



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران 2
كلية العلوم الإجتماعية
أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم
في الفلسفة
بعنوان:

الدولة الكونية و اشكالية القيم المعاصرة

يورغن هابرماس أنموذجا

تحت إشراف:
أ.د. ملاح أحمد

من إعداد الطالبة:
بن ناصر حاجة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم ولقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د. سوارت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د. ملاح أحمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أ.د. بوشيبية محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ.د. عمارة ناصر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
د. قسول ثابت	أستاذ محاضر	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
د. بلعز كريمة	أستاذة محاضرة	مناقشا	جامعة سعيدة

الموسم الجامعي
2019/2018

كلمة شكر واعتراف

الشكر والحمد لله الذي وفقنا وسدد خطانا.

أتقدم بالشكر الجزيل الى كل أساتذتنا الكرام الذين بذلوا قصارى جهودهم من أجل إنجاحنا في مشوارنا الدراسي وكذا المهني.

وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور بن مزيان بن شرقي رئيس مشروع الفلسفة والتواصل والأستاذ الدكتور ملاح أحمد الذي أشرف على هذا البحث منذ بدايته الى نهايته وكل أعضاء لجنة المناقشة والى كل من ساعدني من قريب أو بعيد.

الإهداء

أهدي هذا العمل الى كل باحث شغوف وطموح يسعى دوما الى المعرفة

مقدمة

يرتبط التقدم بسيادة العقل وبالإيمان بحقوق الأفراد والاعتراف بها من منطلق أن التجمع البشري رهين بترسيخ هذه الحقوق وتطبيقها من قبل المجتمع والدولة باعتبارهما شكلان من أشكال التنظيم اللذين عرفهما الإنسان، عبر تاريخ وجوده فمنذ بدايته الأولى عمل على تأسيس أشكال من التنظيم، تفاوتت من حيث درجة التعقيد والقوة، ومن حيث الصلابة حسب الظروف التي ولدتها وانتقلت من شكلها البسيط إلى شكل أعقد من حيث المعايير والمبادئ المنظمة له.

وتشير الدراسات الأنثروبولوجية، وكذا السوسيولوجية أن الإنسان انتقل خلال سيرورة حياته من شكل العشيرة إلى القبلية إلى المدينة إلى ما هو أكثر شمولية وأكثر صلابة من سابقتها، ألا وهي الدولة كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، بل يهدف إلى خلق فضاء لممارسة الفرد لحقوقه وإبراز مواهبه وقدراته ولا يمكن تصور إمكانية العيش خارج هذه الشكل مادام الإنسان بحاجة إلى من ينظم حياته ويعبر عن حقوقه ويدافع عنه، ويحافظ على أمنه وسلامته. فالدولة شكل تنظيمي مبني على أسس ومبادئ الغاية منها توفير الظروف المناسبة التي تكفل للفرد العيش في ظل الأمن والاستقرار.

ولقد تشكل مفهوم الدولة مع الأزمنة الحديثة، ومع عصر الأنوار، و عصر النهضة الأوروبية نتيجة التحولات الثقافية، والدينية، القيمية إذ فقدت الكنيسة سلطتها وفقدت الحكم وانتقل هذا الأخير إلى الشعب لأنه الوحيد الذي ينبغي أن يتولى الحكم والسلطة، فهو المقرر لمصيره بمقتضى عقد بين الحاكم والمحكوم، بين الفاعل والمنفعل، الدولة والمواطنين، وهذه العلاقة بدورها تؤسس لقيم روحية ومعنوية وكذا مادية، ألا وهي الهوية والمواطنة، والثقافة، العرق، أي ضرورة ارتباط الدولة بالأمة، فالأمة هي الأخرى تصور حديث وتعزز هذا المفهوم بصورة واحدة مع الثورتين الفرنسية والأمريكية، أي عند ما تشكل الشعب كوحدة سياسية وتطلع إلى السيادة باعتباره أمة.

لقد أدت الحداثة الغربية إلى الإنتشار الواسع لنموذج الدولة - الأمة خاصة بعد الحركات التحررية في المجتمعات الآسيوية والإفريقية، فمسار هذه الشعوب باقي في وضع حد للاستعمار الذي عرفته كان دافعا وعاملا أساسيا في زيادة ظهور دول جديدة، ومع تنامي ظاهرة العولمة، كشكل جديد من أشكال الهيمنة الاقتصادية خاصة، والتصادم المفرط لقوى الأسواق، والتي عرفها العالم بسبب هذه الظاهرة أثر بشكل حتمي على بنية الدولة - الأمة وظهرت مفاهيم جديدة منها ما بعد الدولة، الأمة، والدولة الكونية، الدولة العالمية...

ويؤكد أنصار العولمة، على أن عولمة الاقتصاد ساهمت في ظهور شكل جديد للتنظيم الاجتماعي، من شأنه أن يحل محل الدولة الوطنية يلغي كل الحدود الوطنية ويفصل بين ما هو محلي وما هو كوني بينما هو داخلي وما هو خارجي، وتصح الدولة - الأمة عاجزة عن مسايرة العصر وعن الاستجابة لمتطلبات الاقتصاد المعولم، فمسار العولمة من شأنه أن يحدث تغييرا في بنية النظام العالمي، وفي النزوح نحو الكونية.

ويعتبر يورغن هابرماس واحد من الفلاسفة الذين أولوا الأهمية الكبرى للتحويلات السياسية التي عرفتها المجتمعات، وخاصة المجتمعات الغربية، فجل كتاباته تزكي هذا الطرح، وتثريه بالبحث والنقاش سواء تعلق الأمر بكتابات الأولى المرتبطة بالنقد والتواصل أو كتاباته المتأخرة والمرتبطة لا محالة بالجانب السياسي، فهابرماس لم يعد واحد من أبرز ممثلي الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت فحسب، بل يعتبر أهم ركائز الفلسفة السياسية المعاصرة إلى جانب العديد من الفلاسفة ممن نحتوا أسماءهم في هذا المجال أمثال "جون راولز" و"ريتشارد رورتي" وغيرهم.

لقد أخذت الفلسفة السياسية لهابرماس زمام المبادرة بعدما هيمنت على الساحة السياسية سابقا فلسفة الذات وفلسفة الوعي وفلسفة المعرفة، فهولم يبقى حبيس الفلسفات التقليدية ولا حتى الفلسفة الألمانية بل انفتح على فلسفات غربية وأمريكية، جعلت فلسفته تتميز بالتنوع والانفتاح على أكثر من فيلسوف أو مرجع فكري .

سعى هابرماس من خلال مشروعه الفلسفي إلى إعادة تفعيل المشروع الفلسفي الكانطي حول مشروع السلام العالمي، وحول فكرة الكوسموبوليتية باعتبارها فكرة واقعية لا مثالية طوباوية إذ لها ما يجسدها فعليا وما يقابلها على أرض الواقع، فهئية الأمم والمنظمات العالمية لحقوق الإنسان، علامات بارزة على وجود مثل هذا النظام، وتدخل الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط لإنهاء الحرب في الكويت مع العراق، يعبر عن مصداقية نظريته الكوسموبوليتية وامكانية قيام دولة كونية يتجاوز حدود الدولة - الأمة، هذا بالإضافة إلى ظهور منظمات ما فوق وطنية تفوق المستويات الوطنية مثل صندوق النقد الدولي، الاتحاد الأوروبي وظهور المجتمع المدني العابر للأوطان .

يرى هابرماس أن الدولة - الأمة تشكل عائق ينبغي تجاوزه لقيام اتحاد كوسموبوليتي كما ينبغي التفكير في أشكال الاندماج الاجتماعي السياسي الذي يتوافق مع الدولة الديمقراطية ومع الشرعية السياسية، فزحف ظاهرة العولمة وسياسة الأسواق الاقتصادية العالمية، أثر بشكل مباشر على الدولة الوطنية وجعلها تعاني أزمة أمام وظائفها الموكلة إليها وأمام مصادر شرعيتها، ولهذا لا بد من البحث عن معايير لتحقيق الإندماج الاجتماعي، وتكوين إرادة فوق وطنية، فالمواطنين هم المعنيين بشكل مباشر لمواجهة هذه التحديات والمخاطر والدفاع عن أنفسهم وعن حقوقهم السياسية المتكافئة والمتساوية، فمتى تضافرت جهود المواطنين وتعزز تضامنهم الاجتماعي، تقلصت مخاطر العولمة وهيمنة اتحاد الأسواق.

إن التفكير على نحوكوني، يتطلب تضافر الجهود والتفاعل مع مختلف الذات من مختلف الجنسيات والأوطان، والإقرار بالمساواة والحرية، والتعددية كحقوق شرعية، ويتطلب إعطاء الفرد حق المشاركة في مواجهة هذه المشاكل وتدبير الحلول بمعية الجميع على اختلاف ثقافتهم وديانتهم فلا اقرار لحق الفرد على حساب الجماعة وللجماعة على حساب الفرد فليست هناك أي أسبقية لطرف على الآخر انطلاقا من هذا الاعتبار نظر هابرماس لمفهوم السياسة

التشاورية أو الديمقراطية التشاورية ويصطلح عليها البعض بالديمقراطية التداولية كبديل للنظامين الجمهوري والليبرالي.

واعتمادا على مبدأ التشاور سيصبح لكل فرد الحق في النقاش في إدلاء رأيه والحق في المعارضة في ظل النظام الديمقراطي، والمشاركة في فضاء عمومي يسمح بخلق تواصل بين الذات للتعبير عن آراءهم ومتطلباتهم، وهوفضاء مفتوح للجميع لتحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي، ولقد انتبه هابرماس إلى أهمية الفضاء العمومي الأوروبي في تشكيل الوعي الأوروبي المشترك ومن ثم الحاجة إلى خلق دستور أوروبي، من وضع المواطن الأوروبي نفسه وتكوين ثقافة سياسية بين الأشخاص وهي ثقافة مبنية على التعددية وتأسيس مبادئ كونية تتماشى مع الروح الكونية ومع التواصل اللانهائي بين الأفراد والمبني على أخلاقيات النقاش الكونية .

يقترح هابرماس لتثمين أطروحته حول الدولة الكونية مفاهيم جديدة وهي الوطنية الدستورية أوالمواطنة العالمية والهوية ما بعد الوطنية، فالولاء لم يعد الجماعة أوالوطن وإنما الولاء يجب أن يكون للدستور ومبادئه والإخلاص الوحيد هوالإخلاص للدستور لا للقومية ولا الوطنية ولا للأمة، كما هو الحال في الوطنية الكلاسيكية ولعل الهجرة المتزايدة من الشرق إلى الغرب ومن دول العالم الثالث نحوأوروبا ساهم في تعزيز هذه المبادئ والقيم وتفعيلها والمطلوب هوإدماج المهاجرين بناء على القوانين، لا الولاء إلى الأمة وحدودها الجغرافية، إن دولة الحق الديمقراطية لا تضمن فقط الحقوق السياسية بل تضمن حتى الحقوق الثقافية، وتحترم الاختلاف العرقي والديني بشكل متساومع الجميع وفي ظل العدالة، فلا سبيل لحل الصراعات والتناقضات الاجتماعية إلا في ظل مجتمع عادل تعطي فيه الأولوية للعدل على الخير وفي إطار تشاوري وأخلاقي، وتعد أخلاقيات النقاش الضامن الوحيد للحق العادل لكل المشاركين في عملية التواصل والمحققين للإجماع والمتفقين على المعايير الكونية التي تسمح لهم بالانخراط في الجماعة.

وبهذا العمل وتتبعنا للمسار الفكري لهابرماس بدءاً من نقد العقلانية الأدائية والحدثة الغربية، واقتراح العقلانية التواصلية كبديل للعقلانية الأدائية ومحاكمة العقل الأنواري وإدخاله لنظرية التواصل وصولاً إلى تطوير نظريته التواصلية في مجال الفلسفة السياسية، حيث صاغ نظرية أخلاقيات النقاش في براديغم الديمقراطية التشاركية، وفي ظل الفضاء العمومي استطاع هابرماس أن يؤسس لمشروع فلسفي ضخم وغزير متشعب ومعقد ألا وهو مشروع الدولة الكونية، كتجاوز لإطار الدولة- الأمة، وهي الدولة الخارقة للحدود الإقليمية والجغرافية والقائمة أساساً على مبدأ التواصل والتشاور والمنتجة لقيم ومعايير كونية تختلف عن القيم والمبادئ الما قبل سياسية.

ففي خضم هذه المقدمات والمعطيات الفكرية لفلسفة هابرماس حول مشروع الدولة الكونية تكمن صياغة الإشكالية المحورية في هذا البحث وهي كالتالي:

ما المقصود بالدولة الكونية؟ وماهي الآليات والميكانيزمات التي مكنت هابرماس من التنظير لمشروعه الفكري الكوني؟ وكيف ينظر هابرماس إلى الدولة الكونية وإلى مستقبلها في ظل التطورات التي يشهدها العالم و ما هي القيم المحايدة لها؟

ويندرج تحت لواء هذه الإشكالية مجموعة من المشكلات الفرعية أثارتنا في سياق الموضوع نوجزها كما يلي:

- المشكلة الأولى هي: ماهي الجذور الفكرية لمفهوم الدولة الكونية عند هابرماس؟ وهي محاولة لإلقاء الضوء على الظروف والحيثيات التي صاحبت تشكل مفهوم الدولة الكونية بدءاً من نقد الحدثة الغربية ومركزية العقل الغربي ونقد العقلانية الأدائية إلى الاعتماد على المشروع الكانطي مشروع السلام الدائم، والنظام الكوسموبوليتي كسند أساسي وقوي للتأسيس لهذا المفهوم (الدولة الكونية) أي الحديث عن الحضور الكانطي في المشروع الكوني الهابرماسي.

- المشكلة الثانية هي: كيف ساهمت نظرية الفعل التواصلية في هذا البناء السياسي؟ وتناول هذه المشكلة التواصل كما نظر له هابرماس في هذا التأسيس باعتباره أرضية ومهد

لفلسفته السياسية. وانطلاقاً من الأهمية التي يحظى بها التواصل في الآونة الأخيرة، وضرورة اعتماد التواصل الذي يقوم على أخلاقيات النقاش في بناء مجتمع ديمقراطي تشاوري يعمه الحوار والتواصل.

- المشكلة الثالثة وهي: ما هو النظام السياسي الأنسب للدولة الكونية؟ ألا يمكن اعتبار الديمقراطية التشاورية كبديل للنظامين الجمهوري والليبرالي النظام الأمثل لما بعد الدولة - الأمة ولدولة الحق والديمقراطية؟ وكيف يمكن للبراديغم التواصل أن يصبح مفتاحاً سحرياً لتحقيق مشروع حدائث سياسي وهو الديمقراطية التداولية؟

- المشكلة الرابعة وهي: ماهي القيم المحايثة للدولة الكونية، وكيف استطاع هابرماس إعادة صياغة مفهوم الهوية ما بعد وطنية كمفهوم جديد يتجاوز حدود الهوية الوطنية؟ وكذا الوطنية الدستورية والمواطنة العالمية لإبعاد شبح القومية الألمانية ومواجهة ماضيها الأسود وكتجسيد للمبادئ العالمية لتجاوز كل مرجعية عرفية وثقافية ودينية ولغوية، هذا إضافة إلى العدالة وقيمة أخلاقية وإنسانية وكذا سياسية، يركز عليها صلاح المجتمعات والرغبة في العيش المشترك في ظل مجتمع عادل يكفل حقوق الأفراد ويحقق الخير للجميع يتظافر ويتفاعل الكل، هل حقيقة يمكن إرساء نظام كوسموبولتي على أرض الواقع أم انه مجرد فكرة يوتوبية بعيدة المنال، وهل الدولة الكونية تهدف بالفعل إلى خلق سلام عالمي أم يجب على العكس من ذلك فهمها وفق منطق الغلبة للأقوى، القائم على تأكيد قوة الدول العظمى واستغلالها للدول المستضعفة بحكم خلق السلام الدائم، وحماية حقوق الإنسان والمنظمات العالمية لتحقيق الاستقرار والأمن؟

الفرضيات الأساسية للبحث:

سعى هابرماس من خلال مشواره الفلسفي إلى الانتقال من العقلانية كممارسة وفعل ذاتي إلى جعلها فاعلية اجتماعية، ومن الفرد إلى الجماعة وتتجلى هذه العقلانية في التواصل المبني على أساس لغوي إلى أخلاقيات النقاش ليمتد إلى المجال السياسي، ليشكل البوابة الرئيسية

لتحقيق الديمقراطية التداولية في ظل الفضاء العمومي ومعولم، وفي إطار دولة الحق الديمقراطية كتجاوز لمفهوم الدولة - الأمة الكلاسيكي ولتحقيق ما يسمى بالدول الكونية أو فكرة مشروع كوسمبوليتي المبني على قيم ومبادئ ومعايير من صنع الجماعة والمواطنين الفاعلين في هذا النظام.

فرضيات البحث:

أولاً: العقلانية التواصلية بما هي تجاوز لمساوئ العقلانية الأداتية تستلزم نسقا اجتماعيا تشاوريا يشمل الجميع ولا يقصي أي طرف من النقاش والهدف منه الوصول إلى تحقيق الإجماع والتفاهم الإحكام إلى المعايير.

ثانياً: لا بد من نظام أخلاقي ومعايير أخلاقية لا يقصي أي طرف من النقاش وإدلاء برأيه ويعطي الأولوية للحق والأسبقية للعدالة.

ثالثاً: وجود مجتمع ديمقراطي تتاح فيه الفرصة للجميع للمساهمة في الحوار وإبداء الرأي حتى في التعبير وفي النقد، وحتى يسمع صوته ويأخذ بالحسبان عند اتخاذ أي قرار ويعترف به من قبل الكل مهما تعددت الجنسيات والاختلاف الثقافات

أهمية البحث وأساسه:

تأتي أهمية هذه الدراسة وهذا البحث من رهنية الموضوع فموضوع الدولة الكونية موضوع معاصر، مثير للجدل والنقاش وملفت للانتباه سواء من طرف مؤيديه أو معارضيه هذا إضافة إلى أن الفلسفة السياسية الهابرماسية احتلت في الآونة الأخيرة مركز الصدارة نظرا لما تشيره الإشكاليات المتعلقة بها من سجال فكري، واهتمام من قبل المفكرين سواء من قبل الغرب أو العرب على المستوى النظري وما يتعلق بها من نتائج معرفية وأيديولوجية وسوسيولوجية على المستوى العملي.

أهداف البحث النظرية والإجرائية:

سعيًا من خلال هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف فتناول موضوع الدولة الكونية وإشكالية القيم من شأنه أن يزيل كل شوائب العقل الأنواري والأداتي، وكذا المجتمع وتصحيح مسار الحداثة وعقلنتها، والتوجه إلى التواصل كحل علاجي للداء الذي استفحل في المجتمع والاحتكام إلى معايير وأخلاقيات النقاش ليصل في النهاية إلى تطبيقها في المجال السياسي، فمن التنظير إلى التطبيق ومن القول إلى الممارسة، فلم تعد الفلسفة بهذا تفكير من أجل الفكر بل أسندت لها مهام مساءلة الواقع المعاش، وتناول قضاياها تناولًا نقديًا لا من أجل هذه القضايا والمواضيع، بل من أجل دراستها وتمحيصها وجعلها تخدم الفرد والجماعة وتحويل كل فكرة عقلية مجردة إلى ممارسة واقعية، فلا جدوى من الفلسفات التقليدية المثالية التي أسقطت الإنسان في فخ الميتافيزيقا وعن الأهداف الإجرائية، فتمثل في كيفية التعامل مع مثل هذه المواضيع باعتبارها مواضيع واقعية، يومية راهنية، مع ضرورة استثمار إيجابياتها وأخذ الحيطة والحذر من مخاطرها وسلبياتها .

دواعي اختيار الموضوع:

لكل بحث جملة من المنطلقات والدوافع وثمة دوافع دفعتنا لاختيار هذا الموضوع وهوالدولة الكونية وإشكالية القيم المعاصرة أما الدوافع الذاتية فتتعلق بطبيعة فكر هابرماس الذي زواج بين النظرية والتطبيق، إضافة إلى سعة فكره وعمق آرائه، فبفضله استعادت الفلسفة مكانتها، وقدرتها على النقد وعلى مساءلة الواقع المعاش وعلى طرح قضايا الإنسان طرحًا جديدًا تتماشى ومتطلبات العصر ومستجدات العولمة، كما أن شساعة تفكيره تجعل القارئ يتطلع عن قصد أوغير قصد على جميع الفلسفات. دون استثناء في مجال اللغة، المعرفة الاقتصاد، السياسة، التحليل النفسي، والسوسيولوجيا وغيرها، وهذا من شأنه أن يزود الباحث بمعارف مختلفة على درجة عالية من التنوع والتعدد والعمق الفكري وتمكن فلسفة هابرماس القارئ من اكتساب روح نقدية، تجعله لا يتقبل الحقائق كمعطى جاهز إلا بعد تحليلها ونقدها

هذا علاوة على معايشة وتقصي ما يجري في العالم من أحداث مختلفة سياسية وثقافية وكذا اجتماعية .

أما عن الأسباب الموضوعية فيتمثل في تزويد المكتبة الجزائرية بمواضيع جديدة حول فلسفات معاصرة من شأنها إثراء البحث العلمي وتزويد القارئ بمفاهيم معاصرة لها صلة بظاهرة العولمة وبالنتائج التي أفرزتها ومن الاستفادة من هذه الأبحاث سواء نظريا أو علميا.

منهجية البحث:

لقد عملنا طيلة سير البحث على إتباع منهج تحليلي نقدي مقارنة في بعض الأحيان والتاريخي أحيانا أخرى أما في ما يتعلق بالجانب التحليلي في طريقة العمل، فقد انحصر في تتبع وفحص نصوص هابرماس المتعلقة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموضوع بغرض الوقوف على معانيها ومفاهيمها ومعرفة الخلفيات والمرجعيات الكامنة وراءها، كما عمدنا إلى إجراء مقارنات بين فلسفة هابرماس وفلسفات فلاسفة آخرين في حالات الاتفاق والاختلاف كالمقارنة بين هابرماس وجون راولز في العدالة، وبين النظرة الكلاسيكية للمواطنة والهوية ونظرة هابرماس، كما استندنا أيضا إلى النقد فلا يمكن تناول أي موضوع وخاصة المواضيع الفلسفية دون تسليط النقد عليها، فإذا كان هابرماس ورواد مدرسة فرانكفورت الذين سبقوه أو أتوا بعده جعلوا من النقد المهام الأولى والضرورية لكل فلسفة فكيف لا يمكن توجيه نقد لفلسفة هابرماس أولمن ساهموا في إثراء أفكاره خاصة ونحن بصدد طرح موضوع أثار جدل العديد من المفكرين فمنهم من اعتبره موضوعا واقعيا له ما يجسده على أرض الواقع، ومنه من اعتبره مجرد فكرة يوتوبية مثالية هذا علاوة على أن من السمات الأساسية التي ينبغي للباحث أن يتحلى بها هي الروح النقدية وهي المقومات العلمية لأي باحث يتوخى تحقيق الموضوعية ويهدف إلى إعطاء بحثه نوع من المصداقية، كما عمدنا إستخدام المنهج التاريخي كون فكرة الدولة الكونية عند هابرماس هي رغبة في تجاوز الماضي الألماني السحيق والشعور المخزي والأليم الذي تسببت فيه النازية لليهود.

خطة البحث

ولضرورة منهجية عمدنا إلى تقسيم البحث إلى أربعة فصول تسبقها مقدمها وتتلوها خاتمة.

فسعينا في المقدمة إلى تقديم فكرة عامة نمهد بها لموضوعنا، وطرحنا الإشكالية المتعلقة به وما يرافقها من مشكلات فرعية وكيفية معالجتها معرفيا ومنهجيا تم انتقالنا إلى:

الفصل الأول: وعنوانه بالجنور الفكرية لمفهوم الدولة الكونية عند هابرماس وقسمناه إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: تناولنا فيه النقد الذي وجهه هابرماس للعقلانية الأدائية كمنطلق لمشروعه الفلسفي ككل وكأرضية وقاعدة لتأسيس العقلانية التواصلية ومن ثمة للدولة الكونية وسميناه بـ: من العقلانية الأدائية إلى الحداثة السياسية.

المبحث الثاني: وعنوانه بمشروع السلام الدائم الكانطي ودوره في بلورة مفهوم الدولة الكونية الهابرماسية، نظرا للأهمية التي حظيت بها الفلسفة الكانطية في متن فلسفة هابرماس خاصة وأن مفهوم الدولة الكونية هو إعادة قراءة لفكرة السلام الدائم الكانطي.

المبحث الثالث: ويتمثل في إعادة تجديد هابرماس لمشروع السلام الدائم الكانطي وإعادة قراءته وفق ما يتطلبه العصر ولجعل هذا المشروع مشروعاً راهنيا وذلك من خلال تبيان نقاط الضعف والقوة في المشروع الكسموبوليني الكانطي للاستفادة منها وتخطيها وتجديدها، وسميناه بهابرماس والارث السياسي الكانطي بين الاضافة والتجديد (الحضور الكانطي في فضاء هابرماس).

أما الفصل الثاني: التواصل كفضاء لتحقيق مشروع الدولة الكونية (نظرية الفعل التواصلية وامتداداتها السياسية) وقسمناه إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: الفاعلية التواصلية ومنطلقاتها الفكرية، وذلك لأن التواصل يشكل المنطلق والقاعدة الأساسية لفكرة الدولة الكونية .

المبحث الثاني: إتيقا المناقشة كتأسيس لمبدأ الكونية، كون التواصل لوحده غير كافي ما لم يدعم بأخلاقيات المناقشة وبحجاج عقلاني لتحقيق الإجماع.

المبحث الثالث: الهيرمونيطيقيا النقدية كأداة للتحرر وكتحقيق للتفاهم وتدعيم للتواصل وهذا نظرا لأن اللغة عاجزة دوما عن تحقيق مهامها لما يشوبها من إختلالات فهي بحاجة الى فهم لتدعيمها.

الفصل الثالث: الدولة الكونية وأفاق الشرعية السياسية.

المبحث الاول: الفضاء العمومي كمؤسسة لتشكيل الرأي وأرضية الاجراء الديمقراطي، نظرا للاهمية التي يملكها الفضاء العمومي في مناقشة مختلف القضايا الخاصة بالشأن العام وكذلك في توجيه صناع القرار على المشاكل التي لم تخطر على بالهم ، ولكونه يمثل المنطلق لفكرة الديمقراطية التشارورية.

المبحث الثاني: الديمقراطية التداولية كبديل للتصورين الجمهوري والليبرالي و كنظام لدولة الحق الديمقراطية، على اساس ان الديمقراطية لا بد ان تنطلق من القاعدة الى القمة فينبغي الاخذ بالرأي العام انطلاقا من مبدأ التشاور ومن السيادة الشعبية لسن القوانين وتشريعها .

المبحث الثالث: من الدولة - الأمة الى ما بعد الدولة - الأمة، لتحقيق الديمقراطية التشارورية فينبغي على شكل الدولة الأمة أن تضحى بسيادتها الى شكل اخر عابر للأوطان يحقق اجماع المواطنين من مختلف بقاع العالم وكون الفصل بين الدولة - الأمة يشكل عاملا أساسيا لتحقيق قيم ما بعد وطنية .

أما عن **الفصل الرابع:** فعنوانه بمستقبل الدولة الكونية والقيم المحايثة لها بين الإنفتاح والإنغلاق.

المبحث الأول: الوطنية الدستورية ومشكل الإدماج، وهذا لأن القيم الوطنية بمفهومها الكلاسيكي أصبحت تشكل عائقاً أمام تحقيق الإدماج .

المبحث الثاني: الهوية ما بعد الوطنية ودورها في ضمان وتحقيق تعايش الثقافات المتعددة (أهمية تأسيس وحدة ثقافية سياسية في قلب تعددية الثقافات) .

المبحث الثالث: حدود التصور الكوسموبوليتي عند هابرماس بين الواقعية واليوتوبية.

وقد أنهينا عملنا ككل بحث علمي بخاتمة حاولنا فيها الوقوف على أهم النتائج الجديدة بالذكر التي استخلصناها من مجمل ما تطرقنا إليه في البحث.

أهم المصادر المعتمدة:

ولقد اعتمدنا في دراستنا لهذا الموضوع على مجموعة كبيرة من المصادر أغلبها باللغة الفرنسية ومراجع باللغتين الفرنسية والعربية ومن أهم المراجع المعتمدة التي لها صلة مباشرة بالموضوع :

نظرية الفعل التواصلي: La Théorie de L'agir Communicationnel

وكتاب ما بعد الدولة - الأمة: Après L'état Nation

وكذا كتاب الاندماج الجمهوري: L'intégration Républicaine

وكتاب الحق والديمقراطية: Droit et Démocratie

إضافة إلى كتاب السلام الدائم: La Paix Perpétuelle

هذا علاوة على مصادر أخرى لا تقل أهمية عن المصادر المذكورة أنفاً

منها كتاب الفضاء العمومي: L' Espace Publique

الدراسات السابقة:

وبقدر ما كانت المصادر المذكورة الدافع والمحفز الذي هيا نفسيتنا وحرك فضولنا في البحث لم يمنعنا هذا من تقصي الدراسات السابقة المنجزة حول فلسفة هابرماس والقريبة إلى حد

ما من موضوع أطروحتنا منها كتابات محمد نور الدين أفاية في كتابه الحداثة والتواصل محمد عبد السلام الأشهب ، في مؤلفه أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس على عبود الحمدوي في كتابه: الإشكالية السياسية للحداثة، جميلة حنفي في كتابها: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، عبد العزيز ركح في كتابه: ما بعد الدولة - الأمة، والقائمة لا تزال طويلة.

أما عن الدراسات الجامعية من رسائل دكتوراه بالجامعة الجزائرية عموما والتي تناولت فكر يورغن هابرماس عديدة نذكر منها :

أطروحة دكتوراه للباحث عطار أحمد بعنوان " تجديد العقل الأنثوري عند هابرماس قراءة نقدية للأيديولوجية الليبرالية المعاصرة " بإشراف الأستاذة الدكتورة " محمدي رياحي رشيدة " للموسم الجامعي (2010-2011) بجامعة وهران -2-

أطروحة دكتوراه بعنوان إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر يورغن هابرماس نموذجا من إعداد الباحث خن جمال بإشراف الأستاذ الدكتور : عبد اللاوي عبد الله للموسم الجامعي(2016-2017) من جامعة وهران -2-

أهم الصعوبات:

من دون شك أن البحث العلمي في أي ميدان كان جهد مضني، وهوفي الميدان الفلسفي أشد ضناءا والمقبل عليه ينبغي أن يوفر لنفسه قدرا كبيرا من الصبر والتضحية لتحقيق ما يصبوا إليه .

وعليه لعل من أبرز ما وجهناه من صعوبات هواتساع الموضوع وتشعبه وكذا غزارة المفاهيم المتعلقة به .واتضح الموضوع وفلسفة هابرماس عموما على جميع الفلسفات سواء المتعلقة بفلسفة اللغة، الفلسفة السياسية، السوسيولوجية وكذا الإعلام والاتصال وعودة هابرماس

إلى عدد لا يكاد يحصى من الفلاسفة سواء ممن عصفروه أو سبقوه وسرعان ما يتحول من معجب إلى ناقد .

وهذا ما يجعل من الصعوبة بما كان من الإلمام بالموضوع .

هذا إضافة إلى شبه ندرة المصادر بالمكتبات الوطنية الخاصة والجامعية مما اضطرنا إلى السفر إلى بلدان خارجية كفرنسا والمغرب الأقصى .

وإضافة إلى مشكلة ندرة الكتب، خاصة ما يتعلق منها بالجانب السياسي من فلسفة هابرماس واجهتنا صعوبة الترجمة فاغلب كتب هابرماس باللغة الفرنسية فإذا كان فهم النص بحد ذاته يمثل انجازا باهرا فكيف يمكن إعادة صياغته إلى اللغة العربية وإيجاد المصطلح المناسب للترجمة من الفرنسية إلى العربية.

وأخيرا نأمل من جراء هذا البحث أن يحقق جزءا من بسيطنا من جملة الأهداف المرجوة فلسفيا وأن يشكل بداية وليس خاتمة للبحث وأن نكون وفقنا في إعداد واستثمار المادة المعرفية والعلمية المتعلقة به.

الفصل الأول:

الجزور الفكرية لمفهوم الدولة الكونية

المبحث الأول: من العقلانية الأداة الى الحدثة السياسية

المبحث الثاني: مشروع السلام الدائم الكانطي ودوره في بلورة مفهوم الدولة الكونية الهابرماسية.

المبحث الثالث: هابرماس والإرث السياسي الكانطي بين الإضافة والتجديد
(الحضور الكانطي في فضاء هابرماس)

المبحث الأول: من نقد العقلانية الأداة إلى الحداثة السياسية

1- نقد العقلانية الأداة:

يورغن هابرماس هو واحد من أهم أعمدة الفكر الفلسفي الألماني الذين استطاعوا بإنجازاتهم الفلسفية وإسهاماتهم الفكرية أن يشقوا طريق العلم والمعرفة، ويجعلوا من الواقع والمجتمع أرضية خصبة لطرح قضايا اجتماعية، وسياسية وإنسانية من شأنها أن تؤسس لتنوع فكري شامل متجدد باستمرار وفتح الآفاق للسؤال الفلسفي والمزاوجة بين الفلسفة والواقع، ولعل من الدوافع التي دفعتنا لإنجاز هذا البحث هو تفعيل دور الفلسفة النقدية باعتبارها فلسفة تحررية مخلصه للإنسان من ضمار ومأساة الأنظمة الرأسمالية والشمولية وهيمنة نظام الأمركة على العالم أجمع، علما أن رواد مدرسة فرانكفورت سواء الجيل الأول أو الثاني، جيلا مخضرمًا بين الواقع الألماني وإنتكاساته والواقع الأمريكي وإيديولوجيته.

وإذا كان الجيل الأول للمدرسة إشتغل على الماركسية وعلى قمع الحضارة الغربية وإتخذ موقفا سلبيا من العقلانية الأداة التي أنتجت التقنية وكذا النزعة الوضعانية، فإن الجيل الثاني من المدرسة والممثل بيورغن هابرماس إستطاع أن يضم الجراح ويؤسس لوثام إجتماعي بإمكانه أن يخلص الفلسفة من إنسداد الأفق الذي شكلته العقلانية الأداة وكسر الحواجز التي تقف كعائق أمام تفعيل الحوار بين أفراد الجماعة الواحدة وحتى الجماعة الكونية ولقد وجد هابرماس ضالته في فعل التواصل وفي المنعرج اللغوي الذي شكل القاعدة الأساسية والمحورية لنظريته حول الفعل التواصل، بل في نسق فلسفته كلية بإعتبار التواصل القلب النابض للمجتمع بل إلى أبعد من ذلك يمثل العمود الفقري للدولة الكونية.

وعرفوا بطابع تفكيرهم النقدي، بإعتباره المهمة الأولى للفلسفة منذ نشأتها فلا ينبغي للفلسفة أن تتفصل عن الواقع أو تتعالى عن المجتمع إنما عليها أن تهتم بتحليل مختلف الوقائع والكشف عن سلبيتها قصد تجاوزها، وإحداث تغيير في أنماط الحياة الاجتماعية المختلفة

« فوظيفتها الحقيقية هي نقد الواقع القائم وتحليله... هي ممارسة النقد الذي يعني الجهد العقلي والعملية لعدم تقبل الأفكار وأساليب الفعل والسلوك والظروف الاجتماعية والتاريخية القائمة، وسائر العلاقات التي تربط الإنسان بعالمه ومجتمعه تقبلاً أعمى¹، ويمكن القول أن هابرماس هو الفيلسوف الذي دفع بمدرسة فرانكفورت إلى مرحلة مميزة من التفكير وجعلها أكثر انفتاحاً وتطلعا على ميادين مختلفة خاصة منها الميدان الاجتماعي كذا الميدان السياسي فهومن أهم الفلاسفة النقديين اللذين سعوا إلى بلورة الفكر النقدي لا في مجال الفلسفة فحسب بل في المجتمع والسياسة واستطاعوا بشهرتهم أن يوصلوا أفكارهم ونهجهم الفلسفي إلى العالم إلى يومنا هذا.

فمؤلفاته العديدة عرفت شهرة كبيرة أظهرت توجهه الفكري وكشفت الستار عن الفيلسوف والسوسيولوجي وإن لم نقل السياسي لإنشغاله مؤخراً بالكتابات السياسية، فمن النقد إلى التواصل إلى الحديث عن المواطنة العالمية والديمقراطية التشاركية، وما بعد الدولة - الأمة. فما هي إسهامات وإضافات هابرماس لمدرسة فرانكفورت؟ وكيف استطاع أن يبلور فلسفة نقدية، وما مصادر النقد لديه؟ كيف ساهمت فلسفته النقدية في بناء فلسفة سياسية ومن ثم مشروعه الكوني؟

الحديث عن التفكير النقدي لهابرماس يحيلنا مباشرة إلى الحديث عن النقد الذي مارسه واهتم به الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت على رأسهم ماكس هوركهايمر، تيدودور أدورنو هربارت ماركيز بل ومن البدايات الأولى للمدرسة أحي منذ « إنشاء معهد الأبحاث الاجتماعية الذي تأسس بشكل رسمي سنة 1923 وتولي قيادته كارل غرونبرغ².

¹ بومنير كمال: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص ص: 37-38.

² طاهر علاء: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان ط1، د.س. ص: 48.

وتشير كلمة الافتتاح التي ألقاها الرئيس الجديد للمعهد إلى واقعية المواضيع التي ينبغي للمعهد أن يهتم بها، والحرية والاستقلالية للباحثين وعلى ضرورة الاشتغال على الفكر الماركسي إذا أكد فيه « على انتمائه الفكري للماركسية والمنهج العلمي وبأن الماركسية سوف تكون المبدأ الموجه لنشاط المعهد الفكري وأن الاتجاه الماركسي يمكن أن يكون نقدياً ».¹

وما يميز رواد هذه المدرسة هو مستواهم الثقافي رغم انتماء أغلبهم إلى أسر ثرية تهتم بالتجارة، ومع تولي ماكس هوركهايمر لرئاسة المعهد وبعد تعذر الحالة الصحية لغرونبرغ اتسع الفكر النقدي للمعهد والانتاجات الفكرية الضخمة فلم يعد المعهد يتبنى الفكر الماركسي بل امتد إلى مجال العلوم والفلسفة السياسية وعلم النفس الاجتماعي « لم يعد الاهتمام منصباً فقط على نقد الاقتصاد السياسي كأداة تحليل للمجتمع الرأسمالي كما كانت ترى الماركسية، بل اعتمدت مقاربات تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية. وهي بمثابة الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت حقا ما عرف باسم النظرية النقدية ».²

لكن الإنتاج الفكري والبحث العلمي ما لبث أن يستمر بصعود الحزب النازي إلى الحكم والمعادي للماركسية والحزب الشيوعي، وكذا النزعة العرقية اليهودية، هذه العراقيل وقفت أمام تطور أعمال المعهد وشكلت خطورة أمام بقاءه مفتوحا الأمر الذي دفع أعضاءه إلى مغادرة ألمانيا آنذاك إلى دول أخرى منها جنيف وأمريكا وفرنسا فبالرغم من هذا التشتت الجغرافي واللاتسويق الفكري الذي عرفه المعهد إلا أنه سيجني ثماره من خلال انفتاحه على لغات مختلفة تسمح له بإيصال ونشر أفكاره والاحتكاك بثقافات متعددة ساهمت في توسيع دائرة النقد لدى رواد المدرسة « نلاحظ أن أعوام المنفى لم تقلل من شأن أفاعلية النشاط الفكري لأعضاء

¹ طاهر علاء: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق، ص: 49.

² مصدق حسن: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1 2005 ص: 28.

المعهد، حسبنا أن نذكر أن فترة الثلاثينات والأربعينيات والخمسينات قد شهدت عدة دراسات هامة شكلت في مجموعها ما نسميه اليوم بالنظرية النقدية¹.

لقد ساعد صعود النازية في ألمانيا وفشل الماركسية بها، وسيطرة الرأسمالية في أمريكا على تعميق الفكر النقدي للمدرسة، لأن مثل هذه الاتجاهات والحركات السياسية والاقتصادية، بحاجة إلى نقد صارم وجهد فكري يكشف عن سلبياتها وهيمنتها المفرطة. فسنوات المنفى قد تولد الشعور بالحنين إلى الوطن لكنها أظهرت من جهة أخرى اتساع الأبحاث العلمية والفنية وحتى النفسية ومواضيع مختلفة، لم يسبق للمعهد أن تطرق إليها وهوفي بداية تكوينه فالنازية شكلت سلاحاً نوحدين سلبي تمثل في اضطهاد اليهود ونفيهم إلى أرض المنفى وإيجابي في كون المعهد وجد على حد تعبير دولوز مسطحات محايدة، مختلفة ومتنوعة ساهمت في تكثيف أبحاثه وتنوعها.

ومن بين هاته المواضيع التحليل النفسي وفي هذا الميدان بالذات ينبغي الإشارة إلى إسهامات إريك فروم والممثلة « في المزوجة بين إسهامات فرويد وماركس في إطار النفسيات المجتمعية »²، وفي مؤلف هاربرت ماركيز " إيروس والحضارة " والحقيقة أن التحليل النفسي ساهم في المزوجة بين فهم الواقع وتحديد خفاياه ودوافعه النفسية، فما أغفله التحليل النفسي الفرويدي هو تركيزه على دور اللاشعور والعقد والمكبوتات في تفسير سلوك الإنسان، أما الواقع الاجتماعي وما يحمله من انتكاسات ومآسي فأخرج من حيز نظريته، كما ركز على مرحلة الطفولة بالذات وتغافل عن ما تلحقه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالإنسان « لقد رأى فروم أن الماركسية كانت على خطأ حين أسقطت أهمية العامل السيكولوجي لغريزة التملك، كما أن ماركس لم يضع أهمية للمقدمات السايكولوجية »³.

¹ حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربارت ماركيز دار التنوير ، بيروت ، لبنان، ط1، 1993، ص: 107

² أسون بول لوران: مدرسة فرانكفورت، تر: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 1990 ص: 22.

³ الحيدري ابراهيم : النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقى، لبنان، ط1، 2012، ص: 217

وبرزت دراسات أساسية وهي السلطة السياسية ومعاداة السامية، فصعود النازية فسح المجال للعنصرية العرقية والقومية الألمانية، وبهذا غدت النازية من أخطر أنواع الحكم المتسلط الراض للآخر والهادم لعرى التواصل بين الذات، وشكلت كتابات والتر بنيامين، أهم سند لخلخة النظام النازي، وزحفه نحو العديد من دول العالم، خلق نوعاً من العجز والفشل لدى بنيامين فانتتهت حياته نتيجة الانتحار» وفي عام 1940 وجد والتر بنيامين نفسه وقد استحال إلى ضحية مباشرة لواقع فاشي مغلقاً لا ينفع أي شيء في مواجهته وحتى فعاليته الفكرية في أبسط ممارستها قد انتهت فتعذرت عليه القراءة والكتابة، فأدى هذا التعذر إلى انتحاره¹.

لكن لا يمكن إغفال إسهامات والتر بنيامين في المدرسة قبل وفاته فقد لجأ إلى الفن الثوري كبديل لأفكاره النقدية، ومن أهم أعماله العمل الفني في عصره إعادة إنتاجه تقنيا عام 1935 إيماناً منه بقدرة الفن على التغيير وعلى النقد وأضاف تيودور أدورنومبحثاً هاماً للمدرسة وهو البحث الجمالي، وبين من جهته دور الفن في تهدئة الأوضاع السياسية وتحقيق نوع من التفاهم بين الجماهير والسلطة، فللفن دور أساسي في خدمة المجتمع ومصالحة المشتركة «فالميل المنتشر في الثقافة الحديثة أو الصناعة هو التوجه نحو استخدام الفن كوسيلة للسيطرة على سلوك الجماهير من أجل أغراض سياسية وتجارية»².

هكذا ساهم رواد مدرسة فرانكفورت سواء بأرض المنفى أو بألمانيا أي بعودة المدرسة إلى مدينة فرانكفورت حينما صارت فرانكفورت فرانكفورتية في ميونيخ في نحت الفكر النقدي لهابرماس فمصادر فلسفته النقدية بدأت من خلال تأثره بالعديد من الفلاسفة منهم ممثلي الجيل الأول خاصة عمل ماركيز، الإنسان ذوالبعد الواحد، وهوركهايمر النظرية النقدية والنظرية التقليدية إضافة إلى مارتن هايدغر، وفلاسفة الأنوار، وهيجل وكارل ماركس، وماكس فيبر وغيرهم.

¹ طاهر علاء: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق، ص: 61

² مفرج جمال وآخرون: نيودور أدورنو، من النقد إلى الاستطيقا، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1 2011، ص: 104.

لقد استطاع هابرماس وكذا رواد النظرية النقدية من الاستفادة من فلاسفة التنوير وورثوا عنهم مفهوم النقد وإيمانهم بقدرة العقل على تحرير الإنسان من أوهام الأساطير والخرافات وتجاوز أي تفكير تقليدي يكبل الفكر كما نادوا بالحرية باعتبارها حق طبيعي ينبغي الإقرار به في الدساتير والقوانين وبهذا أثروا وبشكل كبير على جمهور هائل من الفلاسفة سواء الألمان أو غيرهم، لكن هذا لا يعني أن العقلانية الأنثوية لم تسلم من النقد فإذا كان هدف الأنوار هو تجاوز الفكر الكنسي والتحرر والإنعتاق من سيطرتها وتقييدها للفكر وتحجره من خلال تفعيل العقلانية، فإن هذا الهدف سرعان ما انقلب رأساً على عقب ووقع مجدداً في السيطرة، لكن هذه المرة سيطرة إنجازات العقل ذاته إنها العقلانية التقنية، إن هذه الحالة يسميها فلاسفة النظرية النقدية بـ «عقلانية اللاعقلانية التي تستهدف بشكل أساسي في نظرهم فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة»¹، فالسيطرة لم تعد تفهم كما كانت من قبل، فهي ليست سيطرة الرجل الحاكم أو سيطرة الطبيعة على الإنسان مثلما هو حال المجتمعات البدائية أو سيطرة رجال الدين في فترة القرون الوسطى إن الحال يتعين بسيطرة العلم والتقنية، التي أنتجها الإنسان لتحقيق سعادته فتحولت إلى النكبة وسلاح مدمر.

فرغم ما حققته التقنية وكذا العلم من تقدم وتطور للإنسان إلا أنه لم يستطع مسايرة الواقع المعاش للإنسان وتقديم حلولاً ناجحة للوطأة القاسية التي وقع فيها، «إن التقنية ليست شيئاً محايداً عديم اللون والطعم والرائحة، كما أنها ليست مجرد تطبيق عملي لممارسة نظرية هي العلم، إنها منطق أو وضع أو موقف فلسفي أو إيديولوجي ليست آلات وأدوات ووسائل عمل في يد الإنسان، بل إنها أدوات ووسائل تركز منطق السيطرة وتكشف عصر التقدم التقني وإيديولوجيا النظام التكنولوجي»².

¹ آفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1991، ص: 31

² يفوت سالم: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطباعة للصناعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999 ص: 90.

ويرى هابرماس مثله مثل سابقه أنه تم تسخير العلم والتقنية لصالح السيطرة وأشكال التسلط السياسي والاقتصادي ومن ثم الاجتماعي. ولهذا ارتبط مفهوم النقد بنقد العقلانية الغربية، التي نظرت إلى العلم بوصفه وسيلة لتحقيق أغراض الإنسان المختلفة، دون النظر إلى الأبعاد الأخلاقية والغايات الإنسانية السامية وهما يسميه رواد مدرسة فرانكفورت بالعقل الأداةي *Raison instrumentale* ففلسفة النظرية النقدية عملوا على الكشف عن فظاعات العقلنة في النظام الاجتماعي ولكن منطلقين من أرضية العمل العقلاني لأنهم يسلّمون بأن العقلنة أصبحت « محايدة لتطور البشرية غير أنها استعبادية أكثر مما هي تحررية بسبب كونها أفرزت عالما صار ما في ضبطه الإداري يلغي الاختلافات ويستبعد ما هو خاص وينزع عن الفرد كل دلالة».¹

ويشير كلا من ماكس هوركهايمر، وتيودور أدورنوفي كتابهما جدل التنوير أنه حتى الثقافة أصبحت منتوجاً عقلانياً، مسايروا للايديولوجيا السياسية وسلطة المجتمع ولم تعد الوظيفة الاجتماعية للغة أهم وظيفة لها، بل أصبحت اللغة مجرد أداة ووسيلة للدعاية والإشهار فتقافة الإنسان من فنون، وإبداعات، وتراث، وفكر وغيرها خضعت هي الأخرى لهيمنة السلطة السياسية وسيطرة التقنية والمنتجات الصناعية عن طريق وسائل الإعلام « تظل الصناعة الثقافية صناعة تسلية، فهي تمارس سلطتها على المستهلك بواسطة التسلية، التي ينتهي بها الأمر بالانتهاء لا بمجرد إملاء بل بالعدوانية اللازمة لها تجاه ما هو أكثر منها»²، ويرى هابرماس أنه لا وجود لعلم خال من الشوائب السياسية، بل يخضع لتوجيه هذه القوة والتي تعمل وفق إرادتها إن لم نقل علاقته بالسياسة علاقة احتواء وتضمن، فالأخلاق دابت في شظايا العلم، ووقعت مصلحة الإنسان وإنسانيته في فخ التقنية وتحول الإنسان من ناقد إلى مستهلك لا يمكنه مقاومة منتجات الحياة الاستهلاكية.

¹ أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 33.

² هوركهايمر ماكس، أدورنوتويدور: جدل التنوير، تر: جورج كثورة، دار الكتاب الجديد، لبنان، بيروت، لبنان، د.ط، 2005 ص: 159.

وترجع أصول النظرية النقدية التي عمل هابرماس على تطويرها من خلال تكليف الفلسفة بمهام جديدة على غرار المهام الأولى التي أسندت إليها من قبل قلم لم يمل من إعادة تعريفها في ضوء ما شهدته المجتمعات الأوروبية من تغيرات وهذا ما طرحه في كتابه جوانب فلسفية وسياسية "ما الفائدة من الفلسفة"، وفي كتابه "بعد ماركس " Apres Marx " في الجزء الخاص بدور الفلسفة داخل الماركسية، لقد تمكن من توجيه الفلسفة للقيام بمهمتها النقدية، بل أضحى فعل الممارسة النقدي أهم مجال لها، وخلص إلى فكرة مفادها المزوجة بين الفكر النقدي والواقع الاجتماعي ولن يتحقق هذا الهدف، إلا إذا إستطاعت الفلسفة أن تتخلص من طابعها الشمولي المتعالي، وتكف عن البحث عن المطلق لأنه لم يعد من مهامها « تؤدي الفلسفة في رأيي مهمة الكشف عن شمولية الفكر التي تهدف، إذ تكوّننا العلوم إلى المعرفة الموضوعية، مثل شمولية المبادئ التي تحكم الممارسة العقلية للحياة غير القابلة للشرعنة فقط بل للتبرير»¹ واستقى مفهوم النقد من الجيل الأول للمدرسة فإستفاد من كتاب الجدل السلبي لأدورنو تيودور، والإنسان ذوالبعد الواحد لهربرت ماركيز، والنظرية التقليدية والنظرية النقدية لماكس هوركهايمر وكذا جدل التنوير كتاب مشترك لأدورنو وهوركهايمر. ومن فلاسفة الأنوار فلقد عمل إيمانويل كانط على ترسيخ مفهوم النقد ضمن منظومته الفكرية النقدية من خلال ثلاثيته نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم إضافة إلى استثمار مفهوم السلب عند "هيجل" كمفهوم نقدي فهابرماس" يدرج برنامجه الفلسفي منذ البداية ضمن ما يسميه العقلانية النقدية « التي أرادها عقلانية تحررية، ولأجل تأسيس نظريته في الفعل التواصلية بدل هذا الفيلسوف جهودا جبارة في القراءة والاطلاع والسجال والبناء».²

وبناء على هذا يمكن القول أن شخصيته شخصية فريدة من نوعها له القدرة على فهم واستيعاب أفكار وفلسفة سابقه، وكذا معاصريه وفيلسوف نقدي بامتياز لا يكتفي بجمع آراء

¹ هابرماس يورغن: بعد ماركس ، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، ط1، 2002، ص:229.

² آفاية محمد نور الدين : في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2014، ص:71.

المفكرين وتحليلها بل بإخضاعها للنقد الصارم إنه قوي البصيرة عمل على مناقشة الأوضاع التي شهدتها ألمانيا وأوروبا عموماً، وكذا أمريكا بحكم حياته في المنفى فالقارئ للنصوص الهابرماسية المتقدمة منها، أوحى المتأخرة يدرك موسوعية أفكاره وتشعب فلسفته بحكم معاشته سواء من بعيد أو قريب لويلات الحكم النازي، فورث هذا الفيلسوف القلق الوجودي إزاء الحياة لكنه خلافاً لهيدغر الحياة ليست مشروعاً للموت وإنما هي موطن لبناء علاقات إنسانية محكومة بقيم أخلاقية. وفضاء مفتوح أمام الجميع لتعزيز التواصل والاعتراف المتبادل.

ولهذا السبب دخل هابرماس في سجال قوي مع الفلسفة الوضعانية منتبهاً خطي الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، فالوضعانية غدت نظام معرفي مسدود الأفق. فهي تتضمن مفارقة بارزة فحواها أن النظام العلمي والمنهج التجريبي الاستقرائي هو النموذج الأمثل لكل العلوم، بل غدت تحمل طابعا إيديولوجيا، حاولت تقنين الحياة الاجتماعية والقيم الإنسانية من خلال إخضاع الظواهر الاجتماعية لآليات دراسة الظواهر الطبيعية فالمنهج العلمي الذي سخر لفهم الطبيعية والسيطرة عليها أسقط على الإنسان للتحكم فيه.

ويدي الإنسان وما يحمله من أبعاد إنسانية مختلفة إجتماعية ونفسية، وتاريخية ومن قيم كالعدالة والمساواة والحرية، وما يشعر به عواطف، إيماءات وانفعالات، مثله مثل أي ظاهرة مادية كانت، علاوة على إيمانها المطلق بقدرتها على إيجاد الحلول لكل الأسئلة والمشاكل التي يواجهها الإنسان سواء كانت مادية أو إنسانية « إن نقد هابرماس للوضعانية ينصب على تعبيرها الفلسفي كما على دورها الإيديولوجي، ذلك أن العلمي والإيديولوجي متلازمان في الوضعانية المعاصرة، ثم إن الوضعانية والنزعة التقنية تشكلان وجهين لنفس الوهم الإيديولوجي، بل إن الوضعانية تسجل ما يسميه هابرماس بنهاية نظرية المعرفة»¹.

لقد سلبت الوضعانية في نظر هابرماس القيم الإنسانية التي طالما دافع عنها الفلاسفة ومجدوها خاصة فلاسفة عصر التنوير، وعاملت الإنسان كمعطى من معطيات التجربة العلمية

¹ آفاية محمد نور الدين: لحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص: 62.

وأعلنت من قيمة العلم والتقنية على حساب التفكير الفلسفي ولهذا السبب عمل هابرماس على ربط المعرفة بالمصلحة وأعلن في كتابه " المعرفة والمصلحة " عن وجود ثلاثة مصالح تقابلها ثلاثة مجالات المعرفة هي:

1- المعرفة الامبريقية التحليلية: والتي تميز العلوم الطبيعية وتؤدي مصلحة معرفية تقنية هدفها السيطرة على الطبيعة تنظر إلى الوقائع على أنها معطيات التجربة ومجالها معارف العمل « وأقصد بالعمل أو الفعل العقلاني الغائي إما فعلا أدواتها أو اختيارا عقليا أو مركبا من كليهما، ويهتدي الفعل الأدوات بالقواعد التقنية التي تقوم على معرفة تجريبية وتتضمن في كل الأحوال، تنبؤات مشروطة حول وقائع قابلة للملاحظة مادية أو اجتماعية».¹

2- معرفة تاريخية تأويلية: وتؤدي مصلحة عملية، هدفها الاتفاق البيداتي وتقوم أساسا على الفهم ومجالها معارف الفعل « أما نظرياتها، فليست مبنية إستدلاليا والتجربة فيها ليست منظمة تبعا لنجاح العمليات، فالنظرية تكون متوضعة عند التقاطع بين آفاق النص والمؤول».²

3- مصلحة تحررية تمثلها العلوم النقدية من قبيل الماركسية والتحليل النفسي ومجالها معارف التحرير، وحقيقة الأمر أن ما تسعى إليه المصلحة التحررية، التي ستقود النظرية النقدية « هو ذلك الجمع الديالكتيكي الذي يجمع بطريقة تأملية تلك الفضائل المتكاملة التي في كلتا المصلحتين ».³

والدافع الذي جعل هابرماس يوحد بين المعرفة والمصلحة ويقسمها إلى ثلاثة مصالح هو تجاهل النزعة الوضعية للعقلانية التواصلية، وإيمانها المفرط بإنتاجات العلم والتقنية، أو كما يسميها الجيل الأول من المدرسة بالعقلانية الأدواتية ولهذا السبب ميز هابرماس بين العمل

¹ هابرماس يورغن: العلم والتقنية كريدولوجيا، تر: إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ط1 1999، ص: 88.

² هاوآلان: النظرية النقدية، تر: ثائر ذيب، دار العين للنشر، الإسكندرية، مصر ، ط1، 2010، ص: 88.

³ المرجع نفسه، ص: 88.

والتفاعل، ونقد مفهوم العمل كما حدّده كارل ماكس فليس العمل هو ما يميز الإنسان بل التواصل المبني على اللغة أيضا.

وخلص كل من تيودور أدورنور وماكس هوركهايمر أن سيطرة الإنسان على الطبيعة وهيمنة العقلانية الغربية، يولد الشعور بالخوف من المستقبل المجهول، والعيش في قلق إزاء الوجود، « فالرغبة الشديدة في الهيمنة على الطبيعة، تخلف في الإنسان خوفا يائسا من المجهول لذلك تنشأ القدرة على التفكير العقلاني كرد فعل على هذا الخوف »¹، فالخوف يمثل دافعا للإنسان لتنشيط القدرات العقلية، ولتصويب الفكر نحو إيجاد حلا للعقلنة الغربية ومأساة العقلانية الأدائية، ولهذا دعا ثيودور أدورنوالى تفعيل دور الفن لمجاوزة هذه العقلانية. لكن الفن الثوري، لا الفن الذي استخدم كمجرد وسيلة للتسلية والترفيه والذي فقد أصالته لامتزاجه بالثقافة المصنعة من قبل الطبقة البورجوازية.

ويعقد هابرماس مصالحة مع العقلانية الأدائية لأنه مهما يكن ليست هذه العقلانية سلبية بالمرّة بل لا تزال تحتفظ بمنجزاتها الإيجابية، فبالإمكان الاستفادة من العلم والتكنولوجيا، من أجل توطيد، وتمثين العلاقات الاجتماعية وترسيخ الفعل التواصلي وترشيد الحوار والنقاش وإقامته على أخلاقيات تواصلية، للحد من الأضرار والنكبة التي نجمت عن إنتكاسات العقلانية الأدائية « يتميز العقل التواصلي بقوة التماسك، الملازمة للوافق بين الذات وفي الاعتراف المتبادل، ويحدد بذلك عالم حياة إجتماعية »².

وإذا ما قارنا نقد رواد الرعيل الأول من المدرسة خاصة ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر بنقد هابرماس نجده أقل حدة وصلابة من سابقه ذلك أن إنحرافات العقلانية الأدائية ووقوعها في مزالق ليست في مأمن من الخطر لا يرجع إليها بحد ذاتها، بل إلى الإنسان الذي أساء

¹ الخوني محسن: التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة في فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009 ص: 220.

² هابرماس يورغن: القول الفلسفي الحداثي، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، د.ط 1995، ص: 497.

إستخدامها، إنه عقل مستغل من قبل المنظرين الاقتصاديين، ومن قبل السلطة السياسية بايديولوجياتها المهيمنة على العقول، ليتحول هذا العقل إلى أداة ووسيلة للتحكم في الإنسان أيضا إضافة إلى الطبيعة، ويتحول إلى سلعة وأآلة تدير بأجهزة الضبط والتحكم عن بعد والخطأ الذي وقع فيه كل من هوركهايمر وأدورنوهوعدم فصلهم بين العقلانية الأداة والكوارث التي رافقت ظهوره متجاهلين تماما عطاءاته الإيجابية وإسهاماته البالغة الأهمية على المستوى العلمي والتقني والصناعي، وما التواصل الناجم عن أجهزة الاتصال المختلفة كالأنترنت وغيرها إلا أحد الإفرازات الإيجابية، لهذا العقل، ومنه يتضح أن نقد هابرماس كان أكثر عقلانية واتزاناً وحكمة.

ولتجاوز نقائص العقلانية الأداة، وتطهيرها مما لحقها من إنتقادات وترميم ما هدم منها حدد الإطار الذي ينبغي للعقل أن يعمل وفقه من خلال تحديد دور الفلسفة باعتبارها المنقذ لهذا العقل واقترح عقلا بديلا ألا وهو العقل التواصلي وكأساس لنظريته حول الفاعلية التواصلية « فقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصلي إرساء معقولية، سلوكية مفادها أن شخصا معينا ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي إهتماما ببعض الافتراضات التداولية، نعتقد بأنها ذات منحي عام¹».

ولهذا تكتسب الفلسفة الهابرماسية، ونظريته حول الفعل التواصلي وموقفه من العقلانية قيمة لا مثيل لها بعقلنته للعقل الغربي، والحدثة ودعوته للتفكير في سبب فشل العقل الأنواري في تحقيق أهدافه، ولذلك دخل في سجال قوي مع فلاسفة ما بعد الحدثة خاصة جاك دريدا وميشال فوكو، وجون فرانسوا ليوتار، وحجته في ذلك هوأن هؤلاء، لم يتمكنوا من التفكير فيما هو كائن بل فيما يجب أن يكون، فلم تسائل فلسفتهم الأسباب والدوافع التي جعلت العقلانية

¹ هابرماس يورغن : إتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة ، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010م، ص: 30.

الغربية مركز السلطة والهيمنة، ولماذا لم تف بوعودها « هذا العقل يبدوالىوم حسب الفلسفات ما بعد الحداثية الأداة المعرقلّة في فهم الواقع مستندة في ذلك إلى كون أن الفلسفة العقلانية تلك لم تقي بما وعدت به الإنسانية من حرية وموضوعية وعمومية، بل على العكس من ذلك خلقت العقلانية تلك شروط الفوضى، فنلاحظ إنتشار الحروب وأشكال العنف (...).» والدوس على مفهوم العمومية والعالمية ¹ «بمعنى أن ما شهده الإنسان من خراب و دمار كان نتيجة لتفشي هذه العقلانية، و سيطرتها على جميع المجالات بما فيها المجال الإنسانيو هذا ما يظهر أنها لم تلتزم بالأهداف المسطرة التي رسمها رواد التنوير.

وقد وجد هابرماس في النقد البديل الكافي، لمعالجة أزمة الحداثة، بدل التخلي عنها بحجة سلبيات العقلانية الأذاتية ودعى إلى مجاوزة فلسفة الذات وفلسفة التأمل بعدما هيمنت على الفلسفات السابقة إلى فلسفة التواصل ما دام النقد يعتمد على أساس لغوي ومن ثم إعادة الاعتبار للنقد الأنثوري بإخراج طاقاته الإيجابية الكامنة فيه، فما المقصود بالحداثة وكيف ساهمت الحداثة السياسية في التنظير لمشروعه الكوني؟

2- الحداثة السياسية:

يعتبر هابرماس أن الحداثة هي إنتصارا للعقل، وعبرت عن وعي جديد وحقبة جديدة عرفت بعصر التنوير، وعلى الرغم من إنحراف العقل الأنثوري عن مساره إلا أنه يظل مدافعا عن هذا العقل، وبالتالي عن الحداثة وغدت الحداثة بالنسبة إليه موضوعا فلسفيا ومشروعا غير مكتمل وهذا ما يبعدها من أن تكون فاصلا بين فترة زمنية واخرى وإنما هي وعي العصر بمحتوياته « لأن الحداثة في نظره لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة كمرحلة النهضة أوالتنوير أوالمرحلة المعاصرة وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وثم الوعي بالمرحلة الجديدة ²»

¹ بوجنال محمد: الفلسفة السياسية الحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت لبنان، د.ط 2016، ص: 44.

² بغورة الزواوي: ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط1 2009 ص: 47.

وهذا ما يمنحها الإستمرارية ويجعل منها سبيلا للتغيير، ولعل هذا هو الدافع الذي جعل هابرماس يرفض موقف دعاة ما بعد الحداثة، كون الحداثة مرتبطة بزمنها

وإستند الى مفهوم العقلانية الفيبرية باعتبارها مقاربة خصبة لمفهوم الحداثة، وتساءل ماكس فيبر عن السبب الذي جعل العقلانية لصيقة بالغرب ولماذا تحولت من أداة تحرر الى أداة إستعباد. أليست العقلانية التي نتحدث عنها هي العقلانية التي إتخذت فلسفة الأنوار سلاحا جادا، وفعالا لمقاومة أشكال التسلط والعنف، أليست هي المصباح الذي خلص فكر الإنسان من ظلمات الاوهام والاساطير «إنطلق هابرماس من ذلك السؤال الموجه والمحوري الذي حير فيبر وهو البحث عن السبب الذي جعل التطورات العلمية الفنية، السياسية والإقتصادية لا يحدث إلا وفق نمط العقلنة الخاص بالغرب ليصل في نهاية تحليلاته الى أن هناك صلة داخلية وضرورية بين الحداثة والعقلانية الغربية».¹

كما قسم فيبر مجالات العقل الى ثلاثة أقسام وهي العلم الوضعي أو مجال الوقائع الموضوعية العلمية، وثانيا المشروعية الأخلاقية أو مجال المعايير، ثالثا المعايير الجمالية أو مجال القيم والدلالات الرمزية، فبالنسبة للمجال الأول وهو مجال الطبيعة أدى تقدم العلم والتقنية الى مجاوزة العامل الديني، وسقوط تصورات العالم الدينية، التي سادت في السابق وهوما أدى حسب هابرماس الى « أن تهرب الألهة من عالمنا »²، فالعقل إكتسب سلطة على حساب الدين، وبالنسبة للمجال الثاني، فلقد ساهمت الاخلاق والحقوق في عقلنة المجتمع ثقافيا ما ينتج عنه فقدان الحرية.

ومع أن هابرماس تأثر بعقلانية فيبر فلقد خالفه في كون العقل الأداة، هو العامل الوحيد في مسار العقلنة والحداثة الغربية، وما يرفضه الأول لا يتمثل في العقلانية الأداة وإنما

¹ حنيفي جميلة: بورغن هابرماس من الحداثة الى المعقولية التواصلية، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية الجزائرية د.ط، 2016، ص: 17.

² مجدي عبد الحافظ: هابرماس الرد على خصوم الحداثة، مجلة إبداع، مجلة فصلية للأدب والفن، ع 15، صيف 2010 ص: 39.

السلطة الإيديولوجية للعقل، والتي هيمنت على أشكال الحياة فهولا يغفل دور العقل الأداة لكنه يؤكد من جهة أخرى على ضرورة التفاعل بين الذات المبني على الحوار واللغة أي على دور الفاعلية التواصلية وهوما أغفله فيبر وكذا الجيل الأول من المدرسة «إذ وجد أن الفهم الصحيح لمشكلة العقلانية وعقلنة مظاهر الحياة الاجتماعية لا يتأتى من التفكير من المصالح المكونة للمعرفة على إختلاف نماذجها وأنواعها بل من إعادة بناء نظرية لفعل التواصل كما يتمثل بوجه خاص في التفاعل اللغوي»¹، فالعقلانية التواصلية تهدف حسب هابرماس الى اصلاح ما أفسدته بعض جوانب العقلانية الأداة و الغربية.

وما يمكن فهمه من هذا التحليل أن الحداثة الغربية نشأت بفضل القطيعة التي أقامها فلاسفة الأنوار، والغرب بصورة عامة مع المرحلة السابقة أي مع العصر الوسيط ولم تنشأ الحداثة دفعة واحدة بل إرتبطت في بدايتها بالفن كثورة على الأوضاع الكنيسية والتي كانت سائدة في هذه الحقبة، ثم تطورت وإرتبطت بالعلم، والتقنية وإنصب الإهتمام على الدور الذي يمكن أن يقدمه كل منهما للإنسان والطبيعة، وساهم فلاسفة التنوير في نشر الوعي بقدرة الانسان على التقدم، والإزدهار وعلى التأسيس للقيم الأخلاقية والإنسانية « كان مشروع الحداثة الذي تم رسمه في القرن الثامن عشر على يد فلاسفة التنوير يتوقف على مجهودات هؤلاء الفلاسفة في سبيل تطوير العلم الموضوعي والأخلاقيات الكونية، والقانون والفن المستقل بما يتوافق مع منطقتهم الداخلي»².

وفي نظر هابرماس فإن هيجل هو أول فيلسوف إستخدم مصطلح الحداثة من خلال إستعماله لمفهوم الأزمنة الحديثة ويقصد به الزمن الاتي، دلالة على الزمن المنتظر وهو زمن مرتبط بالمصير الإنساني، كما هو مفهوم إستخدامه المسيح للدلالة على العهد الجديد أي يوم

¹ عباس فيصل: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005 ص: 706.

² بروكر بيتر: الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة ط1، 1995، ص ص: 208 - 209.

المعاد «في النطاق الذي يتميز فيه العالم الجديد العالم الحديث عن العالم القديم بإنفتاحه على المستقبل تحصل بداية عصر تاريخي وتدمم كل لحظة من لحظات الحاضر الذي يولد الجديد لهذا يحتوي الوعي التاريخي للحادثة على حد بين الأزمنة الجديدة والزمن الحالي»¹.

مهما اختلفت معاني الحادثة، والتي لا يمكن حصرها في معنى واحد فإنها تظل حادثة تحريرية، تهدف الى التغيير، والى التحديث بفضل العلم والتقنية، ولقد تنبه مارتن هيدغر الى دور التقنية كون المشاكل التي يطرحها العلم تستوجب حلا تقنيا، فالتقنية في هذه الحالة ليست مجرد وسائل واليات وإنما هي الحل المنتظر لوضع حد للمشاكل العلمية التي يتخبط فيها الانسان «ذلك أن سيادة التقنية ليست انحرافا أو شذوذا إنسانيا في نظر هايدغر وإنما هي ظاهرة تتجدر في صلب كل تاريخ بوصفه نسيانا للكينونة وانسحابا لها»².

ويظل هابرماس متمسكا بأن الحادثة مشروع ناقص غير مكتمل، ينبغي الإستفادة من محاسنها ومراجعة أخطائها والغرض من ذلك تحقيق هذا المشروع وبناء مجتمع تواصلية. وعلى هذا الأساس ميز في كتابه التقنية والعلم كإيديولوجيا * بين العمل والتفاعل « فالعمل يحيل لديه على النشاط الاداتي أي الاختيار العقلاني لوسائل الملائمة لتحقيق الاهداف المرسومة في حين أن التفاعل مرتبط بالنشاط التواصلية أي ذلك النشاط الذي يشجع الحوار والنقاش اللذين يؤديان الى التفاهم»³. وتظهر الكتابات المتأخرة لهابرماس إهتمامه بالمجال السياسي، ومن غير البعيد أنه لا يهدف الى ربط الحادثة بالسياسة، مثلما ربط بينها وبين المجتمع، وإذا كانت السياسة تهدف الى حل المشاكل التي يتخبط فيها المجتمع سواء كانت إجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية فإنه لا يمكن فصل الحادثة عن السياسة، وما يبرر ذلك الحادثة التي شيدها فلاسفة

¹ هابرماس يورغن: الحادثة وعيها بالزمن وإحتياجها الى العثور في ذاتها على ضماناتها الخاصة، تر: محمد البكري مجلة فضاءات مستقبلية، الدار البيضاء المغرب، ع 1، 1995، ص: 34.

² آفاية محمد نور الدين: الحادثة والتواصل، مرجع سابق، ص: 228.

* Jürgen Habermas : La Technique et la Science comme idéologie, tr : J.R .Ladmiral
Ed : Gallimard, Paris, 1973.

³ البلواني عادل: النظرية السياسية لهابرماس: الحادثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2014، ص: 27.

العصر التنوير، إرتبطت بالواقع السياسي وعملت على تغييره» ولذلك فإن مشروع الحداثة الغربية عند هابرماس منذ عصر الانوار الى الآن إرتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم والعقلنة والتحديث¹.

وما دامت الحداثة تعنى بالتجديد والتغيير وبوعي زمنها فإنها ملزمة بحل الأزمات السياسية من حروب وصراعات ومن سيطرة وهيمنة الدول العظمى للدول المستضعفة ومن جهة اخرى فهي ملزمة بالبحث عن الأركان والركائز الأساسية التي ينهض على أساسها النظام، ولقد سعت الحداثة السياسية الهابرماسية الى إيجاد مخرج لواقع المجتمعات الرأسمالية، وللأزمات التي يتخبط فيها العالم والناجحة عن التثيؤ، وعن الهجرة المتنامية الى دول الرفاه والصراع الإثني ... وغيرها من المشاكل التي تتخبط فيها الإنسانية جمعاء، وذلك بإرساء نظام سياسي يقوم أساسا على مناقشة عمومية، حاجية تعبر عن إتفاق الذوات وتفاهمها على مصالحها المشتركة وتشكل السيادة الشعبية ركيزة هذا النظام والتواصل سلطته الأساسية، وينمو النقاش ويتطور في ظل فضاء عمومي كشرط لقيام تجربة ديمقراطية وكوسيلة لتحريك الرأي العام وفتح عيون السلطة، وإقامة دولة الحق الديمقراطية كدولة عدل وقانون، تحول فيها السلطة التواصلية الى سلطة إدارية تمنح الحق لكل مواطن في سن القوانين، ويذهب هابرماس الى أبعد من ذلك حينما يتحدث عن ديمقراطية كوسمبوليتية وعن دولة كونية تلك هي الإصلاحات التي أراها هابرماس لتصويب مسار الحداثة المنحرف عن أصله. بدايتها التواصل ونهايتها تحقيق مجتمع كوني، أي من عقلانية بينذاتية الى عقلانية كونية، لكن ما هو السبيل الكفيل بتحقيق هذه السياسة ومن ثم شرعية سياسية بإمكانها تجاوز شكل الدولة - الأمة الى ما بعد الدولة - الأمة الى المجتمعات العابرة للأوطان ومن ثم النظام الكوسمبوليتي هذا ما سأحاول الإجابة عنه في الفصول الثلاثة اللاحقة.

¹ آفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1991، ص:165.

المبحث الثاني: مشروع السلام الدائم الكانطي ودوره في بلورة مفهوم الدولة الكونية الهابرماسية.

إن الحديث عن السلام الكوني وعن الدولة الكوسموبوليتية وما يرافقها من قيم ومبادئ أصبح اليوم ضرورة ملحة لتجاوز النطاق المحلي، والحدود الجغرافية الضيقة للدول وتشريعاتها السياسية المحدودة، والبحث عن دولة تتجاوز الإقليم الواحد إلى تعددية الأقاليم وتتفاعل مع الإختلاف الثقافي والتعدد الحضاري، وتحقيق مشروع السلم الدائم لجميع الشعوب في ظل دستور كوني، تصلح مبادئه لجميع أنحاء المعمورة، والمدينة العالمية لتحقيق مواطن عالمي ينعم بالسلام والأمان المنسجمين مع مفهوم الإنسان كغاية في ذاته لا كوسيلة.

وتجد هذه السياسة وهذا المشروع ضالته في السياسة الكونية ومشروع السلام الدائم لإيمانويل كانط بإعتباره المؤسس الشرعي للفلسفة النقدية وللتنوير والحدثة السياسية، بقصد إستلهاهم فلسفته في الحقبة الراهنة كحل للمسائل الخلافية المتعلقة بالسياسة، والحدثة والأخلاق وغيرها. وأهدف في هذا المبحث إلى تقديم خلاصة أفكار إيمانويل كانط حول الدولة الكوسموسياسية، وحول السلام الدائم لرصد الأهمية التي تشغلها فكرة الكونية الكانطية في نظر هابرماس فما الذي يعنيه كانط بالسلام الدائم؟ وهل الإنسانية تتوق إلى تحقيق السلم أم أنها مجبولة على العنف والصراع؟ وماهي الشروط الأساسية التي إقترحها كانط لتحقيق تحالف الشعوب، ومجتمع الأمم؟ وهل يمكن القول أن مشروع السلام الدائم والسياسة الكونية تحمل طابعا فعليا، وإجراء واقعا أم أنها مجرد حلم فلسفي وفكرة مثالية؟.

مشروع السلام الدائم الكانطي:

يعد مشروع السلام الدائم المنشور في كتاب « نحوالسلام الدائم محاولة فلسفية » من أهم كتابات كانط التي لقيت ترحابا من قبل القراء، في الفترة الحديثة إلى يومنا هذا فالكتاب يعبر عن أفكار كانط حول تحقيق سلام عالمي، وموقفه من الحروب، خاصة وأن أوروبا خلال الفترة الحديثة شهدت حروبا داخلية وخارجية، فالسلم أصبح مطمحا بشريا يهدف إليه كل تجمع بشري

وكل دولة صغرى كانت أم كبرى والغرض منه وضع حدا للحروب، والنزعات والخلافات بين البشر والإرتقاء بالإنسان الى مستوى العالمي وإلى المراتب الأخلاقية العليا، ويفتح كانط كتابه السلام الدائم بعبارة « لا داع للتساؤل عما إذا كانت العبارة الساخرة المنقوشة على لافتة أحد الفنادق الهولندية والتي تمثل مقبرة، هي موجهة الى عموم الناس، وأعلى وجه التخصص الى رؤساء الدول ممن لا يرتوي أبدا تعطشهم الى الحرب، وأنها تعني فقط الفلاسفة ممن يستسلمون إلى هذا الحلم العذب »¹ ومفاد العبارة "نحو سلم أبدي" في نظر كانط هي إرساء السلام على كافة انحاء المعمورة البشرية، ووضع حد للإرادة المماليك والحكام الجامحة في شن الحروب التي أصبحت في نظره تهدد الوجود البشري، فهي حروبا قذرة يتعطش إليها كل حاكم يبتغي الحصول على أكبر قدر ممكن من الربح والثراء على حساب قوم آخرين، ووفق قانون الغاب اي حكم القوي على الضعيف، خاصة في الدول غير الجمهورية « فالحرب هي من أبسط الأمور، لأن رئيس الدولة ليس مواطنا، إنما هو مالك للدولة، فليس في الحرب ما يهدد مائدته أو صيده أو قصور متعته أو حفلات بلاطه... الخ. لهذا نراه يستطيع أن يقرر إعلان الحرب بالسهولة نفسها التي يقرر فيها اقامة حفلة ترفهية ولأسباب تافهة عاهدا هذا الى جهاز الديبلوماسية، بلا مبالاة ان يبتكر المبرر الذي تتطلبه اللياقة السياسية».²

ولا بد لفكرة السلام الدائم المستوحاة من الشعار المكتوب على لافتة الفندق الهولندي الا تبقى مجرد شعار فقط، او حلم يتوق اليه كل فيلسوف كحامل لمهمة التنوير، بل ينبغي ان تطبق وتتحقق على ارض الواقع باتخاذ كافة السبل والشروط اللازمة لتحقيقه، ويظهر كانط نقاؤه من امكانية تحقيق هذا المشروع وينقذ النظرة المتشائمة لليبنتز leibniz في نظره للإنسان نظرة عدوانية، فهو في نظره مناقض تماما لمبادئ السلم العالمية، ولا يصلح لتحقيق هذا المشروع بل هذا الاخير مجرد وهم وزيف « لقد كان ليبنتز في نظره قاسيا حينما كتب يقول: لكن اي سلم

¹ كانط ايمانويل: نحو السلام الدائم، محاولة فلسفية، تر: نبيل الخوري، دار صادر بيروت، لبنان، ط1، 1985 ص: 29

² المرجع نفسه، ص: 43.

دائم يمكن ان نقيمه بين اناس يسمحون وبشكل عمومي بقواعد مضادة اطلاقا لكل مشاريع السلم(...) لم يعد هناك اي حق بين البشر ولا اية عقيدة، ولا اي سلم دائم يمكن ان نتمناه (...) ليس هذا سوى تصنع ولهو غير مجد لحشد من السذج»¹.

ويهدف كانط من خلال مشروع السلام الدائم الى جعل الحلم الفلسفي حقيقة بالارتقاء بالإنسان من حالة الطبيعية الى الحالة المدنية، ليصبح السلم يهدف عام لا خاص يطمح اليه كل مواطن عاديا اومثقا، رجل دين اورجل حكمة، وليرد به على كل نزعة تشاؤمية تنظر الى الانسان نظرة عدائية ويتصدى لكل سخرية وهزل بهذا المشروع، ولم يكن ليبنز لوحده من سخر من هذه الفكرة بل جان جاك روسوايضا حينما كتب حول مشروع القديس بطرس MR.saintPeter الداعي لإقامة السلام الدائم في اوربا « وهكذا على الرغم من ان هذا المشروع كان حكيما جدا، فإن وسائل تحقيقه تتبنا ببساطة المؤلف، لقد كان يتخيل بكل طيبة إنه لا ينبغي علينا سوى عقد مؤتمر سلم واقترح بنود له يتم توقيعها وكل شيء سيسير حينئذ على أحسن ما يرام، فلتقل ان هذا الرجل النزيه يدرك من خلال مشاريعه حينئذ نتائج الأمور كيفما ستحدث، غير أنه يقدر مثل الأطفال وسائل تحقيقها»².

ويتبين لنا حسب وجهة نظر جان جاك روسوان سبل تحقيق مشروع السلام الدائم غير مجدية لأنه يدرك تمام الإدراك صعوبة الإنخراط في الحياة الاجتماعية وتحقيق التعايش السلمي، فيما بين الافراد بشكل مثمر يسهم في ضمان حقوق وتوزيع الواجبات على نحولائم كل فرد من افراد المجتمع، وبالتالي اتاحة الفرص الممكنة لحياة التمدن، ولعل الصعوبة تزداد اكثر عند ما يصبح تنظيم مشروع السلم ذو طابع كوني، يتعدى حدود الدولة الواحدة ليشمل عدة دول بل كل انحاء المعمورة هذا المشكل عبر عنه كانط بقوله: « اكبر مشكلة بالنسبة للنوع الإنساني هو مشكل الذي أجبرته الطبيعة على حله وهو تحقيق مجتمع مدني يدير الحق بصفة

¹ حنفي مصطفى: النزعة الانسانية وارث الانوار، افريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2014، ص: 121 .

² بن شيخة المسكيني أم الزين: كانط راها انسان في حدود مجرد العقل ، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص:195.

عالمية مثلما يديره في المجتمع وبصورة أوضح في المجتمع الذي يتمتع بدرجة عالية من الحرية¹. وعليه فإن الحل الذي يقترحه كانط والذي يرى أن دوافعه طبيعية هو تأسيس مجتمع قائم على مبدأ الحرية الكلية والتي تضمن المساواة بين الأفراد في هذا الحق، بإعتباره حق طبيعي من حقوق الإنسان، أي إقامة التوازن بين حرية الفرد وحرية الآخر ليس كفرد ينتمي الى الجماعة الواحدة، بل ايضا كفرد ينتمي إلى جماعات الأخرى المكونة لتحالف الشعوب.

ينبغي النظر الى مشكل الحق كمشكل كوني عالمي لا كمشكل فردي يتحدد بناء على ما هو ذاتي وعلى إستقلالية كل فرد، ولا كمشكل يستلزم التنازل عن الحقوق بموجب تعاقد الأفراد لضمان الأمن والإستقرار، بل أضحي الحق الكوني مقولة من مقولات كانط الأخلاقية إذا من دونه يختل العدل « كما ان البشر أدركوا منذ البداية أن السلام الكوني مبتغى أقصى ولوجودهم، وأنه من شروط تحقيق هذا المبتغى الوعي لوعي بالحاجة الى المعاملة بعضهم البعض على أسّ ضرب من الحق المعموري الذي هو بمثابة قوام العدل، فأواصر الصلة بين العدل والحق المعموري تبدو على قدر فائق من العمق بحيث يختل العدل في حالة تغييب الحق المعموري وينتفي الحق المعموري بفقدان العدل²، ويعول كانط على الحق والعدل في ضمان السلام الكوني إذ لا يمكن تغييب طرف على الآخر الامر الذي يجعل فكرة تحقيق هذا المشروع فكرة أخلاقية فثمة علاقة متينة بين الفلسفة الأخلاقية الكانطية وفلسفته السياسية.

وإذا كانت الفلسفة الأخلاقية الكانطية تقوم على أساس عامل الإرادة باعتبارها المشرع الأساسي للقانون الأخلاقي فإن المشروع السلام الكوني يتحقق بالفعل الإرادي للإنسان وبقدرته على تشريع الذاتي، Lauto_legislation فالفرد باعتباره كائنا إجتماعيا وأخلاقيا لا يشرع لنفسه القانون أوالمبادئ الاخلاقية التي ينبغي ان يسير وفقها ويخضع لها فحسب بل ان يشرع

¹ Emmanuel Kant: idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, tr: Luc Ferry Ed : Gallimard, 1985, p 18.

² كانط ايمانويل: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، تر: زهير المدني، دار نهى للباعة والنشر، مكتبة علاء الدين صفافس، تونس، ط1، 2012، ص:49.

لأخريين ايضاً « افعل كما لو كان على مسلمة فعلك ان ترتفع عن طريق إرادتك الى قانون طبيعي عام »¹ فهذه القاعدة تجعل من الإنسان مشرعاً اخلاقياً كونياً، فهو ينتقل من الأخلاق الفردية القائمة على مبدأ الإستقلال الذاتي للإرادة L'autonomie de la volonté الى الأخلاق الكونية المراعية للإرادة الجماعية للشعوب والأمم، فالفعل الأخلاقي إذن لا يكون اخلاقياً، إلا إذا كان يهدف إلى تشريع كونياً، والأهمية التي يحظى بها الفعل الأخلاقي في التشريع الإجتماعي ناتجة عن الدور الإيجابي للإرادة في التشريع الذاتي، إنها الإرادة الطيبة التي مبدأها الخير الأعلى وأساسها النية الخيرة، والمحقة للواجب على أساس أنه واجب المتحدة بالمبدأ القبلي وبالأوامر المطلقة لا الأوامر الشرطية الصادرة عن المبدأ البعدي، « وهكذا نجد أن مبدأ كل إرادة إنسانية من حيث هي إرادة تصنع تشريعاً عاماً عن طريق مسلماتها جميعاً، هذا ان تيسر له ان يكون مبدأ صائباً، إنما يصلح صلاحيتها تامة لان يكون أمراً أخلاقياً مطلقاً، (وذلك لأنه - ومرجع هذا علوجه التحديد الى فكرة التشريع العام) _ لا يقوم على أية منفعة وأنه تبعاً لذلك يستطيع وحده بين كل الأوامر الممكنة، أن يكون هو الأمر غير المشروط».²

وتنظر الإرادة الخيرة في نظر كانط ناجحة سواء تحقق الفعل أم لم يتحقق لأن قيمة الفعل الخلقى تكمن في النية الخيرة التي دفعت بالفاعل الى فعل فكما أن النجاح يزيد من قيمتها فالإخفاق والفشل في تحقيق الفعل لا ينقص أويحط من شأنها فلنفرض أن ممرضة مكلفة بمعالجة المرضى، بدل أن تعطي المريض حقنة الشفا حقنته بحقنة السم، فسوف تظل إرادتها خيرة رغم فشلها في أداء مهامها فالحكم اذن لا يتعلق بالنتائج وانما بالنوايا التي الهمت الفعل.

والقانون الأخلاقي بحكم أنه قانون عام وكونياً، لا هو قانون مدني ولا قانوناً طبيعياً، وإنما هو قانوناً عقلياً، فالأول يعبر عن القوانين الوضعية المتميزة بالنسبية تختلف من دولة الى اخرى وتنتج اما بالإتفاق والتعاقد كالعقد الإجتماعي، الذي بموجبه يتم التنازل الأفراد عن حقوقهم

¹ كانت امانويل: تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، 2002، ص:94.

² المرجع نفسه، ص ص: 114 _ 115.

لصالح الحاكم شريطة ضمان هذه الحقوق والحفاظ عليها، وقد تنتج القوانين عن القوة والإكراه كما هو حال الأنظمة الديكتاتورية. أما القانون الطبيعي فهو القانون الذي يخضع له الأفراد بصورة تلقائية ومن غير الممكن مخالفته، وما يميز القانون الأخلاقي أنه قائم على مبدأ ما يجب أن يكون، لا على ما هو كائن، بعيدا عن كل مصلحة ومنفعة قاطعا صلته بكل الميول والرغبات المخالفة لذلك القانون. « وهكذا فإن إحترام القانون ليس الدافع الى الأخلاقية، بل هو الأخلاقية نفسها منظور إليها ذاتيا كونها دافعا لان الفعل المحض العملي، برفضه كل ادعاءات حب الذات المتناقضة معه انما يولي القانون سلطة هي وحدها صاحبة تأثير الان »¹ وبناء على هذا فالإنسان الفاضل هو الذي يحترم القانون ولا يهدف الى تحقيق غاية خارجة عن الفعل الاخلاقي بل يتوق الى الخير الأقصى او الأسمى باعتباره موضوعا للإرادة وانعدام الخير الاقصى واستحالته يعني زوال القانون الأخلاقي.

ولما كان الخير الاقصى يرتبط بالقانون وبالواجب فانه يرتبط بالضرورة بالدين فالدين هو المعرفة والامتثال للواجبات الدينية بوصفها قوانين للإرادة الخيرة. والدين الأخلاقي الكانطي هو دين عملي بحيث يتعين على الكائن الأخلاقي ان يقوم بالفعل لجلب ما فيه خير له ولغيره وان يمتنع عن الشر بحيث لا يسبب الإيذاء له وللآخرين، فالسعادة والخير والفضيلة لا تتحقق مالم يأخذ هذا الكائن التجمع البشري بالحسبان، وبالإيمان بخلود النفس، ووجود الكائن العاقل الأسمى كافتراض التحقيق الخير الأقصى في العالم أي الله « والنتيجة هي أن الإنسان الذي لا يعتقد بوجود الله منذ البداية ليس هو فقط الرسان متعريا من الدين، بل هو بالإنسان الأخلاقي لأن تحقيق الخير الاسمي لا يتم الا بالإيمان بالله، اللاهوت ... في نهاية المطاف يصبح الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق نظرا لأن الدين ليس إلا معرفة جميع واجباتنا على أنها أوامر الإلهية»².

¹ كانط امانويل: نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز دار سات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص: 149.

² المزوعي محمد: عمانوئيل كانط، الدين في حدود العقر والتوير الناقص، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2007 ص: 86.

إن كانط يجعل من مصادرات العقل العملي باعتبارها موضوعات للعقل الخالص والتمثلة في الإعتقاد بخلود النفس والإعتقاد بوجود الله، موضوعا للقانون الأخلاقي ولالإيمان الخلفي فاللاهوت الحقيقي هو اللاهوت المؤسس على قواعد أخلاقية عقلية صادرة عن إرادة حرة كشرط لتحقيق الخير الأسمى، غير أن التطابق والتكامل التام بين الإرادة والقانون الخلفي، لا يمكن للإنسان ان يبلغه الا بافتراض كائن عاقل خالد أي إفتراض خلود النفس، وهذه المصادرة والإفتراض يقودنا لا محالة الى مصادرة ثانية وهي وجود الله، فالخير الأسمى لا يتحقق في الوجود. وفي العالم إلا بوجود علة عليا للطبيعة قائمة على اساس اخلاقي هي الله، وهكذا قاد التفكير في وجود اخلاق خالصة وخير اسمى الى التفكير في وجود الله والاعتراف بقوة كامنة وراء الطبيعة والإنسان.

بالنسبة لكانط الله ليس هو فاعل أخلاقي بالمعنى الصحيح للكلمة، وإنما هو مصدر للأوامر والنواهي التي تتماشى وتتوافق مع ما سنه الفاعل الأخلاقي الحقيقي، من قواعد أخلاقية بفضل عقله العملي الخالص، فالإنسان إذن هو خالق القيم، ومشرع للقوانين الأخلاقية ومثبت لها وضامن لتفعيلها وتطبيقها والأولية للأخلاق المؤدية والمساعدة على الإيمان الديني « وتعد مسألة وجود الله مسلمة ضرورية ترتبط بفكرة إجتهد الإنسان في مجال الأخلاق، إذ أن هذا الإجتهد يدفعنا الى التفكير في كائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل يمكنه أن يحقق للإنسان المجتهد السعادة، فانه هو الضامن للأخلاق عند كانط كما كان ضامنا للمعرفة عند ديكارت»¹ فليس الخوف من الحساب والعقاب الإلهي، أوجاء الرحمة والخشية من العذاب هو أساس قيام الفاعل الأخلاقي بواجباته الأخلاقية، لأن ذلك يجعل القانون الأخلاقي ذاتي يزول بمجرد زوال فكرة وجود الله، وإنما قيام الفاعل الأخلاقي بواجباته الدينية المنزهة عن كل مصلحة ومنفعة وغير مقيدة بشروط بماهي قيم إنسانية هي الدافع الى الإيمان بوجود الله.

¹ غيضان السيد علي: الاخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر، د.ط

إن الدين الذي يقصده كانط هو الدين الأخلاقي الذي يقوم على شعور المرء بضرورة إمتثاله للقواعد الأخلاقية وأدائه لوجباته على أمل تحقيق الخير الأقصى فهو موجه للسلوك الحسن عند الإنسان، والباعث على التصرف الأمثل للوصول به الى أعلى مراتب الإنسانية، والمختلف عن الدين التاريخي أو اللاهوت التاريخي القائم على معرفة الوقائع التاريخية كالوحي والمعجزات.

« واللاهوت الطبيعي تصور من هذا الجنس نجده في نهاية حدود العقل الإنساني، الذي يرى نفسه ملتزما بان يرفع أنظاره الى أعلى أي الى فكرة الكائن الأسمى»¹ إن الفرد يجد نفسه مجبورا على القيام بالأوامر والإمتناع عن النواهي إنه إيمان مؤسس على التقاليد يضع الواجب الأخلاقي داخل الأمر الديني، وبهذا يصل كانط الى نوعين من الديانة، دين عقلي، ودين آت من الوحي ليقيم في النهاية علاقة تداخل بينهما « من أجل أن يصل مرتبة عقلانية الإيمان والإيمان العقلي القائم على الأخلاق»².

ويرد كانط السلوك الديني الى إعتقاد المرء بوجود كائن أسمى منه أي الإعتقاد بوجود الله وبخلود النفس والى عامل ذاتي يتمثل في نزوع الإنسان نحو مثله العليا ومن علاقاته بمثله الأعلى الأخلاقي، بحيث يكون هذا النزوع صادرا عن ارادته الحرة فالفاعل الاخلاقي هو فاعلا حرا و ارادته الحرة هي مصدر جميع أفعاله والفعل الاخلاقي هو فاعلا إلزاميا ضروريا يشترط الحرية وكذا مسؤولية الفاعل إتجاه ذاته وتجاه الاخرين بحيث « تتبدى لنا فلسفة كانط الأخلاقية نازعة نزوعا صريحا الى الحرية، وهي تريد الا يكون الفعل الأخلاقي أخلاقيا، مالم يكن صادرا عن إرادتنا الحرة، ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعد أخلاقيا اذا صدر عن خضوعه لإرادة خارجية»³، فتأدية الفرد للواجب ليس لذاته أو للجماعة التي يتواجد فيها فحسب، بل من حيث كونه شخص ينوب عن العالم ككل، فالكونية تتعدى حسب كانط ما هو فردي، وما

¹ كانط امانويل: مقدمة لكل ميتافيزيقا، يمكن ان تصير علما، تر: نازلي اسماعيل حسين محمد فتحي الشنيطي، موقف للنشر د. ط ، 1991، ص: 165.

² المصباحي محمد: من اجل حداثة متعددة الأصوات، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010 ص: 43.

³ بلكيف سمير: إمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الامان، الرباط، ط1، 2011 ص: 92.

هوجماعي، وتتجاوز كل معنى عرقي، وكل إقليم جغرافي إنها ترتبط بالإنسانية جمعاء، ويفكر شمولي كوني، يتعدى الفروقات الفردية والتعددية الثقافية، والتفاوت الحضاري، والإختلاف اللغوي، ذلك أن تحقيق الكونية ومشروع السلام الدائم الكوني، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدور العقل والواضح أن نظرة كانط لهذا المشروع نظرة تفاعلية فهويثق بإنسانية الإنسان وبخيرته « فالنموذج المثالي للفكرة السياسية يقدم صورة عن (نظام سياسي) الهدف منه تحقيق أكبر قدر من الحرية الإنسانية وفق القوانين تسمح بتعايش الحريات، فكرة كهذه ضرورة للعقل فهي تقدم قاعدة لقيام تصورات؟ قابلة للتطبيق عن النظام السياسي، الذي يريده كانط متوافقاً والغايات الأساسية للإنسان».¹

ورأى كانط ضرورة إنتقال الإنسان الى الحياة المدنية لممارسة حريته وتنظيمها على نحو أفضل وهذا التأسيس لن يكون إلا بفضل التكوين الأخلاقي للأفراد يؤهلهم للعيش في كنف الجماعة والدخول في نظام يسمح لهم بالتعايش وبإحترام حرياتهم وضمن مسارتهم وأمنهم « إن الحصول على أمن للمشكل معناه التوصل الى تفسير دواعي الحاجة الى الدولة وما يقتضيه العيش في كنفها من تنظيم سياسي يوفر الإنسجام وينظم الحق على نحولائم الفرد والمجموعة».²

لقد سعى كانط الى نقل إهتماماته بفلسفة الأخلاق الى فلسفته السياسية، ورأى ضرورة التعايش السلمي بين البشرية كافة وإقرار السلام بينهم، والبحث عن السبل لفك النزعات والخلافات بين البشرية كافة خاصة وأن الشر قد إستقل في صميم ذاتها، فأصبحت تنزع نحوالحروب والقتال، وتتسابق للحصول على أكبر قدر ممكن من الثراء وتميل الى التعصب

¹ منصف عبد الحق وآخرون: ميتافيزيقا الحق وتأسيس السياسي داخل الحداثة، لكانط ونقيضة العقل السياسي الحديث، ضمن كتاب: التأصيل النقدي الحداثة وما بعدها، قراءة في الفلسفة الكانطية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1، 2005، ص:91.

² المدنيني زهير: المدينة الكونية في فلسفة كانط: سياسة المعمورة، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2011، ص: 90.

والعدوانية وهذا السبيل يتمثل عند كانط في الدين الأخلاقي الدين الواحد الصالح للبشرية والصادر عن العقل وعن الإرادة الحرة هو الحل الأمثل لنبذ الحروب وإحلال السلام الكوني « فلو فكرت الدول لأدركت إنها من أجل حياة أمنة ومصانة من اي عدوان والحيلولة دون فناء الثروات البشرية مجبرة على التخلي عن الجميع ضد الجميع، والإستسلام لمنطق الحق والقانون»¹، فالحرب مهما كان نوعها تتعارض مع الأخلاق وعلى الدول أن تبذل قصارى جهودها لتحقيق سلام عالمي كوني كواجب أخلاقي تلتزم به كل دولة.

ومن أجل تحقيق سلم أبدي قدم إيمانويل كانط في كتابه: نحوالسلام الدائم الشروط الممكنة لتحقيقه والمتمثلة في ستة بنود تمهيدية أرفقها بثلاثة بنود نهائية، وتتمثل البنود التمهدية في:

1- « ينبغي ألا تعتبر أية معاهدة صلح على أنها كذلك إذا ما كان اطرافها قد إحتفظوا ضمنا اللجوء إلى حرب جديدة»²، فمعاهدة الصلح لاتضع حدا للحروب وإنما تعبر عن هدنة مؤقتة بين الدول وتعبر عن عدم تخلي كل من الدول المقيمة للحرب عن عدوانيتها وشراستها ضد الإنسانية والسلام يعني إقامة حد قطعي ونهائي للحروب بحيث لا يمكنها أن تتكرر بأي حال من الأحوال « لأن المعاهدة لاتعد معاهدة سلام إلا إذا خلت نية عاقدتها من كل أمر من شأنه إثارة الحرب في المستقبل ».³

2- « لا يسوغ لأي دولة مستقلة (صغرت أم كبرت)، فهذا لا شأن له في هذا المجال، أن تستحوذ على دولة أخرى لا بالميراث، ولا بالمبادلة ولا بالثراء، ولا بالهبة»⁴، فالدولة لها شخصيتها وكيانها، حرمتها وإستقلاليتها، وليس من حق أي دولة اخرى أن تستخدم مختلف

¹ المحمودي السيد علي: فلسفة كانت السياسية، الفكر السياسي في حقل الفلسفة النظرية وفلسفة الاخلاق، دار الهادي

للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص: 452

² كانط إيمانويل : نحوالسلام الدائم، مرجع سابق، ص: 30.

³ خليفة فريال حسن: الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 201، ص: 147.

⁴ كانط إيمانويل: نحوالسلام الدائم، المرجع السابق، ص: 31.

الوسائل كالجيوش للتطاول والعدوان على دولة أخرى، هذا لأن الدولة هيئة سياسية وليست بضاعة تباع وتشتري.

3- « يجب أن تزول الجيوش النظامية كلياً مع الوقت »¹ وهذا البند تنمة للبندين السابقين لأن إقامة الجيوش تعلن عن نية الدول والحكام في إقامة الحروب وفي تخوفها من أي عدوان يطالها وهوباعث على إندلاع الحروب وما يتبعها من خسائر مادية، وبشرية معتبرة، وتحويل الإنسان الى آلة تسيير بموجب قوة الدول المسيرة للحروب وحقيقة كهاته تبين فعلا عن رغبة كانط الجامحة في نبذ الحروب لما لها من نتائج وخيمة ولما يترتب عنها من دمار سواء بالنسبة للفريق المنتصر أوالمنهزم على حد سواء، فهي أكبر وبالا على الدول والأمم ومصدر لجميع الشرور والفساد الأخلاقي، لكن لا ينبغي إغفال دعوة كانط في القيام بتدريبات عسكرية تطوعية من المواطنين للدفاع عن دولتهم ضد أي هجوم خارجي وينبغي التخلص من الحروب بصفة نهائية والبحث عن سبل التحالف السلمي.

4- « لا يحق للدولة اعتماد الاقتراض لتمويل نزعاتها الخارجية »²، وفي هذا البند يفرق كانط بين استخدام المال والثروة لصالح البلاد كتحسين الوضع الإقتصادي، وتحقيق الأمن الغذائي وكل ما يعود على الدول بالنفع العام وهو أمر محبذ، وبين استخدام المال النقدي على دولة أخرى وهو أمر منبوذ وغير محمود.

5- « لا يحق لأي دولة من الدول ان تتدخل بالقوة في دستور دولة أخرى ونظام حكمها »³ فينبغي أن يكون لكل دولة دستورها الخاص كتشريع قانوني يضمن حقوق المواطنين بوصفهم أعضاء متساوون وأحرار فمن أعظم المشاكل التي تتخبط فيها الدول تدخل الدول العظمى خاصة في شؤون غيرها سياسيا وإقتصاديا وإجتماعيا... الخ والإمبريالية كأقصى مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي أكبر دليل على ذلك، كتدخل و.م.أ في شؤون دولة العراق بإسم

¹ كانط إيمانويل: نحوالسلام الدائم، المرجع السابق، ص: 32.

² المرجع نفسه، ص: 33.

³ المرجع نفسه، ص: 34.

تغير النظام السياسي، والدفاع عن حقوق الإنسان والمواطنين وبإسم المنظمات العالمية لحقوق الإنسان، ويسمح لدولة حسب كانط أن تتدخل في دولة أخرى إلا في حالة فك النزاعات والخلافات الداخلية لتلك الدول للحفاظ على إستقرارها ووحدتها، فالسلام الكوني يهدف إلى ضرورة الحفاظ على إستقلالية أي دولة وعدم تبعيتها لأخرى.

6- « لا يحق لأي دولة في حالة حرب مع دولة أخرى أن تسمح لنفسها بأعمال عدائية من النوع الذي يجعل الثقة مستحيلة بينها بعد إستثاب الحرب»¹ ويعطي كانط في هذا البند أمثلة عن أعمال شنيعة من شأنها تحطيم الثقة الكاملة بين البلدين، تكون سببا لحرب إبادية مستقبلا منها الإغتيال، أوالتسميم، أوالخيانة، وكان كانط يريد أن يحافظ على بصيص أمل بين الدولتين لإصلاح العلاقة فيما بينها ولتضميد الجراح ونسيان المآسي، ويضيف كانط إلى هاته البنود الستة التمهيدية ثلاثة بنود نهائية يعتبرها شروطا أساسية وضرورية لتحقيق السلام الدائم.

1- « يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة جمهوريا»²، ويرتكز هذا الدستور حسب كانط على ثلاثة مبادئ أساسية إتفق عليها الجميع بموجب العقد الذي تم بينهم وهوالدستور المتضمن لجميع القوانين التي بموجبها يسير الشعب وهذه المبادئ هي:

أ- مبدأ حرية أعضاء المجتمع بصفتهم أناس.

ب-مبدأ خضوع الجميع لقانون وحيد مشترك.

ت-مبدأ قانون المساواة بين الجميع بصفتهم مواطنين.

إن هذا التصور عن الإنسان والحرية والمواطن ينتج تصورا عن طبيعة العلاقات بين الأفراد، وهي تتحدد بإحترام حرية الأفراد بإعتبارها مصدرا لكل حق خارجي وكقانون دستوري يتوجب على الجميع طاعته بصفتهم مشرعين لهذه الحقوق والقوانين، وليصبح التعايش بينهم ممكنا، وتتحدد المواطنة إنطلاقا من مبدأ المساواة بين الجميع في المشاركة في سن القوانين

¹ كانط ايمانويل: نحوالسلام الدائم، المرجع السابق، ص: 35.

² المرجع نفسه، ص: 40.

وفي الحياة السياسية وفي طاعة هذه القوانين، إيماننا من كانط بان هذه الحق حق ذاتي قبلي مبني على الإرادة العامة وهذا ما يدرج كانط ضمن النموذج الجمهوري الذي يعلق عليه كل الآمال في إقامة مشروع و يدافع عنه في العديد من النصوص خاصة نص نحو السلام الدائم.

ويعد النظام الجمهوري المرجعية التي من خلالها يمكن للمواطنين إتخاذ القرار حول القيام بالحرب أو رفضها وما دام المطلوب منهم الحكم عن ذواتهم نتيجة المعاناة التي تسببها الحروب وشروورها وما ينجم عنها من دمار وخراب وما تطلبه من أموال طائلة ونفقات عالية، فإنه لا محالة سيقع إختيارهم على رفضها ونبذها أما في الدستور غير الجمهوري، فإن القرار يختلف لأن الحاكم ليس عضوفي الدولة بل هو فوق القانون ولا يخشى أن يترتب عنها من نتائج لذلك دعى كانط الى مجموعة من « الإصلاحات التي يمكن إفتراضها لصاحب السيادة والتي يمكن أن تساعد على تحقيق النظام الجمهوري الذي يؤكد على حرية الفرد وعلى إستقلاله وعلى وضع نهاية للحروب والصراعات ».¹

كما يرى كانط أن النظام الجمهوري نظاما غير إستبدادي يقوم على أساس الفصل بين السلطات التنفيذية سلطة الدولة والسلطة التشريعية سلطة الشعب، إذ لا يجوز في نظره أن تجتمع السلطات في شخص واحد، ويمكن القول أن كانط يعود في هذا المبدأ الى مونتيسكيوفي دعوته الفصل بين السلطات الثلاثة، وأن كل سلطة تتوقف بموجب بداية مهام سلطة ثانية وبهذا يدرج الفرد ضمن الحياة المدنية كذات مستقلة مدنيا وممثلة للشخصية المدنية « وينتج عن ذلك الاقصاء الكانطي الشهير الخدم، والتابعين والقصر والنساء وكالذين لا يستطيعون القيام بأنفسهم بل والذين لا يملكون أنفسهم ولا شيء آخر من دائرة الإستقلال المدني، وبالتالي إن دائرة المشاركة السياسية، أي من المواطنة الفاعلة التي تتجلى عبر ممارسة حق الاقتراع »²

¹ محمود سيد احمد : دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د. ط ، 1991 ص:27.

² مصباح صالح وآخرون: كانط والحداثة السياسية، ولادة الجمهورية الليبرالية ضمن كتاب: كانط: الحداثة الجمالية والحداثة السياسية، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط1، 2005، ص: 61.

ومعنى ذلك أن من يصلح للقيام بمشروع التنوير هو المواطن المدني المستقل، أو مايسميه بالمواطن الايجابي المستقل في وجوده عن اية ارادة خارجية لشخص اخر فهوالمالك لنفسه والمعتمد عليها والخادم لدولته بصفته عضوا فيها لا خادما لغيره وهو من له الحق في التصويت عكس المواطن السلبي، الخادم للأخرين الخاضع في معيشته على غيره.

والتقسيم والتميز بين المواطن الإيجابي والمواطن السلبي ، يمكن تبريره تاريخيا بحكم أن كانط عاش فترة من عمره في مجتمع أرستقراطي قائم على ملكية فئة خاصة تخدمها فئة كبرى من الأشخاص لا هم لهم ولا شغل يشغلهم غير خدمة هذه الفئة الممثلة للحكم، والقائمة بدور ايجابي في السياسة، إن كانط « تأثر بالأحداث والثقافة السائدة في المجتمعات الأوربية آنذاك حيث كان ينظر للنساء والعمال والخدام كرعايا لا يستحقون حقوق المواطنة لانهم لا يتمتعون أساسا بالإستقلال المالي ويتم إستخدامهم بسهولة»¹، و من جهة أخرى يمكن تبرير هذا التصور بناء على نظرة كانط للتنوير.

ويراهن كانط على فشل الديمقراطية في تحقيق النظام الجمهوري، لأن كل واحد في ظل النظام الديمقراطي يطمح لأن يصبح سيذا ومن ثم تغطي المصالح الشخصية للسلطة التنفيذية وتقف كعائق إما تنفيذ متطلبات السلطة التشريعية الممثلة للشعب صاحب السيادة والحق في تشريع القوانين لكنه لا يتولى السيادة بل يوكلها الى اشخاص ينوبون عنه ويتكلمون بلسانه عن أموره، وإنشغالاته، فالسيادة الشعبية ماهي إلا مجرد فكرة، والسلطة التنفيذية تعمل وفق هذه الإرادة، وينطلق كانط من فكرة ان الانسان حيوان اجتماعي بداخله شر جذري ناتج عن استعمال الارادة الحرة وليست له بدايات ومنطلقات طبيعية غريزية « غير ان جذرية الشر لا تعني البتة انه وراثي، اوانه قدرى، لان من شان ذلك الغاء اي مسؤولية للإنسان ازاءه، والحال

¹ ابوالمجد عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الاسلامي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ط، 2010

ان هذا الاخير سيظل في نظر كانط دائما هوالمسؤول الاول والاخير على كل افعاله طالما انه كائن عاقل حر»¹.

ويختلف كانط في نظرتة حول أصل الشر الجذري عن حنا ارنت H. Arendt التي تنظر الى الشر من جانب سياسي، إذ يرجع الى دوافع سياسية ناتجة عن ظلم وإستبداد الأنظمة التوتاليتارية، وهذا لما تعرضت له هي واليهود الألمان من إبادة وقمع إبان الحكم النازي، وجاء مفهومها عن الشر: تفاهة الشر *la banalité du mal* كنعويض لمفهوم الشر الجذري الكانطي *la radicalité du mal* ويختلف كانط أيضا عن توماس هوبز الذي يرده إلى طبيعة الغريزية العدوانية للإنسان فهوأناني بطبعه، ولكنهما يتفقان حول ضرورة وجود الدولة والمجتمع المدني الناتجين عن ضرورة إنتقال الإنسان من حالة الحروب الطبيعية إلى حالة النظام والسلام الموجبة لوجود القانون، إذ يجبر كل فرد من أفراد الدولة على إحترامه وطاعته فالمجتمع المدني والدولة ينظمان الحرية حسب قوانين عامة، انه المجال الذي يسمح لكل فرد ان يطور استعداداته وقدراته في اطار ما يسمح به القانون فإمكانيات الفعل الفردية مقيدة بالشكل الذي يمنع التصرف في امكانات الفعل الاخر، بقصد القضاء على الحرية الهمجية وامكانات الفعل المتوحشة التي لا تخضع لقانون العقل. فكانط مثل « هوبز يدرك الشقاق بين افراد البشر في حرب الجميع ضد الجميع، على أنه الباعث الرئيسي والمحرك من أجل إقامة مجتمع مدني ومنطقيا تتوافق وجهة النظر هذه مع فرضية ان التاريخ هو العملية التي يصبح الإنسان فيها عاقلا»².

ولكبح الشر الإنساني الناتج عن إنحراف الإرادة الحرة عن القانون الأخلاقي لا بد من تنظيم هذه الأخيرة بوضع قانون يضع حدا لهذه الحرية ويديره السيد صاحب السيادة المتحولة

¹ المصباحي محمد واخرون: من العقل الخالص الى الايمان الخالص، ضمن التأصيل النقدي الحائثة وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطية، سلسلة الندوات ومناظرات رقم 128، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، المغرب، ط1 2005، ص: 73.

² عطية احمد عبد الحليم: كانط وانطولوجيا العصر، دار الفاربي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص: 335.

من الشعب إليه ينوب عنهم وهوالمسؤول عنهم وعن امنهم وإستقرارهم ومن واجبه فرض الضرائب على الأغنياء لمساعدة الفقراء « ومهما يأمل الانسان بصفته كائنا عاقلا في وضع قانون يحد من حرية الكل، فان ميله الحيواني الأناني يدفعه دائما إلى الإستثناء بتدبير إستثنائي لنفسه لا بد له إذن من سيد يكبح بصرامة إرادته، ويجبره على طاعة إرادة صالحة كليا يستطيع كل فرد بفضلها ان يكون حر».¹

وإذا كانت الديمقراطية تجعل النظام الجمهوري مستحيلا، مادامت الاغلبية تصنع القرار وتتخذة والاقلية تخضع له فان النظام الملكي هوافضل نظام لتحقيق الدستور الجمهوري رغم انه يؤدي الى حكومة استبدادية، والحل هو اصلاح الملك وقوته ومنع كل أسلوب يجعله مستبدا ويتفق كانط مع جون جاك روسوفي ان الديمقراطية نظاما استبداديا، وأن النظام الامثل هوالنظام الذي يقوم على سيادة الشعب وارادته العمومية. «إذا ما عد اناس كثير انفسهم هيئة واحدة لم يكن لهم ما داموا هكذا غير ارادة واحدة تناسب حفظ الجميع والسعادة العامة، وهناك تكون نوابض الدولة كلها قوية، بسيطة وتكون مبادئها صريحة ساطعة».²

2- وعن البند الثاني لتحقيق السلام انه: «يجب ان يتأسس حق الشعوب على اتحاد دول حرة».³

إن الطبيعة الشريرة للإنسان، والميل الى الانفراد والعزلة من شأنه أن يدفع إلى التساؤل عن كيف الانتقال من اللإجتماع إلى الإجتماع؟ ومن حالة الصراع المتولدة عن أنانية الانسان إلى حالة السلم؟ وكيف يمكن وضع حد للحروب بين الدول ما دامت الحرب وسيلة في الحفاظ على سيادتها وأمنها ضد أي عدو، إن الحل في نظر كانط يكمن في إقامة نظم حقوقي داخلي وخارجي بين الدول بحيث يقوم هذا الحق بتدبير الصراع بين الدول والشعوب والخروج من حالة

¹ كانط ايمانويل: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، تر: زهير المدني، مرجع سابق، ص: 27.

² روسوجان جاك: العقد الاجتماعي اومبادئ الحقوق السياسية، تر: عمر زعيتير، مكتبة ابن سينا، القاهرة مصر، ط1، 2004 ص: 140.

³ كانط ايمانويل: نحوالسلام الدائم، مرجع سابق، ص: 47.

الفوضى والهمجية الى حالة اكثر تمدنا وتحضرا ويتحقق هذا الهدف عن طريق تحالف سلمي وهويختلف عن معاهدة السلام لأن الغرض من الأول إلغاء وإنهاء الحرب بشكل قطعي اما الغرض من الثاني هوإنهاء الحرب لفترة مؤقتة « فكرة الاتحاد هذه التي ينبغي ان تنتع تدريجيا لتشمل جميع الدول، امر قابل للتصور، اذ لوحصل من حسن الحظ أن انتظم أحد الشعوب القوية، والمستتيرة في الجمهورية (ومن طبع الجمهورية ان تنزع تلقائيا الى السلام الدائم) لينشأ بفضل ذلك قطب للتحالف الاتحادي، تتمكن الدول الأخرى من الانضمام اليه توخيا لتأمين حريتها انسجاما مع فكرة حق الشعوب»¹.

إن حلف الشعوب واتحادها أو ما يسميه كانط في كتابه أسس ميتافيزيقا الأخلاق بمملكة الغايات، لا يعني قيام دولة واحدة وانضمام بقية الدول والشعوب تحت لوائها وانما يعني تضامن الشعوب فيما بينها وعدم تدخلها في شؤون بعضها البعض ودفاع كل منها في مواجهة، أي عدوانبي، وبالتالي فان الاعتداء على اي دولة من دول هذا الاتحاد هو بمثابة اعتداء على هذا الاخير، فكما يتم تنظيم الحرية وفق قانون في المجتمع المدني، ايضا يتم انسجام الدول الاعضاء في اتحاد عالمي، ويصف كانط هذا الاتحاد الفيدرالي بين الدول الجمهورية الحرة بأنه بالأحرى « تحالفا للشعوب يجمع ويوحد بدون ان يدمج اويصهر، يضمن احترام حرية الشعوب ولا ينتقص منها ويثري الدول المنخرطة فيه من خلال عناصر تنوعها، كما يضمن لها فرصة التعايش السلمي»².

ويهدف كانط من وراء تحالف الشعوب أو ما يسميه بكنفيدرالية الدول أوالشعوب الى تحقيق الشكل الامثل للتجمع، ولضمان تواصل الأفراد وتجاوزهم على النحوالذي يسهم في تحقيق التفاهم والإتفاق بينهم والمساهمة الإيجابية في الإرتقاء بالحياة الإنسانية الى ما هوأفضل وتشيد حضارة خادمة للإنسان، وهذا من أهم المطالب المرتبط بتحقيقها بوجود الدولة أي

¹ كانط ايمانويل: نحوالسلام الدائم مرجع سابق، ص: 50_51.

² الدواي عبد الرزاق وآخرون: اشكالية العلاقة بين الاخلاق وفلسفة الحق عند كانط، ضمن كتاب فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2007، ص: 25.

الانتقال من المجتمع الطبيعي الى المجتمع المدني شريطة أن يضمن هذا الانتقال التوازن بين الحرية الفردية والحرية الجماعية والحفاظ على حقوق الأفراد وحياتهم في إطار قوانين تعمل على تنظيمها وليست هذه المطالب وهذه الأهداف غير قابلة التحقيق في نظر كانط، وإنما هي واجبة التحقق وعلى الدول وقادتها اتخاذ كل الاجراءات والاليات التي تمكنهم من تحقيق سلام كوني «فهو لم يعمل على اختزال سعادة البشر في قوالب فلسفية ترتمي في عالم المثل خارج وارداتهم وإنما حاول تجسيدها في عالمهم الواقعي عن طريق مشاركة حقيقية في اختيار المصير، وهي السعادة التي لا يمكن ان تكون شيئاً اخر سوى بلوغ السلام الكوني»¹، وهكذا تتحقق أفضلية الحياة الانسانية في ظل سياسة كونية عبر الزمن ويغدو الحاضر أفضل من الماضي والمستقبل أفضل من الحاضر، وتخلق الاعتراف بوجود البشر مهما تنوعت واختلقت ديانتهم وعقائدهم وثقافتهم ولغتهم وانتمائهم الى عالم واحد وكون واحد.

وتختزل الكونية الكانطية كل خصوصية مهما كانت كونية القانون والحق العالمي كحق ذاتي، ذلك أن الحق الكون يستمد مشروعيته من الذات وإذا استطاع الإنسان أن يخرج الى الاجتماعية اللاإجتماعية أي من حالة الطبيعة الى حالة التمدن، وتمكن من تحرر والتخلص من العنف والقوة والهمجية، فإنه بإمكانه أن يضع حدا للحروب وانتهاكاتها وسلب الحرية والقضاء على كل اشكال الخراب والظلم والتعسف بتحقيق إتحاد دولي عالمي، وإرساء دعائم السلام الكوني، فمن السلم المحلي إلى تحقيق السلام الشامل لجميع الدول المنضوية تحت الدستور الجمهوري لكن كيف يمكن الانتقال من الوضع المحلي الى الوضع العالمي؟ وكيف يمكن تحقيق إتحاد الدول في ظل التعدد الثقافي والعائدي وفي ظل ما تشهده الدول من إختلافات على غاية التعقيد؟ وهل بالإمكان تحقيق هذه الوحدة؟

¹ بلكليف سمير: التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الامان المغرب، ط1

إن ما يسمح بتحقيق هذه الغايات المراد تحقيقها من خلال مشروع السلام الدائم هو إقامة دستور عالمي، ومواطنة عالمية فالدستور العالمي هو الميثاق أو القانون العام الذي يسير بموجبه جميع الأفراد بصفتهم مواطنين في العالم، ويعمل على تنظيم العلاقات فيما بينهم داخل دولهم وخارجها، وكذا إرساء دعائم العلاقات السلمية بين الدول ولتقوية هذه العلاقات وضمان استمراريتها وتجديدها، أولى كانط الدستور أهمية كبرى في ضمان الحق العالمي « لم تعد فكرة الحق العالمي تعتبر مفهوما وهميا ومتطرفا للحرب، انما غدت الحرب، تنمة ضرورية لهذا الميثاق غير المكتوب الذي يتضمن الحق المدني وحق الشعوب وينزع باتجاه الحق العام للبشر إجمالا، وبالتالي يتطور باتجاه السلام الدائم الذي يستطيع البشر أن يعدوا انفسهم به بشر واحد هو أن يستمروا في التقارب»¹.

يحدد الحق الأول الحق المدني للفرد بصفته عضوا في المجتمع ومنتميا الى الدولة، والحق الثاني هو الحق الذي ينظم العلاقات بين الدول ودولة أي جماعات بشرية، تفصلها حدود جغرافية، أما الحق الثالث فهو الحق العالمي الذي يشمل كل مواطني الدول بصفتهم مواطنين لإتحاد الواحد هو فيدرالية الشعوب، وهذا هو الهدف الخفي للطبيعة حسب كانط، فالحق الكوني هو حق طبيعي، يسهم في توحيد البشرية بناء على ما أحرزته من تقدم، ونجاح الدستور العالمي يتوج بنجاح الدستور المدني.

وترتبط السياسة العالمية لكانط بالمواطنة العالمية، المؤسسة للوطن الأخر، وتسعى الى تحقيق قيم بشرية كونية، فالمواطنة العالمية هي سمة المواطن العالمي، المتجاوز لكل ما هو قومي وثقافي ومحلي الى ما هو عام وبعد وطني لمشاركة الاخر في إختلافه وتنوعه، إنها فنا للعيش ولتدبير العلاقات الانسانية المبنية على الحس المشترك، هذا الحس الذي يخلق فضاء عموميا مشترك، يتقاسم فيه المواطنون اراءهم ومتطلباتهم، ويتعامل فيه المواطنون جميعا بموجب نزعة انسانية أساسها التواصل وهدفها التخلي عن اي تعامل مع الاخر بصفته عدوا

¹ كانط عمانوئيل: نحو السلام الدائم مرجع سابق، ص: 56.

وبالتالي « فإن مفتاح المبدأ الذي تقوم عليه الدولة المواطنة الكونية التي تهدف الى تحقيق سلم دائم، سيكون بحسب كانط مبدا العمومية ».¹

3- وعن البند الثالث النهائي المقترح لتحقيق السلام العالمي: « يجب أن يقتصر الحق العالمي على إبتكار شروط حسن الوفادة العالمية »²، أو ما يسمى بحق الزيارة باعتبارها حقا من حقوق مواطني العالم وليست من باب العطف والإحسان ويبنى حق الزيارة على حسن استقبال الزائر بالدولة التي حل بها ويتوفير الأمن وتقديم له الحماية والمساعدة لكن حسن المعاملة لا ينبغي ان تكون إلا إذا إلتزم الزائر بشروط وهي ان يكون مسالما فيلتزم بالسلوك السلمي اين ما كان، وان تعامل كل الدول الزوار بالمثل وهوان يعلم ان حقه مقصور فقط على حق الزيارة لا غير، مادام يشترك مع الكل في ملكية الارض وبهذا يمكن للبلدان أن تتقارب وتتحد فيما بينها « وبهذه الطريقة يصبح بإمكان المناطق البعيدة عن بعضها أن تعقد علاقات صداقة فيما بينها، مما يؤول الى أوضاع رسمية وشرعية، ومما يتيح للجنس البشري أن يقترب من الوحدة العالمية تدريجيا».³

ومن شروط السلام الدائم ومن بنوده نستطيع أن نتبين قوة الفلسفة السياسية الكانطية وحضورها في فلسفات اخرى لفلاسفة من عصره أو من غير عصره من ألمانيا وأمريكا، إذ شكلت فكرة الدولة العالمية باعنا على تنظيم شكل سياسي شمولي، تستطيع البشرية ان تتوحد من خلاله بناءا على الحق الكوني والمواطنة العالمية، وإستثمر العديد من الفلاسفة خلاصة وزيدة الأفكار الكانطية المرتبطة بالسياسة الكونية من هؤلاء جون رولز، حنا أرندت، ويورغن هابرماس، الذي يرجع له الفضل في إعادة تفعيل، واحياء هذه الافكار وتنشيطها وفق ما يتطلبه العصر ومن هنا وجب علينا ان نتساءل هل للمشروع الكانطي حول السلام وحول الدولة العالمية ما يبرره واقعيا؟ ام انه مجرد فكرة يأمل لها كل فيلسوف؟.

¹ حنفي مصطفى: النزعة الانسانية وارث الانوار، افريقيا الشرق، المغرب، د.ط ، 2014، ص: 129.

² كانط عمانوئيل: نحوالسلام الدائم، المرجع سابق، ص: 53.

³ المرجع نفسه، ص: 54.

يعد مشروع السلام الدائم مساهمة هامة في فلسفة التنوير، ولقد استقطب اهتمام مؤرخي القانون اكثر من غيرهم ذلك ان تحقيقه يفترض الانتماء الى الدستور المدني، واحترامه بوصفه المنظم للعلاقات بين الدول، ومن الدستور المدني الى الدستور الكوني، الجامع لجميع مواطني العالم، فالقانون في نظر كانط هو وسيلة المثلى لتجاوز الحدود والولوج ضمن الإتحاد الكوني بناء على معيار أخلاقي لحماية الإنسان من الحروب والجرائم ويمكن القول أن عصبه الأمم وهيئة الأمم المتحدة، وكذا مؤتمر جنيف وغيرها من المنظمات العالمية من أهم النتائج العملية الملموسة لهذا المشروع « ويعد تأسيس عصبه الأمم تبلورا لجميع المواثيق والمعاهدات واللوائح الخاصة بالسلام في العلاقات الدولية وبتجاه حفظ السلام والحضارة في العالم».¹

ولقد حازت الرؤية الكانطية لتأسيس الدولة العالمية على أساس الحق الكوني، على قيمة مثلى، فالحق الكوني هو الأمل المنشود لإحلال السلام الدائم بين الشعوب على اختلاف اجناسهم وثقافتهم، وهوما يجعل هذه الفكرة تتجسد من خلال حق الزيارة والضيافة وكذا الإتفاقيات الدولية التي تتقارب بمقتضاها مختلف الشعوب، غير أنه يمكن تقديم اثبات لما يعارض هذه الفكرة من خلال إتحاد الدول العظمى اليوم شعار حقوق الإنسان، والمنظمات العالمية الداعية للسلام كذريعة لممارسة الهيمنة والسلطة والتدخل في شؤون الخاصة للدول المستضعفة وإتحاد الدول العظمى أيضا مثل الو.م.ا وفرنسا وبريطانيا من شعار حقوق الإنسان سلاحا لإنصياغ أمم وشعوبا اخرى لها.

وبالمقابل لا يمكن إغفال قيمة المشروع الكانطي فربطه تحقيق السلام بالأخلاق وبالمواطنة يسهم في تفعيل قيم التربية وفي تحقيق التعايش السلمي لكن وفي الحالات، فان تحقيق السلام الكوني تعترضه عقبات ذلك أن فكرة اتحاد الشعوب الكانطية هي فكرة سياسية لا غير ترتكز على دور الدستور والقانون ولم تأخذ بالحسبان عوامل اخرى كالعامل الاقتصادي

¹ المحمودي السيد علي : فلسفة كانت السياسة، الفكر السياسي في حقل الفلسفة النظرية وفلسفة الاخلاق، مرجع سابق ص ص: 457 _ 458.

والثقافي ومثل هذا الطموح يصبح مستعصيا في ظل هيمنة النزعات العرقية والقومية، وفي ظل ظاهرة العولمة وما ينجر عنها من اطماع الدول العظمى واستئثارها بخيرات الدول الصغرى وبناءا على هذه الاسباب وغيرها، لا بد من اعادة قراءة مشروع السلم الكانطي قراءة جديدة في ظل المعطيات الجديدة للعصر، وهو الاهتمام الذي شد اليه هابرماس من خلال طرحه لفكرة السلم والدولة الكونية، محاولا الاستفادة من الافكار الكانطية تارة وناقدا لها تارة اخرى، فما هو الجديد المتوخى من خلال هذه القراءة؟ وكيف عالج هابرماس فكرة السلم الكوني والدولة الكونية بشكل يتلاءم مع ما هوراهن؟ وبلغة دولوزية: كيف استطاع هابرماس ان ينتشل مشروع السلام الدائم الكانطي ليلقي به في مسطحات محايدة غير مماثلة لمسطحات محايدة سابقة وما الذي سيجنيه من هذا المشروع؟

المبحث الثالث: هابرماس والإرث السياسي الكانطي بين الإضافة والتجديد

لا يمكن أن نغيب عن الفكر الإنساني ما وصلت إليه الإنسانية جراء التقدم العلمي، وما حملته ظاهرة العولمة من تغيرات مست جوانب مختلفة خاصة منها الاقتصادية والسياسية حملت معها توترات، وخلافات بين مختلف الدول منها المستفيدة ومنها المتضررة، فبدل أن تخلق العولمة وسائل الرفاهية، وسبل الحياة الرغدة، وامكانات العيش المشترك أدت الى تفشي كل اشكال السيطرة والهيمنة السياسية، إلى درجة انتهاك حقوق الافراد، وسيادة الدول وأصبحت تعرف العولمة بالنظام العالمي الجديد وأمركة العالم وغيرها من التسميات.

وعرف الواقع البشري تعقيدات جمة على مختلف الأصعدة والميادين، انعكست سلبا على قيمه العليا وحقوقه الأساسية من حرية ومساواة وعدالة، دفع به إلى البحث عن السبل التي تمكنه من المشاركة في الحياة السياسية، وتعطي له الحق كمواطن عالمي، وتضمن له معاملة عادلة ومتساوية مع الجميع سواء في دولته وموطنه، أوفي دولة أخرى، وبالتالي فمن غير الجائز في هذه الحالة التغاضي عن مفاهيم جديدة كالمواطنة العالمية، والدولة الكونية، ... والتي أصبحت تستقطب أكبر عدد ممكن من الجماهير والبشر، خاصة مع تزايد ظاهرة الهجرة والنزوح نحوالعالم الآخر ونحوما وراء البحار، ومع التوسع الذي عرفته عملية التواصل بين مختلف الشعوب إلى درجة أنه لم يعد يأخذ بالحسبان الاختلاف الثقافي والتعدد الديني، والتنوع البشري وغيرها ولعل هذا ما دفع هابرماس الى الاهتمام بالسلم الدائم بين الشعوب مستلهما أفكار سابقة ولقد حظي كانط بمكانة بارزة في الفضاء الفلسفي لهابرماس خاصة فلسفته السياسية.

ويعد كتاب هابرماس السلم الدائم الذكرى المئوية الثانية للفكرة الكانطية la paix perpétuelle le bicentenaire d'une idée kantienne الصادر سنة 1996 إنعكاس لمشروع السلم الدائم الكانطي، مبينا وموضحا في هذا الكتاب، الهدف المرجومن السلم الدائم عند كانط ومحددا لأهم مزايا هذا المشروع من جهة ومأخذه من جهة أخرى، فما هي المكاسب

الكانطية في نظر هابرماس؟ وماهي نقائص مشروعه، وكيف يمكن اعادة قراءة هذا المشروع وفق متطلبات العصر وتماشيا مع ما يشهده العالم من تحولات؟ وهل لهذا المشروع القدرة على فك الصراعات السياسية بين الدول وتفعيل العلاقات فيما بينها وبالتالي وضع حد لجرائم العصر؟

ينطلق هابرماس في كتابه المعنون "السلام الدائم الذكرى المثوية الثانية للفكرة الكانطية" من فكرة أن مشروع السلام الدائم الكانطي هو مشروع مثالي، اذ من خلاله تصبح فكرة الدولة الكوسموبوليتية فكرة جذابة ومثيرة للإهتمام لذلك ينبغي تحيينها وتفعيلها « فكانط أضاف لنظرية الحق بعدا ثالثا إضافة الى حقوق الدولة وحقوق الأفراد وهو حق مواطني العالم »¹، فالتفكير في مشروع السلام الدائم بحسب كانط يرتكز على مفهوم الحق كأرضية خصبة وكمفهوم فعال يسهم في تحقيق مواطنة عالمية من شأنها ان تضع حدا للحروب، وكوارثها، ان كانط حمل على عاتقه مهمة الدفاع عن الانسان وهي مهمة انسانية، فحول الذات الفردية الى ذات كونية ممثلة لكل الذوات. ملغية لكل صعبة فردانية، وبدل الحديث عن الانسان بوصفه كائنا عاقلا اوحيوانا عاقلا كما نعتة ارسطوأصبح الحديث بلسان كانط عن الانسان العالمي والكوني، إنطلاقا من ان كونيته هاته نابغة من طبيعته العاقلة ومن الاستخدام العملي للعقل، فما يوحد البشرية ويدمجها في الحياة الجماعية هوالقانون الاخلاقي والحق الكوني الصادر عن هذا القانون.

ويرى هابرماس أن كانط طور فكرة السلام الدائم داخل حدود الحق العقلاني وضمن إطار تجربة عصره، فنقته المفرطة في إقامة فيدرالية الشعوب، وتحقيق سلم دائم على أساس الالتزام الأخلاقي هو ما جعله يغيب دور التطور الاقتصادي، والتجارة والمخاطر الكبرى التي تهدد البشرية في توحيدها، ولذلك ينعت هابرماس مشروع كانط هذا بأنه يتوافق مع العصر الذي ينتمي إليه ولا يصلح لعصور أخرى « ومن المؤكد أن هذا الاهتمام الجديد في الفكر الحقوقي

¹ Jürgen Habermas : la paix perpétuelle le bicentenaire d'une idée kantienne, tr: rainer rochlitz, Ed: du cerf, paris, 1996, p 07.

والسياسي الكانطي، ليس غريبا عن طبيعة ظروف العلاقات المتأزمة بين دول أوروبا في تلك الفترة وهو يندرج بالتأكيد في سياق النقاش الفكري الواسع الذي شهده القرن الثامن عشر، حول مسألة الحرب والسلام وحول طبيعة العلاقات بين الدول والشعوب».¹

ويمكن تبرير موقف هابرماس من عدم اكتفائه بدور الإرادة الخيرة ومبدأ الإستقلال الذاتي كمشروع للقانون الأخلاقي، ومن ثم السلم الدائم الى تحطيم المباشر للقيم والأخلاق الممارس من قبل العقلانية الأداة ومظاهر الحداثة الغربية وفكر الانوار، وكذا ظاهرة العولمة بكل أشكالها كما ان مبدأ التشريع الذاتي للحق يلغي كل مساهمة للأخ، وكل مشاركة للذوات المقابلة لأننا المشرعة في هذا البناء الحقوقي، ومن ثم يقصي دور الإجماع والعلاقات البيئانية في التأسيس للحقوق وعلى هذا الأساس عالج هابرماس مشكلة الحق من منظور الفاعلية التداولية والعقلانية التواصلية.

فهابرماس لا يرد الحق الى مرجع أخلاقي ولا الى إرادة وسيادة الشعب الناتجة عن العقد الاجتماعي، كما فعل ذلك روسو، وإنما الحق ينشأ من تظافر الاستقلالية الذاتية الخاصة بالأفراد والحقوق الفردية ومن إستقلالية العامة أو العمومية أو الحقوق المدنية « ففكرة التشريع الذاتي للمواطن لا ينبغي أن تقتصر على التشريع الذاتي الأخلاقي، من قبل أشخاص فردانيين ينبغي ان يتم تصور التشريع الذاتي بطرية اكثر عالمية وحيادية »²، وعليه فإن هابرماس يراعي الترابط الموجود بين الحقوق الذاتية والسيادة الشعبية من جهة اخرى وبين استقلالية الأفراد واستقلالية السياسية، ولا يمكن تحقيق هذا الترابط إلا إذا توصل المواطنون الى تفاهم فيما بينهم واتخذوا من ذواتهم دور المشرع للحقوق من خلال مبدأ المناقشة كمبدأ سياسي قانوني، يتيح للجميع الحق في المشاركة السياسية وفي تكوين الآراء، واتخاذ القرارات « ولهذا

¹ الداوي عبد الرزاق وآخرون: فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 22.

² Jürgen Habermas: Droit Et Démocratie entre fait et norme, tr: Rainer Rochlitz Christian.

Bouchindhomme, Ed: Gallimard, 1997, p 138

السبب أدرجت مبدأ المناقشة الذي لا يكثر في بداية الأمر للأخلاق ولا إلى الحق ... ينبغي لمبدأ المناقشة أن يتخذ شكل مبدأ ديمقراطي¹.

إن عجز الأخلاق عن تحقيق الجمعة هوما دفع بهابرماس إلى الاهتمام بالجانب التداولي التواصلي وإلى مأسسة مبدأ المناقشة والحوار بشكل نظام حقوقي لوضع القوانين لحقوق المشاركة الفعالة والمتساوية لجميع المواطنين، فالحقوق لا يمكنها أن تكون سارية المفعول إلا بوجود منظمة قانونية لها قوة إلزامية جماعية تجبر الأفراد على احترام المعايير القانونية وتعمل على فك الاعتداء وإلغاء المصالح المتضاربة « وبهذا تتجدر شرعية الحق في ممارسة الديمقراطية إذ يصبح في إمكان المواطنين فحص هذه الشرعية بطريقتين طريقة نظرية، تتمثل في الحوارات العقلانية وطريقة عملية تتمثل في الضمانات التي تقدمها الدولة لحرية التعبير التواصلي والحوار²، مما يدل على أن هابرماس أعطى الأولوية للقانون كونه يضمن حقوق الإنسان، ومن جهة أخرى يجبره على الإمتثال له.

أن هذه التبريرات وهذا الإطار المفهومي للحق في نظر هابرماس هوما يبعدها عن كانط كبعدها، كما يقول هابرماس عن الفترة الزمنية التي تواجد فيها ذلك أن كانط لم يتنبأ ولم يأخذ بالحسبان التطورات والتغيرات التي ستشهدها الأزمنة اللاحقة، مما يجعل مشروعه السلمي مشروع محدد زمانياً ومكانياً صالح في سياق الفترة التي تواجد فيها، وأن هذا التصور يطرح مشكلات مفهومية ولأجل هذا تطرق إلى التذكير بالبدايات المشكلة لنقطة الانطلاق الكانطية والمرتبطة بالأزمنة الثلاثة لعقلانيته وهي:

1- « رسم الهدف المراد تحقيقه قاصدين بذلك السلام الدائم.

2- الوصف الذي يمنحه للمشكل والمتمثل في الشكل القضائي لفيدرالية الشعوب.

¹ Ibid. p 138.

² ركح عبد العزيز: مبدأ الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل، أطروحة دكتوراه، تحت إشراف عبد المجيد عمراني جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، 2016 _ 2017، ص: 179.

3- الحل الفلسفي التاريخي لهذا المشكل بالخصوص تحقيق فكرة الدولة الكوسموبوليتية¹ هذه المنطلقات دفعت هابرماس إلى طرح تساؤلات حول كيف يمكن لفكرة السلام الدائم الكانطية أن تطرح نفسها في ضوء قرنيين تاريخين؟ وكيف يمكن إعادة طرح هذه الفكرة بأخذ بعين الاعتبار الحالة الراهنة للعالم؟ وما يهمنا من هذه التساؤلات هو كيف يمكن إعادة طرح فكرة السلام بأخذ بعين الاعتبار الحالة الراهنة للعالم؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات عمد هابرماس إلى إقامة مراجعة أساسية وجذرية لمفهوم سيادة الدول ويتعلق الأمر:

1- « السيادة الخارجية للدول وتحويل العلاقات بينها.

2- السيادة الداخلية للدول والحدود المعيارية لسياسة السلطة الكلاسيكية.

3- التقسيم الطبقي للمجتمع العالمي وكذا شمولية المخاطر الداعية لمفهوم جديد للسلام².

لكن لماذا ركز هابرماس على مفهوم السيادة سواء الداخلية أو الخارجية للدول؟ وما علاقة السيادة بالنظام الكوسموبوليتي؟.

إن السيادة الداخلية تعني سلطة الدولة العليا على إقليم محدود وهي التي تخول لها مهام القيام بمختلف الأنشطة داخل حدود إقليمها الجغرافي أي وحدة الأرض المستقرة عليها، فالدولة إذن سلطة عليا على جميع الأفراد وهي مصدر التشريع لهذا الإقليم، أما السيادة الخارجية فتعني عدم خضوع الدولة ذات الحدود الجغرافية المحددة لأي دولة أخرى، فلها كامل الحق في تنظيم شؤونها بذاتها وفي ترتيب وتنظيم علاقاتها مع باقي الدول، ولها القدرة على حماية أمنها داخليا وخارجيا، ويؤكد كانط أن نجاح النظام الكوسموبوليتي مرهون بسيادة الدول وتعطي السيادة للدولة القدرة على حماية حدودها ضد أي عدوان خارجي، وفي نظره السيادة تكون للشعب ثم يمنحها لأشخاص يمثلون السلطة العليا، أما في نظر هابرماس فالسيادة تقف كعائق

¹ Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit, p 50.

² Ibid, p 51

اما تشكيل سلام كوني ومواطنة عالمية « إن المفهوم الكانطي لديمومة اتحاد الشعوب باحترام سيادة الدول غير مقنع»¹، فالسيادة الوطنية غالبا ما كانت سببا لشن الحروب والنزعات بين مختلف الاطراف، وكانت فكرة القومية الاثر البليغ في خلق صراعات طائفية ودينية حادة، كما عملت سيادة الدولة الوطنية على تطهير العرقي والإبادة على شعوبها بسبب اختلاف معتقداتهم الدينية واللغوية وغيرها ... من شأنها ان تنتج نظرة عدائية نحو الآخر « وبعد الحرب العالمية² تراجعت الوطنية الشاملة ومع العولمة وبفضل اهمية وسائل الإتصال التواصل نلاحظ تكثيف العلاقات الرمزية، هذه العلاقات لم يأخذها كانط بالحسبان»².

ويرى هابرماس ضرورة انتقال سيادة ما فوق وطنية، اي الى النظام العابر لأوطان تكون له السلطة على مختلف الحكومات الوطنية، شريطة تمتع هذا النظام بالشرعية اللازمة لإرغام وإجبار مختلف الدول على احترام القوانين التي يضعها « لا بد أن يكون الحق الكوسموبوليتي ممأسس بالطريقة التي تسمح بإدماج مختلف الحكومات، وينبغي لتجمع الشعوب، أن يكون قادرا على الاقل من تمكين اعضاءه إحترام القانون ومعاقيبتهم في حالة عدم احترامه»³ ويبدو جليا ان الغرض من فرض العقوبة على مجتمع الكوني وعلى مواطني العالم هو المحافظة على سيادة القانون واحترامه مادام هذا الاخير يتمتع بالسلطة عليا يخضع لها الجميع.

كما أن العقوبة هي ضمانه الاساسية لالتزام المواطنين بالحقوق الكونية، وحقوق المواطنة العالمية ولتحقيق السلم عالمي، ينجر عنه توحيد الشعوب والدول، وتحقيق المساواة بينهم وضمان حرياتهم، ولا يمكن لوحدة الدينية والعرقية والثقافية ان تسهم في تحقيق وحدة الشعوب بل وحدة القانون والدستور هو الكفيل بتحقيق ذلك، فبفضل طريقة العقاب سواء للفرد أو الدولة في حالة عدم احترام القانون، اوفي حالة وجود تهديدات متبادلة بين الدول سيتحول هذا النظام

¹ Ibid, p 51.

² Philippe Fleury: philosophie de l'histoire et cosmopolitisme, Ed : l'harmattan, paris 2015
p 74.

³ Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit. pp 51 _ 52.

الى فيدرالية « يملك هذا الاتحاد مؤسسات مشتركة تسمح للفدرالية بالقيام بوظائف دولية وتنظيم قضائي للعلاقات الموجودة بين الاعضاء ومراقبة احترامهم للقانون»¹، ومن هنا يمكن إدراك نقطة التشابه بين هابرماس وكانط حول ضرورة وجود نظام فيدرالي، لكن مع وجود فاصل بين وجهة نظر كل منها. فكانط يرى أن الفيدرالية تتكون من اتحاد الشعوب وانضمامها الى بعضها البعض، لكنه حسب هابرماس تصور الوحدة الكوسموبوليتية على أنها اتحاد دول وليس اتحاد وفيدرالية مواطنين عالمين.

إن الفيدرالية التي دعا إلى تحقيقها كانط بحاجة إلى دستور مكتوب يكون بمثابة جهاز حقوقي لها، يضمن التعايش السلمي، وإن كان كانط تطرق إلى ضرورة وجود دستور كوني نعتة هابرماس بالأمر الواقعي، « فمن وجهة النظر التاريخية فان التحفظ الذي أبداه كانط لمشروع اتحاد الشعوب ذوالطابع الدستوري امرا واقعا بالتأكيد»²، لكن كانط أقام الدستور على أساس اخلاقي من دون ان يكون مبنيا على أساس قانوني، ان مجرد الالتزام الاخلاقي غير كافي لضمان اتحاد الشعوب والضمان الأساسي لتحقيق اتحاد الشعوب باتحاد جميع مواطنين في العالم هو الدستور القانوني كمرجعية سياسية وكقانون معياري، يعبر عن كل تطلعات المواطن الكوني ويعمل على تقنين العلاقات الانسانية سواء على المستوى المحلي او على المستوى الخارجي، ومن جهة أخرى لا صلاحية لهذا الدستور في غياب الاكراه المادي الذي يرغب كل مواطن وكل الدول على الرضوخ للالتزامات القانونية والاتفاقيات والمعاهدات الدولية وإلا ستتخلى كل دولة عن هذه الاتفاقيات وعن المعاهدات المبرمة بين مختلف الدول « ولقد تم استبدال الرابط الخارجي للعلاقات الدولية المنظمة بعقود برابط داخلي بين الاعضاء مؤسس على نظام اودستور وهو يحمل معنى ميثاق الامم المتحدة»³ الغرض منه منع الحروب العدوانية وكل التهديدات التي تطل الافراد والدول المعيقة لتحقيق السلم، وفي حالة ما إذا حدث أي

¹ Ibid. p52.

² Ibid. p23.

³ Ibid. p52.

عدوان من هذا القبيل، بإمكان مجلس الامن أخذ الاحتياطات المناسبة، إذ بإمكانها ان تتحول الى أفعال عسكرية.

إن الأمر يتعلق بتأسيس نظام كوسمبوليتي يقوم أساسا على قانون عام دولي لا يشمل الشعوب بل الأفراد بصفتهم المشكلين لهذه الدول، « لقد ظل القانون الدول الكلاسيكي يتخذ كموضوع له الذات الجماعية التي تشكلها الدول، بمعنى انه كان يعتني بالدرجة الأولى بحقوق الشعوب غير أن الانتقال إلى القانون الكوسمبوليتي يقتضي بالأحرى حماية الأفراد الذين يشكلون هذه الدول، أي الانتقال من حق الشعوب droit des peuples إلى حق الأفراد droit des gens¹ ».

وليس من حق هيئة الامم التدخل في قضايا الداخلية والمشاكل المحلية لأية دولة، ومن حق هذه الدول ان تدافع عن نفسها عسكريا، والى غاية « ديسمبر 1991 التجمع العام (المادة 182/46) أكد انه بالاتفاق مع ميثاق هيئة الامم فإن السيادة والسلامة الاقليمية والوحدة الوطنية للدولة ينبغي أن تحترم بصفة تامة كلية²، والغرض من تأسيس هيئة الأمم المتحدة هو إبرام المعاهدات والاتفاقيات الخاصة بالسلام بين مختلف الدول، ولتحقيق التعاون الدولي والإلتزام بمبادئ حقوق الإنسان، والبحث عن أساليب التعايش السلمي ونبذ الحروب، غير أن هيئة الأمم لا تملك بعد القوة العسكرية خاصة بها تمكنها من جعل هذه القوى تحت قيادتها، لا تملك بعد ضمانة تنفيذية تستخدم القوة، وتفرض العقوبات، وربما قد لا يسعها هذا كله في تحقيق العدل والمساواة بين الدول.

وفي ظل غياب السلطة العسكرية لهيئة الأمم المتحدة يرى هابرماس أنه من الضروري تعويضها بمجلس الامن وبإدماج القوى الكبرى المالكة لحق الفيتو بصفتهم أعضاء دائمين في

¹ ربح عبد العزيز: ما بعد الدولة الامة، عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الامان، الرباط، ط1، 2011 ص: 175.

² Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit. p53.

هيئة الأمم « فميثاق الأمم خلق صيغا جديدة للمحافظة على حقوق الانسان، وفتح فضاءات جديدة للتدخل الانساني اعتمادا على مؤسسات مثل الأمانة العامة لهيئة الأمم المتحدة، ومجلس الامن ومحكمة العدل الدولية لاهاي التي يجب من الان ان تتحول الى محكمة جنائية حقيقية»¹.

وللمحافظة على السيادة الخارجية للدول دعى كانط إلى ضرورة إنشاء وحدة كوسموبوليتية كفيدرالية للدول وليست كفيدرالية خاصة بالدول الكوسموبوليتية قادرة على التحالف من اجل حق كوسموسياسي، وانطلاقا من هذا فانه لم يحتسب النتائج في حدود التي تسمح لأي كائن اوفرد بالمطالبة بحقه الاصلي، كشخص يملك نفس الحريات مع كائب اخر كما تنص عليها القوانين العامة، مادام الكل يقرر للكل، وأن سر نجاح الحق الكوسموبوليتي ينبنى على وضعية نوات الحق الفرديين، فالفرد له الأولوية على الجماعات القومية، ومن ثم يجوز لكل مواطن اوفرد تقديم شكوى او طعن قضائي ضد حكومته.

ويكتسب هذا الطعن أهمية من الطعن المقدم من قبل الدولة، بغية استرجاع حقوق الانسان المسلوقة، هذه الشكاوي والطعون لا تعترف بها الدول الأعضاء المشكلة لهيئة الأمم « وهذا يعني انه لا يوجد حاليا محكمة جنائية لمتابعة الحالات الشاذة لحقوق الإنسان المغتصبة»²، ولقد باءت محاولة مؤتمر فينيا للإنشاء مفوضية عليا للأمم المتحدة حول حقوق الإنسان بالفشل ومنه فان غياب هذه المنظمة يعني غياب قوة تنفيذية تعمل على الحفاظ على حقوق الانسان قادرة على التدخل في الشؤون الخاصة للدولة الوطنية.

لكن هذا التدخل يراه هابرماس إنه غير جائز إلا في حالة عدم وجود سلطة دولة، كما هو الحال بالنسبة للصومال، لكن كيف يمكن تفسير تدخل و.م.ا في حرب الخليج وفي سوريا

¹ الاشهب محمد عبد السلام: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2013 ص: 228.

² Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op, cit, p60.

حاليا، هل الهدف من التدخل هو إرساء سلام دائم بين الشعوب وبين الافراد ومن ثم إرساء نظام عالمي كوسمبوليتي، أم أن وراء التدخل أغراض أخرى خفية؟

إن تدخل و.م.أ في حرب الخليج حسب هابرماس له ما يبرره قانونيا، ففي حالة تعدي اي دولة على الأمن الدولي، فإن ذلك سيدفع بها إلى ضرورة الامتثال للقوانين الدولية « إن هجوم صدام حسين على شعبه الكردي بواسطة غاز الأعصاب، ليس إلا حالة من بين الحالات الشنيعة والمزمنة والقصور الذي عرفته جماعة دول والتي ترفض مشاهدته الإبادة الجماعية ومواجهتها».¹

ولأن وظيفة هيئة الأمم المتحدة في نظره تتمثل في الدفاع عن الشعوب المستضعفة وكذلك في فرض الحق والمساواة بين الجميع وإقرار السلام، ومعاقبة كل دولة تعامل شعبا او دولة أخرى معاملة ضد الانسانية، لإجبارها على إحترام حقوق الإنسان وعلى التعايش السلمي دون أية إبادة او عنف « ولهذا الأسباب، فإن المحافظة على السلم هي والوظيفة التعاقدية التي تمنح لهيئة الأمم وجودها إذ أصبحت أكثر من ضرورة، فينبغي القول بان هيئة الأمم عليها أن تتجح في فرض منع كل حرب هجومية».²

وفي ظل غياب السلطة التنفيذية لهيئة الامم يمكن تعويضها بتدخل و.م.أ بإسم القانون الدولي في هذه الدول لحل مختلف الصراعات الداخلية والخارجية وفي حالة وجود تهديدات ومخاطر مخالفة للأمن الدولي « إستندت هيئة الأمم على مسار جديد خلال حرب الخليج بفضل قرار 688 أبريل 1991 ... وفي هذه الفترة الامم المتحدة بررت حق التدخل في حالة وجود مخاطر ضد الأمن الدولي بناء على الفصل السابع من الميثاق».³

¹ Jürgen Habermas: une époque de transitions écrits politiques 1998 _ 2003, tr: Christian bouchindhomme, Ed : fayard, paris, 2005, p 392.

²Ibid. p392.

³ Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit. p.62

إن المنتبغ لحرب الخليج والاحداث السياسية والمراقبة الدولية التي مرت به يدرك بكل وضوح وبداهة، أن السبب لا يتمثل في تجاوز العراق لحدودها والقانون الدولي بقدر ما هو إفراغ الربيع العراقي واستغلال ثرواتها خاصة الذهب الأسود، والا كيف نفسر عدم تدخل هيئة الامم في الصراع القائم بين فلسطين وإسرائيل وفي انتهاك هذه الأخيرة لحرمة ومقدسات الشعب العربي ككل وغيرها من الدول كشعوب بورما، وما يشهده مواطنوها من اعتداء عرقي وديني ومع ذلك يمكن القول انه من الضروري وجود هيئة قانونية استشارية تحتكم اليها الدول، وتسهم في حل مختلف المشاكل والصراعات بينها داخليا وخارجيا.

ومن الضروري سن تشريع قانون عالمي كوني غايته احترام حقوق الانسان لذلك نجد في الحقبة الحالية أكثر من منظمة الى جانب هيئة الأمم كمنظمة الطفولة، الأمم المتحدة سواء كانت منظمات دولية او غير دولية ONG لأن العالم اليوم اصبح امام خيارين، اما ان يسود العالم العنف والقوة ويتحول إلى القانون الغاب في ظل غياب القانون واما ان يلتزم بالقانون للقضاء على الفوضى والهمجية ومن ثم الدخول تحت وطأة النظام الكوسموبوليتي.

ويفضل هابرماس الخيار الثاني، لا نه افضل تجمع بشري يقوم على الأخلاق والقانون معا وعلى مبدأ المناقشة والمحاكمة بين الذات حول صلاحية هذه القوانين « فالمواطنين ليس لهم الحق في التشريع الذاتي كذوات حق إلا في اللحظة التي يحققون فيها التفاهم ويتصرفون كمشرعين الحقوق التي تخضعون لها».¹

ويختلف هابرماس مع كارل شميث حول ضرورة وجود القانون، فشميث يرى أن القانون لا يمكنه تحقيق التجانس بين الأفراد فهو عاجز عن حل الخلافات والصراعات والحروب الأهلية وكذا حالة التمرد الإجتماعي، لذلك يرى ضرورة وجود سلطة سيادية سابقة عن القانون وصاحب السيادة هو الذي يقرر صلاحية المعايير القانونية، كما ينظر شميث للأخر نظرة عدائية ويصفه بالوحش الماكر « وأمام عجز المعيار القانوني للقيام بالواجب نحو الشعب، وضع

¹ Jürgen Habermas: Droit et Démocratie, op.cit, p.144

ميث خطأً فاصلاً بين الذات والآخر، وهذا الفصل يعزز مبدأ الهوية المتجانسة (المساواة) التي تتنافى والتشكيلات الجماعية الاخرى»¹.

ومن الأسباب التي رأى هابرماس أنها تعيق تحقيق السلام بالمفهوم الكانطي وبالتصور التقليدي هوالتقسيم الطبقي الجديد للعالم وظهور مخاطر ساهمت في توحيد البشرية لم يأخذه كانط بالحسبان، فكانط تصور أن نجاح السلم الدائم والسياسة الكونية يكون من خلال تبني الدول النظام الجمهوري، وتنامي وتجمع كل الدول حول هذه النواة المحتملة لمركز الصدارة وهي الجمهورية السلمية، باعتبار أن هذا النظام هوأفضل الأنظمة السياسية معلنا تأثره بالثورة الفرنسية وما نتج عنها من نتائج إيجابية على الصعيد السياسي. « وبالتالي ما كان ينقص صاحب مشروع السلم الدائم هوالاشتغال الجدي على جهاز مفهومي حقوقي من أجل ضمان امكانية بناء فيدرالية من الدول قادرة على التحالف من اجل حق كوسموسياسي وسلام دائم بين الشعوب»².

ومن جهة أخرى فإن ما يميز المنظمة العالمية اليوم هوأنها لا تأخذ بعين الاعتبار أن كان للدول المحققة للتجمع نظاما جمهوريا، ولا اختلافات الشرعنة المتواجدة بين أعضائها، وما يخلق وحدة عالمية ليس النظام الجمهوري اوكنفيدرالية الشعوب، بل عوامل جديدة كعامل التواصل والاسواق العالمية، والمخاطر المشتركة، كتقنب الأزون، الإرهاب، المخاطر الايكولوجية... وعدم توازن القدرة الاقتصادية، تجارة الأسلحة، خصوصا النووية البيولوجية والكيميائية ... فالمأساة المتزايدة فرضت على الجميع تقاسم الاضرار كأنهم جماعة واحدة، فهي تتطلب حلول تنسيقية لا تتبع عن هيئة أو إقليم واحد بل عن مؤسسات عابرة للأوطان « ولا بد

¹ الهاللي عزيز: الفلسفة السياسية البنوية، سؤال السيادة والكونية في فكر سيلا بن حبيب، عالم المكتب الحديث للنشر والتوزيع، اريد، الاردن، ط1، 2019، ص:124

² حنفي مصطفى واخرون: هابرماس والإرث السياسي الكانطي، نحومراجعة نقدية لفكرة السلام الدائم، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الأدب والعلوم الانسانية ، الرباط، المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 156، ط1، 2008 ص: 35

من التركيز على شمولية هذه المخاطر، إذ وجدت العالم بصفة موضوعية بهدف تكوين جماعة غير ارادية مؤسّسة على المخاطر المؤثرة على الجميع منذ زمن بعيد»¹.

ويرى هابرماس أن العالم اليوم انقسم الى ثلاثة عوالم ولكل من هذه العوالم خصائص تميزها عن الاخرى ويبدا بوصف العالم الثالث فالثاني والأول، فعن العالم الثالث: يصفه بأنه عالم مركب من مجموعة من الاقاليم تعرف فيه البنية التحتية وقدرة التحكم تطورا بطيئا مثال ذلك الصومال، وأدى ضعف التطور الذي عرفته البنية التحتية أو الطبقة الكادحة بالمفهوم الماركسي إلى ارتفاع الضغوطات الاجتماعية، كما نتج عن اللاتسامح مع النظام السياسي تدخل غير مباشر لعصابات المافيا المساهمة في الخراب وانتشار الفوضى، وبالتالي سيؤول هذا العالم الى التفكك الوني والقومي والديني، ويصحبها بالطبع اضطراب النظام الداخلي، وتفقد الدولة هيبتها وهيمنتها على مواطنيها لأنها فقدت القدرة على تحقيق مهامها.

أما عن العالم الثاني: فيتكون من الدول الوطنية التي لم تشهد الاستعمار وتركز هذه الدول على قوتها العسكرية لمنع اي تدخل أجنبي مثل دول الخليج وسواء العام الاول أو الثاني لا يمكنها الاستجابة لمطالبات النظام الكوسموبوليتي، كونها لا تحقق التوازن بين النظام الداخلي والخارجي والإندماج السياسي بين السياسة الداخلية والخارجية.

و عن العالم الأول: فيهدف الى دمج الظواهر الثقافية والمسائل الاقتصادية في المجال السياسي. « وهذا ما تجاهله ايمانويل كانط ابن القرن 18 الذي فكر ضمن مصطلحات غير التاريخية (والتميز بأفكار لا علاقة لها بالتاريخ) لهذا لم يتمكن من معرفة التجريد الحقيقي المطبق من قبل التنظيم الجماعي للشعوب»²، فالعالم الأول يجعل من مسألة التعدد الثقافي واختلاف اللغة والتنوع الديني وكذا المسائل الاقتصادية من حرية وملكية، وتبادل تجاري حر ... وغيره ضمن المجال السياسي أي ضمن النظام السياسي السائد فلا مجال للفصل بين

¹ Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit, p 74 .

² Ibid, p 69.

الثقافة والاقتصاد والسياسة وهذا من أجل منح هذه الظواهر والمسائل صفة الشرعية، والأمم المتحدة لا يمكن لها ان تنجح في تحقيق السلم، الا اذا وضعت حدا للعنف، والاضطهاد وساهمت في تحقيق التوازن الاقتصادي بين مختلف الدول وهذا إيمانا من هابرماس بان مبدأ التجريد ومبدأ الشرعية، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تم تحقيق توازن اقتصاديا وإعطاء الشرعية بعد اقتصاديا و سياسيا، أي قدرة الدولة على تحقيق التوازن والحفاظ على سياستها الداخلية والخارجية وعلى ضرورة التزامها بالقانون ليمتد الى مستوى الثقافي والاجتماعي، ومن ثم تحقيق السلام ودولة كوسمبوليتية مرهون بالازدهار الاقتصادي وتوازنه بين الدول وبالاندماج والتماسك الاجتماعي والحرية السياسية.

كما يرى أن تحقيق السلم مرتبط بالإتفاق حول ثلاثة نقاط:

- 1- « وعي تاريخي متقاسم بين جميع الاعضاء (لأنه عندما يكون تطور غير متكافئ بين المجتمعات فإنها تركز على تعايش سلمي)
- 2- اتفاق معياري حول حقوق الانسان والذي ولد جدلا بين الأوربيين من جهة ومن جهة أخرى الآسيويين والأفارقة.
- 3- اتفاق حول مفهوم الدولة السلم التي نأملها»¹.

وبناء على الشروط الثلاثة التي يقترحها هابرماس لتأسيس دولة السلم، فإنه يمكن القول بأن الدعامة الاساسية لتحقيق هذه الاخيرة تتمثل في الوعي البشري وفي القانون ومبدأ الشرعية فكل فرد وكل مواطن من جميع انحاء المعمورة، عليه ان يعي أنه مدعوللتجمع ومشاركة الآخر المختلف عنه في اللون واللغة والدين والتاريخ، والعرق في هذا التجمع وفي العيش المشترك من أجل تحقيق الاجماع، والاعتراف المتبادل لكل مواطنين في ظل سياسة واحدة تضمن هذا

¹ Ibid. p 70.

التجمع « وإذا أردنا تلخيص هذه الفكرة التي يدافع عنها هابرماس يمكن القول أن المواطنة العالمية، تمر عبر وعي الفرد وعليهم استيعاب وتقبل المعايير الجديدة القضائية والوطنية».¹

ويعتبر القانون الوسيط بين النظام والمجتمع، ويخضع هذا القانون المعبر عن حقوق الافراد الى عملية مشاركة واتفاق جميع الذوات حول صلاحية هذه الحقوق والقوانين الهادفة الى خضوع الكل لها بالاتفاق بين الذوات في اطار فضاء عمومي، مفتوح للنقاش المبني على احسن واقوى حجة يضمن لكل فرد مساهمة فعالة ومتساوية لتأسيس القوانين والالتزام بها وبالحقوق على أساس المساواة بين الجميع.

ويلاحظ هابرماس أن نظرية الحق عند كانط يشوبها الغموض « واللبس بحيث كيف يلائم بين الحق الذاتي الذي لا اطيع فيه سوى القوانين التي شرعتها لنفسي بصفتي انسانا (الحرية وحقوق الإنسان) الحق الموضوعي الذي اكون ملزما فيه بالقوانين المدنية (حقوق المواطنين)».²

ويعمل النظام السياسي على تحقيق التضامن من خلال مشاركة كل مواطن في العملية السياسية، الناتجة عن السيادة الشعبية المبنية على العلاقات بينذاتية هذه العلاقات من خلالها يمكن التفاهم على صياغة تصور سياسي اشمل وأعم وهو دولة السلم المراد تحقيقها فمبدأ المناقشة إذن يساهم في حل مشكلة شرعية القوانين والحقوق في الدولة الكونية، والتي لا يمكن فرضها بالقوة، وإنما بشرعية الحق والقانون على خلاف ماكس فيبر Max Weber الذي يقيم المشروعية على الهيمنة التي تدفع بالأفراد إلى الانقياد لنظام معين إذ ميز بين ثلاثة انواع من الهيمنة:

la domination traditionnelle

1- الهيمنة التقليدية

la domination charismatique

2- الهيمنة الكاريزمية

¹ Philippe Fleury : philosophie de l'histoire e cosmopolitisme, op.cit, p 156.

² معزز عبد العلي وآخرون: فلسفة الحق من منظور تواصلية من كانط الى هابرماس ضمن كتاب فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص _ ص: 108 _ 109.

la domination légale

3- الهيمنة العقلية اوالشرعية

« فهناك ثلاثة انماط من الهيمنة المشروعة ويمكن لصلاحية هذه المشروعية ان تغطي طابعا عقليا، يستند الى الاعتقاد في قانونية القواعد المقررة وفي حق اعطاء اوامر التي هي لأولئك المدعون لممارسة الهيمنة بواسطة هذه الوسائل ¹ » وتستند هذه الهيمنة على طاعة الحاكم والرؤساء ما دامو معينين في إطار قانوني وبان لهم كل الاحقية في اصدار الأوامر وإعطاء التوجيهات ما دامو يمارسون الهيمنة و« طابعا تقليديا يرتكز على الاعتقاد اليومي في قداسة من هم مدعون لممارسة السلطة بواسطة هذه الوسائل (هيمنة تقليدية)، وطابعا كاريزميا يستند إلى خضوع استثنائي لطابع مقدس الى الفضيلة البطولية اوالى القيمة المثالية لشخص ما أوأيضا منبثق من انظمة وحي اومرسل من قبل هذا الاخير (هيمنة كاريزمية) ² .»

ان فكرة المشروعية الفيبيرية ترتكز على فلسفة الحداثة، وعلى طابع تقني، وفي الوقت الذي يؤكد فيه ماكس فيبر على التواجد القوي لمظاهر التشيؤ في العالم الحديث، والتي كانت وراء ظهور مسألة الشرعنة، فإن هابرماس يرى أن إمكانية وجود عقلانية تواصلية إضافة إلى العقلانية الأدائية ضمن العالم المعيش، هي التي ستحدد مبدأ الشرعنة، إن عيب ماكس فيبر في نظر هابرماس هو تأسيسه للمشروعية على اساس قانوني مبني على الانتقال من الهيمنة الى الحق، دون ان يراعي الإعتبار الأخلاقي للمشروعية القانوني « فإذا تتبنا فيبر فإن الحق يرتكز على عقلانية خاصة مستقلة عن الأخلاق، وعدم التميز بين الحق والأخلاق سيشكل خطرا وتهديدا لعقلانية الحق، وبالتالي تهديدا لأساس شرعية الهيمنة القانونية» ³.

¹ رانيوفيليب: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، كلمة الامارات العربية المتحدة، ابوظبي، ط1، 2009، ص: 227.

² المرجع نفسه، ص: 227.

³ Jürgen Habermas: Droit et Moral, tr: Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Ed: du seuil, France, 1997, p 16.

ويرفض هابرماس أن يبني السلم على أساس تدخل القوة والعنف وكونهما يتنافيان ويتناقضان مع وجود الانسان وكرامته، بل إن السلم عبارة عن إجراء دائم ومستمر يهدف الى تحقيق الشروط الفعلية، والحقيقية للتعايش بعيدا عن تأثير الضغوطات والتوترات بين الجماعات والشعوب، فلتحقيق السلم ينبغي اللجوء الى جميع الوسائل الممكنة لذلك كتشجيع الدول ذات السيادة على تحقيق الاكتفاء الذاتي، والشروط الاجتماعية الممكنة، كالتسامح الثقافي في ظل التعدد الثقافي والمشاركة الديمقراطية، وتأسيس دولة الحق الديمقراطية فاستراتيجيات البرامج السياسية المؤسسة على مفهوم السلم وغير العنيفة تعتمد على إجراءات الديمقراطية « وبدرجة متزايدة للحق الكوسموبوليتي، أصبح بالنسبة لهابرماس ضرورة لأنه مرتبط بشكل وطيد بالنظام الذي يسميه بالديمقراطية ما بعد الوطنية وفي الواقع المثالية الكوسموبوليتية، ينبغي لها أن تسمح بالتفكير في امكانية وعي ديمقراطي جماعي، يصبح منفصلا اكثر فاكثر عن الحدود الاقليمية للدولة الأمة الخاصة»¹.

إن هابرماس من دون شك يؤسس لمشروع السلم الدائم بناء على تبني وتطبيق النظام الديمقراطي، فمن ديمقراطية الدولة الوطنية ذات السيادة الى ديمقراطية عالمية وهذا يكشف ثقته الكبرى بدور الديمقراطية كنظام سياسي في تحقيق سلم عالمي لكن هذا النظام لا هولبيرالي كما يتصوره جون لوك ولا هوجمهوري كم تصوره جان جاك روسوولا حتى كانط نفسه الذي بنى السلم على ضرورة انتهاج الدول الفيدرالية النظام الجمهوري، ان الديمقراطية التي يدعوا إليها هابرماس هي الديمقراطية التشاورية والتداولية المبنية على مبدأ الحوار وعلى أخلاقيات النقاش « إن مشروع ديمقراطية كوسموبوليتية يرجع إلى مطامح اكثر توسعا تعمل على نقل السياسة

¹ Tristan Coignard : cosmopolitisme et solidarité civique comment penser la citoyenneté du monde après Emmanuelle Kant dans les lumières de Jürgen Habermas presses universitaires de bordeaux N° 19, 01 septembre 2012, p 154.

الدولية من مجال الخصومة والعداوة الى مجال الاحتضار والنفاء»¹، فالديمقراطية الكوسموبوليتية تهدف إلى إقامة السلم والتعاون بين افراد وتمحي كل فجوة تؤسس للضعينة والعداوة بين الافراد والشعوب.

ان تحقيق ديمقراطية كوسموبوليتية تخضع لها جميع الشعوب لا يكون إلا من خلال تجاوز الاطار الضيق للدولة _ الامة الى ما بعد الدولة _ الامة ذلك ان ظاهر العولمة افرزت اثارا سلبية كعولمة الاقتصاد الذي أجبر الدول- الامة على ملائمة اقتصادها للاقتصاد العالمي وعدم قدرتها على المواجهة ومواكبة المستجدات، أدى الى إضعافها داخل حدودها وامام البنية الاجتماعية، لذلك ولتجاوز ازمة الدولة _ الامة، ينبغي في نظر هابرماس إقامة سياسية جديدة ونظام عالمي ديمقراطي، « يهدف هذا المشروع الى ارساء نظام ديمقراطي على الصعيد الدولي هذا هوالتصور الذي نجده عند هابرماس فيما يخص العولمة، انها وقبل كل شيء فرصة أتاحت للإنسانية من اجل اقتحام عهد جديد يتميز بنوع جديد من المواطنة العالمية»².

وإذا كانت غاية الدولة الكونية عند هابرماس مبنية على تطبيق نظام ديمقراطي الهدف منه تحقيق الاندماج الاجتماعي، عن طريق مبدا التشاور بين المواطنين لتكوين الراي العام وتحقيق استقرار سياسي فإن غاية فيدرالية الشعوب عند كانط هي وضع حد للحرب اومنعها وما كان يهم كانط من تلك الحروب هوالمخلفات المادية وكل ما يتعلق بالسلب والنهب، إن كانط لم يخطر على باله وجود حروب مغايرة لتلك الحروب التي جرت في عصره إذ « كان بإمكانه الاكتفاء بمفهوم سلبي حول السلام لكن هذا المفهوم غير مرضي، ليس فقط لأن طريقة خوض الحروب لم تعد ترتبط بالطرق التقليدية، ولكن اصبحت ترتبط بأسباب اجتماعية»³، فما كان يهم كانط هوالجرائم الناتجة عن الحروب وليس التفكير في الحرب كجريمة بحد ذاتها، وانشغل

¹ Danièle Archibugi: la démocratie cosmopolitique sur la voie d'une démocratie mondiale tr: Louis Lourme, Ed: du cerf, paris, 2009, p 56.

² البلواني عادل: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطية، افريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2014، ص: 225.

³ Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit., p 71.

بفكرة الحرب كنزاع بين دول محدودة لكنه لم يخطر على باله إمكانية قيام حرب كونية وحرب مخابرتية تقودها الدول العظمى لمعرفة اسرار الدول الاخرى تنافسها اقتصاديا وعسكريا.

وتشير فكرة المواطنة العالمية التي ندى بها كانط من خلال حق الزيارة وحق الصيانة، الى وجود فضاء عمومي كوني يسمح للجميع بإدلاء بأرائهم ومناقشتها، فالفضاء العمومي هو الوسيط بين المجتمع المدني والتنظيم السياسي، وقد وصفه هابرماس بأنه صاحب النظرية المكتملة للرأي العام انه المجال الذي يتيح للمرء حق التعبير عن الرأي « فالرأي العام بدون مجال عام أعمى والمجال العام بدون رأي عام أجوف، يمكن ان يكون لي كل الحقوق في ن اتكلم، لكن لا أجد من يستمع ويستجيب لي يجب ان يعالج الرأي العام لا على انه مسألة حق خاص، بل مسألة صالح عام».¹

وتزداد فكرة العمومية الكانطية أهمية وتحظى بترحاب كبير من طرف هابرماس الذي يعترف ويلح على ضرورة وأهمية مبدأ العمومية الثامنة في تعزيز الحرية، وتثمين الوعي الشعبي للتصدي لأي اعتداء يقترفه ويحتج ضد كل مسألة تمس كرامته وإنسانيته ويستبدل علاقات القوة والعنف بعلاقات الحوار والتواصل، ومع ذلك فكرة العمومية الكانطية المطروحة في كتابه ماهي الأنوار خصصت للطبقة الراقية دون الطبقات الاخرى مما يدل على ان المواطن البسيط والقصر والنساء يعانون تهميشا في فضاء كانط، و عيبه في نظر هابرماس هو أنه لم ينتبأ بالتغيرات التي تطرا على الفضاء العمومي كتطور وسائل الاتصال وانجازات الدعاية « انه لم يكن بوسع كانط أن ينتبأ بتغير بنية الفضاء العمومي الى فضاء تهيمن عليه وسائل الاعلام الالكترونية وتصاب فيه الكلمة بالتشويه».²

¹ أشرف منصور: نظرية هابرماس في المجال العام، مجلة اوراق فلسفية، ع7، ديسمبر 2002، ص: 256.

² مقورة جلول: النشاط الديمقراطي في خدمة الفاعلية التواصلية، مجلة الحكمة، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ع 16 السادسة الاولى 2013، ص: 95.

كما أن عيب كانط في نظر هابرماس هو ثقته المفرطة في قوة اقناع الفيلسوف ودوره في نشر القواعد التي تخص الحرب والسلام، وتوافق الباحثة التونسية ام الزين بن شيخة المسكيني جعل كانط مهمة الفيلسوف في الدفاع عن الفكر الحر وعن اخلاق انسانية « ان مهمة الفيلسوف ليست صياغة الدساتير الحقوقية فتلك مهمة المشرعين والساسة والحقوقيين، إن دور الفيلسوف ليس مواجهة الدولة القائمة، وإنما هوي فكر أمام الانسانية برمتها وفي أفق الدولة بلا حدود وبلا جنسية وخارج سقف الملل والنحل إنه مواطن كوني في عالم يتسع للجميع».¹

إن الإنتقادات المقدمة من قبل هابرماس إلى كانط حول خلفيات مشروع السلام الدائم وأهم النقائص التي تعترى هذا المشروع لا تنقص تماما من قيمة فكرة النظام الكوسموبوليتي، فكانط رغم بعده عن زمننا هذا بقرنين كاملين ما يزال يحلق في الفضاء الفكري الهابرماسي، ولعل البحث في اركيولوجيا الفلسفة السياسية الهابرماسية تظهر بقوة الحضور ووالإرث الكانطي في فكر هابرماس، لذلك راح يبحث عن طرح مشروع السلام الدائم وفق الآلية التي تجعله يتماشى ومعطيات العصر، ويستجيب لمختلف التحديات التي أفرزتها العولمة ويتصدى للتغيرات التي عرفها المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، « سنعيد صياغة الفكرة الكانطية حول السلام الكوسموبوليتي الحالة الطبيعية بين الدول بطرق مختلفة »² ويذكر هابرماس سببين لإعادة صياغة الفكرة الكانطية حول السلام وهما:

1- إصلاح وتجديد الامم المتحدة وبصفة عامة تطوير قدرات الفعل العابر للأوطان في مختلف جهات العالم. وحديثه عن اصلاحات الامم المتحدة يهدف الى ضمان أمن وحقوق الدول بفعل هذه الهيئة ونجاح هذا الاصلاح مرتبط بالفعل العابر للأوطان كمفتاح أساسي لهذا التغير فالمواطنون كلهم معنيون ومدعون للمشاركة في اتخاذ القرار الأساسي مهما تعددت جنسياتهم

¹ بن شيخة المسكيني ام الزين: كانط والحادثة الدينية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1 2015، ص: 239.

² Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit, p 75.

وأوطانهم « وحسب هابرماس التشكييلة لما بعد وطنية تفرض على المواطنين تعلم أدوار جديدة»¹.

فهابرماس يدعو لكل للإفتتاح على مختلف الشبكات العالمية بصفتهم مواطنون عالميين وبتحسين الإطار المؤسسي، الذي يسمح بممارسة سياسة حقوق الإنسان كحقوق عالمية، ومن ثم تأسيس مجتمع مدني عالمي، وفضاء عمومي كوني يتيح الفرصة للجميع في المشاركة السياسية.

2- المعارضة القوية للسياسة الكونية، ترفض محاولة سن حقوق إنسانية عالمية على أساس ان نصره الحقوق العالمية تعد تحطيمًا ذاتيًا للأخلاق، اذ ليس هناك تميز واضح بين الحق وابعاد الأخلاق ولأجل هذا يقترح هؤلاء المعارضون تغيير الأمم المتحدة بديمقراطية كوسموبوليتية، هذه الإصلاحات ثمنها هابرماس وترتكز على ثلاث نقاط:

✓ « خلق برلمان عالمي.

✓ تطوير عدالة عالمية.

✓ ضرورة إعادة تنظيم مجلس الأمن»².

فخلق برلمان عالمي من أجل تمكين كل مواطن عالمي من التعبير عن مختلف آرائه وهواجسه واهتمامه من خلال ممثلين البرلمان الذين سينبون عنه ويتكلمون بلسانه ليس من خلال دولته وانما من خلال انتمائه الى هيئة ومنظمة دولية، وتحقيق ديمقراطية كوسموبوليتية في نظر هابرماس يتم عن طريق تحويل مجلس العام للأمم المتحدة المكون من ممثلين حكوميين الى مجلس يتخذ تشكلا فيدرالية مكون من مواطني العالم « بحيث يتم تقاسم الكفاءات الشرعية مع غرفة ثانية منتخبة عن طريق الاقتراع»³، ويمكن تمثيل الدول الراضة لانتخاب

¹ Philippe Fleury: philosophie de l'histoire et cosmopolitisme, op.cit, p 175.

² Jürgen Habermas : la paix perpétuelle, op.cit. p 76

³ Ibid, p 77.

ممثلها في البرلمان بمنظمات غير حكومية يعينها البرلمان من اجل تمثيل الشعوب المضطهدة والمقموعة.

كما ينبغي تأسيس عدالة عالمية، تطبق الحكم على مواطني العالم المخالفين لحقوق الانسان والمرتكبين لجرائم ضد الإنسانية، ولمعاقبة كل دولة لا تلتزم بالقانون والميثاق والتعهدات الدولية فبالنسبة لمحكمة العدل الدولية لاهاي لا تملك سوى اداء وظيفة التحكيم وحكمها ينطبق فقط على العلاقات ما بين الدول، ولا يمتد الى فك الصراعات والخلافات بين الافراد سواء المنتمين الى دولهم او المنعزلين عنها هذه المحكمة حسب هابرماس ينبغي أن تتخذ شكل هيئة قضائية تسهر على مراقبة تنفيذ القوانين ومعاقبة كل من لا يمثل لها « فلتقوية وتدعيم العدالة يجب على المحكمة الدولية لاهاي اصدار قرارات واحكام الزامية وليست قرارات تحكيمية».¹

هذه إضافة الى ضرورة اعادة تنظيم مجلس الأمن كسلطة تنفيذية له القدرة على التصرف وحماية الحقوق، وان يتوفر على قوة عسكرية مسلحة بحيث يتمكن من مراقبة القرارات وضمن تنفيذها فينبغي عليه ان يعكس السلطات الفعلية لدول العالم بصفة عامة مجلس الامن لا بد ان يقوم بدور الشرطة فالدول لا تمتثل لمطابقة سياستها الداخلية مع سياستها الخارجية على مستوى العالمي إلا في حالة قدرة المنظمة العالمية على توظيف قوى عسكرية تخضع لقيادتها « إن مجلس الامن عليه أن يعكس علاقات السلطة الفعلية كما هي في العالم ... ينبغي ان يتلاءم ويتناسب مع الحالة الجديدة للعالم».²

إن الإصلاحات التي قدمها هابرماس وأفكاره حول المشروع الكوسموبوليتي تبقى في إطار اتفاقي. وتنفيذ وإعمال الحق الكوسموبوليتي يتطلب بكل بداهة تصورات مؤسساتية. ويستعين هابرماس برؤية شميث حول السلام اذ يرى انه مجرد وهم وخداع اتخذه البعض كذريعة لشن

¹ Philippe Fleury: philosophie de l'histoire et cosmopolitisme, op.cit. p77.

² Jürgen Habermas: la paix perpétuelle, op.cit. p79

الحروب فشميث حسب هابرماس « حول عبارة برودون من الإنسان يريد الخداع الى عبارة اللافتة للنظر البشرية تتساوي مع البهيمة ¹ » ويتمثل خداع الانسان في دعوته وبحثه عن السلام القضائي لكنه سلام مزيف يهدف الى شن الحروب باسم السلام ان محاربة اي دولة لعدوها السياسي باسم الانسانية من اجل البروز والتميز على حساب الخصم لا تعد حربها انسانية بل عدوانية، لقد كثر الحديث عن السلم وعن العدالة والحضارة ... وغيرها باسم الانسانية هذا الحديث وهذا المفهوم يعتبره شميث اداة أيديولوجية، ومنه فإن سياسة التنظيم العالمي المستوحاة من فكرة السلام الكانطية، انحرفت عن هذه الاهداف المرسومة لها سابقا « إن الحروب الشنعاء حاليا اقيمت باسم السلام ونجمت اللإنسانية الاكثر قساوة عن الانسانية ²، وحسب هابرماس فان كارل شميث يعارض الانسانية مادام يرجعها الى العنف والوحشية. ويقترح نظرة اخرى تتمثل في « دعوته إلى قضائية الدول الكوسموبوليتية وعدم الامتثال لحقوق الانسان لا ينبغي ان يحاكم على أساس قواعد اخلاقية، ولكن يجب ان يتابع كأفعال اجرامية عن طريق الاجراءات القضائية المؤسسة وبهذا الشكل الحق لا يقتصر فقط على الأخلاق ويمكن له أن يضمن للضحايا والمتهمين بجرائم الحرب، أوضد الانسانية حماية قضائية مناسبة تتعالى على الأخلاق ³».

إن مسألة حقوق الإنسان بالنسبة لهابرماس تأخذ شكلها الملموس إذا ما اعتبرت قوانين ينص عليها الدستور وتكتسي طابعا وقيمة ايجابية اذا ما اعتبرت معايير دستورية، وتزداد قيمتها اكثر عندما يتبنى كل شخص هذه الحقوق ككائن إنساني وتتطلب من المشرع الدستوري ان يكتفي بمنح الشكل الايجابي للمعايير الأخلاقية وهذه الحقوق ذات أفضلية لأنها تؤسس للتنظيم القضائي، فهي بمثابة معايير دستورية لا توجه للشخص بصفته مواطن وانما بصفته كائن انساني، فهي موجهة للجميع، وليست فقط لمواطنين يتمتعون بحقوق خاصة، ومنه فإن

¹ Ibid. p 81.

² Ibid. p 82.

³ Philippe Fleury: philosophie de l'histoire et cosmopolitisme, op.cit. p77.

تضامن الأفراد مبني على عالمية الحقوق المعبر عنها بحقوق الإنسان، ولذلك يدعو هابرماس إلى « تعزيز الطريق القانوني بدل الطريق الأخلاقي ولا يتم ذلك بالنسبة له إلا بالمأسسة الحقيقية لنظام دولي يسمح بتفادي اللبس الذي صبغت به هذه التدخلات».¹

يعتبر النظام الكوسموبوليتي الذي سعى هابرماس الى بلورة أسسه من بين أهم المواضيع والمفاهيم التي حظيت بترحاب من جهة وبنقد من جهة أخرى فهابرماس حاول أن يرد على الانتقادات الموجهة إليه وبين أن هذا المشروع أمرا واقعا وليس مجرد فكرة فلسفية أونظرية مثالية وله ما يقابله على أرض الواقع فالصراعات والحروب التي عرفت مختلف دول العالم والتي استدعت تدخل منظمات حكومية وغير حكومية بمثابة امتحان فعلي للمشروع ثم إن وجود هيئة الأمم المتحدة يمثل علامة كبرى على وجود هذا النظام ومن جهة أخرى المشاكل العالمية والتحديات الاقتصادية وأزماتها ولدت الشعور بالمسؤولية من قبل كل مواطني العالم لاشتراكهم في المخاطر الناتجة عن هذه الكوارث والأزمات، لذلك من الضروري بعد معرفتنا للصياغة التي أعاد بها هابرماس طرح فكرة السلام الكانطية أن نتعرف على أهم ركائز النظام الكوسموبوليتي وأهم أركان الدولة الكونية، وما يصاحبها من تنظيم سياسي وقيم أخلاقية وسياسية واجتماعية.

¹ Yves Sintomer: la Démocratie Impossible, Ed: la découverte, paris, 1999, p363.

الفصل الثاني:

التواصل كفضاء لتحقيق مشروع الدولة الكونية (نظرية الفعل التواصلي وامتداداتها السياسية).

المبحث الأول: الفاعلية التواصلية ومنطلقاتها الفكرية.

المبحث الثاني: إتيقا المناقشة كتأسيس لمبدأ الكونية.

المبحث الثالث: الهيرمونيطيقيا النقدية كأداة للتحرر وتحقيق التفاهم وتدعيم للتواصل.

المبحث الأول: الفاعلية التواصلية ومنطلقاتها الفكرية.

لقد شكل الإهتمام بفلسفة التواصل منعرجا حاسما في الدراسات والأبحاث الفلسفة المعاصرة، بعدما أهملت فلسفة الوعي وفلسفة التأمل الذاتي فعل التواصل، وجعلت الذات عماد الحقيقة والمعرفة ولهذا السبب إنشغلت الفلسفة المعاصرة بمفهوم التواصل كمفهوم مركزي في العديد من المباحث سواء كانت علمية، أو سياسية، أو فلسفية، إنطلاقا من فهم الإنسان كذات مقابلة لطرف آخر.

وتعد نظرية هابرماس التواصلية، والمستفيدة من العلوم الإجتماعية والسوسولوجية السابقة تحولا إستمولوجيا، بلور من خلاله فلسفة جديدة وفكرا جديدا لا يهدم القديم وإنما يستفيد منه لمساءلته ومعرفة اللبس فيه، وبالفعل فإن ما أسماه بالعقلانية التواصلية كبديل للعقلانية الأداة جعلت منه عالم إجتماع إضافة الى كونه فيلسوف كما حدد مفاهيم أساسية لنظريته كالتواصل، التدوات، البيذاتية، الحوار، اللغة، الفعل الإستراتيجي... التفاهم الفضاء العمومي، وغيرها من المفاهيم المؤسسة لهذه النظرية كنظرية نقدية للمجتمع، أراد أن تكون نظرية كونية تهدف وترمي في النهاية إلى أهداف سياسية.

كما تولد لديه هاجس التواصل من خلال نقده للنظرية الماركسية فما يميز الإنسان عن الحيوان ليس العمل، وإنما فعل التحوار والتواصل وفق أخلاقيات النقاش، ومن ثم الإهتمام بالجانب الأخلاقي خاصة الكانطي إضافة الى الإهتمام باللغة وبالمنعرج اللغوي، وإستثمر مضامين فلسفة ودراسات لغوية من نظريات سابقة أمثال نظرية التفاعلية الرمزية لهربارت ميد، ونظرية هومبولدت Wilhelm von Humboldt المحددة لوظائف اللغة وكذا نظرية أفعال الكلام " لأوستن " و" سيرل " والهيرمينوطيقا خاصة هيرومنوطيقا غدامير ومنه كيف إستثمر هابرماس من هذه الدعائم فلسفة التواصلية؟ وهل إعتبر اللغة مجرد وسيلة للتواصل أم هي وسيلة للتفاهم البيذاتي؟ ولماذا إعتد البراديغم التداولي بدل البراديغم اللغوي؟.

1) مرجعية هابرماس في تأسيس مشروعه التواصلي:

يعد التواصل مطلباً ملحا من المطالب التي كرس لها هابرماس معظم كتاباته الفلسفية وجعلها أساس مشروعه الفلسفي وهذا بحكم اطلاعه على أعمال سابقة من فلاسفة اوسوسيوولوجيين وكذا معاصريه وهمدين لعدد كبير من علماء اللسانيات والإجتماع في تحصيل ورصد نظريته في التواصل ومن هؤلاء:

جورج هيربرت ميد: G.H.Med (1863-1931) : من مؤسسي نظرية التفاعلية الرمزية، رفض ميد منهج الإستيطان لدراسة سلوك الإنسان كونه منهج يفهم الذات بمنأى ومعزل عن الآخرين والقائم على تأمل الذات لذاتها كموضوع للمعرفة، مستفيدا من المدرسة السلوكية في دراستها السلوك تتم مراعاة التفاعلات الموجودة بين البشر ضمن المجتمع والمعبر عنها برموز، أي سلوك الذي يعتمد على وسيط اللغة « ويصف ميد شيئا شبيها بالعلاقة الحميمة التي تنشأ بين شخصين حيث تتطور في سياق تفاعلها اليومي لغة خاصة بهما تقريبا، وهذا ما يجري في الواقع بصورة عامة فالتفاعل الإجتماعي يولد المعاني، والمعاني تشكل عالمنا»¹.

فهم التنشئة الإجتماعية ككل مركب يرتكز في أساسه على فهم السلوك الفردي، مما يدل على ان التفاعلية الرمزية تركز على الجزء أوالوحدات الصغرى لفهم الكل اوالوحدات الكبرى وان الإنسان ينتقل من التعبير بالحركات الى التعبير بواسطة الرموز المتاحة للفهم للمشاركين في التفاعل ليتفقوا على معاني مشتركة فيما بينهم لتلك الحركات المحولة الى رموز، فالأشياء تقاس قيمتها ووجودها بما يضيفه عليها الإنسان من معنى ومنه فالتفاعل الاجتماعي هو من يولد المعاني فمعنى المعدن هوننتاج للدور الذي تلعبه المعادن في الاستخدامات اليومية للإنسان كوسائل النقل....

¹ كريب إيان: النظرية الإجتماعية من بارسونز الى هابرماس، تر محمد حسن علوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، د. ط، 1991، ص: 133.

ووسيلة النقل تعني الدور الذي تلعبه في تخفيف عناء الشقاء وتقصير المسافات بالنسبة للإنسان، فلقد طور ميد « الإطار المفاهيمي القاعدي للتفاعل الموجه بمعايير وبواسطة اللغة، حيث انطلق من بدايات التفاعل الموجه بالغريزة الذي يتم بواسطة الحركة إلى التفاعل المحكوم بمعايير»¹، وعلى هذا الأساس فرق ميد بين الكائن الإنساني والكائن الحيواني من باب أن التواصل هو ما يميز الإنسان عن غيره ويخصه وحده، فالحيوانات تتصل فيما بينها بإشارات كالنحلة التي تخبر عن وجود مكان الرحيق بواسطة الرقص على شكل عدد ثمانية، لكن هذه الإشارة لا يحدث من خلالها التفاهم كما يحصل عند الإنسان إلى درجة أن كل طرف يتخيل نفسه مكان الآخر، فاللغة هي الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان، ويرى هابرماس أن ميد منح للغة وظيفة التفاعل الاجتماعي، فالعلاقة البدائية هي نتاج تبني كل ذات لموقف ومعنى إيماءة الذات المقابلة لها والذي هوفي الأساس استجابة لإيماءة الطرف الأول، فالتفاعلية الرمزية إذن تمكنا من رؤية ومعرفة ذاتنا كما يراها ويعرفها الآخرون، أي أن الذات ترى نفسها من خلال مرآة الغير، « فلنتذكر أن الرمز الدال يثير في نفسي ردة الفعل ذاتها التي يثيرها في الآخرين، إنه يمكنني من النظر إلى نفسي كما ينظر إلي الآخرون، هذا هوأنا: نفسي كما يراها الآخرون أما وجهي الثاني من ذاتي فهو الجزء الذي ينظر إلى ذاتي (أنا أفكر في) ».²

ومنه فإن الفرد يكون ذاته ويتعرف عليها باعتبارها كائن ضمن كائنات اجتماعية ونموها إنما يحصل داخل الجماعة بفضل عملية التفاعل بحيث يتمكن الفرد من رؤية ذاته في نطاق أوسع أو كما يراه الكل والآخر العام « وهابرماس يجد في ذلك معنى التداولية الكونية أو الكلية التي تقوم على أساس فكرة الآخر المعمم المنطلقة من الذات لتشكيل معنى الكلية وذلك يرتبط بمعنى الموقف الذاتي المتعلق بالصدق، والجدية في القول، بحيث يجعل

¹ حنفي جميلة: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ط1، 2016، ص: 168.

² إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص: 134.

ذلك أمر العمومية معقولا ومقبولا نظريا¹، فتكوين الجمعنة حسب ميد ينطلق من عملية تشكل الأنا ومن تكوين للذات عن طريق اللغة من جهة، ولتبني الذات توقعات سلوك الأنا المقابلة لها، ومنه فعلية تشكل الذات والأنا تتم في سياق واحد ومتزامن مع الجماعة.

ولقد أبدى هابرماس إعجابه واستفادته من نظرية ميد في نقده لفلسفة الوعي وفلسفة الذات، ومن تشكل الهوية الجماعية، بدء من كون شخصية الفرد المنتهية إلى الجماعة بعاداتها وتقاليدها وقيمها، وتعتبر اللغة وسيطا لنقل هذه العادات والقيم وبهذا يكون ميد بين فعالية التواصل في تشكيل الأنا بناء على أدوار ومواقف يزوده بها الآخرين والتي تعبر عن مواقف الجماعة ككل « يحدد الهوية الجماعية انتماء الأفراد إلى المجتمع (وكذلك إقصائهم من هذا الأخير) لذلك توجد في هذا الصدد علاقة تكامل بين هوية الأنا والهوية الجماعية، باعتبار أن وحدة الشخص تشكل عبر العلاقة بأشخاص آخرين من نفس المجموعة²».

ويمكن تلخيص الفرضيات التي تتمحور حولها النظرية التفاعلية الرمزية لهاربرت ميد فيما يلي:

- يتم الانتقال من التفاعل الموجه بالغريزة والمعبر عنه بحركات إلى التفاعل بواسطة رموز « ميد أراد أن يفسر كيف أن التفاعل بواسطة الرموز يصدر وينبثق عن التفاعل بواسطة الحركات³».
- يعبر كل تفاعل عن استجابة بحيث يستجيب الكائن العضوي الثاني للكائن العضوي الأول انطلاقا من المعنى المنتج من خلال عملية التفاعل.

¹ المحمداوي علي عبود: الإشكالية السياسية للحدث، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011 ص: 53.

² هابرماس يورغن: بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، ط1، 2002، ص: 38.

³ Jürgen Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, Tome 2, tr : Jean- Louis Shelegel Ed : Fayard, France, 1987, p 17.

المعاني التي ينتجها التفاعل بين الذوات تعبر عن انتماء الفرد للجماعة وعن التنشئة الاجتماعية وعن هوية الجماعة.

غير أن ما يعيبه هابرماس على ميد هوأنه ركز على عملية التواصل، وعلى اعتبار اللغة مجرد وسيط لعملية التفاعل، ولم يركز على دور اللغة كوسيط للفهم « يمكننا حل المشكلة اذا ميزنا بكل وضوح بأن ميد لم يعتبر اللغة كوسيط للتفاهم بين الذوات، بل اعتبرها كوسيط لتنسيق الفعل وجمعنة الأفراد، وكما أن ميد حوّل طريقة التفاعل بواسطة الحركات الى التفاعل بواسطة الرموز فقط بالاقتران على اللغة»¹، وثمة اعتراض آخر يوجهه هابرماس لميد في كونه لم يتمكن من تقديم الطريقة والآلية التي تم بها الانتقال من التفاعل المحكوم بالإيماءات الى التفاعل المحكوم بالرموز، ومن التعبير الطبيعي الى التعبير المحكوم بمعايير « انه يهتم بالبناء والتكوين المتكامل للعالم الذاتي والعالم الموضوعي، وينشوء الأنا والمجتمع تطور التفاعل بواسطة الرموز فقط بواسطة اللغة التي تقود الى تواصل لغوي متميز قضويا»².

ويرى هابرماس من جهة أخرى أن ميد فسر التنشئة الاجتماعية من جهة تبني الأنا الثانية لموقف الأنا الأولى، والحقيقة تكمن في أن الأنا الثانية لا تتبنى موقف الأنا الأولى وانما تتبنى توقعات سلوكيات نموذجية، ومحددة من قبل الأنا الثانية « هذا التركيب الدلالي الغير متمايز نمودجيا، يتحطم حينما يتعلم المتكلم استخدام القضايا»³، ومنه فإن اللغة عند هابرماس لا تسمح بتبادل المعلومات، أوتسهّم في عملية التنشئة الاجتماعية فحسب وانما تمكن الفرد من فهم العالم انطلاقا من عبارات وجمل وقضايا كونت من هذا العالم، كما أن اللغة ليست مجرد نسق من الرموز، وانما كلمات، وملفوظات، وأفعال كلامية، لها قدرة

¹ Ibid. p31.

² Ibid. p31.

³ Ibid. p36.

لا نهائية على التعبير، وتفترض عملية التفاعل الاجتماعي المبني على فعل التواصل، نية صادقة وخيرة بين الذات، والحجة والمعقولة ولهذا السبب عمد هابرماس الى تأسيس ما يسمى البراجماتيقا العامة والتداولية الكلية.

2- نظرية أفعال الكلام: أوستن، وسيرل، وغرايس

2-1- جون أوستن JOHN Ostein

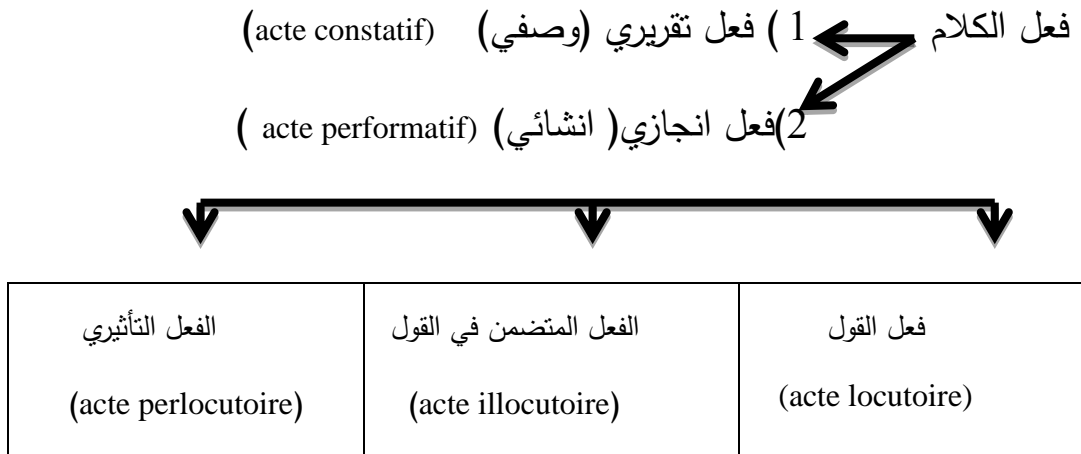
الى جانب التفاعلية الرمزية لهاربرت ميد وجد هابرماس في نظرية أفعال الكلام لأوستن وسيرل صنف جديد من أصناف اللغة وهو الفعل الكلامي، والفعل التواصلي انما هوننتاج العلاقة بين الفعل والكلام والفعل الكلامي هو فعلا تأثيريا يؤثر به المتكلم على المستمع، وما ينجزه المتكلم من خلال كلامه وبمجرد تلفظه بملفوظات، فهو فعلا إنجازيا كإنجاز أمر أوشيناً أوجدنا بالكلمات أوتعبير عن وضعية « يمكننا فهم لفعل كتحقيق لمشروع فعل مؤسس على تأويل لوضعية، ويتحقق مشروع لفعل، الفاعل يتحكم في هذه الوضعية، التي تشكل قسما وحلقة من محيط لفاعل والتي تتشكل في ضوء إمكانات الفعل الهامة لمشروع الفعل ».¹

ويهدف الفاعل الى تحقيق هدف معين داخل وضعية ما كجزء من محيطه الاجتماعي وضمن مختلف الأفعال الممكنة الهادفة الى التفاهم باعتبارها تأويل لوضعية والى النجاح مادام الفاعل يتحكم في هذه الوضعية، أي التأثير فيها فالفعل الكلامي هو من المفاهيم الأساسية للسانيات التداولية التي أقر هابرماس بوجود تقارب بينها « فالجمل تشكل موضوع لتحليل لساني وأفعال الكلام تشكل موضوع لتحليل براجماتيقي تداولي ».²

كما استفاد هابرماس من تقسيم جون أوستن لفعل الكلام وهي:

¹ Jurgen habermas: logique des science sociales et autre essais, tr: rainer rochlitz, Ed: puf paris,1987, p41 .

² Ibid, p386.



فالأفعال الإنجازية: هي التي لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب وإنما بالفشل أو النجاح كقولنا: قم بواجبك.

والأفعال التقريرية: هي التي يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب كقولنا: الجومطر، وانتهى أوستن الى القول أن كل الأفعال انجازية وقسمها الى:

1. **فعل القول:** هو الفعل الذي ينتج عن التلفظ بمجموعة من الأصوات مترابطة من الناحية الصوتية والصرفية أي بجملة مصاغة صياغة ذات معنى.

2. **الفعل المتضمن في القول:** ينتج ويتحقق بمجرد النطق بتلفظ معين كالأمر، النهي ... الخ

3. **الفعل التأثري:** « وهو العمل الناتج لدى المتلقي للقول ».¹

ومنه فإن للفعل عند أوستن ثلاثة معان فهو فعل دال أي يدل على معنى ما، وفعل انجازي ينجز الأشياء بكلمات وفعل له آثار في المجتمع، فأفعال الكلام أعطت للغة صبغة وأهمية جديدة فضلا عن كونها أداة تواصل بين الأفراد فهي تساهم في التأثير في المجتمع والواقع، ولقد استقى هابرماس، تقسيمه الفعل من هذا التقسيم « وخلص في النهاية أنه عند

¹ صغير نبيل محمد وآخرون: بورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، دار الروائد الثقافية، ناشرون، ط1، 2013، ص: 222 .

ما نقول نفعل فأوستن وضع مخطط لنوع من الأفعال اللغوية¹، هذا وقسم هابرماس الأفعال الى أربعة أقسام وهي:

1- الفعل الغائي: Agir Téléologique

الفاعل يحقق هدفاً أو يثير ظهور حالة مرجوة (تمني حالة ما) باختيار واستخدام الوسائل في موضوعة معطاة بطريقة ملائمة لتحقيق النجاح « والمفهوم المركزي لهذا الفعل هو القرار بين خيارات الفعل لهذا القرار والموجه لتحقيق هدف مسير من قبل الحكم والمدعم بتأويل للوضعية²، وهذا يعني أن الفعل الغائي له وظيفة تأثيرية مادام يتوق فاعله الى تحقيق النجاح.

ويرى هابرماس أن هذا النوع من الفعل أي الغائي بإمكانه أن يتحول ويتوسع « الى فعل استراتيجي حسب الاستخدام، أي عندما يختار الفاعل ويأخذ بحسبان الوسائل ووجهات النظر للمنفعة القصوى، والمنفعة المنتظرة³، وفي هذه الحالة لا يمكن للغة أن تؤدي وظيفتها التواصلية، كما لا يمكن للمتداولين أن يصلوا الى مرتبة التفاهم فيما بينهم، مادامت العلاقة بين الذات مبنية على تحقيق الهدف المرجو، وعلى تحقيق النجاح فتتحول اللغة الى وسيلة مادية وتنشأ منها مثلها مثل سائر الأشياء وهذا الفعل مشابه للفعل التأثيري عند أوستن الذي يهدف الى تحقيق غاية من خلال التأثير في شخصية التلقي « ربما يحدث المتكلم تأثيرات معينة على مشاعر وأفكار وسلوك المستمع كنتيجة لما يقول⁴.

¹ Jürgen Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, tr: Jean Marc Fery, Ed: Fayard France, 1987, p 327.

² Ibid. p101 .

³ Ibid. p101.

⁴ صالح سماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 1993 ص: 203.

2- الفعل المحكوم بمعايير : L'agir régulé par des n'armés

في هذا الفعل الفاعل يوجه أفعاله بمعايير محددة من قبل المجتمع، ومنه فإن هذا الفعل لا ينطبق على فرد منعزل وإنما على فاعلين ضمن جماعة توجه أفعالهم ونشاطاتهم بواسطة معايير متفق عليها من قبل المجتمع، فهم ملزمون باحترامها واتباعها لما تسترجع اللغة وظيفتها التواصلية، والمشاركون في عملية التفاعل مدعوون لتحقيق التفاهم فيما بينهم وذلك بالبحث عن الشروط اللازمة التي تنظم سلوكياتهم وتضمن حقوقهم وواجباتهم ومنه فإن هذا النوع من الفعل يشترط وجود علاقة بين مختلف الأطراف الفاعلة في النقاش « انه يخص أعضاء جماعة اجتماعية، توجه أفعالهم حسب قيم مشتركة »¹ وهي علاقة ذات ذات موجهة من قبل المجتمع.

3- الفعل المسرحي L'agir dramaturgique

في كتابة نظرية الفعل التواصلي الجزء الأول يذكرها هابرماس أن هذا الفعل لا يخص في البداية لا الفاعل المعزول، ولا أعضاء جماعة اجتماعية لكنه يخص المشاركين في عملية التفاعل المنظمة للتبادل فيما بينهم لجمهور يتقدمون أمامه « الفاعل يخلق عند جمهوره صورة لذاته، نازعا الغطاء والستار عن مقاصد ذاتيته »² فهو يخلق نوعا من الانطباع لدى الجمهور بالكشف عن مقصده ونواياه ومعيار ادعاء الصلاحية هو الصدق، ويحمل هذا الفعل وظيفة تقديم الذات أمام الجمهور لتحقيق التفاهم، وهو الآخر يستوجب علاقة ذات، ذات محكومة بالذاتية.

4- الفعل التواصلي : L'agir communicationnel

وهو الفعل الذي يمكن الشخص من الدخول في علاقة تفاعلية بينذاتية للحصول على اتفاق فيما بينهم وبحثا عن حدوث عملية التفاهم حول موقف ما يمكنهم من تنسيق أفعالهم

¹ Jürgen Habermas: théorie de l'agir communicationnel, T1, op, cit, p101.

² Ibid. p101.

بطريقة اتفاقية « إنه يرتبط بتفاعل يحدث على الأقل بين ذاتين قادرين على الكلام وعلى الفعل، يدخلون في علاقة بينشخصية. سواء بوسائل شفوية أو غير شفوية الفاعلين يبحثون عن تفاهم حول وضعية للفعل لتنسيق خطط عملهم وفعلهم»¹ ويعطي هذا الفعل للغة أهمية قصوى في أحداث عملية التواصل، فهي وسيط للتفاهم لا مجرد أداة ووسيلة لخدمة غرض خاص أو تحقيق منفعة ما كما هو الحال الفعل الغائي الاستراتيجي. بل الهدف الوحيد للغة ولأطراف الفاعلة في الحوار هو تحقيق الفهم .

ويعول هابرماس على الفعل التواصلية في إقامة تواصل بينذاتي، كما أنه يدمج الأفعال السابقة الثلاثة تحت لوائه لأنه يأخذ بعين الاعتبار كل وظائف اللغة والكلام « فالنموذج التواصلية يأخذ في حسابه وبنفس الدرجة كل وظائف اللغة، انه المفهوم الذي يحدد العادات الاجتماعية المرتبطة بالتفاعلية الرمزية لميد ولمفهوم ألعاب اللغة عند فيجنشتاين ونظرية أفعال الكلام عند أوستن، وهيرمينوطيقا غدامير»².

فهبرماس لم يرسم مفهوم التواصل ومعالج الفعل التواصلية من عدم بل استقى دعائمه من منابع متنوعة سواء في التداولية أوفي الهيرمينوطيقا، ما يظهر اطلاعه الواسع وتشعب أفكاره، وخصوصية طرحه الفلسفي، ويبين أن الفعلين الأول والثاني لأوستن يتوافقان مع الفعل التواصلية أما الفعل الثالث فيتوافق مع الفعل الغائي.

2-2- جون سيرل:

وهوتلميذ لجون أوستن، طور نظرية أستاذه المتعلقة بأفعال الكلام والتي مفادها، أن أفعالنا متجسدة في الأقوال والملفوظات التي ينطق بها الإنسان، فالمتكلم عندما يصدر حكما أو يطرح سؤال، أو يدلي بنصيحة فإنه ينجز فعلا ما، لكنه رأى أن أستاذه، لم يتحدث ويتطرق إلى القصد من الأفعال الكلامية، وهوما اقتبسها والتمسه من خليفة بول غرايس حول المعنى

¹ Ibid p102

² Ibid p 111

« لقد رأى غرايس مصيبا أننا حين نتصل بالناس، فنحن نفلح في توليد فهم لديهم، يجعلهم يتعرفون على قصدنا في توليد ذلك الفهم، والاتصال فعل خاص بين الأفعال الانسانية التي تنتج فيها في توليد أثر مقصود على المستمع يجعل المستمع يتعرف على قصد توليد ذلك الأثر نفسه».¹

وارتكزت أفعال سيرل على دور القصد في توليد المعنى والفهم فكلام الانسان، لا يرتبط حسب أوستن بفعل ما فقط، بل بما يقصده المرسل من وراء كلامه ومن تحقيق الفهم والتفاهم لدى المرسل إليه أو المتلقي» إن الفرق بين افكار الاثنين (سيرل وأوستن) في نظرية فعل الكلام هي أن الأول كان يؤكد على مقاصد المتكلم، بينما يؤكد الثاني على تفسير المستمع، أو المخاطب».²

وبهذا يصل هابرماس إلى اكتشاف نوع جديد من أنواع اللغة وهو فعل الكلام وهو نقطة الانطلاق الضرورية للتداولية العامة التي اتخذت من المنعطف اللغوي دعامة أساسية للكشف عن زيف الإيديولوجيا ونقد الواقع والخطابات السياسية المعبر عنها باللغة، فيجب على المتلقي أن يحمل مهمة الكشف عن الأوهام السياسية، وظلمها ونواياها وما ترمي إليه من مقاصد قبل أن تتجسد على أرض الواقع ما دام كل قول هو فعل «فالترتيب التداولي للأفعال اللغوية مهم للمرشدين، أو الموجهين للذين يتخذون من الأبعاد العالمية لوضعية الكلام كمرجع أو إحالة».³ ووصل هابرماس إلى أن القصد لا يبقى مقتصرًا على المرسل أو على المرسل إليه كما هو عند سيرل، بل يشترك فيه الطرفين الفاعلين في عملية التحوار وفي فضاء يتصف بالحرية بل ويمتد إلى أبعاد عالمية، والمعنى لا تنتجه ذات واحدة بل تشترك فيه الجماعة، فالتواصل البيّنذاتي، الذي يتم عبر وسيط اللغة، عامل

¹ سيرل جون: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعد الغانمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان بيروت، منشورات الاختلاف بالجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص: 212

² المحمداوي علي عبود: الاشكالية السياسية للحدث، مرجع سابق، ص: 63.

³ Jürgen Habermas: Théorie de l'agir communicationnel T1, op cit, P329.

أساسي في تحقيق الاشتراك والتفاهم بين أعضاء الجماعة المكونة للمجتمع من دون قصر أو إرغام.

2-3- بول غرايس Paul Grice:

طور هابرماس أطروحته التداولية اعتماداً على الأفكار التداولية لغرايس كونه أوجد مفاهيم تنظم عملية التواصل، ووضع مبادئ للتحاور « يفترض غرايس أن المتخاطبين المساهمين في محادثة مشتركة يحترمون مبدأ التعاون فالمشاركون يتوقعون أن يساهم كل واحد منهم في المحادثة بكيفية عقلانية ومتعاونة لتسيير تأويل أقواله»¹.

فقوام المحادثة والحوار وجود علاقة بين المتحدثين تقوم أساساً على العقلانية، وهذا ما أكده واستثمره هابرماس في حديثه عن الفعل التواصلي باعتباره نتاج العقلانية التواصلية كبديل للعقلانية الأدائية، وهو تحقيق لمشروع عملي مؤسس على تأويل للوضعية التي يوجد عليها الفاعلين في النقاش، والتي تمثل جزء من محيطهم الاجتماعي أولنقل عالمهم المعيش « أسمى الفعل فقط التعبيرات الرمزية والتي من خلالها الفاعل يرسخ ويبني علاقته بالعالم على الأقل (وأيضاً بالعالم الموضوعي) ».²

واستثمر هابرماس من غرايس القواعد التي ينبغي للمتكلم أن يحترمها أثناء الحوار ووضع (هابرماس) الشروط التي تضمن نجاح وصلاحية الفعل التواصلي، وهي حسب غرايس تنقسم إلى:

✓ « قاعدة الكم: وهي القاعدة التي على المتكلم الالتزام بحد من المعلومات وفق ما يناسب الحوار دون زيادة.

¹ - رويول آن موشلار جاك: التداولية اليوم علم جديد في التواصل ، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2003، ص: 55.

² - Jürgen Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, T1, op, cit, p 112.

✓ قاعدة النوع: وتفترض نزاهة القائل الذي ينبغي ألا يكذب وأن يستخدم الحجج الكافية لإثبات ما يقوله.

✓ قاعدة العلاقة: وتفترض أن يكون الموضوع له علاقة بأقوال القائل السابقة وأقوال الآخرين.

✓ قاعدة الكيف: وتعني أن نعبر بوضوح ودون لبس وتقديم المعلومات بترتيب مفهوم¹.

وعن القواعد التي وضعها هابرماس واعتبرها معايير تضمن نجاح وصلاحية الفعل التواصلي أربعة وهي: المعقولية، الحقيقة، الدقة (الصحة)، المصادقية.

وتتناسب قاعدة المعقولية التي تستدعي التعبير عن قضية تعبير لغويا صحيحا خاضع لقوانين العقل مع قاعدة الكم، التي يفترض على المتكلم أن يلتزم بحد من المعلومات التي تخدم الحوار، وبالطبع ينبغي أن يكون التعبير سليما حتى يفهم مضمون الحوار.

كما تتوافق إلى حد ما قاعدة الحقيقة مع قاعدة العلاقة، فالأولى تتطلب ضرورة إشارة القول إلى قضية واقعية، والثانية تفرض أن يكون الموضوع له علاقة بأقوال القائل والآخرين مما يدل على أنه موضوع متداول، مطروح واقعا للنقاش.

- وأخيرا فإن قاعدة النوع لغرايس التي تتطلب النزاهة تتطابق مع قاعدة المصادقية التي تستدعي التعبير عن نوايا المتحدث بكل صدق ومن دون تضليل أو كذب.

إذن من كل هذه المصادر وغيرها استطاع هابرماس أن يبلور نظرية التواصلية كحل علاجي لأزمة الحداثة التي استفحلت في الغرب، فالوباء الذي خلفته العقلانية الأداة، باعتبار التواصل شرط مهم ودعامة أساسية لتوطيد العلاقات الإنسانية التي همشت من قبل فلسفة الوعي، ونتيجة لمركزية العقلانية الغربية، ولتجاوز مآسي الحرب ونكبة الحضارة الغربية فلقد استطاع هذا الفيلسوف أن يضم الجراح ويقيم نوع من المصالحة مع تصدعات هذه الحضارة والعقلانية الأنوارية وكذا الأدوات والأدواتية وذلك بالمزاوجة بين النظرية والتطبيق، وبين اللغة

¹ - روبرول أن موشلا جاك ر: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، مرجع سابق، ص: 56.

والواقع الاجتماعي، ولهذا السبب أولى للمنعرج اللغوي أهمية بارزة، وحول اللغة من براديجم التواصل الأداتي (أي اعتبار اللغة مجرد أداة ووسيلة للتواصل) إلى براديجم التداولية العامة أو البراجماتيقا، واعتبارها أساسا للفهم، وتحقيق الاتفاق بين الذوات وفق معايير ثم الاتفاق عليها من قبل الإجماع، ومن ثم الحديث عن ما يسميه بإتيقا النقاش، وعلى هذا الأساس لا بد أن نطرح التساؤل: ما المقصود بالعقلانية التواصلية وماهي الشروط التي تقوم عليها أو بالأحرى فيما تتمثل أخلاقيات النقاش الهابرماسية؟

(2) العقلانية التواصلية:

سعى هابرماس من خلال فلسفته ومساره الفكري إلى تحديد كلمة عقلاني Rationnel وسعى إلى تجديد وإعادة بعث التفكير في العقلانية وفي تطبيقاتها الملتبسة في الواقع الاجتماعي وبالذات الواقع الغربي، وهذا لإعادة بناء مفهوم العقل، وبعث عقلانية جديدة متحررة من كل أشكال السيطرة، وهيمنة المعرفة وما نتج عن الحداثة، ولقد وجد هابرماس في فكر ماكس فيبر أرضية خصبة وبحثا ثريا للبحث في مسألة العقلانية وما آلت إليه، ذلك أن فيبر ربط بين الحداثة والعقلنة « إنه يهتم بالتحول الذي شهدته عقلنة الثقافة وعقلنة المجتمع ¹ » ووصل إلى أن عقلنة الثقافة وعلمنتها وكذا أنظمة الدولة بما فيها الرأسمالية والشخصية أدت إلى فقدان القيم الإنسانية وفقدان الحرية.

ولقد أخذ هابرماس بفكرة فيبر الذي اعتبر أن الحداثة لصيقة بالغرب، وتساءل عن السبب الذي حولها من عقلانية تحررية إلى أداة استعباد، وإعتبر أن مفهوم العقلانية الفيبرية مقارنة خصبة لمفهوم الحداثة، لكنه اختصر واختزل العقلانية في المعقولية الأدائية، مستبعدا المعقولية التواصلية الهادفة إلى تنشيط التواصل، ورد الاعتبار لقيمة الإنسان في المجتمع وذلك بتفعيل العلاقة بين الذوات الاجتماعية في ظل العالم المعيش، ويميز هابرماس بين نمطين من الفعل العقلاني:

¹ Jürgen Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, T1, op. cit, p 182.

1- **الفعل العقلاني الغائي:** وهو الفعل الذي يتوخى منه صاحبه تحقيق هدف باستخدام وسائل لتحقيق النجاعة، فهو يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة تجريبية « وأقصد بالفعل العقلاني الغائي إما فعلا أداتيا، أو اختيارا عقلانيا، أو مركبا من كليهما، ويهتدي الفعل الآداتي بالقواعد التقنية التي تقوم على معرفة تجريبية وتتضمن في كل الأحوال تنبؤات مشروطة حول وقائع قابلة للملاحظة المادية والاجتماعية ». ¹

2- **الفعل العقلاني التواصلي:** وهو الفعل الذي يهدف الى الفهم بين المتحاورين ويحقق الإجماع فيما بينهم ويحتكم الى معايير صلاحية متفق عليه من قبل الذوات والمجتمع «مفهوم العقلانية التواصلية يتضمن دلالات تعود في النهاية الى التجربة المركزية لهذه القوة من دون عنف خطابي تبريري، والذي يسمح بتحقيق التفاهم وتوليد الإجماع ». ²

ويوجد أربعة أنماط من الأفعال التواصلية:

1- أفعال مرتبطة بادعاءات الحقيقة.

2- أفعال مرتبطة بادعاءات النجاعة (نجاعة الوسائل)

3- أفعال مرتبطة بادعاءات السداد المعياري: *Justesse normative*

« نسمي أيضا عقلاني من يتبع معيارا موجودا ويستطيع تبرير فعله مواجهها للنقد مفسرا ووضعية معطاة ». ³

4- أفعال مرتبطة بادعاءات النزاهة الشخصية: « يسمى أيضا عقلاني من يعبر بكل نزاهة عن أمنية وعن إحساس أوحالة فكر ». ⁴

¹ هابرماس بورغن: العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر: إلياس حاجوح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، د.ط، 1999 ص: 88.

² Jürgen Habermas: La théorie de l'agir communicationnel T1, op, cit, P27.

³ Ibid, p32.

⁴ Ibid, P32.

وتقوم الممارسة التواصلية على الاعتراف البيذاتي والإتفاق الحاصل بين الذات على الحجاج الخطابى، وعلى قوة الحجة التي تقاس بقدرتها على تحقيق الإقناع بين الذات وتتوقف على قدرة الفرد على القيام بالحوار على الكفاءة التواصلية إضافة الى الكفاءة اللغوية، كما يتمكن المشاركون في الحوار من تحويل الرأي حول موضوع من موضوع قوي الى معرفة ومن تصحيح أخطائهم والحكم على فشل تجاربهم قصد التحكم « فالقناعات البيذاتية المتبادلة تشكل تعهد أو التزاما بين المشاركين في التفاعل».¹

ومنه فإن النشاط التواصلي يفترض الإتفاق على معايير من قبل الإجماع تعمل على تنظيم أفعالهم التواصلية، وتنشيطها ولا يمكن تطبيقه على فرد منعزل بل على شخصين على الأقل فاعلين في المجتمع، وإذا أراد كل فرد أن يحقق التفاهم فعليه أن يراعي ثلاثة إدعاءات للصلاحية.

1- أن تكون ملفوظاته صحيحة.

2- دقة أفعاله المنظمة والمدعمة بمعايير.

3- صدق تجاربه الذاتية « يمكننا اعتبار أن نعد الحاجة مصدر إنتاج للحجج الملائمة، ذلك أن الحجج ماهي إلا تلك الوسائل التي بموجبها تقوم المعرفة البيذاتية المستندة الى أسس إفتراضية بتحويل المقترحات والآراء الى معارف حقيقية بعد ان تكون قد أخضعتها للإنتقاء والغريلة الصارمة».²

والى جانب إدعاءات الصلاحية يصر هابرماس ان الملفوظ لا يقتصر دوره على التعبير عن الحقيقة فقط بل يجب أن يتوفر على شروط وهي الصدق المعقولية والدقة فالحقيقة تكمن في اللغة واللغة تنجز الكلام والكلام يعبر عن الفعل، كما يرى أن الحالة المثالية لكلام تستدعي توفر شروط أربعة وهي:

¹ Jürgen Habermas : Logique des sciences sociales et autres essais, op, cit, p 416.

² مهيبيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص: 359.

- 1- المعقولية Intelligibilité: بمعنى مضمون القضية متأصل في الملفوظات والمعقولية تعتمد على أنجاز جملة مركبة تركيبيا صحيحا بإعتماد قواعد اللغة المستخدمة « وصحة الملفوظ مرتبطة بصحة المعرفة إذا كان هذا اللفظ يترجم تجربة اوحدث».¹
- 2- الحقيقة: vérité الحقيقة لابد أن تكون متضمنة في القول، وان يشير القول الى واقعة موجودة في العالم الواقعي فحقيقة الملفوظ تتجر بفعل الكلام الدال عليها.
- 3- الصحة: « صحة فعل يرتبط بسؤال حول معرفة إذا كان هذا الفعل يتوافق مع مخطط سابق معياري معترف به من قبل الجماعة »²، وهذا يعني خضوع التللفظ الى معايير منتجة من قبل المجتمع ومتفق عليها.
- 4- الصدق: وهوما يسمح به للتعبير عن نوايا المتحاور وبطريقة صادقة ومن دون كذب أو تضليل.

ويمكن إعتبار الشروط الأربعة، شروطا لا يستقيم التواصل من دونها وهي ما تفترضها اخلاقيات النقاش، ومن خلال هذه الشروط نقول انه يجب اولا على الاطراف الداخلة في الحوار أن تمتلك لغة معقولة ومفهومة وأن يدور النقاش حول واقعة أوحادثة أو موضوعة موجودة في العالم الموضوعي الذي يقابله العالم الذاتي المرتبط بشعور الفرد وضرورة الإحتكام الى معايير متقف عليها من قبل الإجماع، مما يعني وجود عالم ثالث، وهوالعالم الإجتماعي، وان يلتزم المتحاورين بالنزاهة وصدق النوايا مما يدل على وجود عالم قيمي أكسيولوجي يقول هابرماس « حاولت في أطر نظرية الفعل التواصلي إرساء معقولية سلوكية مفادها ان شخصا معينا ومهما يكن محيطه الإجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية فإنه ليس

¹ Jürgen Habermas : Logique des sciences sociales, op, cit, p 363.

² Ibid, P 363.

بمقدوره عدم الإنخراط داخل الممارسات التواصلية ومن ثمة لن يكون في مقدوره محصلة ان لا يبدي إهتماما ببعض الافتراضات التداولية التي نعتقد بأنها ذات منحى عام¹.

نستنج مما سبق أن هابرماس إستطاع أن يبني ويؤسس مشروعاً تواصلياً الهدف منه تحقيق التفاهم والإجماع بين المشاركين والفاعلين في عملية الحوار والنقاش وهذا المشروع إنما هو البديل العقلي والاجتماعي للعقلانية الأداة التي أنتجت الحداثة، وخلفتها الحضارة الغربية والأوربية ويقضي المشروع التواصلي، معقولة تواصلية قائمة على براديغم التذوات والبيندائية، المجاوزة لفلسفة الأنا وفلسفة الوعي، كما هي مدعمة بالحجاج لتحقيق، فهم متبادل وتحقيق الإجماع تمنح فيه الغلبة لأقوى حجة وأفضلها نوعاً وهي تستعين بالبراديغم التداولي حيث عمل على إخضاع الممارسات الإنسانية السياسية منها والاجتماعية والإقتصادية لإتيقا النقاش، وفق قواعد وشروط تضمن صلاحية الاتفاق واستمرارية واستبدال براديغم الأخلاق الكانطية بأنموذج تداولي قائم على الحوار والحجاج، وعلى وسيط اللغة وعلى فعل الكلام والتلفظ، وعليه إذا كانت إتيقا المناقشة هي نتاج العملية التواصلية فكيف ستسهم في تحقيق أخلاق ومعايير كونية وتواصل فعال بين الذوات ؟

¹ هابرماس يورغن: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة تر: عمر مهيل، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص: 30.

المبحث الثاني: إتيقا المناقشة كتأسيس لمبدأ الكونية.

بناء على ما سبق ذكره في المبحث الأول من هذا الفصل فإن المسار الفكري لهابرماس عرف منعطفا جديدا وهو المنعطف التداولي التواصلي الذي ظل مدينا فيه لفلسفة اللغة ولعلماء الاجتماع، ولمفهوم النقد كون العقلانية التواصلية التي إقترحها هابرماس كعلاج وكترميم وليس كتجاوز للعقلانية الأداتية هي نتاج الحدائة النقدية، ومن جهة اخرى هي بمثابة العمود الفقري للفضاء العمومي الذي يعمل على تفعيل النقاش والحجاج حول مختلف القضايا التي تهم المواطنين بما فيها الإجتماعية، السياسية، الثقافية والدينية، غير ان حصانة عملية التواصل ونجاح إستمراريتها، ودورها في إحداث مصالحة بين جميع الفئات المتعددة الثقافات والديانات مرهون بأخلاقيات النقاش، اوما يصطلح على تسميته إتيقا النقاش، ودورها في تحقيق مبدأ الكونية، فمعايير الصلاحية بين الذات لا يمكن قبولها، إلا إذا إلتزمت بهذا المبدأ إضافة إلى التعويل عليها لإصلاح الوضع الإجتماعي والسياسي، فلقد أظهرت التحويلات الإقتصادية والسياسية وكذا الاجتماعية للمجتمع المعاصر أنه مجتمعا معقدا قائما على الصراع والعنف والتفاوت، ومن ثم غدت أخلاقيات المناقشة الحل الأمثل لفك هذا الصراع وحل مختلف الأزمات، التي تمر بها لحماية النوع البشري فماهي دواعي إهتمام هابرماس بمبدأ أخلاقيات المناقشة؟ وما المقصود بها؟ وما هي أهم خصائصها وهل ساهمت مبادئ إتيقا المناقشة في التأسيس لفكرة الكونية؟ وما الذي يميز أخلاقيات النقاش الآبلية باعتباره أهم مؤسس لها عن أخلاقيات النقاش الهابرماسية؟

1- دواعي إهتمام هابرماس بأخلاقيات النقاش:

ظل هابرماس من خلال تفكيره الفلسفي والسوسيولوجي يدعوى إلى الإلتزام بأخلاقيات النقاش في جميع الممارسات الإنسانية الاجتماعية منها، والسياسية في العالم المعيش وفي المؤسسات المختلفة، وهذا نتيجة ما شهدته العلاقات الإنسانية والتفاعلات البيئذاتية من توترات بسبب الازمات الناتجة عن ظاهرة العولمة، وكذا تأثير الايديولوجيا على عملية التواصل ولعل ما شد اهتمام هابرماس أكثر هو تحديات العلم الراهنة، كالتحكم الجيني

والهندسة الوراثية ودور الاعلام في تسييس الثقافة والتحكم في الرأي العام وتسييره وإختلال التوازنات البيئية الناجمة عن الازمات الايكولوجية، من ثقب الاوزون وغيرها وكل هذه العوامل شددت اهتمام هابرماس الى مبحث اخلاقيات النقاش الى جانب ارتباطه وعودته الى العديد من الفلاسفة خاصة صديقه كارل أوتوبل karl- oto- apel وكذا جون رولز John Rawls .

ورغم الاختلاف في الظاهر بين التداولية الترانسندنتالية لابل والتداولية الشاملة والبرجماتيقا العامة* لهبرماس أقر هذا الاخير بفضل آبل عليه في بلورة افكاره وتصويب إهتماماته الى مبحث أخلاقيات المناقشة. لقوله: « دعني أؤكد لك في البداية بأن صديقي كارل أوتوبل كان له الدور المهم في توجيه عملي الخاص أكثر من اي زميل آخر، رغم وجود خلافات بيننا»¹.

كما كان له الفضل إضافة إلى رولز في عودة هابرماس من جديد الى إيمانويل كانط، وهذا لظهور معطيات جديدة لم يعهدها كانط في زمنه، مما حذى به الى اعادة قراءة الفلسفة الكانطية وبالتحديد الأخلاق وفق ما هوراهن بغية ألقمة المعايير الاخلاقية ذات الطابع الكوني مع مستجدات الحياة والمتغيرات العالمية، ووفق استراتيجية مختلفة كما كان من قبل الفترة الحديثة خاصة، ولهذا السبب اعاد هابرماس هيكله العقل العملي الكانطي، للبحث في الشروط المعيارية للمحادثات والنقاشات البيذاتية « فأخلاقيات النقاش تترد بكل وضوح الى مشروع نقد العقل العملي المؤسس من قبل كانط، كما بالنسبة لهابرماس فإن أساس

* يجب التمييز بين التداولية pragmatique والذرائعية أو النفعية pragmatisme فالنفعية مذهب فلسفي أسس له وليم جيمس، وجون ديوي يرى في النفعية معيارا للحقيقة، اما التداولية فهي نتاج لفلسفة اللغة اسس له شارل موريس Morris فتغشيتان وأوستن ... حيث التداولية مجال يعني بالعلاقات بين العلامات ومستخدميها. أنظر : عمارة ناصر: الفلسفة والبلغة مقارنة حاجية للخطاب الفلسفي، منشورات الاختلاف، دار العربية للعلوم ناشرون، ط1 2009، ص: 68

¹Jürgen Habermas : L'Éthique de la discussion et la question de la vérité, tr : Patrick Savidan , Ed : grasset , fasquelle,2003, p 32.

الاخلاق يتمثل في صورة الفعل، وما يجب علينا فعله بهدف الاستخدام الشرعي للعقل العملي¹.

ويرجع إهتمام هابرماس بالأخلاق الكانطية خاصة لارتباط هذه الاخلاق بفكرة الكونية فهي لا تخص فئة دون أخرى، ولا تشترط جنسا محدد، او تركز على قومية ما وإنما هي ذات صبغة كونية صالح للجميع من دون استثناء، فهي اخلاق صورية تهتم بشكل القواعد وتمثل الأوامر القطعية معايير صلاحية الفعل الانساني الذي يفضلته يتم الحكم على معايير صلاحية القواعد الكونية، فكل قاعدة اخلاقية حتى تصير قاعدة كونية ينبغي أن تكون مستقلة عن التجربة ونابعة من العقل الخالص « ومن هنا فقد نجحنا على الاقل في البرهنة على أن الواجب تصور يلزم أن يكون له معنى، وأن يتضمن تشريعا حقيقيا لأفعالنا، وهذا التشريع لا يمكن أن يعبر عنه الا في الأوامر المطلقة² ».

ويستبعد هابرماس الأخلاق الأرسطية، القائمة على السعادة، اذ يفترض أرسطوأن هناك غاية نهائية تفوق جميع الغايات، وهي واحدة عند الإنسانية جمعاء لا بد أن يحققها كل فرد وهذا لكون اخلاقيات النقاش في نظره تحمل طابعا إجرائيا تهتم أكثر بعملية النقاش لاختبار صلاحية المعايير المثقف عليها ضمن العالم المعيش، وضمن الفضاء العمومي فهي ايتيقا بينذاتية، إنها إعادة الصياغة للعقل العملي « فعودة هابرماس الى كانط نلتمسها من خلال كتابة الاخلاق والتواصل 1983، الذي يعتبر مناسبة لأول نقاش حاد مع رولز ... ومن خلال هذا الكتاب تطرق الى اعادة بناء الفكرة الكانطية للعقل العملي بمصطلحات العقل التواصلي ومصدر الصلاحية الاخلاقية للمعايير نجدها ضمن إختبار البينذاتية العالمية³ ».

¹ Yves Cusset : Habermas L'espoir de la discussion, Ed: Michalon, paris, France, 2002,62.

² كانط إيمانويل: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي ، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط1، 1965 ص: 87.

³ Catherine Audard: Le principe de légitimité démocratique et le débat rawls- Habermas, Dans: l'usage public de la raison, dir : Rainer Rochlitz, Ed: presse universitaire de France,2002, p p 100-101.

إن ما يبرر عودة هابرماس الى كانط كونه وجد في الاخلاق الكانطية الدعامة الاساسية لبناء اخلاق كونية واتيقا المناقشة هدفها البحث عن شروط صلاحية المعايير لذلك، وانتقد بشدة الاخلاق الارسطية والارسطيين الجدد « فاخلاقيات النقاش تحمل نفس عنوان فلسفة الاخلاق الكانطية، وتتميز في نفس الوقت بكونها إجرائية ديونتولوجية ومعرفية، إنها من نفس الصنف الاكبر للإتيقا المعاصرة المسماة الكانطية، والتي تفرض تأسيس الاشكال الإجرائية البسيطة، والتي من الافضل أن تكون أشكال إجرائية للعدل ضمن عدة اتفاقيات و ضد المحاولات الأرسطية التي تحدد القيم الجوهرية للحياة السعيدة ».¹

ومهما بلغت درجة الإتفاق الحاصل بين الأخلاق الكانطية وإتيقا المناقشة الهابرماسية إلا أنه توجد ثمة اختلافات بينهما، فالأخلاق الكانطية ترتبط بالفرد المنعزل وبفلسفة الوعي ذلك أن فكرة القيام بالواجب لأجل الواجب كأمر قطعي، إنما تصدر عن إرادة الفرد الخيرة والمنعزلة عن إرادة الآخرين مادام هذا الأخير ينوب من خلال أفعاله عن اكل ويجعل من ذاته مرآة للغير وللإنسانية جمعاء، وهذا من شأنه أن يحمل الذات عبئاً ثقيلاً، وقد لا يطابق الفعل الاخلاقي المعايير الكونية بل يصدر عن منفعة ومصالحة مادامت الارادة تقوى احيانا وتضعف احيانا أخرى، ولهذا السبب حاول هابرماس أن يربط الفعل الأخلاقي بالواقع الاجتماعي وبالعالم المعيش وبالعلاقات البيئذاتية « فبعد أن تمكنت الفلسفة في رأيه من تخطي الازمة التي أوقعتها فيها الفلسفات المثالية بفضل الثورة التي احدثها فلاسفة اللغة، فقد اصبح بالإمكان رفض الذات كمبدأ قبلي يصدر عنه المعيار الأخلاقي، وأصبح التفاعل البين- ذاتي هو الوسيط الحقيقي المنتج لقواعد ومعايير العقل العملي ».²

لقد سعى هابرماس الى اعادة بناء العقل العملي من خلال تفعيله ضمن العالم المعيش وضمن الواقع التجريبي، فالفعل الأخلاقي يستمد اهميته من النتائج المحصل عليها من

¹ Yves Cusset : Habermas L' espoir de la discussion, op, cit, p 63.

² بليمان عبد القادر: دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة نحورؤية تحليلية للحالة العربية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، ط1، 2012، ص: 103.

خلال عملية المناقشة والمحااجة لصياغة مبادئ ومعايير كونية لصالح جميع المشاركين وهذا ما يميزه عن المبدأ الكوني الكانطي المنفصل عن النتائج، وعلى هذا اساس اعاد هابرماس صياغة هذا المبدأ بالشكل الذي يجعل الفعل الاخلاقي يعقد صلة وثيقة بالنتائج المرجوة « المعايير التي تجسد بكل وضوح مصلحة مشتركة لجميع الأشخاص المعنيين يمكنها توقع موافقة عامة وضمنان في هذا الإطار اعتراف متبادل ».¹

وثن هابرماس انتقادات هيجل لأخلاق كانط ففي نظر هيجل لم يبين كانط كيفية تطبيق الأخلاق، وكيف يمكن تجسيدها على أرض الواقع لذلك فهي صورية هدفها السمو من مستوى الإرادة الفردية الى كوني، مما يجعلها غير ممكنة التطبيق، لأنها لا تأخذ بالحسبان العلاقات البيذاتية والصراعات الاجتماعية، ودورها في توليد وجهات النظر الاخلاقية والمعايير الكونية الناتجة عن الاتفاق والاجماع، وعن الرغبة في الاعتراف فالأخلاق تتحقق في نظر هيجل في الروح المطلق، وتظهر تجلياتها في الدولة التي ستغدو دولة كونية يتم في اطرها اشباع جميع الرغبات، بما فيها رغبة الاعتراف « فهذه الدولة الكونية هي التجلي النهائي للروح المطلق، وعبرها يتحقق اشباع الرغبة الاخلاقية التي اكتملت بظهور الخير الاسمي في العالم »²، ففي هذه النقطة يتبع ماكس هوركهايمر خطى هيجل في نقده للأخلاق الكانطية وبإقراره بجهل كانط للدوافع الواقعية ولواقع المجتمعات الرأسمالية وتأثيرها على الإرادة الخيرة للفرد في التشريع للأخلاق الكونية لكونها مجتمعات انانية مادية قائمة على التنافس وعلى التسارع والصراع على اساس الانسانية « ويبدوالسبب الجوهرى الكامن خلف جهل كانط حسب هوركهايمر في ان الاخلاق التي ينظر لها الاول لا تقوم على دراسة امبريقية لواقع النظام الرأسمالي »³، غير ان هابرماس يرفض فكرة تحقيق الواجبات والمبادئ

¹ Jürgen Habermas : Morale et Communication, op cit, p86.

² كثير ادريس ، الخطابي عز الدين: من الاخلاق الى الاتيقا ، أطروحة نهاية الاخلاق وسؤال المصير الانساني ، مجلة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، منشورات ما بعد الحداثة، المغرب، ع 11، 2003-2004، ص: 12.

³ الخولي محسن: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009، ص: 12.

الاخلاقية في الروح المطلق فمن الضروري أن ينتج كل حكم أو مبدأ أخلاقي من صميم الحياة ومن الواقع المعاش، وتتولد من الممارسات التواصلية بين المشاركين في عملية النقاش وفي الحجاج لذلك فالأخلاق الكانطية مجردة تماما من أي ممارسة تداولية.

ولقد سعى هابرماس الى وضع معايير اخلاقية نابعة من التفاعلات الحاصلة بين الذات، لا عن ذات واحدة فماهي بالنسبة لكانط؟ فأخلاقيات النقاش تسعى الى تثمين العلاقات البيئذاتية ضمن المحيط الاجتماعي، وما يحمله من صراعات وتناقضات تدفع الفاعلين المنتمين اليه الى اتخاذ حل لها عن طريق الاتفاق على معايير بواسطة حوار عقائلي، يدعو هابرماس اذن الى أخلاق خاصة بالذات في علاقتها بالأخر، انها الأخلاق المرتبة بالوعي الجماعي لا بالوعي الفردي ومن هذه الزاوية يعطي الأخلاق الكانطية قراءة جديدة تتسجم مع مقولات الحداثة، ومع واقع تجاهله كانط ومن هذا المنطلق، فان ما يؤسس لصحة المعايير الأخلاقية ويبرهن على قوتها ليس المبدأ القبلي السوري، وانما الشكل التداولي للحوار والنقاش «وهكذا ففي أخلاق المناقشة يصبح اجراء المحاجة الأخلاقية هو المبدأ الذي يعوض الأمر القطعي عند كانط يصفه هابرماس بانه هو المنتج لمبدأ الأخلاق»¹.

وبناء على ما سبق يمكن القول ان ثمة قواسم مشتركة بين الاخلاقية الكانطية، وكذا الاخلاق الهابرماسية، أهمها الطابع السوري والكوني والديونطولوجي للأخلاق، ومن جهة أخرى أدخل هابرماس بعض التعديلات والتصويبات للأخلاق الكانطية إنطلاقا من قراءتها قراءة سوسيولوجية، قائمة على اخلاق حوارية تواصلية في ظل مجتمع تعددي يهدف الى تحقيق الاجماع وضد كل نزعة فردية ومونولوجية. وهي اخلاق إجرائية قائمة على التبرير خاضعة لسلطة العقل، كما لا تخلو من المضامين المعرفية للفعل الاخلاقي « إنه اختار الدفاع عن نزعة اخلاقية معرفية واعية ضد النزعة القرارية والانفعالية في الاخلاق، كما مال

¹ بليمان عبد القادر: الأخلاق المعاصرة وصراع المرجعيات بين الكانطيين الجدد والارسطيين الجدد، مجلة اوراق فلسفية ع 26، ص: 245.

إلى تغليب كفة (الآداب) بلغة القدماء والاخلاقيات بلغة المحدثين، وذلك يضاد الاخلاق الجوهرية المجردة عن سياقاتها التي كانت لا تراعي مجال تطبيق هذه الاخلاقيات ¹ وبناء على ما سبق لا بد من معرفة معنى إثيقا المناقشة عند هابرماس؟

2- تعريف أخلاقيات المناقشة:

يعد مفهوم إثيقا المناقشة من المفاهيم الاساسية التي أولى لها هابرماس كل الاهتمام خاصة في الفترة المعاصرة بعدما كان إهتمامه منصبا حول النظرية الماركسية ونظرية المعرفة والحدائث والعقلانية الأدوات لكن إذا تفحصنا كتاباته المتأخرة نجد حضور قوي للأخلاقيات المناقشة خاصة في كتابه إثيقا المناقشة De l'ehhique de la discussion والاخلاق والتواصل 1983 moral et communication، اضافة الى كتابه الحق والديمقراطية Droit et Democratie entre fait et norme، وهو الكتاب الذي أدرج فيه أخلاقيات النقاش ضمن الممارسة السياسية والديمقراطية التداولية أوالتشاورية، كما يصطلح البعض على تسميتها ويرى المفكر بجارن مالكفيك Bjarne Melkvik أن مشروع هابرماس الفلسفي هونتاج مجهودات فلسفية وسوسولوجية تمثل تجديدا فكريا وثقافيا نتج عن فلسفته التواصلية كتنظير للنظام السياسي التشاوري « ويمكن القول أن نظرية الفعل التواصلي (1971) فتحت ثلاثة مسارات فلسفية يمكننا تحديدها أولا إنطلاقا من أبحاثه حول إثيقا المناقشة في السنوات 70 حتى 80، وايضا من خلال النموذج الديمقراطي للحق من سنة 85 الى 95 واخيرا الابحاث الخاصة بـ براديغم الديمقراطية الراديكالية والتشاورية من 95 الى يومنا هذا، هذه المسارات الثلاثة لها علاقة متبادلة فيما بينها ².

¹ الشيخ محمد: فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغيير في الغرب المعاصر (لهايدغر، ريكور، راولز، هابرماس) مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، عمان، ع 28، 2009، ص: 92.

² Bjarne Melkvik :Habermas, Droit et Démocratie Délibérative, Ed : les presses de l'université laval, Québec, 2010, p10.

ويعني هابرماس بإتيقا المناقشة* الاخلاقيات التي تبنى عليها المحادثة والنقاش بين الذات الفاعلة في عملية الحوار، وهي تهتم بالبحث عن المعايير التي تنظم الحياة الاجتماعية، وتحقق الاجماع بين مختلف الاطراف المشاركة في عملية الحوار، من خلال مناقشة تبنى على التبرير والحجاج بين الذات قادرة على التلطف والكلام وعلى الفعل، وبهذا يسند إلى أخلاقيات المناقشة مهمة البحث عن شروط وصلاحيات المعايير وفحصها، والبحث عن تطبيقاتها الفعلية لتحقيق مبدأ الكونية، لا بالإهتمام بتأسيس المعايير فحسب، و« تسعى اخلاق المناقشة دون التخرج من السوسيولوجيا، إذن الى صياغة مباشرة لمعايير ومبادئ الفعل قابلة للتعبئة فعلا، هنا والان بواسطة فاعلين ينتمون الى الحاضر، وحيث أن التطبيق يضمن إستخدام هذه العقلانية، هدفها هوإقامة ضد النزعات الشكية والنسبية الحديثة التي تستلهم عادة من العلوم بوجود عقل عملي بالمعنى القوي»¹.

وتعرف اخلاقيات المناقشة الهابرماسية بكونها اخلاقيات اجرائية تطبيقية تسعى الى ايجاد السبل الكفيلة بتحقيقها ضمن عالم المعيش والشروط الممكنة، والضرورية لتسيير وتنظيم عملية المناقشة وهو ما يميزها عن إتيقا المناقشة الكانطية التي إهتمت بوضع معايير صورية نظرية وقبلية، كما لا يمكن لإتيقا المناقشة أن تكتسي طابعا اجتماعيا، الا عن طريق التدوات أي بشرط ان تتخرط جميع الذات العاقلة في عملية الحوار والتواصل لمناقشة

* كلمة اتيقا المناقشة اصلها يوناني مستمدة من الارث الارسطي ويقصد بها الاختيارات الاكسيولوجية الذاتية أما كلمة الأخلاق morale فأصلها لاتيني مستمدة من الارث الكانطي وتعني جملة القواعد والقيم الناظمة لسلوك الانسان ازاء ذاته والمجتمع معا. انظر: جميلة حنيفي: يورغن هابرماس من الحداثة الى المعقولة التواصلية، مرجع سابق، ص 199. ويميز ريكور بين الاخلاق (ethique) وبين الواجبية أو اخلاق الواجب morale الأولى اتتنا من ارسطو، وهي تتعلق بكل ما هو جيد وحسن وخير ويجعل الحياة طيبة ، أما الثانية فإنها تتعلق بكل ما نعتبره كعمل اجباري فيه إلزام وإكراه، ويقوم على معيار صلاحية الكلية القابلة للتعميم، وقد جاءنا مباشرة من كانط ومن الامر المطلق عنده انظر: مقدمة كتاب : بول ريكور : الذات عندها كأخر، تر: جورج زينات، منشورات المنظمة العربية للترجمة ، بيروت لبنان 1، ط1، 2005 ص: 52.

¹ هابر ستيفان: هابرماس والسوسيولوجيا، تر: محمد جديدي، منشورات دار الامان، المغرب، الاختلاف ، الجزائر، ط1 2012، ص: 123

مسائل ومواضيع تتعلق بمصلحتهم « فالمناقشة هي شكلا للتواصل متى أصبحت فعلا تواصليا ومادامت تسعى الى إرساء التفاهم ولا يمكنها أن تتدخل إلا عندما يتعلق الأمر بإصدار معايير الصلاحية لتوضيح وتبرير عملية التواصل الحاد والصارم وعندما يتحول الى إشكالية بعبارة أخرى عندما تتعثر عملية التواصل¹، فهدف اتيقا المناقشة هو تحقيق الاجماع وتوطيد الروابط الاجتماعية عن طريق ايجاد معايير للاتفاق بين الذات، ولفك الصراع والخلاف بينهم من جهة اخرى ونبذ كل شكل من أشكال العنف والمقاومة بأسلوب عقلائي.

لقد غدت اتيقا المناقش المسطرة المعتمد عليها في توطيد عملية التواصل وفي فحص ادعاءات المعيارية للصلاحية، فهي الاجراء الناتج عن عملية التواصل لمعالجة مختلف الأزمات التي أنتجتها الحداثة والتقنية إلى جانب المشاكل الاجتماعية الناتجة عن الإجماع فالتواصل غير ممكن من دون وجود خطاب وحوار وذوات قادرة على الكلام، وتستند عملية التواصل على أخلاقيات النقاش للبرهنة على معايير الحوار والخطاب وقوة النقاش وصحة المعيار مرهونة بقوة الحجة وبعقلانيتها وأفضليتها، وتختل عملية التواصل متى فقد المتحاورين القدرة على تبرير آرائهم والدفاع عنها، ومن ثم فقدان القدرة على الاتفاق وفي هذه الحالة يعول هابرماس لتحقيق الإجماع والاتفاق على دور اللغة في توليد التعبيرات الملائمة، والمصاغة بشكل جيد وصحيح في إنشاء إدعاءات الصلاحية لكي تكون مقبولة من قبل المتحاورين ومقتنع بها « وعليه يمكننا القول بأن المناقشات هي نوع فريد من "الغسالات" تقوم بتصفية ما يمكن أن يكون مقبولا بطريقة عقلية، ومن قبل الجميع كما تقوم في الوقت ذاته بفصل المعتقدات التي تم فحصها وتلك غير المؤهلة عن تلك التي يمكنها المطالبة بوضع معرفي غير إشكال²».

¹ Christian Bouchindhomme : Le Vocabulaire du Habermas, Ed : Ellipses, France, 2015 p40.

² هابرماس يورغن: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الامان، المغرب ط1، 2010، ص: 62.

إن الغرض من الإعتماد على اخلاقيات النقاش في نظر هابرماس هو فحص كل تواصل مشوه والكشف عن انحرافاته فلا معنى لتجمع مبني على التواصل مزيف ومخادع ولذا لا بد أن تكون القضايا المطروحة للنقاش قضايا عقلانية تقبل التبرير، فكل عقلي قابل للمناقشة وقابل لادعاءات الصلاحية ويمكن قبولها او رفضها عن طريق الحجج، وبالإعتراف التداولي لهذا الادعاء والتبرير، وهذا ما يسميه هابرماس بالوضعية المثالية للكلام والتي يتطابق من خلالها الفعل مع المناقشة العقلانية ومن جهة اخرى يتطابق النقاش مع هذه الوضعية « إن حجر الزاوية لأخلاقيات النقاش يبنى على الفرضيتين الأتيتين: الفرضية أ التي بموجبها إدعاء المعيارية للصلاحية لها معنى معرفي ويمكن تناولها كادعاءات للحقيقة والفرضية ب التي بموجبها يلزم على المناقشة الحقيقة ان تقود لتأسيس عقلائي للمعايير وللأوامر وهذا يكشف في نهاية التحليل أنه يستحيل إجراءه بطريقة مونولوجية »¹.

وتكتسي إتيقا المناقشة طابع التبرير والحجاج مادامت تُعنى بمهمة فحص ونقد كل تواصل مشوه وكل تبرير لا يتناسب والطابع العقلائي للقضايا المطروحة النقاش في ظل العالم الواقعي والاجتماعي، وفي ظل العالم المعيش كفضاء تمارس فيه اتيقا المناقشة مهامها التبريرية، فهي لا تُعنى بوضع القواعد وصياغتها فحسب بل تعدى الى البرهنة عليها، وإن كان وجود القاعدة في نظر هابرماس يحمل ضمنا الاعتراف بوجوده وبقبوله بناء على صلاحيته، وبناء على معايير مشتركة تحدها الذوات المتحاورة والمندمجة تحت سقف مجتمع واحد، وبهذا تحمل اتيقا المناقشة على عاتقها القيام بوظيفة اجتماعية الى جانب القيام بمهام تبريرية « فحسب اتيقا المناقشة لا يمكن للمعيار ادعاء الصلاحية الا اذا اتفق جميع الاشخاص المعنيين كمشاركين في نقاش عملي حول صلاحية هذا المعيار »².

¹ Jürgen Habermas : Morale et Communication, tr : Christian Bouchindhomme, Ed: du cerf, France, 1968, p89.

² Ibid. P87.

والهدف من العلاقات البيئذاتية المندمجة في المجتمع هو تحقيق التفاهم بين المتكلمين و المتحاورين، بحيث كل من المستمع و المتكلم ملزم بتوصيل فكرته الى الآخر من خلال إستخدام الجمل و عبر إختيار الملفوظات الملائمة و الموافقة للمعايير المعمول بها إجتماعيا حتى يتمكن كل منهما من قبول هذا الكلام لتحقيق الاتفاق « كل شخص عليه الالتزام بمقاييس و أن يعلن ادعاءاته ، و إذا ما صنفنا الإستعمال اللغوي الهادف الى التفاهم و فق فئاته الرئيسية سنجد من بينها الأفعال اللغوية و التمثيلية و التعبيرية و التنظيمية و سنكتشف أن دعاوي الصلاحية الموازية لها تدعي الصدق (لصدق القضايا) و الجدية (جدية المتكلم) و الصحة (صحة المعايير المقترحة)¹ .»

3- خصائص المناقشة: تتجلى خصائص المناقشة بناء على ما سبق ذكره فيمايلي:

أ- تتميز اتيقا المناقشة بكونها إتيقا ديونتولوجية، كونها تهتم بأخلاقيات الواجب كإمتداد واستمرار لأخلاق الواجب الكانطية، لكن مع توجه جديد أرساه هابرماس خلافا لكانط، فإذا كان هذا الأخير ربط صحة معيار أخلاق الواجب بعيدا عن تحقيق أي مصلحة فإن هابرماس ربطها بالإتفاق والقبول الذي يحصل عليه من قبل الذوات المشاركة في النقاش، أي أنها لا تضع حدا فاصلا بين القوانين والقواعد الأخلاقية وبين النتائج المحققة من جراء هذه القواعد « فالإتيقا الديونتولوجية عكست هذا المنظور إنها لا تتطلق من وجهة النظر الذاتية للفاعل بمعنى لا تتطلق من دافع الميول، ولا من دافع الشفقة، ولا من توجه مرتبط بمفهومها الخاص الخير... ولكن بالعكس إنها تفسر الفعل الأخلاقي من وجهة نظر موضوعية للمعايير الإلزامية التي هي بواسطة أسباب معقولة تؤثر على الإرادة المعقولة للذوات الحرة و تدمجهم بطرية واضحة»²

¹ مانفريد فرانك: حدود التواصل الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، تر: عز العرب لحكيم بناني، افريقيا الشرق بيروت د.ط، 2003، ص: 55.

² Jürgen Habermas : vérité et justification, tr : Rainer Rochlitz, Ed : Gallimard, France 2001 p 308.

وبصريح العبارة فإن أخلاق الواجب الكانطية أخلاقاً شكلية وأخلاق الواجب الهابرماسية تعقد صلة وثيقة بين الفعل الأخلاقي والنتائج بناء على التوافق بين ذاتي لصحة معايير هذا الفعل.

ب- كما ان إتيقا المناقشة إتيقا صورية كونها تخضع لمعايير وإدعاءات صلاحيتها للنقد وللتحصيل فهي لا تهتم بإنتاج هذه المعايير وتوليدها إنطلاقاً من المناقشات المفعلة داخل المجتمع، بل تسعى الى البحث عن الإجراءات اللازم اتخاذها لامتحان وإختبار صلاحية هذه المعايير، ومن ثم فمشروعيتها مرهونة بالمراجعة التي خضعت لها، وبالاتفاق الجاري حولها من قبل الذات لتجنب كل صدام بينهم، ولوضع حد لإخفاق عملية التواصل وإعطائ الجميع فرص متكافئة في إبداء الرأي وفي المحاججة وهذا ما يعرف بالوضعية المثالية للكلام أو « ظروف الكلام المثالية التي يمكن ان نلخصها في كلمتين: المساواة في الفرص وتعني أن تكون للمتكلمين الفاعلين الحرية نفسها في التواصل والاستدلال وفي وضع كل شيء موضع السؤال وفي التعبير عن أفكارهم وأحاسيسهم بحيث أن حرمان بعضهم من إمتياز معين من شأنه أن يضع عقبات أمام التواصل وبالتالي أمام الحقيقة لأن الحقيقة تبنى على الاستدلال، وليس على القصر لأنها ضد صناعة الوعي وإستعمار الواقع»¹.

ت- إتيقا النقاش إتيقا معرفية: ذلك أن المعايير وإدعاءات الصلاحية التي تم تداولها من خلال عملية التواصل والنقاش تحمل في طياتها نصيباً من الحقيقة ذات طابع عقلائي ومن نقطة الإتفاق بين هابرماس وكانط كون المعايير الاخلاقية وكذا الحقيقة تظل بعيدة كل البعد عن الدوافع الطبيعية والرغبات الشخصية التي تجعل منها حقيقة نسبية وبالمقابل يظهر الاختلاف بينهما كون الحقيقة الكانطية حقيقة ذاتية مونولوجية وهي بينذاتية تتطلب استدعاء ووجود الاخر كشرط ضروري لها بالنسبة لهابرماس « فالمشاركين في التبرير ملزمين بالضرورة لمناقشة إدعاءات الصلاحية المتنازع حولها كي لا تفقد هذه الإدعاءات معناها المعرفي، للمشاركة في

¹ بوطيب رشيد وآخرون: مفهوم التواصل في الفلسفة من الحقيقة الى الاختلاف (هابرماس ولوهمان) ضمن كتاب التواصل نظريات وتطبيقات، اشراف: عابد الجابري، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، لبنان ط1، 2010 ص: 39.

العالمية القائمة على المساواة»¹، وعليه فإن المعايير الأخلاقية تحمل مضمونا معرفيا، الى جانب كونها إجراء عمليا، وهي بهذا تزوج بين العقل الخالص والعقل العملي خلافا للفصل الكانطي بينهما.

ث- إتيقا المناقشة إتيقا كونية بمعنى أنها تشمل جميع الذوات من جميع أقطار العالم فهي ليست حكرا على فئة دون غيرها ولا على مجتمع من بين العديد من المجتمعات، ولا تخص ثقافة بعينها وفي هذه الخاصية أكثر من غيرها يدين هابرماس بشدة الى كانط من خلال تبنيه لصيغة الامر المطلق الكانطي، الذي بموجبه يتصرف كل فرد، بحيث يعامل الانسانية في شخصه وفي الاخرين، وينوب عن ذاته وعن الاخرين بوصفه الانسان غاية لا وسيلة، وشكلت هذه الصيغة دافعا لهابرماس لتفعيلها وفق ما تتطلبه الاحداث الراهنة من توتر وتأزم العلاقات الانسانية، نتيجة التحديات التي فرضتها العقلانية الأداة على طابع هذه العلاقات والحل الامثل لتحرير الانسان من مقترفات هذه الازمات كلها، هو الانضمام الى عالم التواصل عبر جسور الحوار وقيادة إتيقا النقاش « فأفعال التواصل والتفاهم التذاتية هي بمثابة أطر عملية كفيلة بتحقيق المثل التحررية، وأن العقل لا يتحقق ضمن سياق حركة التاريخ، كما إعتقد هيجل وإنما ضمن أشكال التفاهم المتبادل بواسطة اللغة، ولم يعد الامر متعلقا بصراع قائم بين طبقات، بل بالنزعات القائمة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية التواصلية، لذلك فإن المقاومات لم يعد مصدرها البروليتاريا، وإنما القدرات والإمكانات التواصلية التي بإمكانها مقاومة ما يسمى بإستعمار العالم المعيش»²، فما هو مطلوب إذن أن تحظى المشاركة التواصلية وتبرير ادعاءات الصلاحية المعيارية بالرضى والقبول من جميع الاطراف.

4- مبادئ إتيقا المناقشة: تقوم إتيقا المناقشة على مبدئين بيئهما في كتابه الاخلاق والتواصل وهما:

¹ Jürgen Habermas : idéalisation et communication agir communicationnel et usage de la raison, tr : Christian Bouchindhomme, Ed : fayard, France, 2006, p 54.

² بومنير كمال: أكسل هونيث ، فيلسوف الإعراف، منتدى المعارف ، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص: 37.

أ- مبدأ المناقشة: (D) Principe de Discussion

وهو المبدأ الذي يحدد الحقل ووسط ممارسة النقاش، كما يحدد فكرته وموضوعه، وهذا المبدأ يمنح للمعيار الصلاحية بناء على الاتفاق الحاصل بين الذات المتكلمة، والمنتمية لدائرة المناقشة حول هذا المعيار « يمكن إرجاع إتيقا المناقشة الى المبدأ (D) الاكثر محدودية والذي بموجبه لا يمكن إدعاء الصلاحية إلا إذا قُبلت المعايير من قبل جميع الأشخاص المعنيين كمشاركين في مناقشة عملية »¹، وينبغي الإشارة إلى أن عملية النقاش إنما تدور حول موضوع معين فهي ليست فارغة المحتوى وتخضع لاطار زمني وكذا مكاني ينظمها أشخاص معنيون بالمشاركة في مختلف النقاشات لمختلف المسائل التي تطرح في الفضاء العمومي، ولا يمكن الخروج بحل نهائي لها وتحديد العايير المناسبة، إلا إذا خرج الجميع من جراء هذا الحوار بإتفاق حول صلاحية هذه المعايير، ويمكن لهذه المعايير أن تستبدل بأخرى بناء على سلم درجات الحجج أي الأخذ بالحجة الأقوى على حساب غيرها من الحجج، غير أن هذا الإتفاق البيذاتي حول صلاحيتها يُبنى على إحترام شروط وهي:

- 1- « التحلي بالتعقل والنزاهة
- 2- قبول التفاهم حول المواضيع المطروحة للنقاش
- 3- اجتهاد المتكلم في أن يفهم من قبل المستمعين
- 4- البحث عن التفاهم والاتفاق
- 5- لكل واحد نصيب في النقاش والحق في إثارة اي مسألة والتعبير عن آرائه وأفكاره
- 6- إتخاذ المواقف بكل حرية وبمعزل عن اي ضغط أو إكراه
- 7- الاتفاق قابل للتعديل إذا ما وجدت الحجة الأفضل »².

¹ Jürgen Habermas : Morale et Communication, op, cit, p 114.

² حنيفي جميلة: نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس، مجلة دراسات فلسفية مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية والانسانية ، الجزائر 2 ، ع 7 ، 2011، ص ص: 153-154.

تفرض اذا إتيقا المناقشة الالتزام بالمبدأ (D) كمبدأ أخلاقي يقوم عليه الحوار والنقاش، ومادام هذا الاخير مبني على اللغة، فإن تأسيس هذا المبدأ إنما يرجع الى الإستخدام التداولي للغة وإلى البراجماتيقا العامة، فالمبدأ (D) يخضع صلاحية المعايير إلى الحوار الجاري بين المشاركين فيه، ويبقى على مبدأ الكونية تحديد وفق أية شروط يمكن إدعاء صلاحية المعايير ليقرر في نهاية المطاف الحجج الأقوى من الأضعف « هذا المبدأ (D) الذي يستند اليه إتيقا المناقشة والذي أرجع اليه عندما أتحدث عن التأسيس العقلاني للمبدأ الكوني (U) الذي يعني ضمنيا أي إختيار المعايير من الممكن تبريره».¹

ب- مبدأ الكونية (U) : Principe d'universalisation :

ويقصد هابرماس بهذا المبدأ الرضا والقبول من قبل جميع الذات ومن دون قيد أوإكراه لصلاحية المعايير التي تم إتفاق جميع الذات على نحوكوني حولها، بمعنى أنه لا يتم مناقشة المعايير، ولا قبولها ما لم تحقق هذا المبدأ الذي يشمل الكل دون إستثناء، مع ضرورة أن يكون هذا الإتفاق والقبول مبني على مبدأ الحرية وعلى مبدأ العدل والمساواة بين جميع الأطراف ويعرفه هابرماس بقوله: « أدرجت المبدأ (U) كقاعدة تبريرية تمكن من التفاهم المتبادل ضمن النقاشات العملية في جميع الحالات التي تعالج في المشاكل بصورة عادلة لخدمة تلبية مصالح جميع الاشخاص المعنيين»²، فلتحقيق مبدأ الكونية يقتضي أولا المشاركة والإندماج في عملية التواصل من طرف جميع الفئات دون الاخذ بعين الاعتبار مكانتهم الاجتماعية، بل النظر اليهم كذوات متساوية ومتكافئة تملك القدرة على الكلام وعلى المحاججة، وإعطاء التبريرات العقلانية لمختلف النقاشات والمشاكل، لتحقيق التفاهم والاتفاق دون الخضوع لأي قيد أوإكراه، ماعد إلزام الحجة الأقوى التي تفرض ذاتها على جميع العقول، والمتولدة من صميم المحاججة العقلانية ومن أحضان العالم المعيش.

¹ Jürgen Habermas : Morale et Communication, op, cit, p 87.

² Ibid. p 87.

كما يرى هابرماس أن مبدأ إتيقا المناقشة الكوني مبدأ نزيها لا يمت بأية صلة بعقيدة اووجهات نظر خاصة، فهو مجرد من أي طابع ذاتي أو شخصي، وعلى هذا المبدأ أن يلزم الحياد كما تلتزم الدولة الليبرالية الحياد تجاه التعدد الثقافي، لكن هذا لا يعني الانفصال عن المشاركات التواصلية، بل الإندماج، لكن دون إعطاء الأولوية لمصلحة، أو رأي على حساب الآخر، فما دام الكل معني بالحوار وبالنقاش حول المصالح المشتركة والقضايا العامة، فهو ملزم بأخذ الاعتبار بالمصلحة العامة « وكأشخاص معينين بالأمر فإن جميع الأعضاء عليها أن تشارك في هذه الممارسة وبنفس الدرجة بدون أن يكون هناك فصل للأدوار، أي بين الفئة ذات الأولوية والأطراف المعنية بكل حالة، الكل أصبح شأنه شأن الجميع الأطراف ضمن المشاركة التنافسية للوصول الى أفضل حجة لتحقيق الإقناع المتبادل ».¹

يسمح مبدأ الكونية ببناء على مراعاته للمصالح المشتركة وعلى البرهنة على صحة المعيار من منطلق أقوى حجة وأفضليتها على مجابهة التحدي الذي تطرحه ظاهرة التعددية الثقافية، فما هو مطلوب الاخذ بعين الاعتبار الإختلاف العقائدي والتنوع الثقافي فكيف يمكن لأتينا النقاش فك هذا الاختلاف، وضمان التعايش ضمن نسيج إجتماعي قائم على التباين؟

من المؤكد وبناء على علمانية هابرماس أنه يرفض رفضا تاما، أن تكون لأي ثقافة محلية أديانة أصولية مرجعية لأية قاعدة أو معيار إتيقي، إن الأمر يتعلق بالإنفتاح أكثر على الآخر، وبتعميق الحوار وتفعيل التسامح بين مختلف الديانات والثقافات، وعلى إتيقا النقاش أن تعمل على إرساء دعائم وفحص معايير أكثر عالمية وكونية تصلح لكل « يجب تأسيس إتيقا كونية ترد على جميع متطلبات حضارة العالمية، على المجتمع الانساني بأكمله أن يشعر بضرورة هذه الإتيقا، ينبغي إذن على الأقل منع إعتراض " تعددية القيم " هذا التعدد بإمكانه التحول الى قيمة " احترام الاختلاف " وأولى " حماية خاصة " ».²

¹ Jürgen Habermas : vérité et justification, op, cit, p 231.

² Jean Marc-Ferry : Habermas, L'éthique de la communication, Ed : presses universitaires de France, 1987, p 484.

يمكن القول إن إتيقا النقاش غدت بمثابة الإجراء الأمثل لفك المشاكل التي أفرزتها الحداثة وللتصدي لهيمنة القوى الاقتصادية وكذا السياسية على مختلف الجهات ووضع حد للصراع والعنف الناتج عن تضارب المصالح والعلاقات اللامتوازية بين الدول العظمى والدول الصغرى أوالمستضعفة، لذلك ينبغي لأخلاقيات النقاش أن تسعى جاهدة لاستثمار قواعد معيارية ذات قوة حاجية وصلاحية كونية، وإعطاءها طابع الشرعنة، وبناء على التداوليات العامة لتحقيق مجتمع ديمقراطي أساسه التشاور والتداول بشكل جماعي» وفي الاخير فإن هابرماس يسعى الى التأكيد من خلال كتابه الاخلاق والتواصل ... بأنه من الممكن تأسيس أخلاقيات النقاش بناء على نظرية الفعل بشرط أن تعترف بمبدأ الكونية السالف الذكر والمعروف كقاعدة تبريرية وبأن تدمج مسار الإجراء الديمقراطي والتعددي من أجل تحقيق الاتفاق»¹.

وبناء على ما سبق ذكره نستطيع القول أن إتيقا المناقشة كإجراء وكممارسة إنما تقوم على مبدئين أساسين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر نظرا لوظيفتهما التكاملية، فإذا كان مبدأ (D) يسعى الى تحقيق الاتفاق حول المعايير فإن مبدأ (u) يبرر صحة المعايير والحجج المختارة وليقرر في نهاية المطاف الاخذ بالمعيار المتفق عليه بناء على قوة الحجة، فإتيقا النقاش هي إتيقا عملية معرفية اخلاقية حوارية، ومبررة الهدف من خلالها تحقيق التفاهم والاتفاق بين الذوات، وتحقيق العدل والمساواة كمعايير اخلاقية كونية ويعرض هابرماس في كتابه الأخلاق والتواصل برنامج تأسيس إتيقا النقاش ويتطلب:

1- « إدراج مبدأ الكونية بإعتباره قاعدة حاجية

2- تحديد الإدعاءات التداولية للحجج بصفة عامة والتي لا يمكن تجاهلها والتي لها مضمون معياري.

¹ Arno Munster : Le principe " Discussion " Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique, Ed : kimé , paris, France, 1998, p140.

3- تقديم بشكل واضح هذا المضمون المعياري بأن نعطي له على سبيل المثال شكل قواعد النقاش.

4- تبيان أن هناك علاقة ضمنية مادية مابين 3 و 1 فيما يتعلق بفكرة تبرير المعايير¹.

5- إتيقا المناقشة بين آبل وهابرماس:

يعترف هابرماس بفضل كارل اوتوآبل في توجيه إهتمامه الى إتيقا المناقشة في كتابه الاخلاق والتواصل وفي مقدمته هنا آبل بمناسبة بلوغه الستينيات من العمر، وليشكره على ثلاثون سنة من التدريس، وهذا الاعتراف من عملاق من عمالقة فرانكفورت بالإرث الفلسفي لآبل في مجال الاخلاق كإسهام ثالث في مسار هابرماس الفلسفي والسوسيولوجي « والإسهام الثالث يرجع بصفة خاصة الى آبل والهدف منه توضيح بصفة موسعة ما تمثله إتيقا المناقشة²»، وهذا الاعتراف لم يمنع من وجود نقاط إختلاف بينهما علما أن المنتبع لفلسفة ومسيرة هابرماس يدرك بكل وضوح أنه سرعان ما يتحول من معجب الى ناقد، وقبل أن أباشر بتحديد مواضيع الاتفاق والاختلاف بينهما لا بد من معرفة المقصود بإتيقا النقاش عند آبل.

يتحدث آبل في العديد من كتاباته خاصة إتيقا المناقشة، وكذلك الإتيقا والمسؤولية إضافة الى كتابه الاخلاق في زمن العلم عن ما يسمى بإتيقا المسؤولية وهي فكرة مستقاة من الفلسفة الاخلاقية لهانس جوناكس Hans Jonas ومفادها أن يتحمل المرء المسؤولية تجاه ما يحدث من أزمات وتحديات، ولا يقصد بصفة دقيقة الأزمات والصراعات الاجتماعية التي تطرح على مستوى العلاقات التفاعلية بين الذوات، بل الأزمات والمشاكل ذات البعد الكوني والتي أصبحت جميع الذوات من جميع الأقطاب العالم تشترك فيها، كالأزمات الإيكولوجية التحكم في وسائل الإعلام والاتصال ومن ثم الرأي... وغيرها، وتقاديا لها دعى آبل الى ما يسمى بالأخلاق الكبرى Macro Ethique « إن الإشكالية المطروحة بالنسبة لإتيقا المسؤولية الكونية أصبحت

¹ Jürgen Habermas : Morale et Communication, op.cit, p 118.

² Ibid, p 21.

تتسم بحساسية خاصة في الأزمنة الأخيرة، انني أفكر أولاً فيما نسميه بالأزمة الإيكولوجية التي أيقظت في عصرنا نتائج جد مثيرة وغير مسبوقه للإجراء الحديث للعقلانية»¹.

لقد أوجب ظهور أزمات وصراعات جديدة لم تكن تخطر على بال الإنسان السبل للحد منها، والدعوة هنا عامة وليست حكراً على جماعة دون أخرى، فالكل مسؤول تجاه هذا النوع الجديد من المشاكل ذات الطابع الكوني، وتظهر الحاجة الى تأسيس أخلاق كونية قائمة على أساس عقلاني يتقاسم من خلالها الجميع المسؤولية أمام الوضع الراهن وفق هذا المنظور يشترك كل من آبل وجوناس في فكرة إتيقا المسؤولية بدليل أنه ذكر في أغلب محاور كتاب المناقشة والمسؤولية لآبل في جزئه الثاني، ويبين أن عنوان هذا الكتاب موجه إلى اتيقا المسؤولية المقترحة من قبل هانس جوناس « ووفقاً لهذا الغرض سأستعين بصفة خاصة بمؤلف هانس جوناس مبدأ المسؤولية وهو مؤلف من الواضح أنه مصدر رئيسي لهذه الندوة»²، وهي الندوة التي تساءل فيها عما إذا كان بإمكان الدول المصنعة الاستمرار والبقاء من دون إتيقا التقليد التي يفرضها العقل.

وإذا كان آبل قد ثمن وأشاد بدور الإتيقا الجوناسية في بلورة أفكاره، فإنه يعارضه من جهة ثانية، ذلك أن إتيقا المسؤولية لجوناس تعقد صلة وثيقة بالذات ودورها في التأسيس للقواعد الأخلاقية، معلناً بهذا عن تمسكه ووفائه للأخلاق الكانطية ذات الطابع المونولوجي في حين تتسم إتيقا المسؤولية الآبلية بطابع تداوتي قائم على الحوار وعلى علاقة الآنا بالآخر، معولاً على دور المنعرج اللغوي في بلورة أخلاقيات المناقشة، ومظهراً إتفاقه مع هابرماس الذي بنى الاخلاق على قاعدة الفعل التواصلي فإنيقا النقاش « ترتبط بعقلنة اشكال التفاعل البيذاتي

¹ Karl Otto Apeli : Ethique de la discussion, tr : Marc Hunyadi, Ed :du cerf paris, France 1994 p 20.

² Karl Otto Apeli : Discussion et Responsabilité à une Ethique de la responsabilité, tome2 tr : christian Bouchindhomme et Rainer Rachlitz, Ed : du cerf paris, France, 1998, p 09.

وترمي الى تعزيز ما هو عالمي وعملي كوساطة متبادلة بين الشخصيات بدلا من التصاعد العمودي لسلطتنا التقنية على البيئة»¹.

إن الإعتقاد على المنعرج اللغوي للتأسيس لإتيقا المناقشة هو محاولة للتحرر والخروج من فلسفة الوعي وفلسفة الذات، الى تأسيس لفلسفة الاخر كذات مغايرة تحمل آراء مختلفة تظهر، من خلال الحوار و كذا فعل الكلام لتأسيس معايير ذات صلاحية تحمل حقيقة ما مؤسسة على الإجماع وهو ما يقربه هابرماس، وما يجعل إتيقا النقاش تحمل عنده طابعا عمليا إجرائيا، وطابعا ترانسندنتاليا مع آبل، فما دام الحوار يقوم على اللغة ويشترط وجود مرسل ومرسل إليه فإن تبليغ المرسل "أ" الرسالة الى "ب" المرسل إليه يجعل "أ" يتعرض لإنتقادات من قبل "ب" لكونه ذات مغايرة تحمل آراء مختلفة ووجهات نظر متباينة مع "أ"، هذا الاختلاف يدفع كل منهما إلى إرساء وتأسيس معايير عقلانية مشتركة، فمن غير الممكن حسب آبل تأسيس معايير للصلاحية من دون وجود بداهة معرفية مشتركة بين المتكلم والمستمع على أساسها يتم التأسيس لمعايير الخطاب الحجاجي كمعايير للحقيقة، والقائمة على المعرفة القبلية مثلما أقرها كانط وبينذاتية في أن واحد « تعود أخلاقية النقاش في الحقيقة الى ما يسميه آبل بإجرائية ترانسندنتالية ... تجمع شروط مناقشة أطروحات ومبادئ عملية في المجالين الاخلاقي والسياسي بحثا عن إمتحان مشروعيتها ومعقوليتها وصلاحيتها، إن الطابع الصوري النظري والترانسندنتالي والكلي لأخلاقيات النقاش يجعل هابرماس ينتقد حدودها ونقصها»². ويتمثل نقصها في مشكلة تطبيقها واقعا، فما تم الاتفاق حوله عن طريق الاجماع كمعايير يجد عوائق تحول دون تحقيقه واقعا.

فهناك فرق بين ما هو متعالي وما هو واقعي، خاصة وأن الواقع أفرز مشاكل جديدة لم تكن في الحسبان كالموت الرحيم، ... وهي مشاكل تخص الانسانية جمعا، فالإفتراضات الحجاجية

¹ Stephan Haber : Ethique de la discussion et de la réconciliation avec la nature dans: où en est la théorie critique? dir : Emanuel Renault, Ed : la découverte, France, 2003, p220.

² رجاء العتيبي: من كانط الى أتوآبل نحو أخلاقية النقاش ، مجلة اوراق فلسفية ، ع23، 2009، ص: 113.

لأبل تحمل معنى جد قريب من المنظم المثالي بالمعنى الكانطي، وهويضع فرقا بين الجماعة المثالية المنظمة للتواصل، والجماعة الفعالة (التجريبية)، أما بالنسبة لهابرماس فإن القواعد الحجاجية تأخذ معناها من مفهوم الألعاب اللغوية ليفيجنشتاين كشكل للألعاب الاجتماعية وهذا يعني أن معايير الصلاحية توضع بناء على مناسبتها للظروف الاشكالية وتتغير بتغيرها وهذا لأن « التواصل عند هابرماس له معنى أكثر إتساعا من الافتراضات الحجاجية ... إنها مجرد ألعاب إجتماعية ممكنة مؤسسة على التواصل والتي تفترض شروط إجتماعية وظيفية ».¹

ولهذا السبب يرى هابرماس أنه ينبغي تقديم الشروط الاربعة لإدعاءات الصلاحية والمتمثلة في الصحة، الصلاحية، الصدق، الحقيقة تقديمها جيدا ضمن كل نوع من أفعال الكلام كما هو منصوص عليها ضمن إجراء التباين الاجتماعي، وهذا من منطلق أن التواصل يستمد شروطه المعيارية من العالم المعيش، الذي شكل نقطة إختلاف أيضا بين هابرماس وآبل، بينما يؤكد الأول على ضرورة العالم المعيش لقيام مناقشة حجاجية كون هذه الاخيرة تستمد مواردها ومضامينها من هذا العالم، يرفض الثاني تماما إرتباط تأسيس المعايير بمضامين هذا العالم لقوله « على أن ما يبدو غامضا ومثار جدل بيني وبين هابرماس هو الاجابة التي يستوجبها السؤال الثاني، هل يكفي أوهل من الضروري لقيام مناقشة فلسفية الرجوع الى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش، بمعنى اخر، العودة الى يقنيات لا يمكن أن توضع موضع الشك ».²

إن رفض آبل لدور العالم المعيش في التأسيس للمعايير الاخلاقية لأن ما تحمله من موارد ومعارف وقيم وحقائق ومعايير، بحاجة الى نقد وتمحيص والى إعادة النظر، كما أنها تفتقر الى الكونية، والبديل هو تأسيس معايير أخلاقية قبلية متعالية فالحوار ينبغي أن يبني على

¹ Jean marc Durand – Gasselin : le puzzle post métaphysique de Habermas, Ed: la lettre volée, France, 2016, p 412.

² كارل أوتوبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: عمر مهيل، منشورات الإختلاف الجزائر، ط1، 2005 ص:24.

مبادئ أولية بشكل متعال مستقل عن التجربة، تركز على أساس عقلائي ولهذا تتسم إتيقا النقاش الأبلية بطابعها المجرد إنها إتيقا تأسيسية تؤسس لمعايير غير قابلة للنقد والمراجعة إنطلاقا من شروط قبلية فالافتراضات المسبقة للنقاش الحجاجي كامنة في العقل بشكل قبلي « ففوة محاولة آبل تكمن في محاولة تأسيس أخلاق كونية ورجوعه الى البنية المتعالية للبرهنة التي لا يمكن دحضها دون السقوط في التناقض، فنحن أمام مشروع إتيقا صورية وكونية ذات أساس متعالى رغم محاولتها الانخراط في التاريخ الفعلي للبشر ».¹

ويرفض هابرماس تأسيس اخلاقيات النقاش على أساس قبلي، لأن ذلك يبقياها في حضان الميتافيزيقا، وما هو مهم تأسيس معايير أخلاقية تقبل الدحض والخضوع الى محك التجربة مستعينا بدور العلوم الاجتماعية في معالجة مختلف المشاكل الاجتماعية والسياسية والاخلاقية « إن هابرماس رفض دائما لزوم تأسيس نهائي صالح بصورة قبلية للزعم الفلسفي بصلاحيه المنطوقات الشاملة، التداولية الخاصة بالفرضيات الضرورية للمناقشة الحجاجية معتبرا ذلك مستحيلا ولا جدوى منه ».²

وإذا كان آبل وهابرماس يتفقان في اعتماد إتيقا المناقشة على مبدئين، المناقشة والكونية فإن آبل أضاف مبدأ ثالث إعتبره مبدأ مكملا (c)، وهو مبدأ المسؤولية، فالمشاكل المطروحة في زمننا الراهن تستدعي تحمل المسؤولية مشتركة أمام مخاطرها « فبالنسبة لآبل إتيقا المناقشة هي إتيقا المسؤولية الكوكبية والتي ترد بطريقة خاصة ومهمة على تحديات الحداثة التقنية بالتفكير بطريقة نقدية بالمعنى الكانطي، وعلى التناقض بين العلوم الاكسيولوجية الحيادية والإتيقا البيذانتية عن طريق وضع إتيقا كاملة المسؤولية »³، ودعما لإتيقا المسؤولية تحدث آبل عن إتيقا سياسية والمسماة بالجزء "ب" للإتيقا « وبناء على هذا كل رجل سياسي مسؤول يجب

¹ ابن مصطفى حشانة منيرة: إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مجلة أوراق فلسفية، ع23، 2009، ص: 88.

² كارل أوتوبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مرجع سابق، ص: 28.

³ Jean marc Durand – Gasselín : le puzzle post métaphysique, op.cit, p 415.

عليه في هذه الحالة الاخذ بعين الاعتبار بأن دوره لا يتمثل فقط في طاعة المعيار الأساسي المثالي للإتيقا ولكن طاعة المعيار الإتيقي، الذي يفرض عليه الاحتفاظ وحماية الواقع الذي تم تكليفه بالمسؤولية وهو واقع نظام التأكيد الذاتي الاجتماعي¹.

ولكن مهما يكن الاختلاف بين هابرماس وأبل حول إتيقا المناقشة فإن كليهما بلور أفكارهما من منبع واحد، وهو الإرث الاخلاقي الكانطي والمنعرج اللغوي والعامل العقلاني كما إتفق على الطابع البيئذاتي لها رغم كون إتيقا أبل تأسيسية ترانسندننتالية وإجرائية صورية وتتمثل في إعادة البناء بالنسبة لهابرماس، فإن هدفها واحد وهو وضع حد لتجاوزات الوقت الراهن في مختلف المجالات، وتحقيق العدل والمساواة بين جميع الذوات والاطراف الفاعلة في المجتمع.

فالغاية من إتيقا النقاش إذن هي تحقيق العدل الإنساني لقيمة كونية، وهذا ما دافع عنه كل من كانط وبعده هابرماس وراولز وغيرهم أو ما يصطلح على تسميتهم الكانطيين الجدد وبالمقابل نجد من يرى أن الغاية من الاخلاق ومن إتيقا المناقشة هي تحقيق الخير والسعادة، أمثال شارل تايلور وأنصار المنفعة وغيرهم، وبصريح العبارة الأرسطيون الجدد وأمام هذا الجدل والنقاش حول أسبقية العدل أم الخير، ينبغي تحديد موقف إتيقا النقاش أمام هذا الجدل وموقف هابرماس منها، وعن علاقة إتيقا المناقشة بإرساء دعائم العدل وتحقيق التضامن بين الذوات في ظل مجتمع متعدد؟ لكن قبل الإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي تحديد معنى العدالة حسب وجهة نظر هابرماس.

1- تعريف العدالة عند هابرماس:

إن الحديث عن مفهوم العدالة لدى هابرماس يحيلنا لا محالة الى الحديث عن المناظرة التي جرت بينه وبين الأمريكي جون رولز وتظهر هذه المناظرة اقتراب هابرماس من الحقل السياسي الأمريكي، وتأثره بأعمدة الفلسفة الأمريكية من بينهم ريتشارد رورتي وكذا جون رولز ورغم وجود تباين بين الإثنين (هابرماس - رولز) إلا أن هذا الاختلاف لا يعدوا أن يكون

¹ Karl Otto Apel : Discussion et Responsabilité, t2 , op.cit, p 48.

خلافًا عائليًا، ذلك أن رولز يثني على الانتقادات التي قدمها له هابرماس بشأن نظريته حول العدالة، والتي مثلت إسهامًا بارزًا في إعادة كتابة مؤلفه العدالة بوصفها إنصاف يقول هابرماس: « بقدر ما انا معجب بهذا المشروع (مشروع رولز)، نتقاسم القصد المشترك، ونعتبر نتائجه صحيحة والاختلاف الذي جرى بيننا مجرد خلاف عائلي في إطاره الضيق ».¹

ويظهر من خلال تتبع هذا الحوار أن كلا الفيلسوفين إهتماً بالفلسفة الأخلاقية لكانت من حيث عالميتها وكونيتها، لكن هذا لا يمنع من نقد الفلسفة العملية الكانطية، خصوصاً وأن الأخلاق الكانطية تقوم على أساس الاستقلال الذاتي للفرد، أي أن يتصرف هذا الأخير بصفة مستقلة عن غيره كأساس للقوانين الأخلاقية، وهو ما يجعل الأخلاق الكانطية ذاتية مستبعدة الآخر ودوره في الاتفاق حول القيم والمبادئ التي تعد بمثابة قوانين عامة تسيّر وفقها سلوكيات الأفراد، وميزة رولز في نظر هابرماس أنه استطاع أن يؤول مبدأ الاستقلالية إلى مبدأ العمومية فكل المواطنين يخضعون للقوانين المتفق عليها « إن الاستقلالية التي يدعوا إليها رولز هي استقلالية كاملة أوتامة وهي استقلالية خاصة بالمواطنين اللذين يعيشون في ظل مؤسسات مجتمع، محكم التنظيم، وهو المجتمع يتسم بسيادة القانون النابع من الإرادة الجماعية والعلاقة فيه بين المواطنين قائمة على الندية ».²

إن السبيل لتحقيق العدالة في نظر هابرماس هو حل الصراعات والنزاعات الموجودة بين الأفراد عن طريق الحوار العقلاني، والمناقشة الحجاجية، وبمشاركة الجميع، فلا بد من إعطاء الحق لكل الأفراد في المشاركة الفعالة في المجتمع والسياسة، وضمان مبدأ المساواة ووضع القوانين باتفاق من الجميع فالعدالة في نظر هابرماس ترتبط ارتباطاً وثيقاً بإخلاقيات النقاش

¹ Jürgen Habermas et John Rawls: Débat sur la justice politique, tr: rainer rochlitz, Ed: du cerf paris, France, 1997, p 10.

² الأشهب محمد عبد السلام: العدالة السياسية، مناظرة هابرماس ، رولز ضمن كتاب سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 179 كلية الادب والعلوم الانسانية الرباط، المغرب ط1، 2014، ص: 129.

بوصفها أخلاق عملية، هدفها تفعيل الحوار، وتنظيمه لتأسيس مجتمع عادل يؤمن بالحق كحق شرعي، في ظل دولة الحق والديمقراطية l'Etat de Droit Démocratique .

وتقوم العدالة على علاقة يندائية بين المواطنين لا يخضع فيها اي طرف لآخر بل الكل يخضع للقانون المنظم لهذه العلاقة ولعلاقة الحاكم بالمحكومين، وأساس هذه العلاقة الاحترام والتقدير» فكلا الفيلسوفين الرغبة في إعطاء ومنح التبرير بطريقة مناسبة لدولة الحق والديمقراطية وللجميع¹، وإيمان هابرماس بدور الحق في تأسيس مجتمع عادل جعله ينتقد أولوية الخير على العدل، فالعدل في نظره أحق بالإتباع من الخير.

2- اسبقية العدل على الخير:

إن تحقيق مبدأ الكونية يعد الرهان الحقيقي لأخلاقيات النقاش عند هابرماس فمادامت هذه الاخيرة تعنى بفحص وإختيار المعايير الحجاجية للنقاش، فإن ما يستحق الاهتمام أكثر هوالمعيار كقاعدة يسيير بموجبها الجميع وليست القيمة الاخلاقية في حد ذاتها، فقد ميز هابرماس بين القيمة والمعيار وأعطى الأولوية للمعيار عن القيمة مادامت تسعى الى تحقيق مبدأ الكونية، ولأن ما يهم الافراد الجماعة على وجه الخصوص هوالمعايير الكونية التي تسمح بإندماجهم وإنخراطهم في المجتمع كونها تعبر عن الاتفاق الحاصل بينهم وعن مصالحهم المشتركة، وما هو مهم هو ضمان العدل والمساواة لجميع الاطراف في المشاركة والحوار دون إقصاء أحد، أو تفضيل الواحد منهم على الآخر، فينبغي أن يحظى الكل بالقبول المتكافئ مع اي طرف من أطراف الجماعة وإذا تحقق العدل بينهم فإنه لا محالة سيحققون حياة خيرة « إن إتيقا المناقشة تهتم بمعرفة موضوعية الصلاحية الكونية لمقتضيات الواجب، ولشروط صحة المعيار، لا بتعديد الحياة السعيدة إنها إتيقا العدل، لا إتيقا الخير»².

¹ Yves Sintomer : La Démocratie impossible, op. cit, p 262.

² Yves Cusset : Habermas, L'espoir de la discussion, op. cit, p 62.

وتسعى إتيفا المناقشة بما هي إتيفا حاجية تواصلية الى تحقيق إمكانية العيش بين الذوات، وتحقيق التضامن بينهم ووضع حد للنزاعات والتطرفات، الناتجة عن الاختلاف العقائدي، والتعدد الثقافي في ظل المجتمعات من خلال تحقيق إجماع مشترك حول المعايير التي تخدم الصالح العام، ومن ثم بناء مجتمع عادل أساسه التشاور في ظل دولة الحق الديمقراطية، وأولوية العدل على الخير لا تعني التقليل أو الحط من قيمة الخير فالناس تختلف تصوراتهم للخير لكن يشتركون في تصور واحد للعدل، ويتجه راولز في نفس منحى هابرماس ويبرز موقفه من منطلق ما يشهده العالم اليوم من تعددية ثقافية وقيما دينية ومعرفية مختلفة لذلك فإن العدل هو ما يعمل على ضمان التعايش بين هذا الإختلاف، والتنسيق بين التصورات الخيرية المختلفة، إنه القيمة المثلى أو المعيار الذي يعمل على التوفيق بين مختلف الرؤى حول قيمة الخير « إن الاحساس بالعدالة بوصفه رغبة في التصرف من منطلق مبادئ العدالة يبقى خاضعا لشرط النهائية الذي يحدد هذه المبادئ، فالنهائية تشترط أن تكون إعتبرات العدالة متمتعة بالأولوية المطلقة على سائر الاسباب الاخرى في التأمل ... ونزعة الخير الخاصة والعامية، وأداب المعاشرة، والسلوك وما إلى ذلك»¹.

فراولز ينظر الى أسبقية العدل من منظور ليبرالي، ووفق مبدأ الحرية والمساواة، بين الأفراد في جميع الحقوق بما فيها الخيرات، لأن تحقيق العدل هو في النهاية تجسيد للخير التام « على أساس أن حسن العدالة حينما يشيع بين الناس يتحول بذاته إلى خير وإلى عامل إستقرار للمجتمع ككل، وهو الاستقرار الذي يمكنه أن يجري مصالحة فعلية بين العدل وبين الخير، بين ما يجب علينا ، وما نريده، وهذا ما يدعوه راولز بالتطابق بين الخيرية والعدل»².

¹ صموئيل فريمان واخرون: التطابق وخير العدالة، ضمن كتاب: إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، جون راولز نموذجا إشراف صموئيل فريمان، تر: فاضل جكتر، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2015 ص: 374.

² محمد هاشمي: نظرية العدالة عند جون راولز، نحو تعاقد إجتماعي مغاير، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2014، ص: 189.

كما إستقى كل من هابرماس وراولز أسبقيته للعدل على الخير من مفهوم كانطي حول أخلاق الواجب، فالحق سابق عن الخير، مثلما أن الذات سابقة على موضوعاتها ومستقلة عن غاياتها أي إنطلاقاً من رؤية تجريدية متعالية، غير أن كل منهما رفض فكرة التعالي هاته وبنوا تصورهما للعدالة على مبدأ البينداتية « يختلف راولز عن كانت عندما يتعلق الأمر بالعالم المثالي والذات المتعالية ... حيث يعتبر راولز هذه الفكرة غير مرضية كي يتخذ منها قاعدة للعدالة البشرية ».¹

وينطلق جون راولز في تصوره للعدل من نظرية العقد الإجتماعي فالعدالة الرولزية عدالة تعاقدية مبنية على التفاوض ومبنية على مفهومين أساسيين، هما الوضعية الأصلية position originelle وحجاب الجهل voile d'ignorance ونعني بالأولى الاجراء الذي بموجبه يتم إختيار ممثلين للمواطنين، بحيث يتعين عليهم الالتزام بالحكمة، وتبني المبادئ التي يبني على أساسها مجتمع عادل، وعن طريق التخلي والتجرد من كل ما من شأنه أن يحول دون تحقيق العدل، اي عدم الانحياز الى الدوافع الطبيعية الغريزية، وعن طريق تخلي المشاركين عن معرفة أوضاع الممثلين لهم، وما يمكنهم من ذلك هو حجاب الجهل، فهو بمثابة القطيعة بين كل ما هو ذاتي شخصي وبين مبادئ العدالة الاجتماعية، وهذا كله قصد تحقيق التضامن والتفاهم في ظل المساواة « فالمبادئ التي سوف يتم إختيارها في الوضع الاصلي هي نواة أوجوه الاخلاقيات السياسية، إنها لا تحدد الشروط المتعلقة بالشراكة بين الاشخاص فحسب لكنها تعرف أيضاً ميثاقاً للتسوية بين الديانات المتباينة والاعتقادات الاخلاقية والاشكال الثقافية التي ينتمون اليها ».²

وانطلاقاً من النقد الذي وجهه هابرماس الى رولز بخصوص الوضعية الاصلية وحجاب الجهل، أعطى تصوراً للعدل من خلال ربطه بالوضعية المثالية للكلام، كون الوضعية الاصلية

¹ مايكل. ج . ساندل: الليبرالية وحدود العدالة ، تر: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009، ص: 88.

² جون رولز: نظرية في العدالة، تر: ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1 2011، ص: 281.

تبعد المواطن عن التصور الحقيقي للعدل مادامت تجرده من الاغراض والمصالح والاوزاع التي يعيشها، وفي نظر هابرماس إنشاء مجتمع عادل وتطبيق العدل من صميم الحياة الاجتماعية، ومن موارد العالم المعيش، وقرارات الفضاء العمومي ك مجال أسبق للفضاء السياسي، والمنتخدة من جراء الحوار والمناقشة العقلانية الحجاجية، وعليه يأخذ العدل معنى التداول كإجراء مشتق من نظريته التواصلية « إن أخلاق التخاطب تعد بوصفها تطويرا للأخلاق الكانطية التي أطلق عليها نظرية الفعل التواصلي، بديلا أكثر نجاعة عند التفكير في العدالة، بوصفها قيمة معيارية شاملة إنسانية عالمية لا سياسية، فحسب كما في الطرح الرولزي»¹

3- أسبقية الخير على العدل: ويمثل هذا الاتجاه الأرسطيون الجدد أمثال شارل تايلور، وبينى هذا التيار موقفه حول أسبقية الخير على العدل من الرجوع الى مكتسبات الفلسفة اليونانية وبالذات الفلسفة الأرسطية التي جعلت من تحقيق السعادة والخير محور إهتماماتها، رافضين بذلك التصور الديونتولوجي للعدل كتصور كانطي، فالعدالة في نظرهم تقوم على أحكام قيمية لا على معايير صورية، وفي ظل سياق إجتماعي يقوم على أساس التعاون والتضامن وكتصدي لإستقلالية الفرد الليبرالي، كما يبرر أنصار هذا الموقف أسبقية الخير على العدل بناء على أن الجماعة هي التي تحدد تصور الخير، وفق سلم تفاضلي، والخير الافضل هو الذي يسهم في تنمية الخير المشترك للجماعة لتحقيق السعادة والفضيلة، وهي فكرة مردها الى أرسطو والغاية من ذلك في نظره « إنها تكمن في تعلم كيفية عيش حياة صالحة وليس للسياسة غاية أقل من تمكين الناس من تطوير ملكاتهم وفضائلهم الإنسانية المميزة لهم، لجعلهم قادرين على التفكير في الصالح العام ... والاهتمام بالمصير المشترك للمجتمع».²

¹ محمود عثمان محمود: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، بحث في نموذج رولز المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، لبنان، ط1، 2014، ص: 322.

² مايكل ج ساندل: العدالة ما الجدير أن يعمل به، تر: مروان الرشيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 2015، ص: 14.

ولأجل هذا لابد من تشجيع الافراد على تبني تصور الخير ينطبق والتصور الجماعي له بمعنى اخر ينبغي أن يكون تصور كل فرد للخير يتماشى ويتكامل مع نمط الحياة الاجتماعية ومتى حصل الانسجام والتضامن بين افراد المجتمع الواحد من منطلق توافقهم على الفضائل التي يحققون بها الحياة السعيدة يحصل العدل، ومتى شعر الفرد بالمودة والمحبة والاعتراف من قبل الاخر فلن يكون بحاجة الى المطالبة بالحقوق، ولا بالمساواة في ظل العدالة، فالقيم الاخلاقية والفضائل الإنسانية بمثابة الممول الرسمي لمجتمع منظم تسوده المودة.

ولقد سعى بول ريكور الى التقريب بين فكرتي العدل والخير دون أن يعطي أية أسبقية لأحدهما عن الاخر، نظرا للاهمية التي يحظى بها العدل في تحقيق التضامن بين أفراد المجتمع الواحد، وكذا المجتمعات المتعددة من ناحية ثانية وهو ما يسميه « " إستهدافا أخلاقيا " إستهداف الحياة الجيدة الخير مع الاخر ومن اجله في مؤسسات عادلة »¹ ويتمثل مفهوم الحياة الجيدة في إقامة علاقة مع الاخر كشرط ضروري لوجود الذات، والتي يظل وجودها صوريا مجردا مالم تعتمد الى إقامة علاقات حوارية مع الغير في ظل مجتمع عادل.

وفي نفس المنحى وبغية ردم الهوة الموجودة بين فهم العدل فهما ديونتولوجيا، بالمعنى الكانطي، وفهما اكسيولوجيا بالمعنى الارسطي، أدرج هابرماس مفهوم التضامن كتكامل بين العدل والخير، لتحقيق التعاون والاندماج بين مختلف فئات وذوات التواصل غير المحدود لأن الغرض من أخلاقيات النقاش تحقيق مجتمع متلاحم، ومتماسك، مبني على روابط المودة والصدقة وعلى الانفتاح على الغير « وبهذا يقرن هابرماس العدالة من المنظور الديونتولوجي بالتضامن، حيث يرى أن العلاقة بينهما تتجاوز حدود التكامل، فهما مظهران لشيء واحد، العدالة تتعلق بضمان المساواة في الحريات الافراد وحقوقهم بينما يتعلق التضامن بخير الفرد والجماعة التي تنتمي اليها في ظل نمط حياة مشترك بصفة بينذاتية ».²

¹ ريكور بول: الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2005 ص:346.

² حنيفي جميلة: يورغن هابرماس من الحداثة الى المعقولية التواصلية ، مرجع سابق، ص: 253.

وفي الأخير يمكننا إعتبار إتيقا النقاش كإمتداد للفلسفة الأخلاقية الكانطية والسياسية الروالزية مساهمة هامة وبناءة في تثمين رصيد الفلسفة الغربية، والثقافة العالمية ككل تناول من خلالها هابرماس المعايير الكونية الواجب العمل بها، لتحقيق الإجماع بل اضااف تناوله مسألة العدل من منظور أخلاقي وعزز هذا المفهوم بالتضامن، وما أعطى لأخلاقيات النقاش بعدا سياسيا هوإدراجها في دولة الحق الديمقراطية « لا يتعلق الأمر بإتيقا الجماعة فحسب وإنما بصلة هذه الإتيقا بالسياسة من جهة، وبطابعها المتعلق بإتيقا دولية من جهة أخرى »¹.

فكيف ستسهم إتيقا المناقشة في تحقيق سياسة تشاورية قائمة على أساس التداول؟ وكيف يمكن لعملية الفهم أن تعمل على سد نقائص التواصل ومن ثم تدعيم إتيقا المناقشة لتحقيق مجتمع كوني؟

¹ الشيخ محمد: فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغيير في الغرب المعاصر، (هايدغر، ريكور، رولز، هابرماس)، مجلة التسامح، مسقط، سلطنة عمان، ع 28، 2009، ص: 94

المبحث الثالث: الهيرمونيطيقيا النقدية كأداة للتحرر وتحقيق التفاهم وتدعيم للتواصل.

يمثل الخوض في فكر هابرماس مغامرة جدية، لما يتميز به هذا من تنوع في القضايا الفكرية المطروحة للنقاش، ومهما يكن فعناء البحث يجد متعته في فكر نقدي أصيل استطاع أن يتحول إلى فكر مقاوم ومصارع لكل ما يقتل حيويته، وبشيء إنتاجياته، ويعيق إستمراره إنه فكر متفتح على العالم، ضد التطرف العقائدي، معادي لكل نظام شمولي وديكتاتوري، فالنقد أضى ممارسة حرة تقبل التعدد والاختلاف، كما استطاع ملء الفراغ الذي أحدثته التقنية والإيديولوجيا على مستوى الواقع الاجتماعي، وبدل معاداتها دعى إلى ضرورة الاعتراف بمنجزات التقنية وكذا الحداثة، لأنهما قادرين على تصويب أخطائهما، وتقويم انحرافاتهما، وذلك من خلال بناء تصور عقلائي ولمعقولية شاملة، تقوم أساساً على براديغم التواصل، مجاوزتا لفلسفة الذات وفلسفة الوعي، ومن هنا تظهر القيمة والقدرة النقدية للفيلسوف في تمكين الإنسان من التحرر ومن آلية الهيمنة التي حلت بالمعرفة وبالواقع المعاش، والتحرر لن يكون إلا بفضل العلوم التأويلية الهيرمينوطيقية باعتبارها علوماً نقدية، فهل يمكن للهيرمينوطيقا أن تعمل على تكملت قصور ودور اللغة، وهل بإمكانها تحقيق التفاهم بين الذات؟

لقد استطاع هابرماس أن يمنح للعقل وظيفة لم يمارسها من قبل ألا وهي وظيفة الحوار والنقاش، فإذا كان سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فإن هابرماس استفاد من هذا التوجه وأنزل العقلانية من صبغتها المتعالية، وجردها من المطلقية ليجعلها عقلانية اجتماعية تواصلية، فاقترح العقل التواصلي، بدل العقل الأدوات « لا يمكن للعقلنة على مستوى الإطار المؤسساتي أن تتم إلا في وسط من التفاعل المتوسط لغويا ذاته أي عن طريق إزالة الحواجز والعوائق أمام التواصل، والوسط الوحيد الذي تكون فيه العقلنة ممكنة هو وسط النقاش العام

المفتوح، غير المقيد، والخالي من السيادة حول صلاحية المعايير، والمبادئ الموجهة للفعل المنشود»¹.

ومنح هابرماس أهمية ودوراً بالغاً للحوار والنقاش المبني على أساس لغوي فمن غير الممكن استمرارية مجتمع ما دون تفعيل الحوار والتواصل، ومن دون لغة ولأجل هذا الغرض انتقد هابرماس الطابع المتعال للفلسفة وأعلن عن موت مثالياتها مستبشراً بولادة فلسفة جديدة تهتم بالواقع غير منفصلة عنه فلسفة ممزوجة ومحايدة للأوضاع الاجتماعية وهذا الانسجام لن يتحقق إلا إذا التحقت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية « إن رفع الفلسفة بحسب هابرماس إلى علم اجتماعي بتحول التفكير العقلي الفلسفي إلى نظرية لا يمكن أن يكون مستقلاً عن العلوم التجريبية وهوما يطلق عليه هابرماس علوم إعادة البناء الاجتماعي التي وظيفتها عمل حوار ووضع فروض تجريبية للمشاكل العلمية التي تمارس في الحياة اليومية كالكلام، والسلوك والتعاون مع العلوم الأخرى دون أن تفقد الفلسفة طابعها الكلي»².

فالفلسفة هي المخلص الوحيد للعقل الأداتي من الهيمنة التقنية والإيديولوجية، كما رفض اختزال نظرية المعرفة في مجرد كونها نظرية علم، مثلما هوفي الفلسفة الوضعية ووضع أسسا لنظرية المعرفة، وهي ضرورة التفاعل بين العلوم والربط بين العلم والعقل الأداتي، الذي لا يزال يحتفظ بمنجزاته الإيجابية ومن الواجب توجيه النقد لهذا العقل من أجل إنقاذه، وتجنبنا لسقوطه في الهاوية لا التخلي عنه، كما اعتقد رواد الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، وماكس فيبر فمهمة النظرية النقدية هي تصويب مسار العقل الأداتي والاستفادة من طاقاته الإيجابية لابتداع شكل جديد للعقلانية وظيفتها التفاعل والحوار مع بقية العلوم وتضمن أيضاً التفاعل مع الذات عبر فعل التواصل.

¹ هابرماس يورغن: التقنية والعلم كإيديولوجيا، تر: إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، د.ط 1999، ص: 117.

² الحيدري ابراهيم: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص: 251.

فإعادة بناء نظرية للمعرفة أكسب الفلسفة دوراً جديداً لا يستهان به في المجال الاجتماعي باعتبارها شكل من أشكال الحياة العقلانية، والفلسفة التي بدى في زمن ما أنها انقضت، وغابت تعود إلى الحياة وتستمر لتكشف ما أغفل فيما مضى، ومن ثم لا سبيل لتجاوز فضاءات العقلانية الأداتية وسلبياتها إلا بالنقد الفلسفي وبإقامة قطيعة إبستومولوجية بالمفهوم الباشلاري مع الفلسفات التقليدية، التي تفصل بين النظرية والممارسة « تعتبر الفلسفة إلى أيامنا الممثل الذي لا يعوض لضرورة الوحدة والشمولية التي لا يمكن تلبيتها، ما لم نصرف النظر عنها، إلا عبر منهج علمي ».¹

وتتضمن نظرية المعرفة لدى هابرماس ثلاثة أنواع من المصالح تقابلها ثلاثة مجالات للمعرفة، وما يعنيه من المصلحة هو أننا دوماً نبحث عن المعرفة وتعمل على تطويرها لغرض ومنفعة ما، وهذه المنفعة ليست خاصة وإنما مشتركة بين جميع الذات المتفاعلة في ظل عالم معقلن، وأعلن عن هذه المصالح «ضمن المحاضرة الشهيرة سنة 1965 والمعنونة بالمعرفة والمصلحة والتي شكلت حدثاً فكرياً هاماً انبثق منها الخطوط الأساسية لنظرية فلسفة كانت في نفس الوقت مشروع عمل طويلاً المدى قابل للتطوير مستقبلاً ».²

أولاً: مصلحة معرفية تقنية : وتمثلها العلوم التحليلية الإمبريقية، وهي العلوم التي يسميها الجيل الأول من المدرسة بالعلوم الوضعية ومجالها معارف العمل.

ثانياً: مصلحة عملية: تمثلها العلوم التاريخية الهيرمينوطيقية (التأويلية)، وميدانها هو عالم الثقافة الإنسانية، والهادفة لتحقيق التفاهم بين الذات والمحافظة على شروط الوجود بين الأنا والآخر، ومجالها معارف الفعل.

ثالثاً: مصلحة تحريرية: تمثلها العلوم النقدية، التحليل النفسي والفلسفة وهي موجهة لتحرير الضغوطات الاجتماعية الداخلية والخارجية، وأيضاً المفاهيم الإيديولوجية ومجالها معارف التحرير.

¹ هابرماس يورغن: ببعد ماركس تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002 ص: 228.

² José Maria Aguirre Oraa : Raison critique ou herméneutique Ed, du cerf, Paris, 1998, P 192.

فمن المصلحة المعرفية التقنية التي تقود العلوم التجريبية التحليلية تقوم هذه العلوم على افتراضات وملفوظات قابلة للتحقق التجريبي وتصاغ على شكل قوانين علمية رمزية، تمكن العالم من التنبؤ بالحوادث المستقبلية، وبالتالي يصبح العلم كأداة للسيطرة على الطبيعة وتحقق تكيف وتأقلم الإنسان مع البيئة، وفي هذه المصلحة يعتمد هابرماس على معنى المصلحة عند بيرس، فالاعتقاد في نظر هذا الأخير بصحة فكرة ما أخطأها معياره المنهج العلمي لكنه يخالف النزعة التقليدية التي تدعي مطلقية النتائج العلمية.

ولعل ما يميز بيرس هو اعتقاده بلا نهائية البحث العلمي، ونسبية نتائجه، فالعلم يفهم كسيرورة حياة « عندما يسأل الإنسان نفسه إلى ماذا يرجع النجاح الباهر للعلم الحديث عند ذلك تكون توقعاتي بأنه كي يصل الإنسان إلى سر هذا النجاح يجب أن ينظر إلى العلم على أنه حي»¹، وحيوية هذا العلم واستمراريته ترجع إلى الاتفاق البينداتي بين العلماء حول الفرضيات المستوحاة من البحث العلمي، والتي يتم الاتفاق حولها إذا منح للذات المدة الكافية والخبرة اللازمة استنادا إلى منطق ترانسندنتالي يبحث عن الشروط الممكنة والاجمالية للمعرفة مخالفا المنطق الترانسندنتالي لكانط « بطبيعة الحال يعيد بيرس سؤال كانط ليس في نسق المرجعية الكانطي، وهولا يبحث عن إمكانية الأحكام التركيبية قبلها وإنما عن إمكانية الفكر التركيبي إجمالا.... أما السؤال عن شروط إمكانية هذا الفكر فيعادل في الأهمية السؤال لماذا يوجد شيء ما واقعي إجمالا »².

وتصنف هذه العلوم والمصلحة التقنية ضمن معارف العمل، فالعمل بحسب هابرماس ليس هو ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات، ولا هو الوسيلة التي يحول بها الإنسان الطبيعة لصالحه، كما اعتقد كارل ماركس، بل للإنسان القدرة على التواصل والتفاهم بواسطة اللغة فاللغة هي الأخرى الوسيلة التي يحول بها الإنسان بيئته من بيئة مادية إلى بيئة اجتماعية

¹ هابرماس يورغن: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط1، 2001 ص:112.

² المصدر نفسه، ص: 141.

إنسانية « فأصل الحياة البشرية وتطورها يعتمدان بالأخص على عاملين هما: العمل الاجتماعي واللغة »¹، فالعمل يفضى إلى مصلحة تقنية يعبر عنها بالعقل الأداتي.

أما المصلحة الثانية وهي المصلحة العملية وتمثلها العلوم التاريخية الهيرمينوطيقية ففي كتابة المعرفة والمصلحة بين أن مهمة الهيرمينوطيقا هي تحقيق الفهم بين الذوات، هذا الفهم الذي تعجز اللغة بوصفها أداة للتواصل عن تحقيقه، فهي تعبر عن الفهم من خلال مقولات معينة وتكشف عن مقاصد التعبير والهيرمينوطيقا تتجاوز هذا الحد إلى الكشف عن اللامعبر عنه وتقف إلى جانب اللغة لتكملة دورها وعجزها» تسمح الهيرمينوطيقا بداية بتحقق تكون طريقة عمل واضحة كلياً، عند ما يكون بالإمكان شرح بنية اللغة المتداولة من الزاوية التي تتيح لها، ما يمنعه تركيب لغة نقية، أن تجعل الفردي غير المعبر عنه قابلاً للإبلاغ بصورة غير مباشرة»².

وتختلف هذه المصلحة عن مصلحة العلوم التحليلية التجريبية، وتحمل طابعاً عملياً يتأسس على فعل التواصل بين الذوات وعلى التفاعل الاجتماعي المبني على الفهم وعلى التفاهم المتبادل بين الأطراف حول مقصد كل طرف، فهي تهتم بالإنسان لذلك كل علم يهتم بالإنسان سواء في بعده النفسي أو التاريخي أو الاجتماعي الخ يعد من العلوم الهيرمينوطيقية عكس العلوم التجريبية التي تهتم بالطبيعة « فسيرورة البحث في العلوم الطبيعية منظمة في الإطار الترسندنتالي للعقل الأداتي، ذلك أن الطبيعة تصبح بالضرورة موضوعاً معرفياً ضمن وجهة نظر التحكم التقني أما سيرورة البحث في علوم الروح فتتحرك على المستوى الترسندنتالي للفعل التواصلي»³.

ويستند هابرماس في إبراز مصلحة هذا النوع من العلوم إلى ولهام دلتاي، كما استفاد من تميزه بين التفسير والفهم، بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح « الطبيعة نشرحها أما حياة الروح

¹ بوتومور توم: مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص: 123.

² هابرماس يورغن: المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص: 196.

³ المصدر نفسه، ص: 330.

فنهما ¹ « الأولى تتخذ من الطبيعة موضوعا لها، ويتم التحقق من ظواهرها عن طريق المشاهدة الحسية، والتجربة العلمية ليتم تفسيرها من خلال القانون العلمي أما الثانية فتعتمد على الفهم فهم مظاهر الحياة الداخلية والخارجية، وعلى هذا الأساس ميز هابرماس بين العلوم التجريبية وعلوم الروح التي تستدعي فهما هيرومينوطيقيا عكس الأولى» في الوقت الذي تتحدد فيه طريقة عمل العلوم الطبيعية من خلال "التكون" أي من خلال مخطط افتراضي من النظريات، ومن خلال اختبار تجريبي لاحق فإن علوم الروح تهدف إلى "انتقال" أي إلى إعادة نقل التروضعات الروحية إلى تجربة حية محققة لاحقا ².

فتجربة الحياة تشكل حدا فاصلا بين العلوم التجريبية وعلوم الروح إذ تقوم هذه الأخيرة على تجربة فردية حية والتي تعمل الهيرومينوطيقا على فهمها من خلال تكيف اللغة مع مقاصد الذات أي التعبير عما تحويه هذه التجربة من إيماءات وعواطف، وخبرة وغيرها، بواسطة اللغة «على هذا الأساس تتكيف في مسار التفسير لغة الهيرومينوطيقي لتجربة حياة متمركزة حول المعنى الفردي» ³، وبما أن التعبيرات الشفوية اللغوية لا تقف بالعرض المطلوب في إيضاح المعنى وقد تفشل في تبليغ المقصد من التعبير، ويصبح الآخر، أي المتلقي عاجز عن استيعابها، يفسح المجال في هذه اللحظة للهيرومينوطيقا، للكشف عن ضبابية المعنى والتوحيد بين الفهم ومقاصده، ويرجع هابرماس مجددا إلى دلتاي لتحديد دلالة الهيرومينوطيقا انطلاقا من تقسيمه لأشكال التعبير إلى ثلاث وهي:

1- تعبيرات لغوية.

2- تعبيرات نحوأفعال.

3- وتعبيرات نحوتجارب حية، وهي تعبيرات شفوية تتم عن طريق الكلام.

¹ wilhelm Dilthey : Critique de la raison historique, introduction aux sciences de l'esprit
tr : Sylvie Mesure, Ed:du cerf, paris, 1992, p 35.

² هابرماس يورغن: المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص: 174.

³ المصدر نفسه، ص: 196.

« فلقد ربط دلتاي التفاعل والفهم المتبادل بين الأفراد باللغة، فالتعبيرات هي التي تجعل حالاتنا الداخلية واضحة جلية للآخرين إنها بمثابة إشارات لهذه الحالات »¹، فكما أن التلغظات اللغوية أوالتعبيرات الشفوية بحاجة إلى فهم هيرمينوطيقي، فإن التعبيرات عن الأفعال والممثلة للطبقة الثانية من تعبيرات الحياة هي الأخرى بحاجة إلى هذا الفهم فمن غير الممكن حسب هابرماس ودلتاي أن يصل المعنى إلى المتلقي دون تشويه أوخلل» ولأن علاقات الحياة الفردية لا تتجسد في لغة، ولا في أفعال دونما انكسار، فمن الممكن أن يساء فهم الذات التي يمكن أن تؤخذ دونما توسط بالكلمة، وتتماهى دونما توسط أيضا مع أفعالها المعلنة»².

أما الطبقة الثالثة التي يتوجه إليها الفهم وهي تعبيرات التجربة المرتبطة بالحياة فحسب دلتاي في هذا المستوى يتم الربط بين الجانب الداخلي للذات والمتمثل في الجانب العاطفي السيكولوجي، وكذا الجانب الخارجي المتمثل في اللغة سواء كانت ملفوظات أوإيماءات جسدية ومهمة الهيرمينوطيقا تتمثل في فهم الباطن من خلال الظاهر» فتعبير التجربة يفهم هيرمينوطيقيا بالنسبة إلى المقاصد غير المنطوقة أوإلى العلاقة غير المعبر عنها لآنا في تموضوعاتها»³.

غير أن هابرماس يعترض على دلتاي في فصله لطبقات التعبير الثلاث، فالتعبير عن التجربة الحية قد يستغرق ويشمل مضمون الجانب الروحي للذات، لكن لا يمكن الحكم عليه إن كان صادقا أوغير صادق لأنه معرض للكذب والتضليل، وبالتالي الفصل بين التعبير وما هو معبر عنه، والفهم الهيرمينوطيقي حسب هابرماس يتحدد انطلاقا من الدمج بين هذه الطبقات، ومن مراعاة التفاعل الموجود بين أشكال التعبير ومستوياته ضمن العالم المعيش وهو عالم مقعلن في إطار ما يسميه بالتواصل، وهوذلك التفاعل بين الأنا والآخر، والمبني على أساس اللغة والكلام فاللغة ليست مفصولة عن الفعل ولا مجال للفرق بين التعبير والأفعال

¹ محمود سيد أحمد: البرجماتيقا عند هابرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2002، ص ص: 18-19.

² هابرماس يورغن: المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص:199.

³ المصدر نفسه، ص:200.

فكلاهما يتضمن الآخر فالفعل يعبر عن اللغة واللغة تعبر عن الفعل « والتفاهم عند هابرماس يتحقق في اللغة ومن خلالها سواء تعلق الأمر بملفوظ لغوي أو بفعل إنساني يقوم به الفرد داخل إطار معايير قابلة للتحليل لأنها تعبر عن تواصل لغوي عقلي».¹

أما عن النوع الثالث من المصلحة وهو المصلحة التحررية *intérêt pour l'émancipation* التي تربط المعرفة بسيرورة الحياة والواقع، وما تحمله من سيطرة لقوى مختلفة ودوافع اقتصادية وحشية وقمع اجتماعي يشوه فعل التواصل والتفاعل، « فمصلحة المعرفة المحررة يكون لها حالة مستتبطة، وهي تضمن علاقة المعرفة النظرية مع براكسيس الحياة، أي مع مجال موضوعات ينشأ بداية ضمن شروط تواصل مشوه نسقياً، وضمن شروط قمع مشرعن نظرياً»² والتحليل النفسي والماركسية باعتبارهما علوماً نقدية تحقق الإعتاق والتحرر من هذا النوع من التواصل فالمصلحة التحررية تهدف إلى دراسة الواقع والعلوم المختلفة دراسة نقدية، ولعل هذا ما شغل هابرماس لتطوير نظريته النقدية بغية تأسيس نظرية اجتماعية تواصلية، الغاية منها تحقيق الفهم وذلك بالكشف عن أشكال القمع والزيغ، ووضع الشروط الملائمة لتحقيق التواصل والتفاهم وتحرير الإنسان من العوائق والعقبات، التي تقف أمام الوعي وتمنع تحقيق الإنسانية فهابرماس « يدرج برنامجه الفلسفي منذ البداية، ضمن ما يسميه العقلانية النقدية التي أرادها عقلانية تحريرية».³

كما يبدي إعجابه من نظرية التحليل النفسي في الفصل العاشر من كتابه المعرفة والمصلحة المعنون ب التأمل الذاتي كعلم نقدي المعنى الفرويدي من زاوية التحليل النفسي ويقر بأن فرويد ليس بالفيلسوف ولا بعالم منطوق بل مهنته كطبيب مكنته من إنشاء نظرية

¹ آفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 195.

² هابرماس يورغن: المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص: 379.

³ آفاية محمد نور الدين: في النقد الفلسفي المعاصر، مصادر الغربية وتجلياته العربية، مرجع سابق، ص: 71.

خاصة تنطلق من البداية من مبدأ التأمل الذاتي « فالتحليل النفسي يمثل بالنسبة إلينا المثال الوحيد الواضح منهجيا للتأمل الذاتي من حيث هيمنة الحضور ومن حيث الأهمية»¹.
وتتمثل فعالية وأهمية التحليل النفسي بالنسبة إلى هابرماس في كونه أراح الحجاب والستار عن أهم المعوقات والدوافع التي تقف أمام تطور الوعي فعلاج مرض العصاب كشف عن الجانب اللاوعي وعن الدوافع اللاشعورية للإنسان التي تشوه عملية التواصل وجعلها تحت مراقبة الوعي» لقد قدمت معرفة الأمراض العصبية للأفراد خدمات جلى بالنسبة إلى فهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى لأن العصاب بنفسه ينكشف كمحاولات حل فردي²، لمشكلات التعويض عن الرغبة والتي ينبغي أن تحل اجتماعيا من خلال المؤسسات ويعتبر الحلم النموذج الأمثل للكشف عن المعاني المحجوبة والمشوهة مرضيا وانطلاقا من التواصل بين الطبيب والمريض استقى فرويد مفهوم اللاوعي، واستطاع أن ينقل التعبيرات الرمزية لحالة اللاوعي الداخلي إلى اللغة العادية كما استطاع أن يكشف عما خلف التداعيات اللاوعية كالكشف عن ما هو خلف المضمون المعلن من نص الحلم.

ويلعب التأمل الذاتي دورا حاسما للوصول إلى النص الحقيقي للحلم» فالمحلل يرشد المريض كي يتعلم ترجمة الرموز من طريقة في التعبير غير سوية من منطلق اللغة الخاصة إلى طريقة تعبير التواصل العام³، ويخلص هابرماس إلى أن للمحلل النفسي والمؤرخ وعالم الآثار عملا واحدا، فالمحلل النفسي في نظره مدعول للكشف عن تاريخ حياة المريض واستحضار الحلقة المفقودة من حياته، بإطلاق العنان للتأمل الذاتي كهدف عالم الآثار في الكشف عن حدث منسي أوقصة تاريخية.

وبلور هابرماس هدف النظرية النقدية الموجه إلى تحرير البشرية انطلاقا من هدف التحليل النفسي كنموذج لحل أطروحة العصاب، فالنظرية النقدية هي الأخرى موجهة إلى

¹ هابرماس يورغن : المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص:249.

² المصدر نفسه، ص: 318.

³ المصدر نفسه، ص:266.

التحرر من الإيديولوجيات المختلفة، ومن القوى المهيمنة والمسيطرة على المجتمع، بفضل فلسفة الوعي المعبرة عن الجانب النقدي من العقل الإنساني، وبقدرة الإنسان على الفهم، والوعي، ومن ثم التحرر من مختلف القيود والضغوطات التي تقف كحاجز أمام الوعي وأمام تحقيق التخاطب والتفاهم بين الذوات، وبناء حياة إنسانية، اجتماعية عادلة « فالعقلانية الأدواتية والوظيفة المتزايدة لمجالات متنامية من الحياة الاجتماعية من قبل الأنظمة الاقتصادية والسياسية والإدارية القاهرة معناها تضاؤل الفرص المتاحة للأفراد أو الأطراف المشتركة في أفعال التواصل، لاستخدام كفاءاتهم العقلية والنقدية في تنظيم حياتهم الخاصة إلى حد إنكار هذه الفرص عليهم أو سلبا منهم »¹.

وغير بعيد عن فرويد يلتقي هابرماس ويتفق مع كارل ماركس حول أهمية الوعي بالإيديولوجيا، ومعرفة ما ينمي هذه الأفكار الكاذبة، ونزع الغطاء عن تضليلاتها وزيفها غير أن العمل ليس هو ما يميز الإنسان عن الحيوان كما إدعى كال ماركس.

بل التواصل هو الحد الفاصل والمميز للنوع البشري « فماركس لم يستطيع أن يتبصر السلطة والايديولوجيا على أنها تواصل مشوه، لأنه انطلق من الافتراض بأن الناس تميزوا عن الحيوانات عند ما بدؤوا بإنتاج وسائل عيشهم »²، وعلى صعيد آخر يثمن هابرماس مجهودات فرويد في إدراك عملية التواصل بين الأفراد وإن كان تواسلا مشوها، فما يميز الإنسان عن الحيوان هو التجمع البشري، والاندماج والتفاعل الاجتماعي المشكل من الأسرة والمحول للسلوكات والأفعال الغريزية إلى سلوكات تواصلية، لا سلوكات أدواتية كما أنه استطاع أن يوحد بين المعرفة والمصلحة، عكس العلوم الطبيعية التي أساءت فهمها، فأعادة إنتاج الحياة الاجتماعية لا يرتبط بالعمل لوحده أو العلم لوحده وإنما يرتبط بشروط عملية وعلمية واجتماعية ومسألة حفظ الذات لا تتعلق بإشباع الحاجات البيولوجية، وإنتاج الإنسان لوسائل عيشه بل عن

¹ فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص: 708

² هابرماس يورغن ، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص:325.

طريق وضع شروط للعمل والتفاعل معاً» فمصلحة حفظ الذات لها بالضرورة شكل مصلحة العقل التي تنطلق فقط بالنقد وتأخذ صدقيتها من نتائجها العملية مادام الناس يجب أن يحفظوا حياتهم من خلال العمل ومن خلال التفاعل والتنازل عن الدوافع أي تحت قسر الباثولوجي لتواصل مشوه¹.

وما من شك أن هابرماس يرجح كفة المصلحة التحررية ويميل نحوها على حساب المصلحتين السابقتين ما دام أنه طور نظريته النقدية وإيماناً منه بأن هذه المصلحة تجد فعاليتها ضمن الفكر النقدي الذي ستتولى الفلسفة والعلوم الاجتماعية مهمته، بل بالأحرى الفلسفة باعتبارها علماً اجتماعياً الدافع الذي جعله يعيد تعريف الفلسفة على خلاف التعريفات المعطاة لها سابقاً فما المقصود بالفلسفة؟ هوسؤال قديم قدم التفكير الإنساني وجديد مادامت مهمة الفلسفة استبدلت بمهمة جديدة واسعة النشاط، ترمي إلى تحقيق التفاعل والحوار والتواصل بين الذات المبنى أساس على اللغة، والاهتمام بالمنعطف اللغوي من أهم الإضافات التي زود بها النظرية النقدية وخلافاً لسابقه اللذين اهتموا بنقد العقل الأداة والماركسية دون أن يجدوا بديلاً لهما، ولم تعد المدرسة التحليلية ولا السيميائية مدارس وحيدة في الاهتمام باللغة بل تشرفت النظرية النقدية بزعامة هابرماس بهذا الاهتمام أيضاً وهذا ما أشار إليه في كتابه "التفكير ما بعد ميتافيزيقي la pensée post Métaphasique" موضعاً دور اللغة وإمكاناتها في إحداث التفاعل بين الأنا والآخر هادماً بذلك كل أشكال الوحدة والعزلة والتفوق على الذات، مستتبشراً باندماج اجتماعي كوني «ومن ثم يغدو تحقيق النظرية النقدية مرتبطاً باللغة»².

والغاية من وراء التفاعل بين الذات هو تحقيق الفهم وفي هذا السياق يمكن القول أن هابرماس لا يكتفي بتصنيف المعرفة والمصلحة المتعلقة بها بل يربط بين المصلحة التحررية والمصلحة العملية التي أدت إلى ظهور العلوم التأويلية، كما أكد دور التأمل الذاتي والعلوم

¹ هابرماس يورغن ، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص:332.

² Habermas Jürgen : La pensée post Métaphasique, tr : Rainer Rochlitz, Ed , Armand collin, paris ,1993, P 13.

النقدية في ظهور الهيرومينوطيقا التي تعني بفهم ما يقوله البشر لا فهم النصوص الدينية كما ساد في الحقبة اليونانية والقرون الوسطى.

وبعد الكتاب الهام لهابرماس منطق العلوم الاجتماعية Logique des Sciences Sociales 1967 دراسة هامة ومحاولة لتعميق الفكر النقدي من خلال الصراع والسجال الفكري بينه وبين هانز جورج غدامير وترجع العلاقة بينهما إلى الفترة التي قضاها في هايدبرغ ما بين 1961 - 1964 كأستاذ فلسفة بجامعة فرانكفورت، وهي نفسها الفترة التي شغل فيها غدامير منصب أستاذ إذ تعرف عليه هابرماس شخصياً وتأثر بهيرمينوطيقته وبحكم الفكر النقدي لهابرماس نقد وبشدة هيرومينوطيقا غدامير وحدد نقائصها، كما بين الفرق بينهما ومن هذا المنطلق أسس هابرماس الهيرومينوطيقا النقدية القائمة أساساً على نقد الإيديولوجية والمستفيدة من الطروحات الماركسية والتحليل النفسي ومن الوظيفة التواصلية للغة وما يعييه هابرماس على غدامير هو أن هذا الأخير يطابق بين الفهم والمعنى المتفق عليه من قبل الذات، إذ لا ينتسب إلى طرف من الطرفين بالمرسل ولا بالمتلقي بل هو فهم مشترك بينهما.

فالتفاهم لا يحصل بين الطرفين إلا إذا اتفق كل منهما على معنى ما يحصل ضمن اللغة وهذا ما يجعلها متجددة باستمرار من خلال عملية الفهم وعملية التحوار « فاللغة هي الوسط الذي يحدث فيه الفهم والاتفاق الجوهراني بين طرفين اثنين »¹، ومنه اللغة هي الوسط الذي يحدث فيه التفاهم والنقاش الذي يدور بين المتحاورين يحثهم على إيجاد لغة يتفق عليها كليهما لحصول الفهم وهو لا يعني أن يعيش المؤول تجربة الآخر أو أن ينفذ إلى أعماقه معاكسا شلايرماخر الذي دعى إلى ضرورة عيش تجربة المؤلف والنفاد إلى نفسيته لفهم النص باعتبار النص نتاجاً تاريخياً ونفسياً يصطلح عليه " بالتماهي بالقارئ الأصلي " « يمكننا أن نتخلى عما بينه شلايرماخر وشرحه في صيغة التأويل الذاتي، عندما نحاول فهم النص أياً كانت هويته

¹ غدامير هانز جورج : الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، على حاكم صالح، مراجعة: جورج كاتورة، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007، ص:506.

وطبيعته فإننا لا نحل محل الإنشاء الفكري للمؤلف عندما نريد فهمه فإننا نذهب إلى حد تدعيم حججه ... والذي يلتزم أية عودة إلى نفسية المؤلف»¹.

والمهم حسب غدامير هو استيعاب المعنى الموضوعي لرأيه كي يحصل الاتفاق على المعنى، لأن مهمة الهيرمينوطيقا هي توضيح الفهم لا الكشف عن تواصل خفي بين الأرواح « إن المحادثة هي عملية لبلوغ فهم ما، وبهذه الطريقة هي تنتمي لكل محادثة حقيقية يفتح فيها كل طرف على الآخر، ويقبل حقا بوجهة نظره كوجهة نظر صحيحة ويحول نفسه إلى الآخر الذي لا يفهم فيه فردية هذا الآخر الخاصة، بل ما يقوله وما يجب أن يدرك هوجوهر صحة رأيه»².

أما ما يهم هابرماس من عملية الفهم هوتلك العلاقة التي تربط الذات بالعالم المعيش فالمتحاورين يصلون إلى نقطة تفاهم ضمن العالم المعيش، ومن ثم يعدو هذا العالم تكمليا لحقل التواصل والفعل التواصلي المرتكز على اللغة « إن المدلول الذي تكتسبه اللغة بين في اللغة يصبح الوعي الفردي والوعي الاجتماعي مندمجين »³، ضف إلى ذلك هو أن هابرماس رأى أن عملية الفهم لا تتم دون استخدام اللغة العادية اليومية التي تسمح بإيصال ما هو فردي إلى ما هو عام والتعبير عن ما هو خاص انطلاقا من اللغة المتداولة بين الجميع.

ولتوضيح هذه المقاربة استعان هابرماس بتقسيم دلتي لمستويات التعبير وهي التعبيرات الشفوية، تعبيرات عن أفعال وتعبيرات عن تجربة حية متجاوزا هذا الطرح بالدمج بين هذه المستويات في إطار العالم المعيش، فالتفاهم بين الأفراد سواء كان بواسطة تعبيرات شفوية ملفوظات أو أفعال قابل للتأويل اعتمادا على التواصل اللغوي، فمسألة المعنى نلتمسها في اللغة العادية وفي التلفظات وتقاس حقيقتها بتبرير الذات لأقوالهم سواءا بالإثبات أو الخطأ بواسطة

¹ غدامير هانز جورج: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر
المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006، ص:120.

² غدامير هانز جورج: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص:507.

³ هابرماس يورغن: بعد ماركس، مصدر سابق، ص:108.

حجج لضمان عقلانية الفعل التواصلي ضمن العالم المعيش فالذوات ترتبط بمجتمعها من خلال ممارسة اللغة لتحقيق التفاهم والتواصل « إن الرهان الأساسي عند هابرماس هو أن يجعل الحقيقة لا تنفصل عن رهانات الكلام واللغة المتداولة بل تبعث من داخل المحادثات وصيغ التبادل الكلامي الناتجة من التفاعل البينداتي والمنبثقة من فعل التواصل».¹

وإذا كان غدامير في نظر هابرماس رد الاعتبار لدور التفاعل والتواصل ولأهمية المنعطف اللغوي في عملية التفهم، إلا أنه لم ينتبه أن هذا التواصل يخضع للتشويه أو لنقل تواصل مشوه بفعل الايدولوجيا والمكبوتات الناجمة عن سيطرة العامل الاقتصادي وغيرها... وعملية الفهم الصحيح تستوجب التحرر من ما يشوهها ويقف كمعظمة أمام الحقيقة، وتتولى العلوم النقدية في نظر هابرماس هذه المهمة على عاتقها، والممثلة بالماركسية والتحليل النفسي لكشف الزيف والتشويه الذي يحتويه الخطاب، وألنص المنجز من قبل الذوات سواء كان مكتوبا أو منطوقا « ويأتي سداد التحليل النفسي من أنه يعترف بأن القوى اللاوعية تحمل عباءة الأسباب فهي تفعل فعلها لعوامل سببية خفية تصوغ حياة البشر والقوى اللاوعية هي قوى هادفة إنسانيا ولذلك فهي تأويلية في طابعها».²

وما يؤخذ على غدامير هو اعتقاده بأن الهدف من التأويل هو وصول المتحاورين إلى الحقيقة، ولم يأخذ في حسبانها وجود حوار زائف، مظل بأوهام الايدولوجيا والتي لا يمكن للمتحاورين إدراكها ومن ثم الابتعاد عن الحقيقة والتغاضي عن مساوئ الايدولوجيا « إن ما يقلق هابرماس بالفعل هو أن يتضمن أخذنا بحقيقة ما، نوعا من الايدولوجيا ما يعني أن ما أخذنا به قد يدخل ضمن علاقات هوة وهيمنة لبعض الطرق التي ستظل غامضة بالنسبة إليها إذا ما بقي اعتمادنا قائما على الفهم التأويلي وحده».³

¹ عبد اللاوي الناصر: التواصل والحوار، أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرابي، ط1، 2013 ص:110.

² آلان هاو: النظرية النقدية، تر: نائر ديب، دار العين للنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2010، ص:186.

³ مهيبيل عمر: من النسق إلى الذات" منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص:152.

وعملا على تفكيك آلية الفهم وتطهيرها من شوائب الايديوجيا وزيف الأوهام والمعتقدات دعى هابرماس إلى تواصل عقلاني بين المتحاورين مبني أساساً على أخلاقيات الحوار البيذاتي، أو ما يسميها إتيقا المناقشة للوصول إلى الحقيقة جراء الفهم « وتقضي أخلاقية النقاش تأسيس معايير الخطاب بشكل عقلاني تتم فيه مراعاة مقاييس المعقولية، والحقيقة والصدق، والدقة»¹.

1- والمقصود بالمعقولية أن تكون القضية المطروحة للنقاش معقولة ويعبر عنها بجملة صحيحة من حيث التراكيب اللغوية والقواعد النحوية، وبفهم من هذا أن هابرماس يبني إشكالية الفهم على الإتقان الجيد للغة، ضمن مجال القواعد والبلاغة أما مشكل التأويل عند غدامير فلا يركز أساساً على هذا الإتقان، بل يتجاوزهُ إلى الاتفاق الذي يتحقق ضمن اللغة وهذا ما تكشفه مشكلة الترجمة، فالمترجم عليه أن يفهم المعنى ضمن السياق الذي يتواجد فيه دون أن يخضعه للتحريف، وفهم لغة ثانية غير لغة الأم لا يحتاج إلى ترجمتها إلى اللغة الأصلية (الأم)، إنما يحدث الفهم نتيجة بلوغ فهم مناسب لموضوع الحديث والكلام « ذلك أن تفهم لغة ما عبر العيش فيها، ويصح هذا القول كما نعلم على اللغات الحية والميتة أيضاً، وهكذا لا تعنى المشكلة التأويلية بالتمكن الصحيح من اللغة بل ببلوغ فهم مناسب عن موضوع الكلام الذي يحدث عبر وسيط اللغة»².

3- الحقيقة: ويقصد بالحقيقة أن تكون القضية المطروحة للنقاش موجودة في العالم الواقعي.

4- المصادقية (الصحة): وتعني خضوع التلطف البيذاتي إلى معايير منتجة من قبل المجتمع بإجماع سابق معترف به وشرعي.

5- الصدق: أي تعبير المتلفظ عن نواياه بصدق بعيداً عن الكذب.

¹ علوي حافظ ابراهيم: التداوليات وتحليل الخطاب، دار كنوز للمعرفة العلمية للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، د.ط، 2013 ص:146.

² غدامير هانزجورج: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص:507.

ويعترض هابرماس على تصور غدامير حول الأحكام المسبقة، فالتأويل لا يكون ممكناً إلا على سياق الأحكام المسبقة، فهي بمثابة المرشد والمصباح المنير للعملية التأويلية ولحدوث الفهم. فمن غير المعقول أن تفهم أمراً ما أوحقيقة ما دون الاستعانة بالأحكام المسبقة كمنظم لعملية الفهم، ولتدعيم هذا الرأي يقدم لنا غدامير مثالا واقعياً « يتعلق بوضع المرأة الاجتماعي فالفهم التأويلي للأراء التقليدية حول حاجيات المرأة ومصحتها يتعدى الفهم العادي أوالظاهر ليصل إلى تحليل الأفكار الخفية وغير المباشرة التي تدور في فلك هذا الموضوع وعلى رأسها الموضوع الذي يناقش مسألة وجودها، توزيعها، مظاهرها وباختصار أهميتها ومكانتها داخل المجتمع المعاصر بإشكالاته وتعقيداته الكثيرة».¹

فالحكم المسبق في نظر غدامير ليس دوماً حكماً خاطئاً، ويتوجب علينا التمييز بين الأحكام المشروعة وغير المشروعة التي تحول بيننا وبين فهم النص وتحجبنا عن فهم معنى الحديث، وفي هذا الايطار ينبغي الإشارة إلى النقد الذي قدمه إلى مفهوم الأحكام المسبقة في العصر التنويري باعتبارها ناشئة عن أحكام السلطة وسلطة الكتاب المقدس» فالتغلب على جميع الأحكام المسبقة والتخلص من هذا المطلب العام لعصر التنوير، سوف يتبين أنه هونفسه حكم مسبق، والتخلص من هذا المطلب يمهد الطريق أمام فهم مناسب للتناهي الذي لا يهيمن على إنسانيتنا فقط بل يهيمن على وعينا التاريخي أيضاً² وهذا يؤكد اختلافه مع فينومينولوجيا هوسرل التي تستبعد الأحكام المسبقة، وتدعو الذات المدركة لفهم الموضوع أوالظاهرة كما توجد في الواقع، أو كما هي في حقيقتها كما تطالبها بالتخلي كلية عنها.

ويرفض هابرماس وبشكل كلي الأحكام المسبقة كونها تعرقل النشاط التواصلي وتحول دون الوصول إلى الحقيقة، لأنها أحكاماً خاطئة مشوهة وزائفة وتخترن ثقافة مموهة ومصنعة منصهرة بالإيديولوجيا» لذلك نجد هابرماس قد رفض وتنافر مع ما قدمه غدامير في تمثله

¹ مهيبيل عمر: من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص: 153.

² غدامير هانزجورج: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 181.

للتراث على أنه وعاء يختزن أفق أساسي للفهم، بينما يلزم أن نفهمه حسب هابرماس في شكل فضاء مختزن للتشويبات والانحرافات التي تنتجها الايديولوجيا وتسوقها وذلك بالتأكيد يشوه الفهم ويعطف مساره»¹.

وتبعاً لهذا نعت هابرماس غدامير بالفيلسوف المحافظ والتقليدي لتأكيد على دور الحكم المسبق، والموروث في فهم النصوص وفهم المحادثات بين المتحاورين، إلى هذا الحد من الانتقادات يرد غدامير على هابرماس فالفهم يأخذ في حسابانه الآراء التي يفصح عنها المتحاورين، وأيضا المعتقدات والأحكام المصاحبة لهذه الآراء، ولا يمكن استحضار التراث إلا إذا كان له حضوراً أو ما يؤهله للحضور» فالمؤول لا يرث ميراثا ولكنه يستحضر تراثا والاستحضر لا يأتي إلا نتيجة كون السؤال هوفن التفكير أي تجاوز حدود الميراث وإطاراته نحوأفاق التراث الذي صنعه وجعل الطريق مفتوحا في الوقت ذاته نحو تجاوزه»².

فإذا كان هابرماس ربط ربطا محكما بين المعرفة والمصلحة، وحدد مجال كل واحدة منها فإن غدامير هو الآخر ربط عملية الفهم بالحكم المسبق والموروث، وإذا كان هابرماس دعى إلى ضرورة تخليص وتنقية الفعل التواصلي مما يشوهه مستنجا بالتحليل النفسي، فإن غدامير رأى ضرورة تخليص الفهم من سوء الفهم باعتباره عائقا ومانعا يعوق فعل التفاهم والتوافق بين المتحاورين» في الوقت الذي يقتبس فيه غدامير مفهوم المسبق من الرومانسية الفلسفية أعاد تأويله (أي المسبق) إعتمادا على المفهوم الهايدغري سابق الفهم، فإن هابرماس طور مفهوم المصلحة المستمدة من الماركسية والمعاد تأويله من طرف لوكاتش ومدرسة فرانكفورت»³.

¹ المحمداوي على عبود وآخرون: فلسفة التأويل، المخاط، والتأسيس والتحولات، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية بيروت، ط1، 2013، ص:174.

² صفدي مطاع: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومي، لبنان، ط1، 1986 ص: 249.

³ أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص: 77.

وما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا السجال الفكري الذي دار بين أعمدتين من أعمدة الفلسفة الألمانية هو أن هابرماس أراد أن يحقق التفاهم بين الذات انطلاقاً من الفعل التواصلي ومن الحوار البينداتي والمؤسس على ما يسميه بإيتقا النقاش والخال تماماً من ما تحدته الايدولوجيا من إخفاقات والتراث، والحكم المسبق من تشوهات وكأنه بهذا الطموح يعلن عن وجود فعل تواصلي مثالي، وعن وجود فضاء عمومي معقلن مكون من طبقة اجتماعية متقنة للخطاب وواعية لكل ما يحيط بها وفي اعتقادي أنه بذل من أن يؤسس لتواصل واقعي غرق في أوهام يوتوبية، وبالمقابل نجد أن غدامير يحن إلى الماضي ويتمسك به، فهو معاصر لزمه مرتحل إلى الماضي بكل ما يحمله من معان وقيم وأفكار وعلوم وتراث، اعتقاداً منه أن الفهم يشترط وضع النصوص أو الخطابات في سياقها التاريخي، إنه فيلسوف اتصالي لا قطائعي لا يهدم المسبق لبناء الجديد. بل يرى ضرورة معرفة السابق لفهم الحاضر فالفهم يفتح على الحاضر بقدر إنغماسه في الماضي وتمسكه بالأصالة بل ذهب إلى حد اعتبار أن القيم الخلقية وكذا الأفعال الخلقية تستند إلى التراث « وتطورت الاتهامات المتبادلة بالطوباوية لهابرماس من غدامير والمحافظية لغدامير من هابرماس مما حدا بنا إلى أن نتصور الأمر وكأنه أمام خطابين: أحدهما أقصى اليمين والأخر أقصى اليسار بدلاً لتيهما الثقافية السياسية ».¹

ومن جهة اعترض غدامير على التحليل النفسي كمطهر للحوار والنقاش من رواسب الايدولوجيا، وككاشف لتشوهات التواصل وكونه ينتمي إلى مصلحة العلوم التحريرية كما زعم هابرماس، فهو يكشف عن الأساليب التي يمكن من خلالها المحافظة على الفاعلية التواصلية في سياق فهمه للمعنى وتحليله للغة، فغدامير يرى عدم إمكانية تطبيق التحليل النفسي على الواقع السوسولوجي، لأن المحلل أو الطبيب النفساني يساعد المريض على إفراغ المكبوتات الدفينة فهو يعبر عن اللامعبر عنه بناءً على الثقة الموجودة بين المريض والطبيب، لكن السوسولوجي لا يمكنه أن يكشف عن زيف الاختلالات واللاتوازنات الكامنة وراء تأزم الأوضاع

¹ المحمداوي علي عبود وآخرون: فلسفة التأويل، المخاظ والتأسيس والتحويلات، مرجع سابق، ص: 175.

الاجتماعية ولا يمكن للمجتمع بأي حال أن يستسلم له « هُدفي كان هوتبيان أن التأويل النفسي ينحواتها آخر وأنه لا يريد فهم ما تريد الذات قوله وإنما بالعكس ما لا تريد التعبير عنه والاعتراف به »¹.

وهدف الهيرمينوطيقا هي فهم ما نريد قوله فهي تتجاوز فهم الوجود كما أشار اليه هايدغر إلى فهم الفهم كممارسة تأويلية، وجعل الإنسان يلتفت إلى ذاته والعالم من حوله رغبة في الفهم « فإذا كان الفهم مع هايدغر هونمط وجود فإنه مع غدامير بالإضافة إلى ذلك بحث في قوانين تشكل هذا الفهم على اعتبار أن محور الممارسة التأويلية عنده يتمثل في قضية الفهم، كيف يتحقق، وكيف يكون، يعد علامة تميز الكائن الإنساني عن غيره »²، وإزاء هذه الاختلافات والتناقضات بين كليهما، من المفيد أن نوضح موقف كل منهما حول إمكانية اعتبار الهيرمينوطيقا منهاجاً للعلوم الإنسانية هل هي منهاج مكمل لمنهج العلوم المادية الطبيعية أم أنها مجرد طريقة للقراءة أو وسيلة لإثارة الحقيقة؟

تكشف القراءة في النصوص الغداميرية خاصة مؤلفة الضخم الحقيقة والمنهج وكذا فلسفة التأويل، أن المنهج لا يكتفي ولا يكفي بوصف تجربة فهمنا لذواتنا وللعالم، ومن ثم لفهم تجربة العلوم الإنسانية، فلقد كرس دلتاي في نظر غدامير كل جهوده لجعل منهج العلوم الإنسانية مساوياً للعلوم الطبيعية، إلا أنه فشل في إيجاد صبغة علمية للعلوم الإنسانية للتباين الموجود بين العلمين « وتصبح العلوم الإنسانية من وجهة نظر غدامير ممارسة نقدية وشعور جواني بمعزل عن القواعد الصارمة والمنهج العميقة، علمية العلوم الإنسانية تكمن في مفهوم التكوين الفكري كممارسة »³، ومن أجل ذلك ينتقد غدامير فكرة المنهج ويرى ضرورة إعادة النظر فيه، والمعرفة الناتجة عن العلوم الإنسانية تقترب من الحقيقة الفنية أكثر منها من البحث العلمي

¹ غدامير هانرجورج: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص: 188.

² بارة عبد الغني: الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 266.

³ محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2002، ص: 58.

« فالمؤول بالنسبة لغدامير مثله مثل الفرد الذي يتصرف تبعا لقناعات أخلاقية، لا يوجد في المقابل معطيات يمكنه أن يكتفي بملاحظتها وقياسها، بل أنه يوجد في مقابل معطيات تعينه وتحوله وتشكله وفق المعنى الذي تتجه في مقابل معطيات هي في الواقع معطيات ناطقة وفي بحث دائم عن الحل هذا الحل هو ما تسميه تأويلاً¹».

وميز هابرماس بين منهج العلوم الإنسانية ومنهج العلوم الطبيعية رافضا الطرح الوضعي الذي يتمسك ببناء منهج علمي صارم معترف بالتميز الذي يوجد بين العلمين « فالإنسانية تكف عن الوجود كمجرد حالة لحادثة فيزيائية وتصبح موضوعا للعلوم الأخلاقية، بمجرد أن تصبح الحالات الإنسانية حالات معينة كخبرات²»، ومن ثم يؤكد على ضرورة الفهم في العلوم الاجتماعية، ويطالبها بعدم التخلي عن الهيرمينوطيقا من أجل الوصول إلى فهم مشترك بين المتحاورين والمستخدمين للغة للتعبير عن علاقة فيها بينهم أوعن ما في العالم الخارجي أوعن نية المتحدث، لكن ما يخص الفهم وما يركز عليه هابرماس هو النقاش، والحوار الذي يجري بين المتكلمين، لأنه يؤسس لفعل عقلاني تواصلي قائم على الحجاج والتبرير وعلى مشاركة ومراقبة الأطراف الداخلية في عملية التفاعل معتمدين على موارد العالم المعيش، لتحقيق التضامن والاجماع بين الذوات، ولتوجيه عملية الفهم، ومهما كان الخلاف بين غدامير وهابرماس لا يعني عدم اتفاقهما فيكفي أن كلاهما ساهم في تفعيل الحوار كأساس لكل تفاهم بين المشاركين واعتبار اللغة مسألة حاسمة بين المتلقي والمستمع.

ومهما يكن فإن الهيرمينوطيقا النقدية لهابرماس تمثل إسهما كبيرا في مجال المعرفة وتجربة فعالة وحاسمة في تعزيز المنعطف اللغوي، وهي بحد ذاتها لغة الفهم ومصباحا منيرا لفهم النصوص والخطابات والحوارات، ولم تساهم في عملية الفهم فحسب، بل في تحديد شروط

¹ بوالشعيرة عبد العزيز: غدامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1 2011، ص: 105.

² Jürgen Habermas : connaissance et intérêt tr : Gérard Clemençon, Ed : Gallimard, paris, 1976, p 203.

الفهم وكيف يتم وما الذي يجب فهمه، كما عززت التواصل فحيث تعجز اللغة عن التعبير يحل محلها الفهم، ليخرج صوت الآخر ويكشف عن نواياه ومقاصده في ظل ما يعرف بإتيقا النقاش والحوار، فهابرماس بفلسفته النقدية عمل على تأسيس عقلانية جديدة لا نقول أنها تجاوز للعقلانية الأداتية وإنما هي عقلانية معدلة لها محافظة على إيجابياتها ومتجاوزة لسلبياتها إنها العقلانية التواصلية كمحور وكمحرك للفلسفة الهابرماسية وكمعاد لنظريته حول الفعل التواصلي إنها عقلانية منفتحة على المجتمع بأشكاله المختلفة وبطبقاته المتباينة، لأنها باختصار تعبر عن علاقة حوارية بين مختلف الأطراف وعلاقة بينداتية خصبة ومنتجة. فهل بإمكان الفهم أن يمهد الطريق لسياسية تشاورية من شأنها تحقيق التضامن، والعدل والمساواة بين المواطنين؟

الفصل الثالث:

الدولة الكونية وأفاق الشرعية السياسية

المبحث الأول: الفضاء العمومي كمؤسسة لتشكيل الرأي وأرضية للإجراء الديمقراطي.

المبحث الثاني: الديمقراطية التداولية كبديل للتصورين الجمهوري والليبرالي وكنظام لدولة الحق الديمقراطية.

المبحث الثالث: من الدولة - الأمة الى ما بعد الدولة - الأمة.

المبحث الأول: الفضاء العمومي كمؤسسة لتشكيل الرأي وارضية الاجراء الديمقراطي

تثير إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر إهتمامات كبار المفكرين والفلاسفة ولقد خص هابرماس لهذه العلاقة جل فلسفته تقريبا بدأ من نقد العقلانية الأداة إلى العقلانية التواصلية والفاعلية التواصلية وما تستوجهه من أخلاقيات النقاش ولم يقف عند هذا الحد، بل إعتى بالمجال الذي يتم فيه النقاش بين الذوات وما تشكله هذه العلاقة من حقول إجتماعية وأخلاقية وسياسية ... وغيرها وهو ما يسمى بالفضاء العمومي Espace Public أوالمجال العام Sphère Publique.

ومفهوم الفضاء العمومي لم يتأصل ويتحدد كمفهوم فلسفي إلا مع الفيلسوف يورغن هابرماس وهذا ما أورده في كتابه الذي ألفه سنة 1961 والمعنون بالفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكونا بنيويا للمجتمع البورجوازي L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.

وفي هذا الكتاب حلل هابرماس الفضاء العمومي تحليلا تاريخيا، وسوسيولوجيا، وكذا سياسيا وفلسفيا فمن غير الممكن فهم معنى المفهوم بمعزل عن الأحداث التاريخية التي شكلته ولا بعيدا عن تطور الأوضاع الإجتماعية، ودورها في تشكيل الرأي العام ومن ثم تشكيل فضاء قادر على نقد ومناقشة القضايا السياسية مع ترك مهامها للسلطة، فهوالمجال الذي يعكس بالفعل الممارسة الديمقراطية، وغير خفي عن العيان، فلفلسفة مهام سوسيولوجية، تطبيقية وظيفتها مساءلة الواقع المعاش ونقده ولقد ميزها هابرماس بين مفهوم الفضاء العمومي اليوناني والمعنى الحديث لهذا المفهوم. فما المقصود إذن بالفضاء العمومي؟ ولماذا ربط هابرماس بين الفضاء والعمومية ربطا محكما وكيف يمكن لهذا الفضاء أن يعزز التواصل ويؤسس للديمقراطية التشاورية؟

1- تعريف الفضاء العمومي: هو ذلك المجال والحيز المفتوح للقاء الذات وإقامة علاقات بين الآنا والآخر إنه المكان أو الدائرة التي تشارك فيها الذات وتتقاسم الأفراح، والأحزان، الحرية والمساواة، الإلتناء والاعتراب، الآراء والأفكار مع الآخر، كما هو المجال الذي يمارس فيه الفرد مختلف نشاطاته الإقتصادية كتبادل السلع والتجارة والتصنيع وإجتماعيا هو حيز للتفاعل الإجتماعي والتفاهم والتحاور، وتقاسم المحن والمعاناة والشقاء والسعادة ولإتفاق الذات حول معايير وقيم وسلوكات تخدم الصالح العام أما سياسيا فهونقطة تحول هامة إذ بفضلها يتمكن الأفراد أو الصالح الخاص من مراقبة الصالح العام ومناقشة مختلف القضايا السياسية مناقشة نقدية تحريرية، رافضة لكل أوهام السلطة ولكل إيديولوجية سياسية، ولا يمكن إغفال الدور الثقافي للفضاء العمومي إنه المرآة العاكسة لمواهب وإنتاجات الفرد الفكرية وإبداعاته الفنية المختلفة.

ويرجع الفضل كما ذكرنا آنفا إلى هابرماس في نحت مفهوم الفضاء العمومي بمعناه الحديث إذ يعرفه بأنه « شبكة تسمح بالتواصل حول مضامين وبأخذ مواقف وآراء بحيث يعمل الفضاء العمومي على تصفية وتركيب تدفقات التواصل كي تصبح آراء عمومية تصنف حسب موضوعها ومجالها الخاص »¹.

فالفضاء العمومي بهذا المعنى هو فضاء مادي ومعنوي يسمح بتواصل الذات والتقاءها ويسهل عملية التحاور والتخاطب فيما بينهم، إذ هو الوسيلة التي تمكن مختلف الفئات ومؤسسات العالم المعيش وبالتالي المجتمع من تأدية دورها الاتصالي ومن تحديد وجودها وكيونيتها ككائنات جديرة بالذكر والاهتمام والاحترام ويحمل التعريف الذي قدمه هابرماس في كتابه الحق والديمقراطية ثلاثة دلالات:

¹ Jürgen Habermas : Droit et Démocratie : entre faits et normes, Ed: Gallimard, France, 1997 P 387.

الدلالة الأولى: هو أن الفضاء العمومي هو فضاء رمزي يسمح للأفراد بالتخاطب ويمكنهم من المحادثة والاتصال.

الدلالة الثانية: هو أنه فضاء مادي فالأفراد يتموقعون ويتموضعون بداخله فهو الحيز المكاني الذي من خلاله يحدد الفرد وجوده.

أما الدلالة الثالثة: فتتمثل في كون الفضاء العمومي معنوي يسمح بتبادل الآراء ومناقشتها عقلائياً، قصد إيجاد مخرج وحل لمختلف المشاكل والمعاناة التي يتخبط فيها أفرادها، وتجدر الإشارة إلى أن هابرماس لم يقدم هذا التعريف للفضاء العمومي إلا بعد دراسة أركيولوجية تابع فيها التسلسل الزمني، لهذا المفهوم منذ اليونان مروراً بالعصر الوسيط إلى العصر الحديث مستلهما أفكار سابقه من كانط، هيجل، ماركس حول معنى العمومية، وكذا جان جاك روسو ورغم تأثيره بهؤلاء إلا أنه استلهم بقوة معنى العمومية من إيمانويل كانط.

ولقد أولى هابرماس لمفهوم الفضاء العمومي أهمية بارزة وعناية فائقة تظهر توجهه الفكري وانتمائه السياسي، فالكتاب يعكس ويظهر بقوة فكر هابرماس في مراحل الأولى مبرزا تأثيره بالجيل الأول للمدرسة، وبالتيار الماركسي السياسي وبالنقد كمهمة جوهرية للفلسفة « إن لكتاب الفضاء العمومي لهابرماس أهمية إبستيمية وفلسفية ونقدية، فهو من الناحية الابستيمية يساعد على تحديد الملامح الأولى لتشكل فكر هابرماس في صلته بأعمال مؤسس مركز البحوث الاجتماعية، وبشكل بذلك لحظة رئيسية في الفلسفة المعاصرة، بل وملتقى تيارات فكرية عديدة ومتمايزة يجمعها هاجس التحرر من أسر الاستبداد وسيادة الأنظمة الكليانية، الفاشية والنازية والستالينية، أما من الناحية الفلسفية النقدية فالكتاب يمثل بدايات تشكل المشروع الفلسفي النقدي لهابرماس»¹.

إن المتتبع لفكر هابرماس يدرك الدور الذي لعبته الأحداث التاريخية خاصة تاريخ ألمانيا النازي، ومناخها السياسي في إيقاظ وعيه وتصويب توجهاته نحو الشأن العام ونحو قضايا متعددة

¹ الحيدوري عبد السلام: الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، هابرماس نموذجاً، دار نهى، صفاقس، تونس، ط1

خاصة السياسة منها كالقومية الألمانية، المواطنة، السياسة التشاورية، المساواة والحرية بين المواطنين، والديمقراطية التداولية « لهذا طلت سنة 1945 تتشكل دائما بالنسبة إليه منعطفا مهما في تاريخ أوروبا والعالم، وقد عبر عن ذلك في إحدى حواراته قائلا: يمثل إنهيار النازية وبناء الديمقراطية التي حصلت بعد هذا الإنهيار تمثيلا للحظة الحاسمة، سواء في ألمانيا الفيدرالية أو إيطاليا ومؤخرا في إسبانيا والبرتغال. تمثل سنة 1945 بالنسبة إلينا في ألمانيا وأوروبا منعطفا حاسما¹.

وبنوه هابرماس بدور الطبقة البورجوازية في نشوء الفضاء العمومي فمقولة الفضاء العمومي تبلورت ونشأت في أحضان هذه الطبقة التي لقيت نقدا لادعا من الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت خاصة ماكس هوركاهيمر الذي أشاد بدورها السلبي وبهيمنتها الرأسمالية على المجتمع على خلاف هابرماس الذي بين مساهمتها الإيجابية في توليد فضاء عمومي نقدي في ألمانيا في القرن الثامن عشر « إذا كان الفضاء العمومي يسعى للبحث عن تعريف له خلال هذه الحقبة فإنه يحق لنا أن نفكر فيما يخص ألمانيا أن هذا الفضاء لم يتشكل ولم يرق بدوره إلا في الماضي إنه ذصلة وثيقة بالمجتمع البورجوازي الذي تأسس في نفس الحقبة حسب قوانين خاصة به كفضاء للعمل الإجتماعي، والتبادلات التجارية².

وبيّن هابرماس في هذا السياق أن الأسباب الأساسية التي أوجدت الفضاء العمومي إضافة إلى الطبقة البورجوازية هي العوامل الإقتصادية فالتطور الصناعي أدى إلى ظهور الآلة الإعلامية، وسائل الإتصال، خاصة الجرائد، وفي هذا السياق يرجع هابرماس إلى كارل ماركس فالفضاء العمومي البورجوازي في نظر فيلسوف الإشتراكية هووعي زائف كون الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج تخلق كل الوسائل التي تمكنها من الهيمنة على الطبقة العاملة أوبالأحرى تظليل

¹ الأشهب محمد عبد السلام: أخلاقيات المناقشة في الفلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1 2013، ص: 159.

² Jürgen Habermas : L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, tr : Marc B-Delaunay, Ed : Payot, France, 1992 P 15.

البنية الفوقية للبنية التحتية وإفراغها من مضامينها التحررية وهذا ما إنتبه إليه أيضا رواد الجيل الأول، من مدرسة فرانكفورت من بينهم هربارت ماركوز في حديثه عن صناعة الثقافة للإعلام والدعاية خاصة جعلوا من الثقافة مادة مصنعة ليس الغرض منها إيقاظ الوعي وتوجيهه نحو النقد والتحرر، وإنما خدمة المصالح المادية للمجتمع الرأسمالي ولأرباب العمل، ولهذا السبب نقد هابرماس النزعات العلمية وعلى رأسها الوضعانية التي ربطت المعرفة بالمصلحة المادية التقنية كون هذه الأخيرة تشكل عائقا أمام التحرر، إذ يتحول الإنسان من ذات ناقدة إلى مجرد أداة من أدوات العلم» ووظائف النقد والمراقبة الخاصة بالفضاء العمومي توسع تطبيقها في مجال الفضاء العمومي البورجوازي كعنصر مسيطر على الأشخاص المالكين لوسائل الإنتاج وبالمقابل ضمن النموذج الاشتراكي النقد والمراقبة الشعبية تمارس داخل مجال العمل الإجتماعي الضروري»¹.

فكارل ماركس كشف في نظر هابرماس عن الوجه الحقيقي للطبقة المالكة وهيمنتها الإقتصادية وكذا السياسة وهذا لايسمح بالتالي من تحقيق التحرر السياسي، ويقف كعائق أما الرأي العام، ويمنعه من تنفيذ وعوده ومراقبة السلطة السياسية، فالفرد في المجتمع البورجوازي فردا مستقلا عن الجماعة ما دام يبحث عن مصلحته الإقتصادية وعن منفعته الخاصة « وهو ما قاد تفكير هابرماس في النموذج الليبرالي للفضاء العمومي الذي تشكل في المجتمع البورجوازي الأوروبي خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، حيث تدخلت البورجوازية عبر الدعاية لتنميط الوعي ولتحقيق السيطرة الكليانية على نمط الوجود الفردي من خلال تشكيل وصناعة الرأي العام، وهو الأمر الذي إنطلق منه كارل ماركس في بحثه عن الإيديولوجيا كوعي زائف تروم منه البورجوازية السيطرة على العقول عبر التضليل والدعاية لتحقيق غاياتها وأهدافها الاستغلالية»².

¹ Ibid, P P, 136-137.

² العلوي رشيد: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، دفاثر مركز دراسات الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن مسيك، جامعة الحسن 2، المغرب، 2015، ع 2، ص: 147.

إن الفضاء العمومي البورجوازي امتلك فضاءات مفتوحة زادت من توسيع نطاقه وأكسبته وعيا بذاته إذ تمركز هذا الفضاء في الصالونات والمقاهي « ففي بداية القرن الثامن عشر في لندن فتحت أكثر من ثلاثة آلاف مقهى والتي من خلالها كان لكل فرد عاداته الخاصة »¹ وكذا الأسرة وقد أسهمت هذه الفضاءات في توسيع الحوار وفتح باب المناقشة وتكثيف النقد ضد السلطة ما دامت الأسر البورجوازية أسر مثقفة، وأثر ظهور الصحافة على التحول الذي عرفته أوروبا آنذاك فعملت على توسيع نطاق النقد والتحرر من الهيمنة السياسية والحد منها ولم تعد المناقشة بعد إزدياد عدد الصالونات والمقاهي في أوروبا قاطبة حكرًا على الجماعة النخبوية والطبقة المثقفة بل إتسعت لتشمل الجمهور كليا « ومنذ الثالث الأخير للقرن السابع عشر أضيفت المجالات إلى الجرائد ولم تعد تنقل فقط الأخبار ولكن أيضا مقالات جدلية تحمل إنتقادات وتقارير وفي البداية المجالات العلمية كانت موجهة إلى حلقة المتخصصين المثقفين: كجريدة العلماء (1665) لـ دونيس دوصالو Denys de Sallo، ... قدموا الكل نموذج من المجالات، وخلال المنتصف الأول للقرن السابع عشر أدخل التحليل النقدي في الصحافة اليومية عن طريق ما نسميه المقال الأساسي »².

وعلاوة على الصحف والمجلات والكتب لعب المسرح الدور الحاسم في تشكيل فضاء عمومي تحرري، فجل المسرحيات المعروضة تناولت قضايا عامة تخص الشأن العام وأصبح المسرح على عكس ما كان من قبل متاحا للجميع وليس حكرًا على طبقة النبلاء والأغنياء، فلم تعد القاعات الملكية قاعات خاصة بفئة البورجوازيين دون غيرهم. بل أصبحت أماكن عمومية تضم الجميع من طبقات مختلفة فللفن دورا نقديا لا يقل شأنًا وأهمية عن دور الفضاءات العمومية الموازية « ومثل الأدب المسرح هو الآخر يتمتع بجمهور بمعنى خاص. إنطلاقًا من

¹ Jürgen Habermas : Espace public, op, cit, P 43.

² Ibid, P35.

الخطة التي أصبحت فيها دروس المسرح والإقامات الملكية عمومية وهذا ما يمكن ملاحظته على نحو مثالي في ألماني¹.

كما أسهمت الطباعة وديار النشر وال نوادي العلمية من توسع دائرة القراء وإنتشار المعلومة حتى أصبحت القراءة عادة محمودة، ومحبذة من قبل الكل على إختلاف مستوياتهم وإنتمائاتهم كل هذا جعل المشاركة في الفضاء العمومي مفتوحة وشاملة تضم المثقف وغير المثقف البورجوازي والفقير، الفنان وغير الفنان كما نوّه هابرماس بدور الثورة الفرنسية وحركة التنوير في تشكيل الرأي العام فإذا كانت بريطانيا أشركت جمهورها في حل مختلف الصراعات، وأعطت الفرصة للرأي العام في حل المشاكل السياسية المختلفة وساهمت في خلق فضاء عمومي، فإن ذلك تم بطريقة وتيرة مقارنة بفرنسا « وما تطلبتة إنجلترا كتغيير وكتطور تدريجي على مرّ قرنا كاملا أنشأته الثورة الفرنسية في يوم واحد بمنحها للجمهور الوعي سياسيا، رغم أن هذا لم يدم طويلا، المؤسسات التي كانت غير متاحة له وظهرت النوادي والتي هي مثل الأحزاب أين تم تجنيد مختلف تشكيلات البرلمان، وما نراه من خلق للصحافة اليومية الموجهة سياسيا²».

وشكل الفضاء العمومي الفرنسي نقطة تحول هامة بالنسبة للعديد من الدول التي إتخذته مرجعا أساسيا لها، وعملت على تبنيه، « فالهيئات العامة من جهتها تبنت أيضا مبدأ علنية المناقشات، ومنذ شهر أوت 1789 أصبحت جريدة المناقشات والقرارات تصدر يوميا، وتعرض تقارير حول الأنشطة البرلمانية³»، فالفضاء العمومي السياسي إكتسب معنى شرعيا، وعمل على تقوية الوعي التام بالدور السياسي للرأي العام البورجوازي على المستوى القاري الأوروبي وساهم في ظهور حياة برلمانية وفضاءات سياسية في العديد من الدول الأوروبية « فالفضاء

¹ Ibid, P 49.

² Ibid, p 79.

³ Ibid, p 79.

العمومي السياسي عبر عن الوعي وترجم في فرنسا مصطلح واضح المعالم أكثر من إنجلترا في نفس الحقبة¹.

وفي نظر هابرماس استطاعت فرنسا أن تؤسس لحركة تنويرية، ولوعي ثوري ساهمت في نقل الفضاء الخاص إلى فضاء عام، فهي بمثابة المحفز لخلق فضاء عمومي سياسي، ليس في فرنسا فحسب بل حتى في الدول المجاورة كألمانيا وبريطانيا فما ساهم الدستور الثوري الفرنسي في إنشائه جعل من المهام السياسية الموكلة للفضاء العمومي كشعرات إنتشرت في أوروبا كلها « وليس من قبيل الصدفة أن المصطلح الألماني فضاء عمومي Öffentlichkeit تشكل في درسه الأصلي Publizitat حسب المفهوم الفرنسي²».

وعلى صعيد آخر حدد هابرماس مجموع الأسباب التي أدت إلى تأخر ظهور البرلمان في ألمانيا مقارنة مع فرنسا وإنجلترا، وعن تطوير فضاء عمومي خاص بجمهور بإمكانه الإستفادة من عقله وأرجع ذلك إلى الاختلاف الموجود في بنية الطبقات الإجتماعية وطبيعة العلاقات الموجودة بينها، فالبورجوازية الألمانية تختلف بقوة عن الطبقة البورجوازية البريطانية نظرا لوجود هوة وتباين بين الطبقة البورجوازية الألماني وكذا الأرستقراطية، وحتى البورجوازية ظلت بعيدة كل البعد عن الجمهور والمتمثل في العمال والفلاحين، الملاك الصغار والطبقات التحتية كالصحفيين والجنود، أصحاب الدكاكين والصناع والعمال، وأصبح من الجلي التمييز بين بورجوازي المدينة والبورجوازي المتميز وعامل الثقافة هو الحد الفاصل بين الطبقتين «فالبورجوازيون المثقفون تمثلوني رجال الأعمال. الجامعيين بعبارة أخرى العلماء ورجال الدين موظفين أطباء قضاة ومحامين إلخ ... ورغم ذلك العلاقات الإجتماعية في ألمانيا تختلف عن العلاقات الموجودة في فرنسا³».

¹ Ibid, p 80.

² Ibid, p 80.

³ Ibid, p 82.

بالإضافة إلى دور الثورة الفرنسية قدم مفكرو الأنوار وفلاسفة عصر التنوير أمثال ديدرو، وجان جاك روسو والمببر دورا مهما في صنع القرار وفي تأسيس فضاء عمومي وفي تشكيل الرأي العام. وهو الدافع الذي جعله يتبنى فكرة الإصلاح بدل الثورة ففلاسفة الأنوار تمكنوا من استخدام العقل إستخداما عموميا وتمكنوا من التحرر من الفكر الدوغمائي ومن السلطة الفيودالية (الكنيسة، الأمير، النبلاء). وأصبحت الثقافة الأنوارية خاصة الفرنسية ثقافة جماهيرية لثقافة نخبوية كما هو الشأن في ألمانيا، وأعلنوا عن حقوق الإنسان، الحرية المساواة والأخوة ودافعوا عن السيادة الشعبية وأرسودعائم الديمقراطية وثقافة الحوار والنقاش « ففلاسفة التنوير الأوروبي هم اللذين أعادوا قراءة إرثهم الفلسفي والديني والسياسي وأرسوا دعائم تنويرية جديدة للسلوك السياسي، والعقائدي والحقوقية والأخلاقي، بل وضعوا الأسس الأولى لحق الشعب في المشاركة في الحياة العامة وفي المداولات العمومية حول الشأن العام»¹.

ويتخذ هابرماس من كانط مرجعا أساسيا لفكرة العمومية فالمرجعية الكانطية وظفت بقوة مقارنة مع المقاربة الماركسية والهيكلية. إذ بين كانط قدرة الفرد على استخدام عقله وعلى النقد والمعارضة من دون خضوعه لأية سلطة، إنه الاستعمال العمومي للعقل، ولهذا السبب يعود هابرماس إلى مقالة كانط، مالتنوير؟ « فالبنسبة لكانط العمومية L'offentlichkeit، هو المبدأ الذي يحكم نظام الحق إنه قبل كل شيء منهج الأنوار L'aufklarung»². ويمكن تبرير الدافع الذي أدى بكانط إلى جعل فكرة العمومية مبدأ لنظام الحق من منطلق أن استخدام المرء لعقله يتطلب ويشترط وجود فضاء مؤسس على مبدأ الحرية في التفكير وفي المعارضة وفي إبداء الرأي، وعلى مبدأ المساواة في جميع الحقوق، إنه المبدأ الذي يمكن صاحبه من التحرر من حالة القصور إلى حالة التقدم والإزدهار أي ما ينقل الفرد من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية.

¹ الحيدوري عبد السلام: الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: 111.

² Jurgen Habermas: Espace public, op.cit, P 114.

وما يعاب على كانط هو حصره لفكرة العمومية في دائرة العلماء والفلاسفة، مقصيا الشعب والعامه من الناس أي كل من لا يتمتع بفكر راق وكل من لا يملك نصيب من الفلسفة لا يمكنه أن يساهم في عملية التنوير « فبالنسبة لكانط مثل الموسوعيين، التنوير أي الاستخدام العمومي للعقل، يظهر بادئ ذي بدء على أنه مهمة تخص العلماء بشكل رئيسي تخص كل من صاغ مبادئ العقل الخالص إنهم الفلاسفة »¹، وحسب وجهة نظر هابرماس الفضاء العمومي يشمل الكل ولا يخص فئة دون سواها إنه يعم ويشمل كل الذوات المحققة للإجماع القادرة على فعل التواصل دون إقصاء لأي طرف منها، بل إن دوام الفضاء العام وسيروته مرهونة بنجاح الحوار والنقاش حول مختلف القضايا السياسية والاجتماعية، والإقتصادية والثقافية وحتى الدينية والتي هي في صالح الرأي العام « وفي نهاية الأمر الفيلسوف ليس هو وحده من يكون في قمة عمل التنوير ولكن كل إنسان يعرف كيف يستخدم عقله إستخداما عموميا »² وهابرماس أكد بدوره أن الفضاء العمومي تشكل بعد ما تم تحويل المجال الخاص إلى مجال عام، أي بعد ما كانت النصوص الأدبية تقرأ من قبل النبلاء وتخصص لهم أصبحت تعرض على العوام لأن الصالونات الأدبية عرفت ولوج الأدباء والخدم « هذا الولوج حوّل ما هو خاص إلى ما هو عام بفعل الإعلان الذي شكل حجر الزاوية في تشكيل مفهوم الفضاء العام عند هابرماس »³.

إن الميزة الإيجابية للعمومية تكمن في تحققها في المجال العام وإنفصالها عن المجال الخاص، فالعمومية إذن لا يمكن أن تقتصر على جماعة دون أخرى ولا على فرد في وحدته وإنعزاله. ولا الأقليات من الفئات المثقفة والأرستقراطية، العمومية لا تهتمش أحدا ولا تلقي به خارج دائرة الكل، إنها بعيدة كل البعد عن الفردانية والمصلحة الشخصية، إنها تنقل الفرد وبالأحرى المواطن من الاستقلال إلى الإجماع ومن الفردانية إلى الكونية « ومن هنا تصير

¹ Ibid, p 114.

² Ibid, p 115.

³ مالفى عبد القادر: إمكانية تأسيس فضاء عمومي بالجزائر وفق المنطق النظري والتطبيقي، هابرماس، ضمن كتاب الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية، منشورات CRASC، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية، 2013 د. ط، ص: 37.

العمومية معياراً لكل تفكير يحكم أي فعل إنساني، في الزمان والمكان وكل قضية من قضايا الشأن العام، الحق والسلطة العدالة الشرعية ... ومن جهة أخرى الفعل التواصلية وما يحمله من أخلاقيات للمناقشة وتداول من أجل الإجماع»¹.

إن التواصل والفعل التواصلية كعماد للفلسفة الهابرماسية يمكن القول أنه نشأ وترعرع في الفضاء العمومي هذا الأخير الذي عزز اللقاء بين الذات وعمل على توطيد العلاقات فيما بينهم، فلم تعد القراءة تخص الأدباء والنبلاء بل إكتسب الجمهور عادات قرائية، فظهر الطباعة، ضاعف عدد الصحف، والمجلات وكذا الكتب وجعلها في متناول المستهلك « في ألمانيا وفي نهاية القرن الثامن عشر ثم إحصاء أكثر من 270 جمعية للقراءة إنه يتعلق الأمر بالجمعيات التي تملك محلات منحت إمكانية، قراءة المجلات الجرائد، وما هو أكثر أهمية هو مناقشة ما تم قراءته، والمكاتب القديمة للقراءة لم تصبح إلا وسيلة للمشاركة الجماعية من أجل تخفيض أسعار الصحف»².

ومن هذا المنطق يمكن الجزم بأن الفضاء العمومي تشكل بفضل الممارسة التواصلية المتاحة للجميع فكل فرد له حق المشاركة في هذا الفضاء وفي الكلام وفي عرض أفكاره والدفاع عنها بتقديم التبريرات المناسبة، وصلاحيية المعايير تتوقف على قوة الحجة ومصداقيتها فالفضاء العمومي لا يمكن الحديث عنه بمعزل عن التواصل وعن نظرية إتيفا المناقشة، كما تصورها هابرماس « تبعاً لذلك نتمكن في إطار الفضاء العمومي من تحقيق تدفق تواصلية تتم تصفيته، وإخراج تركيب مكثف في شكل آراء عمومية حول موضوع معين»³، وبنبه هابرماس إلى دور الدعاية في تشكيل الرأي العام فمواقف الأفراد حول مختلف المواضيع سواء كانت بالقبول أو الرفض تتحول إلى آراء عامة بإتفاق مشترك بين الفاعلين في الحوار والنقاش

¹ علوش نور الدين: تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مجلة إضافات ع 26-27، ربيع، صيف 2014، ص: 78.

² Jürgen Habermas: Espace public, op.cit, p82.

³ البلواني عادل: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، 2014، د.ط، ص: 140.

وساهمت الدعاية في توسيع حكم الجمهور وإنتشاره « فالإستخدام الأكثر ديوعا لهذا الصنف بمعنى الرأي العام أوالمجال العام المثار أوالمعلن عنه يحمل دلالاته المرتبطة بالجمهور إنطلاقا من الدعاية ».¹

ويميز هابرماس بين نوعين من الدعاية التي تستخدمها الطبقة البورجوازية الرأسمالية لخدمة مصالحها وفرض هيمنتها، فهي تعمل على تمويه الرأي العام وكسبه لصالحها وأصبحت ذات ميزة تجارية غرضها تسويق المنتجات ونشر ثقافتها عبر هذا المنتج أما الثانية فهي الدعاية النقدية التي غرضها تحرير المواطن والتصدي لكل إيديولوجية بورجوازية وكذلك مقاومة كل أشكال العنف، والقصر، والاستبداد السلطوي، ومواجهة كل هيمنة سياسة، وبفضل التطور الحاصل في وسائل الإعلام من راديو وجهاز تلفاز وغيرها أصبح نفوذ الطبقة البورجوازية ورجال الأعمال أكثر من ذي قبل وفقدت الصحافة مهمتها التي خولت لها إذ انتقلت من صحافة الرأي وحرية التعبير إلى صحافة تجارية غرضها خدمة الإشهار والترويج لثقافة ما ولرأي البنية الفوقية، لذلك يدعو هابرماس إلى ضرورة مقاومة هذا الشكل من الدعاية، ومقابلتها بدعاية نقدية غرضها القضاء على كل أشكال التضليل والأحكام الزائفة يستعيد المواطن من خلالها الإعتبار لذاته ويثبت فاعليته الحقيقية ومعقوليته في مواجهة مختلف المشاكل والمشاركة في إتخاذ القرارات « فالفضاء العمومي هوالمكان المفضل للنقاش والجدال ليس أراء الأفراد فقط بل حتى السلطة السياسية، فهو يقتضي وظيفة أخرى، هيئة نقدية للسلطة. فهذه الهيئة وسيطة بين الأفراد اللذين يشكلون المجتمع المدني والدولة».²

إن مسألة الدفاع عن المصالح والمساهمة في إيجاد فضاء عمومي نقدي لن تكون إلا بإستخدام العقل التواصلي، ومشاركة أكبر شريحة من المجتمع في تحقيق التفاهم لتحقيق الإندماج الإجتماعي والسياسي « فهابرماس أعاد النظر في بعض جوانب نظريته حول الفضاء

¹ Jürgen Habermas: Espace public, op.cit, p 14.

² علوش نورالدين: الفلسفة السياسية قراءات وحوارات جديدة، داركنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، 2014، ط1، ص:13.

العمومي إنطلاقاً من نموذج إتيقا المناقشة والديمقراطية التشاورية، إنه يبحث ولاسيما في إعادة التفكير في شروط وإمكانية فضاء عمومي مستقل بفضل الاستخدام العمومي للعقل التواصلي»¹.

فالفضاء العام بمثابة الحقل الذي تتم فيه أخلاقيات النقاش والحوار وتمارس فيه عمليات الإتصال المختلفة بالاحتكام إلى معايير أخلاقية وعلى الأفراد الإمتثال للقيم والمعايير المحققة عن طريق الإجماع والتي تم الاتفاق عليها من قبل الذوات المشاركة في عملية التواصل، وذلك يتم عن طريق التركيز على الحوار والتخاطب والذي ينبغي أن يكون بعيداً عن كل تلاعب وأن يكون بلغة مفهومة كما يشترط هابرماس أن لا يكون التواصل بين الأفراد خاضع لأي سلطة كانت سياسية أو اقتصادية أو إدارية بل أن يكون تواملاً حراً، وهذا لن يتحقق إلا في ظل نظام ديمقراطي وفي ظل سياسة تشاورية « فـدور الفضاء العمومي والمجتمع المدني يتمثل في ترجمة المصطلحات السياسية للأفضليات والإحتياجات المتعددة إنه يتعلق الأمر في دمج أكبر قدر ممكن من المواطنين في الإجراء التشاوري »².

وحسب وجهة نظر هابرماس الديمقراطية التشاورية أو كما يصطلح عليها العديد من المفكرين بالتداولية يشترط تفعيل عملية التواصل بين الذوات وممارسة إتصالية بين الفضاء العام والخاص، أي بين الحاكم والمحكومين بين السلطة والشعب وهذا ما يتطلب وعي سياسي بالممارسة الديمقراطية، والفضاء العمومي في هذه الحالة وسيط بين المجتمع المدني والدولة وعليه أن يحمل على عاتقه مهمة المراقبة، فالحاكم والسلطة يستمدان شرعيتهما من الشعب ويعرض المفكر عز الدين الخطابي الأبعاد الثلاثة التي يتضمنها النقاش الديمقراطي داخل الفضاء العمومي وهي: « الصراع الذي يضع الأطراف المتصاعدة في المواجهة والتراضي

¹ Maiwenn Roudant: Tolérance et reconnaissance en debat des lumiers, Allemandes à l'école de Francfort, Ed: Presses universitaires de Bordeaux, France, 2015, p 162.

² Ibid, p 164.

الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة، وأخيرا الإجماع الذي يحيل على التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف»¹.

فبدون مناقشة فعالة ونقدية للمواطنين داخل الفضاء العمومي، تستفحل ظاهرة الهيمنة السلطوية، ويفهم من خلال الأبعاد الثلاث أن هابرماس لا ينفي وجود صراع بين الأطراف المتحاورة والفاعلة في عملية النقاش، ولايهاب من جهة أخرى هذه النزاعات وتأثيرها السلبي على الفضاء العمومي التواصلي لأنه يدرك جيّداً أن الغرض من التخاطب والتحاور هو الوصول إلى إتفاق بين الذات المتكلمة وتحقيق التفاهم فيما بينها بالاعتماد على إدعاءات الصلاحية المقبولة أوالمرفوضة بواسطة الحجج، وتقوم نظرية المحاجبة على أقوى حجة وصبغتها العقلانية وتقاس قوتها بمدى قدرتها على إقناع الأطراف الفاعلة في الحوار بقبول الرأي وهذا الادعاء، مع التحلي بالصدق في النقاش، وهذا كله بغرض تحقيق الإجماع، فنجاح العملية التواصلية داخل الفضاء العمومي إذن يشترط أخلاقيات النقاش وممارسة ديمقراطية تشاورية فكيف يمكن للفضاء العمومي ارساء دعائم التشاور ومن ثم المساهمة في تأسيس نظام ديمقراطي تداولي؟

¹ الخطابى عز الدين وآخرون: المقاربة التداولية للفاعلية التواصلية لهابرماس ضمن كتاب التداوليات وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع عمان، الأردن، 2013، د.ط، ص: 147.

المبحث الثاني: الديمقراطية التداولية كبديل للتصوريين الليبرالي والجمهوري وكنظام لدولة الحق الديمقراطية.

ساهم تواجده يورغن هابرماس بالولايات المتحدة الأمريكية إضافة إلى التحولات التي عرفت الديمقراطية في أوروبا دافعا قويا للتطور الفكري لهابرماس، هذا إضافة إلى إسهامات العديد من الكتابات الفلسفية حول المجال السياسي، من بينها كتابات جون راولز، خاصة مؤلفة نظرية العدالة (1971)، وكذا فرنك ميشلمان frank Michelman ورونالد دووكين Ronald Dwokin، كما شكل إهتمامه بالمنعطف التداولي والمعبر عنه في مؤلفه "نظرية الفعل التواصلية" النواة الحقيقية لنظريته السياسية، ويمكن القول أن براديجم إتيفا المناقشة ذي المكتسبات اللغوية يعد المنعطف الجوهرية وهمزة وصل للسياسة التشاورية الهابرماسية، المعبر عنها في كتابه الحق والديمقراطية بين الواقع والمعايير، في كتابه الاندماج الجمهوري عرض النقاش الحاد بين التصوريين الليبرالي والجمهوري، وقدم بديلا ثالثا يتماشى والمجتمعات العابرة للأوطان وهو الديمقراطية التداولية، كنظام جديد يجد مرتكزاته الأساسية في ظل دولة الحق الديمقراطية.

فما المقصود إذن بالديمقراطية التداولية وماهي نقاط الاختلاف والاتفاق بينها وبين التصورين الليبرالي والجمهوري؟ وهل بإمكانها تأسيس مبادئ ومعايير تركز عليها دولة الحق الديمقراطية وتعتمدها كنظام سياسي ناجح؟ والى أي مدى ستساهم في تحقيق جماعة سياسية معقنة تنطلق من ادعاءات كونية لصلاحية المعايير؟ وهل ستجح في خلق وحدة كونية؟

1- الديمقراطية التداولية كتجاوز للتصورين الليبرالي الجمهوري

إن مصطلح الديمقراطية في الجذر اليوناني مشتق من ديموس وكراتوس وهي تعني حكم الشعب لنفسه بنفسه، فهي بهذا المعنى تعطي الحق للمواطنين للمشاركة في أخذ القرارات والمساواة في السيادة الشعبية، لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن الديمقراطية اليونانية تأخذ بعين الاعتبار الأصل اليوناني فكل مواطن له الحق في الانتخاب يشترط أن يكون « ذكر حر بلغ السن العشرين وأن يكون مولوداً لأبوين أثينيين، وفي حالات استثنائية كان الأثينيون يوافقون على حق المواطنة للأجانب»¹.

وبالنسبة لهابرماس فإنه يلتقي مع المفهوم ويختلف معه في نقاط أخرى في المعنى الذي يقصد من الديمقراطية التشاورية، فهما يشتركان في كون الشعب هو صاحب السيادة، وفي مشاركته الحكم لكن لهابرماس لا يشترط أن يكون المنتخب من أصل البلد الذي ينتمي إليه بحكم أنه يدعوى تواصل لانتهائي كوني بين الأفراد، وإنما يشترط كعاملين أساسيين لتحقيق الديمقراطية التشاورية، هما الوعي الشعبي وكذا التفكير العقلاني، فالأول يجد ظالته في إدارة

¹ نصر محمد عبد المعز: في النظريات والنظم السياسية، دار النظم العربية، بيروت لبنان، ط1، 1981، ص: 163.

الجماهير والثاني في التفكير الفلسفي فههدف الديمقراطية والفلسفة واحد مشترك، وهو الحرية حرية التعبير عن الرأي والفكر وحرية ممارسة الحقوق والدفاع عنها، إضافة إلى النقد فإذا كانت الديمقراطية تمنح حق المعارضة للمواطنين، فإن الفلسفة تمنح حق النقد لكل مشتغل بها « إذ يتميزون بإمكانية ممارسة نقد صارم اتجاه العوارض الاجتماعية المختلفة كنقدهم مثلاً للمعانة الخفية الناتجة عن سيطرة مجتمع الاستهلاك البيروقراطية، النزعة القضائية المغالية، العلمية السائدة»¹.

ميز هابرماس في الفصل الرابع "ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية Trois modèles normatifs de la démocratie من كتاب الاندماج الجمهوري 1998 بين ثلاثة نماذج للديمقراطية وهي الديمقراطية الليبرالية Démocratie Libérale، الديمقراطية الجمهورية Démocratie Républicaine والديمقراطية التشاورية Démocratie Délibérative التي فضل البعض تسميتها التشاورية « بصفتها مقارنة لها خصوصيتها مع المقاربات الأخرى المتداولة في الفلسفة السياسية»²، في حين اصطلح البعض على تسميتها بالديمقراطية التداولية، من بينهم حسن مصدق.

يقول هابرماس في هذا الفصل: « سأعطي من خلال ما يتبع معنى للتصور الليبرالي والتصور الجمهوري للسياسة، وسواء الأولى والثانية نوقشت كنماذج مثالية في الولايات المتحدة الأمريكية من قبل الجماعيين، وتبعاً لفرانك ميشلمان Frank Michelman سأصف هذين النموذجين للديمقراطية والمتعاكسين فيما بينهما، من وجهة نظر تصورهم للمواطن، للحق وطبيعة تشكل الإرادة السياسية، ومن الجانب الثاني سينفتح على النقد، الافراط في أخلاقيات

¹ هابرماس يورغن: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص: 65.

² الأشهب محمد عبد السلام: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2013، ص: 175.

النموذج الجمهوري وسأطور تصور ثالث نوظاع إجرائي أحب الاحتفاظ بتسميته السياسة التشاورية¹.

فالديمقراطية التشاورية أرادها هابرماس أن تكون بديلا للديمقراطيتين الليبرالية والجمهورية كنظامين متضادين في المبادئ والتوجهات فما المقصود بالديمقراطية الجمهورية والليبرالية أولا؟ يتفق العديد من المثقفين والمفكرين أن النجاح الذي حققته أمريكا وكذا أوروبا يرجع إلى تبني الليبرالية كنظام ديمقراطي ومن هؤلاء جون دي وي، راولز جون، وريتشارد رورتي « فلا بيتعد رورتي كثيرا عن رؤية ديوي ومن قبله جيفرسن في النظر إلى أن أمريكا كدولة ديمقراطية بل نموذج لديمقراطيات العالم الآن على أنها تجربة تاريخية حدثت في الزمان والمكان نجاحها النسبي لا يعني بالضرورة فشلها في يوم من الأيام لكن وبالنظر إلى أنها خبرة كما يراها ديوي فهي تنتظر نموها وإكمالها لكل خبرة²».

فالليبرالية تعرف على أنها نظام سياسي ظهر نتيجة ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي وتقوم أساسا على إرادة ومطالب الشعب والهدف من وجود الدولة هو خدمة الشعب وما عليه إلا الخضوع إلى قوانينها فالسلطة الوحيدة هي سلطة القانون لا غير والكل يخضع له، وهي « تضمن لجميع الأفراد التمتع بالحرية والتحرر من أي رقابة ماعدا رقابة القانون باعتباره مؤسسة وضعت للتعبير عن حقوق الأفراد الطبيعية فلا تناقض بين الحرية والقانون. فالليبرالية نقلت مفهوم حرية المستهلك من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة³»، فهي العمود الفقري الذي تقوم عليه الليبرالية كمؤسسة دستورية تعزز وتفعل الإرادة الشعبية وتمنح لهم حقوقهم السياسية.

¹ Habermas Jürgen : L'intégration Républicaine, Essais de théorie politique, tr Rainer Rochlitz, Ed : Fayard, Paris, France, 1998, P259.

² جديدي محمد: ما بعد الفلسفة مطارحات رورتيه، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص: 169 .

³ هلال علي الدين: مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987، ص: 38.

إن وظيفة الليبرالية هي برمجة وجعل الدولة في خدمة مصلحة المجتمع « فالدولة ما هي إلا آلة إدارية شعبية والمجتمع ما هو إلا تنظيم للعلاقات المبنية أساسا على اقتصاد السوق»¹ فالدولة إذن ما هي إلا وسيط بين الشعب والقانون، فهي ليست ضرورة طبيعية، ولا هدف يتعالى على إرادة البشر وإنما وجدت من أجل خدمة وتلبية مصالح الفرد والشعب هو المقرر من سيتولى السلطة، فالسياسة بهذا المعنى تعمل على إبراز المصالح الخاصة بالجميع «وهذا ما يجعل الليبرالية أن تكون طرفا مباشرا في التدافع السياسي، إنها لا تملك أي سلطة عليا على الجماعة».²

وفي المقابل تقوم الديمقراطية الجمهورية على تفعيل دور الجماعة ومشاركتها في الممارسة السياسية باعتباره حق مدني بالدرجة الأولى فالحرية ليست فردية وإنما جماعية وهذا هو التعارض القائم بين الليبرالية والجمهورية فالأولى تعزز الحرية الفردية وتدافع عنها سواء في الاقتصاد أو السياسة، فهي بذلك تشجع الخصوصية وهي حقوق ذاتية وصفها هابرماس، بأنها حقوق سلبية تتحرر أصحابها من كل ضغوطات خارجية والحقوق السلبية هي التي تحدد المواطن في التصور الليبرالي والذي يعد رولز أحد ممثليه.

أما الثانية فتدعو الحرية الجماعية فحرية الفرد من حرية الجماعة وهي حقوق إيجابية عكس الأولى والدولة تتشكل بفضل الجماعة التي تتمتع بالمساواة بين أفرادها وبالاعتراف المتبادل بينهم، وممارسة الحقوق بشكل متساو فهي تركز الأخلاق وتهدف إليها « فمن خلال التصور الجمهوري فإن وضع المواطنين لا يتحدد من خلال نموذج الحرية السلبية باعتبارهم أشخاص عاديين فالحقوق المجنية بالدرجة الأولى حقوق مشاركة وتعبير سياسي هي بالعكس حقوق إيجابية».³

¹ Habermas Jürgen : L'intégration Républicaine op.cit, P259.

² الهاشمي محمد: جون رولز والتراث الليبرالي، دار تيقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص: 09.

³ Jürgen Habermas: L'intégration Républicaine, op, cit, P261.

ويواصل هابرماس في كتابه الاندماج الجمهوري تحديد الفرق الموجود بين النظامين حول المواطن والحق والافتراع وكذا السيرورة السياسية « فالنظامان يختلفان في تصورهما لمعنى المواطن والحق مما يبرز التناقض الكبير الموجود بينهما »¹، ويتحدد دور المواطن في الليبرالية بالحقوق الذاتية أي الحقوق الخاصة سواء المتعلقة منها بالحقوق السياسية وفق ما يسمح به القانون والحق يتأسس انطلاقاً من قانون أسمى وهو الدستور يتم من خلاله متابعة المصالح المبنية على الاختلاف والتعارض، أما وضع المواطن في النظام الجمهوري محدد بالحقوق الجماعية التي تعبر عن كل فرد، والحق يتأسس انطلاقاً من حقوق موضوعية بناء على المساواة في الحقوق بين جميع الأطراف.

وتمثل السيرورة السياسية أساس النظام الديمقراطي وركيزته فهي في الليبرالية تتشكل انطلاقاً من ممارسة السلطة السياسية بفضل التصويت والافتراع فهو المقياس الذي يبين مدى موافقة وتقبل الشعب للبرامج الحزبية لأولئك الذين يتصارعون على ممارسة السلطة والفوز بالمناصب المحكومة باقتصاد السوق « وفي الميدان العام والبرلمان فإن سيرورة تشكل الرأي والإرادة السياسية تتحدد بالمنافسة بين الفاعلين الجماعيين والمندمجين في فعل استراتيجي موجه للمحافظة على مكانتهم في السلطة ونجاح الصراع يقاس بالأصوات التي يمنحها الفرد للأشخاص وللبرنامج وعن طريق التصويت يكشف المنتخبون أفضليتهم »²، وفي المقابل يرى أنصار النظام الجمهوري أن الديمقراطية الليبرالية تخدم فئة خاصة، وهي ديمقراطية الأقلية تذوب فيها الجماعة.

لذلك فإن السيرورة السياسية محكومة بالتفاهم والتخاطب بين أفراد المجتمع الواحد « وتشكيل الرأي والإرادة السياسية في الميدان العام، والبرلمان ولا ترجع إلى بنية السوق، وإنما

¹ Ibid, p264.

² Ibid, P264

إلى تواصل عمومي موجه للتفاهم¹، فمن يتولى السلطة عليه أن يمتثل لأسلوب التحاور والتخاطب لتحقيق التضامن ولهذا السبب ليس من حق المواطن مراقبة نشاط الدولة، مادامت مؤسسة على التواصل.

وعليه فوجود الدولة مرتبط بالسيرورة السياسية المشكلة من رأي المواطن وإرادته، كما ينبغي أن يبني النقاش على الحجة والاقناع، فالرأي لا يقبل ما لم يتقبله الجميع ويقتنع به وهوبهذا يحمل طابع إلزامي نابع من العقل لا العاطفة فأساس قبول الحجة هو قوتها وكونها معقولة، ولأنها من جهة أخرى مفروضة عن طريق النقاش من قبل المؤسسات الإدارية، وكذا الشعب، « فلهذا فإن سجل الأفكار الممارسة في الساحة السياسية يملك قوة شرعية ليس فقط بالمعنى الذي يفرض إحتلال مواقع السلطة، وإنما أيضا بالطريقة التي تجعل هذه المناقشة السياسية تتبع بقوة إلزامية²».

وفي مقابل هذين النموذجين للديمقراطية، الليبرالية، والجمهورية يقدم هابرماس نموذجا ثالثا يسميه الديمقراطية التشاورية *Déliberale* انطلاقا من النقد الذي وجهه إلى النظامين السابقين فالليبرالية فسحت المجال للمواطن لممارسة الحرية والبحث عنها، فهي حق مقدس وعززتها الحرية الاقتصادية المبينة على المنافسة الحرة أي تشجيع الفر دانية والملكية الخاصة، وتلقى المسؤولية على عاتق ممثلي الشعب في البرلمان وبهذا تفصل الليبرالية بين المجتمع والسلطة فالسياسة التشاورية حسب هابرماس لا تتبع النمط الاقتصادي، بل تقوم أساسا على الربط بين السلطة والجماعة في ظل عالم معقلن وهو الفضاء العمومي « حيث اعتبر أن تناول الظاهرة الديمقراطية، لا يمكن أن يتم إلا في إطار نظرية تواصلية للعقلنة الاجتماعية والثقافية فضمن

¹ Ibid, P264

² Ibid, P265

هذه النظرية تتحدد ثقافة ديمقراطية مشتركة تيسر التعددية والمشاركة والاستقلالية واحترام قواعد اتخاذ القرار داخل مختلف مجالات المجتمع المدني أي الفضاء العمومي».¹

كما أن المقارنة التي انتهى من خلالها هابرماس لا تشير إلى رفضه للنظامين السابقين فلكليهما إيجابيات وسلبيات ومن خلال إيجابيات الليبرالية والجمهورية، اقترح النموذج الثالث الذي يتم أساسا على التواصل، فإيجابيات النظام الجمهوري تكمن في كونه يولي اهتماما للإرادة الجماعية بدل الإرادة الفردية من جهة أنها أعطت للمجتمع تنظيمًا سياسيًا، فهي قائمة على التواصل وعلى العناية بالمصلحة الجماعية بدل المصلحة الخاصة، غير أنها أفرطت في رؤيتها التأملية لحياة أخلاقية مثالية، واعتبرت الدولة جماعة أخلاقية، تربطها هوية ثقافية بعيدة عن التعددية والاختلاف وهذا ما يبعتها عن الإطار الكوني الذي أراد هابرماس، « فالمذهب الجمهوري يقوم على تصور كلياني للجماعة لا يتماشى مع التعددية والاختلاف المميزين لمختلف المجتمعات ».²

فهابرماس أعطى المسألة الأخلاقية طابعا شموليا لا يقتصر على الجماعة الواحدة، وإنما يشمل جماعات متعددة، ويراعي مسألة تعدد أشكال التواصل واختلاف الثقافات لا في مجال المناقشة السياسية فحسب، بل يتعداه إلى مجالات أخرى وهو بهذا يتجه في نفس المنحى الذي اتخذ إيمانويل كانط في الانتقال من الفلسفة الأخلاقية إلى الفلسفة السياسية « تعتبر فلسفة الحق الكانظية مرجعا أساسيا لإعادة التفكير في اشكالية الحق، وهو ما استدعى من هابرماس

¹ الخطابي عز الدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسية والتربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1
2009، ص: 71.

²Jürgen Habermas: Droit et Démocratie entre faits et normes, tr: Rainez Rochlitz et Christian Bouchind homme ed: Galimard, 1997, P321

استلهاهما في إطار فلسفة الفعل التواصلي وفي نفس الوقت بيان حدودها، استثمارها في بناء نظرية معاصرة للحق¹.

وهذا الانتقال من التواصل الاجتماعي إلى التواصل السياسي هو ما أعطى للنظرية السياسية لهابرماس طابعا اجتماعيا فهي نظرية سوسيوسياسية « فالأخلاق التواصلية عند هابرماس، من خلال التداوليات الكلية هي التي تخلق اطارا عقليا للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة والتفاوض بين المصالح المتعددة وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية، والتساؤل الدائم عن شروط الاتفاق بين ما هو ضروري عمليا وما هو ممكن موضوعيا، ويبدو أن هذه المعادلة هي التي تشكل الهم المركزي لما هو سياسي عند هابرماس ضمن تصوره العام للمفهوم المعياري للمجال العمومي²، هذا إلى جانب أن كلا النظامين أخرجا العدالة من اهتماماتهم السياسية وما يميز النموذج التشاوري هو تركيزه على مسألة العدالة والتي تعطي فيها الأولوية على المسألة الاخلاقية.

وفي هذه النقطة بالذات يرجع هابرماس إلى جون رولز فبالرغم من الانتقادات التي وجهها إليه والتي كان لها الأثر في كتابه الأخير « العدالة بوصفها إنصاف» إلا أنه يتفق معه في كون هدف العدالة واحد وهوبناء مجتمع يسوده العدل والتضامن والتعاون بين أفرادها، « فالرهان الفعلي للفيلسوفين هو المزيد من تجدير مسألة الديمقراطية في المجتمع وبناء شرعية ديمقراطية يكون المواطن فيها هو الفاعل الأساسي، والمصدر الحقيقي لممارسة السلطة السياسية³».

¹ معزوز عبد العالي: فلسفة الحق من منظور تواصلي من كانط إلى هابرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط المغرب، ط1، 2007، ص: 104.

² آفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، دار افريقيا الشرق المغرب، ط1، 1991، ص: 167.

³ لشهب حميد: العقل والدين في المجتمع الحديث وما بعد الحديث نموذج الغرب والدول الجرمانية، نداكوم أقدال، الرباط المغرب، ط1، 2005، ص: 89.

ودعى هابرماس إلى ضرورة شرعنة الحق السياسي، فالحق السياسي كي يكون شرعيا لا بد أن يكون معقولا ومبنيا على قواعد أخلاقية كونية، بخلاف الليبرالية التي تؤسس لحقوق سلبية مرتبطة بالفرد فحسب سعيا وراء تحقيق السعادة الفردية، لكن ومع ذلك يستثمر هابرماس جانبا إيجابيا بالنسبة لهذه النقطة بالذات وهي أن الليبرالية تجعل الفرد فاعلا إيجابيا ما دامت تشجع وتعطي الأهمية لدور المبادرات الفردية عكس الجمهورية فإنها تقضي على هذه المبادرة باسم الجماعة « لذلك فالمطلوب هابرماسيا هو إصلاح جذري لمفهوم الليبرالي للحقوق والقانون، كما يتطلب الأمر نسبة للفكر الجمهوري مراعاة للحقوق الأساسية و لذلك يتوجب على نظرية الخطاب والنقاش أن تسعى لتقديم منظور إدماجي أو تعديلي على الأطروحتين الليبرالية والجمهورية»¹.

إن النموذج الثالث الذي يقترحه هابرماس انطلاقا من نقده وتقويمه النموذجين الليبرالية والجمهورية، إنما يستوحي مبادئه أساسيا من أخلاقيات النقاش ومن الفعل التواصلي، فهولا يؤسس الديمقراطية على إعطاء الأولوية للفرد على حساب الجماعة ولا للجماعة على حساب الفرد بل أن الديمقراطية لا يمكن ان تتحقق كنظام وفي الفضاء العمومي من دون وجود أطراف فاعلة في الحوار فكلا النظامين السابقين تجاوزا علاقة التفاعل بين الذات .وهي ما يسميها بـ"البيندائية" Intersubjectivité.

« فالديمقراطية تعثر على شرطها الرئيسي في منطق النشاط التواصلي الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه، ثم إن هذه التداوليات تفترض هي بدورها أخلاق تواصلية تتخذ من المناقشة العقلية ومن البرهنة العمومية مبدأها العملي»².

¹ الأشهب محمد عبد السلام: العدالة السياسية، مناظرة هابرماس راولز، ضمن كتاب: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1 2014 ص: 147.

² المحمدوي علي عبود: الاشكالية السياسية للحدث، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس نموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص: 301 .

ومفهوم التشاور الذي تقوم عليه الديمقراطية التشاربية لا يحظى بالأهمية ما لم يأخذ بأشكال التواصل، فالكل مدعو للحوار والنقاش والإدلاء برأيه في فضاء عمومي وعالم معيش معقلت، ويؤكد هابرماس على ضرورة تشكيل رأي عمومي وإرادة جماعية للممارسة الديمقراطية التي تضمن للجميع حق المشاركة في السلطة وإبداء الرأي، والتعبير بطريقة عقلانية وللوصول إلى اتفاق حول صحة المضامين المتناولة والمطروحة للنقاش وصدق القضية أو خطأها محكوم بقوة الحجة وضعفها وهم مطالبون بالوصول إلى اتفاق لتدبير شؤونهم العامة، فالقضايا التي تثير النقاش يشكل الفضاء العمومي مصدرا لها « إن مشاركة جميع المواطنين في هذه النقاشات وبطريقة متساوية أمر مركزي بالنسبة لمفهوم المجال العام لدى هابرماس لأنه ليس مكان للتعبير عن الرأي فقط وإنما هو مرآة تسمح للأفراد والمجموعات المشاركة من التفاهم وفحص ونقد واقعهم كما هو وكما يراد له أن يكون ».¹

ويتفق هابرماس مع حنا أردنت في الاتفاق الحاصل بين الأخلاق والسياسة وهو شرط تكون الفضاء العمومي مع العلم أن بدايات تشكل هذا الفضاء لم تكن سياسية حسب هابرماس وإنما كانت اقتصادية ظهرت بظهور الرأسمالية وبالعالم المعيش مع الثورات التتويرية وبالذات الثورة الفرنسية فالفضاء العمومي « لا علاقة له بالسلطة السياسية، وإنما ارتباط بالثقافة وبالمنظ المعيشي إهتم بتجاوب الفرد والتي شكلت محورا هاما للنقاش ».²

إن طرح مسألة أخلاقيات النقاش ضمن الممارسة الديمقراطية وفي عالم المعيش تبرز الأهمية التي أولاها هابرماس للمواطن ولقدراته ولكونه ذات فاعلة في المجتمع والسياسة تربطها علاقة مساواة مع الآخر مادام الكل مدعوا للنقاش والاتفاق حول المصير المشترك، انطلاقا من الإيمان بالتعددية والاختلاف، وفي ظل أخلاقيات الحوار العقلاني الذي يؤدي حتما إلى تواصل كوني، هكذا سيضمن النقاش داخل الفضاء العمومي، قبول الآخر والتعايش والتسامح مع

¹ المحمداوي علي عبود: الفلسفة السياسية، الروائد الثقافية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص: 187.

² Jürgen Habermas: L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, tr: Marc B, De Launay, ed : Payot, Paris, 1986, P40.

مختلف الفئات على اختلاف ثقافتهم ثم الاجماع الناشئ عن الاتفاق بين مختلف الأطراف هذه الوجهة من النظر سندها وتسير على خطاها أيضا الممثلة للجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت إلى جانب أكسل هونيت سيلا بن حبيب.

إن البعد الذي أراد هابرماس تحقيقه من خلال مسألة الديمقراطية، هو البعد الكوني والمواطنة الكونية وهذا لم يتحقق إلا في ظل فضاءات عمومية مفتوحة تظهر من خلالها فاعلية المواطنين، فالفضاء العمومي لا يمثله البرلمان فقط، وإنما يمتد إلى فئات المجتمع المدني، إن الديمقراطية التشاورية هي ديمقراطية تصاعدية تنطلق من الأسفل إلى الأعلى، أي من تشكيلات مختلفة للمجتمع إلى الدولة والسلطة التواصلية إلى السلطة الإدارية.

تقوم الديمقراطية التشاورية على إدلاء الجميع بأرائهم ومشاركتهم في مناقشة قضاياهم ومصالحهم الخاصة والدفاع عنها، إطلاقاً من مبدأ المناقشة والتشاور لإيجاد حلول الية وإجرائية للمشاكل المطروحة، بمعية الجميع فالمواطن هو الفاعل في العملية الديمقراطية، مما يدل على أن الديمقراطية تحمل معنا إجرائياً لخلق ثقافة ديمقراطية مشتركة يتقاسم مسؤوليتها الجميع ولتحقيق إندماج المواطنين « فما يمكن توقعه على المدى الطويل هو أن يمنح الاجراء الديمقراطي للمواطنين الحقوق المتساوية والمتقاسمة فيما بينهم كما يمكنه أن يولد التضامن بينهم بإعتباره حلاً شرعياً »¹.

ويتدعم الاجراء الديمقراطي بناءاً على مفهوم التشاور كآلية تضمن مشاركة الجميع وتعطي الحق للجميع الذوات في التعبير عن آرائهم وعمل تبادل الحجج القابلة للتغيير، وللطعن والنقد متى فقدت قوتها على الاقناع وقدرتها على ملائمة الموضوع المطروح للنقاش، فرهان الديمقراطية التشاورية هو السلطة التي تتمتع بها العملية التواصلية كسلطة جماعية ناتجة عن الاتفاق والتفاهم المؤسس لقناعات مشتركة.

¹ Jürgen Habermas : Après l'Etat – nation, une nouvelle constellation politique tr : rainer rochliyz, Ed : fayard, France, 2000, p 72.

فالاتفاق عند هابرماس قد « يحصل لأسباب خارجية كممارسة تأثير من طرف ذات على أخرى كما رأينا سابقا في حين أن التفاهم لا يجب أن يستند الى اي سبب خارجي فالأساس الوحيد الذي يجب الاستناد اليه هوالقناعات المشتركة والحجج التي تؤدي التفاهم عقلائي مؤسس¹»، ويفهم من هذا أن الديمقراطية التداولية لا تنظر الى الفرد بمعزل عن الآخرين وأنه سابق على المجتمع كما هوفي التصور الليبيرالي ولا تنظر اليه كوجود جماعي تذوب فيه المصالح الفردية، بل انظر اليه من منظور تواصل يمارس الحوار ويحترم أشكال التعدد ومستوياته، ويحتكم الى قوة الحجة واحترام هذه مبادئ « فعن طريق التواصل وعلى نحولموس أكثر عن طريق النقاش والحجاج اللذين يمكنان من الاعتراف عند الآخر، بما هوأكثر أصالة وبما يرتبط بقيمة اخلاقية أوبمعيار اجتماعي كوني، هذا المسعى المتمثل في إحترام والإنصات الى الآخر يظهر كأساس أكثر صلابة للديمقراطية من مجابهة المصالح التي تقود الى تسويات والى ضمانات قانونية²».

كما تقوم الديمقراطية التداولية على بعد جماعي اي على المجتمع كبنية سياسية وثقافية وعلى دوره في تشكيل الرأي، وكى يكتسب هذا التجمع طابع الشرعية، لايد من خلق فضاء عمومي يتضمن إجراءات من شأنها إحترام والاعتراف بالتعددية، فقيمة الديمقراطية التداولية ترتبط بمأسسة التواصل والتداول العمومي للمواطنين للارتقاء بالآراء العمومية الى قرارات سياسية، ونجاح النظام السياسي يكمن في مدى استعاب المؤسسات الصانعة للقرار من البرلمان ووزراء واحزاب ما ثم مناقشة والاتفاق حوله في الفضاء العمومي، فالقوانين تصاغ صياغة جيدة عندما يتم فهم ما ثم تداوله ومناقشته من قبل الذوات فهما جيدا، كونها آراء ومناقشات عقلانية ومبررة بفضل إتيقا النقاش.

¹ الاشهب محمد: الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، المغرب، ط1، 2006، ص ص: 31 - 32.

² تورين آلان: نقد الحداثة، تر: عبد السلام الطويل، افريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010، ص: 337.

وإنفتاح مؤسسات صنع القرار على الرأي العام يعطي صفة القبول للقوانين المصاغة من قبل هذه المؤسسات، وهذا من شأنه أن يبعد الاجراء الديمقراطي عن ممارسة السوق، وعن المصالح الاقتصادية كما هوفي التصور الليبرالي « ويشكل الفضاء العمومي العمق الاستراتيجي لممارسة الصراع ومجالا لتشكل الرأي والارادة السياسية ... ويلجأ هابرماس الى عقد مقارنة بين النجاح السياسي والنجاح الاقتصادي، يقاس النجاح الاول في الفضاء العمومي، أما الثاني فيقاس نجاحه في مجال السوق ».¹

وإذا كانت القرارات السياسية ومن ثم القوانين التي تخضع لها الذات هي ثمرت التفاعلات البيذاتية، وحصيلة النشاط التواصلي، فهذا يعني أن السلطة السياسية لم تعد أداة للهيمنة ولا شكلا للسيطرة، وبالتالي إضفاء الدلالة الإيجابية على مفهوم السلطة كما عبرت عنها من قبل حنا أرندت في فصلها بين السلطة والعنف « وتحيط أرندت مفهوم السلطة بمجموعة من التميزات المتتالية تتميز السلطة من جهة النظام العنيف ذلك أنها تستعبد القوة، ومن جهة أخرى فهي تعتمد " الاقناع عن طريق الحجج " ذلك أنها تتأسس على الاعتراف المشترك بالتراتبية ».²

ومادام القانون هو تعبيراً عن مؤسسة السلطة التواصلية الناتجة عن صياغة الآراء العامة المتداولة في الفضاء العمومي، فهذا يعني أن الشعب هو مصدر الشرعية القانون المستمد من سيادة السلطة التواصلية والمنصهرة مع السيادة الشعبية « ويتطلب مبدأ السيادة الشعبية أن تتحول الكفاءة الشرعية الى جميع المواطنين اللذين بوسعهم توليد السلطة المؤسسة على التواصل والملازمة لقناعاتهم المشتركة بأنفسهم »³، ويكفل القانون للمواطنين حقوقهم بناءاً

¹ الهاللي عزيز: الفلسفة السياسية النسوية، سؤال السيادة والكونية، في فكر سيلا بن حبيب، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اريد الاردن، ط1، 2019، ص: 189.

² فيد ماير كارول: هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟ حنه أرندت مقابل ليوشترأوس، تر: توفيق سخان، منشورات ضفاف بيروت، الاختلاف، الجزائر، ط1، 2018، ص: 83.

³ Jürgen Habermas : Droit et Démocratie, op, cit, p 190.

على المشاركة المتساوية فيما بينهم في بناء الرأي وإتخاذ القرار للتعبير عن متطلباتهم السياسية، فالذوات هي مصدر القوانين والممتثلة لها لتحقيق إندماج إجتماعي وسياسي، ذلك أن المجتمعات الحديثة بما هي مجتمعات متعددة لا يمكن حل مشاكلها والنزعات التي تعرفها بناء على ما هو أخلاقي بل ينبغي تكملة الاخلاق بالقانون.

وتعمل إتيقا المناقشة على إمتحان صلاحية المعايير الاخلاقية والقانونية « فالمعايير الاخلاقية يمكنها أن تتأسس حول إدعاء الصلاحية المعرفية، لأن مبدأ الكونية يمنح قاعدة تبريرية التي تسمح بحسم المسائل التطبيقية الاخلاقية، وبغض النظر عن مجال صلاحيتها المحدود، فإن المعايير القضائية ترغم أنها تتسجم مع المعايير الاخلاقية وبالتالي لا يمكن تجاوزها»¹.

وترجع العلاقة التكاملية بين المعايير الاخلاقية والقانونية الى جملة الانتقادات، التي وجهها هابرماس الى كل من كانط وماكس فيبر حول مسألة الشرعنة، فلقد منح كانط الاسبقية للأخلاق على القانون والممارسة السياسية ورد القانون الى مبادئ سامية بينما رد هابرماس القوانين الى سلطة التواصل، ونقد من جهة اخرى ماكس فيبر الذي منح القانون المشروعية بناء على سلطة الدولة وهيمنتها، نافيا بذلك دور المجتمع المدني والفضاء العمومي في إضفاء الشرعنة على القانون، فعن طريق الترابط بين المجتمع المدني والدولة يمكن لمواطن التأثير بفضل إنتقاداته وقراراته على السلطة الادارية « لا يمكن للذات المتعالية أن تشرع القوانين وتسن الحقوق من محض إرادتها الحرة، ومن منطلق ما يمليه عليها العقل العملي الامر بكيفية مشروطة، بدون إخضاع ما نقرر أنه واجب الى مبدأ المناقشة والمحاجة بين الذوات»².

2- دولة الحق الديمقراطية: l'Etat de droit démocratique

¹ ibid, p 174.

² معزوز عبد العلي: فلسفة الحق من منظور تواصلية، من كانط الى هابرماس ضمن كتاب فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 113.

إن قصور الأخلاق عن تحقيق إندماج إجتماعي في المجتمعات المعقدة هو ما دفع هابرماس الى التفكير في دولة الحق الديمقراطية، بهدف حماية حقوق الافراد هذا علاوة على الانظمة التي عرفتها الحقبة المعاصرة أنظمة توتاليتارية، شمولية ساد فيها طغيان العقلانية الادائية وتراجع للقيم الاخلاقية والمعايير الدينية، فدولة الحق الديمقراطية هي الدولة التي يتم بموجبها تحقيق الاندماج عبر وسيط القانون لا الاخلاق « دولة الحق هي النقيض الطبيعي للدولة البوليسية وهي بهذا المعنى دولة محدودة بحدود الحق والقانون فلا تحكم سوى به في سبيل حماية وصون الحقوق الفردية والحريات العامة ».¹

والقانون هوالمسير والمنظم لجميع العلاقات التفاعلية داخل جهاز الدولة وبين المواطنين ومن يحكمهم، كما يعمل على تنظيم جميع الهيئات والسلطات، ففوة الدولة مشروطة بقوة القانون، ودولة الحق والديمقراطية هي التي تضمن للمواطن الأمن والإستقرار، مادامت القوة تمنح الدستور والقانون لا للدولة، كما تقوم على عامل التنظيم الذاتي للمواطنين كمشرعين للقوانين التي تحكمهم وفق مبدأ إتيقا المناقشة « فالقانون قاعدة عامة ومجرة محققة بفضل موافقة وقبول التمثيل الشعبي بواسطة إجراء يتميز بمناقشة شعبية ».²

وإذا كانت القوانين من وضع الشعب، فإنه يظل بحاجة الى قوة تأخذ بهذه القرارات وتعمل على تنفيذها، فسلطة الدولة لا تأخذ شكل مؤسسة قوية ومتينة الا عن طريق تنظيم إداري للوظيفة الشعبية، ولا تلغي السلطة التشريعية وظيفة الدولة ودورها ازاء المواطن، فهي مخولة لحماية حقوقه والدفاع عنها « وتشكيل الارادة السياسية المتمتعة بالسلطة الشرعية تعتمد على

¹ معزوز عبد العلي: دولة الحق ونظرية المناقشة قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، ضمن كتاب: فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق: محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 156، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1، 2008، ص ص: 108 - 109.

² Jürgen Habermas : Droit et Démocratie, op, cit, p 153.

سلطة تنفيذية قادرة على تطبيق وتنفيذ البرامج المعتمدة دوماً، وإنطلاقاً من هذا الشكل المركزي الذي من خلاله الدولة تتميز كأنها مؤسسة تمارس السلطة شرعية بصفة بيروقراطية»¹.

فما هو مطلوب إذن أن تتحول الدولة الى دولة مؤسسات لجعل القوانين ذات طبيعة الزامية، ويمكنها فرض عقوبات وجزاءات على كل من لا يمتثل لها، وهذا بغية تحقيق الحقوق الأساسية كالحق في المساواة والحرية، وعن طريق استخدام وسائل القوة بصفة شرعية من أجل احترام المعايير القضائية والحفاظ على الحقوق الأساسية.

ولوضع حد للخصومات والنزاعات بين المواطنين، تعمل الدولة على ايجاد نظام قضائي مستقل كحق للفرد في الحماية القضائية « وباختصار الدولة ضرورية كسلطة لها دور جزائي عقابي، تنظيمي، تنفيذي في نفس الوقت لأنه يجب احترام الحقوق وكون الجماعة القضائية بحاجة إلى قوة تثبت هويتها وبحاجة الى عدالة منظمة لان تشكيل إرادة السياسية يحقق انجاز برامج ينبغي تنفيذها»²، كما أن الحق في المساواة بين المواطنين كحق أساسي يظهر في المشاركة المتساوية لكل في الاجراءات الديمقراطية.

هذا وتجمع دولة الحق الديمقراطية بين الحقوق الاجتماعية والحقوق السياسية مستلهمة مبادئها من النظامين الجمهوري والليبرالي من خلال المزوجة بين الحقوق المادية والحقوق الصورية، الجماعية والذاتية، لان اعتماد السلطة السياسية على الحقوق الاجتماعية من شأنه ان يثقل مركز الدولة ويفرط في حضورها والاعتماد على الحقوق الذاتية من شأنه ان يضعف قوة الدولة في المقابل تزايد في قوة الاقتصاد « تأسيس نظام حقوق بواسطة نظرية المناقشة، يبين وجود علاقة داخلية بين حكم ذاتي خاص وحكم ذاتي شعبي والحق لا يأخذ معناه الكلي

¹ Ibid, p152.

² Ibid, p152

المعياري فقط من أجل شكله ولا من أجل مضمون أخلاقي معطى من قبل، ولكن يأخذه عن ريق اجراء اصدار الحق الذي يولد الشرعنة»¹.

إن الحقوق التي صدرت بصفة شرعية هي ما تعطي للسلطة السياسية صفة الشرعية وليس الشكل القضائي، فالشرعنة تتشكل كأنها قوة في الدولة عندما ينتقل من الفضاء العمومي الى الدولة، أي عندما تنتقل من الجمعية على المستوى الافقي بين المواطنين المتمتعين بنفس الحقوق الى الجمعية العمودية، وتظهر سيادة الشعب من خلال تداول المشاورات واخذ القرارات المنظمة عقلاانيا، وتظهر في تجمع الممثلين لهذا الشعب ولا تتمركز في يد الجماعة « فالإجراء الديمقراطي له وظيفة تأسيس شرعية الحق لكن ضمن الفضاء العمومي السياسي، مثل الهيئات البرلمانية، فإن ميزة النقاش لتشكيل الرأي والإرادة لها معنى تطبيقي، والذي يتمثل في خلق علاقات تفاهم»²، وما يميز المستوى الافقي هوتلك العلاقات البيئذاتية المؤسسة على التواصل ان ما يميز المستوى العمودي أوالجمعية العمودية هوتلك العلاقة الموجودة بين المواطنين والدولة.

ولفك التوتر والصراعات بين الجماعة لابد من ايجاد حل اتفاقي يقوم على اشتراك الجميع في المعالجة العقلانية لهذه المشاكل، والتي تستدعي تشكيل الارادة والرأي للخروج بقرارات وبإصدار حقوق نابعة من تشكيل السلطة التواصلية، ومبدأ المناقشة الذي يضم كل أشكال التواصل، الحوار، الخطاب، المحادثة، التشاور... الخ، والهدف هو ايجاد مخرج وحل الخلافات السياسية بطريقة سلمية أساسها الحوار والتفاهم البعيد عن العنف والسيطرة، ولل قضاء على أشكال دولة القمع، ويتحدد مبدأ المناقشة تبعا للطريقة التي يجري بها وحسب المواضيع المطروحة للنقاش « واعتمادا على منطلقات اخلاقيات المناقشة، سيرسم هابرماس معالم دولة

¹ Ibid, p153.

² Ibid, p 169.

الحق والقانون الديمقراطية، نذكر من أهمها التنظيم الذاتي للمواطنين إذ سيمثلون مصدر للقوانين التي تنظم الدولة والقوانين نفسها تكتسي مشروعيتها من خلال سيرورة التبرير¹.

إن مبدأ المناقشة يبقى مبدأ مجردا وصوريا مالم يخضع للتطبيق القانوني، أي أن مبدأ المناقشة ينبغي أن يتجاوز المبدأ الأخلاقي إلى مبدأ قانوني، كي يضمن مشاركة الجميع وبصفة متساوية في وضع القوانين لكي يستطيع إدعاء الشرعية، غير أن إتفاق بين المواطنين لا يمكنه تعويض أخلاقيات النقاش، ومن جهة أخرى لا يمكن للإرادة السياسية أن تتحول إلى تشكيل للاتفاق بل يلزمها اتخاذ قرارات سياسية، تتناسب والبرامج السياسية وكذا القوانين والتي ينبغي ان تصاغ صياغة قضائية، ومن أجل تحقيق تكافؤ وتناسب البرامج السياسية الجديدة مع النسق القضائي يجب إخضاع المعايير التي تفحص هذا التكافؤ إلى مراقبة « وبالفعل فإن المشرع السياسي لا يملك الصلاحية لاستخدام الحقوق التشريعية إلا من أجل تبرير البرامج القانونية المتكافئة مع نسق الحقوق²»، ومن جهة أخرى يمكن للمشروع السياسي أن يخضع للمعايير التي تم مراقبتها إلى مراقبة مجلس القضاء لمعرفة ما إذا كانت هذه المعايير موافقة للدستور أم لا، أي أن هذا المجلس سيتولى مهام مراقبة دستورية للمعايير المتبينة.

إن فهم من خلال هذا التحليل الأهمية التي يعبرها هابرماس للمسألة السياسية التشارورية، سمحت بإيجاد فضاء عمومي تمارس فيه الذوات نشاطهم التواصلية، ولمناقشة الخلافات الاجتماعية والاختلافات الثقافية بكيفية متساوية، بحيث تتاح الفرص للجميع بطريقة متكافئة، فالسياسة التشارورية تجتهد في إيجاد معايير يتم الاتفاق عليها بفضل المناقشة وتكتسي هذه المعايير صلاحيتها بعد إخضاعها لفحص ومراجعة مبدأ المناقشة، انطلاقا من قوة الحجة وهذا المبدأ يتفرغ إلى مبدئين مبدأ أخلاقي ومبدأ ديمقراطي والغرض من المبدأ الديمقراطي

¹ الأشهب محمد عبد السلام آخرون: فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس، ضمن كتاب الفلسفة المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، تنسيق المحمداوي علي عبود، الرابطة العربية للنشر، ابن النديم، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2012، ص: 264.

² Jürgen Habermas : Droit et Démocratie, op, cit, p 187.

هو إضفاء طابع الشرعية على الحق، وحتى يتسنى للمواطنين ممارسة حقوقهم في المشاركة السياسية على دولة الحق الديمقراطية أن تأسس السلطة التواصلية لتشكيل الرأي والارادة السياسية، ما يعني مأسسة الفضاء العمومي كوسيط تمارس فيه أشكال التواصل المختلفة « الحقوق التي تسمح بالمشاركة السياسية تريد الى المأسسة القضائية للتشكيل العمومي للرأي وللإرادة التي تفودنا الى قرارات متعلقة بمشاريع سياسية وكذا بالقوانين، هذه المأسسة ... تتحقق بفضل أشكال التواصل التي تعطي قيمة لمبدأ النقاش »¹.

لقد استطاع هابرماس من خلال كتابه " الحق والديمقراطية" أن يوضح ويحدد معالم دولة الحق الديمقراطية، كتنظيم يتماشى والحدثة، والفترة الراهنة، ويتلاءم مع التعددية وفوق هذا الشكل أيضا التنظيم الذي يزوج بين حقوق الإنسان كحقوق ذاتية وكونية ومنح السيادة للشعب كسيادة للقانون والدستور، غير أن هذين الأخيرين قابلين للمراجعة لتحقيق دستور أمثل ونظام حقوق مناسب وفي هذه الحالة ولمجازة هذا النقص ولضمان الاستقرار وإزالة كل أشكال التوتر بين العالم المعيش والدولة، بين المجتمع المدني ومؤسسات صنع القرار يلجأ المواطنين الى سياسة العصيان المدني، فما هي دلالة هذا الأخير ومتى يكون مبررا ومشروعا؟

3- العصيان المدني: *la désobéissance civile*

لا يمكن الحديث عن العصيان المدني الا في حقل المجتمعات الديمقراطية، كونها تمنح مواطنيها الحق في التعبير، والحق في إبداء الرأي والمعارضة من منطلق أساسي وهو الاقرار بالحقوق الاساسية والحفاظ عليها، ومن جهة اخرى تشكل المشاكل والمعاناة التي يتخبط فيها المجتمع والعالم المعيش من مشاكل إجتماعية وأزمات سياسية بالخصوص أهم الدوافع الاساسية للجوء للرأي العام والمجتمع الى هذا الاسلوب، والعصيان المدني هو فعل عمومي من جهة يرتبط بدور الفضاء العمومي في تشكيل الرأي وتحفيز الوعي ضد السلطة وهو فعل سياسي يقاوم القانون بالقانون الغاية منه إحداث تغيير في السياسة التي تتبعها الحكومة إما جذريا بتغيير

¹ Ibid, p169.

الحكومة ككل في حالة عدم وفائها بوعودها وعدم إمتثالها للسلطة التشريعية أو أحداث تغير في القانون في الحالة التي لا يتوافق فيها القانون مع متطلبات السيادة الشعبية « العصيان المدني هو فعل عام بدوافع علانية إذ يوجه نداء للرأي من أجل هدف أسمى هو إقناع الرأي بشرعية الموقف المدافع عنه »¹، ويمكن الحديث عن العصيان في فترة سابقة عن هابرماس والممثلة بجون لوك الذي أكد على ضرورة عدم تدخل سلطة في سلطة أخرى، إنطلاقاً من مبدأ كل سلطة توقف سلطة، فإذا ما تعدت السلطة التنفيذية على التشريعية وطمس الحقوق وانتهاكها من قبل الحاكم فمن حق الرعايا الثورة والعصيان ضد الحاكم والسلطة الحاكمة لتصويب الانحراف الذي وقعت فيه هذه الأخيرة.

ويمكن إعتبار العصيان المدني شكلاً من أشكال التواصل، إنه تواصل سياسياً يتم بين السلطة وبين الرأي العام في الحالة التي تصبح فيها أشكال التواصل العادية غير مجدية ولتنبه وإطلاع الجماعة القانونية لقرارات الفضاء العمومي، فهو فعل جماعي والمطالب فيه تتخذ طابعاً سياسياً، وترتبط بحقوق أساسية ولا ترتبط بالمبادئ، كون الأولى تحقق الإجماع والاتفاق والتفاهم بين الذات فهي حقوقاً مشتركة أما الثانية فهي خاصة، مثل المطالبة بالمبادئ الدينية، والمعتقدات الشخصية أو سلوكيات ثقافية « فليس للعصيان المدني معنى إلا من حيث كونه ممارسة جماعية، وينبغي أن يطالب بمبادئ سامية قابلة لأن تكون متقاسمة من قبل جميع المواطنين أو على الأقل المواطنين العقلانيين، العصيان المدني عليه المطالبة بحقوق أساسية وليس بمبادئ من شأنها ألا تحقق الإجماع كالتعاليم الدينية »².

ويختلف العصيان المدني عن كل أشكال العنف والفوضى والهمجية فهو أسلوب جماعي واعي وسلمي وحول سلمية العصيان يتفق كل من هابرماس ورولز فهو يختلف عن العنف من حيث كونه ثقافة ديمقراطية، وقناعة سياسية الغاية منها التعبير، والدفاع عن مطالب الجماعة

¹ Yves Simtomer : La Démocratie impossible politique et modernité, chez weber et Habermas, Ed : la decouverte france, 1999, p 325.

² Ibid. p 325.

العاصية للقانون والدستور الذي تم خرقه بما هو قانوني ودستوري كون العنف والتمرد من شأنه أن يتحول الى حرب داخلية ويؤدي بالدولة الى حالة أسوء عما كانت عليه، وغالبا ما تحدث هذا الامر عندما تعجز الدولة عن إيجاد الحلول سلسة لمواجهة المشاكل وعند إنسداد الرأي وقطع جسور التواصل بين المتحاورين والمتصارعين كما يمكن حتى للهيئة العسكرية أن تحدث إنقلابا عسكريا لتغيير النظام الفاسد حسب رولز، إذا إمتلكت المبررات المناسبة لهذا الإنقلاب «ممارسات الفترة الاخيرة أقلمت مفهوم العصيان المدني المستعار من النموذج الامريكي وهوالمفهوم الذي عرفه الفيلسوف الاخلاق رولز في نظريته الشهيرة " نظرية العدالة " كفعل عمومي غير عنيف مقرر بوعي ومناقض للقانون، ويقود في معظم الاحيان الى تغيير في القانون أوفي سياسة الحكومة».¹

والعصيان المدني من حيث كونه فعل عموميا، وعلائيا، فهو مبرر ومشروع إنطلاقا من إعتبار الدستور كهيئة عليا وقانونية مشروعاً لم يكتمل، وناقص فهو بحاجة الى تغيير ومراجعة إضافة الى أمل أفراد المجتمع في عيش في كنف الدولة يسودها العدل والنظام وفي حضن دولة الحق والديمقراطية بإعتبارها الدولة المثلى، بفضل مزاجتها بين حقوق الإنسان والسيادة الشعبية كما هي الدولة التي تمنح القانون السيادة العليا، على الجهاز الحكومي وعل شعبه لكن ومع ذلك العصيان المدني شروط وحدود لا ينبغي تجاوزها « العصيان المدني يتذرع بمبادئ التي من خلالها الدستور نفسه يعتبر شرعيا »² وعليه لا ينبغي للعصيان المدني في نظر هابرماس أن يقول إلا على أساس مبادئ من صلب الدستور وأن يتميز على كل أشكال العنف وكذا الحركات الاحتجاجية الثورية.

والعصيان المدني ليس دعوة للحروب ولا ضد إستقرار أمن المجتمع، بل هو شرعي وحتمي متى إستدعت الظروف ذلك وخضع لمبادئ دستورية قانونية لأنه بفضل العصيان المدني يمكن

¹ Jürgen Habermas : Ecrits politiques, culture, droit, histoire, tr : rainer rochlitz, christian bouchindhomme, Ed : du cerf, 1990, p 117.

² Ibid, p 117.

للجماعة القانونية أن تتعرف على مشاكل لم تخطر على بالها، هذه المشاكل تم نقلها من المجتمع المدني الى صناع القرار عبر وسائل الاتصال لتحريك ونوعية الفضاء العام، مثل المشكلات البيئية السباق نحو التسلح ... الخ إذن العصيان المدني هو من أنجع السبل التي يمتلكها المجتمع المدني وكذا الفضاء العمومي لا يقاضي الجماعة القانونية من سباتها وتنبهها بالمستجدات الواقعة للحياة، أي أن صناعة القرار في نهاية المطاف هي نتيجة حركة تتم من الخارج الى الداخل، من الهامش الى المركز وممثل بالمؤسسات السياسية المخولة لصنع القرار، وثنائية الهامش والمركز استوحاها هابرماس من فلسفة بيتر Peter « ولقد وجد هابرماس سندا لرأيه في فلسفة Peter فعوض أن تكون القرارات ممرزة في يد السلطة الادارية بصفتها تعبيراً عن مركزية الدولة أوبمثابة مخرج، فهي خاضعة للقوى الاجتماعية، حيث تخضع القرارات إذن عند بيتر بثنائية المركز والهامش»¹.

يمكن اعتبار العصيان المدني كمفهوم أفرزته الفلسفة الامريكية على يد رولز وثمانه هابرماس، وهو من الاساليب المهمة التي يمكن للمواطن انتهاجها، لتصويب المسار الديمقراطي ولتصحيح المبادئ المعالم التي تبنى عليها الدولة الحق الديمقراطية، وكذا الديمقراطية التشاربية كممارسة إجرائية، لكن هذا لا يعني التشجيع على العصيان المدني في أية لحظة، أوفي أية ظرف من الظرف، بل يمكن إتخاذه كأخر سبيل يطمح من خلاله المواطنين التغيير بعدما جربوا حلولاً اخرى وباعت بالفشل، لكن ينبغي تعبيد الطرق الممهدة أولاً وقبل كل شيء لارساء معالم ديمقراطية، تداولية وتحقيق دولة الحق الديمقراطية كدولة تتسجم وتتأقلم مع المعطيات الجديدة لظاهرة العولمة مع واقع التعددية بفصل بين مفهومي الدولة - الامة والانتقال الى شكل ما بعد الامة كبديل للامنة التي حلت بالدولة الوطنية وكتجاوز للقيم والمبادئ الاثنية الداعية

¹ الاشهب محمد عبد السلام وآخرون: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات الى السرديات الصغرى، تنسيق اسماعيل مهنانة، مرجع سابق، ص: 259.

الى التعصب والى الحروب، فكيف يتم ذلك والى اى مدى سيستهم هذا الشكل الجديد في انشاء مجتمع عابر للأوطان ومن ثم ارساء قيم المواطنة العالمية والهوية ما بعد التعاقدية؟

المبحث الثالث: من الدولة- الأمة الى ما بعد الدولة- الأمة .

شهد العالم تحولات إقتصادية وسياسية تبرز تظاهراتها في الانتشار الواسع للتقنية والانتاج الرأسمالي الضخم، ولزيادة الاستهلاك، علاوة على تطور وسائل الاتصال وزيادة التبادلات الاقتصادية، وكذا الثقافية بين مختلف القارات، والسرعة المتنامية في التقلبات التي عرفتتها الشعوب ومثل هذه التحولات لها اثر على شكل الدولة - الأمة، من ثم على الشعور الوطني، خاصة بعد انتشار ظاهرة العولمة مما يستوجب التفكير في افاق شرعية جديدة تتجاوز الاطار الوطني الى ما بعد الوطني، فتح مجال لتبني رؤية جديدة لا تتمثل في التصور التقليدي للدولة - الأمة، بل تقوم على تصور جديد لمستقبل الدولة - الأمة في ظل التطورات التي يشهدها العالم في كتابه ما بعد الدولة - الأمة والذي يعد تكملة لكتاب الحق والديمقراطية فكيف تتشكل مفهوم الدولة - الأمة؟، وما هو الانسداد الذي عرفتته؟ وكيف اثرت العولمة على هذا الشكل ومن ثم ما هي الميكانيزمات التي سيتم بها التحول الى شكل ما بعد الدولة - الأمة؟

1- تعريف الدولة:

« الدولة في لغة الاستيلاء، والغلبة، والشيء المتداول، فيكون مرة لهذا ومرة لهذا»¹ فالأساس الذي تقوم عليه الدولة من خلال هذا التعريف هو القوة والسلطة، وبالتالي فان الحياة التي يسير عليها الافراد تحدد بواسطة هذين العاملين كما تقوم اساسا على التداول اي التغيير في الحكام، وتعني الانتقال من حال الى حال آخر « دالت الايام، دارت، الله ، يداولها بين الناس، ودال الدهر، انتقل من حال الى حال »²، ولم يأخذ هذا المفهوم مدلولاً سياسياً الا في عصر النهضة فهي ظاهرة حديثة، افرزها عصر النهضة الاوروبية، ولم تعرف التجمعات السابقة هذا النوع من التشكيل السياسي، وتختلف على المجتمع المدني، كما جاء على لسان هيجل « ان الدولة الحقيقية التي أعضاؤها مواطنون، واعون بان ارادة واحدة » الكل « ترتفع فوق المجتمع المدني مادام ان الدولة هي واقع الارادة الجوهرية ... انها العقلي في ذاته ولذاته

¹ صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، 1972، ص: 568.

² المرجع نفسه، ص: 568.

هذه الوحدة الجوهرية هي غاية خاصة ومطلقة وثابتة، تحصل الحرية منها على قيمتها العليا¹، والتجمعات الانسانية السابقة لا يصدق عليها مفهوم الدولة لأنها كيانات ناقصة تفتقر الى الصبغة العقلية والدولة الحقيقية والدولة الحقيقية هي التي تعترف بحرية الذات، وتدمجها في الاطار العام الذي تتواجد فيه وهي تزداد كلما فصحت المجال للمبادرات الفردية « والدولة هي التنظيم السياسي لطبقة السائدة في الاقتصاد غرضها هوحماية النظام القائم وقمع مقاومة الطبقات الاخرى »²، فالقوى الاقتصادية هي المحددة لنوع الدولة وشكلها وهي ترتبط بها ارتباطا ماديا ففي المجتمعات الرأسمالية ولنقل الدول الرأسمالية تعطى القوى والغلبة لأرباب العمل المسيطرون اقتصاديا وسياسيا فالدولة هي وسيلة واداة يمتلكها مالكي وسائل الانتاج المستغلين للطبقة العاملة بعكس الدولة الاشتراكية، فالطبقة العاملة والبنية التحتية هي التي تملك السيطرة والديكتاتورية العظمى.

والدولة هي هيئة مسخرة لاستخدام القوة والعنف وهووسيلة عادية وطبيعية للسلطة كما يعتبر شرط أساسي لقيامها وغيابه يعني غياب الدولة « يجب تصور الدولة المعاصرة كجماعة معاصرة ففي حدود اقليم محدد، بما هوأحد سماتها الخاصة، تطالب بحدة بضرورة إحتكار العنف المادي المشروع لمصلحتها الخاصة، إن ما يميز عصرنا بالتحديد، هوأنه لا يمنح حق إستعمال العنف للتجمعات الاخرى وللأفراد إلا في الحدود التي تسمح بها الدولة، فالدولة تفرض نفسها كمصدر وحيد للحق في العنف »³، وترتبط الدولة في نظر فيبر بالعقلانية وبالخصوص العقلانية الغربية، وإن العقل عندما يعلوالى المرتبة الاولى، فإنه يتحكم في القيم الاخرى فأينما وجدت هي نتاج عقلائي، تحمل نصيبا من العقلانية مادامت تعني التنظيم والتنظيم هوالمسلك الافضل للوصول الى هدف المرسوم، يقول المعجبون بفيبر: « لقد أظهرت اليوم التجربة أنه

¹ هيجل فريديريك: مبادئ فلسفة الحق تر: تسيير شيخ الارض، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1974، ص: 23.

² روزنتال، م. يودين، ب: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة بيروت، ط5، 1985، ص: 202.

³ بهايي محمد: الدولة والمجتمع 2 نصوص فلسفية مختارة و مترجمة، ج 12، إفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2013 ص: 63.

كان على صواب، رغم الثورات ضد البرجوازية فألغت الملكية الخاصة، وغيرت قواعد الانتاج إنتفى نفوذ الطبقة الوسطى في كل الميادين، ومع ذلك لم يتغير شيء في أداة الدولة هذا الدليل على أن اصلها لم يكن في مستوى العلاقات الاجتماعية بل في مستوى القيم والذهنيات
1. «

ولقد ساهم العقد الاجتماعي في الفترة الحديثة في الانتقال من المجتمع الطبيعي الى المجتمع المدني، ومن حكم الامير والملك الى حكم الشعب، ونتج عن ذلك ايضا تمييز بين المجتمع المدني والدولة، ومن ثم تجريد هذا الشكل من العنف كأساس لوجودها، فأمل المواطنين في العيش وفق نظام عادل، يخدم المصلحة المشتركة للجميع دفعهم الى اتفاق فيما بينهم للانتقال من المجتمع الطبيعي مؤسس على حقوق طبيعية الى مجتمع مدني أين سيتم تقنين هذه الحقوق، بشرط أن يوفر هذا الشكل الجديد وهوالدولة (الحديثة) حماية متكافئة، إحترام متساوي إعراف متبادل بين الجميع. ولقد صاحب هذا الانتقال التفكير في الاجراءات اللازمة والضرورية للتعبير عن حقوق الانسان التي من شأنها ضمان حماية المواطن وذلك من خلال إنشاء دستور يعبر عن هذه الحقوق في قالب قانوني يسير بموجبه الكل، وإن اختلفت مصادر التشريع في الدستور وشكله من فيلسوف إلا ان النقطة الاتفاق بينهم هوأن الدستور هوالرابطه التي يتم بموجبها تحديد علاقة المواطن بالدولة وعرف هذا النمط من الدولة بدولة القانون «المبادئ الدستورية يجب أن تأخذ مكانها في المضمون التاريخي لأمة المواطنين إذ تشكل رابطة مع التشجيعات والتحفيزات وعقليات المواطنين لكي تتجسد في التطبيقات الاجتماعية وتصبح قوى محركة للمشروع ايضا قوة ديناميكية لخلق تجمع المواطنين الاحرار والمتساوين»².

وكان لظهور الثورتين الفرنسية والامريكية في نظر هابرماس دورا في ظهور شكل الدولة - الامة، أي الشكل الذي يجمع بين التنظيم السياسي الشعور بالانتماء القومي، لكن قبل

¹ العروبي عبد الله: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط6، 1998، ص: 84.

² Jurgen Habermas: L'integration Republique, op,cit, p 77.

هاتين الثورتين نشأت الدولة - الأمة كفعل لسيادة وليس كمصدر للسيادة، وهذا ما يظهر في تاريخ كلمة أمة بالنسبة للرومان natio تعني إلهة الولادة أوالمجيء la provenance ، وحافظت الأمة على هذا المعنى حتى فترة القرون الوسطى وحتى القرن الخامس عشر وإرتبط مفهوم الأمة بمقومات روحية ومعنوية « فحسب الاستخدام الكلاسيكي الامم في الاصل هي جماعات اندمجت جغرافيا بواسطة الاستعمار، والاحتكاك الثقافي عن طريق اللغة، والعادات والتقاليد المشتركة ولن تندمج سياسيا عن طريق التنظيم الحكومي ».¹

كما أحدثت الثورة الفرنسية انقلابا في المفاهيم، اذ لم يعد ينظر الى مفهومي الدولة- الأمة كمفهومي مستقلين بحيث يشير الأول الى التنظيم السياسي والثاني الى جماعة من الافراد تربطهم مقومات مثل اللغة والدين والتاريخ بل اصبحت الأمة هي مصدر السيادة الوطنية، اذ تشكلت الثورة الفرنسية التي استلهمت افكارها من كتاب الأب الراهب ايمانويل جوزيف سيباس (1748-1836) E-J-Sieyes ماهي الطبقة الثالثة * « أهم مصدر سياسي لفكرة قومية نظرا الى ان الأمة اصبحت في سياق الثورة الفرنسية المصدر الوحيد للسلطة السياسية هنا تشير الأمة بدالاتها الى فكرة المواطنة المشتركة والمتساوية، ومن هنا أتى شعار الثورة الفرنسية الحرية اخاء، مساواة ».²

ونفهم من هذا أن الإندماج الاجتماعي وانتفاء المواطنين الى الدولة الامة الذي يتم عبر مقومات عرقية ، بل انفصل نهائيا عن مفاهيم ما قبل السياسية من تقاليد ولغة واصل ... الخ وحدث بفعل الاجراء الديمقراطي والارادة السياسية، فلقد نشأت الديمقراطية كتتنظيم سياسي في

¹ Ipid,p70.

* في النظام القديم تألف البرلمان الفرنسي من ثلاثة اجزاء، الطبقة الأولى، التي تمثل النبلاء، الطبقة الثانية، رجال الدين والطبقة الثالثة، العوام، رفض سيباس المزاي الممنوحة للطبقة العليا، وقدم الحجة على أن افراد الامة جميعهم مواطنون، ومن ثم فهم متساوون امام القانون، انظر:

أموت اوزكيريمللي: نظريات القومية، مقدمة نقدية ، تر: معين امام ، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان ط1، 2013، ص: 46.

² المرجع نفسه، ص: 46.

الدول الغربية واخذت شكل الدولة الامة، ويقسم هابرماس بنية الدولة الامة في كتابه ما بعد الدولة-الامة الى اربعة اشكال حدد مميزات كل منها:

1- الدولة الادارية والضريبية L'Etat administratif et fiscal

2- الدولة الاقليمية ذات السيادة L'Etat territorial souverain

3- الدولة- الامة كتطور للدولة الاقليمية ذات سيادة L'Etat- Nation

4- دولة الحق الديمقراطية ودولة المجتمع كشكل أخذته الدولة الامة L'Etat de droit démocratique et L'Etat social

1- **الدولة الادارية الضريبية:** وهي الدولة الناتجة عن الفصل بين المجتمع والدولة وهوبمثابة تقسيم للعمل والوظائف بين لدولة والمجتمع وتستوجب من جهة اخرى تطور اقتصاد السوق المعتمد على قرارات غير مركزية اي على عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، بل عليها أن تفسح المجال لاقتصاد السوق في تسيير شؤونه الخاصة من تبادلات تجارية، عمليات إنتاجية بناء على حقوق ذاتية كما يتمثل دور هذه الدولة في أداء مهام إدارية ويتكفل القانون في هذه الحالة بحماية المجتمع من الدولة، كما فرضت نظاما ضريبيا على الموارد المالية التي حققها الاقتصاد المخصص لتسيير شؤونها، وكذا المؤسسات الخاصة بها، ونتج عن الفصل بين الوظيفة السياسية وكذا الاقتصادية نتيجتين هما: « فمن جهة الدولة لها إمتياز الإستخدام الشرعي للقوة وتحفظ بكفاءات التنظيم الاكثر أهمية فيما يخص الادارة الشعبية. ومن جهة ثانية: القوة الشعبية ذات الوظائف الخاصة بكونها دولة ضرائبية تعتمد على موارد متولدة من قبل التبادلات الاقتصادية التي تتطور بحرية في الاطار الخاص ».¹

2- **الدولة الإقليمية ذات السيادة:** من غير الممكن الحديث عن الدولة دون الحديث عن الاقليم والسيادة، فالإقليم هوالمساحة التي تمارس عليها الدولة مختلف نشاطاتها وهوما يحدها عن دولة اخرى فكل دولة، وتعرف الدولة تعرف باستقلاليتها وسيادتها ونعني بذلك قدرتها على

¹ Jürgen Habermas : Après L'Etat – nation, op, cit, p, p 50 – 51.

تسيير شؤونها بذاتها دون خضوعها لسلطة خارجية، كما تحدد الجنسية بناء على هذا الإقليم أي بناء على الانتماء الى حدود جغرافية لهذه الدولة، وتتمتع المواطنون إنطلاقاً من هذا الانتماء بحقوقهم المختلفة.

كما تتحدد المواطنة بالانتماء والولاء الى الدستور إضافة الى الأرض « وبناء على هذا الإقليم... فإن سيادة الدولة الخارجية تؤسس على حق الاعتراف المتبادل لوحدة الحدود الدولية ويضمن الإستقلال الذاتي قدرة الدولة على تمثيل السيادة، وعلى حماية حدودها ضد أي عدو خارجي، والتمسك بالقانون والنظام في الداخل¹، كما شكلت الحدود الإقليمية مجالاً للفصل من جهة بين الممارسة السياسية ذات السيادة، والمتمثلة في التشريع القانوني، والتمتع بالحقوق الإيجابية، والتي تمكنهم من تنظيم ذواتهم بصفة شرعية، ومن جهة بين الفعل الاجتماعي بتحديد الوظائف الاجتماعية للمواطنين والمجتمع كجماعة تواصلية « وضمن حدود الدولة الإقليمية يتكون من جهة المجتمع السياسي، كذات لها القدرة وإمكانية الشرعنة الذاتية المطلقة من قبل المواطنين المجتمعين ديمقراطياً، ومن جهة أخرى تتكون من المجتمع كموضوع له إمكانية الفعل²».

3- الدولة الأمة: وهوشكل من التجمع قائم على أساس الربط بين الدولة كاجتماع سياسي وكمصدر لسيادة الدولة، لا كشعور عاطفي وتجمع إثني، إنه التجمع الناتج عن التفاعل بين الدولة والأمة في تحقيق الاندماج بين المواطنين، فالأمة أصبحت تعرف كجماعة سياسية مبنية على روابط مجردة لا على رابطة اللغة والتاريخ، ويشترك في هذه الروابط كل عضوينتمي الى الأمة حتى ولو كان أجنبياً وبفضل هذه الروابط سيكتسبون هوية جديدة، تتجاوز الولاء، والانتماء الى أسرة، الفرد أوقريته أو مملكته، وسيحققون نظامنا بناء على وحدة الإقليم « لا يمكن تحقيق حق تقرير المصير الديمقراطي إلا عن طريق تحويل الشعب السياسي الى أمة مواطنين

¹ Ibid, p 51.

² Ibid, p 51.

يتحملون بأنفسهم قدرهم السياسي، لكن المشاركة السياسية للذوات تتطلب إدماج ثقافي للمجتمع وتحقيق هذا المطلب يرتبط بفكرة أمة التي عن طريقها المواطنون يطورون شكل جديد لهوية مشتركة»¹.

4- **دولة الحق الديمقراطية:** وهي الدولة التي يجذبها المواطنون ويرغب فيها الشعب كونها مبنية على إرادة الشعب وعلى حرية الرأي وعل التأسيس للحق من قبل الذوات المشكلة للدستور الديمقراطي، فلقد ساهمت نظرية العقد الإجتماعي الممثلة بجان جاك روسووجان لوك في تعميق أهم مبادئ النظام الديمقراطي، كما شكلت الدافع الرئيسي لإنتقال الحكم من سلطة الأمير الى سلطة الشعب وسيادته، وذلك عبر الفصل بين السلطات الثلاثة وإعتبار الإرادة العامة مصدر السيادة والسلطة حسب روسو، ويثمن هابرماس كل من أفكار روسووجون لوك حول السياسة ويدرجةها ضمن مبادئ دولة الحق الديمقراطية. وعلاقتها بالتواصل وإبتيقا المناقشة « سيادة الشعب مرتبطة بصفة داخلية مع الحريات الذاتية تعقد علاقات مع السلطة المنظمة دوليا. من أجل أن يكون المبدأ الذي من خلاله كل سلطة دولة تتبثق وتصدر من الشعب عن طريق لافتراضات التواصلية، وإجراءات تشكيل الرأي ومأسسة الإرادة»².

وصاحب إنتقال السلطة من الأمير الى الشعب تحول الحقوق وتناميها من حقوق ذاتية الى حقوق الإنسان والمواطن وتوسعى دولة الحق الديمقراطية بناء على ضمان التوازن والتكافؤ بين المساواة القانونية واللامساواة الواقعية الاجتماعية الى تحقيق الشرعنة الديمقراطية، لكن المشكل المطروح يكمن في كيف يمكن لدولة الحق أن تضمن المساواة في ظل اللامساواة، علما أنها تتنادي بحق المساواة بين الأفراد كحق أساسي وشرعي، والواقع الاجتماعي يفرض التفاوت ويؤسس بناء على التمايز الطبقي الناتج عن الإقتصاد الرأسمالي القائم على الملكية الخاصة وعلى المنافسة الحرة، إذ لا يمكن لدولة الحق في هذه الحالة أن تحقق مبدأ تكافؤ

¹ Ibid, p 52.

² Jürgen Habermas : Droit et Démocratie, op.cit, p, p 153 – 154.

الفرص والمساواة بين الأفراد في ظل نظام اقتصادي لا يعترف إلا بالتفاوت كحق طبيعي، «
وبما أن الإقتصاد الرأسمالي يخضع لمنطقه الخاص فمن المستحيل بالنسبة له الإمتثال
بالإلتزامات الصارمة لدولة الدستور الديمقراطي، لكن بالعكس ينبغي على السياسة أن تجعل
الإستقلال الذاتي الخاص والإستقلال الذاتي الشعبي مكتملا بالقدر الكافي، وتحقيق هذا
الإكتمال سيهدد شرعية الديمقراطية»¹.

إن الجدل القائم بين تحقيق المساواة وبين اللامساواة الإجتماعية والمساواة القانونية أسس
لقيام نظام جديد ودولة جديدة وهي دولة المجتمع، وهي الدولة التي تقوم على شرعية المبدأ
الديمقراطي وعل الحد من مخاطر النظام الرأسمالي وإدماج الحقوق الإجتماعية الى جانب
الحقوق السياسية، ويمكن القول أن دولة المجتمع هي بمثابة تنظيم جديد لتجاوز نقائص النظام
الليبرالي المؤسس على حق الحرية وعلى حقوق سياسية « نشأت هذه الدولة في أوروبا بعد
الحرب العالمية ما بين سنتي 1945 و1970 ومن مميزاتا إتفاقيات جماعية لتسوية الرواتب
مراقبة الدولة للصناعات الرئيسية، توسيع قطاع الخدمات العامة مع تأمين العمل، سياسة
ضريبية للتخفيف من اللامساواة الإجتماعية، واخيرا سياسة دولية دورية لمنع من أزمات
النمو»².

إن غرض دولة المجتمع هو التخفيف من حدة التفاوت الطبقي ومن توفير شروط الحياة
الإجتماعية للمواطن ذلك لأن الحقوق الإجتماعية لا تقل أهمية عن الحقوق السياسية ويصطلح
البعض على تسميتها بدولة الرعاية Etat providence دولة الرفاه نظرا للرعاية التي تقدمها
للمواطنين من إحلال لمبدأ العدل والتخفيف من شبح الإلتزامات الاقتصادية والتعويض الذي
تقدمه للمواطن عن طريق الضمان الاجتماعي ولقد إنتهجت العديد من الدول الأوروبية هذا

¹ Jürgen Habermas : Après L'Etat – nation, op, cit, pp 53 –54.

² Jürgen Habermas : Démocratie ou Capitalisme? dans la dette souveraine, économie politique et Etat (dir) Julia christ, Ed: l'école des hautes études en sciences sociales, paris, France 2018, p 116.

النهج خاصة بعد الحر العالمية الثانية « لقد غدت دولة الرعاية شكلا من أشكال الدولة الاكثر حضا في اوربا الغربية خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فهي تهدف من خلال سياستها التدخلية إلى الاسراع بمسلسل التنمية عن طريق التحكم في السياسات المالية، ووضع مخططات إقتصادية إضافة الى وضع برامج إجتماعية ».¹

لقد تم توسيع الحقوق عما كان عليه من قبل في ظل النظام الليبرالي الى إضافة تبني الدولة مهام إدارية جديدة، تفعيل دورها على المستوى الاجتماعي الى جانب السياسي، وبناءا على تحقيق التكامل بين الجانبين الاقتصادي والاجتماعي، فإن دولة الرفاه تتولى مهمة تحقيق الاندماج وتوطيد عرى التواصل بين فئات المجتمع المختلفة، وبإعتمادها على هذه الحقوق فإنها تمنح التنظيم الديمقراطية طابع الشرعية « تدخلات دولة المجتمع المؤسسة على حقوق أساسية وسعت من التشريع الذاتي الديمقراطي، ومن منح الأفضليات للمواطنين الدولة الأمة عن طريق إدماج التنظيم الذاتي للمجتمع المعرف بصفة دقيقة كدولة الامة ».²

وما يمكن ملاحظته من خلال تطور الاشكال الأربعة للدولة أن هذا التطور أكسبها طابع الشرعنة، ومكنها من إدماج الإجراء الديمقراطي الذي تطور بصفة خاصة في أوروبا نتيجة الحداثة الغربية، لكن مع تنامي ظاهرة العولمة والتطور الذي عرفته الاقتصاد يدفعنا للتساؤل عن التأثير الذي مارسه هذه الظاهرة على الشكل السياسي، فهل العولمة عملت على انتشار نموذج الدولة الأمة عبر العالم أم أنها كانت وراء زواله وتلاشييه، فإذا كان الأمر كذلك ماهو الشكل السياسي الأنسب الذي يمكنه تعويض شكل الدولة الأمة، وهل بإمكانه مواجهة تحدياتها، والصمود أمام متغيراتها؟

لقد ظهرت العولمة كنتيجة للإنتشار الواسع لشبكات الإتصال، من أجهزة الراديو، الأنترنت ... الخ والسرعة الفائقة لحركة النقل سواء للبضائع أولالأشخاص وحتى تبادل المعلومات

¹ البلواني عادل: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2014، ص: 114.

² Jürgen Habermas : Après L'état – nation, op, cit, p 54.

وعززت هذا التبادل والتواصل، نفسه الأعمار الصناعية، وكل هذه التبادلات تجاوزت الحدود الوطنية إلى ما بعد الوطنية، لكن ما ساهم في بلوغ العولمة مستوى أكثر علوا هو الممارسة الاقتصادية نظرا للتزايد المفرط الذي شهدته التبادلات الاقتصادية على المستوى العالمي وحدد هابرماس في كتابه ما بعد الدولة - الأمة التطورات الأربعة للعولمة الاقتصادية .

1- توسيع وتكثيف التجارة ما بين الدول.

2- النمو المتزايد والتأثير الكثير لمؤسسات العابرة للأوطان على العلم اجمع.

3- ظهور استثمارات اقتصادية خارج البلدان المحلية نحو دول أخرى كون هذه الدول لا يتطلب فيها الاستثمار كلفة باهظة ويبدو عاملة غير مكلفة إضافة إلى نقص تكلفة الضرائب مقارنة مع البلد الأصلي.

4- التسارع غير المسبوق للنشاطات الرأسمالية في الأسواق المالية والانتشار الواسع والقوي لظاهرة العولمة الاقتصادية شكل عائقا أمام شرعية الاجراء الديمقراطي وتسبب في عجز الدولة - الأمة في مواجهة الاقتصاد المعولم لذلك لا بد من التعامل مع العولمة بحيطه وحذر وبتقرب مساراتها « يجب فحص اجراءات العولمة بدقة لكي تعي اذا كانت هذه الاجراءات تضعف قدرة الدولة الوطنية على التحكم في حدود نسقتها، وهل العولمة الاقتصادية قوة جامحة تخضع لها الليبرالية بصفة لا يمكن نقادها »¹.

يرى هابرماس ان شكل الدولة - الأمة اصبح مهددا بخطر العولمة وهذا نضرا الى العجز الذي اصبح يعانيه هذا الشكل امام التحديات الجديدة والمشاكل التي افرزتها العولمة كمشاكل تخص الانسانية جمعاء والتي تستدعي مشاركة كل الذوات قاطبة لايجاد حل لها فالكل اصبح مسؤولا، امام هذه المخاطر « يمكن ملاحظة اخطار جديدة لا تحترم الحدود تظهر من خلال فعل اسهام للدوائر الايكولوجية من خلال فعل انشاء تكنولوجيا هشة مثل القنبلة الذرية ثقب

¹ Ibid, p 58.

الاوزون، الامطار الحمضية الناتجة عن مخاطر التحولات الايكولوجية والتي لا تخضع للرقابة في الاطار الوطني، والتي تتجاوز قدرة التنظيم لدولة واحدة¹ وتظهر تأثيرات العولمة على الدولة -الامة حسب هابرماس من خلال اربعة مستويات.

1- على مستوى الامن القضائي وفعالية الدولة الادارية .

2- سيادة الدولة الاقليمية.

3- الهوية الجماعية.

4- الشرعية الديمقراطية للدولة الامة.

1- فعلى مستوى الامن القضائي نظر لإنتشار الجرائم المنظمة كتجارة الأسلحة وكذا المخدرات لا يمكن للدولة مراقبة حدودها ما دامت هذه الاخيرة تتخللها فجوات ومن جهة اخرى عجزت الدولة - الامة على مراقبة تسريبات الاموال وحركتها بحكم النشاط المتزايد لرؤوس الاموال خاصة وان الشركات العابرة للأوطان فتحت اسواقا عالمية خارجية ومؤسسات خارج نطاق الدولة الاصلية بحثا عن اماكن انتاج بتكلفة منخفضة، نتج عن ذلك نقص في مداخل الدولة التي من الممكن ان توفرها عن طريق الدخل الضريبي « وفي دول L'OCDE* انخفضت الضرائب حول المداخل القصى والراس المال والمؤسسات الى درجة ان قسيمة المداخل الضريبية المنتزعة من الفوائد عرفت انخفاض مفاجئ منذ نهاية 1980 مما ادى الى ارتفاع نسبي لرسوم الاستهلاك وضرائب العائدات².

¹ Ibid, p 59.

* هي منظمة تهدف الى التنمية الاقتصادية والى إنعاش التبادلات التجارية، تتكون المنظمة من مجموعة من البلدان المتقدمة التي تقبل مبادئ الديمقراطية التمثيلية، وإقتصاد السوق الحر خلال العقد الماضي عاجت مجموعة من القضايا الاقتصادية والبيئية والاجتماعية وساهمت في تعميق المشاركة مع دوائر الاعمال ونقابات العمال غيرهم من ممثلين المجتمع المدني على سبيل المثال المفاوضات في منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية في المجتمع الضريبي وقد مهد الطريق والمعاهدة الضريبية الثنائية في جميع أنحاء العالم من بين أعضائها ألمانيا فرنسا بلجيكا كندا سويسرا تركيا من بين 34 عضواً نظر الساعة 01 سا و47 د 26/03/2019 : [https:// ar .M. Wikipedia .org](https://ar.M.Wikipedia.org)

² Jürgen Habermas : Après L'état – nation, op, cit, p 60.

2- وعلى مستوى سيادة الدولة الإقليمية فالعولمة أصبحت مثل النهر الجارف الذي اقتلع سيادة الدولة الوطنية من جذورها وافقدها على التحكم في هذه السيادة فالتدفق المستمر للعولمة على السيادة الوطنية دفعها برماس الى التفكير في ايجاد حل لهذا المأزق من خلال ربط سيادة الدولة الإقليمية بسيادة اخرى منها سيادة السلام اللوستفالي* *paix westphalie* للدفاع عن سيادة الدولة - الأمة على الصعيدين الداخلي والخارجي، كم لم يعد من السهل للدولة الإقليمية إتخاذ قراراتها بذاتها لا كنتيجة للإنتشار الواسع للإقتصاد العالمي والسوق الحرة فحسب، وإنما أيضا كنتيجة لظهور منظمات عالمية حكومية وغير حكومية ONG، مثل السلام الأخضر GREEN PEACE .

إلا أن هذه المنظمات أفقدتها سلطتها وهيمنتها على حدودها بالتزايد تدخل هذه المنظمات في الشؤون الداخلية للدولة الوطنية بإعتباره أمرا مبرارا كحماية حقوق الإنسان والبيئة ... الخ هذا علاوة على إضعاف النسيج الإجتماعي، والرأي العام لإتخاذ قراراته بنفسه وعدم تكافئ المستويات المعيشية م الكثافة الإنتاجية لهذه الظاهرة، والذي تسبب في تهميش الفئات الفقيرة « على المستوى الجهوي الدولي، العالمي، شهدنا ولادة أنظمة تسمح بتسيير ما بعد الدولة الوطنية بالتعويض على الاقل بصفة جزئية خسارة قدرت الفعل الوطني في بعض المجالات الوظيفية وكمثال على ذلك في المجال الإقتصاد، يمكن تعويض هذه الخسارة على مستوى

* معاهدة ويستفاليا هي الإتفاق الذي تم التوقيع عنه في 24 أكتوبر 1948 والذي وضع حد الحرب الثلاثين سنة في أوروبا والتي كانت دائرة بين الأمراء الألمان البروتستانت والسلطة الإمبراطورية الكاثوليكية، أما التسمية فترجع الى المدن الألمانية الواقعة في ويستفاليا التي جرت فيها المفاوضات بين الأطراف المتصارعة، وهي مدينة مونستر Munster بالنسبة للكاثوليك ومدينة أسنابروك Osnabruck بالنسبة للبروتستانت ولأنها أفضت الى قرار مبدأ الإستقلالية وعدم التدخل في شؤون الداخلية للمقاطعات فإن هذه المعاهدة تمثل البداية الحقيقية للتصور الحديث للسيادة الوطنية أنظر: عبد العزيز ربح: ما بعد الدولة - الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2011، ص ص: 21

البنوك وأيضاً على منظمات التجارة العالمية * GATT ... المكاتب الخاصة لهيئة الأمم المتحدة»¹.

3- الهوية الجماعية هي من بين المجالات التي تسببت العولمة في خرقها للمجال الثقافي الهجرة المتنامية من دول العالم الثالث الى الدول الأوروبية، ومن الدول الفقيرة الى الدول العظمى عملت على تغيير تركيبة المجتمعات، ولم تعد تعرف كما كانت من قبل بطابعها الأثني الديني والعرقى والثقافي، بل غدت مجتمعات متعددة الثقافات وفي هذه الحالة يمكن طرح التساؤل التالي، هل يمكن للعولمة أن تؤثر على جوهر ثقافة التضامن بين المواطنين كما تطور ذلك في إطار الدولة - الأمة ؟

يشكل الاندماج السياسي بالنسبة للمواطنين ينتمون الى إقليم واحد مكسب رئيسي لا يمكن نقده لكن يرى هابرماس وجود مؤشرات تجزئة سياسية تتسبب فيها العولمة، كتفرقة بين ثقافة الأغلبية والأقلية وتمنع المساواة الثقافية للأقلية مع الأغلبية، وإن كان هذا المنع حسب ويل كيميلكا يقف عند تحقيق العدل للمجتمع وحتى في « المجتمعات المفتوحة نرى تضاعف ردود أفعال عرقية مركزية ethnocentriques للشعب الأصلي ضد كل ما هو أجنبي من كره وعنف لكل من يمارس الديانات الأخرى ولذوي البشرى المختلفة وكذلك بالنسبة للجماعات المهمشة المعاقين اليهود، كما يجب أن نذكر أيضاً في هذا الإطار انحلال التضامن المتولد عن التوزيع غير العادل للخيرات والتي من الممكن أن تتسبب في لانحلال السياسي»².

* وهو مصطلح إنجليزي General Agreement on tariffs and trade منظمة دولية تعني بتنظيم التجارة بين الدول الاعضاء من اهدافها ضمان انفتاح التجارة العالمية رفع مستوى العيش وتنمية الدخل وتطوير الانتاج وتنمية التجارة العالمية تأسست رسمياً سنة 1995، لكن ألياً عملها يعود الى عام 1947 مقرها بسويسرا حنييف
أنظر: <https://www.aljazeera.net> منظمة التجارة العالمية يوم 23/03/2019 على سا 18: 53 د.

¹ Jürgen Habermas : Après L'état – nation, op, cit, p p 62–63.

² Ipid, p 65.

لم يعد التضامن بين المواطنين حسب هابرماس يركز على عوامل مادية وإنما أصبح مدينا لروابط مجردة، فمن جهة فإن تعدد اشكال الحياة الثقافية عزز الهوية الوطنية، فقد عملت وسائل الاتصال على توعية العالم بوجود فرق بين الشمال والجنوب في الازدهار والتطور واثارت انتباههم بتدني نمط معيشتهم وبمعاناتهم لأشكال القمع والبؤس، مما زاد فرض الميل الى الهجرة خاصة الى الدول المعروفة بالهجرة الكلاسيكية و.م.ا. فرنسا بريطانيا، وتعدد اشكال الحياة المتولدة عن الهجرة سيؤدي حتما الى التصادم، فكيف يمكن للدولة - الامة في هذه الحالة ان تثبت حصانتها في التعامل مع هذه التعددية ؟

يرى هابرماس أن التخفيف من حدة الصراع بين الثقافات وتحقيق الاندماج والتضامن بين المواطنين المتعددي الثقافات لن يتم إلا عبر الاجراء الديمقراطي « فمن جهة الدولة الدستورية الديمقراطية هي اكثر قوة وحصانة من انظمة سياسية اخرى على مستوى المخطط المعياري لمعالجة مشاكل اندماج المجتمعات المتعددة الثقافات، ومن جهة اخرى هذه المشاكل تمثل بالفعل تحدي بالنسبة للدول الامم الكلاسيكية ».¹

إن تأسيس ثقافة سياسية مشتركة بين جميع المواطنين سيسمح باندماج أي مواطن من مختلف الجنسيات والأصول و متى حل بالبلد الذي قصده بنفس مستوى اندماج مواطنين آخرين مما يعني أن الدولة الدستورية الديمقراطية تفتح ابوابها أمام كل الفئات من دون إقصاء أحد وسيولد هذا الإجراء تضامن المواطنين ليس سياسيا فحسب وإنما اجتماعيا ايضا، ومن جهة أخرى الى جانب الاجراء الديمقراطي يتحقق الإندماج عبر إنشاء مواطنة متعددة الثقافات، فمن مصلحة المواطنين الحفاظ على شكل الحياة وتحقيق التعايش بينهم بناء على المساواة في الحقوق السياسية وكذا الثقافية بين مختلف الجماعات القومية، واللسانية ومختلف الديانات عن الثقافة السياسية لتحقيق الانسجام بين الذات، والتضامن فيما بينهم بناء على الوطنية دستورية.

¹ Ipid, p 67.

ويحكم الانتشار الواسع لوسائل الاتصال، والتسويق المنتجات المادية وكذا الثقافية وانتشار المواد والضغط الموحد للغة واحدة وثقافة واحدة، نفس أغاني الشهرة عقليات واحدة للشبان، الأفلام الموسيقى ستؤدي الى انتشار ثقافة موحدة تحمل بصمة النموذج الامريكي وستؤدي حسب هابرماس تدريجيا الى انفصال الثقافة الوطنية عن جذورها الأصلية ويسيء الى السمات المشتركة للأمة كجماعة اصلية « يدعو هابرماس للانضمام الى النظام الكوسموبوليتي ومن خلال وجهة نظره هاته يدافع عن الوطنية الدستورية هذا المفهوم يستوحى من الاشكالية الاجرائية التي ضمنها تتشكل فكرته عن الديمقراطية».¹

4 - الشرعنة الديمقراطية للدولة - الأمة، يسعى الإجراء الديمقراطي الى تحقيق الإدماج الاجتماعي وذلك عبر مشاركة سياسة للمواطنين من خلال انشاء ثقافة سياسية ليبرالية تعترف بحقوق المواطن الثقافية الى جانب حقوقه السياسية، كما يتولد الإدماج والتضامن إنطلاقا من سياسة تشاورية مؤسدة على مبادئ السيادة الشعبية وحقوق الانسان « ويمكن توقعه على المدى الطويل، إن وحده الاجراء الديمقراطي كحل شرعي، يمنح للمواطنين الحقوق المتساوية والمتقاسمة فيها بينهم ويولد التضامن».²

وبالإضافة الى دور الحقوق السياسية والثقافية ودورها في تحقيق الاندماج لا بد من إدراج الحقوق الاجتماعية فالمواطن كي يصبح مصدرا للتضامن ينبغي أن يجني ويتقاضى حقه من الحقوق الاجتماعية، وهذا ما عملت دولة الرعاية والرفاه على تحقيقه كون الحقوق السياسية لا تقل اهمية عن الحقوق الاجتماعية والايكولوجية، من سياسة تشغيل وحماية البيئة، سياسة التربية وسيادة توزيع الخيرات كسياسة أولية وغيرها لكن بحكم غزوالعامل الاقتصادي وعقب الأزمات التي عرفها الغرب وعواقب انعكاسات ظاهره العولمة الاقتصادية عرفت دولة المجتمع تصدعا، وفشلت أمام هذه المجريات القاسية، كما عرفت تراجع للميزانية الاجتماعية وارتفاع

¹ Yves Simtomer : La Démocratie impossible, op.cit, p 400

² Jürgen Habermas : Après L'état – nation, op, cit, p 72.

للفقاعات الاجتماعية دفعها لفرض الضرائب على مواطنيها أكثر من قبل نتج عنه فقدان الشعب الثقة في الدولة مما أدى الى ازمة شرعنة « بالقياس الى الشروط والظروف الاجتماعية المهددة لمشاركة سياسية واسعة فإن قرارات الديمقراطية المتبنية بطريقة صحيحة تفقد مصداقيتها ».¹

إن الأزمات التي طالت بشكل الدولة-الامة والعجز والضعف الذي لحق بها جراء ظاهرة العولمة، يدفعها الى ضرورة تجاوز هذا الشكل السياسي على مستوى السيادة والهوية والديمقراطية اضافة الى تجاوز ازمة دولة المجتمع الى شكل اخر وهوما بعد الدولة - الأمة لمواجهة هذه التحديات والتأقلم مع المستجدات والانتقال الى أطر فوق وطنية، والى مجتمع عابر للأوطان لتعويض نقائص الدولة - الامة.

يقترح هابرماس حولا يهدف من خلالها إسترجاع كيان الدولة وجعلها قادرة على اتخاذ قرارات تتماشى القرارات العالمية للمنظمات الدولية، يتمثل في الاتجاه الى مؤسسات ما فوق وطنية وعابرة للأوطان تكفل للمواطن حقوقه الاجتماعية، وتجعل الاقتصاد الوطني في خدمة هذه الحقوق، أي جعل الوظائف التي كانت تقوم بها دولة المجتمع اودولة العناية قبل أن تتأثر بتيار العولمة ضمن اطار ما فوق وطني كتحسين الرواتب، حماية البيئة، والعمران، التكفل بالصحة وجميع الخدمات التي تحقق المصلحة العامة « يوجد حل تغييري يفرض نفسه على الوعي المجرد، ونظريا يمكن القول انه يتعلق بتحويل وظائف كانت لحد الان تقوم بها الدولة الاجتماعية ضمن إطار وطني للوصول تقريبا الى ما فوق وطنية، ولكن ما ينقص في هذا المستوى هو نمط التنسيق السياسي قادر على ترتيب وتنظيم التبادلات العابرة للأوطان بطريقة تفرض على هذه التبادلات ».²

غير أن ممارسة حقوق اجتماعية على مستوى ما فوق وطني، بحاجة الى مؤسسة والى إجراءات تعزز هذه الممارسة أي بالإضافة الى تحسيس الأوضاع الاجتماعية و تفعيل البنية

¹ Ipid, p 77.

² Ipid, p 35.

الاقتصادية مع الاقتصاد المعولم فان الشكل الجديد الذي ستتخذه الدولة- الأمة يظل بحاجة الى مأسسة قانونية ودعمها لفكرة مجتمع عابر للأوطان وإنشاء مؤسسات فوق وطنية يعول هابرماس كنموذج لهذا الحل على مشروع الاتحاد الاوربي لا كمشروع اقتصادي ناتج عن توحيد عملة اليورو ولكن أيضا كمشروع وكإتحاد اجتماعي وسياسي فالحل يتجاوز الاتحاد الاوربي المندمج عن طريق السوق الاقتصادية الى تحقيق اتحاد اوروبي بالإندماج عن طريق الاجراء او المسطرة الديمقراطية وبالانتماء الدستوري « يعتبر الإتحاد الأوربي بحسب هابرماس فضاء ملائما لصياغة مثل هذا الانتماء ما بعد الوطني فمن جهة بدأت الدول الوطنية الاوروبية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تنزع نحو تطوير شعورها ما بعد الوطني، ومن جهة اخرى يستند الاتحاد الاوربي فوق ذلك على المبادئ الدستورية وليس على هوية قومية مشتركة».¹

والى جانب هذين العاملين لإعادة احياء ووظائف دولة الرعاية مع المتطلبات العالمية الجديدة، وتطوير بنية الاتحاد الاوربي اعتمادا على المسطرة السياسية (الديمقراطية - الدستور) يضيف هابرماس حلا ثالثا، وهو اقامة عدالة اجتماعية بناءا على التوزيع العادل للثروات، ويبرر ذلك من منطلق أن الإعتماد المتبادل الغير المتوازي في الخيرات والمكاسب وكذا الثروات والمنافع بين الدول المتقدمة ودول حديثة التصنيع، والدول التي هي في طريق النمو يؤدي الى حدوث اختلافات حول المصالح وأمام صراع المصالح المتناقضة ينبغي تكوين رأي عمومي يتجاوز الارادة الوطنية يتم بلورتها من قبل المواطنين بصفتهم المتأثرين الاوائل والمباشرين لتحديات العولمة ولا يمكن الانتظار من النخب الحكوميات تخلف هذا التعبير « لهذا السبب المتلقون الاوائل للمشروع كهذا لا تمثله الحكومات ولكن تمثله الحركات الاجتماعية والتنظيمات غير الحكومية بعبارة اخرى هم الاعضاء الناشطين والفاعلين في المجتمع المدني الراض للحدود الوطنية».²

¹ ربح عبد العزيز: ما بعد الدولة - الأمة ، مرجع سابق ، ص: 155.

² Jürgen Habermas : Après L'Etat – nation, op, cit, p p 39-40.

ويدعم هابرماس فكرته من خلال مطالبة ذوات الفضاءات العمومية، وكجماعة دولية بالسلام تجمعهم مصالح مشتركة.

وتعد المجازر التي تسببت فيها الحربين العالميتين مطلب كهذا، لم يكن ينتظر موافقة من قبل الدول بل وحتى الدول التي تسببت في الحرب، ان هذا التغيير هونناج لتغيير العقليات والافكار وطبيعة العلاقات التي اصبحت تجمع الذوات المختلفة والمتعددة الى درجة أن الإعلان العالمي لحقوق الانسان عكس هذا المطلب وأدان ببشاعة الحروب والجرائم ضد الانسانية، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أهمية المجتمع المدني في توعية الرأي وفي تعزيز الروابط الاجتماعية وتعميق الاجراء الديمقراطي، وكذا تحقيق سياسة الاندماج الكوني وأمام هذا الشكل الجديد المقترح من قبل هابرماس كحل وكمخرج للتحديات التي واجهت الدولة - الامة فانه سيظل بحاجة الى مقومات ومبادئ تعززه وتسعى الى تكثيف دوره في تحقيق الاندماج، ففيما تتمثل هذه المبادئ؟ وهل هي قادرة فعلا على تحقيق الإندماج الاجتماعي وكذا السياسي؟ ومن ثم الكوني؟ وهل بإمكانها تعويض نقائص الدولة- الامة ومن ثم تحقيق النجاح في اداء مهامها؟ هذا ما سنحاول الاجابة عنه في المبحث الاول والثاني من الفصل اذ

لأخير.

الفصل الرابع:

الدولة الكونية والقيم المحايثة لها بين الانفتاح والانغلاق.

المبحث الاول: الوطنية الدستورية ومشكل الاندماج.

المبحث الثاني: الهوية ما بعد وطنية ودورها في ضمان وتحقيق تعايش الثقافات المتعددة (أهمية تأسيس وحدة ثقافية سياسية في قلب تعددية الثقافات).

المبحث الثالث: حدود التصور الكسموبوليتي عند هابرماس بين الواقعية واليوتوبيا.

المبحث الأول: المواطنة الدستورية ومشكل الاندماج.

عرفت المجتمعات الغربية الأوروبية مرحلة متقدمة من التطور كشفت عن قدرة العقل اللانهائية في تخليص الانسان وتحريره من جميع السلطات ومن الطبيعة وفي تجاوزه لما هو قديم، فقد عبر العقل عن مرحلة متجددة واكبت عصر التنوير عرفت بالحدثة، أصبح فيها الإنسان مركز الكون وعبرت عن نمو العقلنة في مجالات مختلفة اقتصادية وعلمية وسياسية وكان من نتائج الحدثة بروز شكل الدولة - الأمة بوصفها كيان اجتماعي وسياسي عملت على خلق روابط اجتماعية ومدنية منها المواطنة والهوية « ففي اللحظة التي تتشكل المواطنة في النسيج الاجتماعي والمؤسسي، تجد نفسها مندرجة في مسار تحولها الى مؤسسة فعالة ومنتجة، تتسج خيوط المؤسسات الاجتماعية لتؤول هي كذلك الى فضاء الحدثة، ولتبين وفق منطقها الداخلي، فالحدثة هي بمثابة فعل قلب الارض (اقصد الارض الاجتماعية) من أجل إنبثاق المواطنة»¹.

ومع تنامي ظاهرة العولمة وتحديات القرن الواحد والعشرين بتطور وسائل الاعلام والاتصال، والاقتصاد العالمي، وتحرر دول شرق ووسط أوروبا من الاتحاد السوفياتي، وظهور النزعات القومية في أوروبا، أدى إلى فتح النقاش حول ظاهرة الهجرة، وحق المواطنين في تقرير مصيرهم، في ظل نظام ديمقراطي، يحفظ حقوق الإنسان، وتهيئة الطريق للمواطن العالمي فقدت الدولة - الأمة قدرتها على الاندماج الاجتماعي وسلبت منها العولمة أهميتها كل هذه العوامل أثارت إنتباه هابرماس حول تآكل شكل الدولة - الأمة، ودفعت به إلى ضرورة البحث عن مسار دمج اجتماعي جديد يتجاوز هذا الشكل، يمنح للمواطنين حقوقا متساوية أمام القانون بما فيهم الاجانب، والهاجرين، ويلزمهم بإحترام الدستور، بإعتباره الهيئة القانونية التي ينبغي أن يخضع لها الكل، ومن ثم فإنه لم يعد أي مجال الحديث عن القومية والوطنية والهوية بمعانيها

¹ كرومي احمد: الحدثة، المواطنة، والحقل الفقهي، عناصر من اجل مقارنة اشكالية، دفاتر مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافة، وهران، الجزائر، العدد: 3 ، 2012، ص : 20.

الكلاسيكية، بل ينبغي استبدالها بقيم جديدة وروابط عرفت بالوطنية الدستورية، والمواطنة العالمية، والهوية ما بعد وطنية، فكيف تم تشكيل هذه الروابط؟ ماهي المرجعية التاريخية والسياسية لهذه الروابط، وما الذي يقصده هابرماس بالوطنية الدستورية والهوية ما بعد الوطنية، او كما يسميها الهوية ما بعد التعاقدية؟ وكيف يمكن لهذه الروابط ان تعزز الانتماء الكوسموبوليتي باعتبارها قيم محايثة لوجود الدولة الكونية؟

1- تعريف المواطنة:

اشتق مفهوم المواطنة من الوطن و« وطن القوم عاش معهم في وطن واحد، ومنه المواطن، وهو الذي يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها ابناء دولته او مدينته، كما قال آلان: الطاعة والمقاومة ضروريتان لكل مواطن، الاولى ضرورية لحفظ نظام المجتمع، والثانية ضرورية لصيانة الحرية وبقاءها»¹.

والوطن بالمعنى العام « منزل الإقامة والوطن الاصلي هو المكان الذي ولد به الانسان أونشأ فيه، والوطن بالمعنى الخاص هو البيئة الروحية التي تتجه اليها عواطف الانسان القومية، ويتميز الوطن عن الأمة nation والدولة Etat بعامل وجداني خاص وهو الارتباط بالأرض وتقديسها، لاشتمالها على قبور الاجداد»².

ومنه فإن مفهوم المواطنة يرتبط بمفهومين أساسين وهما الوطن: اي البلد الذي ينتمي اليه المواطن كرقعة جغرافية محددة تضم عدد من الاشخاص، فالمواطنة بهذا المعنى تعني الانتماء الى الارض والى جماعة والمجتمع وما يزخر به من عادات وتقاليد، وديانة وينمي هذا الانتماء الشعور بالمواطنة وتقديس الرقعة التي ينتمي اليها الفرد وولد فيها وتعزيز الإفتخار بالإنضمام اليها، ومفهوم المواطنة هذا ينطبق على مفهوم المواطنة في الحقبة اليونانية، فالمواطن هو من

¹ صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني من (ط) الى (ي)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دار الكتاب المصري

القاهرة، مصر، د.ط، 1979، ص : 439

² المرجع نفسه، ص : 580.

« يكون منتميا للمدينة ابا عن جد ويعيش فيها، وهم المواطنون للذين تتوفر فيهم شروط الميلاد لأب وام اثنين (قانون عام 451 ق . م)¹، فكل من لا ينتسب الى أبوين يونانيين سيعاني التهميش، وستمنح الحقوق لفئة دون الاخرى. وعن المفهوم الثاني المواطن، فكل مواطن ينتمي الى الأرض الأم اي الى الوطن له حقوق مثله مثل اي مواطن اخر يقاسمه الانتماء الى هذه الأرض، وعلى المواطن الطاعة والولاء لوطنه اي الإحترام والامتثال لمبادئ وقيم وطنه والإمتثال لما ينص عليه الواجب والقانون.

وفي الفترة الحديثة ارتبطت المواطنة بالدرجة الاولى على وجود الدولة، وخاصة في الدولة الليبرالية التي تعلي من شأن الفرد وحرية، بما فيها الحرية السياسية والاقتصادية والشخصية وقد تعزز مفهوم المواطنة بتطور الديمقراطية، واذا كانت المواطنة الكلاسيكية مرتبطة بمفهوم الولاء والانتماء الى الدولة الوطنية والدولة القومية التي تقوم أساسا على مفاهيم ما قبل سياسية فان دلالة المواطنة في الحقبة المعاصرة اتخذت منحى آخر في ظل تأثير ظاهرة العولمة واصبحت لها دلالة عالمية « فالمواطنة العالمية تتسع وتتعدى الرقعة الصغيرة لتشمل العالم اجمع بعيدا عن حصر ذلك بجغرافية الارض، ليحل محلها ثقافة الشعوب والمواطنين العالميين المنتمين للأرض والطبيعة والعالم اجمع »².

ولم تعد المواطنة مفهوما ضيقا ينحصر في رقعة جغرافية صغرى، بل تعداها الى ما يسمى بالقرية العالمية، اي ثم الانتقال من المجتمع المدني الى المجتمع العالمي، ومن السياسة المحلية الى السياسة العالمية، ومن الدولة الاقليمية الى الدولة الكونية، والعالمية بمختلف ابعادها ومجالاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية والثقافية و« تكون فكرة المواطنة ببعبها الكوني واساسها الحقوقي الانساني، قد اقتربت من المشترك الانساني مع مراعاة

¹ بن دوية شريف الدين: اليوتوبيا والمواطنة، من المشترك الاخلاقي الى التفرد الاتي، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 2017، ص: 52.

² جرار امانى: المواطنة العالمية، دار وائل للنشر والتوزيع، الاردن، عمان، ط1، 2011، ص: 46.

الخصوصيات الدينية والاثنية واللغوية، اي بتفاعل وتداخل الحضارات والثقافات ولاسيما باحتفاظها بكيونيتها الخاصة في اطار علاقتها العضوية بالأبعاد الكونية الانسانية»¹.

2- الجذور التاريخية لمفهومى الوطنية الدستورية والهوية ما بعد وطنية:

شكلت وحدة ألمانيا الهاجس الكبير لدى مفكري وفلاسفة ألمانيا منذ زمن بعيد، فقد كانت مقسمة الى دويلات مستقلة، وكان الناس رعايا لحاكم وعاهل يمارس سلطته على الافراد المتواجدين في المنطقة التابعة لحكمه هذا اضافة الى اجتماع الثقافة والسياسة الفرنسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر القارة الأوروبية بأكملها، والحروب التي قادتها فرنسا بقيادة نابليون بونابرت ، والحملات التوسيعية على دويلات ألمانيا، بغرض فرض خريطة اوروبية جديدة ساهمت في استقزاز المشاعر القومية في ألمانيا، وادراك العديد من المفكرين والفلاسفة أن السبب الرئيسي لضعف الألمان هو تفككهم الى دويلات فشلت في مواجهة فرنسا الموحدة من بين هؤلاء فريديريك هيجل، ونتج عن ذلك بروز نخبة من المفكرين والكتاب الألمان منهم هرذر Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) لمواجهة الثقافة الفرنسية ولغتها، ومنح الاعتبار للغة الألمانية وثقافتها، وتوحيد ألمانيا على اساس لغوي، وثقافي.

ظهرت في البداية نزعة وطنية ثقافية وحدت الأمة الألمانية، قبل ان تتوحد ألمانيا سياسيا « ان الظروف التاريخية التي اخذت فكرة الأمة الألمانية شكلها فيها، يمكن التعرف عليها ببساطة، ففي حين كان بُناة فكرة الأمة الاسبانية والبريطانية والفرنسية رجال دولة، كان بُناة فكرة الأمة الألمانية ادباء وكتاب ارادوا المطالبة بحقوق متساوية للغتهم الخاصة في المنافسة مع الفرنسية التي كانت سائدة آنذاك»²، فقد اعتبر فيخت Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814) اللغة اهم العناصر المشكلة للأمة.

¹شعبان عبد الحسين: الهوية والمواطنة، البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 2017 ص: 39 .

² ريتشارد منيش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، من روابط وهويات قومية الى اخرى متحولة، تر: عباس عباس منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص: 96.

وساهم توسع الطبقة البورجوازية بمستوياتها الثلاثة، ببورجوازية الحرفيين وصغار التجار وبورجوازية رجال الأعمال، وببورجوازية الموظفين والمتقنين في تنمية الشعور بالروح الوطنية ولعبت الطبقة البورجوازية لمتقفة دورا حاسما فيما قدمته لتنمية الشعور بالوطنية وكذا الهوية الوطنية الألمانية، انطلاقا من فهم الأمة كوحدة ثقافية تشترك في لغة واحدة هذه الوحدة أدرك من خلالها متقفواألمان خطر الغرباء والاجانب على الثقافة الألمانية السامية، وعلى الشعب الألماني ان يبرز قوته لمواجهة الشعوب الاخرى ولمواجهة اي عدوويرى استاذ علم الاجتماع بجامعة بامبرغر بألمانيا ريتشارد مينش في كتابه الأمة والمواطنة في عصر العولمة، أن هناك ثلاثة قوى كان لها تأثير في التطور اللاحق لفكرة الأمة والهوية الألمانييتين.

1- أدى إحتدام المنافسة الإقتصادية والسياسية في دول اوروبا في نهاية القرن التاسع عشر الى تنامي الصناعة الألمانية، وسياسة التسلح.

2- النجاح الذي شهدته نظرية التطور الداروينية اسقط على المجال السياسي والاجتماعي وبالتالي فان البقاء للأقوى والأصلح و« نتج عن تصعيد الداروينية الاجتماعية تقاوم الوعي بالذات المصاحب للوضعية الجغرافية المركزية خلال فترة النازية »¹، وأصبحت تعرف الأمة الألمانية بالإضافة إلى وحدة الثقافة واللغة بالأصل العرقي المبني على رابطة الدم ووحدة الارض.

3- بروز الثقافة الجماهيرية فلم تعد الثقافة حكرا على الطبقة البورجوازية المتقفة ولا القراءة والكتابة من نصيب الجماعة النخبوية، بل امتدت الى الأوساط الشعبية، ساهم هذا كله في تشكيل الرأي العام « فالشعب الألماني ينبغي له حسب الايديولوجيا العرقية ان يثبت انه قوي بما فيه الكفاية للصمود في المنافسة مع الشعوب الاخرى واي عنصر غريب كان ينظر اليه بوصفة خطر على بقاء قوة العرق الألماني، التي صيغت بأحلى صورها حسها في كتاب هتلر

¹ Jürgen Habermas : Ecrits politiques culture droit histoire, tr: rainer rochlitz, Christian bouchindhomme, Ed: du cerf, 1990, P 294.

كفاحي، وقد قدمت هذه الإيديولوجيا العرقية الشرعية لجريمة ذبح اليهود المرعبة الى حد يفوق التصور¹.

وانطلاقا من هذه التصورات استطاع هتلر ان يوحد ألمانيا على أساس عرقي، معتبرا الجنس الآري ارقى الأجناس، ومتخذا من الألمان سادة العالم، وهذه الفكرة التي اعطت الشرعية لمعاداة السامية ولمحرقة اليهود، واعتبار الجرائم النازية ضد اليهود، وضد المعارضين السياسيين أمرا عادلا ومبررا، وقد وصف هرردر اليهود بقوله « ان شعب الله الذي يستمد وطنه من السماء، انما يتغذى كنبته طفيلية على الجذع الصلب للأمم الأجنبية، عرق ماكر وقذر ولا يكفيه العالم بأكمله²»

وبعد سقوط النظام النازي ونهاية هتلر عام 1945 فقدت الأمة الألمانية هويتها واعتزازها بروح المواطنة الألمانية يمكن تلخيصها في سببين:

1- ويتمثل في بصمة العار التي أصبحت لصيقة بالأمة الألمانية بسبب المجازر التي ارتكابها هتلر فيحق اليهود وخاصة المحرقة Shoah التي نجم عنها الاساءة الى السمعة الألمانية والشعب الألماني، ولد هذا الأمر خجلا لدى الألمان بإنتمائهم الألماني وبهويتهم الألمانية.

2- ويتمثل في انقسام ألمانيا الى شرقية وغربية سنة 1949 هذا الانقسام ولد « رغبة الألمان في التخلص الجذري من التقاليد الثقافية المشتبهة، والمرتبطة بهتلر ويرفضون كل امة تماثل الأمة القومية المسؤولة عن جرائم النازية³».

فألمانيا الشرقية أصبحت جزءا من الشرق الشيوعي، والثانية جزءا من الغرب الديمقراطي ونتج عن ذلك تفكك الوحدة الألمانية، هذه الأسباب دفعت بهابرماس الى مطاردة شبح القومية الألمانية، والماضي المخجل لألمانيا، والبحث عن هوية وطنية المانية، تتجاوز كل تاسيس

¹ ريتشارد منيش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، مرجع سابق، ص: 144.

² النجار لطفي: الفرد والامة، مدخل الى فلسفة الفردية، الوسيط للنشر، تونس، ط1، 2014، ص: 109.

³ Dominique Schnapper: La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation

Ed: Gallimard, paris, France, 1994, p 181.

عريقي، وسياسة قومية، وتمجيد للمواطن والهوية الكلاسيكيتين، كما عاد شبح الوحدة الألمانية ليخيم من جديد على فكر هابرماس مثلما شغل فلاسفة من ذي قبل امثال كانط هيجل فيخته ... وغيرهم ... « ومن خلال حوار لهابرماس سنة 1979 اعترف بان مفهوم المواطنة الأوربية وكذا الهوية الوطنية والمابعد وطنية لم يتولد من التفكير في مشكل الإتحاد الاوربي، ولكن تولد من التفكير في مشكل ألمانيا بعد ذاتها »¹.

وتشكلت فكرة الوطنية الدستورية والهوية ما بعد وطنية اذن ضمن مسار البحث عن تحديد معالم هوية ومواطنة جديدة تتجاوز الماضي السحيق لألمانيا، وتقطع كل صلة بالتاريخ المظلم والمسيء للشعب الألماني « فيراديغم ما بعد الوطنية لم يأتي من العدم، بل هو مبرر بمقتضى الظروف التاريخية الملموسة »²، وليس من خيار للألمان الا البحث عن معالم هوية ومواطنة جديدة لا تقوم على أساس تقليدي، وإنما على اسس جديدة تتماشى والتركيبية الجديدة الألمانية وللألمان بعد النازية.

ولقد ربطت هذه الروابط المفاهيم الجديدة بإسم هابرماس واكتست شهرت بفضلها فالتجربة الألمانية قادت هابرماس الى توضيح فكرة الوطنية، واعطاءها الاليات المفهومية للتفكير حول مفهوم المواطنة الأوربية والهوية ما بعد وطنية Identité Post Nationale للاندماج في النظام العالمي الجديد « ومنذ سنة 1990 لم ينفصل تفكير هابرماس حول المواطنة عن تفكيره حول نظام القانون الدولي، ويرتكز مفهوم المواطنة حول الوطنية الدستورية

¹ Alexandre Dupeyrix: Comprendre Habermas, Ed: Armand colin, paris, France, 2009, p 146.

² Alexandre Dupeyrix: Habermas Citoyenneté et responsabilité, Ed: de la maison des sciences de l'homme, paris, France, 2012, p 296.

*patriotisme constitutionnel** والتي صيغت بمناسبة جدل المؤرخين** سنة 1986 وبرزت اهميتها في فترة توحيد ألمانيا».¹

شكل الحوار الذي جرى بين سنة 1986 - 1987 بين المؤرخين والفلاسفة حول كيفية فهم وتأويل الماضي الاشتراكي الوطني الألماني من قبل جماعة من المؤرخين والفلاسفة الألمان دافعا آخر لها برماس للاهتمام بالوطنية الدستورية والهوية ما بعد تعاقدية *l'identité postconventionnelle* او الهوية ما بعد التقليدية *l'identité posttraditionnelle* كما يسميها هابرماس.

فما هي المضامين المحورية لهذا الحوار وما هو النقد الموجه من قبل هابرماس لهؤلاء المؤرخين؟

يتعلق هذا الجدل بفهم وتفسير المؤرخين الجرائم المرتكبة من قبل هتلر بين أنصار اليمين وأنصار اليسار أي بين غرب ألمانيا الديمقراطية، وشرق ألمانيا الشيوعية، من أجل تعزيز وعي وطني يعترف نسبيا بجرائم النازية، على انها مجرد حدث الى جانب حوادث اخرى ارتكبتها

* لقد تم استعمال مصطلح المواطنة الدستورية لأول مرة من طرف استاذ العلوم السياسية والصحفي Dolfstrenberger بمناسبة الذكرى الثلاثين لصدور قانون الأساسي الألماني، وذلك في إفتتاحية *Frankfurter Allgemeine Zeitung* بتاريخ 23 ماي 1779 أنظر: عادل البلواني : النظرية السياسية لهبرماس: الحداثة والديمقراطية إفريقيا الشرق ، المغرب، د. ط 2014، ص: 168.

وقد اراد ستارنبرغ من وراء استعماله لهذا المفهوم الجديد، استبدال الانتماء العرقي والجغرافي للشعب الألماني بانتماء وطني آخر، يقوم على الشعور بالانتماء العقلاني للمبادئ المتضمنة في المعيار الأسمى للدولة الذي هو الدستور. أنظر عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق ، ص، 114.

** هؤلاء المؤرخين كما سماهم هابرماس المحافظين الجدد « *Néoconservateurs* أو المحرفين « *révisionnistes* » من بينهم أرنست نولت (1923 -) Ernest Nolte ميشال ستورمر (1938 -) Michele Sturmer ، أندرياس هيلغروير (1925 - 1989) Andreas Hillgruber وكلوس هيلدبرند Klaus Hildebrand، أنظر: Alexandre dupeyrix, *comprendre Habermas, op. cit, p 146.* وأنظر أيضا: عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة الأمة، مرجع سابق ص: 143.

¹Gérard Raulet: la philosophie allemande depuis 1945, Ed : Armon colin, Paris, France, 2006 p 290.

أنظمة شمولية فالجرائم جنبا التي ارتكبتها هتلر تسير جنبا الى جنب وبالموازاة مع الجرائم العالمية للقرن العشرين، مثل مذبحه الأرمن على يد الأتراك العثمانيين، او قتل ستالين زعيم الشيوعية لعدد كبير من المعارضين السياسيين لحكمه، الى جانب تبرير هذه الجرائم والدفاع عنها باعتبارها جرائم عادلة ومنصفة في حق اليهود وكل من اراد المساس والتطاول على كيان ألمانيا وهيبتها فمحرقه اليهود ما هي إلا ردة فعل هتلر الناتجة عن الخطر السوفياتي وتهديداته على وجود ألمانيا « والنازية ماهي إلا ردة فعل ضد سوابق الشيوعية، ومعتقلات السوفيات ومعاداة السامية لم تكن فقط سمات خاصة بالألمان، ولأنها محاولات عادية للماضي الألماني المشجع من قبل محافظي اليمين للبحث عن اتفاق حول المسألة الوطنية ».¹

ان اعطاء هؤلاء المؤرخين للتاريخ الألماني صفة الايجاب في المانيا وفي العالم ككل هو الذي يجعلهم يكتسبون هوية ايجابية لأمتهم، وينبغي تنمية الوعي بهذا التاريخ وهذه الهوية حتى لا تلقى الأمة الألمانية مصير الإعدام بسبب تلطيخ هويتها بالمحرقه ومعاداة السامية. وما يرفضه هابرماس رفضا قاطعا، لا يتمثل في رد الجرائم النازية الى الوجهة التاريخية، لأنه يعترف على وجود تماثل ونوع من القرابة بيم الظلم واستبداد الانظمة الشمولية الفاشية الشيوعية، النازية، والتي لا يمكن فهمها بعيدا عن الأحداث الأوربية لتلك الحقبة، لكن ما يرفضه هو مواجهة اليهود بوحشية قاتلة كخطر على ألمانيا، كذلك انشاء اتفاق وهمي كاذب حول الوطنية التاريخية المشتتة من أجل ضمان الهوية والاندماج الاجتماعي، ذلك من أجل تفعيل الماضي واستخدام التاريخ استخداما وظيفيا ايجابيا، وتشهير سياسة القوة غير أن «الاتفاق الحقيقي لا يمكن تحقيقه الا بفعل الاستخدام العمومي للعقل بمناقشة عمومية حول العادات الوطنية المختلفة».²

¹ Alexandre Dupeyrix: Habermas Citoyenneté et responsabilité, op. cit, p p 304 – 305.

² Alexandre Dupeyrix: Comprendre Habermas, op .cit, p 147.

اذن يرتبط تشكيل الهوية ما بعد وطنية، ووطنية دستورية لتحقيق الاتفاق واتحاد الشعب الألماني على خلق مجال اوفضاء عمومي، لمناقشة العادات الوطنية والخروج باتفاق بين المواطنين حول احقية ومصداقية الروابط، التي ينبغي ان تؤسس لاندماجهم، وتحقيق وحدتهم كذوات فاعلة ومتساوية في الحقوق والمشاركة السياسية.

إن أمل هابرماس في توحيد ألمانيا وفي تجاوز ماضيها المؤلم والمخجل، كان وراء سعيه لإبعاد شبح الهوية التقليدية والوطنية الكلاسيكية المبنية على قيم ومبادئ، ما قبل سياسية كالتاريخ والعرق واللغة، وطارد كل امكانية لعودة شبح القومية من جديد اعتقادا منه بانه بعد سنة 1946 لم تعد الظروف الألمانية كما كانت، وان الاجيال الحالية غير مسؤولة عن جرائم النظام النازي الغاصب المقبولة والمبررة الى حد ما من قبل الاجيال السابقة، وان ما يربط الجيل الجديد بالسابق هونسيج متشابك من العادات والتقاليد العائلية لذلك يرى ان تحمل المسؤولية التاريخية يقتضي تبني موقف نقدي بالنسبة للعادات المؤسسة للهوية والوطنية الألمانية، وعلى امل المواطنين في « تعديل حياتهم المشتركة حسب مبادئ تخدم المصلحة المتساوية لجميع وتحقيق اتفاق مؤسس من قبل الجميع، وتبنى هذه المشاركة على علاقات اعتراف متبادلة يأمل من خلالها كل فرد في ان يحظى بالاحترام من قبل الكل كذوات متساوية»¹ وتولدت الوطنية الدستورية انطلاقا من التجربة الألمانية وشغف ابناءها ومفكرها في البحث عن هوية ألمانية منافية للتمجيد العرقي، ولفهم طبيعة العلاقة الموجودة بين الهوية والوطنية ارتكز هابرماس على ثلاثة اطروحات وهي:

3- طبيعة العلاقة الموجودة بين الهوية والوطنية:

اعتمد هابرماس على ثلاثة اطروحات بينها في كتابه الاندماج الجمهوري بالإضافة الى كتابه الحدائث وخطابها السياسي لتبيان العلاقة بين الهوية والوطنية وهي:

¹ Jürgen Habermas: L'intégration Républicaine, essai de théorie politique, tr: rainer rochlitz Ed: fayard, paris, France, 1998, p 73.

1- الوحدة الألمانية « توحيد ألمانيا، تحرير دول أوروبا الوسطى المنفتحة على الهيئة السوفياتية، والخلافات حول الوطنية التي شهدتها أوروبا الشرقية هذه الاحداث تدفعنا الى التساؤل حول مستقبل الدولة - الأمة »¹ إن الاحداث التي مرت بها ألمانيا وبلدان أوروبا الشرقية اعادت توجيه النقاش الى البحث عن المسار، الذي يمكن الجمهورية الفيدرالية الألمانية للوصول الى مجتمع ما بعد وطني، والى الوحدة الألمانية هذه الوحدة التي تراجع عنها العديد من المفكرين لا تجسد التنظيم الديمقراطي، بل تمت على اساس اقتصادي واداري بعيدا تماما عن العامل السياسي وعن مشاركة مواطنيها في الرأي، عن طريق المشاركة الديمقراطية فالوحدة الألمانية لم تركز على مبادئ قانونية، ولم تتم باختيار الشعب على خلاف فرنسا، فالتحول الديمقراطي ولد الدولة القومية وانعكس مفهوم الامة في الدولة القومية، وهكذا عززت الدولة القومية الهوية والمواطنة الناتجين عن المشاركة السياسية الديمقراطية الى درجة يمكن فيها للمواطن ان يضحي بنفسه من أجل الوطن « فبإمكان هذه الوطنية تحفيز هوية الأفراد بواسطة دور يتطلب درجة عالية من اندماج الاشخاص الى حد التضحية بالذات، ... لكونهم مستعدين للمحاربة والموت من أجل الوطن، فانهم قدموا دليلا في نفس الوقت للوعي والفكر الجمهوري، هذا ما يفسر العلاقة التكاملية بين الوطنية والجمهورية، بحيث يكون الواحد منهم وسيلة واداة لنمو ونشأة الاخر»².

لقد حققت فرنسا انجازا معتبرا تمثل في ارساء معالم الهوية والوطنية القائمة على اساس الدمج بين الأمة من جهة، وحقوق الانسان من جهة اخرى « فمع الثورة الفرنسية تحولت دلالة مصطلح الأمة من فكرة الحدث ما قبل سياسي، ليصبح الخط المؤسس للهوية السياسية لمواطني جماعة ديمقراطية »³، ومن غير الممكن تحقيق هذا الدمج بالنسبة لدول اخرى نظرا للازمات التي عرفتتها شكل الدولة - الأمة هذه علاوة على التعدد الثقافي الذي ساهم في

¹ Ibid, p 68.

² Ibid, p 71.

³ Ibid, p 71.

نموهويات في اوساط ثقافية مختلفة، مما أدى الى مراجعة الهوية والوطنية الكلاسيكيتين، فلا يمكن فهم الهوية من دون المواطنة.

ان انتقال فرنسا وكذا اسبانيا، وبريطانيا والبرتغال والسويد من شكل المملكة الى دولة الأمة كان بفضل الديمقراطية، المؤسسة حسب النموذج الفرنسي وهو ما سمح بانتشار وتوسع النظام الرأسمالي على المستوى العالمي « فالدولة -الأمة والديمقراطية توأمان تولدا عن الثورة الفرنسية، وسيظلان مرتبطين بالنزعة القومية من وجهة نظر ثقافية والوعي الوطني هو ظاهرة متصلة بالاندماج الثقافي وبالحدثة».¹

وبالنسبة لهابرماس، فان توحيد ألمانيا وخلق وطنية ألمانية مرتبط بالتنظيم الاقتصادي، فالقوة الرأسمالية لألمانيا الغربية ستدفع ألمانيا الشرقية للاتحاد معها، فوحدة ألمانيا ترتبط بالعامل الاقتصادي وليس بالشعور الوطني « ولهذا السبب هابرماس كان بمثابة المشعل لحملة ثقافية ولقوى سياسية ليسار من أجل تنظيم حوار شعبي حول دستور ألماني جديد، يسمح بتوحيد ألمانيا ليس فقط على المستوى الاقتصادي بل بتأكيد إنضمام المواطنين للنظام السياسي الدستوري الديمقراطي والغاية من هذه الفكرة هي ترسيخ بصورة نهائية الثقافة الديمقراطية في الجمهورية الفيدرالية الألمانية».²

2- التنظيم المتزايد للوحدة الاوربية يوضح العلاقة بين الدولة - الأمة والديمقراطية، ساهم النظام الاقتصادي الرأسمالي في توحيد اوروبا اقتصاديا وأصبحت تعرف بالوحدة الأوربية، وهي ترغب حاليا في تحقيق وحدة سياسية، وبناء دستور اوري تتخذه جميع الدول الاوربية كمرجعية قانونية لها، ومادام الاتحاد الأوروبي مشكل من دون اوروبية متعددة اللغات، ومن قوميات مختلفة فان المشكل الذي يواجه هابرماس بحدّة، ويمكن أن نطرحه هو هل بالإمكان تأسيس رأي عام اوري موحد وهل بالإمكان الحديث عن مواطنة أوروبية واحدة؟

¹ Ibid, p 69.

² Yves Sintomer: La Démocratie Impossible, politique et modernité chez weber et Habermas Ed: la découverte, paris, France, 1999, p 400.

إن سعي هابرماس لحل هذه المشكلة مرتبط ببناء هوية ما بعد وطنية، ووطنية دستورية على اساس رابطة مجردة وهي القانون والدستور، لتأسيس ثقافة سياسية أوربية، يختلف تمام عن الهوية والوطنية المؤسسة على مبادئ وقيم روحية اثنية كالأمة، والدين، والتاريخ، والعرق وغيرها « فالهوية الوطنية التي لا تركز في البداية على الفهم الجمهوري القائم على الوطنية الدستورية هي في معارضة مع قواعد عالمية تعيق اشكال الحياة المشتركة والمتساوية مع الحقوق التي تمكنها من التعايش بشكل جيد، انها في تناقض ايضا مع الواقع الذي يريد من الاندماج السياسي ان يحدث في الوقت الحالي، من خلال ثلاث مستويات: الاقليم الكونفيدرالية، الاتحاد الاوربي»¹.

ويعلق هابرماس أماله كلها لتحقيق مواطنة أوربية على عملية التواصل المختلفة، والتي بإمكانها ان تجعل التنظيم الاقتصادي في خدمة وجهات نظر اجتماعية، وبيئية، كما يمكن للهجرة ان تطور وضع مواطن الدولة، وتعمل السوق الأوربية على تفعيل الاتصالات بين المنتمين اليها من قوميات مختلفة، وتنامي الهجرة من اوربا الشرقية ودول العالم الثالث، سيزيد من حدة التعدد الحضاري والتوتر الاجتماعي، وقوة المشاكل التي لا حل لها الا بتنسيق اوربي « فلا بد من نمو ولاء اوربي للدستور يختلف عن الولاء الامريكي، كونه ينمو انطلاقا من التأويلات المختلفة المُشربة من تواريخ القوميات، تأويلات مبادئ القانون العامة نفسها»².

3- الهجرة المتنامية من الجهات الفقيرة الى اوربا الغربية، التي وجدت نفسها تواجه هذا المشكل، إن أمل العيش في كنف دولة الرخاء والسلم والغنى من جهة، ونتيجة للفقر والتهميش السياسي، ومعاناة الاستبداد والتسلط من جهة ثانية دفع بالعديد من الفئات الى الهجرة من دولهم الى اوربا، ومع تفاقم هذه الظاهرة اجبرت اوربا على تحمل المسؤولية تجاهها. كما وجدت نفسها امام خيارين إما البحث عن السبل الكفيلة لتحسين ظروف العيش في هذه الدول

¹ Jürgen Habermas: Ecris Politiques, op. cit, p 336.

² هابرماس يورغن: الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج ثامر، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2002 ص: 199 .

ومن ثم تقضي على الهجرة، وإما أن تبحث عن الوسيلة التي تكفل بها هؤلاء اللاجئين وستجد نفسها غارقة أمام طلبات اللجوء والهجرة، ولقد تفتنت حنا أرندت الى هذه المشكلة « وجدت في المخيمات العلامات الاكثر عمقا المميزة لوقتنا الحالي، أنها لا تفكر فقط في معسكرات الابداء، ولكن في المعسكرات بصفة عامة سواء معسكرات إعتقال أولالجئين، للاستقبال أولعبور خصصت للمهاجرين المطرودين اوالمهاجرين الاقصاديين، وللعمال الاجانب... الخ ... هذا التحول الهائل للسكان والذي سببته الحروب، والقمع السياسي، البؤس الاقتصادي والسوق العالمية للعمل لم يترك ولا مجتمع متطور على حاله ضمن تركيبته الاثنية».¹

وتشكل مشكلة اللاجئين توترا على الهوية والمواطنة، بسبب رفض السكان المحليين للتأثير الحاصل على وضعهم الاجتماعي بسبب هؤلاء (اللاجئين)، وتأبيدا لموقف شارل تايلور والباحث الكندي ويل كيميلكا، فإن هابرماس لا يرى أي خطر في ظاهرة الهجرة على أوروبا خلافا لحنا أرندت التي توقعت مخاطر هذه الظاهرة في القرن العشرين على الدول الاوربية.

إن وجهة النظر الاخلاقية تلزم الافراد، حسب هابرماس النظر الى الاجانب على انهم مهاجرين، يبحثون عن عيش حر لائق بالإنسان، الحق في الهجرة يدخل ضمن الحرية السياسية، وهي تتضمن ايضا الحق في الحرية الدينية، وعلى المهاجرين ان يستعدوا للمشاركة في تنمية الحياة السياسية لوطنهم الجديد دون التخلي عن نمط حياتهم في بلدهم الاصلي وهذا بفعل الحق الديمقراطي، ولأن دولة الحق الديمقراطية في نظره لا تضمن الحقوق السياسية بل حق الحقوق الثقافية « فوحدها الديمقراطية التي لا تغلق نفسها كجزء خاص تستطيع ان تهيء الطريق لوضع المواطن العالمي الذي يتخذ شكلا في التوصلات السياسية العالمية».²

4- مفهوم الوطنية الدستورية لدى هابرماس: إستوحى هابرماس مفهوم الوطنية الدستورية من التاريخ الألماني ومن البحث عن هوية ألمانية متحررة من شوائب التاريخ النازي

¹ Jürgen Habermas: Ecrits Politiques, op .cit, p 305.

² هابرماس يورغن: الحدائة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص: 206.

داعيا إلى مقارنة تخطيئية faillibilisme للإتجاه السردى « الوطنية الدستورية تتميز عن التاريخ السردى لصالح تبريري ونقدى ذاتى »¹ والغرض من هذا المفهوم هو إيجاد حل للمشكل الالمانى بإيجاد الطرق المناسبة والعوامل التى تسمح بتعايش التعدد الثقافى وخلق شعور متقاسم بين جميع المواطنين والافراد بالولاء للعلاقة المدنية التى تجمعهم والولاء للسياسة المابعد وطنية لا للعادات والتقاليد، فالمواطنة الحقيقية لا تبنى على قواعد واصول إثنية ولغوية وثقافية مشتركة بين المواطنين، بل على قواعد دستورية «ولا تحتاج المواطنة الديمقراطية ان ترسخ فى الهوية القومية لأى شعب، وبصرف النظر عن تعدد انماط الحياة الحضارية المختلفة تتطلب المواطنة الديمقراطية التعليم الاجتماعى لكل المواطنين فى حضارة سياسية مشتركة ».²

ورغم ان هابرماس حاول جاهدا لبناء الوطنية الدستورية على اساس لا تاريخى ولا تقليدى قومى، فانه من دون شك وسواء اعلن اولم يعلن انتشل هذه الوطنية من رحم التاريخ الالمانى ومن هوس الذكريات المؤلمة للهولوكوست *Holocauste* وللاوشفيتز **Auschwitz ولعل هذه الاحداث هى التى حملت الألمان للانفتاح على الديمقراطية والكونية، محاولين بذلك وضع ستار على الماضى غير المنفصل عن هويتهم ووطنيتهم الاصلية، ان الوطنية

¹ Justine la croix: Patriotisme Constitutionnel Et Identité Postnationale Dans: l'usage public de la raison chez Habermas presses universitaires de France, 1^{er} Edition, 2002 p p 148 – 149.

² هابرماس يورغن: الحداثة وخطابها السياسى، مصدر سابق ص: 206.

* الهولوكست: الابادة الكاملة فى الاضطهاد والقتل المنظم البروقراطى، برعاية الدولة بما يقارب ستة ملايين يهودى على يد النظام النازى المتعاون معه، تولى النازيون السلطة فى المانيا عام 1933 اعتبروا انفسهم متفوقون عرقيا وأن اليهود أقل شأنًا وأنهم تهديدا للمجتمع العرقى الالمانى.

** ويعد مجمع معسكرا أوشفيتز الأكبر من نوعه اقامه الرايخ الثالث أساسا لتنفيذ الخة النازية من أجل الحل النهائى ترك أشفيتز بصمته كواحد من اكثر المعسكرات الهولوكست ذات السمعة السيئة، ومقره بولندا التى كانت تحت الاحتلال = الالمانى أنظر الابادة الكاملة .org .ushmm , https encyclopédia , Holocaust encyclopédia 21 جانفى

الدستورية هي ان صح التعبير لا تاريخية تاريخية « انها ارادة التوبة (un esprit de pénitence) ». ¹

لقد عملت الحرب العالمية الثانية على توجيه الوعي اكثر فاكثر لصالح هوية ما بعد تعاقدية ووطنية دستورية « لم تترك الحرب العالمية الثانية خيار للألمان، وعملت على تنمية الاخلاص والوفاء للمبادئ الدستورية المنبثقة من التقاليد الكانطية وكذلك الانوار»² وتتخذ الوطنية الدستورية مرجعيتها من المبادئ العالمية، ومن مبادئ مجردة قانونية وترتبط بالمشاركة السياسية للمواطنين لتأسيس ثقافة ديمقراطية، بناء على مبدأ النقاش العمومي بحيث تُقبل هذه المبادئ العالمية والمبادئ المجردة انطلاقاً من الممارسات التداولية التواصلية، فالوحدة السياسية تنشأ بفعل الممارسة الديمقراطية وبفعل عامل التواصل، كحقوق مشتركة ومتساوية لجميع المواطنين الأحرار « لا تتأسس المواطنة بمجموعة من الخصائص المشتركة قومية وثقافية، ولكن تتأسس بفعل المواطنين الذين يمارسون حقوقهم الديمقراطية المتمثلة في المشاركة والتواصل».³

ولتأسيس الوطنية الدستورية حسب هابرماس ينبغي تجاوز الطابع الاقليمي للدولة - الأمة، ففي كتابه الاندماج الجمهوري L'integration Republicaine تحدث عن الاندماج الاجتماعي والسياسي الذي يتجاوز حدود الدولة الأمة التي قامت على اساس عرقي، على وحدة اللغة، الدين، التاريخ وأسست الهوية الوطنية، وبناء على هذا الرأي يدين هابرماس وبشدة موقف كارل شميت من القيم الوطنية والعرقية، ومدى تصلب موقفه حيال مظاهر القيم الما قبل سياسية الالمانية من قيم اثنية او كما يسميها هابرماس "عكازات السياسية" و "جماعة القدر" وينعته بأنه نموذج لطريق الضلال السياسي، كون مفهوم الهوية والمواطنة التي نظر لها كارل شميت لا علاقة لها بالإجراء الديمقراطي، الذي يشترط لتحقيقه امة متجانسة ومنسجمة، وفي

¹ عبد العزيز ربح: ما بعد الدولة الأمة، مرجع سابق، ص: 145.

² Alexandre Dupeyrix: Comprendre Habermas, op .cit, p 148.

³ Jürgen Habermas: L'integration Républicain, op .cit, p 71.

نظر هابرماس المفهوم القومي للديمقراطية، لا يضمن بناتا اندماج الفئات المتعددة الثقافات في المجتمع، ولا حتى الفئات المهمشة وبخصوص اللاجئين والمهاجرين، « ويثنى هابرماس على انتصار اوروبا على النزعة الوطنية والتي تعد برهانا على حرصها ونضجها المدني، ولكن حتى في أوساط الجماعة الأوروبية، فان سن تشريعات دولية من منطلق تصورات جديدة، عالمية لا يكون ممكنا الا بعد إزاحة شكل الدولة الأمة من الواجهة».¹

فالدولة-الأمة خلقت علاقة ضيقة بين النزعة العرقية Ethnos والشعب Démos والمواطنة تتفصل تماما عن هذه الهوية، فالمبادئ العالمية والمجردة التي تقوم على الدستور ليست حkra على جماعة معينة، بل تتعدى الجماعة الواحدة والاقليم الواحد الى مستوى كوني عالمي يفتح عليه الجميع، ومن خلال وجهة النظر هاته يدعو هابرماس للانضمام الى النظام الكوسموبوليتي ويدافع عن الوطنية الدستورية المستوحاة من المبادئ الاجرائية للديمقراطية التداولية، ومن المبادئ المجردة التي تقوم عليها الحياة الجماعية والسياسية لمواطني العالم والمرتبطة باشكال التواصل المختلفة للتعايش في ظل حقوق متساوية وتحتمل تعدد الثقافات المتألفة والمنسجمة مع بعضها « اذا لم نحرر انفسنا من الافكار السائدة حول الامة - الدولة واذا لم نتخلص من عكازات السياسية، ما قبل القومية ... وجماعة القدر فإننا لن نكون قادرين على ان نكمل ونحن مرتاحوالبال، الدرب الذي اخترناه منذ زمن طويل، اي درب المجتمع المتعدد الثقافات ... درب توحيد الدول الاوربية المتعددة الجنسية، ان الهوية القومية، التي لا تتأسس غالبا على الفهم الجمهوري لنفسه وعلى الوطنية الدستورية تتعارض بالضرورة مع القواعد الكونية للتعايش المتبادل للموجودات البشرية».²

¹ Giovanna Bordari: le concept du 11 septembre, dialogues à new York (octobre- décembre 2001) Jürgen Habermas –Jacques Dériida, Ed : Galilée, Paris, France, 2004, p 92.

² جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس، وجاك دريدا، تر: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص: 102.

ولقد اقترح يورغن هابرماس مفهوم المواطنة الدستورية او الوطنية الدستورية باعتبارها مواطنة منفتحة على العالم وخارقة لحدود الدولة - الامة، فالمواطن ليس هومن ينتمي الى ارض الوطن، ولا من يشعر بالولاء والانتماء تجاهها، بل المواطن هومن يحترم الدستور الوطني، والاخلاص الوحيد هو للدستور ومبادئه « ان نزعة وطنية كهذه تقوم على الولاء الحر للدستور من قبل كل مواطن فرد، هي وحدها القادرة على خلق تضامن وطني متنام فمن الجوهري عند هابرماس أن يفهم الألمان انفسهم بوصفهم امة لا تقوم على الولاء للدستور الجمهوري فحسب، من دون ان تكون متكئة على ما يدعوه عكازات السياسة ما قبل القومية وجماعة القدر»¹.

فلقد تجاوز هابرماس مفهوم المواطنة المرتبط بشكل الدولة - الأمة لارتباطه الوثيق بمعنى الانتماء الى الوطن والى الدولة القومية القائمة على اساس عرقي، وعلى علاقة متميزة بين الحاكم والمحكوم، فلم تعد السيادة للحاكم كما كانت عليه من قبل فترة القرون الوسطى وفي الانظمة الديكتاتورية والملكية، والمواطنة ارتبطت بالسيادة الشعبية لا بسيادة الحاكم ويرجع الفضل في تطوير مفهوم المواطنة الى جان جاك روسو فالسلطة في نظره لا ترجع الى حاكم والسيادة للشعب، وانما الشعب هو صاحب السيادة والسلطة وهو مصدرها انطلاقا من مبدأ الارادة العامة « وانطلاقا من مفهوم روسو حول تقرير المصير طورنا مفهوم المواطنة، في بداية الامر فهنا السيادة الشعبية كتقيد او قلب لسيادة الملك المؤسسة على عقيدتين الشعب والحكومة وبالمقابل روسو وكان لم يفهموا السيادة الشعبية لا كتحويل من اعلى الى اسفل لقوة الهيمنة ولا كتقسيم للهيمنة بين فريقين»².

ووجد هابرماس في مفهومي كانط وروسو حول السيادة الشعبية نوع من الخصوبة لإثراء مفهوم المواطنة لديه، فالولاء للسيادة الشعبية، ولسيادة الدستور ومبادئه وليس لسيادة مفاهيم ما

¹ جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس، وجاك دريدا، مرجع سابق، ص: 44.

² Jürgen Habermas: l'intégration républicaine, op. cit, p 72.

قبل سياسية *pré politique*، من دين وتاريخ ولغة وامة، ولعل من اهم الاسباب التي جعلت هابرماس ينتقد المواطنة الكلاسيكية ويستبدلها بالمواطنة الدستورية هوتحديات ظاهرة العولمة والهجرة المتزايدة لمختلف الشعوب نحواروبا « ولهذا نجد مناصري الوطنية الدستورية في الاتحاد الاوربي يؤكدون على اهمية تعزيز الحقوق الاساسية للمواطن والاحتكام الى مبادئ الدستور، لتحقيق المزيد من الاندماج بما في ذلك ادماج المهاجرين ».¹

وعليه فان هابرماس تحدث عن المواطنة تجاوزت الثقافة الواحدة والديانة الواحدة واللغة الاصلية الى التعددية الثقافية، واختلاف اللغات والاديان، واقرنت المواطنة بالحقبة المعاصرة واستبعدت مفهوم المواطنة الاغريقي وكذا الكلاسيكي، وارتكزت على مبدأ الحوار والتواصل بين مختلف الاجناس من مختلف الاعمار، والفئات وعلى مبدأ التفاهم والعيش المشترك، كما تركزت على مبدأ السياسة التداولية اوالتشاورية *Politique Délibérative* لضمان حقوق الإنسان منها الحرية، العدالة، والامن والسلم لخلق مواطن عالمي يحترم الإنسانية جمعاء « تقتضي الوطنية الدستورية كما يتصورها هابرماس من المواطنين التماهي مع مبادئ مجردة قانونية اودستورية ذات صدى كوني، مثل العدالة، الديمقراطية، وحقوق الإنسان وليس وفق عناصر عضوية كتلك التي تقوم عليها الأمم، بهذا تبعد هذه الوطنية عن كل انتماء للجماعة القومية ».²

وبناء على ما سبق يمكن القول ان الوطنية الدستورية التي عول عليها هابرماس للانضمام والاندماج في النظام الكوني الكوسموبوليتي، انما تقوم اساسا على مبادئ ثلاثة لا يمكن ان تفهم من دونها وهي:

1- ضرورة الفصل بين الدولة - الأمة.

2- الديمقراطية التشاورية.

¹ الاشهب محمد عبد السلام: اخلاقيات المناقشة في الفلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الاردنية للنشر والتوزيع، ط1 2013، ص: 224.

² ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة - الأمة، مرجع سابق، ص: 147.

3- السياسة المشتركة للمواطنين مؤسسة على الحقوق الدستورية « المواطنة الديمقراطية ليست بالضرورة متجردة ومغروسة ضمن الهوية الوطنية لأي شعب ولكن مهما تعددت مختلف اشكال الثقافة للحياة، فإنها تتطلب جمعة كل المواطنين في اطار قافة سياسية مشتركة»¹.

إن مفهوم المواطنة الدستورية هوالمفهوم الذي بإمكانه مواجه المشاكل التي تتخبط فيها الدولة - الأمة، والتحديات الناتجة عن ظاهرة العولمة، وافرازات الحداثة، بل ذهب هابرماس الى حد اعتبار المواطنة الدستورية بمثابة مواطنة كونية بإمكانها ان تحل محل الدولة لعالمية وان الاعلان العالمي لحقوق الانسان من غير الممكن أن يحقق السلام بين مختلف الشعوب والدول ما لم يرتكز عل فضاء كوني يساهم في التأثير على صناع القرار السياسي، بالتعويل على دور المواطنين كذوات فاعلة في هذا الفضاء، وعلى دور المجتمع المدني الذي يحث على إحترام القوانين وحقوق الإنسان الكونية، والناذب لكل أشكال الإستبداد والهيمنة « يتجسد المجتمع المدني لدولي في المنظمات غير الحكومية... التي بدأ نشاطها يتزايد في العقود الاخيرة، وتسعين هذه المنظمات لضمان حرية التعبير على وسائل الاعلام ... الإعلام الرأي الشعبي ومحاولة تعبئته خارج حدوده الوطنية لخدمة القضايا ذات الاهتمام المشترك للانسانية جماء وهي تعمل من خلال نشاطها هذا على تشكيل فضاء عمومي عالمي، ربما يكون بداية لإرساء مواطنة كوسمبوليتية»².

إن مفهوم المواطنة الكونية يتجلى في البعد الثالث الذي اضافه كانط الى الحق، الى جانب حقوق الانسان، وحقوق الدولة، وهوالحق الذي عبر عنه في مبدأ الضيافة، أي حق كل اجنبي في أن ينال الاحترام وأن يعامل معاملة حسنة في اي بلد يحط بها، شريطة إلا يتسبب في مشاكل للبلد الذي أحلّ به، ومن هنا ندرك الاهمية التي حظي بها مشروع السلام الدائم الكانطي بالنسبة الى هابرماس، وهي ما دفعت به الى انزال فكرة السلام الدائم من سماء الدنيا

¹ Jürgen Habermas: L'intégration Républicaine, op .cit, p 77.

² ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة - الأمة، مرجع سابق، ص: 180.

الى أرض الواقع، ومن الطابع المثالي المجرد الى الواقع الملموس بخلق نظام سياسي مفتوح تتقاسم فيه جميع الذوات الأدوار بصورة متساوية، وبناء على الحرية والعدل والديمقراطية، ولهذا السبب دعى هابرماس الى ضرورة انشاء برلمان عالمي، ومحكمة دولية جنائية مثل "لاهاي" يخضع لها الكل من جميع انحاء العالم، وهذا هو الاختلاف بين هابرماس وكانط، فالأول يبني السياسة على اساس قانوني فيما بينها الثاني على اساس اخلاقي. « فالوطنية الدستورية هي في نفس الوقت توجه يتواجد ضمن الواقع وتوجه نود تعميمه كبراديجم للأجراء الديمقراطي »¹.

¹ Jean – marc Durand – Gasselin: le puzzle postmetaphysique de Jürgen Habermas Ed: de la lettre volée, la Belgique, 2016, p 462.

المبحث الثاني: الهوية ما بعد وطنية ودورها في ضمان وتحقيق تعايش الثقافات.

لقد اخذت مسألة الهوية حيزا مهما في الفلسفة الهابرماسية، اضافة الى مفهوم الوطنية الدستورية لارتباطها بمسألة الكونية، فهما يعبران عن جوهر الكائن العالمي المتميز بوحده وثقافته وهويته الخاصة، والمنفتح على الاخر في غيريته واختلافه فالاختلاف عن الاخر والتمايز عنه هو احد مقومات الهوية عند هابرماس فالانا لا يمكن ان يتعرف على ذاته الا في علاقته مع الاخر، وبدل التساؤل عن أنا: يتحول السؤال عن نحن؟ وتختلف الهويات داخل الجماعة الواحدة كما تختلف ضمن جماعات مختلفة، لكن السؤال الذي يتبادر الى اذهاننا هو انه مادام هابرماس يرى ان العلاقة بين الذات هي علاقة تواصلية قائمة على الاعتراف المتبادل ومتأسسة على الاختلاف الثقافي والتنوع الديني، ومادام يطمح الى تحقيق مشروع كوسموبوليتي، ونظام كوني، فكيف يمكن لهذه الهوية الفردية ان تتعايش مع هوية الاخر، سواء كان فرد او جماعة، وكيف يمكن لها ان تصمد في ظل هذا الواقع المتغير؟ وهل يستطيع المرء ان يحقق الانسجام والتعاون، والتضامن بتمسكه بمقومات الهوية الكلاسيكية من لغة، دين تاريخ وثقافة، ام انه مدعوللتخلي عنها حتى يحقق هذا الهدف؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات، لا بد من اعطاء تعريف للهوية اولا في معناه العام، ثم تعريف هابرماس للهوية، وتحديد طبيعة العلاقة بينها وبين المواطنة والتنوع الثقافي والتعدد الديني؟

1- الهوية:**1-1- تعريف الهوية**

إسم الهوية ليس عربيا في أصله « وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، واشتق هذا الإسم من حرف الريباط، أعني الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف هوفي قولهم زيد هوحويوان أو إنسان ».¹

¹ صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، د. ط

1979، ص: 229.

إسم الهوية مرادف لإسم الوحدة والوجود، قال الفارابي: « هوية الشيء وعينيته وشخصه وخصوصيته، ووجوده المنفرد له كل واحد، وقولنا أنه هوية الإشارة الى هويته وخصوصيته، وجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك».¹

ومعنى هذا أن مفهوم الهوية يلزم الشخص المنفرد لا المشترك مع الجماعة وتشير إليه بعينه بكل ما تحمله من مواصفات وخصوصيات، وهو يحمل معنى الوحدة والتجانس والتميز وهي خصوصية جوهرية بها يعرف عن غيره ولفظ الهوية ليس مفهوما أصيلا في اللغة العربية وإنما هومن المفاهيم المتسربة الى الثقافة العربية، إلى الرصيد اللغوي العربي ولقد عرفه ابن منظور: " الهوية بئر بعيد المهواة " وهي الحفرة البعيدة القعر»²، وبديل هذا المفهوم على عمق معنى الهوية ، وعلى استحالة ضبها في معنى محدد.

« ويرجع مصطلح الهوية الى اللاتينية (idem) ، وتعني الشيء نفسه واشتقت منه (Identicus) التي تفيد الشبيه والنظير، والمماثل وتعارض ما هو مختلف ومتنوع»³ هذا المعنى يظهر لنا ان مفهوم الهوية يتطابق مع معنى الثبات ويتعارض مع مفهوم التغيير، فالشيء هو هولا يتغير ولا يتبدل، فكل واحد منا تجعله هويته ينفرد بها عن غيره.

ويفرق فتحى المسكيني في كتابه الهوية والزمان بين معنى « الهوية بفتح الهاء identité والتي تعنوان تكون مجرد هم le on das man عمومي ويومي كلمة متبعة بالزمان السياسي لدولة حقوقية لا ترى فيها غير جهاز هوي فحسب، والهوية بضم الهاء ipséité، حيث يصبح الإنسان هو soi «⁴، فالهوية بفتح الهاء تشير الى الانا الاجتماعي والنحن، اما الهوية فتشير الى الانا الفردي أي الذات، ومعنى هذا ان الهوية هويتان، هوية فردية تخص المرء وحده وتميزه عن غيره، وهوية جماعية يشترك فيها الجميع.

¹ صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص: 292.

² ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، المجلد الثاني، بيروت، لبنان، 1988، ص: 170.

³ التركي فتحي: الهوية ورهاناتها، تر: نور الدين الساقى، المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2010، ص: 36.

⁴ التركي فتحي: الهوية ورهاناتها، مرجع سابق، ص: 36.

وفي اللغة الفرنسية كلمة الهوية *identité* « تعني مجموع الموصفات التي تجعل من الشخص ما هو عينه شخصا معروفا ومتعينا »¹، وهذا المعنى يشير الى تفرد الانا وتميزه عن غيره وعدم اشتراك اي شخص اخر في اية خاصية، وهوما يجعل الانا يشعر بالوحدة والانسجام مع الذات.

2-1- الهوية عند هابرماس:

تتخذ الهوية منزلة خاصة في الفلسفة السياسية الهابرماسية، فاذا كان مفهوم الهوية في الفلسفة الكلاسيكية يرتبط بالشخص وبالفرد من حيث انه ينجز هويته، ويتميز بها عن الاخر المقابل او المناقض لهويته الخاصة، فانها مع هابرماس ترتبط ارتباطا وثيقا بالجماعة فلا يمكن للفرد ان يكون هويته، الا اذا كان منتميا الى جماعة، ولا يمكن ان يبني شخصيته بمعزل عن الاخرين « في الحقيقة لا يمكن لاحد ان يبني شخصيته بمعزل عن أشكال التميز الخاصة بالهوية التي يقوم بها الاخرون بخصوصه ».²

ولتحديد دلالة الهوية يميز هابرماس بين الانا الإبستيمي المعرفي والانا العلمي، فالانا المعرفي يتميز بمميزات مشتركة مع انواع اخرى والمتمثلة في القدرات العقلية التي تمكن الانسان من المعرفة، واللغة مادامت الأنوات ذوات لها القدرة على النطق وعلى اكتساب اللغة وعلى التواصل والفعل، وعن الانا العلمي فيشكل انطلقا مما يقوم به الفرد من افعال ويظهر بوضوح انطلقا من العلاقات البنذاتية التي يقيمها مع عالمه الاجتماعي، اذ تكشف الهوية عن بعد سوسولوجي يتجاوز الرؤية الاحادية التي تقصي وجود الاخر وتهتمش دوره في بناء الهوية الشخصية « لا يحقق الانا أشكال التميز الذاتية الخاصة به هو بالذات، ويقدم نفسه بوصفه انا علميا على انه منخرط في اطار نشاط تواصلية ».³

¹ المسكيني فتحي: الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دارالطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص: 24.

² يورغن هابرماس: بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 202، ص: 34.

³ المصدر نفسه، ص: 34.

ويرفض هابرماس تحديد هوية الفرد والانا بموصفات فيزيولوجية كلون العينين القائمة، لون الشعر، فهي مقاييس كريمةولوجية غير كافية ولأن الامر لا يتعلق بتحديد هوية شيء، اوحدث ولهذا السبب يرفض كل البراهين والحجج التي تدعم الهوية الخاصة بالجسم وأكد على ان تحديد الهوية يرتبط بالمواقف الإنجازية، وهي أفعال ينجزها الفرد لها تأثير في المجتمع، فالفعل الإنجازي هو فعل ينجزه الفرد بالكلام كما هي افعال مبنية على علاقة بينذاتية بين الانا والأخر والقائمة على فعل التخاطب، وهذه العلاقة لا تقتصر على ذاتين فاعلتين في العالم الاجتماعي بل تتعدى العلاقة [أنا - أنت] الى علاقة [أنا - أنت - نحن] وعن الهوية الجماعية نحن فتكونها لا يتوقف على الضمير أنتم، بل تنشأ داخل نحن علاقات إعراف يشار إليها (أنا - أنت - نحن) وهي ما يكون الهوية الجماعية « ولتشكل مثل هذه الهويات (هوية جماعية) تكون العلاقة انا - انت نحن كافية ليست العلاقة نحن - انتم شرطاً ضرورياً هنا في حين ان العلاقة أنا - أنت ضرورية لتشكيل هوية شخصية ».¹

ويميز هابرماس بين ثلاثة أنواع من الهوية:

1- هوية الأشياء والأحداث:

وهي الهوية التي تحدها الموصفات الزمانية وكذا المكانية، وتحدد بالإعتماد على ما يسميه هابرماس بالموقف الافتراضي، أي الإعتماد على موصفات كريمةولوجية ويستعين لتوضيحها بمثال الحجر (مثلاً لتمييز هذا الحجر الذي أريد التحدث عنه عن الاحجار الأخرى) وللتعبير عن هذه الهوية يستخدم قضايا وصفية تشير فيها الملفوظات الى أسماء إشارة وتلميحات لهذا الشيء اوالحدث معزولاً عن الأشياء والأحداث المشابهة له.

2- هوية الأشخاص:

وهي التي يثبتها الافراد من خلال فعل التواصل وتشكل وحدة الشخص، بناء على العلاقة التي يقيمها في مجتمعه مع أشخاص آخرين من نفس المجتمع « يؤكد هابرماس التفاعل بين

¹ بورغن هابرماس: بعد ماركس، مصدر سابق، ص: 35.

الذوات التي تشكل في مساراتها ذواتا يتشكل وبعيها من خلال أفعال الكلام في بنية المجتمع»¹ وما يميز هوية الفرد هوانتقالها من مستوى اقل تعقيدا الى مستوى أكثر تعقيدا، اي من الأسرة التي تحدد هوية الفرد وترسم مبادئه ومعالمه الأساسية الى المدينة والدولة، وهي مؤسسات ذات صلاحية معيارية تخلق شعور لدى الفرد بضرورتها ومن عدم إمكانية اختراقها وتجاوزها، لأن ذلك يشكل خطرا على هويتهم فالهوية الجماعية تستدعي فضاء اجتماعيا وسياسيا تلتقي فيه مختلف الذوات المشكلة للإجماع والمنتمية الى نفس الإقليم والمجتمع ولمناقشة مختلف القضايا المواضيع المشتركة فيما بينهم مادامت هذه الذوات تشترك في نفس القيم والمبادئ.

3- هوية الأجهزة العضوية:

وتتمثل في الهوية الطبيعية الخاصة بالكائنات الحية، التي تخرج عن نطاق الهوية البيذاتية المؤسسة على اللغة « لقد ميزت بين الهوية الممنوحة بصورة افتراضية للأشياء والأحداث، والهوية التي يطالب بها الأشخاص لأنفسهم ويثبتونها في العمل التواصلي، لكنني لم أشر الى هوية الأجهزة العضوية التي تحافظ على حدودها الخارجية والتي ليس لها هوية بالنسبة الينا كملاحظين، بل كذلك هوية بالنسبة للذات»²، ويستند هابرماس على هذا النوع من الهوية في تفسير مراحل تطور نمو الطفل خاصة الطبيعية (الهوية الطبيعية للطفل) حيث ينتقل الطفل من هوياته الأولى والمرتبطة بالأسرة الى هوية أكثر تجريد مرتبطة بالمؤسسة السياسية « هذه الهوية الخاصة بالأدوار المتمحورة حول العمر والجنس والمندمجة في الصورة التي يمتلكها الطفل عن جسده الخاص تصبح تجريدية أكثر فأكثر، وأكثر فردية في الوقت نفسه كلما تملك الطفل بنموه أنظمة أدوار خارج أسرية، ويبلغ حتى تلك المرتبطة بالسياسة التي يحيل تأويلها وتبريرها على تقليد كامل معقد»³.

¹ عبد اللاوي الناصر: الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص: 65.

² هابرماس يورغن: بعد ماركس، المصدر السابق، ص: 36.

³ المصدر نفسه، ص: 36.

فهوية الفرد مرتبطة بأدائه للأدوار بدءاً بالأدوار المتعلقة بالأسرة والمتمركزة حول الصورة التي يمتلكها الطفل عن جسده، أي مرحلة التمايز حيث يتوصل الطفل إلى تمييز آناه عن العالم الخارجي، فهو يفكر ويقوم بسلوكيات في إطار مرتبط بجسده الخاص لتصبح تجريدية أكثر من خلال قيام الطفل بأدوار خارج حدود الأسرة، إلى أن يصل إلى القيام بأدوار مرتبطة بالأخلاق والقانون والسياسة.

وسعى هابرماس لإبراز أهمية الهوية الجماعية التي تحدد إنتماء الأفراد إلى المجتمع انطلاقاً من فهم تدرجات دلالة الهوية وتشكلها عبر التاريخ من القبيلة إلى الامبراطورية إلى الدولة الحديثة « لكن الخيط الهادي عنده ليس تاريخياً بل نقدياً إن غرضه هو تحديد الملامح المميزة لتجربة الهوية التي شكلت المواطن البرجوازي الحديث وميزاته تميزاً عن باقية الإنسانية».¹

لقد ارتبط مفهوم الهوية في المجتمعات القديمة بالعرق، أي بالإنتماء العرقي إلى قبيلة ما وما يربط هذه القبيلة بقبيلة أخرى هو صلة القرابة الموجودة بينهم لذلك رأوا أن الاحتكاك الحضاري يشكل خطراً على هويتهم.

وبالنسبة للمجتمعات الامبراطورية: ارتبط مفهوم الهوية بالعقيدة التي تعبر عن الطموح الشمولي لهذه الامبراطورية مما دفعهم لتأسيس جماعة لها قناعة بمصداقية الهيمنة السياسية «من الممكن بشكل أو بآخر جعل السيطرة السياسية قابلة للتصديق بوصفها مورثاً خاص بنظام في العالم وبمنطق الخلاص».²

أما في الأزمنة الحديثة: يرتبط مفهوم الهوية بمفهوم الأمة والانتماء لها « الأمة هي شكل الهوية في الأزمنة الحديثة، أتاحت إبطال التناقض وجعلته مقبولاً ذاتياً بين شمولية الحق

¹ المسكيني فتحي: الكوجيطة والمجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2013، ص: 180.

² هابرماس يورغن: بعد ماركس، مصدر سابق، ص: 40.

البرجوازي والاخلاق الجاري بها العمل داخل الدولة من جهة، خصوصية كل دولة من جهة أخرى¹. كما اعتبر أن الهوية التي رسمها المجتمع البرجوازي هي هوية كوسمبوليتية تفهم الآن بمعنى الاشتراكية، تمثل هدف للممارسة السياسية المستقبلية.

لقد قدم هابرماس طرحا فلسفيا أزاح الطابع التجريدي والميتافيزيقي عن مفهوم الهوية وألبسها لباس ذي أصول تداولية، فالهوية تشترط فضاء عموميا تواصليا يمكن مختلف الذات المحققة للإجماع، والمنفقة حول معايير من أن تتواصل فيما بينها عبر وسيط اللغة وتتجز أفعالها عن طريق الكلام والتلفظ، كت تحقيق التفاهم والإعتراف، وبهذا يدعو هابرماس « إلى ضرورة إنفتاح الخطاب على الكوني والكونية تستوجب مبادئ كلية، بمعنى انها تتجاوز الخصوصية، وبهذا من شأنه أن يجعل الذات تراجع نفسها على ضوء ما يقدمه الاخر من وجهة نظره² »، كما جعل مبدأ النقاش والحوار أساسا لكل ممارسة سياسية، فالهوية والمواطنة وكذا الديمقراطية تقوم أساسا على هذا المبدأ لا على مبدأ الوعي التاريخي بوحدة الدين واللغة والتاريخ في الدولة والأمة.

كما أن الحديث عن الهوية التي رسم معالمها هابرماس والمتمثلة في الهوية الما بعد وطنية لا ينفصل تماما عن الماضي التاريخي لألمانيا كما أشرت إليه سابقا في مبحث الوطنية الدستورية، فالطابع النقدي لفلسفة هابرماس دفعه الى مساءلة الماضي الألماني المبني على الانتماء التاريخي، وعلى فكرة الدولة القومية التي يعتبرها سببا للنزعات والتعصب والتشتت، وما يبرر صلاحية هذا الرأي الإنقسام الألماني سنة 1949، ولكن بعد توحيد ألمانيا سنة 1990 بتوحيد الألمانيتين، بناء على العامل الاقتصادي الرأسمالي المتبنى من قبل ألمانيا الغربية سيفتح باب الاندماج الجمهوري وهي الفرصة التي أتاحت له إمكانية البحث عن السبل الكفيلة لتحقيق هذا الاندماج، مصوبا وجهة نظره على دور الوطنية الدستورية وكذا الهوية ما بعد

¹ هابرماس يورغن: بعد ماركس، مصدر سابق، ص: 42.

² عبد اللاوي الناصر: الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، مرجع سابق، ص: 148.

الوطنية إن « الهوية المسماة من قبل هابرماس ما بعد تقليدية وما بعد تعاقدية، ترجع الى هوية مشكلة ضمن نشاط نقدي، وانعكاس ذاتي، قادر على جعلها موضوع تساؤل وإعادة النظر فيها وعلى تحويلها تجاه أفق عالمية هذه الهوية تسمح بالتفكير في شكل التزام ما بعد وطني ».¹

ان تحقيق اندماج المواطنين قائم على أساس الفصل بين ما هو تاريخي وما هو سياسي، من منطلق ان المقومات الما قبل سياسية، من عرق وتاريخ ودين وغيرها غير كفيلة بتحقيق هذا الإدماج، خاصة بعد ما فرض تزايد الهجرة الى ألمانيا، على الألمان التعايش مع المهاجرين في مجتمع تعددي، واستوجب وضع قوانين ومبادئ دستورية تخدم الكل بما فيهم المهاجرين، وبهذا ستتحول الهوية الألمانية بما هي هوية عرقية الى هوية ما بعد تعاقدية، من خلال إدماج المهاجرين وبتريسيخ هذا المفهوم أكثر بإندماج ألمانيا في الإتحاد الأوربي والوطنية الدستورية « الهوية الما بعد تعاقدية تفقد كل خاصية جوهرية، كل خاصية ساذجة ومنحطة، أنها توحد فقط من خلال نمط نموذج النقاش العمومي، المبرر حول فهم ما يمكن ان تجسده الوطنية الدستورية، كثمرة للشروط التاريخية ».²

إن المقاربة التي تبناها هابرماس في إرساءه لمعالم الهوية ما بعد الوطنية، انما تستدعي إمكانية تحقيقها على مبادئ مجردة، مدنية كونية، تتجاوز تماما المعنى التقليدي للهوية كمفهوم متولد من المعنى الكلاسيكي للدولة - الأمة والذي انتجته الأزمنة الحديثة فلقد تم تطوير الهوية الما بعد تعاقدية في اطار الحقل التاريخي والسياسي الألماني، وانطلاقا من الفصل بين هذين المفهومين بغية تجاوز المشاكل الناجمة عن تبني المفهوم التقليدي للهوية التي لا ترى في الأمة سوى جماعة عرقية، مؤسسة على قواعد ملموسة كالتاريخ واللغة وغيرها « ويعارض هابرماس القمع والإضطهاد المتمثل بالهوية الوطنية المبنية على العادات القومية، والثقافية اذ لا يسمح هذا الشكل من الهوية بحرية اختيار لهوية متقبلة بصفة واضحة، وبالمقابل نموذج الهوية

¹ Alexandre Dupeyrix: comprendre Habermas, op .cit, p 150.

² Jürgen Habermas: Ecrits Politiques, op cit, p 339.

الأكثر تجريدا والمتطلب من الوطنية الدستورية يسمح ببناء هوية أكثر استقلالية، أكثر تقبلا وواعية بالتاريخ الذي انتجها»¹.

وبالنظر الى العجز الذي عرفته الدولة - الأمة وفقدانها لقوتها وشرعيتها أصبحت مهددة بالانفصال، بحكم فقدان الدولة - الأمة القدرة على التحكم في سيادتها داخليا وخارجيا، وفي ظل عجزها امام المشاكل التي تعاني منها البشرية جمعا، هذا الضعف فرض عليها تجاوز هذا الاطار الاقليمي والشكل السياسي الى شكل آخر يقوم أساسا على تنظيم سياسي كوني عابر للأوطان ويتجاوز بشكل رسمي كل هوية تقليدية، مقبلا على هوية ما بعد وطنية فالمجتمع أصبح شبكة من الأفعال التواصلية، المبنية على التذوات وعلى التخاطب وأصبح مفتحا أكثر فأكثر على ما هو كوني، بالمعنى الذي يجعله يعترف بالتنوع العرقي والهوياتي ومن جهة اخرى بإحترام كل خصوصية في فضاء عالمي يشتمل الاختلاف ويبيح التعدد « ففي المجتمعات المتعددة الثقافات سياسية الاعتراف تصبح ضرورة لأن هوية كل شخص مرتبطة بهويات جماعية، وينبغي ان تستقر وتثبت داخل شبكة علاقات اعتراف متبادلة»².

وإذا ما تابعنا مسار الفلسفة الهابرماسية فإننا نصل الى ان عملية التواصل والنقاش البيذاتي هما الدعامة والأرضية الخصبة لجميع الافكار والقضايا والاطروحات التي جاء بها هابرماس، سواء في المجال التداولي اوحتى في المجال الاجتماعي والسياسي، لأن مجرد الحديث عن وطنية دستورية وعن هوية ما بعد وطنية رغم جذورهما التاريخية، لا ينفصل قطعا عن عملية التواصل كون العلاقة البيذاتية مؤسسة على فعل التواصل القائم على أساس الحوار والتفاهم عبر وسط اللغة، ومنظم بأخلاقيات النقاش وبمسطرة الديمقراطية « ضمن منطق مبدأ الاستقلالية الديمقراطية ذاته، القائم على فكرة ان السلطة ذات السيادة يجب ان تعود للشعب أن الديمقراطية السياسية القائمة على مبدأ الكوني، الاجرائي في حاجة الى التماهي مع هوية

¹ Alexandre dupeyrix: Comprendre Habermas, op .cit, p 150.

² Jürgen Habermas: Après L'Etat nation, une nouvelle constellation politique, tr : rainer rochlitz, Ed : fayard , pluriel, 2013, p 68.

جوهرية معينة، يجب عليها بالأحرى ان تسمح بتعايش وحتى تعاون هويات ملموسة خاصة، نقرب هنا من جوهر الدليل ما بعد الوطني الذي يؤكد انه لا وجود لرابطة مفهومية بين الأمة التاريخية، ومبدأ الاستقلالية الديمقراطية¹.

إن هذا الوسط والفضاء المفضل بحجج تبريرية من شأنه ان يرسم معالم هوية كونية مفتوحة على العالم لا سيادة فيها لثقافة على ثقافة أخرى ولا مجال فيها لتفضيل هوية قوية على هوية ضعيفة، ان السيادة هي سيادة المواطنين بصفتهم مواطنين عالمين يخضعون لدستور كوني ولا يشاركون في تحقيق ديمقراطية تداولية تكون فيها الأولوية للحق والقانون.

وبناء على هذا المنطلق والرابط القانوني الذي يجمع الذات، حاول هابرماس ان يمنح لكل فرد الحق في الحفاظ على هويته بناء على الحفاظ على طبيعته الخاصة، وهذا بناء على عدم التدخل في إحداث تغيير على التركيبية الجينية للكائن وإحداث تعديلات فيها، فليس من حق اي شخص ان يقوم بإختيار الموصفات الفيزيولوجية للأبناء لأن في ذلك تعدي على حقوقه الأساسية « أكد ذلك بالنسبة الى حالة الشخص الذي كان موضوع العلاج ما قبل الولادي، وبعد ان يكون قد عرف النموذج الذي تحكم بتغير سماته الوراثية أنه سيشعر بصعوبات، انه يفهم نفسه كعضو متكافئ بالولادة مع جماعة أفراد أحرار ومتساوين² » ويرفض كل الممارسات الطبية والبيولوجية الرامية الى تغيير الطبيعة البيولوجية والوراثية للطفل من منظور الكرامة الانسانية، فيجب إحترام الإنسان بوصفه غاية لا كوسيلة.

ونظرا لمخاطر تنسب فيها التقنية والتطور الطبي على التركيبية الوراثية للبشر يقترح هابرماس ما يسميه " بأخلاقيات الجنس البشري " من جهة، ومن جهة أخرى يمنع هذا التدخل

¹ جوستين لاکروا: الوطنية الدستورية والهوية ما بعد وطنية عند يورغن هابرماس، تر: عبد العزيز ربح، ضمن كتاب يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتقي في نقد العموي والديني والسياسي، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1 2013، ص: 442.

² هابرماس يورغن: مستقبل الطبيعة الانسانية، نونسالة ليبرالية، تر: جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1 2006، ص: 88.

باسم الحقوق الدستورية التي تمنحها دولة الحق الديمقراطية للمواطن « وبالنظر الى مستقبل الطبيعة الإنسانية الممكن، نفهم ان الحاجة لوضع قانون لذلك هو حاجة ماسة اليوم ان الحدود المعيارية التي لا يمكن اجتيازها في العلاقة بالأجنة هي نتيجة الرؤية الخاصة بجماعة أخلاقية لأشخاص يرفضون أعراض الأدوات الذاتية للنوع، وذلك بسبب قلق على الذات، سيتسع على مستوى النوع بهدف الحفاظ على سلامة شكل حياتهم المبني على التواصل»¹.

إن تدخل الإنسان في البرنامج الوراثي للمولود الجديد من اي كان، سواء من المجربين او من الاطباء او حتى من الاباء بحد ذاتهم بحسب رغبة معينة هوفي جوهره يعبر عن نوع من العبودية هذا المولود الجديد والمتحكم فيه جينيا قبل الولادة لمن تولى برمجته وراثيا، وهو الأمر الذي يتنافى تماما مع الجانب الاخلاقي والتداولي فلا يبني التواصل على أساس من الحرية والإختيار وانما يخضع للفبركة بما في ذلك الهوية مادامت الموصفات المحددة للشخصية والمميزة للنا طمست وغيرت، ومن هنا تأتي أزمة الهوية ويصبح التواصل مشوها يحمل في ذاته إيديولوجية معينة المتولدة عن البرمجة الجينية أوالتحكم في الجينوم « إن فقدان الصفات المميزة قد يوقعنا في هذا الوعي المسبب للدوار والنتاج عن تدخل وراثي سابق لولادتنا، فإن الطبيعة الذاتية التي نعيشها مثلما نعيش شيئا ليس بتصرفنا ستكون نابعة من الاستخدام الأداة لجزء من الطبيعة الخارجية»².

ومن خلال العنوان الفرعي نونسالة ليبرالية لكتاب مستقبل الطبيعة الإنسانية يمكن ان نستنتج سبب رفض هابرماس التدخل في التركيبة الوراثية للجينوم، والتحكم في الصفات الوراثية للطفل قبل الولادة، لأن مسألة الحرية، والمساواة بين الأفراد الإنسانية جمعاء هي مسائل أساسية ضمن التراث الليبرالي، بإعتبار الحرية والمساواة حقوقا طبيعية، يولد المرء مزودا بها لذلك وجب الإعلان عن هذه الحقوق والمبادئ التي تخضع لها العملية البيئذاتية التواصلية.

¹Jürgen Habermas: L'avenir de la nature humaine Habermas, ver un eugénisme libérale tr: Christian bouchindhomme, Ed: Gallimard paris, France 2002, p 108.

² هابرماس يورغن: مستقبل الطبيعة الانسانية، نونسالة ليبرالية، مصدر سابق، ص: 67.

2- الهوية وإشكالية التعدد الثقافي بين التصورين الليبرالي والجماعاتي:

تمثل التعددية الثقافية La multiculturalisme أسلوب سياسي في التعامل مع التنوع الثقافي للمجتمعات والفئات المختلفة، من منطلق مبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والاعتراف بالتمايز الثقافي لهذه المجتمعات والفئات، بما فيها ثقافة الاغلبية وثقافة الاقليات واحترام هذا التنوع والاعتراف بالتعدد من شأنه ان يسهم في بلورة هوية سياسية تجمع هذه التركيبة الهجينة ثقافيا، والمنسجمة إجتماعيا وسياسيا، وهذا من أجل فك مشكل الصدام الثقافي والصراع الحضاري لأن من أخطر ما يواجه الهوية في زمن العولمة وزمن التقدم الحضاري هو شعور الشعوب بخطر الثقافات العالمية على هويتها، خطر الهويات الكبرى الحاملة لثقافة الأغلبية على الهويات الصغرى الممثلة لثقافة الأقليات فما يميز أمة عن غيرها هو هويتها ومدى تمسكها بمقوماتها الأساسية من دين ولغة وتاريخ وثقافة، وإن كانت هذه المقومات المؤسسة للهوية سببا في الصراع والاحتدام بين الشعوب لمحاولة هذه الاخيرة الحفاظ على ذاتها ووجودها مقابل اي عدو آخر يغزوها بثقافته وهويته، والمفروض أن التنوع الثقافي والاختلاف الحضاري لا يؤدي الى التصادم والصراع بقدر ما يؤدي الى الانفتاح والتعايش بغية تحقيق السلم « إن من خصائص المميّزة للبشر، أنهم بشر وينتمون لعالم الإنسانية، رغم ما يفرقهم من جزئيات وأن إدراك العلاقات الإنسانية التي تتجاوز الجزئيات يجعل المجتمع إنسانيا وعالميا، وهذه العالمية والكونية هي التي تفرض على مختلف الثقافات التعايش لا الصدام»¹.

ولقد تنبأ صموئيل هنتنغتون الى خطر التعدد الثقافي على الشعوب، وعلى هويتهم أكثر من خطر التطور الإقتصادي الذي فرضته العولمة على الشعوب، فإما أن يحصل تشبث الدول والمجتمعات بثقافتها، وأن تطمس ثقافتها لتدوب في ثقافة وهوية اخرى هي الثقافة والهوية الغربية والعالمية، وقد مكن التطور التقني العولمة من نشر ثقافتها، وهوتعبيرا عن ذروة إختراق

¹ بولسكاك عبد الغني وآخرون: الهوية والاختلاف بين التواصل والصدام ، ضمن كتاب السؤال عن الهوية في التأسيس ... والنقد ... والمستقبل، منشورات صفاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 2016، ص: 81.

العولمة للحدود الثقافية انطلاقاً من الترويج لنماذج ثقافية، ذات طابع غربي وعالمي « في هذا العالم الجديد لن تكون الصراعات المهمة والملحة والخطيرة بين الطبقات الاجتماعية، أوبين الغني والفقير، أوبين جماعات أخرى محددة اقتصادياً، الصراعات ستكون بين الشعوب تنتمي الى كيانات ثقافية مختلفة»¹.

ونتيجة لمحاولة فرض الغرب لثقافته عن طريق فرض قيم الحداثة إيماناً منه بأنها عالمية كان من نتائج ذلك ان أخذت بعض الشعوب بالتحديث، ومن ثم بتعددية ثقافة الغرب وتمسك شعوباً أخرى بثقافتها، وأمام هذين التيارين المتصارعين تطرح إشكالية التعامل مع التعدد الثقافي كظاهرة إجتماعية حضارية وسياسية.

ولقد رفض هابرماس تشخيص هنتغتون للصراع الموجود في العالم على أنه صراعاً ثقافياً بل هوفي نظره صراعاً اقتصادياً تسببت فيه العولمة، فضعف اقتصاد الدول الوطنية أمام السوق العالمية، وعدم وجود تكافؤ وتوازن بين الدول الغربية ودول أخرى، هوما نتج عنه الظلم وعدم المساواة بين الشعوب وكله هذا من شأنه أن يخلق العنف ويضعف التواصل فيما بينها ولعلاج هذا الداء يجب على الغرب « أن يعمل على تحسين صورته اذ من المهم أن نتوقف الدول النامية عن رؤية السياسة الأجنبية للدول الغربية بوصفها جبهة إمبرالية تبحث عن توسيع مصالحها المالية، من جهة ثانية يجب ألا ينقلص دور هذه الديمقراطيات الى سياسة التسويق فالحقيقة المخزنة هي أن نزعة الاستهلاك الغربية تتفجر كلغم موقوت وسط أكثر طبقات العالم حرماناً»².

وخلص هابرماس الى أن الحل الممكن لفك هذا الصراع والتعامل مع المشكلة التعدد الثقافي يتمثل في الاعتراف بالأخر المختلف، بناء على قيم وروابط سياسية وهي المواطنة الدستورية والهوية الما بعد تعاقدية بإعتبار الفرد والغير مواطناً ضمن جماعة من المواطنين

¹ صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، دار سطور بغداد، العراق، ط2 1999، ص: 46.

² جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الإرهاب، مرجع سابق، ص: 122.

مشكلين لجماعة سياسية محققة لتفاهم والتعايش السلمي، وتعامل مع مشكلة التعدد الثقافي تعاملًا سياسيًا، فالحقوق المدنية لا تتوقف فقط على حق المساواة والحرية، وإنما تتعدى هذه الحقوق إلى حقوق مواطنة ثقافية.

فالمشاكل التي تسببت فيها ظاهرة التمييز العنصري فرضت على النظام السياسي حسب هابرماس أن يتخذ حلاً علاجياً، ضد هذه الظاهرة الكلينيكية والتي إستفحلت في المجتمعات الليبيرالية الكلاسيكية خاصة، ويرى أن وحدها دولة الحق الديمقراطية قادرة على رفع هذا التحدي « وفي حالات خاصة، يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتمكن من تلقحها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم وبمساواة تامة الولوج إلى إرث ما، والإنتماء لجماعة ثقافية معينة تمكنهم من إختيار هويتهم وإرساءها بكل حرية¹ » وبناءً على تطبيق مبدأ المساواة كحق طبيعي وسياسي في آن واحد، فإن ظاهرة التمييز العنصري أصبحت تتضاءل في المجتمعات الكبرى مقارنة بالمجتمعات الصغرى، ومن هذه المظاهر ذكر هابرماس حرمان السود من ركوب الترامواي مع البيض، حرمان النساء من الحق الانتخابي واليهود من التوظيف العمومي، هذه المظاهر جعلت هؤلاء يشعرون بحرمانهم من حق المشاركة في ميادين الحياة الاجتماعية، ولهذا فإن مسألة « التعدد الثقافي تجعل من الضروري إدراج صنف جديد من الحقوق إذ يتعلق الأمر بالنسبة لهابرماس بتصور آخر لمسألة الهويات والحقوق الثقافية²».

ويعالج ظاهرة التعدد الثقافي في المجتمعات المعاصرة بناءً على تصورين الليبيرالي *le concept libérale*، والتصور الجماعاتي *le concept communautarien* حول الدور الذي ينبغي على الدولة إتخاذه تجاه التعامل مع ظاهرة التعدد الثقافي، والطريقة التي يمكن لها ان تتخذها لتضمن تعايش المواطنين المتعددي الثقافات في ظل مجتمع ديمقراطي « فالثقافة لا تزال

¹ هابرماس يورغن: إتيفا المناقشة، ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص: 45.

² Maiwen Roudaut: Identité (s) et culture chez Habermas, les lumières comme paradigme épistémologique dans: Habermas et les lumières, op cit, p 129.

تمر بتحويل النقاش العمومي، وضمن هذا المعنى فإن مفهوم هابرماس للثقافة يثبت أصالته ومرجعته من جهة حسب التصور الليبرالي، ومن جهة أخرى حسب التصور الجماعتي للثقافة¹ وإنطلاقاً من هذين التصورين، فإن هابرماس يرى ان الليبرالية الكلاسيكية ظلت عاجزة عن حل مشاكل الاختلافات الثقافية بين اعضاء الجماعات الاثنية اي الجماعات المتمسكة بهويتها القومية والوطنية، كما أن هذه القيم لم تلعب أي دور في التشكيل الكلاسيكي لليبرالية ويمكن أن يبرر ذلك بسببين:

فالأول: هو أن الليبرالية الكلاسيكية إنبتقت وتشكلت من الحروب الدينية ولأجل ذلك فصلت فصلاً تاماً بين الدين والدولة، اي بين الكنيسة والدولة، بغية تحقيق سياسة حيادية.

والثاني: هو أنها ركزت على الحرية الفرد برفضها اي شكل من الأشكال تدخل الدولة في حياة الافراد، سواء كانت الاقتصادية أو الاجتماعية بما فيها الثقافية والدينية، عكس الليبرالية الحديثة المعارضة لفكرة عدم تدخل الدولة مبررة ذلك بأنه من واجب الدولة تجاه مواطنيها المحافظة على حريات الافراد وعلى القانون والنظام، لتحقيق سعادتهم « فمن الناحية التاريخية، فقد تطور الأساس الفكري لليبرالية خلال مرحلة تسوية الحروب الدينية في أوروبا (1562 - 1648) وذلك عبر التركيز على فكرة التسامح مع إختلاف المعتقدات الدينية، ثم أخذ مضمون التسامح بالاتساع تدريجياً ليشمل مختلف جوانب الاعتقاد لدى الافراد وانماط الحياة، فضلاً عن الجانب الديني² » وواضح ان مسألة التسامح هي مسألة ليبرالية صرفة تبرز تظاهراتها عبر رسالة في التسامح لجون لوك، ومن ثم تغدو مسألة التعدد الثقافي مسألة ليبرالية، من حيث أن الدولة تعترف بهذا التنوع بناء على حق الحرية والمساواة بين مواطنيها.

وتسعى التعددية الثقافية الى عقلنة الواقع الاجتماعي المتعدد ثقافياً، وتعامل الافراد بناء على المساواة والعدالة، والإعتراف بتمايزها ثقافياً، لتحقيق سياسة العيش معاً، أو العيش المشترك

¹ Ibid. p 128.

² حسام الدين علي مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص: 173.

الذي لا يمكنه ان يكون ناجحا في تحقيق السلم إلا في ظل ثقافة التسامح فلقد وجدت الأقليات الدينية والثقافية نفسها مميزة عنصريا، وعانت من التصادم ثقافة الأغلبية المهيمنة سياسيا والتي كانت من المفروض أن يتقاسمها الجميع، ومن غير الممكن حجب شعور الأقلية بتخوفهم من تخوم وطغيان وإملاك ثقافة الأغلبية لخصوصيتهم الثقافية، اللغوية، العادات، التقاليد، وأشكال الحياة المختلفة، وينبغي سد هذه الفجوات حسب هابرماس عن طريق الحقوق الثقافية لقوله: «إن هدفي بكل بساطة هوتبيان أن مشكل التعددية الثقافية، يجعل من الضروري إدخال صنف جديد من الحقوق، اوعلى الاقل حل المشكل بالإعتماد على الآليات القضائية السابقة مثل تلك المرتبطة بالفيدرالية الثقافية».¹

يتعلق الامر من منظور هابرماس بإرساء حقوق ثقافية دورها حماية التعددية الثقافية للجماعات، داخل الدولة الواحدة مؤمنا بدور التواصل في تفعيل الحوار الثقافي ودور النقاش في الاعتراف بثقافة الافراد وثقافة الجماعة، واخراج هذا النقاش الى ساحة المجتمع المدني، بإعتباره الفضاء العمومي الذي يمكن الفرد من نقد ومعارضة كل تهميش ثقافي وتمييز عنصري، من باب المساواة والعدل بين المواطنين يستوجب ممارسة الحقوق الثقافية بشكل متساو، ووفق هذا المنظور يتفق هابرماس مع الجماعيتين في مسألة التعددية الثقافية اذ من واجب الدولة تدعيم الثقافات وتمويلها إن أمكن، وتشجيع الجماعات الثقافية على ممارسة ثقافتها، كي تضمن التوازن بين الحريات الفردية والجماعية، وتحمي الخيارات الفردية والجماعية من التصادم « بإمكان الحقوق الثقافية بالمعنى الدقيق أن تمنح في نهاية المطاف إعانات ودعم حكومي يمنح من قبل المؤسسات، او تمنح ضمانات قضائية لبعض المطالب وبعض التطبيقات اللازمة مثل اللغات، وشكل حياة الأقلية».²

¹ Jürgen Habermas: une époque de transition, écrits politiques 1998 – 2003, tr: Christian bouchindhomme, Ed: fayard, paris, France, 2005, p 227.

² Ibid, p 226.

ولطالما تساءلت سيلا بن حبيب seyla benhabib (1950 -) عن عدم السماح لليهود بإرتداء لباس Yarmukes في مجتمع يبيح التعدد الثقافي، ونتساءل نحن كعرب لماذا لا يسمح للمرأة المسلمة في الدول الاوربية خاصة فرنسا من إرتداء الخمار في الوظيفة العمومي، وبياح الصليب في كل الامكان ويمنع المؤذن من الاذان، ويسمح بجرس الكنائس كيف يمكن للتعددية الثقافية ان تبرر مثل هذه المظاهر اللاتقافية، ألا يعد هذا المنع دعوة للتعصب والطائفية، وإحتقار ثقافات اخرى، ألا يعد إختراقا للحقوق العالمية للإنسان؟

فمن وجهة نظر الليبرالية فإن ممارسة الجماعات الثقافية لطقوسهم الثقافية والدينية هو أمر يخص الافراد، من باب ان للفرد كامل الحق في الحرية وفي التصرف وفق مبدأ إرادة الاختيار، فإما أن تكون لهم الرغبة في الممارسة الثقافية اوالرغبة في الامتناع عنها وأمام هذا الاختيار ليس من حق الدولة تماما ان تحمي هذه الممارسات، مثلما لا يمكنها ان تجبرهم عليها اوتمنعهم من القيام بها ولا تتدخل في حل الصراعات الثقافية بين الافراد متبينة سياسية الحياد
1. « une politique de neutralité »

إن ما يتجاهله أنصار الليبرالية هوأن ممارسة بعض الحقوق الثقافية مثل إحياء الأعياد الوطنية، وإحياء اللغة مثلا يعتبر شرطا ضروريا ضمن الممارسة الفردية للحقوق وعلى الدولة ان تتكفل بحماية هذه الحقوق ويرى ويل كيميلكا will kymilcka الباحث الكندي ان ثقافة الاقلية، لا يمكنها الصمود أمام الضغوطات الاقتصادية والسياسية والثقافية المختلفة للمجتمع، وبالتالي فإن بقاءها مهددا بالخطر وبالزوال، أمام ثقافات الأغلبية لذلك من الضروري السماح لهذه الفئات بممارسة عاداتها الثقافية، وطقوسها الدينية لتحقيق التوازن الاجتماعي، وعلاج الضرر والحرمان الناتجين عن التهميش من قبل سياسة الحكومة الداعمة لثقافة الأغلبية، ومن ثم فإن حماية الحقوق الجماعية بمثابة البديل لتحقيق العدل بين مختلف الفئات لتعزيز علاقات التضامن بينهم، والشعور بالهوية المشتركة.

¹ ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة - الأمة، مرجع سابق، ص: 163.

ويستثني ويل كيميلكا المهاجرين من دائرة التعويض عن الحرمان الثقافي، كونهم إختاروا بمحض إرادتهم التخلي عن الثقافة الأصلية للحصول على منافع دولة الرفاه التي إختاروها بعكس الأقليات المجبرة على الإندماج في ثقافة جديدة « ولا بد أن يشعر المواطنون أنهم ينتمون الى نفس الجماعة، وأن تكون لهم الرغبة في مواصلة العيش سوية والحكم سوية والاشترك في المصير، بدلا من ان تتطلع كل مجموعة الى إنشاء كيان خاص بها »¹ هذا علاوة على ان ضمان مثل هذا النوع من الحقوق، أي الحقوق الثقافية يدخل ضمن الحقوق التي ينبغي أن توفرها الدولة لمواطنيها لتحقيق العدل والمساواة بينهم، ويتفق شارل تيلور مع ويل كيميلكا في ضرورة ممارسة الأقليات لحقوقها لبقائها وإستمرارها فقد رأى ان الفرنسيين المتواجدين في كيبك عليهم أن يحيوا لغتهم وتحمل الدولة مسؤولية ذلك « اذ يدافع عن الأطروحة التي من خلالها يسمح للحقوق المسلم بها للمواطنين الفرنكفونيين ب كيبك Québec بالمحافظة على تقاليدهم الوطنية الأصلية، والحكومة الاقليمية تتشرع ... بأخذ جميع التدابير اللازمة لضمان إحياء وإستمرارية اللغة الفرنسية ».²

وبناء على هذا فإن كل من الجماعتين، وكذلك هابرماس، وويل كيميلكا يشددون على ضرورة التعامل مع التعدد الثقافي كحقيقة واقعية لضمان إستمرارية الجماعة وتوازنها داخل المجتمعات والدولة، وهي تجسيد للرابطة التي تجمعهم وتشد بعضهم الى بعض بالإضافة الى كونهم شركاء في المواطنة، وهو الأمر الذي جعل هابرماس يتفق مع ويل كيميلكا حول مفهوم المواطنة المتعددة الثقافات، وهي المواطنة القائمة على الحقوق الثقافية مثلها مثل الحقوق الاخرى، كالحرية والمساواة وغيرها، والفرد يكتسب هويته انطلاقا من الانتماء الى الجماعة الثقافية « وبملاحظة مختصرة حول مفهوم المواطنة المتعددة الثقافات ويل كيميلكا ينطلق من

¹ ويل كيميلكا: مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: منير الكشور، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس ط1، 2010، ص: 327.

² Jürgen Habermas: Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie; tr: Christian bouchindhomme et Alexandre dupeyrix, Ed: Gallimard paris, France 2008, p. p 253 – 254.

فكرة أن وحدها المواطنة المختلفة ثقافيا يمكن لها أن تضمن لكل مواطن قيمة متكافئة كما تحدث عنها رولز بمعنى القيمة المرتبطة بالتوزيع العادل للحقوق والحريات¹ وتبعا لمسار كيميلكا يرى هابرماس أن ممارسة الفرد لحقوقه وتعزيز الحقوق الأساسية للمواطن، والإلتزام بمبادئ الدستور وبالمواطنة الدستورية، يحقق الإندماج في الدولة لجميع المواطنين سواء الأصليين أو المهاجرين.

غير أن إندماج المواطنين المتعددي الثقافات ضمن المجتمع ليس إندماجا إنصهاريا كما هو بالنسبة للجماعاتيين، إنما هو بالنسبة لهابرماس إندماجا توأصليا تذاوتيا، مبني على الحوار والنقاش، مظهرا إستفادته من المنعرج اللغوي ودوره في إقامة علاقة بينذاتية، ومؤكدا على أولوية الحق الفردي فلا يمكن وصول الافراد الى أدنى إتفاق حول هذه الحقوق مالم تؤسس مؤسسات حقوقية تضمن تحقيق أهدافها الأساسية، فالحق الثقافي يمنح للفرد القدرة وإمكانية إختيار ثقافات من بين عدة ثقافات ممكنة، دون إكراه أو سلطة خارجية « فقد يقررون مغادرة ثقافتهم الأصلية والإنتماء الى ثقافة مكتسبة بموجب "قانون معياري" يطلق عليه هابرماس خيار المغادرة exit option يمنح هذا الحق الإفتراضي الحرية الضرورية للأفراد لكي يغادروا بل وينسلخوا عن الثقافة الأم لأنها لم تعد تستجيب لطموحاتهم، ولا تتلاءم مع حرياتهم ورؤاهم الجديدة للعالم²».

ويقر هابرماس بأن السياسة التداولية ضرورية لممارسة الحقوق الثقافية، كونها الحامي لهذه الثقافات من جميع الشوائب التي يمكن ان تؤدي الى تضليلها وزيفها، فعملية إختيار الثقافة والإنتماء الى جماعة التعدد الثقافي وإن كانت مسألة فردية، فهي تظل بحاجة الى مراقبة، والى تنظيم من قبل المداولة السياسية، لأنه بإنعدام هذه الاخيرة سيقبل الأفراد هذه الثقافات بما تحمله من وعي زائف، فهوبهذا يعارض حياد الدولة الليبيرالية تجاه تقييم الحقوق الثقافية، كونها لا

¹ Jürgen Habermas : une époque de transition, op cit, p 225.

² بن تمسك مصطفى: أصول الهوية الحديثة وعلها، مقارنة شارلز تايلور نودجا، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت لبنان، 2014، ص: 224.

تولي أدنى أهمية بمصلحة المواطنين وضرورة التحرر من الإيديولوجيات ويعارض من جهة التصور الجماعاتي، لعدم إخضاع مثل هذه الثقافات المشوهة بالإيديولوجية وبالوعي الزائف للمساءلة والنقد رغم إتفاقه معهم حول دور الجماعة في المداولة السياسية « ويشاطرهم الرأي في أن ما لا يطرح للمداولة السياسية يظل موضوعا لإرادة فردية عاجزة عن تكوين حكم عقلائي»¹.

3- التعددية الثقافية والمسألة الدينية: (الدين في الفضاء العمومي).

تطرح إشكالية العلاقة بين التعددية الثقافية والمسألة الدينية، وكذا الهوية جملة من التساؤلات خاصة في زمن عرف تزايد مرتفعا للهجرة من الدول النامية الى الدول المتطورة ولم يعد المجتمع الواحد يضم فئة معينة، أو ثقافة واحدة ولا ديانة واحدة بل تعددت فيه الثقافات والديانات، وأمام ظاهرة التعدد هذه نتساءل كيف يمكن تحقيق التعايش السلمي في ظل التنوع الثقافي والتعدد الديني، هل الدين حاضر في قلب الثقافة وأيهما أولى هل الأسبقية للدين أم للثقافة وكيف يمكننا أن نحقق التجانس والتكامل في ظل مجتمع واحد أمام الإختلاف والتنوع؟ خاصة وأن العالم اليوم يناشد التنوع الثقافي والتعدد الديني؟ كيف يمكن تأسيس هوية جماعية يمتزج فيها الثقافي والديني على إختلافه وتنوعه؟.

إن الحديث عن مسألة الهوية في ظل التعددية الثقافية وكذا الدينية، هو حديث يصب في جوهر البحث عن إيجاد آليات وسبل تحقيق تعايش سلمي، مبني على التسامح وعلى قبول الآخر بدل الحديث عن الصدام والصراع، وما هو مطلوب إيقاظ الوعي وتحريكه نحو ضرورة الأخذ بتعدد الثقافات والديانات كتجليات تاريخية، وسوسيولوجية، وأنتروبولوجية بغية تأسيس لنموذج من الهوية يستوعب كل الفروقات والإختلافات الدينية، والعرقية والقبلية، على أساس الإشتراك في الموروث الثقافي والديني لا على أساس التبني، وبناء على ذلك ينبغي إيجاد الكيفية التي بموجبها يمكن تحقيق تضامنا سياسيا وإجتماعيا وثقافيا في ظل التعددية الثقافية

¹ كيميلكا ويل: مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 320.

والدينية، ويرى هابرماس أن الحل الأمثل لتحقيق ذلك هو تأسيس مجتمع علماني، وهو المجتمع الذي يسمح بإستمرارية الجماعات الدينية دون صراع وعنف، ويعترف بالحرية الدينية كحق أساسي « ففي الدول العلمانية السلطة السياسية يجب أن تمارس حول قاعدة غير دينية، وعلى الدستور الديمقراطي، تعويض نقائص الشرعنة الناتجة عن حيادية الدولة بالنسبة لوجهات العالم».¹

إن مسألة الإعتراف بالتعدد الديني والثقافي، تستوجب حسب هابرماس الى جانب المجتمع العلماني، الاجراء الديمقراطي، لتحقيق الإندماج وليس عن طريق العنف، والاكراه فالحل الأمثل لتعايش القوميات المختلفة، في دولة واحدة وفي مجتمع واحد، إنما هو تقاسم سياسة واحدة، أي الإشتراك في هوية سياسية تعمل على توحيد أعضاء الجماعة الواحدة سواء الجماعات الثقافية المشكلة للأغلبية أوالأقلية « والإجراء المناسب للوصول الى تحقيق هذا الطموح يتمثل في التصور التشاوري للتشكيل الديمقراطي للإرادة».²

ويرى هابرماس أنه يوجد عدة أشكال قبلية للحياة، وتوجد عدة ممارسات ثقافية لا يمكن إدراجها ضمن الإطار السياسي الا اذا أقلتت هذه الجماعات القبلية، وكذا الدينية مذاهبهم الدينية وأشكال حياتهم القبلية للإككية الدولة والمجتمع أي مع ما تتطلبه الجمهورية الليبيرالية وذلك قصد إثبات وجودها في حقل المجتمع الحدائي، الذي يرمي الى عقلنة الدين ونبذ كل تطرف ديني، فالأديان مدعوة للتعايش مع ظاهرة التعدد الديني المفروضة من قبل الحداثة، وعلى المرء أن يتعلم أن يرى ذاته من خلال عيون الآخرين و« من الأفضل أن ننطلق من مميزين، من جهة من المهم عدم الخلط بين المتطلبات المعيارية للدولة الليبيرالية مع شروط الوظيفية للحداثة الإجتماعية التي جعلت من لائكية الدولة أمرا ضروريا، ومن جهة ثانية ينبغي اقامة بينية الجماعات الهوياتية والجماعات الدينية مع شروط الحديثة للحياة».³

¹ Jürgen Habermas: Entre naturalisme et religion, op cit, p 178.

² Ibid, p 178.

³ Ibid, p 258.

ويثمن هابرماس الحياد السياسي للدولة الليبرالية تجاه التعددية الثقافية والدينية وهذا من منطلق الإقرار بالحرية الدينية، وحرية المعتقد كحق أساسي وشرعي، إذ بفضل هذا الحق تمكنت الليبرالية من وضع حد لخطر تفكك وحدة التعددية المشتركة، كما ساهمت في إزالة الشقاق dissensus بين المعتقدين وغير المعتقدين، نظرا للعنف الذي يحدثه هذا الأخير بين الطوائف الدينية، وبين العلمانيين وللخروج من هذه الأزمة وتفاديا للنزعات المحتملة، لا بد من اعتماد مبدأ التسامح الديني « ولا يشجع فهم التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية المؤمن فقط في تعامله مع غير المؤمن، أو معتق ديانات أخرى على إكتساب فكرة كونهم مضطرين لأخذ الاختلافات التي تتطور بينهم محل الجد عقليا، لا بد على الجهة الأخرى أي الجهة العلمانية أن تكون مستعدة لتقبل هذا الفهم للتسامح في إطار ثقافة سياسية ليبرالية ».¹

ويدافع هابرماس عن التسامح لضمان التعايش السلمي في ظل التعدد الديني والاختلاف العقائدي، فهو الحل الأمثل لتحقيق الإجماع، وإحتواء التعدديات المختلفة ضمن نموذج كوسمبوليتي، فالتسامح هو أساس السياسة التشاورية، والثقافة الديمقراطية والمخرج الأساسي لمشكلات العنف والصراع الديني والطائفي، كما هو سلوك مطلوب من قبل كل الفئات المعتقة للديانة المؤمنة، وغير المؤمنة، الملحدة وليس من حق أية فئة مواجهة فئة أخرى، وإنما كل الفئات مطالبة بإسم التسامح بأن تتحاور مع بعضها وتتقبل الآخر بوصفه ذاتا مغايرة مختلفة عن الآنا « وحتى يتجاوز مبدأ التسامح تهمة وضع حد للتسامح، فإن معرفة ما هو غير مسموح يتطلب تبريرات واضحة، ولا يمكن الوصول الى أنظمة متكافئة إلا إذا تعلم الأشخاص المعنيون كيفية تبني وجهات نظر الآخرين ».²

ومادام المواطنون أحرار ومتساوون عليهم الإقرار بحق التدين وبحرية ممارسة الطقوس الدينية، بعيدا عن كل ضغط أو إكراه ودون محاولة فرض أية عقيدة على المواطنين، بل عليهم

¹ هابرماس يورغن ، جوزف راتسنغر: جدلية العلمنة ... العقل والدين، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط1، 2013، ص: 62.

² Jürgen Habermas: Entre naturalisme et religion, op. cit, p 178.

أن يفسحوا المجال لحرية التدين من خلال خلق فضاء عمومي لتنظيم عملية النقاش العقلاني حول المسائل الدينية، وللوصول الى تفاهم والى تبرير عقلي حول الاختلافات الدينية، والنزعات الطائفية، بناء على حجج مقنعة « والخطاب المحاجج إنما هو بالتأكيد أكثر الأشكال نوعية في التواصل ».¹

إن الحل الأنسب والمقترح لتعايش الشعوب ومختلف القوى التي كانت بالأمس تتصارع فيما بينها بإسم الإختلاف العرقي والعقائدي، والذي إعتبر في تلك الأونة أمراً مقبولاً إنما هو الحوار والتواصل والأخذ بالتسامح، ومناقشة إدعاءات الصلاحية الملازمة للإعتقادات الدينية والقناعات الدينية، وأصبح التسامح أمراً ضرورياً، ومفروضاً على كل من يرفض لأسباب ذاتية قناعات وممارسات الغير لشعائهم الدينية، لقد أضحت التسامح حقاً من حقوق الإنسانية جمعاء إنه السبيل الذي يضيف على التعددية الدينية والإختلاف العقائدي والطائفي ثوب العقلانية، ويكتسب التسامح شرعيته أكثر في ظل دولة الحق الديمقراطية، خاصة وأن عولمة الإقتصاد ووسائل الإتصال، لم تترك لأي أمة في الوقت الحالي خيارات تسمح بإيجاد مخرج للتعددية الثقافية، وإندماج الثقافات الغربية وغير الغربية، وعليه فإن الديانات حسب هابرماس مدعوة للتفكير وفق الأبعاد الثلاثة للحفاظ على مكانتها في المجتمعات المتعددة الديانات والثقافات.

1- « المطالبة بمعالجة النشاز المعرفي الذي يفترضه الإصطدام بديانات اخرى.

2- قبول سلطة العلوم وهي سلطة ناتجة عن تحكمها الإجتماعي في المعرفة وعن إحتكارها لها.

3- قبول مبادئ دولة الحق التي تستند الى أخلاق دنيوية ».²

ويشير المبدأ الأول الى أن النزاع لا ينجم فقط عن الديانات والصراعات الطائفية، وإنما قد ينشأ أيضاً من نزعات معرفية من خلال محاولة كل ديانة فرض تعاليمها ومعارفها على

¹ هابرماس يورغن: الدين والعقلانية، نصوص وسياقات، تر: حسن صقر، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1 2016، ص: 202.

² عز العرب لحكيم بناني: حياد الفلسفة، وتعدد القيم، ضمن كتاب، فلسفة الحق عند هابرماس، مرجع سابق، ص: 119.

ديانة اخرى، لذلك فالحوار وتبادل الحجج في هذه الحالة أصبح أمراً ملحاً، لأن وظيفة الدين هي تحقيق التكامل والتعايش السلمي بين الذوات لا تقديم وصفا وتفسيرا للعالم، وعن المبدأ الثاني فيرجع هابرماس الى سلطة العلم بدل سلطة السياسة لما للعلم من قدرة على تحرير المعرفة والدين من كل شوائب الأسطورة والخرافة وهذا من باب المصالحة بين المعرفة والمصلحة.

وساهمت دولة الحق الديمقراطية بإعتبارها تصور جديد لنظرية الحق والمعايير القانونية وكذا الأخلاقية في تفعيل دور الدين في الفضاء العمومي، وفي تقبل التعدد الديني والثقافي بروح من التسامح وبوعي عقلاني لتحقيق تفاهم مشترك بين جميع الفئات والمواطنين من سائر أنحاء المعمورة الكونية و« لا توفر الدولة الدستورية الديمقراطية الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها، بل تجندهم عن طريق حرية التواصل، للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهم الكل، وغياب " الحبل الرابط " صيرورة ديمقراطية يمكن فيه في آخر المطاف الفهم الصحيح للدستور»¹.

إن الإعتراف بالتعددية الدينية وتجاوز الأصولية، والطائفية، إنما يمر عبر المسطرة الديمقراطية، وعبر ضرورة تقبل المتدين وغير المتدين لدستور علماني، تعطى فيه الأفضلية للحقوق، وتعمل دولة الحق الدستورية على مراقبة ومتابعة النزعات الدينية، والعقائدية المختلفة في الفضاء العمومي الديمقراطي، قصد إيجاد حل لها من خلال ممارسة التشاور لفحص كل المسائل التي تهم المواطنين « ويعتقد هابرماس أن من مصلحة الدولة الدستورية الحديثة مراعاة

¹ لشهب حميد: العقل والدين في المجتمع الحديث وما بعد الحديث، نموذج المغرب، والدول الجرمانية، ط1، 2005 ص:87 - 88.

كل مصادر، والينابيع الثقافية التي يتغذى منها التضامن بين الناس، وينمي وعيهم بالقيم، ولذا فإن المؤمنين والعلمانيين في الدولة الدستورية الحديثة، ينبغي عليهم التعامل بإحترام متبادل¹. ويرجع هابرماس أسباب العنف الى غياب التنظيم الديمقراطي في بعض البلدان خاصة دول العالم الثالث والى سياسة التقدير والتهميش، والاستيلاء الممارسة على شل هذه الدول وغيرها، من قبل الدول العظمى وتحديات العولمة، وقد مثلت أحداث 11 ديسمبر 2001 الدافع الحاسم لهابرماس لإعادة النظر في مسألة العنف والإرهاب وسمى هذه الأحداث بالإرهاب الجديد، ويعني عدم المعرفة الحقيقية والفعالية بالعدو والمقاتلون بوحدات صغرى ومتفرقة دون تحديد مركز لهم ويصعب معرفة اهدافهم على عكس ما يسمونهم بالإرهابيين في إسرائيل ويسميه هابرماس بالمحاربين الأنصار فإنهم يقاتلون على أرض معروفة ذات مركز من أجل الإستيلاء على السلطة كهدف.

ويقسم الإرهاب الى ثلاثة أنواع: يتمثل الأول في العمليات العنيفة، والثاني في حرب العصابات شبه العسكرية، والثالث في الإرهاب العالمي « الأول في الإرهاب الفلسطيني، الذي يحصل فيه القتل غالبا على يد مقاتل إنتحاري، في حين يتوافق إرهاب العصابات ... مع حركات التحرر الوطني، ويُشرعن في ما بعد عندما يقوم بتكوين دولة، أما الإرهاب العالمي فيبدو أنه لا يحتوي على أهداف سياسية واقعية، اللهم ماعدا محاولة إستغلال هشاشة الأنظمة المعقدة² ومن جهة اخرى يرجع هابرماس عنف الاصولية الى إنعدام التواصل في المجتمعات المستبدة، وهو في نظره تواصل مشوه لأنه يقوم على لغة وخطابات دينية تدعي المطلقية

¹ المحمداوي علي عبود وآخرون: هابرماس والمسألة الدينية: الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني، ضمن كتاب فلسفة الدين، مقولة المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا، وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2012، ص: 359.

² جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس، وباك دريدا، مرجع سابق، ص: 108.

وإملاكها للمعرفة والحقيقة « فقمع الأنظمة المستبدّة، وسوء الفهم أو التفاهم بسبب الكذب وإستراتيجيات السيطرة، زائد إنعدام الثقة المتبادلة كلها موصلة الى دائرة العنف ».¹

ولتحقيق تعايش الأديان والقضاء على العنف والإرهاب دون المساس بديانة المواطنين وهويتهم، لا ينبغي الإعتماد على مبدأ الفصل بين السلطة والكنيسة فحسب، فهذا المبدأ أصبح بعيدا عن تحقيق الهدف المنشود بين المواطنين المتدينين وغير المتدينين كما أن التسامح هو الآخر وإن كان له دورا فعلا في تحقيق تضامن المواطنين لكنه غير كاف كما لا ينبغي إستخدام اللغة الدينية لسن قوانين الدولة أو التعبير عن ممارساتها السياسية والتشريعية، يجب أن تصاغ القوانين بلغة يفهمها الجميع « يلزم مبدأ الفصل بين الكنائس والدولة الهيئات السياسية والإدارية بصياغة وتسويغ القوانين، وقرارات العدالة والمراسيم والإجراءات بلغة مستساغة لدى جميع المواطنين »² ومع ذلك فإنه حسب هابرماس يمكن إستخدام اللغة الدينية في مجال الفضاء العمومي لتبادل الحجج والحوارات والخطابات المختلفة بما فيها الدينية، لكن لا ينبغي إستخدامها في الفضاء السياسي البرلماني أو الإداري، لأن ما تم مناقشته في الفضاء الأول سيخذ كقرار في الفضاء السياسي، فالولاء إذن للدستور والقانون لا الى الديانات الاصولية وغير الاصولية.

ويعزز مبدأ الفصل بين السياسة والدين، سياسة الحياد للدولة تجاه مختلف الرؤى والثقافات والديانات كي تضمن فعلا تحقيق الإجماع والتفاهم بين مواطنيها، ولا يعني هذا المبدأ (الحياد) تجاهل الديانات في الفضاء العمومي بل يقوم أساسا على الإعتراف بالتعدد الديني والثقافي الى جانب التسامح، ويتجسد فعلا (الإعتراف) من خلال مبدأ المساواة بين المواطنين

¹ عطار أحمد: تجديد العقل الأنثوري عند يورغن هابرماس، قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة، تحت إشراف: محمدي رياحي رشيدة، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2010 - 2011 ص ص: 250 - 251.

² بومنيير كمال: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرنكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012 ص: 155.

أمام القانون، ومن الممارسات الدستورية تتولد الحقوق الأساسية التي ينبغي على المواطنين الأحرار المتساوين الاعتراف بها بصفة متبادلة وعقلانية، فالإجراء الديمقراطي يأخذ قوته في الإقناع الشرعي من جهتين « من جهة المشاركة المتساوية السياسية لكل المواطنين التي تضمن بأن متلقي الحقوق بإمكانهم تحقيق التفاهم فيما بينهم كفاعلين لهذه الحقوق، ومن جهة أخرى البعد الاستيممي الملازم لشكل الحوار المنظم من قبل المناقشة والتي تؤسس لنتائج متكافئة متقبلة بصورة عقلانية ».¹

وإضافة إلى اعتماد السياسة التشاورية والمسطرة الديمقراطية، يحدث الاندماج الاجتماعي بعقلنة الديانة، ويدعوها برماس الديانات بإسم العقلنة أن تتخلى عن إدعاء المطلقة والصلاحية، فلا يمكن وصف أية ديانة بالمعقولية إلا إذا تخلت عن العنف ورفضته بإسم الدفاع عن حقوق الإنسانية، ولأنه من شروط الاعتراف بالتعدد الديني الاعتقاد الراسخ بتعدد العقول وتفاوت القدرات العقلية، واختلاف العوالم المعاشة، وبالتالي يجب التخلي عن فكرة ما ينبغي ان يكون والاعتقاد فيما هو كائن « ويقصد هابرماس أن الأديان تبدي علامات على كونها أكثر عقلانية عندما تفصل بين ال "يكون" وال "يجب" بين "الجوهر" و"المضمون"، ومثل هذا الفعل هو بالنسبة لهابرماس واحد من مراحل التوجه نحو التفكير الحداثي والذي يعد من الناحية التطورية متقدما على التفكير التقليدي ».²

لقد استفاد هابرماس من فكر الأنوار ومن مكتسبات الحداثية برفضه لسلطة الدين وبإخضاعه للنقد والمساءلة، وإخضاع الإيمان إلى نقاش عمومي عقلاني، وبإستقلالية المعرفة والعلم والحق عن سلطة الدين، وبفهم هذا الأخير فهما عقلانيا، ولا يعني هذا الأمر رفض هابرماس للديانات المقدسة أو النصوص الدينية، وإنما يرفض أن تكون لها سلطة على الأشخاص ويرفض إداعاتها بالمطلقة، ويصر أن النصوص الدينية إنما تكتسب حيويتها من

¹ Jürgen Habermas: Entre naturalisme et religion, op cit, p 178.

² نيكولاس أدامز: هابرماس واللاهوت، تر: حمود حمود، شهيرة شرف، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، لبنان، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط1، 2016، ص: 169.

خلال التأويلات المفتوحة، ومدى قابلية هذه التأويلات للنقد والحجاج لأنه من الأسباب المؤدية الى تواصل مشوه إعتقاد الخطابات الدينية الرنانة واللغة الدينية، والتمسك المتعسف والمتحجر بالعقيدة الأصولية، والعزوف عن النقد والمحااجة، ومن جهة اخرى يؤمن بأن القيم الأخلاقية متجذرة في النص الديني وتكسبها التأويلات المختلفة قوة لتصبح عن طريق النقاش العقلاني معايير محققة عن طريق التوافق والإجماع بين الذات.

ويدين الإنسان للمعتقد الديني في تزويده بقيم أخلاقية كالمحبة والوفاء والعدل والتسامح وغيرها من القيم، فالى جانب أهمية العقل التواصل في تحقيق الإجماع يعول هابرماس على دور الدين في الإندماج الإجتماعي وفي تشكيل الهويات الما بعد تعاقدية وتحقيق مواطنة دستورية « فالنص المقدس بالنسبة لهابرماس هو مصدر الأوامر الإلهية، وتأويل هذا النص هو مصدر الحجج التي تضي على تلك الأوامر معنى وتجعل النقاش فيها ممكنا، فالعقيدة الصورة العقلانية لمثل هذا التأويل تمكن الناس من إمتلاك أسباب وجيهة لطاعة الإله ». ¹

ويدين هابرماس للفلسفة وقدرتها على النقد وعلى عقلنة الديانة والكشف عن قوة الحجاج وإدعاءات الصلاحية، وعن تمييز التأويلات المجدية والفعالة من التأويلات والحجج الضعيفة ولأن مهمة الفلسفة معالجة المشكلات الإنسانية ومساءلة الواقع بما في ذلك المشكلات اللاهوتية والواقع الديني للمجتمعات « فهنا النقد، لم يعد يتناول موضوعه من الداخل، إنه يطال جذور الدين ويفتح السبيل للعملية التاريخية النقدية التي بدأت بتفكيك العقائد منذ القرن التاسع عشر ومن جهة اخرى، ورثت الفلسفة العملية بعد أن أصبحت مستقلة دين خلاص، وذلك بعد أن عجزت الميتافيزيقا عن التحول الى مرجعية منافسة اوبديلة ». ²

ويمكن فهم موقف هابرماس من الدين والتعددية الدينية إنطلاقا من ثلاثة مراحل حسب وجهة نظر المفكر الجزائري عبد العزيز ربح في كتابه مابعد الدولة الأمة:

¹ نيكولاس أدامز: هاريماس واللاهوت، مرجع سابق، ص: 198.

² هابرماس يورغن: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب ط1، 1995، ص: 35.

المرحلة الأولى: تمتد من كتاباته الأولى الى غاية سنوات 1980، وفي هذه المرحلة تبني موقفا نقديا إزاء الدين، ويجب إزالته لفسح المجال للحرية وتفعيل العقلانية التواصلية القائمة على مبادئ العلمانية.

المرحلة الثانية: تمتد من منتصف الثمانيات الى منتصف التسعينات تعكس تراجع موقف هبرماس من الدين، الذي أصبح أكثر ليونة وخصوبة، إذ رأى ضرورته في حياة الإنسان ومن غير الممكن تعويضه.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي يؤكد فيها أهمية ودور الدين في الحياة الإجتماعية وفي التأسيس لمجتمع ما بعد علماني.

كما عاد الحديث عن الدين بقوة في الساحات العالمية بعد أحداث 11 ديسمبر 2001 بعدما كان يعتقد بزواله بفعل التطور الاقتصادي والتقني وبإسم الدولة العلمانية وساهمت هذه الأحداث إضافة الى المراحل المذكورة أنفا الباعث على إعادة توجيه فكر هابرماس حول التفكير في الديانات الأصولية، بما فيها المسيحية، واليهودية والإسلام، خاصة وأنه رأى ان الأصولية نمت حتى في المجتمعات العلمانية مثل و.م.أ وإن كان هابرماس كما سبق وذكرت لا يرفض تماما هذه الديانات أو ينظر اليها نظرة عدائية وإنما يدعوها الى التسامح والتحاور والتعايش وبهذا يفتح الى مجتمع ما بعد علماني، مجتمع يقيم التسامح بين الدين والعلمانية تسامحا مبني على عقلنة الدين ونبذ كل تطرف وتعصب للعلمانية من جهة اخرى.

لقد ظل هابرماس دوما مهتما بمسألة الإندماج السياسي والإجتماعي لتحقيق مجتمع كوسمبوليتي، يتجاوز الإطار المحلي، وتحقيق هذا المشروع يظل مرهونا بإمكانية تحقيق سياسة تداولية، تعطى فيها الأولوية للحق على الخير، وللقانون على السعادة، وتفضل بفعل عملية التواصل، والتذوات من أجل مناقشة الأطروحات والقضايا التي تهم الراي العام وتعود عليه بالنفع الخاص والعام فيظل مجتمع مدني ممثلا لفضاء عمومي حاجي، ومن جهة اخرى لا يمكن تحقيق هذا النظام الكوسمبوليتي في ظل تعددية الديانات والثقافات بالإعتراف

بالحقوق الثقافية وبالمواطنة الدستورية وهوية ما بعد تعاقدية متحررة من أشكال الهوية الاثنية التقليدية، أي بإنشاء سياسة مشتركة مبنية على مشاورات عامة وقرارات جماعية لتحقيق الأهداف السياسية المشتركة، كجماعة واحدة تتحمل المسؤولية المتبادلة تجاه بعضها البعض، وبهذا تندمج الأقليات والاعلبيية المشكلة للمجتمع، وتعمل على تشكيل ثقافة واحدة عبر مرور الوقت تكون بمثابة الخيط الرابط بين الثقافات المختلفة والديانات المختلفة ويعزز هذا الإندماج من خلال التعبير عنه مؤسساتيا وقانونيا، كي ينمو الشعور بالإنتماء الى الوطن من خلال الشعور بالإنتماء إلى مؤسساته السياسية كمنجز شعبي عمومي.

المبحث الثالث: حدود التصور الكوسموبوليتي عند هابرماس بين الواقعية واليوتوبيا.

إن المشرع الذي قدمه هابرماس عن تصوره حول النظام الكوسموبوليتي، يجد منطلقاته الأساسية كما ذكرت في أول فصل من هذا البحث مع الفيلسوف كانط، عندما إقترح إنشاء كنفدرالية الشعوب، وكذا مع فلاسفة آخرين من عصر التنوير بحجة أن الحضارة التي شيدتها الدول الغربية والتقدم المنجز من قبلها، كل هذه العوامل كفيلة بتوطيد العلاقات الإنسانية عبر مختلف الدول، لتصبح بموجبها جزءا من دولة كونية، وهي دعوة لتأسيس وقيام وعي بضرورة إحياء السلام بين الشعوب والدول، وإن كانت لهذه الدعوة إرهابات قبلية سابقة عن كانط وعن هابرماس ومن بين هؤلاء الرواقيون، اللذين إعتقدوا بأن الكون بأسره هو مجتمع واحد يسيير بموجب العقل الإلهي، تشكل الآلهة والحكام مواطنوه الحقيقيون، ويشترك السكان في هذا العقل الإلهي « ويتمثل أهم تعبير عن الإعتقاد الرواقي بالمدينة الكونية في مذهبهم عن القانون الطبيعي، أي الأوامر الكلية التي تصدرها العقل الإلهي هي واحدة لجميع الناس والتي ينبغي أن يتطابق معها القانون الوضعي كله ».¹

وفي الإسلام دعوة صريحة للتعارف والتواصل وإحياء السلام بين الناس من مختلف الشعوب والقبائل، كما نجدها في فلسفة الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة في دعوته الى إتحاد دول العالم تحت غطاء المعمورة الفاضلة. ووضع الراهب سان بير S.Pierre الفرنسي مشروعا لإحلال السلام بين الأمراء والممالك في أوروبا وجعل هذا المشروع كونيا، بإنشاء حلف من الدول يضم جميع الدول المسيحية، وتقوم هذه الفيدرالية بمهام مزدوجة « وجه أول ... ينيط ... بعدم تدخل أي دولة في الشؤون الداخلية والسياسية للبلد الاخر، ووجه ثاني

¹ أرمسترونغ. أ . ه: مدخل الى فلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2009، ص: 172.

يفضي بإقامة محكمة عليا مؤهلة أن تلعب دور التحكيم بين الدول وليكون في نظرها عاما في كل ما يتعلق بالتواصل الدولي والتفكير القانوني في السلام بين الدول»¹.

غير أن هذه الأفكار لم يكن لها صدى قوي كالذي حققه هابرماس إذ ألبس المشروع الكوسموبوليتي ثوبا جديدا، وأعاد إحياءه وفق ما يتطلبه العصر، وبناءا على المتغيرات التي شهدتها العالم مما جعل مشروعه الكوني يحمل نوعا من الجد ويستحق المتابعة والإهتمام لما قدمه من آليات وتصميمات واقعية تجريبية، لإرساء معالم هذا المشروع وإعتبره قابل للتحقيق، فما هي التبريرات التي قدمها هابرماس لإنجاح مشروعه، وتفعيله على أرض الواقع؟ وهل لقيت هذه الفكرة القبول والترحاب من جميع الفلاسفة وكذا المفكرين؟ إلى أي مدى يمكن الحكم على المشروع الكوسموبوليتي بالواقعية؟ ألا يمكن إعتبره مجرد فكرة طوباوية، غير قابلة للتحقيق؟

يجيب هابرماس عن هذه التساؤلات، بنظرة تحمل معنى التفاؤل، وتظهر تعاطفه مع الموضوع، مثلما تعاطف مع الحداثة الغربية والعقلانية الاداتية، وإستطاع بفضل فلسفته التواصلية أن يضمم الجراح ويعقد نوع من المصالحة مع هذا النوع من العقلانية، والتي رغم إيجابيتها رفضت جملة وتفصيلا مع الجيل الأول من المدرسة، وكذا مفكرون وفلاسفة اخرون أمثال جاك دريدا في نقده للمركزية الغربية.

ويقدم هابرماس في هذا السياق تبريرات يعتبرها مقنعة، فلقد بينت معطيات القرن العشرين وما فوق، أن لهذه الفكرة ما يقابلها على أرض الواقع، فظهور المنظمات العالمية مثل منظمة الطفولة، وحماية حقوق الإنسان، وكذا المنظمات الحكومية وغير حكومية الداعية للسلام مثل السلام الأخضر دليل واضح على واقعية هذا المشروع، فقد تدخلت و.م.أ في حرب الأفغانستان لمقاومة الإرهاب كجريمة منظمة عالمية، والقضاء على مخاطرها لإحلال السلام في العالم ككل، وبررت ذلك أخلاقيا وتولت نخبة من المثقفين الأمريكيين « التأسيس لهذه الأفضلية (القيم) الأمريكية في بيانها الذي أصدرته عقب أحداث أيلول / سبتمبر، والذي كان

¹ حنفي مصطفى: النزعة الإنسانية وإرث الأنوار، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2014، ص: 119.

الغرض منه هو الإستدلال الأخلاقي على وجوب محاربة الإرهاب ¹ وهذا من منطلق أن ظاهرة الإرهاب التي مست أمريكا في 11 سبتمبر من 2001 مثلها مثل ظواهر أخرى وجرائم أخرى تمس الإنسانية جمعاء مثل الإحتباس الحراري، السباق نحو التسليح ... الخ ... ينبغي تقاسم مسؤوليتها عبر العالم. وهو الأمر الذي دفع أيضا كل من هانس جونس وكارل أوتوآبل الى الحديث عن مبدأ ثالث في إتيفا المناقشة وهو مبدأ المسؤولية، كون هذه الظاهر تتجاوز الإطار الإقليمي للدولة الوطنية الى المجتمعات العابرة للأوطان، إن تفكيرنا من هذا النوع يدفع بالإنسان الى الإحتكام الى قوانين عقلانية، والى طيبة إنسانية من شأنها خلق تجانس وتضامن الشعوب وتحرره من كل قومية وعنصرية ونزعة أنانية.

لقد حازت الرؤية الهابرماسية للمشروع الكوني قيمة أكسيولوجية فهي أولا وقبل كل شيء تؤسس لمعايير أخلاقية بفضل أشكال التواصل ، وتضامن وتؤسس للتعرف بين مختلف الفئات من جميع أقطاب العالم، وتزكي أخلاقيات النقاش، هذه القيم بمناقشة حاجية لا تقبل الرأي والحجة إلا لأفضليتها وقوتها، وقيمة معرفية مادامت مستوحاة من العالم المعيش ومن مكوناته وقيمة سوسيوسياسية، فالمعايير ستتحول الى قرارات سياسية من قبل صناع القرار، وما يبرر واقعية هذه القيم السيادة الشعبية، والأهمية التي يحظى بها القانون والدستور كهيئة عليا في المجتمعات الغربية التي إنتهجت النهج الديمقراطي بدليل معالجتها للعديد من المشاكل التي تتخبط فيها المجتمع إنطلاقا من مبدأ الحوار والنقاش وعبر تظاهرات سلمية لجلب إنتباه المركز ولإنفتاح الطبقة السياسية على مجريات الفضاء العمومي.

ودعما لهذه التبريرات وكمحاوله للدفاع عن واقعية المشروع إتكا هابرماس على الإتحاد الأوروبي، ليضع لمشروعه هذا موطن قدم على الساحة العالمية، وقد سبقه في ذلك نيتشه في فكرة الإتحاد بناء على وحدة سياسية « على أوروبا أن تقرر ... وضع حد للمهزلة التي طالت والمتمثلة بتمزقها الى دول صغيرة وكذلك لضعف إرادتها القبلية، والديمقراطية، لقد إنتهى عصر

¹ طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009 ص ص: 124 - 125.

السياسة الصغيرة، وسيحمل القرن القادم الصراع من أجل السيطرة على العالم والإلزام المطلق لممارسة سياسة كبرى¹.

إن الأهمية النظرية لمثل هذه الفكرة تتمثل في فتح المجال أمام تبني فكرة الوحدة الأوروبية، تقوم أساساً على القانون الدولي كآلية تتفق عليها جميع الدول الأوروبية وتحقيق إندماجهم وتشكل العلاقات فيما بينها بناءً على هذا القانون مثلما هو معمول به بالنسبة للقوانين الدولية وخضوع الدول إلى القوانين العالمية. ، هذا علاوة على الحق المواطنة الكونية والهوية ما بعد وطنية كمفتاح لتحقيق إندماج الشعوب وللتعايش مع نمط المجتمعات الحالية التي أصبحت تعرف بالتعددية.

ومن جهة ثانية يدعوها برماس إلى إرساء نظام كوسموبوليتي ليس على مستوى الإتحاد الأوروبي فقط، بل يتجاوزه إلى مستوى العالمية بناءً على القانون الدولي وعلى حقوق الإنسان الكونية، وكأنها برماس يريد أن يبرر واقعية مشروعه إنطلاقاً من مبدأ التعميم أي من توحيد الدول الأوروبية إلى توحيد العالم، وأثارت مسألة التوحيد حربه أربعة مواقف بين الراضين للأوربية والمؤيدين لها.

1- **الراضين للأوربية: les eurosceptiques** : يشكك هؤلاء في إمكانية قيام إتحاد أوروبي يرون أن خلق عملة موحدة والمتمثلة في الأورو euro هي فكرة سابقة لأوانها، ويبررون رفضهم للأوربية إنطلاقاً من فشل المحاولات المتعلقة بها فهم « يرتكزون على أن المحاولات الموجهة إلى إعطاء بعد إجتماعي للسياسة الأوربية ومحاولات جعل الجماعة الأوربية دولة فيدرالية تأخذ على عاتقها مهام سياسية إجتماعية، فشلت مرتين²».

2- **المحفزون لتوحيد العملة الأوربية اليورو: les europhiles** شجع هؤلاء توحيد أوروبا بناءً على عامل الإقتصاد والتبادلات التجارية ويرفضون أن يرتقي هذا المستوى إلى مستوى

¹ أولريش بيك: السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1 2010 ص ص: 31 - 32.

² Jürgen Habermas : Après L'état – Nation, op, cit, p 105.

آخر كالوحدة السياسية ووحدة الدستور» يشجعون فكرة العملة الموحدة كأنها نتيجة ضرورية لإنجاز السوق الداخلي ولكن يأملون أن يبقى الأمر عند هذا الحد».¹

3- **الفيدراليون الأوروبيين les euro fédéralistes**: يهدف هؤلاء الى وضع دستور سياسي يتجاوز المستوى المحلي لكل دولة أوربية الى مستوى فوق الوطني تخضع له جميع الدول الأوربية المنتمية الى الإتحاد الأوربي، لتحقيق الإندماج بناء على الإمتثال والإحتكام لمبادئ الدستور، وبناء على ضمان ومنح الحقوق الأساسية للمواطنين المنتمين الى أوروبا أوالمهاجرين اليها، بحيث يصبح هذا الدستور يمثل الهيئة العليا المركزية التي ينبغي أن ترجع إليها جميع الدول الأوربية المشكلة للفيدرالية في معاملاتها، واتخاذ قراراتها وفي تسيير شؤونها المختلفة مثلما هو الحال بالنسبة لخضوع الأقاليم الألمانية للمركز، وهو الفيدرالية الألمانية، ويهدف الفيدراليون الى « إستبدال المعاهدات الدولية بدستور سياسي قادر على منح الشرعية للقرارات الفوق وطنية للجان ومجلس الوزراء والمحكمة الأوربية والبرلمان الاوربي ».²

ويرى هابرماس ان خلق فيدرالية أوربية على شاكلة الفيدرالية الألمانية غير ممكن كون هذه الاخيرة مبنية على الشعور بالإنتماء الى هوية وطنية، فإذا كانت التعددية اليوم هي سمة الدولة الواحدة فما بال الفيدرالية الأوربية المتكونة من عدة دول، وفي هذه الحالة هل يمكن الحديث عن هوية أوربية تتساوى فيها جميع الهويات، وهل فعلا الإتحاد الأوربي يضم فقط الأوربيين، وهل الأوربيين هم الأوروبيون بالإقامة أم بالإنتماء الى قيم قبل سياسية أوربية؟ إن تشكيل هوية أوربية تعني التخلي عن الهوية الأصلية، بمعنى تخلي الألماني عن ألمانيته والفرنسي عن فرنسيته، وهذا غير ممكن كون هناك جماعات ذات إتجاه قومي متعصب ومن جهة اخرى فئة ذات إتجاه أوربي معولم، وأمام هذا التعارض لا يمكن تحقيق التعايش ولا تحقيق أمة أوربية كالأمة الألمانية أوالفرنسية وغيرها « وبالفعل نموذج دستور دولة فيدرالية ذات طابع وطني مثل الجمهورية الفيدرالية الألمانية لا يمكن تطبيقه على دولة فيدرالية عظمى مثل الإتحاد

¹ Ibid. p 92.

² Ibid. p 92.

الأوروبي المتكون بالضرورة من عدة جنسيات تسوية الهويات الوطنية للدول الأعضاء وإنصهارها في أمة تدعى أوروبا ليس ممكنا وغير مأمولا¹.

وتفاديا لهذا المشكل ورغبة من هابرماس في تحقيق الاندماج في الإتحاد الأوروبي يدعو مواطنوه الى تبني هوية ما بعد تعاقدية، أي تتجاوز القيم ما قبل سياسية من دين وعرق ولغة وتاريخ الى إنتماء دستور هذا الإتحاد وبخلق شعور بالإنتماء الى جماعة سياسية مشتركة وبهذا يمكن القضاء على التطرف والتعصب الناتجين عن التمسك بالقومية، ويجعل هذا المعنى المجرد من الهوية أداة للتواصل بين المواطنين من أصل أوروبي، ومن قوميات أخرى من الإتحاد ويتحقق الإحترام والتعاون بينهم بناء على هذه الروابط « في المجتمعات المتعددة الثقافات سياسة الإعتراف تصبح ضرورية، لأن هوية كل شخص مرتبطة بهويات جماعية وينبغي أن تستقر وتثبت داخل شبكة علاقات اعتراف متبادل²».

ومن غير الممكن حسب آلان تورين الحديث عن أمة أوربية، كون الإتحاد الأوروبي يضم أمما تختلف الى حد كبير فيما بينها، ومن المستحيل في نظره أن تؤسس لوحدة الأمة ذات الأصل المشترك والماضي والتاريخ ... ومن أم تعرف تباينا وإختلافا في مقوماتها ويذكر أمثلة توضح هذا التباين كالتعارض بين البروتستانت والكاثوليك بين الإنجليز والفرنسيين ... الخ ... « أما الكلام عن أمة أوربية فهو كما قلت أمر مستحيل، وأكثر منه إستحالة هو الكلام عن وطن أوروبي، إن توسيع الإتحاد الأوروبي يزيد من ضعفه كأمة³».

4- الكوسموبوليتيين les cosmopolitiques: من المناصرين للأوربية لكنهم يتجاوزون نظرة الفيدراليين، كون المعاهدات الدولية لا ينبغي أن تبقى في حدود الدول الأوربية بل يجب أن تتعدى هذا المستوى الى المستوى الكوني: « المدافعين عن الوضعية الكوسموبوليتية يتميزون

¹ Ibid. p 107.

² Ibid. p 68.

³ تورين آلان: براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 2011، ص ص: 80-81.

عن الأوروبيدرالين الذين يعتبرون الدولة الفيدرالية الأوروبية كتأسيس لنظام قائم على معاهدات دولية، والتي ينبغي تعويضها بسياسة داخلية على المستوى الكوني»¹.

تترواح هذه المواقف إذن بين الرافسين للأوربة نتيجة فشل المحاولات المتعلقة بهذا التوحيد وبين المؤيدين للأوربة بناء على المزايا التي تتمتع بها الدول الأوربية، ويرد هابرماس على المشككين والرافسين لإمكانية قيام إتحاد أوربي دعما لرأيه وتعزيزا لهذا المشروع، بإقامة الحجة على أراء المعارضين وتفنيدها، فما هي المزايا التي تتمتع بها الدول الأوربية لتحقيق الوحدة الأوربية في نظر هابرماس؟ ففي نظره بإمكان أوروبا أن تبتكر لنفسها شكلا سياسيا جديدا « بعبارة اخرى يتمثل في تحقيق فيدرالية أوربية وليس فقط كنفيدرالية أمم»².

وتحقيق هذين الشكلين من الإتحاد يتوقف على إمكانية إنشاء دستور أوربي يعمل على توحيد الدول الأوربية، توحيدا سياسيا إضافة إلى الوحدة الإقتصادية الناتجة عن إقتصاد السوق وعن توحيد العملة اليورو، وتهدف هذه الوثيقة الى تحويل شرعية القوانين الدولية الى دستور أوربي وهذا ما رفضه المعارضون بحجة أنه لا يوجد شعب أوربي، بمعنى المواطن الأوربي المنتمي الى الإتحاد الأوربي، أي لا يوجد المواطن التقليدي الذي يشترك مع أبناء وطنه في الإلتناء الإقليمي الجغرافي للوطن، وفي اللغة والعادات والتقاليد إضافة الى العرق والمصير المشترك، ومن جهة اخرى لا يمكن إخضاع جميع شعوب الدول الأوربية الى وحدة هذا الدستور.

فكرة كهاته إنتقدت في نظر هابرماس نقدا مفهوميا، من جهة وتجريبيا من جهة اخرى وردا على هذا الإعتراض ميّز بين مفهومين، مفهوم المواطنين وجماعة القدر، وما تحدث عنه المعارضين هو جماعة القدر التي تجمعها مقومات ما قبل سياسية، وما يأمل أنصار الأوربة في تحقيقه هوالمواطنين اللذين تربطهم روابط مجردة منافية للمرجعيات القومية ومتناهية مع مبادئ

¹ Jürgen Habermas : Après L'Etat – Nation, op, cit, p 92.

² Jürgen Habermas : De L'usage Public Des Idées, écrits politiques 1990 – 2000, tr: Christian bouchindhomme, Ed: fayard, France, 2005, p 244.

قانونية، كونية كحقوق الإنسان ومن ثقافة سياسية مشتركة، وهكذا يمكن الانفصال عن كل تأسيس إثني للأمة وعن مفهومها بالمعنى التقليدي وتشكيل أمة مدنية صادرة عن الممارسة الديمقراطية « هذا المفهوم المدني للأمة يعكس بالمرّة معارضته مع المفهوم الإثني لها، كما يعكس المسار التاريخي لدول الأمم الأوروبية وكذا المواطنة الديمقراطية التي تخلق التضامن المجرد المؤسس على الحقوق بين الأجانب».¹

يفتح هذا الإجراء الجديد الناتج عن الدستور الأوربي وعن روابط مجردة المجال أمام التواصل ويولد وعيا وطنيا بالإتحاد الأوربي، بفضل التواصل بين الجماعات المثقفة، فلقد أدى التطور الثقافي الى التحرر من كل خصوصية ثقافية لها إرتباط وثيق بالدولة المحلية بل ساهم في نشوء وعي قائم على الإيمان والإعتراف بالمجتمع المتعدد الثقافات وما يرغب فيه هابرماس أن يؤسس للإتحاد بناء على سياسة تداولية تواصلية تؤدي في النهاية الى إنشاء ثقافة سياسية مشتركة.

وبناء على هذه الرغبة يحدد هابرماس الشروط التجريبية الضرورية لتوسيع إجراء الإتحاد الأوربي ولتشكيل هوية ما بعد الحدود الوطنية، في كتابه الإستخدام العمومي للأفكار:

1- « بروز مجتمع مدني أوربي.

2- تأسيس فضاء عمومي على مستوى أوربا.

3- تأسيس ثقافة سياسية ممكن أن يتقاسمها المواطنون الأوربيين».²

1- لقد إنتبه هابرماس إلى الدور الذي يمكن للمجتمع المدني وكذا الفضاء العمومي ان يقدمه في تشكيل الرأي، وفي خلق وعي أوربي مشترك وسياسة متقاسمة بين الجميع، يعي المواطنون من خلالها بأن توحيد أوربا على المستوى الإقتصادي غير كافي مالم يعمل الإجراء السياسي على تكلمة عجزه عن خلق شعور وطني أوربي « لا ينبغي للفاعلين السياسيين نسيان

¹ Ibid. p p 244 -245.

² Ibid. p 246.

مساوئ تأسيس الوحدة الأوربية بناء على الوحدة النقدية، هذه المساوئ لا يمكن تفاديها عن طريق وحدة سياسية مناسبة، وما ينقص الوحدة الأوربية الكفاءات الأساسية لتنسيق الإقتصاد الوطني، والتي تعرف إختلافات متفاوتة فيما يخص قدرتها التنافسية¹، وساهم الفصل الذي تم بين الدولة والمجتمع المدني في الفترة الحديثة من تعزيز دور هذه الأخيرة في التصدي لمختلف المشاكل المطروحة، عن طريق النقاشات العمومية، فهوالحلقة التي تربط بين الدولة والمواطنين.

ويدعوها برماس الى ضرورة تشكيل مجتمع مدني أوربي عابر للأوطان لمناقشة إمكانية تطبيق الإجراء الديمقراطي للإتحاد الأوربي. ولتحقيق الإندماج بناء على روابط مجردة، ولخلق رأي عام أوربي وهوية ومواطنة أوربيتين يركز هابرماس على دور النقاشات التي تتبناها الفئات والتشكيلات المكونة للمجتمع المدني، من جمعيات واحزاب ومنظمات عابرة للأوطان وغير حكومية « وجود مجتمع مدني أوربي سيؤدي إذن الى ديمقراطية الإتحاد الأوربي وسيكون له بالإضافة الى ذلك تأثير داعم فيما يتعلق بتشبيد مجتمع أوربي تضامني مع واجبات وحقوق جماعية وهوية أوربية لمواطني ومواطنات أوربا »².

2- تأسيس فضاء عمومي على مستوى أوربا الغرض منه تعويض نقص الشرعة السياسية الأوربية، عن طريق مشاركة مواطني أوربا المنتمين الى الإتحاد في عملية التواصل السياسي لمناقشة مختلف القضايا السياسية المتعلقة بهذا الإتحاد ويوجد العديد من القضايا والمطالب السياسية، والأحداث التي تستدعي النقاش في ساحة عمومية، وتعد مؤشرا هاما على شكل هذا الفضاء كونها قضايا لا تخص دولة واحدة دون غيرها أوجماعا محددة من

¹ Jürgen Habermas : Contribution Pour Une Constitution Démocratique De l'Europe, tr : Denis trierweiler, dans : refaire l'Europe avec Jürgen Habermas, Dir : Yves Charles Zarka
Ed : presses universitaires de France, 2012, p 53.

² فرانك أدولف: المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، تر: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص: 132.

المواطنين، بل تعم وتشمل جميع الأعضاء المنتمين الى الإتحاد، منها حرب أمريكا ضد العراق، مجازر البوسنة، المشاكل البيئية كونها قضايا تلقت النظر وتجلب الإهتمام، ولأنها تمس كرامة الإنسانية جمعاء.

ينبغي الإشارة الى أن فعالية الفضاء العمومي، واستمراريته تتوقف على قدرة المجتمع المدني على إيصال هذه القضايا الى صناع القرار وعلى التمتع ضمن المؤسسات الدولية الصانعة للقرار والمنظمات العالمية، « وطالما أن تشكيل الرأي العمومي الأوربي مرهون بالإسهامات الحيوية للفاعلين ضمن المجتمع المدني الأوربي، فإن هذا الفضاء ينبغي أن يرسخ ثقافة سياسية متقاسمة من قبل الكل »¹، وإلضفاء طابع الشرعية على الإتحاد الأوربي يجب أن يمر عبر عملية إنتخابية وإستفتاء للأراء يشارك فيه كل المواطنين المنتمون إليه وأن يشاركوفي وضع دستور أوربي يكون بمثابة السلطة العليا، التي من الضروري أن يخضع لها مواطنوأوربا « فالشرط لكي يتمكن الإتحاد من تبني تشكيل جديد للمشروعية خاص به، يجب أن يمر عبر الفضاء العمومي الأوربي، وإنتخاب برلمان أوربي يتسم بالشرعية ويراقب سلطات بروكسيل بهذه الطريقة يمكن للإتحاد الأوربي نفسه من إكتساب صفة دولة جماعة سياسية حقيقية ».²

وتكمن أهمية الفضاء العمومي في تعزيز الإجراء الديمقراطي كونه فضاء نقديا، يعمل على مناقشة مواضيع مختلفة، وتعبير عن معاناة البنية التحتية لتشكل وعي بهذه المواضيع والأحداث ومناقشتها عبر مشاركة تواصلية تشاورية. ويعمل المجتمع المدني في هذه الحالة على نقل المواضيع والمقترحات الى المؤسسات الحكومية لتتخذ قرار بشأن ما تم نقله إليها «فالشرعنة الديمقراطية تتطلب إتصال متبادل من جهة بين المؤسسة التشاورية وإتخاذ القرار داخل البرلمان في المحاكم والطاقت الإداري، ومن جهة ثانية بين عملية شاملة لتواصل جماهيري هامشي ».³

¹ Jürgen Habermas : de l'usage public des idées, op, cit, p 249.

² الأشهب محمد عبد السلام: الفلسفة والسياسة عند هابرماس، مرجع سابق، ص: 125.

³ Jürgen Habermas : de l'usage public des idées, op, cit, p 247.

وإضافة الى المهام السياسية التي حملها الفضاء العمومي على عاتقه ينبغي أيضا أن يتولى مهام توعية المواطنين بإنشاء وحدة أوروبية إجتماعية، إضافة الى الوحدة السياسية والإقتصادية وذلك من خلال تحويل المشاكل الإجتماعية كالتعددية الثقافية والبطالة ... الى مواضيع قابلة للجدل والنقاش وتمكين المواطنين من مناقشة موضوعات متطابقة في آن واحد لكن ينبغي الإشارة الى أن الدول الأعضاء المنتمة للإتحاد لا تملك نفس اللغة بل تضم عدة لغات وهي حسب هابرماس ثلاث عشر لغة معترف بها رسميا، فالنظرة الأولية لمسألة تعدد اللغات توحى بوجود عائق أمام عملية التواصل وتشكيل الرأي ينتج عنه إعاقة ومنع ثقافة سياسية متقاسمة بين الجميع كم أرادها هابرماس، وإن كان هذا التعدد هو اعتراف بالتنوع الثقافي وبالقيمة المتساوية للثقافات، ومع ذلك يقترح هابرماس كحل لهذه المشكلة إدراج اللغة الإنجليزية كلغة رسمية ثانية لتحقيق التواصل والتفاهم « لكن تحت غطاء الضمان القانوني من السهل إتخاذ اللغة الإنجليزية كلغة عمل في حالة إذا كانت الجهتين (الدولتين) لا تمتلكان نفس اللغة وللتذكير، فإن بعض الدول الصغرى مثل النرويج، السويد هولندا، الدنمارك تمنح مثلا جيدا لإنتشار الإنجليزية كثاني لغة رسمية على مستوى المجتمعات».¹

ودعما لدور الفضاء العمومي في تشكيل الرأي ينوه هابرماس بدور الفيلسوف والمنقذ في إثارة الرأي العام، وفي خلق وعي أوروبي ليس بنفس النموذج المعتاد عليه على مستوى الوطني وسيتولد هذا الفضاء بإنفتاح الواحد على الآخر، ومن خلال إنفتاح صناع القرار على الهامش والطبقة المثقفة على المواضيع المثيرة والمحفزة للنقاش، من أجل التغيير وتصويب المسارات المنحرفة.

ويمكن فهم النقد الذي وجهه هابرماس الى هيدغر على أنه إقصاء لدور الفلسفة في تكوين فضاءات عمومية سياسية وثقافية في تشكيل الرأي العام ولدور الفيلسوف في مواجهة الحكم النازي في ألمانيا، بحكم قبول مارتن هيدغر لمنصب رئاسة الجامعة في تلك الفترة خلفا

¹ Ibid, p 248.

لأستاذه إدموند هوسرل، والذي أقيّل من منصبه بطريقة غير أخلاقية من قبل زعيم النازية، وكذا الخطاب الذي ألقاه هيدغر بهذه المناسبة والمفروض أن مكانته كمتقف ألماني وكحامل لقيم الفلسفة أن يثور ضد هذا النظام وأن يساهم في إنشاء فضاء عمومي أعضائه متقفون لنقد الأوضاع السياسية السائدة لا مباركة النظام لقول هابرماس « هل يمكننا تأويل القتل الممنهج لملايين الناس اللذين أصبحنا نعرف عنهم اليوم الكثير، وكأن الأمر يتعلق بخطأ من وجهة نظر تاريخ الوجود المفهوم كمصير، ألا يعتبر ذلك جريمة فعلية بالنسبة لأولئك اللذين إرتكبوها بكل مسؤولية، ووعيا رديئا بالنسبة لشعب برمته؟¹ ولهذا طرح سؤال ما الفائدة من الفلسفة في كتابه جوانب فلسفية وسياسية، وفي الحوار الذي أجراه مع جيوفانا بورادوري برفقة جاك دريدا بعنوان الفلسفة في زمن الإرهاب « فمن خلال العشريات الأخيرة حققت الفلسفة تأثير سياسي عميق على وعي الجمهور ».²

3- تكوين ثقافة سياسية ممكن أن يتقاسمها المواطنون الأوروبيون، وليس المقصود إنشاء ثقافة واحدة تحل محل الثقافات الأصلية للدول والمواطنين وتعمل على إلغائها من الساحة الإجتماعية، بل المقصود تكوين ثقافة متقاسمة مشتركة تأخذ بالحسبان التعدد الثقافي وتنوعه وتقوم على الاعتراف المتبادل من قبل كل الذوات، ولقد أثار مطلب إيجاد ثقافة مشتركة حوار ساخن وجاد بين متقفي وساسة أوروبا وأحال الى التساؤل عن " ماهي أوروبا " بقصد تحديد الخصائص والمميزات التي تتصف بها لإنجاز ثقافة أوربية مشتركة « فأكثر من أي ثقافة فإن أوروبا إستطاعت أن تتجاوز الصرعات البنيوية، والمواجهات الحادة والضغوطات المستمرة هذه المتناقضات تبقى مسجلة في آن واحد في العمق الإجتماعي وفي الزمن ».³

¹ Jürgen Habermas : de l'usage public des idées, op, cit, p 249.

² هابرماس يورغن: هيدغر والنازية، التأويل الفلسفي والإلتزام السياسي، تر: عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية المغرب، ط1، 2005، ص: 41. أنظر أيضا

Jürgen Habermas : profiles philosophiques et politiques, tr : J .R. admiral, M.de Launay

Ed : Gallimard, 1974, p 99.

³ Ibid, p 43.

وإجابة على ماهي أوروبا قدم هابرماس المميزات التي تتمتع بها على عدة مستويات إجتماعية وتاريخية وسياسية، والإنجازات التي حققتها عبر الزمن، مكنتها من أن تفرض نفسها على الساحة القارية، ودفع قادتها الى التفكير في الإتحاد لمضاهاة ولمجابهة و.م.أ ككتلة ثانية، ولتشكيل وعي أوروبي يضع حدا للهيمنة الأمريكية ولتدخلها في الشؤون السياسية للبلدان اخرى.

فمن وجهة نظر إجتماعية إتخذت أوروبا الإجراءات اللازمة لحل المشاكل الإجتماعية كالإجراءات التي إتخذتها دولة الرعاية، والتي تم إنتهاجها من قبل العديد من الدول الأوروبية منها الضمان الإجتماعي، فرض الضرائب، للتخفيف من حدة التمايز الطبقي ولمساعدة الفقراء إضافة الى توفير المستلزمات الضرورية للمواطنين من مستشفيات وجامعات ومرفقات الحياة بشكل متكافئ تقريبا للتسوية بين المدن والأرياف كما وضعت حدا للشقاق والإختلاف بين التيارات الثقافية المتباينة « تعلمت أوروبا كيف تواجه هذه الإنقسامات والإختلافات وكذا الشقاكات العميقة بين السلطة العلمانية والسلطة الدينية، وبين المدن والأرياف بين العلم والتعاليم الدينية ... »¹.

ويحكم ميزة التسامح التي سلكتها الدول الأوروبية في التعامل مع مختلف الثقافات وكذا الأجناس، مكنها من وضع حد للصراعات الناتجة عن الإختلافات العقائدية وكذا الأزمت التي تتولدها الثقافات المتنوعة والناجمة عن عدم التكافؤ أيضا بين ثقافة الأقلية والأغلبية ويمكن القول أن أوروبا بفضل علمانيتها إستطاعت أن تحقق التعايش بين المسيحي واليهودي والمسلم بين اليونان والروماني « ومهما يكن فإن العلمانية العالمية المتساوية والفردانية والتي تبلغنا، بأن فهمنا الذاتي المعياري ليس بالإنجاز البسيط لأوروبا الحديثة وبإمكان هذه العلمانية تسيير الإنتقال الى الديمقراطية ما بعد الوطنية »².

¹ Ibid, p 249.

² Ibid, p 250.

مكن الإعتراف بالتعددية والتسامح مع مختلف الثقافات والإختلافات التي فرضتها ظاهرة الهجرة الى الأراضي الأوربية من تسهيل العبور الى الديمقراطية ما بعد الوطنية وبمأسسة الحقوق الثقافية في دستور أوربي مشترك، لأن مايلزم الدول على الإمتثال للقوانين وإحترام المعاهدات والإتفاقيات هو الوجود الفعلي للدستور كوثيقة مكتوبة وكشاهد على ما تم الإتفاق عليه، كما يرى هابرماس أنه لا بد أن يكون للبرلمان الأوربي الدور الذي يقوم به الكونغرس الأمريكي، كما يمكن للمحكمة الأوربية أن تضاهي المحكمة الأمريكية « وفيما يخص محكمة العدل الأوربية، يجب أن نرى تأثيرها المرتفع كمؤسسة تهدف الى ضمان إستمرارية الحق، ويمكن لها الوصول الى وضع متشابه مع المحكمة العليا الأمريكية ».¹

لا يمكن للدول الأوربية الإنضمام الى سياسة مشتركة متقاسمة إلا إذا برمجة قوانينها وفق برامج وتوجيهات الإتحاد الأوربي، وحولت سيادتها الى سيادة الدستور الأوربي، وبتحديد الكفاءات بين مختلف المستويات الفيدرالية والوطنية، وبالإنتقال من الهوية الوطنية الى هوية ما بعد وطنية، وبالمأسسة الديمقراطية لجميع دول الإتحاد « المضمون السياسي لكل دستور أوربي يكمن في نفس الوقت في إجابة دقيقة لمشكلة الحدود الإقليمية، وكذلك في إجابة أكثر دقة لمعرفة كيف توزع الكفاءات بين المؤسسات الفيدرالية، والمؤسسات الوطنية، وفيما يخص مشكل الإنتماء الى الإتحاد الأوربي من المهم معرفة ماهي الدول الأعضاء من الدول المقصية، لأن رسم الحدود يتلاءم مع التباين الداخلي بين المركز والهامش ».²

وإذا سلمنا مع هابرماس بنجاح هذا المشروع وبنجاحة الآليات والإجراءات المتخذة لتحقيقه على المستوى الأوربي، فكيف يمكن إذن تحقيق إتحاد كوسمبوليتي، وسياسية عالمية كوسمبوليتية، ماهي الإجراءات المتخذة لتحقيق ذلك؟ وهل يمكن لمشروع الإتحاد الأوربي أن يعبد الطريق ويسهل العبور الى مستوى أكثر شمولاً واتساعاً، وهوتجسيد وإرساء معالم دولة

¹ Ibid, p 254.

² Ibid, p 255.

كونية تضم الدول الأوربية والأمريكية بل وحتى العربية؟ وهل بالفعل أدرج هابرماس هذه الأخيرة ضمن مشروعه الكوني، أم أنه مشروعا غربيا بامتياز؟

يرى هابرماس أن الاتحاد الكوسموبوليتي ليس كفيدرالية دول، وإنما هوجماعة من المواطنين تربطهم علاقات بينذاتية مؤسسة على الحوار والتواصل، وعلى الاعتراف المتبادل لتعدديتهم الثقافية والإحترام لمرجعيتهم الدينية، تربطهم روابط مجردة تحقق اندماجهم وتضمن التعايش فيما بينهم، وتتجاوز مقوماتهم الإثنية التي قد تكون سببا في انشقاقهم واختلافهم وهي المواطنة الكونية، والهوية ما بعد وطنية، وتتيح لهم الديمقراطية التشاربية فرصة إبداء الرأي والتعبير عنها بكل حرية وممارسة حقوقهم ممارسة متساوية وفي هذه الحالة، فإن القانون الدولي وحقوق الإنسان بمثابة الضامن الأساسي للتمتع بالحقوق والدفاع عنها « ويستشهد هابرماس بمثل تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من طرف منظمة الأمم المتحدة وهو إعلان يدين حروب الإبادة والجرائم الإنسانية¹ وحتى يتحقق كل هذا لا بد من إنفتاح أعضاء البرلمان العالمي، والهيئة التنفيذية العالمية على متطلبات مواطني الإتحاد كون كل فرد ينتمي الى الدولة - الأمة، أي الى موطنه وهوفي ذات الوقت مواطنا عالميا ويكلف في هذه الحالة المجتمع المدني العابر للأوطان لإبلاغ الرسالة لهذه المنظمات والهيئات، وعلى الفضاء العمومي المفتوح على العالم نقل إنشغالاته ذات البعد الكوني إلى ركائزه الأساسية وهي المنظمات والجمعيات غير الحكومية التي يتكون منها المجتمع المدني والتي كان لها تأثير قوي على المستوى العابر للأوطان.

ولتحقيق مجتمع كوسموبوليتي يقترح هابرماس تغيير الأمم المتحدة بديمقراطية كوسموبوليتية والقيام بإصلاحات ملموسة تتمثل في « تأسيس برلمان عالمي، تطوير العدالة العالمية، كما يقترح تقوية وتدعيم العدالة بمحكمة العدل الدولية لاهاي، التي يجب عليها

¹ حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1 2005، ص: 189.

إصدار قرارات وأحكام إلزامية، إعادة تنظيم مجلس الأمن الذي ينبغي أن يعكس السلطات الفعلية لدول العالم»¹.

إن فكرة الدولة الكونية والمشروع الكوسموبوليتي الهابرماسي يجد له صدى في الفلسفة الكونية لسيلا بن حبيب ممثلة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، فهي الأخرى بلورة فلسفتها لرؤية كونية، بإسهامات كل من كانط وكذا حنا أرندت، وهابرماس إضافة إلى جون رولز، من خلال مفهوم الضيافة الكانطي والحق في التمتع بالحقوق لأرندت، والديمقراطية التشاورية لهابرماس، وقانون الشعوب لروزلز « إستوتحت بن حبيب فكرة حنا التي بموجبها كل فرد له وجود شرعي في النظام الكوسموبوليتي، وهذا من أجل الدفاع عن الحق الأساسي للإنتماء إلى جماعة سياسية يمكنها أن تضمن حقوق الإنسان، من وجهة نظر هاته تفتح بن حبيب توسيع حق الضيافة الذي هو مركز الحق الكوسموبوليتي الكانطي، الفرد ليس له فقط حق الزيارة العالمية له أيضا ككائن إنساني الحق في الإنتماء إلى جماعة ما، وهذه خطوة إضافية للنظام الكوسموبوليتي المقترح من قبل هابرماس»².

وبالرغم من دفاع هابرماس عن مشروعه الكوني إلا أن بن حبيب ترى وجود نقائص في هذا المشروع، حاولت أن تتجاوزها كون هابرماس في نظرها إهتم بالتنظير الأخلاقي أكثر من إهتمامه بالتنظير الإجتماعي والسياسي، وأعطى الأهمية للمعيار على حساب القيمة، وللعدل على حساب الحياة الخيرة، ومن جهة أخرى تدين لهابرماس في تصورهما الكوني من خلال الديمقراطية التشاورية « تعلن سيلا بن حبيب أنها تقارب إشكالية الإندماج والكونية في إطار

¹ Philippe Fleury : Philosophie de l'histoire et cosmopolitisme, op. cit, p 76.

² Tristan Coignard : Cosmopolitisme et Solidarité Civique, comment penser la citoyenneté du monde après E. Kant, dans: les lumières de Habermas, Ed: presses universitaire de bordeaux, France, N 19, 1^{er} septembre, 2012, p p 160 -161.

النظرية التشاورية الهابرماسية، بإعتبارها براديغما سياسيا قادر على إيجاد حلول منصفة وعادلة لإشكالية الإدماج الثقافي واللغوي والديني»¹.

وإذا كانت فكرة الكونية تعتمد بالدرجة الأولى على الفاعلية الصورية، وعلى إتيقا المناقشة بما هي إتيقا كونية فإن هذه الدعائم ساهمت في بناء نظرية خاصة بالمجتمع مؤسس على التحاور وعلى التضامن وعلى الديمقراطية، وعلى مبدأ التشاور كمبدأ أساسي للتفاهم علاوة على الإتفاق وبإمكان هذه النظرية حول المجتمع أن تساهم في نبذ كل أشكال التسلط والعنف، كما ساهمت أخلاقيات المناقشة في تعزيز العلاقة بين العدل والتضامن وعلى تصور الحياة على أنها حياة عادلة هادفة الى تحقيق الخير، والأهم من ذلك تصوره عن الديمقراطية كإجراء يمكن الفاعلين من المشاركة الفاعلة في إتخاذ القرارات المتعلقة بمصالحهم، بناء على مناقشة عمومية تفعل ضمن الفضاء العمومي، كسبيل لحل مشاكلهم ولا يتوقف هذا الأمر على مستوى الدولة الوطنية، الدولة - الأمة، بل يتجاوزها الى مستوى عابر للأوطان، ومن خلال مؤسسات فوق وطنية يمكن وضع حد لتجاوزات العولمة، تثبت هذه الآليات والإجراءات قيمة المشروع الهابرماسي كمشروع راهني، لكن ومع ذلك لا يخلو هذا المشروع م النقائص والإنقادات.

فلقد إعترض العديد المفكرين على نموذج التواصل كونه تواسلا مثاليا، فالوضعية المثالية للكلام تعبر عن نموذج مثالي للتواصل لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع، فالعديد من الذوات تتواصل مع بعضها وتتبادل الآراء والنقاش حول مواضيع مختلفة لكن بنوايا سيئة، ومن غير الممكن أن تخلو العملية التواصلية من تشوهات نتيجة الإكراهات والضغوطات المستمرة الممارسة من قبل المجتمع، وكذا الناتجة عن المستجدات العالمية، بل وحتى عن المعاناة اليومية والتجربة المعاشة، وقد إعترض جيل دولوز على نموذج التواصل وإقترح بالمقابل نموذج المقاومة والإبداع، ففي نظره لسنا بحاجة الى تواصل، بل ما ينقصنا هو كيفية مقاومة الحاضر

¹ الهلالي عزيز وآخرون: سيلابن حبيب، ضمن موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج 2، إشراف علي عيود المحمداوي، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص: 1623

ومرارته، وما ينقصنا هو التغيير معلنا عن ذلك في عبارته الشهيرة « كونوا جدامير ولا تكونوا جذورا » قاصدا بذلك التكرار من أجل الاختلاف، وفي إعادة تعريفه للفلسفة على أنها إبداع للمفاهيم، مانحا الصور الجذمورية للتغيير كالفن السينما، الأدب، مشروع السياسات الصغرى ... الخ ... « فنحن لا ينقصنا الإتصال بل بالعكس عندنا أكثر مما يلزم، ينقصنا القدرة على مقاومة الحاضر».¹

ومن جهته عبر أكسل هونيت عن إختزال هابرماس للعملية التواصلية في جانبها اللغوي، علما أن العلاقات الإجتماعية تفوق بكثير هذا الجانب منها التعبيرات الإنفعالية والتعبيرات الجسدية، والأفعال الرمزية ... وغيرها، إضافة الى عدم كفاية العملية التواصلية في تجاوز الصراعات والأزمات الإجتماعية والشور سواءا منها المتعلقة بالطبيعة الإنسانية أو الناتجة عن الأنظمة التسلطية، وتعويضا لهذا النقص إقترح هونيت مفهوم الإعتراف « لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات وأشكال التهميش الإجتماعي والأخلاقي، والسياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي، الذي يمكن أن يشكل فضاءا مناسباً لتبلور أشكال الإحتقار والسيطرة والتهميش ... لذلك كان الإعتراف الإجتماعي مفهوما مركزيا لتقادي العنف وإستبعاد شبح الحروب والشور التي أصبحت تهدد البشر في عصرنا هذا».²

كما تختلف إتيقا المناقشة الهابرماسية عن إتيقا الإعتراف لهونيت، كون الأولى إتيقا عقلانية حجاجية، أما الثانية فهي تفاعلية إجتماعية، وفي حين تركز الأولى على دور اللغة فإن الثانية تولي الأهمية لدور الذات في إبراز ذاتها، وبكفية تقديم الذات للآخرين من خلال الأشكال الثلاثة للإعتراف، والتي تضمن العلاقة التفاعلية والإيجابية للذات مع الآخرين « لا شك أن

¹ دولوز جيل، غتاري فليكس: ماهي الفلسفة، تر: جورج سعد، دار عويدات للنشر، بيروت، ط1، 1993، ص ص: 114 - 115.

² كمال بومنيير: مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى هارتموث روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان الاردن، د.ط، 2014، ص ص: 39 - 40.

الاشكال والانماط الثلاثة لإعتراف أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، والحق الذي يحقق إحترام الذات واخيرا التضامن هي شروط أساسية لتقدير الذات بحسب هونيت¹.

وإذا كان الفضاء العمومي هو الحيز الذي تحدث فيه العمليات التواصلية بأشكالها المختلفة فإن عوامل بروز هذا الفضاء التي تحدث عنها هابرماس تبقى ناقصة كون هذا الأخير لم ينتبه الى وجود فضاءات اخرى موازية لعبت الدروالحاسم في تشكيل الرأي، وفي المقاربات النقدية الموجهة الى السلطة، والى الانظمة السياسية، والتي من بينها فضاء الملاعب الرياضية، فلا يمكن لأحدنا تجاهل اوانكار دور الفئات الشبابية في توجيه الرأي العام من خلال الأغاني الشبابية كتعبير فني عن الواقع المعاش، وعن رفض كل أشكال الإهانة والمذلة، لقد إستخدمت الملاعب للتنفيس عن الرغبات السياسية الجامعة للشبان ولإفراغ مكبوتاته، والتعبير عن معاناته وتحولت الرياضة بهذه الحالة من كونها وسيلة لإبعاد الشباب والمهتمين بها عن الأمور السياسية الى وسيلة للمقاومة والتحرر.

ناهيك على ان الفضاء العمومي الهابرماسي فضاء ذكوريا يقصي النساء، وهذا ما يبرر تيمنه بكانط، هو الآخر حصر التنوير في دائرة الذكور وشكل هذا دافعا قويا لنانسي فرايزر إذ وصفته بأنه أحادي مبني على توحيد الجمهور وتحقيق الإتفاق بينهم، في حين تصر فرايزر على وجود جمهور متعدد ولا يهم تحقيق الإجماع بقدر ما يهم التسوية بينهم « الفضاءات العمومية حسب فرايزر هي مكان لتشكيل الهويات الإجتماعية وليس فقط للحضور والدفاع ولهذا السبب يجب تأسيس فضاءات عمومية تتناسب مع مجموعة أفراد يشتركون في نفس الظروف»².

¹ كمال بومنير وآخرون: من أزمة العدالة الى أفق الإعتراف نحو مقاربة جديدة لنظرية العدالة، ضمن كتاب: الأخلاقيات التطبيقية والرهنات المعاصرة للفكر الفلسفي، تنسيق مصطفى كحل، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية الجزائرية، د.ط، 2016، ص: 183.

² Estelle Ferrarese : Ethique et politique de l'espace public, Jürgen Habermas et la discussion, Ed : vrin, paris, 2015, p 64.

وفي سياق النقد إنتقد آلان تورين الديمقراطية التشاربية عند هابرماس كون الممارسة الديمقراطية لوحدها لا تكفي مالم يعمل هذا النظام على تحرير الشعب من كل أشكال الإستبداد والتسلط، فكثيرة هي مجتمعات تتغنى بالديمقراطية مستخدمة كل وسائل التشهير لهذا النظام وفي فحواها ممارسة ديكتاتورية قاهرة للشعوب « تتحدد الديمقراطية بالنسبة لكثيرين بالمشاركة وهي تتحدد بالنسبة لي بالحرية، بإبداعية الأفراد وحتى الجماعات ... هي الشكل السياسي الذي يضمن الإنسجام ... ومنذرا بأن يقود الى الصراع بين أجهزة الهيمنة ... وديكتاتورية الهوية».¹

وتجدر الإشارة إلى أن هابرماس ركز كل جهوده وانصبت جل إهتماماته من خلال فلسفته التواصلية، ومشروعه الكوني على تحقيق الإندماج الإجماعي والتعايش ضمن أحضان التعدد الثقافي ولا سبيل الى ذلك إلا بالتضحية بالمقومات الإثنية وبالمواطنة القومية لأجل مواطنة عالمية كونية وهوية ما بعد وطنية، وترى المفكرة الفرنسية دومينيك شنابر أنه لا يمكن تحقيق الإندماج عن طريق مبادئ مجردة، كونها تقصي تمام الروابط الشعورية والإنتماءات العاطفية للأفراد تجاه وطنهم ووطنيتهم، فالمجتمعات مشكلة من أفراد لهم خصوصيات وإنتماءات قبل أن يصطلح على تسميتهم مواطنين، ومهما حصل فإن الواقع يثبت تشبث كل مواطن وكل شخص بقيمه وبوطنيته وهويته بعيدا كان اوقريبا الى درجة التضحية بالمال والنفس والنفيس في سبيل الوطن.

وتتساءل شنابر هل يمكن للأمم المؤسسة على الوطنية الدستورية أن تصمد وتستمر «يبدوأنه من الحتمي لضمان وجودها وحيويتها أن تؤسس وتضع أوامر لتعليمات إثنية، ومن دواعي السخرية، تأسيس أمة مدنية بطموح عقلاني، إن الأمم تخلق شكلا إثنيا ينمي الشعور بالإنتماء الجماعي لدى المواطنين»² كما ينبغي التنبيه الى أن المواطنة التي تحدث عنها هابرماس مواطنة أوربية، ومن جهة اخرى من غير الممكن تجاوز شكل الدول - الأمة، كونها

¹ تورين آلان: نقد الحداثة، تر: عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2010، ص: 342.

² Dominique Schnapper : la communauté des citoyens sur l'idée moderne de nation Ed: Gallimard, 1994, p p 80- 81.

الإطار الملائم الضامن لحقوق المواطن ويبقى ضمانها نسبيا ومستبعدا على المستوى الكوسمبوليتي .

وإذا كان هابرماس يقيس نجاح الدولة الكوسمبوليتية بناءا على نجاح الإتحاد الأوربي فعلينا ان نتساءل ألا يمكن لهذا الإتحاد أن ينفك وتتفصل عنه دولة تلوى الأخرى، وإلا كيف نفسر مطالبة بريطانيا كدولة عظمى بالإنفصال عنه، هذا الإنفصال الذي حدد يوم 29 مارس 2019، كما نقلت ذلك وسائل الإعلام، ومن جهة أخرى إنفصال بعض دويلات بريطانيا عن بريطانيا بما في ذلك رغبة إسكتلندا، وما يأخذ عليه أيضا هوتجاهله لواقع مجتمعات عديدة منها العالم الإسلامي والبلدان العربية خاصة التي أقصيت بصفة نهائية من هذا المشروع والذي إنصب وتمركز على الواقع الغربي الأوربي، ليقع من جديد في فخ المركزية الغربية التي لطالما نقدتها، وهذا من شأنه أن يجرد مشروعه من الغطاء الكوسمبوليتي ويجعله مشروعا قاريا. كما أن القبول بالمشروع الكوني والتسليم به يعني نمذجة العالم ككل بطابع غربي وفرض نمط أحادي على الكل وكما هو معلوم نمط الأمركة، وما هو مطلوب التحرر من هذا النموذج لإبراز كل دولة وكل ذات لخصوصيتها وهويتها، وقدرتها على البقاء والصمود ومواجهة موجات الإقصاء.

ولقد تقطن المفكر المغربي طه عبد الرحمن لخطر فكرة الكونية على الخصوصية العربية الإسلامية من خلال كونية الفلسفة الغربية، والتي هي في حقيقتها فلسفة ألمانية تحمل في طياتها فلسفة يهودية، غرضها التحكم في العالم والسيطرة عليه من خلال الثقافة والفلسفة التي تروج لها، وقدم تصديا لها، دعاوي بطلان كونية الفلسفة في كتابه الحق العربي في الإختلاف ودعى الى إنشاء فلسفة قومية تتناسب والخصوصية العربية والمبادئ الإسلامية « وهكذا غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث شكل فضاء فلسفي يهودي عالمي يندمج فيه غير اليهودي

إندماج اليهودي عن قصد وعن غير قصد، وهذا يعني أن الفلسفة القومية اليهودية استطاعت أن تنتشر على أصلها القومي وتنزل نفسها رتبة الفلسفة العالمية».¹

وفي الختام يمكن القول أن أي فكر له وعليه وأن الإنتقادات التي وجهت لفلسفة هابرماس ولمشروعه الكوني تعبر عن النقائص وعن الفجوات التي إحتواها المشروع، ولا تعني هدمه والغرض منها التصويب لا التصحيح، فكم من نظريات فلسفية عدلت بعدما إنتقدت، ومهما يكن فإن الفلسفة الهابرماسية تحمل الجدة ونصيها من الواقعية لها نتائج مثمرة يتعلم المرء من خلالها فن العيش المشترك بفضل التواصل وإتيقا النقاش، وتكسبنا قيما أخلاقية كالتضامن والإحترام والتسامح مادنا مواطنين كونيين، وتبعدنا عن التعصب والتطرف بقبول التعددية كسمة للعصر الراهن كما يلقننا درسا في حل مشاكلنا عن طريق التشاور الديمقراطي. ولأنه يعطي لكل ذات الحق في المشاركة في الحوار والنقاش وتفعيل أخلاقيات الحوار.

¹ طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص: 63.

خاتمة

خاتمة

إن ما نخلص إليه من نتائج من خلال هذا البحث، يمكن أن نضمه في هذه الصياغات التي نضعها على شكل إستنتاجات عامة لما تطرقنا إلى معالجته لكل قضية من القضايا المطروحة في متن البحث، على الصعيدين النظري والعملي ليس من قبيل الموافقة أو المعارضة الشخصية الذاتية بناء على خلفيات إيديولوجية لأفكار هابرماس وفق ما تستوجبه الضرورات المنهجية والمعرفية.

ولعل أول ما ينبغي أن نؤكد على أهميته وهومن صميم الأطروحة التي تقدمنا بها في هذا العمل، هو أن ما نستشفه من موقف هابرماس إزاء موضوع الدولة الكونية ومشروع فلسفة سياسية تشاورية، إنما ينم عن نوع من النقد متحفظ نوعاً ما للحادثة الغربية والعقلانية الأدوات، وتبعاً لموقفه النقدي يريد أن يقدم لنا صورة إيجابية عن المجتمع الغربي، بإعتباره مهد للحضارة ومنبع للتفكير العقلاني والعقلانية، فهابرماس ليس كسابقه لم يرفض الحداثة ولا العقلانية الأدوات بصفة قطعية وإنما احتفظ بمنجزاتها الإيجابية، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على الموقف المضمّر أو المعلن عنه من قبل هابرماس، ألا وهم انحيازه للغرب ولأوروبا على حساب الشعوب الأخرى، رغم محاولته الدفاع عن مبدأ كونه بدليل ان كتاباته عن المجتمعات الإفريقية وكذا الآسيوية شبه منعدمة مقارنة بحديثه عن أوروبا وهذا ما نلتمسه في كتابه الدستور الأوربي.

كما أن ما تبرز أفكار هابرماس إنتمائه الفلسفي والسوسيولوجي في آن واحد وقدرته على المزوجة بين النظرية والتطبيق، وبين التنظير والممارسة، ودعوته لتحقيق الإجماع بين الأفراد، حيث اتاح إمكانية تقاسم الأفراد المعتقدات والرغبات، وكذا المعانات وأعطى لهم فرصة طرح قضاياهم ومشاكلهم في ظل الفضاء العمومي ولتحقيق الإنسجام والإتفاق فيما بينهم.

وفي اعتقاد هابرماس أن النزعة الوضعية اخطأت عندما انطلقت من المعرفة وجعلتها حقيقة مركزية تبنى على أساسها صروح المذاهب والآراء المختلفة في السياسة والأخلاق ... وغيرها، وما نتج عن الإهتمام بالمعرفة هو الوصول إلى موضوعية وهمية، وحقيقة مطلقة بعيدة المنال لا يمكنها ان تفسر جميع القضايا والمشاكل التي تنتخبط فيها الإنسانية، ولا يمكن اعتبارها المنقذ من الداء الذي استفحل المجتمع نتيجة تأثير ظاهرة العولمة وما ألقته من مخاطر بالبشرية.

وبحكم تعدد اللغات بإمكان الفلسفة ان تطور العديد من تأويلاتها وتقرب بين وجهات النظر حول قضايا عالمية مثل حقوق الإنسان العنف ... الخ، ووجد هابرماس في المنعرج اللغوي الحل الأمثل لفك النزاعات الفلسفية والخلافات والتناقضات بين البشر، من خلال عملية الحوار والتخاطب والتواصل، ومن خلال إحلال العقلانية التواصلية لبديل للعقلانية الأدائية، كما اتخذ من الهيرمينوطيقا أداة مثلى تحقيق الفهم. ولعل ما يميز هابرماس هو إيمانه بقدرة الفلسفة على التفاعل مع الواقع ومع مختلف المجالات، واعتبارها حقل فكري متعدد المشارب والمجالات ومتنوع من حيث الموضوعات والأبعاد.

وأسس ما يسمى بالبرجماتيقا العامة التي تحدد شروط صلاحية المعايير المحققة بالإجماع من قبل الذات، وأكد على ضرورة اللغة باعتبارها فعلا أساسيا يهدف إلى إقامة علاقات بينذاتية يستطيع كل فرد من خلالها الإنخراط في عملية التفاعل، ووفق اخلاقيات التعايش واعتماد اساليب البرهان والمحااجة، فالمنعطف اللغوي مع هابرماس أصبح اكثر صلابة مما كان عليه مع فلسفة الذات والوعي، والتي جسدها بقوة روني ديكارت من خلال الكوجيطو.

لقد تمكن هابرماس من خلال فلسفته التواصلية من فتح الآفاق للحوار والإنتتاح على العالم، ورفض وسائل التواصل المعتمدة من قبل بارسونز ولوهمان، والمتمثلة في وسيط المال، ووسيط السلطة وركز على ان التواصل إنما يتم عبر وسيط اللغة للقضاء على الأزمة

التي انبثقت من تهميش لدور الآخر، ومن الإيمان المفرط بالذات، ومركزية العقل الغربي والإعلان عن نهاية الحداثة لتحل محلها ما بعد الحداثة، فهبرماس يرى ان الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، والأصح هو ترميمها وإصلاح ما فسد منها يدل التخلي عنها تماما، وبهذا يمكن اعتبار هابرماس أكثر ليونة وخصوبة من سابقه من مدرسة فرانكفورت، إذ عرف كيف يتعامل مع العقلانية الأدائية والحداثة الغربية مظهرا استفادته من ماكس فيبر وهيجل حول الحداثة، ورغم الاختلاف الذي وقع بينه وبين ممثلي الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت لم يمنعه هذا من استثمار أفكارهم والإستفادة من فلسفتهم وتجربتهم الفكرية خاصة إعجابه الكبير بالنظرية النقدية والنظرية التقليدية لماكس هوركهايمر، وكذا تيودور أدورنو.

ولعل تأثر هابرماس بماكس فيبر هو ما دفعه إلى رفض اعتبار العامل الاقتصادي المحدد الوحيد لمسار العقلنة من خلال إعادة قراءته للنظرية الماركسية، وهو ما أدى به الى وضع تفرقة بين التفاعل كنشاط تواصل اجتماعي وبين العمل كنشاط أداتي، فما يميز الإنسان هو التواصل وليس العمل، وهي الميزة التي يمكن إلتماسها في شخصية هابرماس في كونه سرعان ما يتحول من معجب إلى ناقد بنظرته للقديم لإعادة ما يقبل الإعادة فيه وجعله قابلا للتلاؤم مع البراهين، وينقد الجديد قاصدا تنقيته من كل الشوائب التي تعثره فهو يعتمد منهج تحليلي نقدي، تركيبي ومقارن أحيانا.

وتحتكم الذات الفاعلة في الحوار والقادرة على الكلام إلى معايير يتم الإتفاق حولها إنطلاقا من الممارسة التواصلية، وهذه المعايير ليست ثابتة ولا نهائية بل هي قابلة للمراجعة والتعديل حسب الضرورة، وهي مبنية على الحجج وتهدف إلى تحقيق الإجماع والاتفاق بحيث تعطي الأولوية للحجة الأقوى، كما يشترط من الذات الفاعلة في النقاش أن تراعي الصحة والصدق والمعقولية، وتعد نظرية أخلاقيات النقاش كإمتداد للنظرية التواصلية، حلا إجرائيا يقدم الإجراءات اللازم اتباعها بين الأطراف الفاعلة في الحوار للحصول على اتفاق يرضي الجميع، وهو ما يظهر رغبة هابرماس في تحفيز الجميع على المشاركة الفعالة في

الفضاء العمومي، لإيجاد الحلول المرضية للجميع لتحقيق الاندماج الإجتماعي على المستوى كوني، ومما أكسب نظرية أخلاقيات التعايش قوة وصلابة ومثانة هو ظهور أزمات على المستوى العالمي مثل الأزمة الإيكولوجية كالاحتباس الحراري، وثقب الأوزون، وتحديات البيولوجيا، هذه الأزمات وغيرها ساهمت في إعادة طرح الأخلاق على المستوى الكوني وأضحى من الضروري التفكير في صياغة معايير أخلاقية كونية، تحفظ للنوع البشري استمرارية، ويعد كتاب هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية خير دليل على ذلك إضافة إلى كتابه إتيقا النقاش، كما يظهر هذا التوجه امتثال هابرماس وإعجابه بالفلسفة الأخلاقية الكانطية من حيث كونيتها هذه الكونية التي لا تقصي أي طرف من النقاش والحوار.

كما اتخذ هابرماس من التواصل والعقلانية والتواصلية كمنطق وأساس لبناء نظريته السياسية، فالتواصل هو ذلك المجال العام الذي يعول عليه لخلق بيئة سياسية، ووجد في المجتمع المدني الأرضية الخصبة، والسند القوي الذي يركز عليه المواطنين لتحقيق مطالبهم واعتبارات الإنجاز الذي حققته الحداثة السياسية هو التمييز الذي جرى بين الدولة والمجتمع المدني، فالحياة المدنية في نظره لا تتمثل التبادل الاقتصادي، بل تتحداه إلى تبادل الآراء والثقافات والأخبار، وتهدف إلى حل المشاكل التي تخص الصالح العام.

وشكلت الحداثة السياسية في نظر هابرماس الوسيلة التحررية من سلطان الأنظمة الشمولية والدكتاتورية وكذا القمعية الناتجة عن مركزية الإنسان في الكون، وطغيان النزعة الفردية، وكذا النزعة القومية، وعن تقديس المادة وتأليه العلم وسيطرة التقنية على الإنسان والطبيعة، كل هذا حقق انتصارات للإنسان ماديا وعسكريا، واقتصاديا مما أدى إلى توسيع دائرة الحروب واستفحال العنف بين الشعوب والدول، لكنه بالمقابل لم يحقق انتصارات متعلقة بالجانب القيمي والإنساني، ولم يحقق انتصارات ديمقراطية، بل ظل الجانب المادي الاقتصادي هو المسيطر على جميع المجالات، وتحولت العقل والعقلانية من مصدر إلهام وإبداع إلى أداة تجمع وتسلط.

استطاع هابرماس ان يحول سياسة الأنظمة الشمولية والدكتاتورية إلى سياسة معقلنة مبنية على العقلانية التواصلية، فحول بذلك المجتمعات المغلقة والمبنية على أحادية الرأي وعلى التطرف العرقي والقومي، والتميز العنصري إلى مجتمع منفتح على الآخر، يقبل التعدد ويحترم الاختلاف ويتسامح عرقيا ويتحاور حضاريا، ويعترف بالتعدد الديني، فالسياسة المعقلنة تعتمد على الرأي وعلى التشاور كمبدأ للنقاش.

منح هابرماس المجال السياسي حقه الشرعي وأسس للشرعية السياسية فاقترح الديمقراطية التشاورية والتداولية، كبديل للنظامين الليبرالي وكذا الجمهوري، وهي الديمقراطية التي تعتمد على البعد التشاوري الذي يؤسس له الفضاء العمومي، والذي لا يرتد إلى أية سلطة ما عدا المشاركة الفعلية، للذوات الفاعلة في النقاش والمحقة للإجماع في ابعدها، دون أي إقصاء، فالجميع معني بالمشاركة في بناء سياسة المجتمع، وتأسيس القيم التي تخص حياتهم، وصنع القرار الذي يسمح لهم بتحقيق ذواتهم، فلقد أسس هابرماس على خلاف غيره من الفلاسفة الديمقراطية التداولية على قيم أخلاقية، وعلى روابط إجتماعية سوسولوجية، فلم تعد الهيئة النيابية والمتمثلة في البرلمان هي الوحيدة في النموذج الديمقراطي بل أضيف لها هيئة أخرى وهي السيادة الشعبية وهذا من شأنه أن يعيد الاعتبار لدور الشعب من قبل السلطات المستبدة، مما يجعله يشعر أكثر بالمسؤولية وبدوره الإيجابي تجاه نفسه وتجاه الآخرين، وبمكانته كإنسان يستحق كل التقدير.

ولعل هذا ما دافع عنه إيمانويل كانط واقتدى به هابرماس، فالكرامة الإنسانية ينبغي أن توضع فوق كل اعتبار واحترام الإنسان، تفرضه هذه الكرامة وينبغي معاملته كغاية لا كوسيلة، وهذا ما ستضمنه دولة الحق الديمقراطية، ولم يكتفي هابرماس بربط مسألة الديمقراطية بالتواصل، بل ربطها بالفضاء العمومي الشامل للجميع بدأ من الشعب إلى الحكومة، أي من الأسفل إلى الأعلى ومن الأطراف الفاعلة على المستوى المحلي والقاري إلى المستوى الدولي، فقد ساهم الفضاء العمومي في طرح قضايا للتعايش لا تأخذها الدولة

بالحسبان ولا يمكنها أن تتجرا على طرحها فوحدها الفضاءات العمومية العابرة للأوطان بإمكانها أن تعيد للسياسة شرعيتها.

كما أسهمت الفلسفة في السيطرة الهابرماسية في إعطاء بديل لمفهوم الدولة - الأمة الذي عرف تقلصا في زمن العولمة وهو مفهوم ما بعد الدولة - الأمة، مسترشدا بنموذج الاتحاد الأوربي، طامحا بتأسيس دستوري أوربي يشمل جميع الدول الأوربية ومنه لم يعد الحديث عن الهوية والقومية والمواطنة وجود، ولقد وجد في المرجعية الفلسفية الكانطية ملاذ في تطوير مفهوم المواطنة الكونية والهوية ما بعد وطنية، فالولاء لا يكون للأرض والدولة والأمة ولا حتى الأسرة وإنما الولاء الحقيقي للدستور وما عزز هذه المفاهيم وزاد من ترسيخها هو الهجرة المستدامة والمتنامية من الدول التي هي في طريق النمو إلى البلدان الأوربية خاصة فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا، ولم تتوقف الهجرة على هذه الدول بل امتدت إلى دول أخرى وكذا التأثير الذي مارسه العولمة على كيان الدولة - الأمة.

مما حدى بها هابرماس إلى الحديث عن دولة الحق الديمقراطية، وهي دولة تختلف مهامها ووظائفها عن الدول الديمقراطية السابقة لا تعطي أهمية للبرلمان وللديمقراطية التمثيلية، بل لقيم أخلاقية وإنسانية، دولة تدافع عن حقوق الإنسان وتحفظ كرامته وتعطي الأسبقية للحق على القانون، فالحق هو منبع معياري في نظر هابرماس للمشروعية، وليس فقط أداة لتنظيم السلطة، ومهمة دولة الحق الديمقراطية هونزع القوة عن السلطة السياسية وعقلنتها بوضع دستور ضامن للحقوق غير قابلة للنقد.

لقد سعى هابرماس من خلال نظريته التواصلية وفلسفته التشاورية ان يعقد نوع من المصالحة للعقل الغربي مع ذاته، وذلك بالاستفادة من مكاسب العقل الأنثوري، وإعادة صياغة بعض أفكار فلسفة التنوير والحداثة، ويمكن في هذا الصدد للمجتمعات السائرة في طريق النموللاستفادة من مزايا التنوير وإيجابيات الحداثة، خاصة بما يتعلق باستثمار المجال العام، وإعطاء العناية للقضاء العمومي، والمجتمع المدني ودوره في حل مشاكل الإنسان

ومعالجة قضاياها، وتفعيل دور الحوار والمناقشة كحل سلمي بدل اللجوء إلى العنف وإلى القوة، لكن بشرط يتناسب وخصوصيتها الثقافية، والروحية والقيمية حتى لا تقع في التقليد الأعمى.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ- قائمة المصادر باللغة العربية:

- 1- هابرماس يورغن: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1، 1995.
- 2- هابرماس يورغن: القول الفلسفي الحداثي، تر: فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، د.ط، 1995،
- 3- هابرماس بورغن: العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر: إلياس حاجوح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا د.ط، 1999.
- 4- هابرماس يورغن: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط1 2001.
- 5- هابرماس يورغن: الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج ثامر، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2002.
- 6- هابرماس يورغن: بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، ط1 2002.
- 7- هابرماس يورغن: هيدغر والنازية، التأويل الفلسفي والإلتزام السياسي، تر: عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية المغرب، ط1، 2005.
- 8- هابرماس يورغن: مستقبل الطبيعة الانسانية، نحو رسالة ليبرالية، تر: جورج كتوره، المكتبة الشرقية بيروت، لبنان ط1، 2006
- 9- هابرماس يورغن : إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010.
- 10- هابرماس يورغن ، جوزف راتسنغر: جدلية العلمنة ... العقل والدين، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2013.
- 11- هابرماس يورغن: الدين والعقلانية، نصوص وسياقات، تر: حسن صقر، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا ط1، 2016.

ب- قائمة المصادر باللغة الفرنسية :

- 1- Jürgen Habermas: Morale et Communication, tr: Christian Bouchindhomme
Ed: du cerf, France, 1968.
- 2- Jürgen Habermas: La Technique et la Science comme idéologie
tr: J.R .Ladmiral, Ed : Gallimard, paris, 1973.
- 3- Jürgen Habermas: profiles philosophiques et politiques, tr : J .R. ladmiral, M.de
Launay, Ed : Gallimard, 1974.
- 4- Jürgen Habermas: connaissance et intérêt tr: Gérard Clemençon
Ed: Gallimard, paris, 1976 .
- 5- Jürgen Habermas :L'espace publique ,Archéologie de la publicité comme
dimension constitutive de la société bourgeoise ,tr: Marc B ,De Launay
Ed : Payot , Paris, 1986 .
- 6- Jürgen Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, Tome 1 tr: Jean Marc
Fery, Ed: Fayard France, 1987 .
- 7- Jürgen Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, Tome 2, tr : Jean-
Louis Shelegel, Ed: Fayard, France, 1987.
- 8- Jürgen Habermas: logique des science sociales et autre essais, tr: rainer
rochlitz, Ed: puf, paris,1987.
- 9- Jürgen Habermas : Ecrits politiques culture droit histoire, tr: rainer rochlitz
Christian bouchindhomme, Ed: du cerf 1990.
- 10- Jürgen Habermas: L'espace public, Archéologie de la publicité comme
dimension constitutive de la société bourgeoise, tr: Marc B-Delaunay
Ed: Payot, France, 1992 .
- 11- Habermas Jürgen : La pensée post Métaphasique, tr : Rainer Rochlitz
Ed .Armand collin, paris ,1993.
- 12- Jürgen Habermas: la paix perpétuelle le bicentenaire d'une idée kantienne
tr: rainer rochlitz, Ed: du cerf, paris, 1996.

- 13- Jürgen Habermas: Droit et Démocratie : entre faits et normes, tr:Rainer Rochlitz Christian. Bouchindhomme, Ed: Gallimard, 1997.
- 14- Jürgen Habermas: Droit et Moral, tr: Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Ed: du seuil, France, 1997.
- 15- Jürgen Habermas et John Rawls: Débat sur la justice politique, tr: rainer rochlitz, Ed: du cerf, paris, France 1997 .
- 16- Habermas Jürgen: L'intégration Républicaine, Essais de théorie politique tr: Rainer Rochlitz, Ed: Fayard, Paris, France, 1998 .
- 17- Jürgen Habermas: Après l'Etat – nation, une nouvelle constellation politique tr : rainer rochlitz, Ed : fayard, France 2000.
- 18- Jürgen Habermas: vérité et justification, tr: Rainer Rochlitz, Ed : Gallimard France 2001.
- 19- Jürgen Habermas: L'avenir de la nature humaine Habermas, ver un eugénisme libérale, tr: Christian bouchindhomme, Ed: Gallimard paris, France 2002.
- 20- Jürgen Habermas : De L'usage Public Des Idées, écrits politiques 1990 – 2000 tr: Christian bouchindhomme, Ed: fayard , France, 2005.
- 21- Jürgen Habermas: une époque de transition, écrits politiques 1998 – 2003 tr: Christian bouchindhomme, Ed: fayard, paris, France, 2005.
- 22- Jürgen Habermas : idéalisation et communication agir communicationnel et usage de la raison, tr : Christian Bouchindhomme, Ed : fayard, France, 2006.
- 23- Jürgen Habermas: Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie tr: Christian bouchindhomme et Alexandre dupeyrix, Ed: Gallimard paris France 2008.

ج- قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1- أبوالمجد عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الاسلامي، افريقيا الشرق الدار البيضاء المغرب، د. ط، 2010.

- 2- أرمسترونغ. أ . ه: مدخل الى فلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009.
- 3- أسون بول لوران: مدرسة فرانكفورت، تر: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت لبنان ط1 1990.
- 4- الأشهب محمد عبد السلام: اخلاقيات المناقشة في الفلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الاردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2013.
- 5- الأشهب محمد: الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، المغرب، ط1، 2006.
- 6- آفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصرة، إفريقيا الشرق المغرب ط1، 1991.
- 7- آفاية محمد نور الدين: في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربي وتجلياته العربية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 8- أموت اوزكيريمللي: نظريات القومية، مقدمة نقدية، تر: معين امام ، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 9- أولريش بيك: السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، تر: جورج كتورة المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1 2010.
- 10- بارة عبد الغني: الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 2008.
- 11- بروكر بيتر: الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي أبوظبي الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995.
- 12- بغورة الزواوي: ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية دار الطليعة بيروت لبنان، ط1 2009.
- 13- بلكفييف سمير: التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الامان المغرب، ط1، 2014.

- 14- بلكيف سمير: إمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، الجزائر دار الامان الرباط ط1، 2011.
- 15- البلواني عادل: النظرية السياسية لهابرماس، الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، د.ط، 2014.
- 16- بليمان عبد القادر: دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة نحو رؤية تحليلية للحالة العربية مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، ط1، 2012.
- 17- بن تمسك مصطفى: أصول الهوية الحديثة وعللها، مقارنة شارلز تايلور نودجا، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، 2014.
- 18- بن دوبة شريف الدين: اليوتوبيا والمواطنة، من المشترك الاخلاقي الى التفرد الاتي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2017.
- 19- بن شيخة المسكيني أم الزين: كانط راهنا او الانسان في حدود مجرد العقل المركز الثقافي العربي، ط1 2006.
- 20- بن شيخة المسكيني ام الزين: كانط والحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب بيروت، لبنان ط1، 2015.
- 21- بهاوي محمد: الدولة والمجتمع 2، نصوص فلسفية مختارة و مترجمة، ج 12 إفريقيا الشرق، المغرب د ط، 2013.
- 22- بوالشعيرة عبد العزيز: غدامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 2011.
- 23- بوجنال محمد: الفلسفة السياسية الحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت لبنان، د.ط، 2016.
- 24- بومنير كمال (تنسيق): تيودور أدورنو، من النقد إلى الاستطيقا، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان، الرباط ط1، 2011.
- 25- بومنير كمال: أكسل هونيث ، فيلسوف الإعتراف، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط1 2015.
- 26- بومنير كمال: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

- 27- بومنير كمال: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2012.
- 28- بومنير كمال: مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى هارتمورث روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، د.ط، 2014.
- 29- التريكي فتحي: الهوية ورهاناتها، تر: نور الدين الساقي، المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2010.
- 30- تورين آلان: براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2011.
- 31- تورين آلان: نقد الحداثة، تر: عبد السلام الطويل، افريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010.
- 32- الجابري عابد (تنسيق): التواصل نظريات وتطبيقات، سلسلة فكر ونقد الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 33- جديدي محمد: ما بعد الفلسفة مطارحات رورتيه، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- 34- جرار امانى: المواطنة العالمية، دار وائل للنشر والتوزيع، الاردن، عمان ط1، 2011، الجزائر، ط1 2009.
- 35- جون رولز: نظرية في العدالة، تر: ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة دمشق، سوريا، ط1، 2011.
- 36- جيوفانا بورادوري: الفلسفة في زمن الارهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، تر: خلدون النبناني، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 37- حسام الدين علي مجيد: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 38- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربارت ماركيز، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 39- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 40- حنفي مصطفى: النزعة الانسانية وارث الانوار، افريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2014.

- 41- حنفي جميلة: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولة التواصلية إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2016.
- 42- الحيدري ابراهيم: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، لبنان، ط1، 2012.
- 43- الحيدوري عبد السلام: الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، هابرماس نموذجا دار نهى صفاقس تونس، ط1، 2009.
- 44- الخطابي عز الدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسية والتربية، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009.
- 45- الخطابي عز الدين: التداوليات وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع عمان، الأردن د.ط 2013 .
- 46- خليفة فريال حسن: الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع ، ط1، 2001.
- 47- الخوني محسن: التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة في فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط2، 2009.
- 48- دولوز جيل، غتاري فليكس: ماهي الفلسفة، تر: جورج سعد، دار عويدات للنشر، بيروت، ط1 1993.
- 49- رانيوفيليب: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر كلمة ، الامارات العربية المتحدة، ابوظبي، ط1، 2009.
- 50- ربوح البشير (تنسيق) : السؤال عن الهوية في التأسيس ... والنقد ... والمستقبل منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 2016.
- 51- ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة الامة، عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الامان، الرباط، المغرب، ط1، 2011.
- 52- روبول آن موشلار جاك: التداولية اليوم علم جديد في التواصل ، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2003.
- 53- روسوجان جاك: العقد الاجتماعي اومبادئ الحقوق السياسية، تر: عمر زعيتير، مكتبة ابن سينا القاهرة، مصر، ط1، 2004.

- 54- ريتشارد مينيش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، من روابط وهويات قومية الى اخرى متحولة تر: عباس عباس منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق، سوريا، ط1 ، 2010.
- 55- ريكور بول: الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، منشورات المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان ط1، 2005.
- 56- سيرل جون: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعد الغانمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، بيروت، منشورات الاختلاف بالجزائر المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
- 57- شعبان عبد الحسين: الهوية والمواطنة، البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1، 2017.
- 58- صالح سماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1993.
- 59- صفدي مطاع: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، لبنان ط1، 1986.
- 60- صموئيل فريمان (تنسيق): إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، جون رولز نموذجاً، تر: فاضل جكتر المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان ط1، 2015.
- 61- صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب دار سطور بغداد، العراق، ط2، 1999.
- 62- طاهر علاء: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، ط1، د.س.
- 63- طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2009.
- 64- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2006.
- 65- عباس فيصل: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1، 2005.

- 66- عبد اللاوي الناصر (تنسيق): بورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلمي والديني والسياسي، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1، 2013.
- 67- عبد اللاوي الناصر: التواصل والحوار، أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 68- عبد اللاوي الناصر: الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1 2012.
- 69- العروي عبد الله: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط6، 1998.
- 70- عطية احمد عبد الحليم: كانط وانطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2010.
- 71- علوش نور الدين: الفلسفة السياسية قراءات وحوارات جديدة، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع ط1، 2014.
- 72- علوي حافظ ابراهيم: التداوليات وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، الأردن عمان، د.ط، 2013.
- 73- عمارة ناصر: الفلسفة والبلاغة مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2009.
- 74- غدامير هانز جورج: الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، على حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007.
- 75- غدامير هانز جورج: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006.
- 76- غيضان السيد علي: الاخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة النشر الجامعي الجديد تلمسان، الجزائر، د.ط، 2017.
- 77- فرانك أدولف: المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، تر: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
- 78- فيدمايير كارول: هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟ حنه أرندت مقابل ليوشتراوس، تر: توفيق سخان منشورات ضفاف، بيروت، الاختلاف، الجزائر، ط1، 2018.

- 79- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط1 2005.
- 80- كارل أوتوبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: عمر مهيب منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2005.
- 81- كانت امانويل: تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، 2002.
- 82- كانط امانويل: مقدمة لكل ميتافيزيقا، يمكن ان تصير علما، تر: نازلي اسماعيل حسين محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، مصر، د. ط ، 1991.
- 83- كانط امانويل: نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 2008.
- 84- كانط إيمانويل: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر ط1، 1965.
- 85- كانط ايمانويل: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، تر: زهير المديني، دار نهى للباعة والنشر، مكتبة علاء الدين صفاقس، تونس، ط1، 2012.
- 86- كانط ايمانويل: نحوالسلام الدائم، محاولة فلسفية، تر: نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1 1985.
- 87- كريب إيان: النظرية الإجتماعية من بارسونز الى هابرماس، تر محمد حسن علوم المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، د. ط، 1991.
- 88- كيجل مصطفى(تنسيق): الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، د.ط، 2016.
- 89- لشهب حميد: العقل والدين في المجتمع الحديث وما بعد الحديث نموذج الغرب والدول الجرمانية نداكوم أقدال، الرباط، المغرب، ط1، 2005.
- 90- مالفى عبد القادر: إمكانية تأسيس فضاء عمومي بالجزائر وفق المنطق النظري والتطبيقي هابرماس ضمن كتاب، الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية منشورات CRASC مركز البحث في الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية، د. ط، 2013.
- 91- مانفريد فرانك: حدود التواصل الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار تر: عز العرب لحكيم بناني افريقيا الشرق بيروت، د.ط، 2003.

- 92- مايكل ج ساندل: العدالة ما الجدير أن يعمل به، تر: مروان الرشيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 93- مايكل ج. ساندل: الليبرالية وحدود العدالة ، تر: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1 2009.
- 94- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
- 95- محمد هاشمي: نظرية العدالة عند جون رولز، نحو تعاقد إجتماعي مغاير دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ، 2014.
- 96- المحمداوي علي عبود (تنسيق): فلسفة التأويل، المخاظ، والتأسيس والتحويلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2013.
- 97- المحمداوي علي عبود (تنسيق): الفلسفة المعاصرة من الشموليات الى السرديات الصغرى منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
- 98- المحمداوي علي عبود (تنسيق): فلسفة الدين، مقولة المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
- 99- المحمداوي علي عبود: الاشكالية السياسية للحدثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس نموذجا ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
- 100-المحمداوي علي عبود: الفلسفة السياسية، الروافد الثقافية، منشورات الاختلاف الجزائر ط1، 2015.
- 101-محمود سيد احمد : دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د. ط 1991.
- 102-محمود سيد أحمد: البرجماتيقا عند هابرماس:، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2002.
- 103-محمود عثمان محمود: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، بحث في نموذج رولز المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، ط1، 2014.
- 104-المحمودي السيد علي: فلسفة كانت السياسية، الفكر السياسي في حقل الفلسفة النظرية وفلسفة الاخلاق، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

- 105-المدني زهير، المدينة الكونية في فلسفة كانط: سياسة المعمورة، مكتبة علاء الدين صفاقس، تونس ط1، 2011.
- 106-المزوي محمد: عمانويل كانط، الدين في حدود العقل أوالتنوير الناقص دار الساقي، بيروت لبنان ط1، 2007.
- 107-المسكيني فتحي: الكوجيطوالمجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة منشورات ضفاف، بيروت منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- 108-المسكيني فتحي: الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة بيروت، لبنان ط1، 2001.
- 109-المصباحي محمد (تنسيق): فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة، سلسلة ندوات ومناظرات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، ط1، 2007.
- 110-المصباحي محمد (تنسيق): فلسفة الحق عند هابرماس، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 156، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2008.
- 111-المصباحي محمد (تنسيق): سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة سلسلة ندوات ومناظرات منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1، 2014.
- 112-المصباحي محمد(تنسيق): التأصيل النقدي للحدثة وما بعدها قراءة في الفلسفة الكانطية سلسلة الندوات ومناظرات رقم 128، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1، 2005.
- 113-المصباحي محمد(تنسيق): كانط الحدثة الجمالية والحدثة السياسية، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط1، 2005.
- 114-المصباحي محمد: من اجل حدثة متعددة الأصوات، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1، 2010.
- 115-مصدق حسن: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية المركز الثقافي العربي لبنان، ط1، 2005.
- 116-مهيبيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2005.

- 117-مهيبيل عمر: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.
- 118-النجار لطفي: الفرد والامة، مدخل الى فلسفة الفردية، الوسيط للنشر، تونس ط1، 2014.
- 119-نصر محمد عبد المعز: في النظريات والنظم السياسية، دار النظم العربية بيروت، لبنان، ط1 1981.
- 120-نيكولاس أدامز: هابرماس واللاهوت، تر: حمود حمود، شهيرة شرف، جداول للنشر والتوزيع والترجمة بيروت، لبنان، ط1، 2016.
- 121-هابر ستيفان: هابرماس والسوسيولوجيا، تر: محمد جديدي، منشورات دار الامان المغرب، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
- 122-الهاشمي محمد : جون راولز والتراث الليبرال، دار تبال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2014.
- 123-هاوآلان: النظرية النقدية، تر: تائر ذيب، دار العين للنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2010.
- 124-هلال علي الدين: مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط2، 1987.
- 125-الهالي عزيز: الفلسفة السياسية النسوية، سؤال السيادة والكونية، في فكر سيلا بن حبيب عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اريد، الاردن، ط1، 2019.
- 126-هوركهايمر ماكس، أدورنوتويدور: جدل التنوير، تر: جورج كثورة دار الكتاب الجديد، لبنان، بيروت لبنان، د.ط ، 2005.
- 127-هيجل فريديريك: مبادئ فلسفة الحق تر: تسيير شيخ الارض منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1974.
- 128-ويل كيميلكا: مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: منير الكشومنتشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.
- 129-يفوت سالم: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطباعة للصناعة والنشر بيروت، لبنان ط1، 1999.

د- قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

- 1- Alexandre Dupeyrix: Comprendre Habermas, Ed: Armand colin paris, France, 2009
- 2- Alexandre Dupeyrix: Habermas Citoyenneté et responsabilité Ed: de la maison des sciences de l'homme, paris, France 2012.
- 3- Arno Munster: Le principe Discussion Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique, Ed : kimé paris, France, 1998.
- 4- Bjarne Melkvik: Habermas, Droit et Démocratie Délibérative Ed: les presses de l'université laval, Québec, 2010.
- 5- Rainer Rochlitz (dir): l'usage public de la raison, Ed: presse universitaire de France, 2002.
- 6- Christian Bouchindhomme: Le Vocabulaire du Habermas Ed: Ellipses, France, 2015.
- 7- Danièle Archibugi: la démocratie cosmopolitique sur la voie d'une démocratie mondiale, tr: Louis Lourme, Ed: du cerf paris, 2009.
- 8- Dominique Schnapper: La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation, Ed: Gallimard, paris, France, 1994.
- 9- Emmanuel Kant: idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, tr: Luc Ferry, Ed : Gallimard, 1985.
- 10- Estelle Ferrarese : Ethique et politique de l'espace public, Jürgen Habermas et la discussion, Ed : vrin, paris, 2015.
- 11- Gérard Raulet : la philosophie allemande depuis 1945 Ed: Armon colin, Paris, France 2006.
- 12- Giovanna Bordari: le concept du 11 septembre, dialogues à new York (octobre- décembre 2001) Jürgen Habermas Jacques Dériida, Ed : Galilée, Paris, France, 2004.
- 13- Jean marc, Durand Gasselin: le puzzle postmethaphysique de Jürgen Habermas Ed: de la lettre volée la Belgique, 2016
- 14- Jean Marc, Ferry : Habermas, L'éthique de communication Ed : presses universitaires de France, 1987
- 15- José Maria Aguirre Oraa : Raison critique ou herméneutique Ed, du cerf, Paris, 1998.

- 16- Yves Charles Zarka (dir): refaire l'Europe avec Jürgen Habermas Ed : presses universitaires de France, 2012.
- 17- Julia christ (dir): la dette souveraine, économie politique et Etat, Ed: l'école des hautes études en sciences sociales, paris France, 2018.
- 18- Rainer Rachlitz (dir): l'usage public de la raison chez Habermas presses universitaires de France, 1er Edition, 2002.
- 19- Karl Otto Apel : Discussion et Responsabilité à une éthique de la responsabilité, tome2, tr : christian Bouchindhomme et Rainer Rachlitz, Ed : du cerf paris, France, 1998.
- 20- Karl Otto Apel : Ethique de la discussion, tr : Marc Hunyadi Ed :du cerf paris, France 1994.
- 21- Maiwenn Roudant : Tolérance et reconnaissance en debat des lumiers Allemandes à l'école de Francfort, Press universitaires de Bordeaux, France, 2015.
- 22- Philippe Fleury: philosophie de l'histoire et cosmopolitisme Ed: l'harmattan, paris 2015.
- 23- Emanuel Renault (dir): où en est la théorie critique? Ed : la découverte France, 2003.
- 24- wilhelm Dilthey : Critique de la raison historique, introduction aux sciences de l'esprit tr: Sylvie Measure, Ed: du cerf, paris 1992.
- 25- Yves Cusset: Habermas L'espoir de la discussion Ed: Michalon, paris France, 2002.
- 26- Yves Sintomer: La Démocratie Impossible, politique et modernité chez weber et Habermas, Ed: la découverte, paris, France, 1999.

هـ - قائمة المعاجم والموسوعات:

- 1- روزنتال.2، ب. بودين: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، 1985.
- 2- المحمداوي علي عبود (تنسيق): موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج 2 منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013
- 3- ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، المجلد الثاني، بيروت، لبنان، 1988.
- 4- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني من (ط) الى (ي)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دار الكتاب المصري القاهرة، مصر، د.ط، 1979.
- 5- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، 1972.

و- المجالات:

- المجالات باللغة العربية:

- 1- أشرف منصور: نظرية هابرماس في المجال العام، مجلة اوراق فلسفية، ع7، ديسمبر 2002.
- 2- بليمان عبد القادر: الأخلاق المعاصرة وصراع المرجعيات بين الكانطيين الجدد والارسطيين الجدد مجلة اوراق فلسفية، ع 26.
- 3- بن مصطفى حشانة منيرة: إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مجلة أوراق فلسفية، ع23، 2009.
- 4- حنيفة جميلة: نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس، مجلة دراسات فلسفية مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية والانسانية ، الجزائر 2 ، ع 7، 2011.
- 5- رجاء العتيبي: من كانط الى أتوآبل نحو أخلاقية النقاش ، مجلة اوراق فلسفية ، ع23، 2009.
- 6- الشيخ محمد: فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغيير في الغرب المعاصر (لهايدغر، ريكور، راولز هابرماس) مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، عمان ، ع 28، 2009.
- 7- علوش نور الدين: تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مجلة إضافات، ع 26-27، ربيع، صيف 2014.
- 8- العلوي رشيد: الفضاء العمومية من هابرماس إلى نانسي فرايزر، مجلة، دفاتر مركز دراسات الدكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن مسيك، جامعة الحسن 2 المغرب، ع 2، 2015.
- 9- كثير ادريس، الخطابي عز الدين: من الاخلاق الى الاتيقا ، أطروحة نهاية الاخلاق وسؤال المصير الانساني، مجلة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، منشورات ما بعد الحداثة، المغرب، ع 11، 2003-2004.
- 10- كرومي احمد: الحداثة، المواطنة، والحقل الفقهي، عناصر من اجل مقارنة اشكالية، دفاتر مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافة وهران، الجزائر، ع 3، 2012.
- 11- مجدي عبد الحافظ: هابرماس الرد على خصوم الحداثة، مجلة إبداع، مجلة فصلية للأدب والفن ع 15، صيف 2010 .

12- مقورة جلول: النشاط الديمقراطي في خدمة الفاعلية التواصلية، مجلة الحكمة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ع 16، السداسي الاول، 2013.

13- هابرماس يورغن: الحداثة وعيها بالزمن واحتياجها الى العثور في ذاتها على ضماناتها الخاصة تر: محمد البكري مجلة فضاءات مستقبلية، الدار البيضاء، المغرب، ع 1، 1995.

ز- قائمة الرسائل الجامعية:

1- ركح عبد العزيز: مبدأ الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل، تحت إشراف: عبد المجيد عمراني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، الموسم الجامعي 2016-2017.

2- عطار أحمد: تجديد العقل الأنثوري عند يورغن هابرماس، قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة تحت إشراف: محمدي رياحي رشيدة، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، الموسم الجامعي 2010 - 2011.

ي- المواقع الإلكترونية :

1- <https://org.encyclopédia.usmmm> الابادة الكاملة Holocaust

2- <https://www.aljazeera.net> منظمة التجارة العالمية

3- <https://ar.M.Wikipedia.org> منظمة التنمية الاقتصادية

المجلات باللغة الفرنسية:

1-Tristan Coignard: cosmopolitisme et solidarité civique comment penser la citoyenneté du monde après Emmanuelle Kant dans les lumières de Jürgen Habermas, presses universitaires de bordeaux, France, N= 19, 01 septembre 2012.

2-Maiwen Roudaut: Identité (s) et culture chez Habermas, les lumières comme paradigme épistémologique dans: Habermas et les lumières , presses universitaires de bordeaux, France, N= 19, 01 septembre 2012.

قائمة الملاحق

الجدول رقم 01: البراديجمات الثلاثة للديمقراطية¹

البراديجمات الثلاثة للديمقراطي			
ب — التاوري	ب — الجمهوري	ب — الليبرالي	
الفعل الأخلاقي	- الفعل الاثيقي - سياسي	الفعل الاستراتيجي أو البرجماتي	نموذج العقلانية المفضلة
التواصلية التشاورية	النظرية التأويلية	نظرية الاختيار العقلاني	البراديجم النظري
البيئنتية التواصلية	الجماعة	الأفراد	الفعل المفضل
التواصلية والاجرائية	الانصهار العفوي في الجماعة الدين المدني	تجميعة agrégative	تشكيل الارادة
تواصلية	كلية	ذرية	رؤية المجتمع
الفضاء العمومي ولمجتمع المدني في صيعتها التواصلية بوصفها لسياسية	الدولة	السوق marché	الفضاء العمومي
غاية في ذاتها	غاية في ذاتها	أداتية	رؤية سياسية
تق4ير مصير الجماعة القانوني للنسق السياسي	تقرير المصير الجماعي	الحقوق الذاتية	مبدأ المشروعية
تكاملي	متضادة	متضادة	العلاقة بين الحق والديمقراطية
==	==	==	العلاقة بين المساواة والحرية
ترابط بين حكم الشعب وحكم القوانين اجراءات	حكم الشعب	حكم القوانين	طبيعة الحكم
اجابية مع تضمن اللحظات البرجماتية للحرية السلبية	إجابية	سلبية	طبيعة الحرية
أبوية الدولة أو الليبروقراطية والقوة الخاصة	قوة خاصة، خاصة القوة الرأسمالية	أبوية الدولة أو الديمقراطية	مخاطر يجب تفاديها
تفاؤلي على اساس المنطق العقلاني للاجراءات الديمقراطية	تفاؤلي على اساس الفضيلة الطبيعية المؤطرة التي تؤطرها الدولة	شكي	تطور الطابع العقلاني الديمقراطي

¹ Yves sintomer : La démocratie impossible, op, cit, p 310.

. نقلا عن الأشهب محمد عبد السلام : أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، مرجع سابق ، ص 196.

الجدول رقم (02): اشتغال النسق السياسي للسياسة التشارورية تشكيل الارادة والرأي الديمقراطي¹

العالم المعيش	النسق السياسي
<p>الفضاء الخاص</p> <p>↓</p> <p>الفضاء العمومي</p> <p>المجتمع المدني</p> <p>تأثير سياسي</p> <p>وسيط التضامن وطبيعة إعادة إنتاج العالم المعيش →</p> <p>تشكيل الرؤيا الارادة في الفضاء العمومي</p> <p>شرعية القرارات</p> <p>المعرفة التواصلية المتخصصة</p> <p>العلم الاخلاق الفن</p>	<p>السلطة السياسية</p> <p>وسيط السلطة</p> <p>الادارية</p> <p>وسيط السلطة</p> <p>التواصلية</p> <p>تشكيل الارادة</p> <p>المماسة</p> <p>↓</p> <p>في دولة الحق</p> <p>القانون</p> <p>البرلمان ، استفتاء</p> <p>عام</p> <p>دور السلطة الواصلية</p> <p>تنفيذ إداري</p>

¹ Yves sintomer : La démocratie impossible, op, cit, p 310

نقلا عن الأشهب محمد عبد السلام : أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، مرجع سابق ، ص: 196

الجدول رقم (03): انماط المحاجة¹

عظمة الاحالة (الاستناد) انماط المحاجة De grandeur référence formes d'argumentations	تعبير إشكالية Expressions problématiques	موضوع (التطلع إلى شرعية المتنازع عليها (النقاش) Présentation a la validité versées contre
خطاب نظري Discours théorique	معرفة أداتية (أدواتية) Cognitives instrumentales	حقيقة الاقتراحات ونجاعة الأفعال الغائية Vérités des propositions : efficacité des actions théologiques
خطاب سياسي Discours politique	أخلاقية تطبيقية عملية Morales pratiques	انضباطية مقاييس الفعل Justesse des normes d'actions
نقد جمالي Critique esthétique	تقديرية تخمينية évaluatives	توافق مقاييس القيمة Convenance des standards de valeurs
(علاجي) نقد طبي Critique thérapeutique	تعبيرية expressives	صحة التعبير Véridicité des expressions
طاب تفسيري Discours explicatif		إدراكية قابلية افهم التعليمات الرمزية أول التأكدها الجيد Compréhensibilité ou bonne conformation des construction symboliques

¹ Jurgen Habermas : La théorie de l' agir commicationnelle, T1, op. cit, p 39.

نقلا عن مهيبيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، مرجع سابق، ص: 356.

ثبت المصطلحات: (عربي - فرنسي)

Ethique de la responsabilité	أخلاق مسؤولية
Présuppositions argumentatives	افتراضات حجائية
Ethique déontologique	أخلاق اواجب
Ethique de la discussion ou de la communication	أخلاقيات المناقشة
Reconnaissance	الاعتراف
Lumières	أنوار تنوير
Autonomie	استقلالية
Prétention a la validité normative	ادعاءات الصلاحية المعيارية
Consensus	إتفاق
Prétention de validité	ادعاء الصلاحية
Structures communicationnelles de l'espace public	بنيات تواصلية للفضاء العمومي
Intersubjectivité	بينذاتية
Multiculturalisme	تعددية ثقافية
Communauté idéale de communication	جماعة تواصل مثالية
Droits de l'homme	حقوق الإنسان
Etat constitutionnel	الدولة الدستورية
Démocratie participative	الديمقراطية التشاركية
Etat de droit	دولة الحق
Etat de droit démocratique	دولة الحق والقانون
Démocratie délibérative	ديمقراطية تشاورية
Etat nationale	دولة الوطنية
Souveraineté populaire	سيادة شعبية
Paix perpétuelle	سلام دائم
Autorité	سلطة هيمنة
Pouvoir	سلطة
Pouvoir politique	سلطة سياسية
Pouvoir administratif	سلطة إدارية
Pouvoir communicatif	سلطة تواصلية
Politique de reconnaissance	سياسة الاعتراف
Légitimité	شرعية

Etat constitutionnel démocratique	دولة دستورية ديمقراطية
Démocratisation	دمقرطة
Etat providence ou sociale	دولة الرعاية والعناية الاجتماعية
Publicité	دعاية
Etat	دولة
Etat constitutionnel	الدولة الدستورية
Démocratie participative	الديمقراطية الشاركية
Démocratie délibérative	ديمقراطية تشاورية
Faillibilisme	دراعية
Cognitive	معرفي
Société civile	مجتمع مدني
Principe moral	مبدأ أخلاقي
Principe de discussion	مبدأ المناقشة
Principe démocratique	المبدأ الديمقراطي
Espace public littéraire	فضاء عمومي ادبي
Espace public politique	فضاء عمومي سياسي
Activité communicationnel	نشاط تواصلية
Espace public	فضاء عمومي
Espace public bourgeois	فضاء عمومي برجوازي
Citoyenneté	مواطنة
Citoyenneté multiculturelle	مواطنة التعددية الثقافية
Citoyen du monde	مواطن عالمي
Institutionnalisation	مأسسة
Egalite	مساواة
Tournant linguistique	منعطف لغوي \ السني
pré politique	ما قبل سياسي
Normes morales	معايير اخلاقية
Domination politique	هيمنة سياسية
Identité	هوية
Identité postnationale	هوية ما بعد الوطنية
Patriotisme constutionnel	وطنية دستورية

الفهرس

الفهرس

كلمة شكر

اهداء

أ مقدمة

الفصل الأول:

الجدور الفكرية لمفهوم الدولة الكونية لدى هابرماس

المبحث الأول: من العقلانية الأداة الى الحداثة السياسية..... 16

المبحث الثاني: مشروع السلام الدائم الكانطي ودوره في بلورة مفهوم الدولة الكونية الهابرماسية..... 33

المبحث الثالث: هابرماس والإرث السياسي الكانطي بين الإضافة والتجديد 55

الفصل الثاني:

التواصل كفضاء لتحقيق مشروع الدولة الكونية (نظرية الفعل التواصلي وامتداداتها السياسية)

المبحث الأول: الفاعلية التواصلية ومنطلقاتها الفكرية 80

المبحث الثاني: إتيقا المناقشة كتأسيس لمبدأ الكونية..... 98

المبحث الثالث: الهيرمونيطيقيا النقدية كأداة للتحرر وكتحقيق للتفاهم وتدعيم للتواصل 128

الفصل الثالث:

الدولة الكونية وأفاق الشرعية السياسية

- المبحث الاول: الفضاء العمومي كمؤسسة لتشكيل الراي وارضية الاجراء الديمقراطي 150
- المبحث الثاني: الديمقراطية التداولية كبديل للتصورين الجمهوري والليبرالي وكنظام لدولة الحق الديمقراطية..... 169
- المبحث الثالث: من الدولة الامة الى ما بعد الدولة الامة..... 187

الفصل الرابع:

الدولة الكونية والقيم المحايثة لها بين الانفتاح والانغلاق

- المبحث الاول: الوطنية الدستورية ومشكل الاندماج..... 206
- المبحث الثاني: الهوية ما بعد وطنية ودورها في ضمان وتحقيق تعايش الثقافات المتعددة .. 227
- المبحث الثالث: حدود التصور الكسمبوليتي عند هابرماس بين الواقعية واليوتوبيا..... 257
- خاتمة..... 280
- قائمة المصادر المراجع..... 288
- قائمة الملاحق..... 306
- الفهرس 312