جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

قسم : العلوم الاجتماعية

الشعبة :فلسفة

التخصص: فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

الكيحل سوسن

يوم: 11/06/2024

المنعطف السياسي عند يورغن هابرماس

لجنة المناقشة:

حميدات الصالح	أ. مس أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مقرر
العضو 2	الرتبة	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيس
العضو 3	الرتبة	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقش

السنة الجامعية : 2023-2024

شكر وتقدير

الحمد والشكر لله عز وجل أولا الذي وفقني لإتمام هذا العمل وأرجو أن ينال رضاه

أتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى أستاذي الفاضل والمشرف «حميدات الصالح» على طيب المعاملة وما قدمه لي من توجيهات وإرشادات خلال فترة الإشراف والذي كان له الفضل في إخراج هذا العمل.

كما أتقدم بخالص الشكر إلى جميع أساتذة شعبة الفلسفة

الذي كانا لي خير عون في بحثي هذا.

كما اشكر الاساتذة المناقشين لما بذلوه من جهد وعناء على تقويم وتصحيح هذه المذكرة

وفي الختام اسأل الله عز وجل ان يوفقنا لما يحبه ويرضاه

الكيحل سوسن

إهداء

إلى **روح أبي** رحمة الله عليه.....

إلى **أمي** أطال الله في عمرها.....

إلى زوجي العزيز(**حمزة**)الذي لطالما كان لي خير سند وعون

إلى أولادي :**ساجدة، حيدر، رقية**

إلى **إخوتي**.عبير،خولة، شيماء،محمد،الياس،حمزة.....

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الاهداء	-
الشكر والعرفان	-
فهرس المحتويات	-
مقدمة	أ-هـ
الفصل الأول: هابرماس مصادر فكره والتأسيس لمشروعه السياسي.	15-38
تمهيد	16
المبحث الأول:المحددات الفكرية الأساسية للنظرية السياسية عند هابرماس.	16
المطلب الاول:مصادر فكره.	16
المطلب الثاني: أثر مدرسة فرانكفورت	19
المطلب الثالث: الإرث الألماني الحداثي (كانط- هيجل- ماركس)	22
المطلب الرابع:العقلانية التواصلية.	26
المبحث الثاني:انعكاسات الحداثة السياسية على الديمقراطية التشاورية.	28
المطلب الاول:في مفهوم الحداثة عند يورغن هابرماس.	28
المطلب الثاني: الابعاد السياسية للحداثة.	31
المطلب الثالث:الحداثة السياسية من المنظور التواصلي.	32
المطلب الرابع :علاقة الحداثة بالنظرية والممارسة السياسية.	35
خلاصة	38
الفصل الثاني: الأطر الابستمولوجية لمشروع هابرماس السياسي .	
تمهيد	41
المبحث الأول:الفضاءالعمومي كمؤسسة لتشكيل الراي العام وارضية للإجراء الديمقراطي.	41
المطلب الاول:مفهوم الفضاء العمومي.	41
المطلب الثاني:دور الطبقة البرجوازية في تشكيل الفضاء العمومي.	42
المطلب الثالث :أسس الفضاء العمومي ودلالاته.	45

المطلب الرابع:الأبعاد السياسية للفضاء العمومي	47
المبحث الثاني:هابرماس وتشكيل الديمقراطية التشاورية كنموذج بديل .	49
المطلب الاول:الشرعية والدولة الحديثة	49
المطلب الثاني:الديمقراطية التداولية كتجاوز للتصورين اللبيرالي والجمهوري.	51
المطلب الثالث:دولة القانون والحق الديمقراطية	54
المطلب الرابع:مبادئ وسمات الديمقراطية التشاورية.	60
المبحث الثالث: أسئلة الراهن في مفهومي الدولة والامة	61
المطلب الأول:من الدولة الأمة(الدولة الوطنية) إلى الدولة مابعد الوطنية .	61
المطلب الثاني:انعكاسات العولمة على الدولة الوطنية .	64
المطلب الثالث: افاق الشرعية السياسية مابعد الوطنية .	66
خلاصة	71
الفصل الثالث: التصور الهابرماسي السياسي بين التأييد والمعارضة.	
تمهيد	74
المبحث الاول :قراءة نقدية لفلسفة هابرماس السياسية	74
المطلب الاول:الجانب الايجابي	75
المطلب الثاني :الجانب السلبي.	77
المبحث الثاني السقوط الاخلاقي لهابرماس(حرب غزة نموذجا)	87
المطلب الاول:نقد محمد الاشهب	89
المطلب الثاني : نقد عزمي بشارة.	97
خلاصة	100
خاتمة	102
قائمة المصادر والمراجع	105
ملخص	116

مقدمة

مقدمة:

شهد القرن العشرين سلسلة من التغيرات على عدة مستويات سياسية واقتصادية واجتماعية، ومن أهم هذه التحولات هو العلم وتطبيقاته التقنية، فرغم التقدم الذي جاء به إلا أنه جعل الإنسان المعاصر يعاني من مشكلات سلبية أدت إلى انتشار مظاهر الهيمنة والصراع، هذه التحولات دفعت بالكثيرين للتساؤل عن مصير الإنسانية، وعن دور القيم والمبادئ الديمقراطية (حرية، مساواة، عدالة) التى جاء بها عصر الأنوار، إذ لم يعد لها أي تجسيد في الواقع لأنها ولدت أزمات جعلت بعض المفكرين يفقدون الثقة في مشروع الحداثة مثل مدرسة فرانكفورت التي حاولت القيام بممارسة نقدية للحضارة الغربية، خاصة المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا للكشف عن الآليات الفكرية والسياسية التي تتحكم وتوجه هذه المجتمعات، ويعتبر "**يورغن هابرماس Jürgen Habermas**"(**1929**- .....) من رواد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت الذي فضل إعادة النظر فيه ومحاولة بعثه من جديد باعتباره مشروعًا لم يكتمل بعد وذلك بالكشف عن مَواطن الخلل فيه وتجاوزها، بإيجاد الحلول الحقيقية التي تقضي، إلى تحرر الإنسانية جمعاء من هذه الأزمات أو التقليل منها حيث أكد بنزعته التفاؤلية على ضرورة إعادة تشكيل الوعي الإنساني، وتأسيس نظرية سياسية قائمة على العقلانية التواصلية لأنها الكفيلة بتحرير الفرد من أي إيديولوجيا تفرض عليه ليعبّر عن إرادته وآرائه فعليا، وهذا يتحقق وفق الديمقراطية التشاورية التي تمثل شكلا من أشكال العقلنة السياسية، فقد حاول هابرماس تحقيق الاندماج داخل المجتمع من خلال الديمقراطية التشاورية التي يفتقدها الإنسان المعاصر، والانتقال من الأنموذج القومي وحدوده إلى أنموذج ما بعد الدولة القومية اعتمادا على مبدأ التشاور ليصبح لكل فرد الحق في النقاش في إدلاء رايه وفي المعارضة في ظل النظام الديمقراطي، والمشاركة في فضاء عمومي يسمح بخلق تواصل بين الذوات، إن النظرية السياسية عند هابرماس في علاقة جدلية متواصلة مع الواقع الإنساني المحكوم بنزعة التناقض والتضارب في المصالح والحاجيات فالإنسانية اليوم في وضعية تسمح لها بالاستنارة بمكتسبات الثورات الصناعية والعلمية والتقنية وتحقيق نجاحات وانتصارات جمة تعود بالخيروالسعادة عليها وهذا رهين ببلوغ وعي جماعي وحس كوني مشترك يتجاوز التناقضات والصراعات ويجابه التحديات والعوائق ويستجيب للرهانات والمتطلبات المطروحة ويعيد صياغة التفكير البشري في منطلقاته ومرجعياته، ولقد أخذت

الفلسفة السياسية لهابرماس زمام المبادرة بعد ما هيمنت على الساحة السياسية سابقا فلسفة الذات وفلسفة الوعي وفلسفة المعرفة، فهو لم يبقى حبيس الفلسفات التقليدية ولا حتى الفلسفة الألمانية بل انفتح على فلسفات غربية وأمريكية، جعلت فلسفته تتميّز بالتنوع والانفتاح على أكثر من فيلسوف أو مرجع فكري.

الأسباب الذاتية التي دائما تعود إلى شخص الباحث، فأحد الأسباب التي دفعت بي إلى اختيار الموضوع هو الاهتمام والميل إلى مواضع سياسية رغبة في فهم كيفية التوفيق بين العقلانية والديمقراطية في مجتمعات متعددة الثقافات التي سعى هابرماس لتجسيدها من خلال معالجته وطرحه لفضاء عمومي ديمقراطي مشحون بالعدل والمساواة وخلق جو من الحوار والتشاور وفق أخلاقيات الحوار.

الأسباب الموضوعية التي قادتنا إلى اختيار هذا الموضوع هي اهميته من الناحية العملية وكون هابرماس يطرح قضايا راهنة واقعية مرتبطة بالإنسان وتعايشها المجتمعات المعاصرة و حضور هابرماس في الساحة السياسية خاصة في الفترة الراهنة فهو منفتح على قضايا عصره لتميز فكره السياسي بالشمولية والعمق .

والهدف من هذه الدراسة هو الإحاطة بالخلفية الفكرية لفلسفة هابرماس السياسية والالمام بجميع جوانبها، بإعتباره فيلسوف مازال علي قيد الحياة ومواكب لكل احداث عصره فقد احتلت الفلسفة السياسية في الآونة الأخيرة مركز الصدارة نضرا لما تثيره الاشكاليات المتعلقة بها من سجال فكري سواء من طرف المفكرين الغرب أو العرب.

وللوقوف على أهم النقاط التي عالج من خلالها هابرماس الجانب السياسي كانت صياغة الإشكالية كالتالي: ماهي طبيعة النظرية السياسية عند هابرماس؟

هذه الاشكالية المركزية تفرعت عنها إشكاليات جزئية تجيب عليها فصول البحث، وهي على التوالي: ما هي الأسس الفكرية التي توجه النظرية السياسية لهابرماس؟ وكيف انعكست الحداثة على المجال السياسي؟ وما المقصود بالفضاء العمومي؟ وكيف يمكن لهذا الفضاء أن يعزز التواصل ويؤسس للديمقراطية التشاورية ؟ وهل يمكن اعتبار الديمقراطية التشاورية نموذج بديل يتجاوز مشكلات الأنظمة المغايرة ويؤسس لدولة القانون والحق الديمقراطية؟ وهل حقيقة يمكن إرساء دولة كونية على أرض الواقع أم أنها مجرد فكرة يوتوبية بعيده المنال؟ وماهي حدود وأبعاد هذه النظرية السياسية ؟

ولضرورة منهجية عمدنا إلى تقسيم البحث إلى: ثلاث فصول تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة **مقدمة:** عبارة عن تمهيد ومدخل للبحث وتم فيه طرح الإشكالية والمناهج المستخدمة وتدرجات بحثنا وتقسيماته.

الفصل الأول: بعنوان "هابرماس وبناء مشروع الحداثة" يتضمن هذا الفصل مبحثين، المبحث الأول خاص بهابرماس من خلال تحديد أهم المحددات الفكرية الأساسية للنظرية السياسية لهابرماس حاولنا فيه التعرض لمختلف الشخصيات وإسهامات مدرسة فرانكفورت التي حددت فلسفة هابرماس السياسية، أما المبحث الثاني فكان بعنوان تجليات الحداثة السياسية عند هابرماس حيث تعرضنا فيه موقفه من الحداثة وانعكاساتها على المجال السياسي وطرحه للبديل التجاورني والمتمثل في الديمقراطية التشاورية.

الفصل الثاني: فكان موسوم بالأطر الإبستمولوجية لمشروع هابرماس السياسي ويتضمن ثلاث مباحث المبحث الأول كان بعنوان الفضاء العمومي كمؤسسة لتشكيل الرأي وأرضية للإجراء الديمقراطي، نظرًا للأهمية التي يملكها الفضاء العمومي في مناقشة مختلف القضايا الخاصة بالشأن العام وكذلك في توجيه صناع القرار، على المشاكل التي لم تخطر على بالهم ولكونه يمثل المنطلق لفكرة الديمقراطية التشاورية، أما المبحث الثاني فكان بعنوان الديمقراطية التداولية كبديل للتصورين الجمهوري واللّيبرالي وكنظام لدولة الحق والقانون على اعتبار أن الديمقراطية لا بد أن تنطلق من القاعدة إلى القمة انطلاقا من مبدأ التشاور لسن القوانين، أما المبحث الثالث فكان بعنوان اسئلة الراهن السياسي في مفهومي، الدولة والأمة فلتحقيق الديمقراطية التشاورية ينبغي على شكل الدولة الأمة أن تضحي بسيادتها إلى شكل أخر عابر للأوطان يحقق إجماع، المواطنين من مختلف بقاع العالم وكون الفصل بين الدولة–الأمة يشكل عاملا أساسيا لتحقيق قيم ما بعد الوطنية.

الفصل الثالث: الموسوم بعنوان التصور الهابرماسي السياسي بين التأييد والمعارضة فيتضمن مبحثين المبحث الأول، قراءة نقدية لفسفة هابرماس السياسية، ويتضمن مطلبين الجانب الايجابي والجانب السلبي، اما المبحث الثاني فكان بعنوان السقوط الأخلاقي لهابرماس **(حرب غزة نموذجا)** وتناولنا فيه مطلبين المطلب الاول موقف محمد الاشهب ورده على هابرماس، والموقف الثاني موقف عزمي بشارة ورده عليه.

وفي الأخير نختم البحث **بخاتمة** لتشمل حوصلة لأهم النتائج التي توصلنا إليها من بداية الفصل إلى نهاية البحث، وإجابة لاشكاليتنا المطروحة.

ومراعاة لمقتضيات البحث العلمي والأخذ بعين الاعتبار طبيعة هذا الموضوع كان من الضروري إتباع

المنهج التحليلي: الذي حاولنا من خلاله عرض وتتبع أهم الأفكار السياسية وتبيين معالم مشروعه وتأسيسه لديمقراطية تداولية في ظل الفضاء العمومي، في إطار دولة الحق والقانون لتحقيق الدولة الكونية أو فكرة المشروع الكسموبوليتي المبني على قيم ومبادئ ومعايير من صنع الجماعة والمواطنين الفاعلين في هذا النظام.

المنهج النقدي: وهذا ما يبرزه الفصل الأخير من خلال نقد فلسفته السياسية فمنهم من اعتبرها واقعية، ويمكن تجسيدها على أرض الواقع، ومنهم من اعتبرها مجرد فكرة مثالية بعيدة عن ارض الواقع، كما قمنا بتقييم بيانه الأخير الذي صدر حول حرب فلسطين من خلال التطرق لمواقف بعض المفكرين العرب.

ولقد استندنا في دراستنا لهذا البحث على بعض الدراسات السابقة المنجزة حول فلسفة هابرماس والقريبة الى حد ما من موضوع بحثنا، منها أطروحة الدكتوراه بعنوان اللغة عند هابرماس للباحثة شراد فوزية من جامعة قسنطينة، وأيضا أطروحة الدكتوراه للباحثة بن ناصر الحاجة بعنوان الدولة الكونية وإشكالية القيم المعاصرة يورغن هابرماس نموذجا من جامعة وهران 2 .

من ابرز ما واجهناه من صعوبات هو اتساع الموضوع وتشعبه وغزارة المواضيع المتعلقة به، إضافة إلى مشكلة ندرة الكتب خاصة ما يتعلق بالجانب السياسي من فلسفة هابرماس، وصعوبة الترجمة فأغلب الكتب باللغة الفرنسية.

وأخيرا نأمل من جراء هذا البحث أن يحقق جزءا بسيطا من جملة الأهداف المرجوة فلسفيا، وأن يشكل بداية للبحث وأن نكون وفقنا في إعداده واستثمار المادة المعرفية والعلمية المتعلقة به.

الفصل الأول:

هابرماس مصادر فكره والتأسيس لمشروعه السياسي

الفصل الأول: هابرماس مصادر فكره والتأسيس لمشروعه السياسي

تمهيد

المبحث الأول: المحددات الفكرية الأساسية للنظرية السياسية عند يورغن هابرماس.

المطلب الأول: مصادر فكره.

المطلب الثاني:أثر مدرسة فرانكفورت .

المطلب الثالث:الارث الالماني (كانط، هيجل، ماركس)

المطلب الرابع: العقلانية التواصلية.

المبحث الثاني: انعكاسات الحداثة السياسية على الديمقراطية التشاورية.

المطلب الأول: في مفهوم الحداثة عند يورغن هابرماس .

المطلب الثاني: الابعاد السياسية للحداثة.

المطلب الثالث: الحداثة السياسية من المنظور التواصلي

المطلب الرابع: علاقة الحداثة بالنظرية والممارسة السياسية.

خلاصة

تمهيد:

لكل فيلسوف خلفية فكرية بنى عليها منظومته ومشروعه الفلسفي ولا يستطيع أن يبدأ من فراغ، ولذلك لابد من وجود نقاط انطلاق ومستندات ينطلق منها ويتأثر بها ثم يبدأ في تحصيله المعرفي ويعتبر الفيلسوف **يورغن هابرماس Jürgen Habermas** (1929،.....) بحق واحدًا من الفلاسفة الكبار الذين عرفهم القرن العشرون لقد طبع، هذا المفكر الألماني المعاصر ببصمته الخاصة وأحدث في حياته رجة عظيمة، ولعل ما يميّز هذا الفيلسوف زاده الفكري الذي يستلهم مكوناته من مختلف الاتجاهات والتيارات الفكرية من عصر التنوير إلى حدود الفلسفات المعاصرة، إنه الفيلسوف الذي تلتقي عنده كل التيارات الفكرية بل وكل المجالات المعرفية ولأن الفكر الحداثي يعتبر نقطة لقاء كل الفلاسفة الحداثيين ومابعد الحداثيين، فإن الفكر النقدي لدى هابرماس، تأرجح أيضا بين الدفاع عن فكر الحداثة من جهة والهجوم على فكر ما بعد الحداثة من جهة أخرى، كما تبلور لديه فكر نقدي لا يؤمن بالمطلق وللوقوف على حقيقة العمل الذي قام به هابرماس، سعيا منه لبناء نظرية سياسية سنحاول الوقوف على، أهم المراحل التي ساعدت في بلورة تكوينه الفكري والفلسفي، والسياسي فما هي أهم المنطلقات الفكرية التي ساهمت في بروز الفكر السياسي الهابرماسي؟ وما هو موقفه من المشروع الحداثي؟ وما هو البديل الذي طرحه؟

المبحث الأول: المحددات الفكرية الاساسية للنظرية السياسية عند يورغن هابرماس.

لا يمكن ان نفهم هابرماس دون الرجوع للجذور الفكرية والأصول الفلسفية التي اعتمدها، وناقشها ذلك ان النسق الذي قدمه مدينا ومتأثرا وقائما على كثير من أبعاد تلك المؤثرات، وسنذكر مجموعة من النماذج التي ساهمت في تحديد توجهه السياسي.

المطلب الأول: هابرماس ومصادر فكره .

هابرماس فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد 1929م بهومسيرباخ من ابرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، وخير منطقي بينهم درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت،[1] فنجده يعرّف نفسه بأنه من جيل المثقفين الألمان الذين كبروا في حقبة النارية،

[1] جورج طرابشي، معجم الفلاسفة: الفلاسفة–المناطقة–المتكلمون–اللاهوتين المتصرفون، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان، 2006، ص 687.

وبلغوا الرشد في نهاية الحرب العالمية الثانية وإذا كانت هناك شخصية فكرية حية أثارت وما تزال تثير الجدل في الأواسط الفلسفية والاجتماعية والنقدية، خلال العقدين الأخيرين من الزمن في ألمانيا والغرب عمومًا فهو هابرماس وهو بذلك يعد من أكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الألمان المعاصرين(...) بسبب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فإنه يكاد يكون أهم فيلسوف اليوم.[1]

تحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته النزاع بين المطلق التاريخ في فكر شلينغ المنشورة سنة 1954 إلاّ أن اهتمامه الاجتماعي فاق التخصص الأكاديمي، معروف بكونه عالم اجتماع اهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية، والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصاً أوروبا وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات عمل هابرماس كمساعد لأدورنو في فرانكفورت، ثم أصبح لاحقا أستاذ للفلسفة ومدير لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في ألمانيا، فقد كان هابرماس في بداياته متأثر بكتابات هيجل وماركس، كما تميزت أعمال هابرماس بنقدها للنزعة الوضعية وسيما حضور هذه النزعة في كتابات ماركس[2]

فقد ركز هابرماس في مجمل عمله إلى السعي لإيجاد أسس معيارية مناسبة لنظرية اجتماعية نقدية، وإعادة بناء مفهوم العقلانية ولا سيما العقلنة الاجتماعية فهو ينتقد رد العقلانية إلى مجرد أداة حاسبة خالصة، وأوضح أن النظريات العلمية تنتج معارف قابلة للاستعمال التقني، ولكنها لا تنتج معارف توجيهية أو موجهة للمعاملة. [3]

ولا يمكن أن ندعي أن هابرماس كان بذلك ينتمي لمذهب ضد الماركسية أو إلى مذهب محدد بعينه فقد كان وما زال نص هابرماس «ومنذ الخمسينات وإلى الآن يحفل بمراجع لا حصر لها ويدمج في ثناياه أكثر من اهتمام فكري وعلمي فضلا على أنه لم يبق سجين الإطار الفلسفي الألماني بقدر ما انفتح على الكتابات الفلسفية والعلمية المعاصرة سواء في أوربا أو

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل"، منشورات الضفاف، ط1، بيروت، لبنان، 2015، ص 29.

[2] جون ليشته،خمسون مفكرا سياسيا معاصرا،ترجمة ف:فاتن البستاني،المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت لبنان،2008، ص376.

[3] يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، 1988، العدد58-59، ص 76.

الولايات المتحدة الأمريكية، كل هذا جعل النص الفلسفي لهابرماس نص تركيبيا متعدد المناهل، متنوع المراجع لا يستقر على اسم أو كتاب أو مدرسة»[1]

كما نجد أن هابرماس لم يكتف بعطاءات النظرية فقط أو بقراءة النصوص المؤسسة للنظر الفلسفي الحديث والمعاصر من كانط إلى دريدا بل نجده قد استلهم أيضا انفتاحات التحليل النفسي ونتائج بعض النظريات الأنثروبولوجيا كما هو الشأن مع هربرت ميد (1863-1931) واستفاد من علم النفس التكويني عند جان بياجي (1902- 1979) إضافة إلى فد جنشتاين (1889-1951) في الفلسفة التحليلية وبذلك ظل هابرماس ذلك المزيج الصعب في تبويبه فلسفيا من جهة ومن جهة أخرى فإنه سعى إلى بناء نسق فلسفي وذلك عبر نظرية تفسر وتصف وتحلل وتنقد تواصل الفرد مع غيره اجتماعيا وفلسفيا وأخلاقيا، وسياسيا رغبة في جعل النص الفلسفي أكثر اتصالا بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعية والذرائعية، ويتم فيها إقصاء كل فكر نقدي حتى أن البعض يرى أنه «لا يوجد عمليا في الفكر المعاصر، عمل يشبه مؤلفات هابرماس من ناحية طابعها المعماري وقدرتها على التعبير النقدي»[2] هذا ما قدمه في كتابه "**نظرية الفعل التواصلي**".

إذا من خلال هذا الكتاب واصل هابرماس السير في محاولة تكوين توجه أخلاقي جديد يفتح أمامه أفاقا جديدة للتواصل وتعمق الرابطة بين الفرد ومجتمعه وذلك من خلال التأكيد على الممارسة العقلية التي تستند إلى معايير جوهرية تنفي الاستلاب الذي تعرضه المؤسسات المهيمنة.[3] «إن نقد هابرماس للعقلانية المعاصرة يبرره بأن العقل ليس جوهرًا موضوعيا أو ذاتيا ولكنه فاعلية قائمة بذاتها، وعلى هذا فالنظرية الاجتماعية تعني القدرة النقدية وتأخذ شكل نقد العقل الوظيفي وعليه يصير التواصل تناغما بين الإنسان وذاته بين الذات ووعيها ويصير مدخلا لعالم المعاصرة الجديد».[4]

---

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، ط2،بيروت، 1998، ص 08.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، مرجع سابق، ص 33.

[3] أبو النور حمدي أبو النور الحسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير، دط، بيروت، 2009، ص 15.

[4] عمر مهيبل، هابرماس والخطاب الفلسفي، مجلد مدارات، العدد 11-12، تونس، 1999، ص ص 5-15.

واتسمت اهتمامات هابرماس المعرفية والبحثية بصيغة تحولية انتقالية ففي الستينات كانت ابستمولوجية، وفي السبعينات سوسيولوجية وفي مطلع الثمنينات إلى تأويلية لغوية متبوعة بأساس اجتماعي.[1]

وعليه يمكن تقسيم المراحل التي مر بها هابرماس فكريا على الشكل الآتي:

- **المرحلة الأولى:** وفيها انشغل بنقد الفكر الوضعي الذي ساد الغرب ولا سيما بعد التطور الرأسمالي بالإضافة إلى الإنجازات العلمية في العلوم الطبيعية والتقدم التكنولوجي.
- **المرحلة الثانية:** انصب اهتمامه في بناء نظرية في الفلسفة الاجتماعية القائمة على إعادة مجد التنوير والتحديث وصياغة عقلانية من نوع مغاير لعقلانية العلوم الطبيعية مجالها العلوم الإنسانية ومحورها الإنسان.
- **أما المرحلة الثالثة:** وهي المرحلة التي أعاد فيها هابرماس بلورة مفهوم الحداثة ونقده لتيار ما بعد الحداثة.
- **المرحلة الرابعة:** وهي المرحلة التي انشغل فيها هابرماس بالتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية.[2]
- **المرحلة الخامسة:** تتمثل في محاولة هابرماس حل النزاع بين الدين والعلمانية عبر إنتاج فكرة جديدة عن المجتمعات المعاصرة والتي يسميها هابرماس بالمجتمعات ما بعد العلمانية.[3]

المطلب الثاني: أثر مدرسة فرانكفورت(النظرية النقدية على هابرماس).

تعد مدرسة فرانكفورت أو معهد الأبحاث الاجتماعية أو النظرية النقدية أهم الروافد الفكرية لهابرماس، حيث أن الكثير من الدارسين والباحثين في الفلسفة الألمانية يعتبرون هابرماس ينتمي إلى الجيل الثاني من المدرسة النقدية فما هي مكانة هابرماس فيها؟ وما هي الإضافات التي قدمها لتطوير المنطلقات النظرية لهذه النظرية النقدية؟

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 33.

[2] المرجع نفسه، ص 34.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس إلى هوركهايمر إلى اكسل هونيت، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر،2010، ص 79.

ظهرت مدرسة فرانكفورت في ألمانيا خلال النصف الثاني من القرن العشرين وتحديدا سنة 1923، وهذا عند تأسيس معهد الدراسات الاجتماعية والذي كان يظم مجموعة من الباحثين أبرزهم ماركس هوركهايمر تيودور آدورنو، هربرت ماركيوز يمثل الجيل الأول أما الجيل الثاني يمثله هابرماس وكارل أوتوآبل، وفيما يتعلق بالجيل الثالث لهذه المدرسة الفلسفية يمثله إكسل هونيت.[1]

إنّ المشروع الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت لم يكن منفصلا عن السياق التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي عرفته المجمعات الغربية منذ اندلاع الحرب العالمية الأولى، وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية خاصة بعد خروجها من الأزمة الاقتصادية التي مرت بها المجتمعات الغربية في أواخر العشرينات من القرن العشرين.[2]

«كل هذه التحولات التي عرفتها المجتمعات الغربية على المستوى السياسي والاقتصادي فرض على منظري المدرسة النقدية ممارسة نمط جديد من النقد الفلسفي الذي ينصب أساسا على الواقع والوضع الاجتماعي قصد تغييره وتجاوزه»[3] إذن النقد السمة الرئيسية لمدرسة فرانكفورت وتستهدف هذه النظرية نقد وتحليل المجتمع، وبعد دراسات معمقة قام بها كل من "ماكس هوركهايمر" و"تيودور أدورنو" تبين لهما أن الأزمة التي تورط فيها التنوير هي أزمة الهيمنة على الإنسان والتحكم في واقعه فلم تكن نتيجة مشكلة أفرزها التطبيق الخاطئ للمشروع بل هي موجودة في العقل ذاته.[4]

فقد أخذوا على عاتقهم المشروع النقدي، والذي يقوم بنقد جذري للفكر والحضارة الغربية، فاشتغلت النظرية النقدية بمصير الإنسان الغربي المعاصر وقامت بنقد العقلانية الأنوارية والمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية، المرتبطة بها والتي شكلت الحداثة في الغرب، عملت أن تجعل من المدرسة موضوعا مثيرا خاصة من الناحية النقدية موضوع التنوير باعتباره

[1] المرجع نفسه، ص 79.

[2] حسام الدين فياض، النظرية النقدية للمجتمع، مدرسة فرانكفورت نموذجًا، نحو علم اجتماع تنويري، ط1، 2010، ص ص 10-11.

[3] بوقندول لمية ، النقد السياسي للحداثة الغربية عند يورغن هابرماس، (مذكرة ماجستير)، تخصص فلسفة سياسية، إشراف الدكتور كمال بومنير، كلية العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر02 أبو قاسم سعد الله، 2016/2015، ص 73.

[4] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2005 ص 32.

مسألة فلسفية مركبة من أبعاد سياسية ودينية وفكرية علق عليها الفكر الأوربي منذ بداية القرن 18 أمالاً كبيرة.[1]

ويتبين موقف هابرماس جليًا من رواد المدرسة النقدية فنرى أن إطلالة الفلاسفة النقديين من مدرسة فرانكفورت على مشاهد عصرهم يجعلهم، يشعرون بتشاؤم من تلك التركات الثقيلة إلى خلفتها الحداثة، كما أن نقدهم لمعطيات الحداثة بكل تفاصيلها إنما يعبر عن حالة انفعالية ليس فيها أي تربث حيث يأخذ هابرماس من هوركهايمر وآدورنو على أنهما حبسا نفسيهما داخل التشاؤم، باختزالهما العقل إلى حدود الأداتية ولم يجعلوا أي إيجابية ممكن أن يمجدوا من خلالها مشروع الحداثة.[2]

وانطلاقًا من كل ما ذكرناه فإن فلاسفة النظرية النقدية في جيلها الأول كان يسكنهم هاجس النقد كأسلوب لفهم الأشياء ورفض كل نزعة نسقية دوغمائية تستهدف الدمج والاحتواء والابتعاد عن الجو السياسي ولاستكمال المشروع النقدي للمدرسة شكل يورغن هابرماس حامل مشعل النظرية النقدية وورثيها أو الجيل الثاني لتطور هذه المدرسة.[3]

ويمكن اعتبار هابرماس امتدادا لمدرسة فرانكفورت بالنظر إلى المنهج النقدي وبرنامجه هو في صلب العقلانية النقدية التي تتجه نحو فهم وإعادة بناء المجتمع من خلال إعادة وقراءة المنطلقات الفكرية وتطبيقاتها الاجتماعية والسياسية للحداثة.

ما يمكن قوله في الأخير أن الرابط الذي يجمع بين يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، يتمثل بالأساس في كونهم اتخذوا من النقد منهجًا لهم ذلك «أن فلاسفة النظرية النقدية الأوائل كان يسكنهم هاجس أساسي، يتمثل أولاً في جعل النقد أسلوبًا رئيسيًا في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث، وثانيا في التبرم من كل نزعة نسقية تستهدف الدمج والاحتواء، وثالثًا في الأبعاد من كل استقطاب مؤسسي لا سيما مؤسستي الدول والحزب هذا من جهة، ومن جهة ثانية لم يفصلوا بين الممارسة الفلسفية وبين مختلف العلوم الاجتماعية باعتبارها علوما نقدية، لا تصالح الواقع كما تريدها النزعة الوضعية، ويبدوا أن هابرماس لا يختلف كثيرا عن هذا المسار فبرنامجه يدخل منذ كتاباته الأولى ضمن ما يسميه "بعقلانية تحررية"»[4]

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس إلى هوركهايمر إلى اكسل هونيت، مرجع سابق، ص26.

[2] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دط، دمشق، 1990، ص171.

[3] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، هابرماس نموذجًا، مرجع سابق، ص 48.

[4] محمد نور الدين أفاية، المتخيّل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، ط1، 1993، بيروت، ص 48.

لكن ما يعيبه هابرماس على رواد مدرسة فرانكفورت الأوائل خاصة مع (هوركهايمر – أدورنو، ماركوز) هو أنه بالرغم من انتقاداتهم اللاذعة والشديدة للعقل الأداتي، إلا أنهم ظلوا عاجزين عن تقديم عمل بديل يدرأ مثالث العقل الأداتي، وهو ما اعتبره هابرماس انسداد كبير وقع فيه رواد الجيل الأول.

إذا هابرماس يتفق مع مدرسة فرانكفورت في عنصر النقد لكنه بالمقابل يختلف معهم في كيفية هذا النقد، والأمر يتعدي ذلك إلى اجتهاد هابرماس في الإتيان بعقل بديل هو سبيل الخلاص للخروج من فلسفة الوعي المتمركزة حول الذات.

بناء عليه نقول أن نقد هابرماس للنظرية النقدية ما هو في الحقيقة إلا تطوير وتعديل لمقولات النظرية النقدية، وان كان أحد أقطابها الأساسيين فهو أحد مطوريها أيضا، لهذا ينقد من أجل تجديد وتطوير مفاهيم النظرية النقدية.

إذن هابرماس وإن كان قد وجه انتقادات كثيرة إلى رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت فإن هذا لا يعنى أنه قطع الصلة نهائيا، مع النظرية الكلاسيكية رغم تلك الانتقادات التي وجهها له ذلك «أن هابرماس يدافع عن نظرية ديالكتيكية للمجتمع(...)علما بأن نظرية المجتمع ولدت من رحم فكر "أدورنو" الذي لا يتنكر له هابرماس بل يعمل على تطويره»[1]

وعلى هذا الأساس توجه هابرماس إلى نظرية الفعل التواصلي ليوسع مجال النظرية النقدية التقليدية و لكي يبتعد عن فلسفة الوعي والذات، وتعمق في مجال جديد من الفلسفة هو اللغة باعتبارها الوسيط الذي يجمع بين الذوات وتحقق التفاهم والإجماع داخل الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، للأفراد وبالتالي نقد هابرماس العقل الأداتي وجعل العقل التواصلي قائم على الحوار والنقاش.

المطلب الثالث: الإرث الألماني (كانط ، هيجل، كارل ماركس).

1. ايمانويل كانط: (Immanuel Kant 1724-1804)

يستقى المشروع السياسي ليورغن هابرماس منطلقاته من الإرث النظري لفلسفة الأنوار ومن المرجعيات الكبرى لفكر الحداثة كما تبلور في القرن 18 ويشكل إيمانويل كانط في بعده الأخلاقي والسياسي الأساس الذي تمحور حوله فكر هابرماس «وتكمن أهمية الفيلسوف

[1] شراد فوزية، فلسفة اللغة عند "يورغن هابرماس"، (أطروحة دكتوراه في الفلسفة)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009، ص 58.

الألماني ايمانويل كانط في الفلسفة السياسية في نقله المساءلة النقدية من مجال العقل وحدوده إلى مجال السياسية والتاريخ وتتلخص نظريته السياسية في البحث عن الكيفيات التي تجعل الكائنات العاقلة تدبر بها وجودها المدني وتضمن من خلالها حرياتها وحقوقها العادلة»[1]. حيث تسعى دولة القانون التي نظر لها كانط إلى منح الناس فرص اتخاذ قراراتهم بحرية داخل فضاء عام محمي من السلطة السياسية، ويشكل الفضاء العمومي المجال الذي تتم فيه المناقشة الحرة حول القضايا العامة وهذا المجال هو الذي يمنح المشروعية للقوانين، وهكذا تبرز العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال حضور السلطة السياسية في الفضاء العام والعمل على ضمان احترام القوانين وحماية الحقوق يقول كانط «الدستور الجمهوري يمتاز بكونه يتيح لنا الأمل في السلام الدائم علاوة على وضوح أصله كتعبير صادق عن فكرة الحق»[2]

وهذا ما سعى هابرماس لتحقيقه وهو فضاء عام سياسي يمكن تصوره على أنه دولة المواطنة الإنسانية، والتي نجدها واضحة في نصوص كانط ولا سيما في موضوع السلام العالمي وقانون الشعوب «وضح كانط في كتابه السلام الدائم مبادئ وقواعد أساسية ذات أخلاق تنظم علاقة الدول فيما بينها على أساس من العدل والسلام»[3]

إذن دولة الحق هي الدولة التي يتم فيها التوفيق بين الحريات المدنية والسلطة السياسية أي التوفيق بين الأخلاق والسياسة وهذا ما سعى هابرماس لتجسيده من خلال تأسيس فضاء عام وكوني خالي من الهيمنة.

كما نجد فكرة المواطنة التي يشير لها كانط تعبر عن درجة من الاكتمال الضروري للحق المدني والعمومي، وهي فكرة واضحة عند هابرماس التي أسس لها فضاء عام خال من الهيمنة، وهو ما عبّر عنه بمقولة المواطنة الدستورية،[4] أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية، والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان والتي هي مبادئ لدولة القانون الحديثة.

2. هيجل F.Hegel (1770-1831).

[1] حسان حموم، النظرية السياسية وفق الراديعم التواصلي، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 13، العدد221، ص 210.

[2] كانط، نحو السلام الدائم، ترجمة: نبيل حوزي، دار صادر، ط1، بيروت، 1985، ص 42.

[3] رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، الجزء الثالث، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، لبنان، 2015، ص 112.

[4] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق ، ص400

استطاع هابرماس الاستفادة من فلسفة هيجل خاصة في محاضراته في جامعة فينا فقد كان يرى أن «هجيل هو الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة» [1] وقد وجد هابرماس في فلسفة هيجل مثالا وانموذجا للعديد من مبادئه الفلسفية حيث قيل: أن ما هو هيجلي انتصر على ما هو ماركسي أي أن الدارسين لفكر هابرماس يرون أن فكر هيجل كان أكثر تأثير في هابرماس من الفكر الماركسي، وذلك واضح من خلال موقفه الذي نقد فيه ماركس وتبنيه لفكرة الحوار و الجدل والاعتراف بالآخر التي وجدها عند هيجل[2]

من خلال تتبع ميزات العقل الفلسفي عند هيجل ندرك تغلغل ذلك الموروث الهيجلي في فكر هابرماس ففلسفة هيجل تقوم على العقل المطلق، باعتباره المحرك الأول لكل تقدم والاعتزاز بالحرية التي هي ماهية العقل وجوهره، الحرية لا بد من تحقيقها في العالم الخارجي لأنها مقرونة بالإدارة، وتدعو إلى ضرورة تغيير الواقع خصوصا إذا كان غير عقلي حتى بتماشي والعقل، وهو ما نجده عند هابرماس من خلال ربطه النظرية بالممارسة واعتماد النقد، انطلاقا من تبنى النظرية النقدية التواصلية، على أساس عامل التواصل والتحقيق المشترك للمصالح الذي يكون فيه الفرد يمثل الجماعة «هناك رؤية مخالفة تدعي أن هابرماس قد استحضر جدلية العبد والسيّد الهيجلية ووظفها في انموذجه العقلانية البنذاتية التي تقوم على تبادل والاعتراف بالآخر»[3]

إن هابرماس ميّز بين العملي والتقني واستند إلى هيجل في ذلك إذ يظهر أن "هابرماس" اعتمد على مرحلة مبكرة من تأملات هيجل ومحاضرات فينا إذ يناقش هذه المحاضرات بتفصيل أكبر في مقال العمل والتفاعل في كتابه النظرية والتطبيق.[4] وهذا يؤكد أن "هابرماس" استفاد من فلسفة هيجل من خلال علاقة الذات بالآخر ومن هنا يمكن القول أن فكرة الجدل عند هيجل كانت البداية الأولى لفكرة العقل التواصلي عند هابرماس.

3.كارل ماركس Karl Marx(1818-1883).

[1] المصدر نفسه، ص 34.

[2] علي عبود الحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 39.

[3] المرجع نفسه، ص 39.

[4] بول ريكور: محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رجيم: تقديم: جورج تايلور، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، لبنان، 2002، ص 313.

إن أهمية كارل ماركس في الفكر الحداثي لهابرماس يتضح من خلال حماسة وتورية هابرماس والسعي منه لتلوين نظرية اجتماعية والتي تتجلى أصولها عن مشروع ماركس الاجتماعي النقدي للنظام الرأسمالي، وهو ما يفسر اعتراف هابرماس بأن تكوينه كان ماركسيا وشكل إليه مصدر الإلهام والإبداع.[1]

ولكن سرعان ما يكشف هابرماس أن الماركسية قد فشلت في عصر الرأسمالية من خلال تركيزها على الإنتاج والعمل، ومن هنا يقول هابرماس أنه إذا كانت الماركسية قد ركزت على الاغتراب الاقتصادي فإننا نرى انه « لم يعد هدف النضال السياسي الذي يجب أن تمارسه الطبقة العاملة وذلك لأن الاغتراب الاقتصادي يضل قائما في ظل اغتراب ثقافي أوسع نطاقا ».[2]

ولقد استفاد هابرماس من فكرة ماركس في أن لكل معرفة مصلحة وأنه ليس هناك من معرفة دون مصلحة فأي معرفة سواء كانت إيديولوجية أو علمية مشروطه أولاً وأخرا بمصلحة تدافع عنها ومن أجل قيم محددة ومعينة، غير أن ماركس في نظريته عن المصلحة لا يشير في الغالب إلا إلى مصالح اجتماعية لقيم يراها خاصة كالمصالح الطبقية بوصفها شروطا ضرورية وفي الوقت نفسه محددة. [3]إلا أن هابرماس يقر بأنه يمكن تجاور العلاقة بين المعرفة والمصلحة حسب المفهوم الماركسي، و الاعتراض على نقل المناهج الطبيعية في الحقل الخاص بالعلوم الإنسانية ويبرر أحقية وجود منهج نقدي يمايز بين سائر التخصصات الموجودة في حقل شاسع مثل العلوم الإنسانية.[4]

المطلب الرابع:العقلانية التواصلية .

ينظر هابرماس إلى العقلانية التي طبعت الحداثة الأوربية بوصفها عقلانية، اداتية تحتاج إلى تعديل وتصحيح لتجاوز اعطابها وتناقضاتها ،لقد استنفذ الفكر التنويري كل طاقاته المفاهيمية والياته الحجاجية وأصبح عاجزا عن مواكبة التحولات العميقة للمجتمع الإنساني لذلك كان من الضروري إعادة إحياء هذا الفكر ومعالجة أمراض الحداثة وتقييم نتائجهاّ «لذلك أكد هابرماس على أن فلسفة الوعي أو فلسفة الذات استنفذت كل طاقاتها ويتعين إدخال مسألة

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص238-239.

[2] علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، د س، ص 90.

[1]علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، مرجع سابق، ص 45.

[4] حسن مصدق،النظرية السياسية وفق البراديغم التواصلي يورغن هابرماس،مرجع سابق،ص66.

التفاهم والتواصل لتنشيط الفكر الفلسفي في اللغة والذات والحداثة والعقل»[1] إذن العقلانية التواصلية هي أداة لتطوير عقلانية الأنوار وجعلها قادرة على التفكير في التغيرات الحاصلة في الواقع الإنساني ،إن عملية التفكير تهدف بالأساس إلى تحليل ومناقشة النتائج التي أفرزتها الحداثة بمختلف تياراتها الوضعية والماركسية والمثالية والعمل على الخروج من المأزق الذي وجدت نفسها فيه والأوضاع السيئة من هنا يسعى هابرماس لنحت معالم فكر جديد ومغاير للإتجاهات السابقة وسيؤسس لتوجه نقدي جديد لايقف عند مجرد النقد وكشف العيوب بل يصل إلى محاولة طرح البديل الفكري والاجتماعي والسياسي وتصحيح المسار لأن في الحداثة جوانب مضيئة ما زالت الإنسانية في حاجة إليها، ويجب الفصل بين الواقع الإنساني والواقع المادي والتفكير في عقلانية جديدة تخص العلاقات الاجتماعية وتساهم في عقلنتها بدون منطق التحكم والضبط.

من الضروري إذن تخطي فلسفة الوعي أو فلسفة الذات التي سيطرت على الفكر الغربي منذ ديكارت والانتقال إلى فلسفة الانفتاح والتواصل والتفاعل، داخل الفضاء العمومي المشترك بين الذوات إن فلسفة التواصل النقدية عند هابرماس تفهم الوعي الأخلاقي الحديث متحررا من أي مضمون قد يقضي على مضامين أخرى وتتحرر، من الماورئيات والرؤى الميتافيزيقية وتتجنب قضايا الإيمان الديني او المعتقدات الروحية الخاصة على أهميتها، فالأخلاقيات عنده ليست أوامر تصدر ولا نواهي أو محرمات بل هي جملة معايير تنظم ممارسة التواصل في المجتمع وتتبلور قواعد تعمل على الوصل بين أعضائه[2]« إن التواصل عند هابرماس عدا الفاعلية الوحيدة التي بإمكانها إعادة الربط بين إطراف هذا العالم المتقطع الوصال عالم فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه وانقطعت الصلة الحميمية بالانسان »[3] إذن هابرماس يسعى إلى إخراج العقل من غياهب العقلانية الأداتية إلى أنوار العقلانية التواصلية «إنه عقل تواصلي يتجاوز الذات ليكون نسيجا من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها»[4] من هنا يؤكد هابرماس على ضرورة إقامة أو تأسيس ما سماه بتداولية عامة أو شاملة أو كونية تحدد شروط صلاحية التبادل، والتواصل وضرورة الاهتمام باللغة بوصفها فعلا لغويا تبادليا لجملة من العلاقات

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص238-239.

[2] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق ص 12.

[3] جاك ماك فيري ،فلسفة التواصل ترجمة عمر مهيبيل ، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2006، ص 16.

[4] يورغن هابرماس ،القول الفلسفي للحداثة ، مصدر سابق، ص452

والوضعيات الإجتماعية وهذا يعني الاهتمام بالجوانب التعبيرية التواصلية للغة ويفترض الفعل التواصلي دائما إمكانية الحجاج والمناقشة، النقدية والحق في الرفض والموافقة لذا فوجود تداولية عامة للغة تضمن الشروط المعيارية وإمكانية نجاح الفعل التواصلي [1]إن النشاط التواصلي عنده هو ذلك التفاعل المصاغ بواسطة رموز انه يخضع ضرورة للمعايير، الجاري بها العمل والتي تحدد انتصارات سلوكات متبادلة حيث يتعين وجوبا أن تكون مفهومة ومعترف بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل، اي انه عبارة عن تفاعل وممارسة اجتماعية رمزية يتم فيها الاعتماد على اللغة العادية المستمدة من العالم المعيشي .

لهذا يعتقد هابرماس ان العقل التواصلي هو أحسن بديل للعقل الأداتي حيث يؤكد في كتابه الأخلاق والتواصل «إن هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة فهذا العقل يبني على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيدا عن الضغط والتعسف »[2]

إذن فالعقل التواصلي هو المنظم للنشاط التواصلي سعيا وراء وضع شروط حقيقية لمجتمع ممكن مادام التفكير يتجه إلى صلب ماهو اجتماعي حيث يدعو هابرماس «الى إنشاء عقلانية على أساس التلاحم وبمعايير، جوهرية لمقولات ذات بناء عقلاني يتخذها الفرد بوعيه ووفق أسلوب خارج السلطة واستلابها وهيمنتها، وبهذا يكون الفعل كما يرى هابرماس هو مصدر كل القرارات »[3]

المبحث الثاني: تجليات الحداثة السياسية عند يورغن هابرماس

لم تستطع الحداثة رغم ماوصلت إليه من تطور من تحرير الإنسان من العبودية بل ،هي الأخرى وضعته في أقفاص حديدية تحت وطأة العقل والعقلانية، فمشكل الحداثة كما يصفه "الان تورين" أنها تطورت ضد ذاتها، وفي سياق العقلانية والنزعة العلمية التي فرضتها الحداثة تم استلاب المقومات الإنسانية لوجود الذات، فسلبت بذلك المشاعر السامية للإنسان وشوه التقدم العلمي والجانب الإنساني للذات، من هنا سعى هابرماس إلى تجاوز العقلانية الاداتية والتأسيس لعقلانية تواصلية وإقامة ديمقراطية تداولية، حيث تقوم على المعايير الأخلاقية والفضاء العمومي .

[1] الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة "نقد المنعطف" اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، ط1، بيروت لبنان، 2005، ص 209

[2] أبو النور احمد أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص137.

[3] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية اشكالية التكوين والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي للنشر، ط1بيروت،1997،ص456.

المطلب الأول : هابرماس وسؤال الحداثة .

من خلال تحدث هابرماس عن الحداثة أنها مشروع لم يكتمل بعد أراد منها الدفاع عن الحداثة من جهة ونقد مقولة ما بعد الحداثة من جهة أخرى، فالفكر الأوروبي مازال في مرحلة الحداثة التي لم تصل بعد إلى حد الاكتمال ومن ثمة لا ينبغي مغادرة هذه المرحلة ولا بد من البقاء فيها والاستمرارية معها، حيث نجده يفتتح كتابه القول الفلسفي للحداثة بقوله «الحداثة مشروع لم ينجز، هكذا كان عنوان المحاضرة التي قدمها في أيلول 1980 بمناسبة استلامي لجائزة أدورنو هذا الموضوع المثير للجدل المتعدد الأوجه ما انفك يلاحقني منذ ذلك الحين»[1]. فالحداثة مشروع لم يكتمل أو ينجر بعد لأنها تعالج مشاكل لم يتم علاجها بعد ومعنى هذا أن هابرماس انطلق من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية، باعتباره مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسًا لنظرية اجتماعية نقدية، جديدة من أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضًا في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى بما بعد الحداثة ونزعتها التفكيكية للقتل، فتصدى للمطالبين بتحجيم دور العقل داعيا لتفعيله لا لتحجيمه فلابد من مواجهة الحداثة بقوة إبداعية لا بالاستسلام وذلك باتخاذ الرفض تجاهها بل علينا اتخاذ النقد وسيلة في مواجهة الحداثة، لأن النقد يعتمد على اللّغة واللّغة عقلانيتها الخصوصية.[2]

ومن هذا المنطلق تصبح الأطروحات المخالفة للحداثة كنسق بديل غير شرعية لأن الحداثة بإنسانيتها وعقلانيتها لم تستطع علاج تلك المشاكل، فبالتأكيد إن الخيارات المخالفة للعقلنة ستكون أسوء من الحداثة عينها، ويعرف هابرماس الحداثة بقوله «أن الحداثة هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر»[3].

حيث يعتقد هابرماس أنها يجب ألا نضحي بالمكاسب التي جلبتها لنا الحداثة ألا وهي زيادة المعارف والفوائد الاقتصادية، والتوسيع في الحريات الفردية إن استكمال الحداثة لا يعنى فقط قبول كل ما تلقيه علينا من مستجدات بل التخصيص الناقد للإمكانات الثقافية والتكنولوجية

[1] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص05.

[2] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة(نموذج هابرماس)، مرجع سابق، ص 257.

[3] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص ص 12-13.

والاقتصادية، للعالم الحديث في ضوء المثل الإنسانية العلمانية وقد لا تكون هذه بالمهمة الهينة.[1]

إن هابرماس من جهة لا يقبل كل مقولات الحداثة ومقوماتها كما هي ومن جهة أخرى لا يرفض مقولاتها رفضاً جذريا مطلق، وعلى هذا الأساس يعتبر هابرماس أن النقد الموجه للحداثة ومنطلقات فلسفة التنوير لا يقف على أرضية صلبة ومتينة ذلك أن هذا النقد تغذيه روح العدمية وفاقد للبعد التحرري كما أنه نقد لا عقلاني[2]. كما أن نقد الحداثة هو عودة إلى ما قبل هذا الانجاز الكبير، إرتكاس أو عودة تحمل معها مواطن الضعف والوهن ففي نظرة لا يجب التخلي عن مشروع الحداثة، يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع وإظهار سلبياته وايجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك. [3] فأسس الحداثة قد نخرتها الأزمات وهذه الأزمات هي:

- **مبدأ الذاتية**: والتي تتعلق بأزمة التمركز حول الذات وإلغاء الآخر وجعل الحقيقة نتاج الذات فقط واتخذت أشكالا فردية وفئوية وطبقية وقومية.
- **مبدأ العقلانية**: وما يتعلق بها من أزمة تحويل الإنسان إلى جزء من الطبيعة وبالتالي تشيؤه وبهذا المعنى يتم تحويل ما هو إنساني إلى شيء جامد، وغير إنساني شأنه شأن العالم الطبيعي الذي له قوانينه الخاصة والمستقلة عن إرادة البشر.[4]
- **مبدأ العلموية**: والذي يتعلق بإنكار أحقية أي نمط من أنماط المعرفة بامتلاك الحقيقة، إلاّ في العلم وذلك جعل من الإنسان حبيس إيديولوجيا جديدة هي العلمية التقنية.[5]

بعد النقد الذي وجه للحداثة جراء تكريسها الدوغمائية الأداتية، يرى هابرماس أن ما بعد الحداثيين قد اتخذوا موقفا مناونا بإنكارهم أفكار العقل والتقدم والحقيقة التي راحوا ينظرون إليها على أنها مجرد نتاج لسياق ولهذا يعارض هابرماس فلاسفة ما بعد الحداثة لأنهم في نظرهم

[1] جيمس جوردن فينليسون، هابرماس مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء، وارد مؤسسة هنداوي لتعيم والثقافة، ط1، القاهرة مص، 2010، ص78.

[2] عطيات أبو السعود، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد10، القاهرة، 2004،ص315.

[3] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص517.

[4] كمال بومنير، جدل العقلانية في المدرسة النقدية فرانكفورت، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010، ص 37.

[5] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، ألمانيا، 2013 ، ص74.

يمثلون نزعة فوضوية، فرفض الحداثة ونفيها معناه نفي للذات ولأي قيمة معيارية[1]، كما ينتقد كل من نيتشه وهيدغر، وكل الفلاسفة الذين يتزعمون تيار ما بعد الحداثة أمثال فوكو ودريدا الذين وضعهم في إطار التيار الفوضوي، فلم يتخذ هابرماس من سلبيات العقلانية الأداتية ذريعه للتخلي عن مشروع الحداثة كما فعل هوكهايمر وأدورنو بل وضع فكره في سياق الحداثة وألح على ضرورة الانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصلية دون القفز إلى مرحلة ما يسمى بما بعد الحداثة.[2]

وبذلك انطلق هابرماس إلى خطوات أوسع ووضع معايير نقدية جديدة من أجل تأسيس نظرية للمجتمع تستهدف عقلنة الحياة الاجتماعية، أو بمعنى آخر إقامة حياة اجتماعية حرة على أسس عقلانية هكذا نجد أن النقد عند هابرماس قد أخذ أبعادا أخرى فهو «يعتقد أن العقل الحديث لم يستنفذ كل إمكاناته للقيام بمراجعة ذاته ومحاكمة نتاجاته اللاعقلانية ومن ثم يتعين إيجاد تصور مختلف للعقلانية إذا أردنا عدم السقوط في الأسطورة كما حدث لمعظم الفلاسفة الذين اعترضوا على عالم التقنية مثل هيدغر»[3]

المطلب الثاني: الأبعاد السياسية للحداثة .

يورغن هابرماس أكبر ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت وأكبر الفلاسفة المعاصرين ومن أهم ممثلي تيار الحداثة، متخذًا من الدفاع عن التنوير والحداثة شغله الشاغل وهي في نظرة مشروع قابل للتجاوز من الداخل أي تستمد ضماناتها من داخلها متأثرًا بذلك بالوضع السياسي والثقافي الذي ساد في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ولهذا يمكن القول أن طموحه هو إشكالية الحداثة وتأسيس نظرية في الحداثة، تقوم على تصور تركيبي بين العقل والواقع.[4] في إطار تناوله مسألة الحداثة والتنوير الغربي قدم هابرماس مؤلفًا ضخمًا يحمل عنوان "**القول الفلسفي للحداثة**" حيث لاحظ وأقر في مقدمة الكتاب أنَّ الفكر الغربي (منذ القرن 12 جعل من الحداثة موضوعًا فلسفيًا)[5]

---

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، مرجع سابق ، ص 354.

[2] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، مرجع سابق، ص229-230.

[3] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال، دط، الإسكندرية ، 2002، ص 81.

[4] محمد بومنجال، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة (شرط فهم صراعات الألفية الثالثة)، التنوير للطباعة والنشر، دط، بيروت لبنان، 2010، ص64.

[5] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 06.

إن الحداثة باعتبارها نظرية فلسفية والتي تقوم على أفكار ايجابية تتمثل في تحديد الاستخدام الصحيح للعقل، والعقلانية الجديدة التي ظهرت خلال القرن الثامن عشر كانت البداية الفعلية للحداثة ليست في طريقة التفكير نفسها، ولكن في نمط الحياة والعيش وأسلوب التعامل مع القضايا والمشاكل الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، فالقرن الثامن عشر هو عصر التحولات الجذرية نحو الحداثة العصرية، بكامل صورها وبالتالي فهي رؤية تعبّر عن تساؤل واحتجاج حول السائد وهذا ما يجعلها تأخذ أبعاد مختلفة أهمها:

البعد السياسي: ويتمثل في البنية السياسية للحداثة وهو عبارة عن تجسيد للدولة في أي شكل من أشكالها ونوع من التعالي المجدد في صيغة دستور والوضع الصوري للفرد وتحت عنوان الملكية الخاصة، أضف إلى ذلك العقلانية البيروقراطية، والمصلحة المرتبطة بالوعي الفردي الخاص وهذه الصيغة والوضع يشكل ما يسمى" البنية السياسية للحداثة " إنَّ هذه الحالة تمثل نهاية كل الأنظمة السابقة حيث كانت الحياة السياسية تتحدد داخل علاقات شخصية، إن هيمنة الدولة البيروقراطية لم تزداد نموًا إلا مع تقدم الحداثة، لأنها مرتبطة بتوسع مجال الاقتصاد السياسي وانساق التنظيم، وهذا ما يؤكد خصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمكونة من مواطنين أحرار لهم حقوق وخاصة حق المواطنة، وحق الملكية وحق التعبير، وهذا كله يؤدي إلى الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي مع التأكد على أهمية الوقت في عصر الحداثة حيث أصبح كل شيء يقاس بالزمن (العمل، الإنتاج...)[1]

وانطلاقًا من هذا حرص هابرماس على توضيح الحداثة وخطابها السياسي في واحد من أهم كتبه وهو **الحداثة وخطابها السياسي** والذي تعرض فيه لمختلف القضايا ومنها:

- أزمة دولة الرخاء واستنهاك الطاقات
- مستقبل الديمقراطية
- المواطنة والهوية القومية
- اضفاء الشرعية بواسطة حقوق الإنسان[2]

المطلب الثالث: علاقة الحداثة بالنظرية والممارسة السياسية.

[1] بوقندول لمية، النقد السياسي للحداثة الغربية عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 61.

«لا يمكن أن نتصور الحداثة بوصفها مشروعًا لم ينجز بعد أو كقطيعة مستمرة بمعزل عن النظرية السياسية المحايثة لها لأن النظرية السياسية هي محور الحداثة، بل وسبب انطلاقها كمشروع نظري مع فلاسفة التنوير» [1]حيث نجد أن مشروع هابرماس هو مشروع اجتماعي سياسي يهدف إلى تحرير الوعي الاجتماعي من سائر أشكال القمع والوصاية والانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، وتأسيس ديمقراطية تشاورية فهابرماس سعى دومًا للدفاع عن القضايا المرتبطة بالعقلانية والحداثة ودافع من أجلها لحماية العقل الإنساني من خطر التقنية والإيديولوجيا، ووضع الأسس النظرية لممارسة مجتمعية تحررية يلتقي فيها العلم مع التقنية والديمقراطية، «حيث تعود التقنية لممارسة نشاطها الأصلي المتمثل في تحرير الإنسان بدلاً من السيطرة عليه لأنه في سياق تطور المجتمعات الغربية، تمت علمنة كل من السياسة والرأي العام» [2] ولقد أوضح هابرماس أن المعرفة العلمية لطالما أصبحت تلعب دورًا هامًا وحاسمًا في منح المشروعية للأنظمة سواء كانت سياسية أو اجتماعية ولهذا فإنّ المعرفة العلمية والتقنية أصبحت هي القوة الشرعية المنظمة لكل المجالات السياسية والاجتماعية ...الخ.

«أصبحت هذه المعرفة هي التي تحدّد العالم المعيشي مثلما حياة الإنسان في بيئته الاجتماعية» [3] كما يقول هابرماس في موضع آخر«أصبحت عقلنة شروط الوجود والحياة، تعني تحويل السيطرة إلى الطابع المؤسساتي ولكن غير مصرح بها على أنها سيطرة سياسية».[4]

إذن فالحداثة تشير إلى الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية التي تنجم عنها العملية التاريخية بعينها إذ تعد الحداثة ذات ارتباط وثيق بالديمقراطية، وذلك لاعتبارين على الأقل فتجسد الأوّل في العناصر المكونة للديمقراطية والمتمثلة في الوعي بالحقوق وتمثيله القوى السياسية والمواطنة تلتقي بسهولة داخل المجتمعات الحداثية، أما الاعتبار الثاني يرى أن الديمقراطية كنظرية وكممارسة تعد إنتاجًا للمشروع السياسي الحداثي[5].

---

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص127.

[2] خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر (يورغن هابرماس نموذجا)، (أطروحة دكتوراه) في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2، 2017/2016، ص100.

[3] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 222.

[4] خن جمال،إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر(يورغن هابرماس نموذجا)، مرجع سابق، ص 104.

[5] جيمس بورد تفيلسون، يورغن هابرماس مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص ص 75-76.

«إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطرة لهذا العمل وتكفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ بين مرجعية فلسفية وحداثية وتعليماتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي».[1]

«فالحداثة السياسة ولا سيما في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين سعت عبر المؤسسة السياسية العليا(الدولة) إلى الهيمنة على الآخر السياسي (الدول الأخرى) فنتج عن ذلك ويلات الحروب والاحتلالات بشعار العقلانية وحارستها الحداثة وشرعيتها»[2]

وإذا كانت السياسة من تجليات الحداثة فإن الإرادة فيها تتجسد على ثلاث مستويات هي إرادة المعرفة، وإرادة التغيير، وإرادة الهيمنة.[3]

ومع العلموية أصبحت الممارسة السياسية خاضعة لتقنية ورجل التقنية الذي يشكل الإرادة المعرفية من أجل السيطرة على حرية الإنسان واستخدامها السياسي، من أجل تحقيق انتصارات وتقدمات عسكرية وإشعال الحروب وقتل الإنسان لأن نقد الخطاب السياسي للحداثة عند هابرماس «ارتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم وما دامت الدولة أصبحت تستند إلى معايير عملية في تسيير شؤونها وأصبح العالم خاضعًا لإستراتيجية سياسة الدولة، فإن هذه العلاقة تطرح قضايا فكرية واجتماعية على صعيد العالم المعيشي وعلى مستوى مختلف مجالات القيم تنتهي إلى علاقة أداتية على كل المستويات، وخاصة السياسة حيث تكون أمام ديمقراطية أداتية وأمام فضاء عمومي أداتي وان هابرماس لم يتوقف عند حدود الهدم فإنه أراد أن يبني مفهومًا جديدا عن النشاط الديمقراطي التواصلي»[4]

وبالتالي فإن هابرماس أراد الخروج من هذا المأزق من خلال الفعل التواصلي الذي يحدّد العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشات، لأن جوهر

---

[1] عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009، ص ص 65-66.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 128.

[3] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، دط، بيروت، 1992، ص 21.

[4] جلول مقورة، هابرماس النشاط الديمقراطي في خدمة الفاعلية التواصلية، مجلة الحكمة، العدد 16، مؤسسة الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، 2013، ص 82.

الديمقراطية هو نظرية المناقشة فهو الذي يمكن المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع وهذا لن يأتي إلا من خلال نظرية المناقشة ومبدأ الحوار لتكوين إرادة سياسية حقيقية.

وهذا يدل على انشغال هابرماس بالسياسة وبالنظرية السياسية والنظرية الاجتماعية، التي نجد تطبيقاتها على المستوى السياسي والديمقراطي.

وبما أنه قد« أصبح للفلسفة نفوذ سياسي عميق على وعي الجمهور... التفكير الفلسفي كان قد سلك في الوقت نفسه اتجاهًا جديدًا وهو الاتجاه الذي حوله إلى نقد واقعي وعياني للعلم... لذلك فلا يمكننا أبداً أن نعتبر أن التأويل العلماوي للعلم، والنقد يجري كلاهما دون أن يترتب عن ذلك أي نتائج سياسية ».[1] فعلى الفلسفة أن تقدم مخرجًا لأزمات الحداثة وهذا ما جسده هابرماس في مشروعه الحداثي وانعكاسه على النظرية والممارسة السياسية وهو مشروع الديمقراطية التواصلية « إذن وكما نرى فإن الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك ولكن وجودها ذاته وجود مشترك بمعنى أن وجود كل منها مرتبط بوجود الآخر».[2]

المطلب الرابع: الحداثة السياسية من المنظور التواصلي .

يأتي عمل هابرماس محاولا لبحث إشكاليات الحداثة ونقد العقل الأداتي الذي كرس مظاهر التقنية والتقدم الصناعي، حيث يرى أن العقل الأداتي بتكريسه مظاهر التقنية والتقدم الصناعي يكون قد قضى على إنسانية الإنسان، فالتقنية أضرت بالإنسان أكثر مما نفعته، ومن مظاهر الاغتراب في المجتمعات الرأسمالية والصناعية القائمة على الشمولية والعقلانية هي "التقنية" التي تتباهى بسيطرتها بل بتملكها للطبيعة إلاّ أن نتيجتها المباشرة كانت تشيء الإنسان وتقييده والحد من تطلعاته في الحياة المبدعة السعيدة.[3]

فالتقنية وفق ما ذهب إليه هابرماس أخلت بالفعل التواصلي السليم المبني على التشارك والحوار بين الذوات وأحل محله التواصل التقني الذي شوه إنسانية الإنسان وعبث بالجانب الروحي فيه وقضي على روح الإبداع عنده وزاد رأس المال في تسارع الهو بين أفراد المجتمع الغربي وتقلص العلاقات الإنسانية إلى حد التجمد وشاعت النزعة الذاتية بدل الحوار والتواصل

[1] يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف الديني، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995، ص 39-41.

[2] يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: د.عمر مهبيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص 66.

[3] عمر مهبيل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2007، ص 120.

وهنا تكمن المقارنة ففي زمن لا نهاية وسائل الاتصال نلاحظ انعدام التواصل [1]«يرى هابرماس في تصوره للحداثة من خلال دراسته وتحليله للكثير من النصوص الفلسفية والتي تضمنت أسئلة الحداثة من الفلاسفة الألمان وخاصة كانط أين تولدت لديه فكرة واعتقاد أن الحداثة يمكنها أن تطرح حلولًا للمجتمع الإنساني لأنها تحمل قيم أنوارية»[2]

من هذا المنطلق نجد أن هابرماس يسعى لتأسيس نظرية فلسفية للحداثة عن طريق النقد الذي أعطى دلالة إيجابية وفعالة لهذه الأخيرة، فدرس كل الاتجاهات التي تناولت الحداثة بدءا من هيجل وكانط مرورًا بنتشه وهايدغر ووصولا إلى فوكو ودريدا سواء كان متبنيا لها أو ناقدًا، فقدعمل هابرماس على إعادة الثقة في الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية، هذا التواصل « عبارة عن علاقة تتوخي بناء وعي بمنأى عن ضغط المؤسسات والأجهزة بعبارة أوضح أنه رحلة استكشافية في أعماق الوعي الحضاري الغربي وتشريح جزئي له»[3].

وعليه فإن هدف هابرماس هو خلق تواصل بين كل أفراد المجتمع الإنساني عن طريق نظرية المناقشة والحوار والنشاط الديمقراطي التواصلي هكذا فقط يمكن حسب هابرماس تجاوز أزمة الحداثوية وإعادتها إلى مسارها الصحيح الذي انزلقت أو حادت عنه.

لذلك فالمنفذ لتعديل مفهوم الحداثة السياسية هو فهمها بصفتها ومراجعتها مراجعة مستمرة للإنتاج الحداثاوي السياسي لذلك ستشكل موضوعات (شكل الدولة والحكومة آلية حكمها وطريقة شرعنتها وعلاقتها بالأفراد من أهم الموضوعات المطروحة، عن الحداثة ومن خلال ما أنتجته الحداثوية لم تستطع تقديم نتاج معياري فهي تقاوم الصيرورة بتاريخها وأزماتها.[4] ويرى هابرماس «أن العلاقة بين التقدم التقني والعلم باعتبارهما قوى منتجة وإيديولوجيا في نفس الآن وبين الديمقراطية لا يمكن أن يستوعبا إلاّ اعتمادا على وعي سياسي وفكري حاد يعمل على الكشف عن لاعقلانية السيطرة، وتجاوزها اعتمادا على تكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدأ المناقشة العامة ومجردة من كل سيطرة، ومن ثم فإنه لا يمكن تصور عقلنة للسيطرة إلاّ في

[1] حياة ديبون، حديث النهايات العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي، مجلة مقاليد، العدد 07، جامعة سطيف، 2014، ص 36.

[2] أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 84.

[3] عمر مهبيل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق،ص126.

[4] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 129.

وضع تنمو وتتطور فيه القدرة السياسية على فكر مرتبط بالحوار».[1] من هنا حاول هابرماس إرساء مشروع تواصلي إنساني، يتجدد باستمرار خاصة في زمن الثورة التكنولوجية التي جعلت من العالم قرية صغيرة تلتقي فيها كل الأجناس وتتواصل فيها كل الثقافات واللّغات والتجارب. «الأخلاق التواصلية عند هابرماس إذن من خلال "التداوليات الكلية" هي التي تخلق إطار عقلانيا للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة والتفاوض بين المصالح المتعددة، وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية».[2]

وهكذا يكون هدف الفعل التواصلي هو وضع سياق للحياة الاجتماعية التي نجمت عن مفارقات الحداثة في إطار تصور عقلي أو مفهومي.[3] ومن ثمة تصبح العقلانية التواصلية كما ينظر لها هابرماس هي الوسيط الوحيد بإعادة الوحدة المفقودة للعقل فقد ظل يؤكد على أن التفاهم داخل سياق تواصلي عقلاني، بضبط العلاقة بين المعرفة والسلطة وبين المعرفة والرغبة، شرط حاسم لخلق إجماع حقيقي يستطيع الفرد من خلاله المناقشة الخروج من ذلك الاستعمار الداخلي الذي فرضته وسائل الاتصال الحديثة وعاملا المال والسلطة في ضبط توازن النظام.[4]

إذن فالفكر الفلسفي في المجتمعات المعاصرة يسير وفق إعادة صياغة المفاهيم التأصيلية والشرعية بربطها بمعقولية جديدة تتناسب والوضعيات السوسيوسياسية للتواصل والتبادل المشترك للأحكام والتقنيات الاجتماعية والثقافية والسياسية. [5]

اذن هابرماس إعتبر الحداثة مشروع لم ينجز بعد ولم يستوفي جميع شروطه ووقف ضد التيار الذي ينادي بسقوط راية الحداثة إلى غير رجعة ويرى أن الحداثة مشروع لم يصل إلى غايته المنشودة وبسبب هذه العقول الجامدة المتصلبة ابتعدت الحداثة عن مسارها الصحيح وبسبب الاستخدامات الغير إنسانية وتدخلات رجال السياسة والمصالح أدى هذا إلى تشويه الحداثة عينها، وهابرماس ليس مع الحداثة في كل ما تقوله بل يوافق على شيء ويعترض

[1] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، مرجع سابق، ص 165.

[2] المرجع نفسه، ص 167.

[3] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 107.

[4] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، مرجع سابق، ص 177.

[5] عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب ، 2010، ص 24.

على أشياء فهو يعزز ما هو جيّد ويرفض ماهو سيء ويرى أن مشكل الحداثة يتوقف على النشاط السياسي لذا أسس مفهوم أطلق عليه مصطلح النشاط الديمقراطي التواصلي .

خلاصة:

لا يمثل هابرماس مدرسة فرانكفورت في كليتها بقدر ما يمثل الجيل الثاني منها وإن تقاسم مع أقطاب الجيل الأول العديد من الأفكار، فإنه يختلف معهم في الكثير من الآراء والمواقف، فقد أكد هابرماس على منطلقاته الهيجلية والماركسية والكانطية، كما عمل هابرماس على تشخيص أمراض الحداثة وأسباب فشل العقل مبتعدا عن أخطاء النظرية النقدية، وأكد على ضرورة التعاون لأن النظرية النقدية للمجتمع تتولد على تفاعل حقيقي بين هذه المجالات الفن والأخلاق والعلم لخلق مجتمع ديمقراطي تداولي، يرفض هابرماس النزعة التشاؤمية للجيل الاول من مدرسة فرانكفورت، التي عملت على إنكار وتحطيم كل إنجازات العقل والأنوار فاجتهد من أجل إعادة بعث العقل من جديد وإعادة تأسيسه من خلال الممارسة التواصلية لخلق نظرية سياسية تتجسد في الديمقراطية التشاورية يتحقق فيها التواصل الحقيقي بين الذوات.

الفصل الثاني:

الأطر الإبستمولوجية لمشروع هابرماس السياسي

الفصل الثاني :الأطر الابستمولوجية لمشروع هابرماس السياسي

تمهيد

المبحث الأول:الفضاء العمومي كمؤسسة لتشكيل الراي العام وارضية للإجراء الديمقراطي.

المطلب الاول: مفهوم الفضاء العمومي

المطلب الثاني: دور المجتمع البرجوازي في تشكيل الفضاء العمومي .

المطلب الثالث:أسس الفضاء العمومي ودلالاته

المطلب الرابع :الأبعاد السياسية للفضاء العمومي.

المبحث الثاني: هابرماس وتشكيل الديمقراطية التشاورية كنموذج بديل

المطلب الاول:الشرعية والدولة الجديثة

المطلب الثاني: الديمقراطية التداولية كتجاوز للتصورين اللبيرالي والجمهوري.

المطلب الثالث: دولة القانون والحق الديمقراطية

المطلب الرابع: مبادئ وسمات الديمقراطية التشاورية.

المبحث الثالث:اسئلة الراهن في مفهومي الدولة والامة

المطلب الأول:من الدولة الأمة(الدولة الوطنية) إلى الدولة مابعد الوطنية .

المطلب الثاني:انعكاسات العولمة على الدولة الوطنية .

المطلب الثالث: افاق الشرعية السياسية مابعد الوطنية .

خلاصة

تمهيد:

لقد أسس هابرماس لنظرية اجتماعية تقوم على التواصل وأخلاقيات النقاش، مكملا إياها بنظرية الحق والدولة، فكانت نقطة انطلاقه الفضاء العام، وكيفية تشكيل الراي العام، خاصة وان الفضاء العام حسب رأيه كان ميدانا للتعبيرعن الرأي والنقد، لكن وسائل الإعلام احتلته وشوهته وسيطرت عليه، ولهذا بات من الضروري بعد أن تحول العلم إلى إيديولوجيا للسيطرة وأداة للهيمنة، أن تتم مساءلة الفضاء العام والتفكير في التواصل من خلال التأسيس لنظرية اجتماعية سياسية ونظام كوني عالمي تتحقق فيه العدالة، من خلال التأسيس لديمقراطية تشاورية وجعل الفضاء العمومي مجالا للتواصل، خال من العنف والسيطرة قائم على الأخلاق الكونية فبراديغم إتيقا المناقشة، تعد المنعطف الجوهري وهمزة وصل للسياسة التشاورية فما هو الفضاء العمومي وأهميته في التأسيس للمشروع السياسي؟ وما مفهوم الديمقراطية التشاورية عنده؟ وهل بإمكانها تأسيس مبادئ ومعايير ترتكز عليها دولة الحق الديمقراطية؟ وألى أي مدى ستساهم في تحقيق جماعة سياسية وخلق وحدة كونية ؟

المبحث الأول:الفضاء العمومي كمؤسسة لتشكيل الراي العام وارضية للإجراء الديمقراطي.

إن النسيج الاجتماعي يشكل ركيزة تنظيمية منحدرة من الفضاء الخاص المشكل من المواطنين يبحثون عن تبريرات وتأويلات لتجاربهم ومصالحهم الاجتماعية وهم بدورهم يمارسون تأثيرا في تكوين الرأي والإرادة، إذ تتجسد الديمقراطية عبر المؤسسات التي تتضمن مشاركة جميع المواطنين في النقاش العمومي لهذا حاول هابرماس توسيع مجال مساهمة المعنيين بهذا النقاش، وذلك من خلال المشاركة في تحقيق الاستقلال الذاتي والبنية الشعبية للمواطنين عبر نقاشات حرة ديمقراطية داخل الفضاء العمومي، استنادا إلى التشاور والتداول وإمكانية تطبيق فضاء عام جامع، فتتوخى هذه المسألة الوقوف على نظرية هابرماس في اركولوجيا العمومية كبعد مؤسس للمجتمع البرجوازي، فما هو الفضاء العمومي؟ وفيما تكمن وظيفته ووسائل انشغاله؟ وكيف يمكن لهذا الفضاء أن يعزز التواصل ويؤسس للديمقراطية التشاورية؟

المطلب الأول: تعريف الفضاء العمومي.

«هو ذلك المجال والحيّز المفتوح للقاء الذوات وإقامة علاقات بين الأنا والأخر إنه المكان أو الدائرة التي تشارك فيها الذات وتتقاسم الأفراح والأحزان الحرية والمساواة الانتماء والاغتراب الآراء والأفكار مع الأخر، كما أنه المجال الذي يمارس فيه الفرد بمختلف نشاطاته

الاقتصادية كتبادل السلع والتجارة والتصنيع اجتماعيًا هو حيز للتفاعل الاجتماعي والتفاهم والتحاور، وتقاسم المحن والمعاناة والشقاء والسعادة واتفاق الذوات حول معايير وقيم وسلوكات تخدم الصالح العام»[1] ويرى هابرماس أن الفضاء العمومي هو فضاء قضايا الشأن العام وقضايا التواصل والعالم المعيش ففيه يتم الإعلان عن المواطنة ويربي فيه المواطن عليها ويمارسها كاملة، فلا معنى للفضاء العمومي مالم يكن مجالا لممارسة المواطنة والفعل السياسي الديمقراطي المبني على الحوار وتبادل الآراء ليؤثروا بذلك في السياسات والقرارات الحكومية[2] « والفضاء العمومي إنما ينشأ من مجموعة من الناس تجمعهم سمات مشتركة ويمتلكون الوظيفة النقدية التي تمارسها ضد السلطة أي أنهم يقومون بدور الوسيط بين الدولة والرأي العام»[3]

ويرجع الفضل كما ذكرنا إلى هابرماس في نحت مفهوم الفضاء العمومي بمعناه الحديث إذ يعرفه بأنه « شبكة تسمح بالتواصل حول مضامين و تأخذ مواقف وآراء بحيث يعمل الفضاء العمومي على تصفية وتركيب تدفقات التواصل كي تصبح آراء عمومية تصنف حسب موضوعها ومجالها الخاص»[4]

وانطلاقا مما سبق نقول أن هابرماس يعتبر الفضاء العمومي مجال للممارسات الفكرية المبنية على الاستقلال العام للعقل، والمنطق فهو فضاء مادي ومعنوي يسمح بتواصل الذوات والتقائها ويستعمل عملية التحاور والتخاطب فيما بينهم إذ هو الوسيلة التي تمكن مختلف الفئات ومؤسسات العالم المعيش من تأدية دورها الاتصالي، ومن تحديد وجودها فهذا الفضاء عبارة عن جلسة للنقاش التي تدور فيها المجادلات وتتشكل فيها الآراء والمواقف حول القضايا التي تجسد اهتمامات الناس وهمومهم.[5]

المطلب الثاني: دور الطبقة البرجوازية في ظهور الفضاء العمومي

[1] بن ناصر الحاجة، الدولة الكونية وإشكالية القيم المعاصرة يورغن هابرماس نموذجا، (أطروحة دكتوراه)، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة واهران2، 2019/2018، ص 151.

[2] فاطمة الزهراء عبد الفتاح، المدونات الالكترونية والمشاركة السياسية، دار العالم العربي، ط1، القاهرة، 2012 ، ص 49.

[3] الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى، دار الصبحي للطباعة والنشر، ط1، الجزائر، 2015، ص 278.

[2] Jurgen Habarmas: Droit et Democratie: entre faits et normes, Ed: Gall, mard, France, 1997, p387

[5] أنتدوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، مركز الدراسات الوحدة العربية، دط، لبنان، 2005، ص 54.

قدم هابرماس دراسة سوسيوتاريخية لتحولات بنية الفضاء العمومي البرجوازي منذ بدايته إلى يومنا هذا في كتابه المعنون **بأركيولوجيا الدعاية**، فقد كانت البدايات الأولى لتشكل الفضاء العمومي في نهاية القرن السابع عشر في انجلترا والقرن الثامن عشر في فرنسا[1]، حيث تشكل الفضاء العمومي تاريخيا كفضاء اجتماعي متميز في ظل تطور الرأسمالية في أوربا واستخدمه هابرماس كفئة تحليلية، أو أداة مفهومية لدراسة العلاقة الرمزية العلنية بين المواطنين في اهتمامهم بالشأن العام من جهة وفي علاقتهم بالدولة الديمقراطية من جهة أخرى، حيث اكتسبت البرجوازية وعيًا بنفسها وشرعت في تكوين استقلال خاص بها تجاه السلطة عن طريق تأسيس قواعد ومبادئ لخلق حوار ومناقشات حرة وعادلة، وعندما انبثق مبدأ الحوار المفتوح بدأ الفضاء البرجوازي العام بالتمركز أولا داخل الصالونات، ثم المقاهي والمنتديات الثقافية العامة حيث كانوا في البداية يتبادلون الرأي ويناقشون مسائل تتعلق بالفن والأدب (...) ثم امتد بعد ذلك إلى الواقع الخارجي مجسداً بالتطبيقات الاجتماعية، التي ترى من خلالها بأن الوظيفة السياسية للفضاء البرجوازي، العام تتوخى تأمين سيطرة المجتمع المدني عبر قوة التجربة المحضة لصميم الحياة الشخصية.[2]

وينوه هابرماس بدور الطبقة البرجوازية في نشوء الفضاء العمومي فمقولة الفضاء العمومي تبلورت ونشأت في أحضان هذه الطبقة فقد بين مساهمتها الإيجابية في توليد فضاء عمومي نقدي في ألمانيا في القرن الثامن عشر، ويرجع الفضل في استقلالية وتقدم الفضاء العمومي البرجوازي إلى ازدهار الصحافة ومن رأي عام يتشكل خاصة من سكان المدن والبرجوازيين الذين كيفوا عاداتهم القرائية مع الجديد، من المنشورات هكذا حسب هابرماس ستتشكل أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على النقاش واستعمال العقل نقاش في الصالونات حيث يعلق الناس على الأخبار الواردة من الجرائد وكل فرد يعطى رأيه وتبريره.[3] إلا ان هذا الفضاء العام البرجوازي بقي حبيس نخبة معينة من الناس، وهم ابناء البرجوازيين والفئة الكبيرة من الناس مهمشة وعليه فإن الفضاء العام البرجوازي، الذي كان ينادي بالانفتاح والمساواة والحرية في الآراء، ظل حكرا على مجموعة صغيرة من الرجال المتعلمين الأثرياء

[1] صافية قاسيمي، أثر التفاعل الافتراضي على اتجاهات مستخدمي فيسبوك نحو تشكيل فضاء عمومي، (أطروحة دكتوراه) ، كلية علوم الإعلام والاتصال، قسم علوم الاتصال جامعة الجزائر3، 2016/2015، ص61.

[2] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 101

[3] علوش نور الدين، المدرسة الألمانية النقدية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، دط، دار الفارابي، 2013، ص 65.

وكان الثراء والتعليم شرطي المشاركة الضمنيين والواقع أن السواد الأعظم من الفقراء وغير المتعلمين وجميع النساء تقريبا كانو مستبعدين من الفضاء العام[1] وما زاد من تشاؤم هابرماس هو تطور المجلات والصحف «وأمست الصحف ومجلات الإعلام الجماهيري والروايات الأعلى مبيعا إضافة للبث الإذاعي والتليفزيوني عناصر استهلاكيه وبدلا من أن تعزّز الحرية والرخاء، البشري بدأت في واقع الأمر تقمحها ولاشك أن مؤسسات الدولة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية أكثر براعة من ذي قبل في الفوز بتقدير الجمهور وتأييده مما كفل له غطاء من الشرعية لاحقًا، ولكن هذا التأثير قوامه الآراء الخاصة لمستهلكين صاغرين غير ناقدين وتابعين اقتصاديا لا للرأي العام السديد الذي يتشكل عبر النقاش العام المدروس»[2]

فقد اعتبر هابرماس الدعاية في كتابه "**الفضاء العمومي**" دراسة للدعاية والإسلام كوسيلة فعالة ومباشرة من وسائل الهيمنة، هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية حيث أصبحت الدعاية تساهم في تكوين رأي عام يوازي أهداف الدولة على الدوام ولا تسمح لهذا الرأي أن يتعارض مع برنامج المؤسسة السياسية ومشروعها العام في السيطرة ووصلت هيمنة هذه الدعاية إلى الحد الذي أصبحت فيه إطارا لتحديد وجودنا ونحن لا نعي تحكمها الكامل بوعينا حتى أصبح وجودنا محض دعاية أو بحاجة إلى الارتباط بالدعاية [3]

وانطلاقا من هذه المساوئ التي لحقت الفضاء العام ومن تشخيص هابرماس لها حاول تخليص الفضاء العام من هذا كله معولا على التبديل السوسيولوجي الذي يشمل جميع الناس والمواطنين، ويصبح الفضاء العام البعد السياسي للديمقراطية ذات صبغة جديدة وتعود إليه خاصية النقد من جديد« ولقد سعى هابرماس في محاولة لتجاوز تفكيك الفضاء العام البرجوازي وتقويم انحرافه إلى ابتكار نظرية الفعل التواصلي، أسست هذه النظرية لاسترداد الطبيعة التعاونية والتشاركية بين الأفراد انطلاقا من ابتكار براديغم بينذاتي حيث يتجاوز فلسفة الوعي والذات، نحو صلاحية المعايير المنبثقة من التفاعل والحوار بين الأفراد تشكل هذه المعايير

[1] جيمس جوردن فينلسيون، هابرماس مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 28-29.

[2] المرجع نفسه، ص 29-30.

[3] شريقي أنيسة، أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية يورغن هابرماس نموذجا،(أطروحة دكتوراه)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الطاهر مولاي سعيدة، الجزائر، 2017/2016، ص 150.

حسب هابرماس القاسم المشترك بين الفاعلين لتجاوز التنوعات الثقافية والتباينات العقائدية»[1] فمسألة الدفاع عن المصالح والمساهمة في إيجاد فضاء عمومي نقدي لن تكون إلاّ باستخدام العقل التواصلي« فالفضاء العمومي هو المكان المفضل للنقاش والجدال ليس آراء الأفراد فقط بل من السلطة السياسية فهو يقتضى وظيفة أخرى هيئة نقدية للسلطة وسيطة بين الأفراد الذين يشكلون المجتمع المدني والدولة».[2] فنجاح العملية التواصلية داخل الفضاء العمومي إذن يشترط أخلاقيات النقاش وممارسة ديمقراطية تشاورية.

المطلب الثالث: أسس الفضاء العمومي ودلالاته

أ-اسس الفضاء العمومي :

1. **فضاء للنقاش وخلق الرأي العام:** يعتبر هابرماس أن الفضاء العمومي مصدرا لتشكيل الرأي العام من خلال عملية التبادل في المنظمات المثارة حول العديد من القضايا، والتي تستدعي العديد بين المؤشرات الاجتماعية والسياسية ولتحقيق هذا يؤكد هابرماس على مبادئ العلن والكونية من خلال التزام الدولة بالتبليغ والإعلان عن أفعالها وقراراتها ومشاريعها، واطلاع مواطنيها عليها بمختلف السبل حتى يستطيع المواطنون الخوض في الشأن العام والانخراط فيما يثيره من مناقشات عامة.[3]

2. **مبدأ الكونية:** كما يقترح هابرماس مبدأ الكونية بحيث لا يمكن اعتبار المعايير الأخلاقية سارية المفعول إلاّ إذا حضيت بانخراط كل الأشخاص العقلانيين، داخل نقاش عقلاني ويجب أن يتوفر هذا المعيار على مبدأ الكونية حتى يحضا بموافقة الجميع من دون ضغط أو إكراه، وعليه تتضمن الكونية عند هابرماس تراضيا بين المعنيين يتم الوصول إليها عبر نقاش يشترك فيه الجميع للتشاور حول المصلحة المشتركة.

---

[1] روابحي عبد الحميد، أبو بكر بلقايد، أثر الانثروبولوجيا الدينية في الفضاء العام عند هابرماس، مجلة انثروبولوجية الأديان، المجلد 18، العدد 01، 15-01، 2022، ص 583.

[2] علوش نور الدين، الفلسفة السياسية قراءات وحوارات جديدة، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ط1، المغرب، 2014، ص 31.

[3] نصر الدين العياضي، فضاء عمومي أم مخيال إعلامي؟ مقاربة نظرية لتمثل التلفزيون في المنطقة العربية، دراسة نشرت بحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، 2011، ص 37.

3.العقل وأخلاقيات النقاش: يؤكد هابرماس على العقلانية واتيقيه الحوار لضمان تجسيد الفضاء العمومي من خلال الاعتماد على العقل لأن الفضاء العمومي ككيان رمزي يدار على أسس الإستخدام العام للحجة والتي تفرض المساواة بين الأشخاص، في النقاش العام والمشاركة فيه تصبح غير مرتبطة بتوفر الإرادة السياسية فقط بل هي مرهونة أيضا بامتلاك الجميع جملة من الكفاءات الذاتية ذات الطبعة السياسية والتي تسمح لهم بخوض غمار النقاش العام الذي يكون مآله تشكيل الرأي العام.[1]

يعود هابرماس إلى فيبر ليحاول استنباط عقلانية تواصلية تضبط الممارسة الأداتية التي أضعفت أواصر العلاقات الاجتماعية وهو يرى بأن المعيارية التي تتبلور صيغها في إطار العقلانية التواصلية هي الكفيلة بوأد الهوة السحيقة التي تفصل بين عالمنا والأنساق.[2]

بمعنى أن العقلانية التواصلية تستدعي ضبط علاقة الفرد بالآخر وإخضاع العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة داخل المجتمع لأخلاقيات المناقشة، وتحدد العقلانية التواصلية الشروط السليمة والكفيلة بامتحان مصداقية ومعيارية أي خطاب وحسب هابرماس وحدها العقلانية التواصلية تضع أمامنا تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري إذ يمكنها أن تساعدنا على بلورة تفاعل اجتماعي يعيد الحرارة في شرايين المجتمع المعطوبة ولهذا يقترح الاستغناء عن الذاتية، بتواصل فكري مزدوج قائم على الحوار المتبادل المقرون بسياق لغوي تداولي.

ب-دلالات مفهوم الفضاء العمومي:

من هنا يتخذ الفضاء العمومي دلالات عديدة ومتنوعة هي:

- سياسية: أي نمط اجتماع الأفراد في المدينة وكيفية تنظيمهم لشؤونهم واستعمالهم لمواهبهم الذهنية والجسدية.
- اجتماعية: لأنه يمثل مسحًا لكل البنيات الاجتماعية من جهة مكوناتها ووظائفها وكيفية تفاعل عناصرها.

[1] المرجع نفسه، ص 34-35.

[2] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية ،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 110.

- اقتصادية: لأن الفضاء العمومي هو مجال لتبادل السلع فهو يشمل مختلف علاقات الإنتاج. [1]
- ثقافية: وهي الانتاجات الرمزية اللغوية والأدبية والفكرية
- أنطولوجية: يتعلق بالمجال الذي يوجد فيه الكائن، فوجود الفرد داخل الفضاء العمومي هو وجود الكائن داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية والفرد يتمتع في هذا الفضاء بكل حرياته .
- اثيقية: الفضاء العمومي يحتاج إلى توجيه الإنسان لذاته فكرا وعملا، حددها هابرماس في معايير اثيقا الحوار والمناقشة، دون أن ننسى حقيقة الفعل الإنساني من جهة منطلقاته وغاياته وأساليب مداولته مع الآخر بخصوص الشأن العام.[2]

إذن الغرض الرئيسي من وجود المجال العام هو الوصول إلى فهم عقلاني مشترك عن القضايا والموضوعات محل الخلاف الموجودة في المجتمع فهو«كدائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله إلى مواطنين تجمعهم آراء و قيم وغايات واحدة»[3] وهذا ما يساعد في تشكيل هيئة جماعية لتوجيه القرارات السياسية فهو«الخير العام الذي يمثل المصلحة العامة والمشتركة للمواطنين، وبهذا فإنه يجمع ما بين العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية»[4]

ويقصد هابرماس بالمجتمع المدني نسيج جمعياتي يتأسس في إطار فضاءات عامة منظمة للمناقشات التي تقترح حل المشاكل الناشئة، المتعلقة بمواضيع المصلحة العامة والمجتمع المدني يتكون عموما من منظمات وجمعيات وحركات غير حكومية وغير اقتصادية ذات قاعدة تطوعية، تتلقى صدى المشاكل والانشغالات الاجتماعية وتعمل إلى تمريرها إلى الفضاء العام بتركيبة المجتمع في العالم المعيش.[5]

المطلب الرابع: الأبعاد السياسية للفضاء العمومي

[1] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، https://www.democratsudan.com، شوهد بتاريخ 01-04-2024، 10:10

[2] نفس الرابط، شوهد بتاريخ 2024/04/01.

[3] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية ،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 07.

[4] علاء الطاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 100.

[5] خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكالات، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر ، 2014، ص 167.

من بين أبعاد الفضاء العمومي «نجد البعد السياسي للعمومية أساسه في الواقع المعيش وفي واقع الحياة اليومية للأفراد وفي متطلباتهم وشروطهم التي تستوجب حضور الديمقراطية مطلبا ضروريا لعقلنة الفعل السياسي»[1] فالبعد السياسي يتجسد في إمكانية تأسيس ديمقراطية تشاورية تقوم على مبدأ النقاش المتبادل بين الأعضاء، وبحكم النظام السياسي الحديث في حاجة إلى ولاء الجماهير فهو يبحث بالضرورة عن أساليب متعددة لإضفاء المشروعية على مؤسسات، وهذه المشروعية يتم تداولها داخل قنوات المجال العام بكل ما تقتضيه من صراع ولكن المهم بالنسبة لهابرماس هو الاعتراف بالجميع داخل المجال العمومي ذي الطبيعة السجالية[2] ويتمثل في كونه أيضًا مجالاً لتحقيق التضامن بين المواطنين في دولة الحق والديمقراطية.

الوظيفة السياسية للمجال العمومي تتوخى سيطرة المجتمع المدني عبر قوة التجربة المختصة، لقد ظل يؤكد على أن التفاهم داخل سياق عقلاني بضبط العلاقة بين المعرفة والسلطة وبين المعرفة شرط حاسم لخلق اجتماع حقيقي، يستطيع الفرد من خلاله المناقشة والخروج من ذلك الاستعمار الداخلي الذي فرضته وسائل الاتصال الحديثة وعاملا المال والسلطة في ضبط توازن النظام، لأن واقع السلطة أو السلطة كواقع لا توجد حقيقة إلا بواسطة إجماع يكتسب اعتمادا على تواصل بدون ضغوط، ومؤسس لتداخل بين الذوات والمواطنين ومن ثم تغدو المؤسسات السياسية تجسيدا لهذا الإجماع (...) إذ لا وجود لسلطة حقيقية بدون اتفاق، وتفاعل حر وإرادة مستقلة للفعل والعمل في ضوء نموذج معياري في حين أنه في الوقت الذي تبرر فيه إرادة استخدام الأفراد، والضغط أو خلخلة التواصل وإذلال الرأي العام وتشويه الإجماع من أجل أهداف خاصة يسود منطق السيطرة والقوة وتنسحب الممارسة السياسية الحقيقية.[3] « فدور الفضاء العمومي والمجتمع المدني يتمثل في ترجمة المصطلحات السياسية للافصليات والاحتياجات المتعددة إنه يتعلق الأمر مع أكبر قدر ممكن من المواطنين في الإجراء التشاوري»[4] ولممارسة الديمقراطية التشاورية يشترط تفعيل عملية التواصل بين الذوات،

---

[1] هناء علالي، مصطفى كيحل، الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 50، جامعة باجي مختار عنابة، الجزائر، جوان 2017، ص 193.

[2] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، 101.

[3] المرجع نفسه، ص 177.

[3] بن ناصر الحاجة، الدولة الكونية واشكالية القيم المعاصرة يورغن هابرماس نموذجا، مرجع سابق، ص 162.

وممارسة اتصالية بين العام والخاص أي بين الحاكم والمحكومين بين السلطة والشعب وهذا ما يتطلب وعي سياسي للممارسة الديمقراطية والفضاء العمومي وسيط بين المجتمع المدني والدولة.

المبحث الثاني :هابرماس وتشكيل الديمقراطية التشاورية كنموذج بديل

ساهم تواجد يورغن هابرماس بالولايات المتحدة الأمريكية إضافة إلى التحولات التي عرفها الديمقراطية في أوربا دافعًا قويًا للتطور الفكري لهابرماس إضافة إلى إسهامات العديد من الكتابات الفلسفية حول المجال السياسي، كما شكّل اهتمامه بالمنعطف التداولي والمعبر عنه في مؤلفه "نظرية الفعل التواصلي" النواة الحقيقية لنظريته السياسية، ويمكن القول أن نظرية الفعل التواصلي تعد المنعطف الجوهري وهمزة وصل للسياسة التشاورية الهابرماسية المعبر عنها في كتابه "**الحق والديمقراطية**" بين الواقع والمعايير في كتابه الاندماج الجمهوري عرض النقاش الحاد بين التصورين اللّيبرالي والجمهوري وقدم بديلا ثالثا يتماشى والمجتمعات العابرة للأوطان وهو الديمقراطية التداولية كنظام جديد يجد مركزيته الأساسية في دولة الحق الديمقراطية فما المقصود إذن بالديمقراطية التداولية؟ وما هي نقاط الاختلاف والاتفاق بينها وبين التصورين اللّيبرالي والجمهوري؟ وهل بإمكاننا تأسيس مبادئ ومعايير ترتكز عليها دولة الحق والديمقراطية وتعتمدها كنظام ناجح؟ وإلى أي مدى ستساهم في تحقيق جماعة سياسية معقلنة؟ وهل يمكن اعتبار الديمقراطية التشاورية كنظام بديل وحل عملي لتجاوز الصراع في العالم المعاصر؟

المطلب الأول: الشرعية والدولة الحديثة

من بين المسائل المهمة التي تطرق إليها هابرماس نجد ما يتعلق بمسألة المشروعية في الدولة الحديثة تعني «المشروعية إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة المتاحة لنظام سياسي يريد أن يتم الاعتراف به كنظام صائب وصحيح، فالنظام الشرعي فقط هو من يستحق هذا الاعتراف إذن المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به»[1] وهذا يعنى أن مسألة المشروعية إنما تتعلق بالأنظمة السياسية التي يكون بإمكانها أن تضمن لنفسها

[1] يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 2002، ص 185.

ثقة الناس على المدى البعيد بمعنى طاعة أفراد المجتمع وذلك استنادا إلى أشكال معينة من المشروعية، فهي ذلك الاعتراف الذي يحصل عليه نظام سياسي معين وترجع «ضرورة المشروعية إلى ضمانة الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع محدّدة بواسطة معايير، وتتمثل وظيفة أشكال الشرعنة في الاستجابة لهذه الضرورة أي في أن تبيّن كيف ولماذا باستطاعة مؤسسات قائمة أن تركز السلطة السياسية بحيث تصوغ القيم المكونة للهوية الاجتماعية الواقع فعليًا» [1]

يعتقد هابرماس أن أزمة المشروعية السياسية في الدولة الحديثة تظهر بسبب الأزمات الاقتصادية والاجتماعية بحيث تبدأ بالأزمة الاقتصادية الناتجة عن الصراع بين العمل ورأس المال الذي يؤدي حينما تتدخل الدولة باعتبارها مطالبة في برامجها بالمحافظة في الحدود المقبولة على النتائج المسببة للاضطراب التي تصاحب الاقتصاد، غير أنها بمحاولتها للقضاء عليه سيؤدي ذلك إلى أزمة أخرى هي أزمة العقلانية التي تقضي بدورها إلى أزمة المشروعية، فعدم قدرة الدولة على حل هذا الصراع وعجزها عن التوفيق بين المصالح المتضاربة والمتباينة بين المواطنين يؤدي إلى فقدان الدولة لمشروعيتها إذ تصبح لا مبرر لوجودها.[2]

إذن فالسبب الرئيسي لمعاناة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من أزمة المشروعية يعود إلى نتائج الأزمة الاقتصادية أي مجالات أخرى (اجتماعية، ثقافية، سياسية) لتظهر على شكل جديد فيما يسمى بأزمة الدافعية بمعنى« إضعاف دافعية الناس للمشاركة مشاركة فعالة في النظام على وجه من الوجوه (...) فتنامي قوة الدولة البيروقراطية يضعف إمكانية المشاركة المثمرة في عملية اتخاذ القرار عبر المؤسسات الديمقراطية كالأحزاب السياسية، الانتخابات...».[3] « تظهر أزمة العقلانية على مستوى التكامل الاجتماعي بوصفها أزمة للشرعية ذلك أنه إذا لم تتمكن الدولة من إيجاد السبل الكفيلة للتوفيق بين المصالح المتضاربة لمواطنيها الذين تحكمهم فإنها عندئذ سوف تفقد شرعيتها في أعينهم لأنها فشلت في مهمتها الأساسية»[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 190.

[2] بانوج نادية، الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس، (رسالة ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، 2015/2014، ص 100.

[3] المرجع نفسه، ص 100.

[4] أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، دط، الكويت، 1999، ص 316.

هذا ما دفع هابرماس لمعالجة هذه الأزمات فبدأ من المجتمع باعتباره مانحا للمشروعية عبر النقاشات والفضاءات العمومية وعبر مناقشة مسوغات صلاحية النظام ومدى شرعيته «من خلال وجود اتفاق محكوم بإتباع قواعد وقوانين من منطلق أنها الضوابط التي اتفقنا عليها في ظروف نموذجية مع توفر كل المعارف التي نريدها وجميع الفرص التي نبتغيها مثلا لمناقشة متطلبات الآخرين، هذه فكرة مفيدة لأنها توفر أساسا لتجربة فكرية تخترق كيفية قيام الناس بتفسير حاجاتهم، ونوعية القواعد والقوانين التي يرونها مبررة».[1]

ومن ثم فإن النقاش الخطابي هو السبيل الوحيد لتحصيل المشروعية ونيل رضا المواطنين وتجنب سخطهم لذلك يجب أن يتوجه هذا الخطاب إلى النظم، والبنى السياسية بغرض تحقيق متطلباتهم وإيجاد الحلول لأية أزمة محتملة وذلك بما يتوافق مع إرادتهم فهذا فقط ما يؤدي للاعتراف بالنظام.

مما سبق تتبين الحاجة إلى معرفة أسس النظام السياسي المعاصر بغرض الوقوف عند التأسيس الهابرماسي لملامحه وشرعيته، ولذلك يقتضى الأمر أن نتعرض لأساسي الشرعنة له وهما القانون ونظرية الحق اللذان يشكلان صورة من صور هذا النظام السياسي (الديمقراطية) ومعيارًا لتحصيل شرعيته.

المطلب الثاني: دولة القانون والحق الديمقراطية.

أ- القانون

إن النظام السياسي يسعى إلى تحقيق القانون وهذا الأخير يحاول أن يمارس وظيفته داخل المجتمع، فهابرماس يحاول أن يحقق مجتمع ديمقراطي يحافظ على الممارسة القانونية وكذلك على الحريات الفردية، حيث نجد أن المشاركون في النقاش يعتمدون على القوانين فالقانون حسب هابرماس «لا يتطلب فقط قبولا ولا يتطلب ممن يتوجه إليهم اعتراف واقعيا فقط بل يتطلب أن يستحق الاعتراف به لهذا تدخل في نطاق إضفاء الشرعية على نظام رسمي يأخذ شكلاً قانونيًا سجل التركيبات والبراهين العامة التي تفي بتطلب القانون جدارة الاعتراف به».[2]إن القانون هو الوسيلة التي تساعد المجتمعات الحديثة على تحقيق الاندماج الاجتماعي

[1] ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ج2، تر: فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، ط1، بيروت، 2006 ، ص 566.

[2] أبو النور حمدي أبو النور، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 230.

الواقع على التواصل والخطاب الأخلاقي، فالقانون هو الذي يساعد على خلق نوع من الإدماج الاجتماعي فالقوانين التي تضعها الدولة تحقق نوع من الحرية داخل المجتمع.

يبيّن هابرماس أن القانون بصفته نسقًا قادرا على التأثير في بنيات التواصل داخل العالم المعاش ويؤكد على العلاقات الاجتماعية داخل المجتمعات الحديثة وهذا ما جعله يميّز بين نوعين من القانون بصفته وسيطا بين المؤسسات والأفراد، والقانون بصفته نسقًا يعطى الشرعية الأخلاقية في المؤسسات.

يؤكد هابرماس أنه بواسطة دولة القانون هذه استطاعت أن تخلق البنية القاعدية كجهاز إداري منظم وأن توفر الضمانات الضرورية للفضاء غير المنتمي للدولة وكذا النشاط الفردي والجماعي، والأهم من ذلك بالنسبة له هو أنها مهدت الطريق من خلال التجانس الثقافي الذي أحدثته.[1] ومعنى هذا أن القانون يضمن حقوق الأفراد فهو ضروري داخل المجتمع لأنه هو الذي يسير شؤون الأفراد وكذلك يحافظ على حقوقهم داخل مجتمعاتهم، إذن تحقيق شرعية الدولة يؤدي بصورة فعالة إلى احترام القوانين وسيادة الدولة، ورقابتها من سمات الدولة القانونية تؤدي إلى تحقيق العدالة وكذلك ضمان حقوق وحريات المواطنين.

ب- الحق

إن قصور الأخلاق عن تحقيق اندماج اجتماعي في المجتمعات المعقدة هو ما دفع هابرماس إلى التفكير في دولة الحق الديمقراطية بهدف حماية حقوق الأفراد، فدولة الحق الديمقراطية هي الدولة التي يتم بموجبها تحقيق الاندماج عبر وسيط القانون لا الأخلاق «دولة الحق هي النقيض الطبيعي للدولة البوليسية وهي بهذا المعنى دولة محدودة بحدود الحق والقانون فلا تحكم سوى به في سبيل حماية وصون الحقوق الفردية والحريات العامة».[2]

ويصنف هابرماس الحقوق التي أقسام ثلاثة هي:

الحقوق يقصد بها الحقوق الطبيعية، وكذلك الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، فنجد أن الحقوق الطبيعية قد أنتجها الفكر الليبرالي، أما الحقوق الاجتماعية فقد وضعها الفكر

[1] عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة-الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، الجزائر، ص 59.

[2] معزوز عبد العالي، دولة الحق ونظرية المناقشة -قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق: محمد المصباعي، سلسلة ندوات، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 2003، ص ص103-109.

الاشتراكي، حيث تندرج هذه الحقوق بقوانين دولية ووطنية اعتمدت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. [1]

أكد هابرماس على إخضاع الحق إلى إجراء الحجاج أي الفهم المتبادل بين المواطنين مما يسمح بوضع قوانين وكذا الاعتراف بحقوقهم، وتتمثل هذه الحقوق فيما يلي:

- الحقوق الأساسية تتمثل في الحريات الذاتية بين الناس.
- الحقوق الأساسية للانتماء أو العضوية.
- الحقوق الأساسية في الحماية القانونية للأفراد[2].

يتضح مما سبق أن هابرماس يؤكد أن الحجاج أساسي في عملية الفهم المتبادل بين الناس هذا من خلال ضمان الحقوق بواسطة القانون، مما يؤدي إلى الاعتراف الكامل بحقوق متجهة نحو الأفراد وفق المنظور التواصلي للحق فقد جعل من نظريته في النقاش العمومي القاعدة للديمقراطية ولنظرية الحق التي تستطيع ضمان انتقال المبادئ والمعايير إلى الفعالية الجماعية، ولذلك يضفي مبدأ المناقشة الصورة القانونية كمبدأ ديمقراطي فمن الضروري إذن أن تضمن الحقوق السياسية محل البحث ومشاركة الكل في مسارات الدولة فالإجراء الديمقراطي له وظيفة تأسيس شرعية الحق لكن ضمن الفضاء العمومي السياسي، مثل الهيئات البرلمانية فإن ميزة النقاش لتشكيل الرأي والإرادة لها معنى تطبيقي .

فنظرية الحق المؤسسة على الديمقراطية لا تقترح تجاوز لأخلاقيات التواصل، فهذا الأخير هو العمل الاجتماعي الذي يجعل من الممكن وجود نموذج ديمقراطي تشاوري «فالذوات الذين يحكمون ويتصرفون أخلاقيًا يعترفون بعضهم لبعض بمسؤولية كاملة وشاملة، إنهم ينسبون بعضهم لبعض القدرة على عيش حياة مستقلة ويأمل الواحد منهم للآخر بتكافل وباحترام متساوي» [3].

إذن الديمقراطية لا تكون قوية إلاّ عندما تخضع للسلطة السياسية لإحترام الحقوق التي يحددها الزمن، فالحقوق المدنية ثم الاجتماعية ثم الثقافية لقوله « يجب على المواطنين أن

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 303.

[2] خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكالات، مرجع سابق، ص 154.

[3] يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتّورة، ، المكتبة الشرقية، ط1، بيروت، لبنان، 2006، ص 100.

يعوا حقهم في التواصل والمشاركة ويمارسونه بنشاط، وبالضبط بطريقة لا تركّز على مصالحهم الشخصية بل على مصالح الجماعة»[1]

المطلب الثالث: الديمقراطية التداولية كتجاوز للتصورين الليبيرالي والجمهوري

من التعبيرات الحديثة في الفكر الديمقراطي مفهوم الديمقراطية التشاورية ويقصد بها إحياء تقاليد المناقشة والتفكير التأملي بين أعداد كبيرة من المواطنين حول القضايا العامة حتى يتم التعرف على رأيهم فيها، وعرض ما يتم التوصل إليه من آراء على المشرعين وأصحاب القرار،[2] وبعبارة أخرى تشير الديمقراطية التشاورية إلى مفهوم الحكومة الديمقراطية التي تضمن مكانا مركزيا ومحوريا للمناقشة المنطقية الاستدلالية المؤدية بالحجج والأدلة المحققة في الحياة السياسية.[3]

ربط هابرماس الديمقراطية بنظرية المناقشة والحوار«إذن التواصل هو المعيار الأساس لتأسيس ديمقراطي حديث لأن العقلانية التي ينشدها يجب أن تقوم على نسق ديمقراطي لا يقصي أحدا».[4] لتتحقق مبادئ الحرية والمساواة، حيث يتمكن كل فرد من المشاركة بدون خوف او اكراه وهذا يتحقق بفضل النقاش.

« ويعرف هابرماس الديمقراطية على أنها نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة».[5]ومعنى هذا أن القرارات السياسية يجب أن تمر عبر نقاش عام وحر، يشارك فيه جميع المواطنين وذلك بهدف التوصل إلى إجماع واتفاق، فالحوار التداولي أساس للشرعية، وهذا من خلال المناقشة والتفاهم من طرف الجميع إذ اعتبرت نظريته هذه من أبرز نظريات التواصل المعاصرة إن لم تكن الأقوى في بلورة مشروع نظام سياسي ديمقراطي يقوم على إرادة الجميع من دون تفريط بحق الفرد فيه، والهدف الاسمي للديمقراطية التشاورية

[1] يورغن هابرماس، جدلية العلمنة والعقل والدين، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2013، ص 50.

[2] عبير سهام مهدي، الأسس والمنطلقات الفكرية الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد48، أفريل 2021، ص 20.

[3] محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس قبل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، سلسلة منشورات دفاتر سياسية، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، المغرب، 2008، ص 190.

[4] آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 1997، ص 413.

[5] عبد الوهاب الكيالي وآخرون، الموسوعة السياسية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1994، ص751.

ليس« هو الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة وإنما هو الدفاع من المصالح العامة فكل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقا من وجهة نظرة الخاصة وذلك لإقناع المواطنين برأيه وذلك الاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية».[1]

ومعنى هذا أن الديمقراطية عنده هي تعبير عن المصالح العامة للمجتمع ككل، وعلى هذا الأساس فكل مواطن مطالب بالدفاع في ظل فضاء عمومي ديمقراطي على هاته المصالح وإقناع الآخر بتبني رأيه اعتمادا على منطق التشاور والحوار، فهذه الديمقراطية تقوم على سماع مختلف الآراء ومناقشتها مع الجهات المختصة، وهي تستند على أخلاق الحوار والمناقشة بين المتحاورين العقلانيين الهادفين إلى تحقيق التوافق حول الشؤون العامة التي تقدم لها إجراءات الالتزام بقيم كونية قائمة على أربعة معايير للصلاحية:[2]

1. معقولية التخاطب وفق جمل مركبة تركيبا صحيحا ومحترمة كقواعد اللغة المستعملة والمستوفية لشروطها.
2. حقيقة الوصف للوقائع الموجودة حقا والتي لا تكون من نسيج الخيال بل تكون من الواقع المعاش.
3. الصدق في تقديم أحكام دقيقة ومشروعة.
4. مصداقية التعبير عن نوايا خالصة بعيدة عن الكذب والخداع وحسب هابرماس أن هذه المعايير يجب أن يلتزم بها كل الفاعلين في المجال السياسي ويعملون على تطبيقها داخل النقاشات السياسية.

بمعنى أن الديمقراطية توفر هذه المقومات الجوهرية، التكوين المجمعي للإدارة، التنسيق، المؤسساتي المضمون من قبل الدولة التطبيق في ومن طرف المجتمع المدني، التصحيح الذاتي المستمر للمعايير بواسطة الممارسات الاجتماعية.[3] وهنا يحاول هابرماس تفعيل فعل التحرر حيث يمكن للأفراد تحديد مصيرهم وهذا حق لهم بمعنى محاولة تجاوز كل معوقات وعقبات التي تقف عائقا في القول بالديمقراطية، وتجسيدها في أعين المواطنين الذين يساهمون

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، منشورات إبن النديم، ط1، الجزائر، 2012، ص 195-196.

[2] شريقي أنيسة، أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية يورغن هابرماس نموذجا، مرجع سابق، ص 95-96.

[3] ستيفان هابر، هابرماس وسوسيولوجيا، ترجمة: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012، ص 127.

في بلورتها وبناءها من أجل ضمان حريتهم وحقوقهم الشخصية في حدود ما يسمح به القانون وهذا حق لهم في وجود دولة ديمقراطية، كما أن لهم حقوق فإن عليهم واجبات أيضا بمعنى أن يكونوا على وعي تام بحقهم في التواصل والمشاركة بكل نشاطات لا يجب أن تكون مرتبطة بالضرورة بمصالحهم الشخصية وفقط بل تشمل الجماعة وهذه المشاركة ليس بالضرورة أن تكون مقرة من طرف القانون أي إلزامية، بل تكون مرتبطة بمدى وعي الأفراد والجماعات بهذا فضلا على أن المساهمة والمشاركة في الانتخابات تعد ركيزة هامة في دولة الحق الديمقراطية يقول هابرماس« لا توفر الدولة الدستورية الديمقراطية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها بل تجدهم من طريق التواصل للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهم الكل».[1]

إذن فالديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلي ونجد أن هابرماس يكشف عن العلاقة التي تربط الديمقراطية بأخلاقيات المناقشة بقوله «أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من لدى الجميع هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية».[2]

يميز هابرماس في الفصل الرابع من كتاب الاندماج الجمهوري 1998م بين ثلاثة نماذج للديمقراطية وهي الديمقراطية اللّيبرالية، الديمقراطية الجمهورية والديمقراطية التشاورية، فاعتبر هابرماس أن تكون الديمقراطية التشاورية بديلا للديمقراطيين الليبرالية والجمهورية كنظامين متضادين في المبادئ والتوجهات فالمقصود بالديمقراطية الجمهورية والليبرالية أولاً؟

1. <u>النموذج اللّيبرالي:</u>

الليبرالية تعرف على أنها نظام سياسي ظهر نتيجة ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي وتقوم أساسًا على إرادة ومطالب الشعب والهدف من وجود الدولة هو خدمة الشعب وما عليه إلا الخضوع إلى قوانينها فالسلطة الوحيدة هي سلطة القانون، لا غير فالجميع يخضع له وهي « تضمن لجميع الأفراد التمتع بالحرية والتحرر من أي رقابة ما عدا رقابة القانون باعتباره مؤسسة وضعت للتعبير عن حقوق الأفراد الطبيعية فلا تناقض بين الحرية والقانون فالليبرالية

[1] يورغن هابرماس، جدلية العلمنة والعقل والدين، مصدر سابق، ص50

[2] يورغن هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص، 100.

نقلت مفهوم حرية المستهلك من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة»[1] وعليه نجد النموذج الليبرالي الذي تكلم عنه يعنى كل الناس سواسية أمام القانون الذي هو حامي الفرد والحاكم على تصرفاته اليومية عبر احترام الرأي والرأي الآخر مع احترام جميع حقوق الأفراد دون تمييز عرقي أو عقائدي.[2]

2. النموذج الجمهوري

في هذا النموذج يرى أنه يقوم بتكوين الرأي العام والإرادة على مراحل داخل العمومي الذي يعقد على المناقشة والعمومية التي تتم داخل البرلمان، وهي نسبة مستقلة هدفها التفاهم والدولة هنا تتشكل بصيرورة التنشئة الاجتماعية في كليتها.[3]

إذن هذا النموذج ينطلق من النظر إلى الدولة بصفتها مجموعة أخلاقية مندمجة عضويا[4] لأنه يركز على مجمل الصيرورة الاجتماعية وهنا تعتبر السياسة انعكاس للحياة الروحية الأخلاقية المشتركة.

لذا يؤكد أن نجاح السياسة النقاشية «لا يتوقف على وجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل الجماعي وإنما على وضع الشروط المؤسسية الملائمة التواصل من خلال الجمع بين الصيغ النقاشية المؤسسية والأفراد العمومية إذ هي تراهن على المستوى التذواتي القائم على التقاء الذوات»[5].

3. النموذج التداولي

بين هذين النموذجين(الليبرالي والجمهوري) تأتي نظرية هابرماس في الديمقراطية التداولية كطريق ثالث لمعقولية العملية السياسية وتقتضى تفادي أخطاء النموذجين السابقين الليبرالي والجمهوري، فالسياسة التشاورية تقوم على الربط بين السلطة والجماعة في ظل عالم معقلن وهو الفضاء العمومي «حيث اعتبر أن تناول الظاهرة الديمقراطية لا يمكن أن يتم إلا في إطار نظرية تواصلية للعقلنة الاجتماعية والثقافية فضمن هذه النظرية تحدد ثقافة ديمقراطية

---

[1] هلال علي الدين، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، لبنان، 1987، ص 38.

[2] شريقي أنيسة، أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية يورغن هابرماس نموذجا، مرجع سابق، ص 97.

[3] المرجع نفسه، ص 97.

[4] علي عبود المحمدواي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 202-203.

[5] المرجع نفسه، ص 311.

مشتركة تيسر التعددية والمشاركة والاستقلالية واحترام القواعد واتخاذ القرار داخل مختلف مجالات المجتمع المدني أي الفضاء العمومي»[1]

فالديمقراطية التداولية تقوم على سماع مختلف الآراء والاجتهادات ومناقشتها مع الجهات المختصة قبل أن تطرح تلك الخيارات للتصويت أي قبل أن يتخذ منها القرار الحكومي، ومعنى هذا أن هابرماس يعمل على تفعيل الحوار في المسار السياسي الديمقراطي ومنه تكثيف الفعل التواصلي في الفضاء العمومي وعليه « تشييد النموذج التداولي واعتبر أن من أهم الشروط الأساسية لاستمرارية الديمقراطية هو التجانس الحضاري من حيث تكوين الإرادة وتكوين الرأي العام المبني على التفاهم والحوار الحر»[2] وعليه فإن ما يميّز الدولة الاجتماعية المعاصرة هو خلو المجال السياسي من الفاعلية النقدية ومن المشاركة الجماهيرية الواسعة الأمر الذي جعل هابرماس يركز على التواصل داخل الفضاء العمومي لأن «الديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلي».[3]

والخطأ الذي نجده في النموذجين السابقين هو أن الديمقراطية اللّيبرالية تمجد الفرد على حساب الجماعة، والديمقراطية الجمهورية التي تمجد الجماعة على حساب الفرد فهابرماس يعتقد أن الفرد والجماعة لا يمكن مقابلتهما كضدين وإنما يجب النظر إليها على أساس أنهما ثنائية في التركيبة الديمقراطية حيث أخذ بالإيجابيات لكلا الديمقراطيين، الحرية والمساواة «يكمن امتياز الديمقراطية التداولية في قدرتها على تحقيق المطالب المعيارية الفردانية للمذهب الليبرالي وكذا المعيارية الجماعية للمذهب الجمهوري[4]»

إن هدف هابرماس هو تحقيق ديمقراطية تداولية من شأنها أن تخلق علاقة تشاورية تعيد الاعتبار للفرد والجماعة « النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية ويمكنهم من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية». [5]ومن

[1] الخطابي عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الاختلاف، ط1،الجزائر، 2009، ص 71.

[2] محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، مرجع سابق، ص 90.

[3] يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج ثامر، دار النهار، دط، بيروت، 2002، ص 175.

[4] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة –الامة عند هابرماس، مرجع سابق، ص 151.

[5] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 78.

كل ما سبق ذكره نجد أن هابرماس يحدد ثلاثة مفاهيم أساسية تحدد رأيه ونظريته للديمقراطية وهي:

- العقلانية: وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة.
- السلطة: توجد بداخل الإدارة وتعبّر عن طبيعتها لارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي وعملها لا يتوقف على المراقبة.
- الرأي العام: بفضل الإجراءات العمومية بتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية فهي تعني المشاركة في التوجيه.[1]

يشترط وجود العقلانية لتجاوز آثار اللاعقلانية لأنها تنقض السلطة السياسية لتقيم نظام تواصلي أما السلطة يجب أن تكون في خدمة الرأي العام لأن الميدان العام هو المنفعة العامة فالدستور الذي يتحدث عنه هابرماس هو الذي يشكل الاندماج الاجتماعي والتفاعل والحوار فمن هنا تتطور الدولة لوجود مجتمع مدني قائم على مبدأ التواصل.

« الحفاظ على نظام ديمقراطي غير ممكن إلاّ إذا أعملته فئات اجتماعية لديها مصلحة وعبر مجتمع مدني منظم بما فيه الكفاية وديناميكي لإدماج مبدأ التكوين التداولي للإرادة الجمعية حسب القواعد الثابتة»[2] يتضح أن هابرماس أراد خلق نظام ديمقراطي وتحقيق الحرية للأفراد وضمان حقوقهم داخل المجتمع فالديمقراطية لا تعبّر عن إرادة شخص فقط بل عن إرادة جماعية.

ويرى أن الديمقراطية في حاجة الى الفلسفة كفاعل مؤثر في الفضاء العمومي، فهدف الديمقراطية والفلسفة واحد مشترك وهو حرية التعبير عن الرأي والفكر وحرية ممارسة الحقوق والدفاع عنها إضافة إلى النقد، فإذا كانت الديمقراطية تمنح حق المعارضة للمواطنين فإن الفلسفة تمنح حق النقد لكل مشغل بها.[3]

المطلب الرابع: مبادئ وسمات الديمقراطية التشاورية.

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، الاخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 90.

[2] ستيفيان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا ، مرجع سابق، ص 141.

[3] بن ناصر الحاجة، الدولة الكونية واشكالية القيم المعاصرة، مرجع سابق، ص 166.

اولا : مبادئ الديمقراطية التشاورية : يمكن تحديد المبادئ العامة التي تقوم عليها الديمقراطية التشاورية وفقالمنذور هابرماس بما يلي:

1.سيادة الشعب حيث تكون كل سلطة سياسية منبثقة من السلطة التواصلية للمواطنين لما كان هدف الدولة الدستورية هو تقديم اسباب الحرية الفردية، والجماعية فإن الهدف الاول هو سيادة الشعب التي تستلزم أن تكون كل سلطة سياسية منبثقة من السلطة التواصلية للمواطنين، ويجب أن تكون هذه الاخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية توفر شروطا خاصة للحوار والتواصل .

2. يتعهد البرلمان بتشريع القوانين وانجازها، ويتطلب ذلك تحريك الحكومة وتوجيهها « مادام القليل من المواطنين يمكن أن يشاركو في هذا النقاش المطلوب، فإن الحاجة إلى التمثيل البرلماني والتنظيمات الداخلية للنقاشات، وصناعة القرار تعكس بشكل دقيق الجهود لخلق شروط ملائمة للنقاش مبنية على غلبة أفضل الحجج»[1]

3. مبدأ حكم القانون والفصل بين السلطات حيث لابد للحكومة الإذعان للقوانين وتنفيذها.

4. بناء مجتمع مدني حر تتوحد فيه الحرية والتعددية وترتبط بمستقبل، سياسي حرويشكل ميدانا شعبيا غير رسمي يسيطر على مؤسسات الدولة[2]

ثانيا: سمات الديمقراطية التشاورية: من بين السمات الأساسية للديمقراطية التشاورية .

1. هي عبارة عن تجمع مستقل وهو متطور باستمرار،كما يتوقع إستمراريته على المدى المستقبلي.

2. تقوم على مبدأ الحوار وفيها يشارك أعضاء تجمع ويعرفون أنهم مشاركين، في وجهة النظر الملائمة لما تضعه الجماعة من معايير يتم التوصل إليها عن طريق الحوار الذي يعتبر أساس الشرعية.

3. تعتبر هذه الديمقراطية تجمع عددي ولأعضائه قناعاتهم،ومثلهم المرتبطة بسلوكهم في الحياة اليومية.

[1] علي عبود المحمداوي، الاشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص327

[2] خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكاليات، مرجع سابق، ص156.

4. ان إجراءات النقاش والتداول هي مصدر الشرعية بالنسبة لاعضاء التجمع الديمقراطي، مما يفترض وجود مصطلحات تجمعهم .
5. الإعتراف المتبادل بين الأعضاء لما يملكه كل واحد من قدرات، في الحوار أي تلك القدرات المطلوبة لحوار عام بين العقول [1]

المبحث الثالث: أسئلة الراهن السياسي في مفهومي الدولة والأمة

شهد العالم تحولات اقتصادية وسياسية ظهرت في الانتشار الواسع للتقنية، والإنتاج الرأسمالي الضخم وتطور وسائل الاتصال، وزيادة التبادلات الاقتصادية والثقافية بين مختلف القارات، والسرعة المتنامية في التنقلات التي عرفتها الشعوب ومثل هذه التحولات كان لها أثر على شكل الدولة–الأمة، ثم على الشعور الوطني خاصة بعد انتشار ظاهرة العولمة، مما يستوجب التفكير في آفاق شرعنة جديدة تتجاوز الاطار الوطني الى بعد الوطني، وفتح المجال لتبني رؤية جديدة لا تتمثل في التصور التقليدي للدولة–الأمة بل تقوم على تصور جديد لمستقبل الدولة–الأمة في ظل التطورات التي يشهدها العالم، فكيف ينظر هابرماس إلى الدولة–الأمة وإلى مستقبلها في ظل التطورات الحالية التي يعيشها العالم؟ وكيف تؤثر العولمة على هذا البناء السياسي؟ وما هي الحلول التي يقدمها هابرماس للحد من الأخطار التي تهدد الحياة الاجتماعية للأفراد؟ وإلى أي مدى يوفر مشروع هابرماس الكوسموبوليتي الكوني اطار عمل نظريا للتعامل مع التحديات العالمية المعقدة والتوترات الثقافية؟

المطلب الأول: من الدولة الامة(الدولة الوطنية) إلى الدولة مابعد الوطنية .

ان مفهوم الدولة لم يأخذ مدلوله إلا في عصر النهضة عند "ميكيافيلي" ليميز بين انواع الحكومات والمماليك، وقد استعمله العديد من المفكرين السياسيين في فرنسا في القرن السادس عشر ولم يصبح لفظ الدولة متداولا فعليا إلا في القرن الثامن عشر، وبذلك فالدولة ظاهرة حديثة لم تكن موجودة في الفترات التاريخية السياسية السابقة، ويمكن أن نلخص المسار الطويل الذي مرت به الدولة –الامة وفق منظور هابرماس في مايلي :

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص330.

إن مفهوم الدولة الأمة يجد أساسه المفهومي في العلاقة بين أشكال الاجتماع البشري هما الدولة باعتبارها بناء سياسي قانوني والأمة من حيث هي شعور بالانتماء العرقي والثقافي إلى جماعة ذات أصل مشترك[1].

إن الدولة حسب هابرماس هي التي كانت سابقة في هذه العلاقة وكانت وراء تعزيز هذا الشكل من الانتماء الوجداني بين أفراد شعوبها، وذلك عن طريق إجراءات إدارية ورمزية إنه لم يكن بإمكان الدولة– الأمة كتنظيم سياسي فعال، أن تستمر في الوجود أمام التحديات العديدة التي واجهتها لولا التحولات التي طبعت مسارها في القرون التي تلت ارتباط الدولة بالأمة والتي تعتبر بمعنى إعادة نظر تصحيحية لنمط التنظيم السياسي الاقتصادي والاجتماعي الذي كانت تعتمده في كل فترة.

فقد عرفت أولا إنتقالاً نحو دولة القانون أي أنها تحولت من تنين أو لويثان لا يعترف إلا بقوانينه الخاصة إلى طرف من بين أطراف متعددة في ممارسة السلطة التنظيمية، غير أن هذا الانتقال الأول لم يكن ليُضفي وحده صفة الشرعية ومنه الاستمرارية **للدولة–الأمة** لولا تبنيها للنظام الديمقراطي الذي يضمن الحقوق السياسية لكل فاعل سياسي، وإذ كانت هذه الحقوق السياسية أساسية إلا أنها لم تكن كافية وحدها أيضًا لتحقيق صفة المواطنة على أعضاء الجماعة السياسية ذلك أنها إذا كانت تساوي بين هؤلاء الأعضاء قانونيا فإنها لا تضمن لهم عدالة اجتماعية تعزّز من خلالها الرباط الاجتماعي هذا الأخير الذي عملت دولة الرعاية التي هي الشكل المعاصر للدولة–الأمة على تحقيقه على أرض الواقع. [2]

« ومع مطلع القرن التاسع عشر تم اعتماد ما يسمى بدولة القانون وذلك بإخضاع أجهزة الدولة للدستور والقانون إنها الدولة التي تخضع هي ذاتها وفي علاقاتها مع رعاياها للنظام القانوني الصادر عنها، ما جعل المواطنون يتمتعون بحرية أوسع»[3] ويعتبر هابرماس أن مبدأ السيادة الشعبية شرطا أساسيا لشرعية القانون في الديمقراطية فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لهم إمكانات المشاركة المتساوية، وهو المسعى الذي وجد ظالته في إطار ما يسمى بالدولة الاجتماعية التي تعتبر الشكل الجديد لتطبيق وتنظيم الحقوق الاجتماعية بحيث

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة –الامة عند هابرماس، مرجع سابق، ص74.

[2] المرجع نفسه، ص 74.

[3] شراد فوزية، اللّغة عند هابرماس، مرجع سابق، ص 360.

أن« مهمة الدولة الاجتماعية التي تتمثل في ضمان شروط حياة اجتماعية تسمح للجميع ضمن شروط تكافؤ الفرص من التمتع بالحقوق المدنية الموزعة بالتساوي». [1]

وبقدر ما كانت هذه التحولات مكلفة وممتدة في الزمان بقدر ما منحت مصداقية ورواج لهذا الشكل السياسي الذي يضمن في نفس الوقت الحرية، المساواة، العدالة، الأمر الذي هيأ لانتشاره الواسع في جميع أرجاء العالم كنمط تنظيم مطلق.

وإذا كان بإمكاننا أن نطلق صفة العولمة على مسار انتشار نموذج الدولة– الأمة خلال الثلاثة القرون الأخيرة من فضائها الأوربي الأصلي إلى بقية أرجاء العالم، متحولا بذلك إلي الشكل السياسي الأكثر عالمية وفي نفس الوقت الأمثل لتنظيم حياة الناس في الجماعة فإنه من المفارقة أيضا الاعتراف بأن واقع التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية الحاصلة اليوم تحت ما يصطلح عليه بظاهرة العولمة هو الذي كان أيضا وراء الانحصار والانسداد الذي يعاني منه مفهوم الدولة–الأمة في الوقت الحالي، لقد غيرت العولمة بنيويا نسق الاقتصاد العالمي بحيث تقلص دور الفاعلين السياسيين في الدولة –الأمة، بعد أن كان السياسي هو موجه الاقتصادي أصبح الآن العكس مما فجر بوادر أزمة عميقة، أصابت شرعية الدولة الحديثة فلم يبقى لها سوى مهمة السهر والحفاظ على حق الملكية، كما أنّ وظائفها الإدارية أصبحت تجابه مخاطر شتى ويؤكد هابرماس أنه ليست الدولة الوطنية وحدها هي التي وصلت إلى نهايتها بل كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية السياسية [2] فهل سيؤدي هذا الانسداد الذي تعانيه الدولة الوطنية جراء ظاهرة العولمة فعلا إلى زوال هذا الشكل السياسي؟ بل والأكثر من ذلك فإن «الدولة الوطنية (...) ستضل تفرغ من محتواها وستلجأ إلى انشاء وتطوير إمكانات عمل سياسي على مستوى فوق الوطني» [3]

المطلب الثاني: انعكاسات العولمة على الدولة الوطنية

يرى«هابرماس»أن تأثير العولمة على الدولة الوطنية يكون واضحًا في السيادة والديمقراطية والهوية.

[1] Habermas Jurgen, Après L'étatnation unenourelle constellation politique, tradpar: Ramer Rochlitz, ed Fayard, paris, 2000, p 89.

[2] Habermas, L'intégration: républicaine, Essai, de théonie politique, trad: Ramer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p 116.

[3] Habermas, Apré létat nation op, cit, p89.

1-السيادة: إن الدولة-الأمة حسب هابرماس مهددة خارجيا في التعاون والتكامل العابر للأوطان كالعقوبة الاقتصادية والتدخلات الإنسانية مقابل القوة والتهديد العسكري المتبادل بين الدول، أما في مجال السيادة الداخلية تؤدي العولمة إلى فقدان تحكم الدولة-الأمة على سياستها المالية والاقتصادية وفقدان السيادة الثقافية وهذا من خلال سيطرة النموذج الأمريكي الأوحد على الدولة الوطنية وهذا ما يفرض على الدولة حسب «هابرماس» ضرورة تجاوز هذا الشكل السياسي والعمل على إرساء هيئات جديدة تكون قادرة على اتخاذ القرارات تماشيا مع هذه المشاكل الطارئة،[1] أو تأسيس تصور جديد يقوم على تفعيل عمل الدولة ولكن في إطار ما بعد الوطنية وليس الانطواء داخل الحدود الضيقة.

2- الديمقراطية: يرى هابرماس أن العولمة تنتج اختلالا في الممارس الديمقراطية، ويتجلى ذلك في عدم التزام الدولة في المشاركة في العديد من القطاعات الاقتصادية وهذا ما يؤدي إلى إضعاف القدرة التنظيمية للدولة، كما أنها تؤدي إلى ظهور عدد متزايد من المنتديات فيما وراء الإطار الوطني بحيث يتحول مسار اتخاذ القرار عن طريقه الصحيح، أي الابتعاد عن الدوائر الانتخابية وبهذا يظهر الخوف من العجز في المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار.

إن المستفيد الأول هو القطاع الخاص الذي استفاد من العولمة فيصبح قويا أمام الدولة ولهذا نلاحظ أن شكل الدولة ينزع إلى الزوال والانصهار في أشكال سياسية كبرى من نمط فدرالي أو فوق الوطني، فيظهر الارتفاع غير المسبوق للممارسات التجارية والدولية، وتخلق منظمات دولية فوق وطنية لتعويض النقص في القدرة على مراقبة التدفقات المتزايدة على حدودها، فبروز هذه الهيئات العالمية غير الديمقراطية يهدّد المسار الديمقراطي، ففي زمن العولمة يفقد المواطنون الرقابة على القرارات الحاسمة التي تخص حياتهم. [2]

لقد غيرت العولمة بنيويا نسق الاقتصاد العالمي بحيث تقلص دور الفاعلين السياسيين في الدولة-الأمة بعد أن كان السياسي هو موجه الاقتصادي أصبح الآن العكس مما فجر بوادر أزمة عميقة أصابت شرعية الدولة الحديثة فلم يبقى لها سوى مهمة السهر والحفاظ على حق الملكية، كما أن وظائفها الإدارية أصبحت تجابه مخاطر شتى.

---

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة-الامة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 103.

[2] سعيد اللاّوندي، بدائل العولمة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 2002، ص 28.

ويؤكد هابرماس أنه ليست الدولة الوطنية وحدها هي التي وصلت إلى نهايتها بل كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية السياسية.[1]

كما أنّ من الأسباب التي أدت إلى ضعف الدولة الوطنية هو عجزها عن مواجهة المشاكل التي تعاني منها الإنسانية اليوم [البطالة، الفقر، الجرائم المنظمة، الأوبئة القاتلة، زيادة الفجوة بين الدول الغنية (الشمال) والدول الفقيرة (الجنوب) ...] فهي كلها مشاكل يصعب التحكم فيها على المستوى الوطني.

لذا يقترح هابرماس تصورا يقوم على تفعيل عمل الدولة ولكن في إطار ما بعد وطني أي بالخروج من الانطواء داخل الحدود الضيقة للأمة فعولمة التبادلات، والاتصالات والإنتاج الاقتصادي وتمويله ونقل التكنولوجيا والأسلحة وخاصة عولمة الأخطار الإيكولوجية والعسكرية، تضعنا أمام مشاكل لا يمكن إيجاد حل لها في إطار الدولة–الأمة ولا عن طريق اتفاقيات بين دول تتمتع بالسيادة إن الدولة الوطنية إن لم أخطئ ستضل تفرغ من محتواها وستلجأ إلى إنشاء وتطوير إمكانات عمل سياسي على المستوى فوق الوطني. [2]

3–الهوية

يعتقد هابرماس أنّ هناك مظهر من الانقسام تسببها العولمة، ففي المجتمعات المتطورة نشهد ارتفاعًا في ردود فعل المركزية العرقية للشعوب الأصلية في هذه الدول ضد كل ما هو مخالف لها في الدين، اللّون، اللغة، وضد الجماعات المهمشة كالمعوقين دون أن ننسى تفسخ روابط التضامن التي تنتج جراء إعادة التوزيع غير المتكافئة للخيرات والتي من شأنها أيضا إحداث انقسام سياسي.

تنشأ ردود الفعل المركزية هذه أساسا من التزايد المستمر لتدفقات الهجرة الشرعية وغير الشرعية لشعوب البلدان المتخلفة نحو الدول المتطورة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوربية إذ تمس هذه التدفقات بالسياسة الداخلية للدول المستقلة وذلك بزعزعة النظام الاندماجي من حيث أنها تثير مشكل التعددية وتزيد من حدة الاختلاط العرقي. [3]

ولذلك يؤكد «هابرماس» على إعادة النظر في وظائف الدولة–الأمة من حيث الانتقال إلى أطر فوق الوطنية للتكيّف مع الأوضاع الحالية للعلاقات الدولية وللتصدي بصورة فعالة

[1] Habermas, l'integration republicaine, op.cit, p 116.
[2] Ibid, p 96-97.
[3] Ibid, p 108.

للنتائج التي قد تلحقها العولمة بأشكال الجمعية السياسية ويبقى السؤال المطروح هو ما هي هذه الأطر فوق الوطنية؟ وكيف لها أن تعوض الوظائف التي كانت الدولة الوطنية تقوم بها في السابق؟ [1]

المطلب الثالث: آفاق الشرعية السياسية ما بعد الوطنية

يعتمد مفهوم الشرعية ما بعد الوطنية عند هابرماس على مستويين أحدهما قاري يتم من خلال التوحيد السياسي في أوروبا وهذا من خلال ما يسميه هابرماس بالوطنية الدستورية، يرافقها إمكانية قيام دولة فيدرالية أوروبية يحكمها دستور ديمقراطي، والثاني عالمي من خلال إرشاد نظام كوسموبوليتي [2] أي من خلال تصور نظام دولي يحمي حقوق الإنسان.

1. الوطنية الدستورية:

يقترح هابرماس الوطنية الدستورية كآلية للاندماج بديلة عن القومية بحيث أن الانتماء إليها لا يكون عن طريق الانتساب العرقي ولا القومي بل عن طريق المشاركة في العملية الديمقراطية وفي اتخاذ القرارات السياسية، وبالتالي فإن فكرة الانتقال إلى وطنية دستورية هي عبارة عن ممارسة مشتركة لتكوين الرأي العام، والإرادة العامة مصدرها مجموع المواطنين المشتركين داخل الفضاء العمومي الأوربي ككل[3] وفي هذا الصدد يقول هابرماس «... لا يمكنا أن نتصدى لتحديات العولمة بصورة عقلانية إلاّ إذا استطعنا أن نطور في الحجرة ما بعد الوطنية عددا من الأشكال الجديدة للتنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع»[4] علمًا بأن هذا الاندماج الأوربي يتوقف على بث روح المواطنة الأوربية، من خلال الشعور بالانتماء إلى نفس الجماعة السياسية، أي نقل الشعور بالانتماء من الانتماء العرقي واللغوي والديني إلى الانتماء الموحد السياسي، وذلك من أجل تفادي إشكالية الهويات والقوميات فيكون الحل حسب هابرماس هو تكوين هوية أوربية جماعية ما بعد وطنية تتأسس على أساس قانوني مجرد [5] ولذلك يقترح هابرماس بناء هوية أوربية جماعية ما بعد الوطنية تتأسس على رابطة مجردة

---

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة–الامة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 130.

[2] Habermas, Après létat nation, op.cit, p 89.

[3] Ibid, p106.

[4] Ibid, p105.

[5] شراد فوزية، اللغة عند هابرماس، مرجع سابق، ص 363.

قائمة على القانون، وهو ما يصطلح عليه بالوطنية الدستورية التي تهدف إلى صياغة ثقافية سياسة أوربية ما بعد الوطنية.

فالمبادئ التي تدعو إليها الوطنية الدستورية لا تفرض على المواطنين بالإكراه، بل يتم قبولها كنتيجة لجملة من الممارسات التشاورية أو التداولية، وبالتالي تعد النظرية الهابرماسية كطريق ثالث لمعقولية العملية السياسية لأن هذه الديمقراطية لها القدرة على تحقيق المطالب المعيارية الفردانية للمذهب الليبرالي والمعيارية الجماعية للمذهب الجمهوري.[1] ولذلك يلعب الفضاء العمومي في الديمقراطية التداولية عند هابرماس دورا أساسيًا للدول الدستورية الحديثة بحيث تتحقق فيه الإرادة السياسية عن طريق النقاش والحوار ليشكل في الأخير آراء عمومية وبذلك يشكل الحوار في النظرية الهابرماسية مصدرا لشرعية القانون، ويعاد إنتاجه بواسطة المشاركة السياسية ومن خلال هذه الآلية تتشكل الثقافة السياسية المشتركة على الصعيد الأوربي وهذا ما يسميه هابرماس ببراكسيس المواطنين بحيث يمارس الأفراد حقوقهم الديمقراطية في المشاركة والتواصل ومن أبرز المبادئ التي تقوم عليها الوطنية الدستورية عند هابرماس: [2]

- ضرورة الفصل بين الدولة والأمة.
- الديمقراطية التداولية كبديل لتحقيق الاندماج الاجتماعي.
- تجاوز الإطار الإقليمي إلى ما بعد الوطنية.

ومعنى هذا أن هابرماس أراد تجاوز الإطار القومي التقليدي إلى أفق ومبادئ سياسة مدنية عالمية تتجاوز كل قومية، وكل هوية ذاتية أي ضرورة تأسيس الوطنية الدستورية من خلال فصل المسائل السياسية عن كل المسائل الثقافية والعرقية والجنسية، لتفادي مخاطر الانزلاق في بؤرة القومية، ولتحقيق هذه الدستورية الوطنية يقرّر هابرماس ضرورة الفصل بين الدولة والأمة، لأن اندماج المواطنين لم يعد يستند إلى الثقافة الواحدة، وذلك لظهور وتطور ما يسمى بالثقافات، هذا فضلا عن التفتح الثقافي بين الأمم نتيجة الهجرات، وغيرها من العوامل التي أدت إلى انفتاح الدول على الكثير من الثقافات والهويات لهذا فإن المواطنة الدستورية تتطلب

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة–الامة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 141.

[2] المرجع نفسه، ص 153.

أن يتحد المواطنون، حول مبادئ قانونية مجردة أو دستورية كونية منها: العدالة الديمقراطية حقوق الإنسان وغيرها من المبادئ ذات الطابع الكوني السياسي.

2- النظام الكوسموبوليتي: يشير مفهوم الكسموبوليتية إلى إمكانية تجاوز المواطنة للإطار الوطني الضيق الى الاطار العالمي الواسع .

يرى هابرماس انه من الصعب قيام دولة ديمقراطية على المستوى العالمي، لانه لا يمكن تحقيقها على ارض الواقع لكنه يقترح من جهة اخرى تنظيم علاقات الدول الخارجية، وفق نظام قانوني كوسموبوليتي قائم على احترام حقوق الانسان، ويخضع لهيئة ذات سيادة على مستوى كل الدول الوطنية، أي يجب ان تكون هذه الهيئة فوق وطنية، لها الشرعية وتعمل على إرغام الدول المتمردة على احترام القواعد والقوانين المنصوص عليها.[1]

لهذا يقترح هابرماس ضرورة الانتقال من حق الشعوب الى حق الافراد من هنا، فإن النظام الكوسموبوليتي يحمل طابعا قانونيا بالدرجة الاولى« ففي اللحظة التي تتشكل المواطنة في النسيج الاجتماعي والمؤسساتي تجد نفسها مندرجة في مسار تحولها إلى مؤسسة فعالة ومنتجة تنسج خيوط المؤسسات الاجتماعية لتؤول هي كذلك إلى فضاء الحداثة ولتبيّن وفق منطقها الداخلي فالحداثة هي بمثابة فعل قلب الأرض من أجل انبثاق المواطنة». [2]

«وتكون فكرة المواطنة ببعدها الكوني وأساسها الحقوقي الإنساني قد اقتربت من المشترك الإنساني مع مراعاة الخصوصيات الدينية والأثنية واللّغوية، أي بتفاعل وتداخل الحضارات والثقافات ولا سيما باحتفاظها بكينونيتها الخاصة في إطار علاقتها العضوية بالأبعاد الكونية الإنسانية»[3]. و يعني ذلك أن المواطن أصبح مصدر مهم في سن القوانين، اي انتقال مفهوم المواطنة من مجرد عضوية في المدينة ومن مجرد المشاركة في تسيير شؤون الدولة إلى مساهم فعال في إنتاج القوانين، أي حق المشاركة السياسية، عن طريق حق المناقشة والتعبير والقبول والرفض في ظل التواصل الديمقراطي.

---

[1] Habermas, Après létat nation, op.cit, p 119

[2] كرومي أحمد، الحداثة المواطنة والحقل الفقهي عناصر من أجل مقاربة إشكالية دفاتر مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، العدد13، وهران-الجزائر، 2012، ص 20.

[3] شعبان عبد الحسين، الهوية والمواطنة البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 2017، ص 96.

وكل ذلك يصب ضمن مشروعه الأهم وهاجسه الأساسي وهو تعرية مفهوم المواطنة من مخلفات النزعة القومية، والارتقاء به إلى منزلة الكونية بمعنى الانتقال من ضيق المواطنة ذات الإطار المحدد، بخصائص السياسة القومية إلى مواطنة كوسموبوليتية، حيث المواطنة المنفتحة على الإنسانية العالمية ومن هنا أتت محاولة «هابرماس» التي تروم إلى إنشاء فضاءات ما فوق وطنية تتجاوز أطُر الدولة–الأمة متخذا من الاتحاد الأوروبي نموذجا لذلك يقول «ولهذا أود في مايلي أن أفحص الشروط اللازمة لنشوء سياسة ديمقراطية تمارس وراء الدولة القومية، وسأقوم بذلك مستخدما مقال الاتحاد الأوروبي» [1]

إن هابرماس ضد أي مفهوم قومي وعرقي للمواطنة لأنه يرى فيها أحد الأسباب التي أدت إلى التعصب، تحت ضغوطات العولمة ومشاكل الدمج الاجتماعي والاقتصادي ومن ثم الإقتتال والإرهاب لهذا فهو يتصور مبادئ معيارية أخلاقية شاملة لا يمكن أن تختزل في نص دستوري واحدة بل أنه نص دستوري عالمي، لهذا اقترح يورغن هابرماس مفهوم المواطنة الدستورية أو الوطنية الدستورية باعتبارها مواطنة منفتحة على العالم وخارقة لحدود الدولة–الأمة فالمواطن هو من يحترم الدستور الوطني، والإخلاص الوحيد هو للدستور ومبادئه «إن نزعة وطنية كهذه تقوم على الولاء الحر للدستور من قبل كل مواطن فرد هي وحدها القادرة على خلق تضامن وطني متنام فمن الجوهري عند هابرماس أن يفهم الألمان أنفسهم بوصفهم أمة لا تقوم على الولاء للدستور الجمهوري فحسب من دون أن تكون متكئة على ما يدعوه عكازات السياسة من قبل القومية وجماعة القدر»[2] وعليه فإن هابرماس تحدث عن مواطنة تجاوزت الثقافة الواحدة والديانة الواحدة واللّغة الأصلية إلى التعددية الثقافية، واختلاف اللّغات والأديان واقترنت المواطنة بالحقبة المعاصرة واستبعدت مفهوم المواطنة الإغريقي الكلاسيكي وارتكزت على مبدأ الحوار والتواصل بين مختلف الأجناس والفئات على مبدأ التفاهم والعيش المشترك والسياسة التداولية، لضمان حقوق الإنسان« ولهذا نجد مناصري الوطنية الدستورية

[1] يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 152.

[2] جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الارهاب–حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة:خلدون البنواني، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط1، بيروت–لبنان، 2013، ص 44.

في الاتحاد الأوروبي يؤكدون على أهمية تعزيز الحقوق الأساسية للمواطن والاحتكام إلى مبادئ الدستور لتحقيق المزيد من الاندماج بما في ذلك إدماج المهاجرين».[1]

إن مفهوم المواطنة الدستورية هو المفهوم الذي بإمكانه مواجهة المشاكل التي تتخبط فيها الدولة–الأمة والتحديات الناتجة من ظاهرة العولمة وإفرازات الحداثة، بل ذهب هابرماس إلى حد اعتبار المواطنة الدستورية بمثابة مواطنة كونية بإمكانها أن تحل محل الدولة العالمية وأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من غير الممكن أن يحقق السلام بين مختلف الشعوب والدول ما لم يرتكز على فضاء كوني يساهم في التأثير على صناع القرار السياسي بالتعويل على دور المواطنين كذوات فاعلة في هذا الفضاء، وعلى دور المجتمع المدني الذي يحث على احترام القوانين وحقوق الإنسان الكونية «يتجسد المجتمع المدني الدولي في المنظمات غير الحكومية... التي بدأ نشاطها يتزايد في العقود الأخيرة وتسعين هذه المنظمات لضمان حرية التعبير على وسائل الإعلام ... الإعلام الرأي الشعبي ومحاولة تعبئته خارج حدوده الوطنية لخدمة القضايا ذات الاهتمام المشترك للإنسانية جمعاء وهي تعمل من خلال نشاطها هذا على تشكيل فضاء عمومي عالمي، ربما يكون بداية لإرساء مواطنة كوسموبوليتية». [2]

خلاصة:

[1] الأشهب محمد عبد السلام، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، الاردن، 2013، ص 224.

[2] عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة–الأمةعند هابرماس، مرجع سابق، ص 180.

يشكل الفضاء العمومي نقطة الانطلاق في التواصل فهو يحتل موقعا مركزيا في الفكر السياسي المعاصر، باعتباره يمثل مجالا للمناقشة وإطار لمختلف القرارات الفكرية على البرهنة والاقناع فهابرماس في دراسته للمجال العمومي تطرق إلى تحليل المجال العمومي البرجوازي كما يقوم الفضاء العمومي الهابرماسي على كونية تواصلية تعمل على اثيقا حوار من أجل بناء قيم مشتركة و ربط هابرماس الديمقراطية بنظرية المناقشة ليشكل بذلك نموذج الديمقراطية التداولية التي تقوم على سماع مختلف الآراء والاجتهادات ومناقشتها في إطار فضاء عمومي حر، السياسة عند هابرماس هي إعادة تنظير الحداثة ضمن سياق سوسيولوجي إثيقي مقترحًا عقلانية كونية ناظمة للتعدد والتنوع والأخلاق والعيش المشترك ضمن إطار جماعي وديمقراطية كونية تقوم على حق الأفراد في المشاركة المتساوية أمام القانون لإيجاد حل للمشاكل الاجتماعية التي تنطوي عليها المجتمعات المعاصرة وتنظيم الحياة السياسية بجعل المواطنين يشعرون بالمشاركة الفعلية في الممارسة السياسية.

الفصل الثالث:

التصور السياسي الهابرماسي بين التأييد والمعارضة

الفصل الثالث: التصور الهابرماسي السياسي بين التأييد والمعارضة.

تمهيد

المبحث الاول :قراءة نقدية لفلسفة هابرماس السياسية.

المطلب الاول :الجانب الايجابي .

المطلب الثاني :الجانب السلبي.

المبحث الثاني :السقوط الاخلاقي لهابرس (حرب غزة نموذجا).

المطلب الاول :نقد محمد الاشهب .

المطلب الثاني :نقد عزمي بشارة .

خلاصة.

تمهيد:

تمثل فلسفة يورغن هابرماس منعطفا حاسما في مجال الفلسفة السياسية المعاصرة، ومحاولة جادة في تطوير النظرية الليبرالية السياسية، في تصورها للحق والديمقراطية والعدالة، كما تميز مشروعه الفلسفي السياسي بإعادة الاعتبار لمبحث التواصل الذي يعد الإسهام المميز له في نظرية "أخلاقيات المناقشة" بوصفها مدخلا لنظريته السياسية التي اطلق عليها اسم "الديمقراطية التشاورية "لتجاوز براديغم فلسفة الوعي المتمركز حول الذات نحو براديغم أوسع يتمثل في البنذاتية القائم على التواصل في فضاء عمومي مفتوح للجميع، من هنا جاءت دعوته للتواصل بوصفه مبدأ أساسيا للديمقراطية، الى حد يمكن إعتبار هذه الدعوة نقطة تحول للديمقراطية منذ نشأتها عند اليونان، ذلك ان التواصل بالمعنى الهابرماسي ارتقى إلى مستوى الاجماع العقلاني المدعوم، بأفضل برهان حيث تشكل الحجة العقلانية بين المواطنين أساس الشرعية السياسية، من هنا أراد هابرماس التأسيس لنظام "عالمي" "كوني" يطبق مبادئ الديمقراطة التشاورية على مستوى عالمي، فما هي التبريرات التي قدمها هابرماس لانجاح مشروعه وتفعيله على أرض الواقع؟ وهل لقيت هذه الفكرة القبول من الفلاسفة؟ وهل هو مشروع واقعي أم مجدد فكرة طوباوية غير قابلة للتحقيق؟ وماهو موقفه من احداث غزة ؟وهل تناقض فيلسوف التواصل مع افكاره ؟وماهي الانتقادات التي وجهت له من طرف المفكريين العرب ؟

المبحث الأول : قراءة نقدية لفلسفة هابرماس السياسية.

إن المشروع الذي قدمه هابرماس عن تصوره حول النظام الكسموبوليتي يجد منطلقاته الأساسية مع الفيلسوف كانط، وهي دعوة لتأسيس وقيام وعي بضرورة إحياء السلام بين الشعوب والدول وان كانت لهذه الدعوة إرهاصات سابقة مع الرواقيون وفي فلسفة الفارابي، غير أنّ أفكارهم لم يكن لها صدى قوي كالذي حققه هابرماس إذ أعاد إحياءه وفق ما يتطلبه العصر وبناءا على المتغيرات التي شهدها العالم، مما جعل مشروعه الكوني يعمل نوعًا من الجد ويستحق المتابعة والاهتمام لما قدمه من تصميمات وآليات واقعية تجريبية لإرساء معالم هذا المشروع وتفعيله على ارض الواقع، واعتباره قابل للتحقيق، فقد إستطاع بفضل فلسفته التواصلية، أن يضمد الجراح ويعقد نوع من المصالحة مع الحداثة الغربية والعقلانية التواصلية.باعتماده على الديمقراطية التشاورية.

المطلب الاول:الجانب الايجابي .

يقدم هابرماس تبريرات يعتبرها مقنعة لاثبات واقعية مشروعه، فلقد بينت معطيات القرن العشرين مثل ظهور المنظمات العالمية مثل منظمة الطفولة وحماية حقوق الإنسان، وكذا المنظمات الحكومية وغير الحكومية الداعية للسلام، دليل واضح على واقعية المشروع فهي تؤسس لمعايير أخلاقية بفضل أشكال التواصل وتؤسس للتعارف بين مختلف الفئات من جميع أقطاب العالم وتزكي أخلاقيات النقاش.

لقد حازت الرؤية الهابرماسية للمشروع الكوني قيمة أكسيولوجية، فهي أولا وقبل كل شيء تؤسس لمعايير أخلاقية بفضل أشكال التواصل، والتضامن وتؤسس للتعارف بين مختلف الفئات، من جميع أقطاب العالم، وتزكي أخلاقيات النقاش، هذه القيم بمناقشة حجاجية لاتقبل الرأي والحجة إلا لأفضليتها وقوتها، وقيمة معرفية مادامت مستوحاة من العالم المعيش، وقيمة سوسيوسياسية، فالمعايير ستتحول إلى قرارات سياسية، وما يبرر واقعية هذه القيم السيادة الشعبية، والأهمية التي يحضى بها القانون والدستور كهيئة عليا في المجتمعات الغربية التي انتهجت النهج الديمقراطي بدليل معالجتها للكثير من المشاكل التي يتخبط فيها المجتمع، انطلاقا من مبدأ الحوار والنقاش وعبر تظاهرات سلمية لجلب انتباه المركز، ولانفتاح الطبقة السياسية على مجريات الفضاء العمومي.[1]

فقد سعى هابرماس إلى تبني فكرة الوحدة الأوربية التي تقوم أساسا على القانون الدولي كآلية تتفق عليها جميع الدول الأوربية وتحقق اندماجهم، كما يدعو إلى إرساء نظام كوسموبوليتي عالمي بناء على القانون الدولي وعلى حقوق الإنسان الكونية.

ويؤيد الباحث الكندي "**ستيفان كورتوا**" النموذج الكوسموبوليتي عند هابرماس، معتقدا انه من الممكن ان يكون واقعيا وذلك وفق وجهات نظر ثلاث:

أولا: لأنه يأخذ بعين الإعتبار الشروط السوسيولوجية للنظام الكسموبوليتي،أي ان هذا النظام لا يمكن أن يتجسد في الواقع في غياب حركات اجتماعية، تعمل داخل المجتمع المدني، أي أنه لا يمكن ان يرى النور ما لم يتدخل المواطنون والمؤسسات الاجتماعية المستقلة، للتأثير في مسارات اتخاذ القرار السياسي على الصعيدين الوطني والدولي [2].

[1] بن ناصر الحاجة، الدولة الكونية واشكالية القيم المعاصرة، مرجع سابق، ص260.

[2] عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة–الأمةعند هابرماس، مرجع سابق، ص100.

«كما يمكن وصف نموذج هابرماس بالواقعي، وفق وجهة نظر ثانية، فإذا اخذنا في الاعتبار، التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي لحقت بالدول الوطنية، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، نجد ان النظام العالمي الذي يدافع عنه الوطنيون، الليبراليون يبدو غير منسجم، مع الواقع السياسي الدولي في حين يسعى النموذج الكوسموبوليتي لدى هابرماس الى أن يعكس هذا الواقع السياسي الجديد في مؤسسات قانونية مناسبة»[1].

المظهر الأخير الذي يعتقد "**كورتوا**" انه بحسبه يمكن للنموذج الكوسموبوليتي لهابرماس، أن يكون واقعيا يتعلق بالأحداث السياسية المعاصرة، كالإرهاب الدولي،المشاكل البيئية (ثقب الازون، الانحباس الحراري والامراض.....الخ) وعجز الامم المتحدة عن إيجاد، حلول سلمية للصراعات بين الدول يظهر عجز الاليات الحالية للتدخل الدولي، في مجال نزع السلاح والمحافظة علي السلم، وتأتي واقعية النموذج الهابرماسي من كونه ياخذ في عين الاعتبار، حجم المشاكل التي التي تتطلب حلا والضعف الذي تعانيه، الهيئات الدولية الحالية، وهو مايفسر إقتراح عناصر تعديل لهذه الهيئات [2].

كما تظهر أهمية هابرماس من خلال تنوع اختصاصاته حيث استفاد من تطور العلوم المعاصرة مما جعله يوسع آفاق النظرية النقدية حيث وضعها في نسق اجتماعي شامل

«حتى امتدت شهرته إلى أنحاء أوربا وأمريكا لأصالة ما طرحه من إشكالات فلسفية واجتماعية عديدة»[3]

فهو لم يستغني عن العلوم المعاصرة وقضاياها ولم يتجاوز السقف التأسيسي الذي وضعته مدرسة فرانكفورت، بل واصل على تطوير أفكارها وتدعيم النظر بين الفرد والمجتمع وهنا يظهر وفائه ليكتسب شهرة عالمية من نظريات الفعل التواصلي وتأسيسه لدسمقراطية تشاورية في العالم الغربي المعاصر وكذلك الفكر العربي يحتاج إلى دراسة هذا المشروع الفلسفي الكبير بشيء من التفصيل وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية وديمقراطية تشاورية وتأسيس تواصل وحوار حر خال من أشكال القمع والسيطرة.[4] ونظرا لتنوع وغنى انتاجات هابرماس ومواكبتها للأسئلة المعقدة

[1] المرجع نفسه ، ص101.
[2] المرجع نفسه، ص102.
[3] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 92.
[4] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، مرجع سابق، ص 119.

للإنسان المعاصر يحتاج العالم العربي إلى الانكباب على هذه الانتاجات منها التواصل، الفضاء العمومي، المواطنة، الديمقراطية التشاورية، وتبنيها وتعميقها في المجتمعات العربية وخاصة بعد تباشير الربيع العربي التي تقوم في الوضع الراهن على العنف والصراع في سوريا واليمن فهنا تبرز أهمية مشروعه وإيجابياته خاصة « أنه فتح جبهات عريضة حول الحق والفضاء العام، العدالة، الديمقراطية اللغة... » [1]

ذلك أنه أراد بناء دولة ديمقراطية حديثة تدعو إلى السلم والتفاهم والأمن في الفضاء العمومي، وذلك باللّغة لأنها وسيلة تواصل ونقاش حر وعقلاني وهمه الوحيد هو إنقاض الإنسان المعاصر، وبناء المجتمع على أساس الحرية، ويدعو هابرماس إلى ضرورة تشكيل مجتمع مدني أوربي عابر للأوطان لمناقشة إمكانية تطبيق الإجراء الديمقراطي للاتحاد الأوربي، ولتحقيق الاندماج بناءا على روابط مجردة ولخلق رأي عام أوربي وهوية ومواطنة أوربيتين « وجود مجتمع مدني أوربي سيؤدي إذن إلى دمقرطة الإتحاد الأوروبي وسيكون له بالإضافة إلى ذلك تأثير داعم فيما يتعلق بتشييد مجتمع أوربي تضامني مع واجبات و حقوق جماعية وهوية أوربية لمواطني ومواطنات أوربا».[2] وتكمن أهمية الفضاء العمومي في تعزيز الإجراء الديمقراطي كونه فضاءا نقديا يعمل على مناقشة مواضيع مختلفة عبر مشاركة تواصلية تشاورية، ودعما لدور الفضاء العمومي في تشكيل الرأي يُنوه هابرماس بدور الفيلسوف والفلسفة في تكوين فضاءات عمومية سياسية وثقافية في تشكيل الرأي العام « فمن خلال العشريات الأخيرة حققت الفلسفة تأثير سياسي عميق على وعي الجمهور». [3]

المطلب الثاني:الجانب السلبي.

لقد اعترض العديد من المفكرين على نموذج التواصل وافكار هابرماس السياسية لأنه تواصل مثاليا لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع، فالعديد من الذوات تتواصل مع بعضها، وتتبادل الآراء والنقاش حول مواضيع مختلفة، لكن بنوايا سيئة ومن غير الممكن أن تخلو العملية التواصلية من تشوهات نتيجة الإكراهات والضغوطات المستمرة والممارسة من طرف

[1] ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، مرجع سابق، ص 08.

[2] فرانك أدولف، المجتمع المدني النظرية والتطبيق السياسي، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، ط1، القاهرة–مصر، 2012، ص 132.

[3] هابرماس يورغن، هيدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي، ترجمة: عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، ط1، المغرب، 2005، ص 41.

المجتمع، وكذا الناتجة عن المستجدات العالمية بل وحتى المعاناة اليومية والتجربة المعاشة، وقد اعترض "**جيل دولوز**" على نموذج التواصل واقترح بالمقابل نموذج المقاومة والإبداع، ففي نظره لسنا بحاجة إلى تواصل، بل ما ينقصنا هو كيفية مقاومة الحاضر ومرارته، وما ينقصنا هو التغيير معلنًا عن ذلك في عبارته الشهيرة « كونوا جداميرولا تكونوا جذورا» قاصدا بذلك التكرار من أجل الاختلاف، وفي إعادة تعريفه للفلسفة على أنها إبداع للمفاهيم، فنحن لا ينقصنا الاتصال بل بالعكس عندنا أكثر مما يلزم يتقصنا القدرة على مقاومة الحاضر. [1]

1. نانسي فرايزر (Nancy Fraser 1947-.....)

وجهت "**نانسي فرايزر**" انتقادات لهابرماس خاصة في الفضاء العمومي، فهي تنادي بفضاء عام شعبي متعدد ومتنوع، يستوعب جميع الشرائح المكونة له بغض النظر عن مستوياتهم الفكرية والاجتماعية، اذ«علينا أن لا نفهم المجال العام إجمالا بصيغة الجدال، بصدد المقولات، إنه عالم ابداع وتخيلات اجتماعية يمنح فيها المواطنون حياتهم معا شكلا مشتركا، عالم استكشاف وتجريب واتفاقات جزئية، على المواطنين أن يجدو طرقا يتعاملون بها مع الالتزامات الاساسية تجاه بعضهم بعض، ولحسن الحظ فإنهم يمكن أيضا ان يجدو مناطق متداخلة لا يستهان بها في مايقدرونه عاليا»[2] وكان هذا في مقالها الشهير "**إعادة التفكير في الفضاء العمومي**" خاصة في الفضاء البرجوازي واللاّبرجوازية والعلاقة بين هذين الفضائيين، علاقة صراع إضافة إلى اقصاء المرأة من الفضاء العمومي. لذا تطالب فرايزر بالمساواة بين المشاركين داخل الفضاء العمومي، وعدم إقصاء أي طرف وتلاحظ أن « دور المشاركة في النقاش لن تتم بدون مساواة أصلية بين المشاركين، فالفصل الصارم بين المجتمع المدني والدولة في المجتمع النيوليبرالي لن يخدم سوى الطبقات البرجوازية ويحرم باقي الفئات من المشاركة الكاملة»[3] فلا بد من الاعتراف حسب فرايزر بتعدد الجماهير لديمقراطية الفضاء العمومي فهي ترفض فكرة أن ساحة النقاش وحيدة لكونها تغيب عن أذهاننا باقي ساحات النقاش الموجودة آنذاك المعبّرة عن طموحات وهويات

[1] دولوز جيل، غتاري فيلنكس، ما هي الفلسفة، تر: جورج سعد، دار عويدات للنشر، ط1، بيروت، 1993، ص 114-115.

[2] يورغن هابرماس، تشارلز تايلر، قوة الدين في الفضاء العام ، ترجمة فلاح رحيم ،مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد ،2013،ص200.

[3] عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين والحق عند هابرماس، 31مارس 2015 www.mominoun.com/articles، ص 13.

الفئات الاجتماعية الأخرى و ترد فرايزر على هابرماس بأن الجمهور لم يكن موحدًا، بل كان متعددا لأن الفضاء العمومي هو في جوهره حسب فرايزر صراعي المهم فيه ليس الوصول إلى الإجماع بقدر ما يهم التسويات وعلى هذا الأساس أكدت "**نانسي فريزر**" أن الفضاء العمومي البرجوازي ليس موجودًا وحده، وليس البرجوازيون وحدهم من يؤطره، بل أن هناك جمهورا آخر كان موجودا منذ بداية الفضاء العمومي، فإلى جانب البرجوازيون كان هناك دومًا جمهور المواطنين وصغار الفلاحين النساء، النخبة وجمهور الطبقة العاملة .... الخ وهم جمهور عريض ومتعدد ومتنوع وهو ما يشير إلى وجود فجوة اجتماعية حسب ما تعتقده "فريزر" مؤكدة أن إمكانات التحرر والنقد التي يتمتع بها الفضاء العمومي البرجوازي هي في واقع الأمر مجرد أدوات لفرض الهيمنة التي من أشكالها الهيمنة الاجتماعية التي تحمل من المساواة المجتمعية شرطا مستبعداً، فما يجعل الفضاء العمومي البرجوازي مجرد أداة تغذي مبدأ التفاوت الاجتماعي في المداولات السياسية ليعود بالنفع على الجماعات المسيطرة دون سواها. [1]

فقد حاولت التأسيس لنظرية نقدية جديدة والتنظير لفضاء عمومي جديد يتجاوز الفضاء العمومي البرجوازي الذي نظر له هابرماس في كتابة المعروف الفضاء العمومي، ولا احد يشك في أهمية الفضاء العمومي للنظرية النقدية للمجتمع وللممارسة السياسية الديمقراطية لكن نانسي فرايزر تنتقد هابرماس لأنه اعتبر الفضاء البرجوازي هو الفضاء العمومي الوحيد مغيبا باقي الفضاءات الأخرى. [2]

2. آلان تورين (Alain Touraine 1925-2023)

انتقد "**آلان تورين**" الديمقراطية التشاورية عند هابرماس كون الممارسة الديمقراطية لوحدها لا تكفي ما لم يعمل هذا النظام على تحرير الشعب من كل أشكال الاستبداد والتسلط فكثيرة هي المجتمعات التي تتغنى بالديمقراطية مستخدمة كل وسائل التشهير لهذا النظام، وفي فجواها ممارسة ديكتاتورية قاهرة للشعوب « تتحدد الديمقراطية بالنسبة لكثيرين

[1] بوبكر الصديق بن شويح، الفضاء العمومي البرجوازي بين منظور "هابرماس" ومعايير "أردنت" ورؤية "فريزر"، مجلة بحوث ودراسات في الميديا الجديدة، المجلد1، العدد4، 2020، ص 85.

[2] نور الدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى نانسي فرايزر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 54-55، 2014، ص110.

بالمشاركة وهي تتحدد بالنسبة لي بالحرية بإبداعية الأفراد وحتى الجماعات .... هي الشكل السياسي الذي يضمن الانسجام ..... ومنذرا بأن يقود إلى الصراع بين أجهزة الهيمنة..... وديكتاتورية الهوية». [1]

فقد عارض "**آلان تورين**" ربط السياسة بالمناقشة السياسية قائلا « أننا لم نعد بحاجة لديمقراطية تشاورية بل لديمقراطية تحررية، وقد أعاد الاعتبار لما يسميه سياسة الذات خلافا لفكرة البدائية التي تشكل حجر الأساس في الديمقراطية التشاورية»[2] فالديمقراطية تتنفس من خلال الصراعات الاجتماعية والتعبير عن الهويات، المختلفة وليس فقط من خلال التواصل العقلاني والتفاهم المتبادل « فالنظام الديمقراطي هو لشكل الحياة السياسية الذي يعطي أكبر حرية للعدد الأكبر فيحمي أكبر تنوع ممكن ويعترف به»[3]

ومن غير الممكن حسب **آلان تورين** الحديث عن أمة أوربية، كون الاتحاد الأوربي يضم أُممًا مختلفة إلى حد كبير فيما بينها، ومن المستحيل أن تؤسس لوحدة الأمة ذات الأصل المشترك والماضي والتاريخ ... ومن أممًا تعرف تباينا واختلافا في مقوماتها ويذكر أمثلة توضح هذا التباين كالتعارض بين البروتستانت والكاثوليك، بين الانجليز والفرنسين... الخ «أما الكلام عن أمة أوربية هو كما قلت أمر مستحيل وأكثر من استحالة هو الكلام عن وطن أوربي، إن توسيع الإتحاد الأوربي يزيد من ضعفه كأمة»[4]

3. إكسل هونيث(Axle Honneth 1949- .....)

عبر عن اختزال هابرماس للعملية التواصلية في جانبها اللغوي، علما أنّ العلاقات الاجتماعية تفوق بكثير هذا الجانب منها التعبيرات الانفعالية والتعبيرات الجسدية، والأفعال الرمزية إضافة إلى عدم كفاية العملية التواصلية في تجاوز الصراعات والأزمات الاجتماعية لذلك أتى "إكسل هونيث" بمصطلح جديد وهو "**إيتيقا الاعتراف**" «لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات وأشكال التهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي التي قد يتعرض

[1] تورين آلان، نقد الحداثة، تر: عبد السلام الطويل، ، أفريقيا الشرق، دط،الدار البيضاء، 2010، ص 342.

[2] عبير سهام مهدي، الأسس والمنطلقات الفكرية الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 53.

[3] تورين آلان، ما الديمقراطية، تر: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، 2000، ص 22.

[4] تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 2011، ص ص 80-81.

لها الأفراد داخل الفضاء العمومي، الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبًا لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة والتهميش..... لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهومًا مركزيا لتفادي العنف واستبداد شبح الحروب والشرور التي أصحبت تهدّد البشر في عصرنا هذا». [1]

يرى هونيت بأن هابرماس قد تجاهل ما يسمى بالطابع التنازعي أو الصراعي الموجود في المجتمع والذي يحدّد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية، بدل التركيز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي، يجب ربط هذه التفاعلات بالنزعات الاجتماعية، وذلك لأنه يتعذر علينا الوصول إلى فهم حقيقي للحياة الاجتماعية كونها مجال للصراعات والنزاعات وهذا ما تجاهله هابرماس[2] أي أن هابرماس حاول إعادة بناء الشروط الكلية للتواصل اللّغوي حتى غابت أبعاد الفعل الاجتماعي الجسدية والمادية عن الأنظار. [3]

كما تختلف إتيقا المناقشة الهابرماسية عن اتيقا الاعتراف لهونيث كون الأولى إتيقا عقلانية حجاجية، أما الثانية فهي تفاعلية اجتماعية، وفي حين تركز الأولى على دور اللّغة فإن الثانية تركز على دور الذات في إبراز ذاتها وكيفية تقديم الذات للآخرين من خلال الأشكال الثلاثة للاعتراف والتي تضمن العلاقة التفاعلية والإيجابية للذات مع الآخرين «لا شك أنّ الأشكال والأنماط الثلاثة للاعتراف، أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس والحق الذي يحقق احترام الذات وأخيرًا التضامن هي شروط أساسية لتقدير الذات بحسب هونيث»[4] حيث يعرف إكسل هونيث الحب « علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية، وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه» [5]

---

[1] كمال بومنير، مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هارتمورث روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، دط، عمان–الأردن، 2014، ص ص 39–40.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 122.

[3] آلن هاو، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تر: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة–مصر، 2010، ص 95.

[4] كمال بومنير وآخرون، من أزمة العدالة إلى أفق الاعتراف نحو مقاربة جديدة لنظرية العدالة، ضمن كتاب الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي، تنسيق مصطفى كيحل ، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، دط، لجزائر، 2016 ، ص 183.

[5] إكسل هونيت، التشيؤ دراسة في نظرية الاعتراف، تر: كمال بومنير، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، الأبيار–الجزائر، 2012، ص 10.

إذن حسب هونيث الحب مجموعة من العلاقات الأولية الأسرية الاجتماعية، والحب علاقة تفاعلية مؤسسة على الاعتراف المتبادل يعنى هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية، وقدرة الفرد على الشعور بقيمته والتي من خلالها يصل إلى مستوى احترام الذات يقول هونيت « من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية، ولهذا لا يصح كما قلنا سابقا اختزال هذه العلاقات في عملية التواصل اللّغوي لأن ذلك سيحجب عنا حقيقة الحياة الاجتماعية وطبيعة الصراعات والنزاعات التي تحدث نعرفها على المستويات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية أيضا» [1]

وهنا يقصد أن التواصل مجاله أكثر بكثير من أن نحصره في التفاعل اللّغوي فالفعل التواصلي يشمل ثلاث أبعاد أخلاقية، سياسية اجتماعية، وهذه الأخيرة تضم العديد من الأفراد، ولا تخص الفرد الواحد، وهونيث أكد أنّ الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف الأمراض الاجتماعية، والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي ،والاعتراف المتبادل هوالسبيل لأجل ضمان حقوق وكرامة، ومساواة إنسانية عادلة والاعتراف عنده يقوم على المحبة والحق والتضامن.

فالمحبة داخل الاسرة والمجتمع تعزز الثقة بالنفس، كما ان الحقوق تحيل إلى ضرورة الحماية القانونية للإنسان والاعتراف به كذات حاملة لحقوق معينة، في حين أن التضامن يعمل على تحقيق الذات ذاتيتها عن طريق الاعتراف المتبادل داخل المجتمع .

ويهدف بهذا هونيث الى تحجيم ثقافة الازدراء والاحتقار بكل اشكاله، الجسدي والمعنوي، فأما الجسدي فيتضح من خلال منع الذوات من التصرف الحر في جسدها وفي « الاهانات الفيزيائية كالتعذيب أو الاغتصاب وهما شكلان أساسيان، من الاستعباد الذي قد يتعرض له الانسان ويحرمه من نمط العلاقة التي تربطه بذاته المستقلة، وبجسده فتقضي على جانب من ثقته الأساسية بمحيطه»[2]. أما المعنوي فيتضح في« حرمان المرء من حقوقه أومن التهميش الاجتماعي الذي قد يتعرض له من الناحية الاجتماعية»[3] كالاستخفاف بقدرات بعض الأفراد،

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى إكسل هونيت، مرجع سابق، ص 124.
[2] المرجع نفسه ص 149.
[3] المرجع نفسه ص151.

وفي التقييم السلبي لمنجزات الأخر، فالاعتراف قبل أن يكون معرفة هو أخلاق « ولقاء بالأخر وليس اتفاق معه، وعلاقة وليس وعي مطلقا»[1].

الحل لا يكمن في إزالة الصراع والخلاف، إنما في كيفية إدارته فالديمقراطية الحقة لم توجد لطمس الصراع، إنما إدارة الصراع وتنظيمه بطريقة عقلانية، فالاجماع لا يقوم إلا إذا أقصينا الفكر الأخر، الذي لا يتوافق مع توجهاتنا، فالإشكال لا يكمن في التفريق بين "النحن" و"الهم" بقدر ما يكمن في محاولة دمج "الهم" في "النحن" مما يستلزم إلغاء فكرة التعددية الثقافية والفكرية، لذا فإن «المقولة المركزية للسياسة الديمقراطية عليها أن تكون مقولة الخصم، بمعنى المخالف الذي نتقاسم معه قيم الحرية والديمقراطية ونختلف في المعنى الذي يعطيها لها، فالخصوم يتواجهون لأنهم يتنافسون على أي تأويل لتلك المبادئ عليه أن يصبح مهيمنا، لكن لا يشكون في مصداقية الخصوم ولا يمنعون من الترويج لأفكارهم لدى الشعب»[2] إن السياسة تستدعي وجود الأخر المخالف، وهي تقوم على ثنائية الأنا والأخر أو النحن والهم،لان « الذين يعلنون نهاية الصراع في المجال السياسي لصالح المجتمع التوافقي فهم يعرضون مستقبل الديمقراطية للخطر»[3] فحتى فكرة المواطنة العالمية وإن كانت فكرة طموحة لكنها غير قابلة للتحقق، وقد تكون فكرة المواطنة العالمية أداة لترسيخ النموذج، الأقوى مواطنة من شأنها أن تلغي التعدد والاختلاف .

هكذا يختلف هابرماس من خلال تفسيره للتواصل وفق عملية الفهم باعتبارها أساس التفاعل الاجتماعي وهذا «خلافًا لهونيث الذي يرى أن معايير التواصل لا تتأطر بالنموذج اللّغوي ولكن شرط وبالدرجة الأولى والأساسية بأنماط أو كيفيات تقديم الذات للآخرين وبقيمتها ومكانتها ودورها على المستوى الخطابي اللّغوي وغير الخطابي»[4]

وكذلك نجده يعطي الأهمية والاعتراف بالذات واختلافها مع الذوات الأخرى من خلال إدراك كل ذات لذاتها، وفي كتابه "**الصراع من أجل الاعتراف**" بحيث يرى أن المنطق الذي يجب أن يتحكم في الصراع ليس هو المصلحة والمنفعة، بل يجب استحضار النموذج الأخلاقي القائم على الاعتراف بالآخر والتعامل معه على هذا الأساس.

---

[1] رشيد بوطيب ،رسالة الى مفكر هرم ،دار توقبال للنشر والتوزيع، ط1، المغرب، 2013،ص21.

[2] نور الدين علوش، اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2013، ص21

[3] المرجع نفسه،ص26.

[4] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى إكسل هونيت، مرجع سابق ص 125.

فالاعتراف هو استجابة لتطلعات أخلاقية تم إحباطها بطريقه غير مستصاغة غير شرعية فهو تعبير عن حاجة ذاتي، ومن « أشكال الاعتراف التذواتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة لهوية الفرد وهذا حتى تحقق الذات وجودها وتنال الاعتراف مع الغير» [1]

كما يُمثل الاعتراف اليوم ثقافة جديدة في المجتمع بل أصبح عنوانا للفلسفة السياسية والاجتماعية الجديدة، وهو قائم على القدرات لا الهويات، وأنه لا يُمكن أن تتطور الذات دون الاعتراف بالآخر الذي يرى أن الاعتراف هو نمط من الاحترام المتبادل الذي يتم بين المتحاورين أثناء عملية النقاش الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم والإجماع[2] لأن التواصل الذي يهدف إليه هابرماس هو الذي يحقق التفاعل بين الأفراد، والبعيد عن كل أسباب العنف والسيطرة، فهونيث طور أطروحته بالاعتماد على النظرية النقدية، ومقاربات نقدية أخرى، تاركا النموذج الهابرماسي الذي يقتصر على شكل واحد من العلاقة، الذي يمكنه من الاعتراف، حيث يمكن أن يشعر الأفراد بحريتهم أمام الجمهور وهابرماس في نظره أقصى أشكال الاعتراف الأخرى.

لقد انصبت كل جهود هابرماس من خلال فلسفته السياسية ومشروعه الكوني على تحقيق الاندماج الاجتماعي والتعايش، ضمن أحضان التعدد الثقافي ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتضحية بالمقومات وبالمواطنة القومية لأجل مواطنة عالمية، وهوية ما بعد وطنية .

4- دومينيك شنابر(Dominnique Schnapper 1934- .....)

وترى المفكرة الفرنسية "**دومنيك شنابر**" أنه لا يمكن تحقيق الاندماج عن طريق مبادئ مجردة، كونها تقصى الروابط الشعورية والانتماءات العاطفية للأفراد تجاه وطنهم ووطنيتهم، ومهما حصل فإن الواقع يُثبت تشبث كل مواطن، وكل شخص بقيمه وبوطنيته وهويته بعيدا كان أو قريبا إلى درجة التضحية بالمال والنفس والنفيس في سبيل الوطن، وتتساءل **شنابر** هل يمكن للأمم المؤسسة على الوطنية الدستورية أن تصمد وتستمر كما ينبغي التنبيه إلى أن المواطنة التي تحدث عنها هابرماس مواطنة أوربية، ومن جهة أخرى من غير الممكن تجاوز

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة –صناعة العقل الغربي –من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج2، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2013، ص 1592.

[2] المرجع نفسه، ص 1593.

شكل الدولة–الأمة كونها الإطار الملائم الضامن لحقوق المواطن ويبقى ضمانها نسبيا ومستبعدا على المستوى الكسموبوليتي. [1]

وإذا كان هابرماس يقيس نجاح الدولة الكسموبوليتية بناء على نجاح الإتحاد الأوربي فعلينا أن نتساءل ألا يمكن لهذا الاتحاد أن ينفك وتنفصل عنه دولة تلوى الأخرى، وما يأخذ عليه أيضًا هو تجاهله لواقع مجتمعات عديدة منها العالم الإسلامي والبلدان العربية، كما أنّ القبول بالمشروع الكوني والتسليم به يعنى نمذجة العالم ككل بطابع غربى وفرض نمط أحادي على الكل، وكما هو معلوم نمط الأمركة وما هو مطلوب التحرر من هذا النموذج لإبراز كل دولة وكل ذات لخصوصيتها وهويتها وقدرتها على البقاء والصمود ومواجهة موجات الإقصاء.

تعتقد المفكرة الفرنسية انه لا يمكن تحقيق الاندماج، عن طريق مبادئ مجردة كونها تقصي تمام الروابط الشعورية والانتماءات العاطفية، للأفراد تجاه وطنهم ووطنيتهم، فالمجتمعات مشكلة من أفراد لهم خصوصيات وانتماءات قبل أن يصطلح على تسميتهم مواطنون، ومهما حصل فإن الواقع يثبت تشبث كل مواطن وكل شخص بقيمه،وبوطنيته وهويته بعيدا كان أو قريبا إلى درجة التضحية بكل شيء سبيل الوطن[2]

وتتساءل **شنابر** هل يمكن للأمم المؤسسة، على الوطنية الدستورية أن تصمد وتستمر، من دواعي السخرية تأسيس امة مدنية بطموح عقلاني، والمواطنة التي تحدث عنها هابرماس، مواطنة أوربية ومن جهة أخرى من غير الممكن تجاوز شكل الدولة الأمة، كونها الإطار الملائم الضامن لحقوق المواطن ويبقى ضمانها نسبيا ومستبعدا على المستوى الكوسموبوليتي .

5- طه عبد الرحمن(1944-.....)

وهذا ما وضحه المفكر المغربي **طه عبد الرحمن** لخطر فكرة الكونية على الخصوصية العربية الإسلامية من خلال كونية الفلسفة الغربية والتي هي في حقيقتها فلسفة ألمانية تحمل في طياتها فلسفة يهودية، غرضها التحكم في العالم والسيطرة عليه من خلال الثقافة والفلسفة التي تروج لها، وقدم تصديا لها في كتابه «**الحق العربي في الاختلاف**» ودعى إلى إنشاء فلسفة قومية تتناسب والخصوصية العربية والمبادئ الإسلامية. « وهكذا غدونا نشهد في مجال

[1] بن ناصر الحاجة، الدولة الكونية واشكالية القيم المعاصرة هابرماس انموذجا، مرجع سابق، ص 277.

[2] المرجع نفسه ص271.

الفكر الحديث شكل فضاء فلسفي يهودي عالمي يندمج فيه غير اليهودي، اندماج اليهودي عن قصد وعن غير قصد، وهذا يعنى أنّ الفلسفة القومية اليهودية استطاعت أن تستتر على أصلها القومي وتُنزل رتبة الفلسفة العالمية» [1]

حيث يرى طه عبد الرحمن بأن الأمة المسلمة هي الأولى بالإجابة عن أسئلة زمانها، فالجواب الإسلامي يضمن حق الاختلاف في الفكر عن بقية الأمم الأخرى، رغم استبداد الغرب وطغيانه، وحرمان المسلمين من حق الجواب، لذلك فمن واجب الأمة الإسلامية أن تكون أوّل المتصدين لهذه الكونية القاهرة، ويرى **طه عبد الرحمن** أنه لكي يحدث التحرر الثقافي وتتحقق اليقظة الدينية، لا بد من التخلص من آفة التقليد التي سيطرت على العقل العربي لمدة طويلة وهذا ناتج عن إيمانه أنه بإمكاننا خلق فلسفة عربية نابعة من التراث والواقع العربي برفض ما يمليه غيرنا علينا فيقول « قد جردت الذات البشرية عن كل قيم الإنسانية وحاولت إبعاده عن كل القيم وكل ما هو إنساني». [2]

يمكن القول أن طه عبد الرحمان في نقده لهابرماس يرى أن العقلانية الاتصالية التي يطرحها هابرماس تميل إلى إغفال البعد الروحي والأخلاقي الذي يجب ان يرافق العقلانية يدعو **طه عبد الرحمن** إلى عقلانية أخرى تعتني بالقيم الروحية والأخلاقية والتي تتجاوز العقلانية الصورية الشكلية التي تفتقر إلى الحكمة والإنصاف، كما يعتقد أن الحوار العقلاني وحده لا يحقق التواصل العقلاني الفعال بل يشير أيضا إلى أنه يجب النظر الى نوعية الأفكار التي يحملها هذا الحوار، وان يعترف بالدور الذي يلعبه الدين والتقاليد في التشكيل العميق، للإنسان حيث يؤكد على ضرورة تأسيس عقلانية تحترم التراث الإسلامي وتستلهم منه في توجه العملية الحوارية والتواصلية .

إلا أن هذا لا يمنع من أن مشروع هابرماس له جوانب ايجابية، ويظل ويبقى تصور وحلم مشروع، خاصة فيما يخص تفعيل دور المواطن،وإرساء قواعد الديمقراطية الحقيقية القائمة على إشراك المواطنين، في إقامة القوانين وفي صنع القرارات السياسية، وذلك من خلال فتح أبواب الحوار والنقاش أمام جميع المواطنين، هذا على المستوى الداخلي، أما على المستوى

[1] طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء–المغرب، 2008، ص 63.

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 97.

الخارجي فإن مشروع هابرماس الكوسموبوليتي يعمل كذلك، على تفعيل دور التواصل بين الدول، من اجل حماية حقوق الإنسان، والدفاع عن حرياته وخلق جو من التعايش المشترك، بين الأمم والاعتراف المتبادل بعيدا عن أي تعصب ديني، أو قومي ليتحقق السلم الذي هو حلم الفلاسفة لان«الفلسفة هي بحث متواصل عن السلم هي القول والعمل منذ أفلاطون، وهي محاولة لإقرار الشروط الممكنة للسلم الدائم منذ كانط »[1].

المبحث الثاني :السقوط الأخلاقي لهابرماس(حرب غزة نموذجا)

بعد أكثر من شهر على عملية طوفان الأقصى التي نفذتها حركة حماس ضد إسرائيل، قام الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس، بكتابة بيان مقتضب حول موقفه من الحرب على غزّة، وقد كان تلقّي هذا البيان من المثقفين العرب على منصات وسائل التواصل الاجتماعي مستهجنًا، وخاصة أن الممثل للجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت النقدية تجاهل العدوان الصهيوني وآثاره التي تحولت إلى حرب إبادة وتطهير للشعب الفلسطيني في قطاع غزّة والضفة الغربية، وهذا البيان المثير للاستغراب والاستهجان الموسوم بـ «**مبادئ التضامن**» مرد هذا الاستغراب هو تلك العبارات التي وردت في البيان والتي تعكس أزمة أخلاقية حقيقية، ليس في ألمانيا وحدها، بل في معظم العالم الغربي، والتي تتم عن انحياز أعمى لسردية إسرائيل، كما تلخص 75 سنة من تاريخ الصراع الفلسطيني – الإسرائيلي في ما بعد 7 أكتوبر الماضي، خاصة من طرف مفكر وفيلسوف طالما استهلكنا أفكاره ونظرياته حول التواصل والحوار والاعتراف بالآخر، قبل أن تكشف الوقائع المادية، زيف هذه الشعارات وتختبرها على أرض الواقع، وهي النظريات التي استقبلها المفكرون العرب وتفاعلوا معها من أجل توسيع اهتمامهم بقضايا تمس الفرد العربي والمجتمع كالهوية والديمقراطية وتصحيح المفاهيم السياسية، وتحييد الإيديولوجي والمقدس الكابح أو المحرم للتفكير النقدي. [2]

هذا البيان ترجمه إلى العربية المفكر المغربي **محمد الاشهب**، ومن جملة ما جاء في إعلان المبادئ هذا:(إن الوضع الحالي، الذي تسببت فيه وحشية الهجوم غير المسبوق الذي

[1] عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي، الحداثة ومابعد الحداثة، مرجع سابق، ص231.

[2] حفيظة الفارسي، بكائية هابرماس حول معاداة السامية مثقفون مغاربة وعرب ينددون السقوط الفكري المدوي، مقال موجود على الرابط https://culture.anwarpress.com/ ، شوهد بتاريخ 30-05-2024، 16:00.

شنته حماس ورد فعل إسرائيل عليه، أفضى إلى سلسلة من المواقف الأخلاقية والسياسية والمظاهرات الاحتجاجية. ونعتقد أنه في خضم كل وجهات النظر المتعارضة التي تم الإعراب عنها، فإن هناك بعض المبادئ التي لا يجب أن تكون محل خلاف، وهي مبادئ تشكل أساسا لتضامن مفكر فيه ومتعقل مع إسرائيل واليهود واليهوديات في ألمانيا.

إن المجزرة التي ارتكبتها حماس والمصحوبة بنيتها المعلنة لإبادة الحياة اليهودية بشكل عام، كانت سبباً في دفع إسرائيل إلى الإنتقام بهجوم مضاد، لكن كيفية تنفيذ هذا الهجوم المضاد المبرر من حيث المبدأ، حظيت بمناقشة اتسمت بالكثير من الجدل؛ فمبادئ من قبيل علاقات التناسب [ضمنيا علاقات عدم التناسب بين حماس وإسرائيل] وتجنب سقوط ضحايا من المدنيين، وشن حرب مصحوبة باحتمال إحلال السلام في المستقبل، ينبغي أن تكون مبادئ توجيهية.[1] وعلى الرغم من كل القلق على مصير السكان الفلسطينيين، فإن معايير الحكم تزيغ عن الطريق تماما عندما تعرى نوايا الإبادة الجماعية إلى التصرفات الإسرائيلية وكيفما كان الحال، فإن تصرفات إسرائيل لا تبرر بأي حال من الأحوال ردود الفعل المعادية للسامية، وخاصة في ألمانيا، فأن يتعرض اليهود واليهوديات في ألمانيا مرة أخرى لتهديدات تهدد حياتهم وأجسادهم، وتجبرهم على الخوف من العنف الجسدي في الشوارع، فهذا أمر لا يُطاق وغير مقبول إطلاقا، فالروح الديمقراطية لجمهورية ألمانيا الإتحادية، والتي تقوم على أساس الإعتراف باحترام الكرامة الإنسانية، ترتبط بثقافة سياسية تعتبر الحياة اليهودية وحق إسرائيل في الوجود عنصرين أساسيين يستحقان حماية خاصة مع استحضار الجرائم الجماعية التي ارتكبت سابقا في الحقبة النازية، ولهذا الإعتراف بهذه المسألة والإلتزام بها أمر أساسي في حياتنا السياسية المشتركة.

إن الحقوق الأساسية في الحرية، والسلامة الجسدية، وكذلك الحماية من التشهير العنصري هي حقوق غير قابلة للتجزئة وتسري على الجميع بالتساوي، وعليه يجب على جميع أولئك الذين يقيمون في بلادنا والذين بثوا فيها المشاعر، والقناعات المعادية للسامية باعتماد

[1] الأشهب محمد، لا اتفق مع الموقف المتحيز لاسرائيل من فلاسفة المانيين يدعون الدفاع عن القيم الكزنية!!؟، مقال موجود على الرابط https://anfaspress.com/news/voir/124881-2023-11-184، شوهد بتاريخ 29-05-2024.

شتي أنواع الذرائع، ويرون الآن فرصة ملائمة للتعبير عنها دون عائق، أن يلتزموا بتلك الحقوق ويمتثلون لها)[1]."

المطلب الأول:نقد محمد الأشهب

حيث علق محمد الأشهب بقوله صعب جدا ترجمة موقف سياسي لفلاسفة من حجم هابرماس، في موضوع حساس للغاية. ولهذا حرصت أن أضع النص الألماني في مقابل النص المترجم. وبالرغم من ترجمته وتطويع لغته للعربية بقيت بعض الإيحاءات الضمنية التي لم يتم التعبير عنها بشكل مباشر، وهو ما سأبينه في تعليقي النقدي لفلاسفة نقدر قيمتهم العلمية في الخطاب الفلسفي المعاصر دون أن يمنعنا ذلك من مساجلتهم نقديا من موقع مخالف. تجدر الإشارة في البداية إلى أن فيلسوف الفضاء العمومي وضمير ألمانيا المعاصر، كان من اللازم عليه أن يتدخل في الحدث كما تعود على ذلك مرارا، والكل يتذكر موقفه المشرف والنقدي للتدخل الأمريكي من الحرب على العراق التي خاضتها لوحدها في تحد سافر لقواعد ومبادئ القانون الدولي، لكن هذه المرة ظل هابرماس صامتا لمدة أزيد من شهر على المذبحة الجماعية ليطلع علينا بهذا الموقف المتحيز بمعية فلاسفة سبق لهم التعاون معه في تطوير النظرية النقدية. [2]

ففي الفقرة الأولى يصر أن يظل مرتبطا فقط بالوضع الحالي دون الإشارة إلى الجرائم التي ارتكبت في حق الشعب الفلسطيني لعشرات السنين، ومن المعروف عن هابرماس والعديد من الفلاسفة الألمان أنهم يتفادون الإدلاء بآراء في الموضوع خوفا من تهمة معاداة السامية. لكن هذه المرة أصر هابرماس ومن معه على الإنطلاق من آخر حلقة في مسلسل القضية الفلسطينية للتعبير عن موقف متحيز دون استحضار للماضي ودون استحضار للداخل الإسرائيلي الذي تسيطر عليه حكومة يمينية متطرفة غير مرغوب فيها حتى في إسرائيل، وكلنا نتذكر الاحتجاجات ضدها قبل بدء الحرب. ويعبر الموقف في الفقرة نفسها عن مبادئ لا يجب أن تكون محل خلاف، هذه الفكرة في الحقيقة غريبة بالنظر إلى فلسفة التواصل وأخلاقيات المناقشة التي تجعل كل شيء محل نقاش وخلاف إلا بعد مناقشته وفحصه بطريقة عقلانية وأفقية تتيح لكل المعنيين بالأمر المشاركة فيه الذي يصر على مبدأي التبادلية والعمومية

[1] المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه.

كمبدأين ضروريين لتسويغ المعايير والمبادئ. بينما هنا يصر على أن مبادئ التضامن مع إسرئيل. فأين هي الكونية؟ والحق الكوني في التسويغ كأفكار مؤسسة لعدالة نقدية عابرة لحدود الدولة الوطنية. [1]

اماالفقرة الثانية تعلن هذه بشكل صريح عن الموقف المباشر لهابرماس ومن معه في تبرير صريح يشير عن العنف الهمجي الذي تمارسه إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني، بدعوى أن حماس هي من بدأت وأن إسرائيل هي في موقف الدفاع عن النفس حتى ولو أزهقت أرواح الآلاف من الأطفال، والأفظع في الموقف هو استبعاد ما تقوم به إسرائيل من دائرة جرائم الإبادة، ولهذا فأي حكم على الفعل بأنه يندرج في جرائم حرب ضد الإنسانية هو خارج عن دائرة الصواب حتى وإن كان هناك قلق على مصير الفلسطينيين. فأن يتصور المرء هابرماس ومن معه قضاة في المحكمة الجنائية الدولية معناه أن ما يحدث من جرائم موثقة بالصوت والصورة لا ترقى إلى كونها جرائم حرب. وبالتالي فحكمهم هو رفض الدعوة هذه قمة سياسية الكيل بمكيالين المتأصلة في الثقافة الغربية، وللأسف لم تقتصر هذه السياسة عند السياسيين بل أعدت مثقفين كبار أمثال هابرماس. وهذا أمر غير مفهوم أن يصدر عن فلاسفة كبار من المفروض أن يحافظوا على قدر من النزاهة الفكرية بدل الاصطفاف وراء مواقف السياسيين.

اما الفقرة الثالثة فيقيم الموقف علاقة بين ما يحدث في فلسطين وألمانيا والماضي الألماني. أذكر أن هابرماس في مقدمة الترجمة العربية لكتاب صدر بعنوان الخطاب السياسي للحداثة قال ما مفاده أن إسرائيل إنتاج للحداثة الغربية، وهذا الكلام فيه إشارة إلى الإضطهاد الذي تعرض له اليهود في ألمانيا في الحرب العالمية الثانية. ولهذا لا يمكن فهم التفكير الفلسفي لهابرماس دون استحضار تلك الأحداث، فهابرماس وبحكم الإرث النازي يعتقد أن اليهودي واليهودية لا يزالان مهددان في وجودهما، ومن ثم فحق الوجود لإسرئيل أمر ثابت في السياسة الألمانية.

اما لفقرة الرابعة فيقول إن أي تضامن مع الفلسطينيين في ألمانيا يندرج في إطار معاداة السامية. وبناء عليه فكل صوت مناهض للحرب ومدافع عن حق الفلسطينيين في الوجود إلى جانب الإسرائيليين حتى ولو كان يهوديا فهو معاد للسامية. الغريب في هذا الموقف أن العبارة الألمانية أولئك الذين يقيمون في بلادنا المقصود بها الأجانب بطريقة

[1] محمد الصديقي، بيان هابرماس لايستحق المناقشة وهدفه شرعنة الدعم الاسرائيلي، https://al3omk.com ،شوهد بتاريخ 31-05-2024.

ضمنية وهم العرب والمسلمون، الذين يهددون اليهود أكثر من غيرهم. فهؤلاء المقيمون يمكن طردهم في أية لحظة من ألمانيا إذا ثبت أنهم يتعاطفون مع الفلسطينيين، وهذا موقف لوحت به الحكومةالألمانية مرارا في انتهاك صارخ لحقوق الجنسية وحق التعبير في الفضاء العمومي[1].

لقد أثارت سقطة هابرماس هاته، عددا من ردود الأفعال المستغربة والمنددة بهذا الانزلاق الخطير الذي ذهب إليه صاحب نظرية التواصل والأخلاق، حيث عبر الفيلسوف المغربي والمفكر عند **السلام بنعبد العالي** عن استغرابه مما جاء في هذا البيان قائلا:« لا يمكن لقارئ هذه المبادئ أن يتصور أنها صادرة عمن يعتبر فيلسوف الفضاء العمومي»، وصاحب « نظرية التواصل »، وسليل «المدرسة النقدية»، الذي سبق له أن اتخذ موقفا مشرفا عندما أعلنت الحرب على العراق فهو مشهورا بكثرة حديثه عما كان يدعوه « أخلاقيات الحوار»، وآداب المناقشة، ولكن ها هو يضع أمامنا خطوطا حمراء لا ينبغي تجاوزها، أو على الأقل مساءلتها، والحفر في خلفياتها ونجد المفكر المغربي **محمد المعزوز** توقف أيضا عند هذا البيان، معتبرا أنه « موقف موصول بتمثل أغلبية المفكرين الغربيين للعرب كقوم وللإسلام كدين ولفلسطين كسياسة، تأكيدا منهم على صيغة التعارض والتمايز الاستعلائي الذي يجعل الغرب دائما هو الأقوى وممثلا مطلقا للعقلانية، كما أنه موقف مستمد من نزعة استشراقية يجعل من موضوع العرب والشرق مادة معرفية لدعم الإيديولوجي والسياسي تبريرا لكل مواقف الغرب وقراراته ضد العرب». وأضاف **المعزوز** أن « الوقت قد حان لخلق مسافة نقدية مع فلاسفة الغرب بالاجتهاد في خلق منظومة فكرية وفلسفية عربية مضادة لشناعة تبرير همجية إسرائيل من داخل التداول الفلسفي الغربي»، وأن وزن المعرفة بميزان المعرفة فقط، وإهمال وزنها بميزان السياسة والإيديولوجيا، كما فعلنا في جامعاتنا العربية، خطأ تاريخي ومعرفي قد تم ارتكابه ولم نجن معه إلا أنّنا كنّا طلابا نجباء نرّدد بزهو ما تعلّمناه منهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية، ونسينا أن المعرفة إذا لم تكن إنسانية تنتصر للقيم الثابتة للبشرية، تبقى مجرّد لغو وهذيان».[2] ونجد الباحث **محمد عوام** اعتبر أن المفكر

[1] مصطفى البوبكراوي، تحيز الفيلسوف هابرماس لاسرئيل ترجمة وتعليق الفيلسوف المغربي محمد الاشهب https://howiyapress.com، شوهد بتاريخ، 28-05-2024،15:00

[2] نزهة بوعزة، "الأخلاق التواصلية" عند هابرماس: مشروع لا يشمل مجازر غزة!، مقال موجود بالرابط https://ourouba22.com/article/1358 شوهد بتاريخ 30-05-2024 ،10:00

أو الفيلسوف ينبغي أن يكون حرا ونزيها وإنسانيا في ما يكتب ويصدر من مواقف، وأضاف عوام في تصريح صحفي:« الفكر لا يكون حرا، إلا حين التحرر من الانتماء إلى جهات تؤثر عليه أو تفرضه مضمونه، بل الفكر الحر هو الذي تحكمه الضوابط والمبادئ العقلانية، ويخضع للمعايير والضوابط العلمية ». واضاف أن الهيمنة الصهيونية على الغرب، خاصة على المستوى السياسي والاقتصادي والإعلامي جعلت أقلام العديد من المفكرين تابعة لهذه الهيمنة، وأنتجت ما نحن بصدده الآن من مجاملة للصهيونية عبر الإصدارات والمواقف.

كما نجد **فؤاد غربالي**، أستاذ علم الاجتماع السياسي بتونس، اعتبر بيان هابرماس رسالة تضامن صريح وشديد الوضوح مع جرائم الاحتلال في غزة ، وذكر غربالي في مقال نشره عبر موقع « الميادين » اللبناني، أن البيان اكتسب أهميته من القيمة الفكرية لهابرماس ذاته كفيلسوف ذائع الصيت، ووريث مدرسة فرانكفورت النقدية للشمولية الشيوعية والنازية والرأسمالية، وأكبر منظري مقولة الديمقراطية التداولية[1]. إن هذا الموقف الذي يمكن أن نطلق عليه في أخف أحواله الموقف المتجاهل، خاصة وأنّ هابرماس قد ظل الداعي الرسمي لمشروع الحداثة والقيم الكونية والإنسانية في الفلسفة والسياسة المعاصرة في أوروبا وألمانيا وهذا تناقض في افكاره.

وهابرماس بدأ بيانه بتجريم «حماس» ووصف هجومها بالهجوم الوحشي غير المسبوق وفي هذا، هو يتناسى السياق العام الذي وقع فيه الهجوم، وظروف الحصار لعقدين من الزمان، والاعتداءات الإسرائيلية الهمجية والمخالفة لكل شروط الحرب والمعاهدات المبرمة، وكأن هجوم حماس كان من فراغ، ومجرد ردّ فعل من دون سوابق، وهو في هذا لا يعطي للمقاومة الإطار العام الذي نفذت فيه هجومها، وإن كانت قد أخطأت في الهجوم على المدنيين إلا أنّ تجاهل هابرماس للسياق العام، وقوله أنّ الوضع الحالي كان من إنتاج حماس وحدها، لا إسرائيل وانتهاكاتها المتواصلة وقتلها لما يزيد عن 12000 مدني (حتى الآن)، أغلبهم من الأطفال والنساء، وتوصيفه لما فعلته حماس بالمجزرة وعدم تسمية ما تفعله إسرائيل بأي شيء، وكذلك قلب المفاهيم بقوله إنّ ما تفعله حماس هو حرب إبادة يدل على قراءة انتقائية ومتحيّزة ومركزية غربية، فحماس ليست لديها لا القدرة العسكرية ولا البشرية، لكي نسمي ما سببته من أضرار

[1] المرجع نفسه.

حرب إبادة ولكن ما تفعله إسرائيل هو حرب إبادة، لكن هابرماس يقوم بإزاحة هذا المصطلح من إسرائيل إلى حماس، وهذا تلاعب واضح بالمصطلحات، هدفه تبرير ما تفعله إسرائيل الآن بالمدنيين العزل، ثم ينتقل إلى القول إنه بالرغم من كل ردّات الفعل المتعارضة حول هذا الهجوم إلا أنه يجب أن نُسلّم بمبادئ لا تقبل الخلاف، أي بمبادئ كونية فما هي هذه المبادئ ؟ [1]

هي التضامن مع اليهود الألمان، وهو في هذا لا يذكر التضامن مع الفلسطينيين المدنيين الضحايا وكأن دماءهم لا تستحق التضامن، وهو بهذا يناقض مبدأه الكوني في التضامن فلماذا يتضامن هابرماس مع اليهود الألمان الذي يمرون بحملات معادية للسامية في ألمانيا الآن، ولا يتضامن مع الأبرياء الفلسطينيين ؟

وكأن هذا البيان هو بيان تبرئة ذمة من قضية اليهود، كما أشار إلى أن مبدأ تناسب هجوم حماس ورد الفعل الإسرائيلي هو عبارة عن مبدأ توجيهي فقط، أي ليس بمبدأ أساسي تجب محاسبة جرائم حرب إسرائيل وفقه، كما أنه لا يلتفت إلى ما تفعله إسرائيل الآن بالفلسطينيين المدنيين من تنكيل واضطهاد إلا بكلمة واحدة هي: القلق، أي على مآل ما سيحدث لهم، وهو في هذا يتغافل عن عدد الضحايا والخسائر التي قدرت بملايين الدولارات والوحشية الفائقة للعدوان الصهيوني وحرب الإبادة الواضحة، ومحاولة التهجير القسري، والحصار المتواصل، ومنع المساعدات الإنسانية والوقود، واستهداف البنى التحتية، والمستشفيات والمساجد ...

وبقوله إن : ما تفعله إسرائيل ليس بحرب إبادة، ومن قال غير ذلك فمعايير حكمه زائغة لأنه لا يتضامن تضامنا غير مشروط مع ردّ فعل إسرائيل المُبَرَّر كلية في حربها على حماس التي تسعى لإبادة اليهود في إسرائيل، نكون أمام ازدواجية واضحة من هابرماس.

كما أنه يعود مجدّدا إلى تصرفات إسرائيل، ويقول أنه مهما كانت أفعالها، فهذا لا يبرر ردود الفعل المعادية للسامية في ألمانيا وغيرها، وهو في هذا قد أصاب، فمشكلتنا ليست مع اليهود، وإنما مع الصهيونية والاحتلال الاستيطاني والحرب المتواصلة والجرائم الإنسانية وغيرها، وهو يعود للانتقاء هنا مرة أخرى[2]. ففي تاريخ الإسلام والعرب لم يتعرض اليهود

[1] وائل شويحة، هابرماس والحرب على غزة، https://www.alaraby.co.uk/blogs ،شوهد بتاريخ 30-05-2024،10:10

[2] المرجع نفسه.

للاضطهاد، وإنّما كانوا أقليات لها حقوقها على خلاف أوروبا التي قادتهم إلى المحرقة، فمعاداة السامية هي مشكل أوروبي مسيحي، وليس بالمشكل العربي الإسلامي، وهو ينساق هنا إلى تبرئة أوروبا ومسح عقدتها من اليهود على حساب القضية الفلسطينية، ثم يُقدم امتيازاً لإسرائيل، أي للصهيونية في الديمقراطية الألمانية باعتبارهم معترفا بهم وكرامتهم الإنسانية محفوظة، وذلك على حساب كرامة الفلسطينيين، وأنها تستحق حماية خاصة، أي بدعم حربهم على الفلسطينيين المدنيين الأبرياء، وذلك تكفيرا لجرائم النازية التي ارتكبتها ألمانيا بحقهم. ويقول إنّ هذا الاعتراف والحماية والدعم، أمر أساسي في السياسة الألمانية، بعدها ينتقل ليقول أنّ الحرية والسلامة الجسدية والحماية من التشهير العنصري، هي حقوق غير قابلة للتجزئة وتسري على الجميع بالتساوي، وهو ما نُسلّم به إلا أنه يتكلم هنا حصرا على اليهود الذين يتعرّضون لمعاداة السامية في ألمانيا، ويواصل تجاهل الجرائم الصهيونية بحق المدنيين الفلسطينيين، وكأنّه يطابق بين اليهود والصهيونية، وأيّ نقد للصهيونية هو معاداة للسامية وهو موقف مخجل من فيلسوف في مكانته.

في الأخير يمكن أن نقرأ موقف هابرماس من الحرب على غزّة باعتباره موقفاً داعماً للصهيونية وحربها على قطاع غزة والضفة الغربية.

أن إسرائيل تمثل الوجود المقدس في الظهور الألماني لليهودي الذي يتعرّض للاضطهاد والتنكيل أينما وُجد، مما يسقط الفيلسوف الألماني في بركة الخلط التاريخي بين الراهن والماضي الألماني ويخلق بالمقابل تفوقًا عرقيا لليهود على غرار النازي إذ الروح الديموقراطية لجمهورية ألمانيا الاتحادية حسب هابرماس، ترتبط بثقافة سياسية تعتبر الحياة اليهودية وحق إسرائيل في الوجود عنصرين أساسيين يستحقان حماية خاصة، إلى درجة أنّ البيان يصرح بأن الحقوق الأساسية في الحرية، هي حقوق غير قابلة للتجزئة وتسري على الجميع بالتساوي. [1]

والحال أنه إذا كان الأمر يخص الجميع، فكيف يستثني أولئك الذين يقيمون في ألمانيا من هذا الحق، فالحركات الاحتجاجية التضامنية للمهاجرين في قلب ألمانيا تعتبر معاداة للسامية، الذي عبّر البيان عنهم بعبارة « أولئك الذين يقيمون في ألمانيا »، كأنّ الإقامة هنا لا تمنح صفة المواطنة أو حقوق الجنسية الألمانية، لأنهم أجانب، لهذا يمكن طردهم بدعوى

[1] نزهة بوعزة، "الأخلاق التواصلية" عند هابرماس: مشروع لا يشمل مجازر غزة!، مرجع سابق.

معاداة السامية، فأين هو الحق في التعبير والتواصل في الفضاء العمومي الذي نظّر إليه هابرماس في جلّ كتبه ؟

لم ينتقد هابرماس طيلة مسيرته الفكرية التوجهات السياسية لإسرائيل، مما يجعلنا نقف عند موقفين من أعماله ورؤاه النظرية موقف هابرماس المنظّر الأخلاقي لفلسفة التواصل، مقابل هابرماس المواطن الألماني المُعبّر عن رؤيته المحدودة لذلك فالتاريخ الثقافي، سواءً كان شرقيًا أو غربيا، لا يناصر دوما القضية العادلة، لكنه لا يُمثل التوجه الأوحد والوحيد أيضا، إذ القضية الفلسطينية قد ناصرها على مدى التاريخ العديد من الفلاسفة مثل سارتر، برتراند راسل، حناأرندت وجيل دولوز [1]

دفاع هابرماس عن الوجود الإسرائيلي، وعن سياساته وعن أنموذجه العصابي يأتي في سياق الوعي المتعالي لنزعة الأوربة الغربية، التي جعلت إسرائيل مثالاً لسياقها كنتاج حضارة أوروبية، كما وصفها في محاضراته في الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والإنسانيات في القدس عام 2012. وهذا ما يجعل بيانه الجديد الفاضح تتمةً لتلك المواقف السابقة التي تصب في تأييد الصناعة المثيولوجية لـ الدولة العبرية بمرجعيات خطابها الديني الذي يناقض في جوهره أفكار هابرماس التنويرية والأخلاقية والنقدية، حتى أطروحاته حول الدولة المدنية والتعايش العمومي في فضائها الإنساني. [2]

واعتبر الكاتب المغربي **ادريس الكنبوري** ان موقف هابرماس يكشف لنا اين تقف حدود الفلسفة وماهي العلاقة بين الفلسفة والتعصب، وقال ان هذا الموقف يشكل تاكيدا متجددا على انه لا توجد فلسفة محايدة تماما او فوق القوميات بل كل فلسفة، هي انعكاس لواقعها ومجتمعها ويرى الكنبوري ان النخبة العربية تعيش دائما وهما كبيرا وهو ان مايكتبه وما يفكر فيه الفلاسفة والمثقفون الغربيون يتعلق بنا نحن ايضا فنصنع منهم اصناما ونمجدهم[3] هابرماس الذي عمر طويلا عاش جميع مراحل القضية الفلسطينية، من قتل وتهجير وتدمير لكنه لم يسبق له ان عبر عن دعمه للفلسطينيين بشكل صريح، واليوم يدافع عن اسرائيل وعدوانها بل يرى ان وجودها قيمة أساسية .

---

[1] المرجع نفسه، شوهد بتاريخ 30-05-2024.

[2] علي حسن الفواز، يورغن هابرماس والذاكرة المثقوبة: مقال موجود بالرابط https://alsafina.net/archives/4082.شوهد بتاريخ 2024-05-31، 9:00.

[3] مريم الفارسي،مثقفون مغاربة يردون على هابرماس، https://thevoice.ma شوهد بتاريخ 30-05-2024 08:00

وكتب الباحث المغربي **يونس الهديدي سائلا:** هل خان فيلسوف اوروبا الاعظم انسانيته؟ واجاب يظهر موقف هابرماس ومن معه ازاء مايقع في غزة موقفا مهلهلا متهافتا لاينهض على اية الية حجاجية لها اعتبارها، وهذا لم يعودنا عليه عقل يورغن هابرماس الدقيق. [1]

لقد سقط هابرماس سقطته الأخلاقية الأخيرة وسيحمل وزرها معه إلى قبره إلى الأبد، ولن يغفر له التاريخ ذلك، وقد يأتي يوم يتبرأ من حجته كل يهود العالم وتلعنه بكل تأكيد أرواح ضحايا محرقة غزة، ليس فقط لأنه تجاهل حرب الإبادة والتطهير العرقي التي دأبت على شنها إسرائيل اللقيطة في حق أصحاب الأرض منذ عقود، وتواصلها اليوم بكل إصرار وعزم، بل لأن صاحبنا تنكّر لكل القيم الإنسانية والكونية التي ظل يدافع عنها في إطار فلسفته السياسية، ويُبشر بها في أفق المشروع الحداثي، وسجل موقفه على غرار ما راج منذ بدء العدوان على غزة من اشتراط إدانة حماس كمقدمة لأي كلام عن الحرب والصراع والقانون الدولي وغيرها من القضايا، وانساق مع التيار النافذ في المؤسسات الإعلامية المرعي من قبل الحكومات البرجوازية، حين بدأ بتجريم حماس بنفس اللغة البذيئة التي ينطق بها قادة الجيش الصهيوني، لتبرئة ذمته من ماضي بلاده الأسود، وإثبات أنه ليس معاديا للسامية، وداعم لليهود وحق إسرائيل في الوجود، بل وإقران كل ذلك بامتياز يمنح للكيان الغاصب بموجب تصور ديمقراطي مزعوم لجمهورية ألمانيا الاتحادية وثقافة سياسية تعتبر الحياة اليهودية، وحق إسرائيل في الوجود عنصرين أساسيين يستحقان حماية خاصة. [2] ويبلغ السقوط الأخلاقي درجة الوضاعة حين يجري تبرير رد فعل إسرائيل على أساس مبادئ لا خلاف حولها تفرض التضامن مع الكيان العنصري واليهود، بينما لا يقع الفلسطينيون تحت طائل كونية مبادئ التضامن، بل إن الجرائم التي يقترفها جهارا هذا الكيان

في حق المدنيين والبنيات التحتية المدنية، واستهداف الأطفال والنساء، وهدم المشافي وقتل الصحفيين، لا يعدو في قاموس الفيلسوف تصرفات تستحق الإدانة. إنها الانتقائية الموصولة بتحيّز إيديولوجي وسياسي يعترف من أكاذيب وسرديات الآلة الدعائية الصهيونية، ويُحارب رؤية أورو– مركزية تنتصر للازدواجية والكيل بالمكيالين كلما تعلق الأمر بالجنس الأبيض أو

[1] اسعد قطان، هابرماس ضد هابرماس .....غزة تسقط الفيلسوف .https://almodon.com 30-05-11:00،2024

[2] علي حسن الفواز، يورغن هابرماس والذاكرة المثقوبة أصدر بياناً أيّد فيه إسرائيل في حربها على غزة، مرجع سابق.

الصهاينة في مواجهة غيرهم. فإذا كانت كرامة اليهود محفوظة ومعترف بها في الديمقراطية الألمانية، فإن كرامة الآخر الفلسطيني، أو المسلم أو العربي، لا مكانة لها في هذه الديمقراطية العمياء، وحياته لا تستحق الحماية، ووجوده لا يلقى نفس الحق في الاعتراف، ولا يحظى ما يتعرض من تقتيل وتهجير بأي التفاتة من الفيلسوف وأمثاله ضمن كونية مبادئ التضامن. [1]

المطلب الثاني: نقدعزمي بشارة.

وهنا نعود إلى المحاضرة التي ألقاها عزمي بشارة نهاية شهر نوفمبر ضمن محاضرته العامّة « **الحرب على غزّة: السياسة والأخلاق والقانون الدولي**» التي من خلالها تناول المفكر العربي الخلفية السياسية لعملية « طوفان الأقصى»، «والسلوك العام » محللاً مفهوم الإبادة الجماعية في حالة غزّة، الإسرائيلي، والمواقف الدولية والعربية تجاهها ومناقشاً استخدام « إسرائيل» ما تسميه « حق الدفاع عن النفس» في تبرير جرائمها، كما خصص مساحة للتعقيب على موقف هابرماس الذي عبّر عنه في بيان ويضع بشارة هذا الموقف ضمن سياق تتصرف فيه البلدان الغربية، على مستوى الخطاب، كأنها دول شمولية، حيث لم ينج من هذه الأجواء مفكرون يعدهم العرب المعجبون بهم أصحاب قيم كونية، ومنهم يورغن هابرماس الذين لا يتجاوزون الهوّة الفاصلة بين القيم الكونية في مضمونها من جهة، وكونيتها لناحية نطاق سريانها من جهة أخر. [2]

ويعتبر بشارة أنّ بيان هابرماس ضد منتقدي إسرائيل لا يستحق أي مناقشة علمية حوارية، فالحديث عن بيان سياسي مقتضب يتركز أساساً على تبرير تحديد حرية نقاد « إسرائيل» في ألمانيا في التعبير، ورفض تسمية ما تقوم به « إسرائيل» في قطاع غزة إبادة جماعية، لأسباب متعلقة بألمانيا ذاتها وتاريخها، وأيضاً لسبب يبدو له بديهياً، وهو أن الحرب الإسرائيلية على غزة، التي سماها المفكر الألماني « الانتقام بهجوم مضاد»، لا يجوز أن يكون محل خلاف همّه منصب على ألا يسمى ما يتعرض له الفلسطينيون إبادة جماعية يتفق بشارة مع هابرماس في توصيفه للعدوان الإسرائيلي على غزّة بأنه «هجوم انتقامي»، لكنه يشدد على أنّ مبدأ الدفاع عن النفس، الذي يجب أن يكون متناسباً ومتوافقاً مع القوانين الدولية، لا

[1] عبد المجيد السخيري، محرقة غزة ودموع هابرماس، https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=812323 ، شوهد بتاريخ 29-05-2024. 12:00

[2] محمد علاوة حاجي، عزمي بشارة موصفا ظاهرة هابرماس: مفكرو المركزية الغربية و"مواقفهم"، مقال موجود على الرابط https://www.alaraby.co.uk/culture/، شوهد بتاريخ 31-05-2024.

ينطبق على الاحتلال، ومن ينطبق عليه مبدأ الدفاع عن النفس في سياق الاحتلال هو الشعب الرازح تحت الاحتلال. ويسمى حق الدفاع عن النفس هذا حق المقاومة الذي يجد تبريره الأخلاقي في عنف الاحتلال المتواصل، وتبريره القانوني في القانون الدولي.[1] ليس لهابرماس رصيد يذكر ولا مكانة فعلية في التضامن مع الشعوب خارج أوروبا، ويتركز اهتمامه العمومي في عقلنة الخطاب السياسي في أوروبا والمصالحة بين العقلانية والتنويرية والعدالة الاجتماعية واللبيرالية والسياسية ..... أما بالنسبة للموضوع الفلسطيني فلا يبدي هابرماس وزملاؤه أي حساسية تجاهه، ولكنهم، قرروا أن يصدرو هذا البيان المعيب والمنافق اخلاقيا والذي لايهمه في كل ما ترتكبه اسرائيل في قطاع غزة. [2]

أقل ما يمكن أن يوصف به موقف هابرماس من ما يحدث في فلسطين والمعبر عنه من خلال هذا البيان انه موقف معيب ولا أخلاقي من عدة جوانب، فهو لا يشير البتة إلى حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره واسترجاع أرضه وحريته و كرامته، ويتجاهل الصراع العربي الإسرائيلي الممتد على مدى عدة عقود، والإبادة الإسرائيلية للشعب الفلسطيني من طرف الإيديولوجية الصهيونية الاستيطانية الحلولية، وينحاز منذ البداية إلى ما يسميه المبادئ التي لا يجب أن تكون محل خلاف، وهي المبادئ التي تشكل أساسا لتضامن مفكر فيه ومتعقل مع إسرائيل واليهود واليهوديات في ألمانيا، وهو تضامن منحاز للجلاد الإسرائيلي على حساب آلاف الضحايا من المدنيين والأطفال الفلسطينيين الذين تقتلهم إسرائيل بدم بارد ودون أن تجد إدانة من طرف فيلسوف الكونية، كما يجد أن تصرفات إسرائيل الوحشية لا تبرر ردود الأفعال المعادية للسامية خاصة في ألمانيا، مع أن ردود الأفعال السلمية في ألمانيا وغيرها من العواصم الغربية ليست معادية للسامية وإنما معادية للوحشية الصهيونية، وبدل أن يدافع هابرماس عن القيم الإنسانية النبيلة والسامية للثقافة الألمانية، يقصر الكرامة الإنسانية في الثقافة السياسية الألمانية على مبدأين وهما اعتبار الحياة اليهودية وحق إسرائيل في الوجود عنصرين أساسيين يستحقان الحماية خاصة مع استحضار الجرائم الجماعية التي ارتكبت سابقا في الحقبة النازية هابرماس يقرأ الصراع العربي الإسرائيلي من منظور «معاداة السامية» وليس من منظور رفض البربرية الصهيونية والتصدي لها، ولا يبدي أي تضامن مع الشعب الفلسطيني

[1] المرجع نفسه.

[2] عزمي بشارة، قضايا أخلاقية في أزمنة صعبة معدلة، مجلة تبين، المجلد 12، العدد 47، 2024، ص 29.

وبذلك فهو يهدر القيم التي ظل يبشر بها ويدافع عنها طيلة مسيرته العلمية والفلسفية وهي قيم العدالة والانصاف والكرامة الانسانية. [1]

خلاصة :

ان هابرماس ينطلق في مشروعه هذا من المبادئ الكونية للنقاش التي من شأنها أن تجمع بين المواطنين العالمين المتحاورين لأجل خدمة الإنسانية بصفة عامة وليس لأجل تحقيق المنافع والمصالح، لكن رغم ما يحمله مشروع هابرماس من أبعاد للتغيير والتجسيد إلاّ أنه يصطدم بصعوبات كثيرة ويواجه عدة انتقادات وهي تعبّر عن النقائص والفجوات التي احتواها المشروع والغرض منها التصويب ومهما يكن فإن الفلسفة الهابرماسية تحمل الجدة ونصيبا من

[1] مصطفى كيحل، يورغن هابرماس ومطرقة معاداة السامية، مقال موجود على الرابط https://akhbarelwatane.dz، شوهد بتاريخ 31-05-2024.

الواقعية لها نتائج مثمرة يتعلم المرء من خلالها فن العيش المشترك بفضل التواصل وإثيقا النقاش والتأسيس لديمقراطية تشاورية من خلال إعطاء الحق في المشاركة لكل الذوات، وتكسبنا قيما أخلاقية كالتضامن والاحترام والتسامح، لكن بعد البيان الذي اصدره حول حرب غزة تساقطت الكثير من دعاوي هابرماس وشعاراته الأخلاقية حول التواصل والنقاش والفضاء العمومي وغيرها، ومصداقيته الفكرية إلى الحضيض، وسيكون من الصعب عليه أن يرمم صورته، ويستعيد سمعته كفيلسوف إنسانوي النزعة وحداثي، على الأقل بين أحرار العالم.

خاتمة

خـاتمــة :

إنَّ ما نخلص إليه من نتائج خلال هذا البحث، يمكن أن نضمنه في هذه الصياغات التي نضعها على شكل استنتاجات عامة لما تطرقنا إلى معالجته لكل قضية من القضايا المطروحة في متن البحث يعتبر يورغن هابرماس من ابرز الشخصيات في الفلسفة الغربية المعاصرة، حيث بدأ نسقه الفلسفي من انفكاك فلسفات الذات التي جاء بها العصر الحديث، ومحاولة تشكيل الوعي الإنساني، وإعادة بناء البنذاتية التي وجدها في فلسفة التواصل ثم سعى إلى تطبيقها على المجال السياسي.

– إن قراءة هابرماس للتراث الغربي لم يكن من أجل القراءة الشكلية فحسب بل كانت تحليلية نقدية، ورغم ارتباطه بالنظرية النقدية وبمدرسة فرانكفورت إلا انه لم يكن مجرد مكرر لأرائهم بل كرس كل جهده على نقدهم ونجح في تجاوزهم في الكثير من الآراء المطروحة،كما نجد ان خلفيته الفكرية كانت متعددة الأنساق والمشارب الفلسفية والسياسية والسسيولوجية والعلمية واللغوية .

– أراد هابرماس من خلال مشروعه السياسي أن يقدم لنا صورة ايجابية عن المجتمع الغربي باعتباره مهد للحضارة ومنبع للتفكير العقلاني والعقلانية، فهابرماس لم يرفض الحداثة ولا العقلانية الأداتية بصفة قطعية وإنما احتفظ بمنجزاتها الإيجابية، وأراد التأسيس لديمقراطية تشاورية .

– أراد هابرماس المزاوجة بين النظرية والتطبيق، وبين التنظير والممارسة ودعوته لتحقيق الإجماع بين الأفراد، حيث أتاح إمكانية تعليم المعتقدات والرغبات وأعطى لهم فرصة لطرح قضاياهم ومشاكلهم في ظل الفضاء العمومي لتحقيق الاندماج الاجتماعي .

– الشرعية عند هابرماس لا تتحقق إلا من خلال التفاهم والاتفاق والإجماع الخالي من أي ضغط أو سيطرة خارجية، فقوة الدولة وقوة النظام، لا تكمن في السيطرة والعنف والإكراه، بل في التوافق والتفاهم في ظل النقاش الديمقراطي التداولي الحر، أي تحويل القوة من عنف السلطة والاستغلال إلى سلطة العقل والبرهان وقوة الإجراء الشاوري إتخذ هابرماس من التواصل والعقلانية التواصلية كمنطق وأساس لبناء نظريته السياسية، فالتواصل هو ذلك المجال الذي يعول عليه لخلق بيئة سياسية، ووجد في المجتمع المدني الأرضية الخصبة والسند القوي الذي يرتكز عليه المواطنين لتحقيق مطالبهم .

– منح هابرماس المجال السياسي حقه الشرعي وأسس للشرعية السياسية فاقترح الديمقراطية التشاورية أو التداولية وهي الديمقراطية التي تقوم على سلطة المشاركة الفعلية للذوات الفاعلة في النقاش والمحققة للإجماع، فالجميع معني بالمشاركة في بناء سياسة المجتمع وتأسيس القيم التي تخص حياتهم، وضع القرار الذي يسمح لهم بتحقيق ذواتهم فقد أسس الديمقراطية على قيم أخلاقية وروابط اجتماعية.

– إنّ البعد الذي أراد هابرماس تحقيقه من خلال فلسفته السياسية هو البعد الكوني والمواطنة الكونية وهذا لا يتحقق إلّا في ظل الفضاءات العمومية المفتوحة التي تظهر من خلالها فاعلية المواطنين، والبحث في طبيعة المجتمع المعاصر وكيفية الانتقال من النموذج القومي وحدوده إلى نموذج ما بعد الدولة القومية والعمل على إقامة دولة ذات قانون ديمقراطي منظم يسوده العدل والمساواة.

– هابرماس لا يكتفي بتصور مفهوم الديمقراطية التداولية على المستوى الوطني الضيق، لأنه يرى في مفهوم الدولة الوطنية مفهوم قد تجاوزه الزمن ليقترح بذلك وطنية دستورية كوسيلة للاندماج، خلافا للاندماج القومي وذلك عن طريق المشاركة في العملية الديمقراطية إجراء ديمقراطي على مستوى الفضاءات العمومية الأوربية ككل.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر :

قائمة المصادر باللغة العربية:

1) هابرماس يورغن، **اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة:وتقديم:عمر مهبيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2010.

2) هابرماس يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي**: ترجمة: جورج ثامر، دار النهار، دط، بيروت، 2002.

3) هابرماس يورغن، **العلم والتقنية كايديولوجيا**، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، ألمانيا، 2003.

4) هابرماس يورغن، **الفلسفة الألمانية والتصوف الديني**، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1،الدار البيضاء، 1995.

5) هابرماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دط، دمشق، 1990.

6) هابرماس يورغن، **بعد ماركس**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 2002، ص 185.

7) هابرماس يورغن، **جدلية العلمنة والعقل والدين**، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع،ط1، لبنان، 2013.

8) هابرماس يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة: جورج كتّورة، ، المكتبة الشرقية، ط1، بيروت، لبنان، 2006.

9) هابرماس يورغن، هيدغر والنازية، **التأويل الفلسفي والالتزام السياسي**، ترجمة: عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، ط1، المغرب، 2005، ص 41. ،ط1،بغداد ،2013.

10) هابرماس يورغن، تشارلز تايلر ،**قوة الدين في الفضاء العام** ،ترجمة فلاح رحيم ،مركز دراسات فلسفة الدين

قائمة المصادر باللغة الاجنبية:

1) Habermas Jurgen, **Après L'étatnation unenourelle constellation politique**, tradpar: Ramer Rochlitz, ed Fayard, paris, 2000.

2) Habermas Jurgen, **L'intégration: républicaine, Essai, de théonie politique**, trad: Ramer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

3) Habermas Jurgen **Drait et Démocratie, entre Faits et norme**, paris, Gallmard ;1997.

قائمة المراجع باللغة العربية:

1) أبو النورحمدي أبو النورالحسن، **يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل**، دار التنوير، دط، بيروت، 2009.

2) الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ،دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع ،ط1،الاردن، 2013.

3) إكسل هونيت، **التشيؤ دراسة في نظرية الاعتراف**، تر: كمال بومنير ، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، الأبيار–الجزائر، 2012.

4) آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 1997.

5) آلن هاو، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، تر: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة–مصر، 2010.

6) أنتدوني غدنز، **علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ**، مركز الدراسات الوحدة العربية،دط، لبنان، 2005.

7) أيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة،دط، الكويت، 1999.

8) بول ريكور: **محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة: فلاح رجيم: تقديم: جورج تايلور، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، لبنان.

9) تورين آلان، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت–لبنان، 2011.

10) تورين آلان، **ما الديمقراطية**، تر: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، 2000.

11) تورين آلان، **نقد الحداثة**، تر: عبد السلام الطويل، ، أفريقيا الشرق، دط،الدار البيضاء، 2010.

12) جاك ماك فيري ،**فلسفة التواصل ترجمة عمر مهيبيل** ، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر،2006.

13) جون ليشته،**خمسون مفكرا سياسيا معاصرا**، ترجمة:فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، ط1،بيروت لبنان،2008،ص376.

14) جيمس جوردن فينليسون، **هابرماس مقدمة قصيرة جدًا**، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء، وارد مؤسسة هنداوي لتعيم والثقافة ،ط1،القاهرة مصر،2010.

15) جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الارهاب–حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ترجمة:خلدون البنواني، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط1، بيروت–لبنان، 2013.

16) حسام الدين فياض، **النظرية النقدية للمجتمع، مدرسة فرانكفورت نموذجًا**، نحو علم اجتماع تنويري، ط1، 2010.

17) حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء،2005 .

18) خديجة زتيلي، **الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكالات**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2014.

19) الخطابي عز الدين، **أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية**، منشورات الاختلاف، ط1،الجزائر، 2009.

20) الدراجي زروخي، **المذاهب الفلسفية الكبرى**، دار الصبحي للطباعة والنشر، ط1، الجزائر، 2015.

21) دولوز جيل، غتاري فيلنكس، **ما هي الفلسفة**، تر: جورج سعد، دار عويدات للنشر،ط1، بيروت، 1993.

22) ديفيد هيلد، **نماذج الديمقراطية**، ج2،تر: فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، ط1، بيروت، 2006.

23) رحيم أبو رغيف الموسوي، **الدليل الفلسفي الشامل**، الجزء الثالث، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، لبنان، 2015.

24) رشيد بوطيب ،**رسالة الى مفكر هرم** ،دار توقبال للنشر والتوزيع، ط1، المغرب، 2013.

25) الزواوي بغورة،**الفلسفة واللغة "نقد المنعطف" اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، ط1، بيروت لبنان ،2005.

26) ستيفان هابر، **هابرماس وسوسيولوجيا**، ترجمة: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، ط1،الجزائر، 2012.

27) سعيد اللاّوندي، **بدائل العولمة**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 2002.

28) شعبان عبد الحسين، **الهوية والمواطنة البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،بيروت–لبنان، 2017.

29) طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف**، المركز الثقافي العربي،ط2، الدار البيضاء–المغرب،2008.

30) طه عبد الرحمان، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مركز الثقافي العربي،ط1،الدار البيضاء،المغرب، 2008.

31) عبد الحق منصف، **الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية**، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب ، 2010.

32) عبد العزيز ركح، **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، الجزائر.

33) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية اشكالية التكوين والتمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي للنشر، ط1بيروت،1997.

34) عز الدين الخطابي، **أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية**، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف،ط1، الجزائر، 2009.

35) عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف جلال حزى، دط، الإسكندرية، 2002.

36) علاء طاهر: **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، د.س.

37) علوش نور الدين، **الفلسفة السياسية قراءات وحوارات جديدة**، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ط1،المغرب، 2014.

38) علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة" من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**"، منشورات الضفاف، ط1، بيروت، لبنان، 2015.

39) علي عبود المحمداوي، **الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى**، منشورات إبن النديم، ط1، الجزائر، 2012.

40) عمر مهبيل، **من النسق إلى الذات**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2007.

41) فاطمة الزهراء عبد الفتاح، **المدونات الالكترونية والمشاركة السياسية**، دار العالم العربي، ط1، القاهرة،2012.

42) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، دط، بيروت، 1992.

43) فرانك أدولف، **المجتمع المدني النظرية والتطبيق السياسي**، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات ،ط1، القاهرة–مصر، 2012.

44) كانط، **نحو السلام الدائم**، ترجمة: نبيل حوزي، دار صادر، ط1، بيروت،1985.

45) كمال بومنير وآخرون، **من أزمة العدالة إلى أفق الاعتراف نحو مقاربة جديدة لنظرية العدالة، ضمن كتاب الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي**، تنسيق مصطفى كيحل ،منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ، دط، لجزائر،2016.

46) كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس إلى هوركهايمر إلى اكسل هونيت**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر،2010.

47) كمال بومنير، **جدل العقلانية في المدرسة النقدية فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010.

48) كمال بومنير، **مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هارتمورث روزا**، دار الأيام للنشر والتوزيع،دط، عمان–الأردن، 2014.

49) محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس قبل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية**، سلسلة منشورات دفاتر سياسية، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، المغرب، 2008.

50) محمد بومنجال، **الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة (شرط فهم صراعات الألفية الثالثة)**، التنوير للطباعة والنشر، دط، بيروت لبنان، 2010.

51) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، نموذج هابرماس**، إفريقيا الشرق، ط2،بيروت،1998.

52) محمد نور الدين أفاية، **المتخيّل والتواصل**، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، ط1، 1993، بيروت.

53) معزوز عبد العالي، **دولة الحق ونظرية المناقشة –قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس**، تنسيق: محمد المصباعي، سلسلة ندوات، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 2003.

54) نور الدين علوش، **المدرسة الألمانية النقدية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث**، دط، دار الفارابي، 2013.

55) نور الدين علوش،**اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة** ،ابن النديم للنشر والتوزيع،ط1،الجزائر، 2013.

56) هلال علي الدين، **مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، لبنان، 1987، ص 38.

الموسوعات والمعاجم:

1) جورج طرابشي، **معجم الفلاسفة: الفلاسفة–المناطقة–المتكلمون–اللاهوتين المتصرفون**، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط3، 2006، بيروت، لبنان.

2) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، **الموسوعة السياسية**،ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت،1994

3) علي عبود المحمداوي، **الفلسفة الغربية المعاصرة –صناعة العقل الغربي –من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج**، ج2، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف،ط1، بيروت، 2013

الرسائل الجامعية:

1) بانوح نادية، **الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس**، إشراف: جاري جويدة، (رسالة ماجستير) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، 2015/2014.

2) بن ناصر الحاجة، **الدولة الكونية وإشكالية القيم المعاصرة يورغن هابرماس نموذجا**، إشراف: صلاح أحمد، أطروحة دكتوراه، قسم فلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة واهران2، 2019/2018.

3) بوقندول لمية، **النقد السياسي للحداثة الغربية عند يورغن هابرماس**، مذكرة ماجستير، تخصص فلسفة سياسية، إشراف الدكتور كمال بومنير، كلية العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر02 أبو قاسم سعد الله، 2016/2015.

4) خن جمال، **إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر (يورغن هابرماس نموذجا)**، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف: عبد اللّاوي عبد الله، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2، 2017/2016.

5) شراد فوزية، **فلسفة اللغة عند «يورغن هابرماس»**، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف أ.د. غيوة فريدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009.

6) شريقي أنيسة، **أخلاقيات الحوار في الفلسفة الغربية يورغن هابرماس نموذجا**، أطروحة دكتوراه، إشراف: عبد الله موسى، تخصص فلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الطاهر مولاي سعيدة، الجزائر، 2017/2016

7) صافية قاسيمي، **أثر التفاعل الافتراضي على اتجاهات مستخدمي فيسبوك نحو تشكيل فضاء عمومي**، (أطروحة دكتوراه) ، كلية علوم الإعلام والاتصال، قسم علوم الاتصال جامعة الجزائر3، 2016/2015.

قائمة المجلات والمقالات:

1) عزمي بشارة، **قضايا اخلاقية في ازمنة صعبة معدلة**، مجلة تبين،المجلد 12،العدد2024،47،ص29.

2) بوبكر الصديق بن شويح، **الفضاء العمومي البرجوازي بين منظور "هابرماس" ومعايير "أردنت" ورؤية "فريزر"**، مجلة بحوث ودراسات في الميديا الجديدة، المجلد1، العدد4، 2020.

3) جلول مقورة، **هابرماس النشاط الديمقراطي في خدمة الفاعلية التواصلية**، مجلة الحكمة، العدد 16، مؤسسة الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، 2013.

4) حسان حموم، **النظرية السياسية وفق الراديعم التواصلي**، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 13، العدد221.

5) حياة ديبون، **حديث النهايات العقل التواصلي** ص66. **بديلا عن العقل الأداتي**، مجلة مقاليد، العدد 07، جامعة سطيف، 2014.

6) روابحي عبد الحميد، أبو بكر بلقايد، **أثر الانثروبولوجيا الدينية في الفضاء العام عند هابرماس**، مجلة انثروبولوجية الأديان، المجلد 18، العدد 01، 15-01، 2022.

7) عبير سهام مهدي، **الأسس والمنطلقات الفكرية الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس**، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد48، أفريل 2021، ص 20.

8) عطيات أبو السعود، **نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس**، مجلة أوراق فلسفية، العدد10، القاهرة، 2004.

9) عمر مهيبل، **هابرماس والخطاب الفلسفي**، مجلد مدارات، العدد 11-12، تونس، 1999.

10) كرومي أحمد، **الحداثة المواطنة والحقل الفقهي عناصر من أجل مقاربة إشكالية دفاتر مجلة إنسانيات**، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية،العدد13، وهران–الجزائر، 2012.

11) نصر الدين العياضي، فضاء **عمومي أم مخيال إعلامي؟ مقاربة نظرية لتمثل التلفزيون في المنطقة العربية**، دراسة نشرت بحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، 2011.

12) نور الدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى نانسي فرايزر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 54–55، 2014.

13) هابرماس يورغن **حول نظرية المعرفة عند نيتشه**، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، 1988،العدد58–59.

14) هناء علالي، د.مصطفى كيحل، **الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس**، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 50، جامعة باجي مختار عنابة، الجزائر، جوان 2017.

المواقع الالكترونية:

1) اسعد قطان، **هابرماس ضد هابرماس .....غزة تسقط الفيلسوف** https://almodon.com. 2024،11:00-05-30

2) الأشهب محمد، **لا اتفق مع الموقف المتحيز لاسرائيل من فلاسفة المانيين يدعون الدفاع عن القيم الكونية!!؟**، https://anfaspress.com/news.

3) حفيظة الفارسي، بكائية هابرماس حول معاداة السامية،مقال موجود على رابط https://culture.anwarpress.com .

4) رشيد العلوي، **الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر**، https://www.democratsudan.com.

5) عامر عبد زيد الوائلي، **جدلية الدين والحق عند هابرماس**، 31مارس 2015 www.mominoun.com/articles.

6) عبد المجيد السخيري، **محرقة غزة ودموع هابرماس**، https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=812323،

7) علي حسن الفواز، **يورغن هابرماس والذاكرة المثقوبة:** https://alsafina.net/archives/.

8) محمد الصديقي، **بيان هابرماس لايستحق المناقشة وهدفه شرعنة الدعم الاسرائيلي**، https://al3omk.com ،شوهد بتاريخ 31-05-2024.

9) محمد علاوة حاجي، **عزمي بشارة موصفا ظاهرة هابرماس: مفكرو المركزية الغربية و"مواقفهم"**، https://www.alaraby.co.uk/culture/ .

10) مريم الفارسي،**مثقفون مغاربة يردون على هابرماس**، https://thevoice.ma.

11) مصطفى البوبكراوي، **تحيز الفيلسوف هابرماس لاسرئيل ترجمة وتعليق الفيلسوف المغربي محمد الاشهب** https://howiyapress.com .

12) مصطفى كيحل، **يورغن هابرماس ومطرقة معاداة السامية**، مقال موجود على الرابط https://akhbarelwatane.dz.

13) نزهة بوعزة، **"الأخلاق التواصلية" عند هابرماس: مشروع لا يشمل مجازر غزة!**، https://ourouba22.com/article/1358 .

14) وائل شويحة، **هابرماس والحرب على غزة**، https://www.alaraby.co.uk/blogs.

الملخص

الملخص:

الكلمات المفتاحية :نظرية الفعل التواصلي ، الفضاء العمومي، الديمقراطية التشاورية، المواطنة، العولمة، الدولة الوطنية، الدولة مابعد الوطنية.

لقد تمحور موضوع دراستنا حول إشكالية المنعطف السياسي عند الفيلسوف المعاصر يورغن هابرماس. بداية من منطلقات وبوادر تشكل فلسفته النقدية، ثم تطرقنا إلى دراسة مفاهمية للفضاء العمومي الذي يعتبر مدخلا جوهريا للنظرية السياسية وتوثيق المشروع التواصلي في المجال السياسي والتفكير في الديمقراطية والوسائط التي تربط بين الأفراد داخل الفضاء العمومي بإعتبار أن الديمقراطية التشاورية يمكن أن تساهم في حل المشاكل التي عرفها الوقت الراهن سواء المتعلقة بالفرد أو الجماعة فهي تعد من أبرز إنجازاته الفكرية وتنفتح على التغيرات السياسية التي شهدها القرن العشرين ومخلفات العولمة وتجاوز الدولة الوطنية ألى مابعد الوطنية لتحقيق المواطنة العالمية والدولة الكونية.

Abstract :

Keywords: communicative action theory, public space, Citizenship, globalization, the national consultative democracy state, the post-national state.

The subject of our study revolved around the problem of the political turn according to the contemporary philosopher Jürgen Habermas, starting with the starting points and initiatives that constitute his critical philosophy. Then we touched on a conceptual study of the public space, which is considered an essential introduction to political theory, documenting the communicative project in the political field, and thinking about democracy and the media that connect individuals within the space. Considering that consultative democracy can contribute to solving the problems known at the present time, whether related to the individual or the group, it is considered one of his most prominent intellectual achievements and is open to the political changes witnessed by the twentieth century, the remnants of globalization, and the transcendence of the national state beyond nationalism to achieve global citizenship and the global