدة موحدة.

إنّ مبادئ الاحترام المبني على المحاججة والنقاش العقلاني يجعل الهوية الكونية تتجاوز العوائق الهووية وتضع الاعتراف المتبادل للوصول إلى التفاهم بين الذوات، باعتبار الهوية قاسم مشترك بين الأفراد في المجتمع الواحد، ففي الوطن الواحد يوجد المهاجر والمقيم واللاجئ وأقليات عرقية أخرى، يجب على الجميع أن يحترم هويات الأطراف الأخرى، ذلك ما دعى إليه **هابرماس** لإحقاق كيان هووي عالمي يتجاوز أيّة نظرة عنصرية ضيقة.

لقد وصل **هابرماس** فعلا إلى إحياء اللّحمة الكونية وإعادة ترتيب الهوية بإدماجها في المجتمع الغربي وذلك بإنشاء القوانين والنظر إلى قضية المقيمين وحقوق الهجرة، والاعتراف بالجميع على أنهم بشر يحملون جوانب إنسانية دون مراعاة أية خلفيات هووية أو إثنية أخرى. وذلك ما أراده **هابرماس** فيما أسماه بالدولة الكونية أو بالمواطنة العالمية.

من هنا وجب التساؤل الآتي: هل راعى **هابرماس** هوية الأقليات الإثنية؟ وما مفهومها عنده؟ وكيف أعاد إدماجها في المجتمع الغربي رغم اختلافها في الأصول؟

الفصل الرابع

الأقليات عند يورغن هابرماس

- **المبحث الأول**: المشروع الاحتوائي للأقليات الإثنية وفق ثلاثية المواطنة – السياسة – والدين.
  - ❖ **المطلب الأول**: الوجود الإثني وفق أطر المواطنة العالمية.
  - ❖ **المطلب الثاني**: السلطة السياسية واحتوائها لحقوق "الأقليات".
  - ❖ **المطلب الثالث**: التجلي الديني لحماية الوجود الإثني.
- **المبحث الثاني**: واقع التواجد الإثني في النظام الليبيرالي بين الدولة الوطنية – والدولة القومية بالبعد الكوني.
  - ❖ **المطلب الأول**: النظام الليبيرالي وحماية "الأقليات".
  - ❖ **المطلب الثاني**: الواقع الإثني بين الدولة الوطنية –والدولة الأمة.
  - ❖ **المطلب الثالث**: في التعددية الثقافية والتماهي الإثني.

تمهيد:

إنّ ضرورة الاعتراف تزداد يوما بعد يوم لتلك الأقليات المتعددة ثقافيا والمنغمسة في جسد الدول الليبيرالية الغربية والتي عانت من الظلم والتهميش والإقصاء، بل ووصل ذلك إلى حد الزج بها في الصراعات المسلحة ومحاولة قهرها كحال الأقليات المسلمة في بورما.

صحيح أن معظم الأقليات تحاول الانعزال والانطواء على الذات من أجل الترويج لهوية مستقلة بذاتها، وإنشاء كيان منفصل مستقل بذاته عن المجتمعات الأخرى، لكن ذلك لا يمنع من وجود تعدّد الثقافات والأقليات في المجتمع الواحد الذي يؤدي إلى نوع من التجانس والتعايش على الرغم من الاختلاف الهووي الموجود إما عبر اللغة أو اللهجة أو التاريخ أو الدين، فذلك كله جعل الأقليات تلجُ في الثقافات الأخرى وتقبلها انطلاقا من أنّ ذلك هو من مبادئ الحرية والمساواة الديمقراطية التي تعترف بالجميع على أنهم أناس وجب تعايشهم مع بعضهم البعض مع احترام كل طرف للطرف الآخر دون أي اعتراض لهوية هذا أو ذاك.

إنّ ذلك ما كان ينبغي **لهابرماس** أن يتكلم عنه كمشروع إثني تواصلي أراد إسقاطه على واقع الإثنيات في الغرب، وذلك عبر إرساء معالم الديمقراطية التشاورية، وإنشاء برلمان أوروبي، وإعادة الاندماج الطوعي، وفتح الأحزاب السياسية وحق المعارضة والتعبير في الرأي العام وحقوق التجنس وفتح الحدود والاعتراف بالآخر.

وكان ذلك كله على أساس تواصلي عقلاني مبني على إتيقا النقاش دون أي قيد أو إكراه قسري لإحقاق أسس العدالة وثوابت المواطنة على اعتبارات أخلاقية بحتة أين يعبر كل فرد عن نفسه – عن الاعتراف بكيانه وفق فضاء عام مشترك بين الجميع يهدف إلى إعطاء أنموذج أسمى لتعايش الأقليات في الغرب مع احترام دستور الدولة الكونية.

من هنا كان لابد أن نطرح الإشكال الآتي: كيف كان احتواء المشروع التواصلي **الهابرماسي** للأقليات؟ وكيف تماهت الأقليات في الدولة –الأمة؟ وكيف كان تقبل اعتراف الغرب بالاندماج الطوعي لحقوق الأقليات في مجتمعاته؟

المبحث الأول: المشروع الاحتوائي للأقليات الإثنية وفق ثلاثية المواطنة–السياسة– والدين

إنّ حقوق التموقع في وطن معين من دولة معينة يستوجب شروطا ذاتية وقانونية ودستورية يجب اتباعها بالنسبة للمهاجرين، أو للسكان غير الأصليين المنتمين أو المنتسبين إلى دولة أو وطن آخر، إذا كان المواطن وباعتباره عضوا فعالا على الساحة العالمية، فإنه وجب عليه الاندماج والانصهار في المجتمعات الأخرى، كاندماج المهاجرين الأفارقة في المجتمعات الأوروبية والأمريكية.

إنّ وجود المواطن في وطن آخر مع تمتعه بحقوقه ومحاولة أخذه لواجباته السياسية منها والاجتماعية، فرض عليه أن يتصف بصفة المواطنة الوطنية، فالمواطنة العالمية أو الكونية.

1– المواطنة:

أ– المفهوم اللغوي: "هي مصدر للفعل الرباعي المزيد على وزن فاعل وهو واطن، وكل رباعي على هذا الوزن يكون مصدره مفاعلة مثل جالس، مجالسة، فاعل مفاعلة، والمواطنة هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى وطنه"[1].

جاء في لسان العرب لابن منظور: "الوطن هو المنزل الذي نقيم فيه أو به، وهو موطن إنساني ومحله، والجمع أوطان، وأوطان الغنم والبقر مرابطها وأماكنها التي تأوي إليها، ووطن بالمكان، وأوطن أقام...، وأوطنه اتخذه وطنا. يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلا ومسكنا يقيم فيها، وأوطنت الأرض، ووطنتها توطينا، واستوطنها أي اتخذها وطنا"[2].

ب– في الاصطلاح:

هي "صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليها انتماؤه إلى وطن ما، وأهمها واجب الخدمة العسكرية، وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة"[3]. "أما الوطن في الاصطلاح السياسي فيشمل حدود الدولة التي يقيم الإنسان فيها"[4]. "أما الموطن أحد مميزات

---

[1]– شريف الدين بن دوية: نهاية المواطنة من قيد الجغرافيا إلى إطلاق الافتراض، مرا: عبد زيد الواكلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، الجزائر ولبنان، ط1، 2016، ص26.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، إعداد: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، ص949.

[3]– عبد الوهاب الكيلالي وآخرون: موسوعة السياسة، المجلد الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص373.

[4]– صدر الدين القبانجي: علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص163.

البنية القانونية، أو هو المكان الذي تكون للشخص صلة به، بحيث يعتبر موجودا فيه بصفة دائمة حكما. ولذا توجه إليه الإخطارات والتبلغيات القضائية حتى ولو لم تبلغ إليه فعلا"[1].

لقد اتخذ المواطن المهاجر صفة الشراكة مع الوطن الذي ينتمي إليه بفضل الخضوع لقوانينه ودستوره واحترامه لهم على أساس أنه فرد من المجتمع الجديد الذي خضع له ضمنيا وقانونيا، إما على أساس التمتع بالحقوق والواجبات السياسية والاجتماعية، أو على مستوى التجنس، ذلك ما جعل المواطن يتماشى مع قيم المواطنة للدولة المنتسب إليها باعتباره احتوته إذ كان مهاجرا فيها "إن هذه القيمة صفة بحتة كامنة في طبيعة الأقوال المعرفة، والأفعال (الأخلاق)، والأشياء (الفنون)...كما أنها صفة يتبعها العقل أو يخلقها على سبيل الأقوال والأفعال، والأشياء طبقا للظروف والملابسات، وبالتالي تختلف باختلاف من يصدر الحكم. فهي بهذا المعنى تعي الاهتمام لشيء أو استحسانه أو المضي إليه والرغبة فيه، ونحو هذا. مما يوحي بأن القيمة ذات طابع لشخص ذاتي يخلو من الموضوعية ويكون وسيلة لتحقيق غايته"[2].

المطلب الأول: الوجود الإثني وفق أطر المواطنة العالمية

لقد انطلق **هابرماس** من خلال طرحه للمواطنة العالمية انطلاقا من المواطنة القومية، والتي على إثرها تكلّم عن "الأقليات" الإثنية في الدول المنتمية إليها وعن حقوقها كمواطنين فاعلين يملكون ذوات متجانسة مع المواطن والوطن المنتمين إليه. لذا فحسب **هابرماس** "تقوم المواطنة على أربعة مبادئ هي:

1- الحقوق.

2- المسؤوليات أو الواجبات.

3- المشاركة.

4- الهوية"[3].

---

[1]- إسحاق إبراهيم منصور: نظريات القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط1، 1992، ص232.

[2]- إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1985، ص151.

[3]- مجموعة مؤلفين: العولمة – المفاهيم الأساسية (أنابيل موني) (ويتسي إيفانزا)، تر: آسيا دسوقي، مرا: سمير كروم، وساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص286.

إنّ الضامن لوجود المواطن على أرض دولة أخرى يتضح منتميا إليها ذاتيا وقانونيا، ومن هنا وجب عليه المطالبة بالحقوق، تلك الحقوق تمس ذاتيته وكرامته كإنسان متجانس مع المجتمع أو الموطن المستقبل له، وبناءا على ذلك استوجب منه، أي المواطن أن يخدم سيادة الوطن وقداسته ويحترم ديانته وتاريخه ومواطنيته، ويلتزم بأداء واجباته أمام القانون في ظل الاحترام العام والالتزام، وبخصوص ذلك، لابد أن يشارك كمواطن في السياسة التي تخص موطنه، فله الحق في التجمهر والتعبير وطرح الرأي، مع احترام وطنه ووطنيته وهويته تحت مسمى المواطنة.

من هنا يقول **هابرماس**: "إنّ مفهوم المواطنة متعددة الثقافات فهي عبارة عن وضع يترجم في شكل مدني، مع ذلك فإنه لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية"[1].

إذ أن المواطنة عند (أرسطو) هي: "حالة ووظيفة اصطناعية، وليست طبيعية على غرار الدولة، فالدولة المدنية عند (أرسطو) توجد بصورة طبيعية، ويعيش الإنسان فيها بعقل الطبيعة"[2].

إنّ عدم الاهتمام بالمواطن قبل المواطنة العالمية جعل الكثير من المفكرين والفلاسفة والحقوقيين يدعون إلى إعطاء حقوق "الأقليات" المهاجرة[*]من الأجانب وحتى من المقيمين، ودعوا إلى ضرورة المساواة بينهم في إطار الهوية الوطنية، ودعوا إلى ضرورة وجود التجنس، بل وأكثر من ذلك دعوا إلى احترام حقوق اللاجئين[**]، واعتبار حق اللجوء السياسي حقا مشروعا وجب التكفل به في إطار المواطنة العالمية.

يعتبر **هابرماس** و(سيلا بن حبيب) المواطنة على أنها توّجه تركيزهم هنا بالخصوص على السياسة الخارجية والداخلية لألمانيا على وجه التحديد. "فالمواطن هو مواطن عالمي ومواطن دولته،

---

[1]- **يورغن هابرماس**: إتيقا المناقشة، مصدر سابق، ص 44-45.

[2]- فرانسيس وولف: أرسطو والسياسة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص52.

* **"الأقليات" المهاجرة**: هي تلك "الأقليات" المتكونة من الأفراد، أو الجماعات التي تركت أوطانها وهاجرت إلى دول أخرى قصد التمتع والاندماج في أطر المواطنة للحصول على الحقوق وخاصة الحقوق البدنية من سكن وعمل وتربية وتعليم مع المحافظة على هويتها الوطنية بأطر معينة.

** **اللاجئين**: وهم الفارون من الحروب أو الصراعات أو النزاعات التي تدور في بلدانهم باللجوء إلى دول أخرى هربا من وطأة الحرب، واللاجؤون نوع من أنواع المواطنين كاللاجئين السوريين مثلا، واللاجئين السياسيين، فاللاجئ هو الفار من وطنه إلى أوطان أخرى نتيجة الحرب.

والسلطات العالمية هي الراعية لحقوق المواطنة عندما يقع الاعتداء عليها من طرف الدولة الوطنية، وقاعدتها القانونية أن الإنسان ليس فقط مواطنا داخل دولة ذات سيادة، بل هو مواطن عالمي، وموجود في العالم ويطلب من هذه الحكومة العالمية أن تصون كرامته إذا تعرض إلى أي اعتداء"[1].

إنّ هذا الفتور في العلاقات بين الدول والمواطنين المهاجرين الممثلين للأقليات الإثنية الموجودة في أوروبا أو أمريكا مكن "الأقليات" الإفريقية، أو المسلمة، أو اللاجئين من دول أخرى، أو مهاجرين غير شرعيين، أو الفارين من الحروب الدامية في أوطانهم كحال اللاجئين السوريين الذين لجأوا إلى الدول الأوروبية وبعضا من الدول العربية والإسلامية، كتركيا مثلا، فلاقوا إما عدم القبول أو القبول، وذلك يرجع إلى قوانين الدول اللاجئين إليها، فمثلا في ألمانيا وبعد مخاض عسير دعت المستشارة الألمانية (أنجيلا ميركل) "Angela Dorothea Merkel" (1954م) إلى السماح للاجئين السوريين بالدخول إلى أراضيها وفق احترام حقوق الإنسان، وكذا الحال بالنسبة إلى تركيا وبعض الدول الأخرى. "فالدولة أصبحت مسؤولة أمام المقيمين داخل إقليمها. بناءا على مبادئ القانون الدولي لحقوق الإنسان، فالفرد الموجود خارج حماية دولته الأصلية يحق له الحصول على العضوية في دولة أخرى حتى يضمن حماية حقوقه، فإن كان للفرد الخيار بين هذه الدولة أو تلك لمطالبتها بحمايته فإن على الدولة على العكس من ذلك لا خيار لها في حمايته، فالدولة ملزمة بقبول هؤلاء الأفراد وحمايتهم، إذ حيث تكون حقوقهم مهددة بالسلب، أو أن دولهم عاجزة عن حماية حقوقهم ومواطنتهم"[2].

إن الحماية المطلوبة للمواطن المهاجر أو اللاجئ تستوجب وضع كتلة من القوانين تحمي الطرفين من الضياع، إلا أن ذلك كثيرا ما يقابل بالاعتراض من طرف السلطة السياسية أو السكان غير الوافدين من المقيمين الدائمين لعدم تقبلهم فكرة الاختلاط نظرا لاختلاف الهويات، عندما يشعر الفرد بالإقصاء، ليس كمواطنا، بل كذات لا تتفاعل مع المجتمع المستقبل لها في المواطنة.

إنّ التعامل مع "الأقليات" في ظل انقسام المجتمع الحاصل في الدول الغربية يبقى رهينة وجود سلطة سياسية عادلة في الحقوق والواجبات، وفي سياسة توزيع الثروات، وتشكل الهيئات المجتمعية عن طريق الديمقراطية الحوارية والتشاركية حتى يندمج الجميع تحت دمقرطة القوانين التي

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص315.

[2]- شريف الدين بن دوية: نهاية المواطنة من قيد الجغرافيا إلى إطلاق الافتراض، مرجع سابق، ص160-161.

يخضع فيها الجميع بمن فيهم "الأقليات" تحت الرقابة السياسية، من دون صراع إثني يتشكل وفق تجمهر أو عصيان معين. وفي هذا المجال نجد (حنة أرندت) تقول: "إننا نتعامل مع أقليات منظمة تقف ضد أكثريات متمتعة وممتنعة عن التعليق، رغم أنها ليست راكنة، أو ساكتة، وأظن أن من غير الممكن نكران أن هذه الأغلبيات قد غيرت أسلوبها وفكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط "الأقليات""[1].

إنّ العلاقة الموجودة بين الإنسان وفاعليته السياسية في ديمقراطية مشتركة، أو حرية تقديرية، إذ أن "السياسة عند (أرندت) لا تختزل إلى تجربة الحرية السياسية في الفضاء العمومي، بل تطور كذلك العلاقة بين الفرد والدولة التي لابد من اختيارها"[2].

إنّ **هابرماس** يضع المواطنة في بوتقة أكثر عقلانية وأكثر تواصلية في الفضاء العالمي المشترك، والتي تجمع شتات "الأقليات" المنتشرة في حدود ألمانيا وحتى في الاتحاد الأوربي. "إذ أن معظم المجموعات الإثنوغرافية الموجودة داخل الديمقراطية الغربية لا ترغب في الحماية من قوى التحديث في المجتمعات الليبيرالية، فهي على العكس تعامل كعناصر مشاركة كاملة الحقوق وعلى قدم المساواة مع غيرها داخل المجتمع الليبيرالي، ينطبق هذا مثلا على السود في الولايات المتحدة الأمريكية الذين يعتبرون اعتناقهم للمبادئ الليبيرالية من نفس المسافة عموما لاعتناق البيض لها"[3].

إنّ عدم التفرقة بين "الأقليات" و"الأغلبيات" الأصلية في الوطن الأم، يؤدي إلى خلق التعايش بين السكان الأصليين وتقبلهم للآخرين من المهاجرين، ومختلف "الأقليات" الدخيلة دون تمييز لها على أي أساس عرقي أو لغوي. إن **هابرماس** يدعوا إلى مشاركة المواطنين في أطر النقاش السياسي التواصلي على مبدأ المساواة إذ أعاد تشكيل نظرية الفعل التواصلي انطلاقا من قواعد

---

[1]- Arendt , Hanah, Crises of the republic, A. Harvest book USA 1972, p 98-99.

[2]- نور الدين علوش: فلسفة السلطة السياسية عند **هابرماس**، مرجع سابق، ص44.

[3]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص44.

معيارية ولغوية، تحصر في المجال العام للدخول إلى الحيز السياسي، وإنجاز مشروعه في تأسيس السياسة على بعد عقلاني تواصلي"[1].

إنّ اختلاف وجهات النظر حول المواطنة للبيض من المهاجرين أو السود يجعلها تضعف في بعض الدول. "فحصول المهاجرين واللاجئين على حقوق واسعة يمكن أن يضيف من قيمة المواطنة باعتبارها شرطا تجتازه الحقوق كما يقول أحد علماء الاجتماع"[2].

إنّ **هابرماس** يطرح تعايش "الأقليات" مع "الأكثريات" في ظل الدولة الواحدة، أو الوطن الواحد، ولا يكون له سبيل إلا عبر المؤسسات الدستورية، وشرعنة القوانين والمحافظة على النظام العام وعلى السيادة الوطنية مع احترام السيادة الشعبية، إذ "يعتقد **هابرماس** أن العلاقة بين النقاش والقانون، إنما هي علاقة جدلية انعكاسية. فمبدأ النقاش هو أسلوب لإنتاج شرعية القواعد القانونية، والتي لا يمكن أن تكون صحيحة إذا لم يتم الاتفاق عليها عبر نقاشات عقلانية يشارك فيها كل ذي شأن، لذلك فإن شرعية تلك القواعد القانونية تعتمد على احترام المقتضيات المعيارية التي تنتج عن النقاش"[3].

إنّ أفضل وسيلة يعبر عنها "الأقليات" في المجتمعات الغربية الأوروبية أو الأمريكية هي النقاش والحوار، وتلك وسيلة تواصلية عبر عنها **هابرماس** في الفضاء العام ليكون حيزا ووسيلة بين الدولة والمجتمع لطرح الأفكار والتوجهات ووجهات النظر. "إذ يقع المجتمع المدني –حسب **هابرماس** بين النظام السياسي والعالمي المعاش كوسيط يحمل أفراد ومؤسسات غير حكومية تهدف لدعم الحاجات الخاصة لقطاعات في المجتمع المكون من العوالم المعاشة"[4].

تتوافق رؤية **هابرماس** مع رؤية (حنة أرندت) حول "الأقليات"، والعصيان المدني المحاكي فيها وضدها في المجتمع الغربي الأوروبي وخاصة الأمريكي، ويكون دور "الأقليات" بفرض الوجود.

---

[1]– علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص 187.

[2]– مجلة السياسة الدولية، ع168 أفريل 2007، ص26.

[3]– علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص221.

[4]– المرجع نفسه، ص220.

وهنا يصف (ألكسيس دو توكفيل) "Alexis de Tocqueville" (1805-1859م) المواطنون الذين يشكلون الأقلية في البلدان الغربية "كالأقليات" اليهودية أو المسلمة إذ يصفها (توكفيل) بقوله: "يتحد المواطنون الذين يشكلون أقلية أولا من أجل إظهار قوتهم العددية، والتقليل من القوة المعنية للأكثرية، وبالتأكيد قد مر زمن طويل منذ إمكانية وجود اتحادات معنوية وفكرية من بين الإنجازات الطوعية، والتي على النقيض تبدوا أنها قد شكلت من أجل حماية المصالح الخاصة لمجموعات الضغط واللوبيات التي تمثلهم"[1].

إنّ الاعتراف بوجود "الأقليات" وتماهيها سياسيا واجتماعيا، يجعل منهم يشعرون بالانتماء، مما يولد ليدهم الرغبة في تحقيق أدوار كمواطنين أصليين ينتمون إلى مواطنتهم، لذلك يرى (روبرت بارك) (Robert Bark) [*] (1864-1944م) "أن ربط وتقدم الثقافات لا يكون إلا عبر تقدم أي ثقافة تبتدأ بمرحلة معجزات جديدة"[2].

إنّ الدور الذي يمكن أن تلعبه "الأقليات" المهاجرة هو ازدواجية المجتمعين، وبالتالي اختلاف الأفكار وتنوعها من المخزون الأصلي للدولة الأم ومخزون آخر مكتسب من طرف الدولة المستقبلة.

لقد كان من مزايا النظام الليبيرالي في الغرب أنه حاول أن يحقق المساواة الاجتماعية بين السكان الأصليين المهاجرين المقيمين على أراضيها، إلا أن ذلك لم يمنع من وجود الثغرات القانونية والسياسية التي كانت عائقا في فرض ذلك، ولا أدل على ذلك مما تعانيه "الأقليات" العربية والمسلمة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية مثلا. كان ذلك تحت عدة ذرائع، كذريعة ما يمسيه الغرب (الإرهاب الإسلامي) بدعوى وجود مشاكل في مجتمعات كان المسلمون سببا فيها، مما أحيا فيهم روح العنصرية المناهضة للإسلام والمسلمين، وقلق الغرب من شأن ذلك محاولا منع الهجرة بطرق قانونية فلقد منع الرئيس الأمريكي (دونالد ترامب) "Donald John Trump" (1946) شعوب بعض الدول من الدخول إلى الولايات المتحدة كإيران واليمن...الخ.

---

[1]- علي عبود المحمداوي: بقايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، مرجع سابق، ص199.

[*] – **روبرت بارك (Robert Bark)**: فيلسوف معاصر من أصل نرويجي من مواليد 1964، بمدينة نابونيا، درس بجامعة مسيكان ودرس الفلسفة على يد جون ديوي

[2]- عبد الرحمن المالكي: مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016، ص195.

إنّ هذا لدليل واضح على النظرة المتعالية للغرب اتجاه "الأقليات" التي ساهمت في بنائه ثقافيا وسياسيا واجتماعيا. إن ذلك حسب **هابرماس** أثار تساؤلا وجيها لدى ما يسمون بـ: "الجماعاتيون" (Les communautaires) إذ يرى الجماعاتيون هذه المسألة على النحو التالي: هل لمفهوم الحقوق الثقافية معنى؟ وهل يمكن لجماعة أن تطالب الدولة بحماية حقوقها الثقافية؟ هل من المشروع لدولة ما أن تدعم نشر القيم الوطنية مثلا على حساب القيم الأمريكية؟ وهل يمكن لأقلية قومية أن تطالب بإجراءات جماعية لصالح نفسها أو دينها؟"[1].

إنّ هذه الأسئلة خلقت فضاءا احتجاجيا لدى الرأي العام العالمي الغربي وغير الغربي، إذ ولّدت تضاربا حول ما إذا قامت الدول بدورها الفعال في حماية "الأقليات"، وطرح ذلك على مجلس الأمن الدولي، وعلى مستوى منظمات حقوق الإنسان، إلا أن أزمة "الأقليات" ظلت أزمة تغاضى عنها الغرب بسبب وجود "الأقليات" المسلمة من بينها. "إن الجماعة الجديدة تعتقد أن الحاجة موجودة دوما في شكل ممارسات اجتماعية وتراث ثقافي وتصورات جماعية مشتركة. فليست الجماعة في حاجة لأن تبنى من جديد، وإنما هي في حاجة لأن تحترم وتحمى"[2].

إنّ **هابرماس** يجعل حقوق الحريات فوق حقوق الدول والأغلبيات، فهو يعلي من شأنهم ودليل ذلك هو بناؤه لمواطنة عالمية، ولدولة كونية، ولديمقراطية تشاورية تشاركية فعالة، يلجأ إليها المهاجرون والإثنيون للتوسط عبرها للوصول إلى الحقوق المسلوبة من طرف الدولة والدفاع عنها. لذا **هابرماس** ينطلق من حماية "الأقليات" عبر إنشاء الدولة الكونية أو العالمية، وبذلك "فإن إدراك البعد الكوني الذي يتعدى حدود الجماعة، لا يكون إلا في إطار سياسة تشاورية، لهذا لم يكتسب أهمية تذكر عند **هابرماس**، إلا إذا أقمنا وزنا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية، بل أيضا بتوزيع المصالح والإنفاق

---

[1]- عبد العزيز ركح: ما بعد –الدولة الأمة– عند**يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص162-163.

[2]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص268.

العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختيار الوسائل الملائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني"[1].

يرى **هابرماس** أن استبعاد الأفراد عن النزعة الانتمائية للوطن الأم يكوّن لديهم تقبلا بالانتماء والمواطنة في البلد المضيف، ولا يكون ذلك إلا بالحوار والمشاركة تفاعليا مع النظام العام، وتحديد المقومات السياسية التي تتوفر على الأرضية المناسبة للمطالبة بأخذ الحقوق تحت التواصل الاجتماعي المبني على إتيقا النقاش. وهنا يبدي **هابرماس** تمسكه بالحيّز الوسيط الذي تفاعل معه المجتمع وهو الإعلام بشتى أنواعه، إذ يرى أن هناك واسطة بين "الأقليات" –في المواطنة– والمجتمع المدني– والدولة، تلعب الصحافة دورها في تغذيتها إيجابا أو سلبا بطرح الأفكار ونقل الأخبار، ويكون ذلك حسب **هابرماس** عبر "التأثير الإعلامي للمجتمعات التشاركية التي تشكل الرأي العام، والتي تتسابق مع وسائل الإعلام الجماهيرية على الرأي العام، وعلى التأثير على السياسة، وانطلاقا من التعاون مع المجتمع المدني مع قضية بناء الرأي والإرادة في السياسة البرلمانية، إذ تتيح بالنسبة **لهابرماس** إمكانية سياسية استشارية، أما التأثير العام فلابد وأن يختار الإجراءات البرلمانية عبر قرارات رسمية تُكوّن شكلا تفويضيا وتُنتج سلطته السياسية"[2].

إنّ **هابرماس** يجعل من المواطنة سبيلا إلى الإقرار بوجود حقوق "الأقليات"، وضامنها هو المجتمع المدني، لكن ذلك لن يتم إلا وفق أسس مشتركة مشرعنة قانونا عبر المؤسسات الدستورية كالسلطة التشريعية البرلمانية التي تشرّع سنّ القوانين بناءا على مواد قانونية، بقرار من السلطة التنفيذية السياسية، حتى تترسم معالم المواطنة الفعلية في المجال السياسي، والرأي العام، وعبر الصحافة إذ يكون ذلك بأساليب مختلفة، لذلك نرى هنا (تشومسكي) "**Chomsky**" (1928م) يبدي رأيه في ذلك فيقول: "في وسائل الإعلام كما في مؤسسات أخرى، فإن أولئك

---

[1]– **يورغن هابرماس**: ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، تر: محمد الأشهب، مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، ع22، 2009، ص222. ضمن كتاب محمد الأشهب، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ل**يورغن هابرماس**، مجموعة مؤلفين.

[2]– علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص220.

الذين لا يلتزمون بالقيم والمعايير المطلوبة ينظر إليهم إما كأناس مسؤولين أو غير مسؤولين أو إما كمنحرفين، وهناك الذين يتكيفون، وبشكل شريف في نقلهم وتعبيرهم بكل حرية عن أنفسهم مع التقليل من السيطرة الإدارية، فبحكم التجربة الشخصية فإن الكثيرين من الصحفيين مدركين تماما للطريقة التي يعمل فيها النظام، وعموما العرف هو الاعتقاد بأن الحرية متوفرة. وهذا صحيح بالنسبة لأولئك الذين تمثلوا أو استوطنوا أو اتبعوا القيم والمعايير المطلوبة"[1].

إنّ الإعلام أو الصحافة يبرز دورها في تغطية الأحداث ونقل الأخبار، وقد يكون دورها إيجابيا أو سلبيا على المجتمع، وعلاقة ذلك بالأفراد في الوطن، مما يغذي ذلك الصراع بين "الأقليات"، أو يهدئ منه، ويجعل منه متماسكا. إن بناء المواطنة الكونية لا يكون حسب **هابرماس** إلا بفتح الحدود الجغرافية وتطبيق القوانين، وإعادة النظر في المساواة السياسية ودمج الشركاء الاقتصاديين والاجتماعيين في الحوار السياسي والسلطوي، وتقوية الجمعيات، واحترام المعارضة السياسية وحرية الرأي العام.

إنّ مختلف القوانين التي تطبّق ضد الهجرة والمهاجرين من طرف الاتحاد الأوروبي، جعلت الهجرة هاجسا لدى جميع الدول، خاصة تلك الهجرة غير الشرعية من الأفارقة ودول شمال إفريقيا مما أدى بدول الاتحاد الأوروبي إلى سن قوانين جديدة لردع الهجرة، وغلق الحدود بينها وتشكيل نوع من الرقابة على الأشخاص، فمن رؤية (سيلا بن حبيب) "Seyla Benhabib " (1950م) أنه يجب فتح كامل أرجاء العالم وفتح الحدود، حتى يكون الفرد حرا في التنقل. "إلا أننا لا نجدها تدعوا إلى فتح الحدود بصورة كاملة، لأن هذا حسبها قد يكون غير مطابق مع حق تقرير المصير لدى المجتمعات الديمقراطية، فقد يتحول بطريقة معينة إلى احتلال وبالتالي يجب تفعيل إجراء قانوني أنسب، وهو تسهيل الإجراءات القانونية التي يكون لجميع الدول دخل كبير في كيفية

[1]– محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص172.

تنظيرها وتجسيدها، لكن في ظل مراعاة الخلافات الإثنية التي يجب أن تتغير في عصرنا على أساس العملية الديمقراطية"[1].

إنّ هذه الرؤية الصريحة من (سيلا بن حبيب) إلى النظر في حقوق المهاجرين و"الأقليات"، لكن بصورة إيجابية باعتبارهم يشكلون جزءا من النموذج الديمقراطي في التعبير عن الرأي، وأن محاولتهم في تشكيل التجمعات والمشاركة الحزبية في السياسة، والإعلاء من شأنهم لهو شكل من أشكال الديمقراطية وحق من حقوق المواطنة.

إنّ **هابرماس** بهذا ينادي إلى مواطنة تتجاوز حدود الفرد والهوية الوطنية، مواطنة كونية أو عالمية إذ يقول: "فأظن أنّ حلّ هذه المشاكل يتطلب على الأقل نظام مواطنة كونية تسمح بشيء مثل سياسة داخلية عالمية. ينطلق هذا البديل الذي يقترحه **هابرماس** للمواطنة الكونية من الأهمية التي يحظى بها مفهوم الفضاء العمومي في فلسفته، وهو المفهوم الذي أراده أن يتشكل على المستوى الكوني، حتى يساهم في التأثير على صانعي القرار السياسي دوليا"[2].

إذن نرى ذلك التحيّز للمواطنة العالمية أو الكونية وفتح المجال أمام "الأقليات" للمشاركة في مختلف التشريعات الدستورية والقانونية، فهنا **هابرماس** يضفي عليها نوعا من المصداقية الدستورية فلقد أنشأ برلمان للاتحاد الأوروبي تحت شرعنة دستورية –فوق وطنية، وأسندت إليه معالجة قضايا "الأقليات" واللاجئين، وحتى النزاعات الإقليمية والدولية، إذ هو نادى وتدخل في قضية اللاجئين (الروهينغيا) في إقليم (أراكان) في (بورما)، ووجهت أصابع الاتهام إلى الحكومة البورمية بالتقصير ومحاولة الإخضاع واحتقار حقوق "الأقليات" المسلمة بفرضها أعمالا عدائية اضطر فيها المسلمون إلى الهجرة إلى خارج بلدهم الأم في دول مجاورة "كبنغلاديش" و"أندونسيا". إن هذه الاختراقات لتدل على عنصرية مقيتة لدول لا تحترم "الأقليات"، وتسعى إلى محوها وطمسها وعدم الاعتراف بها كمكون إثني لدولتها الوطنية.

---

[1]– علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص317.

[2]– محمد الأشهب: مذهب التواصل في الفلسفة النقدية **ليورغن هابرماس**، إشراف: عز العرب حكيم بناني، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 2007، 2008، ص362.

قد يكون الصراع على أوجّه بين "الأقليات" و"الأغلبيات" الأصلية التابعة للوطن الأم، مما يشكل بينها وبين "الأقليات" الأخرى صراعا على العلاقات أو الوجود السياسي أو حتى الوجود الاقتصادي والاجتماعي، مما يولد نزاعا بين المجموعات والأفراد حول التوزيع للثروة أو للمداخيل، أو لمختلف المنتوجات أو حتى لفرض الضرائب أو الاستهلاك أو عدم المساواة بينها في هذه القوانين، مما يأجج ذلك بين المواطنين أنفسهم، فيحتدم الصراع الاقتصادي، فالصراع السياسي، قد يكون الصراع في بعض الأحيان صراعا ظرفيا إذ "لا وجود لمجتمع دون نزاعات. ولكن ليست هذه النزاعات دائما عنيفة أو دموية...بيد أن منطق أي مجموعة تحمل في ثناياها أسباب اصطدام مفتوح ومستتر. إذ أن وضع الدول الاشتراكية تزعزع مرات متتالية، فالسلام غير قادر على إخفاء هذه الظاهرة، وهي أن النشاط الاقتصادي يثير الكثير من المواجهات بين الأفراد والمجموعات الاجتماعية"[1].

إنّ وجود التمييز بين الأفراد والجماعات في الاقتصاد أو في السياسة يولد العداوة وينعكس سلبا على الدولة وعلى المواطن في حد ذاته، وسبب ذلك يرجع إلى الاختلاف في الهوية الوطنية، مما يجعل من الأفراد يُحسّون بعدم الشعور بالرضا من طرف السلطة السياسية، إذ تنعدم المساواة بينهم فيتشكل النزاع بين "الأقليات"، فمنع بعض "الأقليات" أحيانا من ممارسة بعض المعتقدات خاصة تلك المهاجرة، بل تلك "الأقليات" الموجودة في الأرياف أو في المدن، مما يولد نزاعات اقتصادية. "فمن المدهش فعليا أن انتشار بعض النزاعات غير الاقتصادية بواسطة عناصر ذات طبيعة اقتصادية، أن تعطينا إرلندا الشمالية مثالا على ذلك فيكون الإيرلنديون الكاثوليك أفقر حالا من البريطانيين البروتستانت، أدى ذلك إلى تفاقم العداوة ذات الجذور القديمة فيما بينهم"[2].

إنّ اتخاذ القرارات السياسية الحازمة والصارمة وفق تسويغ القوانين وتفعيلها يؤدي إلى عدم الانقسام بين "الأقليات" ويرفع من قيم المواطنة، ويفتح أطر النقاش الحر والعقلاني، فتحقيق أي

---

[1]- موريس فلامان: الليبيرالية المعاصرة، تر: تمام الساحلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2002، ص83.

[2]- موريس فلامان: الليبيرالية المعاصرة، مرجع سابق، ص84.

تنمية اقتصادية كانت أو سياسية لا تكون إلا عبر وجود "مؤسسات سياسية تؤمن بفلسفة التغيير الدائم والتطور المستمر والتقدم المتواصل. وتضع المخططات العملية لتطبيق هذه الفلسفة"[1].

إنّ التنظيم المحكم للسياسة عبر القوانين يجعل المواطنة شيء مثبت الأركان خاصة إذا كانت المواطنة على صعيدها المحلي، فإن **هابرماس** يريد توسيعها إلى مواطنة عالمية مختلفة عبر انتشار منظمات إقليمية ودولية تحافظ على المواطنة عبر العالم وعلى "الأقليات" في كل مكان، وتصويغ ذلك وتسويقه إلى الرأي العام وخاصة إلى الجانب الإعلامي المسموع والمكتوب حتى يبلغ هدفه ويتحقق وفق منشورات الصحافة تحت غطاء قانوني دولي.

إنّ إرساء قواعد الحوار والانسجام والتفاعل بين الجماعة المشتركة قصد التعايش السلمي، لا يكون إلا عبر فتح المجال لتلك الجماعة أن تعبر وأن تشارك باعتبارها ذاتا عالمية وليس ذاتا فردية، إن **هابرماس** يسعى إلى خلق الفضاء العام والذي يسمح للمجتمع دخوله دون استثناء خاصة أولئك الضعفاء والمفقودين والمشردين، والإعلاء بهم إلى مستوى المواطنين وردهم إلى مجتمعهم في الحياة العملية والسياسية، من هذا المنطلق: "يكون اللاجئون السياسيون مهتمين أكثر من غيرهم للالتحاق به باعتبارهم محرومين من أي إمكانية في مجتمعاتهم الأصلية"[2].

إنّ بعض العوائق الدستورية والتي تصفها (حنة أرندت) في كتابها (أسس التوتاليتارية)[*] والتي شملت عدم الرغبة الفعلية من جانب الدولة لإرساء قوانين الدستور، بالإضافة إلى عدم القابلية من طرف الشعب إذ تتجه إلى إبداء وجود عدم الرضا لوجود تلك "الأقليات" معه تقاسمه هويته اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، ممّا تضيق عليه فتذهب منه الحقوق إلى حقوق "الأقليات"، وهنا ترى (حنة أرندت) أن بعض تلك العوائق هي:

---

[1]- المجدوب محمد: الإلحاد والألفة السياسية العربية، مجلة قضايا عربية، بيروت، لبنان، ع3، 1979، ص06.

[2]- حسن مصدق: **يورغن هابرماس** ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع ساق، ص189.

* **التوتاليتارية:** وتسمى الشمولية أو الكليانية، وهي مصطلح ضهر مع ظهور الحرب العالمية الثانية، ويعني احتواء الدولة في الكل، أو وجود الدولة الشمولي مع احتوائها لكل عناصرها السياسية والاجتماعية والدينية، والأنظمة التوتاليتارية هي ما أنتجته الديكتاتوريات كالنازية في ألمانيا والفاشيا في إيطاليا، وتختلف باختلاف المؤسسات العامة والخاصة وعلى مستوى المجتمع المدني.

"1- التحديات المتكررة للدستور من جانب الإدارة، وما يعيقها من فقدان الثقة بالعمليات الدستورية من جانب الشعب، ويعني ذلك سحب الثقة.

2- عدم الرغبة، الأكثر تطرفا لقطاعات معيّنة من الشعب بالاعتراف بالإنصاف الجماعي، ومشكل الاعتراف بالتعاقد الأصلي يبقى إشكالا راهنا ودافعا لكثير من حركات التمرد، ولذلك يحاول المتضررون من التشريع بالتشكيك في مشكلة الاعتراف بالتعاقد الأصلي بتأسيس تشكيلات تدافع عن مصالحهم الخاصة تمثل جماعات مصالح وضغط"[1].

إن ذلك الاصطدام بين السكان الأصليين وبين المكونات الإثنية الأخرى في الوطن الواحد يؤدي إلى خلق فوضى داخل الوطن نفسه، وعدم التعايش مع الأجناس الأخرى، فكثيرا ما كانت الفوارق تؤجج الاختلافات الإثنية بين الأغلبية والأقلية، مما يؤدي ذلك إلى خلق فضاء مشحون بالعداوة بينهم يفضي إلى حدوث نزاعات طائفية، وموجات من الغضب قد تؤدي إلى المطالبة بالانفصال في بعض الدول الغربية مثلا. "فالكتالونيون والباسكيون والفلمانديون والسكتلنديون تعتبر أمما غير منظمة في دول، في حين أن السامية والإنويت والماردي والهنود الأمريكيون هم شعوب أصليون في كل من أمريكا الشمالية وأوروبا كانت لعميات الإدماج آثار كارثية أكثر على السكان الأصليين مما كان على "الأقليات" القومية[2].

المطلب الثاني: السلطة السياسية واحتوائها لحقوق "الأقليات"

لقد طرح **هابرماس** في الفلسفة السياسية المعاصرة أطرا جديدة لإحداث التوافق بين الدولة والمجتمع، فاهتدى إلى وجود ما أسماه "بالديمقراطية" في طرحه للسياسة العامة للمجتمعات الأوروبية. إنّ ظهور الفساد والرشوة والمحسوبية والمحاباة والبيروقراطية في المجتمع السياسي الغربي يعتبره **هابرماس** دافعا قويا إلى إحداث نوع من الديمقراطية المكشوفة لكبح هؤلاء، عبر قوانين يخضع لها الجميع تكون وفق الدستور ومبادئ التشريع السياسي، لذلك حسب **هابرماس** لابد من فرض وجود ما يسمى بالدولة لأنها الضامن للقانون والحامي للدستور، والمسيطر على الفضاء العام

[1]- علي عبود المحمداوي: بقايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، مرجع سابق، ص149.

[2]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص435.

بالسلطة القانونية والإدارية. "فالدولة ضرورية باعتبارها سلطة للزجر، للتنظيم وللتنفيذ، وذلك لأنه يجب في نفس الوقت فرض احترام القانون، لأن الحماية القانونية محتاجة للقوة حتى تضمن الاستقرار لهويتها ولعدالة منظمة، وكذلك لأن شكل الإرادة السياسية يستنفر أو يستقر عن برامج يجب وضعها موضع التنفيذ"[1].

إنّ وجود الدولة في شكل تطبيقها للقانون وللدستور وهي الراعي الرسمي لمسايرة الأحداث المجتمعية في الوطن فإنه تحافظ بشكل أكثر ديمقراطية عن حرية التعبير خاصة لأولئك المهاجرين والإثنيات التي لها الحق في المعارضة وفي القرار السياسي، والتدخل في الشأن الديمقراطي للدولة عبر المؤسسات، أو عبر الصحافة، أو الإعلام، أو عبر الفضاء العام. وهنا تدعوا (سيلا بن حبيب) لتدعيمها لموقف **هابرماس** حول الديمقراطية والتواصل السياسي إلى ضرورة التأقلم والتموقع لتلك "الأقليات" أو الإثنيات المتواجدة في ألمانيا خاصة اليهودية منها، وفي خضم "حديثها عن مشاكل الاندماج ضمن المجتمع الألماني ترى أن الإشكالية تكمن في عدم توحد قانون أو دستور الولايات الألمانية في القوانين التي تأطر حقوق الإثنيات و"الأقليات" وواجباتها السياسية اتجاه الدولة التي يعيشون فيها، فهناك ولايات تضيق على المهاجرين عكس ولايات أخرى يكون لدى قاطنيها حريات أوسع وأكثر"[2].

إنّ الديمقراطية السياسية هي تلك التي تحافظ على الوجود الإثني وفق منطق المساواة في المعاملة والمماثلة في الحقوق والواجبات دون تهميش أو تمييز كالمساواة في العمل، وفي مختلف النقابات والانضمام إلى الأحزاب السياسية والترشح للانتخابات والإدلاء بالأصوات عبر الاقتراع، وتغيير النظام السياسي وحق التعبير، ولا تكون الديمقراطية منضبطة حسب **هابرماس** إلا عبر النقاش في الفضاء العام وفق شروط معينة:

"1- أن يتضمن هذا النموذج كل الأشخاص.

2- المساواة في القدرة والحظوظ في المشاركة السياسية.

(1) - Habermass (J), Droit et démocratie, Op-Cit, p 152.
(2) - Seyla Benhabib, the vights of others, diens, residents , citrizens, p 176.

3- المساواة في حق الاختيار لمواضيع المناقشة، ومراقبة جدول الأعمال وأولويات برنامج المناقشة السياسية العامة.

4- المساواة في حق التصويت.

5- المساواة في توفر شروط الانخراط في نقاش عام، واكتساب المعلومة وإمكانية تقبلها بكل حرية"[1].

إنّ قيام أي نظام على الديمقراطية لا تتضح معالمها إلا عبر المشاركة السياسية الفعلية لجميع الأجناس، وخاصة "الأقليات" الإثنية المكونة لجسد ذلك الوطن، ولئن رجعنا إلى **هابرماس** كمنظر سياسي فقد أعطى حقوقا مدنية وسياسية واجتماعية بالتساوي لجميع المواطنين تحت ضمان الدستور والبرلمان الأوروبي تكمن حسبه في تلك الديمقراطية التي يطلق عليها اسم المداولاتية، والديمقراطية التشاورية، إذ تتجلى الديمقراطية عنده على قوانين يكون الدستور ضامنا لها بشروط:

"1- إذ لما كان هدف الدولة الدستورية هو تقديم أسباب الحرية الفردية والجماعية، فإن الهدف الأولى هو سيادة الشعب، التي تستلزم أن تكون كل سلطة سياسية منبثقة عن السلطة التواصلية للمواطنين، ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية وفق شروط خاصة للحوار والتواصل"[2].

إنّ حقوق "الأقليات" ترتبط ارتباطا وثيقا بالديمقراطية السياسية في أشكالها المختلفة كحرية التعبير والمشاركة بالأصوات، والإدلاء بالرأي، وإقامة المنافسة الحرة، وتقبل المعارضة والرأي الآخر، كلها أشكال تعبر عن الديمقراطية الفعلية التي تبعث روح التواصل والانسجام في جسد السلطة السياسية وتجعل من "الأقليات" المختلفة تنفتح على المواطنة والعصرنة بما يخدم مصالحها في الدولة الوطنية تلك.

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص188.

[2]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص191.

إنّ تعدد الهويات والاختلاف الإثني في الغرب لهو دليل على تقبل الآخر في ظل الممارسة السياسية لحقوقهم، خاصة حق الانتماء مثلا، إذ هي مندمجة في مكوناتها وتركيباتها المجتمعية مما جعلها كلاّ مركبا يعيش بالتعايش مع المجتمع الغربي على الرغم من تنوع الثقافات واختلاف العادات والمكونات. "فالهوية المركبة والمتعددة كما يقول –علي حمدان– تزاوج ميكانيكي بسيط بعلاقة جدلية متغيرة ومتداخلة في إطار إعادة الإنتاج الدائمة لهذه الهوية الفردية من جهة، والهوية الوطنية العامة للمجتمع الأسترالي من جهة أخرى"[1].

ينظر **هابرماس** إلى المجتمع الغربي على أنه حام للأقليات الإثنية ومدافع عنها، والدليل هو تشكيله لبرلماني دستوري أوروبي شرّع قوانين تخص الهجرة والمواطنة، وسمح للأقليات بارتداء الحجاب وحقّ الاعتقاد والحرية الدينية، مع إعطاء الأولوية لحرية التفكير، في إطار عدم التمييز بينهم على أنهم مواطنون من دول أخرى. "فالمبادئ الليبيرالية تمنع كل محاولة للتمظهر العرقي أو تجريد الناس من صفة المواطنة أو انتهاك حقوق الإنسان. كما أن هذه المبادئ تؤكد على ضرورة أن تخدم كل مجموعة قومية تنخرط في فعل بناء قومي حق الأمم الواقعة تحت تشريعاتها في بناء مؤسساتها القومية وفي حمايتها. فالكثيرون مثلا يمتلكون الحق في إقرار حقوقهم اتجاه بقية الكندا، ولكن فقط إذا احترموا حقوق الأبوريجان من السكان الواقعين داخل حدود إقليم الكبك"[2].

إنّ نسف الحقوق وتوليد الكراهية والعدوانية جعل "الأقليات" في الغرب تخاف على وجودها انطلاقا من معاناتها القبلية من الأنظمة الديكتاتورية والشمولية كالنظام النازي في ألمانيا والفاشي في إيطاليا، والذي قام بالتطهير العرقي وجعل السكان الأصليين أعلى مرتبة عن غيرهم وفق نظرية "السيد والعبد"، فلقد قام (هتلر) بحرق الشعب اليهودي في حادثة (الهولوكست) ورفع الجنس الجرماني عن غيره من الأجناس، واختزال الشعوب الأخرى واحتقارها وصنف كل يهودي أو مسلم أو معارض وقام بتصفيته عبر القتل أو السجن أو التعذيب، كل هذه التشكيلات

---

[1]– علي حمدان: إشكالية الهوية والانتماء، المركز الأسترالي العربي للدراسات السياسية، سيدني، أستراليا، ط1، 2005، ص35.

[2]– ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص438.

السياسية والمعاملات العنصرية، والاستخدام الوحشي للقوة والقهر، أدى "بالأقليات" إلى الفرار والهجرة، وولّد لديها روح الثأر والعدوانية. "لقد أعادت صياغة الفرد بالسلطة ذلك الفرد المرعوب وهو يستعيد التواريخ من الخيالات والمقابر الجماعية والعنف الثوري، والحروب الخارجية، أو تلك الداخلية كلها جعلت الفرد فردا خاضعا فاقدا للمبادرة والقدرة على الاعتراض على الخطابات المهيمنة"[1].

إنّ هذا الأسلوب الشرس في المعاملة من طرف الديكتاتوريات للأقليات الإثنية في الغرب اليهودية أو المسلمة جعل من الشعوب تنظر إليها بنظرة اللامساواة السياسية، وبنوع من الراديكالية المتطرفة اتجاه كل مواطن هو ليس من الوطن ."إن ربط مسألة حقوق الآخرين بقضايا أمنية وقومية كأن نقول بأن إعطاء حقوق للأجانب مساوية لحقوق المواطنين ينتج من خلاله الفوضى والتشتت هي مسألة مهمة وواقعية لهذا نجد (سيلا بن حبيب) تنبه إليها فالأجنبي المالك للصلاحيات والحقوق نفسها مع المواطن ليس بالضرورة يسعى إلى تفكيك أنظمة الدولة فمشاركته ليست مجردة مشاركة سلبية، بل هي مشاركة سياسية واجتماعية فاعلة"[2].

إنّ النظرة المتعالية للغرب كفيلة إلى أن تنظر بعين الازدراء والاحتقار لتلك الأقليات المتواجدة بينها، أو خارجها، وأفضل مثال على ذلك هو ذلك الانقسام بين أوروبا الغربية وأوروبا الشرقية "وفي الخمسينيات وبداية الستينيات وجدت مناقشات مشابهة بين البلدان الكاثوليكية المتمثلة في إيطاليا وشبه الجزيرة التي مثلتها دول أخرى فهي ليست مؤهلة بالديمقراطية، هكذا ذهبت الحجة"[3].

إنّ هذا الاختلاف والسيطرة المتفاوتة تحول حسب **هابرماس** دون الوصول إلى مواطنة عالمية تتشكل عبرها الديمقراطية الحرة والنزيهة بين مواطنيها وأقلياتها وفق الحقوق العامة التي سطّرها

---

[1]- مجموعة مؤلفين: الهوية وتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، مرجع سابق، ص281.

[2]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص319.

[3]- هارلد مولر: تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهنتغتون، مصدر سابق، ص191.

الاتحاد الأوروبي إذ جاء "**في المادة الثامنة الفقرة أ:** كل مواطن من الاتحاد له الحق في الاتصال والإقامة بحرية داخل أراضي الدول الأعضاء"[1].

إنّ هذا القانون لهو أفضل سبيل إلى الحصول على الديمقراطية ديمقراطية التنقل دون اللجوء إلى الجوانب القانونية كالجنسية أو جواز السفر، هذا ما يسمح بالولوج إلى تعدد الثقافات أو تنوعها داخل الدول الأوروبية بالسماح لمختلف "الأقليات" للتموطن داخلها.

لقد كانت "الأقليات" الإثنية في الولايات المتحدة الأمريكية سببا مباشرا في توجيهها إلى الديمقراطية بشعارات براقة مع خلوها من روح الديمقراطية الحقيقية في حقل الممارسة السياسية، إن ذلك الذي يتعرض له السود و"الأقليات" الإفريقية و"الأقليات" المسلمة من حرمانهم ممارسة شعائرهم الدينية ومنعهم من الوظائف السامية في الدولة، واستغلال الأدمغة منهم فقط من أجل المصلحة العليا لها. "إن هذا النموذج الذي تبذل السلطة حسب (تشومسكي) جهودا مضنية وكبيرة من أجل تحقيقه والمتشبع بشكل عقلاني لهذا الأسلوب السلطوي، يرى أن السلطة الأمريكية لما تصور بما تسميه بالديمقراطية، فالقطيع يجب تلهيته عما يدور في السلطة نظرا لخطره عليها، لذا يجب تلهيته وإقناعه بالاكتفاء فقط بمشاهدة الأفلام والمسلسلات ومباريات كرة القدم والأغاني المسلية، واستدعاؤهم بين الفينة والأخرى كلما تطلب الأمر لترديد شعارات لا معنى لها مثل: كما سبق القول: شعار ساندوا قواتنا، هذا هو منطق الديمقراطيةّ"[2].

إنّ ديمقراطية الشعارات البراقة والأكاذيب، أي تلك الديمقراطية المزيفة التي تعتمدها الولايات المتحدة الأمريكية للسيطرة على "الأقليات"، وإعطائهم أعمالا حرة أخرى قد تكون اقتصادية، وتلهيتهم عن الجانب السياسي، إن ذلك يجعل حقوق "الأقليات" في الولايات المتحدة مثلا محدودة ليس فقط تلك "الأقليات" المسلمة، أو السوداء، بل تلك "الأقليات" الأمريكية الموجودة في أرجاء أمريكا، فقط طالبت ولاية كاليفورنيا الاقتصادية بالانفصال عن الولايات

---

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص331.

[2]- محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، مرجع سابق، ص176.

المتحدة بسبب اللامبالاة السياسية من طرف الدولة، فالديمقراطية هي أن: "يشترك أعضاء مجتمع واحد في طرائق وجودهم في العالم بإيمانية أساليب القول وأساليب الفعل، من خلال طرائق مبنية على التنشئة إذ تتسم في تحديدهم، طرائق حفظوها في ذاكرتهم دون وعي بها"[1].

إنّ طريق تجلي الوجود الإثني في الغرب تختلف من دولة إلى أخرى، ومن قانون إلى قانون آخر، إلا أن **هابرماس** يحاول إنشاء ديمقراطية في الاتحاد الأوروبي أكثر تفتحا وتقبلا للإثنيات وذلك باسم القانون الأوروبي الموحد كحقهم في الممارسة السياسية الفعلية مثل:

"1- الحقوق الانتخابية:

المادة الثامنة: الفقرة ب1: كل مواطن من الاتحاد مقيم في دولة عضو يحمل جنسيتها له الحق في التصويت والترشح للانتخابات البلدية في الدولة العضو التي يقيم فيها.

المادة الثامنة: الفقرة ب2: كل مواطن من الاتحاد مقيم في دولة عضو لا يحمل جنسيتها له الحق في التصويت والترشيح لانتخاب البرلمان الأوروبي في الدولة العضو التي يقيم فيها"[2].

إنّ هذه القوانين السياسية تتيح للأقليات الدخول في عالم السياسة الغربية التي يضمنها الدستور الأوروبي فهو الراعي الرسمي لها، مما يسمح للأقليات بفضاء قانوني يدخلها إلى الصف الأوروبي جنبا إلى جنب مع الأغلبية المشكلة لمكونات الاتحاد.

إنّ صياغة القوانين التي تخدم وجود "الأقليات" في المجتمع الغربي حسب **هابرماس** جعلت منه مجتمعا متجانسا قبل الهويات الأخرى باعتبارها هويات إنسانية بعيدا عن النظرة الضيقة لاختلاف اللغات أو الديانات أو الأعراق، لقد آن الأوان لحق التمتع بالمشاركة الحوارية التواصلية مع مختلف الحضارات والأديان من أجل التبادل الثقافي والمعرفي عبر تلك الإثنيات القادمة من مختلف القارات ومحاولة احتوائها في الغرب عبر المواطنة القومية، فلقد أكد **هابرماس** في كتابه

---

[1]- جويل كاندو: الذاكرة والهوية، تر: وجيه أسعد، وزارة الثقافة، الهيئة العامة العربية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص26.

[2]- ديريك هيتر: تاريخ موجه للمواطنة، تر: أصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص156.

"**التقنية والعلم كأيديولوجيا**. "على أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكّن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشة العمومية"[1].

إنّ حرية التعبير عن الرأي والرأي المخالف تعتبر بحق ضربا من أضرب الديمقراطية حسب **هابرماس**، تجلى ذلك في تقبل شعوب أوروبا لمختلف "الأقليات" من لاجئين ومقيمين ومهاجرين إذ الهدف هو إحقاق الاندماج في البيت الأوروبي الغربي، "لذا حاول **هابرماس** أن يظهر اقتراب الوعي الجماعي داخل منظومة الدعاية الغربية والتوفيقية الواضعة للفكر السياسي والمشروعي للسلطة، ولجأ أيضا إلى تحليل ظاهرة ارتباط الميدان العام بحركة الديمقراطيات التحررية وصعودها، لكن الوصول إلى المرحلة الدستورية لم يكن أمرا سهلا كما يرى البعض فهو حصيلة تطور تاريخي صعب ومتقلب مرت به الطبقة البورجوازية"[2].

على الرغم من تصاعد النظرة وتعالي الأصوات لذوي رؤوس الأموال، وظهور العرض والطلب والمنافسة الحرة في الأنظمة الليبيرالية، ذلك ما أدى بالمجتمع الغربي إلى حدوث صلابة فكرية فيه، طغت عليها الروح المادية بوجه اقتصادي من إنتاج واستهلاك وتسويق للسلع ومختلف المواد، كل ذلك أثر على مردودية الديمقراطية الغربية، وباعد بينها وبين الوجود الإثني فيها. لذا حاول الغرب بناء ديمقراطية بشكل آخر تجلت حول "نموذج التحول من الديمقراطية القومية إلى المستوى الأوروبي، ليس من أجل مشكلة الحجم فقط، ولكن من أجل تكرار مساوئ القومية على مستوى أعلى أيضا، وهكذا تقع التوقعات في تقديم الاتحاد الأوروبي والاستقرار وموافاة التحديات الاقتصادية تأتي إمكانية تنفيذ الكيان السياسي الأوروبي على أرض الواقع في الوقت نفسه، وبينما تقوم المنافسة الحرة بتسريع التغيير الاجتماعي"[3].

---

[1]- **يورغن هابرماس**: الفلسفة والعلم كأيديولوجيا، مصدر سابق، ص78.

[2]- عمر مهيبل: البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند **هابرماس**، مجلة ندى، ع34، أفريل 2003، مسقط، ص90.

[3]- مجموعة مؤلفين: العولمة – المفاهيم الأساسية (أنابيل موني) (ويتسي إيفانزا)، مرجع سابق، ص32-33.

إنّ هذه الهوة بين الديمقراطية الغربية التي تحاول ضم "الأقليات"، وأخرى تحاول إعطاءها حقوقها في مكانها. "**فهابرماس** يحاول أن يضمن مهمة التجاوز لهذه الأزمة بفاعلية نموذج الديمقراطية، إذ هو على وعي بمسألة التعدد الإثني والعرقي والديني داخل الدولة – الأمة، إذ يرى أنه وفي مثل هكذا مجتمعات معقدة التركيبة، سيتشكل كيان تاريخي للمواطنين، مبني على أساس مبادئ السيادة الشعبية"[1].

إنّ تعميم فكرة الدولة الكونية، أو المواطنة العالمية يؤدي إلى فضاء أوسع للديمقراطية داخل الاتحاد الأوروبي، الذي يريد بناء صرح الاتحاد الأوروبي على شاكلة الدول الديمقراطية الداعمة للسلام العالمي والناشطة في مجال حقوق الإنسان وحقوق "الأقليات" والهويات، انطلاقا من الفرد في حدّ ذاته. "كون الأفراد الذين تتحدد هويتهم باختياراتهم الخاصة يتخذون قراراتهم الخاصة في أفق الضمير الأول من الفرد، وهذا الأفق ليس هو الذي من المفروض أن تنخرط فيه أطراف كل دولة الطبيعة في امتحان الظروف التي ينتج عنها تخل عن الحرية الطبيعية للفعل، التي هي حرية لا محدودة وبالتأكيد تتعارض فرضيا مع حرية الآخرين، ضد حرية جعل منها متوافقة مع القوانين الكونية لكنها محدودة، تلك الحرية التي يهديها الحق الخاص"[2].

إنّ إحساس الفرد بالانتماء إلى الوحدة الوطنية ترابيا وروحيا يجعله في سياق المفكر بالفعل إلى أنه جزء من الكل الذي عليه أن يتراءى له بالمساعدة والنهوض للخروج من الأزمة، وفي هذا الإطار وجب الحفاظ عليه والدفاع عنه بكل مسؤولية وروح وطنية من طرف أقلياته وأكثرياته باعتبار الفرد رمزا من رموز الدولة وعضوا فيها، حيث أن تلك الرموز. "هي أدوات التضامن الاجتماعي بلا منازع، ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل، فهي تحول الإجماع بصدد معنى

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، **هابرماس** أنموذجا، مرجع سابق، ص333.

[2]- جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص274-275.

العالم الاجتماعي، ذلك الإجماع الذي يساهم أساسا في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي، فالتضامن المنطقي شرط للتضامن الأخلاقي"[1].

إنّ التضامن بالنسبة إلى "الأقليات" هو تضامن يجمع بعضها ببعض لبناء هوية الانعزال اللامشروط قصد بناء هوية خاصة بها تحددها هي وفق بناء أو تقدير الذات. إن بعض "الأقليات" التي أرادت الانفصال كالحال بالنسبة (لكردستان العراق) الذي طالب مؤخرا بالانفصال عن الوطن الأم (العراق) تحت حماية "الأقليات" الكردية باسم الانتخابات أو الاستفتاء الشعبي، ذلك ما جعل "الأقليات" الكردية تريد بناء دولة داخل الدولة الوطنية الأم، التي هي (العراق)، كل ذلك كان بعد الحكم الذاتي (لكردستان العراق).

إنّ ذلك حسب (أرندت) هو اختلاف جاء به الله إلى البشر، فالله هو الذي خلق الأوطان على الأعراف واختلاف الهويات، وبقيت السياسة تحاك هنا وهناك لبناء واقع سياسي جديد يتحدد بفعل التغيرات الدولية والوطنية. "إن الانتقال إلى أشكال المجتمعات المنظمة في دول يتطلب لبنة للهويات القبلية وتشكل هوية أكثر تجريدية، لا تركز على انتماء الأفراد إلى مجتمع ما على أساس الأصل المشترك، بل على أساس المساهمة المشتركة في تنظيم مرتبط بفضاء إقليمي معين"[2].

إنّ وجود أي مظاهرات أو اختلافات أو مسيرات في الدول الأوروبية، يرجع إلى ذلك الشعار الذي ترفعه الأحزاب السياسية سواء أكانت من الموالاة أو من المعارضة بهدف جلب الناخبين إلى صناديق الاقتراع أيام الحملات الانتخابية، وخاصة تلك "الأقليات" القادمة من هنا وهناك والتي لديها حق الاقتراع، فيسعى كل حزب سياسي إلى استمالتها إليه، "وبالتالي فإن العبارات العمالية والتي تشيد بالعمال، التي سترد على أسماعنا من قبل مختلف الأحزاب السياسية

---

[1]- سيريور ديو: الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2007، ص49-50.

[2]- **يورغن هابرماس**، بعد ماركس، مصدر سابق، ص39.

ليست سوى نزعة لا تعبر بأي شكل من الأشكال عن المجتمع الذي نعيش فيه بالإضافة إلى وجود العديد من العمال الأجانب، وبالتالي غير الناخبين"[1].

إنّ الظروف الاقتصادية والاجتماعية تجعل من "الأقليات" الإثنية في الدول الغربية أكثر لفتا للانتباه وتدافعا إليها من قبل الأحزاب السياسية لاستمالتها أكثر فأكثر، لكن ذلك لا يعدو أن يكون إلا شهورا فقط لتحقيق نسبة معينة من الأصوات واستمالة العواطف فقط. "وعن علاقة الرابط الإثني والديني في الدولة الواحدة بالحروب الأهلية التي ترى (سيلا بن حبيب) أن هنالك تلازما وحيدا وتاما بين الطرفين، لأن التعدد يبقى عندها دائما أمرا طبيعيا يجب التأقلم معه، بل ترجع المسألة إلى التفرقة التي حدثت في الفلسفة السياسية المعاصرة (Ethnos) (الإثنوس)[*]، و(Demos) (الديموس)[**]، في التعاملات السياسية للحكومات الأوروبية، فقد تم توظيف الإثني والديموس بطرائق مختلفة ضمن أنماط متعددة، فنجد ما يسمى بالقوميات الحديثة"[2].

إنّ الديمقراطية هي السبيل إلى جمع الأغلبية واعترافها بحقوق "الأقليات" الإثنية من خلال إشراكها لصنع القوانين السياسية والهيئات التشريعية وتسيير المال العام، وخلق النقابات والتكتلات.

إنّ ذلك برأي **هابرماس** لا يكون إلا في إطار ما يسميه "بمبدأ التبادلية" (Réprocité) ومبدأ العقد الذي يربط الأفراد بعضهم ببعض. "ويؤكد **هابرماس** أن استعمال وسيلة العقد تشترط مسبقا وجود مفهمة اجتماعية معرفية لتغيير الآفاق بين المتعارضين، مفهمة لا يمكن اكتسابها إلا انطلاقا من اللحظة التي يجدون فيها أنفسهم في وضع المجتمع الذي تسعى نظرية العقد إلى

---

[1]- موريس فلامان: الليبيرالية المعاصرة، مرجع سابق، ص85-86.

[*] **الإثنوس**: هي مشتقة من مصطلح الإثنولوجيا، وتدل على ذلك العلم الذي يدرس الأنساب والأعراق والأجناس المهاجرة من أصول أخرى، وهي بالمصطلح المعاصر تعني "الأقليات" بمختلف مكوناتها الإثنية.

[**] **ديموس**: هي كلمة مشتقة من ألفاظ يونانية وتعني حكم الشعب لنفسه من خلال الانتخابات والمجالس التشريعية والنيابية بكل حرية وديمقراطية.

[2]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص319.

تفسيره"[1]. "إذ لابد أن يكون في وسع الأطراف المتعاقدة الابتعاد عن الحرية الطبيعية بطريقة أخرى"[2].

إنّ دور الإعلام والصحافة في إحياء العلاقات التي تجمع المواطنين في الوطن الواحد على أساس الوحدة الوطنية لهو كفيل بإرساء نوع من التواصل البنّاء لإحياء دور الوطنية أو المواطنة بين الأكثرية و"الأقليات" على حد سواء. "فالعولمة الاتصالية أو الإعلامية ترتبط عضويا بالبنية السياسية الدولية، فعالم الإعلام في الوقت الحاضر هو عالم بلا دولة وبلا أمة وبلا وطن، لأن الحكومات فقدت السيطرة على فضائها الحيوي، وأصبح الفضاء اللامحدود هو المكان الذي تتحرك فيه العولمة الإعلامية، أو هو وطن الإعلام"[3].

إنّ دور الإعلام والاتصال كفيل بأن يعطي الدور الفعال لمختلف "الأقليات" داخل أوطانها وفق مبدأ المساواة اللامشروط بينهم، لكن ذلك لا يكون على حساب الثقافات أو الأديان، فكثيرا ما يعطى للأقليات تساو مادي في الدخل الفردي أو في الحياة الاجتماعية، لن يكون لهم إقصاء إما على مستوى الحرية الدينية، أو الحرية الثقافية، فيهمشون من جانب، ويأخذون حقوقهم من جانب آخر، غير أن تلك اللامساواة في بعض الجوانب تؤدي بهم إلى الشعور باللامساواة المطلقة بينهم وبين غيرهم. "فالأمر ذاته فيما يتعلق بالعديد من "الأقليات" القومية مثل الكتالونيين والكيبيكيين الذين يتمتعون بمستوى المعيشة نفسه الذي تتمتع به الأغلبية، أو حتى أحيانا بمستوى أرفع من المستوى المتوسط في الدخل، لكن لا تحظى لا ثقافتهم ولا لغتهم بالاحترام من قبل الأغلبية، وفي حالة هذه الجماعات لم يبلغ تحقيق المساواة الاقتصادية التقارب في المنزلة، ولم يبلغ بالتالي الحاجة إلى خوض الصراع من أجل سياسة اعتراف[4].

---

[1]- جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص275.

[2]- المرجع نفسه، ص275.

[3]- مجموعة مؤلفين: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص22.

[4]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص415.

إنّ بعض التفاوت الضعيف بين الطبقات في المجتمع الغربي لا يؤدي إلى خلق الفوضى والنزاع والشعور بعدم الاهتمام، فقد تكون بالمقابل الغالبية من المجتمع الأصلي للدولة لا تتساوى فيما بينها اقتصاديا أو ثقافيا، مما قد يحتّم وجود عدم التكافؤ، لكن ذلك لا يعني أن ذلك تمييز بين طبقة وطبقة أخرى، أو الاعتراف بثقافة دون غيرها، هنا لابد للإعلام أن يلعب دوره في التسوية والمساواة بين الأغلبية ذات الحكم الجماعي والأقلية التابعة لها. "إذ أن الوظيفة الأولى للإعلام ليست الأخبار والتغطية، وإنما تحقيق الوسائل التي يتطلبها اللاشعور الجمعي"[1].

إنّ الهدف من ذلك كله هو تحقيق الاندماج والاختلاط السياسي، وهنا "يقرّ (توماس فريدمان) (Thomas Fredman) (1953م) بأن مدرسة العولمة بحاجة إلى رجال متعددي الثقافات والدراسات"[2].

إنّ عجز الدول الفقيرة، أو بالأحرى دول العالم الثالث عن تغطية حاجيات مواطنيها من مداخيل فردية أو حتى من الدخل الوطني الخام جعلها تهمل شعوبها، مما أدى ذلك إلى خلق النزاعات وظهور أعمال الشغب والفوضى والمطالبة بالحقوق، كالحال بالنسبة لبعض الدول الإفريقية كالصومال أو الموزنبيق أو غينيا الاستوائية، لذا لجأ مواطنوها إلى الهروب من بلدانهم واللجوء إلى قارات أخرى للبحث عن العمل وعن العيش الاجتماعي وفق ما تقتضيه حاجيات الإنسان هناك. "إذ عجزت عن تجسيد المصالح العامة لمواطنيها وافتقارها للقواعد العادلة لتوزيع الأدوار والموارد وتنظيم علاقات الحقوق والواجبات، وتدخلها المفرط في حركة المجتمع ونشاطاته، وصولا إلى تبعيتها للإدارات والمصالح الخارجية، وعدم قدرتها على صنع سياسات مستقلة عنها وفشلها في خلق الهوية الوطنية الموحدة"[3].

---

[1]- السيد ولد أباه: اتجاهات العولمة- إشكالات الألفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص15.

[2]- محمد عبد القادر حاتم: العولمة ما لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2005، ص62.

[3]- فينر مايرون: التغير السياسي –آسيا – إفريقيا – الشرق الأوسط- التنمية السياسية والسياسة المقارنة، دراسات مختارة، جامعة قار يونس، ليبيا، ط1، 1998، ص111-143.

كل ذلك أدى بالمواطن إلى الشعور بالفراغ الاجتماعي والسياسي، وعدم الانتماء لوطنه وعدم رضاه عن السلطة السياسية في البلاد المنتمين إليها، مما خلق حالة من الانسداد بين المجتمع المدني والدولة كان انعكاسها سلبا على الواقع السياسي والاجتماعي لهم، أدى إلى ظهور الفتور وعدم الثقة واللامبالاة بالحياة السياسية واعتبارها ألاعيب سياسية لخدمة المصالح الشخصية لا غير.

من هنا يدعو **هابرماس** إلى ضم الدين إلى الحقل السياسي لإحقاق نوع من الحوار العقلاني الرافض للعنف والمحقق للحياد وللديمقراطية شكلا ومضمونا، فبرأيه أنه وجب "على الدولة الديمقراطية المعاصرة أن تفرض اليوم على الجماعات والعشائر وعلى التجمعات الدينية ضرورة الاندماج في عالم اليوم، تفرض عليها امتلاك القدرة على التعلم من الدنيوية أو الدهرنة...وبالتالي فالعنف الذي كان مقبولا باسم المقاومة، أصبح منبوذا باسم حقوق الإنسان، مما أدى إلى تجريم العنف بكل أنواعه، من هذه الزاوية يعتبر **هابرماس** أن القوانين الدينية تصبح عقلانية كلما تخلت طوعا عن العنف، وبالتالي يطالب **هابرماس** الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثة المتوالية، إذا ما شاءت الحفاظ على منزلتها الاعتبارية داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية"[1].

إنّ دور الدين في بناء الحوار والديمقراطية بأسلوب أكثر اندماجا يجعل من الإثنيات تشعر بنوع من المساواة الدينية، فالمساواة الاجتماعية والسياسية مما يدفع الحرج عن السلطة السياسية باسم الدين. "ويعني هذا الوضع الاعتباري للدين أنه محكوم بمعتقد هو إيمان راسخ وثابت بين المعتقدين ثم تخريج عمل يجسده، وهو الطقس الذي يمثل تجربة تفسيرية انفعالية للمعتقد، ويكون النص رمزا نظاميا للتخزين ووثيقة مرجعية يسجل فيها الدين مقعده ووظيفته"[2].

---

[1]- عز العرب حكيم بناني: حياد الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين، ص118-119.

[2]- فراس ألواح: دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، ط1، 2002، ص38.

إنّ عدم اعتراف بعض الدول بالهيئات الدولية وضربها لحقوق "الأقليات" أمام مرآى ومسمع من العالم، بل وإيعاز في بعض الأحيان من بعض المنظمات التي قد تكون فاقدة للمصداقية، فهناك انقسام في العلاقات الدولية، فيوجد هنالك من يساير مصالح الدول الكبار الدائمة العضوية في مجلس الأمن كالولايات المتحدة الأمريكية مثلا، وأفضل دليل على ذلك هو ذلك العجز الذي يتجلى في تعاملها مع منظمة الأمم المتحدة وظهر ذلك جليا مع قضية اللاجئين السوريين، وقضية (الروهينغيا) في إقليم (أراكان) في (بورما)، إذ لم يفعل مجلس الأمن شيئا ملموسا وأكثر جدية واكتفى بالتنديد بالقول فقط.

إنّ هذا المنعرج السياسي الخطير يجعل كبار الهيئات الدولية تتحمل دور الإثنيات و"الأقليات" في المواطنة أو الوطنية على الأقل في حق الحياة أو العيش الكريم بعيدا عن الحقوق الاجتماعية والأمن والاستقرار، إنه يجب توفير حقوق الإنسان اللازمة للاندماج المجتمعي في الدولة الأم.

إنّ مشروع **هابرماس** الموسع الرامي إلى قيام دولة عالمية، بمواصفات تحمل قوانين دستورية تحمي "الأقليات" من العنصرية والكراهية، وتحميهم من حرية التنقل والاندماج بين دوله، إذ "يقترح **هابرماس** بالأحرى التفكير في نظام قانوني كوسموبوليتي[*]على صعيد العلاقات الخارجية بين الدول من أجل احترام حقوق الإنسان، فهو يضعنا أمام الخيار التالي: إما أن تكون العلاقات الدولية مسرحا لسياسات القوة والعنف، مثلما يؤكد على ذلك (ماكس فيبر) أو (كارل شميت) (Karl Schmit) (1888-1985م)، أو أن تتشكل وفق علاقات يحكمها القانون، وفي هذه الحالة ليس هناك ما هو أكثر نجاعة للقيام بهذا الدور التنظيمي من النظام الكوسموبوليتي"[1].

* **الكوسموبوليتي**: هي إرجاع الدولة الوطنية إلى دولة عالمية، أو هي مبدأ المواطنة العالمية، وهي شرعنة حقوق المواطن عالميا ليصبح مواطنا ليس وطنيا فحسب، وإنما مواطنا عالميا، جاء به **يورغن هابرماس** ليوسع من الحريات الفردية بما يطلق عليه الدولة الكونية أو الدولة العالمية وهي تدل على الحرية والديمقراطية والتحرر المطلق وإعطاء الحقوق والواجبات للفرد الغربي.

[1]- عبد العزيز ركح: ما بعد -الدولة الأمة- عند**يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص174.

إنّ قيام نظام عالمي يملك حق التمتع بالمحافظة على "الأقليات" وحماية وجودها وحرية ممارستها لأفكارها ومعتقداتها بناءا على كونها جزءا من الكل الوطني، في مقابل ذلك نجد بعض الدول أكثر انفلاتا في بعض الأحيان بنوع من التقصير وذلك ما يسمى بـ:

"**1- أزمة الاندماج:** وهي الأزمة الناجمة عن عدم سعي النظام السياسي لتحقيق الاندماج والتكامل الاجتماعي، أو فكه في ذلك المسعى، بفعل عدم تجسيده للإرادة المجتمعية، وعجزه عن توحيد قيمها وأهدافها والتعبير عنها، مما يؤدي إلى وجود القطيعة بين المجتمع والنظام السياسي، ليصبح الصدام بينهما هو الاحتمال الأكثر وقوعا"[1].

لذلك يقر **هابرماس** أن "مهمة حماية حقوق الإنسان يجب أن تخضع لسيادة الدول الوطنية"[2].

لأن ذلك برأيه يضع الدول فوق الشعوب ويعلي من شأنها على حساب المواطنين الأفراد خاصة ذوي "الأقليات" الإثنية المكونة للأغلبية المجتمعية في الهوية الغربية عموما.

إنّ ما فعلته الحروب التي عرفها المجتمع الغربي من خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية والتي نتج عنها التشتت والاندثار في الهوية الغربية أيديولوجيا وسياسيا وما مكان وراء الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي بزعامة الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة. إنّ ذلك كله خلّف وجود هوية متضاربة في الدول الغربية الأوروبية أدت إلى وجود "الأقليات" المتمايزة بينها، في إسبانيا وجود الكتالونين، وفي ألمانيا وجود اليهود، إلى غير ذلك، ما أدى إلى اتساع الهوة بين السلطة السياسية وكيفية تحكمها في الكل بين "الأقليات" والأكثريات العرقية.

هنا ظهر ما يسمى بالأنظمة التوتاليتارية التي شكلت شمولية سلطوية تحت خداع الجماهير بديمقراطية مزيفة عبر نشرها في وسائل الإعلام والادعاء أنها أفضل الأنظمة تحقيقا لمبادئ الحرية والعدالة والمساواة، ذلك ما أدى بـ (حنة أرندت) إلى نقد الأنظمة التوتاليتارية والشمولية، إذ برأيها أعطت أوهاما وشعارات للشعوب كانت عاجزة عن تحقيقها تحت مسمى الفعل السياسي. "**من**

---

[1]- علي عباس مراد: المجتمع المدني والديمقراطية، مرجع سابق، ص24.

[2]- عبد العزيز ركح: ما بعد -الدولة الأمة- عند **يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص175.

هذه الأوهام: الشعب يشارك بأغلبية في صنع القرار وبصورة فاعلة، وذلك عبر تأييد ذلك الحزب أو هذا، والوهم الآخر هو تصوير هذه الديمقراطيات للجماهير على أن الأخيرة ليس على قدر من الأهمية لكنها عبارة عن لوحة صماء في الحياة السياسية"[1].

إنّ ربط حقوق "الأقليات" بالسياسة يأخذنا إلى البحث عن مفهومية السياسة، إذ يبدو أن مفهوم السياسة (La politique) له علاقة بالمفهوم السياسي، وبالفعل السياسي، ودورهما في بناء العلاقات الإثنية في المجتمعات الغربية. فما مفهوم السياسة إذن؟

1- معنى السياسة:

"بالرجوع إلى المعاجم العربية تعني معنى القيام على الشيء بما يصلحه، وحمل غيرك على (السوس) ومعناه الطبع، وقد خصه بعضهم بالطبع الكريم، لكن من دون استشهاد لغوي على أنه متمخض في الطبع الكريم، وهناك من يرى أن من (يسوس)، إنما يأمر وينهى"[2].

"أمّا في الشريعة الإسلامية فإنهم يحصرون معنى السياسة في أمرين رئيسيين: الحزم، والقيام على ما يوافق الشرع، إنها حراسة الدين وسياسة الدنيا"[3].

يتبين هنا أن مفهوم السياسة يتعارض مع مفهوم السلطة السياسية، إذ السلطة السياسية هي الموجه لأي فعل سياسي في المجتمعات، سواء تلك المجتمعات المشكلة ثقافيا أو إثنيا.

إنّ الروابط المشتركة بين السلطة السياسية والسلطة التواصلية عند **هابرماس** تعد انعكاسا واضحا لسلطة المال والأعمال ولتلك العوامل الاقتصادية والثقافية والاجتماعية المشكلة والمتعلقة بالفرد الذات المنغمسة في الثقافة الغربية، فيعد مفهوم "السلطة" (Macht pouvoir) من أولى

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص172.

[2]- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، المجلد السادس، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص 109.

[3]- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: المعجم الوسيط، دار الفكر، المجلد الثالث، بيروت، لبنان، 1983، ص222.

- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، مجلد ثالث، بيروت، لبنان، 1991، ص119.

- محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص14 وما تلاها.

- علي بن محمد الماوردي: الأحكام السلطانية أو الولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،، 1978، ص05.

المفاهيم التي كان قد تطرق إليها **هابرماس** في الفعل التواصلي، فهو "يعتبر السلطة رمزا للهيمنة السياسية إلى جانب المال والإعلام، وهي وسائط تشكل عائقا أمام تحقيق تواصل شفاف في المجتمع، لكن في أعماله المتأخرة، اختفت حدة النقد في الوقت الذي بدأ **هابرماس** يتحدث عن السلطة التواصلية (Communicative pouvoir) المفهوم الأكثر تداولا في نظريته الديمقراطية التشاورية"[1].

إنّ حقيقة التمتع بالاندماج السياسي تحت السلطة السياسية يدفع بالمواطن الغربي إلى الحفاظ على هويته محاولا الصعود أيديولوجيا والتعايش بين "الأقليات" في إطار الاحترام المتبادل المبني على الشرعنة القانونية والسياسية والأخلاقية، وكان أفضل مثال لتحقيق الاندماج السياسي والاجتماعي في الغرب في كندا حيث زاوج المجتمع الكندي بين الثقافتين في "الأقليات" الجامعة له الفرونكفونية والانجلوسكسونية. "والذي ارتبط بمشروع الوزير الأول الكندي (بيار أليوت) (Pierre Aliott) (1919-2000م) الذي دافع منذ سنوات التسعينيات عن فكرة أن كندا هي أمة متعددة الثقافات، وأنها مشكلة ليس فقط من الشعبين المؤسسين الفرونكفوني والأنجلوسكسوني، ولكن أيضا من مجمل المهاجرين الذين يعيشون في هذه الدولة"[2].

من هنا يتبين تزاوج الثقافات، بل و"الأقليات" في الدولة الواحدة بفعل ذلك التواصل المبني على أطر القوانين والحرية واحترام السيادة والذات المنطلقة من المساواة لتحقيق العدالة الاجتماعية. ذلك ما أكد عليه **هابرماس** فلم تعد "نظرته إلى السلطة نظرة سلبية، حينما يتم الجمع بينها وبين التواصل، ولم تعد أداة للهيمنة والحكم تتعامل مع القانون تعاملا أدائيا توظفه لصالحها لضمان شرعيتها بعيدا عن الرأي العام، بل العلاقة بين السلطة والقانون أصبحت علاقة متبادلة، كل طرف في خدمة الطرف الآخر"[3].

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مجموعة مؤلفين، د. إسماعيل مهنانة، د. محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص255.

[2]- عبد العزيز ركح: ما بعد -الدولة الأمة- عند **يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص 161.

[3]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص255.

لا تكون العلاقة بين السلطة السياسية وتطبيقها للقوانين إلا عبر الاندماج الفعلي، ذلك الاندماج حسب **هابرماس** لا يكون إلا عبر التصدي لعوائق العولمة السياسية والاقتصادية "فيعتقد أنه يجب التحرك للتصدي للآثار السياسية الاقتصادية والثقافية التي تخلفها ظاهرة العولمة على الجماعات السياسية التقليدية، غير أنه يركز على ضرورة عدم فقدان التوازن بين الانفتاح الذي تفرضه خصوصا شبكات الاقتصاد والإعلام التي تستند إلى منطق الفعالية"[1].

إنّ بناء سلطة سياسية تتحكم في الوجود الفعلي للدولة الوطنية لابد له من أن يقوم على دعائم الحرية والتواصل السياسي المبني على التواصل السوسيولوجي والمنبثق هو الآخر على التواصل اللغوي الهادف في ظل تحقيق التشاور والحوار، وأخلاق المناقشة المتعالية على المصلحة الفردية والأطر الضيقة، وكل ذلك سعى إليه **هابرماس** عبر "تأسيس ديمقراطية على أسس جماعية مثالية للتواصل، خالية من أي هيمنة أو سيطرة، ما عدا أفضل حجة، كما أنه يطرح مفهوم التشاور الذي يعتبره جوهريا في ديمقراطيته التشاورية، لأنه في التشاور يعطي للآخرين حقا في الكلام والنقد ودفع ادعاءات الصلاحية، وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي"[2].

إنّ قناعة **هابرماس** بوجود الفرد في الدولة على أساس التواصل الديمقراطي المبني على الأخذ بالرأي والرأي المعارض له في ظل المساواة وعدم خضوع الفرد للسلطة السياسية خضوعا مطلقا كما حصل في الأنظمة الشمولية النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا، ذلك ما أدى بـ (حنة أرندت) إلى إعادة قراءة المفاهيم السياسية بطرح الأسئلة حول ما معنى السياسة؟ وضرورة تمييزها للمفاهيم السياسة المطروحة كمفهوم (**الكدح والعمل والفعل**). إنّ الخطاب السياسي ليس كالفعل السياسي، ذلك يبيّن أنّ "الإنسان لا يوجد في السياسة إلا إذا حصل على الحقوق نفسها

---

[1]- عبد العزيز ركح: ما بعد –الدولة الأمة– عند **يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص 134.

[2]- نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، مرجع سابق، ص86.

التي يضمنها له الأفراد الآخرون الأشد اختلافا عنه، ورغم هذا التعدد والاختلاف، إلا أن هناك الكثير من الرضا لهذه الوضعية القانونية"[1].

إنّ أيّ فعل سياسي يخلوا من تدخل الشعب لهو الأكثر سوءا سواء أكان ذلك في تقرير المصير، أو في الاستفتاء، أو في الانتخابات التشريعية أو المحلية، أو في إعادة هيكلة السلطة السياسية. فلابد على الشعب أن يقرر مصيره ومن سيسير الدولة باسمه حتى تتحقق الديمقراطية الفعلية، فهنا يلحّ **هابرماس** على "أن الخطاب الديمقراطي الممهد دائما بحاجة إلى يقظة الممارس الشعبي وتدخله أولا، وإلى العقلانية التي تمثلها الفلسفة ثانيا"[2].

إنّ بناء الإرادة السياسية عند **هابرماس** لا يكون إلا بقاعدة شعبوية صحيحة مدعمة بشرعنة سياسية وقانونية تتوافق مع الصالح العام، وما الحداثة والعولمة إلا إحياء للعقل السياسي وإعادة تثبيته لتحقيق سبل الديمقراطية التشاورية والتشاركية الفعلية، يقول **هابرماس**: "إنّ الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتما بوجود الآخر"[3].

إنّ تغذية الفلسفة السياسية لمفاهيم الديمقراطية والسيادة الشعبية وحقوق الإنسان والكرامة كل ذلك ينصب في أطر الديمقراطية البناءة تحت مشروع تواصلي لسياسة حداثية قاعدتها الشعبية أقوى من سلطتها السياسية. ولا يكون ذلك إلا عبر التفتح السياسي الواضح.

فحقوق "الأقليات" الإثنية التي تتماهى في المجتمع السياسي الغربي لا يكون لها وجود إلا عبر التواصل الإثنوديني. إنّ اندماج "الأقليات" في المجتمع الأوروبي يكون عبر الديمقراطية القائمة على حقوق المواطنة، وارتباط الجماعة ببعضها البعض، أغلبيتها وأكثريتها، بالإضافة إلى ضرورة وجود الشعور بالانتماء لجسد الدولة السياسي دستوريا وسياسيا تحت هوية الدولة الواحدة. إنّ

---

[1]- انظر: زهير الخويلدي: معان فلسفية، دار الطرق، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص176.

[2]- **يورغن هابرماس**: عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، تر: عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ع2، 2009، ص90.

[3]- **يورغن هابرماس**: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص66.

النظرة الأحادية الجانب للأقليات الإثنية الغربية في السلطة السياسية أو خارجها تظل تنظر إلى الأغلبية بعين الفساد السياسي والاقتصادي رغم الانتماء الدستوري والجغرافي لها. "ففيما يخص مثلا الهوترت في الكندا، أو الآميش في الولايات المتحدة، لكن لا يمكن أن يكون خيار التهميش مغريا إلا بالنسبة لتلك الفرق الإثنودينية التي تقتضي منها ديانتها تحاشي كل اتصال بالعالم الحديث، فالهوترت والآميش يظلون لا مبالين اتجاه عمليات تهميشهم من الجامعات أو عدم أخذهم في الاعتبار عند تشريع القوانين، طالما أنهم ينظرون إلى مثل تلك المؤسسات المشكلة للعالم على أنها فاسدة"[1].

إنّ قيادة الأغلبية "للأقليات" سواء في الأيديولوجيا أو في السياسة أو الاقتصاد يجعل من "الأقليات" تشعر بنوع من الاحتقار والمهانة اتجاه سيطرة الكل على الجزء مما يولد الفجوة في المجتمع، مع بروز الاحتقان السياسي والمطالبة بالانقسام أو بالحكم الذاتي أو حتى بالاستقلال، ذلك ما يؤدي إلى وجود خلل في القوانين والدساتير المشرعنة في الدولة، مما جعل سيادة القانون حسب **هابرماس** موضع نقد وتشكيك في فاعليتها السياسية، إذ أن "الاعتراض الذي سيحل عليها من جانب الليبراليين أن المبادئ الدستورية هي أقل قسرية، وأكثر دواما من آليات قانونية رسمية، ومنها آلة تخص الدستور من التغيرات كتشريع من قبل الأغلبية الطاغوتية أو المتشددة، وهذا التأمل يبني في تاريخ الأفكار والثقافة السياسية للدولة على وجه التحديد، تلك التوجهات القيمية الليبيرالية التي تجعل الإكراه القانوني زائلا عن طريق الانتفاضة عن ذلك مع التحكم الذاتي الأخلاقي والعرفي"[2].

إنّ أي إلزام يُفرض على "الأقليات" ولو بقوة القانون، فإن ذلك يولد الإكراه السياسي لدى "الأقليات" للمطالبة بالانفتاح أكثر فأكثر على احترام النوع الإثني والديني والسكاني لديها، وكل ذلك لا يكون إلا إذا كان شكل النظام السياسي ديمقراطيا يحافظ على المساواة بين أطياف تركيباته الاجتماعية.

---

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص434.

[2]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، **هابرماس** أنموذجا، مرجع سابق، ص 300.

أمّا إذا كانت ذات أنظمة دكتاتورية بوليسية فإن ذلك يؤدي إلى صراع "الأقليات"، مما يولد الاستقلال أو العنف، فتلك الأنظمة تدعوا "إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة، ولا تكتفي بتقليص الحرية، أيا كان مبلغ الانسداد في ذلك.. النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو تراتبية من شأنها أن تعين نظام الحكم"[1].

"ويمكن تمييز مرحلتين للتوتاليتارية[*] تتجلى الأولى في الحركة، والثانية في الدولة أو النظام التوتاليتاري"[2].

إنّ أي إقصاء أو تهميش لحقوق "الأقليات" الإثنية في المجتمعات الغربية أو غيرها، يولّد وجود نوع من اللاأخلاق في السياسة والقانون مما يعطي تصورا دوغمائيا لديمقراطية لا تتجاوز حدود الألفاظ فقط، ذلك ما يؤكد عليه **هابرماس** بضرورة تبني وجهات النظر المختلفة في الدولة الوطنية –أو الكونية– أو الدولة الأمة بخطاب عقلاني ونقاش مستديم يحمل دلالة مبنية على الحوار في الفضاء العام يدخله الجميع وفق مبدأ الاحترام المتبادل بين "الأقليات" والأكثريات في الهوية والدين والأعراق، بعيدا عن الاختلاف والشعور بالانعزال والتعصب والتطرف لمكون على حساب مكون آخر ثقافيا أو جغرافيا أو لغويا. "ومثلما يؤكد **هابرماس**، فإن هذا الطلب الملح لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعونه ضمن مؤسسات الدولة إلى الالتزام الذي يقتضي عليهم توخي الحياد أمام المنظورات العالمية المتصارعة، وقد بذل **هابرماس** من خلال معرفته العريقة التي تفتح أفقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام جهدا ملحوظا في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية"[3].

---

[1]– حنة أرندت: أسس التوتاليتارية، تر: أنطوان أبو زيد،ى دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص16.

* **التوتاليتارية**: هي تلك الأنظمة الاستبدادية والشمولية والديكتاتورية، وتسمى الأنظمة الكوليانية وهي تعني احتواء الكل في الدولة، وهي أنظمة حكم قائمة على التسلط والحكم الفردي الاستبدادي كالنظام النازي في ألمانيا والفاشي في إيطاليا.

[2]– حنة أرندت: أسس التوتاليتارية، مصدر سابق، ص151.

[3]– وولن ريتشارد: الإنعطافية الدينية عند الفيلسوف **يورغن هابرماس**، هل نعيش في مجتمع ما بعد علماني؟ تر: خالدة حامد

إنّ أي صراع يكون وفق التعددية الدينية واختلاف المذاهب الطائفية، مع تنوع اللهجات واللغات ممّا يولّد ذلك تنوعا ثقافيا يسعى الغرب إلى الاستفادة منه لخلق ثقافة تشرب من جميع الثقافات وتتجانس مع الجميع على أن تكون الدولة هي نقطة الالتقاء، والوطن هو الهدف الأسمى لتحقيق التعايش السلمي بين أطيافه على جميع لهجاتهم ولغاتهم، ويعتقد **هابرماس** أن التعايش بين الهويات المشكلة للأقليات لا يكون إلا بتزاوج العمل السياسي مع الأخلاق. "بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الإتيقي والسياسي في المجال العام، أملا في أن يكون هذا المجال مكانا طبيعيا لإنتاج الإجماع بين المواطنين وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحاكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالا عموميا لحل مشاكل الشأن العام"[1].

إنّ الأخلاق هي الركيزة الأساسية للهوية الفردية والجماعية، ولا تكون الأخلاق إلا عبر ديمقراطية اتخاذ القرار، والتشاور حول سيادة القانون، وقد أردف **هابرماس** ذلك في كتابه "**الحق والديمقراطية**" على الشكل التالي:

"1- تضمن كل الأشخاص المعنيين بالأمر.

2- المساواة في الحظوظ والواقعية بين المشاركين في العملية السياسية.

3- المساواة في حق التصويت لحظة اتخاذ القرارات.

4- المساواة في حق اختيار مواضيع المناقشة أو بصفة عامة المساواة في مراقبة نظام جدول الأعمال"[2].

إنّ التعدد الإثنوغرافي والإثنوديني في المجتمعات الغربية يجعل من التفكك الهووي قائما على أساس عرقي مشتت إلى أقليات قومية، ومهاجرة، ومقيمة. إذ أن "الأقليات" القومية هي تلك المجموعات التي شكلت مجتمعات قائمة الذات في المناطق التي سكنتها تاريخيا قبل أن تندمج

---

[1]- عبد السلام حيدوري: الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان...**هابرماس** نموذجا، تصدير : عبد العزيز العبادي، دار نهى، صفاقس، تونس، ط1، 2009، ص109.

[2]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مرجع سابق، ص254.

داخل دولة واسعة. ويمكن تقسيم "الأقليات" القومية إلى صنفين: أمم أقل من الدولة، وسكان أصليون، الأمم الأقل من الدولة هي أمم تفتقر إلى دولة تستطيع فيها أن تكون الأغلبية، وهي أمم يمكن أن تكون عرفت في الماضي التنظيم في شكل دولة"[1].

إنّ تشكيل الدولة لا يكون إلا عبر جميع "الأقليات" الإثنية وتحقيق الاندماج الاجتماعي ومن ورائه الاندماج السياسي لتشكيل الدولة الواحدة التي تضم الجميع وفق أطر القانون أو الدستور تحت رغبة الأقلية والأكثرية بالاقتراع والمساواة السياسية أمام القانون، ويضبط ذلك القانون وجود أخلاقيات المناقشة السياسية والاجتماعية المحكومة بفعل المواطن الفعال في الحياة السياسية، بل وفي السلطة السياسية، ويكون ذلك كالآتي:

"**أ–** المشاركة في الصيرورة التشاورية يكون محكوما بمعياري المساواة والتماثل، كما أن لكل المشاركين الحظوظ نفسها في التساؤل والكلام والفعل وفتح المناقشة.

ب– من حق المشاركين مساءلة المواضيع المحددة للمناقشة.

ج– من حق المشاركين تقديم الحجج النقدية بخصوص القواعد الإجرائية المنبثقة في المناقشة"[2].

إنّ وجود الحوار بين طرفي القضية السياسية غالبيتهم وأقليتهم يدفع بالمتحاورين إلى عدم الانزلاق وراء الأعمال اللامشروعة قانونا، بنبذ الخلاف، والعنف، والتحلي بروح المسؤولية عبر الحوار والتفاهم المبني على أسس الاحترام والثقة والصدق والمسؤولية والوعي لتحقيق التعايش بين "الأقليات" تحت الرقعة الجغرافية المنتمين إليها بشرعنة قانونية وسلطة ديمقراطية تشاورية، ولا يكون ذلك باعتقاد **هابرماس** إلا عبر حوار عالمي ورؤية سياسية واضحة المعالم لا تكون إلا "عبر الحوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون بنفس الحق في التصويت، وإلى جانب ذلك سيظهر شيء آخر ألا وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه ومضات فكرية من كل أرجاء الكون، من الشرق ومن الغرب"[3].

---

[1]– ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص434.

[2]- Mcafee, Noelle, Habermass, Kristiva and citizen ship, Op-Cit, p 97.

[3]– كيب كيرستن: المسألة الدينية لدى **هابرماس**...جمال الفكر في تعدده واختلافه، تر: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، معهد غوتة، ع92، 2010، ص61.

إنّ اختلاف الفكر والتقاطع والتعدد الديني والمشاركة السياسية كلها تجعل من المواطن يسعى إلى الاستفادة اللامشروعة من القواعد العامة الرامية إلى إحقاق التعددية بمبدأ وجود الديمقراطية الضامنة لها تحت حرية المعتقد والتعبير وحرية الدين واللغة وذلك "يمر عبر شبكة تواصلية تذاوتية قانونية وسياسية، تقدم نموذج نظام إدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على أنه جزء مكون لكثير من شكلانيات المجتمع المعاصر"[1].

بما أنّ البشر متساوون بالطبيعة الفطرية، وخلقوا كذلك، وبما أنهم متساوون طبيعيا فإن ذلك يستوجب المساواة بينهم اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، لأن الحياة الإنسانية صفة مشتركة بين الجميع ويتمتع بها الجميع على قدم المساواة البيولوجية حتى يكون التساوي بينهم سوسيولوجيا وبوليتيكيا. "ما يعني بصورة بديهية أن الحياة الكريمة هي الأخرى واحدة بالنسبة للجميع، وتبعا لذلك، فإن هذه الطبيعة الإنسانية المشتركة تشكل الأساس الذي يستند إليه كل من مبدأي المساواة والتطابق الأخلاقي (Moral uniformit)" [2].

يقترح **هابرماس** لتحقيق المساواة بين الأشخاص وجود أرضية قانونية بأخلاق حوارية تواصلية نموذجية تُبنى عليها حتى تتحقق المساواة الفعلية بين الذوات على أساس احترام مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ المساواة الطبيعية التي تضمن المساواة الحياتية في الحقوق والواجبات، وهنا يقول (باريخ) (Parechk) في شرحه للتعددية التقليدية: يتم إخضاع طرق حياة البشر جميعا إلى نموذج واحد معين، وإلا فإن للآخرين، أي دعاة هذا النموذج الحق الشرعي في السيطرة عليهم وإرشادهم بالقوة إلى جانب الصواب"[3].

---

[1]- علي عبود المحمداوي، الناصر السلاوي: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص284.

[2]- حسام الدين علي مجيد: إشكالية التعدية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2010، ص136.

[3]-Parekh, Rthinking, multiculturalisme, cultural and political, theory , p 47.

نقلا عن: حسام الدين علي مجيد: إشكالية التعدية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، مرجع سابق، ص136.

إنّ وجود التعددية في الحياة الطبيعية فرض وجودها في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للشعوب، لذا كان لزاما على القاعدة الشعبوية أن تطالب بالمساواة بين "الأقليات" الإثنية والأكثرية منها وفقا لما تتطلبه الحياة الطبيعية، إلا أن ذلك لا يراعي الفروق الفردية التي هي الأخرى فرضتها الطبيعة على البشر، لذا تقترح (سيلا بن حبيب) وجود حياة ثقافية متنوعة في الفكر الغربي. وتأكيدها على ضرورة عدم "النظر إلى الثقافات، كشكل متميز وبمعزل عن غيرها من الثقافات، فالجماعات والأفراد في أي ثقافة هم من يؤلفون معانيها وممارستها، والاختلافات الثقافية لا تقوّض الديمقراطية، بل ترى (بن حبيب) أن العقلانية هي الطريقة الأمثل لفهم المتغيرات التي تحدث داخل المجتمعات الثقافية والتفاوض حول هذه الاختلافات يتم إنجازه عبر عملية استبدال قادر على الإصغاء لخبرات الآخرين"[1].

إنّ رؤية (سيلا بن حبيب) تتوافق مع رؤية **هابرماس** حول عقلنة الحوار والتشارك السياسي لبناء أسمى معاني الديمقراطية في الثقافة الغربية، تلك الديمقراطية الفعلية وليست الصورية. فيرى **هابرماس** أنّ المجتمع المعاصر وخاصة الغربي كانت عقلنته على أساس "الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأصولي والعنفي، مرورا بتجاوز العنف المضاد من السياسة العلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني إلى نظرية في المجتمع ما بعد العلماني"[2].

إنّ هذا التطور الذي رآه **هابرماس** لهو تطور يحدث في المجتمعات الغربية على أساس نوعي انتقالي طبيعي وفق تطور المجتمع سياسيا واقتصاديا مرورا بالأخلاق الحوارية.

إنّ ديمقراطية الحوار **الهابرماسية** تتجلى في تلك الرؤية المشتركة بين الفاعلين جميعا في العملية التشاورية. ويكون ذلك باستقلالية القانون وصلاحية الدستور والرغبة في إدارة الدولة على أساس الائتلاف والتوافق بين جميع الشركاء السياسيين والاجتماعيين، إذ يرى **هابرماس** أن أولئك

---

[1]- ستيفن ديلو، وتيموثي ديل: الفكر السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص770.

[2]- علي عبود المحمداوي، الناصر السلاوي: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص249.

"الذين يضعون القانون، هم أيضا يخضعون له، وعلى القانون أن يضمن الحرية الشخصية ويحترمها كشرط مسبق لأي اتصال سياسي غير قسري في الديمقراطية، فإن الحرية الشخصية للأفراد، والاستقلالية العامة للمواطنين، شكّلا على التوالي وسيلتين تحقق إحداهما الأخرى، وإن الخاضعين للقانون يمكن أن يتمتعوا بحرية شخصية إلى الحد الذي يؤهلهم أثناء ممارستهم لحقوقهم السياسية لإدراك أنفسهم كمبدعين لتلك القوانين والتي يجب عليهم، كمشاركين أن يذعنوا لها"[1].

يبدو أن القرار، بل ووضع القرار السياسي ينطلق من المواطن المعبر عن ذاته بذاته في الفعل السياسي والممارسة السياسية حتى يكون تعبيره أكثر ديمقراطية ويشارك في صنع القرار بدلا من ملاحظة القرار في حد ذاته، وليس الفرد إلا مشارك في العملية الديمقراطية ليعبر عن جانب من جوانبه الهووية والإثنية ليدل على فرض وجوده في الحياة السياسية، وهنا يمكن ربط العلاقة بين الفكر **الهابرماسي** وفكر (سيلا بن حبيب) إذ اهتدت في كتابها "**الديمقراطية والأخلاق**" إلى إعطاء الأولوية للأقليات، إذ تحدثت وبطريقة "مسهبة عن أهمية إعطاء الحقوق الضرورية للإثنيات المختلفة داخل مواطنها وخارجها، لأن إعطاء حقوقهم يمنعهم بالشعور بالرغبة التي من خلالها يتولد الشعور بعدم الانتماء وحتى عدم الشعور بالكينونة، فيكون نتيجة هذا أعمال تخريبية قد تمتد إلى الحروب الأهلية والهجمات الإرهابية، لهذا لا يجب دائما اعتبار الأغلبية على حق واعتبار "الأقليات" أقل شأنا في القرارات السياسية"[2].

إنّ **هابرماس** يتوافق مع وجهات النظر التي تبديها (سيلا بن حبيب)، إذ يمكن اعتبار أن فلسفتها السياسية تبنى على أساس احترام "الأقليات" بفرض فكرها وديمقراطيتها على الأغلبية حتى لا تشعر "الأقليات" الإثنية بالتهميش والإقصاء الأيديولوجي وتكون منعزلة سياسيا ومنقسمة، فقد يتطور ذلك إلى إحداث القطيعة والمطالبة باحترامها انطلاقا من استخدام أسلوب القوة والعنف، لذا وجب "حماية "الأقليات" بطريقة غير مباشرة، وذلك عن طريق ضمان الحقوق

---

[1]– كوتستيانيتوس كافولاكوس: الديمقراطية والدولة الدستورية عند **يورغن هابرماس**، تر: صلاح الجابري، مجلة فضاءات، ع12، ص110.

[2] - Seyla benhabib, Démocracy and defference. Cortesting the boundaries of the potioal, p 34-35.

السياسية والمدنية الأساسية لجميع الأفراد، بغض النظر عن عضويتهم في الجماعة العرقية أو الدينية أو الثقافية، على الرغم من أن الفرد غير الحاصل على جنسية البلد الذي يقيم فيه، فإنه بالإمكان الحفاظ على حقوقه بعد إجراءات معينة"[1].

من هنا يقترح **هابرماس** (وبن حبيب) وجود المواطنة العالمية والتي يسميها **هابرماس** "بالدولة الكوسموبوليتية" والتي ينطوي تحت لوائها الجميع لتتشكل عبرها الديمقراطية الفعلية.

يرى **هابرماس** أن حقوق "الأقليات" لا تأتي إلا بغطاء الديمقراطية المتسمة بقوة القانون والرامية إلى إحقاق العدالة وفق التوزيع الصارم والعادل للحقوق، تلك الحقوق الضامنة لحقوق الإنسان والمدافعة عن مصالحه، والمحققة لوحدته الوطنية، إذ يقرر **هابرماس** أن هذه القواعد الأساسية لن تتمكن من التحقيق إلا عبر ما يسميه "بالديمقراطية التشاورية"، والتي برأيه ليس هدفها "هو الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة (العقد الاجتماعي –روسو)، وإنما هو الدفاع عن المصالح العامة. فكل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقا من وجهة نظره الخاصة، وذلك لإقناع المواطنين برأيه، وذلك بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية"[2].

إنّ الحوار والنقاش لا يكون بين الفرد والدولة، بل أيضا بين الأفراد وذواتهم وبين الأفراد والجماعة المنطوية تحت رقعة الدولة جغرافيا ودستوريا، ويكمن هنا دور "الأقليات" التي تبدي الرغبة في المحافظة على كيانها كحكم ذاتي غير منفصل عن الدولة الأم الانفصال المطلق. وتجلى ذلك في الحكم الذاتي لإقليم كتالونيا في إسبانيا مثلا، إذ أن "الضمان القانوني هو جوهر الحكم الذاتي أو المستقل، وبدلا من ذلك وعلى أساس حرية الاختيار هذه، يمنح المواطنون الحكم الذاتي، حتى لو كان هذا الحكم الذاتي أن يتمتع به حدسيا وقبليا على الممارسة السياسية، وليس مطلوبا منهم قانونا، وينبغي أن ترتبط هذه الرغبات بالقوانين التي يسلمون بشرعيتها لأنفسهم بعد تحقيق رغبة عامة من خلال الخطاب"[3].

---

[1]– محمد حليمي عبد الوهاب: كتاب أوروبا التعددية الثقافية – "الأقليات" موضوعا للجدل السياسي، إسلام أون لاين، http://www.islamonline.net/s/content.server/islamonline.

[2]– علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص190.

[3] - Habermass, constitution democtracy, aporactoy, ical union ofcontraductry, p 767.

إنّ التقاء "الأقليات" في القانون والدولة يجعل من حريتهم تتماشى مع متطلبات الدستور والوضع العام للمجتمع وللدولة حتى يكون الاندماج بصفة قانونية في الدولة الوطنية المنتمين إليها بحكم العقد الضمني أو الصريح مع احترام "الأقليات" وحقوق الإنسان والمواطنة مع تقسيمهم الحقوق على جميع طبقات المجتمع. " فحقوق الإنسان تنطبق على جميع الناس وليس فقط على المواطنين وحدهم...ولهذا يجب توحيد جميع الحقوق الاجتماعية والمدنية، مثل: الحق في حرية التنقل داخل الاتحاد الأوروبي على الأقل، وحق الانتخابات البلدية"[1].

إنّ مثل هذه الحقوق التي تتجاوب مع "الأقليات" الإثنية المشكلة لجسد الدولة تجعل منها فاعلة في الأكثرية، بل ومتساوية معها في الحقوق والواجبات المدنية والسياسية لذلك وجب:

"1- وجود المؤسسة القانونية.

2- تحقيق مبدأي الحرية، الاستقلال العام والخاص.

3- النقاش والتشاور وتشكيل الرأي العام عبر المشاركة السياسية"[2].

إنّ فرض الوجود لا يكون إلا بإصلاح الفرد مع إصلاح الذات لتحقيق التذاوت والتواصل في أطر احترام السيادة الشعبية".

إنّ النظرة الضيقة التي يراها الغرب وخاصة تلك الأنظمة التوتاليتارية التي رأت أن الأعراق والأجناس و"الأقليات" لن يكون لها بعد سياسي، إلا إذا كان اعتراف بوجودها الهووي، إن ذلك ما جعل الأنظمة الشمولية تنظر بعين الاحتقار إلى "الأقليات" الدخيلة أو المقيمة كالنظام النازي في ألمانيا مثلا. "فالنازيون باعتقادهم بقوانين العرق التي تتجسد في قوانين الطبيعة التي تنشأ الإنسان، فهنا تكمن فكرة (تشارلز داروين) "Charles Robert Darwin" (1809-1882م) والتي يكون فيها الإنسان إنسانا بالتطور الطبيعي، لا يتوقف بالضرورة ضمن الأنواع الحالية للجنس البشري تماما كما يحدث صراع الطبقات في ظل الاعتقاد البولشفي الذي يعبر عن

---

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص321.

[2]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص190.

قانون التاريخ حيث تكمن فكرة (ماركس) عن المجتمع بوصفها نتاجا لحركة تاريخية عملاقة تبعا لقانونها الخاص باتجاه نهاية الأزمة التاريخية حيث تلغي نفسها"[1].

إنّ تفتيت المجتمع وفق مقاربة طبيعية ماركسية طبقها النازيون والفاشيون والتي كانت نتائجها كارثية على مجتمعاتهم مما أدى إلى نشوب الحروب والصراعات الأبدية بين فئات المجتمع، وانطلاقا من نظرة عنصرية رأى الألمان أنهم أحسن الأعراق والأجناس وأنه وجب عليهم السيطرة والتفوق، وتهميش "الأقليات" الأخرى تحت مبدأ التفاضل على أساس العرق والجنس، لذا ومع بروز العولمة والحداثة والوعي الفكري، فإن العولمة كانت بديلا "في إطار التنوع الثقافي وازدهار هويات الشعوب، وفي ظل الحوار الراقي الهادف بين الأديان والحضارات، إذ هي الخيار الإنساني المتاح والمفتوح أمام مستقبل البشرية، وهو الأمر الذي سيؤدي بالتتابع وبتراكم التجربة إلى تعميق الاحترام المتبادل بين الجميع"[2].

إنّ مشروع **هابرماس** ينطوي على الدول الغربية كمشروع إصلاحي بعقلنة تواصلية فعالة على جميع الأصعدة، وكمخرج وسط بين الأنظمة والشعوب لإحقاق ما يسمى بدولة الحق والقانون تحت مشروع نهضوي لإحقاق الدولة الرفاه التي يناشدها الغرب باسم إنشاء جمعيات لحمايتها حكومية وغير حكومية. فدولة الرفاه هذه حسب مقاربة **هابرماس** هي التي تحقق "مجمل آليات الحماية الاجتماعية التي تضعها الدولة قيد التطبيق، فتؤمن للمستفيدين منها غطاء يُعينهم على مواجهة غوائل الدهر من أمراض وبطالة وشيخوخة وكوارث طبيعية وسوى ذلك"[3].

إنّ الدول الغربية الأوروبية والأمريكية الأكثر تصنيعا والأكثر تطورا في حقل التكنولوجيا والمعلوماتية، إذ هي تمثل دول الرفاه السياسي والاقتصادي والاجتماعي وبالتالي وجب إطلاق المصطلح عليها لأنها تمثله. **فهابرماس** يبين أنّ "دولة الرفاه والتي تقوم فيها الحكومة في كل دولة

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة أرندت، مرجع سابق، ص 284.

[2]- عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص 63.

[3]- ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة للعقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص371-372.

بدور مركزي في تحقيق وجوه اللامساواة في المجتمع عن طريق دعم مجموعة من السلع والخدمات، ويهدف الرفاه في هذه الحالة إلى التعويض عن الآثار السلبية التي يتركها السوق على حياة الناس"[1].

إنّ "دولة الرفاه" هذه هي تلك التي تبين الفضاء القانوني لدور الأفراد حين يتسنى لهم القيام بأعمالهم وفق قوانين تحددها الدولة مسبقا لتحقيق نوع من الصلاحية السياسية على الجميع.

المطلب الثالث: التجلي الديني لحماية الوجود الإثني

كثيرا ما كانت "الأقليات" الإثنية في الدول الغربية تتشكل بفعل وجود الدين، الذي يعتبر المؤهل الوحيد لأي مرجعية إثنية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وما دام الدين هو من المكونات التي تخص الهوية الوطنية في المواطن الغربي، فإنّ ذلك يجعل "الأقليات" الإثنودينية تميل إلى الانعزال والانغلاق تحت دوافع عدم المساس بحرية المعتقد والأديان. يقول **هابرماس**: "إن الصناعة العلمانية بأن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع لتتآكل فوق كل ذلك، إن ثلاث ظواهر متطابقة تجمع خلق الانطباع عن ظهور عالمي جديد للدين، الامتداد التبشيري، الراديكالية، الأصولية، والتوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة في الكثير من ديانات العالم"[2].

إنّ العودة إلى الدين لبناء العقلانية التواصلية في الغرب المنفتح لهي مدعاة إلى خضوع الفرد لضوابط روحية دينية مسيحية تجعل منه فردا إيمانيا روحيا يؤمن بالعقائد أكثر من إيمانه بواقعها عليه، لذا كان الدين أحد دعائم "الأقليات" لفرض الوجود الهووي في المجتمعات المتعددة إثنيا فدينيا.

ولئن رجعنا إلى تاريخ الديانات فإننا نجد الديانة الهندوسية مثلا ديانة واحدة بديانات متعددة إثنيا وعرقيا، فلقد كان "يسود اتفاق واسع النطاق بين الخبراء على تشخيص الهندوسية

---

[1]- أنطوني غرينز: علم الاجتماع، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة عمان، بيروت وعمان، ط1، 2005، ص398.

[2]- **يورغن هابرماس**: مجتمع ما بعد العلمانية، ماذا يعني ذلك؟ مداخلة في الأيام الدولية باسطنبول، المنظمة من طرف مؤسسة (ريست لحوار الحضارات) من 02 -06 يونيو 2008.

http://www.restetoloc.org/story/0000001050.

بأنها أكثر الديانات تعددا للأوجه المعروفة لنا الآن، وأن رحابة الأفق الروحية هذه دفعت أحد المراقبين إلى القول بأن مصطلح الهندوسية تسمية خطأ"[1].

إنّ العلاقة بين الدين والفرد والمجتمع تتسم بالتجاذب والاعتقاد المطلق بسيطرة الدين على العقل البشري خاصة في القرون الوسطى أيام أن كانت الكنيسة هي المسيطر على الحياة الاجتماعية والسياسية في أوروبا باسم رجال الدين الكاثوليكيين أو البروتستانت مما ولد الانغلاق وعدم الانفتاح خاصة خارج نطاق الدين في المجال العام، لذا تساءل **هابرماس** عن أي دور في الدين يمكن إسقاطه على العقل البشري لإحداث الانسجام التام، إذ "كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر: إسقاط أو إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت ومحتوياته الجوهرية- وفي ضوء التمحيص النقدي الذي لا يقبل النقض للميتافيزيقا دون تدمير معاني المبادئ الدينية أو العقل نفسه"[2].

إنّ الدين باعتباره المكوّن السماوي للعقل البشري المتاخم للأشخاص وفق منظور مجتمعاتي، إذ لابد للدين من أنْ يحدث القطيعة مع العقل الاجتماعي والسياسي، تلك القطيعة لا ينبغي أن تكون مطلقة حتى يفقد الدين محتواه في الأشخاص والأفراد روحيا وإيمانيا. لذا توجب على الدين مراقبة الأفراد والجماعات والسياسات أخلاقيا، وفسح المجال أمامها وضعيا أو واقعيا.

من هنا تساءل **هابرماس**: "كيف يمكن أن نطبق العقلانية على الدين؟"[3]

إنّ هذا التساؤل يدل على وجود إجابات متعددة للخروج بحل يخدم الصالح العام لكن بمنظور الدين.

كثيرا ما اكتست العلاقة الرابطة بين الدين والدولة عدة تجاذبات حول سيطرة أحدهما على الآخر وفق فرض الوجود والمشاركة في بناء الأفراد والمؤسسات، ومع ظهور العولمة والحداثة والنهضة

---

[1]- ديستر نيفيناس: الصدام داخل الحضارات، التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، تر: شوقي جلال، دار الكتب والوثائق القومية، الإسكندرية، مصر، 2008، ص111.

[2]- علي عبود المحمداوي، الناصر السلاوي: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص243.

[3]- المرجع نفسه، ص243.

تراجع وتراخى دور الدين نتيجة لوجود ما يسمى بالوعي، وأصبح الإنسان يؤمن بمنطق الواقع أكثر من إيمانه بمنطق الميتافيزيقا واللاهوت. وفي ذلك اعتبر الدّين عائقا لبناء الحضارة والوصول إلى التفتح، واعتبر الحداثيون أن القداسة الدينية ضرب من أضرب المتيافيزيقا التي تحولنا دون الوصول إلى التقدم التكنولوجي والعولمة، ومن هنا استوجب من الدين حسب **هابرماس** أن يؤدي مهامه وفقا لشروط يجب وصفها مسبقا منها:

"**1–** يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهودا لتجاوز التفاوت المعرفي الذي لابد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.

2– وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.

3– ولابد أن ينفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد لابد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي"[1].

يتّجه **هابرماس** بالدين صوب الحداثة الدينية بالمفهوم المعاصر، فلابد على الدين أن ينفتح أمام المجال العام ليكون حلقة وصل بينه وبين العلم والتقنية، وليحدث تغييرا في العقل البشري مع توسطه واستبداله مع العولمة التي تتطلب منه أن يقف عند بعض حدوده لإحقاق شرعنة دينية في التحيز البشري ما تعلق منه بالسياسة أو بالاقتصاد. فعلى الدين برأي **هابرماس** التجاوب مع مبادئ العولمة. "وفي ذلك كله لا يمكن القول أن العقل لا يستطيع أن يقدم حيلا وحلولا لتفسير وتغيير هذه السلوكات بينما يمكننا أن نقول على التفكير في الأمر"[2].

إنّ الدين هو صانع هوية "الأقليات" والمحافظ على ثباتها عبر التاريخ وهو الأساس المشترك في سوسيولوجيا الحياة الاجتماعية، لأي تحرك وأي تحرك مضاد فلطالما شكل الدين رابطا إثنيا بين المجتمعات والعالم. فيمكن اعتبار "الدين هو من أكثر الهوية واستعمالاتها الوظيفية في التاريخ الجدلي للبشرية، فهل كان ذلك مبررا في طبيعة الدين ذاته؟ أم هو التأويل الذي أعاد إنتاج الدين

---

[1]– علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص193.

[2]– **يورغن هابرماس**: مستقبل الطبيعة الإنسانية...نحو نسالة ليبيرالية، مصدر سابق، ص 124-125.

خارجا به عن حقيقة وجوده ووظيفة حدوثه لدى الشعوب؟ وهل الدين سبب للعنف وتقويض الهوية؟ أم هو جزء من بنية ينسجم فيها؟ وهل يجب النظر إليه منعكسا في الثقافة أم أن الثقافة تنعكس فيه عبر دائرة وظيفية؟"[1].

هذه التساؤلات ترمي بالدين في أحضان العولمة المعاشة وعبرها إلى واقع سياسي لطالما أراده **هابرماس** أن يكون بمواطنة كونية عالمية وبديمقراطية تشاورية تشاركية، فيجب أن ينطلق الدين لرؤية أكثر عصرنة واندماجا، ويتجلى ذلك في بعث روح الشعور والمسؤولية في الأفراد روحيا لعدم انكماشهم سياسيا واقتصاديا في الجماعة السياسية، بل وفي الهوية الوطنية أو حتى في الهوية القومية. فيجب النظر إلى الدين كفاعل في المجال العام لإحياء العقل الغربي تحت تطور العولمة".

إنّ وجود الدين في الحياة السياسية يفرض وجود الالتزام ببعض القواعد الأخلاقية، وذلك ما يتنافى أحيانا مع المعطيات الاجتماعية والسياسية كمراوغة الخطاب السياسي أو مختلف الوعود البراقة والشعارات التي يستعملها السياسيون للوصول إلى السلطة والتي تتنافى مع أخلاقيات الدين، لذا استوجب فصل الدين عن الدولة من أجل إحقاق التماشي أمام قانون وضعي بدل قانون لاهوتي، إذ "الاعتراف بالحرية الدينية وحرية المعتقد كحقوق أساسية هي بمثابة إجابة سياسية في مواجهة تحديات التعددية الدينية. وهكذا وعلى مستوى التفاعلات الاجتماعية بين المواطنين يمكن تفادي النزاعات المحتملة، ولكن هذا لا يمنع من استمرارها على المستوى المعرفي بين غير المؤمنين والمؤمنين من مختلف الديانات من دون أن تُحسم نهائيا"[2].

يُفهم من ذلك أن إبعاد الدين عن الحياة السياسية، أو الممارسة السياسية ليس إقصاءا له، بل من أجل إحداث نظم مشرعنة تسير وفق الدولة العلمانية التي تستوجب حضور السلطة السياسية في قوانين تسير وفق معطيات العولمة من قاعدة غير دينية، ومن هنا كان على (حنة أرندت) أن تنبه إلى ضرورة وجود التقاليد الدينية في السلطة السياسية فحظيت تلك الثلاثية

---

[1]- السؤال عن الهوية: في التأسيس ... والنقد ... والمستقبل، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص 376.

[2]- كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص153.

"الدين، السلطة، والتقليد، التي هي ثلاثية رومانية توفر فسحة نظرية خصبة لاستكشاف إشكالية المجال العام كمحدّد للفعل السياسي في الظروف الراهنة في دراستها (ماهي السلطة؟)، ترفض (أرندت) التصور السائد للسلطة بصفتها فوضى وانقياد أعمى"[1].

إنّ عدم الخلط بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة، بحيث يبقى الكل منهما في مجاله وفي أخلاقياته، فالدين كثيرا ما كان ركيزة أساسية لمجتمعات متغيرة أثبتت هويتها وتعايشت على الرغم من وجود "الأقليات" الإثنية فيها، بل وتعدد اللغات واللهجات كالمجتمع الهندوسي مثلا. وبالتالي فعلى الدول الديمقراطية التحلي بأخلاق الديانات. وهنا يعتبر **هابرماس** "أن الطوائف الدينية تصبح عقلانية كلما تخلت طوعا عن العنف. وبالتالي يطالب **هابرماس** الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثية المتوالية إذا ما شاءت الحفاظ على منزلتها الاعتبارية داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية"[2].

يعتبر **هابرماس** أن الديانات لطالما نشرت ثقافة الأخلاق التواصلية وفق مبدأ التسامح والتقبل والتفهم بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فكثيرا ما عبر المتدينون عن تضامنهم مع الملحدين وتسامحهم معهم، وذلك ما يعتبر قوة لجمع الفرق المختلفة هويتها وأعراقها. "فمجال الدين هو التعالي في أفق أخروي، ولا يمكن تغييره بغائيات نفعية أو مادية كما تحاول المقاربات المتأثرة بالمنهج الماركسي، وليس خط التمايز بين الدين والسياسة حسب (أرندت) هو بعد التعالي نفسه، لأن السياسة من حيث هي فعل تواصلي منبثق يجسد عالما مشتركا، إذ هي بالضرورة نشاط مقال يتجاوز الحيز الاجتماعي الذي هو مجال تدافع المصالح الفردية"[3].

إنّ أولوية الفرد على الجماعة في الثقافة الغربية خاصة ما تعلق منها بحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الطفل والحريات العامة، إذ يذهب المواطن في الغرب إلى أبعد من ذلك حيث أنشأ جمعيات حقوقية، كمنظمة حقوق الإنسان والجمعية العامة للأمم المتحدة، وسعى

---

[1]- السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص 121-122.

[2]- عز العرب حكيم بناني: حياد الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين، ص118-119.

[3]- السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص 121-122.

الغرب إلى نشر ثقافة التداخل الديني والسياسي في العصور الوسطى. "فلم تكن الفردية موجودة في أوروبا في العصور الوسطى، وكان الفرد جزءا عضويا من التبعية الإقطاعية، وملحقا بالأرض ومالكها من جهة، وبالجماعة المسيحية وثوابتها الأخلاقية والشعائرية من جهة أخرى. وكانت الكنيسة تقرر سيرورة الحياة اليومية بطريقة لا يمكن تخيلها. أما المارقون الذين يريدون ممارسة حقهم في فرديتهم الإنسانية يعكس هذا التقليد قيم وسمعة سيرتهم، وإقصاؤهم كلهم بصفتهم ملاحدة وسحرة أو علماء طبيعة"[1].

إنّ الفرد الأوروبي الغربي في العصر الوسيط ليس هو الفرد في العصرين الحديث والمعاصر، إذ الفرد المعاصر يعتبر أكثر انفتاحا على علاقة الدين بالدولة وأكثر ترابطا، كما أنه أثر فيها بالترابط أحيانا وبالانفصال أحيانا أخرى، خاصة ما تعلق منها بالحياة العملية والأخروية، وفي هذا المجال يرى **هابرماس** أنه من واجب "العلمانيين أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحظرهم الإيمان الديني —فمن غير الواقع– بل من التحايل– أن نتوقع من هؤلاء أن ينسلخوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي تثبت الحياة في حركة الحقوق المدنية"[2].

إنّ فرض أخلاقيات الدين على "الأقليات" تنطلق من الذات إلى الآخر وفق بعد تواصلي اختاره **هابرماس** بدعاوى التواصل والحداثة والفضاء العام حتى يتمكن الدين من بسط هيمنته على الحيز العام مع التوافق بينه وبين المعايير الأيديولوجية للمجتمع المعلمن —وفق النموذج الديني. إذ يتوجب على الدين، بل وعلى تلك "المجموعات الإثنودينية التي تقتضي منها عقائدها اجتناب كل اتصال بالعالم الحديث مثل: الهوكرت والآميش واليهود الهازيديك التي هاجرت كلما تعرضت إلى الاضطهاد بسبب تصوراتها الدينية، فهي بينت فلسفة بشأن تهميشها من المجتمع الواسع ومن

---

[1]– هارلد مولر: تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهنتغتون، مصدر سابق، ص237.

[2]– ثائر ديب: الدين والعلمانية في الفكر الغربي...من هيغل إلى **هابرماس**.

http://www.assuaal.net/essies/essies/yo.htm

الحياة السياسية ما دامت ترى مؤسسات هذه العالم فاسدة وتريد الحفاظ على نفس الطريقة التقليدية والانعزالية في الحياة التي كانت لها عندما كانت تعيش في أوطانها الأصلية"[1].

إنّ ما يراه المتديّنون من هذه المجموعات الإثنية والعرقية، ليس كما يراه المجتمع، إذ ترى أن تعاليم الدين تتنافى مع تعاليم المجتمع المبنية على القوانين، ولذا وجب اعتبارها قوانين وضعية لا يجب العمل بها إلا في الحياة الدنيوية، ذلك ما انبرى إلى إعادة "إدماج المواطنين في الثقافة المجتمعية المدنية بما تقتضيه من مؤسسات أكاديمية واقتصادية وسياسية وهذا في الحقيقة ما تسعى الفرق الإثنودينية إلى اجتنابه"[2].

إنّ وجوب الاعتدال في الدين على أساس حرصه على أمور المواطن الدينية والدنيوية لهو مشروع **هابرماس** في التواصل وفي إتيقا الأخلاق.

فمناداة **هابرماس** بإعطاء حقوق "الأقليات" تشريعا وتنظيما جعل منها تطالب بفتح المجال أمامها لمواصلة تحقيق حلم التوسع الديمقراطي، إذ يتطلب ذلك "ظهور حياة برلمانية في ألمانيا أمدا أطول لأن طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الطبقة البورجوازية والأرستقراطية مختلفة عن نظيرتها في انجلترا"[3].

إنّ علاقة الحياة التشريعية سياسيا بالسلطة السياسية يتطلب مرجعية دينية على الأقل في الحيز الأخلاقي السياسي المتسم بالمصداقية والمحافظ على المكون الإثني من لغة وعادات وتقاليد وديانة ورموز ثقافية ولهجة وارتباط جغرافي في الأنساب والسلالات، من هنا يبدو برأي **هابرماس** ضرورة "أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة، ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي وهي التي يمكن التعبير عنها حسب **هابرماس** في لغة دينية، وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العلمانية تبرز

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص442.

[2]- المرجع نفسه، ص442.

[3]- جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص292.

الحاجة إلى الإرث الديني، إن العلمانية التي لا تتدمر. تتحقق كترجمة للخطاب الديني وتحوله إلى لغة دنيوية"[1].

إنّ كثيرا من المجتمعات الغربية كان الدين مغيرا لسياستها، بل ولسلطتها السياسية، وفاعلا في حركتها الشعبوية خاصة في انجلترا وفرنسا وألمانيا، فلقد كانت الكنيسة هي المنير لتوازن الدين والدنيا ويخضع الجميع لها من مماليك وأسياد وعبيد على أنها مفوض الله في الأرض، وقراراتها من سلطة الله، ولا يجب معارضتها فهي ترى أو تفعل بحكم الله. وعن مدى تطابق الدين مع الرؤية السياسية لحقوق "الأقليات" المندمجة في المجتمع الألماني فإنه يتبين حسب (سيلا بن حبيب) "على أن الجانب الديني وبطريقة كبيرة كحق مشروع لهؤلاء المقيمين، فعلى المواطنين احترام سياستهم وتقبلها، وكذلك احترامهم كأفراد عاديين جدا غير متخلفين عنهم في شيء سوى الدين، كما على الدولة إنشاء مؤسسات دينية إعلامية"[2]. "تقدر رموز المؤسسات الدينية المسيحية واليهودية الأخرى"[3].

إنّ دفاعها أي (سيلا بن حبيب) عن المعتقدات الدينية وحرية ممارستها اعتقادا منها أن المساواة الدينية تخلق نوعا من المساواة السياسية والاجتماعية وتشعر المواطن والمهاجر والمقيم بانتمائه لذلك الوطن، بل وتمتعه بالحرية في ديانته ومعتقده وممارسته لسلطته وقراراتها على أنه جزء من الدولة المنتمي إليها والمقيم فيها، إن هذا التنوع في "الأقليات" المهاجرة والمقيمة والإثنودينية جعل منها تنوع في الثقافة الغربية وتخلق هوية مشتركة يتساوى فيها الجميع بديمقراطية تواصلية أساسها القانون ترتكز على قاعدة شعبية يرى فيها الجميع حقوق بعضه خاصة حق التمتع بالحرية الذاتية وبالحرية الدينية أيضا لتحقيق أسمى مراتب الحرية وفق المنظور **الهابرماسي**.

---

[1]- كيير ستين كريب: المسألة الدينية لدى **هابرماس**، جمال الفكر في تعدده واختلافه، تر: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، معهد غوتة، ع92، سنة 49، 2010، ص61.

[2] – Seyla Benhabib, the vights of others, diens, residents, citrizens, p 176.

[3]- ينظر: سيلا بن حبيب: الوطن والمواطنة...رؤية كوزموبوليتية حاورها ديكيز أوكلو، مجلة حكمة، الموقع الإلكتروني: http://wwww.hekmah.net/portal.

كان على الدين من منظور **هابرماس** أن يتعدى الأسطورة والخرافة والميتافيزيقا حتى يكون له صدى وبعد على مستوى الأفراد والمجتمعات لتحقيق أهدافه المتعالية بدلا من أن يتدخل في اللاهوت بأساليب تبتعد عن الواقع وتقترب من الطقوس الخرافية التي تجعله أبعد إلى الواقعية والتهميش، وإذا كانت حقوق "الأقليات" ترتبط بالفرد كونه هو صانع القرار السياسي والاقتصادي بالذات منطلقا من أناه، فلقد واجهت "الديمقراطية الليبيرالية والجمهورية هذه التعددية بتعصب وميل كبيرين اتجاه الأغلبية أو الأكثرية بعدما كانت تدعوا إلى ضرورة حماية الفرد وضمان حقوقه الأساسية. فالقرار يخرج في النظام الليبيرالي من الأكثرية في التصويت[1]. دون مراعاة أو الأخذ بعين الاعتبار مسألة "الأقليات" وحقوقها، أو محاولة إذابة واقع الأقلية مع توجه الأغلبية لتحقيق رأي الشعب الذي يكون بدوره رأي الأغلبية"[2].

لقد عرف المجتمع ما بعد العلماني حسب **هابرماس** ترابط الدين بالجانب السياسي شرفيا دونما تدخل مطلق في قضايا السياسة والمجتمع، ومع ذلك كان لابد أن يوجه النقد إلى الدين لإعادة قراءة نصوصه وفهمه وتحقيق تقدم يخدم المصلحة الدنيوية في السلطة السياسية، أو في المجتمع الليبيرالي، فكما يقول **هابرماس**: "إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة يقوم المجتمع ما بعد العلماني بمتابعته على الدين نفسه"[3].

إنّ الدين ودوره في إحداث التغيير بالنسبة للإنسان كان له أثر بالغ في انطلاق الإنسان انطلاقا روحيا وشرعيا ابتدأ بالإيمان وتعلق بالوحدانية، وارتبط ذلك الدين الوثيق بالرب والخلود والملائكة، كل ذلك جعل من الدين مرجعا لبناء الإنسان روحيا وأخلاقيا، فكلما أسقط الدين على الجانب الحياتي كلما كان ذلك إيجابا على الإنسان في حد ذاته، بالإضافة إلى محاولة إسقاطه على الجانبين البيولوجي والسياسي "فبخضوع الإنسان لسيطرة البرامج المتيحة من أجل إنتاج

---

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص325.

[2]- كارل شميت: أزمة البرلمانات، تر: فاضل حتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص18.

[3]- **يورغن هابرماس**: مستقبل الطبيعة الإنسانية...نحو نسالة ليبيرالية، مصدر سابق، ص 137.

الموضوعية اليدوية أو تنظيم الحياة الاجتماعية، أو التعبير عن عواطف النفس. حدّد الإنسان وإن لم يكن بشكل غير مقصود المسار والمراحل التصاعدية لمصيره البيولوجي وفي غير قصد، خلق الإنسان نفسه بالمعنى الحرفي للكلمة"[1].

إنّ دخول الدين في حيز الفضاء العمومي عند **هابرماس** كان له مرده إلى تغيرات يقبلها الدين بمنطق الدستور السياسي حفاظا على وحدة الأمة ومشروعية وجودها في الأصل باعتبار الدولة الراعي الرسمي للديانات الموجودة في المجتمع واحترامها لكل الديانات التي يقبلها "الأقليات". "وذلك لأنه وفي إطار الدولة المحايدة فيما يخص العالم لا يمكن التسليم إلا بشرعية القرارات السياسية التي يمكن تسويغها بصورة محايدة ونزيهة من خلال أسباب مقبولة لدى الجميع، أي مقبولة في نظر المواطنين الذين يعتنقون ديانة معينة أو الذين لا يعتنقون أي ديانة، أو يعتنقون ديانة أخرى"[2].

إنّ ذلك التضارب بين الوجود الديني بالقوة والكيان السياسي الديمقراطي، يرجع إلى التعايش بين السلطة الإلهية والسلطة السياسية في المجتمع لتكوين الدولة الوطنية.

إذا كان التجلي الديني في الإنسان هو ذلك التجلي الروحي الأخلاقي في جوهر الإنسان في حد ذاته فإنه يتوجب علينا أن نربط العلاقة الروحية بالمادة المنفعية. ذلك أن كل ما هو روحي ديني له علاقة بكل ما هو مادي واقعي، إذ هنا تساءل (هيدغر) حول طرحه لمسألة "الماهية الروحية للبشر، لكن تركيز (هيدغر) ينصب فيما بعد على رجال الدين، وليس على ما هو روحي.

إنّ هذه الصفة الروحية التي نحاول الإمساك بها عند (هيدغر) سوف تحدد لنا ميزة القيمة الدلالية لكلمة الروح والتي يريدها (هيدغر) بالإضافة إلى الآخرين أن يجعل منها ذات مضمون غير مسمى، على الرغم من أنها في استخداماتها المتنوعة تخص طريقة التعبير العامة في الدساتير الكنسية"[3].

---

[1]- كليفورد حيركز: تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص156.

[2]- كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص154.

[3]- الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، قراءات استراتيجيات النقد والتجاوز، مجوعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص162.

إنّ العقل الإنساني وبالفطرة كان له اتصال وثيق بجميع جوانبه، إذ كان الاندماج الفكري والعلمي سبيل العقل البشري إلى تحقيق التكامل بين وظائفه الحيوية، خاصة ما تعلق منها بأقلياته الدينية. فكثيرا ما كان المجتمع الغربي في تضارب بين أقلياته الدينية من (بروتستنت وكاثوليك وأورثوضوكس) والتي شكلت لديه احترام أقلياته الإثنية على الرغم من تنوع الديانات فيها. إنّ تحقيق التفاهم والتعايش ينطلقان من الدين بما يحتويه من منطق مادي في المجتمع والاقتصاد والسياسة. وذلك لا يتحقق إلا عبر التركيب البنيوي الوظيفي. "حيث الرموز هي أدوات التضامن الاجتماعي بلا منازع ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل. فهي تخول الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي، فالتضامن المنطقي شرط للتضامن الأخلاقي"[1].

إنّ **هابرماس** يسعى إلى نشر التواصل والتفاهم عبر الدين كوسيلة لتحقيق المكاسب العامة في الفضاء العمومي على أساس التشاور والتحاور والتذاوت، وفهم الدين على أنه صانع القرارات المفارقة في عالم السياسة بفهم مقاصده الأيديولوجية وتطبيقها على العقل التواصلي. "إنّ المسألة الأساسية تكمن في محاولة **هابرماس** إخضاع الجانب القبلي للإيمان إلى نقاش عقلاني. بالرغم من أنه يُبقي إمكانية تحصيل إجماع عقلاني في قضايا الدين والإيمان، إلا أنه يقول على وجود فئة ثالثة وهي الفئة الديمقراطية التي تستطيع أن تبوأ لها موقفا منعزلا عن فوضى المذهبية أو الأيديولوجية"[2].

إنّ الدين كان بمنطق **هابرماس** هو القاسم المشترك بين الإنسان وذاته، وبين الإنسان وعالمه الخارجي، وبما أنّ الدين جزء من الثقافة ومكون من مكونات الهوية وجب عليه التدخل في الحياة العملية للإنسان دونما إضرار به، لأن الدين يحمل في ذاته الأخلاق والإيمان والصدق والخير، فلا يمكن أن يكون الدين متناقضا مع نفسه، أو مع الأخلاق. "لذلك فالدين يقوم بتسهيل مهمة التواصل المثالي والبحث عن التحرر، فالتواصل المفعل دينيا يجبر أناسا على الوعي بالمعاناة من فقد

[1]- سيريوردیو: الرمز والسلطة، مرجع سابق، ص49-50.

[2]- عز العرب حكيم بناني: حياد الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين، ص121-122.

إنسانيتهم، وبذلك اللجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعية أو الإمبريقية، وذلك هو حيّز الدين"[1].

إنّ هدف الدين هو تحقيق الهوية وإحقاق الوحدة وذلك بمراعاة حقوق "الأقليات" واحترام حقوق الإنسان والتعايش وفق ثقافة الحوار واحترام الذات للمجتمع ولوجودها.

إنّ وجود الانعزال خاصة ذلك الانعزال على مستوى الفرد، والذي كان من آثاره أن الفرد في المجتمع الغربي أصبح لا يثق بالكنيسة التي كان ينتمي إلى عقائدها روحيا بعدما رأى أنها في تشتت وتخبط، ممّا جعل من الفرد ينطوي على حاله رافضا الفكر الكنسي باعتباره فكرا ميتافيزيقيا يحاول رجال الدين عبره تمرير مشاريعهم السلطوية تحت ذريعة الدين، عندها ظهر اتجاه جديد على الساحة الفكرية والفلسفية وحتى السياسية، وهذا الاتجاه هو الفردية (Individualisme)، حيث صار الفرد يشكل كيانا منفصلا ومستقلا بنفسه له حاجياته وآراؤه ويسعى إلى تكوين ذاته ووجوده عبر أعماله ومجهوداته"[2].

إنّ تشكيل مجموعات ذات أقلية في الدول الأوروبية "كالأقليات" المسلمة والمهاجرة في أوروبا، و"الأقليات" اليهود، فكثيرا ما تسعى الدول الديمقراطية إلى احتوائها شريطة عدم المساس بالدستور وتطبيقها للقانون ومحافظتها على اليهود وعدم المساس بالنظام العام، إذ "معظم الدول الديمقراطية تستمر في التسامح مع تلك المجموعات طالما أنها لا تتعدى على أفرادها على نحو صارخ كالاعتداء الجنسي على الأطفال مثلا، وطالما أنها لا تعمل على فرض وجهات نظرها على من لا ينتمون إليها، وطالما ظل أيضا لأعضائها الحرية القانونية في مغادرتها. ويصوغ هذا التسامح إما على قاعدة تصور جماعي للحرية، وإما باعتبار الوعود التي تلقتها هذه المجموعات عندما تسامحت معها، وهي وعود لم تعط تاريخيا قيمة المهاجرين"[3].

---

[1]- مجموعة مؤلفين: التحليل الثقافي، ص96-97.

[2] - Seyla Benhabib, the vights of others, diens, residents, citrizens, Op-Cit, p 68.

[3]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص443.

إنّ ممارسة الحرية الدينية في المجتمع الغربي كان بفعل تلك الديمقراطية التي أرساها **هابرماس** حول ما يسمى بالدولة الوطنية وبالمواطنة العالمية، إن أيّ تحول لضمان حرية أكبر بين الشعوب الغربية، وفق احترام الأديان التي تكون في صالح الشعوب دونما المساس بكيان الفرد كفاعل سياسي في بناء الهوية، تلك الهوية التي تنطلق من الأديان يرعاها الله على أساس الدين، ويحافظ الأفراد قناعة منهم على أنها تخدم الصالح العام، لذا لجأت "الأقليات" الإثنية من اليهود والمسلمين، وحتى المسيحيين إلى دمج وطنيتها في المجتمع الغربي حفاظا على ديانتها باعتبار القوانين التشريعية تضمن حرية المعتقد وممارسة الأديان في ظل المحافظة على العولمة ومبادئها تحت شعار "إنه على الجميع أن يندمجوا في النظام الجديد، فيما جوهر التعددية أن يبقى كل أحد على خصوصيته وهويته وتعدده"[1].

إنّه على الغرب أن يحافظوا على الوحدة الوطنية بعدما كانت ملغمة بالحروب، كالحرب العالمية الثانية والتي غاب فيها الضمير، وطمس فيها الدين، وهمشت الهوية، فلابد من إحياء الفكر الديني عبر الحداثة والعولمة. "لقد جاء الوقت الذي يجب أن يتخلى الغرب فيه عن وهم الشمولية والكلية...ويتوقف مستقبل الغرب إلى حد كبير على وحدة الغرب...وأن تعزيز تماسك الغرب يعني الحفاظ على الحضارة الغربية في داخل الغرب، وتعيين حدود الغرب"[2].

إنّ هذا لدليل على وجود حضارة غربية حافظت على "الأقليات" الموجودة على أراضيها باستضافتها والسماح لها بالتمتع أكبر بالديمقراطية والاندماج في السياسة وبناء الفكر.

"يحاول **هابرماس** أن يبين أن العنف الناتج عن الممارسات والتقاليد الأصولية الدينية، إنما يصوغ لدى تلك الجماعات في كونه موجها كرد فعل في مقابل ما تسببت به الحضارة الغربية التي

[1]- أبو المجد أحمد كمال: العولمة والهوية ودور الأديان، ندوة العولمة والهوية، أكاديمية المملكة المغاربية، ص204.

[2]- المرجع نفسه، ص18-21.

تحس بأنها متفوقة عليه من جروح وآلام، لذلك نجد عودة للعنف العالمي المضاد على سعي الغرب الحثيث نحو العلمنة"[1].

يرى **هابرماس** أن مسألة المطابقة بين الدين والعولمة هي ضرورية لتماشيها وصلتها المباشرة مع "الأقليات" في المجتمع المعاصر، وما دام الدين يتعارض مع بعض أفكار العولمة، فإنه يشكل خطرا عليها وعلى استمراريتها. لذا وجب وجود معادلة تفصل الدين عن الدولة ليبقى كلّ يتحرك في مجاله دون التعدي على الطرف الآخر، ولا يكون ذلك كفيلا بالنظر إلى معطيات الفرد "إلا عبر نموذج الديمقراطية التشاورية القوية والتي تكون على الشكل الآتي:

1- إصلاح ذاتي للدين يتيح القبول بالتعددية والإنجاز العلمي.

2- إمكانية رعاية النظام السياسي التشاوري لإمكانيات وفاعليات المجتمعات ما بعد العلمانية المتعددة باسم الديمقراطية.

3- إصلاح فلسفي لتمكين الديني والسياسي بواسطة النقد لتأسيس تعددية عالمية عقلانية"[2].

إنّ الرؤية **الهابرماسية** المتمثلة في إعادة قراءة الدين بمنظور دنيوي تعتبر رؤية صالحة للمجتمع الغربي الذي كثيرا ما تطاول على الدين على أنه إحدى المعوقات التي تمنع حدوث تقدم العقل الغربي تحت طرحه مشكلة القداسة الدينية التي حالت دون ذلك، وأما وجود الفلسفة أو العقل كمحرك فيها فذلك يبدي نشاط كل منها بحسب الأدوار التي يقوم بها لتصفية العقل الغربي من الميتافيزيقا والظلم السائد، إذ يعتبر **هابرماس** أنّ "الأساس الفلسفي لتلك العلاقة هو مبدأ عدم التوافق بين العلم والإيمان الذي تأثر بمبادئ الدولة العلمانية. ولكن هذا المبدأ لا يوجد له ترجمة معقولة حسب **هابرماس** إلا عندما يتم الاعتراف بالقناعات الدينية بمنزلة إبستيمية مختلفة، والكف عن نعتها باللاعقلانية"[3].

---

[1] - Habermass, J. religion in the public S. phere, trans: by Germany G. Aines Europeon, Journal of philosophy, polity, 2006, p 01.

[2]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص194.

[3]- محمد المهدي: حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند **هابرماس**.

http://www.alawan.org

إنّ ثلاثية "الدين والدولة والفلسفة" في أفق العولمة والعلمانية الغربية المعاصرة ليقر بوجود مفارقة يصعب جمعها خاصة في ظل وجود بعض التيارات المتطرفة والمتشددة والتي تحاول إرجاع كل رؤية سياسية واجتماعية إلى مرجعية دينية، وليس المشكل في ذلك فحسب، بل فتلك "الأقليات" والتي تمثل مذهبا سياسيا أو اجتماعيا والتي ترجع إلى مرجعية دينية، إنّ محاولة إرجاع الأفكار المجتمعة إلى مذهب دون المذاهب الأخرى يولد التعصب لدين دون دين آخر، وهنا يدعونا **هابرماس** إلى: "القبول بالمختلف الديني ومثلت في ذلك ثقافة التسامح والقبول بالتعددية على أساس الأخلاق الكونية، إذ يعد هو المخرج الوحيد لمشكلة العنف والإقصاء التي توجه من طرف الدينيين والعلمانيين. وكذا تبدوا الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسي بالعقلانية بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الإتيقا والسياسي في المجال العام"[1].

إنّ الأخلاق التي ينطلق منها الدين والمجتمع والأفراد هي الضامن لوجود أقليات متعايشة فيما بينها، وفق الرجوع إلى مبادئ الدين وتعاليمه.

يدعوا **هابرماس** إلى ضرورة وجود حياة مشتركة بين الدين والعلمانية مبنية على أساس التفاهم واتضاح الرؤى لجعل الغرب أكثر تفتحا على العالم وأكثر تقبلا للآخرين من "الأقليات" الإثنية والإثنودينية، فإنّ صراع الدين مع السياسة ومع العلمانية يجعل من "الأقليات" تشعر بعدم الارتياح وبخيبة الأمل في حمايتها لأقليات تلك المجتمعات الغربية، مما يولد العداء لديها هي في غنى عنه، من هنا يقتنع **هابرماس** أنه "لابد على العلمانية أن تعمل على كسب وجمع أكثر من رأي والتعامل بنوع من قبول التعدد المختلف للطوائف الدينية —ولما سبق، يجب على الدول العلمانية أن تأخذ بعين الاعتبار حتى الأصول الدينية لمعاييرها الأخلاقية والعمل على فكرة الفهم المشترك"[2].

---

[1]- علي عبود المحمداوي، الناصر السلاوي: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص246-247.

[2]- **يورغن هابرماس**، مستقبل الطبيعة الإنسانية. نحو نسالة ليبيرالية، مصدر سابق، ص132-133.

إنّ وجود التعددية الدينية كأقليات يعتبر مكسبا من مكاسب التفوق أحيانا لبعض الدول، فإنّ الدين حافز لنشر الأخلاق عبر العولمة بل ونشر السلام. إن وجود الدين في الدول العلمانية جعل منها تبتعد من أخلاقياتهم وتتماهى مع بعض جوانبه لخدمة أقلياته المنتمية إليه. "ويمكن الاستفادة منه هنا فقط عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون بالحق في التصويت، وإلى جانب ذلك سيظهر شيء آخر ألا وهو جمال الفكر"[1].

يشير **هابرماس** إلى الدور المزدوج الذي يمكن للدين أن يلعبه في العولمة وفي المجتمعات العلمانية باستغلال البعض له وتحريفه عن مساره الأخلاقي وتزييف حقائقه الربانية ومعتقداته الإيمانية، ويرى **هابرماس** أن "اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينية فقط لما لها من قوة عاطفية أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشي أو حجاجي، إنما يحاولون أن يشوهوا التواصل، ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الديني إلى دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعية عن طريق الحماية التواصلية والحجاج فيها"[2].

إنّ دعوة **هابرماس** الصريحة إلى الاحتراز من بعض الانتهازيين اللاهوتيين الذين يعيشون بالخطاب الديني وفق منظور ضيق يخدم نزعة أو طائفة أو أيديولوجية معينة، فهنا ينعدم مشروع التواصل المبني على العقل والحقيقة والمصداقية، وأفضل مثال ما حدث في الكنيسة في القرون الوسطى، إذ مثلت الدين على حساب رؤى شخصية مصلحية جعلها تتراجع وفق المنظور العام، وتراقب أمورها. لأن الدين ليس كرجال الدين. "إلا أن للدين دور مهم لما يمتلكه من ذخيرة للتعالي، فهو يحول بين أفراد المجتمع العلماني الحديث، وبين أن تطغى عليهم متطلبات الحياة المهيمنة الذي يتسم بالشمول"[3].

---

[1]- كيب كيرتن: المسألة الدينية لدى **هابرماس**، جمال الفكر في تعدده واختلافه، مرجع سابق، ص61.

[2]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص359.

[3]- المرجع نفسه، ص360.

المبحث الثاني: واقع التواجد الإثني في النظام الليبيرالي بين الدولة الوطنية – والدولة القومية بالبعد الكوني

المطلب الأول: النظام الليبيرالي وحماية "الأقليات"

لقد كان لخروج الغرب من الحربين العالميتين الأولى والثانية انعكاسات إيجابية وسلبية على الحضارة الغربية خاصة الأوربية والأمريكية، ويبدو أن الدول الأوروبية كفرنسا وانجلترا وألمانيا استفادت من ذلك بعد أن كانت تستعمر دولا من إفريقيا وأمريكا الجنوبية. إنّ وجود ذلك أدى بالغرب إلى الانقسام الاقتصادي والسياسي على العموم. فانقسم المعسكران إلى معسكر شرقي بزعامة الاتحاد السوفياتي ومعسكر غربي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، مما أدى أيضا للانقسام الاقتصادي، فاتخذ الغرب نهج الاقتصاد الرأسمالي الليبيرالي في السياسة والاقتصاد، واتخذ الشرق نهج الاقتصاد الاشتراكي الاجتماعي، فظهور الليبيرالية كمصطلح وكمفهوم كان قبل ذلك، قبل أن تكون سياسة واقتصاد. إذ تعود "أفكارها الأولى إلى عصر الثورة الانجليزية الثانية سنة (1688م) التي مهدت للممارسات الدستورية والتوسع في النشاط التجاري، ومن أبرز الأفكار التأسيسية: الحرية الفردية في الاستثمار والأعمال التجارية والصناعية، وحرية انتقال الأفراد من الريف إلى المدينة للعمل في المصانع والمواقع التي وصفها الإقطاع في القرن السابع عشر"[1].

لقد اتخذ **هابرماس** من الليبيرالية المداولاتية مبدءا له في الخوض في مساره التواصلي لإحقاق مفاهيم عامة حول الحرية والديمقراطية، والحق والقانون، وحماية "الأقليات" والدستور، وإنشاء برلمان أوروبي، وجمعيات ومنظمات دولية حكومية، وشرعنة الديمقراطية عبر النقاش العقلاني والحوار المقنع والتفاهم البنّاء بين المواطنين الأصليين وغيرهم من المواطنين المهاجرين أو بين "الأقليات" والأكثريات الموجودة داخل الصرح الأوروبي.

لقد اختلفت التيارات الفكرية والأيديولوجية حول مفهوم الليبيرالية في الغرب. "فكانت انجلترا الأكثر اهتماما بالتيار الليبيرالي بحكم دورها الصناعي، أما في ألمانيا فإن الفكر الليبيرالي

[1]– عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 103.

انحصر في أوساط أكاديمية عندما كانت النزعة القومية التوحيدية المسيطرة انطلاقا من بروسيا، وفي فرنسا برزت أرستقراطية ليبيرالية بعيدة عن الفئات الشعبية التي اتجهت في شكل أو في آخر نحو الاشتراكية الثورية التي تستند إلى العدالة والدفاع عن حقوق العمال والمستخدمين"[1].

إنّ ربط **هابرماس** الليبيرالية بالديمقراطية المداولاتية كان له أثر بالغ على العملية التواصلية بين المواطنة و"الأقليات" وديمقراطية الأغلبية، وذلك بحق التمتع في المشاركة السياسية لتجتمع بفعل المواطنة على الرغم من الاختلاف الهووي بينهم، وهنا يدعو الجميع إلى "الانتقال إلى جماعة سياسة تتمتع بدستور خاص لا يتطلب إجراءا ديمقراطيا فيما وراء الفضاءات العمومية الوطنية فحسب، بل أيضا ممارسة مشتركة لتكوين الرأي العام والإرادة العامة تتغذى من جدور مجتمع أوروبي من المواطنين وتنمو في فضاء عمومي أوروبي"[2].

إنّ **هابرماس** بذلك يعبر عن المساواة الإثنية بين المواطنين ويحاول إعادة إدماجهم كفاعلين سياسين في المجتمع الأوروبي. لقد استوعبت "الأقليات" الإثنوغرافية في الغرب وجود ليبيرالية تستطيع أن تندمج من خلالها في الاقتصاد وفي السياسة، فعملت "الأقليات" المهاجرة من إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية إلى الدول الأوروبية وأمريكا الشمالية، سعيا إلى التفتح أكثر على الليبيرالية. ومحاولة الاندماج فيها سياسيا باعتبارها تركت مجالا واسعا لتكتل الأحزاب السياسية والتعبير في الصحافة المكتوبة والمرئية بكل حرية، والخوض في مسائل المجتمع والإقصاء وتشكيل النقابات والمعارضة والإضرابات. "وتُظهر استطلاعات الرأي بالفعل أنه ليس في ذلك معارضة للمبادئ الليبيرالية وأنه لا وجود لاختلال إحصائي كبير بين "الأقليات" القومية والأغلبية من جهة الاعتناق من المبادئ الليبيرالية. كما تظهر أيضا أن المهاجرين يستوعبون ببراعة أسس الوفاق اللبيرالي الديمقراطي حتى عندما يكونون قادمين من بلدان ليس لها تجربة في الديمقراطية الليبيرالية، أو أن

[1]- عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 103-104.

[2]- عبد العزيز ركح: ما بعد -الدولة الأمة- عند **يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص140.

تجربتها فيها ضعيفة، فالإلتزام بالاستقلالية الذاتية للفرد واسع الانتشار ومتأصل بعمق في المجتمعات الليبيرالية الديمقراطية وهو يخترق الخطوط الإثنية واللغوية والدينية"[1].

إنّ هذا يدل على تفهم الغرب للأقليات الدخيلة في ثنايا مجتمعاته، ففتح الباب واسعا أمامها لإحقاق نوع من العدالة والديمقراطية بين الجميع على أنهم أمة واحدة يشكلون نمطا سياسيا واجتماعيا تراتبيا، لقد كان للثورة الصناعية وللنظام الرأسمالي والحرية والعدالة والإيمان بمبدأ التعددية وحرية الرأي والرأي الآخر دور في جذب "الأقليات" إلى المجتمع الأوروبي لتمكنه من الوصول إلى الدولة الكوسموبوليتية التي يراها **هابرماس** لا تتشكل إلا وفق مواطنة عالمية أساسها التواصل، ولتبيان ذلك كان قد تكلم **هابرماس** في كتابه "**الاندماج الاجتماعي** (Intigration Social) إلى تحليل المنطلقات الفلسفية للتصورين الليبيرالي والجماعاتي وخصائصهما المميزة، خاصة ما يتعلق بمفهوم المواطن، ومفهوم الحق، وكذلك طريقة تصورهما لطبيعة مسار تكوين الإرادة السياسية. وقد سار في هذا التحليل على خطى الفيلسوف والسياسي الأمريكي (فرانك مشلمان) (Frank Michelaman)" [2].

إنّ قيام النظام الليبيرالي على أساس الاحترام المتبادل بين الفرد والفرد والحرية المطلقة والمساواة أدى بالسلطة السياسية إلى تفادي التدخل في شؤون الأفراد والاكتفاء بتحقيق العدالة الاجتماعية، إذ "آثرت السلطة السياسية أن لا تتدخل في الحريات الفردية وألا تلمسها. هذا ما يصنف في الدور السلبي للسلطة. أما الدور الإيجابي المنوط بها فهو العمل لتأمين حقوق وحريات الأفراد في الفكر والمعتقد والعمل والمال وحركتهم السياسية في مواجهة هذه السلطة. على ذلك صانت الفردية حرية الشخص في نفسه وماله وفكره وعقيدته وحركته السياسية"[3].

---

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص421.

[2]- جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص183.

[3]- انظر: محاضرات الدكتور حسن الجبلي، مادة القانون الدستوري، ديبلوم القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية في الجامعة اللبنانية، 1982.

إنّ هذه الخدمات التي قدمتها الليبيرالية إلى الفرد، كان هدفها هو إعادة بناء التنمية السياسية والاجتماعية، ولن يكون ذلك إلا بفتح المجال أمام المواطنين الخواص منهم وذوو رؤوس الأموال وكافة الطبقات إلى الانضمام إلى الوحدة الليبيرالية لإحقاق التنمية المستدامة والنهوض بالتنمية والتحديث والعصرنة في الإدارة والشركات، بل وفي مؤسسات الدولة، وحتى في السلطة السياسية وذلك هو الهدف الأسمى.

إنّ وجود النظام الليبيرالي في الفكر يدعو إلى إصلاحات مباشرة داخلية وخارجية للدول الغربية التي احتكرت السياسة كما احتكرت الاقتصاد، إن الأنظمة الليبيرالية حاولت مساس الأفراد بالوصول إليهم عبر تشكل الأحزاب السياسية والانتخابات التشريعية التي يشارك فيها الجميع دون استثناء. "إن الأشكال المؤسساتية الديمقراطية، تلك التي تنظم تشكيل اختيارات سياسية، التي تتموقع في جهة الطلبات الاجتماعية هي أقل حيوية. لا ينبغي إدراج حرية اختيار الحاكمين في هذه الأشكال المؤسساتية حيث سبق أن قمنا بما هو تحديد للديمقراطية"[1].

إنّ خوض غمار التجربة الليبيرالية في ظل التعددية الإثنية والتعددية الثقافية كان له صداه، فبعدما كانت الليبيرالية تدعوا إلى التشاؤم والحروب والنزاعات في القرون الوسطى ومحاولة الاستعمار والسيطرة وإنتاج السلطة الأكثر قهرا وظلما للشعوب، تغيّر مفهومها الآن فأصبحت الليبيرالية نتاج التقدم والديمقراطية والتسامح وتقبل "الأقليات" والتعدديات. "فبعد قيام الليبيرالية بتجارب مريرة ومضنية لفرض سياسة التجانس الثقافي، تبين لها أن لابد من الاعتراف بالتعدد الثقافي، ولا يمكن إرغام الآخرين على تبني تصورها التحرري للعالم، حتى ولو كان هذا التصور قائما على مُثل إنسانية نبيلة"[2].

إنّ دور الليبيرالية النبيل في تقبل البعد الجماهيري وتبيان الهوية الوطنية الأوروبية المتعددة الهويات من يهود ومسلمين وآميش وهوكريت. كل ذلك "جعل الأمة تحيل إلى هوية جماعية

---

[1]- آلان تورين: نقل الحداثة، مصدر سابق، ص332.

[2]- علي عبود المحمداوي، الناصر السلاوي: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص146.

تتغذى من تصورات الجماعة ذات الأصل المشترك، فإنها أيضا تتجه لهوية مكونة أو مصطفة عن طريق القانون والإعلام لجماهيري، لذا يتعين علينا إعادة بناء اصطناع هوية مشتركة تنطلق من أسس جديدة، إلى أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون نتيجة مباشرة للاستثمار الاقتصادي المتبادل"[1].

وعلى الرغم من وجود الثوابت المشتركة التي اتخذتها الليبيرالية بين أبناء المجتمع المكوّن لها من مختلف الأعراق والأجناس، إلا أن ذلك كان صعبا باعتبار "الأقليات" كان لها شعور بالانتماء العرقي قبل الانتماء الوطني، لذلك رأت (حنة أرندت): "أنّ الدولة الحديثة ليس لها إلا دور واحد: إدارة الأشياء حيث سيكون الدور اجتماعيا لا سياسيا. بل معاد لها في بعض الحالات، فالسياسي هو مضمون القرارات الحكومية المتخذة باسم الشعب، وهذا ما شكّل لغزا عند (أرندت) لأنها تشك في قدرة المواطنين أو مجموعة من المواطنين من تجسيد إرادة الشعب في كل القضايا وفي كل اللحظات"[2].

لقد اعتاد الليبيراليون إلى النظر إلى الإنسان على أنه هو الكل المقدس الذي يجب على الجميع احترامه، لكن ذلك لن يكون إلا عبر احترام الذات والفرد نفسه، بتقبله للعرقيات الأخرى والتعايش معها رغم الاختلاف الإثني بينهم، لذلك لابد على النماذج الديمقراطية الغربية أن تنتهج نهج المساواة الإثنية بين المهاجرين والمقيمين واللاجئين والأصليين حتى تتنوع وتتعدد الثقافة وتحقق الليبيرالية هدفها.

يبدي **هابرماس** نظرة أحادية الجانب حول الليبيرالية والنيوليبيرالية أو الليبيرالية الجديدة، ويرى أنها لا تقوم إلا عبر تحقيق مصالح الأفراد، وتعبئة الرأي العام بمدى شرعية السلطة السياسية ومحاولة تطبيقها للقانون على الجميع من دون فروق جماعية أو فردية، ويرى أن الثقة بين السلطة السياسية والشعب في الأنظمة الليبيرالية يضمنها القانون والحق، والشرعية الدستورية، ويرى أنه من دعائم النظام الليبيرالي وجود الشروط الآتية:

---

[1]- عبد العزيز ركح: ما بعد –الدولة الأمة– عند **يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص 140.

[2]- نور الدين علوش: فلسفة السلطة السياسية عند **هابرماس**، مرجع سابق، ص48.

"**أ– الفردية:** هي اعتبار مصلحة الفرد أساس القيمة الإنسانية في المجتمع السياسي وبقدر ما تتحقق مصالح الأفراد بقدر ما نتأمل مصلحة المجتمع في مجموعه.

ب– الحرية: إنها تقسيم يعلي من قيمة السلطة الضامنة للفردية.

ج– التعددية: لطالما وجد الحكم، ووجدت معارضة له. فإن تعدد الأحزاب السياسية صار ممكنا وباتت التعددية في الاتجاهات السياسية مقبولة"[1].

إنّ مناداة الليبيرالية بتحقيق أكبر حرية ممكنة لشعوبها ليفتح المجال أمام الشعوب الأوروبية التي حاولت الاندماج في المنظمات الدولية السياسية والاقتصادية كمنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي، والبنك العالمي، وهذه المؤسسات كلها هي بتمويل مالي من بعض الدول القوية والمسيطرة، ما أدى بالسلطة السياسية لبعض الدول الغربية إلى فرض رقابة على شعوبها، تلك الرقابة كبلت قيود الجمعيات الحكومية والمنظمات وحالت دون إعلاء كلمة المواطنين في الفضاء العام.

وهنا نجد **هابرماس** يُلبس على الدولة مزيجا من الحرية في السلطة السياسية الغربية. إنّ الدولة في الغرب قد تحيد عن أعرافها السابقة فلا تحترم مواطنيها، ولا شرعية القوانين المنصوص عليها دستوريا، أما وإن كانت الدولة تسير وفق قاعدة شعبوية تحمي الدستور، وتسعى إلى إحقاق المصالح الفردية والجماعية. "فإنّ الدولة جهاز ضروري بوصفها سلطة تعاقب وتنظم وتنفذ في الوقت نفسه. وهي أيضا ضرورية لأنه لابد من العمل على احترام الحقوق، ولأن التواصل القانوني يحتاج إلى قوة تعمل على استقرار هويته وعدالة منظمة، ولأن تكوين الإرادة السياسية يتولد عنه برنامج لابد من تطبيقه"[2].

"إنّ النظام الليبيرالي حسب **هابرماس** يثق في قوة الفرد ويعلي من شأنه، ذلك الفرد الممثل لهويته، فهناك جدل بين الأقلية والأكثرية حول حقيقة التعدد الثقافي ومدى تقبله لدى جميع

---

[1]– عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص105.

[2]– جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص282.

المكونات. "فليس الجدل بين الأغلبية الليبيرالية والأقلية الجماعاتية، وإنما الجدل بين الليبراليين أنفسهم حول معنى الليبيرالية، فهو جدل بين أفراد ومجموعات مبنية على أسس الوفاق الديمقراطي الليبيرالي ولكنها تختلف حول تأويل تلك الأسس، بل وحول مواءمتها مع واقع مجتمع متعدد على الصعيد الإثني، وحول الدور الحقيقي للغة والقومية والهويات الإثنية داخل المجتمعات الليبيرالية الديمقراطية ومؤسساتها"[1].

إنّ هذا يدعوا إلى التساؤل حول وجود عدم الرضا من طرف "الأقليات" على النظام الليبيرالي، إما لنقص فيها، أو لنقص في مبادئ الليبيرالية المتعارضة مع الهوية الإثنية.

إنّ تحقيق الديمقراطية الحقيقية يكون عبر فضاء عمومي بدولة وطنية وبانتماء سياسي وبحس مشترك بين جميع "الأقليات" التي ينتمي إليها الأفراد في فضاء إقليمي وفق إرادة مشتركة، ويتوقف ذلك على أنه اندماج للجميع في اتحاد واحد، وهنا يرى **هابرماس** "أنّ تحقيق الاندماج الأوروبي إذن يتوقف على شرط أساسي يتمثل في بعث الشعور بالمواطنة الأوروبية. أي الشعور بالانتماء إلى نفس الجماعة السياسية، وذلك دون الوقوع في مغبة البحث عن الهويات الوطنية في أمة أوروبية، لأن ذلك بحسب **هابرماس** ليس فقط مستحيلا ولكنه أيضا غير مرغوب فيه"[2].

إنّ حقوق المواطنين في التربية والتعليم والتأمينات والضمان الاجتماعي والعمل، بالإضافة إلى حق التمتع بالحريات السياسية، والمساواة بين الرجل والمرأة، وبين الغني والفقير أمام القوانين، ذلك ما تسعى إليه الليبيرالية في النظام الرأسمالي المخصخص إذ أن "التنظيم الكلاسيكي الليبيرالي الموجّه، يفضل نمطا معينا من الحقوق السياسية هو نمط الحقوق المدنية، أو الحقوق والحريات في مقابل الحقوق الاجتماعية، ولكن أيضا في مقابل الحقوق السياسية بامتياز كحقوق المشاركة التي يمكن أن نطلق عليها حقوق المواطنة"[3].

---

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص421-422.

[2]- عبد العزيز ركح: ما بعد -الدولة الأمة- عند**يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص 141.

[3] - جون مارك فيري: فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص112.

إنّ احترام الرأي العام على أسس المناقشة والحوار التواصلي يهدف إليه **هابرماس** عبر ما يسميه بالنماذج المعيارية للديمقراطية، تلك النماذج تتجلى في التصور الليبيرالي المهيمن على المجال المفتوح.

"**أ- النموذج الليبيرالي**: ووظيفته الديمقراطية هي برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية، وتكون بذلك مجرد إدارة تشكل البنيات الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق، يكون بين الأفراد والأشخاص في العالم الاجتماعي.

ب- النموذج الجمهوري: يقوم بتكوين الرأي العام والإرادة عبر مراحل داخل الفضاء العمومي الذي لا يتوقف على اقتصاد السوق، بل على المنافسة العمومية التي تتم داخل البرلمان هدفها التفاهم.

ج- النموذج التداولي: وهذا النموذج يكتسب إمكانية تجريبية تأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل، التي من خلالها تتكون إرادة جماعية ليس فقط على التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية، بل أيضا على المعادلة القبلية في المصالح والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل الملموسة من قبل الإثبات الأخلاقي والتجانس"[1].

إنّ الليبيرالية بمنظور **هابرماس** ووفق هذه النماذج سعت إلى ربط الديمقراطية بالفضاء العام على أن يلعب المواطن الدور الرئيس في الحفاظ على هذه النماذج سواء في الاقتصاد بالمحافظة على اقتصاد السوق – والطلب العرض والتوازن المالي والتجاري، أو السياسية بالمحافظة على الرأي والمشاركة السياسية بالانتخابات مع استعمال الدستور، حتى تكون الليبيرالية أكثر عدلا بين جميع مواطنيها.

لقد دافع الغرب عن وجوده الحضاري وعن هويته الفردية والوطنية. "وما ظاهرة الدفاع عن الهوية والانتماء الحضاري، بل وحتى بداية تنامي التطرف إلا نتيجة للعولمة ومحاولة تعميم النموذج

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس**، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 191.

الواحد وفرضه. ويرى (السيد ولد أباه) أن ظاهرة الاحتماء والتمسك بالهويات الثقافية والحضارية جاءت في مقابل حركة العولمة التي جاءت كصيغة قسرية وحيدة لأنموذج غربي أمريكي"[1].

لقد اتخذ الجمهوريون والليبيراليون قوانين لخدمة الصالح العام، تلك القوانين تحمي حقوق المواطنين السياسية والاجتماعية، وتضمن لهم حق المشاركة في السلطة والبرلمان والإدلاء بأصواتهم في تقرير مصيرهم ومن يحكمهم. "ووفقا لليبيرالية فإن العملية الديمقراطية التشريعية تتطلب شكلا معينا من أشكال إضفاء الطابع المؤسسي القانوني، إذ أريد به أن يؤدي إلى تعليمات مشروعة. إن القانون الأساسي أو الدستور هو عرض وشرط ضروري وكافي للعملية الديمقراطية وليس لنتائجها"[2].

إنّ **هابرماس** يرى أن تحقيق المواطنين للحريات والديمقراطية وحق الرأي العام في التعبير بكل شفافية، يحقّق بناء الدولة الكبرى، فهو يدعوا الدول الأوروبية بإنشاء الاتحاد الأوروبي. اقتصاديا وسياسيا، وسعى إلى فتح الحدود ونزع المراقبة عن الأشخاص وتسهيل العملية التنظيمية في التنقل، وفتح المجال أمام رجال الدين و"الأقليات" للحفاظ على هويتهم الدينية. والدفع بهم إلى التعبير بكل حرية عن حقهم في الموالاة أو المعارضة. إنّ هجرة "الأقليات" من أوروبا صوب دول أخرى لا يكون بلغة **هابرماس** إلا عبر تعرضها للاضطهاد الديني أو السياسي. "فهم لم يهربوا من أوروبا في الأساس بسبب الاضطهاد السياسي، وإنما بسبب الاضطهاد الديني، وكانوا يسعون للحرية وللتمكن من ممارسة دينهم بطمأنينة وبوجه خاص في ولاية نيوانجلند التي كانت تعتبر قدوة للجمهورية اليافعة. كان الأمر بالنسبة لكثير من المستوطنين متعلقا بتأسيس قدس جديدة، أي دولة بروتستنتينية تجمع الطائفة بمختلف القضايا السياسية أيضا"[3].

إنّ اللامساواة الدينية بين "الأقليات" المسيحية المسيحية، أو المسيحية والمسلمة، يؤدي إلى شعورها بعدم الانتماء إلى السياسة الداخلية للدولة المنتمين إليها، لأنهم ينظرون إليها على أنها لم

---

[1]- السيد ولد أباه: اتجاهات العولمة – إشكالات الألفية الجديدة، مرجع سابق، ص 102.

[2]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، **هابرماس** أنموذجا، مرجع سابق، ص 249.

[3]- هارلد مولر: تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهنتغتون، مصدر سابق، ص135.

تحقق الديمقراطية، بل سعت إلى اللامساواة بين "الأقليات" دينيا وسياسيا وعلى ذلك فأركان النموذج البديل هو:

"1- وجود المؤسسة القانونية الشرعية.

2- تحقيق مبدأي: الحرية، الاستقلال العام والخاص.

3- النقاش والتشاور وتشكيل الرأي السياسي عبر المشاركة السياسية"[1].

إنّ تحقيق رغبة الجميع في إحقاق العدالة الاجتماعية المطلقة في النظام الغربي لهو ضرب من المستحيلات، ذلك أن أي نظام لا يخلوا من اللامساواة الاجتماعية أو السياسية، لذا "يجب أن يضاف مبدأ فصل الدولة عن المجتمع وليس ذلك بالمعنى الليبيرالي لفصل الدولة المسؤولة عن الأمن والنظام العام عن مجتمع الأفراد المتنافسين اقتصاديا أو التجمعات ذات النفوذ، بل إن ما اقترحه **هابرماس** هو بناء مجتمع مدني حر تتوحد فيه الحرية والتعددية، ويرتبط بمستقبل سياسي حر"[2].

إنّ حماية الدولة للملكية العامة والحفاظ على التوازن المؤسساتي، ومحاولة الولوج في المنظمات العالمية يفرض عليها العدالة السياسية والاجتماعية. إنّ حاجة المواطنين إلى الدولة ضرورية لإعادة الهدوء والأمن ونبذ العنف والإرهاب، ولأجل ذلك حاولت الشعوب أن تحافظ على الأمن والوحدة من أجل تحقيق الرفاهية، ولا يكون ذلك إلا عبر النظام الليبيرالي الموسع المحافظ على التنمية السياسية، حيث رأى (أوروجاتسكي) أن البداية "تتمثل في زيادة كفاءة الحكومة على استخدام الموارد البشرية والمادية اللازمة لتحقيق الأهداف القومية، وهي جانب من جوانب التنمية الاجتماعية"[3].

---

[1]- علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مرجع سابق، ص222.

[2]- المرجع نفسه، ص223.

[3] - Aforgansiki, the stac R Of poltical developoment new York 1965, p 45-66.

وذهب (ألموند وويل) في كتابيهما (**السياسة المقارنة مدخل تنموي**)، إلى أنها تتجسد في: "استجابة النظام السياسي للتغيرات في البيئة المجتمعية والدولية، وتحديد استجابة النظام لتحديات بناء الدولة وبناء الأمة والمشاركة والتوزيع"[1].

إنّ النظام الليبيرالي يقوم بحماية "الأقليات" عن طريق حماية الملكية الفردية لها بالمحافظة على مصالحها وعدم المساس بحريتها وإحساسها بالشعور بالانتماء، بالإضافة إلى توزيع الثروات ودعم التجارة الخاصة والفلاحة ونشر الأمن، وفرض الجباية والضريبة بالمساواة مع غيرهم، وتوفير الدعم المعنوي والمادي لهم. "إذ يتحدد وضع المواطن في التصور الليبيرالي من خلال الحقوق الذاتية التي يمتلكها، وطالما يتمتع الأفراد بحقوقهم ويتابعون مصالحهم الخاصة في الحد الذي ينص عليه القانون، فإنهم يستفيدون من حماية الدولة ضد التدخلات الدولاتية التي تتعدى التحديد القانوني للتدخل المشروع"[2].

إنّ ربط الإنسان بالعقل الموصل إلى تكنولوجيا المعلوماتية التي هو فيها، كان لليبيرالية دور مباشر فيه، إذ اجتهدت وخلقت منافسة حرة بين أرباب العمل ومختلفة المؤسسات العمومية والخاصة والشركات، وخلقت نوعا من التشجيع والتنافس الحر وفرض الجودة، وإتاحة الوسائل لكل من له الرغبة في الإنتاج والإبداع "وما كان لليبيرالية ما بعد الحداثية أن تصل إلى هذا المسعى لولا قيامها بتفكيك نظري للمبادئ التي تأسست عليها الليبيرالية لإقامة مصالحة بناءة بينها وبين الثقافات المسبقة من الماضي"[3].

إنّ هذا التصور الليبيرالي الأيديولوجي كان بإيعاز من الدولة التي فرضت سياستها على المجتمع لمحاولة تحديد الانتشار والبناء، فما كان على "الأقليات" الموجودة فيها إلا الانصياع لمختلف القوانين والمضي قدما لبناء الوحدة الوطنية في البيت الأوروبي، لذا نظر **هابرماس** إلى الليبيرالية بمنظور تأسيسي جامع للأقليات والأغلبيات تحت مظلة المحافظة على السيادة الوطنية

---

[1]- محمد زاهي بشير: التنمية السياسية والسياسة المقارنة، قراءات مختارة، بن غازي، جامعة قار يونس، ط1، 1998، قضايا وإشكالات، مرجع سابق، ص156.

[2]- فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص171.

[3]- Y. habermass la constela ci , Op-Cit, p 187.

في ظل قاعدة سيادية شعبوية، فالليبيرالية هي حسب (لوبيان باي) تشتمل على تعاريف أساسية للتنمية السياسية هي:

"**1- التنمية السياسية:** هي المتطلب السياسي للتنمية الاقتصادية.

2-التنمية السياسية: هي سياسة بامتياز تمتاز به المجتمعات بنوع من الفاعلية.

3- التنمية السياسية: هي التحديث السياسي.

4- التنمية السياسية: هي بناء وإرادة الدولة القومية.

5- التنمية السياسية: هي التنمية الإدارية والقانونية"[1].

إنّ **هابرماس** ينظر إلى الأنظمة الليبيرالية على أنها راعية السلام في العالم، ووجب الاحتفاظ "بالأقليات" الموجودة فيها، وذلك لأن تلك "الأقليات" إذا توجهت إلى دول غير الدول الغربية فربما تعاني مشاكل إنسانية وسياسية من تمرد واضطراب، ومن هنا ينظر **هابرماس** إلى الأنظمة الليبيرلية لما حققته من اهتمام بالفرد وتقديس لوجوده وكينونته، "وإذا كان لليبيرالية جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد، وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبيرالي يصبوا عل نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه تسلط الدولة وتسلط الجماعة"[2].

لقد تبيّن من خلال الرؤى الداعية إلى رفع شعار المواطنة العالمية على حساب الاهتمام بالفرد، ذلك الفرد المتماهي في الحياة الجماعية بفضل لغته ودينه وتاريخه وعاداته وتقاليده، والتي وجب عليه المحافظة عليها في وسط مجتمع متعدد الثقافات والهويات، والدخول معه في شراكة سياسية مع المحافظة عل هويته. "فالمجموعات المطالبة بحقوق "الأقليات" تشدد على أن تشكّل شكلا من الاعتراف العمومي ومن الدعم للغات تلك المجموعات ولعاداتها ولهوياتها فلن تنسجم فحسب مع المبادئ الأساسية الليبيرالية والديمقراطية بما فيها أهمية استقلالية الفرد، بل سيكون أكثر من ذلك أمرا تقتضيه تلك المبادئ"[3].

---

[1]- علي عباس مراد: المجتمع المدني والديمقراطية، مرجع سابق، ص26.

[2]- ينظر: زيادة: معنى الموسوعة الفلسفية العربية، مج الثاني، القسم الثاني، مادة الليبيرالية، لوضاح نصر، ص1155.

[3]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص422.

إنّ نجاح الديمقراطية الفريد يتأسس بفعل الفرد المواطن الصالح المكون لمجتمع مفتوح. فلابد على جميع الحضارات أن تحذو حذوه مثل الحضارة الغربية لإعلاء كلمته، لذا تحاول بعض الدول العربية القومية التوجه إلى النظام الليبيرالي بغية الالتحاق بركب التفتح والمواطنة العالمية إذ "يرى بعض المفكرين الغربيين أن وجوب الالتحاق بركب الحداثة الغربية والانضمام إلى سبيل التغريب هو ما سيحتّم على الشرق الأوسط أو الحضارة الإسلامية والعربية الذوبان في الحضارة العالمية الغربية"[1].

ويدعم (فرانسيس فوكوياما) "Francis Fukuyama" (1952) في كتابه (**نهاية التاريخ**) على وجوب وجود أنظمة تُبنى على أساس السياسة المفتوحة، ثم الاهتمام بالحضارة كمركز ثاني، ويضرب لنا مثلا حول الأنموذج الأمريكي الذي على الغرب والعرب أن يتبعوه لإحقاق التفتح والديمقراطية المثلى ويرى (صاموئيل هنتغتون) أن الليبيرالية لن تقف موقفا صحيحا إلا إذا كانت أنظمتها السياسية تتماشى مع التنمية السياسية التي تواكب الفرد أولا، والمجتمع ثانيا، وتحدد في ذلك شروطا تجلت في:

"**1–** ترشيد السلطة وعقلنتها.

2– تمايز الوظائف والمؤسسات السياسية وتطويرها وتفعيلها.

3– المشاركة السياسية لخلق علاقة متوازنة ومستقرة بين السلطة والمجتمع".[2]

إنّ المساواة السياسية تؤدي إلى المساواة الاجتماعية في الوظائف والانتخابات والرأي العام ويكون ذلك بفضل وجود أركان التنمية السياسية الفعلية والمتمثلة في: "العقلانية، الاندماج القومي، الديمقراطية، التعبئة أو المشاركة"[3].

---

[1]– لويس برنارد: الغرب والشرق الأوسط – سجال وتباين، ترجمة وتعليق، سمير مرفق، دار ميريست للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص77.

[2]– علي عباس مراد: المجتمع المدني والديمقراطية، مرجع سابق، ص27.

[3]– المرجع نفسه، ص27.

هذه العناصر أدت إلى إحقاق المساواة بين "الأقليات" المتواجدة في أوروبا لمحاولة دعم موقفها حتى تكون جزءا لا ينفصم عن المجتمع الكبير المتمثل في الدولة – الأمة بمسمى **هابرماس**.

لقد قدّم **هابرماس** رؤية واضحة لمعالم الليبيرالية الغربية، وعلاقتها بالإثنيات الموجودة في الغرب عموما وفي أوروبا على وجه الخصوص، ورأى أن دور "الأقليات" لا يكمن بالشعور بالانتماء فحسب، بل يكمن أيضا في ما يسميه **هابرماس** في الحضور عبر الفضاء العمومي، عبر الدعاية الإعلامية. فكثيرا ما شكلت "الأقليات" مجتمعا متجانسا تحت النظام الليبيرالي، فلقد اعترفت بازدواجية اللغة الانجليزية والفرنسية حتى تكون مجتمعا من أقليات تتعايش كلا حسب ثقافته باحترام التعددية الثقافية، وما دام الإعلام بنظر **هابرماس** يلعب الدور المنوط به من وسائل سمعية أو بصرية كالجرائد، الراديو، الإذاعة والتلفزيون، الأماكن العامة، كلها وسائل لإيصال الفكر الليبيرالي المادي والذي يسعى عبر ذلك إلى جمع الأخبار عبر جميع الأجناس في الدولة الواحدة. "فبالنسبة **لهابرماس** فوسائل الإعلام الجديدة عملت على تقويض المسافة الواجب أن يقف منها القارئ لأي نفس مطبوع، وهذه المسافة يفرضها منطق الاستيعاب الذي يحمل طابعا خاصا ويعتبره الشرط الضروري لفضاء عمومي حيث تبادل النقاش الدائر"[1].

إنّ نشوء أيّ مركزية في القرار السياسي والاجتماعي بحسب **هابرماس** لا يكون له وجود إلا إذا انطلق من رؤية واضحة يتماهى فيها الفرد مع الفضاء المحسوس مستعملا في ذلك كل الوسائل المتاحة "فالفضاء العمومي **الهابرماسي** هو إمكانية اجتماعية لا يمكنها التحقق تاريخيا إلا عبر مشاركة تعددية للأفراد، فالتقنيات ما هي إلا أدوات لخصوصيتها الخاصة التي يجب على الإنسان أن يستعملها بغرض التأثير على العالم"[2].

إنّ علاقة "الأقليات" بالفكر الليبيرالي تتجلى في كون الأنظمة الليبيرالية اتخذت من "الأقليات" سبيلا إلى تحقيق أهداف سياسية واجتماعية متعددة الثقافات، واتخذت من الولايات

---

[1]- نور الدين علوش: فلسفة السلطة السياسية عند **هابرماس**، مرجع سابق، ص54.

[2]- المرجع نفسه، ص55.

المتحدة الأمريكية مثالا في التعدد الثقافي والحضاري الذي أوصلها إلى التقدم العلمي والتكنولوجي "فالتعددية الثقافية تساعد على ضمان ازدهار الثقافات والاحترام المتبادل بينها، وقد قدم منظرون ليبيراليون آخرون أمثال (ديفيد ميلر) "David Miller" (1949م) حججا مماثلة حول قيمة المواطنة الثقافية، أو الهوية القومية كحرية يبحث عنها مواطنون في العصر الحديث"[1].

إنّ **هابرماس** يرى في التعددية الثقافية والسياسية ديمقراطية ترتكز على "الأقليات" للمشاركة في السلطة السياسية والاجتماعية بناءا على سيادة القانون المرادف لأسلوب الخطاب السياسي، لذا فإن: "نظرية الخطاب **الهابرماسية** تعتبر الديمقراطيات الليبيرالية في تنظيرها لشرعية القانون وسيادته، إنّما تعتمد على دعوتها إلى إجراءات للتفاعل الاستطرادي الهادف إلى بناء أواصر عقلانية للتضامن بين الغرباء، في سبيل تحصيل الجماعة للحقوق الفردية، ولاسيما الاقتصادية"[2].

إنّ بناء المشاريع وخوصصة المؤسسات العمومية كشركات البترول والغاز، ومختلف العقارات، والصندوق المالي والتجاري، كلها تنوع ليبيرالي جديد يهدف "نحو تحرير المؤسسات والمرافق العامة من التأميم بهدف يجعل درجة تدخل الدولة في الاقتصاد"[3].

إنّ الهدف من ذلك هو إحقاق فرد يعتمد على الذات لتحقيق وجوده، ودمج الجميع تحت الحياة الاقتصادية، لأنها جزء من الحياة السياسية في الغرب.

إنّ سيطرة الرأي والقرار السياسي أو البرلماني على وجه الخصوص، يكون دائما برأي الأغلبية تصويتا أو انتخابا، ذلك ما جعل الأغلبية تنظر إلى السلطة السياسية بعين الريبة والتشكيك كون تلك القوانين لا تحقق التوافق بين الجميع أغلبيتهم وأقلياتهم. "فلقد واجهت الديمقراطية الليبيرالية والجمهورية هذه التعددية بتعصب وميل كبيرين اتجاه الأغلبية أو الأكثرية –

---

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص427.

[2]- المرجع نفسه، ص422.

[3]- موريس فلاماند: الليبيرالية المعاصرة، مرجع سابق، ص43.

بعدما كانت تدعو إلى ضرورة حماية الفرد وضمان حقوقه الأساسية. فالقرار يخرج في النظام الليبيرالي من الأكثرية في التصويت[1].

إنّ وجود هذه المفارقة في المجتمع الليبيرالي والذي يزعم تملكه للحداثة والعولمة جعلت منه مجتمعا لا يرى حقوق "الأقليات" خصوصا تلك "الأقليات" التي هي منه في الأصل، كالكتالونيين بالنسبة لإسبانيا مثلا، فإذا كانت نسبة التصويت ترجع إلى نسبة الكثافة السكانية، وتلك الكثافة السكانية يمثلها الأكثر عددا، فالأصوات للأكثر عددا، مما قد يهمش دور "الأقليات" باعتبارها الأقل عددا. إن تلك النظرة الأحادية الجانب أدت إلى عدم "مراعاة أو الأخذ بعين الاعتبار مسألة "الأقليات" وحقوقها، أو محاولة إذابة واقع الأقلية مع توجه الأغلبية لتحقيق رأي الشعب الذي يتكون بدوره من رأي الأغلبية[2].

إنّ طبيعة العلاقة يفرضها النظام السياسي أو النهج المتبع من طرف الدولة لتغليب رأي على رأي آخر دون إشراك الجماعة فيه، أو دون إشراك "الأقليات" فيه، ذلك ما يبدي احترام التعددية الإثنية من طرف الأغلبية نفسها التي لها حق الأغلبية في التصويت وفي الممارسة السياسية، هنا تبين (سيلا بن حبيب) وتدعو على طرح فكرة أن الليبيرالية تمادت في الاهتمام بالفرد ولو أنها كانت "عكس الجمهورية في مسألة الأغلبية، فقد دعت إلى المطالبة ومحاولة إشراك "الأقليات" في الحكم عبر تقسيم السلطات، أو عبر تفعيل آليات المعارضة الوطنية أو الموجهة، وهي في حقيقة الأمر تدعوا إلى الاهتمام بحقوق الأفراد كأفراد وليس كشعب، أو أمة أو أغلبية"[3].

---

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص325.

[2]- كارل شميت: أزمة البرلمانات، مرجع سابق، ص18.

[3]- علي عبود المحمداوي: نماذج الديمقراطية وأزماتها، دراسة في جديد العلاقة بين الفرد والدولة وفق النظام السياسي في موقع

إنّ هذه النظرة يسايرها **هابرماس** حول إصلاح جذري لليبيرالية الضيقة ومحاولة تغيير مفاهيمها وأيديولوجيتها التي خلقت نوعا من التفاضل بين فئات المجتمع. "لذلك فالمطلوب **هابرماس**يا، هو إصلاح جذري للمفهوم الليبيرالي للقانون والحقوق، كما يتطلب الأمر بالنسبة للفكر الجمهوري مراعاة الحقوق الأساسية، ولذلك يتوجب على نظرية الخطاب والنقاش أن تسعى إلى تقديم منظور إدماجي أو تعديلي على الأطروحتين: الليبيرالية والجمهورية"[1].

إنّ ضرورة التعايش بين "الأقليات" لإحقاق الاندماج الاجتماعي وذوبانها في الأغلبية يتطلب اندماج الذوات وتقبل العيش معا سواء بين الطائفة أو القبيلة أو العشيرة في السياسة أو في الاقتصاد أو في المجتمع. ويكون ذلك بالديمقراطية التي طرحها **هابرماس**، ديمقراطية تشاورية بين الطرفين "الأقليات" والأغلبيات منهم مع وجود الحوار والنقاش التواصلي المؤسس على أساس أن الجميع يشارك في بناء الديمقراطية السياسية وهم سواء أمام القانون والدستور.

كثيرا ما وصل الاحتدام إلى حد الصراع في الأنظمة الليبيرالية التي أنشأت وجود الديمقراطية والحرية والمساواة. وأردفت إلى ذلك شرعية قانونية تحمي الجميع، حكومة وشعبا، أحزابا ومعارضة، أقلية وأكثرية. ولذا كان ذلك حسب الليبيراليين شكلا من أشكال الديمقراطية، "ففي الديمقراطية التعددية الاختلافات ليست شرعية فقط، بل هي أساسية، بحيث يتمتع المواطنون بطرق مختلفة فضلا عن أنها هي المادة الأساس في السياسات المناقشة، فحينها تغيب الديناميكية عن الديمقراطية، إذ لا يمكن للمشاعر الجمعية أن تتمظهر بطريقة ديمقراطية. فعلى هذه الأرضية تسموا مختلف أشكال هويات وجودية متمحورة حول الدين أو العرق أو حول قيم أخلاقية غير متصالحة فيما بينها"[2].

إنّه يتبدى حسب **هابرماس** أن لابد أن تكون وسطية في الطرح السياسي أو الاجتماعي بين "الأقليات" والأغلبيات، بين الخواص والعوام، بين الأفراد والجماعات، فيبدي ذلك التواصل على أساس النقاش الواضح والمعلوم والمرتكز على معايير منطقية ينصاع لها الجميع حتى تكون

[1]- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص301.

[2]- مجموعة مؤلفين: الهوية وتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، مرجع سابق، ص372.

الديمقراطية التشاورية مؤسسة وهادفة عن طريق "المناقشة والبرهنة اللتان تسمحان بالشعور في الآخر على ما هو أصيل وما يرتبط بقيمة أخلاقية وقاعدة اجتماعية كونية، هذا المنحنى في الاحترام والاستماع للآخر يبدو كأساس لديمقراطية أكثر صلابة من صدام المصالح التي تقود إلى حل وسط وضمانات قانونية"[1].

إنّ إكراه الأفراد أو "الأقليات" على الاتباع دون التشاور لهو دليل على وجود الانقسام الهوياتي الإثني، ذلك ما يولد انقساما يتطور إلى أزمة فعلية بين "الأقليات" فيتشكل الصراع من المطالبة بالحقوق الاجتماعية إلى المطالبة بالحقوق السياسية، فيتأزم الوضع أكثر فأكثر مما يولد العنف الطائفي أو مختلف الحروب الأهلية، بينما التوحد والانفراد بالرأي والتسلط يؤدي إلى الاستبداد "ومثل هكذا يتولد التوحد إذ لا يعترف بالتنوع مما يؤدي إلى توتر ينشب عنه نزاعات التعصب المغلقة"[2].

إنّ مطالبة **هابرماس** بوجود حوار شفاف ونزيه يرتكز على مبدأ التشاور والنقاش العقلاني لتشكيل الرأي السياسي الواضح لدى الجميع، واحترام الإرادة الشعبية بناءا على معطيات القانون، يشكل ذلك قيما بنظر **هابرماس** ديمقراطية تشاورية تتوافق مع ما يريده النظام السياسي وما يصبوا إليه. إذ "يتضح أنه كلما حقق النظام نجاحا في تحقيق رغبات الجماهير تأصلت الشرعية على نحو أكبر وأعمق ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الشرعية، فكلما كان الاعتقاد بالشرعية الديمقراطية أعمق وأكثر شمولا زادت فاعلية النظام في رسم سياسته الجديرة بالاستيعاب في مشاكله الأساسية التي تواجه المجتمعات"[3].

---

[1]- آلان تورين: نقل الحداثة، مرجع سابق، ص431.

[2]- عبد الله إبراهيم: المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ع31-32، عدد مشترك، ص257.

[3]- لاري دايموند: الديمقراطية، تطويرها وسبل تعزيزها، تر: فوزية ناجي جاسم، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، 2005، ص55.

إنّ الديمقراطية التشاوية بذلك تكون قد وصلت إلى حقيقة هي أنها ساوت بين مختلف النزعات الإثنية الموجودة في ثنايا المجتمع الغربي ولو بالشيء القليل، حتى تحفظ النظام العام من السقوط.

المطلب الثاني: الواقع الإثني بين الدولة الوطنية –والدولة الأمة–

إنّ وجود الدولة الوطنية المؤسسة على نظام سياسي وقانوني وتشريعي يحكم مفاصل السلطة السياسية والمجتمع المدني على حد سواء. يؤدي إلى تطور مفهوم الدولة منذ نشأتها الأولى من كونها قبيلة أو عشيره إلى مجتمع إلى سلطة وحكم، إلى أركان للدولة من رقعة جغرافية وتراب وحدود وشعب وسيادة إلى دولة أمة– تشترك في الأعراق واللغة والدين والعادات والتقاليد. كل ذلك جعل من الدولة تزداد تطورا بتطور العصور والمجتمعات. "في العلوم السياسية والقانونية، وجود وحدة ثقافية أو عرقية لكي توجد أمة، بل فقط سكان يقيمون في ظل دولة تتمتع بالسيادة السياسية، وهي تقريبا نفس النظرة التي نجدها عند علماء الاجتماع الذين يعرفون الدولة، وكذلك الأمة، بأنها المجتمع الذي تحكمه سلطة مركزية لها حدود ترابية، علما أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية يشترطون إلى جانب ما سبق ذكره وجود نوع من التجانس بين السكان لكي ينطبق عليهم مفهوم الأمة"[1].

إنّ تماهي الدولة الحديثة في العصرنة وانتشار مفهوم جديد لها جعل من **هابرماس** يسعى إلى بناء مفهوم أكثر احتواءا للجميع في ظل المشاركة التواصلية وهو ضرورة وجود "الدولة الكونية"، أو الدولة "الكوسموبوليتيك"، وبالتالي تحتوي الجميع في ظل المواطنة العالمية وإزالة الحواجز والعراقيل كفتح الحدود، وإنشاء قوانين تسمح باستقبال "الأقليات" المهاجرة، واللاجئين، وإعطاء حريات أكثر داخل برلماني أوروبي واتحاد اقتصادي وتكتل سياسي يجمع بين الدول مع احترام الإثنيات والهويات المبنية عليها تلك المجتمعات. وبذلك يقر **هابرماس** الدولة على أساس التطور الذي أدى إلى تغييرها جذريا. "فالدولة الحديثة نشأت في البداية كدولة إدارية جالبة للضرائب، ثم أصبحت

[1]– السؤال عن الهوية: في التأسيس ... والنقد ... والمستقبل، مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص 132.

دولة إقليمية ذات سيادة قبل أن تتحول إلى شكل دولة قومية تنتمي إلى نموذج دولة القانون الديمقراطية"[1].

تلك الديمقراطية يقترحها **هابرماس** على أنها تشاورية بديلة تحافظ على الحريات وتساوي بين الطبقات التوتاليتارية والبورجوازية أمام القانون، وتُخضع المواطن إلى الدستور، فإخضاع السلطة السياسية إلى الدولة الحديثة عبر السيادة الشعبية دون اللجوء إلى السلطة العسكرية أو الديكتاتورية التي تمحو وجود الديمقراطية لهو مطلب يشترك فيه الجميع فهو "يعتقد إذن أن الديمقراطية لا تكون قوية إلا حينما تخضع السلطة السياسية إلى احترام الحقوق المحددة على نحو يزداد اتساعا، المدنية أولا، والاجتماعية أيضا وحتى الثقافية. إذا كانت فكرة حقوق الإنسان تفيد الكثير من القوة، فذلك لأن الهدف الرئيسي لم يعد يكمن في قلب سلطة تقليدية، بل في الاجتهاد من سلطة تتماهى مع الحداثة ومع الشعب وتعمل على فتح المجال أمام الاحتجاج والمبادرات"[2].

إنّ تطور مفهوم الدولة –الأمة جعلها تتباين في ظل وجود المفارقات، وانتشار العولمة والحداثة مما جعل الدولة الأمة تتهاوى فكريا وإعلاميا مع سقوط الحدود الجغرافية ونشر الأفكار بفضل وسائل الإعلام، ذلك كله أسقط مفهوم وجود الدولة التقليدي، فأصبح يتجاوز الرقعة الجغرافية ويتكيف مع الشعب باسم السيادة.

إنّ مفهوم الدولة الأمة **الهابرماسي**، يجعل الدولة مفتوحة على الجميع، في إطار يراقبها أو ضغوطات تخدم نشاطاتها الاقتصادية والتجارية، مما يؤدي إلى الاندماج بين الطبقات ذات رؤوس الأموال، والمالكة للشركات والطبقات الأخرى العاملة في القطاع العام، مما يؤسس نوعا من التقارب المصلحاتي بين الجميع، ويكون ذلك بفضل العولمة المصاحبة للدور الفعال لأي نشاط للدولة الأمة، وهنا يقول (محمد عابد الجابري): "إنّ العولمة تعني أول ما تعني رفع الحواجز والحدود أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية، الاقتصادية منها والإعلامية لتمارس سلطتها

---

(1) - Habermass Après l'état- nation une nouvelle constelallation politique , fayard 2000.

(2)– آلان تورين: نقل الحداثة، مرجع سابق، ص326–327.

بوسائلها الخاصة ولتحل محل الدولة في ميادين المال والاقتصاد والإعلام...الخ، وهكذا تتقلص شؤون الدولة إلى شأن واحد تقريبا هو القيام بالدور الداخلي لنظام العولمة نفسه"[1].

إنّ الدولة الوطنية إذن هي نتاج العولمة المحض، التي نزعت كل الفوارق الأيديولوجية والإثنية وتركت الدولة الوطنية تسير وفق القوانين والدستور، بناءا على الديمقراطية التي هي هدف الجميع لإنشاء الدولة في حد ذاتها، وتكمن رؤية **هابرماس** للدولة الوطنية على أنها رديف الديمقراطية، تلك الديمقراطية التي تتجاوز وتتخطى كل ما هو إثني، إلى بعد أكثر تقاربا للمجتمع هو بعد الوطنية، والانتماء والشعور بالحس المشترك لإنشاء الدولة الوطنية التي هي طريق الدولة –الأمة الموسعة، إنّ **هابرماس** ينظر إلى الدولة الوطنية على أنها الدولة المحافظة على الوجود الإثني بامتياز، إذ يقحمها على جميع الوسائل التي تتجلى في الفضاء العام، والموجودة في النوادي العامة، والمؤسسات الاقتصادية، الشركات، المحلات التجارية، الصحافة، الأحزاب، حرية التنقل، حرية المشاركة بالانتخابات، حرية المعارضة، حرية الفكر، كل ذلك فتح للأقليات المهاجرة أو الأصلية باب الترشح وباب الولوج في عالم العولمة في الدولة الوطنية في حد ذاتها، ويبدي **هابرماس** توافقا في الرؤى "فالدولة الوطنية والديمقراطية توأمين أنجبتهما الثورة الفرنسية. فالوطنية التي لم تأسس من الخصائص الثقافية والإثنية المشتركة. بل من خلال النشاط الديمقراطي الذي يسمح للمواطنين أن يمارسوا حقهم الديمقراطي من خلال المشاركة والتواصل"[2].

إنّ الدولة الوطنية **الهابرماسية** هي المجال المفتوح للجميع، تحت قاعدة شعبية يشارك فيها الجميع لإحقاق الإثبات، سواء تلك التي تجتمع في السلطة أو في الدين أو في الثقافة، أو تلك التي تختلف باختلاف أعراقها في المجتمع الواحد، وتشكل الأغلبية والأقلية وفق منطق القانون الذي يعترف بالذات وبالذات الأخرى تحت شعار الديمقراطية، "فيجب على الديمقراطية أن توفق بين

[1]– محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص136.

[2]– Habermass, L'integration républicaine, Op-Cit, pp 69-71.

الاندماج، أي المواطنية، التي تُعرف في المقام الأول حرية الاختيارات السياسية، وبين احترام الهويات والحاجات والحقوق"[1].

إنّ هذا التحول الناتج عن الدولة الوطنية توسع إلى مفهوم الدولة –الأمة ويقترح **هابرماس** وجود المواطنة التي تحترم الحقوق والواجبات وتترك للأفراد حرية المسؤولية في اتباع نموذج مشترك أخلاقي وتواصلي يكون موسعا لحماية الجميع، ويرى **هابرماس** أن معطيات العولمة والحداثة والنهضة والوعي كانت سببا في وجود دولة –أمة تعدت الدولة الوطنية إلى بعد كوني أكثر انتشارا وأكثر اتساعا.

إنّ حقوق "الأقليات" الجماعية أو الفردية والتي على نفس المسار بين الدولة والمجتمع، جعل الدولة تحاول لعب دور الوسيط بين الأغلبية والأكثرية لترسيخ كفة الديمقراطية، تلك الديمقراطية التي رأى فيها البعض من "الأقليات" المهاجرة أو من السكان الأصليين أنفسهم في الدول الغربية على أنها كان يجب عليها الانغلاق وعدم فتح باب الديمقراطية بشكل أوسع لأن ذلك يضر مصالح بعض "الأقليات" الدينية ويضر من اعتناق الديانات الكاثوليكية وغيرها، والتي في المقابل لديها أتباع كان يجب حصرهم في الدين نفسه حتى تكون "الأقليات" أكثر التزاما بالعقيدة، وأكثر نفورا من الديمقراطية، فعلى أنقاض وجود الدولة الوطنية تترسخ الدولة القومية وترسخ شعار الديمقراطية برؤيتها الخاصة في المجال العام كان تحديدها على وجهات نظر أربعة هي:

"**1–** أن الدولة الحديثة نشأت كدولة إدارة وضرائب.

2– أو نشأت كدولة إقليمية مزودة بالسيادة.

3– وأن استطاعت أن تتطور في إطار الدولة القومية.

4– وهي تصبح بذلك دولة قانون ودولة رفاه ديمقراطية"[2].

---

[1]– آلان تورين: نقل الحداثة، مرجع سابق، ص327.

[2]– أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس**، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 202.

إنّ **هابرماس** ينشئ دور الدولة على أساس خدمتها لكيان "الأقليات" والأغلبيات عبر التواصل في الفضاء العام المشترك والمحدد مسبقا وفق شروط نقاشية لا تتجاوز حدود الأخلاق والأعراف الديبلوماسية والسياسية.

وعلى النقيض من ذلك يرى البعض أن الدولة يجب أن تلتزم الحياد وتشرف على مراقبة الجميع باستعمال القانون. "أي القول بحيادية الدولة إزاء كل تصورات الخير الجماعي وفنون العيش المميزة، والرهان على قدرة الدولة البيروقراطية على إدارة الاختلافات في بنيتها الإجرائية. تبنى هذا الشعور التيار المعروف بالجماعياتي، الذي يبتدأ أساسا في أمريكا الشمالية، وفكرته الأساسية هي رفض التصور الفردي الحيادي للحقوق السياسية واستبداله بحقوق المجموعات والقوميات والفضاءات الثقافية الخصوصية التي يجب ألا تقوّض وتبقى باسم الكيان القومي المنسجم الموحد"[1].

لقد أصبح مفهوم الدولة الوطنية **الهابرماسية** أوسع إلى مفهوم –الأمة المركب والمزاوج بين جميع التعدديات الإثنية والثقافية الجامعة للعلاقات الدولية وفق منظمات دولية ورؤى إقليمية. فلقد أصبحت الدولة –الأمة– دولة تحافظ على المؤسسات الحالية ورجال الأعمال وتساير العصرنة والعولمة، وتبني أسس الشراكة الاقتصادية مع الدول الأجنبية –لتحقق نوعا من التوافق السياسي الهادف. "إذ يعتقد كثير من الباحثين أن هناك بعدين أساسيين للدولة، يمكن أن يكونا محددين، الأول يتعلق بشرعيتها بمعنى المشاركة الشعبية، والثاني هو قدرتها على الفعل، فكثيرة هي مظاهر العولمة التي يمكن أن تمس هذين البعدين، وأهمها بلا شك هو الإكراهات المتزايدة التي تفرضها القوى المغيبة للأسواق المالية الدولية على الحكومات الوطنية، وتنامي المؤسسات الخاصة في شكل شركات متعددة الجنسيات"[2].

إنّ وجود الدولة الوطنية المعتمدة على تباين المؤسسات ونمو الاقتصاد الوطني، وتحقيق الرغبة في الانضمام السياسي بفعل الرأي العام وتوجيهه إلى المسار الديمقراطي وفق أسس رأسمالية

---

(1) - Charles Taylor Multicularisme flammarion 1997, les sources du moi seuil, 1998.

(2)– عبد العزيز ركح: ما بعد –الدولة الأمة– عند**يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص 98.

تعتمد خيار العولمة والتقدم لتحقيق نوع من الرغبة لدى الجميع، وخاصة المكون العرقي أو الإثني محاولة دمجه بمغريات الواقع السياسي والاقتصادي بنواحي العمل والضمان الاجتماعي والدعم المالي، وفتح شركات ومؤسسات صغيرة ومتوسطة، وتعديل الدستور، كل ذلك يفرض على الدولة –الأمة التغيير في المعطيات. لأن ذلك مرهون بعلاقات دولية وبمنظمات عالمية يجب احترام والتزام بنودها. "إنّ انفجار النظام الدولي الوستفالي في العلاقات الدولية تحت تأثير العولمة يبقى دورا متناقضا بالنسبة للدولة الأمة، التي هي في حالة ضعف كبير، في الوقت الذي يظهر فيه نظام عالمي وفاعلون فوق وطنيون يجب على الدولة إذن أن تتلاءم مع المحيط الجديد وإلا ستجد نفسها أمام عجزها المتنامي في التعامل مع المشاكل فوق الوطنية، مدفوعة نحو الهامش"[1].

لقد حاولت الدولة الوطنية بأسلوب الحوار والنقاش إقناع الجميع بالممارسة الفعلية في بناء صرح الدولة في ظل وجود المجتمع المدني، الذي يرى أبعد من الدولة الوطنية، إلى الدولة الأمةّ عبر سيطرة وسائل الإعلام والأخبار والأحداث والوقائع العالمية، وسيطرة الشركات ذات الأموال الضخمة على سلطة المال والسياسة معا، مما جعل الدولة الوطنية يتراجع دورها محليا، وتضطر إلى فتح المجال أمام "الأقليات" للتفتح أكثر على نظم المؤسسات الدولية بكل حرية وديمقراطية. "فالمجموعات المقصاة لم تعد تقبل بأن يخرس صوتها أو يتواصل تهميشها، أو أن ينظر إليها كمنحرفة لا لشيء إلا لأنها مختلفة من حيث العرق أو الثقافة أو النوع الاجتماعي أو الاستعدادات الجسمانية أو التفضيلات الجنسية عما يفسر عموما المواطن الغربي في قالب يكون أكثر اتساعا للمواطنة يعرف بهوياتها، بدلا من أن يشهر بها ويجمع اختلافاتها بدلا من أن يقصيها"[2].

[1]– عبد العزيز ركح: ما بعد –الدولة الأمة– عند**يورغن هابرماس**، مرجع سابق، ص 99.

[2]– ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص407–408.

إنّ الهوية الوطنية المشتركة بين جميع فئات المجتمع "الأقليات" منهم والأغلبيات منهم تساعد على وجود التعايش في الدولة الأمة مع احترام الهوية الفردية للذات وللآخر. "فالغاية كانت إدماج الناس في الثقافة العامة التي يتعين أن تكون ملكا وإرثا جماعيا"[1].

إنّ احترام حقوق "الأقليات" في الصحة والتربية والتعليم، وحق الحياة، والمتعة، والإبداع يجعل الدولة الوطنية أكثر تقبلا سياسيا من غيرها، ويجعل الدولة الأمة تساير الدولة الكونية، بل والعولمة إذ "من الممكن دائما أن تحقق أمة من الأمم نهضة تحولها من طرف سلبي في التعامل الدولي إلى قوة فاعلة وإيجابية"[2]. فالاتصال المباشر بين الأفراد والجماعات على الصعيد العالمي أو الكوني له تأثيراته السلوكية والثقافية على الوعي الباطني للإنسان"[3].

إنّ عدم إقصاء أيّ طرف من مكونات المجتمع في الدولة، يجعل جميع الأطراف العرقية تشعر بنوع من الرضا ونوع من الوطنية والحرية، مما يسهل عليها الاندماج في عالم العولمة والحداثة.

المطلب الثالث: في التعددية الثقافية والتماهي الإثني

لقد لعبت الحرب العالمية الأولى وجود تعددية ثقافية متنوعة في أوروبا وأمريكا، اختلفت باختلاف التنوع الإثني الموجود في هذه الدول، فالثقافة جزء من الهوية، وتعتبر الذات منتجا أساسيا للثقافة والتعددية بين الأنا والآخر في هذه الدول، فاللغة والدين والعرق والأصل المشترك والعادات والتقاليد تشكل التنوع الثقافي المركب في المجتمع الواحد المتعدد الثقافات، فالهوية والثقافة جزأين مركبين لا يمكن انقسامهما أو فصلهما بالنسبة إلى الفرد الذات. "فما من هوية إلا وتختزل ثقافة، فلا هوية بدون منظور ثقافي، ولا تستند إلى فلسفة ثقافية، والثقافة في عمقها وجوهرها هوية قائمة بالذات"[4].

---

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص408.

[2]- جلال أمين: العولمة والتنمية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999، ص190.

[3]- جلال ثوبي: العولمة – رؤية عربية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص114-115.

[4]- نعمان عباسي: العولمة الثقافية الغربية والهوية الإسلامية، الهيمنة الناعمة، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أعمال الملتقيات، مخبر علم الاجتماع والاتصال للبحث والترجمة، 2010، ص208-219.

إنّ علاقة "الأقليات" بروابطها الثقافية يعتبر جزءا مهما بالنسبة لثقافتها التي تحتفظ بها كمكون هووي لفرض وجودها الإثني، وما يراه المجتمع والدولة في ذلك، "لذا يمكننا القول بأن النزعة الفردية التي أوْلتها عصبة الأمم أهمية بالغة كان لها أيضا الأثر الكبير وراء اضمحلال الصيحات المنادية بالتعددية للجماعات الثقافية المتنوعة، فبداية هذه المرحلة كانت في أمريكا في منتصف الثمانينيات وبداية التسعينيات إلى وقتنا الحالي، حيث كان المجتمع الأمريكي ولا يزال يعيش حالة من التنوع الثقافي والإثني، ولهذا كان معظم مفكري هذه المرحلة أمريكيين أمثال: (جوديث توتلر) (Judith Butler) (1956م)، و(نانسي فرايزر) (Noncy Frazer)" [1].

إنّ تثبيت الإنسان المعاصر، إنسان ما بعد الحداثة بالمحافظة على هويته الذاتية للحصول على الهوية الوطنية خاصة ما تعلق منها بوجود بعض الهويات التي كانت منعدمة الاعتراف بثقافتها ومرجعيتها الهووية، مما شكّل لديها ضرورة وجود الاعتراف بها كأقليات متعددة الثقافة في الدين أو اللغة أو التاريخ. "فلقد كان (مارشل) مهتما على وجه الخصوص بإدماج الطبقات العاملة الانجليزية، التي لافتقارها التعليم والموارد الاقتصادية، وجدت نفسها محرومة من التمتع بهذه الثقافة الوطنية. محرومة من المتعة بأعمال (شيكسبير)، و(جون دون)، و(دكينزو الكينغ) والثورة المجيدة ولعبة الكريكيت"[2].

إنّ ضرورة وجود التعدد وتقبله من طرف المجتمع، بل ومن طرف الدولة في حد ذاتها في إطار احترام "الأقليات" التي هي جزء منها ومن مكونها الهووي، ولا يجب وضعها تحت أي مسمى جديد كالعولمة مثلا والتي يحاول الغرب باسمها محو الثقافة. "فالعولمة بالمفهوم المعاصر (الأمركة) ليست مجردة سيطرة وهيمنة والتحكم بالسياسة والاقتصاد فحسب، ولكنها أبعد من ذلك بكثير، فهي تمتد لتطال ثقافات الشعوب والهوية القومية والوطنية. وترمي إلى فرض أنموذج من السلوك

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص308.

[2]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص408.

وأنماط أو منظومات من القيم وطرائق العيش والتدبير، ومن ثم تبنى ثقافة غربية أمريكية تغزو بها ثقافات مجتمعات أخرى"[1].

إنّ محاولة القضاء على روح الثقافة الموجودة في ثقافة "الأقليات" تؤدي إلى اختزال وجود "الأقليات" وانعدام وجودها الاجتماعي، مما يولد اللجوء إلى العنف والإرهاب وحتى الحروب لفرض الوجود الهووي.

إنّ التعددية الثقافية في الأمة الواحدة ناتج عن تعدد المفاهيم التي اختلفت حول الثقافة ومفهومها في حد ذاتها، وبما أن الثقافة هي نشأة الفرد وموطنه وأصله، فإنه وجب المحافظة عليها كموروث بالنسبة إليه، وإذا حاول البعض المساس بها، فكأنما كان المساس لوجوده، لذا حاولت "الأقليات" الإثنية فرض ثقافتها عبر إسماع صوتها من أجل التعريف بهويتها، إذا يقول (هنري لاوست) "Henri Laoust " (1905-1983م): "أنّ الثقافة هي مجموعة الأفكار والعادات الموروثة التي يتكون فيها مبدأ خلقي ما، ويؤمن أصحابها بصحتها وتنشأ عنها عقلية خاصة بتلك الأمة تمتاز عن سواها"[2]. وقد تعني الثقافة: "الأفكار المؤثرة في السلوك وفي سيرة الإنسان اليومية"[3].

إنّ هذه التعاريف وإن اختلفت، إلا لأنها تلتقي في رؤية واحدة هي هوية الإنسان، وتعددية ثقافته التي وجب عليه المحافظة عليها لبناء وجوده الهووي، إنّ ذلك ما ركز عليه **هابرماس** في فرضه لوجود "الأقليات" انطلاقا من التواصل العقلاني الحر، الذي يعطي أولوية الاندماج إلى الاندماج المجتمعي، بل والثقافي حتى يتشكل التنوع والتعايش عبره على جميع الجبهات، وعلى خطى **هابرماس** في الديمقراطية التشاورية تسير (سيلا بن حبيب) فهي: "تقترح حلولا لهذه الإشكالية وهي تتمثل في ضرورة الالتزام بالديمقراطية التشاورية (Democraty deliberative) من خلال إدماج جميع الثقافات الإنسانية المتنوعة والفئات البشرية، رجل، امرأة، في العملية

---

[1]- جريدة الأسبوع الأدبي، ع602، الصادر بتاريخ 1998/03/14، ص19.

[2]- محمد الخالدي: المدخل إلى الثقافة الإسلامية، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1982، ص71.

[3]- عبد الغني عباس: تطلع أمة، قراءة في أفكار أية الله السيد محمد التقي، دار محي الحسين، طهران، إيران، ص69.

السياسية"[1]. "وكذلك عن طريق ردم الهوة الموجودة بين النظرية والممارسة في الثقافة السياسية، والسياسة الثقافية على حد سواء[2]".

إنّ ضرورة الاندماج في الثقافات، لا يكون حسب **هابرماس** إلا بمراعاة شروط "الأقليات" التي كان ضروريا الاستماع إليها عبر الاستماع إلى هويتها والاعتراف بها، بل لا يكون ذلك إلا بحجج مقنعة ومنطق حواري مبني على التعايش مع نبذ الخلافات والتعصب والجهوية والعنصرية للحيلولة دون إحداث أي صدام في المجتمع الواحد يحرك الإثنيات إلى المطالبة بالحكم الذاتي أو الانفصال. من هنا كان لوجهة نظر (مارشل) المقدمة في المجتمعات الغربية وفي أوروبا دور بارز، فلقد "شعر (مارشل) أن حزمة من الحقوق الاجتماعية كفيلة بإدماج الناس داخل الثقافة الوطنية المشتركة، وقد كان رأيه ذلك صحيحا من وجهة نظر المجتمعات المقصاة، وكذلك من وجهة نظر الدولة. وفي نظره يخدم الإدماج الثقافي صالح الطبقة العاملة ما دام أفرادها مولودين في بريطانيا وانجليزيين من حيث العرق والدين واللغة"[3].

إنّ أساليب الإقصاء والتهميش من طرف المجتمع أو الدولة لأقلياتها المهاجرة أو الأصلية يولد لا محالة نوعا من التمييز العرقي والعنصري وسيؤدي ذلك إلى صراع واصطدام بين الثقافات، فلقد كان ذلك موجودا في الولايات المتحدة الأمريكية بين السود والبيض، وكان التهميش واضحا على أساس العرق ولون البشرة، مما أدى إلى اصطدام راح ضحيته الآلاف من المواطنين الذين هم مكّون من مكونات الثقافة الأمريكية في حد ذاتها. إن ذلك ما يرجعه (هنتغتون) (Samuel P.Huntington) "صراعا للحضارات، هذا الصراع الذي لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا، وإنما يكون الانقسام الكبير بين البشرية ومصدره الغالب ثقافيا"[4].

---

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص311.

[2]- المرجع نفسه، ص311.

[3]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص408.

[4]- صموئيل هنتغتون: اصدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشاين، دار الفكر، فلسطين، ط2، 1999، ص10.

إنّ التقاء "الأقليات" في المجال العام يسمح لهم جميعا بطرح الآراء وتعريفها وتسويقها وإعادة هيكلتها عبر الحوار والنقاش المستديم المعبر عنه بكل روح ديمقراطية، فالتعددية الثقافية يجب أن تطرح في الفضاء العام لأنها أسس من أسس الهوية المشكلة للأقليات المندمجة في المجتمع الغربي، بذلك يجب القول أن: "المجال العام هو المملكة التي يجتمع فيها الأفراد للإسهام في النقاشات العمومية، حيث بإمكان كل واحد الحلول به، ولا أحد يدخل الحديث في الفضاء العومي بامتياز لا يملكه غيره"[1].

إنّ الهوية التعددية المعبرة عن الذات الفرد وعلاقتها بالآخر المتجلي في الدولة –الأمة– أو الأغلبية من المجتمع المدني، فالعلاقة الرابطة بهم هي علاقة ثقافة مجتمعية. فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وهو كائن ثقافي أيضا. "إذ يوجد في كل مكان كائنان، كائن فردي ويتكون من المشاعر والأحاسيس التي تتصل بالحياة الخاصة من جهة. وكائن اجتماعي ويتكون من منظومة الأفكار والمشاعر والعادات التي تعبر فينا عن المجموعة من ناحية أخرى، وإن تلاحم هذين الوجهين هو الذي يكوّن الكائن الاجتماعي"[2].

إنّ المحافظة على الأصالة بالنسبة للفرد هي شيء أساسي في وجوده، لأن ذلك من كينونته التي لا يجب أن تنمحي وفق منظور المجال العام الذي يقره **هابرماس** كمصدر للحياة الاجتماعية بالنسبة للأفراد جميعهم بجميع مكوناتهم العرقية. فهو بذلك يجمع الجميع في الفضاء العام "الأقليات" و"الأغلبيات"، الدولة والمجتمع المدني، السياسة والاقتصاد، ليعبر الجميع عن آرائه وأفكاره عبر الحوار والتقبل والتفاهم لإحقاق العيش المشترك بين الجميع على أساس احترام الثقافات دون الانحياز لثقافة على حساب ثقافة أخرى. "إنّ مشاركة جميع المواطنين في هذه النقاشات، وبطريقة متساوية، أمر مركزي بالنسبة لمفهوم المجال العام بالنسبة **لهابرماس**، لأنه ليس

---

[1]– الذهبي المشروحي: مشروعية القوة ومشروعية العصيان المدني عند **هابرماس**، ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين، ص163.

[2]– سفيان بلغيث: تمظهرات أزمة الهوية لدى الشباب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد خاص بالهوية والمجالات الاجتماعية في ظل المؤهلات السوسيوثقافية في الواقع الجزائري، جامعة ورقلة، فيفري 2011، ص350.

مكانا للتعبير عن الرأي فقط، وإنما هو مرآة تسمح للأفراد والمجموعات المشاركة من التفاهم، وفحص ونقد واقعهم كما هو وكما يراه أن يكون، وعلى ذلك **فهابرماس** يعتزم إعادة تشكيل نظرية الفعل التواصلي انطلاقا من قواعد معيارية ولغوية تحصل في المجال العام للدخول إلى الحيّز السياسي، وإنجاز مشروعه في تأسيس السياسة على بعد عقلاني تواصلي"[1].

إنّ صراع الثقافات الناتج عن صراع الهويات بين "الأقليات" والأكثريات المدافعة عن هويتها ووجودها بفعل الأيديولوجيا، أو بفعل العولمة والحداثة، وكبح الأنظمة التي تدعو إلى محاربة الثقافات بدليل وجود العصرنة والصناعة والاقتصاد والمعاصرة إذ أن "العقلانية السياسية التي وجدت لنفسها تفسيرا مؤسسيا في الفصل بين الدولة والدين لم تنطلق بدون مشكلات، فقد ظلت وما تزال مهددة بقوة، والصدام المدوي بين الكنيسة اللوثرية، والدولة البروسية الذي يمكن تسميته صراع ثقافات القرن السابع عشر، وجد صدى جديدا مذهلا في الستينيات والسبعينيات في الجدال حول المدرسة المذهبية في جمهورية ألمانيا الاتحادية"[2].

إذن من صراع الديانات، إلى صدام الحضارات، إلى صراع الثقافات، كل ذلك كان بفضل الافتخار الزائد لكل حضارة بثقافتها وهويتها على حساب الحضارات والثقافات الأخرى، مما أدى إلى وجود اعتراف وعدم اعتراف بهذه الثقافة أو تلك، فانتقل الصراع من صراع الهوية إلى صراع السلاح.

إنّ تأثر الفرد الغربي بالمادية الماركسية، والمثالية الهيغيلية، جعل الثقافة الأوروبية الغربية أكثر جمودا نظرا لاهتمامها المتزايد بالواقع المادي على حساب الواقع الثقافي والاجتماعي، ثم إن التنافس الثقافي بين الدول الأوروبية خاصة أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، فكل دولة تدعي امتلاكها للثقافة وللأصالة وللمعاصرة في شكل الثقافة المابعد حداثية، ونجد أحسن دليل على ذلك، ذلك الذي جاء به (لويس ديمون) "Luis Damón " (1860-1947م):

---

[1]- دافيد فونيسكا: أثر **هابرماس** في الفقه الدستوري المعاصر، مجلة القانون العام وعلم السياسة، ع6، ص1464-1147.

[2]- هارلد مولر: تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهنتغتون، مصدر سابق، ص135.

"لمفهومي الشعب والأمة في إطار سياق التاريخ الألماني، حيث يقوم بمقارنته لسياقات أخرى ظهر فيها المفهومان، كالسياق الفرنسي والسياق الأمريكي. وفي هذا الإطار يلاحظ بأن أصول الأيديولوجيا الألمانية الحديثة ترجع إلى القرن الثامن عشر خاصة إبان الثورة الفرنسية وإمبراطورية نابوليون. خلال هذه الفترة، عرفت الثقافة الألمانية على الصعيد المعرفي تطورا غير مسبوق، حمل لها على الخصوص الخلاص في مواجهة ثقافة فرنسية كانت شائعة آنذاك"[1].

إنّ الفروق الثقافية الموجودة بين "الأقليات" تعود إلى ذلك الاختلاف في الأصول الهووية، كما أن "الأقليات" باتت تعاني من المزايدة الديمقراطية إذ يمكن أن تصعد عبره إلى تشكيل أكثرية في الدولة أو المجتمع. إنّ المجتمع الأوروبي حسب **هابرماس** مجتمع يحاول الولوج إلى عالم التعددية الثقافية برؤى تواصلية مع دمقرطة المجتمع وإرجاعه إلى صورته ما بعد الوطنية. إنّ الهوية الغربية تتعالى عن البعد الإثني عبر التعددية الثقافية إلى بعد عالمي، وبما أن: "أوروبا المجزأة إلى عدة ثقافات وطنية وتحت وطنية، لا تملك هوية جوهرية مستقرة يمكن أن تمنح للقارة العجوز ركيزة اتحاد ذو طابع تقليدي بالنسبة لأنصار فكرة ما بعد القومية، يبدو إذن أنه غير وارد وأكثر من ذلك غير مرغوب فيه، أن يتم على المستوى الأوروبي، إعادة ظاهرة البناء القومي التي انتشرت منذ قرون خلت في إطار الدولة –الأمة"[2].

إنّ ترتيب البيت الأوروبي على وجه الخصوص لا يكون إلا بوضع الجميع تحت الدولة – الأمة التي هي مركزية كل "الأقليات" المعبرة عن الوحدة الوطنية للدولة الوطنية كأساس للوجود، إذ يجب اندماجها في المجتمع الكبير وانصهارها وتماهيها في البرلمان وفي السياسة عن طريق الانتخابات الحرة والنزيهة. "وترفض بعض المجموعات الاندماج داخل ثقافة قومية مشتركة، ومن ضمن هذه المجموعات نجد "الأقليات" القومية مثل: الكبيبيكيين والكتالونيين والفليميش الذين يرون أنفسهم

---

[1]– عادل البلواني: النظرية السياسية **لهابرماس**، الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص162.

[2]– علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص437.

أمما متمايزة عن غيرها، ولكنها توجد داخل حدود دولة واسعة النطاق. وتصارع هذه "الأقليات" القومية من أجل الحفاظ على كيانها المتمايز وعلى مؤسستها العامة الخاصة بها، وتعمل على ترسيخ لغة وثقافة قومية خاصتين بها"[1].

إنّ هذه "الأقليات" التي تحاول ربط الدولة بها عبر خضوع الدولة لشروطها حتى تكون داخل الدولة الواحدة، ومن بين تلك الشروط مثلا: الاعتراف "بالأقليات"، أو بحكمها الذاتي، أو بإقامة برلمان وكتل حزبية وشعارات خاصة بها، وإحياء أعيادها الوطنية والدينية، محاولة إنشاء لغة خاصة بها وترسيمها، وإحياء ثقافتها وإنشاء مؤسسات تتساوى مع مؤسسات الدولة الأم، إنّ ذلك كله جعل التعدد الثقافي بين الإثنيات ينعكس على الدولة سلبا في محاولة منها الاحتواء.

إنّ وجود الاحترام والتواصل العقلاني الحر المبني على أساس أن الجميع مشتركون في بناء الدولة والمجتمع المدني اقتصاديا وسياسيا، عبر التسامح، والحرية، والعدالة، وإعطاء الكرامة للجميع مع احترام مبدأ حقوق الإنسان وحق تقرير المصير والتمتع بحق الرأي والوصول إلى السلطة والتناوب عليها والمشاركة في بناء المؤسسات الرأسمالية منها والاشتراكية، وإعادة النظر في المناهج التعليمية، وإعطاء المفاهيم قدر ما تحتاجه من منطق واقعي والذي هي فيه. هنا يتوّجه الفيلسوف الألماني (هردر) "Herder" (1744-1803م) على القول أن الشعوب يجب أن تدافع على ثقافتها. "حيث يؤكد على أهمية تنوع الثقافات في مواجهة الفردانية المجردة، بل إنه يضع في مقابل حقوق الإنسان، الحقوق الثقافية للشعوب، يصوغ (هردر) مفهوما جديدا للإنسان، فبدل فرد مجرد ليست له أي خصوصية ويمثل الجنس البشري الحامل للعقل، يرى بأن الإنسان في جميع تجلياته، بدءا من وجوده حتى أنماط تفكيره، يبقى مرتبط بجماعة ثقافية محددة ومعينة"[2].

إنّ وجود التمايز الحاصل بين "الأقليات" في الثقافة المتعددة لديها لهو سبيل إلى حصر ثقافة في فئة إثنية معينة تتميز بها دون غيرها، وبالتالي تحافظ على ثقافتها ومحاولة نشرها إلى ثقافة خاصة ومنها إلى ثقافة عامة، ويحاول "الأقليات" تصويغ ثقافتهم عبر وسائل الإعلام، ومنهم من

[1]- ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص410.

[2]- عادل البلواني: النظرية السياسية **لهابرماس**، الحداثة والديمقراطية، مرجع سابق، ص 163.

أنشأ وسائل إعلام خاصة مناهضة لوسائل الإعلام التابعة للدولة والمسماة "بالإعلام العمومي"، والهدف هو نشر فكرة ثقافة "الأقليات" عبر وسائل الإعلام حتى تحقق نوعا من إثبات الوجود والاعتراف أو تمهيد الطريق أمام مجالات أخرى أكثر وقعا على الدولة وكيانها. وفي ذلك يعبر **هابرماس** أحسن تعبير عن وجود نوع من التشنج بين "الأقليات" وغيرها المؤدي إلى انعدام الثقة أو العنف. "إذ يرى **هابرماس** أنّ علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق إعادة بناء صلة أساسية من الثقة بين الناس، والتي لا يمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد، وتعمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف المادية، وتنمية الثقافة السياسية، حيث يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لأنه تتشكل بنيات أي من هذين العاملين، فهم الآخر والتعرف عليه"[1].

إنّ تجانس "الأقليات" وتعايشها لا يكون إلا في كنف الديمقراطية والثقة بين "الأقليات" والسلطة السياسية بالإضافة إلى احترام كل أقلية للأغلبيات الأخرى حتى يكون الجميع متساوون أمام القانون مما يساعدهم على النهوض بأنفسهم والخروج من عالم الهوية إلى عالم العولمة والحداثة والصناعة والتقدم.

فحسب **هابرماس** "ما نحتاجه هو طرح التفكير والعقلنة، فمن خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشة، ومن خلال التحرر من الاضطهاد والخوف، يجب بناء الثقة في الممارسات اليومية التخاطبية، وبعدها فقط يمكن مدّ تسوية فعالة إلى وسائل الإعلام والمدارس والبيوت ويجب أن نفعل هذا بالتأثير على مختلف البديهيات الموجودة في ثقافتنا الأساسية"[2].

---

[1]- علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، مرجع سابق، ص263.

[2]- جيوفان بورادوي: **هابرماس** ودريدا، الإرهاب وإرث عصر التنوير، تر: زيد العامر الرفاعي.
http://www.iraqiartist.com/iraqiuriter/iraqi3054/htm

خلاصة:

لقد صوّب **هابرماس** العقل الغربي وأعاد تصحيح مفاهيمه الفكرية بنوع من التواصل العقلاني في مشروعه الكوني، فكثيرا ما أدّى صراع الأقليات إلى ظهور دول واختفاء دول أخرى وتغيّرت جغرافيا الخرائط السياسية في العالم. لقد أدى ظهور الدول الشمولية إلى السيطرة على العالم وقهر الأقليات وعدم الاعتراف بها، فكان ما كان من حروب شهدتها البشرية وراح ضحيتها العديد من الناس.

إنّ **هابرماس** عبر الفعل التواصلي أسّس لمجتمع غربي متواصل في الثقافة يقبل التعددية الإثنية والتناغم السياسي والاجتماعي بين المندمجين فيه ومن هم دخلاء فيه، وذلك بفضل وجود الوعي وتقبل الاختلاف والتنوع الإنساني وضرورة وجود التسامح والأخلاق والتعايش بين الهويات الأخرى على أساس الاحترام ومنطق الحوار، فانفتح الجميع بفعل وجود قوانين رسمت معالم السياسة الغربية كقوانين المواطنة العالمية وإدماج الأقليات في الحياة السياسية المؤسساتية والاقتصادية للمجتمعات دونما أي تمييز أو اختلاف.

هذا ما دأب **هابرماس** إليه من أجل إنشاء مجتمع ليبيرالي ديمقراطي مفتوح على الفضاء العام بعيدا عن الديمقراطية الضيقة والانعزال والانكماش المؤدي إلى الفوارق الإثنية المولدة للإكراه والتمييز العنصري.

إنّ ضمان الرعاية الصحية والتعليم والتربية وتحقيق الحاجيات الإنسانية والولاء وإدماج الناس في الثقافة العامة لهو ضرب من أضرب الهوية الوطنية، بل والهوية الكونية التي نادى بها **هابرماس** والتي حققت نوعا من التوازن الإثني والهووي في المجتمعات الغربية الراهنة.

لكن وفي المقابل تبقى بعض الأقليات التي تعاني اليوم نوعا من التهيمش والإقصاء كتلك الأقليات المسلمة في الغرب والتي ينعتونها بمسميات عنصرية مقيتة "كالإرهاب الإسلامي" و"الإسلام المتطرف" وينظرون إليها على أنها أقليات وجب منعها من الهجرة إلى بلدانهم كما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية مع قانون منع الهجرة الذي سنه الرئيس (دونالد ترامب) بخصوص منع الهجرة عن بعض المواطنين في بعض الدول العربية والإسلامية.

فإلى متى ستتغير هذه النظرة العنصرية اتجاه الأقليات المسلمة في الغرب؟ وكيف يمكن إحقاق الاعتراف بين الأقليات المسلمة وغيرها من الأقليات في الغرب؟

خاتمة

إنّ دراسة الهوية ومكانة الأقليات تستدعي من الإنسان أن يتحرك على جميع الجبهات السياسية والاجتماعية شريطة أن يحدث ذلك التوافق بين القيم الأخلاقية والدراسات الفلسفية والفكرية لإحداث نوع من التعايش المشترك، دون أيّ شعور يختلج الفرد المواطن بأنه ليس بالغريب على المجتمع المركب الذي ينتمي إليه، وأن هويته الفردية هي من هوية الوطن، يجب أن يتماهى فيها لإحقاق نوع من المقاربة حتى تكون الأقليات الإثنية مندمجة بالذات وبالفعل في الدولة الوطنية الواحدة بعيدا عن أيّ اختلاف إثني يزعزع الروابط المشتركة بين الجميع في المجتمع الواحد.

إنّ هذه الدراسة التي خصّت "الهوية والأقليات" في الفكر الغربي الحديث والمعاصر ليست بالسهلة خاصة إذا كانت عند فيلسوف ذو فكر متشعب **كيورغن هابرماس** والذي يعتبر فيلسوف مدرسة فرانكفورت وفيلسوف الحداثة وأحد المتخصصين في التراث الفلسفي الغربي عموما والألماني على وجه الخصوص، لذا استوجب الإحاطة بفكره خاصة ما تعلق منه بالهوية والأقليات، والتي تعتبر موضوع العصر في الوقت الراهن لما خلّفته إشكالية الهوية من اختلاف فكري وفلسفي، بل وواقعي في الدول الغربية نتج عن الحرب العالمية الثانية، وعن التمييز العنصري والعرقي، وعن تلك القوانين التي صدرت في حق معظم المهاجرين وكبح أدوراهم والإخلال من مكانتهم في المجتمعات الغربية.

ذلك كله جعل الاختلاف والرؤى في الدراسات السوسيولوجية والسياسية تختلف اختلافا جذريا في هذا الموضوع على وجه الخصوص.

يجد **هابرماس** في المنعطف اللغوي سبيلا فكريا وفلسفيا لتبيان تلك الفجوة والهوة التي اتسمت بها فلسفة الوعي المنطلقة أساسا من فلسفة الذات عنده، والتي هي الأخرى تلتقي مع الهوية والأصول العرقية في التداولية اللغوية، وكل ذلك مرده إلى أصول وجودية إبستمية محضة تكون فلسفة اللغة هي خيطها للولوج إلى الهوية الذات، فالهوية الجماعية، وصولا إلى مبتغى **هابرماس** المنشود والذي هو "الهوية الكوينة".

إنّ التواصل هو إحدى روابط اللغة الأمثل لإحقاق الهوية الذات، والذي يشترك فيه الجميع عبر الفضاء العام المفتوح والذي لا يتجاوز حدود القانون وإتيقا النقاش المعقلنة، لأنّ التواصل في الأصل برؤية **هابرماس** لن يكون ذا مقصدية إلا عبر نشاط إنساني يهدف إلى توصيل فكرة أو فعل قصد التفاهم.

إنّ تحقيق إتيقا النقاش في مشروع **هابرماس** الهووي وعلاقته بالأقليات خاصة المهاجرة منها لموضوع يشوبه اللاتّوازن بين الأقلية والأغلبية في تحقيق الاستقرار السياسي المبني على مبادئ المواطنة القومية التي يسعى **هابرماس** جاهدا لإدخال الجميع تحت لوائها في خضم بناء مشروع قومي غربي تكون الوحدة والاستقرار من مبادئه.

إنّ محاولة **هابرماس** بناء روابط هووية في ثنايا "الأقليات" عبر عوالم المعرفة العلمية والفلسفية والعوالم المعاشة الجامعة للذات وللمجتمع وللعولمة وللحداثة وفق أنموذج تواصلي تتفاعل معه الهوية الفردية بالاشتراك مع الجميع عبر القوانين والضوابط الأخلاقية والحوارية بدءا بفلسفة الذات، إلى فلسفة الوعي، إلى فلسفة التواصل وفق رؤية انفتاحية تخدم مصالح الجميع بعيدا عن تلك المجتمعات المنغلقة على ذاتها وفق رؤية أحادية الجانب ولّدت صراعات مريرة ونزاعات طائفية وعرقية حولت المجتمعات إلى مجتمعات متقوقعة على ذاتها بنظرة عنصرية انحيازية لهذه "الأقليات" دون تلك، مما أفضى إلى خلق مجتمعات عنصرية رفضت الثقافات المختلفة وتعالت عليها على أنها أحسن القوميات والشعوب.

إنّ هذا بنظرة **هابرماسية** ليعيق التواصل ويخلق نوعا من التطرف الفكري الهدّام ويولّد وجود أنظمة ديكتاتورية تنفرد بالرأي وتسيطر على الإرادة الشعبية العامة وتخلي سبيل الطمع والجشع وتمحوا وجود "الأقليات" وهوياتهم وتُنمي ظاهرة اللاعتراف بالغير، وذلك يوصل إلى أهداف علنية تصل إلى حد الحروب والتي لا يكون من ورائها إلا التفكك والبؤس.

إنّ مشروع **هابرماس** للحفاظ على اللّحمة القومية والوطنية في المجتمعات الليبيرالية لا يكون إلا برفض التطهير العرقي وإعطاء صفة المواطنة لجميع المكونات الإثنية وحقوق الأقليات

والالتزام بالحقوق والواجبات ومختلف التشريعات القانونية لبناء الدولة الكونية المحافظة على مؤسساتها وحمايتها من أيّ محاولة تمس استقرارها وأمنها القومي.

إنّ مسألة الاندماج الإثني في المؤسسات المشتركة بكل حرية وديمقراطية لهو طموح الأغلبية والأقلية المتزاوجة ثقافيا وفكريا، فعلى الرغم من وجود التعددية الثقافية والاختلاف اللغوي وحتى الاختلاف الديني، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود هوية تقبل بعضها البعض وتتعايش في المؤسسات العمومية مع احترام الضوابط العامة مراعية في ذلك القيم الأخلاقية المنبثقة عن العقلنة التواصلية.

إنّ هدف **هابرماس** المنشود هو الوصول إلى بناء الهوية الكونية والتي تنطلق من الذات عبر اللغة لإحقاق التواصل الهادف بين جميع المتفاعلين في العملية التواصلية المبنية على التفاهم والتقبل والحوار المؤسس. على أنْ يتواصل الجميع في المكان الواحد بُغية بناء الهوية بالفعل، المتسمة بمبادئ مدنية كونية صانعة للهوية السياسية بالأساس، لأنها تضمن الحقوق وتحافظ على الفضاء العام المفتوح والتي تبني جوهر الهوية الإنسانية المرتبطة بالهوية التداولية اللغوية، ولا يكون لها معنى إلا عبر ذلك التعاقد الضمني أو الصريح الناتج عن نسيج الروابط الإثنية بين "الأقليات" و"الأغلبيات" كحق ذاتي للوصول إلى القواسم المشتركة الضامنة للجميع على أن يعيش الجميع بمكونات مختلفة كمكوّن واحد لئلا يحدث الصراع أو الصدام فيتفكك المجتمع اجتماعيا وسياسيا وتحدث القطيعة بين الروابط العرقية الواحدة في المجتمع الواحد.

لقد غدا مفهوم الهوية وتجاوز الرؤية الكلاسيكية لتتموقع الهوية في الذات أو في المجتمع بمنظار ميتافيزيقي يخلوا من القيم الأخلاقية والتحرر والتواصل العقلاني، فالهوية الآن هي هوية تواصلية أعادت العولمة والحداثة تمفصلها في الذات وفي المجتمع وفي السياسة، مما جعلها تتغير وفق معطيات حداثوية تتماشى مع معطيات العولمة والاقتصاد وحتى الدين والعلمانية لتكون هوية تقليدية، لكن بمعطيات جديدة وبمواطنة عالمية ما بعد قومية برؤى فوقية بعيدة عن السّجال العقيم والتشرذم في الاعتقاد والفكر المغلق.

إنّ امتلاك الإنسان لديمقراطية التشارك والحوار في المجال العام السياسي ومحاولة ترسيخه لضوابط القوانين تحت التشاور النقاشي والحواري المعقلن والموجه والمبني على مبادئ الحقيقة والصدق والفهم ليجعل من الأقليات تحقق الاندماج الفعلي الذي يضمنه الحوار ومختلف الأطر القانونية والمنظمات الدولية كالاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان.

إنّ هدف **هابرماس** الأسمى هو أن تتحقق روابط الأخوة والقرابة، وتنشأ الوحدة الوطنية، وأن يقبل الكل التكلم بلسان واحد، بعيدا عن أيّ مزايدة سياسوية تحدث التشنج في نسيج المجتمعات الغربية المؤمنة بشعار الوحدة القومية.

إنّ الحرية في المشاركة السياسية، في الإيمان بمعتقد الحرية الفردية، في بناء وتأسيس مجتمع متكامل، لا يكون إلا بالاعتراف بالآخر وبوجوده الهووي على أنه يتقاسم وجوده مع الأكثرية المكونة للمجتمع الذي هو جزء منه، وعلى أن الفرد هو الجزء من الكل.

إنّ وجود مجتمع مدني يقبل تجاذب الأفكار وتداخل الهويات سيرغّم الأغلبية على التنازل والرّضوخ إلى مطالب الأقليات على الأقل بالمساواة الذاتية، ولن يكون لها ذلك إلا عبر سنّ القوانين المساوية بين الجميع بنوع من التوازن المشترك بين الأغلبية والأقلية بعيدا عن أيّ مواجهة ستلوح في الأفق يتميز فيها الجميع بوجوده.

إنّ مثال التهجير الغربي للوافدين أو اللاجئين من الأفارقة أو حتى تلك الأقليات المسلمة الفارة من ويلات الحروب كحال اللاجئين السورين الفارين من جحيم الحرب في بلدانهم إلى بلدان أخرى عربية أو إسلامية ليبين مدى تراجع الغرب في أخلاقياته لاحترام حقوق الإنسان، والدليل في ذلك السوريون مثلا، إذ قام الغرب بكبح هجرتهم وطردهم أو إرجاعهم إلى بلدانهم دون مراعاة أي حق من حقوق الإنسان.

لقد نادى (ترامب) "أنْ لا جود للمهاجرين غير الأمريكيين على أراضينا"، إن خطاب العنصرية هذا استوجب الوقوف عنده وعند تلك الأقليات المهاجرة أو ما أطلق عليه الغرب

"الإرهاب الإسلامي" أو "التطرف الإسلامي"، إنّ ذلك لهو التمييز العنصري والعرقي الذي ضرب المسلمين في الغرب، بل وقضى على وجودهم بذرائع مختلفة كان الدين أساسا فيها.

إنّ هذا لا يلغي مشروع **هابرماس** لإنشاء المواطنة العالمية –بل ولإنشاء الدولة الكونية فرأى فيها في أكثر من موضع على أنها هي المجال المفتوح والذي يدلي فيه المواطنون بآرائهم مع إصلاح ذواتهم ولن يكون لهم ذلك إلا عبر تواصل فعلي بفتح الحدود وإنشاء قوانين الهجرة مما يساعد ذلك الأقليات على الاندماج الطوعي حتى لا تشعر بالفراغ الوجودي وتشكل الدولة الوطنية –بل والدولة الأمة.

إنّ عدم قبول بعض البلدان كأمريكا وسوسيرا وألمانيا لروح التعددية الثقافية على أراضيهم، بل ومنع كل اللاجئين والمهاجرين واجتثاث لغتهم وهويتهم أو ثقافتهم كما حدث للأقليات المسلمة في الدول الغربية بمنعهم من ارتداء الحجاب، ومنعهم من التجنس وبعض الحقوق المواطنية.

إنّ هذا مرفوض في تواصلية **هابرماس** الهووية، في مشروعه القومي المبني على إنشاء دولة ما بعد قومية –ما بعد وطنية– ما بعد علمانية.

لقد عانى السود في أمريكا من الاستعباد والتمييز العنصري والاسترقاق، وضربوا ووصفوا بأبشع الصفات الأدنى في هويتهم، أو حتى في وجودهم. فطالبوا بنوع من الاستقلال أو الاندماج الذي يضمن لهم وجودهم ليس كشعب أو كعبيد، بل كأمة، على الرغم من أنهم أقليات إثنية مهاجرة معظمهم أفارقة وآسياويون.

إنّ وجود التسامح والاعتراف بالاندماج الذاتي، ثم الاندماج المؤسساتي فالاندماج الاجتماعي وعبره الاندماج السياسي "للأقليات"، فلا يكون إلا بالاعتراف بهم مع احترام ثقافتهم من عادات وتقاليد وديانات، بالإضافة إلى احترام الفروق الفردية، لذا استوجب خلق بناء علاقة إثنية جديدة بمشروع أخلاقي يضمن الحقوق للمجتمع و"للأقليات" و"الأكثريات" ويعيد بناء الهوية الوطنية على روح أخلاقية تتعدى أيّ نظرة عنصرية للوصول إلى الهوية الكونية والتي ترفض الانسلاخ تحت الحكم الذاتي أو المطالبة بالانفصال والاستقلال.

يمكن في الأخير أن نبين أن مشروع **هابرماس** حول الهوية ومكانة الأقليات على أنه مشروع تواصلي بأنموذج أخلاقي مفتوح يعترف بالوجود الذاتي للأقليات ويدافع عن المصالح العليا للدولة القومية الغربية، ليصل إلى إعادة التأسيس لدولة سياسية وطنية بهوية جماعية مشتركة بعيدا عن أيّ عنصرية أو إكراه قسري أو تهميش أو إقصاء.

لقد آن الأوان أن يصل **هابرماس** بفسلفته وفكره إلى روابط هووية كونية جامعة للأقليات الإثنية في الدولة الوطنية المدنية الهادفة.

وتبقى الأسئلة حول واقع الأقليات الآن وإلى ما ستؤول إليه مستقبلا خاصة تلك الأقليات المسلمة التي ينظر إليها الغرب على أنها تهدد هويته، بل ووجوده.

فكيف للغرب أن يتعامل الآن مع الأقليات؟ وهل بإمكانه فعلا أن يصل إلى الاندماج الفعلي الذي يحتوي حتى الأقليات المسلمة؟ وهل ستغير الولايات المتحدة نظرتها إلى الأقليات المسلمة؟ وهل يتغير الخطاب الاستعلائي الترامبي الأمريكي يوما ما في حق الأقليات المسلمة وحتى الإفريقية منها؟ وهل سيتراجع الغرب في نعت الأقليات المسلمة بما يسميه الإرهاب الإسلامي؟ وينظر إليها على أنها أقليات تشكل هويته هو أيضا؟

ملحق

التعريف "بهابرماس":

يعتبر "يورغن **هابرماس**" (Jürgen Habermas) من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، ومن أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية. ولد "يورغن **هابرماس**" في: (18 جويلية 1929) "بدسلدورف" (Düsseldorf)، شمال الراين – ويستفاليا حاليا. بألمانيا والده "إيرنست **هابرماس**" كان مديرا تنفيذيا لغرفة الصناعة والتجارة، وصفه "يورغن" كمتعاطف نازي. تربى "**هابرماس**" في أسرة "بروتستانتية"، ودرس في جامعات "جوتنجين" (1949- 1950)، و"زيوريخ" (1950- 1951)، "وبون" (1951- 1955)، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من "بون" في (1953) عن أطروحته المعنونة بـ"الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر "شلينغ"، وهو موضوع ألزمه بدراسة الفلسفة المثالية الألمانية، من "كانط" حتى "هولباخ" و"هيغل" وبقية مفكري الأنوار. كان من بين لجنة المناقشة "إريك روثاكير" (Erich Rothacker) و"أوسكار بيكر" (Oskar Becker).

في (1956)، درس الفلسفة وعلم الاجتماع تحت يدي المنظرين النقديين مثل "ماكس هوركهايمر" و"ثيودور أدورنو" في معهد البحث الاجتماعي – مدرسة فرانكفورت، لكن بسبب الخلاف بين الاثنين على أطروحته، بالإضافة إلى اعتقاده الخاص أن مدرسة فرانكفورت كانت قد أصبحت مشلولة بالشكوكية والازدراء السياسي للثقافة الحديثة، أنهى دراسته في العلوم السياسية في جامعة "ماربورج" (Marburg) تحت يد الماركسي و"لفانج إبيندروث" (Wolfgang Abendroth). دراسته كانت قد عنونت "التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية: تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي. في (1961) أصبح أستاذا في جامعة بورج، في تلك الفترة كان تحركه غير عادي بالنسبة للمشهد الأكاديمي الألماني، اقترح كأستاذ استثنائي (أستاذ بدون كرسي) للفلسفة في جامعة "هيديلبيرج" بتحريض من "هانز جورج جادامر" (Hans-Georg Gadamer) و"كارل لوفيث" (K.L.Owith)، في (1964) عاد إلى مدرسة فرانكفورت مدعوما من قبل "أدورنو" لتولي كرسي "هوركهايمر" في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع.

تسلم منصب مدير معهد "ماكس بلانك" في "ستير نبيرج" (قرب ميونخ) في (1971)، وعمل هناك حتى (1983)، أي بعد سنتين من نشر عمدة أعماله "نظرية الفعل التواصلي". بعد ذلك عاد "**هابرماس**" إلى كرسيه في فرانكفورت مديرا لمعهد البحث الاجتماعي. منذ أن تقاعد من مدرسة فرانكفورت في العام (1993)، استمر بنشر أعماله بشكل واسع النطاق.

تتلمذ على يديه العديد من الأساتذة المعروفين الآن. من أبرزهم: عالم الاجتماع السياسي "كلوس أوف" (Cluse Offe)، الفيلسوف الاجتماعي "يوهان إرناسون" (Johann Arnason)، المنظر الاجتماعي "هانز جوس" (Hans Joas)، منظر التطور الاجتماعي "كلاوس إيدير" (Klaus Eder)، الفيلسوف الاجتماعي "إكسل هونيث" (Axel Honnête) (المدير الحالي لمعهد البحث الاجتماعي)، الفيلسوف الأمريكي "توماس مكارثي" (Thomas Mecarthy)، الباحث الاجتماعي "جيرمي" (Jeremy J)، "شابيرو" (Shapiro)، ورئيس الوزراء السربي المغتال "زوران إينديك" (Zoran Indic).

الأعمال الرئيسية:

1. التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية (1962).
2. نظرية الفعل التواصلي (1981).
3. الخطاب الفلسفي للحداثة (1985).
4. المعرفة والمصلحة (1968).
5. منطق العلوم الاجتماعية (1967).
6. النظرية والممارسة (1963).
7. الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي (1983).

ثبت لأهم الأعلام

- **رونيه ديكارت: (1596–1650) René Descartes**

ديكارت من أكبر فلاسفة فرنسا في العصر الحديث، عرف بدراسته للرياضيات والميتافيزيقا، والمنطق والشك، والمنهج العقلي، بالإضافة إلى قواعد العقل، من أهم مؤلفاته: "تأملات ميتافيزيقية – مقال عن المنهج".

- **جان جاك روسو (1712/ 1778) Rousseau. J.J:**

يعتبر (روسو) من أعظم الفلاسفة الفرنسيين، ومن أكثرهم دراسة للفلسفة السياسية واشتهر بتحليلاته السياسية خاصة ما تعلق منها بفلسفة العقد الاجتماعي مع (توماس هوبز)، و(جون لوك)، من أهم مؤلفاته: "العقد الاجتماعي".

- **بول ريكور (1913) Paul Ricoeur:**

درس (ريكور) الفلسفة وانطلق من الإنسان من كونه هو المتكلم في كل الوحدات الكلية الموجودة في الوجود، كما أنه قام بدراسة فلسفة اللغة، والفلسفة التحليلية، وفلسفة التأويل، أو ما اصطلح بتسميته **"الهيرمينوطيقا"**، من أهم مؤلفاته: **"التاريخ والحقيقة"**.

- **حنة إرندنت (1906/ 1975) Hennah Arendt:**

من كبار الفلاسفة الألمان في العصر المعاصر، وهي من أصل يهودي، درست الفلسفة السياسية فهي منظرة في الفلسفة السياسية، كما أنها درست مختلف الفلسفات على يد (مارتن هايدغر)، إذ كان من المشرفين عليها وتأثرت بفلسفته الوجودية، كما أنها تكلمت عن اليهود في قضية (الهلوكست) من أعظم مؤلفاتها: **"أسس التوتاليتارية"، "في السياسة"، "في العنف"**.

- **ماكس فيبر (1864/ 1920) Max Weber:**

من أكبر علماء الاجتماع المعاصر في ألمانيا، ومن أهم المنظرين في علم الاجتماع الاقتصادي، له نظريات عديدة في الفهم البشري، وفي التغير، وفي السوسيولوجيا وما يخص الإنسان بالمعنى العام، من أهم مؤلفاته: "**المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**".

- **إيمانويل كانط (1724–1804) Kant. I.N**

من كبار الفلاسفة العقلانيين الألمان في العصر الحديث، تأثر بالمنهج العقلي، كما أنه تأثر بالمنهج التجريبي، كان من الأوائل الذين افتتحوا عصر النقد في تاريخ الفلسفة الحديث، له مؤلفات عديدة من بينها: **"نقد العقد العملي"، نقد العقد النظري"، "نقد ملكة الحكم"**.

- **كارل ماركس (1818–1883) Karl Marx**

عالم اقتصادي وعالم في علم الاجتماع، وفيلسوف ومفكر ألماني، مؤسس المذهب الشيوعي، وصاحب النظرية الاشتراكية الاجتماعية في الاقتصاد، من أهم مؤلفاته: **"رأس المال"**.

- **هربرت ماركيوز (1898–1979) Marcuse Herbert**

فيلسوف ألماني، درس في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان من تلامذة إيدموند (هوسرل)، تطرق إلى دراسة الفلسفة الهيغيلية والجدل والمثالية عنده، كانت رؤيته في تغيير المجتمعات ترتكز على الفئة الصناعية من المهمشين والمقصيين والعمال، وذوي الدخل المحدود، من أهم مؤلفاته: **"الإنسان ذو البعد الواحد"**.

- **ماكس هوركهايمر (1895–1973) Max Horkheimer**

من أوائل المؤسسين لمعهد مدرسة فرانكفورت النقدية، ومن الجيل الأول فيها، وهو فيلسوف ألماني من أصل يهودي، كما يعتبر عالم اجتماع تأثر بالفكر الفلسفي لكل من: "نيتشه وماركس وفرويد"، كان من بين أفكاره الفلسفية هو تأسيس الفلسفة النقدية المبنية على العقل، لتأسيس مجتمع متغير، من أهم مؤلفاته: **"خسوف العقل"**.

- **إيدموند هوسرل (1859–1938) Edmund Hussrel**

من كبار الفلاسفة الألمان، درس الرياضيات وكانت من إرهاصاته الأولى التي جعلت منه يدخل الفلسفة من الباب الواسع، تطرق إلى دراسة فلسفة خالية من كل شك، كما خاض في دراسة المذهب الفينومونولوجي، أو الظواهر كمنهج فكري فلسفي، من مؤلفاته: **"أزمة العلم الأوروبي"**.

- **فريديريك هيغل (1770–1831) Freidrich Hegel**

فيلسوف مثالي ألماني من كبار نقاد الفلسفة العقلية وخاصة فلسفة (كانط)، تطرق إلى دراسة المنهج الجدلي والمتناقضات لدراسة الوجود، من مؤلفاته: **"تاريخ الفلسفة، موسوعة العلوم الفلسفية"، "أصول فلسفة الحق"**.

- **هانز جورج غادامير (1900–2002) Hans Georg Gadamer**

يعتبر غادامير من تلامذة (مارتن هايدغر)، تأثر بفلسفته، فهو فيلسوف ألماني وضع للفلسفة منهجا خاصا بها، كان حول الفهم الفلسفي وربطه بكل تغير اجتماعي أو تاريخي أو فكري، من أهم أعماله: **"الجدلية عند هيغل"**.

- **ميشال فوكو (1926–1984) Michel Foucault**

فيلسوف فرنسي درس الفلسفة وحفريات المعرفة، فسلفة اللغة والفلسفة التحليلية، كما أنه درس الفلسفة الماركسية، وأسقطها على مختلف الظواهر الاقتصادية والاجتماعية، من أهم مؤلفاته: **"تاريخ الإنسانية"، "ميلاد العيادة"**.

- **بيار جانيه (1896–1980) Pierre Janet**

من كبار علماء النفس ومن الذين خاضوا في دراسة علم التربية في الفلسفة الحديثة، كما أنه اهتم بالتحليل النفسي ودراسة الإنسان ووضع الاختلاف الموجود بينهما وأطر التشابه، درس فلسفة العلوم، من مؤلفاته: **"اللغة والفكر عند الطفل"**.

- **محمد عابد الجابري (1936–2010) Aldjabiri Mohamed**

من كبار الفلاسفة العرب، فهو فيلسوف ومفكر نهضوي عربي من المجددين للفكر العربي المحض، كان من أهم ما اهتدى إليه هو نقد العقل العربي، لأن العقل العربي احتاج إلى إعادة التأسيس والقراءة عبر المنهج، وذلك من أجل الوصول إلى النهضة والحداثة، من أهم مؤلفاته: **"نقد العقل العربي"**.

ثبت لأهم المصطلحات

- **العراقة Ethnographie: وعلم الأعراق: Ethnologie**

يدل هذين المصطلحين على جذرو مشتركة في اللغة اللاتينية تخص علم الأجناس والأعراق، وبهذا تكون كلمة أو مصطلح (عرق) Ethnos، تدل على مجموعة أو شعب معين، فهو يدل على دراسة وبناء تاريخ الشعوب وتصنيفها بحسب أصولها اللغوية والعرقية، كما نجده في اللغة الانجليزية بمعنى أنثروبولوجيا "Anthropologie".

- **أنثروبولوجيا Anthropologie".**

هي علم دراسة الإنسان، أو علم دراسة المفاهيم العامة التي تخص الإنسان وتطور المجتمعات البدائية وكذا علاقتها بالأجناس البشرية إلى التطور والنمو والمميزات الثقافية والعرقية والدينية واللغوية المشتركة، بالإضافة إلى دراسة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي وبشري، وكذا علاقته الاندماجية في المجتمع وتطوره الفكري والثقافي.

- **الديمقراطية التشاورية: Deliberative DEmocracy**

وهي تلك الديمقراطية المبنية على أساس الأبعاد التشاورية الحوارية والتواصلية بين جميع الشركاء الفاعلين في العملية السياسية والاجتماعية، والتي تلتقي في الفضاء العام السياسي والذي ترسخ فيه معالم المواطنة المبنية على الحرية والرأي المغاير، وعلاقة ذلك بالمجتمع المدني، وكذا بالسلطة السياسية.

- **إتيقا النقاش: Discource Ethics**

هي تلك المبادئ والأسس التي تضبط الروابط التواصلية الإنسانية عبر العقل التواصلي، والتي تتجلى في أبعاد قبلية تنطلق من التداولية اللغوية، وتبنى على أساس قيم أخلاقية معيارية تتسم بالفهم والحوار والصدق والثبات لتعبر عن أفعال الكلام الإجرائية أو الإستراتيجية المعبر عنها كلاميا أو حواريا.

- **المجال العام: Public Sphese**

المجال العام أو الفضاء العمومي، هو ذلك الحيّز الذي يلتقي فيه الجميع لطرح الآراء وعرض الأفكار والنقاش وإحقاق التواصل، وذلك عبر عقلنة الممارسة السياسية لتحقيق نقاش برهاني حجاجي، أخرجه **هابرماس** من الفئات "الأرستقراطية" إلى العوام من الناس في طبقات المجتمع المختلفة.

- **العالم المعاش: .Zifworld**

هو ذلك العالم الذي يعيشه الإنسان بغية تحقيق أحواله الخاصة وإشباع رغباته في الحياة اليومية، إلا أن **هابرماس** أسقط عليه الدلالات الفلسفية في الواقع الاجتماعي وربطه بمختلف الأبعاد القانونية مع مختلف الأجهزة والمنظومات لربطه بالعالم الخاص.

- **الحداثة: Modernity**

هي تلك الأفكار السائدة والمستمرة والتي ترى في التراث والعادات والتقاليد والماضي شيئا تقليديا يجب تحديثه مع المحافظة على استمراريته وصيرورته وفق عملية نقدية مباشرة، وبين **هابرماس** الفرق بين الحداثة المسايرة لفكرة التحديث، وبين الحداثوية أو الحداثة Modernism باعتبارها أفكارا حديثة لعصر من العصور، لكن ببعد فلسفي.

- **المواطنة الكونية: (ما بعد القومية) Post National Citizen. Ship**

هي تحقيق أسس ومبادئ الديمقراطية التشاورية باستخدامها في أطر القناش والأخلاق وربطها بالفضاء العام، أي في أطر قانونية محددة للواجبات وللحقوق مع تعميم هذا النموذج بمختلف القيم وجعله عالميا.

- **ما بعد العلمانية: Post Secularism**

إنّ هذه المسألة زاوجها **هابرماس** بين ما هو ديني وما هو علمي بحيث استخدم أنموذجين يسايران بعضهما البعض، وهما: "الدين والعلماينة"، وذلك في أطر قانونية، **فهابرماس** رأى أن

المجتمعات المعاصرة وصلت إلى نوع من التعقيد بحيث يصعب تصنيفها إما بالدينية، أو بالعلمانية، مما استوجب استخدام المصطلح (ما بعد العلمانية).

- **العوالم الثلاث: Actor-Worlds**

وهي تلك العوالم التي تقابل الإنسان وتنطلق من مصلحته ومن مختلف الاعتبارات لديه، فمقابل المصلحة العلمية والتقنية –يوجد عالم الطبيعة، أي العالم الموضوعي، ومقابل مصلحة العملية والتواصلية يوجد العالم الاجتماعي، ومقابل التحرر والانعتاق وحرية الرأي، يوجد العالم الذاتي والنقدي، إذن هكذا أكد **هابرماس** وجود عوالم متضادة تخص الإنسان في عوالم الفعل المختلفة لديه.

- **ما بعد الميتافيزيقا: Post-metaphysic**

وهي مرحلة تتجاوز المراحل التقليدية القديمة التي كان عليها الإنسان في الحضارات التقليدية القديمة، كالحضارة الصينية والهندية والمصرية والتي كانت تعتمد على الأسطورة والخرافة وتعدد الآلهة، فما بعد الميتافيزيقا تتجاوز حدود هذه المعتقدات إلى نظرة أكثر واقعية وعلمية تخص البعد الاجتماعي والسياسي.

- **الفعل التواصلي: L'agir communicationnel**

وهو ذلك التفاعل الذي يقع بين شخصين قادرين على التكلم، إما عبر اللغة، أو الكلام، أو الحوار بطرق عقلانية تفاهمية لإحقاق نوع من العقلنة التواصلية، ولا يكون ذلك إلا عبر لغة تداولية تحمل عبارات وألفاظ مضبوطة بقواعد اللغة، فاللغة هي وسيط بين طرفي النقاش لإحقاق حوار هادف بين طرفين يسعيان إلى إيصال فكرة في حجج عقلانية موضوعية هادفة.

- **المعقولية التواصلية: Rationalité communicationnelle**

ويقصد بها ذلك الإسقاط المباشر الذي يهتم بتطبيق المعرفة بشكل تواصلي على أفعال اللغة، ويكون ذلك باستخدام أسلوب برهاني حجاجي يحقق التفاهم والإجماع بين الجميع، بعيدا عن الأنانية والبينذاتية لإحقاق نوع من التفهم والتقبل بين أطراف قادرة على الكلام والحوار البنّاء.

قائمة المصادر والمراجع

- **المصادر:**

1. برهان غوليون: نقد السياسة –الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2004.

2. بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة السورية للترجمة، ط1، بيروت، 2005.

3. بول ريكور: محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

4. حنة أرندت: أسس التوتاليتارية، تر: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

5. ستيفان هابر: **هابرماس** والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد حديدي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

6. صاموئيل هنتغتون: من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، تر: حسام الدين، الدار العربية للنشر، دمشق، سوريا، 2005.

7. صاموئيل هينتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تر: مالك عبد أبو شهيوة، محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، ط1.

8. صموئيل هنتغتون: اصطدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشاين، دار الفكر، فلسطين، ط2، 1999.

9. عادل البلواني: النظرية السياسية **لهابرماس**، الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014.

10. عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

11. عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ضبط وتحقيق ومراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2001.

12. غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: ناظم وعلي سالم، مرا: جورج كتورة، دار أوبة، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007.

13. غادامير: بداية الفلسفة، تر: علي حاكم وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2002.

14. غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي الغربي، لبنان والجزائر والمغرب، ط2، 2006.

15. كارل آتوآبل: التفكير مع **هابرماس** ضد **هابرماس**، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر، لبنان، المغرب، ط1، 2005،

16. مارتن هايدغر: الفلسفة، الهوية والذات، تر: محمد مزيان، تقديم: محمد سبيلا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.

17. محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، باريس، بيروت، الأردن.

18. محمد بن أحمد المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح: ثائر لعبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.

19. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

20. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003.

21. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروب والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2016.

22. محمد عابد الجابري: يقظة الوعي العروبي في المغرب، مساهمة في نقد السوسيولوجية الاستعمارية ضمن كتاب تطور الوعي العروبي في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986.

23. نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، بيروت، لبنان، مجد، 2005.

24. هارالد موللر: تعايش الثقافات –مشروع مضاد لهنتغتون– تر: إبراهيم أبو هشهش، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

25. هيغل: فينومونولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

26. ويل كيملشكا: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.

27. **يورغن هابرماس**: الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج ثامر، مرا: جورج كتورة، دار النهار، بيروت، لبنان، 2002.

28. **يورغن هابرماس**: العلم والتقنية كأيديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.

29. **يورغن هابرماس**: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، مرا: إبراهيم الحيدري، منشورات دار الجبل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.

30. **يورغن هابرماس**: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

31. **يورغن هابرماس**: بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002.

32. **يورغن هابرماس**: مستقبل الطبيعة الإنسانية...نحو نسالة ليبيرالية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

- **المراجع:**

33. "ظل العرش. سؤال الأمن القومي المغربي"، الصادر عن دار إفريقيا الشرق، 2013.

34. إبان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى **هابرماس**، تر: محمد حسين غلوم، مرا: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999.

35. إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1985.

36. أبو المجد أحمد كمال: العولمة والهوية ودور الأديان، ندوة العولمة والهوية، أكاديمية المملكة المغاربية.

37. أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس**، الأخلاق والتواصل، الدار العبية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

38. إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

39. إسحاق إبراهيم منصور: نظريات القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط1، 1992.

40. آلان تورين: نقل الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.

41. أليكس ميكسيلي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، سوريا، ط1، 1993.

42. أنطوني غرينز: علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة عمان، بيروت وعمان، ط1، 2005.

43. آنيا لوميا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007.

44. أنيس النصولي: أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، تح وتق: عبد الله الصباغ، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

45. بلار كوزان: البحث عن الهوية وتشتتها في حياة إيريك إيركسون وأعماله، تر: سامر جميل رضوان، منشورات دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2010.

46. توماس فريدمان: العالم في عصر الإرهاب، تر: محمد طعم، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2006.

47. جلال أمين: العولمة والتنمية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999.

48. جلال ثوبي: العولمة – رؤية عربية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 2007.

49. جون كوبان: مدخل إلى علم الأعراق والإناسة: تر: أحمد حاجي صقر، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

50. الجيلالي بوبكر: العولمة مظاهرها وتداعياتها، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011.

51. حسام الدين علي مجيد: إشكالية التعدية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2010.

52. حسن رشيق: دينامية الهويات الجماعية بالمغرب، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأغادير، 2008.

53. حسن مصدق: **يورغن هابرماس** ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

54. حميد حمد العدوني: العولمة وقضايانا، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 1999.

55. خليل نعمة المقلد وآخرون: الفكر السياسي الأمريكي المعاصر وآثاره على الوطن العربي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

56. دارويش شايغان: أوهام الهوية، تر: محمد علي، منشورات دار الساقي، في إطار بحوث اجتماعية، عدد 18، ط1، 1993.

57. دومنيك مانطونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد بحاشين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008.

58. ديريك هيتر: تاريخ موجه للمواطنة، تر: أصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

59. ديستر نيفيناس: الصدام داخل الحضارات، التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، تر: شوقي جلال، دار الكتب والوثائق القومية، الإسكندرية، مصر، 2008.

60. ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول السفير الثقافي، تر: محمد ثامر، مرا: ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، والمعهد العالي الغربي للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

61. رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1973.

62. روجيه غارودي: نحو حرب دينية لجدل العصر، مقدمة ليوناردو ديوف، تر: صباح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1997.

63. ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة للعقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

64. زهير الخويلدي: معان فلسفية، دار الطرق، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

65. الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

66. معن زيادة: معنى الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، مادة الليبيرالية، لوضاح نصر.

67. ساطع الحصري: آراء وأحاديث في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1985.

68. ستيفين ديلو وتيموثي ديل: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، مجلس الثقافة الأعلى والمشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

69. سعد البازي والرويلي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005.

70. سليمان نايف: الجامع في اللغة العربية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 1996.

71. سمير أمين و برهان غليون: حوار الدولة و الدين، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996.

72. السؤال عن الهوية: في التأسيس...والنقد...والمستقبل، مجموعة مؤلفين، إشراف وتنسيق: البشير ربوح، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016.

73. السيد ولد أباه: اتجاهات العولمة- إشكالات الألفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.

74. السيد ولد أباه: الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

75. سيريور ديو: الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2007.

76. الشابي رضا: الليبيرالية المستعارة، حول مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل، الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ع96-97، 1992.

77. شريف الدين بن دوية: نهاية المواطنة من قيد الجغرافيا إلى إطلاق الافتراض، مرا: عبد زيد الواكلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر ولبنان، ط1، 2016.

78. شيدر هربرت: تاريخ الفلسفة الأمريكية، مكتبة النهضة المصرية، تر: محمد فتحي الشنيقي، 1964.

79. صدر الدين القبانجي: علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

80. الطيب تيزيني: حوار الحضارات، إعداد وتقديم: عطية مسوح، دار الينابيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

81. عبد الرحمن المالكي: مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016.

82. عبد الرزاق بلعقزوز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2009.

83. عبد السلام حيدوري: الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان...**هابرماس** نموذجا، تصدير: عبد العزيز العبادي، دار نهى، صفاقس، تونس، ط1، 2009.

84. عبد العالي العبدوني: الهوية الصلبة وسقف الحراك الدولي، بناء استراتيجية جديدة للمملكة المغربية إقليميا ودوليا، إفريقيا الشرق، الدرا البيضاء، المغرب، ط1، 2016.

85. عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، مصر، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

86. عبد العزيز ركح: ما بعد –الدولة الأمة– عند **يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

87. عبد العلي مغرور: دولة الحق ونظرية المناقشة...قراءة في الفكر السياسي عند **هابرماس** ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين.

88. عبد الغني عباس: تطلع أمة، قراءة في أفكار أية الله السيد محمد التقي، دار محي الحسين، طهران، إيران.

89. عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993.

90. عبد الله عثمان وعبد الرؤوف محمد: العولمة دراسة تحليلية نقدية، دار الوراق للنشر، لندن، 1999.

91. عدنان السيد حسين: تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2012.

92. عز العرب حكيم بناني: حياد الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين.

93. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، دار البراق، ط3، 1985.

94. عقيل حسين عقيل: منطق الحوار بين الأنا والآخر، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

95. علال الأزهر: المسألة القومية والنزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1984.

96. علال الفاسي: دفاعا عن وحدة البلاد، مؤسسة الرسالة، الرباط، المغرب، 1972.

97. علي بن محمد الماوردي: الأحكام السلطانية أو الولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978.

98. علي حرب: العالم ومأزقه –منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

99. علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

100. علي حمدان: إشكالية الهوية والانتماء، المركز الأسترالي العربي للدراسات السياسية، سيدني، أستراليا، ط1، 2005.

101. علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، **هابرماس** أنموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، مطامع الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

102. علي عبود المحمداوي: الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة أرندت، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

103. علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى مجموعة مؤلفين، د. إسماعيل مهنانة، د. محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

104. علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

105. علي عبود المحمداوي: قضايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر ومنشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

106. علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012.

107. عمارة ناصر: الفلسفة والبلاغة، مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009.

108. عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005.

109. عمر مهيبل: ضمن مقدمة كتاب **هابرماس**، إتقيا المناقشة ومسألة الحقيقة.

110. عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

111. غالي حسين دواجي: الفاعلية التواصلية عند **هابرماس** ضمن كتاب اللغة والمعنى، مجموعة مؤلفين، الدار العربية لعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2017.

112. غسان سلامة: المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999.

113. فاطمة عبد الله الوهيبي: نظرية المعنى عند حازم القرطاجي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

114. فتحي المسكيني: الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

115. فراس ألواح: دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، ط1، 2002.

116. فرانسيس وولف: أرسطو والسياسة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

117. فؤاد عجيمي: مقالة الاستدعاء، كتاب اصطدام بين الحضارات، مجموعة مؤلفين، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، لبنان، 1995.

118. فينر مايرون: التغير السياسي –آسيا – إفريقيا – الشرق الأوسط– التنمية السياسية والسياسة المقارنة، دراسات مختارة، جامعة قار يونس، ليبيا، ط1، 1998.

119. قسطسين رزيق: الكتاب الأحمر، كتاب القومية العربية، حقائق وإخفاقات ومناهج، ضمن كتاب عزيز العظمة: قسطسين رزيق، ضمن كتاب الكتاب الأحمر في القرن العشرين، مؤسسة الدراسات، بيروت، لبنان.

120. قسطسين رزيق: نحن والتاريخ مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط6، 1958.

121. كاترين هاليرن وآخرون: الهوية، الفرد، الجماعة، المجتمع، تر: إبراهيم صحرواي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2015.

122. كارل شميت: أزمة البرلمانات، تر: فاضل حتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

123. جويل كاندو: الذاكرة والهوية، تر: وجيه أسعد، وزارة الثقافة، الهيئة العامة العربية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

124. كلورد بيرنارد: أزمة الهويات: تر: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

125. كليفورد حيركز: تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

126. كمال بشر: علم اللغة الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط3، 1991.

127. كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى إكسيل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

128. كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012.

129. لاري دايموند: الديمقراطية، تطويرها وسبل تعزيزها، تر: فوزية ناجي جاسم، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، 2005.

130. لويس برنارد: الغرب والشرق الأوسط – سجال وتباين، ترجمة وتعليق، سمير مرفق، دار ميريست للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

131. مانفرد فرانك: حدود التواصل، الإجماع والتواصل بين **هابرماس** وليوتار، تر: عز العرب حكيم بناني، دار إفريقيا للشرق، بيروت، لبنان، 2003.

132. المجدوب محمد: الإلحاد والألفة السياسية العربية، مجلة قضايا عربية، بيروت، لبنان، ع3، 1979.

133. مجموعة من المؤلفين: الفلسفة السياسية المعاصرة، قضايا وإشكاليات، إشراف وتقديم: خديجة زيتيلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

134. مجموعة مؤلفين: العولمة – المفاهيم الأساسية (أنابيل موني) (ويتسي إيفانزا)، تر: آسيا دسوقي، مرا: سمير كروم، وساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

135. مجموعة مؤلفين: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

136. مجموعة مؤلفين: الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، قراءات استراتيجيات النقد والتجاوز، إشراف وتحرير، سمير بلكفيف، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

137. مجموعة مؤلفين: الهوية وتحديات العصر، جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017.

138. محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند **هابرماس**، دفاتر سياسية، طبعة النجاح، المغرب، 2006.

139. محمد الأشهب: مذهب التواصل في الفلسفة النقدية **ليورغن هابرماس**، إشراف: عز العرب حكيم بناني، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 2007، 2008.

140. محمد الخالدي: المدخل إلى الثقافة الإسلامية، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1982.

141. محمد الكوخي: سؤال الهوية في شمال إفريقيا، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

142. محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

143. محمد بوجنال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

144. محمد بوعزة: سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ودار الأمان، الرباط، المغرب، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

145. محمد حديدي: ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010.

146. محمد سبيلا: تساؤلات الفكر الفلسفي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 1987.

147. محمد سعدي: حول صراع الحضارات، حوارات ومقالات مختارة لصموئيل هنتغتون، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2006.

148. محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2008.

149. محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية، من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارات وثقافة السلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

150. محمد عبد القادر حاتم: العولمة ما لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2005.

151. محمد عمارة: الإسلام، العروبة والعلمانية، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

152. محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل –مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

153. محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017.

154. محمود خليف خضير: الهيرمينوطيقة النقدية، مشروعية العقل التواصلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

155. الذهبي المشروحي: مشروعية القوة ومشروعية العصيان المدني عند **هابرماس** ضمن كتاب فلسفة الحق عند **هابرماس**، مجموعة مؤلفين.

156. مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، ط2، 2015.

157. من الكينونة إلى الأثر، مجموعة من المؤلفين، إشراف وتحرير، إسماعيل مهنانة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

158. موريس فلامان: الليبيرالية المعاصرة، تر: تمام الساحلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2002.

159. الناصر عبد اللاوي: الهوية التواصلية في فكر **هابرماس**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

160. الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط1، 1954.

161. نذير محمد: الفصحى في مواجهة التحديات، دار البشائر الإسلامية لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1991.

162. نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

163. نور الدين علوش: فلسفة السلطة السياسية عند **هابرماس**، منشورات الحمراء، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

164. هشام جعيط: أوروبا والإسلام، اصطدام الثقافة والحداثة، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

165. هشام معافة: التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010.

166. هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي الغربي، بيروت، لبنان، 2006.

167. وداد الحاج حسن: رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب وبيروت، لبنان، ط1، 2001.

168. وميض جمال عمر نظيمي: الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

- **مذكرات التخرج:**

170. محمد عمر أحمد أبو عنترة: واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية- دراسة من منظور فكري- مذكرة ماستر، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2011.

- **المجلات والمحاضرات والجرائد:**

171. إيمان أحمد رجب: الهوية أم المصلحة، ما الذي يتحكم في علاقات الدول الخارجية؟ الملحق اتجاهات نظرية في تحليل السياسة الدولية، مجلة السياسة الدولية، عدد أكتوبر 2011، الرقم 182.

172. محاضرات الدكتور حسن الجبلي، مادة القانون الدستوري، ديبلوم القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية في الجامعة اللبنانية، 1982.

173. جميلة حنيفي: **يورغن هابرماس** من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.

174. دافيد فونيسكا: أثر **هابرماس** في الفقه الدستوري المعاصر، مجلة القانون العام وعلم السياسة، ع6.

175. رضوان بوجمعة: التكنولوجيات الجديدة للاتصال وعولمة الثقافة، الهوية كشرط في الاتصال، مجلة فكر ومجتمع، مركز طاسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، العدد الأول، جانفي، 2008.

176. الزياري محمد فتح الله، العولمة وآثارها على العالم الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، قطر، سنة 2003، الدورة الرابعة عشر.

177. سفيان بلغيث: تمظهرات أزمة الهوية لدى الشباب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد خاص بالهوية والمجالات الاجتماعية في ظل المؤهلات السوسيوثقافية في الواقع الجزائري، جامعة ورقلة، فيفري 2011.

178. عبد الله إبراهيم: المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ع31-32، عدد مشترك.

179. عبد الله الحافظ مجدي: مجلة الحوار الفكري، العدد الأول، جويلية 2001.

180. عز الدين الخطابي: حوار الثقافات بين الكينونة والخصوصية...مقاربة فلسفية أنثروبولوجية، مجلة رؤى، ع28، مركز القطان للبحث والتقديم التربوي، فلسطين.

181. عمر مهيبل: البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند **هابرماس**، مجلة ندى، ع34، أفريل 2003، مسقط.

182. فتحي المسكيني: بعد ماركس، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، مطبعة تونس، قرطاج، ع40-41، 2006.

183. فيصل دراج، أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد: إشكالان مختلفان، مجلة ألف، ع25، 2005.

184. كوتستيانيتوس كافولاكوس: الديمقراطية والدولة الدستورية عند **يورغن هابرماس**، تر: صلاح الجابري، مجلة فضاءات، ع12.

185. كيبر ستين كريب: المسألة الدينية لدى **هابرماس**، جمال الفكر في تعدده واختلافه، تر: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، معهد غوتة، ع92، سنة 49، 2010.

186. محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، مساراتها الابستيمولوجية ودلالاتها المعرفية، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، السنة الأولى، ع2، أكتوبر 1487.

187. محمد نور الدين أفاية: في النظرية النقدية للمشروع الفلسفي **لهابرماس**، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع78-79، 1990.

188. مطاع صفدي: التاريخ المختلف، الفكر العربي المعاصر، ع43، 1987.

189. نصر الدين العياضي: الهوية الوطنية والتلفزيون، عشر أطروحات لتطليق المسلمات، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 18 مارس 2009.

190. **يورغن هابرماس**: الحداثة مشروع ناقص، تر: بسام بركة، الفكر العربي المعاصر، ع39، 1986، مجلة فكرية مستقلة، صادرة عن مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.

191. **يورغن هابرماس**: ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، تر: محمد الأشهب، مجلة ثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحرين، ع22، 2009.

192. **يورغن هابرماس**: عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، تر: عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ع2، 2009.

193. **يورغن هابرماس**: في حوار مع جاك بولين ضمن كتاب إريك أكسيلاسي، الديمقراطية والمساواة.

194. حسين معلوم: التوتر في زمن العولمة، النزاعات المستقبلية تجاه العرب الاستراتيجيين، العولمة والتحولات الاجتماعية في الوطن العربي، تحرير عبد الباسط عبد المعطي، مركز البحوث العربية، والجمعية العربية لعلم الاجتماع، مكتبة مدبولي، 1994، ص157.

195. جان ماري بونوا: أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار حزيران، 1986، ص78.

196. جريدة الأسبوع الأدبي، ع602، الصادر بتاريخ 1998/03/14.

- **الملتقيات والدوريات**:

197. عبد العزيز بن عثمان التويجري: بحث الهوية والعولمة، كتاب العولمة والهوية، مجموعة باحثين، سلسلة الدورات في أكاديمية المملكة المغربية، دورة سنة 1997، الرباط، المغرب.

198. نعمان عباسي: العولمة الثقافية الغربية والهوية الإسلامية، الهيمنة الناعمة، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أعمال الملتقيات، مخبر علم الاجتماع والاتصال للبحث والترجمة، 2010.

- **المعاجم والموسوعات**:

199. ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.

200. ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث، إعداد: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، لبنان.

201. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، مجلد ثالث، بيروت، لبنان، 1991.

202. أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، فرنسا، ط2، 2001.

203. جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، ط1، 2005.

204. عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1984.

205. عبد الوهاب الكيلالي وآخرون: موسوعة السياسة، المجلد الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1996.

206. مجموعة من المؤلفين: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان.

207. محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995.

208. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، المجلد السادس، بيروت، لبنان، ط2، 1994.

209. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: المعجم الوسيط، دار الفكر، المجلد الثالث، بيروت، لبنان، 1983.

210. محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1998.

- **المصادر والمراجع باللغة الأجنبية**

211. Abou Selim , L'identité culturelle realations cutiet hniques et problemes d'accultration, ed anthropos, 2émé , edition, paris, 1986.

212. Aforgansiki, the stac R Of poltical developoment new York 1965.

213. Anne-marie, la création de l'identité nationale en Europe veille yue siècle, Paris, seuil, 1999.

214. Arendt , Hanah, Crises of the republic, A. Harvest book USA 1972.

215. Baudrd and "modernité" in enclopéded universalis w12 paris encyclopevled universalis 1985.

216. Bryan. S turner the cambridge dictionary of so.ci logy cambridge univercity press, 2006.

217. Chanles jaylor, multiculturalisme différence et democratie flamorion paris.

218. Charles Taylor Multicularisme flammarion 1997, les sources du moi seuil, 1998.

219. Faucault, Nietssche, La grologie et l'histoire, in, H ammage, a Hyppdite, P.u.F 8, 1971.
220. Fernando Gil, Identité in encyclopédia, universitén France, S.A. 1996 Corpus 1.
221. G. Habermass, Morale et communication, conscience moral et activéte communicationnelle.
222. G.H.mead, L'ésprit, le soi, la société rool. Par J. cazeneuve, paris, puf, 1963.
223. Habemass, droit et democrate entre fats et norms gallimard, 1991.
224. Habermass Après l'état- nation une nouvelle constelallation politique, fayard 2000.
225. Habermass, constitution democtracy, aporactoy, ical union ofcontraductry.
226. Habermass, J. religion in the public S. phere, trans: by Germany G. Aines Europeon, Journal of philosophy, polity, 2006.
227. Habermass, Modernity ver sus postmodernety New German, Critique, I12, spécial, Issune, modernity, 1981.
228. Habermass: On the logic of social science.
229. Habermass: the theory of communicative action V2.
230. Ibe. Twitght of. Comman. Dreams. W.by. Américaine is worted by culture woss, awlet, 1996.
231. Jacques derrida, Marges de. La philosophie, Paris, Minuit, 197.
232. le terme d'identité est emprunté de. Latin. Identitas dériveé du. Latin classique. Idem, le même. Robert poule le petit Robert, séger, Paris, France.
233. M. Heidegger, Chemins qui ne ménent nille part, Paris, Galimard, 1962.
234. Parekh, Rthinking, multiculturalisme, cultural and political, theory.
235. Poul Riceur, Soi-même comme un autre, Paris, seud, 1990.
236. See: Habermass, connaissance et intente.

237. Seyla benhabib, Démocracy and defference. Cortesting the boundaries of the potioal.
238. Seyla Benhabib, the vights of others, diens, residents , citrizens.
239. Siere Habermas, J.Moral consciausnessanal communication , actio, Trans by christion . lenhardt and sher y weber Micholsen, The Mit press, Canbredg.
240. Taylor. Charles, La politique de la reconnaissance in. Multiculturalisme: Différence et démocvotie, Paris, edution Aubier, 1990.
241. Triki Fethi, La stratigie de l'identité, Paris, arcantéres, 1998.

- **المواقع الإلكترونية:**

242. أمير الحلو: القومية العربية والوحدة العربية في فكر القوميين العرب منتديات الفكر القومي العربي، www.alfik alarab.net تاريخ النشر: 4512: 06-2013-17.
243. ثائر ديب: الدين والعلمانية في الفكر الغربي...من هيغل إلى **هابرماس**.
http://www.assuaal.net/essies/essies/yo.htm
244. جيوفان بورادوي: **هابرماس** ودريدا، الإرهاب وإرث عصر التنوير، تر: زيد العامر الرفاعي.http://www.iraqiartist.com/iraqiuriter/iraqi3054/htm
245. علاء عبد الهادي: في الهوية القومية والهوية الفردية، العدد 44939، الموقع الالكتروني: www.ssriaw.ory، تاريخ النشر، 20 ديسمبر 2009.
246. علي عبود المحمداوي: نماذج الديمقراطية وأزماتها، دراسة في جديد العلاقة بين الفرد والدولة وفق النظام السياسي في موقع:
http://www.ali-mahmadaoui.blog-pot.com
247. غازي الصراوي: الانتماء القومي وإشكالية الهوية، مجلة الحوار المتمدن، تصدر عن مؤسسة الحوار المتمدن، ع: 3057، الموقع الإلكتروني: www.ohewer.org. تاريخ النشر: 2015/07/08، 2010، تاريخ التصفح: 2016/07/12.

248. محمد المهدي: حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند **هابرماس**.
http://www.alawan.org
249. محمد حليمي عبد الوهاب: كتاب أوروبا التعددية الثقافية – "الأقليات" موضوعا للجدل السياسي، إسلام أون لاين:
http://www.islamonline.net/s/content.server/islamonline.
250. وولن ريتشارد: الإنعطافية الدينية عند الفيلسوف **يورغن هابرماس**، هل نعيش في مجتمع ما بعد علماني؟ تر: خالدة حامد http://www.hekmah.org/portal
251. ينظر: سيلا بن حبيب: الوطن والمواطنة...رؤية كوزموبوليتية حاورها ديكيز أوكلو، مجلة حكمة، الموقع الإلكتروني:.http://wwww.hekmah.net/portal
252. **يورغن هابرماس**: مجتمع ما بعد العلمانية، ماذا يعني ذلك؟ مداخلة في الأيام الدولية باسطنبول، المنظمة من طرف مؤسسة (ريست لحوار الحضارات) من 02 -06 يونيو
.2008http://www.restetoloc.org/story/0000001050

فهرس الموضوعات

إهداء	
شكر وعرفان	
مقدمة	أ
الفصل الأول: الهوية والأقليات في الفكر العربي	
تمهيد	11
المبحث الأول: الهوية في الفكر العربي	12
المطلب الأول: مفهومية الهوية	12
المطلب الثاني: تجلي الانتشار الهووي في القومية العربية	22
المطلب الثالث: ازدواجية النظرة الجابرية للهوية بين الاستتباع والاختراق	23
المبحث الثاني: الأقليات في الفكر العربي	31
المطلب الأول: الأقليات من حيث المفهوم	31
المطلب الثاني: الأقليات بين الوحدة الإثنية والتعدد الثقافي	33
المطلب الثالث: واقع الانتشار الاثني في شمال إفريقيا (المغرب العربي أنموذجا).....	38
خلاصة	42
الفصل الثاني: الهوية و"الأقليات" في الفكر الغربي	
تمهيد	44
المبحث الأول: الهوية في الفكر الغربي	45
المطلب الأول: ماهية الهوية في الفكر الغربي	45
المطلب الثاني: التماهي الهووي بين ازدواجية العولمة والهوية السردية عند بول ريكور	50
المطلب الثالث: التأسيس الأحادي لأمركة الهوية	62
المبحث الثاني: الأقليات في الفكر الغربي	71
المطلب الأول: الإثنيات في الغرب بين واقع الصراع وحلم الاعتراف	71
المطلب الثاني: الصراع الإثني وانعكاساته على السلطة السياسية في الغرب	77
المطلب الثالث: الإعلام ودوره في تغذية الصراع الإثني في الغرب	81
المطلب الرابع: التمييز العنصري وانعكاساته على الأقليات في الدول الأوروأمريكية	84

خلاصة	88
الفصل الثالث: الهوية عند يورغن هابرماس	
تمهيد	90
المبحث الأول: البعد التواصلي كتمظهر على الهوية في الفكر **الهابرماسي**.....	91
المطلب الأول: الهوية والتواصل	91
المطلب الثاني: الهوية وعلاقتها بالبعد الإيتيقي لأخلاق النقاش	115
المطلب الثالث: الهوية بين البناء اللغوي والأسس التداولية	128
المبحث الثاني: الهوية بين إشكالية الحداثة والتمفصل في الفضاء العمومي عند هابرمارس.....	140
المطلب الأول: إشكالية الهوية وفق أطر الحداثة في الفكر **الهابرماسي**	140
المطلب الثاني: تماهي الهوية في الفضاء العمومي عند يورغن **هابرماس**	146
المطلب الثالث: التموقع الهووي وفق أطر الأفق السياسي	149
خلاصة	153
الفصل الرابع: الأقليات عند يورغن هابرماس	
تمهيد	155
المبحث الأول: المشروع الاحتوائي للأقليات الإثنية وفق ثلاثية المواطنة – السياسة – والدين.....	156
المطلب الأول: الوجود الإثني وفق أطر المواطنة العالمية	156
المطلب الثاني: السلطة السياسية واحتوائها لحقوق "الأقليات".....	169
المطلب الثالث: التجلي الديني لحماية الوجود الإثني.....	199
المبحث الثاني: واقع التواجد الإثني في النظام الليبيرالي بين الدولة الوطنية – والدولة القومية بالبعد الكوني.....	215
المطلب الأول: النظام الليبيرالي وحماية "الأقليات".....	215
المطلب الثاني: الواقع الإثني بين الدولة الوطنية –والدولة الأمة–	233
المطلب الثالث: في التعددية الثقافية والتماهي الإثني	239

خلاصة	248
خاتمة	250
ملحق	257
ثبت لأهم الأعلام	260
ثبت لأهم المصطلحات	264
قائمة المصادر والمراجع.....	268
فهرس الموضوعات.....	289