

جامعة الجزائر 2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

قسم الفلسفة

الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس

مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

تخصص: فلسفة سياسية

إشراف الدكتورة:

جاري جويده

إعداد الطالبة:

بانوح نادية

لجنة المناقشة

الدكتور.....بومنير كمال.....رئيسا

الدكتورة.....جاري جويده.....مقرا

الدكتورة.....حنيفي جميلة.....عضوا

الدكتورة.....علاوشيش آمال.....عضوا

السنة الجامعية: 2014-2015

كلمة شكر

بداية نحمد و نشكر الله عز و جل أن وفقنا لإنجاز هذا العمل

ثم أتقدم

بالشكر و التقدير إلى أستاذتنا الفاضلة

الدكتورة "جاري جويده" على توجيهاتها و نصائحها القيمة ،

كما لا يفوتني أيضا أن أتقدم بالشكر الجزيل

للأستاذة "شراح فوزية" ،

و كل أساتذتي بقسم الفلسفة بجامعة الجزائر

و شكرا.

إهداء

إلى والدي الكريمين ، حفظهما الله ،

إلى إخوتي

إلى

كل العائلة الكريمة ، الأحبة

وإلى كل من ساندني لإتمام هذا العمل

وشكرا.

فهرس العناوين

كلمة الشكر

الاهـداء

فهرس العناوين

مقدمة

الفصل الأول: في مفهوم الديمقراطية و أصولها في الفلسفة الغربية

تمهيد.

- المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية.....07
- 07..... - الديمقراطية: لغة و اصطلحا.
- المبحث الثاني: الأسس الفكرية و الفلسفية لمفهوم الديمقراطية.....08
- 08..... - الديمقراطية عند فلاسفة العقد الاجتماعي.
- 18..... - الديمقراطية في الفلسفة الالمانية.
- 19..... ✓ عند الفلاسفة الالمان (كانط، هيغل، ماركس).
- 35..... ✓ عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت (أورنو، هوركهايمر، ماركوز).
- 43..... - خلاصة الفصل

الفصل الثاني: الانتقال من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل

- تمهيد.....46
- المبحث الاول: أهم الانتقادات التي قدمها هابرماس لكل من:.....48
- 48..... - الوضعية و النزعة التكنوقراطية.
- 51..... - للتأولية عند غادامير
- 54..... - للتحليل النفسي عند فرويد
- 56..... - للمادية التاريخية.
- 60..... - الخطاب الفلسفي للحدثة.
- المبحث الثاني: نظرية الفعل التواصلية.....67

- الفعل التواصلي (مفهومه، مجاله...) 69.....
- اللغة و التواصل 75.....
- ايتقا المناقشة..... 84.....
- التواصل و العالم المعيش..... 89.....
- 94..... خلاصة الفصل

الفصل الثالث: الديمقراطية التشاربية كمشروع حدائي سياسي جديد

- تمهيد..... 97.....
- المبحث الاول: الانتقال من تأسيس التواصل على اللغة الى تأسيسه سياسيا..... 98.....
- هابرماس و شرعية النظام السياسي..... 98.....
- موقف هابرماس من النموذجين الليبرالي و الجمهوري..... 101.....
- إعادة التأسيس العقلائي للحق..... 106.....
- بين رولز و هابرماس..... 110.....
- المبحث الثاني: الديمقراطية التشاربية كنموذج بديل..... 113.....
- تجديد مفهوم الفضاء العمومي..... 113.....
- مفهوم الديمقراطية التشاربية و أهم مبادئها..... 122.....
- الديمقراطية التشاربية في عصر العولمة..... 128.....
- الديمقراطية التشاربية و النظام الكوسموبوليتي..... 133.....
- 138..... خلاصة الفصل
- 140..... الخاتمة
- 145..... قائمة المصادر و المراجع

المقدمة

مما لا شك فيه أن التحولات الكبيرة التي شهدها العالم و لازال يشهدها إلى يومنا هذا، دفعت بالكثيرين للتساؤل عن مصير الإنسانية، وعن دور القيم و المبادئ الديمقراطية(حرية، مساواة، عدالة...)، التي جاء بها عصر الأنوار، إذ لم يعد لها أي تجسيد في الواقع بل بالعكس برزت كل أشكال الهيمنة و السيطرة، حروب، صراعات، تصدع العلاقات الإنسانية...الخ، و غيرها من الأزمات التي جعلت بعض المفكرين يفقدون الثقة في مشروع الحداثة و يحكمون عليه بالإفلاس.

بينما فضّل بعضهم الآخر إعادة النظر فيه و محاولة بعثه من جديد، باعتباره مشروعاً لم يكتمل بعد، و ذلك بالكشف عن مواطن الخلل فيه و تجاوزها، بإيجاد الحلول الحقيقية التي تفضي إلى تحرر الإنسانية جمعاء من هذه الأزمات، أو على الأقل التقليل منها، و من أبرز هؤلاء المفكرين الفيلسوف الألماني المعاصر **يورغن هابرماس**(1929- JURGEN HABERMAS)، الذي ينتمي إلى الجيل الثاني من مفكري مدرسة فرانكفورت.

أكد هابرماس بنزعه التفأولية على ضرورة إعادة تشكيل الوعي الإنساني انطلاقاً من نقد العقل الأنواري و تحريره من العقلانية الأداةية، التي تولدت عنها كل أشكال الإغتراب، التشيؤ، و الاستلاب التي عرفتها المجتمعات الغربية، والنظر إلى جانب آخر للعقل يكون أكثر فعالية، و المتمثل في العقلانية التواصلية، فهي وحدها الكفيلة بتحرير الفرد من أي ايديولوجيا تُفرض عليه، فيُعبّر بذلك عن آرائه و إرادته السياسية فعليا لا شكليا. و هذا كله يتحقق في اعتقاده في ظل الديمقراطية التشاورية التي تمثل شكلاً آخر من العقلنة السياسية.

لمعالجة هذا الموضوع صغنا الإشكالية التالية:

ما حدود نظرية هابرماس التواصلية؟ و كيف استطاع بناء تصور جديد للديمقراطية على أساس المشاركة الواسعة للمواطنين في الشأن السياسي؟ و إلى أي مدى وفق في مشروعه هذا؟.

و لمعالجة هذه الإشكالية، قسمنا بحثنا هذا- إضافة إلى المقدمة و الخاتمة- إلى ثلاثة فصول: بحيث تطرقنا في الفصل الأول الذي هو عبارة عن فصل تمهيدي إلى الأصول التاريخية و الفلسفية لمفهوم الديمقراطية، وذلك بدءًا من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة العقد الاجتماعي، لننتقل بعدها إلى دراستها عند الفلاسفة الألمان كانط، هيجل، ماركس، و رواد مدرسة فرانكفورت.

أما في الفصل الثاني: فركزنا في المبحث الأول لأهم الانتقادات التي وجهها هابرماس لكل من الماركسية، الوضعية و النزعة التكنوقراطية و فلاسفة ما بعد الحداثة...مقترحا بعدها الفاعلية التواصلية كمخرج لهذا الإرث المرتبط بفلسفة الذات و هذا ما تطرقنا إليه في المبحث الثاني.

أما الفصل الثالث: فخصصناه لنظرية الحق و الديمقراطية التي حاول هابرماس من خلالها إعادة تأسيس الحق وفق النموذج التواصلية، كما تطرقنا فيه لمفهوم الديمقراطية التشاورية و أبعادها، و علاقاتها كذلك بالفضاء العمومي، و النظام الكوسموبوليتي، و العولمة.

الخاتمة: و هي حوصلة لأهم النتائج المتوصل إليها من خلال دراستنا لهذا الموضوع وكذا أهم الانتقادات التي وُجّهت لمشروع هابرماس.

يهدف هذا البحث إلى إبراز:

- محاولة هابرماس لإعادة تفعيل دور الفلسفة في خضم هذا التطور العلمي و التقني الكبيرين، من خلال ربطها بما هو كائن، أي بالواقع.
- سعيه لبعث روح التواصل كمخرج من أزمت العصر الراهن.

- توضيح الفرق بين الديمقراطية بمفهومها الكلاسيكي، و المعاصر، و أيهما أصلح للمجتمعات المعاصرة.

لتحقيق الأهداف المنشودة من هذه الدراسة اعتمدنا على المنهج التاريخي في عرض المراحل المختلفة لتطور مفهوم الديمقراطية، وكذلك بعض المفاهيم التي تطرق إليها هابرماس، كما اعتمدنا أيضا على المنهج التحليلي لتحليل مختلف الأفكار المتعلقة ببحثنا هذا. لإنجاز هذا البحث اعتمدنا على أهم مصادر هابرماس التي تخدم موضوعنا نذكر منها "نظرية الفعل التواصلي" بجزئيه الأول و الثاني، "الحق و الديمقراطية"، "المجال العام"، "الاندماج الجمهوري"، "ما بعد الدولة- الأمة"، "القول الفلسفي للحدثا".

أما بالنسبة للمراجع فاعتمدنا على: "فلسفة التواصل" لجون مارك فيري، "الحدثا و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة" لمحمد نور الدين أفاية، "النظرية النقدية التواصلية" لحسن مصدق.

أما الصعوبات التي واجهتنا خلال بحثنا هذا منها ما يتعلق بالمصادر و صعوبة الحصول عليها. و منها ما يتعلق بالمضمون، إذ أن تشعب اهتمامات هابرماس و اعتماده على دراسات مختلفة(علم الاجتماع، الانتربولوجيا، السياسة، اللسانيات، علم النفس...) اضطررتنا من جهة للرجوع إلى دراسات هؤلاء المفكرين من أجل فهم أفكارهم و هو ما يتطلب وقتا، و من جهة أخرى الصعوبة في الإحاطة بكل المفاهيم و القضايا التي تناولها هابرماس منذ بدايات مشروعه.

الفصل الأول

في مفهوم الديمقراطية و أصولها في الفلسفة الغربية.

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية:

- لغة.

- اصطلاحا.

المبحث الثاني: الأسس الفكرية و الفلسفية لمفهوم الديمقراطية:

2- عند فلاسفة العقد الاجتماعي.

3- في الفلسفة الألمانية:

4- عند أبرز الفلاسفة الألمان (كانط، هيجل، ماركس)

ب- عند رواد مدرسة فرانكفورت

خلاصة الفصل.

1- في مفهوم الديمقراطية و أصولها في الفلسفة الغربية:

تمهيد:

لطالما اعتبرت الديمقراطية على أنها أفضل نظام سياسي عرفته البشرية مقارنة بالأنظمة السياسية الأخرى المتسمة بالطغيان و الاستبداد حتى أنها أصبحت من المطالب الأساسية بل و الضرورية للشعوب كافة، إذ يعتبرونها النظام الطبيعي الصحيح للحكم الذي يخلصهم من كل أنواع الاستغلال و الاستعباد ليوفر لهم بالمقابل ضمانات احترام حقوق الإنسان، الحرية و المساواة ففي ظلها فقط يمكن للإنسان أن يحقق إنسانيته و ذاته.

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية:

لغويًا: « مشتقة من الكلمة اليونانية "Démocratie" التي تتكون من شقين "demos" و تعني الشعب، "kratos" و تعني الحكم، و من ثم فهي حكم أو سلطة الشعب»¹.

اصطلاحًا: نجد تعريف اندريه لالاند للديمقراطية على أنها: « حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة، بلا تمييز على أساس المولد و الثروة أو القدرة »²، فهي كما وصفها الرئيس الأمريكي ابراهام لنكولن (1865-1909): « حكم الشعب و بالشعب و للشعب»³ لا حكم الأباطرة و لا القياصرة و لا رجال الدين بل الحكم الذي يعبر عن إرادة الشعب و يخدم مصالحه، على هذا الأساس فإن جوهر الديمقراطية هي المشاركة السياسية الواسعة للمواطنين في الحكم إما بطريقة مباشرة (المدن الصغيرة) و إما بطريقة غير مباشرة (المدن أو المجتمعات الكبيرة). إذن فمفهوم الديمقراطية يرتكز على ثلاثة أبعاد رئيسية هي:

- توفير ضمانات حقوق الإنسان.

- احترام مبدأ تداول السلطة طبقاً للإرادة الشعبية.

(1)-Dictionnaire de la philosophie, LARUSSE,(Paris, librairie la Rousse, 1964),P294

(2)-أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل،(بيروت، منشورات عويدات، 2001)، ط2، ص259.

(3)-الموسوعة العربية العالمية، (بيروت، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999)، ط2، ص577.

- القبول بالتعدد السياسي و الفكري.

المبحث الثاني: الأسس الفكرية و الفلسفية لمفهوم الديمقراطية:

1- عند فلاسفة العقد الاجتماعي:

لقد عرفت الديمقراطية تطورا كبيرا في العصر الحديث، فاسترجعت بذلك مكانتها التي فقدتها طيلة القرون الوسطى إذ تآرجحت السلطة بالنسبة لهذه الأخيرة ما بين السلطة الدينية (الكنيسة و رجالها) من جهة و سلطة الملوك و الأمراء الإقطاعيين من جهة أخرى فكانت كل المحاولات السياسية فيها تهدف إلى محاولة التوفيق ما بين هاتين السلطتين الدينية و الدنيوية.

استمر الوضع على حاله إلى غاية نهاية القرن السادس عشر إذ طرأت بعض التغيرات التي أدت إلى تقلص سلطة الكنيسة و رجالها خصوصا بعد ظهور حركات الإصلاح بزعامة كل من **مارتن لوثر (1483-1546)** و **جون كالفن (1509-1564)** التي أكدت أن العلاقة بين الفرد و ربه لا تحتاج إلى أي وساطة ما يعني تحرير الفرد من وصاية الكنيسة البابوية و عقائدها التي كانت تفرضها فرضا على رعاياها.

كانت لهذه الأحداث صدى سياسيا كبيرا في أوروبا إذا بدأت الدعوة إلى التغيير و إحلال قيم جديدة تركز على تقديس الحرية محل قيم و تقاليد العصور الوسطى، فكانت بذلك بداية الدعوة لأهم أسس الديمقراطية و هي الحرية و تدريجيا تمكنت الدول الأوروبية من التخلص من سلطة الكنيسة تماما.

ما يعني التحرر من نظرية الحق الإلهي و ظهور نظرية العقد الاجتماعي التي تعتبر أهم ما خلفته هذه التحولات السياسية و التي بفضلها ارتدت شرعية الحكم إلى مصدرها الأصلي و هي إرادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية، ليتوجه

البحث من الآن فصاعدا إلى تفسير ظهور الدولة و المجتمع انطلاقا من قوانين الطبيعة البشرية و مما هو موجود في الواقع.

انطلق فلاسفة العقد الاجتماعي من افتراض الحالة الطبيعية و هي الحالة التي يعيش فيها الأفراد قبل انتقالهم للحالة المدنية يتمتعون فيها بكامل حقوقهم الطبيعية و لا يخضعون فيها لأي سلطة إلا سلطة القوانين الطبيعية التي تجيز لكل واحد أن يتصرف وفقا لمشيئته و لإرادته الخاصة فتتولد عنها حالة اللااستقرار و اللأمن التي تدفعهم إلى طلب السلم و ذلك عن طريق العقد فما هو هذا العقد؟ و كيف يتم إبرامه؟

يتصور الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588-1679) أن المجتمع البشري مبني على حالتين أساسيتين هما الحالة الطبيعية و الحالة المدنية إذ يتمتع الإنسان في الحالة الأولى و كما ذكرنا آنفا بمجموعة من الحقوق الطبيعية المتمثلة في الحرية، المساواة و الملكية... الخ، إلا أنه لا يحس بالأمان و لا بالاستقرار لأنه في حالة خوف دائم من الموت الذي يتهدهده في كل لحظة من طرف أقرانه الذين يعيشون معه.

يصف هوبز هذه الحالة على أنها « حالة حرب الجميع ضد الجميع و فيها يكون كل واحد محكوم بعقله الخاص و كل شيء يمكن أن يستخدمه سوف يشكل له عاملا مساعدا في حفظ حياته تجاه أعدائه، فينتج عن ذلك أنه في حالة كهذه يملك كل إنسان الحق على كل شيء»¹، فهذا الحق يدفعهم للمنافسة التي تولد بينهم العداوة و البغضاء و من ثم الصراع فيتصرفون بذلك وفقا لقانون حفظ البقاء الذي لا يكون إلا للأقوى و هو ما يدفعهم إلى طلب السلم الذي يتحقق لهم بواسطة العقد.

يتم إبرام هذا العقد بتنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية المطلقة طواعية إلى شخص ثالث بحيث تحل إرادة هذا الشخص الثالث الوحيدة محل إرادة الكل فتمثلهم جميعا في مجتمع سياسي منظم، فالعقد حسب هوبز يكون بين الأفراد و ليس بين الأفراد و الحاكم فهو

(1) - توماس هوبز، الليفياتان، تر: ديانا حرب و بشرى صعب، (أبو ضبي، هيئة أبو ضبي للثقافة و التراث، 2011)، ط1، ص140.

يتولد عن حاجة الأفراد للسلم لا عن حاجة الحاكم للسلطة، كما أنّ الدولة لا تخضع للإرادات التي أنتجتها.

يسمي هذه الدولة بالرجل المصطنع أو "الليفياتان" الكبير أو بالأحرى «الإله الفاني الذي ندين له بالسلم و الدفاع و هو أدنى مرتبة من الإله الغير الفاني في الواقع، و بموجب السلطة الممنوحة من كل فرد في الدولة يتمتع بقدرة و قوة مجتمعتين فيه إلى درجة أنّ الرعب الذي توحيان به قد يجعل إرادة الجميع تتأقلم في سبيل السلم في الداخل و التعاون حيال الأعداء في الخارج في هذا الإله يكمن جوهر الدولة التي هي شخص واحد»¹.

يتمتع الحاكم في اعتقاد هوبز بالسلطة المطلقة فهي نوع من الإجازة الممنوحة أو التفويض من الأفراد للحاكم الذي يملك السلطة المطلقة للتصرف باسم الجميع، لكن مقابل ذلك عليه أن يوفر لهم الأمن و الاستقرار من أجل المحافظة على الذات.

إذا حتى و إن كان هوبز يدعو إلى الحكم المطلق لا إلى الحكم الديمقراطي إلا أنه كان من الذين ساهموا في تحرير الفرد من السلطة الدينية كما مهد بأفكاره هذه لبروز اتجاهات فكرية أكثر تحررية وأكثر ديمقراطية من بينهم الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي يتفق معه في تمييزه بين الحالة الطبيعية و الحالة المدنية.

لقد فند جون لوك (1632-1704) المبادئ الباطلة التي نادى بها الكاتب روبرت فيلمر المؤيد للحكم المطلق معتقدا أن السلطة كانت حالة في آدم فأصبحت حالة في جميع الملوك بعده كحق شرعي بمعنى أن الملوك تستمد شرعية حكمها من الحق الذي منحه الله لآدم و للآباء على أبنائهم، فهذا الإدعاء حسبه باطل إذ أنّ سلطة الأب الشرعية لآدم قد ضاعت معالمها خلال الأجيال البشرية المتلاحقة لدرجة لا يمكن لأحد أن يدعي هذا الحق لنفسه، و من ثم لم تكن هناك أية سلطة لآدم على أبنائه سواء عن طريق الحق الطبيعي الممنوح للآباء أو المنحة الإلهية.

(1) - المرجع نفسه، ص180.

انطلق لوك مثله مثل فلاسفة العقد الاجتماعي من افتراض الحالة الطبيعية لكن لا على أنها حالة حرب أو توحش يسيطر فيها الأقوى بل على العكس هي حالة سلام يتمتع فيها الأفراد بحقوقهم الطبيعية (الحياة، الحرية، المساواة، الملكية...) كاملة و لكي لا يقوم أحد بالاعتداء على حقوق الآخرين أجازت الطبيعة لكل واحد أن يحمي البريء و يردع المعتدين شرط أن يكون العقاب متناسبا مع الخطأ المرتكب، لكن إذا كان الأمر كذلك فما الداعي للانتقال إلى الحالة المدنية؟

يعتقد لوك أنه بالرغم من أن الإنسان في هذه الحالة يتمتع بكامل حريته فهو حر التصرف في شخصه و في ممتلكاته متساويا في ذلك مع الجميع إلا أن استمتاعه بها غير مأمون لأنه معرض للاعتداءات من الآخرين في أي لحظة و بما أن الجميع يتمتع بنفس الحقوق فمن الصعب الفصل في الخصومات التي تنشأ بينهم فليس من المنطق في شيء أن يكون المرء خصما و حكما في القضية الواحدة لأن حب الذات كفيلا أن يحمله على إثارة مصالحه و مصالح أصدقائه هذا من جهة، أما من جهة ثانية « فإن الشر الفطري و الهوى و روح الثأر لا بد أن تدفع البشر إلى الإغراق في الاقتصاص من أقرانهم، فتبيت الفوضى و التشويش النتيجة الحتمية لذلك الوضع»¹ المحفوف بالمخاوف و المخاطر.

إذن فالنقص الموجود في هذه الحالة و عدم توفر وسائل تنظيمية لعلاقات الأفراد بينهم يحتم عليهم التنازل عن حقهم الطبيعي في أن يدافع كل واحد منهم عن نفسه ليوكل هذه المهمة للمجتمع السياسي الذي يفصل في هذه القضايا و ذلك بالعقد الذي ينشأ بينهم و بين الحاكم الذي يكون طرفا في العقد شأنه شأن المحكوم و إذا ما قصر أحد الطرفين في تنفيذ ذلك العقد أصبح الطرف الآخر في حل من الالتزام بتعهداته.

إذا « فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة و يتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه و يتنازل عنها للمجتمع ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي

(1) جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، (بيروت، اللجنة الدولية لمتريجة الروائع، 1959)، ط1، ص144.

أو مدني»¹ و بالمقابل يجب على الدولة أن تمتلك القوة للمحافظة على حرية الأفراد و ممتلكاتهم و معاقبة كل من يحاول الاعتداء عليها.

من هنا نشأت السلطات « التشريعية و التنفيذية أي سلطة تعيين العقوبات التي يجب أن تُلحق بمرتكب جريمة ما داخل الدولة بناء على القوانين المرعية و سلطة النظر بين حين و آخر بالاستناد إلى ملابسات القضية الخاصة في الاعتداءات الخارجية و معاقبتها و استخدام قوى جميع أبناء المجتمع في كلا هاتين الحالتين كلما دعت الحاجة إلى ذلك»²، فجوهر المجتمع و مبدأ إتحاده إنما هو تجسده في إرادة واحدة فمتى أقرت الأكثرية الهيئة التشريعية بات لها سلطة الإعراب عن تلك الإرادة و القيام عليها.

تعتبر السلطة التشريعية في نظر لوك السلطة العليا في الدولة و هي مقدسة تقوم بسن و تشريع القوانين في حدود ما تقتضيه مصلحة المجتمع عامة و التي بموجبها يصبح كل فرد خاضعا لتلك القوانين التي سنها بنفسه لكونه جزءا من هذه السلطة و ليس باستطاعته الخروج عنها» فكل امرئ إنما يلتزم بتعاقده مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة الخضوع لقرارات الأكثرية و التقيد بها أمام كل فرد من أفراد تلك الهيئة و إلا لم يكن لهذا العقد الأصلي»³ معنى قط فلا عقد حيث يكون المرء حرا لا تقيده إلا القيود التي كانت تربطه في الطور الطبيعي.

كما لا يحق للهيئة التشريعية أن تُسلم صلاحية وضع القوانين لأي هيئة أخرى و أن تحكم على أساس قوانين موضوعة ثابتة لا تتغير في أحوال خاصة (مثلا من أجل الأغنياء) فالهدف من هذه القوانين هو خير الشعب ككل، كما لا يجب عليها أن تفرض الضرائب على

(1)- المرجع نفسه، ص189.

(2)- المرجع نفسه، ص189.

(3)- المرجع نفسه، ص196.

أملاك الشعب دون موافقته الصادرة عنه أو عن نوابه، فلا يحق لها أن تنتزع شيئاً من أملاك أحد من دون موافقته بل بالعكس أن غايتها هو حماية هذه الملكية.

إن كل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أية دولة ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة و معروفة لدى الشعب» مستعينا بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين و بأن يستخدم قوى الجماعة من أجل دفع الأخطار الداهمة من الخارج أو الانتقام منها، و حماية الجماعة من الهجمات و العدوان و كل ذلك يجب أن لا يتجه إلا لغرض واحد هو أمان الشعب و سلامته و خيره العام¹، كما لها الحق أيضا بتقرير كيفية استخدام قوى الدولة في الدفاع عن الأمة و عن أبنائها.

غير أنه من الضروري لهذه السلطة أن تكون منفصلة عن السلطة التنفيذية التي تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعة بواسطة موظفين تعينهم من أجل ذلك و في هذه الحالة يكون شكل الحكم ديمقراطية تامة، أما السلطة الثالثة» فهي تشمل على سلطة إعلان الحرب و إقرار السلم و الانضمام إلى الأحلاف و توقيع المعاهدات و تنظيم سائر العلاقات مع الأفراد و الجماعات الخارجة عن الدولة، لذا يمكن دعوتها بالسلطة الاتحادية (أو الدولية)² و هاتين السلطتين (التنفيذية و الاتحادية) تكادا أن تكونا ملتحقتين إحداهما بالأخرى.

إن العقد الاجتماعي عند لوك ليس تنازلاً من الأفراد عن السيادة للسلطة بقدر ما هو اتفاق بين الجميع في إطار القانون، و بما أن السلطة التشريعية التي هي السلطة العليا تخضع لها جميع السلطات من أجل خير المجتمع، فوجب عليها أن لا تكون جائرة أو قائمة على الهوى و إلا فانه بإمكان الشعب خلعها أو تغييرها إن تبين له أنها تتصرف خلافاً

(1)- المرجع نفسه، ص 215..

(2)- جون لوك، في الحكم المدني، مرجع سابق، ص 227.

للأمانة التي عُهدت إليها و تنصيب من هو مؤهل لذلك حتى أنه من حقهم القيام بالثورة على كل من يحاول سلبه حريته.

لقد كان لوك بأفكاره هذه من المؤسسين الأوائل للنظام الديمقراطي و تحديدا الديمقراطية الليبرالية لتأكيد على الملكية كمبدأ أساسي في ممارسة الحكم، إلا أنه لم يصل بأفكاره لأن يمنح الشعب السلطة الكاملة ليحكم نفسه بنفسه مثلما فعل ذلك جون جاك روسو(1712-1778) نصير الديمقراطية المباشرة الذي دفعته الأوضاع المتردية التي آل إليها المجتمع الفرنسي من أزمات على جميع الأصعدة (الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية...الخ) إلى رفض هذا الواقع الذي يناقض المبادئ الأساسية التي ينبغي أن تقوم عليها الحكومات من ضمان للحرية و المساواة و القضاء على الاستبداد و الطغيان.

إنّ الحالة الطبيعية بالنسبة إلى روسو مجرد حالة افتراضية لا علاقة لها بالوقائع التاريخية و الغرض منها منهجي يتمثل في تصور الإنسان على طبيعته قبل أن تفسده الحضارة، فقد كان إنسانا بريئا تحركه العواطف لا تسيطر عليه أي عاطفة عدوانية كان يعيش بلا حرفة و لا عمل يفتات من خيرات الطبيعة لذا فهو ليس شريرا كما تصوره هوبز بل بالعكس كانت تسيطر عليه عاطفتان فطريتان و هما عاطفة حب الذات (ليس بمعنى الأنانية) و عاطفة الشفقة أو الرأفة اللتان تخفان من حدة نزواته و بالتالي تحافظ على بقائه و بقاء الجنس البشري بصفة عامة.

لذا فقد كانوا في هذه الحالة سعداء لكن ما إن أحس الإنسان بحاجة إلى مساعدة الآخرين له و ما إن أدرك فوائد جمع المؤونة حتى اختفت المساواة و ظهرت الملكية الفردية، بادعاء أحد الأفراد مشيرا إلى قطعة أرض سيّجها «هذه لي» و وجد أناسا على قسط من السداجة فصدقوه فكان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني»¹، فالذي فرض العقد حسب

(1) جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: بولس غانم، (موفم للنشر، 1991)، د.ط، ص85.

روسو هو الملكية الفردية التي تولدت معها اللامساواة و التفاوت المؤديان إلى الخلاف و الصراع بين الأغنياء و الفقراء لتزداد حدته أكثر مع نهاية الحالة الطبيعية.

يقول روسو « إنّ البشر قد بلغوا تلك النقطة التي بدت فيها العوائق الضارة ببقائهم في الحالة الطبيعية و قد تغلبت بما لها من مقاومة على القوى التي يمكن لكل فرد أن يستخدمها ليدوم في تلك الحالة و عندئذ لم يعد ممكنا لهذه الحالة البدائية أن تدوم أما الجنس البشري فكان سيهلك ما لم يكن قد غير طريقته في الوجود»¹ و هو ما يجبرهم للانتقال للحالة المدنية و ذلك بإبرام ما يسمى بالعقد الاجتماعي.

العقد في نظر روسو ليس سوى شر أوجدته الظروف بل إنه عقد زائف أوجده الأغنياء لخدمة و حماية مصالحهم، لذا فإن تأسيس نظام سياسي شرعي لن يتحقق إلا بإقامته على تصور الطبيعة البشرية الحقيقية، فيتطابق مع متطلبات العقل و الأخلاق و العدالة أي النظام الذي يمكن أن يعبر عن الإرادة العامة و بموجب هذا العقد يتنازل جميع الأفراد عن حقوقهم الطبيعية للمجتمع ككل و ليس لفرد أو آخر و كل شخص يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد و بالتزام الفرد للجماعة كلها تتكون الهيئة أو المجتمع السياسي الذي يكون فيه كل فرد حاكما و محكوما في الوقت ذاته.

إنّ « الإرادة العامة هي وحدها و لا شيء سواها تستطيع أن تُقوي قوى الدولة وفقا للغاية من تأسيسها ألا و هي الخير المشترك ذلك لأنه إذا كان التضاد بين المصالح الجزئية قد جعل إقامة المجتمعات أمرا ضروريا، فإن التوافق بين هذه المصالح عينها هو الذي جعلها أمرا ممكنا، إن ما هو مشترك في هذه المصالح المختلفة هو الذي يشكل الرابطة

(1) جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر: عبد العزيز لبيب، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ط1، ص92.

الاجتماعية»¹. و من ثم فإن الإرادة العامة لا تخطئ أبدا ما دامت تميل دائما نحو ضمان المصلحة العامة التي يحددها المواطنون عن طريق التشاور الجماعي في إطار تشريعي.

فما دام الشعب صاحب السيادة فهو الذي يسن القوانين التي يخضع لها و ليس شخصا معينا أو هيئة ما، هذا من جهة و من جهة أخرى تضمن هذه القوانين عنصرين أساسيين ألا و هما الحرية و المساواة اللذان لا يستقيم وجود الهيئة السياسية بدونهما فمع سن الشعب لقوانينه سيتحول من مجرد شخص يراكم ثرواته و ممتلكاته إلى مواطن و هذا هو بعينه التحول الذي يخلق مجتمعا مدنيا، فيخف بذلك التفاوت الاجتماعي و تتناقص سلطة الثروة و يصبح لكل المواطنين الحق في الإدلاء بأرائهم و وضع الاقتراحات و حق المناقشة.

إضافة إلى حق التصويت الذي لا يمكن لأحد أن ينتزعه منهم و هي كلها حقوق لطالما حرصت الحكومات حرصا بالغا على ألا تخص بها إلا أعضاءها، و بقدر ما يسود الوفاق في المجالس» أي بقدر ما تزداد الآراء اقترابا من الإجماع تزداد الإرادة العامة سيادة و نفوذا أما الجدالات الطويلة، الشقاكات و الهياجانات فتؤذن بنفوذ المصالح الجزئية و بانحطاط الدولة»².

للتحقق من مطابقة إرادة خاصة ما للإرادة العامة يلجأون إلى تمثيلها في الاقتراعات الحرة التي يدلي بها الشعب» فإذا ما كان الاقتراع مطابقا للإرادة العامة التي هي إرادتهم أو غير مطابق و إذ يدلي كل واحد بصوته فإنه يعبر عن الرأي الذي هو رأيه في هذا الشأن ثم من تعداد الأصوات يحصل إثبات الإرادة العامة»³، و كذلك الأمر نفسه بالنسبة للحكومة إذ أن الشعب هو الذي سيختارها و أي تغيير فيها يجب أن يخضع لاقتراع شعبي، و هي تمثل» وسيطا بين الرعايا و صاحب السيادة لأجل التبليغ المتبادل بينهما و مكلف بتنفيذ

(1)- روسو، المرجع السابق، ص105.

(2)- جون جاك روسو، في العقد المدني، مرجع سابق، ص206.

(3)- جون جاك روسو، في العقد المدني، المرجع السابق، ص209.

القوانين و بصون الحرية ما كان منها مدنيا أو سياسيا على السواء، و يلقب أعضاء هذا الجسم بلقب الحكام أو الملوك»¹.

إذن الحياة في المجتمع السياسي عند روسو قائمة على أساس سيادة الشعب المطلقة الغير مجزئة كما يعتقد لوك في فصله بين السلطات فالذي يسن القوانين أدري من أي شخص آخر بطريقة تنفيذه فصاحب السيادة لا يتجزأ و لا ينقسم بطبيعته، كما أنّ فكرة الإرادة العامة تعني استحالة أن يكون هناك فصل للسلطات و إنما فقط تفويض لتنفيذ وظائف محددة من قبل عن طريق صاحب السيادة و إن حدث أن انقسمت فإنها ستتختم فلا يوجد في الدولة إلا عقد واحد ألا و هو العقد الاجتماعي الذي ينبذ كل عقد سواه.

أما « فعل التكوين الذي يؤسس الحكومة ليس البتة عقدا و إنما هو قانون و أنّ المؤتمنين على السلطة التنفيذية ليسوا أسياد الشعب و إنما هم مأموروه و أنه يمكن للشعب أن ينصبهم في وظائفهم و أن يعزلهم عنها متى استدعى الأمر ذلك، وأنه ليس البتة من شأنهم أن يقيموا تعاقدًا و إنما أن يطيعوا و أنهم إذ هم يتكفون بالوظائف التي تكلفهم بها الدولة، إنما يؤدون واجبهم كمواطنين دون أن يكون لهم الحق في مناقشة الشروط على نحو من الأنحاء»² فالحكومة لا توجد إلا بوجود صاحب السيادة.

يتخذ الحكم ثلاثة أشكال فإما أن يكون ملكيا، ارستقراطيا أو ديمقراطيا و بالنسبة لروسو فإن هذا الأخير هو الأفضل لأنه هو الذي يتلاءم مع الطبيعة البشرية في حالتها الأولى، لكنه كذلك الأصعب تحقيقا لأنه يتطلب بعض الشروط كأن تكون الدولة صغيرة جدا حيث يتيسر جمع الشعب و حيث يتيسر لكل مواطن أن يعرف جميع المواطنين الآخرين و ثانيها بساطة كبيرة في الأخلاق الجارية تحول دون تعاضم القضايا و دون المناقشات الشائكة.

(1)- المرجع نفسه، ص146.

(2)- المرجع نفسه، ص200.

ثالثتها كثير من المساواة في المراتب و الثروات فمن دونها لا يمكن أن تدوم طويلا، المساواة في الحقوق و المشاركة في السلطة، رابعا و أخيرا « القلة القليلة من الترف فقط إن لم يكن لا ترف البتة و ذلك لأحد الأمرين: إما يكون الترف نتيجة الثروة أو لجعله إياها أمرا ضروريا، إنه يفسد الغنى و الفقير كليهما يفسد الأول بالحيازة و الثاني بالطمع»¹ لكن بالرغم من كل ذلك يرفض روسو أن تكون السيادة مُمثلا عنها.

إن الإدارة العامة لا تقبل أبدا التمثيل عنها فإما هي عينها أو لا أما أولئك الذين يُسمّون نواب الشعب فهم ليسوا ممثلين عنه و لا يمكنهم أن يكونوا كذلك، إنما هم ليسوا سوى مندوبين عنه و ليس في استطاعتهم أن يبتوا أمرا بتأ نهائيا فكل قانون لم يصادق عليه الشعب هو بشخصه يكون باطلا، فمنذ أن اتخذ الشعب لنفسه ممثلين عنه لم يعد شعبا حرا بل انه لم يعد موجودا إن « السيادة إذ هي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة فإنه يتمتع أبدا التنازل عنها و بأن صاحب السيادة و هو ليس إلا موجودا جماعيا لا يمكنه أن يمثله أحدا عدا أن يمثل نفسه هو بالذات»².

حقيقة كانت لأفكار روسو صدى كبيرا سواء على الفلاسفة اللاحقين بعده أو في الواقع إذ اعتبرها الكثيرون من الأسباب الرئيسية لقيام الثورة الفرنسية.

3- الديمقراطية في الفلسفة الألمانية:

تمهيد :

شهدت أوروبا خلال القرن الثامن عشر أحداثا بالغة الأهمية لم يشهد لها التاريخ مثيلا، أهمها قيام الثورة الفرنسية (1789-1794) التي كان لها تأثيرا كبيرا على الدول الأوروبية خاصة بإلغائها للإقطاعية و تبشيرها بحقوق الإنسان و المبادئ التحريرية (الحرية و المساواة) فكانت بمثابة خلاص للشعوب المقهورة و المظلومة من كل مظاهر الاستعباد،

(1)- المرجع نفسه، ص 158.

(2)- المرجع نفسه، ص 105.

فأكدت بأنّ البشرية قد دخلت عصرا جديدا من التقدم و ذلك على كافة الأصعدة و الذي سيحقق للجميع السعادة المنشودة في ظل سيادة العقل و الحرية و هو "عصر التنوير".

أما ألمانيا و في ظل كل هذه الأحداث و التطورات ظلت ترزخ تحت أغلال الحكم الإقطاعي و بقيت مجزأة إلى دويلات صغيرة شبه إقطاعية، فبالرغم مما حقّته البرجوازية الفرنسية من مطالبها في هذه الثورة ظلت البرجوازية الألمانية ضعيفة و مفككة عاجزة عن تحقيق أي نصر ضد الإقطاع فكان العدد الكبير من دويلاتها خاضعا لأنظمة رجعية و استبدادية التي لم تكن فقط عائقا أمام تطوّرها بل زادت أيضا من حدّة تخلفها.

كل هذه الأوضاع المتردّية التي آل إليها المجتمع الألماني و التأثير البالغ الذي لعبته الثورة الفرنسية إضافة إلى دور حركة الإصلاح الديني و لدّ لدى المفكرين و الفلاسفة الألمان دفعا كبيرا لان يدخلوا ميدان الكتابات السياسية كمحاولة منهم لتخطي هذه الأزمات و تنظيم دولتهم و النهوض بها على أساس عقلي، يمكّن من التوفيق بين النظم الاجتماعية و السياسية من جهة و الفرد و مصالحه من جهة أخرى.

١- عند أبرز الفلاسفة الألمان:

إيمانويل كانط (1724-1804): من أعلام فلاسفة التنوير إذ تعد فلسفته نقطة تحول رئيسية في الفكر الفلسفي بأسره، لُقبت بالفلسفة النقدية فقد شكل النقد عنده معنى غاية في العمق هدفه الكشف عن مقومات العقل البشري « فعندما يتأمل العقل طاقاته تأملا نقديا فإنه يدرك أنه ليس ملكة تحسب و تنظم أو تعي و تكتشف معرفة أو فهما موضوعيا فقط بل يعني أنه ملكة تُنتج الحرية فالفكر لا يُعرف بالحقيقة فقط بل بالحرية»¹ أيضا، فهذه الأخيرة(التي تنتمي إلى عالم النومان) ميزة أساسية للكائن العاقل،بها فقط يمكنه بلوغ التنوير.

أعجب **كانط** على خلاف **روسو** بالتنوير لأنه يمثّل بالنسبة إليه « خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه و الذي يعنى عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير

(1)-نقلا عن بليمان عبد القادر من كتاب:الأسس العقلية للسياسة،(الجزائر،ديوان المطبوعات الجامعية،2007)، ص109.

و أن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه، عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل بل نقصا في الحزم و الشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرأ على أن تعرف كن جريئاً في استعمال عقلك ذلك شعار الأنوار»¹، كي لا يبقى الفرد أسيراً لما يفرضه عليه الآخرين من أفكار و يستخدم عقله بكل استقلالية و حرية.

يميز **كانط** في هذا الإطار بين الاستعمال الخاص للعقل الذي يتعلق بالأشخاص الذين يتولون مناصب أو وظائف ترتبط بالشؤون العامة للمجتمع، فهنا وجبت الطاعة دون أي جدال أو نقاش (كالجندي مثلاً)، و الاستعمال العمومي للعقل الذي هو عكس الأول يتطلب الحرية لا التقييد كي يُوصل ذلك الشخص الأنوار للناس.

الاستخدام العمومي للعقل يتطلب حسب **كانط** فسح المجال للنقاش و النقد في شتى المجالات (الاجتماعية، الثقافية، السياسية،... الخ) و ذلك في إطار ما يسمى بالمجال العام الذي من خلاله يتواصل الأفراد فيما بينهم بتبادل الأفكار و الآراء ما يُكسبهم مهارات جديدة في التفكير و النقد و يُخلصهم من الفكر الاعتابي، ليصبحوا قادرين على صياغة آرائهم بأنفسهم فتتوسع دائرة معارفهم و من ثم تتوسع أيضا القاعدة المعرفية للمجتمع و يتحقق التقدم في التنوير العام.

إن بلوغ هذا المستوى من التفكير الذي يتطلب الحرية لا بد له من مجتمع مدني يضمنها له، فالإنسان في نظر **كانط** مدني بطبعه لا يستطيع العيش إلا في مجتمع منظم تنظيماً جيّداً يضمن لكل فرد فيه أن يمارس حريته و يحقق غايته الأخلاقية فلا يعامل الآخرين كغايات.

إن مبادئ التشريع حسب **كانط** هي وحدها الكفيلة بهذا التنظيم إذ أنّ الحرية التي لا يضبطها قانون ليست إلا همجية أو تقاثل مستمر و من ثم « فإن حالة السلام بين أناس يعيشون جنبا إلى جنب ليست حالة طبيعية إذ أن الحالة الطبيعية أدنى من أن تكون حالة

(2)- كانط، ما الأنوار، تر: محمود بن جماعة، (تونس، دار محمد علي للنشر، 2005) ط1، ص85.

حرب فهي إن لم تكن حرباً معلنة إلا أنها منطوية على تهديد دائم بالعدوان»¹، لمنع هذا العدوان و إقرار حالة السلام لابد من دستور تمارس فيه السلطة وفقاً للقانون الذي يوضع بموافقة جميع المواطنين لذا فمن حقهم عدم الامتثال إلا للقوانين التي وافقوا عليها مسبقاً.

إذا كل القوانين و التشريعات الوضعية تبلغ صحتها و صدقها من احترام الحق الطبيعي الأصلي للإنسان في الحرية حتى و إن لجأت إلى القسر و الإجبار لردع كل من يحاول انتهاك هذا الحق، فاحترام حرية الآخرين و عدم قمعها فضيلة مدنية عظيمة تتجسد بوجود إرادة حقيقية مستعدة لتقبل هذه الشرائع و « تقتضي على الخصوص أن يكون للدولة دستورا داخليا قائماً على المبادئ الخالصة للحق و الشرع »².

إنّ الإرادة العامة هي وحدها التي ترسم حدود الحق بين الناس و بالتالي الحكومة التمثيلية التي يسود فيها التشريع عن طريق الإرادة العامة هي الحكومة الشرعية الوحيدة و يعتقد **كانط** بأنّ طريقة الحكم بالنسبة للشعب أهم بكثير من نظام الدولة الصوري.

تنقسم أنظمة الحكم بالنسبة إليه إما بحسب اختلاف الأشخاص الذين يتولون السلطة العليا و إما وفقاً للطريقة التي يُجري عليها الحاكم في حكم الشعب، أيّاً كان الحاكم فيسمى النظام الأول بنظام السيادة و هو على ضروب ثلاثة فقط فإما أن يتولى السلطة العليا شخص واحد (الأمير)، أو كثيرون (النبلاء)، أو المواطنين جميعاً (الشعب)، و هي بالترتيب أوتوقراطية، أرستقراطية، ديمقراطية.

أما « النظام الثاني فهو نظام حكم يتعلق بالطريقة التي تتبعها الحكومة في استعمال سلطتها المطلقة و تلك الطريقة قائمة على الدستور المستمد من الإرادة العامة التي تجعل جمعا من الناس شعباً و من هذا الوجه تكون الدولة جمهورية أو استبدادية»³، و هما متناقضتان إذ أن الدولة الاستبدادية يتولى الحاكم بإرادته هو تنفيذ القوانين التي كان قد شرعها بنفسه حيث يكون هو المشرع و المنفذ في آن معا فيحل إرادته محل الإرادة العامة.

(1)- كانط، مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1967)، ط2، ص51.

(2)- المرجع نفسه، ص117.

(3)- كانط ، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص58.

إضافة إلى أنه نظام قائم على العنف و الخوف لا على الحرية و السلام و هذا النظام الاستبدادي يتجلى حسب **كانط** حتى في الأنظمة التي تحكم باسم الشعب أي الديمقراطية « لأنها تقيم سلطة تنفيذية بمقتضاها يبيد الجميع رأيهم في واحد و ربما ضد واحد يختلف معهم في الرأي و بعبارة أخرى الجميع - و ليسوا جميعا في الحقيقة - يقررون و هذا ما يجعل الإرادة العامة في تناقض مع نفسها و مع الحرية»¹، إذ يطمح كل فرد في ظل هذا النظام لأن يكون سيدا فخطره يكمن في تحويله لإرادة الأغلبية إلى إرادة فرد واحد أو جماعة تستبد كما تشاء فتلغي بذلك الاختلاف و المعارضة(أي قمع الأقلية المعارضة).

إن الإرادة العامة الحقيقية تتبع من المسلمة العقلية لمفهوم الحق و لكي « يكون نظام الحكم مطابقا لفكرة الحق ينبغي أن يكون تمثيلا لأن هذا النظام وحده هو الذي يتيسر أن تقوم في ظله حكومة جمهورية و بدونه تكون كل دولة مهما يكن نوع دستورها حكومة تعسفية استبدادية»²، و كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية(عدد الحكام) و كلما عظم عدد ممثلي الشعب كلما اقترب النظام السياسي من النظام الجمهوري.

إن دستور هذا النظام في اعتقاد **كانط** هو الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي و هي فكرة الحق التي يجب أن يقوم عليها أي تشريع قانوني لأي شعب من الشعوب، لذا يجب أن يكون دستور كل دولة دستورا جمهوريا حتى يحقق ما تطمح إليه البشرية و هو السلام الدائم، كما تتحدد فيه الإرادة الخاصة بالقانون العام الذي يفسح المجال للفكر العمومي و ينتزع من الفرد أنانيته إلى رحاب الممارسة الأصلية للعقل و الحرية.

اعتبر **كانط** نظام فصل السلطات و التمثيل النيابي للشعب الأسلوب الأقرب للنمط الجمهوري إذ تسمح هذه المؤسسات بتصحيح و تقويم الاعوجاج المغروس في النفس البشرية الميالة للعنف و العدوان فهو يرفض الاستبداد و العنف أيّا كانت دوافعه، كما رفض أيضا الثورة لقلبه(رغم أنه كان من المعجبين بالثورة الفرنسية)، و إن كانت « السياسة في ذاتها فن

(1)- المرجع نفسه، ص58.

(2)- المرجع نفسه، ص61.

صعب و لكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها و بين الأخلاق لأن هذه الأخيرة تقطع في المشكلات التي تستعصي على السياسة فور وقوعها النزاع بينها»¹ بل الواجب على السياسة أن تتحني للحق الذي لا يمكن إقامته إلا بالعدالة.

مادام الإنسان يطمح إلى فكرة الحق فإن العقل الذي هو مصدر كل تشريع يستتكر إطلاقاً أن تكون الحرب هي السبيل إلى تحقيقه و يجعل من السلام واجبا أساسيا» و لما كان من العسير قيام هذه الحالة بين الشعوب أو ضمانها بدون ميثاق فقد تعيّن إنشاء عقد إتحادي ذي طابع خاص يمكن أن نسميه "حلف السلام"²، غايته إحلال السلام بين جميع الدول و ضمان الحرية بالقضاء على الحروب و ويلاتنها نهائياً.

هيجل(1770-1831): من كبار الفلاسفة الألمان الذين اثروا في مدارس فكرية مختلفة و هو فيلسوف يؤمن بالسيرورة و التغيير لا بالثبات و الجمود، بالحركة لا بالسكون، فكل فكرة في نظره تحوي في ذاتها نفيها الخاص الذي يجعلها تتحول إلى وحدة أعلى هكذا يتحقق المنهج الجدلي الذي لا يتناول الوجود في ثباته و إنما في حركته، و هو المنهج الذي طبقه على كل فلسفته حتى السياسية منها التي أولى لها اهتماما كبيرا نظرا للظروف السياسية المليئة بالتناقضات لذلك العصر الذي عاش فيه، ما جعله يؤكد أن مهمة الفلسفة السياسية هي البحث فيما هو كائن و موجود و إصلاحه لا فيما يجب أن يكون.

ارتبطت نظريته السياسية بما يسميه بفلسفة الروح التي تبحث في التحقق التاريخي للذات الحرّة و تشتمل على الروح الذاتي، الروح الموضوعي، الروح المطلق، الذي يشكل الحق» فأساس الحق هو الروح بصفة عامة و مجاله الخاص و نقطة بدايته هي الإرادة، الإرادة التي تكون حرّة بحيث تشكل جوهر الحق و غايته في آن معا في حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية و قد تحققت بالفعل أو هو عالم الروح و قد خرج من ذات نفسه على أنه

(1)- كانط، المرجع السابق، ص121.

(2)- المرجع نفسه، ص68.

طبيعة ثانية»¹، إذا يقوم الروح الموضوعي على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي و هي الإرادة الحرّة.

تشكل الحرية عند **هيجل** محورا هاما في فلسفته السياسية باعتبارها محركا أساسيا للتطور و قد افترض أن تاريخ الإنسانية قد تطور من الصور الناقصة للحرية إلى الصور الأكثر اكتمالا وتقدما فلم يدرك الإنسان في البداية(العالم الشرقي، العالم اليوناني والروماني) أن الإنسان بما هو إنسان حر و الأمم الجرمانية هي وحدها من أدركت هذه الحقيقة و بأن حرية الروح تكون طبيعته الأخص ما يعني أنه عند الجرمان تحققت أكمل صور الحرية.

إذا كان نسق الحق هو مملكة الحرية فإن **هيجل** يشترط أن تتحقق هذه الحرية في العالم الخارجي أي في الواقع على شكل مؤسسات و تنظيمات اجتماعية مختلفة (القانون، المجتمع، الدولة...)، فالحرية « بوصفها مثلا أعلى لما هو أصلي و طبيعي لا توجد كشيء أصلي و طبيعي بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها و نيلها و ذلك بعد توسط عملية و تهذيب و ترويض هائلة للقوى الأخلاقية و العقلية»² بواسطة المجتمع و الدولة باعتبارهما شرطان أساسيان لتحقيق الحرية.

لكن ليس بالمعنى الذي تصوره مفكري القرن الثامن عشر الذين جعلوا من الفرد نقطة البدء في فلسفتهم السياسية وتصوروه على أنه حر و في مقدوره أن يفعل ما يشاء دون أن تفرض عليه أية سلطة فهذه الحرية في نظره شكلية، سلبية لا مفر من أن تتحول إلى ضرورة حتى و إن كان الفرد يعتقد نفسه حرّا في سعيه لتحقيق مصلحته و تحقيق ذاته.

يعتقد **هيجل** أننا لو تأملنا هذا النظام لوجدنا أن هذه « الحرية التي تبدو أمام عيني ليست حرية حقيقية إنها ضغط أو قسر أو ضرورة لأن ما يحركني و يوجه نشاطي هو النظام الاجتماعي السائد و الأوضاع الاقتصادية القائمة و إرادة الآخرين الذين يرصفون لي

(1)- هيجل ، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح، (بيروت، دار التنوير، 1993)، ط2، ص106.
(2)- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ(العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح(دار التنوير للنشر، 2007)، ط3، ص112.

الطريق الذي أسير فيه بمحض حريتي»¹ و من ثم فقد أخطأت الفلسفات الليبرالية كلها لأنها لم تقدر أهمية ظواهر العقل الكلي أو الموضوعي و تجسدهاته في النظم الاجتماعية المختلفة إذ لا يمكن تفسير الحرية انطلاقاً من الفرد وحده بعيداً عن الإطار الاجتماعي الذي يحددها.

يعتبر **هيجل** أنّ «الإرادة التي تطيع القانون و تخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها و تخضع لإرادتها، إنها مستقلة و هي لهذا حرّة و حين تخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين يتلاشى التعارض بين الحرية و الضرورة»² فالقانون و الأخلاق الموضوعية و الحكومة هي وحدها الحقيقة الإيجابية التي تكتمل بها الحرية، لكن ما هو نوع الحكومة أو النظام السياسي الذي ينبغي على الدولة إقامته كي تضمن هذه الحرية لمواطنيها؟

قسم **هيجل** أنظمة الحكم إلى ثلاثة طغياني، ديمقراطي، ملكي أما الأول فهو الأقدم و الأدنى ينهار بعد أن ينقلب الشعب عليه فتحل محله الديمقراطية و يقدم مثالا في هذا الإطار بالإشارة إلى الدولة المدينة عند اليونان التي كانت فيها «فكرة الدستور الحر الذي يعطي لجميع المواطنين نصيباً في المداولات و اتخاذ القرارات المتعلقة بالمسائل العامة في الدولة»³ و هي الديمقراطية المباشرة حيث يتولى الشعب السيادة بنفسه.

لكن **هيجل** يتساءل هنا هل الشعب حقيقة مؤهل لأن يسيّر شؤونه بنفسه أو هو في مركز يسمح له بأن يكشف الصالح العام؟ إذ لا بد من أن يتمتع الشعب بقدر كاف من الوعي السياسي حتى يتمكن من أداء دور فعّال و مؤثر في الدولة التي ينتمي إليها و من جهة أخرى نجد أنه يستحيل إدراك الصالح العام أو استمداده من إرادة أفراد متنافسين متصارعين فيما بينهم فالإنسانية تتقدم على أساس العقل و الحرية لا على أساس الميول و الرغبات.

(1)- إمام عبد الفتاح، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل، (دار الثقافة، 1993)، ص134.

(2)- هيجل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص111.

(3)- هيجل، المرجع السابق، ص120.

لذا فهو ينكر ذلك الانسجام الذي تفترضه نظرية "العقد الاجتماعي" بين الدولة و المجتمع المدني مؤكداً أن هذا الأخير عاجز عن تحقيق التوافق بين العقل و الحرية من تلقاء ذاته بل لابد من أن يُخضع الأفراد إرادتهم الخاصة لإرادة الدولة فهي وحدها القادرة بنظمها و قوانينها أن تسيطر على الجوانب السلبية و المدمرة من الحرية بإخضاع رغبات الأفراد و أهوائهم لسلطة العقل.

فتوحد بذلك بين المصالح الخاصة المتصارعة في المجتمع المدني كلها في الصالح العام إذ أن ما يمكن أن تعارضه الدولة أو تلجأ إلى قهره هو أهواء الفرد و نزواته أما إرادته الحقيقية الأصلية فهي تصل إلى تحررها الكامل فيها، فلا يكفي الاعتراف بالحرية أو الإقرار بالمساواة كي نحكم على أي نظام أنه الأفضل و هو ما يفسر معارضة هيجل للديمقراطية التي تمثل الوجه السياسي للمجتمع المدني إذا « تؤكد الفردية و الجزئية نفسيهما في صورة الأرسنقراطية و الديمقراطية »¹.

ركز هيجل في نقده للديمقراطية على نظرية روسو أكبر المدافعين عن هذا النظام فبالرغم من اعترافه بالإسهامات التي قدمها هذا الفيلسوف بتصويراته السياسية لاسيما تصوره أن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الدولة لا هو غريزة التجمع و لا سلطة الهيئة الحاكمة بل هي الإرادة العامة للشعب.

ففي اعتقاده أن الشعب الذي تحكمه الإرادة العامة شعب حر و من حقه « أن يشارك على نحو مباشر في العملية التشريعية لأنه كشعب له السيادة »²، لكن هيجل على العكس من ذلك يعتقد أن هذا الإجراء بالإضافة إلى أنه غير عملي نظراً لاتساع رقعة الدول في العصر الحديث و ارتفاع عدد سكانها فإنه كذلك لا يضمن التحقق الفعلي للإرادة العامة بوصفها مبدأً عقلياً كلياً.

(1)- هيجل، المرجع نفسه، ص 119.

(2)- ميشل متياس، هيجل و الديمقراطية، تر: إمام عبد الفتاح، (بيروت، دار الحداثة، 1990)، ط1، ص83.

فإذا « كان المبدأ الأساسي في الدولة ليس هو الإرادة العامة كشيء كلي و عقلي و إذا كان القانون الذي ينبغي عليّ أن أطيعه لا يعبر عن إرادتي العاقلة بل عن الإرادة التعسفية لغالبية المجتمع الذي أنتمي إليه فلن أكون عندئذ حراً»¹، بل فقط مجبر على الخضوع لرأي الأغلبية و هذا ما يلغي الاختلاف و التباين في الآراء و يؤكد بأنّ الإرادة العامة هي نتيجة الدول و ليست أصلها كما يعتقد فلاسفة العقد الاجتماعي.

إنّ روسو نظر للإرادة العامة « بوصفها إرادة فردية و نظر للإرادة الكلية لا على أنها عنصر عقلي(على نحو مطلق) في الإرادة بل فقط كإرادة عامة تصدر عن هذه الإرادة الفردية كما تصدر عن إرادة واعية و كانت النتيجة أنه ردّ وحدة الأفراد في الدولة إلى التعاقد فأقام الدولة على أساس العقد الاجتماعي»².

في حين أنه ليس من الممكن أن يكون التعاقد أساس لقيام الدولة سواءً تم هذا العقد بين الكل و الكل أو بين الكل و الحاكم، فالعلاقة بين الشعب و الحكومة ليست علاقة تعاقدية فهذه الأخيرة تُبنى على أساس المنفعة و المصلحة كما أنه عقد إرادي ما يعني إمكانية فسخه في أي لحظة في حين أنّ المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الدولة لا بد أن يكون مبداء موضوعياً مستقلاً عن رغبات و أهواء الأفراد، فهي أسمى من أن تكون مجرد مؤسسة نفعية توفر الأمن للأفراد أو الحماية لممتلكاتهم إنها الحياة الأخلاقية و قد تحققت بالفعل.

إنّ المعيار الذي ينبغي اتخاذه حسب هيجل في تقييم نظام الحكم بالنسبة لأية دولة إنما هو في مدى قدرته على تحقيق التطور الذاتي للجانب العقلي حتى يتحقق الاندماج الحقيقي للأفراد في الكل أي النظام الذي يزود المواطنين بوضع اجتماعي و سياسي يتمتعون في ظلّه بالروح العقلانية و الأخلاقية فتتحقق السعادة الكلية، و مثل هذه الدولة لا يمكن أن تتطابق في شكل حكمها مع الديمقراطية و الدليل على ذلك ما حدث بعد الثورة الفرنسية

(1)- المرجع نفسه، ص71.

(2)- إمام عبد الفتاح، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل، مرجع سابق، ص27.

إذ سرعان ما تحولت تلك المبادئ التي نادى بها إلى مجرد شعارات لا أساس لها على أرض الواقع.

يعتقد **هيجل** أن سبب ذلك راجع إلى إطلاقها لحرية هادمة لذاتها من عقالها و هي هادمة لذاتها لأن الوعي الذي كان يسعى فيها إلى تغيير العالم وفقا لمصالحه الذاتية لم يكن قد اهتدى إلى حقيقته بعد، بعبارة أخرى فإن الإنسان لم يكن قد اكتشف مصلحته الحقيقية و لم يُخضع نفسه مختارا لقوانين تضمن حريته و حرية الكل و بالتالي فهو يتطابق مع الملكية (الدستورية)، فالملك هو الكل الذي يمثل في شخصه الوحدة المثالية للدولة و ذلك عبر الدستور.

حتى يكون دستور أية دولة عقليا لابد أن يجسد إرادة الأفراد ويعبر عنها فيعزز حرية المواطنين الذين بإمكانهم المشاركة في العملية التشريعية بطريقة غير مباشرة بانتخابه لنواب يمثلونه على أن يكونوا أكفاء و مؤهلين لهذه المهمة يدافعون عن المصالح الكلية لا الجزئية، و بطريقة مباشرة بالإدلاء عن آرائه في المسائل المتعلقة بشؤون دولته فيما يسمى "بالرأي العام" باعتباره « مستودع الحاجات الأصلية و الميول الصحيحة في الحياة العامة بل هو أيضا مستودع لمبادئ العدل الجوهرية الأزلية أي المضمون الحقيقي للدستور كله و للتشريع و للحياة الاجتماعية و الوضع العام للدولة»¹.

إن "الرأي العام" يعبر حقيقة عما يريده الشعب و ما يفكر فيه و بما أنه صادر عن أفراد يتفاوتون فيما بينهم في درجة ذكائهم و مستوياتهم و حتى اهتماماتهم فسيكون بالضرورة خليطا من الجاد و العشوائي، العقلي و اللاعقلي، و من الجزئي و الكلّي و بالتالي فهو غير منظم و على الدولة أن تقوم هي بتنظيمه و السياسي العظيم هو وحده القادر على أن يميز فيه بين الحق و الباطل، الصالح و الفاسد، فينتقي منها الأفكار و الآراء الخيرة المعبرة عن المصلحة العقلية للمجتمع ككل.

(1)- ميشل متياس، هيجل و الديمقراطية، مرجع سابق، ص61.

يؤكد هيجل على ضرورة الوحدة و الانسجام بين سلطات الدولة و مؤسساتها المختلفة أي أن تظل جميع السلطات (التنفيذية، التشريعية، الملك) في وحدة تامة و لن تقبل بأي فصل فهي كلها أعضاء في كائن عضوي واحد فحتى « في الدولة الديمقراطية لو قرّر الشعب الدخول في حرب فلا بد أن يرأس الجيش قائد عسكري»¹.

يعتقد هيجل أنه من حق الفرد أن ينتقد الدولة التي ينتمي إليها لكن لا يمكنه أبداً أن يرفضها رفضاً تاماً أو أن ينبذها فالغاية العقلية للإنسان أن يحيا في دولة و إن لم تكن فإنّ العقل سيُحتم تأسيسها في الحال فهي خلاصه من الفرقة و التمزق السائد في المجتمع المدني على أن يكون الملك على رأسها فالإنسانية لا تكتمل إلا بالدولة و في الدولة.

لقد مهّد هيجل بأفكاره هذه للعديد من الفلاسفة أبرزهم الفيلسوف الألماني كارل ماركس الذي اخذ منه أهم ما في نظريته و هو المنهج الجدلي.

كارل ماركس (1818-1883): عكست فلسفته خصائص الفلسفة الحديثة نهاية القرن التاسع عشر، عُنيّت بالمشاكل الاجتماعية الناجمة عن الثورة الصناعية فاهتمت بالتفسير المادي للمجتمع و التاريخ، و قد استوحت هذا المذهب من النزعات المادية التي ظهرت في أوروبا و بشكل أخص مادية فويرباخ (من أكبر نقاد الفلسفة المثالية).

في اعتقاد ماركس و أنجلز الذي لا يمكن أن ننكر مساهمته في الماركسية أنّ شكل المجتمع بنظمه المختلفة و تطوره إنما تتحدد بطرق الإنتاج المادي الذي يسير عليها و تطور هذه الطرق يؤدي إلى تطور المجتمع، ففوة الإنتاج المادي هي القوة الدافعة إلى تطور شكل المجتمعات، و الماركسية كأبي تيار فكري آخر عكست فلسفته ظروف ذلك العصر الذي اتسم بهيمنة الطبقة البرجوازية في كافة المجالات و ذلك على حساب الطبقات الأخرى.

(1)- هيجل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص116.

إن المفهوم الأساسي الذي يحكم أية حركة سياسية إنما هو مفهوم الطبقة و من ثم فإن الدولة في نظر ماركس تجد مكانها ضمن إطار هذا الصراع ما بين الطبقات، فإذا كانت الدولة عند هيجل تعبر عن فكرة الروح التي تجسد فكرته عن الحياة الأخلاقية، باعتبارها قوة مستقلة توحد المصالح الخاصة المتنافسة في المجتمع المدني فما يسمى بالمصالح العام، فإنها تتخذ مفهوما مغايرا تمامًا عند ماركس لأن التوافق بين المصالح العام والمصالح الخاص يكاد يكون مستحيلًا في ظل التفاوت الطبقي و الاستغلال الذي تتسم به الدول الحديثة.

يعتقد ماركس أن الدولة في شكلها الديمقراطي البرجوازي « يجري التمييز بين حقوق الإنسان و حقوق المواطن، من هو هذا الإنسان المتميز عن المواطن ؟ إنه ليس إلا عضو المجتمع البرجوازي [...] و لنلاحظ بادئ بدء واقع أنّ حقوق الإنسان المتميزة عن حقوق المواطن ليست إلا حقوق عضو المجتمع البرجوازي يعني الإنسان الأثني، الإنسان المفصول عن الإنسان و عن المتحد»¹، و تتمثل هذه الحقوق في الحرية و المساواة، الملكية و الأمن التي لا يمكن التنازل عنها كما جاء ذلك في إعلان حقوق الإنسان المنبثق عن الثورة الفرنسية.

لكنها و للأسف صيغت لخدمة و مصلحة الإنسان بصفته عضوًا في المجتمع البرجوازي كفرد منطو على ذاته يسعى فقط وراء مصلحته الخاصة لتحقيق رفايته لا كمواطن أو فرد اجتماعي ملزم بالمصالح العام، ما جعل من هؤلاء الأفراد في هذا المجتمع الذي يسود فيه نظام للسوق يسيطر عليه الرأسمالي أفرادًا أنانيين يتنافسون فيما بينهم لتحقيق الربح و الكسب لأنفسهم و لو على حساب الآخرين.

(1)- ماركس، المسألة اليهودية، تر: محمد عيتاني، (بيروت، منشورات مكتبة المعارف، 1956)، د.ط، ص40.

يعتقد ماركس إذا ما نظرنا لحق الحرية حسب هذا الميثاق فهي « القدرة التي يملكها الإنسان، القدرة على أن يفعل كل ما لا يضر بحقوق الآخرين»¹، و القانون هو الذي يعين الحدود التي يستطيع كل إنسان أن يتحرك فيها دون أن يضر بالآخرين غير أن هذا الحق لا يركز على علاقات الإنسان بالإنسان، بل للإنسان المنظور إليه كجوهر فرد منعزل إنسانا منفصلا عن بقية الناس.

التطبيق العملي لهذا الحق يتمثل في « حق الملكية الذي هو حق كل مواطن في التمتع و التصرف وفق مشيئته بأمواله و مداخله و بثمرة عمله و صناعته»²، دون أي اعتبار للآخر فالمهم فقط ما يزيد من ثروته و ممتلكاته التي ستزداد معها أنانيته و انفصاله إذ يبدو الجميع بالنسبة إليه مجرد وسائل لتحقيق أغراضه و مصالحه و « هذه الحرية الفردية مع تطبيقها هي التي تؤلف أساس المجتمع البرجوازي و هي تبين لكل إنسان في الإنسان الآخر ليس تحقيق حريته و إنما تقييدها على الأصح»³.

أما الحقوق الأخرى كالمساواة و الأمن فإنها هي الأخرى لم تخرج عن هذا الإطار أي خدمة الإنسان البرجوازي، فالأمن مثلا ما هو إلا ضمان لأنانيته و هو ما يعني أنه « إذا كانت الملكية هي أول ما يتميز به الشخص الحر فإن العامل (البروليتاري) ليس حراً و ليس شخصا إذ ليست لديه ملكية و إذا كانت أوجه النشاط التي تمارسها الروح المطلقة من فن و دين و فلسفة هي التي تؤلف ماهية الإنسان فإن العامل يظل إلى الأبد منفصلا عن ماهيته، إذ أن حياته لا تترك له وقتا يمارس فيه أوجه النشاط هذه»⁴.

إذا فالمجتمع البرجوازي الذي قام على أنقاض المجتمع الإقطاعي و الذي يدعي الديمقراطية لم يبلغ التناحرات الطبقيّة بل أحل فقط محل الطبقات القديمة طبقات جديدة و حالات اضطهاد جديدة و هو ما يعني ضرورة إيجاد أشكال جديدة للنضال، إذ أن تلك

(1)- المرجع نفسه، ص41.

(2)- المرجع نفسه، ص42.

(3)- المرجع نفسه، ص42.

(4)- هيربرت ماركوز، العقل و الثورة، تر: فؤاد زكريا، (مصر، دار الوفاء، 2008)، ط1، ص267.

الحريات التي ينادي بها المذهب الليبرالي و هي الحريات التي تزاولها الأنظمة الديمقراطية في ظل الرأسمالية ما هي إلا حريات شكلية فبالرغم من أنّ القانون يقرها للجميع إلا أنه في الواقع لا يتمتع بها إلا فئة معينة من الأفراد (الطبقة المالكة لرؤوس الأموال) الذين يحولون دون تمتع البقية (و هم الأغلبية) بالمزولة الفعلية لما قرره لهم القانون من حقوق و حريات.

ما دامت حرية الإنسان في المجتمع المدني لا تتأسس على علاقات الأفراد فيما بينهم فإن هذا سيخلق بينهم علاقة عدائية دائمة، و بالتالي تحقيق الحرية و المساواة و غيرها من الحقوق تعني حسب ماركس أن نضع في اعتبارنا حقوق المواطن لأنها أهم بكثير من حقوق الإنسان» فالإنعتاق السياسي إنما هو تحويل الإنسان من جهة إلى عضو من أعضاء المجتمع البرجوازي [...] و من جهة أخرى إلى مواطن، إلى شخص معنوي و لا يتحقق التحرر الإنساني إلا حين يقر الإنسان قواه الخاصة بوصفها قوى اجتماعية و حين ينظمها و لا يعود يفصل عنه، إذن القوة الاجتماعية في شكل قوة سياسية»¹.

يتطلب تغيير هذه العلاقات من أجل تحقيق أكبر قدر من المساواة و توفير أكبر قدر من الحرية القضاء على السلطة التي تدعم نمط الإنتاج الرأسمالي السائد، و الذي لن ينهار حسب ماركس إلا بإثارة تناقضاته و الثورة عليه إلى الحد الذي لا يجد فيه الرأسمالي أي مجال لإعادته أو إعادة الأشكال الاجتماعية و السياسية المرتبطة به، إذ أنّ الدولة ليست سوى شكل من التنظيم تتبناه البرجوازية من أجل الضمان المتبادل للملكية و الحفاظ على المصالح المشتركة، فهي وسيلة في يد الطبقة الحاكمة لحماية مصالحها عن طريق مؤسساتها (القانون مثلا)، بل هي في نظر ماركس سلطة اخترعتها القلة الظالمة (أصحاب رؤوس الأموال) كي تتحكم في الأغلبية (العمال) تولدت عنها كل أشكال الاستلاب و القهر الطبقي التي لا يمكن القضاء عليها إلا بالثورة.

(1)- ماركس، المسألة اليهودية، مرجع سابق، ص51.

يعتمد **ماركس** في تفسيره انتقال المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الاشتراكي على التحليل الاقتصادي بتبيان تناقضات الرأسمالية، فمن جهة انقسام المجتمع إلى طبقتين متعاديتين تتضارب مصالحهما وهما الطبقة البرجوازية و طبقة البروليتاريا إذ تقوم الأولى باستغلال الثانية (نظرية فائض القيمة)، و من جهة أخرى الأزمات الكثيرة التي ستجتم عن هذا النظام و التي ستؤدي كلها إلى انهياره، فكما قضت الرأسمالية على الإقطاعية فكذلك هي تحمل في طياتها بذور انحلالها التي ستؤدي إلى ظهور نقيضها و هي الاشتراكية التي ستلغي الاستغلال و تحقق المجتمع اللأطقي عن طريق الثورة البروليتارية.

بما أن العمال هم الأغلبية فإنهم سرعان ما يثورون على أوضاعهم فينتزعون ملكية رؤوس الأموال و أدوات الإنتاج من القلة المالكة و يجعلونها ملكية جماعية، فتتولى الطبقة العاملة الحكم حين يتوافر لها الوعي بإمكانياتها و بأن ظروف الملكية الرأسمالية ليست ثابتة أو خالدة بل يمكن تغييرها بعلاقات إنتاج جديدة تلغي النظام السياسي الذي يخضع فيه المجتمع للطبقة الواحدة المدعّمة من طرف الدولة.

تكون « الخطوة الأولى في ثورة العمال هي ترفيع البروليتاريا إلى طبقة سائدة و الفوز بالديمقراطية، فالبروليتاريا تستخدم سلطتها لتنتزع من البرجوازية تدريجيا رأس المال كله، لتمركز أدوات الإنتاج في أيدي الدولة أي في أيدي البروليتاريا المنظمة في طبقة سائدة و لتزيد حجم القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة»¹، فلن تقدر الطبقة العمالية أن تقضي على البرجوازية دون الاستيلاء أولا على السلطة السياسية.

إذا كانت الديمقراطية تعني حكم الشعب نفسه بنفسه مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارهم و أنّ الحريات بها مكفولة فإن الديمقراطية عند **ماركس** هي ذلك النظام الذي يرفع مصلحة الشعب ككل، فما قيمة حرية الفرد في أن يرشح نفسه للانتخابات النيابية إذا لم تكن لديه لا الثروة و لا التعليم و لا حتى الفراغ أو غيرها من الوسائل التي تمكنه من منافسة

(1)- ماركس، فريديريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي، 1848، ص17.

المرشحين من أصحاب رؤوس الأموال، و ما قيمة حرية الصحافة إذا كانت الصحف الكبرى في أيدي هؤلاء المالكين و تحت سيطرتهم.

إذا كان « الحق بالحرية يكف عن أن يكون حقا منذ أن يدخل في منازعة مع الحياة السياسية على حين أن هذه من الناحية النظرية ليست إلا الضمانة لحقوق الإنسان الفردي و يجب أن تعلق منذ أن تصبح متناقضة مع غايتها حقوق الإنسان هذه»¹، فما قيمة حرية الفكر و التعبير لشخص اضطرته ظروف العيش منذ الصغر إلى أن يعمل لكسب قوت يومه على الأقل، فكيف له أن يتعلم كيفية استخدام مهارته و ملكاته الفكرية ليتمتع بتلك المساواة و الحرية اللتان أقرهما له القانون.

لكن القضاء على النظام الرأسمالي سيكون كذلك قضاءً على هذه الديمقراطية البرجوازية و على كل عيوبها فتكون بذلك نهاية إيديولوجيتها و أحزابها التي تخدمها بشكل مباشر أو غير مباشر لتحل محلها الديمقراطية الاشتراكية التي تهدف إلى إقامة مجتمع سياسي يمثل المصالح العامة و الحاجات التي يتقاسمها الجميع « بهذا الشكل ستتيح للاشتراكية الحقبة الفرصة المنشودة لمواجهة الحركية السياسية، بالمطالب الاشتراكية و لصب اللعنة التقليدية على الليبرالية و النظام التمثيلي و المزاحمة البرجوازية و حرية الصحافة البرجوازية و القانون البرجوازي و الحرية و المساواة البرجوازيتين و لتحذير الجماهير من أنها لا تكسب شيئاً من هذه الحركة البرجوازية بل بالعكس ستخسر فيها كل شيء»².

ما إن تختفي في سياق التطور الفوارق الطبقيّة و ما إن يتجمع الإنتاج كله في أيدي الأفراد المتشاركين حتى تفقد السلطة العامة طابعها السياسي، فالسلطة السياسية بمعناها الحقيقي هي العنف المنظم بطبقة في سبيل قمع طبقة أخرى لذا فالدولة لن تكون أبدية بل ستختفي مع اختفاء الطبقات طالما أنها لم تمتلك هدفاً آخر غير ضمان الهيمنة الطبقيّة

(1)- ماركس، المسألة اليهودية، مرجع سابق، ص45.

(2)- ماركس، أنجلز، بيان الحزب الشيوعي، ص23.

و هذا التحول هو بلوغ الديمقراطية الحقيقية « إن كل تحرر ليس إلا إعادة العالم الإنساني و العلاقات الإنسانية إلى الإنسان ذاته»¹.

ب- الديمقراطية عند رواد مدرسة فرانكفورت :

إن الشعارات التي نادى بها عصر التنوير من حقوق الإنسان، العدالة، الديمقراطية بما فيها من قيم سامية (الحرية، المساواة...) التي تصب كلها لتخليص هذا الإنسان و تحريره من ريق العبودية و الاستبداد و التي اعتقد أنه تحرر من كل مظاهرها تحرراً نهائياً، و أنه من الآن فصاعداً سينعم بالحرية و الرفاهية خصوصاً مع التقدم العلمي التقني الذي جعل من الحياة أسهل بكثير حتى أوهمته بأنه أصبح سيّداً لهذا العالم، لكن و بالرغم من كل هذا التطور نجد أن هناك من يرى أن ما حدث هو عكس ذلك تماماً من بينهم رواد مدرسة فرانكفورت.

أنشأت هذه المدرسة بمدينة فرانكفورت الألمانية بقرار من وزارة التربية و بدعم مادي من **فليكس فايل f.weil** و هو دكتور في العلوم السياسية و ذلك بتنظيمه « لأول أسبوع عمل ماركسي في ايلموند خلال صيف 1922 [...] فكان عليه أن يبرر مفهوم الماركسية الحققة أو الصافية، فظهرت هناك فكرة مؤسسة دائمة على شكل معهد مستقل للأبحاث»²، و كان من بين أهم المفكرين الذين شاركوا في هذا العمل **لوكاتش، كورش، بولوك، فيتفوجل،...** و غيرهم.

تأسس المعهد رسمياً سنة 1923 باسم "معهد الأبحاث الاجتماعية" اهتم في البداية بنقد الاقتصاد السياسي كأداة لتحليل المجتمع الرأسمالي كما كانت ترى الماركسية، لكن بعد إجراء بعض التعديلات عليه توجه لاهتمامات أخرى خصوصاً بعد تولي **ماركس هوركهايمر (1895.1973)** رئاسته عام 1931 إذ طوره بشكل كبير بعد أن أعاد تنظيمه محدداً من

(1)- ماركس، المسألة اليهودية، مرجع سابق، ص50.

(2)- بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت، تر: سعاد حرب(بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1990)، ط1، ص8.

خلال مقاله "النظرية التقليدية و النظرية النقدية" الخطوط العامة للمعهد" « باعتماده مقاربات تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية و الإنسانية و هي بمثابة الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت لاحقا ما عُرف باسم "النظرية النقدية"¹.

ارتبط عمل هوركهايمر التأسيسي بعمل تيودور أدورنو (1903-1969) الذي تقلد دور الشريك المؤسس الثاني الذي يجسد التناوب النظري للمدرسة و قد أثمر تعاونهما بمؤلف مشترك بعنوان "جدل التنوير" عام 1947، و الذي « ظهر في سياق تاريخي متميز عرفته المجتمعات الغربية قي تلك الفترة بعد صعود النظم السياسية الشمولية كالنازية، و الفاشية و الستالينية و جو الحروب التي شهدتها أوروبا في هذه الفترة التاريخية²، إضافة إلى هاتين الشخصيتين البارزتين نجد أيضاً هيرت ماركوز (1889-1978) الذي كان له هو الآخر دور كبير في تطوير هذه النظرية التي استقت أفكارها من مرجعيات فلسفية كبرى (الكانطية، الهيجلية، الماركسية، الفرويدية...).

يعتبر كل من هوركهايمر، أدورنو، و ماركوز "النواة الحقيقية" التي أسست لفكرة النظرية النقدية باعتمادهم على "النقد" كأداة للنفاذ إلى أعماق المجتمع و الكشف عن تناقضاته و اشكالياته المعقدة من اغتراب، تشيؤ و استلاب... الخ و اكبت تطور المجتمع الصناعي المتقدم و من ثم العمل على تغييره و تجاوز هذه الأزمة بتحريره من كل أشكال السيطرة المفروضة عليه و المتمثلة حسب رواد مدرسة فرانكفورت في سيطرة العقلانية التقنية أو كما يسميه ماركس فيبير "بالعقل الأداة" و هو ما يتطلب أولاً حسب هوركهايمر البحث

(1)- حسن مصدق، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، (المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005) ط1، ص28.

(2)- كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2010)، ط1، ص11.

في الأسباب الحقيقية التي أدت إلى وقوع العقل في أوهام اللاعقلانية¹ التي تقود المجتمع للبربرية.

يعتقد كل من هوركهايمر و أدورنو أنه إذا كان هدف التنوير و « على مرّ الزمن و بالمعنى العريض تعبير عن فكرة التقدم و هدفه تحرير الإنسان من الخوف و جعله سيّدا[...]. فكان برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم أراد التحرر من الأساطير و أن يحمل للمخيلة سند العلم»² و ذلك بواسطة العقل باعتباره الخلاص الوحيد للإنسان من كل أنواع الهيمنة، فإنه مع التطور التاريخي اتضح أن هذا العقل لم يحقق الإنعتاق بل أمّن سيطرة هذه الهيمنة و للأسف أن هذه الأخيرة أشد وطأة من الأولى أي من تلك السيطرة التي مارسها الطبيعة على الإنسان و هي سيطرة "العقل الأداةي" الموجه دائما نحو المنفعة.

إن هذا التحول في حياة الإنسان العامة بسبب تطور التقنية و الرأسمالية لم ينتج عنه إلا الشقاء الأكبر، حيث لم يعد الإنسان يعيش فيه وفقا لقدراته و نمطه الطبيعي بل وفقا لما تحدده هذه التقنية الآلية و متطلباتها اللامتناهية³، ففي اعتقادهما أن هذا العقل اتخذ مسارا خاطئا منذ البداية إذ أنه « استقى جوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها و حين مارس وظيفة الحكم ظل واقعا أسير سحرها»⁴، فلم يستطع التحلل منها و من ثم عودة الأسطورة من نافذة العقل.

فما نتج عن حركة التنوير هو عكس ما كان متوقعا بعد أن تحول العقل الذي تمجده إلى عقل أداتي سُخر لخدمة غايات و مصالح النظم القائمة لا خدمة الفرد الذي فقد حريته و شل تفكيره فأصبح وسيلة في أيدي هذا النظام يسيره حسب أهوائه و رغباته فانهارت بذلك كل القيم التنويرية.

(1)- Max Horkheimer, Théorie critique, Trad :Collective présenté par Luc ferry et Alain renauld,(Paris,1978), P19.

(2)- هوركهايمر، أدورنو، جدل التنوير، تر: جورج كتورة،(بيروت، دار الكتاب المتحدة، 2006)، ط1، ص23.

(3)- Max Horkheimer, Eclipse de la raison, Trad : Jaque Debousy (Paris, Payot, 1974), P174.

(4)- هوركهايمر، أدورنو، المرجع السابق، ص28.

فقد أصبح التقدم العلمي-التقني الذي وُجد من أجل التحكم في الطبيعة و خدمة الإنسان وسيلة للتحكم فيه هو أفرادًا و جماعات، فصارت العقلانية الأداة آية للهيمنة و التسلط تحت ستار العلم من أجل العلم « فالعقل الذي انتصر على الخرافة عليه أن يسيطر على الطبيعة الخالية من السحر و المعرفة التي هي سلطة أيضا لا تعرف حدودًا لا في استعباد الخليفة و لا في المسيرة اتجاه أسياذ هذا العالم»¹، فما أنتجه العقل من أجل السيطرة على الطبيعة امتد ليشمل الإنسان متخليًا بذلك عن هدفه الحقيقي ألا و هو خدمة البشرية.

في ظل هذه الأوضاع استحال العقل قوة أسطورية فاختلف بصورته الغائية مع السلطة لتحتويه حتى أصبح أداة للسيطرة و السيادة على الذات فهذا هو شكل العمى الجديد الذي أخذ الشكل الأسطوري المنتصر، فإذا أراد أفلاطون أن يجعل من الفلاسفة سادة فإن التكنوقراطيين يسعون لأن يجعلوا من المهندسين مديري مجلس إدارة المجتمع²، فلم تعد للقيم الديمقراطية في هذا العالم المصنع أي وجود.

بل أكثر من ذلك إذ أن الفرد لم يفقد حريته فقط بل أصبح يعاني من التشيؤ و الاغتراب بسبب السيطرة التي فرضها العقل الأداة على كل شيء متحولًا بذلك إلى أداة استعباد بالدرجة الأولى، بعد أن تم احتواؤه من طرف السلطة القائمة فتحكمت فيه من كل النواحي(اجتماعيا، سياسيا، اقتصاديا، ثقافيا...) و طبعا بما يخدم مصالحها و يضمن ديمومتها و استمراريتها.

لم يكتف أصحاب النظرية النقدية بنقد العقل الأداة بل وجّهوا نقدهم ليشمل كل النزاعات المضادة لحرية الإنسان و المجتمع ككل و بالأخص للفاشية و النازية « فالدولة البرجوازية القديمة قد عادت في ظل عنف السيادة الجماعية»³ التي دمّرت كل شيء

(1)- المرجع نفسه، ص24.

(2)- Ibid,68.

(3)- هوركهايمر، أدورنو، المرجع السابق، ص137.

و قضت على إنسانية الإنسان (خاصة اليهود) و مارست كل أنواع الاضطهاد و الاستبداد بنظرتها العنصرية المتوحشة و تعطشها اللامحدود للسلطة مهما كان الثمن، فبدلاً من التقدم، الحرية و الديمقراطية أنتج عقل الأنوار الذي أصبح عقلاً توتاليتارياً أنظمة ديكتاتورية شمولية مثّلت أقصى درجات التطرف و الحمق السياسي.

يعتقد كل من هوركهايمر و ادورنو بأن التتوير « لن يجد ذاته إلا حين يرفض كل تواطؤ مع أعدائه و حين يجرؤ على نفي الخطأ المطلق الذي هو مبدأ السيطرة العمياء»¹ التي زادت من القمع و التسلط للحضارة الغربية تحت قناع الديمقراطية ما يستوجب من هذه الأنظمة أن تعرف ذاتها و المهمة المفروضة عليها²، و ذلك بالكشف عن الآليات الواعية و اللاواعية التي تتحكم في الفرد حتى أصبح كما يسميه ماركوز "بالإنسان ذو البعد الواحد" حيث تم إدماجه بالكامل في هذه السيطرة من دون أي مقاومة.

يؤكد ماركوز أن الديمقراطية في معناها الحقيقي « تمثل هوية حقيقية بين الفرد و بين الكل، فالحكومة هي و الأفراد جميعاً شيء واحد و إرادتهم تعبر عن مصلحة الكل»³ هدفها تحقيق العدالة، المساواة و الحرية باعتبارها كلها عوامل تساعد على التفكير و التعبير و اكتساب الوعي بالتححرر في كل أشكاله (سياسياً، اقتصادياً، فكرياً...) ما يجعلها تبدو النظام الذي ينبغي أن يسود في كل المجتمعات، غير أنّ التطبيقات الواقعية لها في المجتمع الغربي تبين العكس من ذلك.

فقد أصبح مجتمعا يقوم على القمع و التسلط يعمل للحد من تفكير الأفراد و « يحرم النقد من أساسه الحقيقي فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة و التنسيق و هذا النظام يوجه بدوره التقدم و يخلق أشكالاً جديدة للحياة و السلطة تبدو كأنها منسجمة مع

(1)- المرجع نفسه، ص 64.

(2)-Horkheimer, Eclipse de la raison, op, cit, P48.

(3)- هيربرت ماركوز، العقل و الثورة، مرجع سابق، ص101.

نظام القوى المعارضة و تبطل بالتالي كل احتجاج¹ أو معارضة بخلقه أشكالاً جديدة من المراقبة و الضبط أوهمت الإنسان باستحالة أن يكون سيّد نفسه أو أن يختار أسلوب حياته فأضفت صفة العقلانية على كل ما يعانیه هؤلاء الأفراد من نقص في الحرية، فأصبح لوغوس التقنية لوغوس العبودية المستديمة.

إنّ « الحقوق و الحريات التي كانت عوامل أساسية في المراحل الأولى من المجتمع الصناعي تقل أهميتها و حيويتها في مرحلة أكثر تقدماً و تفرغ من مضمونها التقليدي [...] و عندما أخذت تلك الحقوق و الحريات صفة المؤسسات شاطرت المجتمع الذي أصبحت جزءاً لا يتجزأ منه مصيره²، و هذه المؤسسات السياسية و الاجتماعية بدلاً من أن تلجأ لإيجاد إستراتيجية محكمة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة (الحرية، السلطة، الواجبات، المصالح، استقلال الإرادة، التبعية ...)، فإنها تلجأ إلى القمع و القهر للأفراد الذين لم يدركوا بدورهم هذا الإخفاق معتقدين أنفسهم بأفضل حال ما دام الإنتاج مستمراً و إشباع حاجاتهم متحققاً.

فكما يقول ماركوز " الرفاه، الفعالية، افتقاد الحرية في الإطار الديمقراطي ذلكم هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة و يشهد على التقدم التقني و هذا كله للأسف يتعارض مع المعنى الحقيقي للديمقراطية و يقضي على مبادئها و أهدافها الإنسانية النبيلة و هي كما يسميها ديمقراطية مزيفة كاذبة تكرر السيطرة أكثر من أي نظام آخر، و حتى الأنظمة الليبرالية في نظره ما هي في جوهرها إلا أنظمة شمولية بصيغة جديدة و هي لا تمثل أبداً دستوراً للحرية بقدر ما تشوهها بعد أن كشفت عن مدى إمكانيات العقل في السيطرة و عجزت عن التزام العقلانية الحقة، و أكبر دليل على هذا الإخفاق ظهور الأنظمة الاستبدادية كالفاشية فمثل هذا الاتجاه نحو السيطرة يتناقض مع تطلب الإنسان للحرية.

(1)- هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، (بيروت، دار الآداب، 2004)، د.ط، ص28.

(2)- المرجع نفسه، ص37.

يتفق ماركوز مع الليبراليين في تأكيدهم على بعدي الفردية و العقلانية لكنهما في نظره لا يمكن أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل هذه المؤسسات التي تنطوي عليها الحضارة البرجوازية التكنولوجية، فاجتياح التكنولوجيا لكل مجالات الحياة فرضت قيوداً على الأفراد أكثر من تحريرهم و هو ما جعله ينتقد آثار هذه العقلانية التي تحولت إلى اللاعقلانية و الحرية إلى استبداد جديد في ظل مجتمع منغلق خال من السلب و النقد و التي ستؤدي كلها في نهاية المطاف إلى الدمار و من ثم لن يكون بوسعنا تنظيم هذه الحضارة بل تجاوزها.

ففي اعتقاده « أنه كلما أصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانية منتجة تقنية شاملة، كلما تعذر على الأفراد أكثر فأكثر تصور الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديتهم و بوصولهم إلى حريتهم و يقينا أن محاولة فرض العقل على المجتمع بأسره لهي فكرة غريبة و فاضحة»¹، فانحطاط القيم الفردية داخل المجتمع الصناعي أنتج ثقافة خاصة تتخذ أشكالا ديمقراطية تعبر عن رموزها في قوالب و صيغ جماهيرية لا تستجيب في عمقها للنزوع الديمقراطي للأفراد لأنه إذا كان المقصود « بالديمقراطية أن يحكم الأفراد الأحرار أنفسهم و أن تكون العدالة متاحة للجميع على السواء فإن الديمقراطية عندئذ تتمر بإلغاء شبه الديمقراطية القائمة الآن»².

يؤكد ماركوز أن كل تحرر ينطوي على ضرورة وعي بالعبودية حتى يحدث التغيير فيسترد الشعب سيادته فعلا لا شكلا فقط فيصبح الأفراد أحراراً يحكمون أنفسهم فيكون لهم كذلك منفذ للعدالة، بإبطال الديمقراطية الكاذبة القائمة و الكفاح للدفاع عن الديمقراطية الحقيقية حتى لو كان ذلك بالعنف و الثورة، إذ لا يمكن التسامح مع أنظمة قمعية، استبدادية لأن ذلك يزيد من هيمنتها و تسلطها.

(1)- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سابق، ص42.

(2)- هربرت ماركوز، نحو التحرر، فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد، تر: ادوار الخراط(بيروت، دار الآداب، 1972)، ط1، ص81.

إن الديمقراطية في نظر ماركوز هي الأفضل دائماً من بين كل الأنظمة الأخرى التي تتسم بالديكتاتورية و الشمولية، شرط أن يتولى فيها الشعب السيادة فعلا لا شكلا فقط و أن يشمل جميع فئات المجتمع دون إقصاء لأية واحدة منها، خاصة تلك التي تعاني قهر النظام القمعي و التسلطي و إلا فإنها ستصبح قوة ثورية جديدة ستعمل على إسقاط النظام و تغييره. يعتقد ماركوز في هذا الإطار أنه « يمكن أن نستفيد من البعد الاستيطيقي بشكل ما في تقييم ما سيصير إليه المجتمع الحر و في عالم لا تعود هناك فيه وساطات تجارية في العلاقات الإنسانية و لا تعود فيه الروابط الإنسانية مؤسسة على الاستغلال أو التنافس أو الإرهاب، ينبغي أن تتحرر الحساسية من كل الاشباعات القمعية التي تولدها المجتمعات المستعبدة»¹، و هو ما لجأ إليه أيضا أدورنو معتبرا أن البعد الفني الجمالي أفقا لتحرير الإنسان من هذه العقلانية التي سيطرت عليه في حين لجأ هوركهايمر في أواخر حياته إلى اللاهوت الديني اليهودي.

(1)- ماركوز، المرجع السابق، ص38.

خلاصة الفصل :

يتضح من خلال كل ما سبق أن الحكم السياسي ضرورة طبيعية لا بد منها، من أجل الاستقرار و الأمن و كذا لضمان مصالح أفراد المجتمع و تعتبر الديمقراطية على مرّ العصور هي النظام الأقرب إلى الطبيعة الإنسانية، فكانت من الأنظمة التي فرضت نفسها بالرغم من كل العوائق التي واجهتها بل هي من النظم التي تطمح إليها كل الشعوب باعتبارها المصدر الوحيد للسلطة و أنّ رضاه هو الأساس الحقيقي لقيام هذه الحكومة فالسلطة فيها لا تكتسب شرعيتها إلا بموافقة الشعب لها بإرادته الحرة.

لقد عرفت الديمقراطية عبر تاريخها الطويل العديد من التطورات إذ كانت في بداياتها الأولى تُمارس مباشرة باستثناء بعض الطبقات (العبيد، النساء، الأجانب المقيمين...) في الحياة السياسية في أثينا، إلى إن اختلفت تماما في العصور الوسطى فلم تظهر الديمقراطية لا على مستوى الفكر و لا على مستوى الممارسة لتعسف الكنيسة و اضطهادها، غير أنّ هذا الاستبداد بدأ يتلاشى تدريجيا بظهور حركات الإصلاح التي كان لها دور كبير في عودة الديمقراطية، لمناداتها بالأفكار التحررية إلى أن يزول نهائيا مع فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز، لوك، روسو) الذين كان لهم الفضل الأكبر في بروز الديمقراطية الحديثة كأفضل نظام سياسي للحكم.

بعد عصر التنوير فرضت الديمقراطية نفسها بلا منازع لكن بالرغم من ذلك ظهرت أنواع جديدة من الاستبداد و الاستعباد خصوصا بعد التطور العلمي-التقني ما جعل البعض (هوركهايمر، أدورنو) يعتقد أن رفع شعارات (السيادة للشعب، التعددية السياسية، إقامة البرلمانات، المجالس النيابية، انتخابات...) لم تعد لها أي قيمة لأنها شكلية فقط و لا أساس لها على أرض الواقع، ففي الوقت الذي يزداد الإعجاب و الانبهار بالديمقراطية على أنها أفضل نظام و على أنها ضد أيّ حكم استبدادي مطلق، فإذا بالقرن العشرين يسفر

بالدعوات الديكتاتورية الشمولية التي كانت سلطتها أفضع من سلطة الكنيسة و يزداد استبدادها أكثر فأكثر بتحول هذا المجتمع المتحرر عبدًا لقوته و تقنياته.

لابد للديمقراطية كي تعمل بكفاءة أن توفر لنفسها الوسائل الفعالة التي تمكنها من تجسيد معناها الحقيقي و بلوغ غايتها. فما السبيل إذن لإعادة تشكيل عالم تقطعت أوصاله اجتماعيا و سياسيا، بقدر ما انقسمت اقتصاديا و جغرافيا؟ و كيف يمكن للديمقراطية أن تستعيد مكانتها و تفرض نفسها ثانية في ظل كل هذه التطورات الراهنة؟

الفصل الثاني:

الانتقال من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل

تمهيد

المبحث الأول: أهم الانتقادات التي قدمها هايرماس لكل من :

- 1- الوضعية، و للنزعة التكنوقراطية .
- 2- التأويلية عند غادامير .
- 3- التحليل النفسي عند فرويد .
- 4- للمادية التاريخية .
- 5- فلاسفة ما بعد الحداثة.

. المبحث الثاني : نظرية الفعل التواصلية .

- 1- الفعل التواصلية (مفهومه ، مجاله ...) .
- 2- اللغة و التواصل .
- 3- إتيقا المناقشة .
- 4- التواصل و العالم المعيش .

- خلاصة الفصل .

تمهيد :

ارتبط اسم هابرماس ارتباطا وثيقا بمدرسة فرانكفورت إذ يمثل الجيل الثاني من مفكري هذه المدرسة.

لقد ولدت الأحداث التاريخية التي شهدتها ألمانيا و بالأخص الدمار الذي ألحقته بها النازية هاجسا قويا لدى هابرماس للعمل و البحث عن الوسائل الكفيلة لتأسيس المجتمع الألماني من جديد، فقد كان منشغلا بالقضايا و المشاكل التي يعاني منها مجتمعه بل بكل قضايا عصره، فكانت معظم مؤلفاته تصب في هذا المنحى محاولا من خلالها تأكيد الوظيفة النقدية للفلسفة كمخرج من هذه الأزمات التي آلت إليها الإنسانية ككل.

انطلق هابرماس في مشروع بحثه هذا بإخضاع كل النظريات السابقة له (التراث الفلسفي الميتافيزيقي، الوضعية، الماركسية،...الخ) للمساءلة و المراجعة متخذا في ذلك النقد كمبدأ أساسي للتحرر من كل الأفكار التي كانت تسيطر على الفكر الغربي طيلة قرون أبرزها النموذج الإبستمولوجي أو ما يعرف بفلسفة الوعي التي تقوم على ثنائية (الذات-الموضوع).

حاولت هذه الفلسفة أن تصور الحقيقة بإضفاء نظام نسقي على الواقع بغرض التأكيد على حتمية السيرورة التاريخية نحو غاية واحدة و محددة و قد تعددت مظاهر هذه الذاتية، فهي تارة العقل الخالص عند كانط، العقل المطلق عند هيجل، الإنسان الأعلى عند نيتشه أو الطبقة عند ماركس... و هي كلها في حقيقتها صياغات متنوعة للذاتية فردية كانت أو جماعية.

ما يستوجب ابتعاد الفلسفة الغربية عن فلسفة الوعي هذه لأنه لا العقل المفرد قادر على تحطيم العقبات و تجاوز الاكراهات و لا الطبقة قادرة على تجاوز التاريخ لتحل محله و من هنا كانت دعوته للخروج من هذا العقل المفرد و حقائقه المطلقة إلى العقل المزدوج و الحقائق المتوافق بشأنها إنه عقل تداوتي (أنا - أنت) يتجاوز الفكر الأحادي و التأمل

المنولوجي ليكون نسيجاً من الذوات المتواصلة و التي يسميها هابرماس بالمعقولية التواصلية.

من هنا بدأت معالم المشروع التواصلية النقدي عند هابرماس في التبلور و الذي حاول من خلاله تجاوز نقد النظرية النقدية للعقل التنويري(العقل الأداة) على أنه أداة لخدمة الإنتاج الصناعي في المجتمعات الرأسمالية فاكتفت بذلك دون تجاوزه ليكون هذا المشروع بداية للتفكير الفعلي للخروج من أزمت الزمن الراهن.

إنّ فما السبيل أمام هابرماس لتجاوز كل هذه النظريات ؟ و ما المقصود بالعقلانية التواصلية هذه التي جاء بها كبديل ؟ و هل هي مجرد علاقة تداوتية (أنا - أنت)؟

المبحث الأول : أهم الانتقادات التي قدمها هابرماس لكل من :

1- الوضعية (العلموية)، و النزعة التكنوقراطية :

إعادة بناء النظرية بشكل يجعلها تستجيب للمعطيات الجديدة يكون حسب هابرماس بجعل التفكير الفلسفي أكثر ارتباطا بواقعه و أكثر نقديا كذلك خصوصا في ضوء التطورات العلمية الكبرى التي تسعى إلى التدمير الكلي للمفهوم الفلسفي للمعرفة، و هو ما دفعه و من قبله رواد مدرسة فرانكفورت (أدورنو، هوركهايمر، ماركوز، ...) إلى معارضة النزعة العلمية المفرطة.

لكن اهتمام هابرماس ارتبط أكثر بأعمال ماركوز ففي نظره جدل العقل عنده اتخذ شكلا أكثر نسقية و هو ما جعله يواصل المجهود التأسيسي الذي بذله في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" و يهديه كتابه "العلم و التقنية كإيديولوجيا" بمناسبة بلوغه سن السبعين.

العلموية في نظر هابرماس هي «إيمان العلم بنفسه أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية الممكنة و بأنه علينا على العكس اعتبار العلم و المعرفة بوصفهما الشيء نفسه»¹ و من ثم إلغاء كل ما يتعلق بالمعارف السابقة و التصورات التقليدية و بالأخص الميتافيزيقية منها التي تتدعي الوضعية بأنها لا معنى لها. هذا ما يستدعي حسب هابرماس إعادة بناء ما قبل الوضعية الحديثة و رد الاعتبار لهذا التفكير الذي تم نفيه بالكامل من طرف دعاة الوضعية الذين يدعون إلى تحرير العلم من ريق الفلسفة أو الميتافيزيقيا و تأملاتها، و على رأسهم أوغست كونت الذي دعا إلى ضرورة «التوجه إلى دراسة الموضوعات القابلة للتناول فعليا مع إقصاء كل الألغاز و طرح الأسئلة عديمة المعنى»² فحدد "بقانون المراحل الثلاث" (اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية)

(1)- يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي، تر: نظير جاهل(بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995)، ط1، ص40.

(2)- يورغن هابرماس، المعرفة و المصلحة، تر: حسن صقر، مراجعة: ابراهيم الحيدري،(منشورات الجمل، 2001)، ط1، ص95.

القاعدة التي ينبغي أن يتحقق طبقاً لها التطور العقلي للأفراد و كمبرداً تستند إليه الحالة العلمية.

يُعتبر هذا القانون في نظر هابرماس « الإيديولوجيا التي مكنت من إحلال نظرية العلم محل نظرية المعرفة بعد أن تأسس هذا الاستبدال في شكل منهجية للعلوم»¹، مما حدا بكونت و غيره من الوضعين إلى أن يطابقوا بشكل كامل بين المعرفة و العلم و هي ما يعرف بالإبستمولوجيا، و يجسد هذا التصور التيارات التي ظلت في إطار الفلسفة التحليلية مخصصة للتوجهات الأساسية السائدة في حلقة فيينا التي يمثلها فيتغنشتاين wettgenstien كارناب carnap ، و كارل بوبر k.poper.

إضافة إلى كونت نجد أيضاً ارنست ماخ الذي دعا هو الآخر إلى تطهير العلم من الميتافيزيقيا التي أفست العلم وقضت على موضوعيته ففي نظره «الحقائق تكون معطاة بصورة واضحة في التجربة الحسية»² التي تمكّن العلماء من تكوين نظرة علمية دقيقة و تزودهم بالقدرة على التنبؤ، فالوضعية من كونت إلى ماخ تتخلى إجمالاً عن مطلب التأسيس التأملي للمعرفة لصالح الموضوعية.

منذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت العلمية تتوسع أكثر فأكثر فلم تعد تُطرح فقط في الوسط الجامعي كما كانت في السابق، خصوصاً بعد أن أصبح العلم كقوة إنتاج أولى و تضاعف الوظائف الاجتماعية عليه «فأصبح النمو الاقتصادي و دينامية التطور على الصعيد الاجتماعي مرهونين إلى درجة كبيرة بالتقدم العلمي و التقني، و بقدر ما يتحول العلم إلى أهم قوة منتجة و بقدر ما تكتست أنظمة التعليم و الأبحاث الملحقة أولوية وظيفية تتحكم بالمعرفة النظرية يكتسب المنهج العلمي و نمو العلوم دلالة سياسية مباشرة»³ و من ثم فإن

(1)- هابرماس، المصدر السابق، ص95.

(2)- المصدر نفسه، ص97.

(3)- هابرماس، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي، مصدر سابق، ص41.

التأويل العلمي للعلم و النقد الذي يمكن أن يُوجه إليه لا يمكن أن يخلو حسب هابرماس من اعتبارات سياسية.

فقد أصبح التطبيق العلمي للمعرفة هو وحده الكفيل بتطور المجتمعات لارتباط العلم بمجالات عدة كالتقنية، الصناعة، الجيش، التسير الإداري، عملية اتخاذ القرار، و إضفاء الشرعية على آليات التحكم التكنوقراطي مما يسمح للعلماء و الخبراء بالتدخل في الشؤون السياسية و حتى تسييرها.

و من ثم لن يبقى للسياسي في الدولة التقنية «سوى فاعلية حسم افتراضية و على كل سيتحول إلى مالى فراغات لعقلنة غير كاملة السيطرة حيث تكون المبادرة قد انتقلت بالتأكيد إلى التحليل العلمي و التخطيط التقني، و على هذا الأساس يبدو أن الدولة قد اضطرت إلى التخلي عن جوهر السيطرة لصالح استخدام فعال لتقنيات متوفرة في استراتيجيات معروضة موضوعيا فتتحول إلى جهاز إدارة عقلانية ذات طبيعة شاملة»¹، و كلما تزايدت الطبقة التكنوقراطية في المجتمع كلما أدى ذلك إلى إضعاف دافعية الشعب للمشاركة مشاركة فعالة في الشؤون السياسية.

إذا فالخلاف الجوهرى بين هابرماس و بين النزعات الوضعية هو في موقفها من العلوم التجريبية أولا و من الدور الإيديولوجي الذي تؤديه هذه النزعات داخل المجتمع الصناعي المتقدم ثانيا، فأصبح الإنسان في ظلها حبيس إيديولوجيا جديدة هي إيديولوجيا العلمية-التقنية، و للخروج من هذا المأزق الذي آلت إليه المعرفة في ظل العلمية و «لإزاحة القناع عن هذا الوهم العلمي الذي يسعى إلى جعل النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي و المعرفة العلمية»² لجأ هابرماس إلى تحديد مجال

(1)- يورغن هابرماس، العلم و التقنية كإيديولوجيا، تر: حسن صقر، (منشورات الجمل، 2003)، ط1، ص114.
(2)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، (بيروت، افريقيا الشرق، 1998)، ط2، ص62.

كل علم من العلوم على حدى و ربطها بالمصالح التي توجهها فكل نمط من أنماط المعرفة يخضع لتوجيه مصلحة معينة :

- 1- العلوم التجريبية-التحليلية : ترتبط بالمصلحة التقنية أو الأدواتية و مجالها العمل.
- 2- العلوم التاريخية-التأويلية: ترتبط بالمصلحة العلمية، مجالها التفاعل(التواصل بين البشر).
- 3- العلوم الاجتماعية-النقدية: ترتبط بالمصلحة التحررية و مجالها الفعل النقدي(الماركسية، التحليل النفسي، التأمل النقدي).

عمد هابرماس إلى تقسيمه هذا للتأكيد على أهمية "التأمل النقدي" كروية و كمنهج و الذي تنتكر له العلوم الفيزيائية و الرياضية من جهة، و من جهة أخرى تقسيم العلوم كل منها في مجالها الخاص لن يكون أي مجال لفرض نموذج معين على النماذج الأخرى كما تفعل النزعة الوضعية التي تحاول فرض منهجها العلمي على العلوم الأخرى (العلوم الاجتماعية) كشرط أساسي للحاقها بركب العلوم الدقيقة.

في خضم هذا الجدل القائم بين العلوم الإنسانية و العلوم الطبيعية ظهرت عدة محاولات لإيجاد المناهج الملائمة في دراسة الظاهرة الإنسانية بعيداً عن المنهج العلمي، فبرزت مسألة التأويل التي تهدف إلى فهم الوجود الإنساني بجميع أبعاده خارج النظرة المنهجية التي فرضتها النظرة العلمية و التي أدرجها هابرماس في إطار «النقد الكلي للوضعية من جهة و لعلوم الفكر التي لم تستطع التخلص من فلسفة الوعي من جهة ثانية»¹ و ذلك مع أبرز ممثليها هانز جورج غادامير H.G.Gadamer(1900-2002) الذي دار بينهما سجل فكري لوقت طويل.

2- نقده للتأويلية عند غادامير :

يرى غادامير أن المنهج العلمي ليس هو المنهج الوحيد الذي يمكننا من الوصول إلى المعرفة الصحيحة و بلوغ الحقيقة بل هناك طرق أخرى إذ أن « العلوم الإنسانية تلتقي ببعض

(1)- محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص73.

الأصناف من التجارب القائمة خارج العلم بتجربة الفلسفة، تجربة الفن، و بتجربة التاريخ ذاته و هي كلها أنواع من التجارب تعلن عن حقيقة لا يمكن الخضوع إلى التشبث بالوسائل الميتولوجية للعلم»¹.

حتى أنه في هذا النوع من العلوم لا نستعمل كلمة منهج لأنه لا وجود هنا لذات تقوم بالملاحظة في مقابل الموضوع الملاحظ بل تتعلق بالتجربة الإنسانية التي لا يمكن للعلم أن يلم بها أو أن يُخضعها للنظرة المنهجية الضيقة لأن هذه المهمة هي من شأن الهيرمينوطيقا التي تتجاوز حدود المنهج إلى الفهم.

يُحلينا مفهوم الهيرمينوطيقا عند **غادامير** إلى مسألة الفهم و الشروط التي تمكننا من تحقيقه و المتمثلة في اللغة، الحوار، التراث، الأحكام المسبقة» فلا تأويل بدون فروض مسبقة سواء داخل العلم أو خارجه و التي نحصل عليها من التراث»²، ففي نظره لا تناقض بين التراث و العقل.

إنّ تأويلية **غادامير** و بالرغم من الإسهامات القيمة و الجادة التي قدمتها في مجال العلوم الاجتماعية، إلا أن **هابرماس** يأخذ عليه بعض النقاط التي تعتبر كنفائص في عمله هذا، و إن كان يتفق معه في العديد من الأمور كإبطاله لادّعاء النزعة الوضعية على أنّ المنهج العلمي هو المنهج الوحيد القادر على ضمان تجربة حقيقية و كذا تأكيده على أهمية الحوار بين الذات و دور اللغة كوسيط للفهم و بأنها ليست مجرد رموز تُستخدم للوصف أو السرد.

ينتقد **هابرماس** **غادامير** اهتمامه البالغ باللغة و بجعله لها عالما قائما بذاته معتبرا الوجود الإنساني في العالم هو وجود لغوي و كأنها «ميتا-اجتماعية هي الذات و الجوهر المطلق للفهم و الحياة البشرية و لهذا فإنّ التأويل الأنطولوجي يتحول إلى مثالية لغوية

(1)- نقلا عن نبيهة قارة من كتاب: الفلسفة و التأويل، (بيروت، دار الطليعة، 1998)، ط1، ص21.

(2)- عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير (بيروت، دار النهضة العربية، 2003)، ط1، ص217.

تتحول العمليات الاجتماعية فيها إلى تراث ثقافي أو تراث علمي¹، و بها فقط يمكن فهم الوجود.

إضافة إلى إخضاعه الفهم أو التأويل لسلطة الأحكام المسبقة المستمدة من التراث، إذ أن هذا الأخير بمثابة « وعاء يحوي على تحريفات إيديولوجية هائلة و يختزن في قلبه الزيف و التعميه و التشيؤ»²، ما يؤدي إلى تشويه لعملية الفهم بسبب هذه الإيديولوجيا، كما أن هذه الأحكام التي تستمدها من التراث كثيرا ما تكون عائقا للعقل ما يستدعي ضرورة إخضاعها للنقد و التمحيص.

يضيف هابرماس في نقده لغادامير كذلك نظرتة للسلطة و العقل على أنهما ليسا متعارضين كما تصور ذلك فكر عصر الأنوار و ذلك من خلال سلطة التراث و ما يمارسه من أثر في عملية الفهم، فلا يمكن أن ننكر حسب غادامير ما للسلطة من أهمية و إمكانية أن تكون مصدرا للحقيقة ما يعني أن السلطة لا تتناقض مع العقل بالضرورة بل إن العلاقة بينهما مبنية على أساس معرفي لا على أساس الخضوع و الطاعة.

في حين يعتقد هابرماس أن هذا التعارض لازال قائما و لم تتمكن الهيرمينوطيقا من إزالته³، و إذ كان الحوار في نظره هو دائما حوار صادق و أصيل فإن هذا ليس صائبا لأنه لا يمكن أن يكون دائما كذلك إذ أن هناك احتمال لأن يكون مشوها و زائفا.

يؤكد هابرماس على ضرورة ربط النظرية الهيرمينوطيقية بالنقد بمعنى العمل على ربط الفهم للتقاليد و التراث بالحوار العقلاني غير مشوه و تكون ميزته الأساسية هي التحرر من القيود و من أي تواصل محرف من أجل هذا عمل على إثبات أن الهيرمينوطيقا نفسها غير ممكنة ما لم تتوفر لحظة التأمل الذاتي مثلما تعكسه العلوم النقدية (الماركسية، التحليل

(1)- أبو النور حمدي أبو حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق و التواصل، اشراف: أحمد عبد الحليم عطية(دار التنوير، 2009)، د.ط، ص172.

(2)- عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص298.

(3)- Jurgen Habermas, Logique des sciences sociale et autre essais, trad: Christian Bouchindhome (Paris, PUF,2005) P271.

النفسي و الفلسفة) بوصفها نظرية نقدية فكل هيرمينوطيقا لا تستند إلى انشغالات نقدية تظل عاجزة عن أداء دورها دون أن تسقط في الإيديولوجيا.

3- نقده للتحليل النفسي عند فرويد:

لقد حاول هابرماس أن يوضح رؤيته من خلال التحليل النفسي باعتباره «المثال الواضح منهجيا للتأمل الذاتي من حيث الأهمية فمع نشوء التحليل النفسي تبدأ إمكانية عبر طريق منهجي عبده لنا منطق البحث من أجل أن يصل إلى أحد الأبعاد التي كانت الوضعية قد أهالت عليها التراب[...]» فالتحليل النفسي يربط الهيرمينوطيقا مع الإنجازات التي تبدو وكأنها كانت حكرًا على العلوم الطبيعية¹، و يقترح منهاجًا جديدًا لمقاربة مسألة المعنى و تأويلًا مغايرًا لفهم المعاني و الرموز سواء في تعبيراتها المباشرة أو غير مباشرة، الظاهرة أو الضمنية.

إن التحليل النفسي حسب هابرماس غير من نظرة الإنسان إلى ذاته، إلى تاريخه و إلى علاقته بالآخر فتواصل الذات الفاعلة مع ذاتها قد اختفى لأن الرموز التي تفسر الحاجات و الدوافع المقموعة التي يسميها فرويد بالرغبات اللاواعية مقصاة من التواصل العام فهي مكبوتة بفعل الأنا الأعلى و سيطرته، و من ثم فإن الخلاص الوحيد من هذا الكبت هو التأمل الذاتي ذو توجه علاجي إذ يقوم المحلل النفسي بإرشاد المريض إلى «تعلم قراءة نصوصه التي تقطعت و تشوهت من قبله كما يتعلم ترجمة الرموز من طريقة في التعبير غير سوية من منطلق اللغة الخاصة إلى طريقة تعبير التواصل العام»².

يجب أن تقوم الذات بسرد تاريخها الخاص و أن تدرك كل العوائق التي يمكن أن تقف في طريق التأمل الذاتي و لا يمكن الوصول إلى «الوضع النهائي لسيرونة التكوّن إلا عندما تتذكر الذات تطابقتها و إغتراباتها، تموضعاتها المقصودة و التأملات المكتسبة من

(1)- هابرماس، المعرفة و المصلحة، مصدر سابق، ص249.

(2)- المصدر نفسه، ص268.

حيث الطرق التي تأسست عليها هذه الذات»¹، و عند الانتهاء من كل هذا يُطوّر كل من المحلل و المريض في المجال لغة جديدة تصل فيها لغة التفسير العام مع لغة المريض إلى التوافق و يستعين المحلل النفسي بالموروث الثقافي حتى يتمكن من فهم أعراض هذا المرض.

إنّ فرويد في نظر هايرماس فك النقد الذاتي من العلاقات المرتبطة بنظرية المعرفة و العائدة إلى التجربة التأملية لذات تخدع نفسها قسريا ضمن نماذج و ادراكات و أفعال مقيدة فتحرر ذاتها بتبصر هذه الأوهام، فهو لم يكتف بتأسيس نظرية التحليل النفسي بل حاول أيضا إدماج السوسيولوجيا في دراسته لتاريخ الحضارة و فهم علم الاجتماع بكونه علم نفسي تطبيقي فاقتربت محاولاته المتعلقة بنظرية الثقافة مما يقوم به عالم الاجتماع.

يعتقد هايرماس أن تحليل فرويد للأمراض العصبية لدى الأفراد قدمت خدمات جليّ سَهلت فهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى «لأن عُصاب بنفسه يكشف كمحاولات حل فردي لمشكلات التعويض عن الرغبة و التي ينبغي أن تحل اجتماعيا من خلال المؤسسات من ذلك تنتج وجهة النظر للعلن المقاصد المقاومة التي يمكن أن تدرك كتصعيدات تمثل إشباعا احتمالية، كما تحقق تعويضا مسموحا به عموما من أجل تنازل ثقافي ضروري»² فالأسباب التي تدفع الفرد إلى إصابته بالعُصاب هي نفسها التي تدفع المجتمع لإقامة المؤسسات التي يُدخلها فرويد ضمن وظائف الثقافة و من ثم فإن اللجوء إلى التحليل النفسي إنما هو لأجل الكشف عن جانب اللاوعي من السيرورة الاجتماعية.

إنّ الثقافة في نظره هي ذلك الشيء الذي يسمو به الوجود الإنساني عن الوجود الحيواني و تحقق وظيفتين: أولها المعرفة التي اكتسبها الإنسان للسيطرة على قوى الطبيعة و استغلال مواردها لإشباع حاجاته، ثانيا تشتمل على كل المؤسسات الضرورية التي تنظم علاقات الناس فيما بينهم و تنظم عملية توزيع تلك الموارد التي تم الحصول عليها، فربط

(1)- المصدر نفسه، ص302.

(2)- هايرماس، المصدر السابق، ص118.

الإطار المؤسسي لقمع انفعالات الغريزة الذي يجب أن يفرض في نسق المحافظة على الذات.

فهم هذه المؤسسات على أنها «القوى التي تأسر الوعي بدلا من الخطر الخارجي و العقاب المباشر من حيث أنها تُضفي الشرعية على السلطة، و هي تمثل في الوقت ذاته قوى التحكم التي يجب أن يتحرر منها الوعي المأسور إيديولوجيا من خلال التأمل الذاتي عندما يجعل قوى جديدة من قوى السيطرة على طبيعة الشرعيات القديمة غير قابلة للتصديق»¹.

فاستطاع فرويد حسب هابرماس أن يدرك السيطرة و الإيديولوجيا على أنها تواصل مشوه، و لكن يأخذ عليه بقاءه أسيرا للفهم الذاتي العلموي و ادعائه بأن علم النفس من العلوم التجريبية.

4- نقده للمادية التاريخية :

يقدم التراث الماركسي في نقد الإيديولوجيا حسب هابرماس نموذجا آخر للنفاذ إلى أعماق المجتمع بنياته المختلفة و هو ما دفعه إلى الربط « بين الماركسية كنقد و بين الفلسفة الاجتماعية و السيوسولوجيا و لأجل الوصول إلى كشف الطاقة النقدية في النظرية الماركسية قام باستقطاب الكثير من أسس و منظورات الفكر الهيجلي ليبين الطبيعة الانتقالية التي اجتازتها لكي تصب في الفكر الماركسي كما سيكون عليه فيما بعد»².

تهتم الماركسية عموما بدراسة المجتمع و تطور الحياة الاجتماعية فيه، إذ يعتقد ماركس كما ذكرنا سابقا في سياق نقده للمجتمع الرأسمالي بأن البروليتاريا هي الطبقة الوحيدة القادرة على تحرير هذا المجتمع الذي يحكمه التناقض و الصراع الطبقي الذي يفضي في

(1)- هابرماس، المعرفة و المصلحة، مصدر سابق، ص225.

(2)- هابرماس، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي، مصدر سابق، ص96.

النهاية إلى انتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية التي يتمتع فيها الأفراد بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج و تختفي بذلك كل مظاهر الاستغلال.

يتضح هنا جليًا اهتمام **ماركس** بالاقتصاد السياسي إذ يمثل في نظره الأساس الأول الذي تقوم عليه المجتمعات و به كذلك تتحدد المستويات الأخرى كالقانون، الثقافة، الدين... الخ «فالدولة ليست إلا جهازا في أيدي الطبقات المهيمنة و هي موطن الهيمنة و الملكية بحيث تتحول هذه الأخيرة إلى حق قائم الشرعية يكون فيه السائد اقتصاديا من يسود سياسيا»¹.

غير أن **هابرماس** يعتبر أنّ للمعايير الاجتماعية منطوق خاص في التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادي التي تمر بها المجتمعات و يعتقد أنه إذا كان أسلوب الإنتاج الرأسمالي بوصفه مجالا سابقا على الدولة و يشكل أساسا لها، فإنه لا تلتقي كل من الدولة و المجتمع في علاقة مثلما حددتها النظرة الماركسية في البنية التحتية و البنية الفوقية من ثم لا يمكن أن تتحقق نظرية نقدية للمجتمع بالشكل الحصري لنقد الاقتصاد السياسي إذ لم يعد الاقتصاد يشكل أولويات المجتمعات.

إضافة إلى أنّ القضايا التي أثارها **ماركس** في السابق كالصراع الطبقي، الخلافات حول الأجور، تحسين شروط العمل، و حتى الأزمات الاقتصادية، صحيح أنها مازلت قائمة لكنها لم تعد تُثار بنفس الأهمية بل حتى البروليتاريا التي يعقد عليها **ماركس** أملا كبير في التحرر انخرطت بشكل كامل في المجتمع و وحدت مصالحها مع الطبقة البرجوازية مما يتطلب إيجاد قوة ثورية أخرى بدلا منها في هذا المجتمع الذي عرف شكلا جديداً من السيطرة.

فبعد أن أصبح التقدم العلمي-التقني قوة إنتاجه الأولى و الذي « فرض قسريا إعادة تنظيم المؤسسات الاجتماعية و المجالات الجزئية و جعلها ضرورية في معيار أكبر بكثير،

(1)- حسن مصدق، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص46.

غير أن عملية انطلاق قوى الإنتاج هذه يمكن لها من ثم فقط أن تكون قوة تحرير عندما لا تعوض عقلنة ما على مستوى آخر»¹، كل هذا يتطلب حسب هابرماس إعادة توجيه المادية التاريخية التي فرضها التناقض الاجتماعي و إمكانية التحرر الملازمة له فمع هذا الشكل الجديد من الشرعية ضاع بطبيعة الحال الشكل القديم للإيديولوجيا.

يرى هابرماس أن الإطار المفولاتي الذي طوّر فيه ماركس الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية يحتاج إلى صياغة جديدة و من هنا فإن المزوجة الماركسية قوى الإنتاج و علاقات الإنتاج يجب أن تُستبدل بمزوجة أكثر تجريدية هي "العمل و التفاعل"، صحيح أن ماركس أعاد اكتشاف العلاقة بين هذين الأخيرين في دياكتيك قوى الإنتاج و علاقات الإنتاج إلا أنه لا يشرحها فعليا و إنما يختزل الواحد في الآخر فهو يُرجع تحديدا الفعل التواصل إلى الفعل الأداتي في تبرير التطور التاريخي.

من ثم فإن « قوى الإنتاج تدخل في وضعية جديدة مع علاقات الإنتاج على مستوى انطلاقتها العلمية-التقنية، إذ لم تعد تعمل من أجل كشف سياسي بوصفه أساسا لنقد شرعيات صالحة و إنما تصبح هي ذاتها أساس الشرعية و هذا ما يدركه ماركوز على أنه الجديد على مستوى التاريخ العالمي»² و يدين (ماركوز) في هذا التصور لمبحث هوسرل حول أزمة العلم الأوروبي و إلى مقولة هيدغر عن تدمير الميتافيزيقا الغربية.

يتعلق الأمر إذا برد التّحدي لعقل محاصر بالعقلانية الأداتية و إعادة تنشيطه من جديد و من أجل تحقيق ذلك لجأ هابرماس أولا لإعادة بناء ما دعاه ماكس فيبر "بالعقلنة" و ذلك انطلاقا من الانتقادات التي وجهها له ماركوز.

يُعتبر فيبر أول من استخدم مفهوم العقلنة ليحدد شكل فاعلية الاقتصاد الرأسمالي و شكل حركة الحق البرجوازي الخاص و شكل السيطرة البيروقراطية، يقصد بها « بداية اتساع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير الحسم العقلاني، يقابل ذلك تصنيع العمل

(1)- هابرماس، العلم و التقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص89.

(2)- المصدر نفسه، ص47.

الاجتماعي مع النتيجة التي مؤداها أن معايير الفعل الأداتي لا بد أن تنفذ إلى مجالات أخرى [...] و ترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع بمأسسة التقدم العلمي-التقني بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم و التقنية المجالات المأسسة للمجتمع»¹، فالعقل في نظر فيبير أصبح مجرد أداة تستخدم لتحقيق مصلحة أو منفعة معينة مما أدى إلى الحط من قيمته و حصره فيما يسمى بالعقلانية الأداتية.

يعتبر ماركوز أن ما دعاه فيبير "بالعقلنة" ليس عقلانية بالمعنى الصحيح بل هي شكل من أشكال السيطرة غير المعترف بها تتحقق باسم هذه العقلانية فهو يركّز كثيرا على ظاهرة الهيمنة التقنية و العقل الأداتي، و لم يستطع القيام بتأطير نظري مقنع لعملية العقلنة و يلخص هايرماس نقد ماركوز لفيبير فيما يلي « ربما كان مفهوم العقل التقني ذاته ايدولوجيا و ليس استخدام التقنية بدءا، إنما التقنية ذاتها سيطرة(على الطبيعة و على الإنسان) سيطرة منهجية علمية حاسبة و محسوبة»².

إن التقنية هي على الدوام مشروع اجتماعي-تاريخي يُسقط فيها ما يريد المجتمع و المصالح المتحكمة فيه ما فعله بالناس و بالأشياء مثل هذا الهدف من السيطرة "مادي" و ينتمي إلى حد ما إلى صورة العقل التقني ذاته و من المفارقة أنه كلما تحققت السيطرة على الطبيعة و تحققت بذلك الراحة و الرفاهية للإنسان كلما ازدادت السيطرة عليه و لكن دون أن يدرك هو ذلك.

إن التحرير في نظر ماركوز لن يكون إلا بتثوير كل من العلم و التقنية غير أن هذا التثوير « يعني فقط تغيير الإطار المؤسساتي الذي تبقى فيه قوى الإنتاج كما هي دون أن تُمس و من ثم تبقى بنية التقدم العلمي-التقني مُحافظا عليها و لا تتغير سوى القيم الموجهة على أن قيما جديدة تُترجم إلى مهمّات قابلة للحل تقنيا، و ما هو جديدا يمكن أن يكون وجهة هذا التقدم غير أن معيار العقلانية ذاته بقي دونما تغيير»³.

(1)- هايرماس، العلم و التقنية كإيدولوجيا، المصدر السابق، ص43.

(2)- المصدر نفسه، ص44.

(3)- المصدر نفسه، ص52.

لكن هايرماس يعتقد أن النجاح لم يحالف أيًا منهما لا فيبير و لا ماركوز لذا حاول إعادة صياغة مفهوم جديد للعقلنة انطلاقًا من تمييزه الأساسي بين مقولتي العمل والتفاعل و ذلك من خلال النقد الذي قدمه لماركس لاهتمامه فقط بالجوانب المادية مهملاً بذلك العلاقات الإنسانية المبنية على التواصل، فنقده للماركسية أثبت أن المشكلة الحقيقية للمجتمعات الرأسمالية هي أكبر بكثير من أن تكون مشكلة الصراعات الطبقيّة أو المادية و إنما هي مشكلة التواصل.

كما أن ماركس حسب هايرماس لم يضع في حسبانته على « أنه يمكن أن ينشأ صدع على المستويات كافة بين التحكم العلمي في شروط الحياة المادية و بين التكوين الديمقراطي للإرادة و-الأساس الفلسفي- لذلك هو أن الاشتراكيين لم يتوقعوا مطلقاً دولة الرفاء و السلطوية، أي الترسخ النسبي للغنى الاجتماعي ضمن إقصاء الحرية السياسية»¹.

5- نقده للخطاب الفلسفي للحادثة :

تولدت عن المقولات السابقة (الذاتية، العقلانية الأداة، العلمية...) بعض الآثار السلبية (التكنوقراطية، البيروقراطية، السيطرة...) أدت إلى أزمة الحداثة التي جعلت الكثير من المفكرين يتخذون موقفاً سلبياً منها إلى حد اعتبارها مشروعاً فاشلاً و هو ما دفع هايرماس من خلال محاضراته التي ألقاها سنة 1980 يتساءل هل حقيقة أن مشروع الحداثة قد ولى و انقضى؟ و هل حقاً أن العقل قد استنفذ كل طاقاته على الخلق و الإبداع؟

استهل هايرماس مشروعه هذا بالبحث أولاً عن تحديد مفهوم الحداثة و ذهب إلى أنّ لفظة "تحديث" لم تظهر إلا في الخمسينات و تُعنى منذ ذلك الحين بالبحث النظري الذي يتناول من جديد المسألة التي طرحها ماكس فيبير في مقدمته الشهيرة لمجموعة الدراسات في سوسيولوجيا الدين لما لم يتجه التطور العلمي و الفني و السياسي و الاقتصادي إلا إلى

(1)- هايرماس، المصدر السابق، ص105.

أوربا على دروب التعقيل الخاص بالغرب؟ إذ يرى **فيبر** بأن هناك علاقة وطيدة بين الحداثة و العقلانية.

إن غزو العقلنة الثقافية و الاجتماعية للحياة اليومية أدت إلى تفكك أشكال الحياة التقليدية التي كان التمايز بينهما في بدايات الحداثة يتم قبل كل شيء وفقا لنظام المنظمات النقابية الحرفية التي فقدت دورها، بعد أن أصبحت البنى الاجتماعية الحديثة تقوم على نظامين مركزيين متداخلين وظيفيا هما: المشروع الرأسمالي و الجهاز البيروقراطي، هذه السيرورة يفهمها **ماكس فيبر** « بصفتها تأسيس الوضع ضمن مؤسسات تحويل أنماط الفاعلية العقلانية بالنظر إلى غاياتها (الفاعلية الاقتصادية و الإدارية) »¹.

إن مفهوم "التحديث" يشير بصفة عامة إلى « جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا فهو يعني بناء تحديث الموارد و تحويلها إلى رؤوس أموال و نمو القوى الإنتاجية و زيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية و تشكل هويات قومية و يشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية و أشكال العيش المدني و التعليم العام و أخير يشير إلى علمنة القيم و المعايير »².

انطلق **هابرماس** في سياق بحثه عن مقومات الحداثة من دراسة و تحليل أغلب النصوص الفلسفية التي تناولت أسئلة الحداثة مستبعدا الحداثة الجمالية التي تبنتها الحركة التحديثية الرومانسية (دون إنكار دورها) فهي في نظره أنتجت وعيا متطرفا للحداثة بتأكيدها على التعارض التام بين التقليد و الحاضر و أدت إلى سيطرة مبدأ تحقيق الذات بلا حدود و إبراز ذاتية فردية ذات حساسية مفرطة و منه يمكن القول أن الخطاب الحداثي عند **هابرماس** يبرز من خلال تيارين هما : تيار الحداثة و تيار ما بعد الحداثة.

أما التيار الأول فقد استمد أطروحته و مفاهيمه من فلسفة الأنوار (**كانط، فيخته، شلنغ...**) و جسد ذروته **هيجل** حيث كانت هذه الفلسفة نقطة تحول رئيسية في مسار

(1)- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي (سوريا، منشورات وزارة الثقافة، 1995)، د.ط، ص8.

(2)- المصدر نفسه، ص9

الحدث بتشكل وعي حدثي يؤكد على التغيير و التحول المستمر تشكلت بداية مع **كانط** الذي عبّر عن العالم الحديث ببناء عقلي إذ « جعل من العقل المحكمة العليا التي يجب أن يمتثل أمامها بشكل عام ما يدّعي مصداقية ما ليبرر ادعاءه»¹ و هو الأساس لكتبه النقدية الثلاثة فقد مجّد العقل و أكد على قدرته على النقد.

لكن حتى و إن كانت الملامح الأساسية لهذا العصر تتعكس في الفلسفة الكانطية إلا أنه في اعتقاد **هايرماس** لم يفهم الحدث بوصفها كذلك، إلا مع **هيجل** الذي طوّر بكل وضوح مفهوما للحدث باستخدامه له في سياق تاريخي عصر "الأزمة الحديثة" أو "الأزمة الجديدة" التي تشير إلى القرون الثلاثة السابقة: اكتشاف العالم الجديد، عصر النهضة و الإصلاح، فهذه الأحداث الثلاثة الهامة تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى و الأزمنة الحديثة»².

لقد استخدم **هيجل** في دروسه عن فلسفة التاريخ هذه الألفاظ نفسها ليحدد العالم المسيحي الجرمانى الصادر عن العالم اليونانى-الرومانى و اختلاف العالم الجديد عن العالم القديم بانفتاحه على المستقبل، و يؤكد **هايرماس** أنّ **هيجل** لم يكن الفيلسوف الأول الذي انتمى للحدث و لكنه الفيلسوف الأول الذي أصبحت الحدث عنده مسألة تجد في ذاتها عبر النقد الذاتى ضماناتها الخاصة.

فقد اكتشف أولاً مبدأ الذاتية و بيّن أن عظمة الأزمة الحديثة إنما هي في اعترافها لمبدأ أساسى هو "مبدأ الحرية" أي حرية الذات الذي من خلاله « تنمو كل الجوانب الأساسية الأخرى المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها»³ يتضمن هذا المبدأ أربع دلالات و هي: 1- الفردية. 2- حق النقد. 3- استقلال العمل. 4- ظهور الفلسفة المثالية نفسها.

(1)- هايرماس، المصدر السيق، ص54.

(2)- المصدر نفسه، ص13.

(3)- المصدر نفسه، ص30.

كانت للثورة الفرنسية و الإصلاح و كذلك الأنوار دورا كبيرا في فرض هذا المبدأ و أصبحت كل من الدولة، الدين و المجتمع و حتى العلم و الأخلاق و الفن كلها تجسيدات لمبدأ الذاتية و استنادا لهذا المبدأ « يشرح في الوقت ذاته تفوق العالم الحديث و الهشاشة التي تعرضه للأزمات و بالفعل هذا العالم معاش في آن معا بوصفه زمن التقدم و بوصفه زمن الروح التي سُلبت من ذاتها، و لهذا فإن المحاولة الأولى التي سعت إلى تصور الحداثة هي نفسها نقد لهذه الحداثة»¹.

و هو ما جعل **هيجل** يوجه نقده أولا للقوى الوضعية العاملة في الدين و في الدولة ثانيا ضد المثالية الذاتية لدى **كانط** و **فيخته**، و نقده لهذه المذاهب الفلسفية هو في الوقت ذاته نقد للحداثة التي تعبر عن ذاتها في هذه الفلسفات معتمدا في ذلك على النقد الذاتي للحداثة بدءا من ديالكتيك ملازم لمبدأ الأنوار ذاته.

يعتقد **هابرماس** أنه إذا كان **هيجل** قد افتتح خطاب الحداثة فإن الهيجليين الشباب هم الذين « اسكنوه في الديمومة و في الحقيقة هم الذين حرروا فكرة نقد الحداثة يتغذى من روح الحداثة و من ثقل مفهوم العقل الهيجلي»² و اتفقوا كلهم أن ما يجعل من عقل الأنوار عقلا محدودا هو ارتباطه بمبدأ الذاتية الذي « يغدو فيه الفرد منغلقا و تابعا حتى في الأفعال التي يترتب عليها أن تضمن معرفة الذات والاستقلال، يبقى هذا الحد الملازم لبنية رجوع الذات إلى الذات غير واع في سيرورة الوعي و منه إلى تمجيد الذات و إلى التضليل و في الحقيقة إلى رفع التفكير و التحرر إلى مرتبة المطلق»³.

غير أن **هيجل** و أتباعه من اليمين إلى اليسار كما يرى **هابرماس** لم يشاؤوا أبدا إعادة وضع انتصارات الحداثة موضع التساؤل و المراجعة كما سيفعل أنصار التيار الثاني و هو تيار - ما بعد الحداثة- الذي يقول بفشل الأنوار و دعا إلى تجاوز أفق تقليد العقل

(1)- هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص30.

(2)- المصدر نفسه، ص87.

(3)- المصدر نفسه، ص91.

الذي أعلنت عنه الحداثة انتماءها إليه لأنه قد أفلس و سيؤدي بالحضارة الغربية إلى التدهور و الانحطاط.

بدأ هذا التيار مع نيتشه الذي يمثل نقطة تحول رئيسية في مسار الحداثة فمع دخوله الخطاب الحداثي تغيرت المحاجة و انقلبت رأسا على عقب و ذلك بنقده اللاذع للميتافيزيقا و رفضه للمطلق، ففي نظره لم يتولد عن القرون الماضية سوى الأخطاء و هي في ماهيتها سلبية تحط من شأن الحياة و لا ترفعها، و من هنا تفقد الحداثة امتيازها إذ أنها «لا تشكل أكثر من عصر نهائي في التاريخ الضخم لعقلنة تبدأ بحل الحياة القديمة و بافول الأسطورة»¹.

بهذا تتخلى الحداثة و لأول مرة عن الاحتفاظ بمضمونها التحرري «فالعقل المتمركز على الذات يجابه للمرة الأولى المطلق الآخر للعقل بوصفه مرجعا لمعارضة العقل و يستدعي نيتشه تجارب الكشف الذاتي التي تعيشها ذاتية انفك تمركزها و حررت من ضرورات المعرفة و الفاعلية الغائية و من كل الالتزامات النفعية و الأخلاقية»²، و ذلك عن طريق الفن الذي يحيل إلى الحياة.

إذ أنه يمكن فقط «لفن انتقالي يخترق في الذهن الراهن أن يقدم دواء لياس الإنسان الحديث و بؤسه العميق الغور»³ و يقصد هنا أوبرات ريشارد فاغنر التي تجسد ما دعا إليه الإله ديونيزوس من التمتع بالحياة، ففاغنر هو الذي "ثور المجتمع" لكنه سينقلب عليه عندما ينهار يائسا أمام صليب المسيحيين و يتجه إلى الأسطورة معلقا الآمال على الإله الذي سيأتي قريبا و يخلص الإنسان مما هو فيه.

تمثل نظرية "إرادة القوة" النظرية التي يشرح نيتشه في إطارها «تكوين التخيلات الخاصة بعالم الوجود و الخير و أيضا تكوين الهويات لدى نوات المعرفة و العمل الأخلاقي

(1)- هايرماس، المصدر السابق، ص142.

(2)- المصدر نفسه، ص155.

(3)- المصدر نفسه، ص143.

كما يشرح أيضا بنية مجال للجوانية باسم النفس و وعي الذات إنه يشرح كيف تبلغ كل من الميتافيزيقا و العلم و المثال الزهدي السيطرة¹ و ما السيطرة العدمية التي يمارسها العقل المتمركز على الذات إلا انحراف لإرادة القوة و التعبير عنها. فإنسان ما بعد الحداثة إنسان مفعم بإرادة القوة التي من شأنها أن تُغير القيم السائد.

لقد سلك هذا الدرب الذي افتتحه نيتشه العديد من الفلاسفة يمكن تقسيمهما إلى اتجاهين أساسيين « اتجاه الباحث المرتاب الذي يحاول الكشف عن إرادة القوة ثورة قوى الرد و تكوين العقل المتمركز على الذات مستخدما طرائق الانتربولوجيا و علم النفس و التاريخ يجد في باطاي و لاكان و فوكو خلفاء له، أما بالنسبة لناقد الميتافيزيقا المتمرس الذي يطالب بمعرفة خاصة و يعيد رسم الذات بدءا من أصولها السابقة لسقراط فإنه يجد في هيدغر و دريدا ورثة له»².

فقد عمد كل من هيدغر و دريدا إلى نقد العقل بالاعتماد على منهج تدمير الميتافيزيقا، فاهتم الأول بما يسمى بالوجود و الزمان محاولا إعادة طرح مسألة معنى الوجود المتواري حسبه منذ بدايات الميتافيزيقا التي لم تعد لها القدرة الفعلية على الكشف عن الموجود في العالم إذ أن الوجود الإنساني يفهم نفسه انطلاقا من إمكان أن يكون هو ذاته أو لا يكون و أن ننقل الاهتمام بفكر الوجود من خلال الاهتمام باللغة التي هي مسكن الوجود. غير أنّ هابرماس ينتقده في لجوئه إلى الفن و اللغة الشعرية كسبيل للإفلات من سيطرة التقنية و إن كان يتفق معه في نقده لهذه الأخيرة (سيطرة التقنية).

قريب من هيدغر يرى دريدا أن العقل المتمركز حول الذات أنتجته الميتافيزيقا الفلسفية و الدينية ذات الجذور العميقة في الفكر الغربي و من ثم كانت دعوته لتفكيك هذا العقل في كل مظاهره للتخلص من هذه الهيمنة لحقائق و مفاهيم سيطرت على العقل الغربي مكتسبة طابع القداسة حتى أصبح من الصعب التخلص منها، كما نظر باطاي « للحداثة

(1)- هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص157.

(2)- المصدر نفسه، ص159.

على أنها مفككة داخل تاريخ للعقل بوصفه مسرح الصراعات حيث تتجابه قوى السيادة و قوى العمل»¹ ما يستدعي إعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها الخطاب الغربي الذي لا يعدو أن يكون خطابا ميتافيزيقيا.

أما فوكو فإنه وجه نظريته لنقد العقل مباشرة إلى نظرية السلطة معتبرا أن العلوم الإنسانية هي ذلك المزيج من السلطة و المعرفة اللتين تشكلان وحدة لا تقبل الحل» ليفصل بذلك إرادة المعرفة عن السياق الذي يشكل تاريخ الميتافيزيقا و يدعها تتوحد بمقولة السلطة بشكل عام»² ومفتاح الصلة الداخلية بين السلطة و المعرفة هو في إرادة الحقيقة الموجودة في كل العصور و في كل المجتمعات، إذ أن لكل مجتمع نظام للحقيقة خاص به و سياسته العامة للحقيقة.

إلا أنه في نظر هابرماس ليس بإمكان فوكو حل كل المعضلات التي ينسبها إلى فلسفة الذات بمفهوم استعاره(السلطة)منها فهو لم يقم«إلا بقلب العلاقة بين السلطة و الحقيقة فإذا كان مفهوم الحقيقة شرطا من شروط نجاح ممارسة ما فإن السلطة تكشف و تؤثر على الحقيقة و من ثم فإن عملية القلب هذه لا تخرجه بالضرورة من إطار فلسفة الذات»³.

كما اعتبر هابرماس كل من هوركهايمر و أدورنو من خلال كتابهما "جدل العقل" الفكر الذي ينتسب للنقد الجذري للعقل عند نيتشه، إذ أنّ قضيتهما ليست أقل تهورا من قضيته التي تنتهي إلى العدمية عبر دروب مشابهة للحادثة الثقافية إذ وسعا فكرة النقد النيتشوي للمعرفة على شكل نقد للعقل الأداة، و اعتبر أن كتابهما هذا لا ينصف المضمون العقلاني للحادثة و يهدد مشروع الأنوار ذاته فهو لا يبقي على أي أمل لإمكانية التخلص من سيطرة العقلانية الأداة و استسلما لفكرة نهاية العقل إلى صورته الغائبة

(1)- هابرماس، المصدر السابق، ص331.

(2)- المصدر السابق، ص415.

(3)- محمد أفاية، الحادثة و التواصل، مرجع سابق، ص237.

و التباسه بالسلطة متخليًا عن وظيفته النقدية و لم يحاولا البحث عن مخرج لهذه الأزمة و إيجاد أسس معيارية جديدة لنظرية نقدية للمجتمع.

إن الخطاب الفلسفي للحدائفة حسب هابرماس و منذ أواخر القرن الثامن عشر أي من هيجل إلى ماركس، نيتشه، دريدا، باطاي، لاكان، فوكو... الخ لم يتناول إلا موضوعا واحدا و هو الاتهام الموجه ضد عقل يتأسس على مبدأ الذاتية و ينص كله على أن مثل هذا العقل لا يفضح الأشكال الظاهرة للقمع و الاستغلال إلا ليضع مكانها السيطرة التي لا تمس للعقلانية نفسها، و الاختلاف بينهم فقط في التسميات (عدمية، وجودية، تفكيكية، بنيوية،...) و الأسوأ من ذلك أنهم ينقدون العقل و يدينونه بالاعتماد على العقل ذاته فهذا دليل كاف على أن العقل لازال بإمكانه أن يقدم الكثير.

توصل هابرماس من خلال دراسته للخطاب الحدائفي إلى أنّ الحدائفة "مشروع لم يكتمل بعد" إذ أنه لم يحقق النتائج المرجوة منه و من ثم لا يمكننا بأي حال من الأحوال التخلي عن العقل أو التخلص منه بل فقط علينا البحث في الأزمات الحقيقية التي كانت عائقا لمشروع الحدائفة و إيجاد حل لها. و هذا ما سيسعى إليه من خلال نظريته في العقلانية التواصلية.

المبحث الثاني: نظرية الفعل التواصلية

يقر هابرماس بأن الإنسان في ظل الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية يعيش في حالة من الاغتراب، التشيؤ و الاستلاب... الخ فقد كانت منذ البداية مشروعا اجتماعيا و اقتصاديا يحمل في طياته المصالح التي كان المجتمع الرأسمالي يريد فرضها على العالم بكل ما فيه، فتقدم لها كل مبررات القضاء على الحرية حتى جعلت الإنسان مكبلا بقيود التقنية في كل مكان، فبعد أن تحرر من السيطرة الدينية انتقل إلى سيطرة أكبر عبودية و هي السيطرة التقنية التي لم تبق من غايات للمعرفة الإنسانية إلا ما يسمح به العقل الأدوات.

بيد أنّ هذا الواقع ليس مبررا كافيا للتخلي عن المشروع الحدائي أو العقل حسب هابرماس بل لابد من العمل لإيجاد مخرج من دائرة هذا الجدل السلبي الذي لم يتبنى سوى جانب الهدم في كل ما تبناه العقل طيلة قرون، و حصر وظيفته فقط على أنه أداة لخدمة الإنتاج الصناعي في المجتمعات الرأسمالية فبالرغم مما نتج عنه من أخطاء و آثار سلبية على الإنسانية عامة إلا أنه هو وحده (العقل) الكفيل بتصحيح أخطائه هذه و استدراكها للخروج من هذه الأزمة و من ثم لا سبيل للتخلي عنه.

إنّ الخروج من هذا المأزق و الأفق المسدود لن يكون إلا بالتأكيد على أهمية العقل باعتباره المنطلق الأساسي لأية نظرية في المجتمع و من ثم إحياء و تفعيل دور الفلسفة و ذلك بتعاونها مع العلوم الاجتماعية و بالاعتماد على النقد فامتلاك الفرد للرؤية العقلانية النقدية تمكنه من النظر للمجتمع بعين فاحصة، ناقدة تساهم في إيجاد حل عقلائي لهذه التقنية التي أطبقت على العالم المعيش و استفردت به من كل الجهات.

يعتقد هابرماس أنّ الفلسفة التي تظل بعيدة عن الواقع أي عن قضايا الإنسان و اهتماماته و بالأخص المشاكل التي يتخبط فيها المجتمع فإنها تظل مجرد فلسفة مثالية متعالية لا فائدة منها و « لن يجد التفكير الفلسفي الواسع النفوذ و المتواصل مع العلوم سبيلا له إلا عبر تحريك وحدة العقل الهشة»¹ فيعمل على إيجاد الحلول المناسبة و ابتكار آليات جديدة تتماشى مع التطورات الحاصلة لا بالبحث في المطلق بل في الواقع ما يعني ضرورة تخلي الفلسفة عن مهامها الكلاسيكية.

لهذا ارتأى هابرماس إلى التخلي عن أنموذج فلسفة الوعي « لأن التفكير حول الذات يجعلها (الفلسفة) عاجزة عن رسم أي سبيل متناسق لتقدم فكري منتظم»²، و كذا الانتقال من العقلانية الأدائية التي أعطت الأولوية المطلقة للعقل الغائي إلى عقلانية أكثر كفاءة تكون منطلقا جديدا لإعادة بناء المجتمع حيث أعلن في مقدمة كتابه "نظرية الفعل التواصلي" أن

(1)- هابرماس، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي، مصدر سابق، ص48.

(2)- المصدر نفسه، ص39.

نظريته في النشاط التواصلي ليست ميتا-نظرية هي على العكس نقطة انطلاق لنظرية في المجتمع تسعى لتبرير عناصرها النقدية¹.

حاول هابرماس أن يحل في سياق العقلانية التواصلية النشاط العقلي في كل أبعاده و ليس فقط من المنظور المعرفي-الأداتي بل أيضا بإدخال الأبعاد الأخلاقية، العلمية و الجمالية التعبيرية(الأخلاق، العلم، الفن) التي فصل فيبر فيما بينها، فهو في اعتقاده لم يستطع القيام بتأطير نظري لعملية العقلنة في المجتمع بالرغم من أهميتها و فعاليتها، فحصر(فيبر) أنشطة العقل في جانب واحد فقط و المتمثل في العقلانية الأدواتية التي تعتبر أن كل نشاط عقلي إنما هو نشاط موجه لغاية بعينها ما أدى إلى ارتباط العقلانية بالتقدم العلمي-النقني الذي قضى على العديد من القيم الإنسانية.

1- مفهوم الفعل التواصلي و مجاله:

يؤكد هابرماس على ضرورة تجاوز هذه النتائج و الآثار السلبية التي خلفها العقل الأدواتي و إحياء مشروع الحداثة في ظل براديغم جديد و هو "براديغم التواصل" القائم على الفهم المتبادل بواسطة اللغة فالنشاط الإنساني حسب و على مَرَّ العصور يتأرجح ما بين النشاط العقلي الأدواتي و النشاط العقلاني التواصلي و ذلك من خلال دراسته للنشاط العقلي في كل أبعاده و ليس فقط من المنظور المعرفي الأدواتي.

النشاط العقلاني المنهجي يجمع بين هذه البناءات العقلانية(العلم، الأخلاق، الفن) و يدمجها ببعضها حتى يحدث نوعا من الاستقرار مما يجعل النجاح في أحد هذه المستويات يفترض النجاح في المستويين الآخرين، و انطلاقا مما أفرزته الحداثة في مختلف هذه المجالات عمل هابرماس على تحديد الدلالات المختلفة التي تتخذها عملية العقلنة.

إن تحديد معنى كلمة "عقلنة" لا يجب حصرها حسب هابرماس في ذلك الإطار الضيق المتعلق بالعلاقة بين العقلانية و المعرفة إذ أن العقلانية لا تنحصر فقط بإنتاج

(1)- Jurgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, trad : Jean Marc ferry (Paris, fayard,1987),T1 ,P13

أو امتلاك معرفة بل ترتبط بالطريقة التي تطبق بها ذوات قادرة على الكلام و الفعل هذه المعارف¹، فليس هدف هابرماس هو البحث في مفهوم أو ماهية العقل الذي لم يعد يمثل بالنسبة إليه جوهرًا سواء كان هذا الجوهر ذاتيًا أو موضوعيًا بل المهم هو وضع هذا العقل في إطار أشمل بوضع الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلية.

و على هذا الأساس قسم النشاط العقلي إلى نوعين :

1- نشاط عقلي معرفي- أداتي: هو نشاط موجه إلى غاية و تحقيق المنفعة تسخر فيه المعرفة من أجل السيطرة على الإنسان و الطبيعة على حد سواء و يتجسد في العلم، الصناعة و التكنولوجيا الحديثة.

2- نشاط عقلي- تواصلي: و هو نشاط موجه نحو التفاهم تمارسه ذوات قادرة على الكلام و الفعل و به تنتظم عملية التفاهم بين أفراد المجتمع و يصوغ فهم الجماعة لذاتها و يظهر هذا النوع في المجال الأخلاقي، السياسي حيث تُنظم المعايير و الشرائع الجاري العمل بها.

يعتقد هابرماس أن التطبيق غير التواصلي للمعرفة في الممارسات الموجهة نحو هدف معين تتخذ فيها الأفعال طابع التدخلات في العالم من أجل تحقيق النجاح و تنتهي في هذه الحالة إلى العقلانية المعرفية-الأدائية لأنها تطمح دائمًا إلى امتلاك معرفة تساعد على التحكم في البيئة المحيطة، على العكس من ذلك إذا ما انطلقنا من التطبيق التواصلي للمعرفة فإنها تحيلنا إلى قوة النقاش الحجاجي الذي يساعد على تحقيق الاتفاق سلمياً بحيث يتجاوز المشاركون في النقاش تصوراتهم الذاتية لصالح قناعات مبررة عقلانياً و مستمدة من السياق التذاوتي للحياة و هي في هذه الحالة عقلانية تواصلية².

إذا على أساس هذا التمييز بين أنشطة العقل صاغ هابرماس مفهومًا جديدًا للعقل و هو العقل التواصلي فلا سبيل للتخلص من فلسفة الذات إلا بهذا البراديغم الجديد "براديغم التواصل" الذي ظهرت بواكره الأولى في فلسفة هيجل و تحديداً من خلال محاضراته في

(1)- Ibid, P24.

(2)- Ibid, P 26-27 .

جامعة "بيننا" حيث يعتمد **هيجل** « دياليكتيك الأنا و الآخر في إطار التفاعلات الذاتية للروح في حين لا تتواصل الأنا مع ذاتها بوصفها آخرها و إنما أنا مع أنا أخرى بوصفها آخر»¹.

يؤسس **هيجل** للعلاقة بين الذات و الغير انطلاقا من الجدل القائم على ثنائية العبد و السيد فخبرة الوعي الذاتي إنما تنتج من خبرة التفاعل الذي تتعلم فيه الذات أن ترى نفسها بعين الذات الأخرى أي في علاقتها بذوات أخرى و ليس من علاقة الذات العارفة لذاتها بذاتها كما يعتقد **كانط** « فالروح هو تواصل في وسيلة العام التي تلعب دور عام نحو اللغة بالنسبة إلى المتكلمين أو دور منظومة معايير صلاحيتها بالنسبة إلى الأفراد الفاعلين و تبرز لحظة الكلية مقابل لحظة الفردية»²، حيث يلاحظ **هيجل** أن سيرورة تكوين العقل البشري تمت بطريقة حوارية تفاعلية.

إضافة إلى **هيجل** نجد أيضا **جورج هيرت ميد G.H.Mead (1863-1931)** و **دوركايم** من مؤسسي علم الاجتماع الحديث اللذان اهتم **هابرماس** بأعمالهما. أما الأول فهو عالم النفس الاجتماعي يُعرف بنظريته "التفاعلية الرمزية" التي يقر **هابرماس** بأن لها الفضل في تغيير البراديغم من النشاط الموجه نحو هدف إلى الفعل التواصلي³، و ذلك بتأكيد على الدور الأساسي الذي تلعبه الذات في عملية التفاعل و تطورها بتفاعلها المستمر مع الآخرين أو بينها و بين المؤسسات الاجتماعية القائمة.

فقد ميّز **ميد** في نظريته هذه بين المجتمعات الإنسانية و التجمعات الحيوانية ليؤكد قدرة الإنسان على بناء الرموز الدالة التي تسمح بالتفاعل الذي هو أساس تشكيل المجتمع و استمراره، فالإنسان وحده بفضل قدراته الذهنية القادر على استخدام هذه الرموز التي تحصل من التنشئة الاجتماعية، و لكل رمز معنى و طبعا اللغة هي الوسيط في هذه العملية و عليه فإن نظرية تطور الكلام عند **ميد** تبدأ من التواصل بالإيماءات إلى التواصل بالرموز

(1)- هابرماس، العلم و التقنية و الإيديولوجيا، مصدر سابق، ص10.

(2)- المصدر نفسه، ص11.

(3)- Jurgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, la raison fonctionnaliste, trad: Jean-louis Schlegel (Fayard,1987) ,T2 , P125.

و من ثم إلى التفاعل المنظم معيارياً، إلا أنه في نظر هابرماس باعتماده الأساسي على الرموز اللغوية للتفاعل أهمل دور التفاهم البيّناتّي و البنية الداخلية للكلام¹.

أما دوركايم فقد أكدّ هو الآخر في نظريته "التضامن الاجتماعي" من خلال تقسيم العمل الاجتماعي أن الأفراد ميالين بالطبع إلى بعضهم البعض و أنه كلما ازداد عدد الأفراد كلما ازداد التفاعل بينهم، و عليه فإن نشوء العمل يسمح للأفراد بالتكامل أكثر من الصراع و هو ما أدّى إلى نشوء المجتمع بمؤسساته المختلفة ففي اعتقاده الحياة الاجتماعية تنفّر من مصدر مزدوج: تشابه الضمائر و تقسيم العمل الاجتماعي².

لقد قسم دوركايم التضامن الاجتماعي إلى قسمين، تضامن آلي و تضامن عضوي³، أما التضامن الآلي فيغلب في هذه المجتمعات سيادة العرف و التقاليد و الخضوع لسلطات العادات الاجتماعية، كما أن الدين هو أقوى مظاهر الحياة الجمعية فيها و يسميها بالمجتمعات البدائية، أما الثاني و المتمثل في التضامن العضوي و يسود المجتمعات التي تحتكم إلى سلطة القانون و تتصف بأنها معقدة التركيب و تخضع لمبدأ توزيع العمل حيث تتوزع الأعمال و الوظائف و تزيد درجات التخصص، و هذا التقسيم في نظره ليس مجرد ظاهرة اقتصادية بل هو شرط أساسي للحياة الاجتماعية.

لكنه هو الآخر في نظر هابرماس اهتم بدراسة المجتمع ككل مهلاً دراسة الجماعات الفردية التي هي الأجزاء التي يتكون منها هذا الكل، إضافة إلى تجاهله لحاجات الفرد و مطالبه التحررية من سلطة المجتمع و ذلك بمشاركته في تنظيم مجتمعه وفق معايير متفق عليها بالإجماع و من ثم فإن كل من هيجل، ميد و دوركايم لم يتمكنوا كلهم من الانتقال من الذاتية إلى البيّناتية بالرغم من أهمية نظرياتهم في التأكيد على مبدأ التفاعل و من ثم التواصل.

(1)- Ibid, P11.

(2)- Ibid, P127.

(3)-Ibid, P126.

يتضح من خلال ما سبق أهمية التفاعل في حياة الإنسان التي لا تُبنى فقط على أساس العمل فبالرغم من أهمية هذا الأخير في حياة الأفراد إلا أن للتفاعل أيضا دور لا يقل أهمية عنه، فإذا كان العمل نشاطا عقلانيا يهدف إلى غاية سواء كان نشاطا أداتيا أو اختياريا عقلانيا أو تنسيقا بينهما، فإن التفاعل هو الذي يحدد علاقات الأفراد ببعضهم البعض.

ليتجاوز هابرماس بذلك النظرة الماركسية للممارسة الإنسانية على أنها عمل فقط فإذا كان هذا الأخير يرتبط بالعقلانية الأداة التي يرجع هو الآخر إلى جانب من الممارسة الإنسانية باعتبارها عملا إنتاجيا، فإن التواصل يرتبط بجانب آخر من هذه الممارسة باعتباره تفاعلا اجتماعيا.

هكذا إذا تبرز بالنسبة لهابرماس أهمية التواصل كتفاعل بين الذات من خلال اللغة الهادفة إلى التفاهم المتبادل، فالفعل التواصلية مرتبط بالتفاعل بين ذاتين على الأقل قادرتين على الكلام و الفعل و التصرف تربطهما علاقة بين-شخصية(سواء بطريقة شفوية أو غير شفوية)¹ يهدفان من خلالها للتفاهم، ما يعني أن النشاط التواصلية ليس مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة بل هو مناقشة بين ذات فاعلة تتم وفق قواعد أخلاقية و ذلك بناءً على معايير متفق عليها لتحقيق التفاهم البيداتي، فيساهم بذلك في تكوين هوية الفرد من خلال احتكاكه بالغير و تبادلته معهم أفكاره وقناعاته.

مادام التواصل يتم بين ذات متفاعلة تبتغي التفاهم فإنه لابد من احترام بعض الشروط التي تحقق التجربة التواصلية و التي تقتض ذاتا مستقلة و مسؤولة و هي ليست شروطا ترنسدنتالية بل تكمن في بنية العقل الخالص تظهر مع عملية التواصل ذاتها و هي: - أن يكون النشاط التواصلية بين شخصين أو أكثر شرط أن يتمتع هؤلاء بالقدرة على الكلام و الفعل.

(1)- Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, op, cit, T1, P102.

- أن تتم عملية التواصل من خلال اللغة باعتبارها الوسيط الأساسي في النشاط الاتصلي و أن تعبر عن أحداث و وقائع موضوعية في العالم الخارجي.
- أن يهدف التواصل إلى تحقيق التفاهم و الاتفاق و هو ما يتطلب وجود نفس المستوى المعرفي بين الأشخاص المشاركين في التفاعل أو تقاربه على الأقل.
- إذا لم يحصل الاتفاق بإمكانهم إعادة فحص المزاعم المعتمدة من جديد و مراجعتها نقدياً و تعديلها على أساس الحجة الأقوى.
- ضرورة توافر ظروف تضمن الإجماع الذي يتم الوصول إليه عن طريق قوة الأطروحة الأفضل و بهذا يخضع الحوار لمعايير مفهومة يمكن تبريرها و البرهنة عليها بحجج عقلية معترف بها من قبل أطراف التواصل.
- أن يتحرر المشارك في النقاش من أي ضغط أو إكراه من أي جهة كانت (شخص، مؤسسة، سلطة،...).
- حتى يتم التفاهم المتبادل بين المستمع و المتكلم على كل واحد منهما أن يتحلى بالتعقل و النزاهة.
- بهذا تخضع عملية التواصل لما يسمى بديمقراطية الحوار بحيث يتمتع كل واحد بالحق في النقاش و النقد و التعبير عن آرائه و أفكاره بحيث يتم كل هذا على أسس عقلية.
- من أجل فهم الفعل الاتصلي حسب هابرماس لا بد من افتراض اللغة باعتبارها وسيطاً أساسياً للتواصل بين الذات¹ في العالم المعيش، فلم يعد البحث عن العقلانية التواصلية في إطار غير إطار اللغة باعتبارها الوسطة التي يتم بها التواصل الإنساني يمارس من خلالها الفعل الاجتماعي.

فالفعل الاتصلي كما ذكرنا آنفاً ليس مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة (مونولوج)، بل حوار أو نقاش بين شخصين أو أكثر يتفاعلون فيما بينهم بواسطة اللغة التي تتبع من

(1)- Ibid, P100.

رصيدهم الثقافي و الاجتماعي و لا تأتي مستوردة من الخارج، و قد استفاد هابرماس في هذا الإطار من المنعرج اللغوي الذي استمد منه العديد من الأسس لبناء نظريته هذه.

3- اللغة و التواصل :

كان الاهتمام الكبير الذي أولاه الفلاسفة المعاصرون للغة خاصة عند كل من أوستين J.Austin، سولر J.Searle، و فيتجنشتاين Wittgenstein دورا كبيرا في صياغة النظرية التواصلية عند هابرماس التي لا تنظر إلى اللغة على أساس أنها نسق من الرموز أو فقط وسيلة للبيان أو التصوير، بل بالنظر إليها من جهة وظيفتها التداولية فما نتلفظ به من ألفاظ يتجاوز ما حددته النظرية الاسمية في المعنى للغة ليصبح فعل القول قولاً منجزاً فعلاً و من ثم فإن دراسة اللغة و الكلام لن يكون محصوراً في تحليل الجمل من الناحية الصوتية، التركيبية أو الدلالية، بل الانتقال إلى مستوى آخر يعنى "بتداولية الأفعال و الخطاب".

إن فهم اللغة إذا لا ينحصر فقط في الصوت و التركيب أو الدلالة بل يضاف إلى كل ذلك ما سماه هابرماس بالبراغماتيقاً أو ما يعرف بالتداول اللغوي بمعنى ما يتداوله و يستعمله الفاعلون في نشاطهم الاجتماعي لمعرفة هذا العالم. إذا فالتداولية هي « طريقة لتأويل الأقوال و الأفعال و الملفوظات بما أنها تبحث في المعنى بوصفه السياق الذي يتحول من خلاله قصد أو منطوق إلى فعل الكلام و إنجاز له»¹، و تتميز بمجموعة من الخصائص منها:

1- قيمة الحقيقة للجملة تقوم في مبدأ التحقق بالفعل.

1- إن السياق الاستعمالي للفظ هو الذي يمنحه الدلالة الحقيقية.

2- الأفعال اللغوية التي هي أفعال قصدية و هو ما يمكن من تحقيق التوافق بين اللغة و الواقع.

(1)- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجاً، (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2011)، ط1، ص210.

4- تداولية الملفوظ تأويلية تزوج بين تحديد الدلالات و تحديد المقامات التي ينتجها الفعل اللغوي.

ارتبط مشروع هابرماس في عقلنة الفعل التواصل بالنداولية كجانب من جوانب اللغة بحيث تكون فيها قيمة الحقيقة كجملة ما لا تنحصر في البناء الدلالي لها و إنما بمدى ارتباطها بالواقع، و تتأسس نظريته هذه كما سبق و أن ذكرنا بنظرية أفعال الكلام عند أوستين التي طورها فيما بعد سورل و التي انطلقت أساسا من فلسفة اللغة الطبيعية عند فيتجنشتاين الذي فند القول بأن الوظيفة الوحيدة المشروعة للغة هي الوصف أو التسمية و بالأخص النقد الذي وجهه للوضعية المنطقية في كتابه "بحوث فلسفية" ليؤسس ما يسميه بنظرية الألعاب اللغوية التي تنطلق من اللغة العادية.

يعتقد فيتجنشتاين أن فهم الإنسان للاستعمالات المختلفة للألفاظ يشبه فهمه للقواعد التي لا بد من مراعاتها في كل لعبة فاللغة أشبه ما تكون هذه اللعبة، إذ أن كل فعل لغوي يندرج ضمن ألعاب لغوية لها منطلقها و استعمالها الخاص بالكلمات لا تعني شيئا خارج سياق استعمالها اللغوي.

أما جون أوستين الذي انطلق هو الآخر من نقد الزعم الفلسفي الذي يعتبر أنّ القضايا النافعة هي فقط تلك القضايا التي تقبل الصدق أو الكذب و ما عداها فهي أحكام خالية من المعنى و بالتالي فالمقولات التي يتداولها مستعملوا اللغة لا تستعمل إلا لكونها أقوال تحتمل الصدق أو الكذب.

في حين يرى أوستين أن هناك الكثير من الجمل التي لا تخضع لهذا المعيار إلا أنها جمل ذات معنى و تعد منجزة للفعل اللغوي كالجمل (الاستفهامية، الدعاء، التقدير... الخ) أي أن المعنى لا يرتبط بالدلالة الصدقية فقط بل عليه أن يشكل عبر منطوقه إنجاز الفعل الكلامي بصورة اقتضاء الحال و الإجراء المتفق عليه بين أطراف الكلام.

إن الموضوع الذي نستطيع أن نسميه بشكل مشروع بأنه حقيقي أو كاذب حسب أوستين لا يتعلق بالقضايا بل بنوع محدد من التلفظات و هي الإثباتات فالقضية مكونة فقط من كلمات و استعمال هذه الكلمات التي تكونها هي من تدعم إثباتا معيناً¹، فعندما يتلفظ الفاعل بملفوظ ما إنما يُراد به إثبات وجود واقع ما لذا فإن الإثباتات لا تكون صادقة أو كاذبة و إنما مبررة أو غير مبررة من خلال ادعاء يؤكد ذلك الواقع أو ينفيه.

لقد ميز أوستين بين ثلاثة أصناف للفعل و هي : فعل القول، الفعل المتضمن في القول ، الفعل الحاصل بالقول².

- فعل القول: يكون فيه القول فعلا و ليس مجرد وصف أو تعبير.

-الفعل المتضمن في القول: يتضمن داخله نية أو غرضا لفعل ما أي ارتباط المعنى بالقصد.

- الفعل الحاصل بالقول: أن يكون له تأثيرا ملموسا أثناء تحققه في الواقع.

كما تابع الأمريكي جون سورل تطور نظرية أفعال الكلام بفكرته قصد المتكلم التي تشكل المحور الآخر و المهم من هذه النظرية حيث يعتبر سورل أنّ فعل الكلام لا بد أن يكون له قصد و إلا أصبح غير حقيقي و لن يسمى فعلا كلاميا مؤكداً أنّ « الأفعال التمريرية هي قصدية في الجوهر بينما الأفعال التأثيرية قد تكون و قد لا تكون قصدية، هي نتيجة مترتبة على كون الفعل التمريري هو وحدة المعنى في الاتصال»³.

يقصد أوستين بالفعل التمريري القول المنقول من شخص إلى آخر بواسطة اللغة لإبلاغ محتوى جملته حتى يتم تأويل المعنى لدى المستمع فهو يعتبر أنّ « الأفعال التمريرية و المعنى و القصد ترتبط جميعا معا»⁴، و من ثم فإن تداولية الخطاب تتأسس على فكرة القصد الذي يحمله الملفوظ بوصفه فعلا تمريرياً.

(1)- Habermas, Logique des sciences sociale et autre essais, op, cit , p276.

(2)- Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, op, cit, T1, p299.

(3)-جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي(الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006) ط1، ص203.

(4)- المرجع نفسه، ص203.

يؤكد هابرماس من جهته أنه على البراغماتيقا الصورية التي تهتم بدراسة شروط التفاهم البينداتي¹ أن تتخذ كل التدابير من أجل ألا يختلف ما يُراد قوله مع الدلالة النصية التي قيلت بها [...] أي أن نضمن أن متكلما ما لن يقصد شيئا آخر غير ما كان يعنيه بالنص الذي صاغه في قوله² كما يجب ان تكون لغته سليمة و صحيحة و أن تتوفر على شروط إشباع و إغناء للقصد المطلوب من اللفظ لتحقيق علاقة تداوتية بين المتكلم و المستمع على أساس أن تكون هذه العلاقة معترف بها بطريقة مشروعة.

إنّ أي ملفوظ لن يكون حقيقيا إلا إذا ترجم واقعا ما فهابرماس يتجه نحو براغماتيقا عامة تهدف إلى إعادة تأسيس أفعال الكلام التي تهدف إلى الصياغة الموضوعية للوحدات الأولية للخطاب (التلفظات) و بذلك ينبنى الموقف الذي بموجبه تصوغ اللسانيات الوحدات اللغوية بشكل موضوعي (الجملة) فالوحدة الأولية للغة تتجلى في الجملة.

يرى هابرماس أنّ « للتداوليات الكلية ثلاث وظائف أساسية و هي: مكوّن جملي مهمته تصور أو ذكر أحوال الشيء، مكوّن فعل منطوق مهمته عقد علاقات بين الأشخاص، و أخيرا مكوّن لساني يعبر عن قصد المتكلم»³.

تمثل اللغة إذا نسقا من القواعد تساعد على توليد تعابير بحيث يكون كل تعبير مصاغ بشكل صحيح عنصرا من عناصر هذه اللغة و من ثم فإنّ كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام و الفعل بإمكانه المشاركة في التواصل و ذلك طبعا في إطار من التوافق اللغوي التداوتي داخل العالم المعيش، و يعتبر هابرماس اللغة العادية هي اللغة الأقرب من أية لغة أخرى للأفراد لاعتمادها على تعبير و مقولات التجربة المعاشة، فهي متحررة من كل ضبط صوري أو حسابي و لا تخضع إلا للضبط الاجتماعي بمعنى أنها تحتاج فقط إلى تنظيم و اتفاق المشاركين في الحوار.

(1)- Ibid, p336.

(2)- Ibid, p306.

(3)- هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص478.

بناءً على ما سبق يرى هابرماس أنه على المتكلم أن:

- يختار تعبيراً معقولاً كي يتمكن المستمع من فهمه.
- تكون له نية توصيل مضمون حقيقي كي يقاسمه المستمع معرفته.
- يعبر عن مقاصده بصدق كلي بعيداً عن الخداع و التزييف حتى يصدقه المستمع و يثق به.
- يختار الملفوظات بدقة أي استناداً للمعايير و القيم الجاري العمل بها حتى يتحقق التوافق¹.

و بالمقابل على المستمع الذي يتلقى الكلام أن:

- يفهم التعبير، أي يدرك ما يُقال .
 - يتخذ موقفاً بـ "نعم" أو "لا" استناداً لادّعاءات معلنة من فعل الكلام بمعنى يقبل أو يرفض عرض فعل الكلام.
 - و لإتمام التوافق يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقي².
- يعرض هابرماس في هذا الإطار أربعة نماذج للفعل استقاها من نظريات العلوم الاجتماعية حيث تعتمد كلها على الوسيط اللغوي:

1- الفعل الغائي: و تستخدم اللغة فيه كوسيلة لبلوغ النجاح و تحقيق مصلحة خاصة، فيلجأ فيه الفاعل إلى استخدام الوسائل بشكل محسوب ليحقق أكبر قدر ممكن من المنفعة موضوعه العالم الخارجي (الطبيعة) أساسه تحقيق الغاية بغض النظر عن الوسائل التي تحقق ذلك الفعل و يتحول هذا الفعل إلى فعل إستراتيجي عندما يختار الفاعل الوسائل و الغايات لتحقيق مصلحة شخصية³، فحتى و إن كان يتعامل مع نوات أخرى فليس بغرض التفاهم بل يتعامل معها بوصفها وسائل يحقق بها أهدافه، و هذا النموذج يكمن وراء كل

(1)- Habermas, Logique des sciences sociale, op, cit, p439.

(2)- Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, op, cit, T1, p306.

(3)- Habermas, logique des sciences sociale, op, cit, p418.

مناهج البحث النظرية التي تحتاج إلى اتخاذ القرار في الاقتصاد و الاجتماع و علم النفس الاجتماعي.

2- الفعل الموجه بمعايير: يوجه فيه الفاعل أفعاله وفق قواعد و معايير تم التوصل إليها باتفاق جماعة اجتماعية معينة أي أنّ هذا الفعل لا يتعلق بسلوك أفراد منعزلين يلتقون مصادفة بل يتعلق بسلوك أعضاء في جماعة اجتماعية يوجهون أفعالهم نحو قيم مشتركة و جميع أعضاء الجماعة الذين يعتقدون بصدق معيار معين يُنتظر منهم أن يتوقعوا من كل واحد منهم أن يقوم بتنفيذ الأعمال أو الامتناع عنها عندما تحكم بذلك مواقف معينة و هذا الفعل يكمن وراء نظرية دور المعرفة في علم الاجتماع¹.

3- الفعل الدرامي (المسرحي): و هو لا يتعلق بفاعل مفرد أو عضو في جماعة اجتماعية و إنما يتعلق بالمساهمين في فعل مشترك، بحيث يكون هناك جمهور يعرضون أنفسهم أمامه، و الفاعل هنا يثير في جمهوره صورة معينة أو إحساسا معيناً عن نفسه بكشف ذاتيته كشفاً متعمداً أو غير متعمد، و هو ما يتيح الفرصة للمساهمين التعرف على عوالمهم الذاتية و يُستخدم هذا الفعل قبل كل شيء في الوصف الفينومينولوجي للأفعال المشتركة (بين الذات).

4- الفعل التواصلي: و يتعلق بالاهتمام المشترك بين شخصين على الأقل قادرتين على الكلام و الفعل و إقامة علاقة بين-شخصية، و يبحث فيه الفاعلون عن التفاهم حول موقف الفعل، و فهم خططهم للفعل كي يتمكنوا من تنسيق أفعالهم بالتراضي و الاتفاق بينهم، في هذا النموذج من الفعل تحنل اللغة مكانة هامة².

كما أن النشاط التواصلي يدمج النماذج السابقة (الفعل الاستراتيجي، المنظم بمعايير، المسرحي) لأنه يأخذ بعين الاعتبار كل وظائف الكلام من أجل تحقيق التفاهم لذا يخلق

(1)- Ibid, p422.

(2)- Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, op, cit, T1, p102.

علاقة بين المتفاعلين تختلف عن تلك العلاقة الموجودة بينهم و بين العالم المادي هي علاقة قائمة على الحوار المتبادل بين المشاركين يعلن فيه كل واحد منهم عن ادّعاءاته الصلاحية شرط أن يراعي المقاييس التالية:

1-المعقولية: و هي من الشروط الدائمة في التواصل يختار فيه المتكلم تعبيراً معقولاً فيركب جملة تركيباً صحيحاً، يحترم فيها قواعد اللغة.

2-الحقيقة: تتجاوز الجانب اللغوي إلى المضمون القضوي، إذ يجب أن تعكس أقوال المتكلم حقيقة واقعية فيبتعد عن الخداع و التزييف.

3- المصادقية: و تتمثل في مصادقية التلفظ بحيث يكون استخدام الكلمات و العبارات يتطابق مع السياق المعياري المتفق عليه في المجتمع.

4- الصدق: أن يكون المتكلم صادقاً في التعبير عن نواياه و مقاصده بعيداً عن الخداع و التزييف.

تشكل هذه المبادئ مجتمعة ما يسميه هابرماس "بالحالة المثالية للكلام" و هي ضرورية، و ملازمة لكل تواصل سليم غير مشوه و خال من كل العيوب و المعوقات فيتحقق التفاهم بين المتفاعلين، شرط أن يكون للمشاركين في النقاش مهارات و كفاءات متقاربة من جهة و أن تكون لهم حظوظ متساوية في اختيار و ممارسة أفعالهم التواصلية، و ما محاولة هابرماس الربط بين علم الدلالة الصوري ونظرية أفعال الكلام إلا لإعادة بناء عقلاني للقواعد العامة و الافتراضات الصورية للممارسات الموجهة للتفاهم بين الذات.

إن التفاهم في نظر هابرماس هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادّعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك¹، بمعنى أنه اتفاق مبرر عقلياً بين الذات القادرة على الكلام و الفعل، تستند إلى قنوات مشتركة للوصول إلى

(1)- Habermas, Logique des sciences sociale, op, cit, p332.

إجماع الذي يتحقق إذا ما توخى المتكلم في عباراته ، دقتها ، حقيقتها ، وصحتها، و أن لا يتخذ المستمع في المقابل موقفا قبل أن يفهم ما يقوله المتكلم فهما جيدا و يدرك دلالاته.

بذلك تحدد شروط التفاهم علاقتنا بالعالم الثالث(الخارجي (الطبيعي)، الداخلي (الذاتي)، الاجتماعي)، حيث أن الصدق هو علاقة بين اللغة و العالم الخارجي، مصداقية المتكلم هي علاقة اللغة بعالم الخبرة الداخلية للذات المتكلمة، و الصحة المعيارية هي علاقة اللغة بعالم القيم و الحياة الاجتماعية.

يقوم الإجماع في التجربة التواصلية على الاعتراف التداوتي بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد، حيث يتم إعلان عن ادعاءات الصلاحية من احد الأطراف المعنية و التي يمكن أن تُقبل أو تُرفض¹، فإن كانت مرفوضة تتعرض للنقد من المشاركين له في النقاش، و من حق المتكلم طبعا الدفاع عن موقفه بالاعتماد على ما يسمى "بمزاعم الصدق" القائمة على أسس عقلية المدعمة بحجج و براهين بعيدا عن أي ضغط أو إكراه(سواء من أحد المشاركين، أو من الخارج) و نفس الشيء كذلك بالنسبة للذي يعترض.

الحجة إذا تكون لتبرير أو استبعاد ادعاء معين ما يعني أن ادعاءات الصلاحية تحتاج دائما إلى التبرير الذي بفضلته نتوصل إلى الحقيقة لذا لا يمكننا أبدا التخلي عنه، و إذا كان التواصل شرط ضروري لتنسيق الأفعال في المجتمع فإن تحقيقه يفترض من المشاركين في التفاعل تبادل حجج قوية يدافعون من خلالها على مواقفهم و في الوقت نفسه يقنعون بها محاورهم حتى تكون نتائج الإجماع مقبولة لعقلانيتها لا لشيء آخر. فالاتفاق مرهون بقوة الحجة التي يعتمدها المشارك في النقاش و مدى قدرته في التأثير على الأطراف المتفاعلة و إقناعهم.

يرجع مفهوم العقلانية التواصلية حسب هابرماس إلى المضمون المنتظم للادعاء العام للصلاحية غير أنه لم يتضح كلية إلا مع وضع نظرية البرهنة التي يعرفها بقوله

(1)- Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, op, cit, T1, p115.

« نسمي برهنة ذلك النوع من الخطاب الذي تموضع فيه الأطراف المشاركة ادعاءات الصلاحية التي تشكل موضع نزاع و محاولة قبولها أو نردها بالاعتماد على الحجج¹، و يتضمن هذا البرهان حججا تقاس صحتها و قوتها بمدى قدرة تعبير ما على إقناع المتفاعلين في النقاش و قبوله.

تبرز من خلال ذلك عقلنة أو لا عقلنة المتكلم من الأسلوب الذي يعالج به ادعاء ما و الحجج التي يعتمد عليها لتأييد موقفه أو في رفضه لادعاء معين و طريقته في صياغة الأجوبة²، ما يعني أن البرهنة تتطلب جدال أو نقاش بين طرفين على الأقل حول قضية معينة تقاس فيها قوة البرهان بمدى صحة الحجج المقدمة، و لتنظيم البرهنة و تحصيل المعرفة الاتفاقية التي تخص أي من العوالم الثلاثة(الخارجي، الداخلي، الاجتماعي) ميز هابرماس بين ثلاث خطوات في المسار الحججي و هي :

1- يبدأ المسار انطلاقا من محاولة حل نزاع أو إشكال قائم بطريقة عقلانية بعيدا عن القوة و العنف.

2- تحديد ادعاء الصلاحية موضع الإشكال و من ثم اختبار كل الحجج المعروضة حيث يكون تمحيص قوة الحجة و أفضليتها على غيرها تأييدا أو رفضا.

3- و هو نتيجة الحجاج حيث تؤخذ النتائج كموضوع متوافق بشأنه فيعمم لتقويم السلوك و اتخاذ تلك النتائج المتوصل إليها معيارا توافقيا يماثل دلالة الإجماع.

تظهر الحاجة إلى البرهنة حينما يصبح موضوع التواصل موضوعا نزاعيا و تبدأ الحجج المؤيدة و المضادة في سياق نحو تحصيل مشروعية طرفها و الانتصار على الآخر و دعم ادعاء صحة طرفها و هو ما يتطلب الدخول في حجاج عقلي ينطلق من اللغة و يهدف إلى الإجماع و الاتفاق، إذن فالمناقشة العقلانية تتطابق مع "الحالة المثالية للكلام"

(1)- Ibid, p34.

(2)- Ibid, p34.

بالابتعاد عن العنف و التعسف بكل أشكاله خال من كل العوائق و العقبات مبني على الحجة الأقوى.

إنّ أغلب المواضيع التي تعتمد على النقاش و تستدعي دعمها بحجج و براهين هي تلك المتعلقة بالمعايير الاجتماعية، الأنظمة السياسية، الحقوق و القوانين. و بما أن هذه القضايا المعالجة في هذه الأطر غالبا ما تكون شائكة فلا بد من ضوابط تحكم هذا النقاش أو كما يسميها هابرماس "أخلاقيات المناقشة".

3- إتيقا المناقشة :

يعتقد هابرماس أنه على المجتمعات الحديثة أن تتخلص من المشاكل التي تتخبط فيها و أن تعيد تكوين نفسها من جديد و إعادة النظر في العديد من الأمور و ذلك في مختلف المجالات منها المجال الأخلاقي و المجتمعي، خاصة بعد أن فقد الدين و التقاليد سلطتهما في توجيه حياة الإنسان كليا، فأنحصرت في المجال الخاص بكل فرد.

إن التحرر من هذا الانغلاق و الانعزالية لن يكون إلا بالتواصل الذي ينسج علاقات تفاهمية بين الأفراد في إطار من التوافق اللغوي التداوتي، فيقررون بمعايير أخلاقية تنظم عملية التواصل هاته للوصول إلى اتفاق دون أي ضغط أو إكراه و التي يسميها هابرماس بإتيقا المناقشة و التي عالجه من قبله صديقه كارل أوتو آبل (k.Otto.Apel).

يؤكد هابرماس أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة إذا لم تتوفر شروط عقلانية للتواصل تستند إلى أخلاقيات المناقشة فالأشخاص الذين يحتكمون و يتصرفون أخلاقيا يعترفون ببعضهم البعض بمسؤولية كاملة، إنهم يبنون لأنفسهم و للآخرين القدرة على العيش حياة مستقلة، فيأمل الواحد منهم للآخر بتكافل و احترام متبادل و متساو فمن أهداف أخلاقيات النقاش توجيهنا نحو ما يجب علينا أن نفعله لأنها مبنية على مبدأ تطابق الفعل مع الأخلاق و مع الظروف في آن واحد.

لقد استوحى هابرماس تصوره لإتيقا المناقشة من نظرية الأخلاق الكانطية باعتبارها مرجعا أساسيا في هذا المجال، لكن هذا لا يعني التوافق الكلي بينهما إذ يعتقد بأن التصور الكانطي للأخلاق « مجرد إعلان عن نوايا و واجبات صورية من طرف مونولوج أحادي لذات عارفة تتاجي العالم المتعالي، بينما تعج الفعالية التواصلية الحقيقية بين الأفراد كسيرورة للبرهان و المحاججة من منطق القضايا اللغوية المتبادلة بينهما إذا لا يقر بها معنى إلا بتحققها»¹ فإذا كانت الأخلاق الكانطية تعتمد على الذات المنعزلة، المنفردة في صياغة الحكم الأخلاقي فإنها عند هابرماس تتطلب اتفاق جميع الأطراف المشاركة في النقاش.

ضف إلى ذلك أنها تقوم على مبدأ الواجب من أجل الواجب المؤسس على العقل و الإدارة الحرة إذ يرفض كانط أن تُستمد الأخلاق من الطبيعة البشرية (ميول، رغبات، دوافع...) و لا حتى من المجتمع الذي يعيش فيه، أي أن كل فرد يجب أن يتصرف بما يمليه عليه ضميره و عقله و يقول « افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في نفس الوقت أن تغدو قانونا كلياً»² أي أن يكون ذلك الحكم الأخلاقي المتوصل إليه قابلا لأن يصير قانونا كلياً ينطبق على جميع الكائنات العاقلة دون تمييز.

يعتقد هابرماس « طالما أننا نؤسس الأخلاق التي يعطينا إياها معيار تفهم الذات على المعرفة الإنسانية دون سواها إما بالمعنى السقراطي أو بالمعنى الكانطي فإن ما ينقص هو الحماسة التي تتيح بتحويل الأحكام الأخلاقية إلى ممارسة»³، أي ترجمتها في الواقع من النظرية إلى التطبيق فيصبح بذلك "مبدأ الكونية" مبدءا أساسيا في كل نقاش عقلائي حر، يتجاوز حدود ثقافة خاصة أو مجتمع محدد أو طبقة معينة.

يقول هابرماس « لقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصلية إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخصا معيناً و مهما يكن محيطه الاجتماعي و لغته و شكل حياته الثقافية، فإنه

(1)- حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص143.

(2)- كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي، (بيروت، دار النهضة العربية، 1969)، ط2، ص109.

(3)- هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتورة، مراجعة: أنطوان الهاشم (بيروت، المكتبة الشرقية، 2006)، ط1، ص14-15.

بمقدوره الانخراط داخل الممارسة التواصلية و من ثم لن يكون بمقدوره لمحصلة أن لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية نعتقد بأنها ذات منحى عام»¹.

تقوم إتيقا المناقشة حسب هابرماس على مبدئين أساسيين هما المبدأ "D" و هو "مبدأ المناقشة" و المبدأ "U" و هو "مبدأ الكونية"، أما الأول فمفاده أن المعايير الأخلاقية المتفق عليها من قبل جميع الأطراف المشاركين في نقاش عملي معين، هي وحدها الكفيلة بزعم الصلاحية² اعتمادا على الحجج و البراهين المقدمة، أما المبدأ الثاني الذي هو "مبدأ الكونية" فإنه يقتضي على كل معيار ذي صلاحية أن يستجيب للشرط الذي وفقا له تكون لكل النتائج و الآثار الثانوية التي تنتج بطريقة متوقعة من ملاحظته الكونية، قصد تلبية مصالح كل فرد يمكن أن تكون مقبولة دون إكراه من طرف كل الأشخاص المعنيين³.

ما يعني أن مبدأ الكونية يشترط توافقا بين المعنيين يتم التوصل إليه عبر نقاش يشترك فيه الجميع للتشاور حول المصلحة المشتركة دون ضغط أو إكراه، و بالتالي المعيار الذي يكون محل صراع أو نزاع بينهم لن يكون مقبولا إلا إذا كان مبدأ الكونية ساري المفعول بحيث « يفترض الأمر القطعي على كل فرد أن يترك منظور الضمير الأول المفرد ليمر إلى المنظور المقسم بين الذوات الخاص بالطبع الأول الجمع-منظور "النحن" و الذي من خلاله يمكن للجميع التوصل معا إلى توجيهات أخلاقية قابلة لأن تكون كونية[...]. أي أنه على المعايير الصحيحة أن تتمكن من إيجاد توافقا كونيا»⁴.

يتضح من خلال كل ما سبق أنه لا يمكن ادعاء صلاحية أي معيار إلا إذا تم بالرجوع إلى اتفاق مبرر بالحجج العقلية و يحقق المنفعة للجميع، ما يعني أن كل من مبدأ الكونية و مبدأ المناقشة اللذان يهتمان بتبرير المعايير مبدآن متكاملان تصبح من خلالهما الأخلاق الكانطية المتعالية، المجردة قابلة للتطبيق بمنظور هابرماس فتتحول إلى أخلاق

(1)-يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، تر: عمر مهيل(الجزائر، منشورات الاختلاف، 2010)، ط1، ص30.

(2) Jurgen Habermas, De l'Ethique de la Discussion, Trad: Marc Hunyadi(Paris, Cerf, 1992),p17

(3)- Ibid, p34.

(4)- هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص69.

إجرائية قوامها المشاركة و الاتفاق الحاصل بين ذوات كثيرة لا من ذات منعزلة منفردة فكل معيار صالح لابد أن يكون مقبولاً دون نزاع بين الأشخاص المعنيين.

إذا بدلا من أفرض على كل الآخرين قاعدة أريدها أن تكون قانونا كليا، يجب عليّ أن أخضع قاعدتي على الآخرين حتى أتفحص بالمناقشة ادّعاءها للكونية¹. أما فيما يتعلق بالافتراضات التي تؤسس أخلاقيات النقاش عند هابرماس فنجد:

- الافتراض الأول: يتمثل في كون الادّعاءات المعيارية للصلاحيّة تتضمن معنى معرفيا و يجوز التعامل معها بوصفها ادّعاءات للحقيقة.

- الافتراض الثاني: يتمثل في ضرورة الدخول في مناقشة حقيقية لتأسيس المعايير و الأوامر اعتمادا على العقل.²

و تشتمل هذه الافتراضات على القواعد التالية :

- أن يكون لكل الذوات القادرة على الكلام و الفعل الحق الكامل في النقاش.
- أن يكون لكل الذوات حق متساو في التعبير عن آرائها و متطلباتها.
- من حق كل فرد مشارك إثارة أي إشكال أو اعتراض شرط ن يكون مدعّم بالحجج و البراهين.

- اتخاذ المواقف بكل حرية بعيدا عن أي ضغط أو إكراه.

- لا يجوز منع أي محاور من النقاش و لا استعمال العنف ضده سواء من الداخل أو من الخارج، و هو ما يسمح بتطبيق كل القواعد السابقة.

احترام هذه القواعد في كل مناقشة تستند إلى افتراضات معيارية تداولية هو فقط ما يمكننا من الوصول إلى مبدأ الكونية « فإتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر و من ثم إدماجها

(1)- Ibid, P88

(2)- محمد أفاية، الحداثة و التواصل، مرجع سابق، ص206.

داخل الافتراضات التداولية للمناقشة»¹ و تحريرها من الذاتية فلا يمكن « لكونية الفهم الأخلاقية طالما أنها تؤمن المساواة للجميع أن تظل تجريدا، إذ عليها أن تراعي أكثر ما تراعي مواقف حياة الجميع و مشروعاتهم الفردية هذا ما يقاس به مفهوم الأخلاق الذي يجعل الفردية و الكونية متقاطعتين»².

يعتقد هابرماس أن النقاش الذي يتم تداوله بموازين (المعقولية، الحقيقة، المصادقية، الصدق) يؤدي إلى الموافقة المشتركة على معيار لموضوع المناقشة و ذلك بدوافع معقولة و بميزان كوني يضمن تكوين حكم أخلاقي محايد يستجيب له الجميع، لذا فهي ليست مجرد مواصفات تعاقدية بسيطة لا بد من احترامها بل إنها شروط كونية لا مناص منها و لا بديل لها، تمكننا من الوصول إلى الحالة المثالية للكلام، التي يتجلى بفضلها الإجماع الحقيقي القائم على الحجج و البراهين بدلا من الإجماع القائم على الخداع و الزيف.

إذن هي ليست افتراضات تداولية متعالية كما يعتقد كارل أوتو آبل بل هي واقعية، فإن كان هو يشترط على المشاركين في النقاش الخضوع لمعايير مفروضة عليهم مسبقا و التي تُوجب على المتكلم الخضوع لها، فإنها عند هابرماس تتكون خلال الممارسة الفعلية للنقاش بل هي قابلة للتغيير و التعديل كلما وُجدت الحجة الأفضل و التي تحقق التفاهم بين الأطراف المشاركة في النقاش، إنها تعتمد كفاءات لغوية اكتسبها المتكلمون من واقعهم الاجتماعي أي من عالمهم المعيش.

يعتقد هابرماس أنه « في كونية القواعد المشروعة بالذات ما يجب أن يُعبر عنه هو عبارة عن جماعة تذاوت غير مكرهة و لا تبحث عن التمثل جماعة تأخذ بعين الاعتبار تنوع المصالح المبررة و منظورات التأويل، جماعة يكون فيها أصوات الغيرية، غرباء، منشقون - و دون سلطة-، لا أصوات مخفوضة و لا مقموعة و لا مهمشة و لا مستبعدة

(1)- هابرماس، اتيقا المناقشة، مصدر سابق، ص64.

(2)- هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص70.

أيضا هذا ما يجب أن يرضي الانخراط المبرر عقليا للذوات المستقلة التي بإمكانها أن تقول لا «¹.

فتصدر الحقيقة من نقاش يستقي مشروعيتها بطريقة عقلانية تتخاطب فيها العقول و تتحاور لا بهدف أن ينتصر الواحد منهم على الآخر بل من أجل الوصول إلى رؤية كونية تفوق الرؤى المحلية قائمة على العقل لا على الغلبة و القوة، فهو يقترح تحررا مبنيا على الاعتراف بمبادئ كونية.

يضيف قائلا « سألح على كون العقل التواصلي على الرغم من صفته الإجرائية الخالصة المتخلصة من كل ما هو رهان ديني، ميتافيزيقي، ينخرط دفعة واحدة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية»².

4- التواصل و العالم المعيش :

يمثل العالم المعيش بمختلف مكوناته حسب هابرماس السياق الذي تتم فيه عملية التفاهم باعتباره مفهوما مكَملا للفعل التواصلي³.

إنّ مفهوم العالم المعيش ليس بمفهوم جديد بل استُخدم قبلا عند كل من فيتجنشتاين في تحليله لأشكال الحياة و في التحليل الفينومينولوجي للعالم المعيش عند هوسرل الذي اعتبر أنّ تفكيرنا موجّه دائما نحو شيء ما و أنّ الأفكار الناتجة عنه مرتبطة بالعلاقات التي أقيمها مع العالم إنها تعبّر عن تجربتي المعيشة، فالظاهراتية تهتم بتجارب الفاعل المعيشة باعتبارها موجهة نحو العالم، و هو ما عبّر عنه هوسرل بفكرة القصدية (العلاقة المتبادلة بين الذات و الموضوع).

إنّ الطرح الذي قدمه كل من فيتجنشتاين و هوسرل في اعتقاد هابرماس لم يكن

(1)- هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص71.

(2)- هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص484.

(3)- Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, op, cit, T2, p131.

طرحا منهجيا و هو ما دفعه « للبحث في بناءات هذا العالم المعيش بناءا تداوليا حيث يبرز البناءات التي ظلت ثابتة بالرغم من تغير صور العالم المعيش و أشكال الحياة »¹ و هو ما يعني البحث في نقطة أساسية لطالما شغلت العديد من النظريات الاجتماعية و هي محاولة التوفيق بين عالمين هما العالم المعيش و عالم النسق كأطر نموذجية تطرح الطريقة التي يمكن بها ربط المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل و مفاهيم نظرية الأنساق بصورة متبادلة.

إذا كان العالم المعيش هو عالم الوجود مثلما يحياه الإنسان يوميا في محيطه الاجتماعي و بيئته الثقافية كما حددته الفلسفة الظاهرية، فإن فكرة النسق التي استمدتها هابرماس من لوهمان « فكرة تضطلع بمجالات الفعل الإنساني و قيمه التي تعقنت لتصبح بنيات مستقلة بذاتها و على درجة من التعقيد إذ لا تخضع لأوامرها التي تعمل على تكريس ديمومتها و تتمظهر هذه المجالات النسقية المستقلة ذاتيا في القانون و الاقتصاد و السياسة»².

يخضع النسق بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفية و الأدواتية و الفعالية، فهي تستوحي أسسها من العقلنة الفيبرية و طبيعتها الغائية المرتبطة بالتنظيم المؤسسي (للتقدم العلمي-التقني) و كذا من وظيفة تالكوت بارسونز الذي حدد الفعل الإنساني بما يؤديه الفرد من أدوار و وظائف، و يعتقد أنه لا يمكن فهم النسق موضوع الدراسة إلا في ضوء تحليل العلاقات بين مكونات ذلك النسق (أي الأنساق الفرعية التي تكوّن منها).

لقد عمد هابرماس إلى التمييز بين هذين العالمين من أجل محاولة التوفيق بينهما، إذ أنه يبدو جليا أن العالم المعاصر منقسم إلى عالم المعيش (اللغة، التواصل) و عالم الأنساق (العقلنة الأدواتية و الفعالية)، فلجوء المجتمعات الحديثة و اعتمادها على وسائط أخرى (كالنقد مثلا) أي وسائط غير لغوية مكن الاقتصاد و الدولة كأنساق اجتماعية من أن تحقق استقلاليتها عن العالم المعيش، بل أكثر من ذلك تعمل على السيطرة عليه و الإحاطة به من

(1)-عطيات أبو السعود، مجلة أوراق فلسفية، دراسات في الهيرمينوطيقا، (مصر، منشأة المعارف، 2004) العدد 10، ص 323
(2)- حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 116.

كل الجوانب فأصبحت هي التي تحدد توجهات الفاعل و أهدافه، فأصبح التفاعل أيضا محددًا بمتطلبات السوق و البيروقراطية.

يعتقد هابرماس أنه ليس الفصل بين الأنظمة الفرعية المنظمة من خلال الوسائط مع أشكالها التنظيمية و العالم المعيش هو الذي يؤدي إلى عقلنة أحادية أو إلى تشيؤ الممارسة التواصلية الجارية و لكن التدخل العنيف لأشكال العقلنة الاقتصادية و الإدارية في مجالات الممارسة¹ اليومية، ما أدى إلى إفساد البنيات الرمزية للعالم المعيش و حدوث فجوة بين هذين العالمين.

يقترح هابرماس لسد هذه الفجوة و إعادة التوازن بينهما من أجل الحفاظ على لحمة المجتمع ضرورة أن نفهم هذا الأخير بوصفه عالما معاشا و نسقا في آن واحد، ففشل النظريات الاجتماعية (بارسونز، ميد، دوركايم) في محاولتها للتوفيق بينهما إنما يعود إلى تركيزها على جانب معين و إهمال الجوانب الأخرى في حين أنه لا بد من الاهتمام بالمجتمع ككل.

إن العقلانية التواصلية التي لم يهتم بها المشروع الحداثي هي وحدها القادرة على إعادة التوازن بين هذين العالمين (المعيش و الأنساق) و على تحقيق التفاهم المتبادل و التفاعل الحوارية فتساعد على بلورة تفاعل اجتماعي يعيد إحياء المجتمع و ذلك بجعل الأنساق تستقي معياريتها و أسسها من العالم المعيش، فالفعل التواصلية «يشكل نسيجا يتغذى من مواد العالم المعيش و يشكل بذلك الوسيط الذي تعيد بناء منه أشكال الحياة العيانية إنتاج ذاتها»².

إن العالم المعيش في نظر هابرماس هو ذلك المجال الذي يلتقي فيه كل من المتكلم و المستمع أين يستطيع كل واحد منهما الادعاء بطريقة تبادلية بأن أقوالهم متطابقة مع

(1)- Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, op, cit, T2,p364.

(2)- هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص484.

العوامل الثلاثة (الموضوعي، الاجتماعي، الذاتي)، وأين يستطيعون نقد و تأكيد ادّعاءات
الصلاحية هاته¹ اعتمادا على اللغة العادية التي يألّفها الجميع، و يركز هذا العالم على
ثلاث بنيات أساسية يسميها بالبنيات الرمزية للعالم المعيش و هي: الثقافة، المجتمع،
الشخصية².

يقول هابرماس «أسمي ثقافة مخزون المعارف التي يستقي المشاركون في التواصل
تأويلاتهم منها من أجل التفاهم حول حقيقة مهما كانت في هذا العالم، أسمي مجتمعا
الأنظمة المشروعة التي يستمد منها المشاركون في التواصل التضامن المؤسس على
الانتماءات الجماعية، أما الشخصية فتعنى بالقدرات أو الكفاءات التي تكتسبها ذات ما قادرة
على الفعل و الكلام، و بالتالي المشاركة في عملية التفاهم و تأكيد هويتها الخاصة»³.

هذه العناصر البنائية (الثقافة، المجتمع، الشخصية) للعالم المعيش تتطابق معها
عمليات إعادة الإنتاج (إعادة إنتاج ثقافي، تكامل اجتماعي، الانتماء للجماعة) التي تركز
كلها على الوجوه المختلفة للفعل التواصل (التفاهم، التنسيق، الفعل الاجتماعي).

أما الثقافة فتمثل المرجعية الأساسية التي يستمد منها المشاركون في التواصل
تأويلاتهم و يشكل «العالم المعيش أفقا و في الوقت ذاته يقدم ذخرا من البدايات الثقافية
ينضح منها هؤلاء الذين يشاركون في التواصل عندما يترتب عليهم تقديم شرح للنماذج
التفسيرية المقبولة من الجميع»⁴، فلا يمكن حسب هابرماس التفكير في هذا العالم إلا من
خلال مجموعة نماذج من التأويل منقولة بواسطة الثقافة و منظمة بواسطة اللغة⁵.

أما فيما يتعلق بالمجتمع فإن النشاط التواصل يلعب دورا بارزا في تنسيق الأفعال
و الممارسات من خلال تنظيم أساليب الحوار و النقاش بينهم، و هذا كله ينعكس إيجابا

(1)- Ibid, p139.

(2)- Ibid, p152.

(3)- Ibid, p152.

(4)- هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص458.

(5)- Ibid, p139.

على المستوى الشخصي للأفراد الذين سيكتسبون مهارات و كفاءات جديدة من خلال التفاعل فيما بينهم فتنشكّل بذلك هويتهم الخاصة بهم.

إذن فالنشاط التواصلي يحمل بعداً آخر يتجلى في وظيفة الاندماج الاجتماعي الذي يعمل على إخراج الفرد من العزلة و المشاركة في الحياة الاجتماعية ليتشكّل فيها « كفاعل ابستيمي (حامل لمجموع ثقافي من المعارف و التمثلات الحقيقية) و في نفس الوقت كفاعل أخلاقي (منخرط في منظومة من المعايير الاجتماعية) و كفاعل منفعل (يتحقق حسب صورة معينة لشخصيته) و عبر الاتفاقات التي يقيّمها الفعل التواصلي أو يفترضها يتشكّل إذن العالم المعيش المشترك لمجموعة اجتماعية و طريقته في رؤية العالم»¹.

في إطار هذه العمليات الثلاثة لإعادة الإنتاج تتجدد بنيات التأويل الحاملة للإجماع أولاً المعرفة الصادقة و العلاقات المنظمة بشكل مشروع و التضامن و كذا إمكانات التفاعل و الهويات الشخصية. إذا فالحفاظ على النسق يتحدد بالمنطق الداخلي لبنيات العالم المعيش و الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بمنهج هيرمينوطيقي الذي ينطلق الأفراد وفقه من مبدأ الاتفاق على كل شيء.

الفاعلية التواصلية هي الوسيط الذي بفضلها يتمكن العالم المعيش بمجمله من أن يعيد إنتاج ذاته فيصبح أحد المظاهر الإيجابية للحدث و ذلك بالاستخدام الأمثل للمعرفة و تحقيق الاندماج بين أفراد المجتمع باعتبارهم أفراداً فاعلين قادرين على الكلام و الفعل وكذا قادرين على تحمل مسؤولياتهم و تأكيد ذواتهم، فالعالم الحديث بمختلف عوالمه المعاشة يحتاج إلى قيم و مبادئ أخلاقية و قانونية جديدة.

يعتقد هابرماس أنّ المجتمعات الحديثة تتوفر على ثلاثة مصادر لكي تستجيب لحاجاتها في الضبط (المال، السلطة، التضامن) و بذلك فالمهمة الحقيقية للحدث هي

(1)- جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها و قضاياها، تر: إبراهيم صحراوي (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009)، ط1، ص166.

استخراج إرادة سياسية حقيقية قادرة على التأثير في ترسيم الحدود بين مجالات الحياة المبنية على التواصل من جهة و الدولة و الاقتصاد من جهة أخرى لأجل تحقيق التوازن الذي هو ضروري بين هذين العالمين.

خلاصة الفصل :

أراد هابرماس لنظريته التواصلية أن تكون مسلكا للانفلات من فلسفة الذات التي لم يستطع السابقين له (كانط، هيجل، ماركس، نيتشه، ميد، دوركايم،...الخ) تجاوزها و من ثم التخلص منها و التحرر كذلك من العقلانية الأداة التي انتقدتها النظرية النقدية غير أنه ينتقدها هي الأخرى لافتقارها للأسس المعيارية للنقد و لاقتصارها على نقد العقل الأداة في صورته المشوهة دون أن تتجاوزها.

شيد هابرماس لنفسه طريقا مغايرا لاستكشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية و العملية آفاقا جديدة للتواصل القائم على اللغة كوسيط أساسي للتفاعل الذي يقوي روابط الأفراد فيما بينهم و بين مجتمعهم من خلال الممارسة العقلية التي تستند إلى معايير جوهرية تنفي الاستلاب الذي تفرضه المؤسسات المهيمنة، فهي ليست مجرد علاقة تداوتية تكفي بحلول الأنا في الآخر أو العكس، إنما هي رؤية تتطلع في بعدها التاريخي بمستقبل لحاضرنا تدافع عن العقل و العقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة.

إنّ التواصل العقلاني القائم على الحوار من أجل تحقيق الاتفاق بين الأفراد (القادرين على الكلام و الفعل)، هو الذي ينعكس إيجابا على الإنسان في مختلف المجالات، شرط أن يكون هذا النقاش العقلاني مؤسسا على ما يسمى بأخلاقيات المناقشة باعتبارها الموجه الأساسي نحو التفاهم فهذا ما يوصلهم إلى المعرفة الحقة التي تمكن المجتمع من فك مختلف معضلاته و مشاكله.

مجال عمومي، إجماع، تواصل، تفاهم، مناقشة أخلاقية عمومية،...كلها مفاهيم تبرز الخلفية السياسية لمشروع هابرماس الحداثي التي تتجلى من خلال نظريته النقدية للمجتمع

و محاكمته للعقل الغربي في نظريته للحدثة، مستعينا في ذلك بالعلوم الاجتماعية لارتباطها بمشكلات العقلانية و هو ما يتجلى من خلال اهتمامه بأعمال كل من فيبر، بارسونز، و دوركايم سعى من خلالها (العلوم الاجتماعية) إلى وضع قواعد نظرية، فلسفية و اجتماعية و أيضا سياسية، ينتقل بها من التنظير إلى التطبيق.

النظرية التواصلية لن تتجسد إلا من خلال ما يدعوه هابرماس "بالديمقراطية التشاورية" التي تتطلب فضاءا عموميا جديدا مبني على الحوار العقلاني الهادف نحو التفاهم و تنبذ كل أشكال السيطرة و العنف، فما المقصود بالديمقراطية التشاورية؟ و ما مدى تطبيقاتها الميدانية؟

الفصل الثالث

الديمقراطية التشاورية كمشروع حدائي سياسي جديد

تمهيد.

المبحث الأول: الانتقال من تأسيس التواصل على اللغة إلى تأسيسه سياسيا.

- 1- هابرماس و شرعية النظام السياسي.
- 2- موقف هابرماس من النموذجين الليبرالي و الجمهوري.
- 3- إعادة التأسيس العقلاني للحق.
- 4- بين رولز و هابرماس.

المبحث الثاني: الديمقراطية التشاورية كنموذج بديل.

- 1- تجديد تصور الفضاء العمومي.
- 2- مفهوم الديمقراطية التشاورية و أهم مبادئها.
- 3- الديمقراطية التشاورية في عصر العولمة.
- 4- الديمقراطية التشاورية و النظام الكوسموبوليتاني.

خلاصة الفصل.

تمهيد:

إن النظرية عند هابرماس هي الممارسة أما ما يخالف هذا فهو باطل و من ثم فإن كل الأفكار و المعارف التي لا تخدم الواقع أو تكون بعيدة عنه فلا فائدة منها، و هذا ما سعى إلى تأكيده من خلال مشروعه الفلسفي الحامل للكثير من الأبعاد السياسية الواضحة المعالم.

ترجع اهتمامات هابرماس بالسياسة منذ أن كان طالبا في الجامعة الألمانية إلى أن أصبح أستاذا فيها، حيث كانت له آراء و مواقف سياسية كثيرة خصوصا مع تصاعد الاحتجاج الطلابي الحر إذ كان مؤيدا لنضالات الطلاب و مطالبهم الرامية للتغيير و الإصلاح، غير أنه عارضهم من جهة للجوئهم إلى العنف و الثورة لتحقيقها، كما كانت له مساهمة مع بعض الأساتذة (فون فرايد يورغ، كريستوف أويهلير، و فريدريك فيلتز) في تحرير دراسة سوسيولوجية بعنوان "الطلبة و السياسة" سنة 1969 حيث اهتمت بموضوع الوعي السياسي للطلبة الألمان لتلك الفترة، كما اهتم فيما بعد بدراسة الفضاء العام و كيفية تشكل الرأي العام...الخ.

غير أن بلوغ هابرماس أوج إبداعه الفلسفي السياسي كان مطلع التسعينات بإصداره لكتاب "الحق و الديمقراطية بين الوقائع و المعايير" الذي حاول من خلاله ربط نظريته في الفاعلية التواصلية بالديمقراطية لاعتقاده أن كل النظريات الفلسفية التي تناولت الديمقراطية من قبل (من اليونان إلى العصر الحديث) ارتكزت كلها على فلسفة الذات مهمة بذلك أهم أبعادها و المتمثل في البعد التواصلية، الشاوري.

هذا بالإضافة إلى إصدارات سياسية أخرى (مابعد الدولة-الأمة، الاندماج الجمهوري...) اهتم فيها بدراسة كل ما يتعلق بالدولة، السيادة، المواطنة، الشرعية السياسية...الخ. فما هو هذا التصور الجديد للديمقراطية الذي جاء به هابرماس ؟ و ماهي المعايير الحقيقية للسيادة و الشرعية السياسية عنده؟

المبحث الأول: الانتقال من تأسيس التواصل على اللغة إلى تأسيسه سياسيا.

1-هابرماس و مشروعية النظام السياسي:

فمن بين المسائل المهمة التي تطرق إليها هابرماس نجد ما يتعلق بمسألة المشروعية في الدولة الحديثة.

تعني « المشروعية إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة المتمدة لنظام سياسي يريد أن يتم الاعتراف به كنظام صائب و صحيح، فالنظام الشرعي فقط هو من يستحق هذا الاعتراف، إذن المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به»¹ ما يعني أنّ مسألة المشروعية إنما تتعلق بالأنظمة السياسية التي يكون بإمكانها أن تضمن لنفسها ثقة الناس على المدى البعيد، بمعنى طاعة أفراد المجتمع و ذلك استنادا إلى أشكال معينة من المشروعية.

إذن هي ذلك الاعتراف الذي يحصل عليه نظام سياسي معين و ترجع « ضرورة المشروعية إلى ضمانة الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع محددة بواسطة معايير، و تتمثل وظيفة أشكال الشرعية في الاستجابة لهذه الضرورة أي في أن تبين كيف و لماذا باستطاعة مؤسسات قائمة(أو مطالب بها) أن تركز السلطة السياسية بحيث تصوغ القيم المكونة للهوية الاجتماعية الواقع فعليا»²، و إن لم تتمكن هذه المؤسسات من القيام بذلك فإنه سيؤدي حتما كما يرى هابرماس إلى أزمة المشروعية التي هي بشكل مباشر أزمة هوية³.

لقد اتخذت مسألة المشروعية هذه صيغا مختلفة باختلاف الحضارات و على مرّ العصور، بحيث كانت الأساطير في الحضارات الأولى المتطورة هي السبيل لضمان

(1)- يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد (دمشق، دار الحوار، 2002)، ط1، ص185.

(2)- المصدر نفسه، ص 190.

(3)- Jurgen Hebermas , raison et légitimité, trad : Jean Lacoste, (Payot, 1987), P71.

مشروعيتها بحيث تلجأ الأسر الحاكمة إلى الأساطير حول الأصول لتبرير سيطرتها، لتتحول فيما بعد إلى نوع آخر من المشروعية ارتبطت « بالديانات الكبرى و الفلسفات التي أسسها مؤسسون كبار (كونفشيوس، بوذا، سقراط، أبناء اسرائيل، المسيح) تأخذ هذه التمثلات المعقلنة للعالم شكل معرفة يمكن تنظيمها في عقائد»¹، أما في الزمن الحديث و مع ظهور ما يسمى بالدولة الحديثة فقد اتخذت مسألة المشروعية صيغة مختلفة تماما.

يعتقد هابرماس أنه مع ظهور نظريات الحق الطبيعي القائمة على فكرة عقد اتفاق بين كل أفراد المجتمع باعتبارهم أحرارا و متساوين، أصبح الطابع الإجرائي أهم ما يميز المشروعية في الزمن الحديث أي من هوبز، روسو، إلى كانط، فقد أصبحت الإجراءات و الافتراضات القبلية للتبرير هي نفسها المبررات التي تضمن المشروعية و تدعم صلاحيتها.

يعتبر روسو « هو أول من صاغ نموذج المشروعية الإجرائية، فالعقد الاجتماعي الذي يصادق على القطيعة مع كل حالة طبيعية يقترح مبدءًا جديدًا هو: المبدأ الاجتماعي لضبط السلوك و هو يبين الطريقة التي يمكن بها أن تحل العدالة محل العزيزة من خلال الأسلوب الذي يختاره البشر لوجودهم»²، و من ثم ارتبطت المشروعية بمدى مراعاة المصلحة المشتركة و احترام الإرادة العامة.

لكن مع تطور النظام الرأسمالي و ظهور المبادلات الرأسمالية تم فيه الانتقال من الشكل المجرد للحقوق المدنية و المعتمدة على تصورات العقد الاجتماعي و الإنسان الافتراضي في الحالة الطبيعية إلى نوع جديد من أنواع تسويغات المشروعية عبر ربط الحقوق بالنظام الرأسمالي أي بإعطاء بعد اقتصادي لموضوع المشروعية و من ثم التحول من سلطات الطبقات البرجوازية المهيمنة إلى سلطة الأفراد فظهرت العديد من الأزمات بدءا من الأزمة

(1)- هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص192.

(2)- المصدر نفسه، ص194

الاقتصادية التي تؤدي إلى أزمة اجتماعية و من ثم إلى أزمة سياسية¹، و تتمثل هذه الأخيرة في فقدان النظام السياسي القائم لمشروعيته².

يعتقد هابرماس أن أزمة المشروع السياسية في الدولة الحديثة تظهر بسبب الأزمات الاقتصادية و الاجتماعية، بحيث تبدأ بالأزمة الاقتصادية الناتجة عن الصراع بين العمل و رأس 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 تُقضي بدورها إلى أزمة المشروع، فعدم قدرة الدولة على حل هذا الصراع و عجزها عن التوفيق بين المصالح المتضاربة و المتباينة بين المواطنين يؤدي إلى فقدان الدولة لمشروعيتها إذ تصبح لا مبرر لوجودها.³

إذن فالسبب الرئيسي لمعاناة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من أزمة المشروع إنما يعود لانتقال نتائج الأزمة الاقتصادية إلى 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 يُضعف إمكانية المشاركة المثمرة في عملية اتخاذ القرار عبر المؤسسات الديمقراطية كالأحزاب السياسية، الانتخابات،...»⁴ فحتى و إن كانت فإنها ستكون شكلية فقط و هذا ما يجعل من بنية الرأي العام موضع تساؤل.

هذا ما دفع هابرماس لأن يتخذ «اتجاها معاكسا لمعالجة هذه الأزمات فبدأ من المجتمع باعتباره مانحا للمشروعية عبر النقاشات و الفضاءات العمومية و عبر مناقشة مسوغات

(1)- Habermas, raison et légitimité, op, cit, p62.

(2)- Ibid, p68.

(3)- Ibid, p69.(voir le Tableau).

(4)- أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1999)، د.ط، ص315.

صلاحية النظام السياسي و مدى شرعيته»¹ فسلطة المشروعية حسبه لا تملك اليوم سوى القواعد و الافتراضات المسبقة للتواصل و التي تتيح التميز بين إجماع و اتفاق حاصل بين أناس أحرار - متساوين و إجماع مغتصب.

و من ثم فان النقاش الخطابي هو السبيل الوحيد لتحصيل المشروعية و نيل رضا المواطنين و تجنب سخطهم، لذلك يجب أن يتوجه هذا الخطاب إلى النظم و البنى السياسية بغرض تحقيق متطلباتهم و إيجاد الحلول لأية أزمة محتملة و ذلك طبعاً بما يتوافق مع إرادتهم فهذا فقط ما يؤدي للاعتراف بالنظام.

يجب على النظام السياسي إذا أن يجد « منطوقات تتيح تبرير الفرضية القائلة بأن المؤسسات التي يركز عليها المجتمع و القرارات السياسية الأساسية ستلقى الموافقة الحرة من قبل كل أعضاء الهيكل الاجتماعي إذا كان بوسعهم المساهمة -أحرارا و متساوين في تكوين الإرادة السياسية عن طريق المناقشات العقلية»² فلا تعني الديمقراطية تفضيل نوع من التنظيم بصورة قبلية.

و عليه فإن فكرة الديمقراطية و السيادة الشعبية بمعناها الكلاسيكي لم تعد قادرة على تسيير المجتمعات المعاصرة بل لابد من إيجاد نموذج آخر من الديمقراطية يتماشى مع هذه المجتمعات و المتمثلة حسب هابرماس في الديمقراطية التشاورية، لكن قبل أن نتطرق لمفهوم هذه الديمقراطية لابد من التطرق أولاً لنموذجين آخرين من الديمقراطية كان قد تطرق إليهما و هما النموذجين الليبرالي و الجماعاتي.

2- موقف هابرماس من النموذجين الليبرالي و الجماعاتي:

بين هابرماس من خلال دراسته لهذين النموذجين أن الفرق بينهما يكمن في وظيفة المسار السياسي الديمقراطي عند كل واحد منهما.

(1)- هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص215.

(2)- هابرماس، بعد ماركس، المصدر السابق، ص194.

حيث يقوم المسار السياسي في التصور الأول على برمجة الدولة لخدمة المجتمع إذ تمثل الدولة هنا كجهاز إدارة عمومية و المجتمع كنظام علاقات مبنية على اقتصاد السوق بين المواطنين المستقلين و عملهم الاجتماعي¹، ما يعني أنّ وظيفة السياسة (بمعنى تشكيل الإرادة السياسية للمواطنين) تركز على تأكيد المصالح الخاصة للمجتمع مقابل جهاز الدولة التي تكون وظيفتها الخصوصية التسيير الإداري للسلطة من أجل تحقيق المصلحة العامة.

إنّ السياسة التي يقرها هذا التصور للدولة و المجتمع تخضع إلى تحولات هامة السلطة السيادية للدولة، التنظيم التراتبي، التنظيم غير المركزي للسوق، و إلى جانب السلطة الإدارية و التأكيد على مصلحة الفرد يظهر التضامن كمصدر ثالث للاندماج الاجتماعي²، فأهم ما يميز السياسة الليبرالية هو الفصل بين الدولة و المجتمع و اعتبار الفرد الركيزة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع.

تحدد مكانة المواطنين حسب التصور الليبرالي بالحقوق الذاتية التي تقرها لهم الدولة و بحماية مصالحهم الخاصة في حدود ما يسمح به القانون، إذ يكون فيه الأفراد متحررين من كل ضغط خارجي يتمتعون بحقوق سياسية تسمح لهم بأن يؤكّدوا ملكياتهم الخاصة و ان يكونوا إرادتهم السياسية و قوة ضغط تحافظ لهم على مصالحهم الخاصة، بل إنّ شرعية الدولة حسبهم تكون مبررة بمدى احترام هذه الأخيرة لحقوقهم و حماية ممتلكاتهم و بذلك ينشأ نظام القانون انطلاقاً من هذه الحقوق الذاتية³ منها حق الانتخاب، حق المساواة أمام القانون، حرية التعبير، حرية العقيدة،... الخ.

إن الدولة حسب الليبراليين لا يحق لها أبداً أن تتدخل في شؤون الأفراد بل من واجبها أن تتبنى سياسة حياد و أن تعامل الأفراد المنتمين لها بمساواة دون تفاضل، و ذلك على جميع المستويات رافضة بذلك كل شكل من أشكال الاعتراف بالحق الجماعي فهم يفترضون

(1)- Jurgen Habermas, L'intégration républicaine, essais de théorie politique, Trad : Rainer Rochlitz, (Paris, fayard, 1998),p259.

(2)- Ibid, p260.

(3)- Ibid, p262.

أن الأفراد مستقلين بما فيه الكفاية لأن يحدّدوا تصوراتهم الخاصة عن مصالحهم الشخصية و يكفي فقط أن منحهم الحق للقيام بذلك، و هذا ما جعل بعض الليبراليين أمثال جون رولز و دوركين يطالبون بنظام قانوني محايد من وجهة نظر ايتيقية¹ يضمن حق المساواة للجميع في ظل هذا المجتمع التعددي.

خلافًا للتصور الليبرالي نجد التصور الجماعاتي* يدافع عن فكرة أساسية و هي أهمية الجماعة و أولويتها على الفرد ففي اعتقاد رواد هذا المذهب (ميكائيل صاندل M.Sandel، شارل تايلور Ch.Taylor، ألسيدار ماك أنتير A.Mac Intyre، مايكل ولزر M.Walser) أنه لا ينبغي أبدا للفرد أن ينفصل عن روابطه الجماعاتية (التقاليد الثقافية، القيم، اللغة، التاريخ المشترك،...الخ) التي تعطي معنى لوجوده.

إنّ هوية الأفراد حسبهم مرتبطة بطريقة مركبة بالجماعات التي يُعدّون جزءا منها و قد حاول صاندل توضيح ذلك من خلال كتابه "الليبرالية و حدود العدالة" الذي كان ردّا نقديا على نظرية العدالة عند رولز و تحديدا في فكرته "أسبقية العدل على الخير".

يتصور النموذج الجماعاتي خلافًا للنموذج الليبرالي أنه لا يمكن اختزال السياسة في الوظيفة التوسيطية التي تقوم بها الإدارة بين القوى المتصارعة أو في مراقبة المواطنين لنشاط الحكومة و المحافظة على حقوقهم الخاصة، بل لابد من إيجاد قاعدة ديمقراطية حقيقية تمكّن من تحقيق التقارب ما بين الدولة و المجتمع، فالسياسة في نظرهم تمثل الشكل التفكري للسياق الذي تندرج ضمنه الحياة الإيتيقية و هي كذلك الوسيط الذي تتكون فيه الجماعات المتضامنة²، فالجماعة هي الخلية الأساسية في المجتمع و ليس الفرد.

وفقا للتصور الجماعاتي لا تتحدد مكانة المواطنين بنموذج الحريات السلبية التي يتمتعون بها باعتبارهم أشخاصا مستقلين بل بالحقوق المدنية كحق المشاركة و التعبير

(1)- Ibid, p208.

* مذهب ينتمي للفلسفة السياسية ظهر في أمريكا بداية التسعينات.

(2)- Ibid, p260.

السياسي التي هي حريات ايجابية و تُستمد هذه الحقوق من النظام القانوني الموضوعي الذي يمكن و يضمن الاندماج في حياة مشتركة تتأسس على المساواة في الحقوق و الاستقلالية و الاحترام المتبادل¹ و تحمّل المسؤولية داخل الجماعة السياسية و السعي لتحقيق المصلحة المشتركة لا الخاصة.

يعتقد الجماعاتيون أنّ الدولة لا تستمد مشروعيتها بمجرد تمكين المواطن من الدفاع عن مصلحته الخاصة أو من حماية الحقوق الذاتية المتساوية كما يعتقد الليبراليون، إنما من ضمان مسار تكوين الرأي و الإرادة السياسية من طرف مواطنين أحرار و متساوين يتفقون على الأهداف و المعايير التي تعنى بالمصلحة المشتركة للجميع²، و ذلك من خلال الفضاء العمومي السياسي و بنيته التحتية و المجتمع المدني اللذان يضمنان التقارب و التواصل بين المواطنين.

أساس السياسة إذن ليس في استعمال السلطة بشكل بيروقراطي من طرف القوى المتحكمة و إنما بتشكيل الرأي و الإرادة في الفضاء العمومي و في البرلمان فلا تخضع لنظام اقتصاد السوق و لا لأي شيء آخر، بل فقط للتواصل العمومي المستقل الموجه نحو التفاهم و الاتفاق فيتحقق بذلك الربط بين السلطة الإدارية و السلطة المبنية على التواصل التي تمثل قوة ضغط على التوجهات العامة للدولة.

فتكون بذلك المنافسة بين الأحزاب السياسية للوصول للحكم قائمة على الكفاءة و الحجاج و القدرة على الإقناع أثناء جلسات النقاش العمومي و من ثم يصبح الحق الناتج عن هذه المناقشة هو أساس المشروعية التي تحتاجها الديمقراطية.

إنّ النقد الرئيسي الذي وجهه هابرماس لهذين النموذجين يعود بالدرجة الأولى إلى كونهما مازالا أسيري فلسفة الذات التي لم تعد صالحة لتأويل الممارسة السياسية، فبالرغم من

(1)- Habermas, L'intégration Républicaine, op, cit, p262.

(2)- Ibid, p262.

الإيجابيات التي يتمتع كل واحد منهما و بالأخص تصور الجماعيتين الذي حافظ حسه على المعنى الديمقراطي-الراديكالي للتنظيم الذاتي للمجتمع من خلال مواطنين متحدين في التواصل و عدم اختزاله الأهداف الجماعية في إطار التوافق بين المصالح الخاصة المتعارضة¹.

إذا كان النموذج الليبرالي ينفي البعد الجماعي باسم النزعة الفردانية فإن هذا البعد حسب هابرماس يبقى عنصرا هاما في تكوين الممارسة السياسية الديمقراطية. لكنه لا يتفق مع الجماعيتين من جهة أخرى لإفراطهم في المثالية و كذا تركيزهم الشديد على الجماعة و جعلهم الممارسة السياسية و كأنها موجهة فقط لخلق علاقات بين المواطنين داخل الدولة باعتبارهم أحرارا و متساوين مُختزلين بذلك التفاهم و التوافق الذي يقوم داخل المجتمع على مجرد تفاهم أخلاقي ينتج عنه تبلور هوية جماعية مشتركة و متفق عليها إراديا.

كما يأخذ هابرماس على التصور الليبرالي تركيزه الشديد على الفرد و دفاعه عن الحقوق الذاتية جاعلا من الممارسة السياسية كمسار تفاوض أو مجرد مساومات بين مختلف المصالح التي تتطلب من الدولة حمايتها، كما أنّ الاقتراع العام، التكوين التمثيلي للهيئات البرلمانية، طريقة اتخاذ القرار، التنظيم الداخلي... الخ تتأسس في نهاية المطاف على الحقوق الأساسية للوحي الليبرالي²، التي هي في نظر هابرماس حقوق سلبية.

فالخطأ الأساسي الذي وقع فيه هذا التصور هو إخضاعه دولة الحق لمعايير المجتمع الاقتصادي و الحرص على إشباع حاجة المواطنين المنتجين بالتمتع بالسعادة الخاصة.

(1)- Ibid, p265.

(2)- Jurgen Habermas, Droit et Démocratie, entre faits et normes, Trad : Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, (Gallimard, 1997), p 320.

3- إعادة التأسيس العقلاني للحق:

حاول هابرماس إعادة تأسيس نظرية الحق وفقا للنموذج التواصلي و ذلك اعتمادا على أخلاقيات المناقشة التي يجب أن « تكتمل تحت صورة فلسفة للحق، تقترح كيف أنّ المعيار الأساسي بفضل الجهاز القانوني يمكنه أن يشق طريقا في الفعلية، و أن يختلف باندماجه في أشكال الحياة »¹، فإذا كانت شرعية الحق عند كائط تقوم على العقل العملي الذي يشرع لذاته و للآخرين في نفس الوقت فإنه بالنسبة إلى هابرماس لا بد من الانتقال من العقل العملي إلى العقل المؤسس على التواصل² الذي يبحث عن أساس المعايير لا بالاعتماد على العقل الأخلاقي بوصفه المحكمة العليا للتشريع بل اعتمادا على الفعل التواصلي.

إن الحق عند هابرماس إذن لم يعد محصورا في تلك العلاقة التي تربطه بالبعد الأخلاقي، فبالرغم من مرجعيتها المشتركة إلا أنّ الحق يكتسب على المستوى التأسيسي قوة الإجماع فهو ليس نظاما رمزيا فقط و لكن نظام الفعل³، بمعنى أنه لا يؤثر في سلوكيات الأفراد على المستوى الداخلي للتبريرات و القناعات(الأخلاق) بل على المستوى الخارجي لنتائج الفعل و من ثم لا يمكن أبدا ادّعاء صلاحية الحق من مجرد ما يمليه العقل الأخلاقي، بل لا بد من إخضاعه لقواعد المناقشة و أشكال البرهنة التي تستعير مضمونها المعياري من أساس صلاحية النشاط الموجه للتوافق إذا في النهاية من بنية التواصل⁴.

باعتبار أن الذات المتعالية لا يمكنها أن تشرع القوانين و أن تضع الحقوق انطلاقا من إرادتها الحرة، بل بالانتقال من مطابقة الذات لذاتها إلى العلاقة الخارجية بذات أخرى

(1)- ستيفان هابر، هابرماس و السوسيولوجيا، تر: محمد جديدي(الجزائر، منشورات الاختلاف، 2012)، ط1، ص126.

(2)- Habermas, Droit et démocratie, op, cit, p17.

(3)- Ibid, p123.

(4)- Ibid, p321.

و ذلك من خلال نقاشات و مفاوضات تكون منظمة بإجراء مؤسس على المناقشة و الحجاج و التفاهم بين هذه الذوات أو الشركاء القانونيين و الاجتماعيين كما يسميها هابرماس.

فالإجراء الديمقراطي التداولي لا يعبر عن قدرة ذاتية تملّي على الفاعلين ما يجب القيام به، بل بالعكس إن أي معيار مطروح للنقاش بإمكانه ان يقابل بالنقد أو الرفض و ذلك استنادا إلى الحجج و البراهين، و لن تأخذ بعين الاعتبار إلا تلك المعايير التي تكون محل اتفاق كل المشاركين، فالحق كالتشريع لا يمكن اعتباره كذلك إلا إذا كان عقلايا مقبولا من طرف كل الشركاء القانونيين الذين كوّنوا رأيهم و إرادتهم بواسطة المناقشة، و فقط في مثل هذا النوع من المناقشة التي تساهم في تشكيل الرأي و الإرادة تتخذ السيادة الشعبية صفة قانونية¹.

الحق عند هابرماس هو «الحق الإيجابي الذي نجد أنفسنا بموجبه مجبرين على الطاعة لم يعد يكتسب صفة الشرعية إلا لأننا جميعا و جميعا معا الخالقين و الفاعلين و لأنه باستطاعتنا أن نعمل على تعديله»²، و هذا هو السبب الرئيسي للاعتماد على نظرية المناقشة في تأسيس هذا الحق، التي يخضع من خلالها للبعد التشاوري فيتخذ فيه المواطن دور المشرع.

و بما أن الحق لا يكون مشروعا إلا بارتباطه مع الإجماع القانوني الذي يجعل الكل يخضع لاحترامه، فإن الدولة ضرورية كسلطة عقاب و تنظيم و تنفيذ بالمرّة لأنه يجب احترام الحقوق و لأن الجماعة القانونية تحتاج إلى قوة تضمن استقرار هويتها و إلى عدالة منظمة³ لكن على دولة الحق كذلك أن تضمن الحقوق الأساسية للأفراد و المتمثلة في :

- الحق الأساسي في فسخ المجال لأكبر قدر ممكن للحريات الشخصية المتساوية بالنسبة للجميع.

(1)- Ibid, p120.

(2)-رينر روشلتيتز، ماركس، هابرماس و الديمقراطية الراديكالية، تر: سليم قندلفت، مجلة "ماركس الراهن"، العدد 24، ص 24

(3)- Ibid, p152 .

- الحق الأساسي في الانضمام لجمعيات تطوعية للأعضاء القانونيين.

- الحق الأساسي في الحماية القانونية الفردية.

- الحق الأساسي في المشاركة بحظوظ متساوية في مسار تشكيل الرأي و الإرادة.

يتأسس على هذا الأساس المجال الذي يمكّن المواطنين من ممارسة استقلالهم السياسي و الذي بفضلله يقيمون حقا شرعيا، و بهذا فقط يتأسس في النهاية نظام لمواطنين أحرار و متساوين و في اعتقاد هابرماس أنّ فهم الحقوق الأساسية التي يقترحها بمساعدة نظرية المناقشة توضح التناسق الداخلي الموجود بين حقوق الإنسان و السيادة الشعبية و تحل المفارقة لنشأة المشروعية بناء على القانون¹.

اذن في اعتقاد هابرماس النظام القانوني يمكّن بواسطة الحق العام من تنظيم الحريات الشخصية التي يجب أن تكتمل بحقوق التواصل و المشاركة فتضمن الاستعمال العمومي بحظوظ متساوية الحريات التواصلية، كما يتخذ أيضا مبدأ المناقشة الشكل القانوني كمبدأ ديمقراطي²، و يرتبط هذا الأخير بفعالية الفعل و المشاركة المتساوية في مناقشات تساهم في تشكيل الرأي و الإرادة فهو إجراء يكتمل في الأشكال التواصلية تكون هي ذاتها مضمونة قانونيا.

يقول هابرماس « من أجل تمييز المبدأ الديمقراطي عن المبدأ الأخلاقي انطلقت من أن المبدأ الديمقراطي يجب أن يقيم إجراء التأسيس الشرعي للحق، هذا المبدأ ينص في الواقع على أن القوانين القضائية هي وحدها التي يمكن ان تطالب بصلاحيه المشروعية في مسارات تأسيس الحق بالمناقشة، الذي هو ذاته وُضع من منظور قانوني حتى يجد موافقة من كل الأعضاء القانونيين»³، الذين يعرفون بعضهم البعض على أنهم أفرادا أحرارا و متساوين في جمعية صادقوا عليها بكل حرية، و لأجل هذا يوضع المبدأ الديمقراطي في مستوى آخر من المبدأ الأخلاقي.

(1)-Ibid, p141 .

(2)-Ibid, p489.

(3)-Ibid, p126.

إذا كان المبدأ الأخلاقي لا يتحدد إلا بعد تعيين المبدأ العام للمناقشة بالنسبة لمعايير الفعل التي لا يمكن تبريرها إلا من وجهة نظر تأخذ بعين الاعتبار تساوي المصالح، فإنه في المبدأ الديمقراطي تكتسي معايير الفعل الشكل القانوني و التي يمكن تبريرها بحجج براغماتية، اتيقية-سياسية، وأخلاقية وليس فقط بحجج أخلاقية.

كما أن هذا المبدأ لا يقدم إجابة عن التساؤل المتعلق بإمكانية معالجة كل الشؤون السياسية بالمناقشة بل يفترض إمكانية تشكيل عقلائي للرأي و الإرادة السياسية و يقتصر بتبيان الطريقة التي يمكن ان تتأسس بها، و ذلك بواسطة نظام الحقوق الذي يضمن لكل واحد مشاركة متساوية في مسار تأسيس الحق كما يجب ان تكون في الوقت ذاته الافتراضات المسبقة للتواصل مضمونة.

إن المبدأ الديمقراطي حسب هابرماس لا يجب أن يحدد فقط التأسيس الشرعي للحق لكن أيضا ان يتحكم في إنشاء الوسيط القانوني ذاته¹، إذن يمكن القول أنه ذلك «الإجراء المنوط به خلق معايير قانونية يتم تبريرها بمنطق متعدد خاصة باعتباريات ذات منطق تداولي اشترك فيه الفرقاء و اتفقوا عليه و سياسي بوصف -السياسة فن الممكن- و أخلاقي صرف يتمثل مع القيم الكونية إضافة إلى اعتبارات تتعلق بالتفاوض من أجل تسوية منصفة بين المصالح المتضادة»².

يؤكد هابرماس أن الحق في علاقته بالأخلاق لا يحتاج إلى أن يخضع لمبدأ آخر إلا للديناميكية الاستدلالية التي تظهر في المبدأ الديمقراطي فالحق الإيجابي لا يمكن أن يستمد شرعيته من الحق الأخلاقي المتعالي بل فقط من إجراء تشكيل الرأي و إرادة تعتبر عقلائية³، كما يؤكد من خلال نظريته في الحق بأنه وحده الإجراء بإمكانه أن يضمن الشرعية السياسية و هو ما يتفق معه أيضا الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون رولز (J.Rawls)(1921-2002).

(1)-Ibid, p127.

(2)حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص96.

(3)-Ibid, p488.

4- بين رولز و هابرماس :

لقد بدأ النقاش بين هابرماس و رولز منذ بدايات الثمانينات و ذلك بعد أن قام الأول بتوجيه نقد للثاني فيما يتعلق بنظريته عن العدالة التي قدمها كمنطق جديد لبناء مجتمع ديمقراطي يقوم على ما أسماه العدالة كإنصاف، و ذلك على أنقاض الدولة الليبرالية في أمريكا و اديولوجيتها المتمثلة في النظرية النفعية التي أعطت الأولوية المطلقة للحرية على العدالة و دعت إلى منع الدولة من التدخل في الحريات الأساسية للفرد و من ثم فقدت الدولة دلالتها كسلطة عليا قادرة على ضمان حقوق كل المواطنين كما فقدت العدالة معناها من حيث هي حق الجميع في الحرية و المساواة.

أسفر السجال الذي دار بين هابرماس و رولز اللذان تصنف إسهامتهما ضمن -التقليد الكانطي- على العديد من نقاط اتفاق بينهما، منها كما يرى فيري «نقد المنفعة بل إنهما و بشكل خاص يرفضان اللاعقلانية الإتيقية سواء تعلق الأمر بالانفعالية أو التصميمية (القرارية)، كما أنهما يتفقان أيضا حول الأهمية المتضمنة في محاولة إعادة البناء العقلانية لحدوسنا و لأفكارنا الأخلاقية»¹، فلدى كليهما رغبة في تأسيس عقلانية جديدة أوسع و أشمل من العقلانية الأداتية لتحقيق مجتمع ديمقراطي عادل.

بناء على ذلك أكد كل منهما على أهمية العقل العمومي الذي يسمح بتبرير المبادئ الكبرى للعدالة، المعايير الدستورية الجوهرية و البنية الأساسية للمجتمع²، لكنهما بالرغم كل هذه التصورات المشتركة بين الفيلسوفين إلا أن هناك العديد من النقاط التي كانت محل اختلاف بينهما فكما يقول رولز «إن الاختلاف بين تصوراتي الفلسفية السياسية عن تصورات هابرماس ترجع إلى اختلاف الأهداف و البواعث»³.

(1) جون مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهليل، (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006)، ط1، ص137.

(2)-Yves Sintomer, La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas(Paris, éd :La découverte, 1999),p262.

(3)-Jurgen Habermas, et John Rawls, Débat sur la justice politique, Trad :Rainer Rochlitz,(paris, éd :cerf,1997),p50.

إذا كان رولز يسعى لتأسيس نظرية معيارية حول العدالة فان هابرماس يهدف إلى تأسيس نظرية ديمقراطية ذات منطلقات سوسولوجية، فلهذه إرادة شمولية تطمح لإدماج مساهمات العلوم الاجتماعية و الفلسفية لبناء نظرية عامة للحدثة تكون معرفية و معيارية¹، في حين بيّن رولز أنه مهتم بالسياسة لا غير متهما هابرماس بأنه يميل إلى تأسيس الفلسفة السياسية على أسس تقع خارجها.

من أهم النقاط التي انتقدها هابرماس في نظرية العدالة عند رولز هو التصور الإجرائي الافتراضي الذي انبنت عليه هذه النظرية كلها و المتمثل في "فرضية الوضع الأصلي" القابع وراء حجاب مصطنع من الجهل، فالعدل حسب رولز يبدأ انطلاقاً من "وضع أصلي" كتصور إجرائي كوني مقبول من الجميع تحدد فيه القواعد و المعايير التي تحكم المؤسسات و النظم الأساسية في المجتمع و تنظيم التعاون و التطور الاجتماعي و الاقتصادي بأقصى ما يمكن من الإنصاف الذي يقتضيه المطلب الديمقراطي. و قد ارتأى رولز لتوضيح تصوره للوضع الأصلي بالعودة إلى "الحالة الطبيعية" عند كل من لوك، روسو و كانط.

إن "الوضع الأصلي" من حيث هو مبدأ الإنصاف «لا يُسمح فيه للأطراف أن يعرفوا عنصر الأشخاص و جماعاتهم الإثنية، و جنسهم أو أي مواهب طبيعية مختلفة مثل القوة و الذكاء و كل ذلك ضمن المجال العادي و نحن نعبر عن هذه الحدود المتعلقة بالمعلومات مجازياً بالقول أن الأطراف خلف حجاب من الجهل»²، إذن فهذه الأخيرة حالة افتراضية يتحقق بها الوضع الأصلي.

يعتقد رولز أن هذا الأجراء هو السبيل للاتفاق على مبادئ العدل التي تعرف بدورها الدستور و توجه المؤسسات التشريعية في الدولة، لكنه في نظر هابرماس إجراء لا مبرر له، إذ أنه لا يحقق الحوار البيّناتّي الفعلي فهو «بالأساس وضع أخلاقي يقضي بوضع

(1)-Ibid, p50.

(2)جون رولز، العدالة كإنصاف، تر: حيدر حاج اسماعيل(بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ط1، ص107.

المواطنين في مستوى الشركاء الذين يتقاسمون المعرفة و الجهل بالتساوي، أي أنه يصعب تصويره كإجراء سياسي كوني للتعاون المنصف بين مواطنين أحرار بقدر ما هو إجراء يخضع لتوجيه أخلاقي مسبق»¹ فيجعل هؤلاء الشركاء يضعون أنفسهم محل الآخرين فيتصورون أنفسهم في أوضاع اجتماعية لا يشغلونها فعليا.

في حين أنه بإمكان الشركاء الاجتماعيين الذين هم من حيث المبدأ أحرار و متساوين أن يتعاونوا و يتشاركوا في البحث عن الحقيقة اعتمادا على المناقشة التي تسود فيها قوة الحجة و البرهان و التي تخضع لضوابط تواصلية كونية دون اللجوء إلى الطابع الخيالي للوضع الأصلي «ففي مقابل الحساب العقلاني للأفراد الذين يسعون إلى تحديد المواقع التي يشغلونها داخل المجتمع(رولز) يعمل هابرماس على إبراز الممارسة المعقولة لجماعة معينة ينهم أعضاؤها بالمشاركة في مناقشة ذات طابع علمي»²، بحيث يكون المشاركين على دراية و معرفة بوضعهم.

إضافة إلى اختلافهما فيما يتعلق بالأولوية المعتمدة التي ينبغي على كل مجتمع أن يضعها في حسابه بغية الوصول إلى مجتمع عادل، ففي حين يركز رولز على مبدأي الحرية و المساواة و تتمثل هذه الحريات الأساسية المتساوية» في حرية التفكير، حرية الضمير، و الحريات السياسية(حق التصويت و المشاركة في السياسية)، و حق إنشاء الجمعيات، كذلك الحقوق و الحريات المحددة بحرية و كرامة الشخص (الجسدية و النفسية) و أخيرا الحقوق و الحريات التي يعطيها القانون»³.

ففي نظره الديمقراطية القائمة على المساواة في الحريات الفردية و المدنية و السياسية لها الأولوية المطلقة لتحقيق مجتمع عادل و الذي يحقق لنفسه تنظيمها جيدا إذ يجمع بين العدل و الفعالية، ويؤكد رولز«أن السلطة السياسية في النظام الديمقراطي تعتبر سلطة

(1)بليمان عبد القادر، الأسس العقلية، مرجع سابق، ص279.

(2)جون مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص107.

(3)رولز، العدالة كإصاف، مرجع سابق، ص151.

مواطنين أحرار و متساوين باعتبارهم كيانا جميعا و من هاتين النقطتين تنشأ المشروعية السياسية»¹.

بينما يؤكد هابرماس أنه بالرغم من أهمية هذين المبدئين إلا أن الأولوية تكون لمبدئين آخرين و هما: مبدأ المناقشة و مبدأ التعميم معتبرا أن «الإجراء الوهمي الذي تصوره رولز لإظهار كيف يمكن لكل منا اكتساب هذه المبادئ عقليا إجراء سورباليا من أساسه بل إنه سيبقى تحت رحمة المقدمات الخاصة بفلسفات الشعور»⁽²⁾، كما إن الإشكال المطروح حسب هابرماس لا يتعلق فقط بتطبيق نظرية افتراضية صالحة لكن بمعرفة كيف أن تصور نظرية لمجتمع خيرٍ منظم مستمد من النظرية المعيارية، يستطيع أن يحدد موقعه في إطار ثقافي سياسي موجود² بحيث يلقي قبولا من المواطن فيكون مستعدا لسماعه.

إذن يمكن القول أنّ الاختلاف بين كل من هابرماس و رولز يعود أساسا إلى اختلاف في التصورات أو في الأسس التي بنى كل منهما نظريته ففي حين يؤسسها الأول على العقل التواصلي و المناقشة(الحالة المثالية للكلام) يؤسسها الثاني على "الوضع الأصلي" الذي يتم اختيار مبادئه من وراء حجاب شامل للجهل بالشروط و الأوضاع الحقيقية للحياة الاجتماعية. و يعتبر هابرماس أن تصور رولز للديمقراطية هو تصور إجرائي محض.

المبحث الثاني : الديمقراطية التشاورية كنموذج بديل:

- تجديد تصوره للفضاء العمومي :

فلا يمكن البحث في تصور هابرماس للديمقراطية دون التطرق لما يسميه "بالفضاء العمومي" و الذي كان عنوانا لأولى أهم مؤلفاته بحث فيه تاريخ نشأته و تحديدا الميدان البرجوازي كما تطرق من خلاله أيضا لدور الدعاية و الإعلام و الرأي العام...الخ مستعينا

(1)المرجع نفسه، 145.

(2)-Habermas, Droit et Démocratie, op, cit, p73.

في ذلك إلى جانب التأمل الفلسفي المجرد بعلم الاجتماع، التاريخ الاجتماعي، الاقتصاد، علم السياسة، و القانون...الخ. فما دلالة الفضاء العمومي عند هابرماس؟ و ما غايته؟

مهّد هابرماس في دراسته هذه بتحديد مفهومي لكلمة "عام" في مجالها اللغوي منذ الحقبين الحضاريتين اليونانية و الرومانية امتدادا للعصور اللاحقة، برصد التطورات التي طرأت عليها ليصل بعد ذلك إلى نتيجة مشتركة تنطلق من التركيب اللغوي لتتجسد في النهاية داخل التطبيق العملي لنماذج "الميدان العام" في الوحدات الاجتماعية الصغيرة مثل العائلة و الوحدات الاجتماعية الكبيرة مثل المجتمع بكل مؤسساته.

ظهر "الفضاء العام" في نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا أما في فرنسا فإنه لم يظهر حتى القرن الثامن عشر حيث اكتسبت الطبقة البرجوازية وعيا بذاتها، فاستقلت عن السلطة و خلقت لنفسها مجالا مفتوحا للحوار و النقاش و حتى النقد و قد كان لطريقة تصميم البيوت عند العائلات البرجوازية دورًا كبيرًا في بروز هذا الفضاء.

حيث كانت تخصص مساحات كبيرة من منازلها لصالات الاستقبال مقارنة بأجزائه الأخرى و هي الصالة الرئيسية فكانت ربة البيت "الأم" تلعب دورًا رئيسيًا في تسيير و توجيه أفراد عائلتها و إرشادهم فظهر الميدان البرجوازي العام من العائلة البرجوازية نفسها، ليمتد بعد ذلك للواقع الخارجي متمركزاً في بدايته في الصالونات (لكنها كانت مخصصة للنخبة أي فقط للشخصيات البارزة في المجتمع)، ثم في المقاهي، النوادي الثقافية، و الأماكن العامة.

لقد ظهر الفضاء العام في نفس السياق التاريخي الذي استقل فيه المجتمع المدني عن الدولة¹، أما موضوعه فهو الجمهور الحامل للرأي العام ذي وظيفة نقدية² في نطاق مجال عام له شروطه البنائية و وضعه الخاص في المجتمع فهو حسب هابرماس ليس مجرد رأي مشترك أو متفق عليه، بل ينبغي أن ينتقل من الحس المشترك إلى الرأي العام

(1)- Jurgen Habermas, L'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Trad : Marc B.de launay, (Paris, édi :Payot, 1978) ,P135.

(2)- Ibid , P14.

يفترض اكتسابه لصفة نقدية، و يكون عنصرًا مؤثرًا في السياسة و التشريع و ذلك بوجود مؤسسات و تنظيمات وسيطية تنقل هذا الرأي إلى السلطة، إذ أنه ليس جزءا منها بل على العكس من ذلك هو فضاء يناقش فيه المواطنين سياستها و ينتقدونها.

توسع هذا المجال أكثر بظهور الصحافة و انتشار المجالات و الدوريات فظهرت بوادر الوعي النقدي في الكتب الأدبية و التاريخية التي واكب صدورها التطور الحاصل في النظام الرأسمالي و أنشطته الاقتصادية المتعددة (التجارة، الصناعة...الخ) فانبثقت نوع من المعارضة داخل اللغة حملت نبرة مخالفة لما هو سائد، تبشر بنزعة نقدية جادة ترجمت في "بعض النصوص الأدبية عام 1726[...]" و ظهرت في إنجلترا كذلك ما يسمى بالصحافة المعارضة¹ التي واكب ظهورها صحافة تساند النظام القائم و تخدم مصالحه و هي "الصحافة الرأسمالية" التي تعبر عن بداية بروز هيمنة السلطة السياسية و مؤسساتها.

أما "عملية تطبيع" الرأي العام في أوروبا فقد بدأت منذ عام 1790 في ألمانيا على يد جورج فريدريك فورستر G.f. forster فيرز بعدها العديد من الكتاب والأدباء و المثقفين الأكاديميين لكن لم تكن لهم الحرية الكافية ليعبّروا عن آرائهم بشكل علني يسمح لهم بتشكيل تأثير فكري على الرأي العام بدرجة توازي التأثير الذي تمارسه المؤسسات الرسمية².

كان للنقاش و الحوار الذي أتاحه الميدان البرجوازي العام تأثيرا كبيرا على شكل الدولة الحديثة و على عمليات اتخاذ القرار بها، كما مكّن هذا الحوار من فتح البرلمانات و المجالس النيابية و ما يجري بها أمام المواطنين فقد اجتاز هذا الفضاء مرحلة جديدة من تطوره بعدما تم إلغاء الرقابة المفروضة عليه سابقا و هذا ما سمح له أن يلعب دوره في الصحافة.

(1)- Ibid, P70.

(2)- Ibid, P111.

حيث أصبح عنصراً فاعلاً تُعرض من خلاله القرارات السياسية أمام الجمهور و يمكن اعتبار تعيين الوزير الأول تطوراً في وظيفة البرلمان و الخطوة الأولى في هذا التكوين الطويل الذي سوف ينتهي إلى مشاركة البرلمان في السلطة و كذا وضع الفضاء العام السياسي في وظيفة هيكل الدولة¹.

فقد أثر ذلك بشكل مباشر في سياسات الحكومات كما أحدث من جهة أخرى تحوّل مؤسسي للفضاء العام و ذلك بأن أصبحت المعايير التي ظهرت فيه مأخوذاً بها في هذه الدساتير مثل حرية الرأي، النقاش، الإجماع، و النشر... الخ فشهدت أوروبا تطوراً سريعاً لوسائل الإعلام و انتشاراً واسعاً للدعاية و التي بدلا من أن تخدم الفضاء العمومي و تساند الرأي العام فإنها على العكس من ذلك أدت إلى تدهوره و تفككه، بعد أن أصبحت الدعاية و وسائل الإعلام وسيلة من وسائل الدولة سخرتها لفرض أفكارها و لتكوين رأي عام يتماشى مع مساعيها و أهدافها لبيسط هيمنتها و سيطرتها.

لقد أصبحت وسائل الإعلام و الدعاية مجرد مشاريع اقتصادية أو عمليات تجارية هدفها الأساسي ربح الأموال الطائلة بخدمة مصالح فئة معينة لا مصالح الشعب الذي فقد قدرته على النقد و المعارضة و لا حتى اتخاذ القرار في المسائل المتعلقة بمصيره، فلم يعد الفضاء العمومي ذاك الفضاء الذي تصوره **كانط** على أنه شفاف تُناقش فيه القضايا العامة من طرف المثقفين إذ أنّ الثقافة في هذه المرحلة دخلت مرحلة التبضيع و غدت مجرد سلعة و ليس في شكلها الظاهر فحسب بل حتى في مضمونها.

التحولات التي حدثت في البنى الاجتماعية للفضاء العمومي بداية من القرن التاسع عشر قضت على أهم الأسس التي يقوم عليها و هي التمييز بين المجال العام و الخاص مما أدّى إلى اضطراب هذا الفضاء الذي كان يلعب دور الوسيط بين الدولة و المجتمع حيث بدأ الخلط بين المسائل الاجتماعية و السياسية، و من ثم التدخل في شؤون الأسرة

(1)- Ibid, P68

و الحياة الخاصة للأفراد باستقطابهم بشكل تدريجي(تقدم لهم مساعدات و إغراءات..)لتحقيق احتواء كلي للمحيط الاجتماعي العام فانتهى بذلك دور الصالونات و النوادي الثقافية.

فلم يعد للفضاء العمومي أي دور في المجتمع بعد أن أصبح الرأي العام في يد السلطة القائمة تسييره حسب أهوائها و بما يخدم مصالحها ففقد وظيفته النقدية و استقلاليته فالوظيفة التي كان ينبغي أن يقوم بها المواطنون أصبحت تقوم بها مؤسسات أخرى.

هذا التصاعد المتزايد لم يسلم منه حتى النظام السياسي الذي كان يسيرها فقد وقع هو الآخر في عملية احتوائها و البرلمان الذي ينبغي أن يساعد في تطوير النقاش السياسي و يقوم بإخضاعه لمبادئ و قوانين المؤسسة الدستورية غدا بدوره شكلا من أشكال الدعاية فقد أصبحت واقعا فعليا شملت كل شيء.

يرى هابرماس أن للدعاية دور كبير في اضمحلال دور الفضاء العمومي و من ثم الرأي العام بدوره، و بالرغم من إيهام المواطنين بأنها وُجدت لخدمتهم إلا أنها في حقيقتها ما هي إلا مبدأ من مبادئ السيطرة تستخدمها الدولة للتحكم فيهم و في كل شيء، و هذا ما لا يسمح بتطور أي مجتمع أو أي نظام إلا بعودة الجدل السياسي العقلاني الحر في المستقبل.

إن هذا الفضاء أصبح مقيدا و مجردا من الفاعلية النقدية بعد أن هيمنت عليه الدولة و مؤسساتها البيروقراطية التي تعمل على تكوين رأي عام موازاة مع أهدافها و فقط مع ما يخدم مصالحها.

إن هذا التأثير القمعي الذي تمارسه السلطة على تواصل المواطنين قد جعل منه تواسلا مشوها فهو لا يمنع فقط من الوصول إلى إجماع و فهم مشترك، بل أيضا يزيّف هذا الفهم ليصبح بذلك هذا الإجماع إجماعا زائفا لا تتوافر فيه المشروعية العقلانية و من ثم حتى الرأي العام سيكون زائفا لا يمثل الإرادة الحقيقية للشعب، و هو ما يستدعي حسب

هابرماس ضرورة تحريره من هذه الهيمنة و إعادة تنشيطه من أجل التأكيد على دور الرأي العام الحقيقي لا الموجه.

يطمح هابرماس من خلال نقده هذا لإيجاد حل ديمقراطي يكون بإمكانه تجاوز هذا التوتر القائم بين السلطة الإدارية و السلطة التواصلية و ذلك عن طريق الإرادة السياسية و الرأي العام اللذان يتشكلان في نطاق فضاء عمومي له شروطه البنائية و وضعه الخاص في المجتمع إذ أنه بهذه الطريقة فقط يمكن تحقيق التقارب بين المواطنين و السلطة السياسية التي انفصلت كلياً عن العالم المعيش و حصرت نفسها في أنساق مغلقة.

و يدعو في هذا الإطار كذلك إلى ضرورة تمييز المجتمع المدني عن نظام الفعل الاقتصادي و الإدارة العمومية، لأنه بهذا التصور للديمقراطية يستنتج معيارياً تطلب إعادة توازن المصادر الثلاثة -المال، السلطة الإدارية، و التضامن- و من ثم تتمكن المجتمعات الحديثة من تلبية حاجتها للاندماج و التنظيم¹.

إنّ الفضاء العمومي الذي هو صورة من صور إضفاء المشروعية الحقيقية للنظام السياسي يعد وسيلة ناجعة في نطاق ديمقراطية المجتمع و السلطة لتعديل مسارها بإرشادها و توجيهها و التأثير فيها حتى تتوافق أكثر فأكثر مع طموح المواطنين و تطلعاتهم و ذلك بتفعيل العمل التواصلية، بل هو بالنسبة إلى هابرماس بمثابة جهاز إنذار مجهز بهوائيات قليلة عينا، لكنها حساسة على مستوى المجتمع بأكمله²، تمكن من الكشف عن المشاكل التي تخص المجتمع ككل و من ثم البحث عن الحلول المناسبة لها.

لذا فهو الخير العام الذي يمثل المصلحة العامة المشتركة للمواطنين و هو يختلف عن البرلمان الذي له هو الآخر دوراً أساسياً في العملية الديمقراطية غير أن هذا الأخير يعتبر جزءاً من مؤسسات الدولة و يدين بالولاء للسلطة السياسية، ما يجعل تحقيق التضامن

(1)- Ibid, p 324.

(2)-Ibid, p386.

بين المواطنين فيه دون مستوى التضامن الذي يتحقق في إطار المجتمع المدني و الفضاءات العمومية المفتوحة على جميع التشكيلات المدنية، و هذا ما يحقق التغيير إلى الأحسن و يساعد على حل الأزمات فهذا الفضاء يجمع بين العقلنة السياسية و المشروعية الديمقراطية.

يحدد هابرماس إذا مفهومه للديمقراطية انطلاقاً من المجال العام لكن المجال الفعّال الذي يجب أن يكون من مهامه الرئيسية مأسسة إجراءات بناء الرأي و الإرادة لدى المواطنين باعتباره الفضاء الذي يتيح لهم المجال لأن يعبروا عن آرائهم و رغباتهم بكل حرية و من دون أي قيود، فنظرية المناقشة لا تشترط نجاح السياسة التداولية بوجود مجموعة مواطنين قادرين على الفعل الجماعي لكن عن طريق مأسسة الإجراءات و الشروط التواصلية للتشكيل الديمقراطي للرأي و الإرادة لذا يؤكد هابرماس على ضرورة التشكيل الإعلامي للرأي يكون مفتوحاً لكل المواطنين داخل الفضاء السياسي العام¹.

يتحول هذا الرأي العام بفضل الإجراء الديمقراطي إلى سلطة تواصلية لا يكون هدفها السيطرة بل فقط على توجيه استعمال السلطة الإدارية²، فالسلطة التواصلية ليست قمعية فلا تقوم على الإكراه و الهيمنة بل هي ناتجة عن التفاعلات الموجودة بين تشكيل الإرادة المؤسسة في دولة الحق و الفضاءات العمومية المجنّدة من قبل الثقافة و هذين الأخيرين نجد أساسهما في جمعيات المجتمع المدني ببعد متساو بين الدولة و الإقتصاد³، أي أنها ناتجة عن الفعل الجماعي.

ففي إطار الديمقراطية التشاورية التي يحكمها منطق المناقشة و مبدأ البرهنة تكون السلطة الوحيدة هي السلطة التواصلية و القوة الوحيدة هي قوة الحجة و هو ما يسميه هابرماس "براكيس المواطنين" الذي يعطي الشرعية للقرارات و القوانين المؤسسة على الحوار

(1)-Habermas, Droit et Démocratie, op, cit, p190.

(2)-Ibid, p325.

(3)-Ibid, p326.

و النقاش، فلا ديمقراطية إلا إذا اتفق المواطنون على اقتراحات قبلها الجميع وفق نظام تشاوري متعارف عليه من طرف جميع المشاركين ليس فقط حول الإجراءات و لكن أيضا حول المضامين التي تتم مناقشتها في إطار عمومي تسوده الشفافية و الاحترام المتبادل و الاستماع للآخر و الاعتراف به.

يؤكد هابرماس أنّ التشكيل العقلاني للرأي لا يعني مجموع الآراء الفردية أو المتفق عليها بداية ثم التعبير عنها فلا» يكفي أن نفكر جميعا في الشيء ذاته حول بعض مظاهر الحياة بل ينبغي أن يكون قد حصل بيننا تفاهم حول هذه الواقعة بحيث لا يتحول "الرأي المشترك" إلى "رأي عام" إلا عبر اعتراف مشترك بهذه الاعتقادات المتقاسمة [...] فالحس المشترك لا يصبح رأيا عاما إلا من خلال اكتسابه لصفة النقدية»¹، و بلوغ الرأي العام هذا المستوى من العقلانية يمكن من تحقيق التوازن بين عالمين هما العالم المعيش و عالم النسق.

ما دام الفضاء العمومي ميدانا واسعا للنقاشات و تشكيل الآراء و المواقف حول القضايا (الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية... الخ) التي تشكل محور اهتمام الناس فانه سيصبح مصدرا هاما لقوة السيادة الشعبية التي يجب أن تمنح لمجموع المواطنين الذين يلتقون في الفضاء بوصفهم أفراد متساوون، فيساهم في إعادة تفعيلها و ذلك عبر ثلاث مراحل هي:

- 1- الصراع: الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة (لكن ليس بمعنى الخصومة و الاقتتال بل الاختلاف و المعارضة التي لا بد منها).
- 2- التراضي: الذي يسمح بتعايش الأطراف المتنازعة.
- 3- الإجماع: يحيل إلى التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأهداف².

(1) جون مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 68.
(2) المحمداوي، الاشكالية السياسية للحدثة، مرجع سابق، ص 230.

فالسيادة الشعبية لا يمكن أن تصل إلى مستوى القدرة على التعبير عن ذاتها إلا في الشروط الخطابية لعمليات ذاتية متميزة لتشكيل الرأي العام و الإرادة، فمن أجل تقديم مبدأ السيادة بشكل تام، يجب أن نأخذ في الحسبان بالمرّة مبدأ يضمن وجود فضاءات عامة مستقلة، مبدأ منافسة الأحزاب، و المبدأ البرلماني¹.

أراد هابرماس بنظريته هذه في المجال العام و تشكل الرأي العام أن يسد نقص و قصور النظريات الليبرالية و نظريات العقد الاجتماعي المفسرة لنشأة السلطة السياسية الديمقراطية و السيادة الشعبية و تأسيس الإرادة العامة على مجرد قدرة المواطنين على التعبير عن آرائهم، و تؤسس شرعية ممارسة السيادة على الرأي العام الذي تتصوره على أنه يصدر تلقائياً من المواطنين، و من هنا فإن دراسة الفضاء العمومي لا بد من أن تركز على الديمقراطية التشاورية و ضرورة تحول الرأي العام إلى فعل سياسي.

على هذا الأساس هذا فقط تكون الدولة قوية و ليس بالإقصاء و التهميش و الممارسات التعسفية للمواطنين فالأثر السياسي للفضاء العام يتمثل في كونه مجالاً لتحقيق التضامن و التفاهم بين المواطنين في دولة الحق و الديمقراطية «فالعادلة السياسية مرتبطة فعليا و أساسا بالإمكانات الممنوحة لكل واحد منا بوصفه مواطناً و من ثم إسماع وجهة نظره علنيا و الدفاع عنها و عليه نقول أن المجتمع العادل هو ذلك المجتمع الذي يلبي أفضل الشروط لمشاركة تكون في مستوى تلك المناقشات العملية»²، لأن الفعل الديمقراطي لا يستطيع أن يحصل على مشروعية حقيقية قائمة على سلطة العقل إلا في إطار خطاب نقدي خال من الإلزامات و القيود السلطوية.

(1)-Ibid, p191-192.

(2) جون مارك فيري، المرجع السابق، ص124.

2- مفهوم الديمقراطية التشاربية و أهم مبادئها:

بناءً على النقد الذي وجهه هابرماس للنموذجين الليبرالي و الجماعاتي قدم تصور للديمقراطية كنموذج آخر للمعقولة السياسية، الذي يبرز من خلاله الاختلاف مع التصور الجمهوري الذي يعتبر الدولة على أنها مجتمع أخلاقي و كذا مع التصور الليبرالي الذي يعتبرها كمراقب للمجتمع الاقتصادي¹ و هي الديمقراطية التشاربية، فما المقصود بها؟ و ما هي أهم مبادئها؟

يقول هابرماس « يعتمد النموذج الثالث الذي سوف أقترحه تحديداً على شروط التواصل التي يمكن أن نفترض فيها أن المسار السياسي يمتلك إمكانيات خلق نتائج عقلانية لأنه يستمر في مداه الكامل على النموذج التشاربي»²، فالفعل السياسي حسبه لا يرتبط بذات أو وعي مأخوذ بشكل معزول بل يرتبط بالوعي المشترك و بمجال بينذاتي أساسه التواصل القائم على المناقشة في فضاء عمومي حر .

تقوم الديمقراطية التشاربية على نظرية المناقشة التي تستعير عناصر من كلا التصورين السابقين و تدمجها في مبدأ الإجراء الأمثل للتداول و القرار³ ما يعني ضرورة انخراط المواطن و مشاركته مشاركة فعالة في الشؤون العامة، فيدلي بآرائه و أفكاره دون أن تفرض عليه أي سلطة أو قوة إلا قوة الحجة الأفضل ما يجعل رأي كل واحد منهم قابلاً للنقد و للتغيير كما يمكن كذلك ان يصبح كذلك حقيقة عامة.

لذا فالنقاش السياسي في النموذج التشاربي لا يكتسب أهمية إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار التعددية و التنوع و فسحنا المجال أمام مختلف أشكال التواصل العقلاني، فاختلاف الآراء و تعددها هو الذي يزيد من قيمة النقاش و يحقق التفاهم و يزول معه أي اختلاف أو تعارض في الأفكار، شرط أن يلتزم الجميع بالإجراءات التي تقوم على المعايير الأربعة

(1)-Habermas, L'intégration Républicaine, op, cit, p267.

(2)-Ibid, p267.

(3)-Habermas, Droit et Démocratie, op, cit, p321.

للمصاحبة (المعقولة، الحقيقية، المصادقية، الصدق) و من ثم يتشكل بفضل المبدأ الديمقراطي الرأي و الإرادة السياسية بواسطة نظام الحق الذي يضمن لكل واحد مشاركة متساوية¹، فلا يمكن أبداً اختزال التداول الديمقراطي في محاولة فرض قضية ما من طرف فرد أو نظام أو أية سلطة أخرى بمجرد اعتقادها بصدق هذه القضية أو ملاءمتها، بل لابد من التشاور حولها و السماع لمختلف الآراء و مناقشتها قبل أن يُتخذ فيها أي قرار حكومي.

إن هذه النقاشات السياسية التي تمر عبر مصفاة التداولية تعتمد على موارد العالم المعيش بمعنى الثقافة السياسية المبنية على الحرية و المشاركة السياسية المتحررة لاسيما مبادرات الجمعيات التي تساهم في تشكيل الرأي² فالسياسة التشاورية في نظر هابرماس ترتبط بصفة مباشرة مع مضامين العالم المعيش الذي يكون ايجابيا و معقلنا باعتبار أن هذه الموارد من الصعب التحكم فيها من طرف النظام السياسي.

يؤكد هابرماس بأن مفهوم الديمقراطية المؤسس على نظرية المناقشة يفترض صورة مجتمع غير متمركز الذي يخلق بواسطة الفضاء العمومي السياسي مكان خاص يمكن من إدراك و تشخيص و معالجة المشاكل التي تهم المجتمع بأكمله³، فعلى هذا الأساس فقط يمكننا أن نحقق النموذج المرغوب فيه من الديمقراطية أي الذي يتيح لكل المواطنين التعبير عن أفكارهم باختلاف انتماءاتهم الثقافية، العرقية، اللغوية... الخ ما دام الهدف هو فقط التفاهم و الاتفاق القائم على البرهان و الحجة، فالإجراء الديمقراطي الذي يؤسس أشكال التواصل من أجل التشكيل العقلاني للإرادة السياسية، يجب في نفس الوقت أن يأخذ في الحسبان مختلف الشروط المتعلقة بالتواصل.

(1)-Ibid, p127.

(2)-Habermas, l'intégration républicaine, op, cit, p274.

(3)-Habermas, Droit et Démocratie, op, cit, 326.

ففي دولة الحق الديمقراطي المواطنين هم أنفسهم من الآن فصاعداً من يتداول و من -في دور المشرع الدستوري- يقرر الطريقة التي تنشأ بها الحقوق استناداً لمبدأ المناقشة¹، فهذا التصور الجديد يركّز على البعد السياسي الذي تتضمنه عملية التكوين الديمقراطي الحقيقي للرأي و الإرادة عبر الانتخابات العامة و عمل البرلمان، كما يطلاب هذا التصور بنوع من التنظيم للقوة العمومية التي تُجبر النظام السياسي المؤسس تحت الشكل القانوني أن يشرع بدوره باسم هذا الحق لكن هذا الأخير ليس فقط المكوّن لرموز النظام التي توجه المسارات الإدارية بل هو أيضاً الوسيط الذي يتم به التحول من سلطة مبنية على التواصل إلى سلطة إدارية.

يمكن تطوير فكرة دولة الحق حسب هابرماس انطلاقاً من بعض المبادئ و التي ضمنها يكون الحق الشرعي ناتجاً عن نظام مبني على التواصل حيث يقول: «لقد طوّرت مبادئ دولة الحق من وجهة نظر التأسيس القانوني من هذا النسيج من المناقشات و المفاوضات التي سأعمل على تقديمها في الشكل المختصر للنموذج المساري»²، و أول هذه المبادئ هي:

1- مبدأ السيادة الشعبية: الذي يكوّن نقطة اتصال بين نظام الحقوق و تشييد الحق الديمقراطي³، يبيّن هذا المبدأ كما هو مؤوّل من نظرية المناقشة، بأن كل سلطة سياسية تنتج من سلطة المواطنين المبنية على التواصل، بمعنى أن الممارسة السياسية للسلطة لا بد أن تمتثل للقوانين التي وضعها المواطنين هم أنفسهم تشكيل الرأي و الإرادة عن طريق مسارات الاتفاق الموجهة بالبرهنة، فهي وحدها القادرة على تبرير القبول العقلاني لهذه القرارات سواء التي تتعلق بالبرامج أو القوانين فكلها تفترض مشاورات و جدالات واسعة تكون وجهاً لوجه.

لكن المواطنين لا يمكنهم "الاجتماع" كلهم على مستوى التفاعلات البسيطة المباشرة من أجل وضع عملياً اتفاق مشترك، فإن الحل يكون المبدأ البرلماني، بحيث تنشأ هيئات و

(1)-Ibid, p144.

(2)-Ibid, p189.

(3)-Ibid, p189.

منظمات تمثيلية التي تتشاور و تقرر، شرط أن تلتزم هذه الهيئات بالصدق و النزاهة في تسيير شؤون المواطنين و حل مشاكلهم.

إذ طريقة الانتخاب، تنصيب النواب، كيفية اتخاذ القرار داخل المؤسسات (مبدأ الأكثرية، القراءات المتعددة لبرامج تحضير القانون)، طرح المسائل ذات أهمية أولية، مراقبة تنظيم العمل (تشكيل الهيئات)، كل هذا يتم على ضوء مبدأ المناقشة، الذي تنتظم به مسائل الإجراء هذه من جهة الافتراضات المسبقة للتواصل من أجل مناقشات برغماتية، ايتيقية و أخلاقية، و من جهة احترام شروط المفاوضات العادلة بشكل تام، و يبرز من منطق المناقشات مبدأ الأغلبية السياسية و ضرورة إتمام التشكيل البرلماني للرأي و الإرادة، بتعاون الأحزاب السياسية و بواسطة التشكيل الإعلامي للرأي.

إذا الاختصاص التشريعي الذي ينتمي بالمبدأ للمواطنين في مجمله يُمارس من طرف المؤسسات البرلمانية، التي تبرر القوانين وفقا للإجراء الديمقراطي، الذي يضع صلة داخلية بين المناقشات و المفاوضات حول الهوية الجماعية و المناقشات حول العدالة التي تسمح على هذا النحو بالافتراض أنه في ظل هذه الشروط سوف يتم الحصول على نتائج عقلانية و عادلة¹، إذا فسيادة الشعب لا تتحى عن هذا الإجراء و من التطبيق القانوني للشروط التواصلية التي تجعلها ممكنة.

يتولّد عن هذا المبدأ بالمرّة :

ب- مبدأ الحماية القانونية الكاملة للفرد : فالمهمة الرئيسية للقانون هي حماية حقوق الأفراد، حتى أنه يمكن اللجوء إلى القضاء لاسترجاعها إذا تم انتهاكها، و يكون هذا المبدأ (مبدأ الحماية القانونية للفرد) مضمونا بواسطة عدالة مستقلة و يرتبط بالمبادئ المتعلقة بالجهاز القضائي، تتولد عنه كل المبادئ الأخرى المتعلقة بتحديد الأعمال، منهج التوظيف، و ضمان تنظيم الجهاز القضائي المستقل المكف بتطبيق الحق بشكل يؤمّن في نفس الوقت

(1)-Ibid, p321.

الأمن القانوني و القبول العقلاني للقرارات المتخذة من طرف القضاة¹، و لأجل تنفيذ الحق يستعين الجهاز القضائي بالقوة الردعية للدولة.

ج- مبدأ شرعية الإدارة : و مراقبتها من طرف القضاء و البرلمان و يعتقد هابرماس أنه بفضل هذا المبدأ يمكن أن نفهم المعنى المهم للفصل بين السلطات، هذه الاختلافات التي تفسر انطلاقاً من تقسيم العمل المقررة بمنطق البرهنة، و التي توزع الأعمال بين التبرير و تطبيق المعايير، الاختلاف التأسيسي الذي يفسر في تأسيس السلطات الحكومية المتميزة تطمح إلى ربط السلطة الإدارية بالحق².

فهذه السلطة الإدارية لا تتجدد إلا بناء على سلطة تأسس على التواصل، فيتولد عن مواطنين فاعلين اتفاق مشترك، و هنا يؤكد هابرماس ضرورة تحويل تلك العلاقة الأفقية التي تكون فيها التفاعلات بين المواطنين فيما بينهم، فتصبح هذه العلاقة عمودية أي بين المواطنين و الدولة.

د- مبدأ فصل الدولة و المجتمع : و يمنع هذا المبدأ التحول المباشر- بمعنى دون المرور عبر قنوات لتكوين السلطة بالتواصل- من السلطة الاجتماعية إلى سلطة إدارية³، و يعمل هذا المبدأ بصفة عامة على الضمان القانوني للاستقلال الاجتماعي، فيمنح لكل واحد حظ متساو في استعمال- باعتباره مواطناً- حقوقه بالمشاركة في الممارسة السياسية و يبين هابرماس من خلال ما يسمى بمبدأ الأغلبية ضرورة احترام و حماية الأقلية في ممارسة استقلالهم السياسي، فيجب على المواطنين أن لا يعتدوا على نظام الحقوق الذي يؤسس هذه الاستقلالية كذلك⁴.

إن هذه المبادئ المطورة من (ا - د) تقوم على فكرة أساسية و هي تنظيم دولة الحق التي تؤمن بمؤسساتها ممارسة فعلية للاستقلال السياسي، الذي على أساسه يتصرف المواطنون اجتماعياً مستقلين و عليه يقول هابرماس «أريد أن أوضح مظهرين في هذا

(1)-Ibid, p 192.

(2)-Ibid, p192.

(3)-Ibid, p189.

(4)-Ibid, p199.

المسار فمن جهة دولة الحق تتيح الاستعمال العام للحريات التواصلية، و من جهة أخرى توجه نقل السلطة المبنية على التواصل إلى سلطة إدارية¹.

أما بالنسبة لهذه المناقشات و المفاوضات التي تؤدي إلى التشكيل العقلاني للرأي و الإرادة السياسية فإنها تعتمد على منطق البرهنة و احترام حقوق المواطنين في المشاركة السياسية(وهذه الممارسة التواصلية للمواطنين تمتد لكل شؤون المصلحة العامة) و تنتظم بالإجراءات، إذ يؤكد هابرماس أن معايير الإجراءات تنظم الطريقة التي تُبرم بها العقود، تأسيس الجمعيات، و أيضا اتخاذ القرارات في المؤسسات، كما أن معايير الحق الإجرائي هي التي تنظم مشاورات البرلمانية و الدراسات و الاتفاقات المشتركة².

أما فيما يتعلق بالفصل بين السلطات فإنه في دولة الحق الديمقراطية لا يركز فقط على تقسيم السلطة السياسية بشكل متوازن لكن أيضا تحمل إلى جانب العقلانية مظهر القوة³، فمن وجهة نظر منطق البرهنة فإن توزيع الاختصاصات بين المحكمة(المرافعة، الدعوى) التي تؤسس القوانين، و الأخرى التي تطبق القانون، و الثالثة التي تنفذ تنتج بالمرّة إمكانيات الاستعانة بمختلف صور العقل و بضم أشكال التواصل المتناظرة التي تحدد صيغة استعمال هذه العقول⁴.

يعتقد هابرماس بأن منطق فصل السلطات يجب أن يتحقق في بنيات مختلفة مثلا بخلق أشكال التواصل المناسبة و أيضا إجراءات قضائية و برلمانية و إجراءات التسويات...الخ. فالمنفذ إذا هو في دولة الحق الديمقراطية التي تقوم على أساس الحق

(1)-Ibid, p196.

(2)-Ibid, p197.

(3)-Ibid, p208.

(4)-Ibid, p212.

القانوني، فالديمقراطية التشاورية لا تخضع لأية سلطة إلا سلطة العقل و البرهان يكون فيه المبدأ الإجرائي للسياسة التشاورية الجوهر المعياري لنظرية الديمقراطية¹.

3- الديمقراطية التشاورية في عصر العولمة:

إن تأثير العولمة الذي مس مجالات عدة لم يسلم منه حتى المجال السياسي، فقد أدت هذه الظاهرة إلى تحولات بنيوية عميقة في النظام العالمي، و أول من أثرت عليه هذه التحولات هو الدولة-الأمة التي عرفت تحولا كبيرا في مهامها بعد تزايد الاتجاه نحو إدارة بلا حدود، و هو ما دفع هابرماس للتساؤل عن مستقبلها في هذا العصر المعولم؟ و ما مصير السيادة، الديمقراطية، الهوية، حقوق الإنسان...؟

إن الوظائف التي كانت تتمتع بها الدولة قد بدأت تواجه منذ سنوات السبعينات تهديدات مباشرة نتيجة لانعكاسات العولمة. فقد وجدت نفسها في هذا السياق الجديد مجردة من دورها الفعّال سواء على الصعيد الوطني أو الدولي، حيث أن الخصائص الكلاسيكية التي كانت تتمتع بها (التمييز بين الخاص و العام، احتكار العنف المادي المشروع، فرض معايير قانونية بصورة سيادية، ممارسة السلطة بكل سيادة داخل إقليم محدد... الخ) أصبحت مهددة بسبب هذه الظاهرة بشكل ملفت.

لقد غيّرت العولمة بنويًا نسق الاقتصاد العالمي بحيث تقلص دور الفاعلين السياسيين في الدولة-الأمة، بعد أن كان السياسي هو موجّه الاقتصادي أصبح الآن العكس مما فجر بوادر أزمة عميقة أصابت شرعية الدولة الحديثة، فلم يبق لها سوى مهمة السهر و الحفاظ على حق الملكية، كما أن وظائفها الإدارية أصبحت تجابه مخاطر شتى، و يؤكد هابرماس أنه ليست الدولة الوطنية وحدها هي التي وصلت إلى نهايتها بل كل شكل من أشكال الاجتماعية السياسية².

(1)-Habermas, L'intégration républicaine, op, cit, p267.

(2)-Habermas, l'intégration Républicaine, op, cit, p116.

فإذا كانت العولمة قد غيرت المفاهيم التقليدية للحدود الإقليمية و للفضاء العمومي الوطني فإنها ستؤدي حتما إلى التهديد المباشر للسيادة الوطنية كما تمثلت في إطار الدولة-الأمة إذ أن توسيعها للفضاءات الاقتصادية أدى إلى تغيير جذري للشروط التقليدية التي تمارس فيها السيادة (الداخلية و الخارجية)، 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) و الدول الفقيرة (الجنوب)...). فهي كلها مشاكل يصعب التحكم فيها على المستوى الوطني بالنظر إلى حدتها و هو ما استوجب إرساء هيئات جديدة تكون قادرة على اتخاذ القرارات تماشياً مع هذه المشاكل الطارئة.

لذا يقترح هابرماس تصوّراً يقوم على تفعيل عمل الدولة و لكن في إطار ما بعد وطني أي بالخروج من الانطواء داخل الحدود الضيقة للأمة، فعولمة التبادلات و الاتصالات، و الإنتاج الاقتصادي و تمويله، و نقل التكنولوجيا و الأسلحة و خاصة عولمة الأخطار الايكولوجية و العسكرية تضعنا أمام مشاكل لا يمكن إيجاد حل لها في إطار الدولة-الأمة، و لا عن طريق اتفاقيات بين دول تتمتع بالسيادة، إن الدولة الوطنية إن لم أخطئ ستنزل تفرغ من محتواها و ستلجأ إلى إنشاء و تطوير إمكانات عمل سياسي على المستوى فوق وطني¹.

يعتقد هابرماس أنه لا يمكننا التصدي لتحديات العولمة بصورة عقلانية إلا إذا استطعنا أن نطور في إطار ما بعد وطنية عددا من الأشكال الجديدة للتنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع²، و هناك سبيلان لتطوير مثل هذه الأشكال التنظيمية الجديدة و من الممكن الوقوف بواسطتها في وجه التحديات التي تفرضها العولمة على الدولة الوطنية، الأول

(1)-Ibid, p96-97.

(2)-Habermas, Après L'Etat-nation, une nouvelle constellation politique, Trad:Rainer Rochlitz,(fayard,2000),p89.

على المستوى القاري و يكون بالتوحيد السياسي للقارة الأوربية و إمكانية قيام دولة فيدرالية أوربية مجهزة بدستور ديمقراطي و يتشكل من جنسيات مختلفة و لغات متعددة¹، أما الثاني فيكون على المستوى العالمي و يتم بإرساء نظام كوسمبوليتي قائم على القانون الدولي و حقوق الإنسان.

لكن السؤال المطروح حسب هابرماس هل باستطاعة التشكل الديمقراطي للرأي و للإرادة أن يلزم أي فرد للدخول في مستوى اندماج يتجاوز الدولة-الأمة؟

سيحاول هابرماس الإجابة على هذا التساؤل و ذلك باقتراح أشكال جديدة للاندماج و ذلك بتحويل مشروع الوظائف التي تشغرها دولة العناية الوطنية إلى مؤسسات فوق دولية تجبر الاقتصاديات الوطنية على أن تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الاجتماعية (الزيادة في الاجور، تحسين المعاشات، توزيع الضرائب بشكل مقبول من طرف الجميع، وكذا صياغة أشكال الإجراءات و الممارسات التي من شأنها أن تتطلع به للأحسن).

أما فيما يتعلق بالصراع القائم بين المصالح المتناقضة فإنه يجب القيام بمأسسة إجراءات تسمح بتكوين إرادة فوق وطنية نابعة من المواطنين أنفسهم لا بمبادرة من النخب الحاكمة²، فأول من يخص هذا المشروع هي الحركات الاجتماعية و التنظيمات غير الحكومية، أي الأعضاء الناشطين في المجتمع المدني الذين يتجاهلون الحدود الوطنية، إذ أصبحت دبلوماسية الشعوب عن طريق هذه المنظمات أقوى بكثير من دبلوماسية الدول عبر سفاراتها.

يرى هابرماس أنه بالرغم من تصاعد مراحل التكامل بين اقتصاديات الدول الأعضاء إلى الوحدة الاقتصادية و تزايد الشعور بوحدة المصالح، إلا أن ذلك لم يسهّل الانتقال إلى وحدة سياسية، لذا فلا بد من مرحلة وسطى تحقق تماسكا اجتماعيا ينتقل بفكر الأوربي

(1)-Ibid, p59.

(2)-Ibid, p 37.

إلى الانتماء الإقليمي، و الذي يتأتى أصلا بالتماسك الاجتماعي و هو ما يشترط التقارب الثقافي لذا يؤكد هابرماس على العامل الاجتماعي و دوره في إرساء التكامل الأوربي و كلما تحقق التوافق كلما أدى ذلك إلى التخلص من العوائق التي كانت وراء تفضيل المجتمعات المعنية نهج سياسة منفصلة، فتتقاسم الدول الأعضاء في السيادة و تتمكن من تحقيق ما لا تستطيع تحقيقه منفردة على كل المستويات.

إن مناقشة هابرماس لآثار العولمة على الدولة- الأمة دفعه إلى دراسة مسار الممارسة الديمقراطية ما بعد وطنية و بالأخص في الاتحاد الأوربي فمسار العولمة جعل من الضروري تعميق الشعور ما بعد وطني أي ضرورة التفكير في آفاق شرعية جديدة تتجاوز الإطار الوطني القومي الكلاسيكي إلى آفاق شرعية ما بعد وطنية جديدة إذ أن تنظيم الدول الوطنية لم يعد قادرا على التخفيف من النتائج الوخيمة للعولمة الاقتصادية.

يقترح هابرماس في هذا الإطار الوطنية الدستورية كآلية للاندماج بدلا عن القومية بحيث أن الانتماء إليها لا يكون عن طريق الانتساب العرقي و لا القومي، بل عن طريق المشاركة في الممارسة الديمقراطية، و في اتخاذ القرارات السياسية، و يؤكد بأنه على الدول الأوربية أن تغير أسس الولاء التي كانت قائمة داخلها فتعدد الأديان و الثقافات، و الإثنيات، لا يمكن أن يشكل روحا وطنية لجميع سكانها، ففي ظل الدستورية الوطنية لم يعد اندماج المواطنين يستند إلى الثقافة الواحدة، بل هم أحرار في تبني أية ثقافة يرونها مناسبة لهم، لأن يجب الحرص عليه هي الثقافة السياسية للمواطنين فهذه هي التي يجب أن نحافظ على وحدتها و تعميقها.

إذن حتى تضمن الدولة اندماجا بين مواطنيها لا بد لها من أن تتجاوز الإطار الحالي إلى فضاء جديد تكون فيه الكلمة لدستور فيدرالي يحوز الدور الأول و صقل الروح الجمهورية للسكان بربطها بانتماء دستوري إذا ما كنا نريد المحافظة على المواطنة خاصة و

أن الفضاء الأوربي يحظى باستقلال اقتصادي بالغ الأهمية بالنسبة للتنافس العالمي، فهذا ما يمكنه من تحقيق شرعية أوروبية ديمقراطية عوض الشرعيات الديمقراطية الوطنية.

لكن لا يمكن أن توجد دولة فيدرالية ديمقراطية أوروبية إلا إذا تشكل في أفق ثقافة سياسية مشتركة و فضاء عمومي مندمج على المستوى الأوروبي¹ فالسبيل لتحقيق تموقع دولة أوروبية كبيرة وموحدة تتصدى لتحديات العولمة هو بناء هوية أوروبية مشتركة تنطلق من منطلقات جديدة قادرة على تحقيق ائتلاف تشاركي لمواطنين أحرار متساوين عن طريق قانون وضعي مشترك يراعي المصالح المشتركة ويعتمد على وسائل الاتصال الشعبية.

يشترط هابرماس إذا كبديل عن الانتماء القومي فكرة الديمقراطية التشارورية القائمة على التفاعل و الاندماج الاجتماعي و ذلك عن طريق إرشاد ثقافة ديمقراطية عمومية، تجعل المواطنين يشاركون في وضع القوانين ويتشاورون حول صلاحيتها و جدواها، ما يعني أن الانتقال إلى وطنية دستورية ليست عبارة عن إجراء ديمقراطي على مستوى الفضاءات العمومية الوطنية فحسب بل هي إجراء ديمقراطي أوسع من ذلك إذ أنه عبارة عن ممارسة مشتركة لتكوين الرأي العام و الإرادة العامة مصدرها المواطنين المشاركين داخل الفضاء العمومي الأوربي ككل².

يعتبر هابرماس أن التراضي بين أعضاء الدول الوطنية مفتاح أساسي في هذا البناء و منطلقه الضروري لذا يستحسن أولاً تطوير الوعي بالمصالح التي تتعدى الحدود السياسية الوطنية الضيقة وفي الوقت ذاته يجب مزامنة النقاش العام في الفضاءات الوطنية التي تشكل شبكة موصولة ببعضها البعض في كل أنحاء أوروبا. بحيث تهتم جميعاً بالمواضيع نفسها وفي الأوقات ذاتها وهذا ما سيبنيح لمجتمع المواطنة أن يتكون عبر تجمعات مصلحة من منظمات غير حكومية ومن مبادرات و حركات مدنية و تطور بناء على هذا تشكيل

(1)-Habermas, l'intégration républicaine, op, cit, p77.

(2)-Habermas, Après L'Etat-nation, op, cit, p106.

اتحاد برلماني، نظام الأحزاب الأوربية...الخ و هذا ما يعني تأكيده على ضرورة تكوين دستور أوربي موحد.

4- الديمقراطية و النظام الكوسموبوليتي:

يقصد بمفهوم الكوسموبوليتية* إمكانية القيام بممارسات سياسية تتجاوز ارتباط المواطنة بالإطار الوطني الضيق إلى الإطار العالمي الواسع و يُعتبر **كانط** أول من أعطى لهذا المفهوم معنىً جديدًا من خلال مشروعه الهادف إلى إنشاء دستور كوني هدفه السلام الدائم أو ما يسميه الدولة الكوسموبوليتية التي يرتقي الإنسان في ظلها إلى مستوى المواطنة الكونية.

أهم البنود التي أسس عليها **كانط** مشروعه هي أن يتأسس أولاً على نوع من الدستور الذي يجب أن يكون صالحاً قائماً على قاعدة سياسية تحقق الحرية و المساواة لجميع أعضائها و يكون جمهورياً، ثانياً تأسيس الحق العام على فيدرالية حرة من خلال إقامة تحالف بين الشعوب، ثالثاً الحق الكوسموبوليتي و هو من أهم هذه البنود و يقوم على مبدأ الضيافة العالمية.

لقد اهتم **هابرماس** بمشروع **كانط** هذا مؤكداً أنه قد اكتشف فيه بعداً ثالثاً لنظرية الحق فالى جانب الحق السياسي و حق الأفراد أضاف حق مواطني العالم¹، إلا أنه يعتقد أنّ هذا البناء الذي يقترحه يطرح عدة إشكالات في المفاهيم و الأفكار التي لا يمكنها أن تتوافق مع الأفكار التاريخية في وقتنا الحالي منها:

- اعتقاده أن الدولة الجمهورية هي الدولة المثلى لتحقيق السلم الدائم، في حين أنها ليست أكثر سلمية من أنواع الدول الأخرى.

(1)-Habermas, l'intégration républicaine, op, cit, p161.

*الكوسموبوليتية: لفظ يتكون من شقين كوسمو(cosmu)تعني كوني، و بوليتس(polétes) التي تعني المواطن= مواطن عالمي.

- فكرته عن الحرب التي لا تصلح إلا في أفق التجربة التاريخية لعصره إذ أنه طور هذه الفكرة بمفاهيم القانون العقلي و في إطار التجربة لزمه¹.

- إقامة الحلف الدولي على مجرد الالتزام الأخلاقي، فهذا الأخير لا يشكل أي ضمان لتحقيق السلم و لبقائه، إذ بإمكان الدول التخلي عن هذا الالتزام في أي وقت، ما يعني أن الالتزام الأخلاقي وحده غير كاف لضمان مواطنة كونية، فكانط لا يبين الأسس الحقيقية التي تبني عليها هذه الكنفدرالية العالمية، ما يفسر غياب الاستمرارية في التعاون السلمي بين الدول و هذا راجع أساسا لعدم وجود دستور مكتوب و غياب الإكراه المادي الذي يجبر الدول على الرضوخ أمام التزاماتها الأخلاقية و تطبيق الاتفاقيات المنصوص عليها في المعاهدات الدولية.

- تصور كانط عن الحرب بأنها حرب محدودة المكان بين دول أو أحلاف مختلفة، و لم يكن يتصور أبداً حرباً عالمية أو أهلية أو إرهاباً يلجأ إلى القنابل بل ما كان يتصوره هو حروب محدودة سياسياً و ليست حروب إبادة أو حروب تهجير².

- كما أنه لم يتصور تغير بنية الفضاء العمومي إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الالكترونية التي أصبحت "الكلمة" فيها مشوهة³، و بالتالي لم يعد بوسعنا أن نعول على قدرة الفيلسوف على إقناع الساسة بنظريات الحق و العدل مثلما شرعت لذلك مقالة السلم الدائم الكانطية.

لكن بالرغم من هذه النقصات التي تشوب مشروع كانط إلا أنه يقدم في المقابل فكرة بالغة الأهمية، و هي فكرة السلم العالمي الدائم التي لا بد من استثمارها و استغلالها على الصعيد السياسي في وقتنا الراهن، طبعاً مع تجاوز تلك النقصات التي ذكرناها و ذلك إيماناً منه بأن فكرة المواطنة العالمية تشمل أفقا و هدفاً نهائياً لدولة السلم الدائم، و يقر

(1)-Ibid, p 162.

(2)-Ibid, p 163.

(3)-Ibid, p 174.

هابرماس بأنه كانت لفكرة الفضاء العمومي عند **كانط** الأرضية الأساسية التي اعتمدها و انطلق منها في تشكيله نظرية حول النظام الكوسموبوليتي.

إن نفي **هابرماس** كل محاولة تهذيب أخلاقي للسياسة إنما هو لاعتقاده أن الشكل الذي يجب أن يكون عليه هذا النظام الكوسموبوليتي هو الشكل القانوني بالدرجة الأولى أي التحويل الديمقراطي للأخلاق إلى نظام وضعي من القوانين المتلائم مع الإجراءات القانونية التي تسمح بتطبيق هذا النظام و فرضه.

يقترح **هابرماس** في هذا الإطار تنظيم العلاقات الخارجية بين الدول وفق نظام قانوني كوسموبوليتي قائم على احترام حقوق الإنسان و هذا الانتقال إلى ما يسمى بالقانون الكوسموبوليتي، الذي يقتضي حماية الأفراد الذين يشكلون نواة هذه الدول إنما هو «انتقال من "حق الشعوب" إلى "حق الأفراد"¹، و من ثم يصبح حق التدخل في الشؤون الداخلية للدول مشروعاً مبدئياً، من حيث أنّ الإنسانية تمتلك الأولوية على الجماعات القومية و يؤكد **هابرماس** أنه ضد أي مفهوم قومي و عرقي للمواطنة لأن ذلك احد الأسباب الرئيسية للتعصب و من ثم الاقتتال و الإرهاب.

إنّ مثل هذا المشروع لا يمكن ان يتأسس حسب **هابرماس** في ظل سيادة الدول بل يجب أن تكون هذه الهيئة فوق وطنية لها الشرعية و السلطة على مختلف الدول الوطنية فلم تعد الدولة-الأمّة تحتل الدور الأساسي كما في الماضي، و من ثم فان اعتقاد **كانط** بأن السيادة الدولية أمر لا يمكن تجاوزه و الذي أدى به إلى تصور الوحدة الكوسموبوليتية على أنها فيدرالية دول و ليست فيدرالية مواطنين كونيين² مولياً بذلك الأهمية للدول الوطنية باعتبارها موضوع القانون الدولي على حساب الأفراد في حين أنه من الضروري حسب **هابرماس** أن يتوجه القانون الكوسموبوليتي إلى هؤلاء الأفراد بالدرجة الأولى من اجل صيانة كرامتهم و حماية حقوقهم ضد أي انتهاكات أو تجاوزات ممكنة من طرف الدولة الوطنية.

(1)-Yves, Sintomer, La Démocratie impossible,op, cit, p361

(2)-Habermas, l'itégration républicaine, op, cit, p179.

يعتقد هابرماس أن مهمة حماية حقوق الإنسان لا يجب أن تخضع لسيادة الدولة الوطنية بل يجب أن تكون بيد هيئات فوق وطنية تتمتع بالشرعية اللازمة و تمتلك الوسائل الكفيلة لإلزام الدول و الأنظمة على احترام القوانين المنصوص عليها و على التطبيق الفعلي لبنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي وافقت عليها دساتيرها.

يتضح إذن أن الخاصية الأساسية للنظام الكوسموبوليتي عند هابرماس هي أنه يحمل طابعا قانونيا بالدرجة الأولى أراد من خلاله تحديد الشروط المؤسساتية التي تسمح بمراقبة قانونية فعلية ليست فقط للعلاقات الخارجية بين الدول بل أيضا للعلاقات الداخلية بين الأفراد و الدول حتى يضمن الحقوق الذاتية للأفراد على الصعيد الدولي، و إلزام الدول و الحكومات على احترام شروط التعايش الكوني بالرجوع لمبادئ حقوق الإنسان.

لهذا نجده يقترح ضرورة إصلاح نظام هيئة الأمم المتحدة مركزا في هذا الإصلاح على ثلاث نقاط أساسية و هي: تشكيل برلمان عالمي، توسيع صلاحيات محكمة العدل الدولية، و استعجال إعادة تنظيم مجلس الأمن¹، بحيث أن تشكيل هيئة أمم في شكل برلمان عالمي يشتمل على نواب يتم انتخابهم من طرف شعوبهم مما يجعل هذه الهيئة تتمتع بشرعية أكبر و تحمل معنى الهيئة العالمية بحكم أنها تضم أعضاءا من مختلف أنحاء العالم فيكون فيه النواب منتخبون من طرف شعوبهم بينما تمثل الشعوب التي ترفض انتخاب ممثليها وفق المعايير الديمقراطية السارية بمنظمات غير حكومية يعينها البرلمان العالمي نفسه لتمثيل هذه الشعوب المسلوقة الإرادة².

بهذا يصبح المواطنون مواطنين عالميين، فضلا عن كونهم مواطنين وطنيين و يؤكد هابرماس هنا أنّ «مفهوم المواطنة قد اتسع ليكتسب معنى المواطنة الفعالة الموضوعية والتي لا تختزل بالنسبة للفرد على مجرد الحصول على حماية اجتماعية أو مدنية بل على النقيض من ذلك إنها تتمثل في ضرورة اكتساب حق المشاركة الفعالة في صياغة القرارات و

(1)-Ibid, p187.

(2)-Ibid, p187.

المعايير التي تهدف بخاصة إلى تنظيم مجمل الحياة الجماعية¹ ففي نظره لا يمكن أن تكون هناك حريات تامة بين أفراد مجتمع يفترض امتلاك الاستقلالية الخاصة بدون حقوق التعبير و المشاركة التي تشكل الاستقلالية السياسية للمواطنين².

فها برماس يحاول الخروج من المفهوم الضيق للمواطنة الوطنية إلى المواطنة العالمية و المتمثلة حسبه في المواطنة الدستورية التي يعني بها انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية(العدالة، الديمقراطية، المساواة) ذات الأهداف الكونية فتكون العلاقات بين هؤلاء المواطنين قائمة على التواصل و الفهم الصحيح للقوانين و الدساتير العالمية المشتركة مع احترام الخصوصيات الثقافية و القومية لكن في إطار ثقافة سياسية واحدة فيكون بإمكانهم أن يشاركوا في مسار تحقيق الاتفاق السياسي الوطني و العالمي معًا.

¹ جون مارك فيري، فلسفة التواصل، ملرجع سابق، ص113.

² Ibid, p246.

خلاصة الفصل

لاشك أن تأكيد هابرماس على أهمية الربط بين النظرية و التطبيق جعله ينتقل من تأسيس التواصل على اللغة إلى تأسيسه سياسيا مترجما بذلك مشروعه التواصلي واقعيا، من خلال الديمقراطية التشاورية التي أسست لفلسفة سياسية جديدة بعيدة عن اليوتوبيا.

يضطلع هذا التصور التشاوري للديمقراطية لإيجاد حل للمشاكل الاجتماعية التي تنطوي عليها المجتمعات المعاصرة و كذا تنظيم الحياة السياسية بجعل المواطنين يتمتعون بالمشاركة الفعلية في الممارسة السياسية فيكون التجسيد الحقيقي للحقوق التي اكتسبوها كحق التعبير عن إرادتهم(التي هي أساس و محور الاعتراف بالحريات الإنسانية) حق الفعل و التصرف في مجال الحقوق مادام الفرد طرفا أساسيا في وضع القوانين التي تضمن له حقوقه.

بمعنى إعادة تفعيل القدرات الذاتية للأفراد على الفعل و التأثير و الانخراط فعليا في الممارسة السياسية التي تم اختزالها في يد الطبقة أو الأحزاب التي تحصل على أغلبية أصوات المواطنين الذين أصبحوا مجرد أرقام في اللوائح الانتخابية أو أصوات في صناديق الاقتراع.

إذن مع هابرماس سيصبح المواطن الحر و المشارك في السياسة هو الركيزة الأساسية لقيام النظام الديمقراطي فلا يمكن تصوره من دونه، بل إن القانون لا يصبح شرعيا إلا إذا بقي على صلة بالمبدأ الديمقراطي الذي يتجلى في نقاش مفتوح يضمن تشكيل إرادة بينذاتية و مستقلة.

فأساس الديمقراطية التشاورية هي نظرية المناقشة التي تتطلب وجود فضاء عام حر غير نظامي بين المواطنين و أن تكون الأحزاب و الفرق البرلمانية أيضا وسيطا في هذه المناقشات التي تكون عموما حول قضايا تهمهم تفرض نفسها في النقاش، لكن دون أن يغلب عليها الطابع الإداري أو تطغى عليها المصلحة الاقتصادية، فهو فضاء متحرر من أي منطق

اقتصاديا كان أم بيروقراطيا، بل هدفه فقط تشكيل الإرادة و الرأي العام عن طريق آلية النقاش و الحوار ما يعني أن شرعية أي نظام سياسي تخضع فيه لاعتبارات برهانية لا غير.

بمثل هذه الممارسة الديمقراطية تتشكل الثقافة السياسية المشتركة على الصعيد الأوربي فها برماس لا يكتفي بتصور مفهوم الديمقراطية على المستوى الوطني إذ أن هذا النظام السياسي الذي يضمن انخراط المواطنين و يتحدد سلفا بمجموعة من المبادئ (السيادة الشعبية، حقوق الإنسان، العدالة...الخ) بإمكانه توحيد أعضاء المجتمع السياسي مقترحا بذلك الوطنية الدستورية كوسيلة للاندماج، فتتشكل هوية مشتركة هدفها التضامن و الارتباط بعيدا عن الاعتبارات القومية أو العرقية...الخ.

بحيث يكون من شروط الانتماء للمواطنة الدستورية الاتفاق حول مبادئ قانونية محددة في إطار نظام كوسمبوليتي قائم على احترام حقوق الإنسان، فتكون الممارسة التواصلية في هذا الإطار قائمة على الفهم الصحيح للقوانين و الدساتير العالمية على هذا الأساس يكتسب الدستور في الدول الحديثة شرعية دون اللجوء إلى مصادر أخرى دينية كانت أو ميتافيزيقية.

ينشد ها برماس حوارا حجاجيا و منطقيا صارما قادرا على الارتقاء إلى مستوى المعايير الإجرائية التي تتجاوز "المركزية" للوصول إلى مبادئ جديدة تتميز بالإجماع الإنساني الكلي الذي يحفظ حق كل الأطراف للمشاركة في الحوار.

الخاتمة

الخاتمة

يتضح من خلال كل ما سبق أن مشروع هابرماس في الديمقراطية التشاورية لم يكن مجرد محاولة لصياغة مفهوم جديد لها بل هو حصيلة مسار طويل من التفكير الفلسفي الذي كان مطلعاً فيه على مختلف العلوم (علم الاجتماع، علم النفس، السياسية، القانون... الخ)، و متفتحاً على أغلب التوجهات الفكرية التي أنتجتها الحداثة الغربية سواءً في أوروبا أو أمريكا (فيتجنشتاين، بارسونز، دوركايم، هيربرت ميد... الخ) و الأهم من كل ذلك ارتباطه بالتراث الفلسفي الألماني (كانط، هيجل، ماركس، رواد مدرسة فرانكفورت).

غير أنّ ارتباط هابرماس بهذا التراث لا يعني بالمرّة أنه ظل حبيس فلسفتهم بل بالعكس عمل على نقدهم و تجاوزهم سالكا دريا مخالفا لمسلكهم متخذاً فيه النقد الذي ورثه عنهم كمبدأً موجه له و من الفلسفة مجالاً لتفكيك و تحليل مختلف الأفكار و المعتقدات لإيمانه بأن الفلسفة لازالت قادرة على العطاء باعتبارها مجالاً متعدد المواضيع و الأبعاد شرط أن ترتبط أكثر بالواقع و أن تتفاعل مع العلوم الأخرى خاصة بعد أن أصبح يمثل أكبر قوة في العالم المعاصر و أصبحت العقلانية عقلانية أدائية.

عمل هابرماس على صياغة مفهوم جديد للانفلات من فلسفة الذات و من عقلانية المؤسسات الحديثة و هو مفهوم النشاط التواصلي فالإشكال حسبه يعود إلى توتر العلاقة ما بين التواصل و الخطاب الفلسفي للحداثة و هذا ما لم يتمكن فلاسفة ما بعد الحداثة من إدراكه فاكتفوا بنظرتهم التشاؤمية للحداثة داعين إلى التخلي عن العقل و العقلانية، متخذين من سلبياتها ذريعة لذلك في حين اعتبر هابرماس أنّ نقد الحداثة من منطلقات جدلية يبين أن لا أحد بإمكانه التخلي عنها و أكبر دليل على ذلك نقدهم للعقل باسم العقل ذاته.

لقد كان انتقال هابرماس لهذا البراديغم الجديد الذي يفرض تصوراً جديداً للمعقولية قائماً على الفاعلية التواصلية تأكيداً على أنّ الوصول إلى الحقيقة من الآن فصاعداً

إنما هو نتاج تشاركي جماعي قائم على تبادل الحجج و البراهين، لا نتاج فردي منعزل فليست هناك حقائق مطلقة أو كاملة بل الحقيقة هي فقط تلك التي ترتبط بمنطق البرهنة و تهدف إلى الإجماع، الذي يمثل فيه "الموقف المثالي للكلام" دوراً أساسياً كموجه مثالي للتوافق اللغوي و الاعتراف المتبادل ومن ثم لا مجال لطمس رأي الآخرين أو تجاهله.

من هنا تتوافق إعادة بناء النظرية النقدية عند هابرماس مع دفاعه عن المعقولية التواصلية من أجل تجديد التفكير في الديمقراطية بوصفها التشكيل الحر للإرادة الشعبية عبر النقاش العمومي الذي كانت تفتقده الديمقراطية فيما سبق سواءً منها الليبرالية أو الاشتراكية ما جعل المواطنين فيها لا يتمتعون بحقوقهم فعلياً ما يعني أن الديمقراطية و السيادة الشعبية الكلاسيكية لا يمكن أن تطبق في المجتمع المعاصر.

إذاً فسعي هابرماس لإعادة بناء تصور للعقل هو قضاء على كل "مركزية" أو أي محاولة للهيمنة أو السيطرة ما دامت أن المعايير التي تعمل على إدارة الحياة الاجتماعية ستصدر عن كل أعضاء الجماعة و لن تكون هذه المعايير شرعية إلا بمشاركة الجميع بوصفهم أفراداً في المجتمع الديمقراطي و هذا هو جوهر الديمقراطية التشاركية.

و هو ما جعله يؤكد على أهمية الفضاء العمومي الذي لا بد أن يكون مفتوحاً على مختلف التوجهات و النزاعات و الانتماءات دون إقصاء أو إبعاد أي مواطن واعي بقدراته على تقديم الاقتراحات و الحلول البناءة شرط أن يتواجه كل مشارك في هذا التواصل مع الآخر لقياس إمكانيات ادعاءات صلاحيته و قدرته على صياغة برهان إقناعي لأن هذا ما يفرز رأياً عاماً قوياً يكون وسيلة لضغط المواطنين على الدولة.

بهذا يكون الرهان الأساسي الذي حمله هابرماس هو البعد التواصلية للحق انطلاقاً من القواعد الأساسية لإتيقا المناقشة باعتبار أن العقل التواصلية يفتح آفاقاً لفكر إتيقي-سياسي يمكن بموجبه التفكير حول شروط إمكانية التوافق الديمقراطي الذي يشكل فيه التشاور نقطة أساسية للبحث و الكشف عن مواطن الاتفاق و الاختلاف بين المشاركين في

النفاش و من أجل تجنب الصراع و الاقتتال لابد أن يلتزم هؤلاء المشاركون بشروط التداول اللغوي السليم (الصدق، الحقيقة، المعقولة، المصادقية) التي تؤدي إلى الاتفاق.

إذاً فهدف هابرماس من النموذج الإجرائي(الذي يضمن توزيع منصف للحقوق و الواجبات) هو سد نقائص و عجز النظرة الأداتية و النزعة التكنوقراطية ذلك أن الأفراد لم يعد اعتبارهم كفاعلين لاقتصاد السوق أو كزبائن للبيروقراطية بل هم مواطنين أحرار يتمتعون فعليا بحقوقهم التي لم تعد مجرد حقوق تصان من الأفعال الاعتبائية أو تضمن حق التصرف، فعقلانية السيطرة التي تحوّلت الآن إلى خطر جماعي يهدد الحياة لا يمكن أن يقوّض إلا عبر تكون إرادة سياسية تلزم نفسها مبدأ الحوار العام الخالي من السيطرة.

بذلك انتقل هابرماس بنموذجه الديمقراطي التشاوري من حيز الوطنية إلى ما بعد الوطنية أو الكونية بتصوره للمواطنة العالمية (فبالمواطنة يتحقق الهدف المرجو من الفاعلية التحريرية) ينتقل الفرد من المجتمع المنغلق على رؤية أحادية و ذاتية منخورة بأزمات العنصرية القومية، العرقية و التمييز بكل أشكاله إلى مجتمع متفتح، استنادا إلى الحقوق السياسية بإمكانياتها العالمية لتجاوز نموذج الدولة الوطنية.

لكن بالرغم من هذه الأهداف و الأبعاد الإنسانية الايجابية التي يحملها مشروع هابرماس إلا أنه وُجّهت له انتقادات من العديد من المفكرين (آبل، ريمون بودون، غروندان، بول ريكور، جاك بولين...) التي يمكن أن نذكر البعض منها:

أولها اعتبار أن مشروع هابرماس هذا انتهى إلى الطابع اللاوعي.

ثانيا قول هابرماس بإمكانية تطبيق نموذجه التواصلي في المجتمعات المعاصرة و التي تتميز بالتعقيد ما هو إلا ادعاء يصعب تبريره أو الدفاع عنه لأنه لا يمكن أن يطبق إلا في جماعات تواصلية محددة في حلقة دراسية، تضم مجموعة صغيرة من علماء الرياضيات لكون هذه الأخيرة تتميز بقواعد دقيقة و مقاييس واضحة، لكن التواصل في الحياة

الاجتماعية المعقدة و المتعددة المصالح و المنافع الفردية، فمن المؤكد أنها لن تتسم بالشفافية التي يطالب بها.

ثالثا أن " الحالة المثالية للكلام" التي يؤكد عليها هابرماس يصعب تحقيقها في الواقع خاصة و أن المشاركين في الحوار أو النقاش، يتفاوتون من حيث قدراتهم العقلية و كفاءاتهم اللغوية.

أما رابعا و أخيرا إنه لا يمكن الجزم بأن الفاعلية التواصلية و بحكم أنها تسعى إلى التوافق و التفاهم لا تتطوي على أبعاد استراتيجية مثلا الحوارات بين المعلمين و المتعلمين، أرباب العمل و العمال... الخ فهي كلها تحركها أبعاد استراتيجية حتى أن تأسيس التواصل الديمقراطي في المجتمعات الغربية من خلال الصيغة البرلمانية لا تشكل شيئا آخر غير كونها إطارا استراتيجيا للتحالفات الانتخابية الحزبية و الشخصية.

لكن حقيقة لو توفرت الرغبة الحقيقية و تضافرت كا الجهود لتحقيق هذا المشروع الهابرماسي لكان منفذا حقيقيا للإنسانية من كل أزماتها، فيسعى كل فرد من جهته إلى تطبيق هذه المبادئ لتحقيق هذه الأهداف و ذلك ابتداءً من أصغر و حدة في المجتمع التي هي الأسرة باعتبارها المسؤولة الأولى عن تنشئة مواطن الغد. فتغرس فيه هذه المبادئ وتنمي فيه هذه الروح التواصلية فمن المؤكد أننا سنصل إلى نتائج ايجابية لأنه حتى و إن كانت هناك أقلية تعيق هذا الهدف فستتغلب عليها الأغلبية الصالحة.

أخيرا يمكننا القول أنه و بالرغم من كل الانتقادات التي وُجّهت لأفكار هابرماس إلا أن أعماله في الفلسفة السياسية تعد من أهم الانجازات التي شهدها هذا العصر و التي لازالت مستمرة، حيث تطرق في السنوات القليلة الماضية إلى مواضيع أخرى كقضية الارهاب، العلمانية و المجتمعات ما بعد العلمانية... الخ.

قائمة المصادر و المراجع

المصادر باللغة الأجنبية:

- 1-Hebermas Jurgen ,Droit et Démocratie entre fait et normes, trad : Rainer rochlitz et Christian Bouchindhomme,Paris, Gallimard, 1997.
- 2-Hebermas Jurgen ,L'espace public, archéologie de la publicité comme dimension costitutive de la société bourgeoise, trad : Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1986.
- 3-Hebermas Jurgen, logique des sciences sociales et autre essais, trad : Christian bouchindhomme,Paris, PUF,1987.
- 4- Hebermas Jurgen, Théorie de l'agir communicationnel, rationalité de l'agir et rationalisaton de la société, trad. Jean marc ferry,Paris,Fayarrd, tome1,1987.
- 5-Hebermas Jurgen, Théorie de l'agir communicationnel, pour une critique de la raison fonctionnaliste, trad : Jean-louis Schlegel, Paris, Fayard,Tome2, 1987.
- 6- Hebermas Jurgen , Raison et légitimité, Problème de légitimation dans le capitalisme avancé, trad. Jean Lacoste, Paris, payot, 1987.
- 7-Hebermas Jurgen, et Rawls John, Débat sur la justice politique , trad : Rainer Rochlitz, cerf ,1997.
- 8- Hebermas Jurgen ,l'intégration républicaine. Essai de théorie politique, Trad :Rainer Rochlitz, Paris,Fayard,1998.
- 9-Hebermas Jurgen , De l'éthique de la discussion, Trad :Marc Hunyadi, Paris,cerf, 1992.
- 10- Hebermas Jurgen ,et Rawls John , débat sur la justice politique trad. De l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz et cathrine Audrad, Ed cerf - 1997.

المصادر باللغة العربية:

- 11- هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجبوشي (منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1991) ط1.
- 12- هابرماس يورغن، المعرفة و المصلحة، تر: حسن صقر، مراجعة ابراهيم الحيدري، (منشورات الجمل (ألمانيا)، 2001)، د.ط.
- 13- هابرماس يورغن، العلم و التقنية كايديولوجيا، ترجمة حسن صقر (منشورات الجمل (ألمانيا)، 2003) ط1.
- 14- هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الانسانية، نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم (المكتبة الشرقية لبنان، 2006) ط1.
- 15- هابرماس يورغن، الفلسفة الالمانية و التصوف اليهودي تر: نظير جاهل، (المركز الثقافي العربي، ، 1995) ط1.
- 16- هابرماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد (دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا ، 2002) ، ط1.
- 17- يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة، ترجمة: عمر مهيبيل (منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010)، ط1.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 18- Horkheimer Max, Théorie critique, Trad : collective présente par : Luc Ferry et Alain Renault (Paris, édi : Payot, 1978)
- 19- Horkheimer Max, Eclipse de la raison, Trad : Jacques Debousy (Paris,édi :Payot,1974).
- 20- Sintemer Yves, La Démocratie impossible ? Politique et modernité chez weber et Habarmas , Paris, édi : La découverte ,1999.

المراجع باللغة العربية:

- 21- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس و، الأخلاق و التواصل (دار التنوير للطباعة و النشر، 2009) د.ط.
- 22- أرسطو، السياسات، تر: الاب أوغسطين بربارة البولسي، (بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957) د.ط.
- 23- آسون بول لوران ، مدرسة فرانكفورت، تر: سعاد حرب (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1990) ط1.
- 24- أفاية محمد نور الدين، الحداثة و التواصل ، في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس (بيروت، افريقيا الشرق، 1998) ط2.
- 25- أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا (مصر، دار الوفاء، 2005) د.ط.
- 26- امام عبد الفتاح، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل (دار الثقافة 1993) د.ط.
- 27- المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس نموذجا (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2011) ط1.
- 28- بليمان عبد القادر، الاسس العقلية للسياسة (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007) د.ط.
- 29- بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2010) ، ط1.
- 30- دورتي جان فرانسوا، فلسفات عصرنا، تياراتها، أعلامها و قضاياها، تر: إبراهيم صحراوي (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009) ط1.
- 31- روسو جون جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر: عبد العزيز لبيب (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011) ط1.
- 32- روسو جون جاك، أصل التفاوت بين الناس، تر: بولس حسن غانم (موفم للنشر، 1991) د.ط.

- 33- رولز جون، العدالة كإنصاف، تر: حيدر حاج اسماعيل(بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009) ط1.
- 34- سباين جورج، تطور الفكر السياسي، تر: حسن جلال العروسي، (مصر، دار المعارف، 1971) ط1.
- 35- سيرل جون، العقل و اللغة و المجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006) ط1
- 36- عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير(بيروت، دار النهضة، 2003) ط1.
- 37- كارل ماركس المسألة اليهودية، تر: محمد عيتاني، (بيروت، منشورات مكتبة المعارف، 1956) د.ط.
- 38- كارل ماركس، فريديريك أنجلز، بيان الحزب الشيوعي، 1848 .
- 39- كانط إيمانويل، ما الأنوار، تر: محمود بن جماعة،(تونس، دار محمد علي للنشر، 2005) ط1
- 40- لوك جون، الحكم المدني، تر: ماجد الفخري(بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959) ط1
- 41- ماركوز هربرت، العقل و الثورة، تر: فؤاد زكريا(الاسكندرية، دار الوفاء، 2008) ط1.
- 42- ماركوز هربرت، الانسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي(بيروت، دار الآداب، 2004) د.ط.
- 43- ماركوز هربرت، نحو التحرر، فيما وراء الانسان ذي البعد الواحد، تر: ادوار الخراط(بيروت، دار الآداب، 1972) ط1.
- 44- مصدق حسن، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية(المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005) ط1.
- 45- ميشل متياس، هيجل و الديمقراطية، تر: امام عبد الفتاح،(بيروت، دار الحداثة، 1990) ط1.
- 46- هوبز توماس، الليفياتان، تر: ديانا حرب و بشرى صعب،(أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث، 2001) ط1.
- 47- هوركهايمر و أدورنو، جدل التنوير، تر: جورج كتورة،(بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006) ط1.

48- هيجل، اصول فلسفة الحق، تر: امام عبد الفتاح(بيروت، دار التنوير،1993)ط2.

49- هيجل،محاضرات في فلسفة التاريخ،العقل في التاريخ،تر: امام عبد الفتاح،(دار الثقافة للنشر و التوزيع،1986)،د.ط

المجلات و الدوريات

50- أبو السعود عطيات ، مجلة أوراق فلسفية ، دراسات في الهيرمينوطيقا، العدد العاشر، 2004

51- مالفى عبد القادر، مفهوم الديمقراطية عند هابرماس،مجلة أوراق فلسفية، العددالعاشر،2004

القواميس و الموسوعات

بالفرنسية:

52- Dictionnaire de la philosophie , LAROUSSE , Paris , liberairie la rousse ,Didier Julia ,1964

بالعربية :

53- أندري لالاند،الموسوعة لالاند الفلسفية، تر: أحمد خليل،(بيروت، منشورات عويدات،2001)ط2

54- الموسوعة العربية العالمية، (مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع،1999)ط2