جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــنيـــــل شهادة دكتوراه علوم
تخصص:فلسفة
مشروع: النقد وقضيا المنهج في الفلسفة

الأسس العقلانية للمجتمع السياسي

يورغن هابرماس–أنموذجا–

من اعداد الطالب:
قداوي محمد

اشراف :
الاستاذة الدكتورة دراس شهرزاد

تشكيلة لجنة المناقشة :

الصفة	اسم و اللقب	الرتبة	المؤسسة
الرئيس	الزاوي عمر	استاذ	جامعة وهران02
المشرف	دراس شهرزاد	استاذ	جامعة وهران02
المناقش	صاري رشيدة	استاذ محاضر ا	جامعة وهران02
المناقش	خليفي بشير	استاذ	جامعة معسكر
المناقش	العربي ميلود	استاذ	جامعة مستغانم
المناقش	بلعزة كريمة	استاذ محاضر ا	جامعة سعيدة

الموسم الجامعي: 2020-2021

كلمة شكر

بسم الله الرحمن الرحيم

"**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**"

صدق الله العظيم

نحمد الله عز وجل ونشكره، فهو أصل كل فضل ومصدر كل نعمة ومبعد كل نقمة ميسر كل صعب، ومن لا يشكر الأصل لا قبيل له بشكر الفرع.

ثم أنني اشكر واقدر الأستاذ الدكتور" **الزاوي عمر**" على تبنيه لنا ضمن مشروع "**النقد قضايا المنهج في الفلسفة**"، دون ان انسى أستاذتي الفاضلة "**دراس شهرزاد**" على تفهمها وسعة صدرها وعلى كل إفادة زودتني بها طيلة فترة أشرفها لي على إعداد هذا البحث حتى يكون في المستوى المطلوب.

وأشكر كل من علمني حرفا في هذه الدنيا وأولو الفضل في حياتي كُثر، منهم من دفعهم الواجب ببذله ومنهم من جبلتهم طبيعتهم الطيبة عليه ولو عددت لما وفيت فلهم الشكر كثيرا.

إهداء

إلى التي وضعتني ذات صيف

أملا لربيع قادم

أمي التي ربتني وأنارت دربي وأعانتني بالصلوات والدعاء، إلى أمي الغالية أسال الله أن يطيل عمرها

وإلى النجم الساري في سما أفقي، إلى الغالي الذي سكن في أعماقي إلى منبع الخير الدافئ، إلى المربي الذي نسج لي طريق النجاح في حياتي، إليك أيها الوالد الحبيب أبي أسأل الله أن يبارك في حياتك ويطيل عمرك

إلى من تربينا على مر الدنيا وحلوها إخوتي وأصدقائي

وإلى الأستاذة المشرفة : **"دراس شهرزاد"**

إلى كل من يعرفني من بعيد وقريب، وكل من ساعدني على إنجاز هذا البحث.

محمد قداوي

مقدمة

إن للإنسان أممه وكيانها لا يتأسس ولا يحضر على أعمدة التاريخ، إلا بمدى وعيه بالدور المنوط بِه ألا وهو الانفتاح على سؤال المعرفة. فإذا حضرت فهذا يعني حضور الإنسان هوية ومكانة وأصل. ولأنَّ ما هو سياسي واجتماعي مازال مرتبط وغير مرتبط بما هو معرفيّ كان على الإنسان أن ينبش فيّ هذه المفارقة متعرفا على منطق الاجتماع السياسي والغاية منه لعله يستطيع أن يعلن جدارته بالحضور التَاريخي المتميّز والأصيل. فمثلُ هذا التأويل، لا يقع إلا على أدوار (العقل) التاريخية وهو يقدم الحلول لكُل مشكل اجتماعي وسياسي ضمن صنَّاعية نسيجه كعنوان للعالمية الإنسانية في جوهره.

أن نضع المعانيّ النهائية والتامة للوجود الإنساني ليس أمرا سهلا لأن إمكانية انفتاحنا على الإنسان باعتبارنا نمثله لا تتحقق بل ستبقى مستقبلا، مع ذهنيات ومعتقدات مختلفة وأمام الفلسفة نفسها المنطلقة من شهادة العقل تستخدمها السياسة لإغراض ومصالح إيديولوجية، بالرغم من كونهما يمثلان الإنسان القادم، ذاك الإنسان المؤمن بجدارته بالحرية؛ حرية الوعي بالضَرورة وأبعاد تشكلاتها في التَاريخ.

لا يكون للإنسان مدخل خارج عقلانية اجتماعه السياسي ولا حرية تدرك من غيرها، طالما أنَّ العقل كان الربط وكان الحساب وكان النظام. فما تمحورت حوله الحياة الفلسفية لدى (اليونان) و(المسلمين)، لاسيما (أفلاطون_ Platon) ومن بعده (أرسطو_Aristot) على حد سواء، إلى جانب (الفارابي_Elfarabi) هو التّحسين الأخلاقي للوظيفة السياسية والاجتماعية في ضوء تَحليل علاقَة سلوكيات الإنسان بالمكان وتفسيرها حسب طبيعته ككائن عاقل. لذلك اعتبروا (المدينة) كأَقصى حد يصل إليه المجتمع عن طريق العقل أو كغاية أخلاقية تجمع الكائنات البشرية، إلا أنَّ (الفارابي) أعاد ترتيب سبل إدراكها بالمعنى (الإتيقي) من خلال مفهوم التعقُل.

يبدوا أنَّ مثل هذا التدبر العقلاني: الذي فرض المثال السياسي الأعلى على الاجتماع البشري، يبقى مجرد حلم لأنه يسعى إلى استنتاج حياة أزلية أمام حقيقة أخرى عن الإنسان. الشهوة والأَنانية أو الغايات المادية هي حقائق طبيعية عنه وسابقة عن وجوده الاجتماعي، لهذا نجد فلاسفة الأنوار يرون في السياسة التي تنظم الاجتماع البشري ضربا من الحساب والتركيب العقلاني واختيارا إراديا يبرر مشروعية جديدة لسلطة بعيدا حتى عن المرجعية الدينية و(الإلهية) التي تضع على الحكم نوعا من القداسة.

إحضار (التاريخ) الإنساني للاعتبار الفلسفي أو التحاور مع (الزمن) كما تدعي المثالية الألمانية الحديثة في شخص (كانط_kant) أو (هيغل_Hegel). كشف أنَّ تلك الحسابات والتركيبات العقلانية لم تبرر غاية وشرعية الحكم السياسي، بل زادت من مظاهر النزاعات والحروب، لذلك عمل (كانط) على (سياسة كونية) بإعطاء قيمة خاصة للفلسفة بواسطة فعل (النقد) الذي هو الخاصية الأساسية للعقل، هذا الأخير يدرك بِه الإنسان أنَّ وجوده تابعا للطاقَة الفكر وفعاليته خارج الشهوة والأنانية وبإمكانه أن يرسم السعادة للبشر، والتي لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير بلوغ السلام الدائم. إلا أنَّ (هيغل) بقدر استفادته من (كانط) قد أعاد فكرة المجتمع السياسي بمفهومه الخاص، أي وفق الأسس المنطقية التي تحكم الصيرورة التَاريخية فالدولة يجب أن تأخذ طابعها العالمي مادامت غاية لا ننشِئها بواسطة العقل بل تجسيدا تاريخيا مستخلصا من وقائع العقل نفسه.

ظلت هذه؛ هي النظرة العقلانية التي تعكس معرفة مدى تصور الفيلسوف لسياسة والمجتمع. لكن (العلم) الحديث طرح تصورا جديدا للعالم ووضع كل محاولات المثالية الألمانية وتَبنيها (السياسة الكونية) بما تنطوي عليه من مفاهيم موضع الشك و(النقد)إذ تجاوزت العقلانية العلمية والنظرة الوضعية بفلسفة العلوم الاجتماعية مفهوم (الوعي) كحرية ذاتية وكحق ذاتي، لأنَّ الإنسان كوعي ذاتي أو كوعي كلي في نظر (كانط) أو في نظر

(هيغل)، حلَّ محله الإنسان باعتباره وظيفَة في نسق وحلَقة في نظام اجتماعي. لذلك نجد (كونت) من خلال (علم الاجتماع) يستخرج الشروط الموضوعية ورفض أن المجتمع والسياسة تحكُمهما علَل مطلقة أو غايات بعيدة، كما نجد (ماكس فيبر_Max wiber) يوضح مفهوم السلطة العقلانية القائمة على معايير قانونية بنقد فلسفة التاريخ (الكانطية) و(الهيغيلية) التي تشحن الواقع السياسي بمعاني ودلالات طوباوية.

إن الأبعاد الإجرائية لهذه المقاربة التاريخية حول الأسس العقلانية أو الأصول الفكرية للمجتمع السياسي والمعتمدة من طرفنا، جعلتنا نندرج ضمن الفلسفة الاجتماعية التي عرفت عند مفكري (مدرسة فرانكفورت).أو ضمن مبدأ التغيير الجذري للمجتمع ومؤسساته بأنظمته المعرفية، لان الدور العقلاني في نظرهم منذ العهد اليوناني إلى غاية (هوبز_Hobbes) قد أنتجت ممارسات سياسية قائمة على العنف و مدعمة باقتصاد ساهم في توسيع مجال الرغبة في الهيمنة والسيطرة على مصادر الثروة . حتى النزعة الوضعية الغارقة في العلماوية، لان ما هو وضعي يساعد على خلق أشكال التسلط .

اعتبر المبدأ الذي تكون لدى رواد (مدرسة فرانكفورت) في صيغة الجيل الأول، من أجل العقلنة الاجتماعية لكن دون أن يكون هناك عقل يجعل الإنسان كآلة .إلا أن (يورغن هبرماس_j. habermass) وجد أن ذالك المبدأ يفتقر إلى ما هو معياري والذي يجب أن يتوفر في النقد باعتباره أداة فعالة نستطيع من خلالها اكتشاف أعمال العقل والواقع. لذا اقترح أسس جديدة تجعله في موضع المدافع عن العقل والعقلانية، مجموعها يشكل معنى الإنسان المتحرر.

ما يعزز بحثنا ويمنحه البعد الفلسفي هو أولا: الوقوف على تلك الأسس المتضمنة لأساليب العقلنة والتحديث. والتي يرتبط فيها المستوى النظري، أين نجد (هبرماس) يدعو إلى تحرير(الحداثة) من نير الذاتية والعلموية بالمستوى المؤسساتي للسلوك الاجتماعي

حيث وجدناه يدعو إلى تحرير الفعل السياسي ضمن السياق الذي يشكل عملية التفاهم بين (الذوات) من خلال طرح مفهوم بديل للديمقراطية، خال من الوعي الذاتي الفردي بالمعنى الليبرالي وخال من الوعي الذاتي الجماعي بالمعنى الجمهوري، يواجه به العولمة والقبول من طرفي المعادلة الدينية والعلمانية، أما ثانيا :تلك التساؤلات التي فرضت وجودها من حيث أنها تناقش جملة الفرضيات المشكلة للموضوع هذا **والإشكالية الأساسية** مفادها:إذا كانت الحلول العقلانية سواء بمراعاة الجزء العاقل من النفس البشرية أو بمراعاة الميول الفطرية والأحوال الطبيعية، أو الالتزام بالحكم القيمة المعرفية هي دربنا نحو السلام والأمن والاستقرار سياسيا واجتماعيا، فلماذا آلت هذه الحلول إلى الهيمنة ؟ وممارسة العنف والسيطرة ؟ كيف يمكن أن تكون العقلانية التواصلية عند (يورغن هبرماس) كبراديغم جديد للمجتمع وللسياسة بعد أن فشلت الاشتراكية في التغيير أمام الليبرالية ؟ وماذا عن الملحد والمؤمن أمام مشكلة فصل الدين عن الدولة ؟ أ أسس التواصل هي كافية لحل هذا المشكل؟

الضرورة المنهجية فرضت علينا ربط التساؤلات بمجموعة من **الفرضيات** أهمها:

– سعادة الفرد والجماعة مقترنة بنظام سياسي أخلاقي أسسه تحليلية تراعي السلوك البشري التابع للحياة النفسية. ولكن السياسة الاجتماعية تتعلق بالسلطة فتصبح الأخلاق متنكرة تتلبس بالرغبة والأوهام .

– النقد هو مفتاح التغير الاجتماعي والسياسي، وغيابه من حيث كونه مبدأ حتى في حالة الاعتماد السياسي والاجتماعي على نتائج العلم الطبيعي والرياضي كبعد واحد، سوف يكلف الإنسان الخروج من حالة البحث عن التحرر إلى حالة تحقق السيطرة والظلم.

– دور العقل التواصلي هو تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي وفق أسسه المعيارية للنقد.

– الديمقراطية التواصلية هي الصياغة الإجرائية الكفيلة بتخفيف حدة الصراع القائم بين مدلولي النظام السياسي الجمهوري و الليبرالي. إلى جانب كونها نموذج يحافظ على قيم التسامح بالمعنى الديني والقانوني، ويجمع شمل المؤمنين والملحدين، بل وكحل لمشكلة الدين والعلمانية.

لصياغة أفكارنا في هذا البحث صياغة معمقة، استعنا بالمنهج التحليلي والنقدي المناسب لطبيعة الفلسفة عند (هبرماس)، بحيث عملية التحليل هذه، فرضتها السمة التّي ميّزَت أفكارنا ألا وهيّ البساطة والوضوح، بالإضافة إلى المنهج التاريخي المناسب لعرض الآراء والأفكار والمواقف السابقة عليه بصدد الأسس العقلانية للمجتمع السياسي، كما كانت صياغتها لخطة البحث بأسلوب الجدل فرضته ماهية وطبيعة الموضوع واختلاف أراء وأفكار الفلاسفة حوله.

وقع اختيارنا لهذا الموضوع للأسباب الآتية:

1– الأسباب الذاتية:

تطرقنا لهذا الموضوع فيّ سنوات التدرج وما بعد التدرج، لكن فيّ جزئياته، كما أننا نميل ونهتم بالفكر الغربي المعاصر عامة وبالفكر الهبرماسي بصفة خاصة، لأنَّ منهجه وأسلوبه يعتبر جزءا من حياتنا اليومية، ونظرا لواقعنا العربي الاجتماعي والسياسي المعاش الذي تكاد تنعدم فيه عناصر العقلانية وروح الفلسفية، التيّ هيّ اليوم تجمع بين التنظير والتطبيق أو ما يسمى بـ (البراكسيس).

2– الأسباب الموضوعية:

إن العقلانية كمنهج فلسفيّ هيّ دائما فيّ حالة تجدد مستمر، لها تاريخها وروادها، كما أنها اعتبرت كأساس لوضع المثال الأعلى للمجتمع والسياسة محددة بذلك الوجود والذات

الإنسانية بالتنظير والممارسة وبما أنَّ (هبرماس) من خلال العقلانية التواصلية، يهدف إلى وضع الشروط الحقيقية للمجتمع يتمتع بالممارسة الديمقراطية فيّ شكلها التداولي انطلاقا من أخلاقيات النقاش، كانت هذه الشروط كسبب موضوعيّ جعلتنَا ننفتِح على دراستها، لأنها بمثابة آفاق مستقبلية مرجوة لنا نقاربها مع واقع مثل واقعنا العربِي الاجتماعي والسياسي.

محاولة منا للإجابة على مضامين إشكالية هذا البحث، ارتأينا فهم الموضوع من خِلال خُطة وضعنَاها على النحو التالي:

1- مقدمة:

هيّ بمثابة جدارية ترتسم عليها معالم الموضوع، من خلال الإحاطة بِه وتحديد إشكاليته المركزية.

2- ضبط المفاهيم:

إنَّ عملية ضبط المفاهيم التّي يتأسس عليها أي بحث علميّ تقع على عاتق كل باحث فهيّ كخطوة مهمة تساعدنا على تحليل الموضوع والتعرف على محتوياته.وفيما يخص بنية النص، تقدمنا بوضع أربع فصول، كل واحد يحتوي على ثلاث مباحث تشمل وتعالج جوانب الإشكالية وتأتي على شكلها الآتي:

أ- **الفَصل الأول:** عنون بـِ "عقلانية المجتمع السياسي (السياق التاريخي) ". ومباحثه دارت حول طريقة الفيلسوف وهو يعتبر العقل أداة للتفكير النظري وان وجودنا السياسي مطابق لهذا النمط من التفكير. لكن هذا الأساس اختلف وتباين بتباين الفهم المقدم للإنسان فإما أن يكون تأملا تحليليا للسلوكه ليستخلص منه ما يريد بلوغه، فكانت مدينة العقل كغاية أخلاقية هي المضمون الحقيقي لهذا الاستخلاص . وإما أن يكون تركيبيا بين قوة الإنسان الشهوانية كمبدأ وعلة للوجود الاجتماعي والعقل في مجاله السياسي لا يفرق بينهما. أو ان يكون تحاورا

مع تاريخه كما وضح (كانط) و(هيغل). حيث تستنتج السياسة الكونية استنتاجا معقولا على أنقاض دور الإنسان وهو يتجاوز سياقه الحيواني من اجل الحرية عبر هذا التاريخ. لهذا كان المبحث الأول عن اتيقا المدينة وحقيقة الاجتماع الإنساني مناسبا للفهم التحليلي، والمبحث الثاني عن التعاقد الإرادي الاجتماعي مناسبا للفهم التركيبي، والمبحث الثالث عن السياسة الكونية للفهم القائم على مبدأ التحاور مع التاريخ.

ب- الفَصل الثاني: عنون بـِ "العلوم الاجتماعية والتغير السياسي عند مدرسة فرانكفورت"، ومباحثه دارت حول طرق الفيلسوف بعدة أبعاد تنصهر كلها في بوتقة واحدة نسميها النقدية التغييرية .مع (هوركهايمر_Horkheimer) و(ادورنو_Adorno) إلى جانب (ماركو زه). وأما مبدئها ربط النظرية بالممارسة النقدية الجذرية للمجتمع، بحيث تنخرط هذه النظرية في الجهد التاريخي للحركة الاشتراكية لتحرير الإنسان من (التشيؤ) و(السيطرة) و(الاداتية)، التي تعتبر من مخلفات التكنولوجيا الصناعية . هذا والعلم الطبيعي بنتائجه الدقيقة وبوضوحه وبداهته بعد أن كان أساس التميز بين المعقول واللامعقول مع (كونت) و(فيبر)، حين تم إدراج علم الاجتماع ضمن المراهنة العقلانية لعملية الإصلاح السياسي، أو ربط الدولة كمؤسسة عقلانية مع القدرة التنبؤية للعلم الذي ضرب بمسلماته، مسلما ت العامة للأديان وللأخلاق، قد جعل الإنسان كآلة يعيش شبح السيطرة، بل وضع المجتمع على هيئة طبقات منها الفقيرة ومنها الغنية، لذا لابد من التغيير السياسي والاجتماعي والبحث عن قوى أخرى جديدة، لذا خصص المبحث الأول عن النزعة الوضعية ومفهومها للسياسة، والمبحث الثاني عن مدرسة فرانكفورت ونقدها للوضعية من اجل فلسفة اجتماعية تخدم مصالح الجميع وتستهدفها، أما المبحث الثالث فقد كان مناسبا لمفهوم التغيير السياسي .

ج- الفصل الثالث: عنون بـ " العقلانية التواصلية وتطبيقاتها السياسية"، ومباحثه دارت حول النموذج البديل الذي قدمه (هبرماس) للنظرية النقدية الاجتماعية ألا وهو التواصل.

حيث يعد كأساس مشتق من أسلوب النقد يصحح به انحرافات العقل الحداثي ويضع معايير تبرر مشروعيتها خارج الذاتية والعلموية في الصيغة الإجمالية التذاوتية عن طريق نقاش أخلاقي برغماتي داخل الفضاء العمومي، أين يجد المواطنون تمتعهم بالسعادة والاستقلالية باسم الديمقراطية التشاورية، لهذا خصص المبحث الأول عن نقد الحداثة، والمبحث الثاني عن أسس العقلانية التواصلية وأما المبحث الثالث عن الديمقراطية التشاورية.

د- الفصل الرابع: المعنون بـ "ما بعد الدولة–الأمة وما بعد العلمانية "، ومباحثه دارت حول الحل العقلاني للصراع بين مدلولي(الدولة–الأمة) و(العولمة)، وذلك بتفعيل الدولة عن طريق ربط القانون معياريا بالسلطة التواصلية عبر آليات المداولة والحوار .وهذا التفعيل له صلاحية ومشروعية على نحو المواءمة بين الدين والليبرالية سياسيا واجتماعيا الحل نفسه هو في الأصل تعريف للإنسان المحاور والعاقل الملتزم بشروط النقاش الحجاجي، لكن على ما يبدوا انه قد غاب على (هابرماس) معايير يكافح من اجلها الإنسان كنيل الاعتراف والتقدير الاجتماعي، تقوم أساسا على الحياة الانفعالية الجسدية والنفسية السابقة على اللغة، كما أن (هابرماس) وقع في الحمولة الدلالية الكانطية بجعله أخلاق النقاش كأنها شرط قطعي نهائي ثابت في علاقتها مع الديمقراطية التشاورية، حيث يخلق هذا الوقوع نوعا من التشويش، لان ما هو ثابت بالنسبة ل (هابرماس)، هو في الحقيقة تكوين مستمر باستمرار الحياة .لذا خصص المبحث الأول عن ما بعد الدولة –الأمة والمبحث الثاني عن ما بعد العلمانية وأما المبحث الثالث عن حدود الديمقراطية التشاورية.

4- الدراسات السابقة:

لقد قمنا بحصر وجمع المراجع والمصادر، الى جانب الرسائل الجامعية التّي تَمس جوانب الموضوع لنتقرب من هدف البحث المرجو، أفادتنا على مستوى المنهجية وعلى

مستوى التنظير في تنظيم أفكارنا وترتبط بحسب المشكلة خصوصا إذا تعلق الأمر في فهم طبيعة العقلانية التواصلية وتطبيقاتها السياسية والاجتماعية، نذكر أهمها:

– الأشهب محمد: الفلسفة والسياسة عند هبرماس، منشورات دفاتر سياسية، سلسلة نقد السياسية، ط1، 2006.

– عبود المحداوي علي: الإشكالية السياسية من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل – هبرماس أنموذج، الدار العربية للعلوم الناشرون ومنشورات الإخلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2011.

–بليمان عبد القادر:الاسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1،2007، في هذا البحث قد وجدنا ان موقف المؤلف في بعض المواطن قريبا من موقفنا الذي حاولنا مع قصر باعنا ان نجلوه ، لكننا لم نراعي هذا التقارب حتى نكتفي باحالة القارئ الى ارائه ، بل آثرنا ان نواصل الطريق خاصة فيما يتصل بالفصل الاول ، الى جانب الفصلين الثالث والرابع في :

*– اعتمد المؤلف على مفهوم السياسة في ضوء الفكر الافلاطوني والارسطي ، باعتبارها مشروع عقلاني قائم على تحليل سلوكات الناس المرتبطة بالغاية الاخلاقية الكلية. لكن كان عليه ان ينتبه الى الفرق الموجود بين الاخلاق والاتيقا اثناء عملية البحث ، لان السياسة فيما يعتقد (الفارابي) غير ممكنة انسانيا الا بالاتيقا التي تتوافق معى قوى الناس وارادتهم ، بخلاف الاخلاق التي تتنكر بها سلطة الحاكم.

*_ ظهر على المؤلف جهد معرفي مميز اثناء تحليله المفهوم الفلسفي للحق، خصوصا عندما ربطه بالنقد الكانطي للاسس العقد الاجتماعي ، والتي تسلم بالوضع الطبيعي للاهواء ، لكن كان عليه ان يشير الى مفهوم السلام الدائم لان الحرية كحق

انساني في نظر (كانط)، مستمدة من طاقة التفكير الناقد لدى الانسان وليس من السياق الالي لوجوده الحيواني هي شرطه والشرط العقلاني لانهاء الحروب.

*_ الخاصية الجوهرية للمجتمع السياسي في راي المؤلف تقوم على العلم لوضعي الاجتماعي ، ولقد تكون هذا الراي لديه عندما قرا ل(ماكس فيبر) ، خصوصا محاضرته(مهنة وازدهار العالم). لكن كان عليه ان يربط حديثه عن السلطة العقلانية كما تصورها (فيبر) مع الحل الذي قدمه هذا الاخير لاهم المشكلا الابستمولوجية ، والتي واجهت وعرقلت مهام السوسيولوجيا كالسببية وعلاقتها بالصدفة والحرية ، الى جانب اغفاله للمراهنة العقلانية التي قدمها (كونت) في حل المشكل السياسي عندما اعاد النظر في نظام المعرفة.

5- صعوبات البحث:

-تشعب جزئيات الموضوع، صّعب وضعية ضبطه في قَالب منهجي وإحكامه في خطة متوازنة الفصول وتركيب العناصر الْمناسبة في مبحث وفي كل فصل.

- قلة المراجع المتخصصة والمباشرة للموضوع عدا بعض الكتب المحايثة له والتي استفدنا مِنها نسبيا، وكذا عدم إتقاننا للُغَة الألمانية التي صعَّبت مهمة قراءة مصادر (هبرماس)، إلا أنَّ هذه الصعوبات لم تثن عزيمتنا في إتمام هذا البحث المتواضع والذي يظل لصيقا بنتائجه او كغيره من البحوث، على انها توقع مستقبلي بوجود ذات عربية تنتمي الى نسيج النص الفلسفي وطموحة في تغير الواقع الاجتماعي والسياسي، لا بمنطق الصراع وإنما بمنطق التواصل والحوار أو آليات الاندماج الاجتماعي. وفي الأخير نرجو من (الله) عزَّ وجل أن نوفق ولو بقدر معتبر يليق بسمعة البحث الأكاديمي بالجامعة الجزائرية .

ضبط المفاهيم

ترتبط عملية البحث العلمي عادة بالمهمة التي تقع على عاتق الباحث، ألا وهي الاستهلال بتعريف المصطلحات وضبطها ضبطا محكما. وقد يصبح هذا الرأي رغم قدمه " الغير المعلل بما يزكيه إلا القليل "[1]. أمرا مستغربًا إذا ما تساءلنا حوله: لماذا نعرف الأشياء التي نتباحث فيها وتتدارسها ؟ هذا والجواب المتوقع لن يكون سوى عن استحسان (التعريف - Définition) لما له من غايات وحتى لا تكون مُباحثاتنا حِوارًا بين شخصين احدهما يتحدث والآخر لا يسمع، أو أحدهما يكتب والآخر لا يقرأ.

يزداد عمق التبرير على ضبط المفاهيم بالتقرير، بحجة فاعلية الفلسفية عندما تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها.لأنها تقع عندنا كما تقع عند غير الغير منا، بين الجهل التام والعلم التام، بمعنى أنها مفاهيم نتداو لها ونحن لا نجهلها كل الجهل ولا نعلمها كل العلم، يقول (زكي نجيب محمود): "فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق)...(هي أشبه بشيء بمدينة تراها على مبعدة)..(وتفصيلاتها لست منها على هذه الدرجة من اليقين، لكِنك كلما دنوت مِنها ازددت الماما بتلك التفصيلات ".[2]

إنّ مشروعية هذه الفاعلية، تعود إلى الأصل الذي بدأت منه الفلسفة، سواء بما كانت عليه في الماضي أو بما ستبقى عليه في المستقبل. ألا وهو السؤال الذي طرحته عن ماهيتها..، ما الفلسفة ؟ من حيث الفِعل والانفعال أو من حيث الحركة والسكون، أو حتى من حيث انبساطها وإنقباظها، ... هي إنتاج المفاهيم والتي نحن بصدد توضيح البعض منها. وأما لتدعيم ما جاء في هذا السّياق، نتوسل بتعريف (جيل دولوز) في قوله على

[1] كوتنغاهم جون : العقلانية – فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997، ص11.

[2] محمود زكي نجيب في حياتنا العقلية: دار الشروق لطالبة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص 65.

لِسان (نيتشه): "الفلاسِفَة لا ينبغي أن يرضوا بقبول المفاهيم)..(بل عليهم أن يبدؤوا بصِياغتها وإقناع الناس بها بضرورة العودة إليها".[1]

تتجلى إمكانية بلوغ الغايات المحققة من طرف الباحث في مجال الحقل المعرفي للفلسفة على الشكل الآتي :

_ في معرض ورود فكرة جديدة أو مصطلح جديد، لابُد من عبارة تحديد بالضبط ما نقصده بألفاظ محددة ومفهومة. وهذه الألفاظ هي التعريف الذي تنطلق منه في البحث أو الدراسة.

_ في غضون البحث قد نُعرِّف فكرة أو مفهوما ما، ثم قد تتزايد معلوماتنا على هذا الرأي الذي عرَّ فناه حتى يصير متعدد الجوانب والوجوه، كثير الفروع فيضم المفهوم الواحد في أذهاننا أكثر من صورة. في هذه الحالة ليست الشكوى من أننا لا نعرف ما نتكلم عنه، ولكن الشكوى من أنَّ الذي نحن بصدد التكلم عنه قد اتسعت حلقاته حتى صار بحاجَة إلى تحديد، وهنا كما يقول (أحمد سَليم سعيدان): " يكون التعريف تحديدًا كرسم الحدود الجغرافية، إنه محاولة لعزل المفهوم الذي يراد تعريفه عن غيره من المفاهيم، التي بنيها وبينه عناصر مشتركة ".[2]

_ ضبط المفهوم وإزالة الغموض عليه يُعد كمرحلة تمهيدية تساعد على الدخول المباشر في لُبِّ الإشكالية، كما تساعِد على تحليل الموضوع والتعرُفِ على محتويات.

1- مفهوم العقل والعقلانية

أ – العقل : (la raison – l'esprit – le bon sens – l'intellect)

[1] دولوز جيل : ماهي الفلسفة، ترجمة : مطاع صدفي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1997، ص31.

[2] احمد سليم سعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، المجلس الثقافي للفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 1988، ص 10.

تتعدّد معان (العقل) من الناحية اللغوية لدرجة أنها أصبحت لا تُحصى، لكننا يمكن إن نستنتج منها بتعريف (ابن منظور) في قوله: "العقل هو الحُجرة والنَّهي وضِد الحمق والجمع عقُول)...(وقيل العقل ما يميّز الإنسان عن سائِر الحيوانات. كما سُميَّ عقلا لأنه يعقِل صَاحبه عن التَورط في المهالكِ، أي يحبِسُه".[1] هذا والعقل وفق هذا التعريف ما هو إلا هيئة في الإنسان يُحمد عليها، تميّزه عن سائر الحيوانات والبهائِم في علاقته مع نفسه ومع غيره من بني جنسه. لأنَّ الإنسان يعقِل بها نفسه عن الحمق حتى لا يتورط بحركاتِه وكلامِه في المهالِك، كما ينهي بها نفسه وغيره على حُسنِ الأشياء لا قبحِها، وعلى كمال الأشياء لا نقصها.

يجد المرء بعد تأمله المعنى (العقل) في (القرآن) و(السنة)، انه الصفة أو الآلة التي تقوم بالعاقِل، يميّز ويدرك بها في آن واحد المدركات. وهي مناط التكليف بين (الشر) و(الخير) و(النافع) و(الضار)، يقول (عبد الكريم ناصر) على لِسان شيخ الإسلام (ابن تيمية) (8661–8726) – رحِمه الله : "العقل في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين، وسائِر أئِمَة المسلمين . هو أمر يقوم بالعاقِل، سواء سُميَّ عرضًا أو صنعة، ليس هو عينًا قَائِمَة بِنفسِها)...(كماُ يقصَدُ باسم العقل عند العقلاء بـ (صِفَة) وهو الذي يسمى عرضًا قائِمًا بالعاقِل على هذا دَلَّ القرآن الكريم في قولِه تعالى " قد بيَّنَّا لَكُم الآيَاتِ إن كُنتُم تَعقِلُونَ "(118):سورة آلِ عُمران ".[2]

يوضِح هذا التعريف أمرًا مُهِمًا، هو أنَّ (الإسلام) رفع من قيمَة (العقل) وأعلى من شانها ليكون وسيله الفهم والتفكر. وإلا أثرنا بجهالة منا الغبار، فنصبح بذلك نشكو من عدم الرؤية لصالح الأعمال. والرؤية على حدِّ مقصدنا ما هي إلا تلك المَعرِفَة الصحيحة بحقائق الأشياء وكنهها والتي لا تدل إلا على العمل بهدي خَالِقها يقول (عبد الكريم

[1] ابن منظورا لسان: العرب المحيط، ج 11، دار المتوسطية لنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص459 .

[2] بن عبد الكريم العقل ناصر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة الطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط، 2001، ص13، ص14.

ناصر): "ونحو ذلك مما يدل على أنَّ العقل مصدر عَقَلَ يَعقِلُ عقلا، وإذ كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لا يَعمَل به صاحبه ولا العمَل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به لهذا قال أهل النار: وقَالُوا لو كُنَّا نَسمِعُ أو نَعقِلُ مَا كُنَّا في أصحَابِ السَّعير (46):سورة الحج ".[1]

ظلت الفلسفة من الناحية الاصطلاحية، ترى ذاتها كنسق فكري عبر تاريخها، يطرح مشكلة المعرفة من حيث طبيعتها وشروطها وحتى حدودها. لهذا من الطبيعي أن يكون (الاختلاف) حول مفهوم (العقل) باختلاف آراء أصحابها، يقول (إبراهيم مصطفى إبراهيم): " إنَّ العقل من حيث المفهوم حضيّ باهتمام معظم الفلاسفة)...(وقد حاول كل واحد منهم تفسيره من وِجهة نظره ووفق منهجه ومذهبه، إلا أنَّ معظم التفسيرات ذهبت إلى أنَّ العقل هو مجموعة من الاستعدادات والقدرات الفكرية والعادات الذهنية. وانه يتشكل من مجموعة من الاعتقادات الأساسية لدى الفرد والمجتمع"[2].

نستطيع التقرب من مفهوم العقل الذي قدمه(لالاند أندري – la lande André) (1876–1963م)، وذلك من خلال مقاربته مع مفاهيم أخرى حتى نزيد من عمق الفهم والتفسير، وحتى يتسع لنا تفادي الجدل الصاخب الذي أثارته مختلف التعريفات، فإذا تحدثنا من جهة الإشكالية الفلسفية لِ (تطور المفاهيم العلمية – Progrès des concepts scientifiques)، فإننا لا نستطيع وفق إجابة هذا الفيلسوف أن نستخلص ونستنتج تطورًا في (مبادئ العقل – Principes de la raison) لأنه يجب علينا أن ننظر إلى العقل من زاويتين : احدها ما يتعلق ب (عقل مُكَوِنْ – constituante)، أي مجموعة الشروط العامة التي لا تتغير . وثانيها ما يتعلق ب (عقل مُكَوَنْ – constituée)، أي مجموعة من مبادئ التي تكون التجربة قد أقرتها في مرحلة معينة من مراحل تطور المعرِفَة . وعندئذ يمكن

[1] بن عبد الكريم العقل ناصر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، المرجع السابق، ص15.

[2] ابر اهيم إبراهيم مصطفى: مفهوم العقل في تفكير الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د(ط)، 1993، ص14

أن نفسِّر التغيرات التي أصابت (العقل المُكَوَنْ)، بينما بقي (العقل المُكَوِنْ) يطلُب مفاهيم جديدة لحلِّ التناقضات التي تكشف عنها التجربة المتجددة . يقول (جميل صليبا)(1902–1976م): "يتحدث (لالاند) في كتابه (العقل والمعايير- la raison et les normes) عن العقل المؤلف والمؤلف، فالأولى يأتي بمعنى الكلمة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستنتج عن طريق العلاقات مبادئ ضرورية وكلية . أم الثانية مجموعة مبادئ وقواعد التي نعتمد عليها في استدلالاتنا "[1] .

نجد ونحن نتحدث جهة الإشكالية الفلسفية للإيمان الديني–foi religieuse، أو جهة التسليم الحاسم للمؤمن إلى حدّ اليقين بدون برهان. أنّ العقل بمثابة سلطان، لا يتصل به، ذلك أنَّ العقل من حيث ماهيته ما هو إلا (ملكة ذهنية – Faculté Montale) أو قدرة (العاقل– Raisonnable) أو (المفكر) والناطق الذي يتصرف على نحو لا يمكن أن يلام فيه أو عليه ضد (اللاعاقل– Déraisonnable)، تتأسس عليه المعرفة العقلية فقط، يقول (لالاند) :" إنَّ المعرفة العقلية معرفة طبيعية تتعارض مع المعرفة المنزلة وهي موضوع الإيمان، وهو الحقيقة التي نزلها الله بكيفية استثنائية، وأنّ العقل هو تسلسل الحقائق التي يمكن بلوغها بلوغا طبيعي دون عون أنوار الإيمان ". [2]

يختلف (العقل) كذلك من حيث كونه لا يختص بنقل إحساسات (اللذة) و(الألم) و(الجوع) و(العطش)، بل على تنظيمها واختيار الوسائل لإشباعها. على (الغريزة) التي لا تختص بعملياته العقلية كالاستقراء والاستنتاج، يقول (لالاند) : " إنَّ العقل له الحق فيّ الحرية، أما الغريزة فهي ليست حرة"[3]. هذا و(العقل) وفق هذا الرأي، بما له وليس بما عليه أو ضده . حق الحرية بطريقة تصاعدية، أدناها اختيار وسائل الغريزة لإشباعها وأعلاها إدراك

[1] صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العربية للكتاب، بيروت، لبنان، د(ط)، 1994، ص84–85.

[2] لالاند أندري: الموسوعة الفلسفية، ج3، ترجمة: أحمد خليل، منشورات عويدات، ط1، 2001، ص.1163

[3] المرجع نفسه، 1116

المدركات بالاستدلال على حقائقها.لذلك كان (الإبداع) باقيا ومتوقفا إلا على الإنسان الحر في وجوده بجميع مفرداته.

ب- العقلانية:(Rationalisme)

تعرف على أنها موقف أو سلوك له تاريخه، نما وتطور حتى أصبح مذهب له نظريته خلال (العصر الحديث)، "يثق في قدرة العقل مع رفض الانقياد إلى العاطفة"[1]، لأنه نهائي كامل البناء وحائز بصفة (قبلية – Apriori) لكل (المقولات – catégorie) اللازمة بالوصول إلى معرفة جوهرية عن حقيقة ما يصادفه من ظواهر الكون أو ظواهر المجتمع، أو الإنسان بمختلف أنواعه وأشكاله، كما أنَّ العقل وفق هذا المذهب لا يعتمد إلا على (الاستدلالات الخالصة- pure inférences) وبغير اللجوء إلى (مقدمات تجريبية – permisses empirique).

يستطيع المرء أن يحدِّد انشغالات العقلانيين في تصورهم لطبيعة العقل وكذا اختلافهم في النتائج التي توصلوا إليها من خلال هذا التصور – خصوصا بشأن الدين بالقضايا الآتية:

-أولوية المرجعية العقلية، أي بمعنى أنَّ الفكرة الأساسية المشتركة بين العقلانيين حول نظرية المعرفة، هي إنكارهم على الطبيعة القوانين الموضوعية المستمدة منها، لان شروط اليقين المعرفي والمبادئ والبديهيات لا تكون إلا من العقل فقط .

-ارتباط مشكلة (السببية- causalité) بالعقل ارتباط جوهريا، هذا والعقل في نهاية التحليل يرتَدُ بنيويا إليها.

[1] يعقوبي محمود:معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الميزان، الجزائر، ط1، 1973، ط2، 1988، ص185.

–الجدل بشأن الخوارق الطبيعية أو المعجزات، إذ أنَّ فريقا من العقلانيين قَبِل المعجزة وصدقها، والأخر توقف عندها بغير إنكار أو إثبات. وفريق ثالث أنكرها وأنكر عليها الحجة التابعة أساسا لنظام الدين، يقول (الباحث بوقليع علي) : "ونجد على سبيل المثال (دافيد هيوم – D. hume) (1776م) قد أنكر المعجزة لأنها أمر خارق للطبيعة، حيث يعتقد أنه يوجد دليل كاف على إثبات وقوعها، إلا أن الدليل الذي أثبت بهتانه كاف في حدَّ ذاته أكثر إعجازا من الحادث الذي يحاوِّل إثباته)...(ولا يمكن البتة إقامة الدليل عليها"[1].

نستنتج على وجه التقريب، نحو ما وقع فيه من فهم وتتبع، أنَّ مسار العقلانيين في طريقة تفكيرهم يقوم على الاعتقاد بالعقل حين يرى العالم بصورة منطقية وموضوعية، وهذا بالطبع ما يزيد الهوة عمقا أثناء تطبيق المنهج العقلاني على (الدين) و(الميتافيزيقا) والحجة في ذلك، الصراع الذي وقع بين الإيمان و(الإلحاد–Athéisme) بشكل علني خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يقول (جون كوتنغاهم) : "إنَّ مصطلح العقلانية كان يستعمل في اللغة الإنجليزية بمعنى صريح – مُلحد من الطبعة الحديثة"[2].

حاولت الفلسفة في مرحلتها المعاصرة، أن تؤسس لنفسها اتجاها، ما يمكن به إبراز (القيمة الإبستمولوجية –valeur épistémologique)، وذلك لا يكون إلا بمسايرة (الفكر العلمي الجديد –nouvel esprit scientifique)، لهذا سميّ هذا الاتجاه بالعقلانية النقدية، التي تتجاوز وتنقد كل الأطروحات التقليدية لاسيما أطروحات العقلانية الحديثة، التي وقعت في مثالية الذات ومثالية العقل . أي بمعنى أنَّ الإبستمولوجيا المعاصرة تبرر دور العقل والذات العارفة بفعاليتها . لكن بالانتصار إلى المعرفة لا على أنها مغلقة ونهائية، بل على أنها تركيب متواصل ومفتوح.

[1] بوقليع علي :العقلانية المعاصرة عند روبير بلا نشي، إشراف :الدكتور– الزاوي بغورة مذكرة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، السنة الجامعية، 2005–2006، جامعة الجزائر، الجزائر، ص .أ

[2] كوتنغاهم جون العقلانية – فلسفة متجددة المرجع سابق، ص82 .

يتبادر إلى أذهاننا وفق كل ما سبق الحديث عنه، أنَّ الفلسفة لا يمكن أن نتصورها بمعزل عن الإنسان، حيث تجمع في جوفها : نفسها والعلم والدين كمجالات للعقل. إلا أنَّ ما تحمله قد أفسد عليها بلوغ الحقيقة المتوخاة بطريقة سليمة وبلغة هادئة تعطي للحياة نفسا وأمل . لأن العقل إذا اعتمد على نفسه لما يريد أن يعرف نسي الطبيعة، وإذا عاد إلى الطبيعة نسِي نفسه. وإذا وجدناه بحق الحرية خلافا للغريزة يستنتج ويستدل وجدناه بالحرية نفسها يفرق بين الملحد والمؤمن لا بالعدل وإنما بالظلم، وإذا وجدناه يطور التقنيات، وجدناه يطور السيطرة للإنسان على نفسه وعلى أخيه الإنسان، بلغة صارمة للعنف والإجرام، وهذا كله يبرر الفراغ الانطولوجي الرهيب الذي استدعى (عقلانية تواصلية)، تمثل حالة افتراضية و(إجبارية)، تنمي البعد الموضوعي للعقل، بإدخاله داخل (اللغة –langue)* بصفة عامة وفي إطار (التواصل –communication)** بصفة خاصة، فارتباط اللغة بالفعل التواصلي ما هو إلا إستراتيجية في البحث عن كيفية الوصول إلى التفاهم والتحقيق (مجتمع –société) ممكن.

2- مفهوم السياسة والديمقراطية

أ – مفهوم السياسة:

جاء في لسان العرب (لابن منظور) أن: "مصدر الفعل ساس يسوس، وساس الأمر سياسة، أي قام به، وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم " [1]، أي اتبعوه تولي شؤونهم وأمورهم كما

* هي وسيلة لتبادل المعارف والأفكار والمشاعر، كالإشارات والأصوات والألفاظ وهي ضربان : طبيعية كحركات الجسم – وصفية، من حيث كونها مجموعة من الرموز المتفق عليها، مذكور إبراهيم: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د (10)، 1983، ص162.

** في اللغة العربية يفيد (الإقران – الترابط) – (الإعلام) ومصدر لفظ تواصل هو لفظ (وصل)، أي من الصلة والبلوغ – ومن اللاتينية (communis)، بمعنى مشترك، المرجع نفسه، ص112

[1] ابن منظور، لسان العرب المرجع السابق، ج6، ص429.

يفعل الولاة بالرعية. أما مصطلح السياسة في اللغات الأجنبية ومنها الانجليزية(Politics) والفرنسية(Politique)، فهو مشتق من ثلاث كلمات لاتينية هي:

*–Polis: وتعني المدينة كوحدة أساسية في اليونان القديمة.

*–Politike: وتعني السياسة كفن أو كممارسة يقوم بها السياسيون.

تختلف وجهات النظر حول تعريف السياسة من الناحية الاصطلاحية، لكنها تعني كقدر مشترك بين المفكرين كل ما يتعلق بالدولة والسلطة الحاكمة وعلاقتها بالمواطنين. وبالرغم من تشعب الآراء وتباين الزوايا التي ينظر من خلالها كل مفكر للموضوع، يمكن أن نحدد الاتجاهات التالية في تعريف السياسة:

أولها الاتجاه الغربي، الذي يعتبرها كفن للحكم، كالمفكرين الذين عاشوا في كنف الديمقراطية الأثينية، وشاركوا في حياتها العامة، وأسهموا في تطويرها، وكانت لهم فيها جولات وصولات. أومن يعتبرها صراع على الحكم، أي مجال السلطة والعمل السياسي لا يكون إلا من اجل الكفاح على القوة. يقول(ميكيافلي– Machiavel، 1469–1527م) : " إن السياسة ما هي إلا معركة مستمرة تتمثل في الصراع على القوة "[1].

ثانيها الاتجاه الإسلامي، الذي يعتبرها ليست غاية بذاتها وإنما وسيلة لعمل المجتمع بمقتضى الشرعي .يقول (ابن خلدون) : " إن السياسة ثلاثة أنواع، منها الطبيعية التي تعني حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة بما يحقق الاستبداد المصالح الفردية، ومنها العقلية التي تحمل الناس على مقتضى النظر العقلي بما يحقق مصالحهم ويدفع

[1] توفيق مجاهد حورية:الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط6، 2013، ص429.

عنهم الضرر في الدنيا. ومنها الشرعية والتي تحمل الكافة بمقتضى النظر الشرعي بما يحقق لهم المصالح الدنيوية والأخروية معا ويحصل نفع هذه السياسة في الدارين"[1].

أ- الديمقراطية:

عرفت الديمقراطية كمفهوم بأصلها اليوناني، أنها تعني (حكم الشعب)، أي ما يعني المشاركة والتمثيل، الأمر الذي يستدعي طرح جملة من التساؤلات حول (ماهية السلطة)و(ماهية الشعب) ؟ فالجواب عن السؤال الأول يعني: الهيئات التي تعبر عن أفكارها دون إكراه وضغط، والجواب عن السؤال الثاني يعني: كون الشعب الذي يشكل محور الحياة المدنية في مختلف الهيئات والمؤسسات التي من اجله وجدت. وترجع أول صرخة منادية بالديمقراطية في العصر الحديث " إلى الثورة البريطانية عام 1688م لتتوالى بعدها الثورات التي أسست فعليا للأنظمة الديمقراطية في العالم الغربي، لتصبح هذه الأنظمة مع نهاية القرن العشرين نموذجا تحتذي به مجمل دول العالم خاصة بعد انهيار القطب الاشتراكي، حيث لم يعد للانتقادات اللينينية والماركسية على أنها ديمقراطية الطبقات البورجوازية"[2] .

أما معنى الديمقراطية من الناحية الاصطلاحية، وفقا للثورة الفرنسية هي " حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه، بحيث يكون لإرادة الشعب بذلك حرية مقيدة بأية قيود خارجية، فهي سيدة نفسها ولا تسال أمام السلطة غير سلطتها"[3].

[1] بن خلدون: المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العربية، بيروت، لبنان، د(ط)، 2009، ص189.

[2]Serge berstein : démocratie régimes autoritaires et totalitarisme au xx[e] siècle, hachette édition, paris, 1998 ,p15.

[3] الخالدي محمود:الديمقراطية في ضوء الشريعة الإسلامية، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، د(ط- ت)، ص18.

3- مفهوم الدولة والأمة:

أ- الدولة: (Etat)

إنَّ تعريف الدولة مهمة شبه مستحيلة، والمستحيل في ذلك يعود إلى مجموعة من الصعوبات، أولها : المعنى اللغوي الذي يتأرجح بين ما يدل على وضع معين من الاستقرار والثبات باللاتينية، وما يدل على " الفعل أو الانتقال من حال إلى حال " [1]، كما ترجم في قاموس لسان العرب ل (ابن منظور) بالعربية، وثانيها : بالقياس إلى نشأتها التاريخية، لأنها أصبحت تعبر عن الهيئة السياسية أو المجتمع الذي له رقعته الجغرافية، تعلو فيه(سلطة- pouvoir)*** الحاكم بشكل شرعي على أي فرد أو جماعة مع عصر النهضة، أي بمعنى أنها ليست كخاصية ملازمة لكل تجمع بشري مهما كانت درجة التحضر التي بلغها، وإنما هي ظاهرة حديثة حتى وإن وجدت أشكال سياسية أخرى ك (القبيلة – polis) أو (المدينة – cité) أو(الجمهورية – public)، وظيفتها تنظيم المجتمع ورعايا الصالح الفردي.

أما ثالثها: هو أنَّ الدولة ككيان سياسي، لها وحدها (السيادة –souveraineté) مختلف اختلاف المجتمع الذي تنظمه عن (المجتمع المدني – société civil) في جهاز مؤسساتي. " بعد مراحل مختلفة من التطور الاقتصادي والسياسي الذي شهدته أوروبا" [2]، على حدّ تعبير (هبرماس- Habermas) (1929م)، هذا والمجتمع المدني بالنسبة للملكية

[1] ابن منظور لسان العرب، المرجع السابق، ص431.

***هي المرجع الأعلى المسلم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى، بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل وبقدرتها في المحاكمة وإنزال العقوبات، ما يفضي عليها الشرعية، الكيالي عبد الوهاب: موسوعة سياسية، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط2، 1993، ص215.

[2] Habermas Jürgen : l'intégration république, essai de théorie politique, traduction : Rainer Rochlitz, Edition Fayard, Paris, 1998, p99.

التي تجمع الأفراد وكذا التبادلات التجارية، هو محل صراع لبراليا واشتراكيا بسبب ما خلفته الأطروحات الهيغيلية والماركسية معا، يقول (بروييه إميل – Bréhier Emile) : " إنَّ المجتمع المدني يعبر عن الأشكال الاجتماعية من جهة الاقتصاد السياسي في علاقته بالجهاز القانوني، بحيث هذا النوع من الأشكال عبَّر عنه (هيغل –Hegel) من خلال فكرته عن (منظومة الحاجاتSystème des besoins-) التي تنظم العلاقات بين الأفراد"[1].

اقترب (كارل ماركس– Karl Marx) (1818 – 1883م) في مفهومه عن المجتمع المدني كثيرا من أستاذه (هيغل)، بالرغم من حكم القيمة التي يضيفها كل منهما على الجانب التحتي من الحياة، في مقابل الجانب الفوقي الذي هو السياسة. ف(ماركس) يركز على (المجتمع المدني) جهة علاقات الإنتاج الاقتصادية لأنها الأساس في مقابل السياسة كلحظة لاحقة أو نتيجة حتمية، يقول (بروييه): " قصد (ماركس) الأسرة والأملاك والطبقات"[2]، أم (هيغل) جعل السياسة أسمى من الاقتصاد.

ب– الأمة:(Nation)

يمثل الشعب مجموعة من الأفراد، لهم معايير (تنظم وتضبط سلوكهم، بالاعتماد على طاعة القوانين المفروضة من جهاز قادر على ذلك، يدعى الأمة، والأمة ليست حادثة وإنما ظاهرة تشكل روح الترابط والإتحاد للعيش المشترك فوق إقليم واحد، يعود لفظها إلى الاسم المشتق من اللفظ اللاتيني (narci) والمنحدر من فكرة (الولادة)، والتي لا تعني سوى معنى الشعب المشترك يقول (هبرماس): "الأمم جامعات منحدرة من أصل مشترك، مندمجة بعلاقات الجوار وثقافيا بطريق اللغة والتقاليد المشتركة"[3].

[1] Bréhier Emile: histoire de la philosophie ،T3 ،presse universitaire de France ،paris ،2ème Edition ،1938 ،p672.
[2] Ibid ،p 672.
[3] Habermas Jürgen :l'intégration républicaine ،opcit ،p70.

الفصل الأول

عقلانية المجتمع السياسي(السياق التاريخي)

المبحث الأول: إتيقا المدينة وحقيقة الاجتماع الإنساني

المبحث الثاني: التعاقد الاجتماعي الإرادي

المبحث الثالث: السياسة الكونية ونهاية التاريخ

المبحث الأول : إتيقا المدينَة وحقيقة الاجتماع الإنساني

يعتبر (الإنسان – Être humain) محورا فيّ كل بحث فلسفي، بل موضوعا لأية ممارسة نظرية للفلسفة تستمد مصداقيتها عندما تجعل نتائجها على صلة واتصال وثيق بحياة البشر ومصالحهم وتطلعاتهم، يقول (عبد الله موسى):"إن الفلسفة لن تكون ذات فعالية بالنسبة للإنسان إن هي اقتصرت على تحريك الوعي نحو تحقيق رغبة سيكولوجية، هي بالمعنى القديم لها "حب الحكمة"، فذلك يجعلها لهوا أو ترفا فكريا)...(فالواقع يؤكد باستمرار من أنَّ الفلسفة نظرة أصيلة له ودعوة ملحة لتغيره، فعليها أن تكون فلسفة لفعل"[1].

إنَّ مراعاة الفعل أو (العمل – Pratique) وجدت حقها أو نصيبها من اهتمام كلا الفيلسوف اليوناني والإسلامي أي أنَّ الفلسفة اليونانية والإسلامية تضمنت معنى إجرائي يمكن الإنسان من الفهم العميق لجدوى (وجوده – Existence). وعلى تماس مع الواقع يتخذ من (النقد – Critique) آلية ومرتكزًا إلى السعي فيّ تغيره.وهذا المعنى العملي يبرر رؤية فلسفية تنظر إلى الإنسان من حيث هو كائن عاقل يتمظهر عقلُه داخل مختلف المعارف والممارسات. أي أنَّ الإنسان بما هو كائن له القدرة على (التفكير – Réflexion) يتمتع بنمط من السلوكيات المتميّزة تعكس وجوده المدني، لذالك فإشكالية التأسيس العقلاني للسياسة والمجتمع، هي إشكالية نظرية وعملية (أي أخلاقية).

ترجع المعالم الأولى للأصول التأسيسية لسياسة والتي أخذت الطابع التحليلي بمبررات أخلاقية إلى اليونان، حيث نجد أنَّ مفهوم (المدينة – Cité)كحدث سياسي وكمكان يجري فيه التحول والتغير، معبرا عن حركة الإنسان لصيق بمفهوم العقل أو (اللوغوس – Logos) في صبغته السلمية ضد مظاهر الإكراه و(العنف – Violence) ومع تبني (القيّم – Valeurs).

[1]– موسى عبد الله: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، دار الروافد الثقافية – ناشرون إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص 13.

مثل عند (أفلاطون) و(أرسطو) إلى حدٍّ ما قمة الإدراك العقلاني للضرورات والحاجات الإنسانية، انطلاقا من مقولة الاجتماع الإنساني الطبيعي، يقول (عبد القادر بليمان):"فانطلاقا من مقولة الاجتماع الطبيعي دفع الفلاسفة اليونان ومن نهج نهجهم إلى تأسيس السياسة تأسيسا تحليليا: أي البحث فيّ ماهيتها واستنتاجها، انطلاقا من استقصاء الغاية الكلية، التي جمعت الكائنات البشرية، وميزتها بالعقل والذكاء. حيث سلكت مسلكا نفسيا وعقليا داخليا لفهم غاية السلوكيات الفردية والاجتماعية والسياسية، وتفسيرها حسب النظام الموافق لطبيعة الإنسان"[1].

يبدوا أنَّ "المدينة" فيّ ضوء الفكر الأفلاطوني أو الأرسطي هيّ مشروع عقلاني قائم على ربط السياسة بالأخلاق، بل هيّ تنظيم سياسي على طريقة الفيلسوف الذي يعتبر العقل هو أداة لكل تفكير نظري يهم معارفنا المجردة، وهو نفسه العقل الْمعتمد في حياتنا لكي تكون الأخلاق والسياسة مطابقة لهذا النوع أو لهذا النمط من التفكير.ولكن لو تعرضنا لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ولو اطلعنا على مختلف إشكالاتها لوجدنا أهم الموضوعات الرئيسية التي نالت اهتمام الفيلسوف الإسلامي أيضا، "مبحث الأخلاق"* و"مبحث السياسة". خصوصًا ما تتضمنه رسائل (الفارابي – 339م) الذي طرح إشكالية الإنسان لترتيب مسألة " المدينة الفاضلة وسبل ادركها" بربطه للعقل النظري (في تحديده الإغريقي) مع العقل العملي (التعاملي) في مجال الأخلاق.إلا أنَّ (الفارابي) يرى أنَّ الفلسفات السابقة عليه لم ترق إلى مستوى تأسيس وتحقيق تصور فلسفي "للأخلاق العملية" على نحو

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 11، 2007، ص 11.

* يرى محمد عابد الجَابري أن الأخلاق عند المسلمين تقوم على التصنيف الثلاثي الآتي: أخلاق بيانية – أخلاق عرفانية – أخلاق برهانية بحيث هذا التصنيف يتوزع على أنظمة القيم التي تشكل البنية الأساسية للعقل الأخلاقي العربي تتجسد في الموروثات الخمس: المورث الفارسي (أخلاق الطاعة)، اليوناني (أخلاق السعادة)، الصوفي (أخلاق الفناء)، العربي الخالِص (أخلاق المروءة)، الموروث الإسلامي (أخلاق الإسلام)، ومن هنا فالعقل العربي هو عقل متعدِد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته، الجابري محمد عابد: نقد العقل الأخلاقي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 21.

يستجيب إلى متطلبات عصره، والشيء الذي يميّزه على (أرسطو) أو (أفلاطون) هو طرح مشروع فكري بديل يكفل له التغيير (المدينة الفاضلة في مقابل المدينة الضالة) من خلال فكرته عن التعقل**، يقول (عبد الله موسى):"فكانت البداية بالنفس بدلا من المجتمع، وبالفرد بدلا من الجماعة، ومن تدبير الإنسان إلى تدبير المدينة. فعمد الرجوع إلى الفرد من أجل الجماعة، حتى يكون تحقيق المدينة الفاضلة أمرا ممكنا. وكان الإنسان الذي يؤسس له الفارابي فلسفيا، هو من ينعته بالإنسان المتعقل"[1].

كان مبحث الإنسان المتعقل الرافد الأول لمبحث (الإتيقَا – Ethique) في فلسفة (الفارابي)، وهو المخرج المناسب للمدينة كحجة نهائية لتحول حاجات البشر على الاجتماع. وهذا ليس معناه علاقَة الأخلاق بالسياسة في شكلها المباشر، كون السياسة تتعلق بالسلطة حتى تصبح أخلاقا متنكرة تتلبس بِـ (الرغبة – Plaisir) و(الأوهام – Idoles)، بل المدينة غير ممكنة إنسانيا إلا بالإتيقا التي هي في ماهيتها مطلب كل البشر وفق قواهم واستعداداتهم وإرادتهم – Volonté لبلوغ (السعادة – Bonheur).وهي الشكل الموجب الذي يحد بإمكان التنكر السلطوي بالأخلاق ويحد مِن حاجة الحاكم على الوازع والتغلب في حكمه، ويغدوا بالتالي مطلب السعادة هو مطلب كل مواطن له القدرة على التعقل يقول (الفارابي) في رسالته عن العقل:"أما العقل الذي يقول بِه الجمهور في الإنسان إنه عاقل فإن مرجع ما يعنون بِه هو إلى التعقل وذالِك إنه ربما قَالوا إنه كائن عاقلا وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون العاقل يحتاج إلى (دين – Religion) والدين عندهم هو الذي يظنون هم إنه هو الفصيلة فهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا وجيد الروية فيّ

** ربط (الفارابي) مفهوم التعقل بِمفهوم (الفرونيزيس) الأرسطي، الذي يحتوي من حيث الاشتقاق والدلالة... معنى المشاركة والتريث والتفكير والحذر، فالمشاركة ضرورة العمل اليومي في المجتمع، لأن التعقل تواصل بين النَاس وملكة سيكولوجية واجتماعية في آن واحِد، أم التعقلية مفهوم جديد في الخطاب العربي المعاصِر تتضمن القضاء على سيطرة التقنية بأبعادها الثلاث العنصر النظري – العنصر التِقني – العنصر العملي.

[1] عبد الله موسى: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، المرجع السابق، ص 10.

استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيّد الروية في استنباط ما هو شر بل ليجتنب هو التعقل"[1].

من هنا يتساءل المرء حول طبيعة الأصول التأسيسية للمدينة عند (أفلاطون) و(أرسطو)؟ وهل المدينة الفارابية المنشودة تقوم على حِساب تلك الأصول؟ أم أنَّ الواقع الْمتأزم هو من فرضه؟ كما يمكن التساؤل عن ماهية التعقل الإنساني؟ أهو كاف للتغيير الوعي السياسي والأخلاقي في شكله الجماعي؟ ما الفرق بين الأخلاقي والاتيقي؟

1- مفهوم (الأخلاق -الإتيقا - التعقل)

أ- مفهوم الأخلاق " Mœurs - Morale "

الأخلاق جمع خلق وفيّ اللغة يأتي معناه على نحو ما يعبر عن (الطبع - Caractère) والسجية، كما يعبر عن (العادة - habitude) - يقول (ابن منظور):"واشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة وهي التمرين، من ذلك نقول للذي أَلف شيئًا، صار ذلك خلقا، أي مرن عليه، ومن ذاك الخلق الحسن"[2]. ويميّز (محمد عبد الستَار نصار) بين الخلق الذي يشير إلى ما هو بالطبع والتخليق الذي يشير بلا ريب إلى الأمور الكسبية، يقول: "الأمور الكسبية تكون في نشأتها الأولى غير مستقرة استقرار الأمور الطبيعية حتى إذا أصبحت عادة، قَاربة فيّ هذه الحالة ما هو بالطبع"[3].

أما اصطلاحا ينظر إلى الأخلاق على أنها علم موضوعه يجعله متَميّز عن بقية العلوم الأخرى، اختلفت وجهات النظر حول تعريفه بسبب الغاية منه، يقول (محمد عبد الستَار نصار):"فأصحاب الاتجاه الاجتماعي مالوا إلى المعنى اللغوي وعرفوه بعلم

[1] الفارابي: رسالة في العقل، تحقيق وتقديم الأب موريس بُوييج اليسوعي، بيروت، د(ط)، 1938، ص 50.

[2] إبن منظور: لسان العرب، المرجع السابق، ص1254.

[3] نصار محمد عبد الستار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982، ص 16.

الأخلاق، لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية التي صارت عادات وتقاليد، من حيث هي أمور حاصلة في الواقع، وإنما يبحث في كيفية توجيهها صوب طريق السوي على نهج من قواعده وقوانينه ثم يحكم عليها حسب المقاييس التي يصنعها"[1].

يقوم التأسيس للأخلاق في الفلسفة الأفلاطونية انطلاقا من نظرية المعرفة التي تتضمن بان أعمال الحس والذي نحن موجودون فيه ليس عالما حقيقيا، بل هو أصل الموجودات جميعا، أي هو نسخة من العالم الذي لا يفنى ولا يزول(عالم المثل) . وهذا بالطبع استمرار لما نادت بِه الفلسفة السقراطية ونقدًا لنظرية (السفسطائية – Sophistique) في المعرفة. فإذا كان السفسطائيون قد وضعوا مبدأ عاما – لمعرفَة (الحقيقة – Vérité) – يمثل الحس الخاص، ألا هو الإنسان مقياسًا لها. بحيث يعتبر الخير هو ما يحقق المنفعة واللذة للفرد والشر ما يحول دون ذالِك بناءًا على هذا المبدأ، فإنَّ (أفلاطون) يرى أنَّ ذلك جهل لأنه ليس من الحق أن يتمسك الإنسان بعالم الحس فيقبل على لذاته وشهواته، فلو عرف الإنسان الخير يعمل به. وإن لم يعمل به فإنما هو لجهله، فلا محيص لنا من استئصال الفساد الأخلاقي بالقضاء على الجهل ومكافحة الأمية، وعلى ذلك فرأس الفضيلة هو الحكمة والمعرفَة.

هذا ما أشار إليه (سقراط) عندما اعتبر ماهية الإنسان هي ما يؤكد أنه كائن عاقل بعقله لا بحواسه، فالإنسان خيّر بطبعه وأنَّ الشر طارئ عليه، ويأتي الشر من الجهل بِه – أي أنّ (أفلاطون) سعى إلى الغاية التي قصدها (سقراط) ألا وهي التوحيد بين المعرفَة والفضيلة، بحيث تعتبر السعادة نتيجة لهذا التوحيد واطمئنان للنفس، يقول (محمد يوسف موسى):"إنَّ السعادة لا تنجم عن شيء مادي، إنما هي أثر لحالة نفسية أخلاقية"[2].

[1] نصار محمد عبد الستار، المرجع نفسه، ص 17.

[2] محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، مؤسسة الخانجي، مصر، ط1، د(ت)، ص 71.

بحث (أفلاطون) على غرار ما نادى بِه (سقراط) في النفسية الأخلاقية واستخلص طبائعها الثلاث. فمنها ما يمثل العقل، ومنها ما يمثل الغضب، وأخير ما يمثل الشهوة، حينها إذا وقع أي تناقض بين هذه الطبائع فسوف يؤدي إلى مضرة الإنسان في العالم الآخر، يقول (عبد الله موسى):"قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى هي قوة عقلية وقوة غضبية وقوة شهوانية ولا ريب أنَّ كلاً منها يعمل بوحي طبيعتها، لهذا كان لا بد أن تتعارض أفعالها فتؤدي إلى ضرر الإنسان في العالم الآخر"[1].أي أنَّ النفس الإنسانية سوف تعود لمحالة إلى العالم الآخر، وحتى تتجنب الضرر أثناء عودتها لابد أن تعي وتدرك فضائلها مِن قواها. لأنها لا تصحب معها شيئا سوى الأفكار والأعمال، وسبب نجاتها هو الفضيلَة. فإذا وقع تناسق وانسجام بين هذه القوى بفضائلها تحقق العدل، يقول (عبد الله موسى):"نجد لكل قوة من القوى فضيلتها)...(ففضيلة القوة العقلية هي الحِكمَة، وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة وفضيلة القوة الشهوانية هي العفة)...(الخير كل الخير أن تتوازن هذه الفضائل الثلاث)...(فينجم عن ذلك فضيلة يسميها (أفلاطون) العدالة وهي ليست فضيلة رابعة، بل حالة اتزان بين تلك القوى"[2].

نجد فيّ المقابل أنَّ (أرسطو) يَختلِف عن (أفلاطون) في تأسيسه الفلسفي للأخلاق، مِن حيث المبادئ و(المنهج – Méthode). لأنه أدخلها إلى حياة الإنسان التي يمارسها فيّ مشاكله اليومية الاجتماعية والسياسية، يقول:"هذا الكِتاب يكاد يكون مخصصا لسياسة، والفضيلة يجب أن تكون كل شيء آخر هي الهدف الدائم للسياسي الحقيقي"[3].

فبينما كان (أفلاطون) ينطلق من المبادئ التجريدية ويريد تطبيقها على الجزئيات الخارجية، كان (أرسطو) ينطلِق مِن هذه الجزئيات كحقائق صاعدا بها إلى مبادئ الجامعة.

[1] عبد الله موسى: المدينة والأخلاق في خِطاب الفارابي، المرجع السابق، ص 35.

[2] عبد الله موسى: المدينة والأخلاق في خِطاب الفارابي، المرجع السابق، ص 36.

[3] أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر ج1، 1924، ص 31.

معتمـدًا علـى ثنائيـة [(المـادة والصـورة) – (القـوة والفعـل)] ومـا بينهمـا مِـن (حركـة – mouvement) وصيرورة تسير إلى الكمال وهذا بدوره تحديد لماهية النفس الإنسانية، يقول (لخضر مذبوح):"اعتبر (أرسطو) وكغيره من الفلاسفة المسلمين كـ (إبن باجة)، النَفس والجسد جوهران متباينان تباين الأجسام الحية ذات نفس والأجسام الغير الحيّة والتي لا نفس لها)...(وتلعب الصورة دور الفعل أو الكمال بينما تلعب المادة دور القوة فكانت النَفس صورة للجسد بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تستكمل به"[1].

يقوم منهج (أرسطو) على "مبدأ التوسط"، يسميه (الفارابي) بـِ "الوسط الفاضل" وورد على مذهبه الأخلاقي مناقشات كثيرة يختزلها (عبد الله موسى)[2] في:

الأولى: إن الفضيلة لا تدور حول رحى الاعتدال في جميع الظروف والشرائط، إذ ربما لا يوجد بين السعادة والشقاء حدّ وسط.

الثانية: أنَّ العلم بالحد الوسط من بين الصفات أمر صعب المنال لأنّ الوقوف على الحد الوسط فرع معرفة قوى الإنسان الروحية والجسمانية، ثم معرفَة الحد الوسط منه، وهذا ليس أمرًا سهلاً.

الثالثة: ربما يطرأ التزاحم بين تحقيق الاعتدال بين الصفات ضابطة على ضوئها يتم تقديم إحداهما على الأخرى.

تحمل الأخلاق على نحو ما نجده فيّ التراث الإسلامي المعنى الفلسفيّ الذي لا يعنيّ شيء آخر سوى "الحكمة العملية"، يعلق (عبد الله شريط) فيّ ذلك قائلا:"الحِكمة العملية لا

[1] لخضر مذبوح: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار الألمعية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص 33.

[2] عبد الله موسى: المدينة والأخلاق في خِطاب الفارابي، المرجع السابق، ص 38، ص 39.

يقصد بها شيء آخر غير الأخلاق"[1]، وأما (الفارابِي) فينظر إلى مفهوم الأخلاق عنده فيّ استوعابه من مناهج يونانية خصوصا ما يتعلق بأفكارهم الفلسفية عن الإنسان الذي يمثل الجزء البهيمي كالميل الطبيعي فيّ الغذاء والجزء العقلي كعمل الخير والتصرفات الإنسانية. إذ يعطي (الفارابي) لمؤلفات (أرسطو) مكانة عليا ويتفق مع (أفلاطون) حول سعادة النفس عندما تتخلص من قيود المادة، أي عندما يطلب الإنسان السعادة لذاتها، يقول:"إنما تبلغ النفس ذلك بأفعال إرادية)...(والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تُطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال أعظم منها"[2].

يمكن للمرء أن يلخص بصفة عامة آراء (الفارابي) في مفهوم الأخلاق على نحو الآتي:

* لا علاقة للأفعال الغير الإرادية بالأخلاق، بل الأخلاق ينصب البحث فيها إلا على أفعال الإنسانية الإرادية وكذا الاختيارية، يقول:"فعندما هذه للإنسان له بالطبع تأمل وروية، وذكر وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة، فإن كان ذلك عن روية أو نطق في الجملة سمي الاختيار. وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان"[3].

يبدوا أنَّ النفس الإنسانية بطبيعتها نزوع إلى الإحساس والتخيل وذلك الإرادة حق بالنسبة إلى للحيوانات، أم الاختيار فهو للإنسان فقط صاحب العقل الذي يفكر ويتدبر.

[1] شريط عبد الله: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1975، ص 158، ص 159.

[2] الفارابي: آراء أهل المدينة الفاصلة، تحقيق ألبير نصري نادِر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط7، 1996، ص 26.

[3] المرجع نفسه، ص 85.

* تتضمن الأخلاق سبل إدراك الحقيقَة المتعلقة بـ (الخير والشر)* اللذان لا يقومَان إلا بالإرادة والاختيار يقول:"فالخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة وكذلك الشر و إنما تكون بالإرادة والاختيار"[1].

* غاية الإنسان السعادة لذا يجب أن نعلم ونعمل بالخير واكتساب الفضائل التي ترتبط بفعل الخير والجميل، يقول (الفارابي):"الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأفعال الجميلة هي الفضائل"[2].

* تهدف الأخلاق الفارابية استنباط القانون أو جملة القوانين التي تحكم الفعل الخلقي العام للإنسان، من حيث هو كائن يحيا في مجتمع ويقوم بنشطات ويقيم علاقات ويبني سلطة، فالأخلاق إصلاح للفرد وإصلاح للجماعة. لهذا يفصل (الفارابي) في معرض حديثه عن (العلم المدني) بأنه العلم الذي يشمل السياسة و الأخلاق...يقول:"إنَّ هذا العلم يميّز الأفعال والسنن ويبيّن أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل، وأنَّ ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص"[3].

ب- مفهوم الإتيقَا "Ethique"

من خلال العودة الإيتمولوجية لكلمة Ethique نجِد أنها مِن أصل ومنحدر إغريقي يحيّل معناها إلى (العادات - Mœurs). خلافا لكلمة (أخلاق) ذات الأصل والمنحدر

* يوضِح (الفارابي) صدور الخير والشر إراديًا، مركِزًا على القوة النَاطِقَة للنفس الإنسانية، يقول في الخير "إنَّ الخير الإرادي يحدث بوجه واحِد)...(فالسعادة التي يعقِلها الإنسان ويشعر بها هي القوة الناطِقة النظرية لا بشيء آخر من سَائِر القوى وذالِك باستعمال المبادئ والمعارِف الأولى"، أم الشر فيقول "إذا لم تشعر النَاطِقة بالسعادة أو لم تسعى إليها، أو إذا توهمت أنَّ السعادة تكمن في اللذيذ أو النَافِع أو الكرامَة وأشباه ذلك"، الفارابي/ السياسة المدنية المُلقب بِمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د(ط)، 1964، ص 73، ص 74.

[1] الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع السابق، ص 97.

[2] الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د(ط)، 1971، ص 86.

[3] الفارابي: إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1991، ص

اللاتيني (Moralis)، والتي تحمل نفس المعنى. لكن (أرسطو) أكدَّ بأنَّ هناك فرقًا شاسعًا بين ما هو إتيقي وما هو أخلاقي في قوله:"إنَّ الفضيلَة الإتيقية فهي ربيبة العوائد الحسنة"[1]. فالإقرار إذن لا يتعلق بمشكلة لَفظية بل بمشكلة فلسفية – حين نتساءل ما مفهوم الإتيقا في مقابل مفهوم الأخلاق – علما أنَّ الإتيقَا ليست خلوا من كل (أخلاق – Mœurs)؟.

إذا سلما بأنَّ الأخلاق هي قدر الإنسان وكأكبر ممثل لوجوده الحقيقي، أي ما يتعلق بالفعل الأخلاقي المحايث من حيث الكمال والقوة والجهد، بالإضافة إلى الاختيار والإرادة الشخصية، نجد أنَّ (الإتيقا) هي ليست ضدها وإنما ضِد (الجهاز الخلقي – Moral) الذي يفرِضه الإكراه التيولوجي أو حتى السُلطوي. لأنَّ الأخلاق عندما تنصِب نفسها كقواعد تغيب الاستقلالية الإنسانية الحرة، يقول (عبد العزيز بومسهولي):"يجب الفصل بين الإتيقا التي تقوم على الاستقلالية الذاتية للكائن الإنساني الحر)...(وبين الأخلاق كلزوم وكأوامر تقتضي الطاعة، أي ما ينبغيّ أن يكون الكائن لا وِفق طبيعته وحريته الإنسانية، وإنما وفق غايات ومبادئ تستند إلى معاير تيولوجي"[2].

إنَّ الاستقلالية الحرة إذن هي ما تتضمنه الإتيقا التي تنبه الإنسان بأنَّ له القدرة على بلوغ السعادة. رأي ما هو ممكن فيه، ف (الفارابي) يحدد الإتيقَا بأَنها "تشوق كل إنسان إلى السعادة والسعي نحوها على أنها كمال ماله"[3]، تعبيرًا عن ماهيته بما هو موجود وبوصفه كائنا عاقلاً بامتياز يصير ويستكمل نفسه بنفسه، عكس الأخلاق لأنها تشكل نفسها كقواعد متنكرة تحول الرغبات الإنسانية إلى حجج ضده، تمارس الإكراه، مفارقَة وممثولة سواء بالدين أو الدولة أو الحقيقة.

[1] موسى عبد الله: المدينَة والأخلاق في خِطاب الفارابي، المرجع السابق، ص20.

[2] بومسهولي عبد العزيز: الأسس الفلسفية لنظرية نهاية التَاريخ، مطبعة وليلي للطباعة والنشر والوراقة، المغرب، ط1، 2001، ص 90.

[3] الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص 47، ص48.

ج- مفهوم التعقُّل

إذا كانت الإتيقَا فيّ ضوء فلسفة (الفارابي) هي ما يعبر عن الإنسان وهو يسعى لبلوغ الممكن فيه، ألا وهو السعادة. فإنَّ ذلك سوى قلق وجودي وهم من هموم الذي يدعونَا إلى القلب الهيئة الرديئة لإنسانتينا، جعله (الفارابي) مطلب الإنسان نفسه – الإنسان المتعقل الذي له "القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح ليحصل بِها على خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة. كانت تلك هي السعادة"[1].

إنَّ التعقل كما يتصوره (الفارابي) هو "إيجاد اقتران فعلي بين الحقيقة والنجاعة"[2]، أي ارتباط العقل النظري بالعقل العملي، بحيث لا تكون النجاعة العملية مضادة للحق لأنها بهذا التضاد ستكون حسبه خبثًا ودهاء، ولن تكون الحقيقة منفصلة عن النجاعة لأنها ستصبح عندئذ فارغة بدون جدوى.

يخضع التعقل في نظر (الفارابي) إلى سلم تفاضلي حسب ما تتطلبه الغاية التطبيقية، على اعتبار أنَّ الإنسان ممارستهم مختلفة ومتعددة، يقول (عبد الله موسى):"التعقُّل أنواع كثيرة حسب الفارابي، فيكون أساس تدبير المدينة وهو التعقل المدني، ويكون أيضا أساس تدبير المنزل وهو التعقل المنزلي وأخيرًا هو السعي لنيل خيرات الإنسانية وهو التعقل الإنسي. فالتعقل يصبح إدراكا للأشياء الإنسانية والسعي بها إلى نيل السعادة.- هكذا يسيرعلى منوال " أرسطو" فيّ كتاب الإتيقَا الذي يميّز بين الفرونيزيس والفنون والحكمِة"[3].

[1] فتحي تريكي: العقل والحرية، دار تبر الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، د(ط)، 1918، ص 83.

[2] المرجع نفسه، ص 47.

[3] عبد الله موسى: المدينَة والأخلاق في خِطاب الفارابي، المرجع السابق، ص 29.

2- مدينة العدل والخير

ا- (أفلاطون):مدينة العدل

لعلَّ الخوض في أسس ومنطلقات مدينَة (الفارابي) يتطلب بعض التشميل لمفهوم المدينة فيّ الفكر اليوناني، خصوصا ما يميّز (أفلاطون) أثناء عرضه لمشروع سياسي فيّ الجمهورية يضع أمامنا صورة (للأنظمة السياسية – d'ordres politique) تمثل كل واحدة منها مستوى من الطبيعة الإنسانية، يقول:"في الفرد ثلاث عناصِر هي العقلي والغضبى والشهوي، يقابلها فيّ الدولة الحكام والمنفذون والمنتجون"[1].وفيّ مقابل هذه الأنظمة التي تعبر فيّ نظر (أفلاطون) عن انحلال (العدل – Juste) والنظام الحقيقي المطلوب، يدعوا مجتمعه لإقَامة المدينة الفاضلة، (دستورها – Constitution) نابع من العقل الأسمى. لكن هذه الأخيرة لا يعني أنها تتحقق فيّ الواقع، يقول (بليمان عبد القادر):"فالدستور النابع من العقل الأسمى الأفلاطوني، قد لا يتحقق أبدًا وهذا ما يقر بِه أفلاطون نفسه، لأنَّ التَحقق الكامل للمدينة العقلية في عالم الرغبة والرشوة مستحيل، غير أنَّ الإصرار الأفلاطوني على الدفع بالاستدلال والوضوح العقلي إلى مداه النهائي: هو في الحقيقة رفض للتواطؤ والانتهازية فيّ إدارة الشؤون العامة"[2].

يقدم (أفلاطون) (أدلته المنطقية – Arguments logiques) حول المدينة العقلية التي لا تطمس فيها الفضائل، عندما حلل عناصر النفس الإنسانية تبعًا لوظائفها قائلاً:"ندعو علم النفس الذي بِه تعقُل – القوة الذهنية – والقسم الذي بِه تجوع وتعطف، وتختبر تقلُب الرغبات الأخرى بلقب غير عقلي أو القوة الشهوية وهي حليفَة اللذة والانقياد"[3].

---

[1] أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، د(ط، ت)، ص 113.

[2] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 27.

[3] أفلاطون، المرجع السابق، ص 137.

إنَّ هذا التحليل هو فيّ الحقيقة بحث كامل عن المبدأ الذي يفسر أصل النظام الاجتماعي ويحقق جوهر الإنسان، لم يكن إلا بعد عودة (أفلاطون) فيّ فحصه (لطبيعة الاجتماعية – Nature sociale) الأولى كما حددها (سقراط)، يقوم (بليمان عبد القادر):"إنَّ الطبيعة الاجتماعية الأولى يحددها (سقراط) فيّ مجموعة بسيطة من الحاجات التي تَفرض الدخول فيّ (علاقات – Relations) متبادلة وضرورية وسليمة. بحيث تكون هذه الحاجات هي أَصل اجتماع الناس لأنها تعبر عن نقص فطرِي فيّ الإنسان)...(الحاجات واختلافها يَفرِضَان التَفاوت فيّ القُدرات والوظائف من جهة، والتكامل والتضامن فيما بينهما من جهة أخرى، وفيّ هذا النظام يتحدد كل فرد بقدراته ومؤهلاته"[1].

يبدوا أنَّ النظام الذي يتحدد فيه جوهر الإنسان وماهيته فيّ المدينَة الفاضلة، هو النظام الذي يحدد مؤهلات كل فرد وفق طبيعته النفسية، الخاضع بدوره لأحكام العقل وقراراته. أي ما يخضع لسلطة الفيلسوف الذي يمثل النفس العاقلة، يقول (مصطفى حسن النشار):"من الجوهري أن يكون الحكم في قبضه الذهن لكونها حكيمة، فتقوم بتدبير مصالح النَفس كلها"[2].فالناس يمتلكون عقول لكن تختلف إدراكا تهم العقلية، لهذا فإنَّ العمال يمثلون النفس الشهوية، والجنود يمثلون النفس الغضبية – هذا ما يبرِّر عدم إمكانية تحويل كل الناس إلى فلاسفة، كما يبرِّر العدالة العقلية لنظام المدينة الفاضلة إثر التنسيق بين قوى النفس الإنسانية الثلاث، يقول (مصطفى حسن النشار):"إنَّ ما يجعل الدولة عادلة هو التزام كل من أقسامها الثلاثة عمله"[3].

يريد (أفلاطون) بناء مدينة العقل و(الحكمة – Sagesse) القادرة على الأخذ بيد شعبها إلى السعادة. بوضع كل مواطن في العمل الذي يتناسب مع إمكانياته، أي أنَّ

[1] عبد القادر بليمان، المرجع السابق، ص 21.

[2] مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، د(ت)، ص 140.

[3] المرجع نفسه، ص 140.

المدينة العقلية هي النموذج الأعلى الذي يُوّفر شروط الوِّحدة والثبات، والنشاطات الإنسانية فيها، هي معرفية وأخلاقية في آنٍ واحد لأن حكم العقل هو حكم عادل يعطي السلطة لأهل العلم*. والدفَاع لأهل الشجاعة، والإنتاج للعمال والصناع.

بناءًا على حكم فلسفة العقل الأفلاطوني تتحدد أصناف الدول اللاخلاقية بِأنظِمتِها الفاسدة، أي الدول التي تضاد العدل ولا تحتكم إلى العقل وهي:"

– **الدولة الدينية:** وهي حكومة الطبقة الوسطى، تسمح بالملكية الخاصة وما يصيب النظام بسبب ذلك – الاختلال – فتجعل العسكر في هذه الطبقة هم الأفضل. مما يؤدي إلى العنف والحرب.

– **الدولة الإقطاعية:** ناتجة عن الدولة الدينية، حيث يعتاد الأفراد على جمع المال بأية وسيلَة كانت. وبسبب ذالِك تضمحِل وتنتهي الفضيلة ولا يبقى غير الأثرياء لقيادة الدولَة كونهم الأفضل.

– **دولة الشعب:** وهو الحكم الديمقراطي الفوضوي، حيث يثور الفقراء على الأغنياء بسبب الحرمان والتعسف. ويصبح الحكم شائعا بين الجميع، أي الشعب يحكم نفسه بنفسه.

– **الدولة الاستبدادية:** وهو حكم الطغيان والمصالح الشخصية. إذ بعد أن تعم الفوضى لحكم الشعب، تفرز هذه الحالة فردًا من المجتمع يوهِم الجميع على أنه سوف يبني دولة الوفاء والرفاهة بلا ضرائِب ولا ظلم"[1].

* هم الحكام الفلاسِفَة الذين تدربوا على الحكم وشروطه بِمعرِفَة مِثَالِه نظريًا وكيفية تطبيقه عمليًا. وحتى يتِم التحصيل على هذه الفِئة، يقدِم (أفلاطون) نظرية شامِلة في التعليم والتربية – Education، التي لا تُخاطِب النَفس بل تخاطِب العقل – لهذا فأي عجز للعقل أمام الإغراءات التي ترغب النفس في الوصول إليها، هو انعدام التربية.

[1] النشار مصطفى: حسن فكرة الألوهية عند أفلاطون، المرجع السابق، ص 81.

ب – (أرسطو) :مدينة الخير

رأينا أنَّ المدينَة العقلية عند (أفلاطون) تقوم على فضيلَة العلم الفلسفي، وهذا بالطبع يعد فكر (مثاليا – Idéal) مطلقًا يحصر الحكم السياسي في من يملك المعرفَة والحقيقَة. نجد أنَّ لتلميذه (أرسطو) نظرة أخرى تعارض هذا الفكر أي ما يعارض الإدعاءات الفردية المفارقة التي حاول (أفلاطون) أن يؤسسها انطلاقا من إصراره على دور الفيلسوف الحكيم الذي اختارته الطبيعة.فالعقل السياسي عند (أرسطو) هو عقل مدرك للاجتماع يَقبَلْ على واقعية الوجود والغاية منه، أي أنَّ (أرسطو) يراعي في فلسفته عن السياسة جميع أعمال الأفراد بدون استثناء – دون إقصاء الرغبة، يقول (بليمان عبد القادر):"فالإنسان في رأي (أرسطو) لا يخضع لِمثال محدد سلفًا بل إنَّ عالم الفِعل هو عالم الاختيار والاحتمال. فهو ينطلق مِن أنَّ لكل كائِن، وكل نشاط غاية ما. ومن ثمة فإنَّ غاية الإنسان هي تحقيق الغرض من وجوده كإنسان: أي كعقل وجسم. أو عقل ورغبة"[1].

إنَّ الغاية من الاجتماع البشري إذن تنطلق من الجانب الحسيّ من الإنسان ومن النظام الذي يبدعه العقل حين يدرك الأخطاء. والغاية التي أشار إليها (أرسطو) هي الخير، يقول (لطفي السيّد):"يؤكد (أرسطو) في مصطلح كتاب السياسة ارتباط المدينة الدولة بالخير، بما أنَّ كل دولة مجتمع وأنَّ كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة)...(إذ الجميع يجدون في كل شيء إلى أفضل الخيرات"[2].

نقصد ارتباط الواقعي بالجانب الحسيّ عند ما يشير (أرسطو) في كتابه (السياسات)* إلى الاكتفاء الذاتي وإلى اللذة الغريزية في (الحياة الاقتصادية – Vie Economique)، إلى جانب الوظائف السياسية والرتب العامة. كي يتدخل العقل ليعطي

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص30.

[2] لطفي السيد: كتاب السياسة لأرسطو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1979، ص

*أرسطو: السياسات، ترجمة الأب أوغسطينس، اللجنَة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 140

الصورة الكاملة للاجتماع، لأنَّ غاية الاجتماع لا تقتصر على الحاجات الضرورية كالعيش والأمن بل تهدِف إلى غاية أكمل، يقول (أرسطو):"المجتمع المدني يبتغى مِنه لا مجرد التآلف فقط بل الصالح العام"[1].

إنَّ المدينَة التي قصَدها (أرسطو) هي موضوع التحقق الكامِل للإنسان، وهذا التحقق لا يرتبط فقط بالخير الخارجي الجسمي، بل الخيرات الذاتية العليا التابع للعقل، يقول (عبد الله موسى):"يكون نظام المدينة نظاما يبدِعه العقل)...(فالذكاء الإنساني يظل هو مؤسس المدينَة، وهو مؤسِس قوانينها ضمن اشتراك الجميع في خدمة المدينة وخدمة غاياتها"[2].

يتضح أنَّ (أرسطو) يقدم نقدًا الصورة المثالية للمدينة التي وقع فيها (أفلاطون)، لأنَّ الحياة الأخلاقية في المدينة لا يمكن أن تتأسس على غير النظام الواقعي وعلى غير اتفاقية العقل والرغبة، بحيث إذا أكد (أفلاطون) على (التربية – Education) ليحصر الحكم السياسي في وجهه المثالي على أيدي الفلاسفة، فإن (أرسطو) يؤكد على واقعية التربية التي تستطيع أن تقدم لنا تصور واضح عن المصالحة بين الفرد وذاته وبين الفرد والمدينة، يقول (عبد الله موسى):"فيكون الأفراد سُعداء لأنهم حازوا منهم ومِن أنشِطتهم وفق (مقياس – Norme) واقعي، هو مقياس التربية"[3].

لعلّ هذا الفهم العقلي الواقعي يؤسِس للمدينة الخيّرة، تتجاوز فيها (الجماعة السياسية – Communauté Politique) كل رغبات في الظلم والتعدي كما تجسد في جُلِّ مؤلفَات (أرسطو)، يقول:"إنه خير الجيّش في نظامه وهو أيضا في قائده"[4]. " En effet le bien de l'armée est dans son ordre, et le générale qui la commande est aussi son bien"

[1] أرسطو: السياسات، المرجع السابق، ص 141.

[2] عبد الله موسى: المدينَة والأخلاق في خِطاب الفارابي، المرجع السابق، ص 105.

[3] المرجع نفسه، ص 103.

[4] Aristote: La Métaphysique, Anick Julin, p,u,f, 1999, livre 10- 1075 A, p 15.

لكن هناك من يرى أنَّ المدينَة فيّ الفلسفَة الأرسطية هيّ مشروع مفرق، أي ليست " المدينة" واقعا ينتج (القوانين – lois) ويرتب شؤون الأفراد. بل ما يجعل العقل كنتاج ميتَافيزيقي يشرع لها، لأن المدينة عندما يريد أفرادها بلوغ الخيرية فإنهم بذلك يريدون بلوغ السعادة، هذه الأخيرة مرتبطة بـِ (الوجود – Existence) أو الكمال كمنطق لتفاضل الأفراد. فالحاكم مثلاً بحكم عقله يجسد السلطة وفق منطق التفاضل ومعقولية الوجود في ذاته الذي هيأه لتشريع، لذالِك نجِد معظم فلاسِفَة الإسلام استخلصوا مفهوم المدينة من منطق (أرسطو)، يقول (عبد الله موسى):"– تأثروا بمنطِق أرسطو بجعلهم مدن العقل الإلهي الذي فاض وتجسد في الفَيلسوف صاحب العقل الفعال"[1].ويذكر (حاتم النقاطي)* لهذا السبب، أنَّ المدينة بالمفهوم الأرسطي هي وجه من وجوه السياسي الْملتبس بالأخلاق، يجعلها تتأرجح بين ما هو مفارق وما هو واقعي للاعتبارات الآتية:

– واقعية المدينَة هو العصر الذي استنتج منه (أرسطو) المدينة من جهة نقده لتاريخ (أثينَا) السياسي.

– الخير قيمَة أخلاقية تحققها المدينة بفعل تجربة خبرات الأفراد في الواقع الاجتماعي.

3– (الفارابي) :مدينة السعادة

لم يقتصر (الفارابي) كغيره من الفلاسفة اليونان تنظيم المدينَة وفقط، بل كان فكره متجه نحو الأمم بأكملها واجتماعها، هذا التفكير ما هو إلا صرخة عقلانية تجعل للعقل منزلة سامية في المجتمع العربي الإسلامي خلال القرن الرابع هجري. فالعقل عند (الفارابي) بقدر ما يهم معارفنا المجردة بقدر ما يهم أعمالنا وسلوكياتنا الاجتماعية، لذلك كانت (المدينة الفاضلة) هي الحجة النهائية للعقل وهو يفكر في إِيجاد الغاية المشتركة بين

[1] موسى عبد الله:المدينة والأخلاق في خِطاب الفارابي، المرجع السابق، ص 120.

* النَقاطي حاتم : مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحِوار لنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1995، ص 97

سائر الناس وفق إرادتهم واستعداداتهم، ألا وهي السعادة، يقول:"المدينَة التي يقصِد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية"[1].

استوعب (الفارابي) سعادة الناس على نحو إتيقي، لذالِك العقل ينفتح على هدف بلوغها في المساحة الأخلاقية. أي بمعنى أن الإنسان العاقل لابد أن يكون سلوكه في الحياة الاجتماعية مرادفا لتفكيره العقلي النظري وهذا ما يسمى بالتعقل. فالمعلم الثاني في كتابه "أراء أهل المدينة الفاضلة" يؤكد على وجوبية إعمال العقل للنظر والتفكير في صفات المولى عزّ وجل، وأهميته في خلق الموجودات والكائنات. لاستخلاص القانون الكلي الذي تقوم عليه المدينة، يقول (عبد السلام بنعبد العالي):"إذ أن هناك قانون كونيًا يمكن معرفته واستخدامه كنموذج للحكم المجتمع البشري. ومعرفَة هذا القانون واجتماع الناس حول هذِه المعرفة هما ما يشكلان المجتمع الفاضل"[2].

إنَّ المدينَة هي فاضلة بالأفكار مهما كانت درجة التجريد فيها، يُضَاف إليها الأعمال والأفعال المحققَة لتلك الأفكار على أرض الواقع. فلا سعادة لأهل المدينة – في اعتقاد (الفارابي) – إلا بتعاونِهم الجَاد على بلوغ السعادة بِالفكر والعمل، يقول:"فسعادة الإنسان القصوى وكمالاته يوقفَان ليس فقط على أَفعاله بل وهو الأهم على آرائه أيضًا"[3].

ركزّ (الفارابي) على الأعمال والأفعال المتضمنة لأفكار العقل لدى الأفراد واعتبارها أعمالاً وأفعالاً إرادية، بعكس الأفعال البدنية التي هي نتاج لقوى طبيعية قد غرست في الجبلّة على غير إرادة أو اختيار من الإنسان، يقول (دنيكن ميشيل):"فإنَّ الهيئات والملكات التي يفعلون بِها أفعالهم للمدينَة ليست طبيعية بل إرادية. وأجزاء المدينَة مفطورون بِالطبع

[1] الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضِلة، المرجع السابق، ص 118.

[2] بنعبد العالي عبد السلام: الفلسفَة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص 10.

[3] الفارابي: السياسة المدينة، المرجع السابق، ص 15.

بفطر متفاضلة يصلُح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بِالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لَها وهي الصِناعات ومشاكلها والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينَة ملكات وهيئات إرادية"[1].

إنَّ الإرادة والاختيار دليل على أنَّ الفعل محكوم بالعقل في مدينة يتمتع فيها الرئيس الفيلسوف بنوع من الشرعية والاحترام من بقية الأفراد، هذا الأخير يستمِد سُلطانه مِن العقل الكلي إنه المعلم الأخلاقي)...(ومثال يتشبه به كل أفراد المجتمع والدولَة على حدٍّ سواء. هذا الرئيس هو النبي والفيلسوف في آن واحد.

يقترح (الفارابي) صِفَات وخصائِص للفيلسوف أو (حاكم المدينة)، باعتباره منبع السُلطة العُليا والمثل الأعلى الذي تتحقق في شخصيته جميع معانِي الكمال. بحكم اتصاله (بالعقل الفعال) الذي بِه إلى مرتبة (العقل المُستفاد) من خلال استكمال (عقله المنفعل) للمعقولات جميعا، أي أصبح محيطًا لكل القضايا الكونية والإنسانية، يقول (الفارابي):"وإنما يكون ذلك الإنسان إنسانًا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل"[2]. بالإضافة إلى المنزلة التي يحتلُها هذا الحاكم بالنسبة للأفراد كمنزلة القلب بالنسبة لسائر أنحاء الجسم، وأهم الصفات التي صرّح بِها (الفارابي) هي:

***- أن يكون الرئيس تَام الأعضاء، وسليم الحواس.**

***- أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال أمامه.**

***- أن يكون محِبًا للعلم وحسن العبارة وقوي اللِسان.**

[1] دنيكن ميشيل: معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد حسن، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د(ط)، 1981، ص 304.

[2] الفارابي: السياسة المدنية، المرجع السابق، ص 84.

***- أن يكون كبير النفس محِبًا للعدل والكرامَة.**

***- أن يكون جسورًا، مقدامًا غير خَائِف.**

***- أن يكون حافِظًا لِلشرائع، السنن، والسير"[1].**

يتضح أنَّ فضاء المدينة محكوم بغاية أخلاقية، حتمت على المدينة نفسها من أن تتشكل كطبقات اجتماعية، لكِنها طبقات معرفية بالأساس، لأنّ الفيلسوف يصنّفها بحسب وعيه لنفس وقواها، فالعاقل العالم بالكليات هو الشيخ الرئيس، في حين أنَّ المدينَة تَتَكون ممن غلبتهم الشهرة والحس. على اعتبار أنَّ المدينة أضحت ملكا للخير، والسعادة أصبحت فعل الفضيلَة.

إنَّ تصور (الفارابي) للمدينة الفاضلَة يعكس صورة فيلسوف يؤسس لمشروع سياسي قائم في الذهن. وهذا يعني أنه بالإمكان وجود فيلسوف فاضل في مدينة غير فاضلة أو مدينة لم تَقُم بعد. بدليل أنها فكرة أملاها واقع سياسي متأزم* عرفته الأمة الإسلامية فيّ القرن الرابع هجري. وكما أنَّ الأفلاطونية التي جعلت الدولَة فيلسوفًا ليست متضمنة فيّ أفكار (الفارابي) السياسة، لأنه جعل من الرئيس الفيلسوف نبيا، فضلاً عن أنَّ مدينته كانت تنتمي إلى حقل دلالي مختلف عما كان عليه الأمر عند اليونان. إضافَة إلى فكرة (الفردانية – l'individualisme) التي أَشار إليها (عبد الله العروي) من أنها فكرة لم يصل إليها فلاسفة اليونان، يقول:"لا وجود للفر دانية فيّ مدينة أفلاطون غير أنَّ التطورات التي حصلت بعد قيام إمبراطورية "لإسكندر")...(دفعت الناس إلى تأويل المذهب الأفلاطوني تأويلاً فردانيا)...(وإلى اعتبار الجمهورية)...(كأسطورة تعين الفرد على كَمْسِ طريق النجاة بنفسه

[1] الفارابي: السياسة المدنية المرجع نفسه، ص 19.

* إشارة إلى مظاهر تفكك الدولة، حيث انصراف كل أمير بإمارته أو ولايته، مستقلاً عن الدولة المركزية العباسية في بغداد ناهيك عن الصِراعات السياسية الداخلية التي اتخذت طابعا دمويا عنيفا وكذا الأمراض والمجاعات...هذه دوافِع في رسم نموذج سام للدولة

ولنفسه، فتأثر المسلمون بتِلك التأويلات النيو أفلاطونية لأنها توافِق أحوالهم وظروفهم، يحِق لنا القول إن تأثير الظروف الإِسلامية في فهم الفلسفَة السياسية اليونَانية، كان أكبر من تأثير الفلسفة ذات الطابع اليوناني في إدراك الفلاسفة المسلمين الوضع المحيط بهم"[1].

كانت نظرة (الفارابي) إلى المجتمع وأحوال أفراده السياسية، قائِمة على نوع من التفلسف العمليّ مؤطر بالتفكير النظري المجرد – لذلك كانت أسس المدينة معرفية وأخلاقية في آن واحد، لكن لم يقتصر جهد (الفارابي) على ذلك وفقط بل عمل أيضاً على إِظهار الصورة السلبية للمجتمع والسياسة، أي ما يتعلق بالمدن الجاهلية المقابلة للمدينة الفاضلَة والدلالة الاصطلاحية للجهل لا تعني مرحلة ما قبل الإِسلام، وإِنما يعني "مدينَة فسدت آراؤها وجهلت السعادة"[2]. وبذلك المعرفة تتبعها الفضيلَة، والجهل تتبعه الرذيلة والفساد، فقد وسع (الفارابي) أبحاثه حول المدينة الجاهلة تلك لم يعرف أهلها المعرفة والسعادة الحقيقية – منها:

– **المدينَة الضرورية:** يسعى أهلها للجمع الْمال و"تحصيل ما هو ضروري للبقاء مثل الفلاحة والصيد واللصوصية"[3].

– **مدينة الخسّة:** يشتغل أهلها بتحصيل اللذة واللهو واللعب.

– **مدينة الكرامَة:** يطلب أهلها التمجيد والتعظيم بعضهم البعض. وكرامتهم تكون على التساوي فيما بينهم أو على التفاضل.

– **مدينَة التغلب:** وغاية أهلها هي التغلب على سِواهم ومنهم من يريد من أجل الفدية المَالية أو الاستعباد.

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط2، 1997، ص 154، ص 155.

[2] عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، المرجع السابق، ص 63.

[3] المرجع نفسه ص 64.

– **المدينَة الجماعية:** التي يعمل كل مواطن فيها ما يشاء وما يحلو له، وأهلها متساوون، يقول (الفارابي):"وتكون سنتهم ألاّ فَضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً ويكون أهلها أحراراً يعملوا ما يشاءوا"[1].

إنه في ضوء المفارقة بين المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، يتضح أنَّ المسألة التي عاش من أجلها (الفارابي) ليست بناء نسق معرفي وحسب. أو مجرد تكرار لما جاء بِه (أفلاطون) و(أرسطو). (الفارابي) تثقف على الأرجح بهذه المعطيات لكن واقعه الاجتماعي والسياسي والمعرفي أعلى عليه اسم مدينة الفاضلة...ودفعه إلى الأخذ بخطاب العقل الإنساني "وطريقة البرهان وإعادة تنظيم المجتمع على أسس من النِظام العقلي لا الهرمسي أساساً كما اعتقد (حسن حنفي)"[2].

لقد أعاد الدور الرئيس للعقل الفردي والكوني... باعتبار الفلاسِفَة والمصلحين في رسم مجتمع مثالي ما، كانوا يصنعون الأمثل مكان اللامعقول والمعيق – تبعاً لنظرياتهم وهذه سِمة إنسانية على امتداد الشعوب وفي شتى تجارب الأمم. ولعل العرب قد سَاهموا فيها من خلال (الفارابي).

[1] الفارابي: السياسة المدنية، المرجع السابق، ص 99.

[2] حسن حنفي: مِن النقل إلى الإبداع، مج2، دار قباء للنشر والتوزيع، مصر د(ط، ت)، ص 349.

المبحث الثاني: التعاقد الاجتماعي الإرادي.

استطاع العقل في لحظة ما، ومن ذاته عبر تاريخه بالمعنى اليوناني أو من حذا حذوه، حذو النعل بالنعل، أن يجانب بين صورتين للإنسان واجتماعه، أحدهما تمثل العدل والأخرى تمثل الظلم وفق أحكامه. هذا والأولى لإنسان تحقق فيه الجزء العاقل للنفس "بالتربية الأخلاقية"[1]، فصار يعيش العدل ويحيا السعادة، والثانية لإنسان رضي بحدود الغايات المادية، فصار يعيش الظلم ويحيا الشقاء، إلا أنّ نزعة التعالي من طرف العقل في حدّ ذاته، سواء في تمجيده للمعرفة بطبقات المجتمع، أو مسؤولية تأملها إتيقيا، تصبح مجرد حلم تعارضه (حقيقة تاريخية–Vérité historique) مفادها عرضة العلاقات بين الأفراد نحو (الفساد –Confusion) و(الاستبداد – Despotisme)* .

كما أنّ مشروعه يعكس سوى معاناة ميتافيزيقية بالغموض الاستدلالي منطوية، يصعب ويستحيل تطبيقها في العالم الواقعي. فالمسالة إذن ليست سوى جدال بين الإنسان ونفسه . يربط الحقيقة التي يقدسها بالعقل ليجعلها في آخر المطاف معانات في عمق المجتمع الفاسد سياسيا وأخلاقيا..أبحكم ميله المادي ؟ .ولماذا نسمي الغاية الروحية معاناة ماورائية في واقع فاسد هو تابع لنا ؟

تستأثر هذه الحقيقة العقل من جديد، لكن تبقى حلوله كلها تدور في كنف الميتافيزيقا، بل ومتذبذبة لأنها بقيت في السطح ولم تكن وجها لترابط الظاهر بالباطن، فإما أن نعتبر السياسة بلغة القديسين كـ (أوغسطين–Augustin 354-430) ماهية (الخطيئة– Péché) وشر

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 46.

*هو عبارة عن نظام سياسي يسيره الفرد على مزاجه ويشيد فيه بالقوانين– ويؤكد الباحث (عبد القادر بوعرفة): بأن صورة الاستبداد تتم ظهر في أشكال متنوعة، بعضها عريق والبعض الآخر يتزامن والحداثة وما بعدها (...) فمن الفرد المستبد إلى الاستبداد العائلي، والحزبي ... وربما تدخل لاحقا في مرحلة استبداد السوق، بوعرفة عبد القادر: الديمقراطية المستبدة، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جماعة وهران، عدد خاص، جوان، 2012، ص 27.

حب التملك (مدينة الأرض)، فنبتعد عنها بالمسيحية– Christianisme) كمثل أعلى للخلاص والتطهر وإما أن نتناقض بين كوننا عبيدا وأحرارا، عندما نجعل هذا المثل الأعلى أصلا للسياسة في الأرض (مدينة الله السماوية)، تحقيقا لسعادة المواطنين فيها وفي وقت الآخرة، إذ يبقى الحكم للعقل كما هو في الواقع لا كما ينبغي أن يكون، لأن نشده للعدل المطلق كما يرى (عبد الرحمن ابن خلدون) (1332–1406)، أو إيمانيته بالعدل الإلهي "قليل البث في التاريخ"، [1] ما دام الحكام يميلون إلى (الترف– Faste)، ويجرّون نحو أهواء الاستبداد.

يصبح الفهم الواقعي بما هو كائن، مبدأ العقل للأسباب في عمقها التاريخي، لأنّ السلطان المتحكم ما هو إلا نتيجة مستنبطة من طرفه، لكل " قوة محركة للدولة"[2]، يتحقق لها النجاح والسيادة بسبب فكرة جديدة أو دعوة دينية، إلا أنّ سبب السبب هو ما يفهم لا بالظاهر وإنما بالباطن، أي أنّ الدولة التي نراها ظاهريا، لم تكن لتدعم وتنتشر إلا بالقوة أو كما يسميها (ابن خلدون) بـ (العصبية– Chauvinisme) باطنيا. هذا والعصبية تنقلب وتنصرف كسبب أصلي، من الفكرة أو حتى من الدعوة الدينية كسبب فرعي لتتحول بعد ثلاثة أجيال إلى الرّياسة أو السلطة الفعلية بالغلبْ، تقول (زينب محمود الخضري) على لسان (ابن خلدون): " والرّياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل وبما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب"[3].

يعود الأصل في ذلك إلى الميل الطبيعي في الإنسان نحو الشر، إذ هو أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مركب عوائده، لذلك وجب البناء السياسي بلا هدم، استخدام (القوة)

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 51.

[2] محمود الخضيري زينب: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2006، ص 165.

[3] المرجع نفسه، ص 168.

و(القهـر– Asservissement) بـالحتم، بـل وبـالمعنى (الميكيـافلي– Machiavel، 1469– 1527) تحقيق مطلب الغاية بالوسيلة الفعالة وتحقيق مطلب السلم بالحرب، ولكن تبقى هذه المطالبـة مصـدر تشـاؤم، مـا دامـت (القوة) (نسـبية– Relative) والميـل إلـى الشـر كامتـداد لتاريخ طبيعي فقط، فالحرب والاقتتال أصليان غريزيان في الإنسان، لكن في حالة تسبق اجتماعـه، أم السياسـة التـي تـنظم هـذا الاجتمـاع، هـي (اتفـاق عقلانـي– Rationnelle convention) أو (عقد اجتماعي– Contrat social)* قصد التعايش والانتفاع.

يحق لنا التساؤل كما يحق لغيرنا، عن حجة أنصار العقد الاجتماعي، أمام حجة القوة والقهر السياسي، بدعوى ميله الفطري إلى الشر؟...، وإذا كنا نسمي الاقتتال والحرب حالة التاريخ الطبيعي، فكيف نسمي حالة السلام والأمن بالنسبة لهذا العقد، سواء جهة الجزء العاقل من الإنسان أو جهة الجزء الغريزي منه؟ .

1- (توماس هوبز): أصل القوة السياسة.

تعتبر نظرية (هوبز–Hobbes، 1598–1679) في مؤلفه (التنين le vitrant)، بالنسبة للحكم المطلق بالدفاع وبالنسبة لسيادة البرلمان بالهجوم. بمثابة النتيجة المنطقية النقدية المستخلصة من طرف العقل عندما تأمل ذاته بالقرب والبعد عن التاريخ الطبيعي للإنسان، فأما البعد هو تشريعه لسياسة على أنقاض منهج (تحليلي –Analyse) يبحث به عن العدل الفطري أو العدل الإلهي، أي البحث عن ما يسمح باستنتاج الحياة الجدية والأزلية– Eternité)، وأم القرب هو الرجوع إلى حياة الناس قبل نشأة الدولة، واعتبارها حالة صراع

* هو عبارة عن نظرية اجتماعية تصف حالة التي تكون فيها التجمعات البشرية سلطة عليا أو قيادة أو حكام أو أي شكل من أشكال ممارسة السياسة أو السلطة، يتردد مصطلح العقد على امتداد تاريخ أدبيات الفكر الإنساني منذ القدم، وفي عدة مجالات مختلفة منه ابتداء من فلسفات (أفلاطون) أو غيره من اليونان... ومن ثم بلورته على شكل "نظرية علمية" على يد بعض علماء الاجتماع (هوبز– لوك –روسو) لتظهر فيما بعد ذلك – انعكاساته بوصفه رمزا محركا للأحداث السياسية غيرت مجرد التاريخ مثل الثورة الفرنسية–1789م.

واقتتال بين الناس، لم يكن فيها أحد يأمن على نفسه أو ماله سوى المحافظة والدفاع عنهما.

أصرّ (توماس هوبز) على الجانب المنطقي كحكم منا على النتيجة، بالقياس إلى المعادل السياسي الصحيح لها، عندما يرجع العقل إلى التاريخ الطبيعي، أي عندما يرجع إلى المبدأ الذي لم تستوعبه الفلسفة اليونانية، يقول (عبد القادر بيلمان) : " إنّ الرجوع إلى الطبيعة والضرورة كان هو المبدأ الذي عاد إليه (هوبز) (...) فالسياسة اليونانية ظلت في رأيه بعيدة عن البشر الحقيقيين وغير صالحة لهم (...) فبدلا من قبول الإنسان كما هو في الواقع (...) راحوا يبحثون عن كائنات مجردة لا تناسب سوى ما في أذهانهم من مثل"[1].

تتجلى صحة المعادل السياسي بالنسبة للفهم الذي يريده (هوبز) عن الإنسان عندما يراعي العقل ذاته بـ (الشهوة– Passion) معا. فتلك خصائصه وخصائص وضع اجتماعي منظم بسياسة تاليفية لا تحتقر العدوانية للقضاء عليها، يقول (بول ديموشال– Paul du Mouchel): "لا تكمن غاية السياسة ومسؤوليتها في تحويل طبيعة الإنسان بالتربية والسلطة، لأن علة وجوده الاجتماعي لا تصبح مسوغة إذ نزعت الأهواء"[2].

يستمد العقل إذن "طاقته ومحرك نشاطه التداولي والعملي"[3] من الشهوانية، ومنه لا تصبح السياسة مجال للتفريق بينهما، وهذا بالطبع ما أغفله العقل اليوناني أو (جمهورية اللوغوس) إلى جانب العقل الإسلامي أو مدن (العقل الإلهي)، عندما تمّ مقابلة الإنسان بنفي ماهيته الطبيعية، لأنّ (الإنسان ككائن عاقل) أو (ككائن متعقل)، ما هو إلا مصارع على الأشياء، كما أنه مصارع على الخوف من فقدانها. فالقوة الشهوانية تعبر عن ما هو طبيعي وتسابق عن الوجود الاجتماعي بثبات، ومن ثمة كل تنظيم سياسي لا يمكن أن

[1] عبد القدر بليمان: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 46.

[2] Du Mouchel Paul : Hobbes et la rationalité des passion, Revue Rue de D'écartes, N°12-13, Albin Michel, Paris , 1995, p 104.

[3] ibid, p 97.

يستقر إلا باتفاق الأفراد وتنازل كل واحد منهم عن ما يدعيه من حقوق. وهذا التنازل قائم على المسلمات العقلية للقوة السياسية، يقول (هوبز):" السِلم ينبع عن اقتناع راسخ من أنّ الحياة في ظل الحق الطبيعي الفردي هي حياة لا يطيقها العقل"[1]، فتجريد القوة إذن من التفويض الإرادي للأفراد يجعلها مجرد سلسلة لا نهائية من السيطرة والسيطرة المضادة بينهم.

تُصبح الحياة الجماعية بهذا مستحيلة، بدون اتفاق الجميع على السِلم والاستقرار وإدراكهم لضرورة هذا المبدأ الذي يعتبره (هوبز) قانونا طبيعيا أساسيا، " فالحالة كما صورها (هوبز) هي أنّ الناس يعيشون في حرب مستمرة، لأنّ الكل متربص بالآخر، والكل يخاف الكل (...) ومن ثم اخذ الناس في البحث عن العيش في سلام وفي بحثهم هذا أدركوا أنه لابد أن يتنازل كل منهم عن حقوقه (...) وكانت هذه الحالة هي أساس العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة"[2].

تتمثل طبيعة هذا العقد في تنازل مجموعة من الأفراد عن سائر الحقوق لشخص ثالث لا يعتبر طرفا مؤثرا فيه، وإنما هو أكبر مستفيد وفقا لما يتخذه من إجراءات، كما أنّ لعقد الاجتماعي من حيث هو مطلب للحرية والسيادة، أفضل إطار سياسي يسمى ب (الجمهورية المؤسسة– République d'institution) . لكن سيادة الحكم المطلق وتشريعها طبقا لإرادات العامة للرعايا تبدو غامضة، بل سوف نصل في النهاية إلى فصل مؤسسة الحكم وجعلها غاية في ذاتها وليس غايتها الحرية، لأنّ وضع الحاكم والمحكومين يميل إلى المفارقة وليس إلى المطابقة، ما دام الجدل قائما بين الحقّين لكل منهما، والحجة أنّ الناس لا يمكن أن يكونوا آمنين بصورة كاملة من الضرر فيما بينهم، إذ يجب على كل مواطن بلا حق المقاومة حتى وإن شعر بالتهديد أن يخشى من حق العقوبة لصاحب السيادة الذي

[1] Hobbes : le citoyen, ou les fondements e la politique, Traduction : sommoel Sorbière, Flammarion, Pari , 1982, p 96.

[2] بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1984، ص 560.

ارتكب خرقا ولم يقم بأي تعهد مع الرعية، يقول (هوبز): " فكل شيء ينبغي أن لا يهدد القانون (...) أن لا يتناقض مع إدارة السيد الأعلى وحسابه العقلاني"[1].

أهم ما يمكن أن نستنتجه من التصور الهوبزي للسياسة :

- ماهية الإنسان التي لم تنتبه إليها الفلسفة اليونانية، أو أغفلتها في حالة تسبق الوجود المدني والدولة.تجعل الناس متساوين إلى حد بعيد في قدراتهم العقلية والجسدية، وأيضا تلزمهم بشكل رئيسي بان يحافظوا على أنفسهم ويحموا مصالحهم . لهذا لا يمكن التكلم عن الصواب أو الخطأ نظرا للتساوي في القدرات والاشتراك في قانون الطبيعة الذي يملي على كل واحد منا الحفاظ على وجوده. أي أن كل شيء في الحالة الطبيعية مباح .فإما القتل من اجل الدفاع أو الهجوم لأخذ مما للأخر.

- إن وصف الحالة البشرية قبل قيام الدولة، هو افتراض منطقي يقدمه (هوبز) لبناء فلسفته السياسية .الفلسفة التي نعتبرها تحليلا أكثر من كونها مفهوما تاريخيا، إذ أن سمات حالة الطبيعة مسوغة عن طريق المشاعر(العواطف–الانفعالات) ونتائجها المأساوية .وليست عن طريق توثيق لواقعة تاريخية قد حدثت فعلا .لكن هذا لا يعني بان هذه الحالة (أي حالة الطبيعة) لا تستند إلى أساس من الواقع.بل تستند إلى أساس واقعي أكيد لأنها ليست سوى استنتاج من الانفعالات التي تظل تعمل في النفوس، سواء أكانوا في الحالة الطبيعية أم في ظل مجتمع قائم تهيمن عليه السلطة، ولكن في ظل المجتمع تغدوا تلك الانفعالات والأهواء والرغبات اقل ظهورا أو اقل حدة .إلا أنها مع ذالك تظل تراود البشر وتؤثر بشكل ملحوظ في توجيه سلوكهم.

- (هوبز) لا يتابع (أرسطو) حين وصف الإنسان بأنه حيوان سياسي ومن ثم فقيام المجتمع السياسي حدث طبيعي .إذ هو يستخف بهذا الرأي .لان الطبيعة عنده لم تودع

[1] Hobbes : le citoyen, opcit, p 165.

الإنسان غريزة الاجتماع، ذ لك أن الإنسان لا ينشر الصحبة إلا بدافع مصلحته .وما الجماعة السياسية إلا ثمرة صناعته بميثاق إرادي .إنها نتيجة لعملية من عمليات العقل البشري. ذالك العقل الحسابي النفعي، لقد جمع وطرح ثم اختار الأنفع، فكان المجتمع المدني.

2- (باروخ سبينوزا) : الحرية كمبدأ للتشريع العقلاني.

إنّ عودة العقل إلى الطبيعة، هي المبدأ بالنسبة إليه لكل مشروعية سياسة تستطيع أن لتتحكم فيها، وهذا ما عهدناه من فهم (هوبز) الذي اعتبر التحكم سوى بناء عقلاني موضوعي يوفر الحرية للجميع ويقضي على الفوضى والحروب الأهلية. لكن السلطة بمعنى العقد تحمل في طيّاتها بذور فنائها، لأنها تدعي "امتلاك الإرادة المطلقة في أن تشرع ما شتاء وتسلب ما تشاء"[1]، أي أنها تقوم على العقد المفروض بالقوة، التي تعطل مبدأ الفهم والتفاهم، وتجعل الناس كلهم يعيشون التهديد، ما يجعل اجتماعهم عرضة للأفول والانتهاء.

يتقبل العقل في نظر (سبينوزا – Spinoza، 1632-1677م) خصائص الإنسان في حالته الطبيعية، فهو لا يمتنع عن فعل الشر إلا خوفا من شر أعظم، ولا يقمع الهوى لغيره إلا بأعظم هوى معارض له، لكن مسؤولية العقل تفرض نفسها على أن تتدخل لتختار الطريق المناسب، وهو تكوين مجتمع إنساني يتمتع بالمعنى الحقيقي لوجوده الطبيعي، ألا وهو الحرية. هذا والسياسات الدولية في نطاق التشريع الغير عقلاني تتهدد بالفشل والسقوط ولن تعرف السِلم الحقيقي، أما إذا أقيم التشريع فيها على العقل، أين يجد المواطن خضوعه للقانون هو حريته وأمنه، يتحقق لها الاستقرار وتصبح الحرية كغاية ذاتية للفرد وغاية خارجية للدولة في نفس الوقت، فبهذه الحجة وغيرها حاول (سبينوزا) أن يبرهن على أنّ

[1] سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، المطبعة الثقافية، مصر، د (ط)، 1971، ص 380.

الدولة والقوة السياسية التي تملكها، لا تشكِل بالضرورة عائقا أمام حرية الفكر، بل عائق أمام حرية الأهواء والنزوات فقط، يقول: " فلو انقاد الناس بسهولة للعقل لأدركوا أن تأسيس الدولة فيه نفع كبير، ولما رضيَ احد منهم بالخداع أبدا، بل لَحافظ الجميع على العقد بدقة لا حدود لها حفاظا على خير الأسس"[1].

أصبح مع (سبينوزا) للعقل، قدرة على الاستدلال واستنتاج القوانين والعلاقات الضرورية. وهذه القدرة ما هي إلا ذلك (الفهم الموضوعي– Entendement objective) للإنسان باجتماعه، الكفيل باحترام سبب الوجود الحقيقي له، إلا أن السياسة تهدد وجودها بتهديد فهم العقل نفسه إذا تم كبح المبدأ المشترك لهذه القدرة، فالفهم معرفة بمستوياتها، احدهما تسمى المعرفة الانفعالية تصف الحوادث الإنسانية كما يعانيها الإنسان بعواطفه، يحددها (سبينوزا) في " (الرجاء– L'espérance)، وهو فرح متقلب صادر عن فكرتنا، عن شيء مرغوب، ماض أو آت، حيازته غير مضمونة كما يبدو لنا. ثم (الخوف– crainte)، الذي هو حزن متقلب صادر عن فكرتنا عن شيء ماض أو آت يبدو لنا التخلص منه غير مضمون "[2]، هذا والإنسان بهذه التقلبات العاطفية، سوف يعيش مشكلة عدم الاستقرار والأمن.

يشكل الخوف عادة، أساسا جيدا للحكم السياسي عندما يبقى فرديا، غير أنّ السيد الحاكم الذي يستبد ويقهر في كل حين سيعمل على تقوية (السخط – L'indignation)، وهو الكره الذي يظهره الإنسان ضد من يلحق الأذى والألم بكائن مماثل له"[3]، ومن هنا تأتي المعرفة ذات المستوى الثاني للعقل بعد أن فهم حالة التقلب للعواطف والانفعال إلى التفاهم، كوننا كائنات عاقلة تخضع لقانون مشترك يضمن لنا الحرية. وكوننا مواطنين لا نحيا

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 64.

[2] المرجع نفسه، ص 68–69.

[3] المرجع نفسه، ص 70.

معاناة الأشياء فقط.أي أن الخوف فينا الذي ينتمي إلى مجموع أحوالنا العاطفية، سوف يكون نقطة ضعف يستغلها الحاكم ..جهلا منا ومنه لخطر تمني امتلاك الأشياء وتغييب دور العقل الذي يعتبره (سبينوزا) المعنى الحقيقي للوجود.

بيّن (ديكارت– Descartes، 1596–1650م)، قبل (سبينوزا) دور العقل في بناء العلم والمعرفة الصحيحة، بل يعد عموما وبحق الشخصية الفلسفية الفذة والمحورية في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة، يقول (هيغل– Hegel، 1770–1831م) : " إنه مع (ديكارت) وقفت الفلسفة على قديمها وندرك أنها تأتي من العقل وذلك بانبثاق الفكر من ذاته"[1]، واعتبار الحواس مصدر (الوهم– Illusion) و(الشك– Doute) وكذا مصدر التضارب بين (الانطباعات الحسية –Impression) وتناقضها، حيث يقتضي الأمر الخروج من هذه الحالة إلى الكشف عن المفاهيم العقلية المشتركة في الجوهرين الكامنين وراء تلك الانطباعات، هما : (الامتداد) ، في الطبيعة الذي نؤسس من خلاله (الفيزياء)، و(الفكر في الإنسان) الذي نؤسس من خلاله (الميتافيزيقا)، هذه الأخيرة تعتبر بالنسبة إلى (ديكارت) علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بـ (يقين– Certitude) أشبه باليقين الرياضي يقول : " ليس في الميتافيزيقا شيء لا أعتقد انه واضح كل الوضوح للنور الفطري، ويمكن البرهنة عليه"[2].

يبدو أنّ (سبينوزا) قد أخذ فكرة المبدأ المشترك هذه، واعتبر الإرادة العامة أو العقد الاجتماعي، معيارا لعلم الاجتماع يسمح بفهم حقائق الظواهر الإنسانية الأخلاقية منها والسياسية المحققة للاستقرار، يقول (عبد القادر بيلمان): " إنّ الاستقرار يهيئ في رأي (سبينوزا) لحياة أخلاقية جوهرية، يقود إليها مستوى ثالث من المعرفة: يكشف فيها الكائن العاقل عن ماهيته في "وحدة الوجود" المتجلية في صفتي الفكر والامتداد، وفي هذا

[1] رجب محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة الإسكندرية للنشر والتوزيع، مصر، د (ط، ت)، ص 93.
[2] المرجع نفسه، ص94.

المستوى من المعرفة يجد خلاصه الأبدي وسعادته الحقّة، فاتحاد المعرفة العلمية بالمعرفة الأخلاقية يحقق السعادة القصوى للإنسان".[1]

التأثير الديكارتي على (سبينوزا) لا يعني التلميذ الذي يستهلك دون إنتاج، وإنما يعني النقاش الذي به نفهم دور العقل وبتالي فهم الحجة أو البرهان الذي يقدمه(سبينوزا) نفسه عن أمل التحرر من حتمية الأهواء .وبالطبع إذا جرى إدراكها ومعرفتها، أو بعبارة أخرى متى ضبط الإنسان الأسباب تمكن من التحكم والتوجيه . والخلاص في المعرفة فإذا كان ل(ديكارت) حجته في إثبات أن للإنسان إرادة حرة، أي مادام قادرا على إثبات الشيء ونفيه، على الفعل أو عدمه، على الإقدام أو الإحجام .حيث يبرر ذلك إراديا في النفس لا الجسد. فان (سبينوزا) يرفض ذالك رفضا قاطعا، يقول: "ليست النفس إمبراطورية داخل إمبراطورية، بل تتحرك والجسد بطريقة متوازية وبشكل متزامن .فما يحدث في العقل، والعكس صحيح .فكل الأفعال أو الانفعالات في احدهما يوازيه ما يماثله في الآخر. إنهما وجهان لعملة واحدة .لذالك كلما استطاع العقل كقوة طبيعية في الإنسان، أن يوضح أفكار وصورها الذهنية، وجعلها منتظمة ومرتبة وواضحة، فان انفعالات الجسم ستكون على نظام العقل نفسه ".[2]

إنّ خضوع السياسة للعقل لا يسمح في نظر (سبينوزا) بإعطاء نظرية عقلانية واضحة لفهم الاجتماع البشري وسياسته فقط، بل تسمح بفهم غايته وسعادته القصوى.فبمقدار ما تصبح السياسة قائمة على علاقات مفهومة، بقدر ما تؤدي إلى السعادة والطمأنينة والشرعية الحقيقية، وتحقق الوحدة بين النظرية والعمل، لكن إعادة النظر في طبيعة العقد الاجتماعي، سوف تسمح لنا ولغيرنا الحكم على المجتمع الذي نادى به (سبينوزا) أو حتى (هوبز) بالهشاشة، ما دامت السياسة حتى وإن خضعت للعقل تعترف

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص62.

[2] المرجع نفسه، ص63.

بخاصية الأنساق نحو الشهوات وإثباتها، يقول (بليمان عبد القادر) على لسان (جون جاك روسو– J.J Rousseau، 1712–1778م):" إنّ من يخضعون القوانين للأهواء الإنسانية هم المدمرون الحقيقيون للحكومات".[1]

3– (جون جاك روسو): الإرادة العامة ومشروعية العقد.

ارتبط العقد الاجتماعي بقدرة العقل على إعطاء ما يتناسب مع الفهم الحقيقي للإنسان، ولكن دون الحاجة إلى نفي أو تجريد الطبيعة الحسية منه، هذا والسلطة من طرف السيد الحاكم، سوف تعتبر كأداة التنشئة الاجتماعية– Socialisation من خلال ذلك الارتباط، لأنها توفر الحياة السلمية بمراعاة الطاقة الحيوية لمجموع الأفراد الاجتماعيين، لكن تبقى (فضيلة الأعلى– L'idéal) متجاهلة بالشرعية الاستبدادية، مادام البحث موجه حول القوة المشروعة بين الحاكم والمحكومين من أجل الحفاظ على السِلم. وما دامت (المساواة – Egalité) منعدمة بسبب الاستغلال، ولا تنظيم الأهواء من طرف السيد الحاكم المحتال، يقول (روسو): " أول إنسان وجد أناسا على قسط كبير من السذاجة فصدقوه، كان بذلك هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني".[2]

يرى (روسو) في نشأة الدولة، تنازل كل فرد عن حقوقه الطبيعية للمجتمع بأسره، لكن الغاية الأساسية للعقل، هو مدى توفير كل الشروط اللازمة لتحقيق المساواة بينهم، أي تصحيح العقد الاجتماعي من خلال إصلاح الإنسان بذاته وبالآخرين، دون الوقع في النظرة الأخلاقية الكلاسيكية التي تكتفي بإدانة الشهوات والأهواء، ودون الوقوع في مبدأ الطبيعة والضرورة التي نادت وبشرت به النظرية الهوبزية، فالاتفاق المتبادل أو ميثاق

[1] المرجع نفسه، ص62.

[2] روسو جون جاك: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بوليس غانم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د(ط)، 1991، ص 116.

الجميع مع الجميع هو استسلام الإرادات الفردية كلها للإرادة العامة*. وهذه هي الحجة التي أقامها (روسو) بعد تحليل العقد في "خطاب حول أصل تفاوت الناس"، حين وجد أنّ (العبودية– L'esclavage) والصراعات مستمدة من أصلها التاريخي وليس من أصلها الطبيعي، يقول (عبد القادر بليمان): " فالحرب والصراع... لم يكن لهما ورود في وعي الإنسان الأول، لأنّ الدراسات الأنثروبولوجية التي تأملها (روسو) كشفت له أنّ استعمال قوة الآخرين وسيلة لاستغلالهم وخلق مؤسسات مضادة للحق والمساواة كلها ظهرت بعد تأسيس المجتمع".[1]

إنّ العقد الذي ينتقده (روسو)، تبعا لما سلف ذكره، مستمد من أثار التاريخ الشرطي (الحرية والسِلم مقابل التنازل والخضوع). أي نقد من أسسوا المجتمع على القوة بدافع الاستبداد لا بدافع الحرية، وهذا التأسيس بالطبع يعدّ بعديا، أي بعد تحول مشاعر وسلوكيات الناس معا التحولات المادية والاجتماعية، أما ما هو قبلي كانت الناس تمتلك استعدادين هما:

- الميل إلى حفظ الوجود، " وهو استعداد فطري يرى به الإنسان أن ما وه قادر عليه ملك له"[2]، يأخذ معناه البيولوجي ولا يأخذ معناه الغير الأخلاقي، لأنه يتعلق بالإنسان وحصوله على الأشياء وليس امتلاكها أو احتكارها حتى يحارب أو يصارع الآخرين.

- الميل إلى المقارنة والفهم، وذلك دافع من الذات من أجل تكوين إدراكات بسيطة لبعض العلاقات والتي نعرفها في : كبير –صغير –ضعيف ... وهي مقارنات مرتبطة بالحاجة دون أن يعني ذلك البحث المرتبط بشكل من أشكال التأمل.

* استخدم (روسو) فكرة الإرادة العامة في محاولته تفسير سيادة الشعب، هذه الأخيرة لا تباع ولا تشترى وغير قابلة للتحويل، لأنه ترتبط بالوعود وليس بوسع الشعب أن يتنازل عنها، فالإرادة العامة مرادفة لسيادة الشعب كوحدة لا تتجزأ (غير قابلة للتقسيم Indivisible).

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 78.

[2] المرجع نفسه، ص 79.

تغيرت هذه الاستعدادات التي كان الإنسان يعيش وفقها – لكن جملة الأحداث والمصادفات، أرغمته على الدخول في التجمعات، وأصبحت الأشياء التي كانت تأخذ معناها البيولوجي، موضوع اهتمام أكثر من الأشخاص، مما يجعل الفرد يقاتل الفرد الآخر، أي (عاطفة الشفقة– Tendresse) التي "تحُدُّ من نشاط حب الذات وتساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كله (...) تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة"[1]، لم تعُد هي الأخرى كما كانت عليه في الحالة الطبيعية، لأن تطور المجتمع وتنوع العلاقات فيه وسع نشاط الإنسان ضد الإنسان، فظهر الفخر والغمرة والحدس – كلها قيم نسبية تطور وراءها العقل نفسه.

يفهم العقد عند (روسو) من حيث المشروعية، بالنقد للعقد التاريخي الغير مشروع، لأن حياة الناس الأولى كانت مليئة النوايا الطيبة والعواطف، هذا وفسادها جعل من التاريخ والمجتمع فاسدا بملكيته الجائرة. حتى وإن أقيم صرح السياسة على التأليف الموضوعي والعقلاني عند (هوبز)، ف (روسو) ببساطة يريد أن يجعل من المشروعية للعقد قائمة على جهد العقل وهو ينير الميل الفطري الإنساني إلى الخير "لا لأنه مبدع الفضائل والواجبات الأخلاقية"[2]، أو صانع المعرفة له، وإنما يتدخل كـ (منظم Régulateur) للواقع المتأزم.

يقتضي العقد الشرعي عند (روسو) قوة كلية تسمح للعقل في كل مواطن أن يحكم طبقا للحرية وعدل الضمير بدون خطأ. والوسيلة الوحيدة لما ينبغي أن يقتضي هي الإرادة العامة، لأنها عنوان (الاتحاد – Association) وضد أية قوة أجنبية لتخدم الجميع بمحبة الشعب لذاته، يقول (روسو): " فإذا استبعدنا من الميثاق الاجتماعي كل ما هو غير جوهري، فإننا نجد أنه يتلخص في أنّ كلا منا يضع جماعيا شخصه وكل قواه تحت السلطة العليا لإرادة العامة: وعندما نستقبل كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"[3]

[1] روسو جون جاك:أصل التفاوت بين الناس، المرجع السابق، ص 80.

[2] بيلمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 80.

[3] Rousseau J.J : du contrat social, Essai ouvrage, présente par : Nadji safir, Edition Réghaia, Algérie, 1980, p 20.

يأتي دور العقل لا لإسكات الشهوات أو الكشف عن حتمية الاجتماعية، أو تعطيل الحكم الأخلاق، بل لنيل سبيل الكل، أو سبيل الإرادة العامة، ما دام الشعب يعيش لما ينبغي إرادته من حرية للعقل المكلف بفهمها. هذا وصناعة القوانين وفق ذلك ليست بحاجة إلى (مشرع– Législateur)، يقول (روسو): "لا تحتاج القوانين لاستعمال القوة، ولا الاستدلال، بل هي ضرورة تستعين بسلطة من نوع آخر: تجرّ بدون عنف تستميل من دون إقناع"[1]

ينضاف إلى دور العقل وهو ينير سبيل الإرادة العامة للشعب، دور توضيح الطرق الصحيح لشكل حكومته، بالرغم من صعوبة ذلك لأسباب عملية وظروف خاصة كالإقليم والشروط الطبيعية التي يعيش تحت رحمتها الإنسان، لكن شرعية الحكومة بالقياس إلى منطق المفاضلة يعود إلى العقل نفسه عندما يفهم خيرية الإنسان، والتي تقاس شعوريا بالانتماء إلى إرادة الأمة. مع العلم أنّ (روسو) يفضل الحكومة الديمقراطية، ما دامت خالية من الطغيان، إلا أنها في بعض الأحيان لا توافق الجنس البشري، يقول: " السيادة أو الدولة لابد أن تكون ديمقراطية، مع أنّ الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس البشري"[2]

أكّد (روسو) و(هوبز) على ضرورة بناء (سيادة عليا–suprême Souveraineté)، يكون لها الحق الأعلى على التشريع والقرار باسم الأمة (والمجتمع المدني، لكن من صفات السيادة عند (هوبز) تجعل (التنين) قوة مطلقة تسود الجميع وهي حاضرة في كل الميادين بدون تحديد، حتى الدين ينبغي ان يخضع لسلطان القانون. في حين نجد (روسو) أنه ميّز بين الحكومة وصاحب السيادة، إذ اقترح ضرورة قيام الجمعيات الشعبية بالتصويت الدوري عن مدى قبول الأشخاص القائمين بالحكم، وهو تنبؤ من جانبه بشأن الانتخابات الدورية التي تقربها الأنظمة الدستورية الحديثة، أو الأخذ بمبدأ الاستفتاء الشعبي وحق الشعب في

[1] Ibid, p 55.
[2] Rousseau J.J : du contrat social, opcit,p 90.

عزل بعض الذين يتولون المناصب الحكومية "غير أنّ فكرة التمثيل نفسها غير مقبولة عند (روسو)، بحيث انه لا يمكن تمثيل السيادة والإرادة العامة بصفة نهائية وقاطعة ما يعرض عليهم، إذ يجب تصديق الشعب بصورة مباشرة على كل قانون".[1]

يصبح القانون غير مشروع إذا لم يحظ بذلك التصديق، فالشعب لا يستطيع أن يتنازل عن سلطانه للحكومة " لأنها لم تتكون إلا وفق قانون صادر عن الإرادة العامة وليس عن العقد الاجتماعي، هذا وأعضاء الحكومة ليسوا سادة الشعب بل هم مجرد موظفين يعملون في خدمة المجتمع، وبذلك يستطيع الشعب تغيير أي شكل وأي حكومة أو أعضائها في أي وقت يراه مناسبا"[2].

يبدو أنّ السيادة، هي شرعية بالقياس إلى الإرادة العامة النيرة والمصححة للظلم، مادام العقل سبيلها لفهم ذلك، لكن هل تستطيع الإرادة العامة نفسها أن تكون كقوة تضمن سلامة الدولة وهي في نفس الوقت سببا للظلم الناجم عن الملكية والتفاوت؟.

[1] برو فيليب: علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لب نان، ط1، 1998–، ص 173.

[2] المرجع نفسه، ص 175.

المبحث الثالث: السياسة الكونية ونهاية التاريخ.

يعيش ويحيا العقل دائما من أجل الفكرة، ولكن وراء ما يبدو عليه عبر تاريخيه، قلقه المستمر في البحث عن القيمة الكونية التي تستنجد بها الفكرة في حدّ ذاتها. القيمة التي تثبتها دون تغير وتبرز قبولها للكل بعيدا عن الرفض أو الاستثناء، و(نهاية التاريخ – Fin de l'histoire)* من أهم أفكار العقل التي اشتركت في الإيمان بها معظم المجتمعات والحضارات عبر العصور، وعبرت عنها بمختلف المعاني. هذا والعقل الأوروبي خلال عصر الأنوار، قد ادعى أنه استطاع أن يقيم رباطا قويا بينه وبين التاريخ. ويوجه نهايته بمعان (التقدم)** لتحقيق مسلماته السياسية، بعد تقويض التأويلات المسيحية القائمة على (العناية الإلهية– Providence d'divinité)، لكن بقي كمال الإنسان على الأرض علامة استفهام، لأن خروجه من حالة الحرب إلى الحالة المدنية كنهاية للتاريخ، لا يعني الصورة الصحيحة لسياسة (مشروعة– Légitime)، ما دامت أسس فلسفة العقد الاجتماعي هشة، تقبل النقض بنفس الأسباب التي أنتجتها، ألا وهي التسليم بالوضع الطبيعي للأهواء.

أراد (كانط– Kant، 1724–1804) "في ثورته النقدية الكوبرنيكية" أن يعطي الثقة المطلقة للإنسان، لأنه طبقا للعقل تتحقق نهاية التاريخ، عندما يستمد الإنسان من ذاته كل ما يسمح له بتجاوز السياق الآلي لوجوده الحيواني ليرسم السعادة، والتي لا يمكن أن تكون سوى بلوغ (السلام الدائم– Paix perpétuelle)، يقول: " الطبيعة تفتح آفاق مستقبلية ممتعة

* النهاية حسب التعريف المعجمي هي غاية الشيء وآخره، فقد ارتبطت بفلسفة التاريخ من خلال المنهج الجدلي، حيث عبر عنها (هيغل) عندما اعتبر أي تصور يمكن أن يحتوي على ضده كامنا في جوفه وأنه يمكن أن نستخرج الضد من هذا التصور، محمد سيف حيدر النقيد: نظرية النهاية التاريخ، مركز الدراسات الإستراتيجية، الإمارات، ط1، 2007، ص 16.

** تتمثل في أن الإنسان وعلى مر العصور وما تعاقب فيها عليه من استقرار واضطراب يسير إلى الأمام على درب التقدم نحو كمال متزايد، ولو بإقناع بطيء باتجاه هدف روحي، وإنما باتجاه كمال الإنسان على الأرض يتجسد في انتصار العقل وسيادته في المجتمع، المرجع نفسه، ص 32.

تكشف لنا كيف ستبلغ البشرية مرحلة تتناسى فيها تماما جميع الأصول والمبادئ التي توضع من قبل الطبيعة ويتحقق فيها مصير الإنسان وتقديره على الأرض"[1].هذا و(كانط) لم يعمل على تأجيل السعادة البشرية إلى ما وراء العوامل وإنما عن كيفية تحقيقها في العالم الواقعي، كما قلب النظرة التي بنى عليها (هوبز) وغيره مقولة معرفة (الإنسان كما هو في الواقع L'homme tel qu'il est)، حيث أصبح موقفه هو أنّ " الوجود يدرك حسب طاقة الفكر وفعاليته"[2].

تقدم (هيغل) (1770-1831م) في أشهر مؤلفاته (العقل في التاريخ – Raison dans l'histoire) أو (أ صول فلسفة الحق– Philosophie du droit) بأهم الأسس التي سار عليها بحثا عن الطريق الوحيد المؤدي إلى الانتقال من المرحلة الحالية إلى المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة (الدولة العالمية)، بوصفه مشروعا فكريا ضخما، يعكس (نسقا – Système) عقلانيا يتضمن مفهوما جديدا للدولة مع مفهوم جديد للتاريخ كوحدة حقيقية واضحة يجد فيها الفرد حريته الكاملة، والتي تمارسها إرادة المجتمع المدني، فالحرية التي يغدو التاريخ معبرا عن حالة تقدم الشعور الإنساني بها هي في حد ذاتها مبدأ العقل.

يريد (هيغل) أن يمنح طابعا جديدا للعقلانية، وفق أسس منطقية تحكم (الصيرورة التاريخية– Devenir historique)، لهذا نجده يعمل على نقد كل الفلسفات التي لم تع لحظة الوعي، حين كان يمر بها العقل مسار الكلي وجدله الحقيق "خصوصا من عملوا على بسط جوهر الدولة في وضع تنظيمي متسق للأهواء والرغبات بإدخال العقل لإعطاء القدرة على الاتفاق والخروج من حالة الحرب"، هذا ويعيب على (كانط) تأسيسه الدستوري للسياسة الحديثة، لأن اتفاق القانون بالواجب الأخلاقي والحرية بالحقيقة، يقوم على الشعور الفردي

[1] محمودي علي: فلسفة كانط السياسية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص168.

[2] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 120.

الخالص والتوقف عند مرحلة (اليقين الصوري– Certitude formelle)، في حين أنّ الدولة لاعتبارها غاية ننشئها بل باعتبارها تجسيدا تاريخيا يجب أن نستخلصه من وقائع الوعي العيني الملتزم في التاريخ، من هنا نتساءل:

- وفق أية إستراتيجية يفكر (كانط) في موضوع السلام كدعوة لنهاية التاريخ من الحرب؟، أليست سوى نظرة قائمة على التجريد المطلق كما يرى (هيغل)؟

- إذا كان لـ (هيغل) القدرة على وعي أحداث التاريخ ومساره، فما طبيعة المنهج الذي يفكر به في الدولة؟ وهل هناك حجج كافية تؤكد على أن دولة الحرية هي الثمرة الأخيرة لتطوره؟

1- (كانط): السلام الدائم ونهاية التاريخ.

1-1- مسار العقل في ضوء فلسفة التاريخ الكانطية:

بادر (كانط) على إحضار التاريخ للاعتبار الفلسفي، من أجل البحث عن المعنى الخاص بتطور الفكر البشري – وفق إستراتيجية عقلانية كونية، تزدري كل ما هو جزئي ومتغير نحو الشمولية، وهذا المعنى لم يكن لولا إدراك العقل لقيمة الفلسفة في نظر (كانط) وضرورتها للتاريخ، يقول (جوزاف هورس): " إنّ الفلسفة ضرورية للتاريخ، كما أنها ضرورة أي علم آخر يجب الارتقاء كيف لا والتاريخ هو الأقرب إلى ذلك"[1]، فالفلسفة الحقة تلزم أن تشمل في ذاتها تاريخها الخالص، وعبره من أجل إخضاع مفهومه إلى الحرية المقننة ومن الشر إلى الخير. هذا والإخضاع يأخذ معناه (الكوني) لأنه يمكن كل الشعوب من الانتماء والانخراط فيه.

[1] هورس جوزاف: قيمة التاريخ ن ترجمة: نسيم يرنكط، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص 16.

ينتظم التاريخ العالمي بمنحه المعنى الإنساني الإيجاب، يتجاوز الانتماء ويكسّر الانغلاق الثقافي، بل ويخفف من ثقل الذاكرة التاريخية باعتبارها معان سلبية تقتل المؤرخ لذلك يستطيع المؤرخ في ضوء العقلانية الكانطية التي حصرت الاهتمام بكيفية إنتاج المفاهيم، بالعقل–وفق مبادئه القبلية– والتي تضمن الاتفاق والتفاهم– أن يحلل أي تحول اجتماعي أو سياسي– مكتشفا أسبابه دون أن تقتله ما دام يمتلك الوعي بدور العقل، يقول (علي محمودي): "يعتمد (كانط) على دور العقل في المسار التكاملي للبشرية طوال التاريخ في كتابه الأصل المحتمل للجنس البشري، متحدثا عن المراحل الأربعة له: فالأولى هي دور العقل في الشؤون الجنسية، إذ هي مهمة للإنسان لأنها تضمن به بقاء النوع البشري، يعمل العقل ألا تطول هذه الغريزة، حيث يعود الدافع الأخلاقي الأول للإنسان في المرحلة الثانية، من ثمة لم يخطو العقل ليتحرر من رجم الطبيعة ويتجاوزها في بحثه عن المستقبل في المرحلة الثالثة، وأخيرا يستطيع أن يدرك الإنسان في ظل العقل أنه هو الكائن الأسمى في مجتمع الكائنات"[1].

2 –1– السلام وضرورته الكونية:

إنّ السلام هو في الحقيقة سؤال فلسفي، لا مفر له اليوم من أن يجد نفسه منخرطا في إطار كيفية الحفاظ على النوع البشري، لأن البشرية تعرف في الوقت الراهن ما يسمى بالنزوع التخريبي، وهو أساس كل مظاهر النزاعات والحروب، ومن ذلك "شبح التهديد بالحروب النووية أو الكيميائية أو البيولوجية"[2]، وإذا أردنا الحفاظ على نوعنا يتطلب على كل واحد منا وفق قرارات العقل أن يكون على وعي بأفعاله الإرادية، أي أن السلام ضد ما يهدد الوجود تصنعه الإرادة، يقول (محمد المصباحي): "يرتبط السلام الدائم بالفعل الإرادي

[1] محمود علي: فلسفة كانط السياسية، المرجع السابق، ص 205.

[2] كانط إيمانويل: نحو السلام الدائم، ترجمة: نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 12.

للإنسان، بحيث يتوجب عليه أن يعين سلوكه بشكل تصبح معه قوانين السلوك لكل واحد تقوم بموجب (مبدأ الحرية) و(الحق) "[1].

قصد (كانط) من السلام ما يعني الأبدية والكونية، القائم على النظرة العقلانية التي تربط الممارسة السياسية بالبعد الأخلاقي، دون أن يعني ذلك ما تقره أطروحات الفكر الغربي من مواثيق ودساتير، فالسلام يغدو شكلا من أشكال الحقيقة التي لا تحيل إلى معنى عرقي أو جغرافي أو قومي، تتعالى عن الاختلافات اللغوية والفروق الحضارية والسياسات (الإيديولوجية – Idiologie) والتي تنشئ الحروب، يقول (كانط): " يجب أن لا تقوم الحرب البتة، لا بينك وبيني (...) وإذا كان السلام بالنسبة إلينا مجرد أمنية غالية، فعلى الأقل لن نخطئ قط إذا اتخذنا كمبدأ لنا أن نصبوا إليه بدون كلل، الآن هذا هو الواجب"[2].

يظهر كتاب (كانط) "نحو السلام الدائم" سنة : (1795)، مصاغا على هيئة معاهدات دبلوماسية تتألف من:

- ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط السلبية للسلام.
- ثلاث مواد تصوغ الشروط الإيجابية العامة داخليا وخارجيا لقانون السلام دوليا.
- ملحق أول: يبحث من الناحية المادية المحضة في الطبيعة بوصفها ضمان السلام.
- ملحق ثاني: دعوا الفلاسفة في تنوير الدولة والتأكيد على علاقة السياسة بالأخلاق.

3-1- الحرية كشرط لسلام دائم.

أ- الحرية ونقد العقل الخالص.

[1] محمد المصباحي: فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، د(ط)، 2007، ص 119.

[2] كانط إيمانويل: نحو السلام الدائم، الرجع السابق، ص 13-14.

ينطلق العقل الخالص من ذاته وبذاته في ممارسة فاعليته لتحصيل المعرفة، بعيدا عن كل تجربة. لكن عليه أن يمتحن نفسه بنقد نفسه، لا في مجاله الرياضي أو الطبيعي وإنما باسم (الميل الطبيعي) عند كل عاقل في مجاله (الميتافيزيقا)، ما دامت الإجابة بعيدة أن تكون موضوع يقين عند سائر العقول، يقول (كانط): " أما فيما يتعلق بالميتافيزيقا فإنها قلما حققت تقدما حتى الآن"[1]. هذا والعقل يتفطن امتحانا لنفسه بأنه وفق ملكته الحدسية في (الزمان) و(المكان) يطبّق (مقولاته Catégorie) في شكل أحكام، قد وقع في تناقض، عندما قدّم برهانا صحيحا على القضية ونقيضها في وقت واحد.

يعود أصل التناقض إلى عدم التناسب بين الحقيقة القصوى التي يطالبها العقل للعالم وبين فهمه كملكة تضفي الموضوعية على الظواهر، وأهم نقيضة يقع فيها: "عندما يرى بأنّ العلّة ليست طبقا للقوانين الطبيعية هي العلة الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل الظواهر (...) وفي نفس الوقت يرى أنه ليس هناك حرية، وكل شيء في العالم يحدث طبقا لقوانين الطبيعة فقط"[2]، فالنقيضة هنا، هي وجه التعارض بين (علّة الحرية) و(علّة الطبيعة)، أضفى على العقل نوعا من الارتباك نتيجة وحدة التجربة التي لم تعد ممكنة بسبب سلسلة من الظواهر المستمرة، ترى من طرفه أنها بدأت من العدم وأنتجت انعدام العلاقة بينها، وهذا ما يجعلنا نستنتج ما يلي:

- **المعنى الكوسمولوجي للحرية وحرية الإرادة.**

يصرّح (كانط) أنّ للعلّة نوعان، أحدها ما يتعلق بالطبيعة التي تقترن فيها حالة بأخرى تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس، والأخرى بناء على الحرية، لكن بالنسبة للشروط الزمنية التي تستند إليها (علّية الظاهرة) فإن ما يحدث أو يتولد لا يكون إلا بعلّة هي الأخرى قد تولدت واحتاجت إلى علّة، وبالعكس تفهم الحرية بالمعنى الكوسمولوجي،

[1] Kant . E , critique de la raison pure, Traduction : A. Tremessagues et B. Pacaud, presse universitaire de France, Paris, 1905 , p54.
[2] Kant . E , critique de la raison pure,opcit, p400,p401.

يقول (كانط): " فالحرية بهذا المعنى (ترسندنتالية Transcendantale) محضة لا تتضمن بدأً أي شيء مستمدّ من التجربة ولا يمكن لموضوعها ثانيا أن يعطي بتعين في رأي التجربة لأن كل ما يحصل يجب أن يكون بسبب (...) وعلى هذا النحو لا يمكن أن نصل إلى اكتشاف أي جملة من الشروط المطلقة، فإن العقل يبتدع فكرة من تلقائيته يمكن أن تبدأ من نفسها الفعل"[1].

يؤسّس العقل على ما هو ترسندتالي مفهوم الحرية العملي، رغم أن تصوره للعالم في هذا السّياق هو نوع من العلّة التي لا علّة لها، هذا والمشكل يبقى بالنسبة إليه دائما معلقا، لصعوبة إمكانها أو تحققها، يقول (كانط): " الحرية بالمعني العملي هي استقلال (الإرادة) من (إلزام Obligation) نزوات الحساسية، إذ تكون (حسية) من حيث عرضه الانفعال، وتدعى حيوانية عندما تكون عرضة للاضطرار، والحق أنّ (الإرادة) البشرية هي (إرادة حرة)"[2].

- **المعنى السلبي والإيجابي للحرّية:**

تُعرَّف الحرية بالقياس إلى الكائنات العاقلة سلبا، لأن أفعالها مستقلة من الأسباب الخارجية، أما بالمعنى الإيجابي فهي الإرادة التي تشرع لنفسها وبنفسها، حتى وإن كانت من خاصيتها عدم تمثيل القوانين الطبيعية. إلا أنها تمثل قوانينها الخاصة، يقول (جوزيف فيالتو): " الإرادة كل أفعالها هي قانون نفسها، ليست إلا صيغة أخرى لهذا المبدأ: يجب ألا نفعل إلا وفقا لقاعدة يمكن أن تتخذ من نفسها موضوعا لنفسها قانونا كلّيا، لكن هذه هي صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية، وإذن الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد"[3].

[1] Daval Robert : la Métaphysique de Kant, presses universitaire de France, Paris, 1951, p545.
[2] Ibid, p 455.
[3] Vialatoux Joseph : la Morale de Kant, presse universitaire de France, Paris, 1963, p55.

ب- الحرية ونقد العقل العملي:

استطاع العقل بعد امتحان نفسه نقدا، أن يتحقق من عدم التدليل على الميتافيزيقا نظريا، فأصبح الآن أن يلتجأ إلى (العمل Pratique) من أجل هذا التدليل لزاما، لهذا نجد (كانط) يعود إلى (ميتافيزيقا الأخلاق La métaphysique des mœurs)، ويعمل على التفريق الحاسم بين الطبيعة و(الحرية) في المرتبة، يقول: "إنّ القوانين الأخلاقية les lois morale لا تفرض نفسها على العقل باعتبارها مجرّد دوافع نمليها علينا الطبيعة، بل باعتبارها نظاما مفروضا على إرادتنا فرضا"[1].

يتأكد العقل وهو يستعمل المعنى العلم للسببية كي ينجو من التناقض الذي يقع فيه بصورة محتومة، على نحو الجدل بين (الطبيعة) و(الحرية)، أنه وفق المرتكز المبدئي للخير الأسمى كمعطى للإرادة، يستطيع أن يعيّن موضوعه الخاص ألا وهو الفعل الحر. هذا والإرادة في حدّ ذاتها تتعين بشكل دائما أن تصلح أن تكون مبدأ للتشريح الكلي"[2]، أي المبدأ الذي يوضح أنّ الأفعال للإنسان العاقل لا تتعين بواسطة علل خارجية كالقوى الفيزيائية أو الإحساسات، كما أنّ الأنانية وحب الذات كلها تكون مطبوعة بطابع المعقولية.

إنّ الشعور المصاحب للتحكيم الأخلاق في أفعال الإرادة هو (الاحترام Respect) يتولّد من صورة القانون ولا علاقة له باللّذة والألم. وأم (الواجب Devoir) يقتضي هو الآخر موضوعيا أن تتم وفقا لهذه الصورة، أي أنّ الواجب هو في الأصل ما يسمو بالإنسان مرتبة أسمى من ذاته وفي غاياته بالاستقلال والحرية اتجاه ميكانيكا الطبيعة كلّها.

أعطى (كانط) على وجه الاستحسان فهما جديدا للإنسان، في شموليته وكونيته، نستطيع به أن نرى أنفسنا وبدون استثناء، لأنّ الفلسفة كما ينبغي لابد أن تعي دور (النقد)

[1] كانط إيمانويل: نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد شيباني، دار اليقظة للتأليف والنشر، بيروت، لبنان، د (ط)، 1996، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص 64.

وضرورته، هذا والنقد امتحان لا يهتم بفروع المشكلات وإنما بأصولها، لذا فالسلام ضالة كل واحد منا بأبعاده السياسية يتخطى أنقوم المجتمع والدولة معا بفعل طبيعة (العقل الخالص العملي) الذي يضع قانونا أخلاقي كقاعدة لأفعالنا الحرّة، (حرية معقولة Liberté intelligible).

2- (هيغل): الدولة ونهاية التاريخ.

1-2- (هيغل) رائد المثالية التاريخية.

يبدأ (العقل) الفلسفي بمراجعة أفكاره، وهذه المراجعة تأتي على سبيل العبث وإنما على سبيل الجدية والصرامة، في تحويل الأقوال التلقائية إلى ما هو علمي متين البنيان، أو إلى نسق متكامل تكاد تتحد مهمته في بلوغ الغاية، هذا و(المثالية الألمانية Idéalisme Allemande) من أهم ما مثلت هذا العمل وعيا منها بالدور المنوط بفلسفة التاريخ كمفهوم يتجاوب مع مسار وحركية الفكر لتحقيقه، يقول (محمد الشيخ): "هذا هو ما يميّز الفلسفة المثالية الألمانية طبقا لمبدأ أن نفكر معناه أن نتحاور مع الزمن"[1].

التفلسف له شرطه الحي، يقاس وفق المثالين بغاية العقل تبعا لميزانه في قراءة الفكر البشري. والغاية هي (المطلق L'abolu) في حدّ ذاته بإمكانه تصوّر كل الأحداث البشرية على أنها تتشابه تشابها منطقيا ومعقول. أيّ وكما يرى (ليبنز Leibniz 1646-1716م) أنّ الأحداث ما هي إلا حقائق يراها العقل ويتأملها على شكل جواهر أو (مونادات Monade) يقول: "وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما يمكن أن تحيلنا إليه فكرة المونادا من أنه يوجد كل واحد بذاته ومن أجل ذاته أيا كانت صلاته مع الآخرين، وكل واحد هو وحيد من ناحية موضعه النوعي في المجموع من الوجود الاجتماعي"[2].

[1] الشيخ محمد: فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 119.
[2] المرجع نفسه، ص 95.

يقصد بالمطلق لدى بعض المثاليين عل أنه (الله) الذي خلق العالم بإرادته، والعالم ما هو إلا حياة العقل الواحد تخلقه النفوس، إذ تتحقق هذه الإرادة تبعا لقدرة الإنسان التأملية وهو يجعل من الزمن محوره الأساسي لتحاور، بحكم استخدام (الله) حياة العقل كجزء منه. وهذا تقريبا ما أكده (فيخته Fichte 1762-1814)، يقول محمد الشيخ: "إنّ (الله) عند فيخته ليس مسلمة وإنما يعترف الوعي العميق بوجوده وبأنه إرادة تتحقق من خلالنا"[1]. لكن مثل هذا الأمر المثالي المطلق يجعلنا نتساءل في نفس الوقت عن الأمر الواقعي المطلق، وإلا سوف يكون الإقدام على فعل التفلسف سوى مضيعة للوقت لا طائل منه؟ ... ثم كيف يجيبنا (هيغل) على هذا التساؤل؟

نجد (هيغل) ونحن نتأمل مواقفه الفكرية كطرف يتمسك بحبل الفلسفة التاريخ، وهو يقرأ ويتحاور مع الأفكار، لذا كانت إيمانيته قائمة على مركزية الفكر في الحياة والتاريخ مبررا براعته في استخدام (الجدل) استخداما فعالا، هذا ومثاليته إنما هي مثالية تاريخية ترتبط بالواقع المحسوس أو الملموس البناء بقوانينه وتنظر إلى بعض مواقف الماضي على أنها تمهيدات تتسلف البناء الفلسفي، إذ يعلق (روجي غارودي R. Garaudy 1913– ؟) على ذلك قائلا: " إنّ مثالية (هيغل) تفترق عن مثالية (فيخته) وغيرها من المثاليات التأملية، من حيث أنه لا يفرض فكرة على التاريخ وإنما هو يصوّر العلاقة الجدلية بين المثالي والواقعي (...) لهذا نجده في دراسة العقل في التاريخ يعرّف عظماء الرجال يعرّفون متطلبات اللحظة الراهنة، أو ما هو ضروري فيها. فالمثالي ليس بعيدا عن الواقع وليس خلقا تعسفيا للفرد، ولا حيا من السماء لكائن مفارق يقع في ما وراء، وإنما هو على العكس ما يوجد فيه من واقعي إنه العقلانية الداخلية للتاريخ"[2].

[1] المرجع نفسه، ص 124.

[2] يحي الملاح هشام: المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 313.

يرى البعض في (هيغل) على النقيض أنه لم يكن يسعى إلى تقديم تفسير عقلاني بشري لتاريخ، لأن أفكاره جاءت في ثوب ديني، يقول (حسين مؤنس) :"إنّ الروح أو العقل أو الفكر الذي تحدث عنه (هيغل) ليس العقل أو الفكر الإنسانيين العاديين، وإنما هو العقل الأعلى الذي يوجه الكون، وهذه الفكرة تنبعث من الإيمان الوثيق بالمسيحية"[1].

2-2- الدولة كتجسيد للروح المطلق وكنهاية للتاريخ.

أ- عقلانية التاريخ:

أضحى التاريخ مع (هيغل) كجزء لا يتجزأ من المباحث العامة للتنظير العقلي، وذلك بسبب الوسط الثقافي لعصر الأنوار الذي طبع تفكيره بخصائصه. إلى جانب انحداره من الطبقة (البورجوازية Bourgeoisie)، الطبقة التي أرست دعائم التجسيد التاريخي للعقل باعتبارها له كونيا، يقول (إنجلز 1820-1895 Engels): "إن فلسفة الأنوار والإعداد الإيديولوجي للثورة الفرنسية Révolution Française كانت تطمع إلى أن تحقق فيها وبها حكم العقل، ولكننا نعلم اليوم أن هذا العهد لم يكن سوى عهد البورجوازية المثالي"[2]، إلا أن (هيغل) يرى في (العقل) بالمعنى الأنوار ضرورة، ولكنها مجردة مادامت فارغة من محتواها الواقعي، لهذا يجب أن نتبع طريق العقل في جدله الصحيح لفكره، والمناسب لتحليل وتركيب ما يمكن به عقلنة الواقع والتاريخ في:

- **العقل الذاتي:**

يسمى العقل الذاتي (الروح الذاتي) أو النفس التي تعبر عن وجودها عن طريق الجسم، والمرتبطة بشروطها الطبيعية، وهو الممهد الأساسي للجدل بين الإنسان وأوضاعه

[1] المرجع نفسه، ص 320.

[2] طالب محمد سعيد: الدولة الحديثة والبحث عن الهوية، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص195.

السائدة لتحقيق رغبة نيل الاعتراف بين العبيد والسادة بأن لكل واحد منهم ماهيته تكمن في الآخر، يقول (هيغل): "إن الشيئية التي تلقت شكلها وصورتها بالعمل ليس أي جوهر سوى الوعي، وعلى هذا النحو لدينا شكل جديد للوعي الذاتي، ويكون لدينا وعي يفكر أو وعي حرّ"[1].

- **العقل الموضوعي:**

يؤّسس الروح الموضوعي على مفهوم الحرية، بواسطة تعقل الموضوعات الداخلية والخارجية على سواء، بدأ من (الحق المجرد) ثم (الأخلاق الفردية) وأخيرا (الأخلاق الاجتماعية)، إذ يعتبره (هيغل) امتثالا من المحتوى الباطني والقوة المحركة للعلاقات الحقوقية، مع العلاقات المادية والسياسية أيضا، هذا ويمكن أن نتبع مساره على الشكل الآتي:

- **الحق:** وهو الشكل الجوهري والضروري للحرية، بل أفضل تعبير عن الملكية، حيث تصبح الإرادة مضمونا لشيء ما ماديا، يقول (هيغل): " الإرادة هي حق التملك لكل الأشياء من قبل الإنسان"[2]، أي بمعنى أنه ما دام الفرد على علاقة بالأشياء تعاملا فهي من نصيبه امتلاكا، حتى تترجم حريته بقانون يحمي حقه في الملكية، إلا أن (هيغل) من ميزته أنه حدد طبيعة هذه العلاقة في:
  - علاقة الفرد بالأشياء بوصفها أدوات له أو ممتلكات.
  - علاقة الأشياء بإرادة الفرد وما ينتج عنها من فقدان الحرية.
- **الأخلاق الفردية:** يستطيع الفرد تبديل ما يملكه أو بيعه أو حتى التنازل عنه عن طريق (العقد) وتحت رحمة الدولة، وقد يحدث الضدّ أن يغتصب أحد ما ملكه فتحدث

[1] نازلي إسماعيل: الشعب والتاريخ، دار المعارف، مصر، د(ط)، 1982، ص 136.
[2] المرجع نفسه، ص 138.

الجريمة نتيجة معارضة الإرادة الجزئية للإرادة الكلية، إلا أن العقاب هو نفي لهذا التعارض مع ما ينبغي أن تكون عليه الإرادة، وتلك هي الأخلاق الفردية"[1].

- **الأخلاق الاجتماعية:** وفيها تقوم الوحدة الحقيقية بين الضرورة والحرية، تتطور وتتجلى صورتها وواقعيتها الموضوعية في الأسرة والمجتمع المدني، ثم الدولة السياسية، يقول (هيغل): " فلم يبقى سوى التحقق الفعلي في مسار التاريخ العالمي، وهي القوة العقلية المحققة لذاتها وأن الدولة هي الروح الموضوعي وقد تموضعت، وأن الواجب الأسمى للفرد أن يكون عضوا فيها"[2].

- العقل المطلق:

يختصر العقل المطلق في الدين وعلاقته بالفن والفلسفة، هذا والدين يهدف إلى اعتبار (الله) السيد المطلق أو يعتبره (هيغل) العاقل والمعقول لذاته، عاقلا في العالم ومعمولا به، وأن نصبح نحن دعامة الإدراك الأعلى وحقيقته، في حين أن الرفعة والسمو كذلك للفن في الفلسفة التي هي "بمقدار ما تكون علاقة بذاتها لتدل بطريقة شديدة على العموم، على نمط وجود الروح"[3].

ب- تحقق دولة الحرية:

يجمع النسق الهيغيلي التاريخ والسياسة، بجوانبه وأبعاده لكن بالاعتماد على محور واحد، ألا وهو الروح المطلق. إلا أن البنية العامة للنظام الفلسفي لدى (هيغل) تنتج بأن الوجود السياسي والحكومي المعاصر له، يجب أن يلغى من قبل محصلات أعلى للروح، فالتقدم الاجتماعي لا يمكنه أن ينغلق ويكتمل أبدا بحياة (دولة الحرية) كما يفهمها هذا

[1] هيغل: أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة لطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1981، ص32.

[2] المرجع نفسه، ص 86.

[3] ولد قاسم يعقوب: الحداثة في فلسفة هيغل، مركز الشباب، مصر، ط1، 2003، ص 85.

الفيلسوف، فكيف نفسّر ذلك؟ وهل التطور (الديالكتيكي) للروح غاية سياسية؟ أو أن هذا التطور سوف يجري لا في الأشكال السياسية باعتبارها غير كافية لتحلّ محلها أشكال الروح؟

إن تفصيل علاقة الدولة مع الروح هو تفصيل في علاقتها مع الحرية، يقول (هيغل): " إنّ ماهية الروح عكس ماهية المادة، فإذا كانت ماهية المادة الثقل، فإن ماهية الروح هي الحرية، والروح لكي تكون حرّة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أي أن تكون هي بالذات والموضوع معا"[1]. هذا والعلاقة نفسها تظهر الشكل الفرداني للدولة كموجه قومي في الفن والقانون، كما تظهر الشكل الكلي والعالمي على أنها محصلة التاريخ وغايته، أي بمثابة "الفكرة الكلية بوصفها جنسا وكقوة مطلقة أعلى من الدولة الفردية، إنها الروح وقد وهبت نفسها التحقق الفعلي في مسار التاريخ العالمي"[2].

يعتبر (الفن Art) بمثابة التجليات الأولى للروح من حيث هي فكرة بطريقة لا تتعامل مع التصورات المجردة، بل تجمع لها العينات الحسّية، يقول (هيغل): "الجمال هو تجلي الفكرة بطريقة حسّية"[3]، لها بالمعنى (الديالكتيكي) شكلها ومضمونها، هذا وبنيتها المقولاتية عبر أنواعها في (الفن الرمزي) مع الشرق القديم، مرورا بـ (الفن الكلاسيكي) مع اليونان إلى غاية (الفن الرومانسي) كان يعتبره (هيغل) بمثابة تعاظم وتطور للمضمون طيلة امتداد وجوده عبر التاريخ.

يبلغ الإنسان حقيقة (الله) بطريق الدين، وهي نفسها الطريقة التي يبلغ بها ماهيته عبر حركة فكره وصيرورته، أي هو الإدراك الذي مرّ بتحولات عبر مختلف العصور حتى

[1] هيغل: العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د(ط)، 1986، ص 87.

[2] بدوي عبد الرحمن: فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1996، ص178.

[3] هيغل: فكرة الجمال، ترجم ة: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، د (ط، ت)، ص 139.

أصبح (في ذاته) ومن (أجل ذاته)، يقول (فرانسوا شاتليه): "والتاريخ الديني شأنه شأن التاريخ الفني، هو التحليل الديالكتيكي لمفهوم ما وهو فلسفة التاريخ جزئية تدرس اللحظات المختلفة من صور الإنسان عبر الإيديولوجيات الدينية المتتالية"[1].

تكلل نظام (هيغل) بالفلسفة حيث يتحول (الديالكتيك) بشكل (من ذاته) إلى (من أجل ذاته) ليقترب من نقطة النهاية، نقطة اتحاد الذات والموضوع في الوحدة الكلية المطلقة، والتي تعبر عن الوعي الاجتماعي للحرية. إلا أن (هيغل) في نظرنا ألَّه الدولة وجعل منها "أعظم المؤسسات وأكملها على الأرض، لأنها تمثل (الله) و(المطلق) وهي أكمل درجات تحقيق الحرية والوعي"[2]، أي بمعنى ربط تقديس (الحاكم) بتقديس(الدين) رغم موقفه من الفلسفة، باعتبار الحاكم العنصر الأساسي في سلطة العرش للمطلق تتجسد فيه السيادة، يقول: " السّيادة في بادئ أمرها هي الفكر الكلي لهذه المثالية، ولا تصبح وجودا محققا إلا بوصفها ذاتية واثقة من ذاتها كإرادة مجرّدة"[3].

إنّ (السيادة) هي استقلالية الدولة ورمز الحرية، لا يتعامل معها العقل بمجرد ترف فكري أو تأمل منطقي خالص، بل بمعاينة قلب الأحداث لتحقيق المواطنة، لذا فالحرب لها بعدها العقلي والأخلاقي بالنسبة للعقل وهو يمتحن وعي المواطن بمواطنته وحريته، ومدى التضحية والوفاء منه لاستقلال الدولة وإرادتها، يقول: "فكما تحمي الرياح البحر من الكسل، تحمي الحرب الشعوب من السلام الدائم الذي تغرق فيه"[4].

يكتمل نسق الروح وتتحقق الدولة العالمية، بعد تأمل العقل في ذاته وهو يتجلى عبر تاريخه ديالكتيكيا، في جميع مجالاته (الفن– الدين) إلى أن يصل إلى (الفلسفة) التي

[1] فرانسوا شاتليه: إيديولوجيا الإنسان، ترجمة: خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2002، ص 81.

[2] هيغل: أصول فلسفة الحق، المرجع السابق، ص 638.

[3] المرجع نفسه، ص 369.

[4] المرجع نفسه، ص 218.

تلخص هذه الحقيقة منه وبواسطته: أنّ دولة الحق والقانون عقلانيا هي صورة الفكرة الشاملة للعقل وواقعه، وجودا ومعرفة، وهذا بالطبع يعد نقدا للفلسفة الكانطية التي بقدر ما بشّرت بذات تتطلع إلى الصدق العقلاني لفكر مع الصدق الشمولي للحرية، بقدر ما أغفلت الجانب الواقعي لهذا الصدق، وكذلك نقدا لدولة العقد لأنها لم تقم إلا بحتمية الميول والأهواء، في حين كان من اللازم أن تقوم على ضرورة الوعي بمبدأ الوجود العقلي النهائي ولا المفارق المستخلص من التاريخ.

الفصل الثاني

العلوم الاجتماعية والتغيير السياسية عند مدرسة فرانكفورت

المبحث الأول: النزعة الوضعية والسياسة قبل مدرسة فرانكفورت.

المبحث الثاني: مدرسة فرانكفورت ونقد النزعة الوضعية.

المبحث الثالث: التغيير السياسي.

المبحث الأول: النزعة الوضعية والسياسة قبل مدرسة فرانكفورت.

أصبح من الأمور البديهية معرفة مدى تصور الفيلسوف للسياسة والمجتمع بدرجة دفاعه عن العقل، العقل الذي بإمكانه أن يحقق الوحدة الكاملة بين الإنسان الذي به وفقط استمد طاقة التفكير بعيدا عن الحيوانية، مع الوجود السياسي للحرية وهذه الحقيقة لا يجب مع (هيغل) أن تكون على حساب التصورات وإنما تستخلصها الفلسفة من وقائع العقل في حدّ ذاته أثناء مسيرته التاريخية، لكن تطور العلم الحديث جعل هذه الحقيقة من منظوره وليدة حتمية مبهمة "بل يجب أن ترجع إلى تطور نظرته للواقع الطبيعي والاجتماعي"[1].أي أن الوضع الذي آلت إليه المجتمعات الإنسانية، خصوصا الغربية منها لا يمكن أن يفهم إلا تبعا لوقائع العقل العلمي، وهو يفسر الطبيعة دون أن يتناقض ذالك التفسير مع ظواهرها. وأما العقل الفلسفي فهو بخلاف ذالك، لان الحقيقة الاجتماعية المرجوة منه ليست لها أي صلة بالواقع.

إن الخاصية الجوهرية للمجتمع السياسي لا تعود إلى منهج فلسفي حدسي، وإنما إلى مجموع (الخطابات العقلانية العلمية Discours rationnelles scientifique)، أو إلى ثمار (العقل الوضعي): حيث سلوكياتنا الاجتماعية والسياسية مصيرها يكون قائما على التنظيم العقلاني، نحو الهدف الذي يرتكز أساسا كما يقول (آرون ريمون Aron Raymond): "على القيمة، أي على الحكم يحترم ويقدر الحقيقة المدعمة بالواقع والحجج الصادقة صدقا عاما"[2]. أي أن الحكم الصادق على أفعالنا ككائنات اجتماعية وسياسية.أنها أفعال عقلانية، تعود في حقيقة الأمر إلى ما هو عقلاني في معارفنا العلمية.. وهي المعارف نفسها التي تعتبر كأداة للاستمرارية من طرف الإنسان في مواجهة الطبيعة، والمبررة تبريرا منطقيا.

[1] بليمان عبد القادر : الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 151.

[2] Aron Raymond : les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, paris, p963.

عمل (أوغست كونت Auguste Conte 1857-1798) على هذه القيمة في صلب العلاقة بين الفلسفة والعلم، لكي يعطى تصورا جديدا للسياسة الاجتماعية، وفق تنظيم عقلاني يبدأ بطرح مشكلة العقل، من خلال (قانون الذات– Lois du Sujet) أو (قانون الحالات الثلاث) يقول: " وبدراستي التطور للتاريخ الإنساني في مجالات نشاطه المتعددة منذ انطلاقته الأكثر بساطة حتى يومنا هذا، فقد اعتقدت بأنني اكتشفت قانونا كبيرا أساسيا (...) يرتكز على أن كل مفهوم من مفاهيمنا... كل فرع من معارفنا يمر بالتعاقب بثلاث مراحل نظرية مختلفة ومتضادة: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية المجردة، المرحلة العلمية أو الوضعي[1]، وكذا البحث عن الاتساق المنطقي للمعارف خلال عرض (قانون تصنيف العلوم Classification des sciences) شريطة أن يكون كل علم بلغ مراحل تطروه الحالة الوضعية.

أدخل (كونت) إلى جانب العلوم الوضعية علم الاجتماع Sociologie، لأن هذا العلم يسمح بتحقيق التجانس في طرق التفكير ويقدم جملة الاعتقادات اللازمة لاستخراج الشروط الموضوعية التي تفرض أن المجتمع السياسي تحكمه علل مطلقة أو غايات بعيدة، هذا وعلى نحو أفضل يمكن فهم مهام الفلسفة الوضعية، حين كانت كرد فعل على الاتجاهات النقدية الألمانية الممثلة في المذهبين (الكانطي) و(الهيغيلي)، هذان الفيلسوفان: السياسة عندهما هي ذلك العالم المشحون بدلائل ومعاني تتجاوز الواقع وتتعداه إلى فلسفة (طوباوية L'utopie).

نجد إلى جانب (أوغست كونت)، (ماكس فيبر Max Weber) ومعه الموقف العقلاني السوسيولوجي "يعارض كلا من (كانط) و(هيغل) بناء فلسفة لتاريخ"[2]، أي معارضة تلك

[1] مؤلف الطاهر: العقل الوضعي عند اوغست كونت، إشراف الدكتور الزاوي بغورة، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية 2008/2007، جامعة قسنطينة، الجزائر ص 32.

[2] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 152.

النظريات والأنساق العقلية التي تتصور العالم ومصير الإنسان السياسي والاجتماعي، وفق صيرورة تاريخية عالمية في اتجاه واحد وصوب هدف نهائي يمكننا (التنبؤ Prédiction) به، لذ يجب إزاحة هذه الأنساق إلى خانة المعتقدات واللاعقلانية لأنّ نهضة المجتمع السياسي الأوربي هي في جوهرها بالنسبة لرأي (فيبر) مرحلة التنظيم العقلاني القائم على النظر إلى حقائق العالم الخارجي بفضل العلم التجريبي، يقول (بيلمان عبد القادر) : "لقد طرح (فيبر) في محاضرته (مهنة وازدهار العالم Le métier et la vocation du savant تصور اسماه تعرية العالم Désenchantement du monde باعتباره اعتقادا بأن كل ما يصدر في هذا العالم الدنيوي يخضع لقوانين يمكن للعلم كشفها وللتقنية التحكم فيها"[1].

تجاوزت النظرة الوضعية بفلسفة العلوم الاجتماعية السياسية الكونية، التي اعتمدت على الوعي، لأن الإنسان لا يمثل (الوعي الكلي) وإنما وظيفة في نسق ونظام اجتماعي، هذا ونجد (فيبر) يعيد النظر في السلطة العقلانية ليعتبرها تقوم على معايير قانونية في ضوء الدولة كنسق وضعي أعلى، ومن هنا نتساءل: إذا كان العلم يتطور ويؤثر على الفلسفة، فإلى أي مدى يخدم هذا التأثير قضايا المجتمع؟ وهل حجة حقائق العلم التجريبي كافية لتبرير مشروعية النسق السياسي؟.

1- (أوغست كونت): علم الاجتماع الوضعي والسياسة.

أ- نقد المذهب الكانطي والهيغيلي:

تحمل الفلسفة عند (كونت) معنى الإصلاح الإيجابي والمحافظة Conservation، لكن (الفيزياء الاجتماعية والقوانين الضرورية) التي تحكم الواقع كله، هي الواقعة النهائية التي فرضت نقد المضمون الميتافيزيقي والسلبي لسياسة عند (كانط) و(هيغل) بالرغم من تلك المحاولة التجديدية التي قامت بها (الكانطية) عندما أعادت النظر في قيمة الفلسفة على

[1] بليمان عبد القادر ،المرجع نفسه، ص 153.

حساب العلم النيوتيني، وكذا توسيع وتنويع عناصر العقل كأداة منظمة تضفي الطابع التركيبي على المعرفة، لإخراج الإنسان من وطأة الانتماء وقذارة الحروب إلى مواطنة كونية عالمية، إلا أن هذا الفكر يبقى سوى التعبير عن "فلسفة ميتافيزيقية"[1].

نظّرت الفلسفة (الهيغيلية) إلى المجتمع والدولة معا، على أنهما تاريخ عالمي، بالسلب ما دامت أنها أخضعت "الواقع لعقل متعال ونفت كل واقع لا معقول ولا عقلي"[2]، مقتصرة على (الصور Formes)المنطقية دون أن تصل إلى مضمون الأشياء الفعلية، هذا والفلسفة الوضعية بالمعنى الإجرائي تقف أمام الجدل الهيغيلي لأنه نموذج لكل سلب وهدم لما هو معطى، منتقلة فيه إلى نقيضه، دون أن تكون على وعي بالضرورة الموضوعية لظواهر العالم، على أنها موضوعات محايدة تحكمها قوانين لا أسباب وغايات مفارقة، يقول (كونت):"إنّ روح المذهب الوضعي تنحصر في الابتعاد عن المعرفة التجريدية"[3].

ب- مفهوم العقل من خلال قانون (الذات – تصنيف العلوم):

إن معنى (الكونتية Comtisme) هو معنى العقل اللامعتبر في ذاته، بل ما يعبر عن العلاقة الفاعلة بين الذات والعالم، لا تفهم بمنطق المعرفة القبلي ما دامت متجلية في الأعمال والأنشطة والآثار، لهذا يجب أن يدرس العقل حتى يمكن أن يكون (الحكم Jugement) عليه بعدي، ضمن السّياق الابستمولوجي التاريخي باعتباره يتكون ويتطور في علاقته مع الشروط الموضوعية التي تحدد فاعليته. وبهذا نجد (كونت) يعارض (مقالة في المنهج Discours de la méthode) للفلسفة الديكارتية لأنها تفرض على العقل أفكار ومقولات قبل أن يبدأ نشاطه، بل هي (تأملات Méditations) بلا موضوع، وما فعله

[1] مؤلف الطاهر: العقل الوضعي عند اوغست كونت، المرجع السابق، ص 31.

[2] المرجع نفسه، ص 32.

[3] Comte Auguste : Discours sur l'esprit positive, Edition librairie Schleicher frères, paris, 1992, p21.

(ديكارت) هو تصور منهج عام في ضوء (الكوجيتو–Cogito) كأساس لكل العلوم وفق نسق افتراضي استنتاجي على نموذج العلم الرياضي إلا أنّ (كونت) لا يرفض مقابل ذلك إمكانية تأسيس مقالة في المنهج تنطبق على جميع العلوم، لكن حتى تصير وضعية بما فيها علم الاجتماع.

يخضع التاريخ (العقل البشري) لقانون تطوره الأساسي، والذي يتمثل في (قانون الذات– أو الحالات الثلاث)، بحيث تكون الطريقة المناسبة لدراسة هذه المراحل، هي الطريقة (الديناميكية– Dynamique) خلافا للطريقة (الستاتيكية– Statique)، لأنّ الأولى: تأخذ بعين الاعتبار فعل وظيفة الذهن، أما الثانية: تتعلق بالوجهة التشريحية وما يتعلق بالتركيب العضوي، يقول (كونت): " وبالنظر إلى الوظائف العقلية من وجهة نظر ديناميكية، كل شيء يردّ إلى دراسة المسار الفعلي للذهن الإنساني وهو يعمل، هذا بواسطة ملاحظة الطرائق المستعملة للوصول إلى المعارف المختلفة (...) وبواسطة هذه المرحلة العميقة لهذه الوقائع وحدها يمكننا أن نصل إلى معرفة القوانين المنطقية"[1].

تتجه الذات الإنسانية في المرحلة (اللاهوتية Théologie) تلقائيا نحو الطبيعة الداخلية للكائنات مفسّرة إياها تفسيرا (لاهوتيا)، أي بمعنى خرافيا وأسطوريا، لكن الذهن البشري يسير ببطء ويستطيع أن ينمو، بغير طريقة فجائية، لهذا تكون المرحلة الميتافيزيقية حلا وسطا غير نهائي، بل آخر صورة تشكلت بها المرحلة اللاهوتية، يقول (كوت): " ليست سوى تغير بسيط عام للمرحلة اللاهوتية، فإن المحرضات فوق الطبيعة تستبدل بقوى مجردة، أي بكائنات حقيقية موجودة في الكائنات المتعددة في العالم"[2].

[1] Comte Auguste : cours de philosophie positive introduction et commentaire : parch. Le verrier, librairie Garnier Frères paris, 21.
[2] Ibid,p26.

يعترف الذهن البشري بأن المفاهيم المطلقة في المرحلة (الوضعية – Positif)، لا يمكن الحصول عليها، لان سؤال أصل ومصير العالم هو مجرد عن حدود العقل الوضعي التجريبية موضوعا ومنهجا. لهذا يضع (كونت)على حساب هذه الحدود خطة لـ (تصنيف العلوم –Classification des sciences) تركيبا، تبعا لمبادئ الدور المعرفي الذي يكون لأي علم ضمن النسق العام للمعارف، يقول: "فنتيجة هذه الاعتبارات (...) ليست كل معرفة قائمة علما، لأنها تصبح كذلك إلا إذا بلغت المرحلة الوضعية من تطورها"[1].

فرض التطور الكرونولوجي للعلم على (كونت)، نظاما تراعى فيه قيمة العلوم من حيث المستوى والدرجة تراتبيا، وكذا العلاقة المنطقية بين كل علم وآخر، كالرياضيات بالنسبة لـ (علم الفلك)، لأن هذا الأخير مكّن نفسه من أن يكون نموذجا للعلم الطبيعي بالاعتماد على التحليل الرياضي، أي عندما درس الظواهر الميكانيكية المتعلقة بالأجسام السماوية على أنها ظواهر هندسية.

هذا ويضع (كونت) بعد (علم الفلك)، (علم الفيزياء) ضمن قائمة العلوم التي تدرس الأجسام الغير عضوية كالكيمياء، يقول:" إنّ الظواهر التي تدرسها الكيمياء باعتبار ظواهر الفيزياء تهم كل الأجسام، في حين ظواهر الكيمياء تتعلق ببعض الخاصيات الجزئية[2].

تأخر (علم الفيزيولوجيا) في بلوغه المرحلة الوضعية، إذا قارناه بالعلوم المصنفة والمرتبة في نظر (كونت) نظرا لتعقيده كاختصاص ما دام على قرب من الإنسان إلى جانب دراسته للظواهر العضوية الحية، وبما أن (علم الاجتماع) ذو أهمية قصوى في المشروع أو (الخطة العلمية لإعادة تنظيم المجتمع Plan des travaux scientifique pour réorganiser la société)، تم تصنيفه بعد (علم الفيزيولوجيا)، لأنه الوسيلة الوحيدة لرفع الفوضى والاضطراب، ولأنه يخلق الانسجام بين التقدم والنظام، فـ (كوت) منذ البداية أعاد

[1] Ibid, p150.
[2] Comte Auguste : cours de philosophie positive, opcit,p151.

النظر في نسق المعرفة الإنسانية، حتى يكون (علم الاجتماع) علم اكتمال نسق المعارف الوضعية.

ج- السياسة الوضعية:

تولدت عند(كونت) فكرة الإصلاح الاجتماعي عن طريق الإصلاح العقلي، وما دام أنّ هناك وحدة عميقة بين ما هو علمي وما هو سياسي، نجد أنّ هذا الفيلسوف قد راهن على إعادة النظر في (نظام المعرفة) مراهنة عقلانية لحل المشكل السياسي، الأمر الذي يطرح بدقة الدور الحقيقي لعلم الاجتماع وطبيعته بالنسبة لمجمل الفلسفة الوضعية. هذا وأهم المشاكل السياسية: "الأنظمة الملكية التي تقوم على مبدأ (الحق الإلهي) كأساس لتوحيد المجتمع، في حين العقل الإنساني قد تجاوز المرحلة اللاهوتية أو الميتافيزيقية بسبب تطور المعارف العلمية"[1]، أي بمعنى أنّ هذا المبدأ لا يمكن البرهنة عليه علميا، كذلك الأمر بالنسبة للأنظمة المطالبة بالديمقراطية، تعد ذات طابع ثوري لأنها تغلب (الحق) على (الواجب)، كما تغلب (حقوق الفرد) على (حقوق الجماعة).

إنّ المبدأ الذي تقوم عليه أنظمة الحكم هو جوهر المشكل السياسي في نظر (كونت)، يجب وضعه كموضوع لعلم الاجتماع والإقبال عليه بالدراسة الديناميكية: التي تكشف المضمون الضروري للأشكال الاجتماعية لكل مرحلة من مراحل التاريخ، والتي تهتدي إلى العلّة الضرورية لتطور السياسي لقانون التطور العقلي.

تقتضي (بنية المجتمع- La structure de la société) في نظر (كونت)، وجود (السلطة الزمنية) و(الروحية)، لهذا يفرض (العقل الوضعي) الدراسة (الديناميكية) المتداولة من الوعي بالخطر الذي أحدثته الأزمنة الثورية للمجتمع، إذ نجد (كونت) يرجع أصل الأزمنة إلى الاختلاف العفوي الذي طرأ على تنظيم السلطة الروحية ابتداء من القرن الرابع عشر،

[1] مؤلف الطاهر: العقل الوضعي عند اوغست كونت، المرجع السابق، ص 170.

والذي من نتائجه في القرن الخامس عشر ظهور (البروتستانتية) وعن (فلسفة الهوبزية) تفرعت كل الأفكار السياسية للقرن الثامن عشر، الهدامة للسلطة الزمنية وللسلطة الروحية.

تعتبر المرجعية القائمة على علم الاجتماع، بمثابة المحدد الأساسي للمبادئ العامة لسياسة الوضعية، بحيث تلعب دراسته (الديناميكية) دورا تربويا وتعليميا – لا نقديا وثوريا– لأنها تستطيع أن تعلمنا ماذا يمكن أن تكون عليه اليوم هذه السلطات. وهناك مبدأ عام يفرضه العقل الوضعي: هو أن المؤسسات الاجتماعية أن تضمن مدلولات حرة ومثالية، كما أنها لا تتكون من إنشاء اعتباطي من طرف المواطنين أو الزعماء، فالمجتمع هو كائن حي ومتحرك، ولكنه في نفس الوقت يتحرك ضمن حدود ووفقا لقوانين ثابتة"[1]. هذا ويترتب على هذا المبدأ نتائج أهمها:

- استعادة السلطة الروحية تمنح السيادة للعلماء، لأنّ الجدارة العلمية هي السلطة الوحيدة والقادرة على ضمان وحدة المجتمع، وأما السلطة الزمنية فهي للمنفذين الاقتصاديين والإداريين، يقول (كونت): "ولعلّ الحالة اللاهوتية من الفكر: السلطة الروحية تكون ملكا للكهنة، والميتافيزيقية: تكون ملكا للفلاسفة، وفي الحالة الوضعية: تكون ملكا للعلماء"[2].

- اعتبار الإصلاح السياسي والاجتماعي يقوم على الأخلاق: إذ هي حلقة ربط بين (المجرد والمحسوس– Une Articulation entre l’abstrait et le concret) عند (كونت)، فكما اجتهد على رفض البحث في العلل والغايات القصوى، اتجه في إعطاء نظرة أخرى للأخلاق، على أنها ظواهر واقعية تهدف إلى إقامة حياة اجتماعية على أساس من المحبة

[1] Conte Auguste : cours de philosophie positive, opcit, p 597.
[2] Ibid, p 119.

الإنسانية وتغليب (الغيرية L'altruisme) على (الأنانية–L'égoïsme)، والاعتماد في دراستها على الملاحظة لا على الخيال"[1].

2- (ماكس فيبر) : العلوم الاجتماعية وتحديد السلطات.

أ- من (هيغل) إلى العلوم الاجتماعية:

يعتبر (ماكس فيبر) في ضوء (الفلسفة العقلانية الألمانية)، أكبر مجدّد ورائدا مؤثرا على (فلسفة العلوم الاجتماعية)، لأن توجهه المنهجي، يُلح على (استقلالية Autonomie) علم الاجتماع بجعله علما لفهم النشاط الاجتماعي، دون أن يخضع (الأخلاق) و(السياسة) إلى مقتضيات (العقل الوضعي– Raison positive)، كما فعل (كونت)، ولكن على العكس في فصل الوضعي عن مناقشة القيم، لأنها موضوع يصعب الإجماع عليها ولا موضوعا للخطاب العقلاني العلمي"[2].

حاول (فيبر) إزاحة التمثلات التي تعرقل العمل العلمي بجعل (السوسيولوجيا) علما وضعيا، كما هو الشأن بالنسبة إلى (دوركايم) أو (باريتو) من خلال وضعه حلولا لأهم المشكلات الابستمولوجية كالسببية وعلاقتها بالصدفة أو الحرية، فالعلوم الاجتماعية تبعا لرأيه وقعت في مزاعم (الطرح التاريخاني): الذي يفرض (الشمولية Totalisation) لتجربة التاريخية. وبالتالي وقوع العقل في تناقض تاريخي، وهذه الإزاحة لم تكن لولا عودة (فيبر) إلى النقدية الكانطية، رغم معارضته لفلسفة التاريخ عند (كانط)، التي بررت موقفها من (العقل) بطابع تنبؤي أثناء مسيرته التاريخية، حين يستطيع به الإنسان، تجاوز السياق الحيواني لوجوده، وتجسيد القيمة السياسية الكبرى لسلام الدائم أثناء هذه المجاوزة.وتقودنا إذن ابستمولوجيا (فيبر) إلى (نقد العقل المحض) أين ظهر (الديالكتيك الترندسندتالي) وكيف أنّ العقل يتيه في المتعالي حالما يخرج من حدود التجربة الممكنة، فهذا الديالكتيك

[1] مؤلف الطاهر: العقل الوضعي عند أوغست كونت، المرجع السابق، ص 181.

[2] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 36.

يشكل نموذجا خصبا لنقد الإيديولوجيات في العلوم الاجتماعية، وبنفس القدر الذي اختزل فيه (كانط) الكوسمولوجيا العقلية إلى جملة من الأطروحات المتعارضة، وعلى أنها وهمية بالنظر إلى ادعائها المشكل الإبستمولوجي للعلوم الاجتماعية، أي ما يتعلق بتناقضات العقل التاريخ.

يقع العقل في تناقض عندما يلجأ إلى التفسير السببي للظواهر التاريخية، مطالبا بذلك وحدتها العقلانية لكي يكون التاريخ كعلم ممكن. هذا والتناقض يظهر في استبعاد الحرية ضمن التفسير العلمي لاستنباط توقع (قبلي– Apriori) لتعاقبات التاريخ الفعلي من جهة، ومن جهة ثانية: في مقابل الطبيعة الخاضعة للقوانين (الحتمية Déterminisme)، لا يمكن استنباط توقع قبلي للتعاقبات التاريخية من المجتمع، أين تسيطر (الصدفة والحرية).

فالخطر وفق هذا التناقض واضح بتهديده للنشاط العلمي كله، و(الباحث صالح حميدات) إذ أكد ويتحفظ على أن (فيبر) يلتقي مع (هيغل) في نقطة جوهرية مفادها: "دور العقل والوعي حسب (هيغل) والعقلنة حسب (فيبر)، باعتبار هذا المبدأ أساسا لحركة التاريخ"[1]، نؤكد خلاف ذلك بان (فيبر) يعارض علماء الاجتماع الذين وقعوا في "وهم النظري للمؤسسة الهيغيلية) يقول(فيليب رانيو): " يؤاخذ غالبا معاصريه إذعانهم إلى وهم يميز بالفعل المؤسسة الهيغيلية : ذلك المتمثل في علم الاجتماع استنباطي والذي لأجل التغلب على (الفجوة) (اللامعقولةIrrationalis) بين العقل والتاريخ يسعى لاستنباط الواقع من المفهوم"[2].

[1] حميدات صالح: العقلانية في فلسفة ماكس فيبر، إشراف الدكتور محمد جديدي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية: 2013/2012، جامعة قسنطينة، الجزائر، ص 86.

[2] فيليب رانيو: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة: محمد جديدي، كلمة أبو ظبي للاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 89.

يعتبر (الواقع) وفق ذلك بمثابة المحك الأساسي للبحث في العلوم الاجتماعية، لأن الظاهرة تتطور بصورة موضوعية، وليس حقيقة ثابتة غير قابلة للتغير، هذا ويصبح بالإمكان اعتبارها مرجعية لاستنباط القانون العام منها، وتطبيقه بصورة تعسفية على الواقع الاجتماعي المتحرك، يقول (فيليب رانيو): " إن موضوع استحالة علم اجتماع استنباطي يشكل في الحقيقة (اللازمة Péimotiv) الرئيسية لعمل (فيبر) المنهجي (...) إن وهم استنباط الحقيقة (...) يتجلى عن طريق أقنمة (إحلال– Hypostase) مفهوم علمي في مبدأ كوني للتفكير، أين تكون كل الوقائع الاجتماعية في الحقيقة قابلة للاستنباط أو ضمن قوة فاعلة مختفية (وراء) الظواهر"[1]، فمن المحتمل أن يشكل تعريف مقولة النمط المثالي المساهمة الأهم لـ (فيبر) في ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية، أي ما يبرهن على إمكانية علم اجتماع موضوعي مع طرد وهم علم اجتماع استنباطي، الذي سيطرت عليه النزعة الانبثاقية: من المفهوم إلى الواقع.

يمكن الدخول إلى مفهوم (فيبر) لمقولة (النموذج) من خلال ما أورده (الباحث) صالح حميدات: على لسان (فيليب رانيو): " أنّ منهج الفهم اتبعه (فيبر) غالبا (...) هو ما يصطلح عليه ب (النمذجة– Typologie)" [2]، والتي لا تعني ذلك الطرح الذي يرى في الفعل الاجتماعي على أنه فعل ثابت أو ستاتيكي كلي، كما هو الشأن في الفلسفة الاجتماعية الكلاسيكية القابل للتعميم، بل الفعل الاجتماعي يتغير بين كل مرحلة وأخرى في نماذج لا تكف عن التطور، بحيث يمكن معرفة النماذج المثالية أكثر من خلال تتبع بعض خصائصها، حيث يهتم النموذج بدراسة حالة من حالات الفعل الإنساني سواء كان فرديا أو جماعيا في مجال من المجالات كالسياسة معتمدا فيها على التحليل والمقارنة.

ب– تحديد السلطات:

[1] المرجع نفسه، ص 91.

[2] حميدات صالح: العقلانية في فلسفة ماكس فيبر، المرجع السابق، ص71.

بدا لنا أنّ (النموذج) بالنسبة لرأي (فيبر) يعتن بدراسة حالة من حالات (الفعل الاجتماعي)، لذلك تكون (السياسة) نموذجا بل وكمجال للوقائع الاجتماعية القابلة لعقلانية، خلافا للفن والأدب لأنها مجالات لحالات شعورية ذاتية غير قابلة للتحكم، وهذا الاعتبار قائم على نشأة العلم الحديث، والذي أعطى تصورا جديدا للعالم، خصوصا ما يعرف بالعقلانية الرياضية المرافقة للتنبؤ: " لا تنفي تدخل قوى غير طبيعية في سير الظواهر الفيزيائية والإنسانية فقط (...) بل تناقض المسلمات العامة للأديان وما تتضمنه من أخلاق"[1]، فالحجة هنا تظهر على (هيغل) الذي أسّس لسياسة كونية، أي على موقفه النهائي وقدرته على(التنبؤ) مستخدما مفاهيم دينية (الروح المطلق)، إلى جانب (كانط) الذي فرض المضمون المثالي للأخلاق عند تأسيسه للسلام الدائم، معتبرا العالم مليء بالقيمة الكلية والغاية العليا ككسموس موحد وموجه– Cosmos unifié et orienté، وهذا يبقى في رأي (فيبر) لا عقلانيا في ذاته، بل مثل هذا المضمون يمثل الاعتقاد ويدفع السياسي على اتخاذ مواقف نهائية اتجاه (العدالة)، مما ينتهج القوة والعنف، أم أخلاق المسؤولية فإنها تقوم على التعايش والاعتراف بقيم الآخرين.

إنّ غاية النظرية السياسية عند (فيبر) هي بناء (دولة وضعية) كمؤسسة عقلانية، قادرة على فهم التوازنات الاجتماعية والاقتصادية، أي بمعنى "قادرة على إعطاء الأشكال (البيداغوجية) لعمل الجماعة بكبح قوة إيمانهم الذاتي بمعتقداتهم الخاصة، لكن يربحون التواصل والاستمرارية والتنسيق، عندما يندمجون في إطار مؤسساتي عقلاني"[2]، هذا وقد عمد (فيبر) إلى حصر نموذج (الفعل السياسي) في ممارسة فرد أو مجموعة أفراد السلطة على مجموعة أخرى، بحيث يصبح جوهر الفعل السياسي هو تحصيل السلطة والاحتفاظ

[1] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص 152.

[2] المرجع نفسه، ص 152.

بها، فهو علاقة (هيمنة– Domination) الإنسان على الإنسان وإعطاء تبرير معين لهذه الهيمنة، كما عمد إلى التمييز بين ثلاثة أنواع منها والشرعية التي تقوم عليها:

– السلطة التقليدية: والتي تقوم أساسا على التقيد الذي يقتضي اعتبار النظام على أنه كان دوما موجودا، وكل ما في الأمر أنه أعيد اكتشافها. فالسلطة، مادامت مشروعيتها تستند إلى النظام وقدسيته فإنها بذالك في رأي (فيبر) تعرف بأنها تقليدية ومنحدرة من الماضي .وهي لاستند على عوامل القهر والقوة أو العقلانية لدعمها، إنما تكتسب قدسيتها من البعد القيمي والدعم الذي يتوفر لها من خلال العمق الزمني الذي وجدت خلاله، أومن خلال عدد الأشخاص المقدسين الذين أسهموا في تأسيسها.

يرى(تيما شيف) أن السلطة التقليدية ترتكز على الاعتقاد في قدسية التقاليد، وشرعية المكانة التي يحتلها أولئك الذين يشغلون الأوضاع الاجتماعية، الممثلة في السلطة المستندة إلى التقاليد كما هو الحال في النظم الملكية التي لا تزال قائمة حتى الآن، أما (بارسنوز) فيشير إلى استخدام (فيبر) لمفهوم الشرعية التقليدية من خلال محددات رئيسية أهمها: "

*– تظهر ممارسة السلطة بمشاركة الأفراد مشاركة تقليدية متميزة.

*– تتم عملية ممارسة السلطة حسب المكانة الاجتماعية والوضع الإداري.

*– توجد حرية خالصة في عدم استخدام القوانين التقليدية. أي أن (فيبر) يركز ممارسة تلك السلطة بدون قواعد محددة، وان كان يجب توافر الخبرة بالتقاليد والعرف السائدة، وإدراك حقيقة القواعد الأخلاقية أيضا "[1].

– السلطة الكاريزماتيةCharismatique : والتي تعتمد على الإغراء السياسي للقائد، قدسية معينة أو استثنائية لبطولة مثلا. و"تعني كلمة (Charisma) في اللغة الإغريقية (الرحمة

[1] زايد الطيب مولود: علم الاجتماع السياسي، جامعة السابع من ابريل، ليبيا، ط1، 2007، ص82.

الإلهية) "[1]، أما أول من استعملها هو (ارنست ترولتش).ثم (فيبر) الذي قصد بها قابلية الشخص على القيادة والإلهام بفضل قوة شخصيته وعبقريته وعقيدته، إضافة إلى القدرات والخصائص الغير العادية، التي تجعل له خاصية تنبؤية سامية يعتقد معظم البشر أنهم يفتقدونها.

يؤكد (فيبر) أن الهالة لا تصمد لفترة طويلة ولا تمتد بعيدا، حيث أن القيادة الكاريزمية تمضي في النجاح إذا كان عدد أتباعها ومؤيديها قليلا .الأمر الذي يحدث في بداية ظهور الحركة الدينية أو الإصلاحية أو الثورية التي يتزعمها القائد الكاريزماتي، وبعد نجاح أو استقرار هذه الحركات يزداد مؤيديها وأنصارها، فتحتاج إلى أجهزة إدارية وأموال وقوة عسكرية، فتحتاج وما إلى ذلك من أنظمة بيروقراطية رسمية، تفتقد القيادة صفتها السابقة وتتحول إلى قيادة دستورية شرعية.

– السلطة العقلانية Légale Autorité: وهي "القائمة على معايير قانونية وضعية"[2]، فالمجتمع الحديث في نظر (فيبر) يتميز بالسيطرة العقلانية التي تتمركز حول الظاهرة البيروقراطية في إدارة الدولة، وكذلك في إدارة المشاريع الكبيرة، حتى الأحزاب الجماهيرية في هذه المنظومة السلطوية تهيمن على عناصر التنظيم الشخصي بالأهلية القانونية لوكلاء، فلا يتم تعيينهم إلا وفق قواعد تقنية تسمح بتقدير المؤهلات المهنية والتحكم بالمعارف المتخصصة التي لابد منها في ممارستهم لوظائفهم. ومن هنا تتجلى صحة الحكم السياسي العقلاني الحديث بقانونيته، أو استفتاء الحق في إعطاء الأمر والتسيير من القانون وحده.

[1] المرجع نفسه، ص83.

[2] بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، المرجع السابق، ص153.

إن هذا التقسيم الثلاثي للسلطة لدى (فيبر)، بالرغم من ارتباطه بمراحل اجتماعية تخص تقدم المجتمعات، إلا أن ذلك لا يعني وجود سلطة تأخذ شكلا واحدا وبصفة دائمة.وإنما من الممكن أن تستند السلطة على أكثر من نموذج في نفس الوقت، فتطور المجتمع في حد ذاته لا يعني بضرورة اتصافه بنشوء نموذج معين من هذه النماذج الثلاثة للسلطة.

المبحث الثاني: مدرسة فرانكفورت ونقد النزعة الوضعية.

لا يخفى على الباحث ان الواقع الغربي السياسي والاجتماعي خلال القرن 19، بلغ تاثيره في نفوس المفكرين حدا لا ينفع معه التقويم النقدي النظري. والحق ان دفع اسباب ازماته وقطعها قد تطلب اخراج ذلك التقويم من مجرد النظر الى الممارسة ، وهذا بالفعل ماتميزت به (مدرسة فرانكفورت – l'école de Frankfort) لدرجة انها اصبحت مرجعا قائما بذاته و اساسا رئيسي للأغلب الاتجاهات النقدية لما (بعد الحداثة– Post modernisme) وكذا اغلب النظريات المعاصرة ، بالرغم من انطفاء شمعات أغلب روادها الكبار إلا أن أفكارها ما زالت حية.

ونظرا لحيويتها وقوة تأثيرها على فلسفات القرن العشرين، وتعقد الظاهرة النقدية فيها أصبحت كذلك منبع النخبة الفلسفية من الأكاديميين العرب، يقول الباحث (مهنانة إسماعيل): "لماذا الكتابة عن (النظرية النقدية Théorie critique)؟ ليس ذلك فقط لأنها خطوة أو لإرساء تقاليد فلسفة الإبداع الجماعي، فقد اخترنا النموذج الأبرز لهذا النوع من الفلسفات في الفكر الغربي(...) لحاجة الفكر العربي للفكر النقدي من فكر آخر، فثمة تشابه تاريخي واضح (...) لقد بلغ (التنبؤ Réification) وشيوع الأفكار الجاهزة، وسرعة التصديق مبلغا مريعا من واقعنا"[1].

تعدد الاتجاهات المعرفية لدى مفكري (مدرسة فرانكفورت) واختلاف انتماءاتهم يجعل الكتابة حول هذه المدرسة أمرا أشبه بالمغامرة، بل أمرا معقدا وغير واضح، لذلك سوف ننفتح على المداخل المفصلية في فكر بعض روادها الذين وجهوا انتقادات حادة إلى النزعة العلمية المفرطة لوضعية وأنساقها التي تحولت إلى أيديولوجيات تستند إلى اليقين المعرفي

[1] مجموعة مؤلفين : مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، تحرير وإشراف: مهنانة إسماعيل، كبود علي، ابن نديم للنشر والتوزيع ن الجزائر، ط1، 2012، ص97-98.

والشمولي ينظم علاقة الإنسان بالإنسان والإنسان بالأشياء، بهجرانها لكافة المفاهيم الدالة على (الأفكار الداخلية) أو (الماهيات)، و(المبادئ الترنسندتالية) تتجاوز الواقع وتتسامى عليه، "مدعية أنّ المناهج الملائمة لدراسة الظواهر الاجتماعية هي تلك التي تتبناها العلوم الطبيعية، والتي ترتكز على مفاهيم مثل: (التتابع) و(التساوق) و(السبب) و(النتيجة)"[1]، هذا وأهم ما يمكن أن نطرحه من تساءل: ما طبيعة الأسس الفلسفية والمعرفية التي تقوم عليها النظرية النقدية ، وفيما تكمن الحجة لنقد النزعة الوضعية بالنسبة لضرورة استنطاق (المجتمع) وتغييره؟

1- تعريف النظرية النقدية.

أ- النظرية Théorie:

المشتغل بالفكر الفلسفي او الاجتماعي ، قد لا يقبل على النظرية مضونها المعرفي بتلك السهولة ،فهي من حيث كونها كلمة تفيد معنى غير معين ، عادة ما تثير الشك ، سواء بحسبانها كيف من التفلسف قد يخدم غرض ايديولوجي ، او لانها اقرب الى ميدان البحث العلمي الطبيعي من أي ميدان بحث آخر، او لكثرة النظريات احداها يتسع عن الاخر بالتجريد ، فمن البديهي انه ازاء هذه الاسباب او غيرها ان يتولد بطريقة شعورية في ذلك المشتغل بالفكر عداء لها، أو عدم التسليم المطلق بها، إذ يعرفها (لالاند): " على أنها إنشاء وتنظيم للعقل يربط النتائج بالمبادئ، وهي ما يقابل (الممارسة) في نظام الوقائع، ما يكون موضوعا لمعرفة متجردة عن تطبيقاتها لكيفية عامة تتعارض لممارسة نظرية، فمثلا: الفيزياء البحتة هي بحث نظري، أمر الفيزياء المطبقة فهي تتعلق بالتطبيق"[2].

[1] هـ.بريكمان: منهج جديد للدراسات الإنسانية، ترجمة: علي عبد المعطي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص 84-85.

[2] لالاند أندري: الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 1454.

يجب الاشارة في هذا المقام ، ان هناك كلمة اخرى تقابل كلمة (نظرية تدعى (البراكسيس– Praxis)، مع العلم ان السياق التاريخي للنظرية خصوصا في المراحل الاولى للفكر ، يؤكد على انها كانت سوى مجموعة من التاملات المحضة في الوقت الذي كان فيه الكمال الأخلاقي للفرد نشاطا مستهدفا من طرف الممارسة . وللاستفادة من أي نشاط لا بد ان يكون مقرونا بالتقنية لانها طريقه في كل كل عملية انتاجية وابداعية. ذلك ما عبر عنه اليونان بكلمة (بويزس– Poiésis) المنظافة الى الكلمتين السابقتين.

وهذا كله يرجع إلى طبيعة العلم الذي لم يكن مرتبطا بها آنذاك مقارنة بالعلوم التجريبية التي أثبتت في عصرنا الحديث، "أنّ إنشاء أي تصور للعالم يقتضي خبرة حقيقية وممارسة فعلية، كما أنه يؤول في معظم الحالات إلى تأسيس نشاطات عينية ومحسوسة"[1].

إنّ معرفة كنه الأشياء لتوضيح صورة المعلوم للمجهول، تقع على عاتق النظرية، التي هي إنشاء منظم للعقل، والتي لابد أن تكون مزودة بأشكالها ومفهومها، بل بصورتها الاصطلاحية، وكذا قربها من الحقيقة والصدق إلى حدّ ما بالتطبيق والممارسة الفعلية في واقعنا اليومي، وهذا بالطبع ما حرصت عليه مدرسة فرانكفورت، عندما ربطت نفسها أساسا بالمادية، حيث تكمن الممارسة من أجل بلوغ السعادة الإنسانية بتبديل الظروف المادية للوجود الاجتماعي، و"المجرى الفعلي لتبديل والمقاييس الرئيسية التي يجب الأخذ بها للوصول إلى تنظيم عقلاني للمجتمع، إنما يشخصها تحليل لظروف الاقتصادية والسياسية في الموقف التاريخي المحدد"[2]، هذا وهو الأمر الذي يعبر عن غاية النظرية النقدية كونها تستهدف العقل، بطريقة مباشرة من جهة، ومن جهة ثانية وبطريقة خاصة: ارتباط النظرية

[1] جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، د(ط)، 2004، ص269.

[2] ماركو زه هربت: فلسفة النفي –دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجتهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 2012، ص 144.

بالواقع إنما هو ارتباط بالعقل، والذي هو الأساس للخضوع إلى الواقع في حدّ ذاته من طرق النظرية.

ب- النقد

يعتبر (النقد-Critique) من أهم وأخطر الأدوات المعرفية التي تقوم عليها الفلسفة، غير مقتصرة على نظام الأفكار فحسب، بل حتى على ممارستها في الواقع الاجتماعي، وإذا كان على وجه الإجمال وفيما يراه الكثير من النقاد المحدثون، أنّ النقد تنحصر دلالته من خلال تحليل الأعمال الفنية، بوصفها أعمال أدبية مركبة تنطوي على عناصر من التحليل والتقييم والكشف عن جوانب الكمال والنقص، نجد على العكس من ذلك أنّ النقد عند أنصار مدرسة فرانكفورت عملية فكرية وبمثابة طموح فلسفي إنساني يريد أن يكشف عيوب (المجتمع)، فضلا عن إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين النظرية والممارسة، إذ ما يجمع أنصارها هو نواة النظرية " أرادت أن تمثل قوة نقدية إزاء أوضاع ألمانيا وتحولات الفكر والسياسة في المجتمع الحديث"[1].

إنّ مضمون الفكر الفرانكفورتي هو تلك الأسس والمبادئ النقدية للمجتمع وهذا الحكم الوصفي فرضه العمل كوسط بين الأزمنة الفاعلة في التاريخ والأزمنة الفاعلة في المفهوم، مادام هذا الفكر قد تشرب من مختلف نماذج الوعي النقدي الاجتماعي نظريا وعمليا لخدمة متطلبات العصر، أي بمعنى مدى تاصل النقد عند رواده واهم اعلامه، بحيث ظهر ذلك في استيعابه للنقد المثالي – الكانتي الهيغيلي- داخل النقد المادي الجدلي لـ (كارل ماكس Karl Max 1818-1883) من أجل نقد الإيديولوجيا الرأسمالية والأنظمة (الفاشية Fascisme) وعمليات تشويه الذات واستلابها المحقق في ظل الأنظمة الشمولية، فلماذا آلت الاشتراكية

[1] محمد نور الدين آفية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، هابر ماس نموذج، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص17.

إلى الفاشية الستالينية؟ ولماذا سيطرت (النازية Nazisme) على عقول الناس؟ كيف يمكن أن نزيل على كاهل الفرد التسلّط والاغتراب والقمع لكي يصبح إنسانا؟ من الأسئلة التي حاولت أن تجيب عنها خطابات رواد المدرسة الفرانكفورتية، إنها تمثل نظرة راديكالية، إن لم نقل متطرّفة ... لا تكتفي بنقد المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية القائمة، لأنّ الهدف هو أبعد ما يكون بالنفاذ إلى البنية الفكرية التي أنبتت وفقها العوارض المادية، وإلى " لغة التواصل والتخاطب بين الناس ومن ثمة ربط توجهات العلم والمعرفة بالمصالح التي تحركها"[1].

2- (ماكس هوركهايمر): الفلسفة ومهمتها النقدية.

إنّ الفرق بين العالم والجاهل هو الفرق بين العقل ونفسه في حالة حياة أو موت، والحياة دائما تقاس على القدرة في تأسيس الفكرة الجديدة، تأخذ في الحسبان لا ما هو وراء العالم، بل مدى استيعاب الإشكالات والصعوبات الاجتماعية في الواقع بعمق وليس باقتضاب. وهذا ما أردا به (ماكس هوركهايمر- Max Horkheimer 1895-1973) أن يكون عندما أشار في درسه الافتتاحي(الوضعية الراهنة للفلسفة الاجتماعية ومهام مركز البحوث الاجتماعية) بقوله: "إنّ المعهد على وشك أن يتخذ اتجاها جديدا، فقد بدت الفلسفة الاجتماعية وقتها باعتبارها شاغله الأساسي، ولكن ليس بوصفها نظرية فلسفية في القيمة تقدم استبصارا متفوقا في معنى الحياة الاجتماعية، ولا بوصفها نوعا من تركيب نتائج علوم اجتماعية متخصصة، وإنما باعتبارها منبعا لتساؤلات تبحثها هذه العلوم، وكإطار لا يغيب فيه الكلي عن النظر"[2].

[1] فيري جون: فلسفة التواصل، ترجمة:عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، لجزائر، ط1، 2006، ص 11.

[2] مجموعة مؤلفين : مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 60.

يتضح أنّ الفكرة الجديدة هي روح الأسئلة بقيادة الفلسفة التي تعد صاحبة القرار الناجح لكل تنظيم عاقل للمجتمع، أي بمعنى أنّ الأسئلة لا تتعلق عن المطلق الذي نريد أن نبلغه؟ أو عن آنيتنا كجواهر مفكرة؟، أو حتى عن ما ينبغي علينا أن نعمل؟، بل ما يجعلنا نمارس النقد لتغيير الواقع الاجتماعي. لهذا نجد (ماكس هوركهايمر) يعترف بالأطروحة الحادية عشر ل(كارل ماكس Karl Max) حول الدور الذي يجب أن يلعبه الفلاسفة، لا في تأويل العالم بأساليب متباينة وإنما المهم في ذلك هو التغيير من أجل التحرير، يقول الباحث (الخوني لحسن): " والغاية الأساسية التي يهدف إليها (هوركهايمر) هي جعل النظرية تنخرط في الجهد التاريخي الذي قامت به الحركات الاشتراكية من اجل خلق عالم تنتظم فيه نشاطات الناس وحاجاتهم وفق العقل وتتطابق معه، وانطلاقا من هذا الأساس لا ترمي النظرية النقدية إلى مجرد إنماء المعرفة كمعرفة بل إلى تحرير الإنسان"[1]، لكن إذا كانت الفلسفة الاجتماعية كغاية من اجل غاية تحرير الإنسان، فأين موقع ما هو وضعي في تحطيم هذه الغاية، حتى نبرر مشروعية النقد؟.

يلتقي الوضعيون بتوجيههم إلى إقامة قوانين التطور الاجتماعي وتنظيمه في تعريف (هوركهايمر) للنظرية التقليدية أو النظرية التي جعلت من العلوم الطبيعية معيارا للاقتداء لدرجة أصبح معها الإنسان شيئا ثابتا وكمًا واضحًا، يقول: " إنها مجموعة من القضايا المتعلقة بميدان معرفي محدد، والتي يؤمن انسجامها بحكم كون جميع القضايا تستنبط منطقيا من البعض منها (...) والغاية القصوى للنظرية بصفة عامة هي بناء نظام كوني للعلم لا ينحصر في مجال محدد بل يشمل جميع المواضيع الممكنة"[2].

[1] المرجع نفسه، ص 61.

[2] هوركهايمر ماكس: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة: مصطفى الناوي، مراجعة: خياطي، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص 5-6.

تؤكّد مشروعية النقد الموجه لنزعة الوضعية، لأنها في الحقيقة جهلت المصلحة الاجتماعية، كما تجاهلت الاختلاف الجوهري بين الإنسان والطبيعة، وهذا ما يبرر موقف (هوركهايمر) من الطابع والخاصية الاجتماعية، في النسبية والتعقد وصعوبة الفهم والتنبؤ بحدوثها، كما يبرر الخروج من حالة تمجيد الميتافيزيقا إلى تمجيد الفيزياء والتقنو علمي، بدلا من أن يكون هناك وعي بالتطور الاجتماعي التاريخي هدفه خدمة (الإنسانية)، بل هدفه المعرفة الخالصة لذاتها والتي أصبحت نظاما مغلقا لشكل إيديولوجي، يقول: " ففي حالة طرح مفهوم النظرية التقليدية كشيء مطلق، كما لو كان قائما في جوهر المعرفة ذاته أو بشكل آخر خارج التّاريخ فإنه ينقلب إلى مقولة إيديولوجية منشأة"[1].

تتأسّس الذات الإنسانية على فهم جدلي بالنسبة للنظرية النقدية لدى (هوركهايمر) لا يتوقف عند وصف الصيرورة التاريخية للحاضر فحسب، بل ويقوم أيضا على إدراك قوتها الحقيقية والمتحركة، وتأثيراتها في الصراعات الواقعة لعصرنا الراهن، لهذا تنتقد الوضعية بسبب نظرتها للحاضر على أنه قد تمّ إنجازه، حيث تنتصل كليا من تغييره وبسبب رفضها لمفهوم (الذات)، لأن الفعل الواعي والمرغوب فيه هو الذي يتطابق مع اطراد وانتظام السلوكيات الإنسانية فيما بينها، وهو إحدى نتائجها داخل دائرة مفاهيمها ومصطلحاتها.

يبدو أنّ هدف (هوركهايمر) هو بناء فلسفي لكل وعي ثقافي، يجب أن نتحلى به باعتبارنا كائنات اجتماعية نبحث دائما عن السعادة وليس مرارة العيش، هذا وإن كانت الوضعية كفلسفة أقامت صرحها على تطور النظرة العلمية للواقع الطبيعي، أين أصبحنا نتكفل مصيرنا لأنفسنا وتنظيم علاقاتنا تنظيما عقلانيا، إلا أننا وقعنا رغم هذا التكفّل في تلك المرارة التي تعكس انحرافها كجزء م الانحراف العام للمشروع الربي التنويري بظواهره السلبية كالتشيء والأداتية، يقول: "الفكر الذي أصبح بمثابة آلة رياضية إنما يتضمن

[1] هوركهايمر ماكس: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، المرجع السابق، ص 13.

تكريسا للعالم بوصفه إجراء خاصا، إن إخضاع كل حقيقة واقعة إلى الشكلانية المنطقية التي يبدو كما لو كانت عقلانية ذاتية، إنما تكتسب بفضل خضوع العقل الهادف لها هو معطى مباشرة"[1].

يحيلنا (هوركهايمر) إلى أنّ أمر الوضعية هو أمر (العقلانية الأداتية)، حيث اعتبر هذه الأخيرة كمجال اجتماعي للسيطرة، أي بمعنى المجال الذي نتأمل فيه العلاقة الضدية بين الإنسان والطبيعة، يقول: "فلكي تتم السيطرة على الطبيعة واستغلالها، تم تسخير وتوظيف كل المعارف العلمية (...) بل والإنسانية أيضا باعتبارها مجرد أدوات ووسائل استعمالية يمكّن لما يخدم أغراض السيطرة"[2]، والتي تمّت بمناهج البحث عن الحقيقة لثورات علمية، فالوضعية إذن هي: نوع من الفلسفات التي لا يمكن أن نفهمها خارج هذه الثورات التابعة والمتضمنة في العقل التنويري، العقل الذي بتماشيه العكسي سقط في الهيمنة بعد أن كان ينادي بالتحرّر، هذا والإحالة أعلاه تعكس مواجهة من (هوركهايمر) وغيره من أصحاب النظرية النقدية، جوهرها النظر الحاد إلى الواقع والمجتمع والحداثة بفلسفة استدعت إعادة فهم منطق العلوم الاجتماعية والدور المنوط بها.

يمكن تلخيص انتقادات (هوركهايمر) للوضعية بوصفها نظرية في المعرفة، أو في فلسفة العلوم الاجتماعية عبر هذه النقاط الأساسية:[3].

-إنها تعامل البشر المفعمين بالحرية والنشاط، بوصفهم حقائق وأشياء مجردة داخل نطاق محدود، مخطط من الحتمية الميكانيكية.

[1] مجموعة من المؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 65.

[2] محمد نور الدين آفية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 23.

[3] مجموعة من المؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 66-67.

– أنها تصوّر العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط، مما حدا بها إلى التمييز بين الجوهر والمظهر.

– أنها تقيم تميزا مطلقا بين الحقيقة والقيمة ومن ثم فإنها تفصل المعرفة عن المصالح البشرية.

– تنامي النزعة الوضعية يؤدي إلى خلق أشكال من السيطرة: ليست بعيدة عن (التسلّط التكنو قراطي Autoritarisme Technocratie)، لذلك يصرّح (هوركهايمر) أنه: إذا كان (أفلاطون) يجعل من الفلاسفة سادة، فإن (التيكنوقراطيين) يريدون أن يجعلوا من المهندسين مجلس إدارة مديري المجتمع، إنّ الوضعية هي التكنوقراطية الفلسفية.

3– (أدو رنو): الثقافة والجمال في نقد الوضعية.

1–3– مفهوم الثقافة والجمال.

أ– الثقافة (Culture)

يقال لفظ الثقافة في اللغة العربية على الذي ثقّف رمحه، أو قومه من الاعوجاج حتى يصبح أداة صالحة، وهذا لا يدل إلا على الإنسان الماهر، أما وروده لدى الرومان "كان يعني العناية بالحرث والزرع، أو العناية بالأرض من أجل تخصيبها، ليأخذ فيما بعد مع (شيشرون) معنى (تربية النفس– Cultura animi)"[1]، أي ما يشير إلى تهذيبها بالتصفية والتزكية، وكذا تنمية العقل على التذوق نحو الأفضل والأنبل.

تأتي تعريفات لا حصر لها لثقافة بين التفاؤل والتشاؤم، وبين التفكير من أجله والتفكير من أجل الأوضاع الاجتماعية المتأزمة لنقدها ثقافيا، أي بين كونها لا تتعدى

[1] وهبة مراد : المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 211–242.

حدود القيم والمعتقدات، إلى جانب التفسيرات العقلية والرموز، وبين كونها متحركة: "مستحكمة ومتعالية في الحاضر من أجل التخطيط للمستقبل، تقولب السلوك الاجتماعي لشعب معين، إلى إيديولوجيا قاهرة ومتسلطة"[1].

يفهم من ذلك على نحو ما يفهم عن الفكر بداخله وبخارجه، حين نجد أنفسنا خارج الفكر داخل الثقافة كوضع قائم، حتى يقتلنا هذا الوضع بسهام من هو بداخل الفكر خارج الثقافة كوضع قادم، هذا والنقد كفاعلية للفكر جرّاء ذلك يحوّل به نفسه موضوع من طرفه، استلهاما للأفق المعرفية تحلل العلاقة بين الثقافي وذاته في السلطة وأي سياق اجتماعي له. فالتحليل لكل سياق اجتماعي هو كشف نقدي ثقافي لزيف الكثير من الفرضيات المسبقة وأسسها ومسلماتها، أي النظام الدلالي لمعارفنا وأحاسيسنا وعواطفنا. خصوصا دلالة العلم في حقيقته كنشاط الاجتماعي كما ترغب أن تقول مدرسة فرانكفورت في شخص (أدو رنو – Adorno 1903-1969)، أ ي دلالة التمايز في حقول الفعل والعمل، وعدم الانقطاع في ترسيخ الكبت والقمع والهيمنة، لذا يجب أن نصبوا إلى الجدل سلبيا كمراجعة معقلنة في مواجهة العلم كعقلنة، منفتحين على الجمال لاستحصال قوة المخيال يقول (رمضان بسطاويسي محمد): ".

فالخيال حين يقدم شكلا، فإنه يقدم صورة من صور الوعي بالواقع تتجاوز المكبوت والمقموع، وهذا فغنى الخيال يقودنا إلى الإستطيقا، فتعثر وراء الصورة الإستطيقية على الانسجام بين الحب والعقل الخيالي"[2].

ب– الجمال (Esthétique)

[1] المرجع نفسه، ص 242–243.

[2] بسطاويس محمد رمضان: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدو رنو نموذجا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتنبؤ، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 25.

برزت كلمة جمال في معناها على الإدراك الحسي الذي يأخذ قيمه الذوقية من المظاهر الطبيعية، أي بمعنى أنّ الطبيعة المادية مصدر الجمال الذي يستلهم منها صوره الإبداعية المختلفة. وهذا ما أتى على لسان اليونان بقولهم: (Aisthesis)، يقول (بومغارتن– Baumgarten): "إنه يدل أولا على دراسة ما هو محسوس في المعرفة، لكي يكرس بعدها التفكير الجميل المعتبر كشكل محسوس للحقيقي الآونة الوسيطة بين الحساسية والرضا"[1].

نجد أنّ (أدو رنو) يستفيد حتى تكون الإفادة بشكلها أو بصورتها المنهجية لوظيفة الفلسفة من أجل المجتمع بأكمله، أين نستطيع الانفكاك من المشخص بالهيمنة على السلوك البشري، نحو التحرر بفاعلية داخل الحيّز الجمالي. إذ يعود هذا الفيلسوف إلى الأصل الذي لا يحدد بالبعد الخاص، حيث الهوية اللحنية يحتفظ بها بالإمكان وعلى سبيل التنوع.

أما عكس ذلك يعد تفاهة المريض المتفلسف على الدواء بالامتناع، هذا والتفاهة تقاس على المشروع الغربي الذي قيد نفسه بالخاص فقط، أي عندما اعتمد قوانين العقل العلمي الطبيعية كمثاله الأسمى والخاص في ضبط سلوكيات البشر وتنظيم حياتهم، فالنوتات الموسيقية التي تتضمنها السيمفونيات، هي تعبير عن تقنية متعددة الأبعاد كمرآة نرى بها تذوقنا الجمالي بصدق، هذا ويقول (أدو رنو) بضربه مثالا على تقنية الماهلرية: "تبعد عامة من التركيب بدون النظر في موسيقاه المميزة (...) لكن بعلاقة أبعاد مختلفة ببعضها (...) إذ من خلال تعددية أبعاد الكتابة الماهلرية، تفلت من الاقتراب من التفاهة، هذا لا يفسّر بشيء عدم وجود عناصر التفاهة، بالنظر إلى وظيفة محددة في تنظيم الكلّ، وهي تنتج على أدوات موسيقية عادية من قبل كتابات مصطنعة"[2].

[1] براجيرار: هيغل والفن، نصوص مترجمة من قبل ج.ب. ماتيو، ترجمة: منصور القاضي، طبع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص13–14.

[2] Adorno Théodore : Mahler, les éditions de minuit, paris, 1976, p159.

نرى (أدو رنو) يلازم الإرادة الشوبنهاورية التي تتلطف مع الفن الجميل بلطفه تخفيفا لأمراض الحياة. وتقسو بالعنصر الأبدي العام كمصدر لسعادة الجميع على العنصر المؤقت الفردي، هذا والعقل الغربي استنجد بموته عندما اعتقد بالفردي الخاص على أنه حياته، أي عندما تأخر على الجميع وهو يخدم البعض فقط ببعضهم في الإنسان والطبيعة خارج التاريخ الحقيقي وداخل التاريخ المزيف، إلا أن منجدنا ليس كل فن أو ليس كل شبح، وإنما الفن الجميل لموسيقى، يقول (أدو رنو): "إنها نسخة الإرادة نفسها، تظهرها في حركتها وكفاحها وطوافها الدائم (...) الموسيقى تعبر عن الأشياء نفسها"[1].

إنّ الموسيقى تتنافى مع صنمية المعنى والأنساق العلمية الصّارمة، تترجم بصدق نقد الفرد والمجتمع، كما أنها رمز جمالي مشرق للحداثة الجذرية، عندما تتعمق أكثر من العقل ومنطقه الذي أقيم عليه صرح هذه الحداثة أو هذا الجديد...، إنها للجميل في كل الناس بأبعادهم إلى عالم أكثر رحابة، والابتعاد عن عالم أكثر سيطرة وعنف. هذا والفلسفة بهذا المعنى ليست للمعنى إلا في تعدده، كمنعرج تفكيكي أو كمطرقة تعبّر بعمق عن إستراتيجية نقدية بطابع سلبي لـ (أدو رنو) الطبيب ابن (ماركس) المريض ضد الفلسفة الهيغيلية (الأم) . إذ هو يقتفي أثر النقد الماركسي للأدلوجة بذات ثورية كمفهوم ثابت ومنفرد، يجب تجاوزه بالإيمان ضد صنمية الفكر القائم على الجدل الإيجابي المغلق، فالجدل سلبي تاريخي ليس له نهاية بالمقصد التنبؤي الماركسي، بل هوة مفتوح على المستقبل باستمرار، استمرار السلب نفسه.

ينقد (أدو رنو) "موضوعاتية الإدراك الماركسي للفن والجمال، بالفصل بين مجتمعين ينحدران من أصل واحد، هما المجتمع في الواقع ومجتمع العمل الفني، الذي هو تأسيس خاص ينشد إلى المجتمع المرجع ولا يكرره، يظل مقيدا بمسبق فكري يختفي وراء مقولة

[1]Ibid, p95.

العفوية الفاعلة ومفهوم الاستقطاب العكسي كانطلاق من عمل فني إلى المجتمع، فلا يتخلص كليا من سجن موضوعاتي، يقيد تمرده بشرطية الانتماء إلى الماركسية، ليختفي بالوسائط التنظيرية آلية الفكر الأولى"[1]، كما ينقد الأنساق الثابتة والتفسيرات النهائية للذوق، خصوصا الهوية القائمة على هذه الأنساق كمرجه لها، فـ (هيغل) منح السلب لـ(أدو رنو) حتى يعامله بمثله – لأن الوعي في الواقع لا يعني أنّ الواقع يزخر به، وبالتالي اللاتماثل بين الذات والموضوع، ولا للهوية ثابتة نمجدها، يقول (رمضان بسطاويسي): "إنّ نظرية الهوية والتماثل لدى (هيغل) تفترض وجود ترابط منطقي بين الذات والموضوع، بينما هناك استقلال نسبي، أو لا تماثل بينهما، فالذات تملك لا تناهيها الخاص، كذلك هناك مناطق لا معقولة في الموضوع بالنسبة للذات، وبالتالي يقترح (أدو رنو) منطقا للتفكك (...) وجدل السلب الذي يخرج من داخل فلسفة الهوية"[2].

2-3- نقد الثقافة الغربية بنزعتها الوضعية:

نعمل نحو المقاربة من مفهوم الفلسفة نفسه، أي من اللغة كمخبر والذي يختبر فيه المعنى قصد تأصيله بالتمجيد والدفاع، أو الخروج منه بالنقد والاندفاع، فإذا وقفنا على تفاصيل ما يدل على الوضعي، وجدنا ما يدلّ على خاصية القوانين الطبيعية الثابتة. وإلا تكون حياتنا بغير هذه القوانين لا معقولة، لأنها رهينة الوهم بالعلل (Causes) الأولى، هذا ودلالة ذلك تعني الالتزام بالواقع كمخبر لسلوكنا العلمي، تختفي وراءه إيديولوجيا قاهرة ترضى بهذا الواقع خشية من تغيير الحاضر، وأما إذا وقفنا على معنى الفلسفة التي تريد التعدد. فإن ذلك يكون مقصدا جماليا بالمعنى السلبي الذي يريد التحرر ثقافيا من ثقافة متقيدة بالتجربة التي لا تتطرق إلى الإمكانات الموجودة في قلب هذا الواقع، تكتشف بها

[1] حمادي حميد: سؤال المعنى، منشورات مخبر الفلسفة وتاريخها، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط 2005، ص92.

[2] بسطاويسي محمد رمضان: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 71-72.

حياة طيبة في المستقبل "كأمل وحيد بالضد من الواقع الذي يبدو بفعل ذلك الوهم ميئوسا منه"[1].

إنّ الحقيقة بالمعنى الذي يريده (أدو رنو) هي جوّانية تغدو هي والفرد شيئا واحدا، أي أن تصير المقولة الفلسفية الوحيدة، المقولة عينها، وهنا يبرز بالتحديد انطلاقا هذا الفيلسوف لأجل إقامة ما يسميه (سوسيولوجيا الداخل–Sociologie de l'intériorité) بعيدا عن مسلمات التفسير التجريبي بالتسليم– بل يعد ذلك شبحا وضعيا يسيطر على الإمكانات التي تريد التغيير وتريد الثورة، والسيطرة نفسها إذا وجدت منا التقدير والاحترام بجهالة، فان تلك الجهالة تقمع لنا سعادتنا، لتبقى مجرد حلم لكل واحد منا، بل ولتبقى كبتا، فالفلسفة إذن هي الأسئلة التي يجب أن تثيرها العلوم الاجتماعية عن الفرد والمجتمع، لا بطريقة وضعية إيجابية، بل بفهم سلبي يريد أن ينفي كل ما يفرض على الإنسان، هذا وقد بيّن (أدو رنو) امتحان الحقيقة داخل فكره على أرضية الإستطيقا النقدية، ترى بجدل السلب لثقافة العقل الوضعي محملة بالسيطرة، يجب تشفيرها بقوة الفن الجميل، أي القوة النابعة من الفرد نحو المجتمع المتجذر في أعماقه بكلية، فالوضعية بهذا المعنى لم تدرك عناصر التوتر بينهما"[2].

[1] مجموعة من المؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 34.

[2] بسطاويسي محمد رمضان: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 76.

المبحث الثالث: التغيير السياسي.

يرتبط الحكم عادة على الأشياء بمنفعتنا أو بمضرتنا منها وهذا الحكم تابع إلى العقل الذي يريد رؤية واضحة تمضي به إلى الحق، لكن صاحبه غير معصوم من الخطأ، لذا قد يعمي الهوى العاقل، بل لطالما تردّى به إلى الباطل. هذا والمعنى أعلاه: يصدق على العقل الغربي عندما أراد الخروج من وطأة القصور الفكري للأسطورة– للدخول إلى الأسطورة مجدد– أي كما يقول (هوركهايمر) و(أدو رنو) :" لا يجد ذاته إلا حين يرفض التواطؤ مع أعداءه وحين يجرؤ على نفي الخطأ لمطلق وهو مبدأ السيطرة العمياء"[1].

إنّ هذا المبدأ يحتاج إلى ضرورة نسميها (أنطولوجية)، والتي ينبغي أن نجدها في المفردات المشكلة للمعنى، أي مشكلة معنى الإنسان في جميع مستوياته بالنقد كعملية فكرية ذات إطار نظري متعدد الاختصاصات، نكشف بها عيوب المجتمع ونحاول تخطيها عبر برامج عملية. وهذا بالطبع يعكس تطلع منهجي، وجد حظا الاهتمام من طرف رواد (مدرسة فرانكفورت)، إنه علامة على الإرادة التي تعتنق ما هو أصلح وأمثل في وجودنا السياسي بالتغيير، لا بالمعنى الماركسي للثورة أو الصراع الطبقي كإجراء تحديثي في البناء التنظيمي للدولة، تبعا لعوامل عديدة تبطله غياب البعد الثوري للطبقة العاملة (...) صعود البورجوازية واحتوائها للطبقة العاملة وتهميش دورها"[2].

نجد (هربرت ماركوزه1898-1979 H. Marcuse) جرّاء ذلك يعيد النظر في آليات النظام لكل من الدولة الرأسمالية والاشتراكية، أي عندما طرح السؤال من (البروليتاريا) كما هي عليه خارج النص الماركسي، المملوء بالمفاهيم التي تتنافى في نظره مع المبدأ الواقعي ومنطق العقل، يقول: "إنّ الطبقة العاملة ستقف خارج معسكر الثورة بالذات وتزداد نأيا عنه

[1] هوركهايمر ماكس: أدو رنو ثيودور: جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كنوره، بيروت، لبنان، (ط)، د(ت)، ص64.

[2] مجموعة من المؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 174.

إذا لم تحاول مخلصة أن تدمج بها كل المساهمات النظرية، التي تعمل على تقريب المسافة، التي تزداد بعدا بين الثورة والإيديولوجيا"[1]، هذا والمجتمع الرأسمالي أمام عقلانيته الصناعية وعدم كشفه لقوته تبقى الطبقة العاملة عاجزة على تحقيق التغيير السياسي بالثورة التي أقرّ بها (ماركس)، يقول: " طريق الثورة ليس مسدودا، ليس مسدودا فحسب في بلدان الغرب المتقدمة صناعيا، بل هو أيضا يزداد انسدادا، ويبدو أكثر فأكثر لا معقولا ولا واقعيا"[2]. وعليه يتحدد السؤال: عن معنى التغيير السياسي؟ وعن الأبعاد المنهجية ل(ماركوزه) في تحقيقه؟

1- مفهوم التغيير السياسي.

أ- مفهوم التغيير:

يعرّف (التغيير) في اللغة العربية على نحو كونه مصدرا يعبر عن صيغة المبالغة، مشتق من الفعل (غيّر) الشيء، أي حوله وبدّله بآخر، وهذا بالطبع ما ذكر في (المعجم الوسيط) في: "جعل الشيء على غير ما كان عليه"[3]، وأما في اللغة الإنجليزية، يأخذ (التغيير Change) في مقابل (التعديل Atler) و(التحسين) معنى استمرار حالة الاختلاف والتي تطبع سمات ظاهرة معينة مقارنة بمدة سابقة للظاهرة نفسها وليس لغيرها. هذا و(التعديل) لحالة مقصودة حين طرأ عليها نوع من الاختلاف، لا في مجموع سماتها الكلي وإنما في بعضها. أما (التحسُن) لحالة معينة بالتغيير الذي طرأ عليها من الأسوأ نحو الأفضل، وعلى العموم نجد أن أهم المصطلحات المقاربة لمفهوم (التغيير) هو (التغيّر)

[1] ماركو زه هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابشي، دار الأدب، بيروت، ط3، 1973، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص 22.

[3] مصطفى إبراهيم وآخرون: المعجم الوسيط، مادة (غيّر)، ج1، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، د (ط)، 2004، ص ....

بدلالة (Changeability)، إلا أنّ الأمر في واقعه نجده خلاف ذلك "فالتغيّر مسألة غير إرادية في الحدوث عكس التغيير الإرادي والواعي"[1].

أخذ مفهوم (التغيير)في الفلسفة عمقا، يقوم على عمق التفكير في (الزمان) بإطلاق ونسبية، فإما أن نتحاور مع (هيرقليطس– Heraclitus)، لنجد أنّ ما هو متغير سابق لما هو ثابت لكل شيء يحيط بنا في العالم الذي نعيشه ونحياه، وإما أنّ هذا العالم الذي به كل المخلوقات التي يكتنفها (التغيير)، سوى عالم يستمد طاقته من (عالم ثابت) أو (عالم المثل) على شكل تراتب عمودي تصاعدي كما يرى (أفلاطون)، إلا أنّ (أرسطو) "قال على (التغيير) بأنه مقدار الحركة، يتم بها الانتقال من مكان إلى مكان تحققا لزمان، أي أنّ الزمان يكون هو مقدار الحركة بتواجد المكان الذي يتواجد بوجود الأجسام (...) فالبدن البشري هو الذي جعل للزمان محدودية (...) لكنه الجزء الجوهري من العالم الذي لا نشعر به، أو لا نشعر بجو هريته إلا بالتجرد من المادة"[2]، هذا ويفهم من ذلك تعدد المعاني (التغيير) في الفلسفة اليونانية، بالقياس إلى الإنسان كموضوع للمعرفة، أو كجسم نتأمله في عالم التغيّر بحركته المكانية داخل وعاء الزمان النسبي، أو كذات عارفة عندما يتحرك الجزء العاقل فيها، حركة شوق إلى العالم الثابت داخل وعاء الزمان المطلق.

أصبحت هذه المفاهيم بالنسبة إلى (ماركس) منتمية إلى عالم الميتافيزيقا، وهو عالم خرافي، وإذا اعتبرت محاولات لفهم الإنسان ومصيره، فمن المحاولات التي تنتظرنا هي تغيير وضع المجتمع الإنساني اقتصاديا، لأنها مسألة واضحة ومحددة لا تتطلب سوى التركيز عليها، والبدء فيها دون تضيع الوقت في تلكؤ الفهم، وهكذا فإن استخدام (ماركس)

[1] الألوسي حسام: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 9-12.

[2] جهامي جيترار: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة– دراسة وتحليل–، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، 1977، ص 13.

لمصطلح (التغيير) يقوم أساسا على تطور أسبابه في القوى الاجتماعية المنتجة، يقول: " في مرحلة من تاريخها تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج القائمة أو مع ما ليس سوى تعبيرها القانوني، العلاقات الملكية التي ترعرعت فيها على ذلك الحد، وبذلك تتحول هذه العلاقات من أشكال التقدم، وهو ما كانت تمثله إلى حواجز تمنعه عند ذلك تبدأ فترة الثورة الاجتماعية"[1].

قصد بالتغيير في العلوم الاجتماعية، على أنه ذلك التحول الملحوظ في المظاهر أو المضمون إلى الأفضل، أي كل ما سيكون عليه البناء الاجتماعي خلال فترة من الزمن، بحيث يكون هناك استحسان لمظاهره في الوظائف والأدوار والقيم والأعراف وأنماط العلاقات السائدة، عندما يطرأ عليها التغيّر وهو كذلك "انتقال المجتمع بإرادته من حالة اجتماعية محددة إلى حالة أخرى أكثر تطورا"[2]، هذا والتعريف يتضمن عددا من العناصر الأساسية:

- انتقال المجتمع وأي تجمع بشري من حال إلى حال، من الحاضر إلى المستقبل، ليصبح طرفا فاعلا في الأحداث، وتحقيق التنمية والنهضة المستهدفة.
- يتم هذا الانتقال بعموم الرغبة والإرادة الجماعية للمجتمع بمؤسساته وهيئاته وأفراده.
- لا يدخل التعريف إلى ما يدل على التخلف أو الارتداد خطوة إلى الوراء، فالتغيير هو التحولات الاجتماعية إلى أوضاع أفضل تمكنه من الانطلاق نحو المستقبل.

ب- التغيير السياسي:

يشير إلى الانتقال من وضع استبدادي إلى وضع ديمقراطي، أي من وضع لا يجد فيه المواطن كامل حريته. هذا والانتقال يكون ذو طبيعة مسالمة يطلق عليها مصطلح

[1] مجموعة من المؤلفين: مدرسة فرانكفورت والنقدية، المرجع السابق، ص 122.

[2] محمد حسن عبد الباسط: أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبة ن القاهرة، ط12، 1998، 10-ص25.

(الإصلاح– Reforme)، ويمكن "اعتباره مرادفا للتغيير الدستوري في القيادة أو لإعادة بناء التأثير السياسي داخل المجتمع"[1]، كما يقصد به مجمل التحولات التي قد تتعرض لها البنى السياسية في المجتمع أو طبيعة العمليات السياسية والتفاعلات بين القوى السياسية وتغيير الأهداف، بما يعنيه كل ذلك من تأثير على مراكز القوة بحيث يعاد توزيع السلطة والنفوذ داخل الدولة نفسها أو بين عدّة دول.

2– (هربرت ماركو زه): المنهجية السياسية للحرية.

1–2– المفهوم الجديد لثورة.

أ– القوى الجديدة لنفي المفهوم التقليدي للثورة:

نجد أنفسنا دائما نتعامل مع بعضنا البعض كوننا نمثل كائنات اجتماعية، تبعا لإشكالية ماهية وجودنا، والتعامل نفسه يقتضي النفي والإثبات في نفس الوقت، لأن هناك شيء يختفي وراء ذلك به وإليه يحيا مصيرنا أو يموت، فإذا كان هذا الشيء روحيا لامتازت حياتنا بالوحدة والثبات، وما كنا لنفكر من جديد، بل سيتوقف التفكير حالا ما دمنا نعيش مدينة العدل بالمعنى الأفلاطوني، أو ما دمنا نعيش صدق السلام بصدق الحرية المعقولة بالمعنى الكانطي، هذا والشيء يفهم بالإثبات ماديا، نسميه (المصلحة)، يقول (أرسطو): " إنّ المصلحة التي هي مفيدة لشخص أو لمجموعة الناس هي الحاكم في الأمور السياسية، وينبغي أن تكون كذلك"[2].

خلقت المصلحة فرقا بين كوننا فقراء أو أغنياء، ولم نشعر بذلك، بل لم يرتقي الوعي فينا به درجة متطورة، كما أنّ (الفقر) والذي نحن عليه، نراه أمرا طبيعيا ونعتقده ظرفا

[1] صبري مقلد إسماعيل: موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، الكويت، د (ط)، 1994، ص 47.

[2] آرندت حنه: في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، مراجعة: رامز بورسلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2008، ص 28–29.

إنسانيا ومحتم أزليا بدون شك، لكن سيأتي الوقت لكي نثور، بسبب المصلحة نفسها، على أنها الوجه الحقيقي لاستغلال كما يرى (ماركس)، تقول (آرندت حنه): "لقد احدث (ماركس) نقطة تحول، حين فسّر (المسألة الاجتماعية) بوصفها قوّة سياسية مغيّبة بـ (الاستغلال)، أي أنّ الفقر هو نتيجة لاستغلال الذي تمارسه (طبقة حاكمة) امتلكت وسائل القوة والعنف"[1]، على الطبقة العاملة أو (البروليتاريا)، هذا والديناميكية الداخلية لقوانين الاقتصاد السياسي، ستفضي إلى الصراع بين هذه الطبقة والبورجوازية، حيث ستؤول الأمور في مسارها المعقد إلى ثورة مجتمعة تلغي الشروط المادية لاستغلال (الملكية الخاصة)، وتحقق (البروليتاريا) سيادتها.

انتهى (ماركو زه) إلى التشكيك بتوقعات الماركسية، لأنّ (البروليتاريا) التي هي من المفروض كطبقة محرومة، تتصرف ثوريا من أجل تحقيق مصلحتها الحقيقية، لا في النظام الرأسمالي، بل في نقيضه الاشتراكي، أصبحت نفي لكل الطبقات، أي بمعنى أنّ الطبقات التي تقاس بالغاية المحددة لها، ألا وهي (الاستغلال)، لا نجده هدفا من هذه الطبقة، بل هدفها المصلحة الشاملة بدون وسائل وبدون حق كمعنى للحرمان، هذا والشمول يكون نافيا بالإيجاب، لأنّ العمل المغترب يهدم (البروليتاريا)، وينفي وجوده، بل ويجعل (الرجل البروليتاري) نفسه يتجاوز النظام في الثورة الشاملة، يقول (ماركو زه) :" البروليتاريا مجرد نفي للأوضاع ونفي الاغتراب برجوع البروليتاري إلى الإنسان"[2].

يبقى الأساس الذي وضعه (ماركس) لثورة الطبقة العاملة في نظر (ماركو زه) هشا، وغريبا عن الواقع الذي نراه اليوم، الواقع الذي صار حليف الذكاء الرأسمالي، أ ي بمعنى: أنّ النظام بعقلانيته التكنولوجية امتلك الطبقة العاملة وأبطل مفعولها في الرفض والنفي، بمكننة العمل وتأليله، يقول (ماركو زه): "ودفعا بهذه الطبقة إلى الاندماج بالنظام القائم

[1] المرجع نفسه، ص 29.

[2] ماركو زه هربرت: فلسفة النفي، المرجع السابق، ص 07.

فصار مطلبها الأول المساهمة في تسيير مشاريع لا لتغيير النظام الذي يوفر لها نسبيا رغد العيش"[1]. وهكذا تصاب نظرية (ماركس) في الثورة بالضمور والتخدر، كما تفصح عن نظرة تشاؤمية في الشخصية الماركوزية والتابعة للإقرار بعدم إمكانية إيجاد عوامل التغيير في المجتمع المعاصر.

إنّه من التشاؤم أن يبقى الفيلسوف دائم على تشاؤم لا يمكن أن تكون الفلسفة مشهدا لتراجيديا بالمعنى النيتشوي ولا للكوميديا، بل للتفاؤل الذي نراه من الممارسة الفلسفية الطموحة للتغيير، هذا ونجد (ماركو زه) على أمل بذلك، حين أكد بضرورة التحرر من أجل الحرية، لا كعملية ذاتية، وإنما كعملية نابعة من العقل الذي استوعبها أنطولوجيا.

فالتطور له قواه في الواقع، وهو كنتيجة تكمن في الحرية يطلبها النّفي الذي يولّده، وأما الحجة في ذلك: أنه مهما استطاعت الرأسمالية أن تقلل من الهوية في نطاق الاستهلاك بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، أو التواطؤ مع النقابات، أو نبذ الأحزاب العمالية والاشتراكية في العالم الصناعي المتقدم الأوروبي لبرنامجها الماركسي الأصلي باستبعاد الاستيلاء على السلطة بالثورة، لصالح اللعبة البرلمانية، إلا أنّ هناك من الفئات يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية، كالجمعيات المحرومة من الامتيازات "حياتهم تعبر عن الحاجة الملحة والمباشرة والواقفة إلى وضع حدّ للشروط والمؤسسات التي لا تطاق أو تحتمل، إنّ معارضهم ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثوريا، إن معارضهم تسدّد الضربات إلى النظام من الخارج"[2].

يبدو أن هذه الجماعات لها تاريخ لا يمكننا أن ندقق فيه، بالنسبة لقوته في حصار النظام الرأسمالي للحضارة الغربية كما هو الآن، أو بالنسبة لحصارهم للمد البربري للحضارة

[1] المرجع نفسه، ص 14.

[2] مجموعة من المؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 129.

العابرة كما كان، وعدم التدقيق لا يعني أنها تشكل النقطة الحاسمة لتغيير جذري للسياسة، وإنما يعني أنها تمثل مراحله الأولى فقط وكما يترجمها الواقع، فالتغيير يلزمه (حساسية أشد)، يراها (ماركو زه) في جماعات الشباب اللا منتمي (الهيبز) و(الطلبة)، لأن فيهم الرفض الأعظم لمبدأ المردود والعقلانية التكنولوجية، يقول: "إنّ الفتيان المناضلين سيعرفون أو يشعرون أنّ حياتهم المنهرجة في الساحة بكل بساطة، حياة الكائنات البشرية التي أصبحت لعبة في أيدي السياسيين ورجال الأعمال وقادة الجيوش وهم يريدون بتمردهم أن ينتزعوها، من تلك الأيدي ليجعلوها أخيرا أهلا لأن تعاش، وهم يعرفون أيضا أن ذلك اليوم لا يزال ممكنا ولكن الكفاح اللازم لبلوغ هذا الهدف لا يمكن بعد أن يخضع للقوانين والقواعد التي زينت بها الديمقراطية في العالم الحرّ"[1].

أ شارت هذه الفكرة المأمولة بشكل إيجابي ومؤقت استجابتهم وبوجه الخصوص على الأراضي الفرنسية، عندما تمّ إجراء بعض الإصلاحات الجامعية وإعادة النظر في مطالب العمال لتشمل ارتفاعا في الأجور. لكن بالنسبة لنظام السياسي وتغييره، كان هناك فشل لأسباب كثيرة، أهمها كما يقول (بوتومور توم): "قوة (ديغول) وقوة الطبقة الوسطى وتحالفه معها وموقف الحزب الشيوعي الفرنسي المعادي للثورة والملتزم بالتغيير البرلماني"[2]، هذا ونجد (ماركو زه) يحاول أمام هذا الفشل أن يربط بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث كنفي إنساني حي للنظام القائم، ومع العلم أنّ هناك تشكيك من طرف البعض حول قدرة هذه البلدان على تغيير آفاق الدول الصناعية المتقدمة، بنموها وحتى بذلك الاستقلال النسبي الذي تتمتع به، لذا نجد (ماركو زه) يتساءل: "فهل يمكننا أن نتوقع نجاح البلدان المتخلفة في التغلب على هذه المقاومة؟ وهل يمكننا الاعتقاد أنّ هذه البلدان ستفلح في

[1] ماركو زه هربرت: نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 1، 1971، ص 15.
[2] بوتومورتوم: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، ط 2، 2004، ص 182.

تنفيذ القفزة التاريخية من المجتمع ما قبل التكنولوجي إلى المجتمع ما قبل التكنولوجي، الذي سيكون الجهاز المروض أساس لديمقراطية أصيلة"[1].

يلتمس (ماركو زه) في الأخير بعد الأمل الثوري الذي وضعه لدول العالم الثالث، أنها على التخّلف والتقليد الشامل للبلدان الصناعية، ولا يكفيها التغيير السياسي شروط الثورة الاجتماعية والإصلاح الزراعي والنضال ضد انفجار السكان، أي أن (ماركو زه) يعترف في الوقت ذاته بعدم وجود شكل من التقدم، يلاءم طبيعة هذه البلدان في إحداث تغيّر على صعيد سياسة الكتلتين الصناعيتين اللّتان تصنعان العالم اليوم.

ب- الإستراتيجية الماركوزية للثورة:

تتحد الإستراتيجية الماركوزية للثورة انطلاقا من رفض فكرة أنّ (البروليتاريا) هي العامل الوحيد والأساسي في التغيير الجذري للنظام، في مقابل وظيفة تحرير الوعي لبزوغ (ذات تاريخية)، تتكامل معه لإنشاء حركة ثورية، يقول:" إنّ تحرير الوعي يظل المهمة الأولى وبدونه يبقى كل تحرير وكل فعالية جذرية أعميين، مقضيا عليها بالفشل، والممارسة السياسية ما تزال مرهونة بالنظرية والتربية والإقناع والعقل"[2]، هذا والوعي هو كل لغة مغايرة عن لغة المجتمع القائم أو المجتمع المضاد عن المجتمع المستقبلي، نتعرف بها إلى آخرين على قيم يكسوها طابع جديد، يقول: " أنّ النفي الجذري للنظام القائم ونقل الوعي الجديد يتوقفان على وجود لغة خاصة بهما وذلك على نحو يزداد تحتما بمقدار ما هي قضايا التواصل قيد احتكار المجتمع ذي البعد الواحد تحت رقابته"[3].

[1] ماركو زه هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد، المرجع السابق، ص 82.

[2] بومنير كمال: جدل العقلانية في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، الدار العربية للعلوم الناشرون، الجزائر، ط1، 2010، ص 211.

[3] ماركو زه هربرت: نحو ثورة جديدة، المرجع السابق، ص 44-45.

إنّ المجتمع ذي البعد الواحد، هو الطبيعة الصناعية المتقدمة نحو الشمولية، تحصن نفسها بنفسها ضد التمرد والنقد، أي مانعة لما لا تريد وجامعة لما تريد، لهذا كون الوعي بلغته الخاصة مفتاح لمبدأ الرفض العظيم وتحققه، أي انعتاقا من الرفاهية والإنتاجية المدمرة، وكذا الانقيادية، إنه بعد من أبعاد الفلسفة التنويرية، التي تجد في الذات دورا تاريخيا كبيرا لتغيير أثناء وعيها، وجدها (ماركو زه) في عمق النخبة المثقفة (أنتجنتسيا)، لها أسباب ها أن تكون إلا بالتربية ولها أسبابها لما يجب أن تكون إلا للممارسة السياسية لكل تغيير راديكالي.

2-2- الجمال الفني كأفق لتحرّر.

أصبح دور الفلسفة مع (ماركو زه) لا يفهم خارج المجتمع وإنما بداخله، أين نجد فعلها وهي تحلله، فتكون بذلك نظرة هذا الفيلسوف في فحواها وماهيتها نظرة نقدية يحركها تشكل وجود الإنسان الحقيقي بحرية، بصفته حاملا للعقل تبعا لوضع الاجتماعي الذي يعيشه ويحياه، والقائم على قوى الإنتاج وتطورها. هذا والتحليل ليس مجرد عبث، وإنما لصالح اكتشاف الثغرات والسلبيات التي سماها (ماركو زه) بالحلقة الجديدة في (الاستغلال).

إنه (الإنسان) الذاخر في جوفه بالأمراض، على نحو فكرة (اللاشعور الفرويدية)، وهو المستغل والمستلب لصالح الفيض الإنتاجي والاستهلاكي على نحو (الفكر الماركسي). لهذا فكر (ماركو زه) في البعد الجمالي للفن كمخرج من (الاستغلال)، والذي فشلت معه النظرية الماركسية التقليدية على تحرير الإنسان منه، بسبب (الشيئية) و(التقنية)، يقول:" فلا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقض الحي للمجتمع القائم، وما يزيد الطين بلة وجود تنظيم تكنولوجي للإنتاج في جانب آخر من الحاجز. جانب التنظيم والإدارة (...) ويلبس

المستغلون الحقيقيون طاقية الإخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية (...) ويحجب القناع التكنولوجي لعبودية واللامساواة"[1].

تقوم الجمالية عند (ماركو زه) على الخلاص والتحرر بتصعيد فورية الواقع الخاضع لسلطان القمع والتشيء، لأنها مثال على (الخيال Imagination) و(الحسية Sensibilité) وكل الانفعالات الخلاقة الكامنة في الإنسان، يقول:" يمكن أن يفيدنا الجمال على نحو ما، بفضل مزاياه في تخمين ما يكون عليه مجتمع حر، ففي عالم تكف الصلات الإنسانية عن أن تكون الوسائط فيها بعد علاقات تجارية، ولا تكون بعد قائمة على الاستغلال، أو التنافس أو الإرهاب، يجب أن تكون الحساسية متحررة من مجتمع المسرات القمعية في المجتمعات المستعبدة، وأن يكون في وسعها التطلع إلى أشكال الواقع ووجوه لم تكن حتى اليوم موضوعا إلا للتصور الجمالي"[2].

اتخذت الهيمنة التقنية وجها سياسيا، لذلك يجب الرد على هذا الوجه بوجه الجمال الفني باعتباره يمثل احتجاجات تعود بدورها إلى الخيال كشرط للتغيير، لهذا ينتقد (ماركو زه) الجهاز الرأسمالي الذي عمل جاهدا على قمعه بالعقل الأداتي والمراقبة في العلوم النظرية والتطبيقية، يقول" إذ شوّهت منجزات العقل ولم يسمح لسلطة الخيال لأن تصبح عملية، وتكمن عملية الخيال في خلقه لأخلاقيات جديدة ونظاما جديدا عن الحرية ويبقى ذلك باسم العقل"[3]. هذا وينتقد (الماركسية) أيضا، لعدم فهمها لجوهر الفن الجميل ووظيفته الملتزمة بالاستقلالية، في دفع المسار السياسي الحسن، وإعطاء صورة جديدة للمجتمع. والاستقلالية لا تعني "عدم الاهتمام بقضايا الإنسان، بل تعني أن الفن يجب ألا يصبح أداة لدعاية السياسة، ويعطي فرصة للمستقبل، ولما يجب أن يكون ليتحقق بفضل حسية

[1] ماركو زه هربرت: نحو ثورة جديدة، المرجع السابق، ص 53.

[2] ماركو زه هربرت: فلسفة النفي، المرجع السابق، ص 167.

[3] ماركوزه هربرت: نحو ثورة جديدة، المرجع السابق، ص 56- ص 66.

الإنسان الجديد ومخيلته المبدعة، لأن كل تقيّد بالواقع مهما كان نوعه قد لا يترك الفرصة للحسية وللمخيّلة أن تسهما في تغيير الواقع القمعي السائد، والخروج من مأزق الشيئية والدعاية المباشرة التي وقعت في ها الماركسية التقليدية"[1].

إنّ المجال الفني لنظرية الماركسية برر مدى فعالية النقد لدى (ماركو زه) على أنه ممارسة للإنتاج وليس للاستهلاك، إذ يظهر ذلك بوضوح وعلى سبيل المثال: حول غياب (الذاتية) للواقعية الاشتراكية، التي عملت على إخضاع الوعي الذاتي الفردي للوعي الطبقي، بحيث سقطت في الشيئية التي جاءت من أجل القضاء عليها في بداية الأمر بطريقة لا شعورية، أي بمعنى أنّ الطابع الذاتي للفن هو مفتاح لتغيير الجذري السياسي، والذي يجد جذوره في ذاتية الأفراد، في مقابل الماركسية التي نفرت إلى العقل الجمعي بغير أن يساعدها هذا النفور على الابتكار أو شيء من هذا القبيل، هذا وقد غيّبت (الماركسية) أيضا دور الشكل الفني وركّزت على المضمون لوحده، فهوية الفن كفن في استقلاليته عن الواقع القمعي لنقده، تقوم في نظر (ماركو زه) على الأهمية البالغة لشكل الجمالي " الذي يعطي فرصة للفن، ليلعب دوره المحّرر"[2].

نجد من خلال ما سبق ذكره، أن الفلسفة لا تعني السكون، عندما تتخذ من طابعها السلبي مهمة التحرير، وتجلو لا بتوقف عند حدود التأمل وإنما لمعاينة الواقع لتحقيق تلك المهمة، وهذا بالطبع يكشف ويحدّد المنطلقات الفرية لـ (ماركو زه) والتي لا تخرج عن الجمع بين المفهوم الهيغيلي للجدل السلبي والمفهوم الماركسي للثورة، لكن لم يكن هذا الجمع، أو بالأحرى هذا الربط علامة دالة على (ذات) لم تستغني عن ملاحظة ونقد المجتمع السياسي، إلا في حدود النص الفلسفي فقط، وإنما كان ذلك بتجاوزها سواء بالمبررات المنطقية على الفشل الماركسي عندما أبطلت التكنولوجيا الرأسمالية (الثورة

[1] مجوعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع ال سابق، ص 138- 139.

[2] Marcuse. H : la dimension esthétique, Edition du seuil, paris, 1979, p22.

البروليتارية)، أو بإزاحة المفهوم الواقعي الاشتراكي للفن إلى خانة اللاشعور والشيئية، لعدم مراعاة الدور الحقيقي للخيال الجمالي القائم على (الشكل) و(الذاتية)، إلى جانب (الاستقلالية).

الفصل الثالث

العقلانية التواصلية وتطبيقاتها السياسية

المبحث الأول: نقد الحداثة.

المبحث الثاني: أسس العقلانية التواصلية.

المبحث الثالث: الديمقراطية التشاورية.

المبحث الأول: نقد الحداثة.

تتوقف الفلسفة من حيث هي مطلب حضاري عن العمل، عندما يغيب صوت النقد، لكن بقي هذا الصوت يعلو لأن الفكر الإنساني عبر تاريخه لا زال في خضم مساءلة أدواته ومبادئه ولئن هذه الفكرة تتطابق مع الحداثة داخل المنظومة الفكرية لدى الغربيين، يقول (الباحث): " لم يتوقف الفكر الغربي منذ عصر التنوير إلى الآن عن مساءلة أساليبه ومقوّماته الأمر الذي أفضى أن يكون النقد طريقه الأوحد، ومنذ إرهاصات الحداثة الفكرية والحداثة لم تكف عن محاسبة نتائجها (...) حتى أصبحت مفهوما لصيقا بالغرب"[1].

ارتبطت الحداثة تقريبا من حيث الوضع الاجتماعي للبلدان الغربية بتلك الإنجازات الراقية على جميع المستويات، لكن ما دامت الفلسفة مرتبطة بمهمتها الأساسية ألا وهي النزوح بالإنسان نحو التحرر وتحقيق السعادة، فإن قراءتها النقدية المختلفة للحداثة كانت بسبب مظاهر الاختناق والمآسي على الإنسان الغربي خلال القرن 19، أي بسبب الهوة السحيقة بين ما كان يدعوا إليه المشروع الحداثي وما وصل إليه الأمر، يقول (السوسيولوجي ألان توران A. Tourin) : "إنّ الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة، بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها"[2]. أي ما يمثل مرحلة ما بعد الحداثة يحلل فيها الزّخم الفلسفي الذي صنعه رواده حتى (هيغل)، هكذا نكون أمام تيار ثقافي يبشر بثورة انقلابية تسعى لهدم أسس الحداثة، وتيار آخر يرى فيها مسار بشري إنساني، لا يخلو من بعض الانحرافات وجب تصحيحها، مع إبقاء جوهرها الذي يمجد العقل والحرية، فأمام هذا الاختلاف والذي افرز كثيرا من

[1] مقورة جلول : نقد الخطاب السياسي عند يورغن هابر ماس، إشراف الدكتور شريف الزيتوني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة السنة الجامعية، 2008/2007، جامعة الجزائر، ص 22.

[2] المرجع نفسه، ص 34.

الالتباسات، حاول (هبرماس) أن يجد المخرج المناسب لها واعتبار (الحداثة) مشروع لم يكتمل بعد؟

1- مفهوم (الحداثة وما بعد الحداثة)

أ- الحداثة (Modernité)

يعود مصدر هذا اللفظ من الناحية اللغوية إلى الفعل "حَدَثَ، حَدَثَ الشيء يَحْدُثُ، حُدُوثًا وحدَاثَةً-أَحْدَثَهُ هو، فهو مُحدَثٌ وحَدِيثْ، وكذلك استحدثَهُ" [1]، فمن هذا – المصدر- تشتق ألفظ دالة على معاني اللسان في الحدث، أي في الكلام واللغة: أما من الناحية الاشتقاقية، نرى في لفظ (حُدوث)، ما يدل على وقوع الشيء في الوجود بترتيب زماني ومكاني، ومنه " الحدوث المفاجئ والعرضي والطارئ، الذي نطلقه على أي نوع من الحوادث كحوادث السير مثلا"[2].

يشر لفظ (الحداثة) أيضا إلى الابتداع وهو ظهور شيء غير مألوف، أي شيء جديد وليس قديم، كمحدثات الأمور التي ابتدعها أهل الأهواء من الأشياء التي كان أهل السلف الصالح على غيرها، إذ جاء هذا الرأي بحجة ما ورد على لسان النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: "إياكم والمُحدثات من الأمور، والمُحدثات جمع (مُحدَثَة) (بفتح الدال)، لم تكن معروفة في الكتاب الشريف ولا في السنة، ولا الإجماع"[3]، وحتى لفظ (بدعة) يحمل في طياته معنى مزدوج، أوله التمسك بأصالة الأشياء، كما هي في نقائها وصفائها بعيدا عما سيحدث ويستجد، وثانيه لكل أمر يبعث الخوف، ولم يكن صاحبه مستأنسا به، هذا ويغدوا من هذه الزاوية أنّ لفظ (بدعة) منسجم مع (الحداثة) إلى حدّ الدلالة النسبية – خطرا على

[1] ابن منظور: لسان العرب، المرجع السابق، ص 131.

[2] جديدي محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة رتشارد رورتي، إشراف الدكتور فتحي التريكي، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، السنة الجامعية 2006/2005، جماعة قسنطينة، الجزائر، ص 101.

[3] المرجع نفسه، ص 102.

(الأصـــالة– Originalité) و(التـــراث– Patrimoine)، وهـــي المصـــطلحات التـــي تظهـــر بمضامين لغوية مخالفة لما تعنيه لفظ (حداثة).

يشـمل مصـطلح (الحداثـة) مـن الناحيـة الاصـطلاحية، معنـى (الحداثتيـة) لمجمـل عمليات التحديث– Modernisation)، أي عمليات متراكمة تعزز بعضها البعض، حيث يتم رسملة وتعبئة الموارد بما يطور قوى إنتاجية العمل الممركز في ضوء السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أنظمة محكمة، تتشكل معها (الهويات القومية)، وأما لفظ (Modernité) المشتقة من الكلمة اللاتينية(Moder nos) في رأي (لالاند أندري): "بدأ استعمالها في القرن العاشر، تحت معنى التفتح وتحرر العقل (...) وبأنها حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية، جاءت كتعبير عن الحالة الصناعية الغربية للقرنين التاسع عشر والعشرين، امتداد لجهود حثيثة منذ القرن السادس عشر في أوروبا"[1].

إنّ (الحداثة) بما هي مشروع غربي التمس مع (الفلسفة الحديثة) مقوماته القائمة على (الوعي)، كإشعاع فجّر الثورة ضد كل الأفكار البالية، وأصبح معه الإنسان يمجد ذاته العارفة وقدرتها على استنطاق معاني الوجود، خصوصا وعلى نحو المساهمة الديكارتية التي وجهت مسار الفكر الغربي وخلصته من الطابع الخرافي والأسطوري، لكن عندما نقف على المنطلقات الألمانية (السوسيوثقافية– Socio- culturelle)، لـ (هبرماس)، نجده يعود إلى (كانط) وإلى محاولته الرامية إلى تأسيس ابستمولوجيا لمشروعية المعرفة بمضمون عقلاني للعقيدة على الأخلاق، بحيث يرى فيها محاولة أنوارية زائدة وبؤرة منقوصة بخلاف (هيغل) الذي رسّخ فكرة القطيعة مع الماضي وتثبيته لفكرة الأزمنة الحديثة، على أنها (بنية رمزية– Structure symbolique)، يدعوها بالذاتية، يقول: " إنّ الحرية بشكل عام مبدأ العالم الثالث، واستنادا إلى هذا المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي

[1] Lalande André : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, (P.U.P), 2ème Edition, paris, 1968, p 640.

للحصول على حقوقها"[1]، بل إن أهمية (هيغل) بالنسبة لـ (هبرماس) أنه جعل (الحداثة) تنظر للمستقبل من خلال نزعة الجدة وقيمة الحرية التي تحملها، لذلك فالحداثة مع (هيغل) خاصية تاريخية لا أسطورية ولا طوباوية تحصر في العقلانية، باعتبار العقل موضوع الفلسفة، والأداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق بهدف التفكير في الإنسان ككائن له تجارب مختلفة.

يذهب (هبرماس) في هذا الحصر للحداثة وضمن السياق الفلسفي، إلى اعتبراها مسألة " وعي عصرها ما يحدّد نفسه بعلاقته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث"[2]، أكثر من اعتبارها مسألة تعقيب زمني تصبح معه وصفا للتطور أو فاصلا بين العصور القديمة أو كلاسيكية وحديثة، أو بين العصر الوسيط وعصر النهضة، وإذا كانت (الحداثة) تشير من خلال (فيبر) إلى التلازم بينها وبين (العقلانية)، ممثلة في الرأسمالية والجهاز (البيروقراطي) في شكل واضح منشؤه العالم الغربي إلى الحد الذي جعله ارتباطا داخليا بديهيا بالنظر إلى تاريخ أوروبا الحديث، والذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية ومناهج العلم ونظرياته من القيود الدينية، فإن (هبرماس) يرى أنّ ما شكل (الحداثة) اجتماعيا وثقافيا كما تصوره (فيبر): " قد تغير حيث أنّ (التحديث) يشير إلى مقاربة نظرية تعيد صياغة سؤاله عن التاريخ العالمي، غير أنها تجيب بوسائل وإمكانيات النزعة الوظيفية الاجتماعية"[3].

ب- ما بعد الحداثة (Postmodernisme- Postmodernité)

انتشر هذا المصطلح وذاع صيته مع ظهور الكتاب المعنون بـ (الوضع ما بعد حداثي- La condition Post Moderne) لصاحبه (جان فرانسوا ليوطار- J.F Lyotard)،

[1] Habermas Jürgen : le discours philosophique de la modernité traduction : Christian Bouchindhomme et rainer rochlitz, Edition Gallimard, paris, 1988, p 13.

[2] محمد نور الدين آفية: الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصر، المرجع السابق، ص 133.

[3] Habermas Jürgen : Le discours philosophique de la modernité, opcit, p 03.

والذي أصبح منذ ذلك الحين أساسا يقتدي به من طرف الكتابات (الما بعد حداثية) أهمها النقاشات(السوسيوسياسية– Sociopolitique)، هذا وقد وقف (هبرماس) كخصم محاور له للدفاع عن (الحداثة)، ولكن الضرورة المنهجية سوف تكشف بوضوح أنّ المسألة ليست بالأمر الهيّن، لأن (ما بعد حداثة) هي دعوة ملحة لنقد الحداثة، والدعوة نفسها تقوم على تسلسل متدرج منسجم يجعل الشيء يعالج بشبيهه أم بنقيضه؟!، أي سوف نكون في متاهة تكاد تتعدم فيها ذواتنا بين أن نقرأ (تاريخ الفلسفة) للوضع الحضاري، أم نرى بأعين الفلسفة في المرحلة المعاصرة لهذا الوضع، بأنّ هذا التاريخ يولّد ارتيابا حيال موضوعية الحقيقة، وأنّ معايير تنويره سوى تأويلات زائفة.

يبدأ الوصف التحليلي والنقدي لتيار (الما بعد حداثي)، بالتفكير السلبي الذي يقيم معايير (الحداثة)بحجة التغيّر التاريخي، وبالتالي يكون التقدير الموضوعي لهذا الطرف أو ذاك واقعا ضمن الإشكال الفلسفي، هذا الفهم الحقيقي لهذا الإشكال، يتطلب الوقوف على لفظ (ما بعد– Post" بوصفها إشارة إلى (الانفصال– Sécession) عن مكونات الحديث أو استمراره، أو بوصفها مزيجا من الاثنين أو جدلية للانفصال والاتصال، ولهذا تكون اللفظة تعبيرا عن عمق الرؤية مثلما يقول (هبرماس): بشأن الحركات الفلسفية، فإن (ما بعد– Post) ليست إنذارات انتهازية تشتم ريح العصر، بل زلزال عقل الزمن"[1].

يدلّ ما سبق ذكره أنّ الفكر (الما بعد حداثي) ليس كالفكر (الحداثي) الذي يريد إجراء القطيعة النهائية مع الماضي، بل بالرجوع له، وفي نفس الوقت تعبيرا عن عجزه في تسمية الحاضر، كما يفهم من مآخذ (هبرماس) على دعاة (ما بعد الحداثة)، أنّ نقدهم للحداثة جزئي وأنّ دعوتهم لتجاوزها وتفكيكها وهدم أسسها ليس كليا، بيد أنّ الجدية التي يطلبها في

[1] جديدي محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، المرجع السابق، ص 105.

التعامل مع (ما بعد) " هي ما يدعونا (ليوطار) إلى فهمه حق الفهم، على أنها (تأويل باطني–Anagogie)، تزيغ أو (تشويه– Anamorphose)، والتي تؤسس نسيانا أوليا"[1].

2–تجاوز الحداثة وتفكيكها:

أ– تجاوز الحداثة:

تعكس صورة تمرد العقل على ذاته، حالة فيلسوف يعيش (الارتيابية– Méfiance) و(الشك– Doute)، حول ادعائه بلوغ الحقيقة، بكل روح موضوعية، إنها اللحظة الما بعد حداثية التي استأنفت من خلاله وقدراته، لكن قد تكون حالة التمرد في نظر فيلسوف آخر وبمثابة مأزق يجب الخروج منه، هذا وإن صرّح (بول ريكور– Paul Riceour)* ، بأنّ وقوف (نيتشه –Nietsche) كأستاذ للشك، هو من أجل وضع بصمة في تاريخ الفكر الفلسفي، نجد بحسبان (هبرماس) أن الجذور النيتشاوية والطرق البديلة التي اعتمدت عليها آلت إلى ما هو أسوأ أكثر من تمزق الحداثة نفسها. فالعقل يتمرد من أجل القضاء على تمرده، حين يجد أنّ قواه حداثيا، لم تستنفذ ليصحح بها أخطائه معياريا.

تمّ تتبع النقد النيتشوي للحداثة مثلما – يرى (هبرماس)– من طرف الخلفاء والورثة، فإذا وجدناه يسعى في كشفه عن انحراف (إرادة القوة) من مطابقة (الفكر مع الوجود)، على أنّ هذه المطابقة سوى شبكة عريضة من الأوهام، بل وأنّ "حياتنا نفسها لا يمكن أن تكون إثباتا منطقيا"[2] لها، نجد خليفته (جورج باتاي– G. Bateille)، يبحث عن إمكانية استعادة الإنسان المفقود خارج القيم السائدة، قيم الإنتاج والاستهلاك ضد السلطة التي أضمرت إنسانيته، أي بعد أن وجد الإنسان نفسه واحدا في عالم لا غاية له ولا معنى، حيث تحديد

[1] المرجع نفسه، ص 106.

* انظر: عبد اللاوي عبد الله: ابستمولوجيا التاريخ، دار ابن نديم لنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009، ص 46.

[2] بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، إشراف: الدكتور مرواحي رابح، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية: 2010/2009، ص 04.

القيم لتحديد وجوده وجوبا بالمقصد النيتشوي، يقول (هبرماس): " إنّ محاربة الربح بالخسارة والاستهلاك بالنفاذ هي التي ستفضي بنا إلى اكتشاف الإنسان في تجربته الباطنية أعني استنفاذ المخزون الغريزي عند الإنسان وتصريف كل الطاقات المشحونة في الجسد وذلك بممارسة الشبقية والسكر والشعر والموسيقى والفن عموما"[1].

يرى (هبرماس) بالنسبة لـ(نيتشه) "الناقد للميتافيزيقا والذي يطالب بمعرفة خاصة، لإعادة رسم وتكوين فلسفة الذات بدءا من أصولها السابقة لسقراط، أنّ (هيدغر) و(دريدا) ورثة له"[2]. هذا وعندما نجد (نيتشه) يقف على رأس التيار الوجودي، لتثبيت دعائم فلسفة جديدة تطابق الفكر بالحياة في بعدها (التراجيدي– Tragédique)، معتبرا (الأوهام) و(الأخطاء) ليست مجرد عوارض طارئة على الوجود، وأنّ الحقيقة التي ارتكزت على بداهة (الماهية– المطلق– الذات–الذاتية المتعالية)، هي مجرد افتراضات ميتافيزيقية، اصطنعها الخطاب الفلسفي، يجب تقييمها وانتقادها، نجد (هيدغر) كوريث له، يعتبر أنّ تاريخ الميتافيزيقا هو نفسه تاريخ العقل، وأساسه هو الصيغة المنطقية الصورية التي تعد بمثابة صورة للانشقاق بين الفكر والوجود، أي أن الحقيقة هي مأوى القضايا المنطقية لمجالها الفكر ألا وهو العقل.

ب_ هدم الحداثة وتفكيكها:

اهتم (ميشال فوكو) بتحليل الخطاب الغربي، ووجد أنّ ميلاد (، الذات التي تتميز بقدرتها على توظيف اللغة كجملة من الاستدلالات على جملة الحداثة) بدأ مع التحولات الفكرية العقلانية، من حيث أنها منهج فلسفي يقدس (الذات العارفة) من الفرضيات داخل العقل وليس خارجه، لكن العقل الذي يتضمن المعاني والتي تسهل عليه التواصل مع

[1] هابر ماس يورغن: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د (ط)، 1995، ص162–163.

[2] المصدر نفسه، ص 159.

(الأشياء– Chose) في العالم الخارجي، ليس ناقلا لها، يقول: " إنّ اللغة ى تقول الأشياء ولكنها تقول رؤاها للأشياء (...) ليس في اللغة سوى اللغة"[1].

ناقش (فوكو) (الحداثة) ضمن التساؤل الذي طرحه (كانط)، ما الأنوار؟، وهو صرخة عقلانية مضمونها البرهان المعرفي والأخلاقي وحتى الجمالي في الحاضر، أي أن التساؤل الفلسفي عن الحاضر ورهاناته، يسمح بأن يكون موضوعه هو خطاب الحداثة، لكن هذا الخطاب هو في الأصل لا إنساني ولا عقلاني، لأنه يمثل الوجه الحقيقي للمؤسسات التي تمارس الإقصاء والقساوة على المجتمع الغربي، خصوصا (المجانين– المرضى)، بالتالي تكون (السجون)، (المستشفيات) التي أسسها العقل، هي من أصل اللاعقلي، "فلقد عدّ تجربة (فوكو) الحفرية مشكلة العقل في الصميم، وأنّ (الجنون– Déraison) أو اللاعقل هو من أصل العقل، التي ولجت بعدها إلى مشكلة المعرفة، وبداية تكون العلوم الإنسانية عن طريق مفهوم القطيعة"[2].

سار (دريدا) في الطريق الذي دشنه (هيدغر) ولازم فكره مصطلح (التفكيك) أكثر من (ميشال فوكو)، بدليل أنه استثمر إجرائيا آلياته النقدية للحداثة بقوله :" مهاجمة الصرح الداخلي سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، والبنيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمؤسسات التربوية"[3]. وتظهر المهمة التي وجد (دريدا) نفسه ملزما بها، هي تكسير الأنساق الميتافيزيقية التي شيدها العقل المحض، وإلغاء الحواجز بين الأنواع التي تميز الخطاب، إذ ليس هناك فارق نوعي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الأدبي مثلا، بل نحن أمام (نص عام– General texte) له قانونه بغض النظر عن كاتبه، لهذا فأهم شيء يجب أن ننتبه إليه ليس (القائل) أو(الذات)، بل المقول أو (المكتوب–

[1] بوزيرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، المرجع السابق، ص 45.

[2] المرجع نفسه، ، ص 46.

[3] المرجع نفسه، ص 47.

المنطوق) لاستخلاص قواعده العامة، يقول: " إنّ قواعد الكتابة هي التي يلزم أن تخلق قواعد اللغة وذلك من أجل القضاء على سلطة (الذات) وتفكيك النسق وبدراستنا للأثر سنتجنب الوقوع في الأخطاء للذات الميتافيزيقية، التي يستتبعها إعطاء الأولوية المفكرة أو الأنا على النص المكتوب والاختلاف وليس هو الأثر الذي يقوم مقام الذات والذي تخلقه الكتابة كما أن نوع من الكتابة التي تترك الأثر فالثورة الروسية هي أثر وليس في العالم سوى الآثار"[1].

يتضح أنّ (الاختلاف) هو عنوان مرحلة (ما بعد الحداثة)، وهم من هموم الفيلسوف المعاصر، يتجلى بشكل واضح في اقتفاء أثر الذات العاقلة أو القائلة، أي تتبع تعاليها بالعقل والقول، للقضاء عليها في عالمها الميتافيزيقي، العالم الذي معانيه لوّثت معنى ما كان من أجله الإنسان، لذا إعلان موته في هذا الخطاب كان من أجله فقط، لكن ردّة عن (الحداثة)، سوف ترصدنا بمشروع (الحداثة) نفسه، لأن خطوة إنسانية لا زالت قيد التأسيس ولم تكتمل بعد على حد تعبير (هبرماس).

يتمسك (هبرماس) بما لم يستطع عليه – هؤلاء الفلاسفة– إلى حدّ كبير بالحداثة، بل ويدعو إلى عدم التخلي عنها، ووجوب تقييمها تقييما موضوعيا للاستفادة من محاسنها ومراجعة أخطائها، يقول: " أعتقد أنه لا بد من التخلي عن العصرنة، بل يجب علينا استخلاص الدروس من الضّياع الذي مرّ به هذا المشروع ومن الأخطاء التي وقع فيها من جرّاء مشاريع تجاوز مفرطة"[2]، فالإفراط لا يمكن إلا بالممكن فيه، إذ نقد العقل فقط، أو إذا هدم من أجل البناء، لكن السقوط في اللا عقل هو السقوط في المستحيل، بحيث يبقى تجاوز الوضع قائما على نقد العقل بالعقل.

[1] دريدا جاك: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000، ص 60.

[2] جديدي محمد: ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، المرجع السابق، ص 108.

إنّ الطريق صعب في وجه (هبرماس) لكي يلتقي مع فلاسفة الاختلاف، ما دام دربهم مليء بالمعاني الأدبية، لأقوال لم تعد تصدر عن العلم والفلسفة "درب الأنطوميتافيزيقي الذي يجد في (نيتشه) مصدره الأساسي"[1]، ثم كيف يكنون إلى الخيار الجزري في نقد العقلنة بدون اعتبار أي في الوقت الذي يمتنع فيه (فوكو) عن استخلاص نتائج تناقضاته الجدلية، وفي الوقت الذي يتهرب فيه (هيدغر) و(دريدا) من إبراز تبرير أقوالهما بالالتجاء إلى معرفة السرية والمبطنة بالبلاغة. فمن المفروض أنهم وقعوا في اللا ممكن تغيره، بدلا من الوقوع في الممكن تصحيحه. إلى جانب فهمهم للتشيؤ والاستلاب على حساب الأداتية الذرائعية في الوقت الذي تكون فيه كمحرّر للإنسان من عبودية الطبيعة. إذ نقدها ضروري ما بعده ضروري، شرط أن ينقد النقد ذاته، كما أنّ (هبرماس) يصرّ على (التواصل) و"تأكيده على أخلاقياته في وقت أعتبر فيه فلاسفة الاختلاف هذا الأخير عنصرا مؤسسا للنظام العام، فضلا على أنّ كل رغبة في سَنّ أخلاقية للتواصل لا بد أن تحتكم إلى منطق السلطة ما وهذا شيء لا ينسجم والقول بالاختلاف"[2].

وصف (هبرماس) (ما بعد الحداثة) بأنها نزعة رجعية تشمل ثلاث تيارات منها (المضادة للحداثة– Anti- Modernisme) للمحافظين الشباب، كـ (باتاي) و(دريدا)، وتيار (ما قبل حداثي– Pré- Modernisme) للمحافظين الجدد، وهم أولئك المعارضين للحداثة الثقافية، يدعون بأساسية العقل ويشهدون بحذر تفككه وتجزئته إلى (علم) و(أخلاق) و(فن)، كما ينتصرون إلى تحقق المعرفة العقلانية للعالم أهمهم: (ليوشتراوس– Léo Strauss)، وأخيرا تيار ما بعد حداثي– Post Modernisme) للمحافظين الجدد: الذين يدعون إلى التحرير السياسي من (الخلق) أو إبعاد قدر المستطاع (السياسة) عن متطلبات التفسير الأخلاقي والعلمي، وهذا أول ما شرعه (فتجنشتاين)، لكن هذا الفصل بين دوائر أو مظاهر

[1] هابر ماس يورغن: القول الفلسفي للحداثة، المرجع السابق، ص 330.

[2] محمد نور الدين آفية: الحداثة والتواصل في فلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 78.

الثقافة، يبقى محل جدال واختلاف فـ "... بينما يفكر (هبرماس) بأنّ الحاجة الثقافية التي سعت إليها (فلسفة الذات) واقعية مستمرة في الوجود، وبأنّ إصرارها الخاص على (جماعة الاتصال)، الممكن أن يكون كافيا لإرضائها. فإن نقاده يميلون إلى الإشارة بأنّ الأمر يتعلق بمشكل مصطنع أدى إليه اتخاذ (كانط) بجدية زائدة وحسبهم فإن انتهاج الطريق السيئ قد تم كما قبل التمييز (العلم)، (الأخلاق)، (الفن) كمعطى، وكتأويل ذاتي معياري للحداثيين"[1].

يتخوف (هبرماس) من هذه الحركات المعاصرة، أن يحقق أنصارها تقدما ضمن الفئات التي قد تتحالف مع الاتجاهات التي برزت مع أنصار البيئة والحركة النسائية والحركات السياسية المتعاقبة والتحامها ببعض الأفكار التي طرحتها ما قبل العصرية، وهكذا عوض تثمين المثل البورجوازية بسبب العناصر العقلانية التي تحتويها كما يفعل (هابرماس) يكون من الأحسن الاكتفاء بتثمين الروايات اللا نظرية المشكلة للخطاب السياسي للديمقراطيات الغربية، باختصار من الأفضل بصراحة أن يكون المرء صاحب نزعة مركزية (عرقية– Ethnocentrique)"[2].

انطلق (هبرماس) في فهم (الحداثة) من نقد أعدائها سواء كانوا محافظين ممن يرون أنّ (التحديث) هو وليد قوة حركة لحداثة ثقافية استنفذت طاقتها الإبداعية على صعيد القيم، أو سواء كانوا (فوضويين) ممن يستهدفون (الحداثة) في مجموعها، ليتجه نحو (نظرية اجتماعية تواصلية)تعلن الانقطاع عن (فلسفة الذات)، أي كما يقول (هبرماس) الانتقال من "نظرية الوعي إلى نظرية التواصل"[3]. هذا والشيء المهم هو كيفية تأسيس قواعد معيارية كافية تبرر مدى مشروعية هذه النظرية، بالقياس إلى تفاعل الفلسفة مع عطاءات العلوم

[1] جديد محمد: الحداثة وما بعد الحداثة ف فلسفة ريتشارد رورتي، المرجع السابق، ص 109–121.

[2] المرجع نفسه، ص 122.

[3] Habermas Jürgen : Théorie de l’agir communicationnel, T1, Traduction : Jean Louis Schlegel, Edition Fayard, paris, 1985, p09.

الإنسانية ولعلّ الطابع التوجيهي لها يقوم على (الممارسة) التي لا تعكس فقط مسيرة مثقف انخرط منذ البداية في الحياة العمومية، بل على بعدها السياسي الذي يعكس شخص (هبرماس)، (فيلسوفا) و(سياسيا) متمرس له نظرية للحداثة تقوم على المضمون المعياري.

المبحث الثاني: أسس العقلانية التواصلية.

إنّ للفلسفة أصل تعتمد عليه لكي تبرر مشروعيتها، لكن قد يكون ما هو مشروع بالنسبة لنا، غير مشروع بالنسبة لغيرنا، لهذا دائما يقام الحرص على الحجة والبرهان، فالعقلانية التواصلية هي الأصل أو المحور الأساسي في منظومة (هبرماس) الفلسفية، وحجتها عمق التفكير في التفكير الحداثي، من خلال مفاتيح نظرية تكتشف بناه، وهو يعاني إرهاصات تشكلاته الأولى، بل تكشف عن ما يتخلله من (أداتية) و(تشيؤ) و(اغتراب) و(سلعية)، أصبح الإنسان في قبضتها، إذ علينا تحريره، بتحرير (الحداثة) ذاتها من نير العلموية والذاتية. لكن بوعي يفقه نفسه على أنه حقيقة بلغة تحليلية، مجموعها يشكل التواصل والحوار بعيدا عن الشروط الخارجية، وقريبا من الشروط الأخلاقية للمناقشة، للاستماع، وللاحترام يتعالج بها الفرد والمجتمع من الأمراض اللا شعورية، يقول (الباحث): "فالفكر النقدي لدى (هبرماس) يتأرجح بين الدّفاع عنها والهجوم على فكر (ما بعد الحداثة) أحايين أخرى، ليتبلور فكر نقدي لا يؤمن بالمطلق –Absolu، ولا يستسلم لنسبية مطلقة، وإنما على إرث حضاري يجب أخذه على أنه البداية الضرورية، ولكنه لم يؤخذ على أنه البداية والنهاية لأنه مشروع ناقص لم يكتمل بعد"[1].

يعتبر الوقوف على مدلول العقلانية التواصلية، من حيث هي إنشاء فلسفي له أسسه المشتقة من أسلوب النقد، تأملا وتحاورا لذات مفكرة، تريد معرفة كنه حقيقة المجتمع، أي حقيقة الإنسان خارج (الكوجيتو) في صيغة الإجمالية (التذاوتية – Intersubjectivité) أو في صيغة ما يعني (ذات متعددة) في الوحدة المركبة نفسها وسائلها لا البيان أو التصوير، وإنما التداول، فإلى أي مدى يمكن تجسيد البديل التواصلي...، بالتالي الكشف عن طبيعته

[1] مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة عند يورغن هابر ماس، المرجع نفسه، ص 06.

وخصوصيات أسسه ومبادئه؟، وهل تستطيع هذه الأسس أن تجعلنا راضين بالتشاور، بدلا من نماذج الإجراء الخاص أو الغير تشاوري؟

1- الجانب النقدي:

أ- نقد فلسفة الوعي الذاتي:

العقل التواصلي – درب الإنسان المتحرر– كماهية في كل ذات رفضت العزلة وقبلت بالانخراط والمشاركة مع الآخر، لهذا لابد أن تتحرك هذه الماهية وتمارس فعل النقد، عندما توقظ (الذات الرأسمالية) على أنّ وعيها بذاتها القادر على تحطيم الأسطورة، قد جعلها سبب(الاستلاب– Dépossession) ومنعزلة عن وعي (ذات جماعية) للاشتراكيين ، يقول (هبرماس): "إننا نجد أنفسنا مدفوعين بالفعل على وجوب الخروج من فلسفة الذات من عقل متمركز حول الذات إلى عقل تواصلي"[1].

يريد (هبرماس) من فلسفته النزوع نحو احتضان الآخر بإسقاط (الأنا – Moi) و(العنصرية – Racisme) عن طريق – المنهج الجدلي الهيغيلي– أين تصبح (الذات) وتتحول إلى نقيضها، أي إلى موضوع تحقق الحرية، ومفهوم (العمل) الماركسي، على أنه خالق لشروط إعادة الواقع بالنظر والممارسة، لكن كذلك بنقد هذا المفهوم لأنه يلغي (النشاط والتفاعل التواصلي)، يقول: " فالجميع غمرته (حركة الإنتاج) وبحسبه أنه السبب الذي يبدو من خلاله أنّ حدس العالم من العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، أصبح موضوع تأويل خاطئ، وذا نسق ميكانيكي"[2]. ويتضح أنّ (الذات الجماعية)، هي موضوع نقد من طرف (هبرماس)، لأنها أسست على (العمل) ليمنحها إنسانيتها إيديولوجيا، أي أسست على الشروط المادية للاقتصاد فقط، للقضاء على

[1] محمد نور الدين آفية: الحداثة وما بعد الحداثة في الفلسفة النقدية المعاصر، المرجع نفسه، ص 87.

[2] هابر ماس يورغن : العلم والتقنية كإيديولوجيا، ملاحظات حول فلسفة الروح لـ (هيغل)، ترجمة: حسن صقر، منشورات الحمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2003، ص 07.

(الاستغلال) وتحطيم (الاستلاب). لكن هذا بدوره يعد فهما خاطئ لشروط العالم الإنساني الحقيقي، ما دام أنّ هناك قيم معيارية رمزية تخضع لنفس فعلي (الإنتاج) و(التبادل)، وهو مجال (التواصل أو التفاعل)، هذا و(الذات) بالمعنى (الهيغيلي) تجد تعريف نفسها في الآخر، أي التواصل على قاعدة الاعتراف المتبادل، المتشكل بسبب الصراع والديالكتيك والمُكون في نفس الوقت للقمع– Répression، إذ يعرض (هبرماس) موقفه من ذلك، عندما نقد (هيغل) (كانط) في تأسيسه للأخلاق على (الوعي) المعزول والمجرد المنكفي على ذاته فالتفاعل هو طرف مهم في ربط(الذات) بـ (الموضوع). الذي لا يتم إلا من خلال سيرورة العمل، يقول (هبرماس):" إن سيرورة العمل التي تتحرر من خلالها من قوة الطبيعة المباشرة تدخل بهذه الطريقة في الصراع من أجل الاعتراف (...) يربط (هيغل) العمل والتفاعل ضمن وجهة نظر التحرر من سلطة الطبيعة الداخلية والخارجية"[1].

ب– نقد العقل الأداتي:

إن العلم إذا كان قد ساعد الإنسان على السيطرة على الطبيعة، قد انقلب إلى أداة لسيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، نعم قد ماتت الفلسفة عندما ألغت عليه الأخطاء وحوّلته إلى معرفة مطلقة، وموثوقة تفعل كل شيء به تطورها التكنولوجي، لذلك ينتقد (هبرماس) العقل الأداتي، المتداخلة مناهجه مع سيرورة التكون الموضوعي للنوع البشري، أين وقعت الفلسفة وهي في هذا التداخل جهلا منها، في ذلك الإحراج المعرفي والابستمولوجي، المتمركزة حوله ألا وهو السيطرة والهيمنة بدل توفير السعادة. لذلك يقترح (هبرماس) على الفلسفة من أجل العلم التأمل الذاتي، يرى العلم من خلالها أنه (دوغماتي)، إذا قبِل فلا يرفض وإذا رفض فلا يقبَل، كما أنه يرى في نتائجه النقص وليس الكمال، ما دام لا يهتم بسعادة الناس بسيطرة.

[1] هابر ماس يورغن : العلم والتقنية كإيديولوجيا، المصدر نفسه، ص 31.

إذن لابد أن يكون الحل الجذري إلا بالعقل التواصلي: "ينشط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع، فالمجتمع التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي"[1].

ج- نقد الفلسفة الوضعية:

أصبحت فلسفة (هبرماس) أداة لنا، أو مرآة نرى بها أنفسنا، ونحن نعاني من العلم وتطبيقاته التقنية، لنذهب في تحليلها حتى نجد أسبابها في (الاستلاب) و(التشيؤ) المحيط بنا من كل حدب وصوب، مع شعورنا أننا حسابات أو أرقام ليس لنا منه في وسائله الإعلامية أي موقف سياسي يحدد مصيرنا، فـ (هبرماس) بذلك ليس ضد "العلمية والبرنامج الابستيمولوجيا"[2]، وإنما هو ناقد لايدولوجيا معينة توجه الفلسفة الوضعية، أي بمعنى الكشف عن (الفعل العلمي) المنقاد للسلطة السياسية، واعتبار الأرضية التي مهدت بظهور (العلموية- Scientisme)، هذا وتقوم هذه الأخيرة على تصعيد " العلم بجعله جوهرا مكافئا لإيمان جديد يقدم جوابا لكل شيء"[3].

يأخذ (هبرماس) على الفلسفة الوضعية، ما يأخذه على العلموية في حدّ ذاتها، والتي تحلل العلم وتفهمه داخليا وليس خارجيا، وهي بذلك قد انتزعت من نفسها صفة الفلسفة الحقيقية والمتمثلة في التأمل الذاتي. لأن خيارات العلم في رفض الميتافيزيقا، شجعت الفلسفة الوضعية في حدّ ذاتها على إلغاء دورها لكل معرفة بشرية والاكتفاء بمعطيات العلوم التي تجعلنا سادة الطبيعة، لدرجة أنّ شخصا مثل (فيبر) عند حديثه عن خصائص المجتمع الحداثي، نجده قد اختزلها في مجموعة من السّمات من بينها: العقلنة كإطار مفهومي ناظم للوعي والسلوك الحداثي، ويرى أنها رسمت تحولا هائلا في ثقافة الإنسان،

[1] عبود المحمداوي علي: الإشكالية السياسية للحداثة – من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابر ماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، ط1، 2011، ص 148-150.

[2] مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة، المرجع السابق، ص 59.

[3] هابر ماس يورغن: التقنية والعلم كإيديولوجيا، المصدر السابق، ص 77.

بعد إزالة الصبغة السحرية عن العالم، وحولته إلى مادة قابلة للإدراك والتحويل والتنبؤ، إذن " المجتمع العقلاني- بحسب (فيبر) في نظر (هبرماس)- هو الذي يحول العلم والتقنية، إلى مؤسسات فاعلة تبني الحياة الاجتماعية بطريقة دنيوية"[1] لتحريرها من الموروث الثقافي المثالي، هذا و(فيبر) من المسئولين عن توطيد السيادة الإيديولوجية للعلم على المجتمع.

ظهرت هذه المفارقة أيضا عند (كونت) مثلما أشار (هبرماس) في قوله: "أما قانون (كونت) عن المراحل الثلاث، فيحدد قاعدة ينبغي أن يتحقق طبقا لها التطور العقلي للأفراد (...) فالمعرفة التي يطلبها (كونت) لتفسير أهمية الوضعية لا تقع ضمن تعيينات العقل الوضعي، وهذه المفارقة تنحل حالما نتبصر قصد الوضعية المتمثل في الدعاوي العلمية لاحتكار المعرفة من قبل العلم"[2]، فنحن إذن أمام بنية جديدة لا خيار لنا أمامها، هي بنية العلموية، بدأت مع ميلاد نظرية العلم ونهاية نظرية المعرفة، تحجب البحث والتأمل الذاتي.

2- الجانب البنائي:

2-1- فكرة العوالم الثلاث وشروط التواصل:

أ- فكرة العوالم الثلاث:

وقفنا سابقا على سيادة الاعتقاد حول خلاص الإنسان من جبروت الطبيعة، بواسطة العلم وتطبيقاته التقنية، وكيف أنّ الفلاسفة بسلوكياتهم النابعة من قلب الحداثة، كانوا يهلهلون لها تهليلا، أي كيف أنهم أسسوا مناهجهم في العقلنة على الاعتراف الكامل وبصورة دائمة للعلم وتقدمه. هذا و(هبرماس) نفسه بعدان أصبح وتحول العلم في القرن 20 كخطر يهدد كيان الإنسان وجدناه ينقد (العقل الأداتي) و(الفلسفة الوضعية)، التي أغرقت نفسها بالعلموية، عن طريق منهج مناسب، يعيد ربط الصلة بين الفرد والآخر الشريك دون

[1] المصدر نفسه، ص 77.

[2] هابر ماس يورغن: التقنية والعلم كإيديولوجيا، المصدر السابق، ص78.

(إكراه– Irrésistible) أو ضغوط، بل " بإتقان وإجماع لتشكيل نسيج اجتماعي"[1]، ألا وهو (المنهج التأملي).

إنّ (فكرة العوالم الثلاث) ما هي إلا النتيجة المستخلصة من طرف (هبرماس)، وهو يقرأ التجارب الفلسفية السابقة عليه، أي التجارب التي مكنته من تقديم مشروعه الرابط بين (المصلحة) و(المعرفة) لكل عالم يتعلق بالذات أو المجتمع أو الطبيعة، حيث تمّ تصنيفها للتأمل المركب والتوليفي والمعاد هيكلته من تلك التجارب نفسها، كتجربة الفهم عند (دالتاي).

تعتمد الدراسات التاريخية أو العلوم الإنسانية على منهج النقد التاريخي، والذي يقوم على تحليل المعرفة التاريخية وتركيبها من خلال النقد الداخلي والخارجي، إلى جانب (الفهم) أي أنّ الإنسان دائما يبحث عن عملية تكوين معارفه، لكل ما يصدر عنه من وعي وحدس ولغة، بحيث يكون الفهم هو المنهج المناسب لهذه العملية. هذا ونجد (هبرماس) عندما أراد تحرير الفلسفة من النزعة العلموية يعود إلى (دالتاي 1833–1911 Dilthey)، أي عاد إلى الفرق الموجود بين العلوم الطبيعية التي تعتمد على (التفسير– Explication)، مقارنة بالعلوم التاريخية التي تعتمد على (التأويل)، يقول (دالتاي): "إننا نفسّر الطبيعة أم الإنسان فإننا نفهمه"[2]، وما يصدر عنه نسميه (تجربة حياة)، كوحدة أساسية التي على الفهم دراستها وتحليلها.

يؤكد (دالتاي) أنّ الفكر يصل إلى مقاصد النشاط الإنتاجي التاريخي بواسطة الفهم عكس التفسير الذي يسعى إلى تحديد شروط الظاهرة الطبيعية، ومعرفة أسبابها وإمكانية إعادتها، مما يجعل هذه الشروط كعملية بعيدة كل البعد عن إدراك الحياة النفسية للإنسان،

[1] مارك فيري جون: فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص 18.

[2] Dilthey Wilhelm : critique de la raison historique, ouvre 1, Traduction : Syline mesure, Edition cerf, paris,1992, p 34.

أي عن تجاربه الحية كالتغيرات السيكولوجية والفيزيولوجية، من القلق، الضحك، البكاء...، وفهم هذه التجارب، أو تعبير عنها يعني:" التركيز على المقاصد الغير المنطوقة من وراء تلك التجارب، والعلاقة الغير المعبّر عنها"[1]، على حد تعبير (هبرماس).

بهذه الطريقة اعتقد (دالتاي) أنه وجد الشرط الذي يعطي الصلاحية للعلوم الإنسانية، أي الشرط الابستمولوجيا "يجعل الدراسات التاريخية تظهر درجة اقترابه من الوضعية في جهدها الفلسفي"[2]، ألا وهو (تجربة الحياة) كمعنى مستقل، يقع في صميم النص أو من صميم العملية التأويلية، فالمعنى شيء تاريخي، وأن نظفر به معناه أن نفهم التفاعل الجوهري بين الجزء والكل داخل (الدائرة التأويلية Le cercle herméneutique). بهذا يقع (دالتاي) في نظر (هبرماس) في هوس البحث عن (الموضوعية العلمية)، لكن (هبرماس) يتوقف عند القضية الأساسية والتي طرحها (دالتاي)، عن علاقة المعرفة التاريخية بالحاجات أو المصالح، فالعلوم الإنسانية ودواعي استخدامها الفعلي، هو تابع إلا للحياة ذاتها التي جعلت معها الحل، أي أن الحياة وتجارب الإنسان نشأت فيها حاجات ومصالح، بحيث العلوم الإنسانية التي تدرسها كفيلة لتحقيقها وتلبيتها.

حدّد (عبود المحمداوي علي)[3]، علاقة المعارف بالمصالح وفق التصنيف الهابرماسي لكل عالم في:

- ينتج في مقابل (العالم الطبيعي– Monde naturelle) الفعل الأداتي والذي أصبح معه هم العقل الوحيد، هو إنتاج السيطرة على الموضوع، أي أنّ الفعل الأداتي هو ما يتعلق بالبنية المنهجية للعلوم التجريبية والتحليلية، التي جعلت الطبيعة بالضرورة

[1] هابر ماس يورغن: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الحمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001، ص 177.

[2] Dilthey Wilhelm , opcit, p 39.

[3] عبود المحمداوي علي: الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص 146–150.

موضوعها المعرفي ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن، فالمصلحة بهذا المعنى تشكل الإطار العام والموجه الكلي للعلوم الطبيعية، بحيث يصبح القصد التقني عادة لا واعية لتلك العلوم كلها، " لدرجة أن مغزى سريان مقولاتها يكون في مرجعية التصرّف التقني"[1].

- تتجلى في مقابل (العالم الاجتماعي– Monde sociale)فاعليتين عقلانيتين: (الفاعلية الإستراتيجية) وهي فاعلية تنافسية تهدف إلى قمع الآخرين ومحاصرة أفعالهم، بغية التفوق. و(الفاعلية التواصلية) التابعة للمصلحة العملية والقائمة على قواعد الفهم في العلوم التأويلية. فالذي يوجه هذه العلوم ليس إمكانية الاستغلال التقني، وإنما تفهم المعاني المستخرجة من اللغة التي يتفاهم ويتواصل من خلالها الناس.
- تنتج في مقابل (عالم الذات)، فاعلية التأمل والتحرر، أي أن المصلحة التي نصل إليها من خلال "التفكير الذاتي" الذي تمارسه العلوم الاجتماعية النقدية"[2]، هي تخليص البشر من ضغوطات التبعية والهيمنة والطغيان.

ب– شروط التواصل:

تعتمد صياغة العقل التواصلي على طريق واضح ومباشر يمنح شروط أساسية لكل مجتمع ممكن داخل إطار اللغة بصفة عامة وفي إطار التواصل بصفة خاصة، هذا والشروط في رأي (هبرماس) وضع مثالي لجماعة متحاورة تمتثل مسبقا للمناقشة العقلانية المعيارية تمكنهم من الأخلاقيات. و حتى لا نتخبط فيما هو عشوائي لابد لهذه الشروط أن

[1] هابر ماس يورغن: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 330.

[2] المصدر نفسه، ص 378.

تقوم على مجموعة من القواعد الإجرائية، تهدف إلى إقامة علاقات تداولية بين المحاورين بحق التساوي، وتذكر (الباحثة) أهمها في:[1]

- بإمكان كل فرد قادر على الكلام أن يأخذ مكانا في المناقشات، وأن يجعل أي ادعاء أو قناعة محل الإشكال مهما كان.
- كل شخص بإمكانه أن يعبر عن وجهة رأيه، دون أي سلطة فوقية تفرض نفسها عليه سواء من الداخل أو من الخارج.

نقف على الافتراضات التي تؤسس لهذه الشروط أخلاقياتها، والكفيلة بتحقيق التوافق:

- المعقولية والحقيقة.

يتم إنجازها بفعل جملة مركبة، تركيبا صريحا، يحترم قواعد اللغة المستعملة، ومضمون هذه الجملة لابد أن يكون حقيقيا لحالة وظيفة واقعة وموجودة وغير مستوحاة من الخيال أو " بالقدر الذي يفترض فيه أيضا وجود وقائعها، ومن ذلك حقيقة الأقوال التقريرية"[2].

- المصداقية والصدق:

تقوم وظيفة إقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص على مصداقية أفكارهم، من خلال الأدلة الصحيحة التي تستند إلى الكثير من الأبحاث، وبالتالي التأكد من صدقها، لكن إذا تشكك احدهم في التواصل بدقة معيارية لتعبيرها، أو تعرض احد مزاعم الصدق للشك "بحيث لم يستطع المشاركون في التواصل تبريره أو الدفاع عنه بالحجج العقلية، فإن

[1] شراد فوزية: فلسفة اللغة عند هابر ماس، إشراف الدكتورة فريدة غيوة، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، السنة الجامعية2010/2009ن جامعة قسنطينة، الجزائر، ص 182.

[2] حمدي أبو النور: الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2009، ص 245.

مزاعم الصدق نفسها، تصبح موضوع السؤال"[1]، لذا وجب إعادة الفحص، ومعنى هذا أنّ التواصل يحتاج إلى الديمقراطية.

2-2- اللغة:

تعتبر (اللغة) هي كل شيء نتجه إليه بواسطة الفهم، بالتالي تكون ماهيتها هي ماهية هويتنا التداولية لأنها تشمل التعبير عن أفكارنا نظريا وسلوكيا. لذلك تعد بمثابة الاستشفاء السوسيولوجي القادر على القضاء على أمراضنا وفق آليات التنسيق بين الأفعال والممارسات داخل المجتمع، فاسم (الفعل التواصلي) هو منطق الممكن لكل علم اجتماعي وبالتالي منطق اللغة الذي يستند عليه هذا العلم أو ذلك، إنها بمثابة (الواسطة Médium) للأفراد الذين يريدون التأمل وفهم السيرورة التاريخية للاستقلالية.

يتجه (هبر ماس) إلى اللغة العادية على أنها تخلق روح التواصل بين الناس، كما تصورها (هيدغر). أمّا ما تمثله من منطق الرموز فهو يحجب ماهيتها وأصالتها الحقيقية، تقول (الباحثة): "انتقد كل من (هيدغر) و(هبر ماس) التصور (السيميوطيقي – Sémiotique) البنيوي الذي ينظر إلى اللغة على أنها عالم من (العلامات Signes) مغلق على ذاته حيث وصف (هيدغر) مستوى الصوتيات ومستوى التركيب بأنه الجانب الميت من اللغة"[2]، لكن هذا لا يعني الإقصاء، بل التجاوز لأجل أبعاد أخرى، أبعاد تجعل اللغة العادية بمعنى (الكينونة– Etre) للإنسان مرتبطة مع حياتنا اليومية التداولية، والمؤكدة على وظيفة "إعادة بناء شروط الإمكان للتفاهم"[3].

[1] المرجع نفسه، ص 246.

[2] شراد فوزية: فلسفة اللغة عند هابر ماس، المرجع السابق، ص 121.

[3] حمدي أبو النور: الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 153.

إنّ مراعاة (اللغة) كظاهرة خطابية واجتماعية في آن واحد، يجعلها قائمة أكثر على البعد (البراغماتي) أو (الاستعمالي) وأقل اهتماما بالبعد الدلالي التركيبي. وهي المهمة التي سعى من خلالها رواد (الوضعية المنطقية–P. Logique) تطهير اللغة من العبارات أو القضايا الخالية من المعنى، في شوقهم للإبطال ونقد الميتافيزيقا. هذا وقد عمل (كارناب – Carnap 1891–1970) على ترسيخ هذا التصور، فهو يتساءل عما سيبقى في الفلسفة عندما تبتعد عن تناول القضايا الميتافيزيقية. وهو تساؤل ناجم عما كان (فيتجنشتاين– Wittgenstein) قد أثبته في رسالته المنطقية من أنّ الفلسفة لا تقول شيئا عن الواقع، ويجيب (كار ناب) بقوله: " إنّ ما سيبقى للفلسفة هو منهج (التحليل المنطقي– Analyse logique)، إذ أنّ القضايا التي تثبت شيئا ما هي قضايا تجريبية تنتمي لأجل هذا الاعتبار إلى ميدان علوم الواقع"[1].

ترتّب على هذه النظرة الجديدة للفلسفة ودورها المنوط بها أداؤه، هو القول بأنّ اغلب القضايا والأمثلة الفلسفية تنشأ لأننا لا نفهم منطق لغتنا (...) ولا عجب (إذن) إذا عرفنا أنّ أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق"[2]، هذا ويعني أنّ ما خاض فيه الفلاسفة حتى الآن لا يعدو أن يكون مجرد متواليات لفظية لا معنى لها، لكن في المقابل نجد (هبرماس) يرى في (اللغة) ما يكمن في قيمة الحقيقة العملية، أي ذات الطابع التداولي الاستعمالي، والتأثير بعيدا عن الطابع الدلالي المتعلق بالصدق والكذب، ما يبرر تأثره بـ (فتجنشتاين) في العلاقة مع الواقع، تقول (الباحثة): " لابد أن يكون للقضية عدد من الأشياء المتمايزة (...) وقول (فتجنشتاين) أنّ حدود لغتي هي حدود عالمي"[3].

[1] Carnap .R : la science et la métaphasique devant l'analyse logique du langage, Traduction : E. Vuillemin, Edition hermancie, paris, 1934, p39.
[2] Wittgenstein : tractus logico- philosophicus, traduction : p. Exlossowski, Edition Gallimard, paris, 1981, p111, p11.
[3] شراد فوزية فلسفة اللغة عند هابر ماس، المرجع السابق، ص 195.

أصبح للغة مع (هبر ماس) مقولتها التداولية حيث تقع دراسة المجتمع والسياسة التي تتدبر أمره، لا بالاعتماد على (الجمل) وبنائها البنيوي أو مدى صحتها وخطئها، وإنما في معناها ضمن الاستعمال اليومي، أي أنّ (هبرماس) انتقل من دراسة (الكفاية اللغوية– Compétence linguistique) إلى (الكفاية التواصلية– Compétence pragmatique)، وهذا بالطبع يعد رؤية جديدة لماهية (أفعال الكلام)، مطورة لما صرّح به (جون أوستين– J.Austin 1884–1971) .

قدّم (جون اوستين) محاولة إجرائية تميّز بين ثلاثة أنواع من الأفعال الكلامية، يمكن أن نفهمها من خلال هذه الأمثلة[1]:

- المثال في الفعل الكلامي: قال لي انك لن تستطيع ذلك.
- المثال في قوة الفعل الكلامي: لقد احتج على كوني فاعلا ذلك.
- المثال في لازم فعل الكلام: لقد كفّني عن ذلك أو منعني، وإلا سوف أتحمل عواقب فعلي.

أما الأفعال الكلامية حدّدت في شكلها الآتي:

- فعل القول– Acte locutoire: أو ما يسمى بفعل التعبير، ينتج عن مجرد النطق بمجموعة من الأصوات المترابطة من الناحية الصرفية والنحوية.
- فعل متضمن في القول – Acte illocutoire: أو ما يسمى بفعل التأثير، يتضمن داخله نية او قصد او غرض ما، كما يمكن تعريفه بـ (الفعل المتحقق والمتضمن عند النطق بملفوظ معين).

[1] أوستين جون: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف تنجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2008، ص 26.

- فعل تأثيري– Acte perlocutoire: وهو العمل الناتج لدى المتلقي للقول، أو ما نصل إلى تحقيقه عن طريق صدى فعلي على أرض الواقع، يقول (أوستين) : "إنّ وجود فعل لغوي غير منتج للأثر الحالي وتأثيره الحالي على المستمع هو عبث (...) فالقول ينجز ويفعل "[1].

استفاد (هبر ماس) من أهم نقطة صرح بها (أوستين) ألا وهي العبارة لها فعل، لذلك كان الفعل الذي قام به (هبرماس) هو العبارة (الأوستينية) التي أثرت عليه، ففي العلموية مثلا: ينطلق من العلم على أنه "معرفة قابلة لاستغلال تقنيا"[2]، هذا وعندما يتأثر (هبرماس) كذلك بالعبارات التي كتبها (أوستين) عن المعيار النص، نجد راي(هبرماس) له (تطلعات معيارية– Attentes normatives)، والمتمثلة في نقد التحمس العلموي الذي أدى إلى رفع إنتاجية العمل عن طريق إدخال تقنيات جديدة إلى النظام الإنتاجي الرأسمالي. فالتحمس هو فعل كلامي يقابله تحمس (هبرماس) لممارسة فعل النقد لكن كيف ذلك؟

يفهم (هبر ماس) أنّ "المجتمع يعيش نوعا من الخضوع القسري للتقدم العلمي"[3]، والخضوع نفسه هو (فعل) قبل أن يتجسد على أرض الواقع. تم تشكيله ضمن منظومة عقلية ذهنية. ومرّرت بواسطة اللغة التي كانت على الدوام وسيطا رمزيا لنقل الأفكار، إذن تتضح معالم مشكلة الحداثة بأنها ذات طبيعة أداتية أو استغلالية، بحيث تمّ ذلك بلغة تحمل هذه المفاهيم وقد تحققت. عليه يكون النقد الهابرماسيهو فعل معياري تحرري مكتوب ينتظر القراءة والفهم فهل سيؤثر علينا لتطبيقه؟

[1] جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف تنجز الأشياء بالكلام، المرجع نفسه، ص 130–131.

[2] هابر ماس يورغن: المعرفة والمصلحة، المرجع السابق، ص 98.

[3] هابر ماس يورغن: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 103.

المبحث الثالث: الديمقراطية التشاورية.

عمل (هبر ماس) من أجل أن يكون مشروعه الفلسفي عملا متجانسا على ربط بين النظرية والتطبيق، ذلك لأنّ (التواصل) من حيث أنه موضوع للتفكير وكأساس عقلاني برهاني، هو في لبّه تفكير فيما هو اجتماعي وسياسي، وبالفعل نجده وهو بصدد إعادة بناء النظرية النقدية يتجاوز فلسفة الوعي الذاتي ونقد النزعة الوضعية ينادي بتحرير الفكر والفعل السياسي من ما هو بصدد تجاوزه ونقده إذ أنه يتحدث من جهة عن السياق الذي يشكل عملية التفاهم بين (الذوات) ومن جهة أخرى حتى لا يكون حديثه مصاغا بطريقة صورية، يركز على (العلاقة بين العقل التواصلي والديمقراطي)، ولكن بنقد النظريات التي تجعل الفعل السياسي معزول ومرتبط بذات وعي الفرد كالتصور (الليبرالي)، أو مرتبطا بذات وعي الجماعة كالتصور (الجمهوري).

يفهم من ذلك أنّ مضمون العقلانية التواصلية، هو مضمون فلسفي يراعي الجانب العملي، من خلال إعادة النظر في مفهوم الديمقراطية. وأهم مبرراته (الفضاء العمومي– L'espace public) اللا قبلي داخل التجربة التاريخية، بدون سيطرة موجها صوب (العالم المعيش)* ومرتكزا أساسا على (أخلاقيات النقاش) ، والسؤال الذي يطرح نفسه، هل هناك منافع تقدمها لنا السياسة التشاورية بمنطق ديمقراطي يجعلنا نستغني عن السياسة الليبرالية والجمهورية؟.

1- الديمقراطية ونماذجها المعيارية.

أ- الديمقراطية وأخلاقيات النقاش:

* إنّ فكرة (العالم المعيش) ليست من اختراع (هابر ماس)، فلقد سبقه في ذلك (هوسرل) و(فتجنشتاين)، إلا أنهما برأيه لم يكن لهما هدف منهجي، والذي يظهر من ذلك باحثا عن الثبات داخل تغير بناءات العالم المعيش، أنظر: مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة، المرجع السابق، ص88.

يؤكد (هبر ماس) أن الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم، فقد مرجعياته، هو التواصل، وما دام هذا الأخير مصاغ على أساس نظري، غير منفصل عن أخلاق النقاش، فإن جوهر الديمقراطية هو الحوار، يقضي على الصراع من أجل المصلحة بين السلطة والمواطن على أرض الواقع، أما عدم الاتفاق والوصول إلى الإجماع، لا يعني بأي حال من الأحوال غياب (الديمقراطية)، وبالتالي غياب صورة لمصلحة عامة منتظمة، فقط أننا لسنا واضحين فيما يتعلق بمصالحنا الحقيقية، وهنا الحل يكمل برأي (هبر ماس) في " الخطاب العقلاني يضمن التفاعلات التي ضمنها المشاركون، متفقون على التنسيق وبطريقة ذكية برامج عملهم. أي أنّ الإجماع يرتكز في ضوء هذه البرامج على معرفة مخلصة أمينة من طرف المشاركين في الخطاب بمصالحهم الحقيقية"[1].

ب- نقد (هبرماس) لمسارين الليبرالي والجمهوري في الديمقراطية:

أثبت (هبرماس) انه في تاريخ الفكر السياسي كان هناك تنافس بين مصدرين لشرعية (دولة القانون)، سائرا بذلك على هدي الفيلسوف والسياسي الأمريكي (فرانك مشلمان- Frank Michlman)، كما تبين في قوله: "سأشرع على ضوء أعمال (فرانك مشلمان) بوصف النموذجين (الليبرالي) و(الجمهوري) للديمقراطية المتصارعين فيما بينهما بصفة سجالية وذلك من خلال وجهات نظرهما المختلفة حول تصورهما للمواطن والحق وطريقة تصورهما لطبيعة تشكيل الإرادة السياسية"[2].

إنّ الليبراليون نموذج ديمقراطي يبرمج الدولة داخل المصالح الاجتماعية، ويكون بذلك مجرد إرادة تشكيل البنيات الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق، أي أن وضع المواطن وهو يتمتع بالحقوق الإيجابية، إلى جانب الحقوق السلبية التي تحميه من التدخلات الدولاتية، يشكل إرادة سياسية يمكنها ممارسة التأثير في الإرادة والتي سوف تكون

[1] سيد أحمد محمود: مبدأ الكلية بين كانط وهابر ماس، مجلة عالم الفكر، العدد 04، 2006، ص 339.

[2] Habermas Jürgen : l'intégration républicaine, opcit,p259.

"عموما في صالح أعضاء المجتمع وليس في صالح الحكام وبطانتهم"[1]. أما الجمهوريون فلهم نموذج ديمقراطي يقوم بتكوين (الرأي العام) والإرادة عبر مراحل داخل (الفضاء العمومي)، الذي لا يتوقف على اقتصاد السوق، بل على المناقشة العمومية، أي أنّ وضع المواطن وهو يتمتع فقط بالحقوق السياسية أو (الحريات الإيجابية)، والتي لا تحميه من القهر أو الإجبار الخارجي، تضمن " له إمكانية المشاركة في التطبيق العام المشترك، من خلالها يحقق هويته التي يريد أن يكون عليها"[2].

يتضح أنّ هناك ثغرات استطاع (هبرماس) أن يكشف عنها، وهو يحلل الطرق المختلفة لدور المواطن والحق ف العملية السياسية لدى المذهب الليبرالي والآخر الجمهوري: إذ أنه يرى في المجتمع السياسي الدور القيمي لأفراده وهم يحافظون على معايير الصلاحية والتحرير العقلاني بخلاف المذهب الليبرالي الذي يتضمن العقل الأداتي حول السّيادة الشعبية وحقوق الإنسان، أي أن العملية السياسية لتكوين (الرأي العام) والتعبير عن الإرادة السياسية تتم بالتحديد في (البرلمان)، بطريقة التنافس بين الفاعلين الجماعيين والذين ينخرطون في فعل استراتيجي يقصد الاستحواذ على مواقع السلطة إلى " بنى السوق وقوانين العرض والطلب والإنتاج والتبادل الاستهلاكي"[3].

يمتاز النموذج الجمهوري في رأي (هبر ماس) على دورهم في تحيد مفهوم الحق كمعنى موضوعي، كون النموذج الليبرالي أنكر البعد الاجتماعي باسم (فردا نية مضخمة) تسعى إلى شل المجتمع، هذا والجمهوريون يجعلون الاندماج في الحياة مشتركة قائمة على المساواة في الحقوق والاستقلالية والاحترام المتبادل مضمونا وممكنا، لكن هذا يعد تكوين ينظر فيه على نمط الجماعة الأخلاقية، يطرح إشكاليا مفهوم الجماعة الغير متوافق معا

[1] Ibid, p 261.
[2] Habermas Jürgen : droit et démocratie entre faits et normes traduction : Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Edition Payot, paris, 1978, p 02.
[3] Habermas Jürgen : droit et démocratie entre faits et normes,opcit, p 03.

الشروط التعددية للحداثة، لهذا يكون نجاح السياسي إلا بالديمقراطية التشاورية، تعتمد في وسائلها على الإثبات الأخلاقي والتجانس القضائي، ينتهي عند اشتراط أنّ فكرة الحقوق لا يمكن أن تعرض من الخارج على المشروع السيد، ولا يمكن أن تكون أداة تستخدم لأغراض خاصة، أي ما يبرر الاستقلالية الفردية والجماعية.

برّر (هبر ماس) بأن المناقشة وأساليبها تجدد الإجراءات وشروط التواصل التي تساهم في تكوين السياسي للرأي العام والإرادة، كما أن لها وظيفة شديدة الحساسية، وهي الربط بين السلطة والفضاء العمومي، لكن شكل وأسلوب عمل المجتمعات المختلفة والمتمايزة وظيفيا، قد يتناسب مع حقيقة ما ورد عن هذا الفيلسوف. هذا إذا كان هناك جدل مفتوح للجماهرية العامة بين عدة أحزاب بوصفها شرطا ضروريا للأسلوب الديمقراطي. إلا أن (هبر ماس) يرى أن جوهر الفهم الإجرائي الحقيقي للديمقراطية هو وسائلها أي المجادلات السابقة وتعديل وجهات النظر لتلبية لآراء الأقليات "[1]، هذا والإجراء يفترض تحاملا له ترابطا أو تجمعا في المواطنين يوافق على ضبط وتنظيم شروط حياته المشتركة بصورة حيادية وأن ما يربط " مجموعة من الأفراد معا في جمعية قانونية إنما هو في التحليل النهائي تلك الرابطة اللغوية تجمع معا كل مجتمعا تواصل"[2].

2- الديمقراطية بين الفضاء العموم والسلام الدائم.

أ- الفضاء العمومي

يعد تفكير (هبرماس) في الفضاء العمومي توثيقا لمشروع التواصل في المجال السياسي.وهو بالطبع تفكير لا يخرج عن نطاق الممارسة الإنسانية وأشكال الاندماج الاجتماعي بأهدافه في الحياة العمومية، وهذا يعني الاهتمام بعلاقة الأفراد التي تطرح إشكالية الدولة والمجتمع.إذ ظهر هذا الموضوع في أول مؤلفاته عام 1962:**اركولوجيا**

[1] Ibid, p 304.
[2] Ibid, p 306.

الدعايـة باعتبارهـا مكونـا أساسـيا للمجتمـع البورجـوازي، مـا يبـرر مـدى وعيـه المتقـدم بالسياسة في إطار ظرفي زماني لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية .فالفضاء العمومي هو المدخل الجوهري للنظرية السياسية، الذي يطرح سؤال الظروف الاجتماعية لكل حوار نقدي عقلاني لقضايا الرأي العام، قضايا يناقشها أشخاص يهدفون إلى اعتماد الحجج في اتخاذ القرارات بدل الاعتماد على مبادئ سلطوية. فكيف يمكن التفكير مع (هبرماس) في خلق فضاء عمومي كفيل باحترام الرأي العام على الصعيد السياسي ؟.

جعل (هبرماس) مفهوم الفضاء العمومي، مفتاحا أساسيا للممارسة الديمقراطية، أي مفتاحا لكل قرار يتخذه المواطنون وتطبيقاته العمل، يقول: " إن موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور الذي يمثل الدعامة لرأي عام يرتبط بوظيفة نقدية"[1]، تفضي إلى التحرر من قيود السلطة ومطامعها في احتوائه، وهذا الجمهور يتمتع بالسيادة و(الاستقلالية)، كما يتمتع بأفكار واضحة عن القيم، والتي لابد أن يكون أساسها منطق الحوار، لم تضعه إرادة الدولة، وإنما هو شعور الملايين من المواطنين بالمسؤولية اتجاه المشاركة الفعلية في الحياة السياسية. فمن هنا يتضح أنّ مشروعية النظام السياسي لدولة لا تفرض بالقوة والسيطرة، وإنما بالاعتراف التابع للجمهور المتحاورة باعتباره الهيكل الأساسي في مقولة الفضاء العمومي، يقول (هبرماس): "تعني المشروعية إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة المتمادية للنظام السياسي، تريد أن يتم الاعتراف بهذا الأخير كنظام صائب وصحيح، النظام أن يتم الاعتراف به"[2].

لتحقيق هذا الاعتراف لابد من التوافق بشأن المصلح العامة وكيفية تطبيقها في الفضاء العمومي أو المجال العام، والذي يتسم ويتصف بخصائص تتمثل فيما يلي:

[1] Habermas Jürgen : l'intégration républicaine, opcit, p 14.

[2] مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة عند يورغن هابر ماس، المصدر السابق، ص 96.

- المساواة وعدم التمييز، فالمجال العام يقوم على تكوين علاقات وصلات اجتماعية بين الأفراد المختلفين تتأسس على المشترك الإنساني والمساواة وتفوق الحجة الأقوى وليس التراتبية الطبقية وبعيدا عن تأثير القوة أو النفوذ الاجتماعي أو الاقتصادي أو المنصب العام.
- إتاحة نقاش جميع القضايا المشتركة بين أفراد المجتمع والتي كانت من قبل حكرا على الدولة.
- إتاحة المجال العام للجميع فهو مجال مفتوح لكل أفراد المجتمع للمشاركة والفعل فيه وليس حصرا على فئة أو مجموعة معينة أو محددة مسبقا.

استخدم (هبرماس) المنهج السوسيولوجي لتحليل مقولة الفضاء العمومي معتمدا على نظرة (هيغل) و(ماركس) و(مارس فيبر) حول التحولات الاقتصادية، التي كانت مصدرا للنظريات الليبرالية والرأسمالية في المجتمع الأوربي الحديث. لكن ما أثاره (هبرماس) من هذا التحليل، وجد انتقادات كثيرة ونقاشات خصوصا تلك التي طرحها (الإيطالي Armando Salvatore*) ، عن نفي (هبرماس) لوجود جذور تاريخية للفضاء العمومي، أو بمعنى آخر علاقة (المجال العام) بالتراث سواء التراث الغربي ما قبل الحداثي أو التراث غير الغربي لحضارات ومجتمعات أخرى، فمثلما يرى (Salvatore) أنّ (المجال العام)، ليس ظاهرة حداثية لم تكن موجودة من قبل في العصر الحديث، كما أنه ليس ظاهرة قاصرة على المجتمعات الغربية فحسب، وبصرف النظر عن هذا النقد نعود إلى تحليلات (هبرماس) ومدى كشفه عن البنى الاجتماعية التي هيّأت تحول الأفراد المستقلين والبورجوازيين بالدرجة الأولى إلى جمهور عمومي له رأي سياسي قادر على فرض أحكامه والوقوف في وجه الهيئات الحاكمة متسائلين عن الكيفية التي تم بها هذا الوقوف؟.

* أنظر: سلفا تور أرما ندو: المجال العام، الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام، ترجمة: احمد زايد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 2012.

يقدم (هبرماس) بشأن هذا السؤال جوابا لا يخلو من مفارقة، تخوض الطبقة البورجوازية غمار السياسة ليس من اجل ممارستها، بل على العكس من ذلك للحد من السلطة السياسية والمحافظة على استقلال فضائها الخاص، أو بمعنى آخر لمنع تدخل السلطة السياسية في مجالاتها (التجارة- التبادل- الربح). و" لذلك كان الهدف من النقد السياسي البورجوازي في البداية موجها ضد السلطة المركنتيلية التي كانت تنتهجها السلطات الملكة"[1].

كان مطلب الطبقة البورجوازية في البداية عدم تدخل الدولة في الشؤون الخاصة، وأن تتنازل هذه الأخيرة في تنظيم الإنتاج والتبادل، بمعنى الدفاع عن مبدأ (أتركه يعمل)، أي أنّ (البورجوازي) لم يبحث بعد عن الاعتراف بوضعه كمواطن، أو حتى المطالبة بحق (الانتخاب) والمشاركة في الحكم، في مقابل همه الأساسي ألا وهو وضع حدود فاصلة بين المجال العام والخاص، إذ هو بهذا المعنى لا يمارس السلطة بل يراقبها، عليه بدأ تشكل فضاء ورأي ليبرالي ينظر إلى السلطة بحذر ويطالب باحترام حقوقه وحرياته الفردية، ويحصر (هبرماس) مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي قائلا: " مجالا لمجموعة من الناس الخاصين المجتمعين في شكل جمهور، وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المقنّن والمنظم من طرف السلطة، ولكنه يطالبون به مباشرة ضد السلطة ذاتها، لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل وحول ميدان يبقى خاصا بشكل أساسي ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية"[1].

[1] ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة – الأمة، إشراف: الدكتور عبد المجيد عمراني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية 2009/2008، جامعة باتنة، الجزائر، ص 72.

[1] مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة عند هابر ماس يورغن، المرجع السابق، ص 95.

يريد (هبرماس) من مفهومه عن الفضاء العمومي، ما يضفي مشروعية حقيقية وعادلة للنظام السياسي الديمقراطي من خلال إرادة عامة على نحو عقلاني، مصدرها المشاورة والحوار لضمان المساواة. لذا فهو يسد نقص وعيوب النظريات الليبرالية التي أقيم صرحها على الرأي البورجوازي، إلى جانب نظريات العقد الاجتماعي المفسرة لنشأة السلطة الديمقراطية والسيادة الشعبية. فهذه النظريات تؤسس شرعية ممارسة السيادة على الرأي العام، إلا أنها تتصور هذا الرأي كما لو كان يصدر تلقائيا عن المواطنين.

ب- السلام الدائم:

رأينا سابقا كيف أنّ(كانط) فكّر في السلام الدائم كهدف لكل دولة وغاية لكل مجتمع، أو كإمكان بشري لمجتمع مدني، القائم على (الحق الكوسموسياسي)، خاصة عندما بنا هذا التنظير على الإشكالية الأخلاقية والتي تقوم برمتها على مسلمات التشريع الذاتي وعلى أساس تأملات ذاتية. هذا و(السلام الدائم) يأخذ مفهومه العملي وفق خارطة النقد والأبعاد المرتبطة به مأخذ البداهة، أو شرعيته كأصل داخل "العقل متمثلا كبنية من المبادئ والقدرات التي تشتغل تلقائيا، وتولد داخل الذات أحكام حول الطبيعة وظواهرها وقوانينها، أو حول نظام الحياة البشرية المختلفة، بمختلف قطاعاته العملية الأخلاقية"[1].

يعيد (هبرماس) ضمن هذا التوجه الفلسفي لـ (كانط)، النظر في فكرة (السلام الدائم)، فهو إذن نقد قائم على الفحص التاريخي وإعادة صياغة الإطار المفهومي لهذه الفكرة تحيينا لها، وتكريما واستقبالا في آن واحد، " لذلك خصص لها (هبرماس) ومن بين كل أفكار (كانط) العظيمة هذا التكريم وهذا الاحتفال"[2]، إذ من جهة الإشكال السياسي والأخلاقي للسلام الدائم، يعد (كانط) صاحب اكتشاف في مجال نظرية الحق، بحيث يكون

[1] مجموعة من مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 424.

[2] مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة، المرجع السابق، ص100.

الحق هو الهدف النهائي لدولة الكوسموسياسية القائمة عليه، يقول (هبرماس) :" وبهذا يكون قد أضاف لنظرية الحق (القانون) بعدا ثالثا، بالإضافة إلى الحق الدولي، وحق الناس هو حق المواطنة العالمية"[1]، وأما من جهة أخرى يتراجع (هبرماس) على هذه الرؤية، لأنها لا تتمتع بمصداقيتها من الناحية الواقعية ومن الصعب البحث فيها نظريا، الأمر الذي حذا به إلى رسم حدود المشروع الكانطي في:

- إنّ (كانط) وهو يؤسس لفكرته عن الحرب، انطلق من مفاهيم القانون العقلي، لكن هذه الفكرة تتناسب إلا مع أفق تجربته التاريخية في عصره، يقول (هبرماس): " إنّ الإطار المفاهيمي والمدة الزمنية التي تفصلها عن (كانط) تجعلنا ندرك في وقتنا الحالي أن البناء المقترح منه يطرح عدة إشكالات في المفاهيم، لا يمكنها أن تتوافق مع المعارف التاريخية"[2].
- إنّ الدولة الجمهورية ليست الدولة الأمثل للسلام الدائم، فهي ليست أكثر سلمية من أنواع الدول الأخرى، هذا والعلاقات الدولية في نظر (هبرماس): " فقدت خصائصها، خاصة وأنّ الدول تبنت حكومات من نوع جمهوري، ففي الحقيقة أنّ الشعوب ذات الحق الديمقراطي من مصالحهم أن يحثوا حكوماتهم على تبني سياسات سليمة"[3].
- يعتقد (هبرماس) بأنّ الالتزام الأخلاقي لا يمكن أن يكون سبيلا ومبدأ لبناء وصيانة فدرالية دول حرة، أي بمعنى أن الدول لا يمكن لها وفق ما يعتبره (كانط) في نظر (هابرماس) أن يكون لها قانون شمولي يرفع على نفسه التناقض بالإلزام الأخلاقي، بالتالي الحلف بين الشعوب لا يمكن أن يكون أكثر من كونه قانونيا.

[1] المرجع نفسه، ص 101.

[2] Habermas Jürgen : la paix perpétuelle – le bicentaire d'une Idée kantienne, paris, 1996, p08.

[3] Ibid, p 28-29.

- يؤكد (هبرماس) من جهة أخرى على (راهنية) الطرح الكانطي، قائلا: "ما كان يتصوره (كانط)هو حروب محدودة المكان بين دول مختلفة، ولم يكن يتصور أبدا حربا عالمية"[1]، ضف إلى ذلك أنه لم يكن بوسعه أن يتنبأ بتغير بنية الفضاء العمومي إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الإلكترونية، وتصاب فيه الكلمة بالتشويه، وبالتالي لم يعد بوسعنا أن نعول على قدرة الفيلسوف على إقناع السياسي بنظرية الحق والعدل، مثلما شرعته لذلك مقالة (السلام الدائم) لـ (كانط)، وفي هذا الصدد يؤكد (هابرماس)، على أنّ الدولة الشمولية، يجب ان تكون دولة قانونية.

يبدو من خلال ما سبق، أنّ الفلسفة الهابرماسية ليست حكرا على المجتمع الألماني فحسب، مادامت تقوم على الاستشفاء السوسيولوجي عن طريق اللغة كماهية إنسانية. استطاع بها (هبرماس) بناء النظرية النقدية لخدمة المجتمع السياسي، خلافا لتصور الليبرالي والجمهوري حول تحديد مفهوم (الحق) و(المواطن) و(الإرادة السياسية). هذا ويعد الفضاء العمومي هو الوسط الحقيق بين النظام السياسي من جهة والقطاعات الخاصة من جهة أخرى، لابد أن يقوم بصلته مع الديمقراطية التشاورية التي تعتمد التذاوتية العليا لصيرورة التفاهم.

[1] Ibid, p 11.

الفصل الرابع

ما بعد الدولة – الأمة – وما بعد العلمانية

المبحث الأول: ما بعد الدول– الأمة.

المبحث الثاني: ما بعد العلمانية.

المبحث الثالث: حدود الديمقراطية التشاورية

المبحث الأول: ما بعد الدول– الأمة.

تعتبر الدولة من حيث هي كيان متواجد على جزء من الأرض، بمثابة واقع لكل مجموعة من الأفراد يعشون فوقها بشكل دائم، وإذا كان التأمل خاصية من خاصيات التفكير الفلسفي، فلا فائدة ولا جدوى منه إذا لم يتخذ هذا الواقع موضوعا له. هذا ونجد (هبرماس) بعد تفسيره الذي اعتمد على العقلنة والتحديث، وبعد تجاوز صعوبات النظرية النقدية، بناء على المستوى المعرفي ومستوى الهيكل المؤسساتي، أي ما يتعلق بالتنظيم الأخلاقي للسلوك الاجتماعي طبقا للنموذج الديمقراطي التشاوري، كيف أنه ربط التأمل بالواقع، خصوصا وأنه قد عاصر تلك النقاشات الفكرية في حقل الفلسفة السياسية المعاصرة، والتي كثيرا ما أثارتها مشكلة (العولمة)، باعتبارها مشكلا جديدا من أشكال الهيمنة المفروضة على الأفراد والجماعات.

صادف المشروع الهبرماسي إشكالية التقبّل والصراع بين مدلولي (العولمة) و(الدولة الأمة)، كون (العولمة) حتى ولو غلب عليها طابع (الهيمنة الاقتصادية)، إلا أنها تؤدي بالنتيجة إلى زعزعة البنى التقليدية للتنظيمات السياسية والاجتماعية، والتي تعود بجذورها التاريخية إلى معاهدة (وستفاليا– Westphalie)*، كما أن مجموع الأفراد الذين يعيشون في الدولة قد ربطتهم روابط متداخلة لها عمق في التاريخ كالروح القومية، بحيث يكون لهذه الروح كما يقال: "دور كبير في إشعال الحروب كالحرب العالمية الأولى والثانية"[1]. هذا ويعتزم (هبرماس) في ضوء حوار عقلاني سليم وشفاف، وكمطالب بوضع إنساني أسمى، إلى جانب انفتاحه على مختلف الثقافات، على مواجهة تراجع معايير التأسيس الأخلاقي

*هي اتفاق تم التوقيع عليه في 24 أكتوبر 1948، يضع حدا للحروب الثلاثين سنة في أوربا التي كانت دائرة بين الألمان البروتستانت والسلطة الإمبراطورية الكاثوليكية، هذه المعاهدة أضفت إلى بناء تصور جديد لقانون الدولي، كمسار معياري لسيادة والمساواة وكذا عدم تدخل أي دولة في الشؤون الداخلية لأخرى.

[1]وقيع الله محمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، سوريا، ط1، 2010، ص 343.

والسياسي لـ (الدولة –الأمة) أمام التطورات السريعة لقوى الأسواق، أي محاولة منه ضمن آليات العقلانية التواصلية، وضع حد للصراع بين (العولمة) وبين الأشكال السياسية، التي دخلت في مرحلة ستضفي بها في النهاية إلى الزّوال الحتمي' ومن هنا يتحدد السؤال، هل من شرعية جديدة يمكن أن تقيمها آليات العقل التواصلي أمام هذا الصدام بين (العولمة) و(الدولة– الأمة) ؟ ...، وكيف يستطيع (هبرماس) أن ينقض الإنسان من الروح القومية، باعتبارها الباعث الحاسم في نشوء الحروب؟

1- الدولة – الأمة وخطر العولمة:

إنّ الدولة هي ذلك الإطار الذي تتجلى فيه المجموعات البشرية الخاضعة في نفس الوقت لمجموعة من القوانين، وسلطة تمارسها إدارة الحكومة، والأمة هي الجماعة الصادرة من نفس التطورات التاريخية للدولة، والتي تربط بين أعضاء مجموعتها البشرية روابط طبيعية ومعنوية يعتزون بها، يقول (الباحث): " إنّه من الطبيعي القول بأنّ الدولة تفرض شعبا من حيث هو مجموعة من الأفراد يرتبطون فيما بينهم بالعادات المشتركة وبإمكانية التواصل، أما العادات والإمكانيات لابد أن تعتمد على معايير يفرضها الشعب بإرادته بإبقائها، بل وللترابط والاتحاد وهذا ما يسمى بـ (الأمة– La nation)"[1].

يمتد النشاط الخلقي للفرد خارج الأسرة، حتى يصبح موضوعه شرعية النظام السياسي للدولة كنطاق لذلك الامتداد، بحيث لا يمكن أن نتصور الأمة خارج حدود هذا الموضوع، وهذا بالفعل ما حدث مع الثورة الفرنسية، عندما اهتمّ (روسو) على اعتبار السيادة للشعب منظور إليه كـ (أمة) لا متعارضة مع الدولة كتصور قانوني، يقول (هبرماس) : "تحولت

[1] ركح عبد العزيز: ما بعد الدول – الأمة، المرجع السابق، ص 72.

الأمة مع الثورة الفرنسية إلى مصدر سيادة الدولة، وبالتالي حلت جماعة الإرادة الديمقراطية محلّ الانتماء العرقي"[1] .

تغدو الأمة المؤطر الوحيد للهوية السياسية الجماعية، لكن ظهر تضارب طبع أدبيات السياسة بجدلية الأسبقية في الوجود (الأمة) أم (الدولة)؟، بحيث يكون سرّ هذه الأخيرة هو إرساء (دولة وطنية)، سواء باعتبارها نتيجة لتجمع بعض الصفات الموضوعية التي تشكل كيان الشعب يختلف من شعب لآخر، من حيث كونه وحدة موضوعية له خصوصية ثقافية والمتمثلة في (مقومات الأمة)، (الأصل)– (القرابة)– (الدين)– (التاريخ) – اللغة)، وهذا بالطبع يجعل (الأمة) "تجمع بشري عرقي – (قبل سياسي– Pré politique)"[2]، مثلما تصوره (الألمان) و(الإيطاليين) لبعث الشعور القومي، في مقابل تصور آخر يرى أن (الدولة) هي العامل الأساسي في تكوين الأمة من خلال توفير شروط الاندماج الاجتماعي، بغض النظر عن كل تمايز ثقافي، كالفرنسيين، يقول (هبرماس):"لقد حلّت جماعة الإرادة الديمقراطية محلّ التناسق الاثني الثقافي وبذلك تحرر المفهوم من واقعه (قبل سياسي) يصبح الخاصة المشكلة للهوية السياسية لمواطني الجماعة الديمقراطية"[3] .

اخذ تأسيس (الدولة الوطنية) على حساب هذه الجدلية، واقعا ينتمي إلى المشروع الغربي لحداثة السياسية، غير أن بعض الدول الغير أوروبية احتكمت إلى هذا النموذج في إفريقيا وآسيا، بعيدا عن التدابير العقلانية للإدارة والاقتصاد، حتى يكون هناك تكامل قومي بين جميع الفئات المكونة لمجتمع السياسي، وإنما اعتمدت فقط على أسلوب القهر في عملية الإدماج، وبعد الحرب العالمية الثانية، كما يقول (هبرماس): " نشأ جيل ثالث من (الدولة– الأمة) نتيجة المسار التحرري في أفريقيا وآسيا بالدرجة الأولى، حيث اكتسب هذه

[1] Habermas Jürgen : l'intégration républicaine, opcit, p72.

[2] ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة– الأمة، المرجع السابق، ص 79.

[3] Habermas Jürgen : l'intégration républicaine, opcit, p70.

الدولة المؤسسة في إطار الحدود التي ورثتها عن الاستعمار سيادة قبل أن تتجذر أشكال التنظيم (الدولتي– Etatique) المستوردة في جوهر أمة تتعالى عن الحدود القبلية"[1]، لكن قد يكون هناك استمرار بين النظم القديمة للسلطة والبنى الدولاتية المعاصرة، مما يجعل الأشكال المؤسساتية المستوردة تختلط بالتقاليد المحلية للسياسة ومنه تعمل قواعد مخالفة للأصل. وفي كل الأحوال ظهر وتكاثر دول جديدة كان نتيجة إنهاء مسار الاستعمار الذي عرفته المجتمعات الآسيوية والإفريقية.

أصبح اليوم ما هو عقلاني يمثل القوة، والمجتمع القادر على ذلك هو الذي يتمتع بأساليبه في خدمة نفسه، مما ينعكس على تبني الاستعمار والسيطرة على المجتمعات التي لم تتفطن، أو التي لا زالت منهمكة بتأسيس سيادتها الوطنية، ومن المعلوم وعلى سبيل الحجة لا في غموضها وإنما في وضوحها، تتبع تلك القوة ما هو عولمي: " أو ما يعمل على رسملة العالم، لتتم السيطرة عليه، حتى تتهافت الدول القومية، وتضعف سيادتها الوطنية، ويبدو أنه نمط العولمة الأمريكية"[2].

إن المنطق العقلاني للعولمة يثبت (الأنا) ويلغي (الآخر)، على جميع المستويات ليضع (الدولة– الأمة) في أزمة –نسميها نهاية المسؤولية. والنهاية هي بداية لمدّ الممارسات الاقتصادية الرأسمالية إلى كامل المعمورة، وتأسيس منظمات فوق دولية على مستوى العالم، مما يصبح عمل الدولة سوى نسيج من الخيال، لكن هناك من يعارض هذا الموقف، معارضة الشك في قدرة العولمة على تهديد الدولة والروح القومية لشعبها، يقول (دافيد بولديك– D.Bolduc) :" إنها مقولة متهافتة بلا أساس ولا سند، فالدولة في عصر العولمة كيان قائم بذاته، تمارسه سياسة خارجية وداخلية، على نحو يضمن لها السيادة والشرعية القانونية، ذلك أن الدولة الوطنية كانت دائما متطورة في مختلف شبكات

[1] Habermas Jürgen : l'intégration républicaine, opcit, p 96.

[2] مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة، المرجع السابق، ص 105.

التفاعلات التي تتم داخل الحدود الوطنية المعروفة وهي خاضعة للقوانين"[1]، إلا أن الأسئلة التي يثيرها (هبرماس) سوف تقودنا إلى إزاحة هذا الشك والتأمل في أزمة الواقع، أي ما أفرزته أزمات الدول في الألفية الثالثة وترنح اختصاصاتها وضعف سلطتها، فالسياسة كانت توجه الاقتصاد بنفسها، كما كان الاقتصاد يوجهها، إلا أن ما طرأ من تحول في الأدوار حول هذه التراتبية تنقلب إلى ضدها، ولم يعد للحدود الجغرافية مراقبة صارمة مثلما كانت من قبل، يقول (بوشيندهوم) : "إنّ السياسة الخارجية الكلاسيكية، لم يعد لها وجود من الآن فصاعدا[2].

يبدوا وفق هذا المعنى أن السياسة الخارجية للدولة، لم تعد فاعلة داخل النظام العالمي الرأسمالي، وحراستها المشددة على الحدود أضحت غير موجودة، لتحل محلها ما يرفض أشكال القوانين بصفتها حاجزا بين الداخلي والخارجي، إلى جانب ابتكار الأمم المتحدة مفاهيم جديدة في السياسة العالمية كـ (الحرب العدوانية)، (حركة ضد الإنسانية)، (حقوق الإنسان)، تساعد على بعث محاكمة دولية لرؤساء الدول وشخصيات عسكرية كبيرة متورطة في الحروب العرقية، أو الجرائم ضد الأقليات، على هذا الأساس كرّس (هابرماس) وقته لكتابة مؤلفه الأخير والذي صدر عام 2004 بعنوان (الغرب المتمزق): " يتناول أسباب ما يراه ممزقا في منظومة الغرب السياسية والفكرية، إذ لا يرجع إلى الإرهاب الدولي كما هو شائع في الخطاب الأمريكي، بل لتجاهل سياسة الولايات المتحدة الأمريكية للقانون الدولي تحت ذريعة الأمن القومي"[3] .

[1] Bolduc David : la mondialisation et ses effets , revue de la littérature, Green université Laval, 2000, p66.

[2] بوشيندهوم كريستيان: استفتاء من أجل دستور او روبي، حوار مع الفيلسوف الألماني هابر ماس ترجمة: محمد الأشهب، مجلة التربية، المغرب، د (ط)، 2003، ص5.

[3] مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي للحداثة، المرجع السابق، ص 105.

إن العالم سوف يصبح خاضعا لقوانين ومصالح أمريكا، وهذا ما تعنيه العولمة، فهي تضرب ما يصدر عن هيئة الأمم أو مجلس الأمن عرض الحائط، ما دامت تتسع كل مرة في مكان من العالم، لا من أجل (الدفاع) وإنما من أجل الحرب وتهديم معالم العالمية والقانون الدولي، وخير مثال : إعلانها الحرب على (العراق) يقول (الباحث): " فما أعلنته باسم الأمن القومي والمحافظة على حقوق الإنسان كان يخفي الأهداف الحقيقية المرتبطة بالمصالح العسكرية ومن ثمة الاقتصادية خاصة ما تعلق بالهيمنة الطاقوية"[1] .

2– هبرماس و(ما بعد الوطني– Post national)

يعتقد (هبرماس) أن الدعامتان الأساسيتان للدولة الوطنية، اللتان هما (السيادة الداخلية) و(السيادة الخارجية) في خطر، بل التمييز بينها يكاد يكون مبهما، لهذا يكون مفهوم (الدولة– الأمة) مفهوما ينتمي إلى الماضي، ما دام قد استبدلت السيادة الخارجية بفكرة التعاون والتكامل على مستوى عابر للأوطان لمواجهة الأخطار التي تحدق بالعالم. واستراتيجيات (العقوبة الاقتصادية). وما دام عولمة الأسواق في مجال السيادة الداخلية يقوم على كونية ثقافية أمريكية للاستهلاك من أكل ولباس وموسيقى موحدة، ففي هذا الأفق يقرر (هبرماس) أنّ ضعف الدولة الوطنية ظاهر وجلي، رجع إلى "الفقر والجوع والتفاوت في توزيع الثورة في مناطق العالم (...) أو إيكولوجيا كثقب الأوزون، الأخطار النووية"[2]، كما يقرر نهاية كل شكل من أشكال (الاجتماعية السياسية–Socialisation politique).

اقترح (هبرماس) تصورا يقوم على تفعيل عمل الدولة كإطار (ما بعد وطني)، بعيدا عن الانطواء والانكماش داخل الحدود الضيّقة للأمة، يقول: "لقد اعتقد (هيغل) إن كل شكل تاريخي يندثر حتما متى وصل إلى نقطة كماله، لسنا مجبرين على الاعتقاد بفلسفته للتاريخ لكي نعي أنّ المسيرة الفعالة للدولة– الأمة قد وصلت إلى نهايتها، لقد كانت (الدولة

[1] المرجع نفسه، ص 106.

[2] Habermas Jürgen : l'intégration république, opcit , p 96.

– الأمة) في القديم الجواب المقنع لتحدّ تاريخي هو إيجاد بديل وظيفي لأشكال الاندماج الاجتماعي في بداية الحداثة (...) إن لم أخطئ تظل تفرغ من محتواها وستلجأ إلى إنشاء وتطوير إمكانات العمل السياسي على مستوى فوق وطني"[1] .

إنّ مستوى فوق وطني يحتاج إلى شرعية تبريره، وهي الشرعية التي تمر عبر الفضاء العمومي الذي ينهل موارده من العالم المعيش، حيث توجد الذوات، ولتكريس هذا التصور، يجب إعادة بناء العلاقة الداخلية بين القانون على أنه متوسط بين الوقائع والمعايير محرر من نفوذ نظرية السيادة والسلطة السياسية على أنها سلطة تواصلية عبر آليات المداولة والحوار، إذ يتم ذلك بامتصاص سلطة المواطنين رغم ظهورها في حالة عملهم مع بعض، واختفاءها في حالة تفرق وتشتت، أي بمعنى أن الامتصاص يراعي السلوكيات، التي ليست شيء أكثر من التعبير عن الحرية والاستقلال الذاتي، والذي بها تكون المعارضة، لذا تكون السلطة التواصلية نابعة من التشريع الذي يتحكم ويسيطر بدون قمع أو قهر على هذه المعارضة إلى الاتفاق بإجماع الآراء، يقول (هبرماس) : " إنّ السلطة التواصلية هي قوة مفوضة، يتم التعبير عنها في إنشاء قانون مشروع، وفي تأسيس المؤسسات، وهي الأوامر التي تحمي الحرية السياسية وذلك في المقاومة ضد أشكال القمع التي تهدد الحرية السياسية داخليا وخارجيا، وأولا وقبل كل شيء في الأعمال المؤسسة للحرية التي تخرج (القوانين والمؤسسات الجدية) إلى حيز الوجود"[2] .

يظل القانون يعبر عن مفارقة نظرية السيادة لأنه على ما يبدو فارغا من محتواه المعياري ما دام يمثل صورة الإكراه والترهيب، رغم سلامته الشكلية من الناحية الإجرائية. لهذا يعود (هبرماس) إلى المناقشة الأخلاقية التواصلية، أو إلى العقل كبنية منطقية تتيح اعتماد البرهان كضرورة لأي تأسيس أو تقيد لما يختاره الإنسان من نظم، فهي دلالة

[1] Ibid, p 96-97.
[2] Habermas Jürgen: Droit et démocratie, opcit, p 89. ,

المجتمع القوي بمرجعية لغوية مشتركة. وهو نفسه المجتمع ما بعد الدولة الوطنية والدولة الأمة، يتقاطع فيه العالم المعيش والنسق في الواقع عبر وسيط هو نفسه (القانون) الضامن لشرعية النظام السياسي والاقتصادي، يقول : " إنّ شرعية القانون تستمد صلاحيتها من إتاحة الإمكانية التي يشتغل العالم المعيش باستقلالية تامة عن نسق السلطة والاقتصاد الذي يغترف في نهاية المطاف شرعية من هذا العالم، الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال قبول التأثير فيه عن طريق المال أو السلطة"[1] .

وصف (مارتوشيلي دانيلو)[2]، الاتجاهات التاريخية التي حددها على التأثير في بنيات التواصل داخل العالم المعيش:

- الدولة البورجوازية التي سعت إلى تنظيم العلاقات والنظم الاجتماعية عن طريق القانون.
- دولة القانون المدني البورجوازية التي صكت دستورا يحمي المواطنين ضد تعسف السلطة السياسي.
- الدولة الديمقراطية التي تضمن الحرية المدنية والتي اعترفت للأفراد بحق الممارسة الاقتصادية والسياسية بكل استقلالية كما ضمنت الاعتراف بالآخرين.
- دولة الرفاه التي ضمنت الحقوق المدنية خارج الهياكل البيروقراطية للنسق، وانطلاقا من هذه التصورات يشيد (هبرماس) تصوره للدولة على أساس مكتسبات دولة الرفاهة التي أصبحت فيها القوانين تنظم بشكل صارم العلاقات بين الهياكل البيروقراطية داخل الدولة وهو ما يمنعا استعمال المال لتأثير في الفضاء العمومي والعالم المعيش.

[1] Ibid, p 130.

[2] ما رتو شيلي دانيلو: يورغن هابر ماس: العقلنة والديمقراطية، ترجمة: إبراهيم بومسهلي (شبكة العنكبوت).

إنّ أهم ما يمكن أن نستوعبه من (هبرماس) وهو يقوم بتفعيل الدولة، ليس من أجل إلغاء (الدولة الوطنية) تماما وفسح المجال السياسي والاجتماعي للأسواق مثلما نجد هذا العمل عند الكثير من (النيوليبيراليين) وأنصار العولمة، ولكن بالأحرى على تبرير فوق وطني أو ما بعد الدولة الأمة كـ (بديل Relève)، يتصدى به لأزمات الدول سواء محليا أو خارجيا باسم العولمة.

المبحث الثاني: ما بعد العلمانية.

تغيرت السياسة العالمية بشكل ملحوظ مع تصدع المعسكر الشيوعي، وربما مثل هذا الوضع لا يغيب على تأملات المفكر أو الفيلسوف. هذا وإلى جانب الوضع الثقافي والديني، الذي أصبح جزءا لا يتجزأ من اهتمام العملية السياسية وهي تغير من أنماط أنظمتها وأشكالها، لأن نزاعاتها الدولية ستبقى لا بسبب إتباع إيديولوجيا معينة فقط، بل بالوازع الديني والثقافي كما يعتقد المفكر الأمريكي (صامويل هنتغتون– Samuel Huntington).

أصبح الدين جزءا من الحياة السياسية، بل هو في مرحلة استعادة سيطرته على المجتمعات البشرية في شتى أرجاء العالم، حتى وأن سبق تعاظم إسهامات الفكر الغربي في تعريف الدولة على أنقاض تعاظم درجة العقلانية كما يدعي (ماكس فيبر)، كونها موهبة واختيار أوروبي، قد غيّر من أنماط الحكم بالخروج من (التيوقراطية) إلى العلمانية هذا ويسلم (هبرماس) بأنّ كل عقيدة دينية إنما تعتمد على الاعتقاد الدوغماتي في داخلها، وإلا فلن يكون للإيمان معنى، ومن جهة أخرى يرى في العلمانية وليدة العصور الحديثة حين تم الفصل بين الكنيسة والدولة. كإعلان تنويري يعلي من شأن التسامح والحرية وينهي أشكال الدوغماتية الدينية والعقائد السائدة في ذلك العصر، يقول: " يحيلنا موضوع الدولة العلمانية والتعدد العقدي إلى احد الجذور التاريخية للدولة الحديثة، لقد تمثلت دنيوة السلطة

* ظهرت العلمانية كمصطلح لأول مرة عام 1871م على صفحات جريدة الوطن Patricالفرنسية، في إطار السجال حول دور الدين في التعليم، وفي عام 1873م أدرج كمصطلح معجمي ليشير إلى ما ليس دينيا ومضاد للكهنوت، وفرنسا هي أول دولة جذرت هذا المصطلح قانونيا منذ عام 1905م في دستورها الذي فصلت فيه الدولة بكيانها عن التأثير الكنائسي فصلا جذريا بحيث لا يكون للكنسية أو الدين او رموزه أية مكانة في الفضاء العام للدولة او المجتمع، حيث ارتبطت فكرة العلمانية ووجدت أصلتها مع الثورة الفرنسية ودستورها في 3 سبتمبر 1971، علي علي داود وفاء: إشكالية هوية الدولة، مكتبة الوفاء القانونية، مصر، 2015، ص 65.

السياسية الجواب المناسب على الحروب الدينية (...) وخطوة فخطوة منحت الحكومة حقوقا للأقليات الدينية أولها الحرية (...) وأخيرا حرية ممارسة قناعاتهم الدينية المختلفة"[1].

إنّ تمثل دنيوة السلطة السياسية، هي بمثابة واقع تاريخي أنجبه الوعي الأوروبي، لا مجال لنقاش حول تداول فكرة التراجع عنه، والذي نحكم عليه بالنسبية وليس با طلاقية، ما دام (هبرماس) نفسه يرى انه أنبنى على أسس لم تعد صالحة اليوم أمام دراسة ماهية الدين خصوصا في المجتمع الليبرالي الديمقراطي المعاصر، فبناء على ما ذكر، يا ترى ما هي أهم الأسس التي اعتمد عليها هذا الفيلسوف في تثبيت فكرته عن ما بعد العلمانية؟ وهل كانت عن قناعة وإيمان معين؟ أم أنّ الظروف هي من حتّمت عليه ذلك؟.

1- الحداثة والصراع العلماني:

إنّ تتبع ظاهرة العلمنة أو النظام العلماني، تجعلنا نراها في الأساس نتيجة ترتّبت على الحداثة السياسية، فإذا طرحنها كإشكالية تاريخية، نجد بأن الدولة الحديثة تمثل تناقضا للدولة الدينية، لأنها "تسمح للمواطنين بممارسة عقائدهم بحرية وبدون تمييز وبنفس الشروط على أساس حق الجميع في المواطنة بالتساوي، بينما تلغي الدولة التيوقراطية حقوق المواطنين ولاسيما الأقلية من حرية التعبير إذا تعارضت مع حكم السلطان"[2]، لكن هل هذا التمثل يعد بمثابة شرط تاريخي لضمان نفس الحريات لجميع؟.

يجيب (هبرماس) :" أنّ الطابع العلماني لدولة ليس بالشرط الكافي من أجل ضمان نفس الحريات الدينية للجميع، وبالنسبة للمواطنين المؤمنين لم يكن الأمر كافيا الركون إلى النية الحسنة للدولة العلمانية، التي تنزل بنفسها إلى مستوى التسامح معا الأقليات"[3]، أما إذا

[1] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص635– 636.

[2] علي علي داود وفاء : إشكالية اهوية الدولة، المرجع السابق، ص 102.

[3] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 636.

طرحناها كإشكالية فلسفية، نجد الفيلسوف (جون لوك) مقارنة بالفيلسوف الألماني (هيغل)، يرى أن وظيفة الدولة هي رعاية مصالح المواطنين الدنيوية، أما الدين فيسعى إلى خلاص النفوس في الآخرة، ومن أجل " الوصول إلى الدين الصحيح ينبغي على الدولة أن تتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد"[1]، أما (هيغل) نجده يرى في عجز الإنسان أصلا للدين، والعجز هو عدم قدرة كل واحد منا تصور المثل الأعلى في المادة، بحيث أن الدين منحدر من الفن وليس من الخالق.

نبقى على الطرح الإشكالي الفلسفي للعلمانية، بطريقة أكثر عمق عندما نعود إلى (كانط) و(كارل ماكس)، فالأول عندما يقرّر في كتابه (الدين داخل حدود العقل وحده– La religion dans la simple raison)، بأن الأخلاق تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن حر يلزم نفسه عن طريق عقله بقوانين غير مشروطة، فإن هذا التقرير يؤكد بان الذات الإنسانية تضمن مصداقية ومشروعية السلام الدائم كمنحى سياسي بعيدا عن الدين، لأنها تكفي نفسها بنفسها بفضل (العقل الخالص العملي)، يقول: "ليست في حاجة إلى فكرة موجودة متميزة أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه ابتغاء مراعاته، وسيكون الذنب ذنبه إذا شعر بهذه الحاجة التي لا يمكن علاجها بشيء آخر"[2].

ركّزت الفلسفة الكانطية على (العقل) الذي تنضبط به (الإرادة الخيرة)، كشرط للوفاق والسلام بمنطلق أخلاقي رافضة كل نزعة فلسفية تنظر لهما عن طريق الدين، ذلك أن العقل يأمر بطاعة (الواجب)، متطلعا إلى تحقيق الجمع بين (الفضيلة) التي تصحب أداء (الواجب) وبين (السعادة) ... وهذا الجمع يدعى بالخير الأسمى، لكن فيما يرى (طه عبد

[1] علي علي دواد وفاء: إشكالية هوية الدولة، المرجع السابق، ص 76.

[2] Kant. E : la religion dans les limites de la simple raison, traduction : I. Gibelin, Edition Vérin, paris, 1952, p 22.

الرحمن): " أنّ شرط حصول الخير بالتوافق بين الإرادة واحترام القانون الأخلاقي بما هي استعدادات إنسانية، هو وجوب التسليم بحقيقتين إيمانيتين، إحداهما خلود الروح، ذلك أن كمال التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي شرط في حصول هذا الخير، لكن هذا التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقي، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أنّ للعاقل ذاتا باقية بقاء غير محدود، ألا وهي الروح، والحقيقة الثانية وجود الإله، ذلك أن السعادة هي حالة للعاقل في العالم تتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العاقل ومع أمله في تحقيق الخير الأسمى"[1].

يتضح من خلال هذا الموقف الذي نبهنا به (طه عبد الرحمن)، أنّ البعد السياسي لسلام الدائم من حيث هو موضوع إيجابي، يعتمد على قدرة العقل النقدية وأمالها الخيرية، ومن حيث هو موضوع سلبي، يعتمد على تمجيد هذه القدرة لدرجة أصبح الإنسان يحل محل (الله)، مع العلم أن الحرية لا يمكن أن نجادل على عدم نسوبها إلى (الخالق)، إذ لا مجال للشك في أن " (كانط) استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه"[2].

إنّ (السلام) هو مسألة سياسية تقوم على القانون الأخلاقي وليس على أية سلطة خارجية تعد وحدود الإرادة البشرية، وهذا التأسيس يبدو (ظاهري وقريب)، ولكن في ما هو خفي وبعيد، أنّ (كانط) كما يرى (طه عبد الرحمن) وقف وقفة رجل (علماني): "يتوسل بالدين في قطع الصلة بالدين (...)بطريقتين احدهما (طريقة المبادلة) والثاني (طريقة المقايسة)، فالأول هو أنّ (كانط) أخذ مفهوم (العقل) بدل مفهوم الإيمان، ومفهوم الإرادة

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، بيروت، ط 2000، ص 37–38.

[2] المرجع نفسه، ص 40.

الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية (...) أما الثاني كما أنّ الإله هو الذي يشرع القوانين، فكذلك الإنسان هو الذي ينبغي أن يتولى تشريعها..."[1].

نعود إلى الماركسية، والتي فسّرت السياسة على أسس مادية، معتمدة على مبدأين: هما المادية المنطقية والمادية الدياليكتيكية، أي على التفسير المادي للتاريخ، ولهذا سميت بالمادة التاريخية، ذلك لأنها تنظر على امتلاك الإنسان لسيادته إلا إذا امتلك مصدر وجوده بأمر من المادة، فالحياة كلها مادة وفي حالة حركة دائمة وتطور مستمر. من الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتمتاز الطبقات الاجتماعية والاستغلال.

لئن يبلغ الإنسان مجتمع العدالة والسعادة. وكل هذا يعني رفض كل العوامل الغيبية التي تؤمن بها الأديان، بل الإنسان يخلق نفسه بنفسه عبر التاريخ، الأمر الذي أدى إلى رفض هذه النظرية والردّ عليها "على أنها (تخريفية) مرفوضة بداهة لاعتبار أنّ المادة الصماء لا يمكن أن تتحول ذاتيا، وأنه لابد لها من محول أو عامل خارجي عنها مؤثر فيها – فكما أنّ الجبال والصخور لم تتحول إلى أبنية، والمعادن المختلفة لم تصبح قطعا آلية إلا بفعل الإنسان، كذلك فإن المادة بشكل عام ليست العامل في كل شيء، لأنها منفعلة وليست فاعلة...!؟"[2].

تميّزت النظرية النقدية، بانخراطها العميق والنقدي في قضايا المجتمع والسياسة، وفاء منها لمقولة (هيغل) الشهيرة "الفلسفة عصرها ملخص في الفكر"، وبلغة أخرى لا إمكان للفلسفة إلا داخل مرحلتها التاريخية، كما انه لا إمكان للتاريخ إلا بالإنسان الذي هو على وعي بمهمة الفلسفة، تلك هي القضية التي دافع عليها (هبرماس)، أو تلك هي الفلسفة التي يراها إحساسا منه بالقضايا الجدال العمومي والاجتماعي، لكن نجده يمرّ بمواقفه عن الدين

[1] المرجع نفسه، ص 39.

[2] يكن فتحي: حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، شركة الشهاب، الجزائر، د (ط)، د (ت)، ص 14.

كما يمرّ الفكر عبر مراحله، لأنه وتبعا للوضع الذي آل إليه علم الاجتماع الدين، أسس نظريته على الاختلاف الموجود بين الإيمان والعلم، اللذان يجريان في فلك مستقل عن آخر، هذا وتكون نظريته النقدية من أجل تحرير الإنسان وتكامله الاجتماعي، إذ أطلق على العملية التفاعلية التي صرّح بها (دوركايم) : " المجتمع البدائي في رحاب مجتمع ديني (...) إلى العقلانية التواصلية (...) عنوان تحوّل القداسة إلى نشاط حواري"[1]، أما في أواخر حياته يأخذ تفكيره حول الدين طريقة أخرى، بسبب مزاعم واهية أسفرت على التشكيك في هذه النظرة.

2– هبرماس وعالمية الدين:

يمكن أن نعد الدين في أعلى مراتب الروحانية التي تطور إليها الإنسان، وهو يقوم في الأساس على الشعور بالتبعية في الوجود، فتجارب التاريخ تقرر أصالته في جميع حركات التاريخ الكبرى، ولا تسمح لأحد أن يزعم أنّ العقيدة الدينية شيء تستطيع الجماعة أن تلغيه ويستطيع الفرد أن يستغني عنه في علاقته بتلك الجماعة أو فيما بينه وبين سريرته المطوية عمن حوله ولو كانوا من أقرب الناس إليه، هذا والدين كمبدأ للحياة أصبح اليوم مرتكزا لأغلب الآراء والنظريات، لأغلب علماء الاجتماع، يفندون به النظرية العلمانية وعدم قدرتها على علمنة العالم، وهو نفسه السبب الذي جعل (هبرماس) يشكك ويتردد في فائدة هذه النظرية "لأنها دليل لا يثبت بالضرورة على كون الدين قد افتقد قابليته على إدارة المجتمعات البشرية في مختلف المجالات السياسية والثقافية، أو أنه أصبح عقيما وليس من شأنه تفعيل الحياة الشخصية لكل فرد في المجتمع"[2].

[1] Habermas Jürgen : la théorie de l'agir communicationnel- rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Edition Fayard , 1987, p 77, p120.

[2] Habermas Jürgen : Notes on a post-secular society, signandsight.com (http://www.signandsight.com/features/1714.html.

أصبحت العلمانية خلافا لقدرة الدين في استعادة سلطته وصيغته الاجتماعية الشاملة تكاد تنعدم، وبالتالي أصبحت قضية الحداثة التي أقيم نسقها العلماني في نظر البعض على العلم ودور الإنسان بالعقل، كمكونات اجتماعية وسياسة متحررة من سلطة المراكز والمكونات الدينية، ليس لها أي معنى أمام النهضة الإسلامية العالمية، وشيوع القوميات الهندوسية، وعودة الحركات الأورذودكسية، لقد أصبحت "العلمانية تواجه مصيرا يكتنفه الغموض في شتى أرجاء العالم لأن شبح الأفول بدأ يخيّم عليها ويزعزع أركانها الهشة من أساسها"[1]. وهذا بالطبع سيؤوله (هبرماس) على أنه حياة ما بعد علمانية.

3– التسامح وما بعد العلمانية:

أ– التسامح*:

تظهر الطريقة الحديثة لفهم (الدين) عند (هبرماس)، عندما وقف على تفاصيل مفهوم (التسامح)، لأننا إذا نظرنا إلى جميع الديانات بتشريعاتها نجد أنها حرصت كثيرا على هذا المفهوم، وإذ كانت العلمانية بمثابة إقامة الحياة على غير الدين سواء بالنسبة للفرد أو للمجتمع أو كرؤية وتصور عقلاني يدور في إطار المرجعية المادية، إ لا أنّ التسامح بالمعنى الديني ظلت تمتلكه في خطابها.

يظهر ذلك حول طابع روح المواطنة للدولة العلمانية القائمة على أساس الديمقراطية الليبرالية. والتي تراعي في أسسها حقوق الإنسان، والمراعاة في حدّ ذاتها تمتد على حساب حرية التدين كحق إنساني بالتسامح. لكن (هبرماس) قد سبق وأن رصد مكامن الضعف

[1] Habermas Jürgen : notes on a post-secular society signandsight.com. (http://www.signandsight.com/features/1714.html).

* لم يدخل مصطلح التسامح إلى اللغة اللاتينية والفرنسية إلا في القرن السادس عشر مع اندلاع الحروب الأهلية، وأريد به آنذاك التسامح بين الديانات، وفي القرن 16 و17 اتخذ التسامح الديني دلالة حقوقية، ويمكن ان نميز بين المصطلح الذي يفيد الفضيلة أو التصرف السلوكي Disposition conceptuel أو Tolérance وبين Tôlération كمصطلح يفيد الفعل القانوني.

فيها وأنّ خضوع الدولة العلمانية للسلطة القانونية لا يكفي، بل سيتعرض التسامح نفسه إلى الشبهة. الأمر الذي جعله يشدّد على ضرورة إقرار البنذاتية (علاقة التفاعل بين الذاتين) في العلاقات الاجتماعية، وهو الأمر الذي جعله ينظر إلى التسامح كفضيلة سياسية نتجاوز بها منطق النظرة الأحادية عبر مجال واسع للتعبير عن القناعات الدينية.

يؤكد (هبرماس) أنّ التسامح هو ركيزة الديمقراطية التواصلية لا غير، والتي ركيزتها الفضاء العمومي، إذ أن كل مشارك يتمتع بنفس الحقوق في أفعال الكلام، في عرض أفكاره، تقديم تبريراته، يقول :" وعبر العملية الديمقراطية وحدها يمكن استخلاص الأسس الملزمة من أجل تحديد ما يمكن التسامح معه وما لا يمكن، أسس يمكن أن تحض بإجماع كل المواطنين، ويتوجب على أطراف الصّراع إلى اتفاق فيما بينها"[1].

إنّ التسامح هو أساس الثقافة الديمقراطية، لكن ضرورته ليست قائمة فقط بين المتدينين والعقائد الأخرى، بل حتى بين الملحدين والمؤمنين الذين يحفزهم الإيمان الديني، ولعلّ هذه الضرورة تفهم بمقاربتها مع علاقة الفلسفة بالدين، لأن تغلغل المتبادل للمسيحية في الميتافيزيقا اليونانية والعكس، لم يحمل معه فقط الشكل الثيولوجي للعقيدة المسيحية والتي لن تنتصر في كل الأحوال، بل التقريب للمضامين المسيحية من الفلسفة ما أرسى دعامة جديدة لبعض المفاهيم المعيارية كالاحتفال والفرداتية والجماعية، ومن هنا فكرة العلمانية الدينية بالذات تتجاوز المفاهيم المسيحية لجماعة دينية محددة " ليشمل معتنقي ديانات أخرى والذين لا يؤمنون بأي دين، وهذا ما عبّر عنه (بنيامين) عندما ميّز علمانيا بين الدين والدولة"[2].

[1] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 636.

[2] هابر ماس يورغن: جدل العلمنة، ترجمة: حميد لشهب، جداول النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، ص 57.

إنّ الوعي العلماني لا يتمتع بحرية المعتقد مجانا، ولا يشجع فهم التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية المؤمن فقط في تعامله مع غير المؤمنين أو معتنقي ديانات أخرى، على اكتساب فكرة كونهم مضطرين لأخذ الاختلافات التي تتطور بينهم محلّ الجد عقليا، لذلك يناقش (هبرماس) موضوع العلاقة بين الأصولية وبين الإرهاب، يتوسطها العنف الذي يفهمه على أنه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشري، وأما العلاج لا يتم إلا عن طريق بناء صلة أساسية من الثقة بين الناس والتي "لا يمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد، بل على تحسين الظروف المادية وتنمية الثقافة السياسية، حيث يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لأنه يستحيل بغياب أي من هذين العاملين فهم الآخر والتعرف عليه"[1].

ب– ما بعد العلمانية:

سلّط (هبرماس) الضوء على الحياة الدينية في المجتمع الليبرالي الديمقراطي، وبالتالي سوف يكون هذا التسلط وقوفا في وجه من يروج للفصل بين الحياة الخاصة وإقصاء الدين من الحياة العامة، أي ما يبرّر مدى تمسكه بالمنحى النقد للنظرية الاجتماعية، ومدى إيمانه بالبعد العالمي للدين، الذي سيفرض تجاوز العلمانية إلى ما بعد العلمانية.

إنّ صلاحية ومشروعية القوانين، تكمل في الوعي الديمقراطي المتوفر لدى الشعب ورضاهم حول قضاياهم، والرضا يعني أنّ السياسة التي يعيش تحت رحمتها هذا الشعب هي عادلة ومنصفة كما يدعي بذلك (جون رولز– John Rowls)، ففضيلة العدالة هي المحرّك الذي يحركه إلى الأمام، لذلك "البحث والنقاش الذي يجر في المباحث العلمية بهدف التعرف على الحقائق، تناظره تلك النقاشات حول العدل لترسيخ دعائم البنية

[1] عبود المحمداوي علي: الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص 242.

الاجتماعية"[1]. هذا والعدل هو اتفاق أو تعاقد اجتماعي إنساني، يبرر مدى قدرتنا العقلانية على الخروج من السياق الحيواني والرغبات على حساب طاقة تفكيرنا بالمعنى الأخلاقي، لكن (جون رولز) يغيّر فكرته هذه عن العدالة، بفكرة أخرى عن العدالة، والمحصورة فقط إلا على المجتمع الليبرالي، أي على نحو القبول والتوافق العقلاني العام للمجتمع على (الحضر الديني)، على أنه قانون أخلاقي نابع من المواطن في حدّ ذاته. ولهذا يرى (هبرماس)أنّ أخلاق المواطنة التي دعا إليها (رولز) هي نشاطات ديمقراطية، يقول: "بغض النظر عن الاختلاف الدائم في الآراء التي تثار من قبل المواطنين حول شتى المسائل المتعلقة بالإيديولوجيات والنظريات الدينية، فلا بد لهم من احترام بعضهم البعض، وقد وصف (جون رولز)) هذا الأمر بأنه واجب حضاري وانتفاع عام من القابليات الشخصية"[2].

إنّ فكرة الحضر الديني، سوف تؤدي إلى الانفصام في الهوية، لا على الفرد فحسب بل على المجتمع ورجاله السياسيين. الأمر الذي سوف يعكس عدم قبولها، وبالتالي عدم التخلي على المعتقدات الدينية، فـ (هبرماس) يرى في ذلك أنه نابع من الاعتقاد بدور الدين ومكانته في المجتمع، يقول: "فالمجتمعات المتدينة عادة ما ترفض أي تغيير أو تحول في المباني السياسية خارج نطاق دينها، لأن معتقداتها ترغمها على تسرية أصولها الدينية في كل فعل ونظرية من غير استثناء. وبالطبع فإن السياسة على رأس هذه الأولويات"[3].

تصبح الديمقراطية بهذا المعنى مهددة، لأن معتنقي الدين على العموم سوف يقفون وجها لوجه أمام النزعة الليبرالية، ما داموا رافضين الحضر الديني، وما داموا متخوفين من الخطر الذي يحدق بتعاليمهم الدينية، لذلك يؤكد (هبرماس) أنّ الحكومة " التي تدعم أنماط

[1] Rawls John : a theory of justice, oxford university press, 1971, p3.
[2] Habermas Jürgen : religion in the public sphere, lecture presented at the Holberg prize siminar 29 November, Holberg Prize Laureat, 2005, p 06.
[3] Ibid, p 105.

التوجهات الدينية بشكل متكافئ وبدون ترجيح مذهب أو دين على غيره، ملزمة بعد إرغام المواطنين المتدينين على الانصياع وراء فكرة الفصل بين المبادئ العلمانية والدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية لكون هذا الأمر يمس بهويتهم الدينية"[1].

يطرح (هبرماس) في محاولته لتأسس فكر يتجنب به الصراعات ويحقق حوار سليم، أي ما يعني حياة ما بعد العلمانية تلبي فيها طموح البشرية في عدم تخلي عن تقاليدها وطقوسها هذه الأسئلة[2]:

- هل أنّ العلمانيين قادرون على التسامح وإجراء الحوار الصادق مع الطرف الديني بالرغم من أنّ أجيال جديدة مرّ على ازدراء الدين؟.
- هل أنّ الثوابت العلمانية هي تدين للدين بأصلها؟.

يؤكد (هبرماس) أنه يجب القبول بالتعددية من طرفي المعادلة الدينية والعلمانية، أي التنسيق والمواءمة بين الحياتين الدينية والليبرالية سياسيا واجتماعيا، وهذا يعني ربط الفلسفة والدين والسياسة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية في شكله التي:

- إصلاح ذاتي لدين ينتج القبول بالتعددية وبالإنجاز العلمي
- إمكانية رعاية النظام السياسي التشاوري لإمكانيات وفعاليات المجتمع ما بعد العلمانية
- إصلاح فلسفي لمكسب ديني وسياسي بواسطة النقد لتأسيس تعددية عالمية عقلانية.

[1] Habermas Jürgen : Between naturalism and religion, philosophical, Essays, cambridge polity press, , 2008, p 130.

[2] عبود المحمداوي علي: الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص926

المبحث الثالث: حدود الديمقراطية التشاورية.

عبّرت كتابات (هبرماس) بعمق عن جهد نظري متميز لتبرير العقلنة، خصوصا عندما شكلت (السيادة الداخلية) و(السيادة الخارجية) لدولة الوطنية نقطة مهمة في هذه الكتابات، أي عندما أعطى تصورا يقوم على تفعيل عمل الدولة كإطار (لما بعد وطني)، بعيدا عن الحدود الضيقة للأمة، كون الأبعاد الإيديولوجية للقومية لا تعطى للآخرين، أي للذين ينتمون لها الحقوق الكاملة باعتبارهم يمثلون عنصرا سلبيا يمكن في أي لحظة وبأي وسيلة كانت أن يفكك بنيتها، وكون ابتكار الأمم المتحدة مفاهيم جديدة في السياسة العالمية، كمفهوم (العولمة) تخضع به العالم لقوانينها ومصالحها.

يظهر عمق الجهد النظري لـ (هبرماس) وكما رأينا سابقا، عندما أسس للسياسة نواتها الحقيقية، الفاعلية الديمقراطية، ينسجم تحت رحمتها أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية المعيارية ذات الأهداف الكونية. تتجاوز العنف والظلم كخلفية من خلفيات الإيديولوجية القومية للدول، والأمر نفسه مع التسامح كفضيلة سياسية أمام المشهد العلماني بين الملحدين والمؤمنين والعكس، بطريقة منهجية تفهم هذه الوقائع الإنسانية على أنها ظواهر لغوية.

إنّ (هبرماس) بذلك تصور المجتمع بعملية التفاهم والتواصل اللغوي، وهذا يعني أنّ جوهر ما هو اجتماعي مرده إلى النشاط العقلاني التواصلي الذي يتم بين البشر داخل نسيج الحياة السياسية، لكن " ثمة تجاهل من طرفه كما يرى (أكسل هونيث– A. Honneth) لما يسمى بالتجارب الأخلاقية للجور الاجتماعي (...) فديناميات الاحتجاج لا يمكن فهمها بقواعد التفاهم اللغوي... وإنما بأشكال الإهانة والإساءة الأخلاقية المرتبطة بانتهاك مبادئ العدالة الاجتماعية"[1].

[1] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 280.

يبدو أنّ ما بعد الدولة– الأمة، أو ما بعد العلمانية هي أفكار مؤسسة على حساب الإنسان ككائن عاقل ومحاور، ملتزم بشروط النقاش الحجاجي، لكن العنصر المعياري للحياة اليومية الجسدية والانفعالية والنفسية لهذا الإنسان، ألا وهو الكفاح، أجل (نيل التقدير الاجتماعي)، يكاد يكون غائبا عن هذا التأسيس، فالمواطن حتى يحترم الآخر، والآخر كونه موطنا يعيش معه، الاحترام في رقعة جغرافية واحدة أو مختلفة " لابد أن تتحقق ذاته والاعتراف به اجتماعيا وأخلاقيا وقانونيا"[1]، هذا وترسم (سيلا بن حبيب – Benha Seyla bib) مساحة النقد، تقارب بها إشكالية الاندماج والكونية مع إعادة البناء الفلسفي للنظرية التشاورية، لأن هناك نوع من التشويش بين وضع المواطنين داخل الدول ثقافيا، حيث تكون الثقافة مستمرة باستمرار الحياة وأخلاقيات النقاش كإجراء قانوني كوني ثابت ومتعال ونهائي، لهذا تجادل (بن حبيب) الحمولة الدلالية الكانطية التي وقع فيها (هبرماس) كما لو أنّ (أخلاقيات ال نقاش) بالنسبة للديمقراطية التشاورية " هي شرط قطعي"[2]، ومن هنا نتساءل:

- كيف يمكن أن نستثمر فكرة (نيل الاعتراف) لصاحبها (هونيث) في القضاء على النزعة القومية للد ول، والتي كانت سببا في الحروب والعنف، إلى جانب التخفيف من حدّة الصراع بين مدلولي (الدولة – الأمة) و(العولمة)؟، وهل هي كافية إتيقيا لخدمة التسامح بين الملحدين والمؤمنين؟.
- ما هي الوجهة الصحيحة التي قدّمتها (سيلان بن حبيب) للإشكالية الثقافية والسياسية، إثر إجرائها لتعديلات في النظرية التشاورية لـ (هبرماس)؟

[1] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع نفسه، ص282.

[2] المرجع نفسه، ص 351.

1- (أكسل هونيث) نيل الاعتراف.

تعمل التدابير السياسية فلسفيا، بقدر المستطاع على التخفيف من حدة الصراع والعنف، ولكن تبقى من حيث كونها متضمنة في تاريخ الفكر الإنساني ناقصة، والنقص أو الثغرات هي دائما بحاجة إلى استنطاق لمجاوزتها مجاوزة نقدية، فلو رجعنا إلى أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين الذوات لتحقيق الاعتراف المتبادل، "لوجدنا (هيغل) على حدّ تعبير (هونيث)"[1]، خلافا لتقليد الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والأخلاقي، وخاصة (هوبز) عندما أسس السياسة على فكرة الصراع البشري من أجل البقاء. فإذا أراد (هبرماس) حتى وان قدم فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية، أن ينظر لما يخفف من الصراع، نقدا وتدبيرا سياسيا من الناحية الفلسفية، بحيث أنّ الفلسفة في شخص (هيغل) أو حتى فلسفة العقد الاجتماعي في شخص (هوبز) لم تراعي العالم المعاش المبنيين بمعايير التفاهم والنقاش الخالي من كل إكراه"[2]، أين تبرر الفاعلية الديمقراطية التشاورية، وأين يجد المواطن نفسه لا في حيّز القومية وإنما ينفتح على العالم بمشروعية أخلاقية تفاهمية "إلا أنه على حدّ تعبير (هونيث) لم يستطع بالبراد يغم التواصلي إبراز مكانة وأهمية طابع النزاع أو الصراع الذي يعيشه المجتمع الحالي، الذي لا زالت آليات السيطرة أو الهيمنة متحكمة فيه إلى حدّ بعيد"[3].

يؤدي إعطاء الأولوية للغة على حساب الواقع الاجتماعي نفسه بالحتم، إلى اختزال السياسة في ذلك البعد الضيق، والمتمثل في التفاهم اللغوي، فالعالم المعيش كما يقول

[1] المرجع نفسه، ص 285.

[2] المرجع نفسه، ص 283.

[3] المرجع نفسه، ص 281.

(هونيث): " الخاص بالوجود الإنساني هو عالم الاعتراف لا عالم التفاهم اللغوي، ذلك أن الاعتراف العاطفي يسبق دوما – من الناحية التكوينية– عملية ا كتساب اللغة"[1].

أصبح الآن، وكما تنص عليه نظرية (هونيث) المعيارية، ذات مواطن يتحقق وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية والإنسانية برمتها، كما أنّ هذه الأخيرة تفهم على نحو إيجابي ما دامت الذات في حدّ ذاتها هدفها الأسمى أثناء أو في اللحظة التي بدأت فيها عملية تكونها، ألا وهي لحظة الوعي بالتبادلات التفاعلية التذاوتية بين الأفراد، وما تتضمنه هذه التبادلات من أشكال التعامل الاجتماعي. فـ (هبرماس) إذا كان على هيئة الذات التي صافحت الاتفاق، مصافحة الذات لذاتها، غابت عليه وهو يحلل داخليا النسق التوافقي للدولة العلمانية القائم على الشر عنة الرأسمالية المتقدمة، أي لم ينتبه بذاته تلك على أنها قد تصافح النزاع بسبب الشعور بالظلم الذي يغذيها، ويبقيها تعاني الطبقية الاجتماعية في الواقع العيني.

أثّر الشعور بالظلم والجور، بمدى تأثير العلاقات بين الطبقتين، تأثيرا سلبيا على الفرد في أي طبقة، ما دمنا نمثل الإنسان ونشترك في طبيعة واحدة، تجعلنا نميل بميلنا الأخلاقي إلى ما هو عادل وطيب، لذلك يرى (هونيث) أنّ الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حدّ للصراعات الاجتماعية القائمة على هذا الشعور، وكذلك الصورة المناسبة لكل تطلع أخلاقي عادل، والاعتراف "يقوم على ثلاثة نماذج معيارية متميزة هي:[2]

[1] Honneth. A : la théorie critique de l'école de Frankfort et la théorie de la reconnaissance in la société du Mépris, vers une théorie critique, Traduction : j. oliver voiral, P. Rusch et A. Dupeyrik, Edition la découverte, paris, 2003, p 174.

[2] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 287.

- **الحب:**

يعرفه (هونيث) في كتابه: الصراع من أجل الاعتراف La lutte pour la reconnaissance بمجموعة العلاقات الأولية الإيروسية والأسرية، وعلاقات الصداقة الموجودة بين الناس، فلو اعتمدنا على تحليل البعد الإنساني الاجتماعي وبوجه الخصوص البعد السياسي، لوجدنا أنّ ماهية الإنسان من خلال هذه الأبعاد لا تقتصر على ما هو مادي فقط من إشباع الحاجيات، بل يلعب الجانب الروحي دورا كبيرا في ذلك، وإذا اعتبرنا الأسرة المؤسسة الأساسية لتشكيل نسيج العلاقات الاجتماعية والسياسية، أي ما يتعلق بأبعاد الإنسان، فإن الصورة الأولى لنيل الاعتراف تبدأ من هذه المؤسسة.

يعتبر (الحبّ) بمثابة الجانب الروحي، أو العاطفة الجوهرية في الأسرة، إذا ما أردنا أن نحصل على مواطن يحب ذاته بالاعتراف بها عن طريق المواطنين الذين يتفاعل معهم، وهذا يعني حسب (هونيث): "وجود صلاة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيميته أو مكانته التي تجعله يثق بنفسه، وبالتالي يمكن لن يصل من الناحية الاجتماعية إلى مستوى الإتيقي لاحترام الذات، هذا وتمثل علاقة الطفل بأمه (...) التذاوت الأولي"[1]، لأن الأم تلبي حاجات الطفل لا البيولوجية فحسب، بل العاطفية لتتسع دائرة العلاقات بينه وبين جميع الأفراد.

- **الحقّ:**

إنّ حقّ الفرد أو حقّ الجماعة المتجذرة في أعماق الفرد بكلية، هو الحرية باعتبارها الشكل الثاني من أشكال نيل الاعتراف على المستوى ما يسمح به القانون، أي أنّ مبرّر الاعتراف كهدف هو مبرّر القانون الذي يجب أن يحمي حقوق الأفراد واستقلالهم الذاتي،

[1] Honneth. A : la lutte pour la reconnaissance, traduction : Pierre Rusch, Edition cerf, paris, France, 2002, p 117.

وما دام الناس على هذا الحال، فإنهم بذلك على حال أخلاقي كونهم مسئولون على أفعالهم وإلا فلن يكون ذلك الهدف، يقول (هونيث): "فالاعتراف المتبادل يفرض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"[1]، هذا والوعي بالمسؤولية التابعة لتفاعلاتنا اتجاه الحق للاعتراف والتقدير منا متطور بتطور الحق نفسه إلى ما هو كوني، لأنه محايث لما هو أخلاقي فينا.

- **التضامن:**

إنّ شوق الذات لنيل التقدير والاعتراف، هو في حدّ ذاته قيمة لا يراها الفرد إلا في فهمه ووعيه متجسدة عند من يتعاملون معه ويحيطون به، فهؤلاء سوى مرآة تعكسه. فإذا أراد تحسين صورته تبعا لذلك الشوق، لابد على الطرف الآخر أن يتضامن معه في هذا العمل، والذي سوف يجري في أدوار وإنجازات اجتماعية. أما إذا لم يجد التضامن فسوف تتراجع طاقته، لتنعكس على حياته النفسية سلبيا في المجتمع، يقول (هونيث): "تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذواتي للإمكانات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية، كالغضب، أو الإحباط على سبيل المثال"[2].

تصبح الدولة حاضرة في المشاركة التاريخية للإنسانية، إذا كانت أسسها تراعي التفاعل بين المواطنين، من خلال هذه النماذج لأن الرغبة كبعد من أبعاد الإنسان ليست لنداء الغريزة، وإنما لنداء الاحترام والتقدير، بآليات نقل العلاقة بين المواطن والبقية من الفضاء الخاص (الأسرة) إلى (الاجتماع) بمعيار القانون والمسؤولية الأخلاقية إلى معايير الفحوى الاجتماعية الأعلى بالتضامن. وهذا يعني إنقاذ الكوني بالفعل التواصلي اللغوي

[1]Ibid, p 139.
[2] Ibid, p 166.

الخالي من الصراع، لا كما يرى (هبرماس)، وإنما بمراعاة الشروط التي أدت إلى هذا الصراع، أي إعادة النظر في أسباب غياب الاعتراف، فالغياب يعني شعور المواطن بالاحتقار– Mépris، يقول (هونيث):" تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية، شرط تحقيق هوية الشخص وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإن سيشعر لا محالة بالاحتقار، وهو الأمر الذي يهدّد بإمكانية اندثار شخصيته زوالها"[1].

2– (سيلا بن حبيب): الثقافة وديمقراطية.

عندما نُسلِّم ونحن نعيش تحت رحمة نظام سياسي معين، بأن هذا الشيء أو ذاك هو موضوع لتفكير، فهذا لا يعني أننا سوف نعطي حلا واحدا تبعا لمنهج واحد مستخدما من طرف الكل، بل سوف تختلف الحلول باختلاف المناهج أو طرق التفكير التي نستخدمها، وهذا بالطبع يعد مرآة تعكس سلوكياتنا الثقافية سياسيا، أو سلوكياتنا السياسية ثقافيا لا على الصعيد المحلي فقط وإنما على الصعيد العالمي. دون أن ننسى إلى جانب ذلك الرمزية التي تترجم تنوع نتاجات العقود الاجتماعية بتنوع الأماكن الجغرافية الفاصلة، لكن عندما تعترينا الرغبة للحفاظ على أوجه الاختلاف والتماثل طبقا للنموذج المفروض من طرف الدولة التي نعيش بداخلها، فإننا سنرى الآخر في مقابل النحن وسنشعر بالاعتزاز والانتماء لثقافتنا دون ثقافته، كما أننا سنسقط جراء ذلك في العنصرية، أو الصراع الثقافي كما يدعي (هنتغتون).

نبرّر ذلك السقوط بسبب التعدد الثقافي، والذي يعود في الأصل إلى الممارسة السياسية التي جمعت موضوع المساواة بين البشر ظاهريا مع الأحادية الثقافية المختبئة في هذه الممارسة باطنيا، فإذا كنا (جمهوريون) مثلا، سيكون حلنا لسؤال الممارسة مختلفا عن الحل الذي نقدمه ونحن (ليبراليون). والدليل يتضح مع (ماركس) و(توكفيل) أو غيرهم

[1] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 290.

عندما نادوا بالأحادية الأخلاقية التي تقوم على فكرة " أنّ البشر متساوون لكونهم يتقاسمون طبيعة إنسانية واحدة. ما يعني بصورة بديهية أن الحياة واحدة بالنسبة للجميع، وتبعا لذلك فإنّ هذه الطبيعة تشكل الأساس الذي يستند إليه كل من مبدأي المساواة و(التطابق الأخلاقي– Morale uniformit)"[1].

يتضح أننا سننهمك بالدفاع عن ثقافتنا غصبا عنا وحتى وإذا كنا نعيش ديمقراطية نظام سياسي، لأن النظام نفسه هو جواب عن سؤال المساواة في حياتنا الطبيعية (الحقوق الأساسية) بفرض أنموذج ثقافي لتوزيعها.وأما إذا طالبنا بحقوق تبعا لنموذج ثقافي آخر، فسوف تخضع للقوة والسيطرة للعودة إلى جادة الصواب، وهذه الرؤية التقليدية انتقدتها (سيلان بن حبيب) أكثر من مرة لأنها حسب وجهة نظر ها تكريس لـ (مركزية العقل - Centralité de Raison) في الحياة الإنسانية"[2].

انتبه (هبرماس) إلى التضخيم السياسي الذي مارسته الدول الكبرى لإشكالية الديمقراطية، وحاول بنظرية المناقشة إسقاط دوافع العمل السياسي التي تستخدمها فلسفة الوعي الليبرالية أو الجمهورية. لذا نجد (سيلان بن حبيب) متأثرة به، عندما دعت إلى أن حل إشكالية التعدد الثقافي يتمثل في ضرورة الالتزام بالديمقراطية التشاورية من خلال إدماج جميع الثقافات الإنسانية المتنوعة والفئات البشرية (رجل– امرأة) في العملية السياسية" [3].

وكذلك عن طريق ردم الهوة الموجودة بين النظرية والممارسة في الثقافة السياسية والسياسة الثقافية على حدّ سواء، لكن عندما تعتبر (سيلان بن حبيب) الثقافة ذات طبيعة

[1] علي مجيد حسام الدين: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، جدلية الاندماج والتوزيع، دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، د (ط)، 2010، ص 136.

[2] علي مجيد حسام الدين: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، المرجع السابق، ص137.

[3] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 311.

دينامية متحولة وأشكال قابلة للتغير، فهذا يعني " أنّ الانتماء الأحادي لا مجال له في ظل التعددية"[1]، بسبب الفهم الثقافي للأفراد والجماعة السياسية المتغيّرة والذي بدوره سيدعو إلى إعادة النظر في وضعيتهم الديمقراطية التشاورية، لأن (هبرماس) ربطها بأخلاقيات متعالية وثابتة لا تتناسب مع ذلك الفهم، بل سيُعد تشويشا وحجة ضعيفة.

قدّم (هبرماس) حلولا لإشكالية التعددية الثقافية بمنظار العقلنة التواصلية، التي تعتمد على أخلاقيات النقاش بمبدأ كوني كمعيار لمصالح الجميع، بحيث تكون الديمقراطية هي النموذج المناسب الذي يضفي عليه كامل الصلاحية، أي أنّ ثقافة الأغلبية خضوعها للثقافة السياسية حينما تتفاعل لا إكراها مع ثقافات الأقليات ترتبط بالغاية النهائية، ألا وهي الإجماع العقلاني، لكن تصور هذا الفيلسوف يقع في التقييم المطلق، ما دام واقع النقاش بين الأفراد ثقافيا وسياسيا لا يعكس حالة مثالية للكلام، بل "السلوك الأخلاقي لثقافة ما ما هو إلا سلوك نسبي من الناحية الثقافية"[2]، لذا ترى (بن حبيب) في مبدأ الكونية لهذه الأخلاقيات سيرورة مفتوحة على المستقبل في ظل سياقات تاريخية متعددة، "فالتوافق ليس غاية وهدف نهائي، ففي إطار الإجراءات الكونية تظل المبادئ المتفق عليها وليدة مسار أو سلسلة من الحوارات تقوم على الحجة والبرهان داخل الفضاء العمومي مستمرة باستمرار الحياة، لا تحض المبادئ باتفاق الجميع، لذا فإن التوافق يعتبر مصطلح خادع"[3]، هذا والسؤال الأساسي: هل هناك براهين كافية لكونية واعية بذاتها تاريخيا؟

إننا من حيث الواقع مشاركون في النقاش، والوضعية التي نكون عليها هي: البحث عن كونية لأفعالنا الكلامية، ولا يمكن أن تكون سلوكياتنا سوى سلوكيات أخلاقية من الناحية الثقافية، ولكن هل الوضيعة نفسها هي حل لما نسميه الصراع الحتمي لثقافات؟.

[1] المرجع نفسه، ص312.

[2] علي مجيد حسام الدين: إشكالية التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 149.

[3] مجموعة من مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 349

فإذا طبقنا منهجية التحليل النفسي في دراسة السلوك الأخلاق الثقافي، أي مراعاة المخزون اللاشعوري لنا، سوف نجد أنّ الصراع الذي نحن نسميه حتمي يعود إلى "الانزلاق من كونية اللا تناقض (الحجة العقلانية) إلى ما يشكل تناقضا ذاتيا (الحجة المتعالية)"[1].

نجد في التأكيد المعيار "افعل كذا دون أن تتسبب في معاناة لا داعي لها"، ونحن مصابون بالسادية أو المازوشية، فرصة تأويل يخدمنا أكثر مما يخدم الآخر، لأننا سوف نعتدي عليه ونلحق الأذى به، وبالتالي سوف ننحرف عن المبدأ الأخلاقي للصلاحية الحجاجية المشتركة، هذا المثال أعلا ه يؤكد صعوبة تعترض نظرية التوافق الهبرماسية، لأنها وقعت في الصوغ الصوري الشكلاني الكانطي، فالثقافة السياسية كسلوك أخلاقي، هي حالة من الاستمرارية ممتدة ومفتوحة على المستقبل. وأما النظرية ذات الإجراءات الكونية المغلقة لها، ليس مطلوبة بل هي أكثر جوهرية من ما هو مطلوب الاعتراف به أو قبوله، وكأن الأفراد يطورون مجموعة خاصة بهم من الأخلاق والأخلاقيات التي يستخدمونها لدفع سلوكهم.

يبدو أنّ البراد يغم الكوني لـ (هبرماس) بعد هذه المراجعة النقدية من طرف (بن حبيب) يحتاج إلى بناء جديد للمعايير الأخلاقية المتناسبة مع الثقافة في السياسة العالمية، إذ تنطلق من (معيار فوقي Métanorm)يقوم على المبادئ التالية:

- **احترام الأخلاق الكونية:**

يجب علينا أن ننظر إلى الاعتراف المتبادل من الناحية الأخلاقية، على أنه محكوم بعلاقاتنا، والتي هي في نفس الوقت محكومة بمسار من الصراعات والحروب، أي " بين

[1] المرجع نفسه، ص 350.

المناوئين للأخلاق والمدافعين عن الحوار"[1]، والشعور الذي يلازمنا بعد هذه المسيرة، لا يمكن أن يكون سوى الاحترام الذي يتطلب ذلك الاعتراف.

- **التبادل المساواتي:**

إذا كان المشارك في إطار احترام الكونية الأخلاقية يتمتع بالحق في الكلام والفعل والمشاركة، أثناء مجريات الحوار، فإن التبادل المساواة يخول للأقلية أن تحظى بنفس في أفعال الكلام أو في فتح مواضيع النقاش أو طلب تبريرات، التبادل يعني ممارسة القدرة على قلب التموضعات، بحيث تتموضع ذات المشارك مكان ذات الآخر.[2]

[1] مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 352.

[2] المرجع نفسه، ص 353.

خاتمة

تعد إشكالية المجتمع السياسي، أي إشكالية المدخل الذي يريده الإنسان من أجل قيم السلام والعدل والحرية، من بين المواضيع المركزية والمحورية في الفلسفة عبر تاريخها بشكل عام وعند (يورغن هبرماس) بشكل خاص، ذلك لأنّ مصداقية الفكر، هي عملياته الإجرائية التي تراعي كل النتائج المتصلة بحياة الفرد والجماعة جهة التطلعات والمصالح. والدليل على ذلك جملة المشاريع العقلانية المختلفة والمتجددة التي وقعت حول الأصول التأسيسية للسياسة عبر التاريخ، سواء ذات الطابع التحليلي بمبررات أخلاقية، أو ذات الطابع التأليفي أو التركيبي التي جمعت بين العقل وقوى الإنسان الشهوانية، أو التي اعتمدت التحاور مع التاريخ لوضع سياسي كوني تغمره حياة العقل والحرية كمبدأ له.

أصبحت هذه الأصول أو الأسس في المرحلة المعاصرة، من حيث كونها تجدد عقلاني تاريخيا مع رواد (مدرسة فرانكفورت) سوى مساهمات زائفة بالنظر إلى الواقع الذي آلت فيه الاشتراكية إلى الفاشية الستالينية وسيطرة النازية على عقول الناس، ولعلّ القراءة المعمقة من طرفهم للمشروع الغربي كشفت ضعف النزعة الوضعية التي تشبّع بها في تنظيم علاقتنا وسلوكياتنا السياسية تنظيما عقلانيا، لأنها انحرفت عن المصلحة الاجتماعية وأصبحت سببا في خلق أشكال التشيؤ والسيطرة. كما كشفت ضعف التفسير الماركسي أمام الذكاء الرأسمالي الذي أبطل مفعول ثورة التغيير، إلا أن (هبرماس) حاول أن يمدّ المدرسة بدماء جديدة من خلال مشروع فلسفي يكوّن نسيج اجتماعي يرتبط فيه الفرد مع الآخر، في إطار ما يسمى بالعقلانية التواصلية كنموذج خال من الوعي الذاتي والعلموية ومصحح لمسار السياسي الجمهوري والليبرالي بالديمقراطية التشاورية، لهذا يمكن أن نورد أهم النتائج أو النقاط الجوهرية التالية على مدار أربعة فصول من بحثنا هذا:

- تطلب الخوض في الأسس أو المنطلقات التي يجب أن نوفرها لوضعنا أو وجودنا السياسي، مراعاة حجج الحكم العقلي أو الاستدلالات الخاصة بالعقل وهو يقبل على ما

هو كائن وواقع، لبلوغ الخير والعدل، لذلك كانت (المدينة) هي الغاية الأخلاقية التي وصل بنا العقل إليها بعد تحليل سلوكياتنا، بالمعنى الأرسطي خلافا لـ(أفلاطون) الذي حصر الحكم السياسي في قوة العلم الفلسفي مثاليا. لكن الأخلاقية قد تكون جهازا بقواعد تنصب نفسها ضد الاستقلالية الحرة للإنسان، في مقابل الإتيقا التي تنبهه بماهيته وطبيعته الخيرة لبلوغ السعادة على حدّ تعبير (الفارابي)، وذلك في تناسب مع فعله الإرادي والمسمى بالتعقل.

- قوة المعادل السياسي المشروع تكمن في الحفاظ على الحرية، فإما أن يتم بالجمع بين العقل والأهواء الطبيعية وتصبح إرادة الحاكم المطلقة هي من تشرع، على حدّ تعبير (هوبز). وهذا سوف يهدد كيان الدولة وإما أن يتم بدور العقل في فهم طبيعة الأهواء لتوفير شروط موضوعية تعيقها ولا تعيق حرية التفكير على حدّ تعبير (سبينوزا)، لكن (الحرية) سوف تبقى بهذا المنطق بدون معنى، لانّ أسس التعاقد الاجتماعي تسلِم بالوضع الطبيعي للأهواء وحتميتها، أما الذي يجب أن نسلم به هو دور العقل السياسي في التشريع الأخلاقي للقانون خارج الطبيعة الحسية، أين نستمد وجودنا بالتفكير كما يرى (كانط)، ثم لكي لا يبقى هذا التشريع صوريا، لابد من أخذه ضمن السياق التاريخي، لأن دولة الحرية هي تجليات العقل وتجسيده في الواقع كما يرى (هيغل).

- إنّ الفلسفة الحقّة هي التي تبرر فعاليتها بقدرتها الاستيعابية للإشكالات التي يعاني منها الإنسان بعمق وليس باقتضاب، لا من أجل المعرفة وإنما من أجل التغيير بتلك المعرفة. لذلك نجد رواد (مدرسة فرانكفورت) في صيغة الجيل الأول يسكنهم هاجس النقد الجذري للمجتمع بنظرية تحاول أن تستهدف القرارات الناجحة لكل تنظيم عاقل له، عن طريق الممارسة، هذا ويمكن للمرء أن يحدّد هذا الطموح في:

• صميم العقلنة، هو النفاذ من طرف النظرية الفلسفية إلى باطن المجتمع، من أجل المصلحة الكلية للأفراد، وذلك بإثارة الأسئلة التي تجعلنا ننخرط في الجهد التاريخي

الإنساني المثمر، إلى جانب مراعاة الاختلاف الجوهري بين خاصية الطبيعة والخاصية الاجتماعية، وهذا بالطبع نقد لاذع للوضعية التي لم تنتبه إليه.

• لا يجب أن نؤمِّن على أنّ دلالة العلم بالنسبة للفلسفة، تعني الحقيقة الثابتة، لأنّ ذلك يعد هروبا من أنّ فكرة الواقع الاجتماعي متغير، والحجة في ذلك أنّ المجتمع الأوروبي بهذا الإيمان سقط في إيديولوجيا قاهرة ومتسلطة، وعدم الانقطاع في ترسيخ الكبت والقمع والهيمنة.

• للفلسفة دورها في تغيير المجتمع والسياسة التي تنظم شؤونه داخل الحيّز الجمالي، لأنّ الفن الجميل يساعدنا على الانفكاك والتحرر بفاعلية، وهذا ما أشار إليه (ماركو زه) عندما اعتبر مثال للخيال والحسّية وكل الانفعالات الخلاقة الكامنة في الإنسان، تعمل على تصعيد الفوري للأمراض اللاشعورية نفسيا، وتقضي على الاستغلال والاستلاب اقتصاديا.

• يتطلب على الفلسفة الخروج من الصيرورة اللاعقلانية التي قتلت الإنسان، صيرورة الفهم الإيجابي الذي يجب أن نقابله بالفهم السلبي، بعد أن أصبح مضمونا يتداخل فيه العقل الأداتي مع السيطرة، أي حين أصبح الإنسان مسيطرا عليه بالطريقة التي تمّ بها السيطرة على الطبيعة.

• دور الفيلسوف الحقيقي، هو مدى قدرته على استلهام النقد وكيفية توظيفه لما يخدم التفاعل والتفاهم وليس التنازع، وهذا بالطبع ما قام به (هبرماس) عندما قدّم نموذجا للعقلنة يصحّح مسار الحداثة دون أن يتخذ من السلب أو النفي مبدأ موجها لها أو تفكيكها، أو الحكم عليها بالمعنى الما بعدي على أنها عصر الإفلاس والنهاية كما فعل (دريدا) أو (فرانسوا ليوتار). إذ يمكن أن نلخص ما اعتنى به (هبرماس) في:

/ – يعد إنجاز (هبرماس) الفكري والأساسي هو تطوير مفهوم ونظرية العقل التواصلي والتي تتميز عن التراث العقلي الأوروبي بوضعه العقلانية في هيكل الاتصال اللغوي، لأن اللغة هي موضوع الاستشفاء السوسيولوجي من الحالات الباثولوجية في الوقت الذي

يتواصل فيه افراد المجتمع ويتشاركون في الحوار قصد التفاهم، وفي إطار هذا الأخير تتحدد معايير يصادق عليها من طرفهم للوصول إلى الحقيقة، استنادا إلى صلاحية الشروط المناسبة لذلك، كالمعقولية، الحقيقة، الصدق. هذا وتتضح الحقيقة من خلال تداولية نوع من العبارات المملوءة بالفعل.

/- إنّ الفلسفة في شخص (هبرماس) عنوانها التحرر، والتحرر سلوك تترجمه لغة اقتران النظر بالعمل، إنها علامة دالة على الأمل، أمل التخفيف على الإنسان بشتى ألوانه ومعتقداته وثقافته، شقاوة التقنية والسيطرة والحرب، فهذه الفلسفة قد أعطت تعريف الذات المتحررة لا بالمعنى الديكارتي (أنا أفكر) أو بالمعنى الهوبزي (أنا السيد والقانون المسيطر)، ولا بالمعنى الماركسي (نحن المحرومون والمغتربون نريد الثورة لكي نغير)، إذ ظهر ذلك عندما أراد (هبرماس) تحرير الخطاب الفلسفي للحداثة بنقد فلسفة الوعي الذاتي التي تقيّدت به البورجوازية وتحريره من الوعي الجماعي للاشتراكية، بالرغم من أنّ العمل اقتصاديا هو ضروري لتغيير الواقع وربط النظرية بالممارسة، ولكن ليس كافي لخلق عالم إنساني خال من الإيديولوجيا ومليء بالتفاهم والتواصل.

/- تجد الفكر الهبرماسي في كل المجالات يتأمل ويتحاور مع مفاهيمها، فإذا تحاور وتأمل العالم الطبيعي وتطبيقاته التقنية، فذلك إلا لمصلحته ألا وهي الانتباه لسلوكياته حتى لا يكون وسيلة للسيطرة، متفاعلا معه في هذا الهدف العلوم التأويلية، ومتحققا به إرادة العلوم النقدية أو علوم التأمل الذاتي، وهذا هو الشرط المعياري التواصلي الذي افتقدته نظرية المجتمع للجيل الأول، فالنقد لا بد أن لا يكون سطحيا وعلى الفلسفة الاجتماعية أن تنفذ به في عمق الوضع الإنساني داخل النظام السياسي، لذا حدّد (هبرماس) النقد معياريا بالديمقراطية التشاورية.

/- تسقط نظرية المناقشة دوافع العمل سياسيا واجتماعيا التي تستخدمها فلسفة الوعي الديمقراطي الليبرالي أو الجمهوري، وتعتمد على التذاوتية العليا لسيرورة التفاهم التي تجري

على شكل مداولات داخل الدولة. وهذا بالطبع تصور خالي من إرادة الملكية ذات نزعة كبيرة نحو تحقيق الهدف ومن التنظيم الميكانيكي لتوازن القوى مع نظام الأسواق، هذا والفضاء العمومي هو مفتاح تلك المداولات التي يتخذها المواطنون وتطبيقاتها بالعمل.

/- الديمقراطية التشاورية هي النموذج الأمثل لتفصيل عمل الدولة والتخفيف من حدة صراعها مع العولمة، أي التي تبرز شرعية الأنظمة السياسية والاقتصادية بمرجعية لغوية مشتركة والمتضمنة لآليات أخلاقية للحوار والمداولة على المستوى القانوني، كما أنها المعيار المناسب لإحياء الدين وترقيته في الحياة الاجتماعية العامة، وهذا بالطبع ما أكده (هبرماس) بفكرة (ما بعد الدولة- الأمة) وخصوصا بفكرة (ما بعد العلمانية) أين عارض مفهوم المواطنة الليبرالية وفكرة الحضر الديني لـ (جون رولز)، فهذا الاخير قد تجاهل ما سيحدث للديموقراطية من تهديد بعد ن اعتبر الحضر الديني قانون اخلاقي نابع من المواطنين ، بل بالعكس مكن ذلك لن يكون سوى سبب في انفصام هوية الشعب واثارة غضب معتنقي الدين على النزعة الليبرالية .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

أ- بالعربية:

1- هبرماس يورغن : القول الفلسفي لحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د(ط)، 1995.

2- هبرماس يورغن: العلم والتقنية كإيديولوجيا، ملاحظات حول فلسفة الروح لـ (هيغل)، ترجمة: حسن صقر، منشورات الحمل كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003.

3- هبرماس يورغن: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الحمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.

ب- بالأجنبية:

4- Habermas Jürgen : l'intégration républicaine, Essai de théorie politique, Traduction : Rainer Rochlitz, Edition Fayard, paris, 1998.
5- Habermas Jürgen : le discours philosophique de la modernité ; Traduction : Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Edition Gallimard, paris, 1988.
6- Habermas Jürgen : théorie de l'agir communicationnel, T1, Traduction : Jean Louis, Edition Fayard, paris, 1985.
7- Habermas Jürgen : Droit et démocratie entre Faits et normes, Traduction : Rainer Rochlitz et Christian Bochindhomme, Edition Payot, Paris, 1978.
8- Habermas Jürgen : la paix perpétuelle – le Bicentaire d'une Idée Kantienne, Paris, 1996.
9- Habermas Jürgen: Religion in the Public sphere, lecture presented at the Holberg Prize siminar 29 November, Holberg Prize laureate, 2005.
10- Habermas Jürgen: Between naturalism and Religion, Philosophical Essays, Cambridge Polity press, 2008.

قائمة المراجع:

أ – بالعربية:

11- احمد سليم سعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، المجلس الثقافي للفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 1988.

12- إبراهيم إبراهيم مصطفى: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، د(ط)، 1993.

13- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

14- الفارابي: إحصاء العلوم، مر كز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)، 1991.

15- النشار مصطفى حسن: فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، د(ت).

16- النقاطي حاتم: مفهوم المدينة في كتاب السياسية لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1995.

17- الشيخ محمد : فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

18- أوستين جون: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف تنجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2008.

19- بنعبد الكريم العقل ناصر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة لطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2001.

20- بليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2007.

21- بنعبد العالي عبد السلام: الفلسفة السياسة عند الفارابي، ترجمة: محمد حسن، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981.

22- برو فيليب: علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1989.

23- بسطاويسي محمد رمضان: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدو رنو نموذجا، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

24- بوشيندهوم كريستيان: استفتاء من أجل دستور أوروبي، حوار مع الفيلسوف الألماني هبرماس، ترجمة: محمد الأشهب، مجلة التربية، المغرب، د (ط)، 2003.

25- حمدي أبو النور: الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2009.

26- دولوز جيل: ماهي الفلسفة، ترجمة: مطاع صدفي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د(ط)ن 1997.

27- رجب محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشاة الإسكندرية لنشر والتوزيع، مصر، د(ط- ت).

28- روسو جون جاك: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بوليس غانم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د(ط)، 1991.

29- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، المطبعة الثقافية، مصر، د(ط)، 1979.

30- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 2000.

31- علي علي وفاء: إشكالية هوية الدولة، مكتبة الوفاء القانونية، مصر، د(ط)، 1982.

32- عبد الستار نصار محمد: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982.

33- عبود المحمداوي علي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هبرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011.

34- فيليب ر انيو: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة: محمد جديدي، كلمة أبو ظبي للاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

35- كوتنغاهم جون: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، حلب، ط1، 1997.

36- كانط إيمانويل: نقد العقل العلمي، ترجمة: احمد شيباني، دار اليقظة للتأليف والنشر، بيروت، لبنان، د (ط)، 1996.

37- محمود علي: فلسفة كانط السياسية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

38- محمد نو الدين آفية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، هبرماس نموذج، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.

39- محمود زكي نجيب: في حياتنا العقلية، دار الشروق للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981.

40- موسى عبد الله: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، دار الروافد الثقافية، ناشرون ابن نديم لنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

41- مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، تحرير وإشراف: مهنانة إسماعيل، كبود علي، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012.

42- ماركو زه هربرت: فلسفة النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 2012.

43- ماركو زه هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابشي، دار الأدب، بيروت، ط 3، 1973.

44- ماركو زه هربرت: نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط1، 1971.

45- هيغل : العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، د(ط)، 1986.

46- هيغل : فكرة الجمال، ترجمة: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، د (ط، ت).

47- هوركهايمر ماكس، أدور نو ثيودور: جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة: بيروت، لبنان، د(ط) د(ت).

48- هوركهايمر ماكس : النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة: مصطفى الناوي، مراجعة : خياطي، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990.

ب- بالأجنبية:

49- Aristote : la métaphysique, Traduction : Anick julin, P.U.F, 1999, livre 10-1075.

50- Aron Raymond : les étapes de la pensée sociologique, Edition Gallimard, Paris.

51- Adorno Théodor : Mahler, les Editions de minuit, Paris ? 1976.

52- Bréhier Emile : Histoire de la philosophie, T3, P.U.F, 2ème Edition ; Paris, 1983.

53- Carnap. R : la science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage, Traduction : E. Vouillemin, Edition Herman cie, Paris, 1934.

54- Comte Auguste : Discours sur l'esprit positif, Edition libraire Schleicher frères, Paris, 1992.

55- Comte Auguste : Cours de philosophie positive, introduction et commentaire : parch, le verrier, librairie Garnier Frères, Paris.

56- Daval Robert : la métaphysique de Kant, P.U.F, Paris, 1951.

57- Dilthey Wilhem : Critique de la raison historique, ouvre 1, Traduction : Syline mesure, Edition cerf, Paris, 1992.

58- Honneth A : la lutte pour la reconnaissance, Traduction : Pierre Rusch, Editions cerf, Paris, 2002.

59- Honneth A : la théorie critique de l'école de Frankfort et la théorie de la reconnaissance in la société du Mépris, vers une théorie critique, Traduction : T. Oliver Voiral, P. Rusch et A. Dupeyrik, Édition la découverte, Paris, 2003.
60- Hobbes : le citoyen ou les Fondements de la politique, Traduction : Sommoel sorbière, Flammarion, Paris, 1982.
61- Kant .E : critique de la raison pure, Traduction : A. Tremessgues et B. Pacaud, P.U.F, Paris, 1905.
62- Rousseau J.J : du contrat sociale , Essai ouvrage, présente par Nadji Safir, Edition Réghaia, Algérie, 1980.
63- Rawls John : a theory of justice, oxford university press, 1971.
64- Vialatoux Joseph : la morale de Kant, P.U.F , Pris, 1963.
65- Wittgenstein : Tractatus logico-philosophicus, Traduction : P. exlossowski, Edition Gallimard, Paris , 1981.

قائمة القواميس والمعاجم والموسوعات:

66- ابن منظور: لسان العرب المحيط، ج11، دار المتوسطية للنشر والتوزيع، ط1، 2005.

67- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، د(ط)، 2004.

68- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العربية للكتاب، بيروت، لبنان، د(ط)، 1994.

69- يعقوبي محمد: معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الميزان، الجزائر، ط1، 1973.

70- بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

71- روزنتال م، بودين ب: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 1997.

72- لالاند أندري: الموسوعة الفلسفية ج3، ترجمة: أحمد خليل أحمد، منشورات عويدات، ط 2، 2001.

قائمة الرسائل الجامعية والمجلات:

73- ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة- الأمة، إشراف: الدكتور عبد المجيد عمراني، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية: 2009/2008، جامعة باتنة، الجزائر.

74- شراد فوزية: فلسفة اللغة عند هبرماس، إشراف: الدكتورة فوزية غيوة، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، السنة الجامعية: 2010/2009، جامعة قسنطينة، الجزائر.

75- مقورة جلول: نقد الخطاب السياسي عند يورغن هبرماس، إشراف: الدكتور شريف الزيتوني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، السنة الجامعية: 2008/2007، جامعة الجزائر، الجزائر.

76- بوعرفة عبد القادر: الديمقراطية المستبدة، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، عدد خاص، جوان، 2012.

77- سيد أحمد محمود: مبدأ الكلية بين كانط وهبرماس، مجلة عالم الفكر، العدد 04، 2006.

78- Du Mouchel Paul : Hobbes et la rationalité des passion, Revue de Décartes, N° 12-13 , Albin , Paris, France, 1995.

فهارس

فهرس الأعلام

فهرس أسماء الاعلام :

الاسم :	رقم صفحة
أحمد سليم سليمان	14
إبن تيمية	15
أفلاطون	28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 38، 40، 42، 48، 113
أرسطو	28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 38، 40، 42، 43، 48، 55، 113، 115
الفارابي	28، 29، 33، 34، 35، 36، 37، 40، 44، 46، 47، 48، 49
ابن باجة	33
أوغسطين	50
انجلز	75
ارون (ريمون)	82
أوغست (كونت)	83، 85، 87، 88، 89، 90

الاسم:	رقم صفحة
روجي (غارودي)	74
زكي نجيب (محمود)	13
سقراط	31، 32، 39
سيلاين حبيب	188، 189، 190، 191
صامويل (هنتغتون)	177
طه (عبد الرحمن)	174، 175
عبد الله(موسى)	27، 32، 33، 37، 43
عبد القادر (بليمان)	28، 39، 41، 53، 58، 60، 61
عبد الله (شريط)	34
عبدالعزيز (بومسهولي)	36

أد ورنو (ثيودور)	105، 107، 108، 109، 110، 111	عبد السلام بنعبد العالي	45
الخوني لحسن	101	علي (محمودي)	68
اكسيل (هونيث)	182، 183، 181، 185، 186، 187	عبود (المحمداوي)	144
الان (تورين)	125	فيخته	74
بوقليع علي (باحث)	19	فرانسوا (شاتليه)	79
بول (ديموشال)	53	فليب (رانيو)	91، 92
باروخ (سبينوزا)	56، 57، 58، 59، 60	فيتجنشاين	148، 174
باريتو	90	كارل (ماركس)	24، 100، 101، 08، 112، 113، 116
بارسنوز	94	كانط (إيمانويل)	65، 66، 67، 68، 70
توما س (هوبز)	52، 54، 55، 56، 60، 61، 66، 184	لا لاند (اندري)	73
توكفيل (الكسندر)	188	ليبنز	73
جيل (دولوز)	17	ميكا فيلي (نيكولاي)	21، 52
جون جاك(روسو)	60، 61، 62	محمد (عبد النشار نصار)	39، 40

جوزيف (فياليتو)	77	محمد (المصباحي)	69
جوزاف (هورس)	67	مصطفي حسن (النشار)	39، 40
جان فرانسوا (ليوطار)	128، 129، 130	محمد (الشيخ)	73، 74
جورج (باتاي)	130، 134	ماكس (فيبر)	83.84.90.92.93.94.128.171
جون (اوستين)	148، 149	مهنانة (اسماعيل)	97
حسن (حنفي)	49	نيتشه (فريدريك)	14.131.134
حسين (مؤنس)	75	هبرماس (يورغن)	24.25.126.121.128.129.130.131.133.134.135.136.137.138.139.140.142، 143، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 167، 168، 169، 171، 172، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 184، 185
دافيد (هيوم)	19	هيغل (فريدريك)	66، 67، 73، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 83، 84، 90، 91، 93، 108، 125
دنيكن	45	هربرت	111، 112، 115، 116،

(ميشيل)		(ماركوزه)	117، 118، 119، 120، 121، 122
ديكارت (روني)	58، 59، 86	هرقليطس	113
ديغول	118	هيدغر (مارتن)	131، 132، 134

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات:

بالعربية	بالفرنسية
التعريف	La définition
العقل	L’intellect
العقل والمعايير	La raison et les normes
اللا عاقل	Le déraisonnable
إيمان ديني	La Foi religieuse
استدلالات	Pure inférences
إلحاد	L’athéisme
اللغة	La langue
التواصل	LaCommunication
المجتمع المدني	La sociétécivil
السيادة	Lasouveraineté
الامة	La nation
انسان	Etre humain
اللغوس	Lagos
القيم	Les valeurs
اتيقا	l’éthique
السعادة	Le bon heur
المنهج	La méthode
أنظمة سياسية	Ordre politique
أدلة منطقية	Arguments logique
استبداد	Despotisme

بالعربية	بالفرنسية
ديمقراطية	Démocratie
دين	Religion
دستور	Constitution
ديناميكية	Dynamique
سببية	Causalité
سياسية	Politique
سلطة	Pouvoir
سفسطائية	Sophistique
سخط	Indignation
ستاتيكية	Statique
سوسيولوجيا الداخل	Sociologie de l’intériorité
صيرورة تاريخية	Devenir historique
طوباوية	Utopie
عقل مكون	Raison constituante
عقل مكون	Raison constituée
عادة	Habitude
عصبية	Chauvinisme
عقد اجتماعي	Contrat sociale
عاطفة الشفقة	Tendresse
عناية الهية	Providence divinité
عمليات	Modernisation

المساواة	L’égalité
العبودية	L’esclavage
اتحاد	Association
السلام الدائم	La paix perpétuelle
أيديولوجيا	Idéologie
الزام	Obligataire
الثورة الفرنسية	La révolution française
الكونتية	Comtisme
اللاهوتية	Théologie
استلاب	Dépossession
التسلط التكنوقراطي	L’ outoritation technocratie
الحداثة	La modernité
أنا	Moi
الصراع	La lutte
الاعتراف	La reconnaissance
الفضاءالعمومية	L’espace public
بورجوازية	Bourgeoisie
بنية المجتمع	Structure de la société
براكسيس	Praxis
بنية الرمزية	Structure symbolique
تعريةالعالم	Désenchantement du monde
تأملات	Méditations

التحديث	
عقل وضعي	Raison positive
علموية	Scientisme
فردانية	Individualisme
فساد	Confussion
فضيلة الأعلى	L’idéal
فن	Art
فعل القول	Acte locutoire
فعل متضمن في لقول	Acte illocutoire
فعل تأثيري	Acte perlocutoire
قبلية	Apriori
قوانين أخلاقية	Lois morale
قمح	Repressions
كوسموس موحد	Cosmos unifie
كوسموس موجه	Cosmos orienté
كفاية لغوية	Conférence linguistique
كفاية تواصلية	Compétence pragmatique
ملكة ذهنية	Faculté mentale
مقولات تجريبية	Permisse empirique
مجتمع	Société
منظومة الحاجة	Système besoins
مثالي	Idéal
منظم	Régulateur

تنشئة اجتماعية	Socialisation
تطلعات معيارية	Attentes normatives
ترسندنتال	Transcendantale
تصيف العلوم	Classification des sciences
جهاز خلفي	Morale
جماعة سياسية	Communauté politique
حقيقة تاريخية	Vérité historiques
حرية معقولة	Liberté intelligible
حسية	Sensibilité
خوف	crainte
خيال	Imagination

مابعد الحداثة	Post modernisme
ما بعد الوطني	Post national
مركزية العقل	Centralités de Raison
ميتافيزيقا الاخلاق	Métaphysique des mœurs
نهاية التاريخ	Fin deL’histoire
نسق	Système
نمذجة	Typologie
هيمنة	Domaine
وجود	Existence
يقين	Certitude
يقين صوري	Certitude formelle

فهرس
المحتويات

***** الفهـــــــــــــــرس *****

إهداء

شكر

مقدمة .... ا

ضبط المفاهيم.....12

الفصل الأول: عقلانية المجتمع السياسي (السياق التاريخي)

المبحث الأول: إتيقا المدينة وحقيقة الاجتماع الإنسان.....25

المبحث الثاني: التعاقد الاجتماعي الإرادي.....47

المبحث الثالث: السياسة الكونية ونهاية التاريخ.....62

الفصل الثاني: العلوم الاجتماعية والتغيير السياسي عند مدرسة فرانكفورت

المبحث الأول: النزعة الوضعية والسياسة قبل مدرسة فرانكفورت.....79

المبحث الثاني: مدرسة فرانكفورت ونقد النزعة الوضعية.....94

المبحث الثالث: التغيير السياسي.....108

الفصل الثالث: العقلانية التواصلية والديمقراطية

المبحث الأول: نقد الحداثة.....121

المبحث الثاني: أسس العقلانية التواصلية.....134

المبحث الثالث: الديمقراطية التشاوري.....147

الفصل الرابع: ما بعد الدولة – الأمة وما بعد العلمانية

المبحث الأول: ما بعد الدولة – الأمة.....158

المبحث الثاني: ما بعد العلمانية.....167

المبحث الثالث: حدود الديمقراطية التشاورية.....178

خاتمة.....189

قائمة المصادر المراجع.....195

الملخص

تنطلق إشكالية هذا البحث من قلب الأصول الفكرية لسياسية والمجتمع الغربي، والتي وقفنا من خلالها في صياغة الأفكار على الخطوات الإجرائية للمقاربة التاريخية والتحليلية والنقدية في ان واحد مركزين على السبل الكفيلة لتحقيق الاندماج الاجتماعي عند(يورغن هبرماس)، والتي يرتبط فيها (التواصل) على انه فعل العقل نظريا مع السياسة التي هي ميدانه عمليا، وهذا ما وجدناه في البديل الجديد الذي طرحه للديموقراطية، وكيف انه واجه به مشكلة العولمة ومشكلة الدين والعلمانية.

الكلمات المفتاحية:

التعاقد الارادي الاجتماعي؛ التغيير السياسي؛ الديمقراطية التواصلية؛ ما بعد العلمانية؛ ما بعد الدولة- لامة.

Résumé

La problématique de cette recherche découle du cœur de la société intellectuelle politique et occidentale, à travers laquelle nous nous sommes tenus dans la formulation d'idées surLes étapes procédurales de l'approche historique, analytique et critique se concentrent à un moment donné sur les moyens de réaliser l'intégration sociale selon (Jürgen Habermas), et sur les manières dont (la communication) est liée en tant qu'acte de raison théoriquement à la politique qui est son champ en pratique, et c'est ce que nous avons trouvé dans la nouvelle alternative qu'il proposait à la démocratie Et comment il a affronté le problème de la mondialisation et le problème de la religion et de la laïcité

les mots clés: Contrats sociaux volontaires ; changement politique; démocratie communicative ; post-laïcité; post-état - nation.

Summary

The problematic of this research arises from the heart of the political and Western intellectual society, through which we have stood in the formulation of ideas onThe procedural steps of the historical, analytical and critical approach focus at one point on the means of achieving social integration according to (Jürgen Habermas), and on the ways in which (communication) is linked as an act of theoretically right to politics which is his field in practice, and this is what we found in the new alternative he proposed to democracy And how he faced the problem of globalization and the problem of religion and laicity

keywords: Voluntary social contracts; political change; communicative democracy; post-secularism; post-state; nation.