جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإجتماعية

تخصص: فلسفة سياسية

الموضوع:

أسس النظرية السياسية في فكر يورغن هبرماس وأثرها في الفكر السياسي العربي المعاصر.

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة السياسية

إعداد الطالبة:

- سماي عقيلة

إشراف الأستاذ:

* بوداني محمد.

السنة الجامعية:

1436هـ-1437هـ.

2016م-2017م

إهـــــداء.

أهدي هذا **العمل المتواضع إلى عائلتي الكريمة** على رأسها **والدي سماي بلقاسم** الذي **لم** يبخل علي **بأي** شيء طوال **مساري الدراسي** وإلى **أمي الحبيبة زيتوني خديجة** ثم إلى **إخوتي** الأتية أسماؤهم **صليحة وحميدة وأحمد ورزيقة وإيمان وبلال رفيق** دربي في اقتناء المعلومات وإلى **عماتي** و**أعمامي** و**خلاتي** و**أخوالي** وأبنائهم وبناتهم وأخص بالذكر عمتي **فضيلة** وابنتها **الدكتورة رمضاني صواريا** وأختها **مايا** وأخويها وإلى **كل** من وقف سندا لي في بلوغ هذا **العمل المتواضع** وإلى **كل أجدادي** وجداتي وأختص بالذكر جدتي **كلين خيرة** و**بوعبد الله عودة** وجدي **سماي أحمد** و**زيتوني محمد رحمهم الله** وجدي **الولي الصالح سيد أحمد ليفركي**.

كما أتقدم بجزيل الشكر والعرفان **لكل أستاذتي وأساتذتي** الكرام ابتدءا من الطور **الابتدائي** إلى **المتوسط** إلى **الثانوي** وأختص بالذكر **أساتذة الطور الجامعي** دون أي استثناء ، إذ أتقدم بأحر الشكر **للأستاذ عبد القادر بليمان** على **التوجيهات** التي أنار بها دربي والأستاذ **برابح** والأستاذ **مبارك** والأستاذ **مخوخ** وأستاذ **واحك مراد** و**كل أساتذة الفلسفة السياسية** دون استثناء. وأقدم جزيل الشكر والعرفان " **أستاذي بوداني محمد**" على توجهاته لي طيلة **مساري** في هذا **العمل**، وإلى **أستاذتي** "**فتيحة بمسجد الفتح**" و**كل زميلاتي** فيه **دون استثناء**، دون أن أنسى رفاقي **الأعزاء منية وأسيا** وعائلتهما وإيمان وحميدة ووردة وفاطمة وإيمان وخيرة وفوزية وفتحية وفضيلة وخديجة وثلجة ومفيدة وعباس أسماء ونجية الكتروسي و**كل** عائلتها وإلى **لكل** زملائي وزميلاتي في **كلا** التخصصين **الفلسفة السياسية** و**العربية** وإلى **لكل** من **نسيه قلمي وتذكره قلبي**.

*** سمـــــــاي عقيلـــــة ***

شـــــــــــكر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

«رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين »

(سورة النمل الآية 19)

الحمد لله الذي بنعمته تتم **الصَّالحات** من الأعمال **الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا مباركا** فيه **قيُّوم السَّموات والأرض** مانح العبد **نعمة العقل والتفكير**، نحمده ونشكره على جميع نعمه ونسأله المزيد من **فضل كرمه**، نشكر **الله** على إعانته وتوفيقه لنا في انجاز هذا **العمل المتواضع** و الذي نتمنى أن يكون في **المستوى**.

أولا أزف بقلم **التقدير والاحترام وخالص الشكر** إلى **الأستاذ** "**المشرف بوداني محمد**" الذي تكرم **بإشرافه** على **عملي** هذا وعلى **تواضعه** و**حسن معاملته** لي، إذ أنه **لم** يبخل علي **بمعلوماته وإرشاداته وتوجيهاته** التي لولاها **لما** وصل **عملي** إلى هذا **المستوى**، إلى **كل أعضاء اللجنة المناقشة**: الأستاذ **برابـــح** والأستاذ **مخـــوخ**، فالفضل **فضل ربي**، و**الشكر موصول** إلى **كل** من **دعا** لي في **ظهر غيب بالتوفيق**، وخيرا **أختم** قولي بهذا **الدعـاء العظيم**: **«ربي اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تبارًا» سورة نوح، الآية 30.**

* **سمـــاي عقيلـــة** *

مقدمة

من أبرز المسائل التي شهدتها الساحة **الفكرية مسألة التنظير السياسي**، إذ أن **ضبط العلاقات** وتحديد **الواجبات** وصيانة **الحقوق** يرتكز عليها، ومع تطور ثورة الاتصالات عرفت **الذات الإنسانية** نوعا من **التشييء** تقوده **إيديولوجية طبقية**، وهو ما كان دافعا لبروز قطب جديد وهو **فكر هبرماس– جاء في كتاب مجموعة من الأكادمين، موسوعة الأبحاث الفلسفية الغربية المعاصرة، أنه أحد رواد الفكر الفلسفي، ألماني النسب تواصلي النزعة، ولد (1945...)** من أهم مؤلفاته: **كتاب العلم والتقنية كإيديولوجيا، ما بعد ماركس، و كتاب الخطاب الفلسفي للحداثة، وإتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، والمعرفة والمصلحة..)**– الذي حاول إعادة الاعتبار لمكانة **الإنسان**، أو كما يقول **ماركيوز** في نهاية كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد: « بفضل أولئك الذين لا أمل لهم يأتينا الأمل»** معتبرا الفرد البشري ذو اتجاه واحد من حيث الفكر والسلوك: «**أنا أستهلك إذن أنا موجود**»، لذلك كان **الأمل** منبع الفكر **التحرري والثوري**.

وانطلاقا من هذا نطرح **الإشكالية** التالية: **إذا كان يورغن هبرماس من أتباع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت على غرار أدورنو وهوركهايمر وماركيوز، فما هي مميزات فكره السياسي بالنظر إلى علاقته بمدرسة فرانكفورت؟ وما أثره في الواقع السياسي العربي المعاصر** ؟ ولغرض معالجة هذه **الإشكالية** جاء هذا البحث مقسما على ثلاثة فصول: **الفصل الأول** والمعنون باسم: **المصادر الفكرية والفلسفية لمبادئ التنظير السياسي عند يورعن هبرماس**، إذ تناولنا فيه **ثلاث مباحث: المبحث الأول** بعنوان: **الفعل الأداتي والمسألة السوسيولوجية في فكر هبرماس**، وتطرقنا في **المبحث الثاني**: إلى **مسألة اللغة والهرومينوطيقا عند هبرماس**، أما **المبحث الثالث** فقد خصصناه: **للديمقراطية والفضاء العمومي في فكر هبرماس**، بينما **الفصل الثاني** فهو موسوم بعنوان: **التنظير السياسي عند هبرماس**، الذي يشتمل على **ثلاثة مباحث: المبحث الأول** بعنوان: **نظرية الفعل التواصلي**، أما **المبحث الثاني** فكان تحت عنوان: **الفضاء العمومي**

عند هبرماس، بينما **المبحث الثالث** فكان باسم: **الحق والديمقراطية في فكر هبرماس،** أما **الفصل الثالث** فهو بعنوان: **التنظير السياسي عند هبرماس وعلاقته بالواقع السياسي العربي المعاصر**، وقد تناولنا فيه **ثلاثة مباحث: المبحث الأول** تحت عنوان: **مبادئ النظرية السياسية والربيع العربي،** بينما **المبحث الثاني** فكان بعنوان: **التنظير السياسي والربيع العربي بين ما هو كائن وما هو لازم،** بينما **المبحث الثالث** فكان عنوانه كالتالي: **التنظير السياسي عند هبرماس بين الإخفاقات والمكاسب.**

أما عن أسباب اختيار الموضوع: إن لكل موضوع أدرج رهن الدراسة هو خاضع بالضرورة لجملة من الدوافع لاختياره، إذ يمكن تقسيمها إلى نوعين: **الذاتية منها والموضوعية.**

أ-**أسباب ذاتية:** تندرج ضمن العوامل التي تتعلق بميولات **الباحث الشخصية** ومن أبرزها:-**الميل الشخصي** لجميع المواضيع المدرجة في **الفلسفة.**

-إن استعراض الحدث والتغيرات التي جاء بها **التنظير السياسي لـ "يورغن هبرماس"**، إذ أنها **مسألة** تفرض نفسها على أرض **الواقع،** حيث أصبحت هاجسا يجذب **العقول الفلسفية الباحثة.**

- يتميز **الفكر السياسي** بأهمية بالغة لكونه يعد من **مواضيع الساعة** سواءً تعلق الأمر بوجوده على **المستوى العالمي** أو **خاصة** على **مستوى العربي الإسلامي.**

-كما يعد **الفكر السياسي** عند **هبرماس** مسألة جديرة بالبحث والتحليل نظرا لما يعكسه من أهداف مختلفة وكذلك **انعكاساته** بتغيرات **العصر.**

-إن كثرة استعمال مصطلح **السياسة الشرعية والتنظير السياسي** و**مصير حقوق المواطنة** في **الدول العربية** في **العشرينيات الأخيرة** وخصوصا أنها أصبحت تفرض جملة

من **التحديات السياسية** بغض النظر عن الخارجية منها التي شهدتها **الدول العربية** مؤخرا مع ظهور أطراف تدعو إلى **ضرورة النظر** في هذه **المسألة.**

ب- الأسباب الموضوعية:

-قلة الدراسات حول الموضوع وهذا ما يلفت النظر إلى **ضرورة** إعادة الاعتبار له، فإن **الفكر السياسي** جدير بالدراسة والتحليل، نظرا لإنعاكاساته على **الفكر والفلسفة** بالأخص الفكر **الفلسفي العربي** في ظل تحديات **العصر الراهن كالعولمة.**

- إن التغيرات والتطورات السريعة التي يشهدها العالم المعاصر في مختلف مجالات الحياة وخاصة في **مسألة التنظير السياسي،** نتيجة تقارب **العلاقات** وتزايد **الصراعات** بسبب التطور **العلمي التكنولوجي.**

- كثرة تداول **مسألة الديمقراطية** و**حقوق المواطنة** في السنوات الأخيرة وخصوصا مع ما شهده العالم من **تحركات ثورية** وأختص بالذكر **الدول العربية،** بحيث أصبحت هذه المسألة تفرض ذاتها على **الساحة دولية،** وهذا ما زاد اهتمام أهل الاختصاص من أجل رفع **قيم الإنسانية وصياغة قوانين** لصيانتها.

2- أما بخصوص **أهداف الدراسة:** إن لكل دراسة علمية **أهداف وأغراض** يحاول الباحث تحقيقها والإجابة عن **تساؤلاتها،** إذ تغطي هذه الدراسة **أهداف علمية** من جهة وأخرى **أهداف عملية،** فسنقوم بذكرها على التوالي:

أ-**الأهداف العلمية:**المشاركة في إثراء الدراسات والبحوث **الفلسفية** بصفة **عامة** و**العربية** بصفة **خاصة.**

-الإثراء المعرفي **العلمي والفلسفي**، إذ يعد بحثنا هذا ملحقا للدراسات السابقة من خلال فتح المجال لدراسة الموضوع، وقد تكون دراستنا هذه مركز انطلاق للدراسات **الفلسفية المستقبلية** في هذا المضمار.

-التطلع لبلوغ **الحقيقة العلمية** سواء تجسدت ثمارها في الوقت الراهن أو فيما بعد.

-إن الهدف من بحثنا هذا هو بناء تصور لما يجب أن تكون عليه **الحالة الشرعية** في **الدول العربية** في الوقت الراهن، إذ أن **التنظير السياسي** في **المواطن العربية** يتطلب منا مراعاة **لوازم** عصرنا الراهن و**خصائص مجتمعاتها العربية.**

ب-الأهداف العملية:- إنتاج دراسات **فلسفية** تفيد أهل الاختصاص في هذه المسألة.

-التمرن على إقامة البحوث والدراسات **العلمية** من خلال استعمال المناهج المتوافقة معها والمتطورة واستغلال **المكتسبات المعرفية القبلية.**

-سعة التطلع حول المسألة المعالجة ضمن عاملي **الإطار الزماني والمكاني**، وإثراء الفكر **الفلسفي العربي الإسلامي عامة** و**الوطني خاصة.**

- محاولة إخضاع **مسألة السياسة الشرعية** عند **هبرماس** عامة ورفع مستوى **التنظير السياسي خاصة** في الدول **العربية الإسلامية** في ظل الواقع **العربي والإسلامي المعاصر**.

3- أهمية الدراسة: تتوارى **أهمية** الدراسة **لموضوع التنظير السياسي** عند **هبرماس** في معرفة **طبيعة السياسة الشرعية** فيه من خلال الكشف عن الطرق المتاحة لبلوغها خصوصا في الواقع **العربي الإسلامي المعاصر** باعتبار الموضوع يطرح ذاته **للنقاش** والتحليل وفقا **لمتغيرات العصر الرهن** فيها.

-يمكن تصنيف هذا البحث ضمن البحوث المهمة، إذ يعد انطلاقة **للدراسات المستقبلية** لمختلف الأبحاث التي ترتبط بها.

-إن هذه المسألة التي انتقيناها في هذا الموضوع تعد إطلالة **تحليلية ونقدية** لواقع الفكر **السياسي العربي**

وفيما يتعلق **بالمنهـــج** اتبعنا المنهج التالي:

4-المنهج التحليلي النقدي: سعينا في هذا البحث للنظر في **مسألة** "**التنظير السياسي**" عند "**يورغن هبرماس**" ومحاولة إقصاء الالتباس والتطلع لمستقبل "**السياسة الشرعية**" في الوطن **العربي الإسلامي** وفق المنهج السالف ذكره.

لقد لجأنا إلى البحث في هذه القضية فحاولنا إعطاء قيمة لبحثنا هذا من خلال إضفاء **لمسة جديدة** على موضوعانا هذا، إذا أننا لجأنا إلى إضفاء الجديد في كل عنصر تناولناه.

أما فيما يخص **الصعـوبات** التي واجهتنا في إنجاز هذا العمل:

-قلة الدراسات السابقة لهذا الموضوع وخصوصا في **مسألة التنظير السياسي**، إلا أننا حاولنا جمع قدر معتبر من المعلومات لتثمين بحثنا وإفادتكم في **المستقبل بعون الله**، وبالإضافة إلى ذلك **عمق واتساع الموضوع وتشابكه**، بحيث تناول **هبرماس التنظير السياسي** وربطه بمجالات مختلفة كعلم **الإجماع وعلم النفس**.الخ، بالإضافة إلى قلة **المادة الأصلية (المصادر) المترجمـة**، كما لمسنا **قلة المراجع** التي تختص في **مسألة التنظير السياسي** في **حد ذاته**.

الفصل الأول: المصادر الفكـــرية والفلسفية لمبادئ التنظير السياسي عند يورغن هبرمـــاس.

المبحث الأول: الفعل الأداتي والمسألة السوسيولوجي في فكر هبرماس.

المبحث الثاني: مسألة اللغة والميرومينوطيقا عند هبرماس.

المبحث االثالث: الديمقراطية والفضاء العمومي في فكر هبرماس.

من المعلوم أن **كل فيلسوف** هو **ابن بيئته** التي تحركها جملة من العوامل والظروف، إذ يعد **يورغن هبرمـــاس** كغيره من **الفلاسفة** الذين تأثروا بمجريات عصرهم والتي نلمس ثمارها في أغلب **مؤلفاته،** ومن هنا يمكن أن نطرح التساؤل التالي: إذا كان **هبرمـــاس** هو **ابن مدرسة فرانكفورت** كما هو معلوم، إذن فيم تكمن **انعكاسات النظرية النقدية** على **التنظيره السياسي؟** وما **البديـــل** الذي جاء به لحل **أزمات** عصره والتي امتدت **ثمارها** إلى **عصرنا الراهن؟.**

المبحث الأول: الفعـل الأداتـي والمسألة السوسيـولوجية في فكر هبرمـــاس.

ما من مصطلح جديد يظهر في **الفكر** بصفة **عامة** أو **الفلسفة** بصفة **خاصة** إلا وله أبعاد سعت إلى نسج **خيوطه الأولى،** إذن فما أبعاد فكر **مدرسة فرانكفورت،** وفيم تكمن نقاط **الالتقاء** أو **الاختلاف** بين **هبرمـاس وروادها،** وما انعكاساتها على **أســس نظريتـه السياسيـة ؟.**

المطلب 1: الـعقـل الأداتـــي في فـكر تيـودور أدورنو* وماكس هوركهـايمر ** في نظر هبرماس.

*–تيودور أورنو Theodor Ludwig Wisengrund Adorno : هو فيلسوف ألماني معاصر أحد كبار ممثلي مدرسة فرانكفورت، ولد 1903م من أهم مؤلفاته كتاب: جدل التنوير الذي ألفه مع هوركهايمر، وكتب الجدلية السالبة وتوفي عام 1969م.أنظر: مجموعة الأكادمين، **موسوعة الأبحاث الفلسفية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج،** تقديم علي حرب، اشراف علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ج1، ص ص 139–140–141.

**–ماركس هوركهايمر Mark Hokheime :هو فيلسوف اجتماعي ألماني(1922–1974م)، من أهم مؤلفاته: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية.أنظر: المرجع نفسه، ج1، ص ص607–611.

إذا كان **هوركهايمر** و**أدورنو** قد وضعا كتابا بعنوان **جدل التنوير*** لأهداف معينة كانا يصبوان لتحقيقها، إذن فهل تحققت هذه **الأغراض** وما **نظرة هبرمـــاس** في مثل هذا الشأن؟.

تحول **العقل** إلى أداة **السيطرة** على **الطبيعة** ثم على **الإنسان**.[1] لقد صرح كل من **هوركهايمر** و **أدورنو** في **جدل التنوير بالعقل الأداتي** وأغراضه وفي هذا الصدد يقولان: «إن **العقل** بالذات ليس أكثر من مساعد **للآلة الاقتصادية** التي تشمل كل شيء، إنها تعمل كما لو كانت **أداة كونية** تناسب صناعة كل الآلات الأخرى العقلانية المحضة **المثقلة بالأخطاء**..والتي **لا** يمكن للناس **إحتساب نتائجها** ».[2] يتضح لنا مما سبق بأن **العقل التقني** في نظر **هوركهايمر وأدورنو** قد أصبح **أداة معينة(للبورجوازية)**، التي جعلت باقي شرائح المجتمع مجرد **أشياء** تسيرها وفقا لمخططاتها الخاصة بواسطة، هذا **العقل الصناعي** الذي يخضع لمنطق الحساب والتكميم عن طريق **الأرقام الرياضية**، وبذلك أصبح **الإنسان** مجرد من **إنسانيته وبشريته** التي تميزه.

---

*-التنوير: إن المفهوم فرنسي هو أسبق في اللغات الأوروبية، ويعني الذكاء والمعرفة ووضوح الفكر ثم أصبح علامة على ظهور عصر معين(القرنين السابع والثامن عشر) وفي هذا العصر اعتقد الفلاسفة أن أنوار العقل الطبيعي وحدها قادرة على السير بالبشر نحو تقدم العلم والحكمة...و كلمة التنوير في اللغة العربية مشتقة من الأصل الثلاثي(نور، نار، أنار) ونور الصبح تنويرا، وقد استخدم القرآن الكريم اللفظ بدلالته المجازية لوصف الله تعالى:« اللهُ نُورُ السمواتِ والأرضِ» سورة النور، الآية 35، ووصف الرسول(ص): « وداعيًا إِلَى اللهِ بإذنهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا » سورة الأحزاب، الآية46، كما استخدمه الأوروبين لوصف حركة فكرية وعصر معينين، فإذا تناولنا مصطلح التنوير نجد له دلالة عامة مشتركة تتمثل في التنوير كمفهوم مجرد تشترك في فهمه كل الفلسفات والمناهج ومضمونها أن تحرير عقل الإنسان من القيود التي تعوق فاعليته كوسيلة للمعرفة(كأنماط التفكير الحرافي والأسطوري، هو أحد شروط نقل أي مجتمع من التخلف الحضاري إلى التقدم الحضاري.أنظر: عبد الإله بلقزيز، ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بيروت، 2005.

[1]– كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، منشورات الإختلاف الدار العربية للنشر ناشرون، الرباط، 2010، ط1، ص13.

[2]– ماركس هوركاهيمر وتيودور أدورنو، **جدل التنوير** ، ترجمة جورج كتورة ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت، يناير 2006، ط1، ص50

وفي نفس السياق يوضح **هبرمـاس** بأن الغرض الذي أراد كل من **هوركهايمر** و**أدورنو** تحقيقه قد **تغير** بتغير **الظروف،** وفي هذا الصدد يقول :« إن **هوركايمر وأدورنو**.. مقتنعان بأن العلم الحديث مع **الوضعية المنطقية** قد رمى قناعه وتخلى عن المطلب العام **بالمعرفة النظرية لصالح المنفعة التقنية**».[1] كما يقول أيضا: « أن **العقل** قد طُرد من **الأخلاق والحق** بقدر ما فقدت **كل** المحكات **المعيارية** اعتمادها نتيجة **لأفول** رؤى العالم **الدنية والميتافيزيقية** الذي لم يبق **إلا سلطة العلم**».[2] وبناءً مما سبق نفهم بأن **هبرمـاس** يبين لنا أن **هوركهايمر** و**أدورنو** في كتابهما "**جدل التنوير**" قد غيرا مسار هدفهما إلى ما كانا عليه في بدايته، بحيث كانا يسعيان لتجسيد **حقوق الإنسان** بعد تحرره من قيود **الطبيعة** و**رفع قيمه** بفضل **العلم والعقل كالحرية والعدالة،** إلا أنهما انتقدا **العقل التقني** وتزايد **مصالح القوى الخفية (البورجوازية).**

كما يبين كل من **هوركهايمر** و**أدورنو** بأن **العقل** قد تحول إلى **أداة للسيطرة** على **الطبيعة** ثم على **الإنسان،** وبذلك تدمر **العقل التنويري** وأصبح قائما على التكميم والقياس والفاعلية وموجه نحو ما هو **عملي وتطبيقي ونفعي.**[3] مما يعني أن **إحلال العقل التقني** مكان **العقل البشري** غيّر **مجرى التاريخ الإنساني،** بحيث **لم** يقتصر على **الطبيعة** فحسب، بل تجاوز ذلك ليستحوذ على **الكائن العاقل** وتحول **التنوير إلى تدمير** لهذا الكائن تحت وطأته، فجعل **الرقمية** تتجسد على **أرض الواقع** بل وتخدم **أسيـــاد التقنيـــة.**

---

[1]- يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة،** ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق،1995، بدون ط، ص 178.

[2]– المصدر نفسه، ص 178.

[3]– كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث،** مرجع سابق، ص 13.

ومن جهة أخرى يؤكد كل من **هوكهايمر** و**أدورنو** بأن التكريس الأولي **للعقل التقني** كان له انعكاسًا كبيرًا إذ يقولان: « مع **تشييء العقل** جعل **العلاقات بين الناس وعلاقة** الإنسان بذاته بمثابة **علاقات مسحورة** ».[1] يتضح لنا من هذا القول أن **هوركهايمر** و**أدورنو** قد بينا بأن تجسيم **العقل** و**تقنينه** قد أثر بطريقة **مباشرة** على حياة **الإنسان وعلاقاته** مع ذاته ومع بني جنسه، بحيث توجت **التقنية** من خلال ذلك بمكانة **الإنسان وعلاقاته** كلها، وهذا ما جعله **مجرد مادة جامد** كغيره من **موجودات الطبيعة** .

لقد نجح **العقل الأداتي** في **تشييء الإنسان** واستخدامه من قبل **المؤسسات الاقتصادية والسياسية** وأجهزتها **الإيديولوجية** القائمة على تكريس **المصلحة والهيمنة** بصورها المختلفة، هي تُمثل نظرة **السيد للمسود** مما أدى إلى ترجمة **العقلانية** إلى نظم **شمولية وتسلطية** بدورها.[2] وبناءً على **تشييء الإنسان** من قبل **أخيه الإنسان** بواسطة **التقنية** ذات **المنظمات السياسية** أو **الاقتصادية** ومختلف هياكلها تم **تكريس الطبقية** و**الاستغلال** من قبل **إيديولوجيا طبقات معينة**، بحيث زادت في رفع **مكانة الأسياد** أصحاب **رؤوس الأموال** في مقابل **المقودين**، وهذا **سرُ** تفسير **العقلانية الأداتية** وتزايد نظم **السيطرة والهيمنة** على **عامة الناس**.

كما يوضح **هبرمـاس** في هذا الصدد ما كانت تهدف إليه **التقنية** بحيث يقول: « إن سيرورة **الأنوار** تم انطلاقها منذ أصولها بغريزة بقاء تقلص **العقل** بقدر ما تعود إليه عبر الدوافع **الغريزية** أي بوصفه **عقلا أداتيا**».[3] يتبين لنا من هذا بأن **الأنوار** في نظر

---

[1]– ماركس هوركاهيمر وتيودور أدورنو، **جدل التنوير**، مرجع سابق، ص 50.

[2]– أبو عطيات السعود، **تطور العقل النقدي من كانط إلى هبرماس فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 2005، ط1، ص 52.

[3]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص 178.

هبرمـــاس كانت منذ بداية مسارها تسعى إلى **تكريس الظلم لا العقل** عن طريق **العقل التقني.**

مما يجعلنا نقول بأن **هبرمـاس** يقر بأن "**جدل التنوير**" لم يحقق **مراميه** التي وضع **لأجلها** وهذا ما يتضح من قوله: « إن كتاب "**جدلية العقل**" **لا** ينصف المضمون **العقلاني للحداثة (وحول في الوقت ذاته إلى أداة) المثل البورجوازية** المهم هو **الأسس الشاملة للحق والأخلاق** والتي أخذت **مكانتها** بلا ريب **(**بشكل **مشوه وناقص)** في **المؤسسات الدستورية** في **أساليب إعداد الديمقراطية** وفي النماذج **الفردية** لتشكيل **الهوية».**[1] نفهم مما سبق بأن **المشروع العقلاني للحداثة** في نظر **هبرمـاس** هو **إيديولوجي بالدرجة الأولى** فهو **أداة** لتسير **مصالح البورجوازيين** بالأحرى، بحيث أخفيت **الأخلاق والحق والقيم** في ظله وتعدت ذلك إلى **المؤسسات السياسية للدولة** من خلال التحكم في **حقوق الأفراد داخلها** وحتى **خارجها.**

المطلب 2: التقنيـــة بين هربـــرت ماركيـــوز* وهبرماس.

إذا كانت **التقنية**** في نظر **هبرمـــاس** في مشروع **هروكهايمر** و**أدورنو** قد اتخذت مسار **المصلحة والهيمنة،** إذن فما حقيقتها حسب **هربرت مركيوز؟** وما رأي **هبرمـــاس** في ذلك**؟.**

---

[1]– يورغن هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 181.

*-هربرت ماركيوز Herbert Marcuse(1898–1979) هو فيلسوف ومنظر اجتماعي سياسي، من أهم مؤلفاته" الإنسان ذو البعد الواحد".أنظر: مجموعة من الأكادمين، **موسوعة الأبحاث الفلسفية الغربية المعاصرة،** ج1، مرجع سابق، ص755.

**– التقنية: اصطلاحا بأنها جميع أعمال الإنسان، وجميع التغيرات التي تمكن من إدخالها على المواد الموجودة في الطبيعة، بالإضافة إلى الأدوات التي تمكن من تصنيعها لتسيير أعماله، يحصر البعض مفهوم التقنية على الآلات المعدة كالسيارات و الحاسوب.أنظر: غداة حلايقة، مفهوم التقنية/ mawdoo3.com 14.17 ، 24 فبراير 2016.

يبيّن **هربرت ماركيوز** بأن التقنية تخدم **مصالح فئات معينة** بحيث يقول: « ربما كان مفهوم **العقل التقني** ذاته **إيديولوجيا** وليس استخداما بناء، إنما **التقنية** ذاتها **سيطرة (**على **الطبيعة وعلى الإنسان)** سيطرة منهجية علمية محسوبة وحاسبة **وليست** الأهداف المعينة **للسيطرة ومصالحها»**[1] وفي نفس الصدد يقول أيضا: «إن **التقنية** تريد للمجتمع والمصالح المتحكمة فيه **السيطرة «المادية»**، فهي تنتمي إلى حد كبير إلى صورة **العقل التقني** ذاته».[2] نفهم مما سبق بأن **التقنية** في نظر **ماركيـــوز** خدمت **فئات معينة**، بحيث جعلت **باقي شرائح** المجتمع مجرد **أشياء مادية** سهلة **للسيطرة والاستخدام** من أجل خدمة **المصالح** المختلفة سواء كانت **سياسية أو اقتصادية أوثقافية** ...الخ.

وفي هذا السياق يصرح **ماركيـــوز** بأن **التقنية** يمكن أن تغير مسارها إذ يقول: « إن التحقق التاريخي **للعلم والتكنولوجيا** قد أتاح إمكانية **ترجمة القيم** إلى **مهام تقنية** وتجسدها وعلى هذا الأساس فإن **المشكلة المطروحة** في هذا التغير بإعادة تحديد **القيم بمصطلحات تقنية** وبوصفها عناصر في **الصيرورة التكنولوجية»**.[3] ويضيف فيقول: « بل من الممكن أن تدخل **الغايات الجديدة** لتفرض نفسها في بناء **النظرية العلمية** المحضة انطلاقا من تحويل **الصفات الثانوية** إلى **صفات كمية** سيعمل العلم على تحويل **القيم إلى قيم كمية».**[4] مما يعني أن **العقلانية التقنية** في نظر **ماركيـــوز** يمكن أن تغير مسار **القيم** بسب **مصالح معينة**، كما يمكن أن تغير **هياكل وإطارات أهدافها**، وهذا ما **شوه القيم الإنسانية** لهذا يجب **إعادة النظر** في هذا الشأن **لخدمة كل النسالة البشرية.**

---

[1]- هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآدابُ، بيروت،1988، ط 3، بتصرف، ص 45.

[2]– المرجع نفسه بتصرف، ص 45.

[3]– المرجع نفسه، ص244.

[4]– المرجع نفسه، ص244.

كما يتناول **ماركيـوز** في هذا السياق **مخاطر التقنية** وهذا يتبين من قوله:« إن تقدم **التقنية** أدت إلى **غياب حرية الإنسان،** كما تبرهن **استحالة** أن يكون **الإنسان مستقلا** يشكل **حياته ذاتيا**».[1] كما يقول أيضا:« ذلك لأن هذه **اللا حرية لا** تبتدى على أنها **لا عقلانية** حتى و**لا سياسية،** وإنما على **خضوع للآلة التقنية** التي توسع من مدى أسباب الراحة أمام الحياة، كما ترفع **إنتاجية العمل** فتحمي **العقلانية التكنولوجية** قبل كل شيء **قانونية السيطرة** في الوقت الذي تلغيها فيه **والأفق الأداتي** يُحول ذاته إلى **مجتمع شمولي** بطريقة **عقلانية**».[2] نلاحظ هنا بأن **ماركيـوز** أقر بأن **التقنية** بخدمتها **لمصالح البورجوازية** تحد في الوقت ذاته من **حريات بعض الفئات** في المجتمع سواء **حرياتهم الذاتية(الشخصية)** أو **حرياتهم العامة،** وذلك لأن **التقنية** بزيادة الراحة والمتعة للإنسان فهي في الوقت ذاته **تحاصره وتقيده،** كما تساهم في ظهور **الأنظمة الاستبدادية** وبالتالي تزيد من **الطبقية** في **المجتمع.**

وفي هذا الشأن يرّد **هبرمـــاس** على **ماركيـوز** ويتجسد ذلك في قوله: « هذه الجملة تنتج من جديد **البراءة السياسية لقوى الإنتاج،** بحيث يجدد **ماركيوز** هنا فقط التعين الكلاسيكي **لعلاقة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج،** غير أن ذلك يصادف الوضع الجديد الذي يجب أن يصادفه على الأقل تعديل، مع التأكيد بأن **قوى الإنتاج** إنما هي **فاسدة سياسيا أبا عن جد**».[3] يوحي هذا القول بأن **الأداتية التقنية** في نظر **هبرمـاس** صنعت من أصلها **لخدمة أسيادها وولاتها،** بحيث تهدف إلى **السيطرة والاستبداد** منذ بداية ظهورها على **أرض الواقع،** لذا فهي **غير صالحة** كونها وُضعت لتسير **مصالح الطبقة**

[1]– هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مرجع سابق، ص 182– 183.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 182–183.

[3]– يورغن هبرماس، **العلم والتقنية كإديولوجيا**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ط1 ، ص53.

العليا في المجتمع **الأوروبي (البورجوازية)** منذ **ميلادها** في **مهدها إلى آخر مراحل وجودها** وهي كذلك.

وهنا يجدر بنا أن نشير بأن **ماركيـوز** صرح بالأبعاد **الحقيقية للتقنية** وهذا ما يتضح من قوله: «إن **القبلية التكنولوجية** هي إلى حد كبير **قبلية سياسية** عندما تؤدي **إعادة تشكيل الطبيعة** إلى **إعادة تشكيل الإنسان،** وعندما تنطلق الإبداعات الصادرة عن **الإنسان من كلية اجتماعية وتعود إليها**»[1]، كما يقول أيضا:« لذلك **لا** يستطيع **الإنسان** أن يؤكد بأن **مكننة العالم التكنولوجي** كما هي تقف حيادية أمام **الأهداف السياسية،** فهي **يمكن أن تسرع من خطى مجتمع ما كما يمكن أن تحد منها**».[2] هذا يعني بأن **العقل التكنولوجي** في نظر **ماركيــوز** ما هو **إلا سياسية** تخدم **القوى الهيمنة والسياسية،** فهي بذلك تغير من حياة البشر **الأقوياء (البورجوازيون) بترقيتهم** وزيادة **نفوذهم** و**تدني** في نفس الوقت **من فئات الأناس الضعفاء.**

ومن جانب آخر يصرح **ماركيــوز** بأن **التقنية لا** تمس **سياسة** اتجاه معين فقط بحيث يقول: « كما أن **الآلة الحاسبة** يمكن أن توضع في **خدمة نظام حكم رأسمالي** أو **اشتراكي،** وإذا ما تحولت **التقنية** إلى صورة شاملة **للإنتاج المادي،** عندها تعيد **صياغة الثقافة بكاملها**».[3] المقصود بذلك أن **التقنية** حسب **ماركيــوز** يمكن أن تخدم الاتجاه **الرأسمالي** أو **الاشتراكي** أو تخدمها **معا،** فهي بذلك **لا** تخدم **المجال السياسي** لهما فقط بل غيرت مجرى **الثقافة العالمية ككل.**

---

[1]- هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد،** مرجع سابق، ص 186

[2]–المرجع نفسه، ص 186.

[3]– المرجع نفسه، ص 168.

المطلب3: العقـلنة السـوسيولوجية بين ماكـس فيبـر* وهبرماس.

من مخلفات **العقل الأداتي** حسب **هوركهايمر** و**أدورنو** و**ماركيوز** أنه رفع **مستوى الطبقية،** إذن فما نظرة **ماكـس فيبـر للعقلنة** وما وجهة نظر **هبرمـاس** في ذلك ؟ فيم تكمن نظرة **هبرمـاس للعقلانية** في فكر **ماكـس فيبـر** وما نقاط **التقـارب** بينهما أو **التباعـد** بينهما ؟.

إن **جوهر المجتمع الحديث** في نظر **فيبـر** هو **العقلانية (الحداثة = العقلنة).**[1] إن أساس **الحداثة** حسب **فـيبـر** هي **الصلة** التي تربط **الحداثة بالعقلانية،** بحيث أديا هذين **الآخرين** إلى تطور **المجمع الحديث.**

لذا يعد **فيبـر** أول من شدّد الربط بين **الحداثة والعقلانية،** بحيث يعتبرها شرطا ضروريا **للحداثة الأوروبية** التي تجسدت جزئيا وتمظهرت من الناحية **التقنية والسياسية– البيروقراطية.**[2] هذا يعني أن ارتباط **العقلانية والحداثة** قد غيرا مسار مظاهر الحياة و**خاصة السياسية والاقتصادية الاجتماعية،** لذا تجسد مفهوم **البيروقراطيـــة (التسلط** و**الطغيان)** وهذا ما ساهم في **رفع الطبقيـــــة.**

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن **نشأة الحداثة** ترجع إلى **الرأسمالية والإدارة البيروقراطية للدولة كمؤسستين عقلانيتين،** بحيث عقلنت الأولى **العملية الاقتصادية**

---

*–ماكس فيبر Max Weber (1864–1920م) يعد العضو المؤسس لمجتمع السوسيولوجي الألماني، من أهم مؤلفاته: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.إلخ. أنظر: روبرت بنيويك، **موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين**، ترجمة مصطفى محمود،2010، ط1، العدد 1684.

[1]– علي عبّود المحمداويّ، **الإشكاليّة السّياسيّة للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، 2015، ط1، ص 48.

[2]– فيليب راينو، **ماركس فيبر ومفارقات العقل الحديث**، ترجمة وتقديم محمد حديدي، منشورات الاختلاف ودار الكلمة، الجزائر،2009، ط1، ص 5.

وعقلنت **الثانية نظام تسير المجتمع.**[1] إذ يرى **فيبـر** بأن هناك **علاقة حميمة** بين **العقلانية والحداثة،** وإن كانت **الحداثة** قد اتخذت طابعا **مؤسساتيا منظما** في **الاقتصاد** و**الإدارة،** فأخذ **هبرماس بمسألة الحداثة** عند **فيبـر،** إذ يعتبر أن **العقلنة** دفعت إلى تطور **المجتمعات الحديثة.**[2] هذا يعني بأن **الحداثة** من **أكبر** العوامل في **نشأة الاستغلال،** ولكن رغم ذلك إلا أنها ساهمت في تطوير **المجتمعات الغربية** بصورة وإن كانت **عكسية** إلى حد كبير تحمل الكثير من مظاهر **الاستغلال والدمار.**

وقد عبر **فيبـر** عن مخاوفه وما أشربت به **الحداثة** من أبعاد مرعبة وآثار رهيبة كاتساع دائرة **الضغط وطغيان** أدوات **التحكم المعقلنـة** مما فرض **القانون وسيادة الدولة** واستعمال الوسائل على **كل الغايات وشيوع البيروقراطيـــة** في حياة **الإنسان الحديث** بمختلف **مناحيها.**[3] وهذا يعني بأن **الفعل الإستراتيجـــي والعقلنـة التقنية** لم تخدم المجتمع، بل ساهمت في **زيادة الفوارق والظلم والاستبداد** باستعمال **وسائل التقنيـة المتطورة** والمختلفة و**أساليـب الخـداع.**

في **الفعـــل الإستراتيجـــي** يتم التعامل مع الأشخاص الآخرين بوصفهم **أشياء ووسائل،** لتحقيق الأهداف **الخاصة للفاعل الإستراتيجيّ–اجتماعيا** وهذا الفعل يتطلب تخطيطًا مسبق، بحيث يهدف إلى **تحقيق الفعل بغض النظر عن الوسائل،** ويبقى

---

[1]– فاطمة الزهراء صحراوي، **مفهوم الحداثة عند هبرماس،** دراسة سابقة مذكرة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة– الجزائر، 2007–2008، ص.17

[2]– المرجع نفسه، ص17.

[3]– رفيق عبد السلام، **دراسات حضارية في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات،** الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ،1429هـ، ط1، ص 62.

الأساس فيه هو **تحقيق الغايـــــة.**[1] مما يعني أن **الفعـــل الإستراتيجـي** الذي دعا إليها **فيبـــر**، قد **كرس الطبقية** وزاد في **تمادي الإنسان** في شروره لتحقيق **غايتـــه الخاصـــة دون** مراعاة **حقوق الناس.**

أما **هـبرمـاس** فصرح **بمخاطر الفعـــل الإستراتيجي** ويتضح هذا في قوله: «إن **عقلانية السيطرة لا** يمكن أن تُقوّض **إلا** عبر تكوّن **إرادة سياسية** يلزم نفسه **بمبدأ الحـــوار** العام **الخالي من السيطرة** ، أما **عقلنـــة السيطرة** فلا يمكن أن نتوقعها إلا من خلال علاقات تؤيد **السلطة السياسية لفكر يلزم نفسه بالحـوار**».[2] نفهم من هذا القول بأن **الفعـــل الإستراتيجي** يحقق التفاعل لكنه يخفي سلبيات كبيرة حسب **هبرماس،** بحيث يحرم **الفرد الآخر** من **حق المشاركة** في **بناء الرأي،** لذلك يقترح **هبرمـاس** البديل والمتمثل في **العقلانيـــة الحواريـــة** التي تعطي **الحق للمواطن** بالمطالبة **بحقوقه الشخصية** وبطرق **سلمية.**

ينتقد **هبرمـاس** مفهوم **العقلنـة** عند **فيبـر** التي تحول الإنسان إلى **أداة وموضوع طبيعيّ،** بينما هو **ذات** لها ميزتها **الإنسانّية والتاريخية والاجتماعية،** وعليه فإن **العقلنـة** المطلوبة هنا (وفي هذه النقطة نلاحظ نشابه بين **هبرماس وفيبر)** ليست بمعنى **العقلنـة** التكميم والحساب، بحيث عبر **هبرمـاس** عنها بال**عقلنـة التواصليّة** التي تتخذ **التفاهم والتوافق والإجماع** معايير وآليات لها.[3] والمقصود من هذا في نظر **هبرمـاس** بأن **الفعـل الإستراتيجي** عند **فيبـــر** هو نوع من **العقلانية الأداتية** التي **تشيىء الفرد** وتفقده

---

[1]– علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، مرجع سابق، ص 172.

[2]– يورغن هبرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، مصدر سابق، ص 109.

[3]– علي عبّود المحمداويّ، **الإشكالية السيّاسيّة للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، مرجع سابق، ص 49.

خصائصه وقيمه كإنسان عاقل، إلا أنة يتفق معه في أن **العقلنة مطلوبة ولكن** بطرق **أكثر شرعية** قابلة **للتفاهم وتبادل الآراء والتراضي.**

بالإضافة إلى هذا فإن **الفعـــل الإستراتيجي** يتجه نحو **المصلحة الخاصة** والاهتمام الحصريّ **بالذات** والدوافع **النفعيّة** لها، ولذلك يستخدم **الحوار كأداة لتلبية** رغبة **أنانيّة،** وعلى ذلك الأساس يعد **كلاما** من **طرف واحد لأنّه** يتجه **للمحاور الآخر.**[1] وهو يخفي عنه **مخططات مضمرة لا** يمكن **الاعتراف** بها سويا، ولأن فيها نوايا **السيطرة والإخضاع والربح والنجاح** على **حساب الآخر.**[2] نفهم من هذا بأن **هـبرمـاس** ينتقد بشدة **الفعـل الإستراتيجي** عند **فيبـــر،** إذ يعتبره يخدم **الصالح الخاص لا العام،** بحيث يعده كغيره من أساليب **الاستغلال والسيطرة غير المباشرة** بهدف تحقيق **الربح** المنشود **لصاحبه** على **حساب الآخرين.**

وبناء على ما سبق يصرح **هـــبرمـاس** بأن **التقنيـة** عند **ماركيـــوز والعقلانية** عند **فيبر لم** تحققا **مرادها** أين يقول: «إن الصعوبة التي يغطيها **ماركيوز** بتعبير المضمون **السياسي للعقل التقني** إنما هي التي نحددها **مقولاتيا** معناه: إن الشكل **العقلاني للعلم والتقنية** أي العقلانية المتجسدة في أنساق **العقل العقلاني** الهدف يتوسع مداه ليعالج شكل حياة **(كلية تارخية)** لعالم حياة»[3] ويضيف أيضا:« بحيث أن **النجاح لم** يحالف أيا من **ماكـس فيبـــر** أو **ماركيـوز،** لذلك أحاول **إعادة صياغة** مفهوم **العقلنـــة** عند **فيبـر».**[4] هذا يعني أن **الأداتية** حسب **هبرمـاس والعقلانيـــــة** عند **ماركيـوز وفيبـر لم** تحققا

---

[1]– علي عبّود المحمداويّ، **الإشكالية السيّاسيّة للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل،** مرجع سابق، ص 172.

[2]– المرجع نفسه، ص 172.

[3]– يورغن هبرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا،** مصدر سابق، ص 54

[4]– المصدر نفسه، ص54.

النجاح، لذلك سعى لبناء **عقلانيــة تواصليـة** ترقي وترفع من **قيمة الإنسان بمخاطبة عقله** و**حواره** مع **عقول بني جنسه**.

المبحث االثاني: مسألــة اللغــة والهرمينيوطيقــا عند هــبرماس.

إذا كان **هبرمـــاس** يرفض **الأداتيـة** عند **ماركيـوز** و**الفعـل الإستراتيجي** عند **فيبـر**، إذن فما البديل الذي يقترحه **هبرمـــاس** لحماية **الحقوق العامة** للمواطنين **كإنسانـــين عاقلين** والذي **صاغه** انطلاقا من فكر **فيبـــر**؟، وإن كان لكل علاقات البشر ولإحتداماتهم أواصل تساهم في ذلك، فإن **اللغة** هي أبزر **ملاحق التواصـــــل** بينهم، إذّن فيم تكمن أهمية ذلك ؟ وما **مواطن القبول** و**الرفض** لدى **هبرمـــاس** في هذا الشأن ؟.

المطلب 1: النـــظرية التـــداولية* بين جـــون أوستيـــن** وهبرماس.

إذا كانت دراسة اللغة تخضع في العصر الحديث إلى دراسة شكلية مركزة على تحصيل النظام اللغوي وعلاقة عناصره ببعضها البعض ولا صلة لها بالسياق الثقافي والاجتماعي وهذا الاتجاه يمثله **فرادينانند دي سوسير*****،[1] إذن فما البديل الذي يقترحه **جون أوستين** لإنزال **فلسفة اللغة** إلى أرض **الواقع المعاش** وإبعادها عن **التجريد،** وفيم تكمن **انعكاسات نظريته** على فكر **هبرمـــــاس؟.**

يمكن تلخيص **نظرية أفعال الكلام لأوستين** في نقطتين هما: أولهما رفض ثنائية الصدق والكذب وثانيهما الإقرار بأن كل قول هو عبارة عن فعل أو عمل.[2] ولهذا يصرح **هبرمـــاس** بقصور **فلسفة الوعي،** بحيث يقول: «ما أُنهك هو **نموذج فلسفة الوعي**

---

*-التداولية: يتهم علم التداولية بدراسة معاني المفردات اللغوية والعبارات والجمل وعلى وجه الخصوص المعاني التي تحملها المفردات لدى استعمالها في سياقات لغوية أو لدى استعمالها في في اطار المعنى المقصود الذي يصدر عن المتحدث، والتداولية تعنى بدراسة علاقة العلامات أو اللغة بمؤولها والمقصود بمسألة تداولية اللغة التي أسسها شارل موريس وفيتغنشتاين وأوستين وليس تداولية البراغماتية النفعية التي أسسها كل من وليام جميس وجون ديوي.أنظر: عمارة ناصر، **الفلسفة والبلاغة مقاربات حجاجية للخطاب الفلسفي،** منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2009، ط1، ص68.

-جون أوستين لانغشو justin john langschaw هو فيلسوف إنجليزي ولد 1911 وتوفي 1960 من ممثلي المدرسة التحليلية(مدرسة اللغة العادية) من أهم مؤلفاته، كيف نفعل الأشياء والكلمات وكتاب المعنى والحساسية.أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة(الفلاسفة- المناقطة-المتكلمون- اللاهوتيين- المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، دسمبر2006، ط3، ص118.

***- فردناند دي سوسير Ferdinand de Saussure(1913-1957م) أشهر لغوي في العصر الحديث، من أهم مؤلفاته كتاب علم اللغة العام وهو مجموعة من المحاضرات. أنظر: فردينا ندي سوسير، **علم اللغة العام،** ترجمة يوئيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف طالبي، دار آفاق عربية، بغداد، بدون طبعة، ص3.

[1]- محمود أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، دار المعرفة الجامعية، مصر،2006، بدون طبعة، ص 57.

[2]- الجيلالي دلاش، **مدخل إلى الليسانيات التداولية**، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1992، بدون طبعة، ص22.

ولئن كان الأمر كذلك فإنه **لابد** من أن تختفي **أعراض الانتهاك** فعلا بالانتقال إلى **نموذج التفاهم**».[1] يلاحظ من هذا القول بأن **هبرمـــاس** يقر بفشل **فلسفات الوعي** في حل **مشكلات الفرد**، لذلك دعا إلى **فلسفة اللغة** كبديل لها عن طريق **تواصل الذوات بواسطة اللغة**.

ومن جهة أخرى فإن **أوستيـن** ينتمي إلى **النظرية الإستعمالية** والتي تعني معنى الكلمة في استعمالها وتداولها في **العقلانية التواصلية**، ذلك أن **مشروع هبرمـاس** يقتضي أن نشير إلى أن **أوستيـن** يميز بين **العبارات الإنجازية والعبارات الوصفية**،[2] بحيث يقول:« من **العبارات الإنجازية:** أدعم رأيي، أتنبأ، أتوقع وشرط **العبارات الإنجازية** هو ملاءمتها **للواقع (الإنجاز الحقيقي)**».[3] **فنظرية اللغة** عند **أوستيـن** كما أشرنا من قبل تميزت **بالجانب التطبيقي** إذ أنها تهدف إلى **النزول للواقع البشري**، بحيث تُحل بها المشاكل التي تنتج من **احتدام العلاقات** بين **الناس** فجعل من **الغرض اللغوي** أكثر بساطة و**عقلانية**، فذا يفضل **أوستيـن العبارات الإنجازية** لأنها تعبر عن **الجانب التطبيقي** أو **العملي** أما **العبارات الوصفية** فهي تخضع لمعيار الصدق أو الكذب ولا طائل منها خصوصا في الواقع الاجتماعي، وهذا ما جعل **هبرماس** يتخذ من **اللغة** عنصرا من **أســـس نظريــته التواصليــة**.

إن المنعطف **اللغوي** عند **هبرماس** إنما هو تحول من **النقد المعرفي** إلى **النقد اللغوي** في محاولة للكشف عن ممارسة **لنقد الإيديولوجيا وهيمنتها**، والتي تمخضت عن **أفكار**

---

[1]–يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص454.

[2]–علي عبود المحمداويّ، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص 62.

[3]–جون أوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلامات)**، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق الأوسط، المغرب، 2008، ط2، ص 100.

ماركسية، وبذلك تكون **اللغويّات** آلية مسوغة تمكن **هبرماس** من استعمالها لغرض الكشف عن **كل أصناف القهر** و**السلب** و**الاضطهاد السيّاسي** أو **الإيديولوجي،** لذلك لجأ إلى فكرة **القول هو العمـــل** والتي ترجع إلى **أوستيـن،** إذ يفكر في إعمال **اللغة** على أنها **أداة** للإنفاق الذي يستند إلى **قوة الخطاب الحجاجي.**[1]

وهكذا فإن **التحول النقدي اللغوي** الذي وضعه **هبرماس** يهدف **لنقد الأنظمة المتسلطة،** لذلك قال بفكرة تجسيد **القول بالفعـــل** والتي وضعها **أوستيـن** في "**نظرية أفعال الكلام**" بهدف توسيع **مجال التواصـــل** الذي يستند على **الخطاب الحجة** و**الحجة المضادة والصحيحة.**

وفي هذا الإطار يؤكد **هبرمـاس** على أهمية **اللغة** بحيث يقول:« يجب البحث عن كيفية الحفاظ على **تصور** يأخذ بعين الاعتبار ذلك **التداخل** الذي لا يمكن تجنبه بين **اللغة** و**الواقع،** إذ ينبغي إدخال فكرة أن **المنعرج التداولي** في **الحقيقة،** بحيث يتوجب علينا أن نضع في الحسبان واقعة أنه من غير الممكن تحطيم تلك الحلقة المتعلقة **بلغتنا** بصورة تجعلنا **لا** نتمكن من إيجاد **التبرير** الكافي الذي يمكنه إظهار أن معرفتنا تختزن **مبدأ القابلية للتكذيب**».[2] و يوحى هذا القول عند **هبرمـــــاس** بأن **اللغة** عامل **ضروري،** يجب الحفاظ عليه، إذ أنها تربط **الفرد بالواقع** عن طريق **تواصلـه** مع **غيره** من خلالها، وذلك عن طريق **عملية الجـــدل** بين **المتحاورين** باستعمال "**الحجة والحجة المضادة**" ومنهما

[1]–عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، **معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة،** المركز الثقافي العربيّ، لبنان، 1996، بدون طبعة، ص85.

[2]–يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،** ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للنشر ناشرون،2010، ط1، ص56.

إلى "**الحجة الصحيحـــة**" التي تحقق **الاتفــاق والتفــاهم بالحـــوار**، من أجل **حـل قضايـــاهم**.

المطلب 2: التأويـــــل بين جورج هانـــز غادامير* وهبرماس.

إذا كان **هبرمـاس** قد استقى **مسألة اللغة** من **فكر فلاسفة اللغة** على رأسهم **أوستين** من أجل ربط **الفرد بواقعه** من جهة و**ببني جنسه** من جهة أخرى، إذن فما **قيمة الهرمينوطيقـا** في **فكـره** ؟ وفيم تكمن **علاقتـها باللغـــة** في **نظـره** ؟.

يعرف **غادامير الهرمينوطيقـا** بقوله:«إنها عملية **التأويـل** تقوم على **الفهم والحوار**».[1] مما يعني أن **غادامير** يقر **بالمفهوم الحقيقي للتأويليـة على** أنها **تحصيل المعنى بالفهـم والحـــوار**.

ويوضح **غادامير** أسلوب **القاعـدة التأويليـة** بحيث يقول:« أننا يجب أن **نفهم الكل** بمقتضى **الجزء** ونفهم **الجزء** بمقتضى **الكل** فتكون **العلاقة دائريـــة**، إذ أن **معنى الكل** يصبح **فهما فعليا** عندما تعمل **الأجزاء**، بحيث يجب أن نفسر جملة ما قبل أن نحاول فهم **المعنى اللغـوي لأجزاء** الجملة، بحيث مهمتنا تكمن في توسيع **وحدة المعنى** وبسطها **فمعيار الفهم الصحيح** هو **تناغم جميع الأجزاء** مع **الكل**، إذا ما أخفق يعني هذا **التناغم** أن **الفهم** قد **أخفق**».[2] وفي هذا السياق يذهب **غادامير** إلى أن تأويل **النصوص**

---

*– جورج هانز غادامير Hans-Georg Gadamer (1900–2002م) هو فيلسوف التأويل تجاوز اغترابات الوعي الإنساني، من أهم مؤلفاته: كتاب المنهج والحقيقة ويتكون من ثلاث دوائر(كتب).أنظر: **موسوعة الأبحاث الفلسفية المعاصرة**، ج2، ص ص1169–1172.

[1]– جورج هانز غادامير، **تجلي الجميل: ومقالات أخرى**، ترجمة سعيد توفيق، تحرير روبرت برناسكوني، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، بدون طبعة، ص7.

[2]– جورج هانز غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، ص 399– 400.

الفلسفية يتطلب **تحليل وتفسير الجزء**، باعتبار **معنى الكل** يخضع **للجزء** من أجل **تحصيل التفسير الحقيقي للمعنى**، لأن خطأ **معنى الجزء** يعني **بالضرورة خطأ معنى الكل** مادام **الكل** يتكون من **مجموعة أجزاء**.

يصر **غاداميـر** بأهمية **الحكم المسبـق** بحيث يقول:« إن الإقرار بأن **كل فهم** يتضمن **حكما مسبقا** هو إقرار يمنح **المشكلة التأويليـة حقيقتها**، إذ **ليس** هناك **تناقض** بين **التراث والعقل**».[1] يؤكد **غاداميـر** بضرورية **الحكم المسبق** لتحصيل **الفهـم الفلسفي الحقيقي**.

واللافت للانتباه أن **غاداميـر** يقر بأهمية **الحكم المسبق** الذي يساهم في **الفهم**، ويبين **الحقيقية** في واقع الأمر يعد **جزءً** من **تعدديّة الفهـم** و**عدم التوافق**، ومادام الأمر كذلك، يحاول **هبرمـاس** التخلص من هيمنة **الفهم المسبق** لأنه يعرقل **عملية الحوار البينذاتـيّ**، وأن **فكرة الدائـرة التأوليـة** عند **غاداميـر** برؤية الأشياء من **كل** الزوايا تذكرنا بأن نرى الخاص من وجهة نظر **الكل والعام** وأن نبني **الكل** من خلال **فحص دقيق للخـاص**.[2] وعلى هذا الأساس يرفض **هبرمـاس** فكرة **الحكم المسبق** بحيث يعتبره يلغي **آليات الحوار والجدل المباشر** بين **المـــؤول** من جهة و**صاحب النـص** من جهة أخرى، كما يرفض **إخضاع الجزء للكل** من دون فحصهما **بالنقاش والجدل** الذي يصحح أخطاء **كل** من **المؤول** و**المؤول عنه**.

ويصرح **غاداميـر** بأهمية **تعدد التأويـل** بحيث يقول:« إن **التأويل** يبدأ **بشروعات مسبقة** تستبدل **بشروعات** أكثر ملائمة، إذ تشكل هذه العميلة المستمرة **للشروع الجديد**

---

[1]– جورج هانز غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، ص374 –388.

[2]– دافيد جاسبر، **مدخل إلى الهرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر،2007، ط1، ص122.

حركة الفهم والتأويل».[1] نلاحظ هنا بأن **غادامير** يقر بأهمية **تنوع التأويل**، إذ يعتبره مصدر **الفهم الحقيقي** الذي يضع **الفرضيات**، التي قد تصبح فيما بعد "**أطروحات صحيحة**".

ولتغلب على الخلافات يؤكد **هبرماس** على أهمية قبول **الخطاب الحجاجي** وعلاقته **باللغة** بحيث يقول:« إن **الحقيقة** التي تفصح عنها **قضية ما لا** يمكن التحقق منها أو رفضها في إطار **الخطاب** أو بالأحرى في **خطاب نظري**، بحيث أن **الموضوعية لا** تتحدد انطلاقا من **الحجج** وحدها **بل** تتحدد انطلاقا من **التأكيدات المتراكمة** داخل **سياق الفعل»**.[2] يوحى هذا القول بأن **الخطاب الحجاجى (الجـدل)** في نظر **هبرماس** في إطار **اللغة بمختلف سياقاتها** " **تعدد الفرضيات الحجاجية**" هي فقط التي تؤدي إلى بلوغ "**الحجـة الصحيحـة**" التي تعمل على **تحصيـل الحقيقـة.**

إن هذه الاختلافات **لا** تلغى أن يتفق **هبرماس** مع **غادامير** بأن **اللغة** هي نموذج **أوسع لفهم المحتوى**، إذ تكوّن للكلمات القدرة على بيان **الحقيقة** بحيث أن **الخطاب** وفقا **للغة الإشارات** هو **فعل كينونيّ** يقدم مجموعة من الجمل **المفيدة والمفهومة** والتي تعبر عن صيغ **المخاطبين** والتي من شأنها أن **تفسر الحقيقة** وتكشف وتبين **المعاني** التي يحملها **الخطاب.**[3] كما يتفق **هبرماس** مع **غادامير** بأن **اللغة** ذات دور **فعال** في استيعاب **الحقيقة**، إذ تعد وسيلة **للخطاب الحجاجي الفعال** بين **المتحاورين** من خلال

---

[1]–جورج هانز غادامير، **الحقيقة والمنهج** ، مرجع سابق، ص 370.

[2]– نقلا: بليمان عبد القادر، **الأسس العقلية للسياسة**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون– الجزائر،2007، بدون طبعة، ص 226.

[3]– شحاتة صيام، **علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات من العقلانية إلى جدل الذات**، دار ميريت، القاهرة، 2005، ط1، ص166.

النقاش بالحجج المقنعة والحوار، فضلا عن هذا فإن **هبرماس** فيربط **معنى الاتفاق بأخلاقيات النقاش الخالي** من **الهيمنة.**[1] أما **غادامير** وبالرغم من إنجازاته في مجال **فلسفة العلوم الاجتماعية**، إلا أن نظرته إلى **الفهم** حسب **هبرماس** بما هو **توافق للمعنى**، فأنه لم ينتبه إلى أن هذا **التوافق** قد كان **مشوها لفهم للحقيقة**، بحيث أنه يخدم **نوعا** من **الإيديولوجيا** وهذا ما يقلقه.[2] إن دعوة **غادامير لتعدد تأويل غير المباشر** يخفي بذلك **إيديولوجيات** يمكن تجاوزها "**بالنقاش المباشر**"، وهذا ما يمنع **التواصل** و**الحوار العقلاني الحقيقي** و**الجدلي** في نظر **هبرماس.**

المبحث االثالث: الديمقراطية والفضاء العمومي في فكر هبرماس.

إذا كان **هبرماس** قد انتقى **مسألة التأويل** من فكر **غادامير** و**اللغة** من **فلسفة أوستين** لبناء **أخلاقيات النقاش التواصلية**، إذن فيم تكمن **تأثيرات** فكر **كانط*** على **مبادئ النظرية السياسية** عند **هبرماس؟.**

لقد منح **كانط العقل العمليّ** نوعيته وجعله لا يتبع **مبادئ متيافيزيقية** بحيث أنه فتح الحقل **للأخلاق والنظرية المعاصرة:** إذ أن **العقل** يقدم مقياسه الكامل في دائرة **الأخلاق** ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن **كل ممارسة نظرية (العقل العملي)** وبهذه الفكرة ترتبط **النظريات المعاصرة** وأهمها **نظريـــة هبرماس.**[3] إذن فما تأثير **القانون الأخلاقي**

---

[1]– عمر مهيبل، **من النّسق إلى الذات**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ط1، ص 170.

[2]– المرجع نفسه، ص 170.

*–ايمانويل كانط Kant Emmanuel هو فيلسوف ألماني(1724–1804م) من أهم مؤلفاته: نقد العقل العملي، ونقد العقل الخالص، ومشروع السلام الدائم..الخ، أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص513–515.

[3]– جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة وتقديم عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ط1، ص24.

و**السياسي** عند **كانـط** في فكر **هبرمـاس** وما نقاط **التوافـق** بينهما ونقاط **التحـول** في نظر **هبرمـاس** ؟.

المطلـب1: المجـــال العـــــام بين إمانويـــل كانـط وهبرماس.

أ- القانـــــون الأخـــــــلاقي:

في أول الأمر فقد صرح **كانـط** بأن **القانون الوضعي** يؤسسه **كل إنسان عاقل** بحيث يقول: «**افعل** بحيث يمكن **لمسلّمة إرادتك** أن تصبح دائما وفي الوقت نفسه **مبدأ تشريع عام،** إذ أن **مبدأ الأخلاق** نظرا لكلية **التشريع بالذات** التي تجعله **المبدأ الصوري الأعلى للإرادة** فهو الذي يعلن **العقل** عنه أنه في نفس الوقت **قانون لكل الكائنات العاقلة** بوصفها تملك **إرادة عامة**».[1] ويضيف أيضا« أن **القانون الأخلاقي** بالنسبة **للكائنات العاقلة** هو أمر يأمر قطعيا، ولأن له علاقة **بالإرادة** بحيث، هذا **القانون** هو **التبعية** تحت اسم **الإلـــزام** الذي يعني **إكراها** ولو أنه **بالعقـل والقانـون** هو **القانـون الأخلاقـي**».[2] يتضح من هذ القول بأن **القانـون الأخلاقـي** عند **كانـط** كان يخضع في صياغته إلى **الذات العاقلة،** وهو بذلك يمثل حتما **المصلحة العامة** بلا منازع، إذ يمتثل **للواجب** و**الاحترام** من قبل **كل الأفراد** تحت اسم **الصالـح العـــام.**

لابد من سن **القوانين الوضعية الذاتية** حسب **كانـط** بحيث يقول: « إنّ **القواعد العملية** تكون **موضوعيّة** أو **قوانين عمليّة،** وذلك عندما يجري الاعتراف بالشرط بوصفه

[1]– إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: عبد الغفار المكاوي، : مراجعة عبد الرحمان بدوي،1965، بدون طبعة، ص 83-85.

[2]–المرجع نفسه، ص83-85.

شرطا **موضوعيا**، أي أنّه يكون صحيحا بالنسبة **لـلإرادة كل كائـن عاقل»**.[1] هذا يعني بأن **كانـط** يؤكد على **أهمية القوانين الوضعية** التي على **كل فرد عاقل** أن **يصوغها** وفقا **للإرادة** و**المصلحة العامة**، وهذا **التصور هو ميتافيزيقي.**

وعلى النقيض من **التصور ميتافيزيقي للعقل الخالص** أو **الوعي المطلق** فلا أحد في نظر **هبرمـاس** يملك **الحقيقة المطلقة** أو **معرفة جوهر** الأشياء لذلك ينتقد بشدة فكرة **الذات** باعتبارها **مالكة للوعي** و**الإرادة** ويستعيض عنها بفكرة **التذاوت القائمة** على **التفاعل (أنا–أنت)** والتي تصل بفضل **الحوار والنقاش العقلاني المطلق** إلى تأسيس **حقائق متوافق عليها**، إذ يرجع مصدر **التوافق** إلى **امتحان المحاججة.**[2] وبناءً على ما سبق فإن سن **القوانين الأخلاقية** من قبل **كل فرد عاقل** باعتباره **شخص واعي** ويراعي **الإرادة العامة** يُعتبر ذلك منبع **الأنانية** و**المصلحة الخاصة** ويستبدلها **هبرمـاس** بمصطلح **بالبينذاتية (تفاعل الذوات أنا والآخر)** القائمة على **النقاش** و**الجدل الحجاجي** وما يتمخض عنه بعد **الحوار** من **التوافق(الحجة الصحيحة).**

إن مقاربة **كانـط** لم تكن مقاربة **مشتركة تذاوتية**، وإنّما هي **أحادية الطرف** بمعنى أنّ **كل فرد** يستنتج بطريقة **أنانّية واجباته الأخلاقية** على أساس **تأملاته الذاتيّة المنعزلة** وقد تمثلت نتيجة هذا **الانفصال** في أن **الأخلاق العالمية** التي تسمو على مفاهيم الخير المتنافسة تصبح عاجزة عن التطرق **للميدان الاجتماعي السياسي للعلاقات القانونية.**[3] نفهم من هذا بأن **الأخلاق** عند **كانط** كانت تعتمد على **الفردانية** أو **الشخصية** ولا علاقة

---

[1]–إيمانويل كانط، **نقد العقل العمليّ**، ترجمة أحمد الشّيباني، دار اليقظة العربية ، بيروت،1960، بدون طبعة، ص 41.

[2]– حيدرة فتيحة، **نظرية الفعل التواصلي عند هبرماس**، مرجع سابق، ص100.

[3]– علي عبود المحمداويّ، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، مرجع سابق، ص 35.

لها **بالآخر** وهذا ما جعلها بعيدة عن **المجال الاجتماعي** و**علاقات الأفراد** فيه، وبالتالي **لا** يمكن **تعميمها لصياغة قوانين** تشمل **نطاق واسع** سواء على **مستوى الدولة** أو على **المستوى العـــالمي.**

إن معيار **الكونية الكانطية** الذي يؤسس **للعقل العملي ليس** وحده كافيا على المستوى **الأخلاقي** لتأسيس **عمومية أنوارية**، لذا أضاف **هبرمـاس المناقـشة بين الذوات والحوار** و**حرية التعبير** و**الرأي** والتي تهدف لبلوغ **الإجمـاع**، لأنه يرتكز على **واقع الممارسة الاجتماعية كمعيار للكينونة.**[1] يعني هذا بأن **المجـال العام ليس** كافيا لتحقيق **التواصل** مما يتوج **بمنهج الجدل** و**المناقشة** و**الإجراء الاجتماعي بين الأفراد.**

ب: السيـــاســة عنــد كانـــط في نظر هبرماس.

يقر **كـانــط** بأهمية **الحريـة** وفي هذا الشأن يقول:« إن **الاستقلال الذاتي للإرادة** هو مبدأ **لكل القوانين الأخلاقية وللوجبات** المطابقة له، بحيث أن **القانون الأخلاقي لا** يُعبر سوى عن **الاستقلال الذاتي للعقل** أي"**الحرية**"».[2] نستخلص من هذا بأن **كانـط** يؤكد بأن **الحرية** أساس **لصياغة القوانين الوضعية الصالحة.**

وبخصوص هذه المواقف يرد **هبـرماس** على **كـانـط** إذ يقول :« إن **التأويل** الخاص **بالإرادة الحرة** و**بالعقل العملي** ييسر لنا النظر إلى **الجماعة الأخلاقية** بما هي **جماعة شاملة** قادرة على إرساء **التشريعات الذاتية** الخاصة **بالأفراد الأحرار** و**المشمولين بمساواة تامة**، من حيث ينبغي النظر إليهم بوصفهم **غايـات لا وسائـل**».[3] يوحي هذا بأن **الحرية**

---

[1]– رشيد العلوي، **الفضاء العمومي من هبرماس إلى نانسي فيرزر**، نوفمبر2014، مجلة دلتا نون، العدد 2 ، ص10.

[2]– إيمانويل كانط، **نقد العقل العمليّ**، مرجع سابق، ص 86-87.

[3]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص24.

العمليـة يتم سنها من قبل **أفـراد أحـرار**، بحيث **يجب** مراعاة **أهمية** وجودهم **كإنسانين عاقلين**.

وهنا يشترط **كانـط** تحقيق **التعاقد النزيه** ويتضح هذا من قوله:« إن **قانون الشعوب** باعتباره **قانونا عاما** تحتوي فكرته على إعلان **إرادة عامة** تحدد **لكـــل واحد حقـه** وهذه "**الحـــال الشرعيـــة**"»[1]، كما يقول في نفس الصدد: « يجب أن تصدر عن **عقـــد** ينبغي **(كالعقـد** الذي تتولد عنه **الـدولـة** أن **لا** يقوم على **قوانين الإكراه بل** يكون على كل حال بمثابة **عـقد شـراكة(دائـمة)** و**(حـــرة)** من قبل ذلك **النظام الاتحادي** المؤلف من دول **مختلفـة**».[2] يتبين لنا مما سبق بأن **التأسيس للصالح العام** يتطلب **حكـم ديمقـراطي نزيه** بين **الدول خـــالي** من **القـوة والعنـف** عن طريق **الحـــوار**.

ومن جهة أخرى يُصر **كـــانط** بضرورة **تجسيد الديمقراطية** وهذا ما نلاحظه في قوله:« إن **الشرط** في إمكان **قـانون الشعـوب** على العموم هو أن تقوم **أولا** " **حالـــة الشرعـية**" فبدونها **لا** وجود لأي **قانـــون عام**، إذ **كل قانون** يمكن تصوره خارج تلك الحالة **لا** يعدو **إلا** أن يكون **قانونا خاصا**».[3] بمعنى أن **الديمقراطية** ضرورة **حتمية لصياغة القانون العام** لتحقيق **الصالح العام**، فمن دون ذلك يعتبره **كانـط قانونا** يحقق **الصالح الخاص لا العام**.

من خلال الاستعراض السابق نجد **هبرمـاس** يرد على **السيـاسـة عند كانـط** وهذا ما يتضح من قوله:« إن **كانـط** وعبر تصور **الاستقلالية** كان قد أدخل مفهوما خاصا **لا** يمكن توظيفه **إلاّ** داخل **إطار بينـــذاتي**، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن **فكرة الاستقلالية**

---

[1]–إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، 1952، ط1، ص113–118.

[2]– إيمانويل كانط،المرجع نفسه، ص 113–118.

[3]– المرجع نفسه، ص122.

هذه مرتبطة ارتباطا **وثيقا** بمفهوم **العقل العملي** على خلفية أن كليهما مشتق من **مفهوم الشخص**».[1] ويضيف أيضا:« فإنني أشك تماما في أن جوهر **الفلسفة العملية** لدى **كانط** لا يمكن المحافظة أو الإبقاء عليه داخل إطار يمنع بعث تصور عن ذاتية بعيدا عن أية **علاقات داخلية** تفضي به إلى **البينذاتيـــة**».[2] بمعنى ذلك أن **هبرماس** يعتبر الفرد **لا** يحصل على **حريته التامة**، إلا ضمن **سياق حرية الآخرين**.

المطلب2: الديمـــــقراطية الليبرالية بين جون رولز* وهبرماس.

إذا كان **هـبرماس** قد أخذ فكرة **المجال العام** وصياغة **قانون الحرية الفردية** من فكر **كـــانط**، إذن فما مصدر **الديمقراطية التشاركية** في فكر **هبرماس؟**.

أ- الوضعية الأصلية عند رولـــز والفضاء العمومي عند هبرماس.

ويصرح **رولــز** بخصائص الأطراف في **الوضعية الافتراضية**، وهذا يتضح من قوله:« من بين هذه **الموصفات الأساسية** لهذا الوضع، أنه **لا أحد** يعرف **موقعه** في المجتمع **ولا طبقته** أو **وضعه الاجتماعي** ولا أحد يعرف حظه في توزيع الموجودات (الأصول الطبيعية والإمكانات والذكاء والقوة وغير ذلك، **فمبادئ العدالة** يتم اختيارها خلف **حجاب من الجهل**».[3] أي أن الأفراد في **الحالة الفرضية** يفقدون قدرة **العقل تماما**،

---

[1]- يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق ، ص 25.

[2]- المصدر نفسه، ص 25.

*-جون رولزJohn Rawls (1921-2002م)، هو فيلسوف أمريكي وهو رائد الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة، من أهم مؤلفاته، نظرية في العدالة، والعدالة كإنصاف إعادة صياغة، وقانون الشعوب...الخ، أنظر: مجموعة من الأكادمين العرب، **موسوعة الأبحاث الفلسفية الغربية المعاصرة**، ج2، مرجع سابق، 1213.

[3]- جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى طويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،2011، بدون طبعة، ص40.

بحيث **لا أحد** منهم يعرف ما **يميزه** عن **غيره كمستواه** أو **قوته**...الخ، وهذا ما يجعلهم تابعين **للممثليـــهم**، وهنا يوجه هبرماس عدة انتقادات لرولز:

فبالرغم من أن **نظرية العدالة لرولز** بحسب **هبرمـاس** حققت **نجاحا كبيرا لا** يستهان به، بحيث استكمل **النظرية الأخلاقية لـكانط** وبالإضافة إلى ذلك غير **مسار الفلسفة السياسية**، بحيث أصبحت **مخبر** تجارب تعالج فيه **القضايا السياسية والأخلاقية** بصفة **النقد والتخميين وعمل** على **التوفيق** بينهما، إلا أنهما تتخللاهما بعض **النقائص**، فكيف يمكن أن يتصف المشاركون في **الوصيفة الأصلية** بقدرة المحافظة على **المصالح الأولية لممثلهم**، بناء على **أنانيتهم العقلية**،[1] فمن المعلوم أن **الإنسان** من طبعه **أناني**، فكيف يحافظ على **المصالح الضرورية للمندوب عنه؟**.

وعلى النقيض من ذلك وضع **هبرماس نظرية الفعل التواصلي** من خلال ربط **اللغة بالعقل**، بحيث يعتبره فعل يستلزم **المحاججة والمناقشة النقدية** إلى جانب **الحق** في **الرفض** أو **القبول**، وبناءً على ذلك جعل مفهوم **الأخلاق** يعتمد على **اللغة العادية**.[2] بإسهام الفرد **بالحديث والمناقشة والحوار** يكون بذلك قد قبل بالاحتكام **بمعيار أخلاقي** يُخضع الخلافات **للحجج والأدلة** التي تحقق **الإجماع**، وبذلك فقط تصبح المحادثة **قاعدة كونية** و**ديمقراطية**.[3] نفهم من هذا بأن **العدالة الاجتماعية** عند **رولـز** يمكن أن تحمل أكثر من دلالة لذلك، انتقد **هبرمـاس** نظرية **جون رولـز** باستعمال أسلوب **المحاججة**، إذ أكد على استعمال **اللغة والحوار**، من أجل الرفع من **قيمة الأخلاق** بفتح مجال **الحجج**

---

[1]– محمد الأشهب عبد السلام، **العدالة السياسية مناظرة هبرماس– رولز**، دار الروافد، بيروت، ط1، ص351.

[2]– حسن مصدق، **يورغن هبرماس ومدرسة فرانكفورت–النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ط1، ص 120.

[3]– حسن مصدق، المرجع نفسه، ص 3.

والأدلة التي تؤدي إلى **النقاش والجدل** مما يؤدي إلى **الإجماع والاتفاق والتعاقد والحوار**، بحيث ينتج عن ذلك **عدالة كونية ديمقراطية**، في حين وقد وضع **رولـز** الأفراد في **حالة جهل تامة**، مما **يفقدهم حقهم** في إبداء **الرأي والتعبير السياسي**، وذلك يشكل **عائقاً** أمام تحقيق **ديمقراطي للعدالة الاجتماعية**.

إن **مفهوم الفعل التواصلي** يعتمد على **وجود متفاعلين** يمثلون عناصر المجتمع وهم أفراد تجمعهم **لغة مشتركة** بهدف الوصول إلى تناسق، بحيث أن هذا **التفاعل** يتطلب شروط وآليات محددة تنظم **وتنسق للفعل التواصلي** الذي اتفق عليه أفراد المجتمع، إذ أنه يطرح فكرة **التفاهم والتناسق** مع الأفعال، بحيث يشترط **هبرماس للأطراف المشاركة** في التفاعل **صياغة** تعبيرا قابلاً **للنقد**.[1] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يقترح مفهوم **الفعل التواصلي** يقوم فيه **المتفاعلين** أولا باستعمال **اللغة المشتركة** التي تؤدي إلى **اتفاقهم**، كما يشترط **للأطراف المتعاقدة** أن تتقبل **النقد** من **بعضهم بعض** حتى يبلغوا **الرأي الأصلح** في حل **القضايا السياسية** والمضي نحو **ديمقراطية** أكثر **تشاورية**.

وبالمقابل يرد **هـبرماس** بأن **حجاب الجهل** في نظر **رولز** يجرد المنتمين ورائه من **كل** المعلومات المتعلقة بوضعهم **وطبقاتهم** وتصوراتهم لما سيكوم عليه المجتمع مستقبلا **كما لا يعترفون** بأية وجهة نظر خارجية، إلا أن **هبرماس** يؤكد على فسح المجال **للمشاركين** لحصولهم على المعلومات المتعلقة بهم **وطموحاتهم المستقبلة**، كما يدعوهم لرفع دعاوى **صلاحيتهم** حتى يتسنى **للمشاركين** فحصها **والاتفاق بشأنها** شريطة **مراعاة مصالح الجميع**.[2] نفهم مما سبق بأن وضع **رولز** الأفراد في نظر **هبرماس** داخل **حالة**

[1] –محمد نور الدين أفايه، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هبرماس)**، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1998، ط1، ص 190.

[2] – محمد عبد السلام الأشهب، **العدالة السياسية مناظرة هبرماس– رولز**، مرجع سابق، ص358.

جهل تامة يعد **إجحافاً** بحقهم كمواطنين باعتبارهم **عاقلين**، هنا يتفق **هبرماس** مع **رولز** على **التعاقد** وتأسيس **مبادئ العدالة** من قبل **الجميع** بحيث **تخدم الصالح العام**.

ولكن من جانب آخر يقر **رولـــز** بأهمية **المقاولـــة العادلـــة** وهذا يتضح من قوله: «إن الجميع يحتلون **موقعا متشبها** و**لا** أحد يستطيع تصميم **مبادئ** لمحاباة **طرفه الخاص** تكون نتيجة **اتفاقية** أو **صفقة منصفة**، إذ بافتراض الشروط في **الوضع الأصلي** التماثل في **علاقات كل شخص** مع **الآخر**، بحيث يكون هذا **الوضع المبدئي منصف** بين الأفراد **كأشخاص أخلاقيين** فهو **الوضع الاجتماعي** الذي تكون فيه **الاتفاقات** التي تم التوصل إليها فيه **منصفة**».[1] بمعنى أن وضع **رولـــــز الأفراد** في حالة **تعاقد منصفة** تخضعهم **جميعا لنفس الضوابط**، بحيث **لا** تخدم **مصالح فرد دون الآخر**، **بل** يجب أن تخدم **الصالـح العـــام**.

وعلى النقيض من ذلك يصوغ **هبرمـــاس المجـــال العام** الذي لا يجتمع فيه الناس والمواطنين **للمناقشة** وطرح **السؤال فقط**، وإنما يعد أيضا رابط بين **المجتمع المدني** أي **الشعب والدولة** التي تمثل **القوانين**، بحيث يؤكد **هـبرمـاس** بأن **المجـال العـــام** أسبق من **القانون المدني** الذي ينظم **العلاقات** بين **المواطنين**، وبذلك يبرز الاستعمال **العام** و**النقدي للعقل**، إذ يعد بمثابة **الوسيط** بين **الأشخاص والسلطة**.[2] بمعنى أن **المجال العام** عند **هبرمـــاس لا** يعد مجالا **للمناقشة** فقط، كما يؤدي أيضا إلى توكيل **المجتمع المدني** بين **الشعب والدولة** أي تأسيس **السلطة السياسية** في **المجال العام**، وهذا ما يؤدي إلى إعمال **كلي ونقدي للعقل**، إذ يعد **الرابط** بين **الأفراد والدولة**، إلا أن **رولـــز** جعل **الأطراف**

---

[1]– جون رولز، **العدالة كإنصاف إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت ديسمبر2009، ط1، ص 40.

[2]– خديجة زيتلي، **الفلسفة السياسية قضايا وإشكاليات**، دار الأمان، المغرب، 2004، بدون طبعة، ص163.

المتعاقدة في حالة **غياب للوعي المعرفي** وصعوبة **إعمال عقلهم** نتيجة **الجهل** الذي يعانون منه، وهذا يعد **إجحافاً** في **حقهم**، إذ أن مبدأ **الفضاء العمومي** عند **هبرمـاس أكثر واقعية** من **الحالة الأولية** عند **رولــز** بجعل **الأطــراف** في حالة **جهل تام**، إذن كيف يمكن وضع الأفراد في **وضعية جهل تامة**، وقد فطروا **بعقولهم أليس** هذا **تناقض؟**.

ب: **الــديمــقراطية عند رولز في نظر هبرماس.**

لقد سن **رولـز قانوناً** لحماية **حقوق المواطنة لكل** فرد وهذا يتضح من خلال قوله:«يجب أن تعمل **المؤسسات** على إبقاء المشاركة في **الملكية والثروة متعادلة** بما فيه الكفاية عبر الزمن، وذلك للمحافظة على **القيمة المنصفة للحريات بالفرص** على مدى الأجيال وهم يفعلون هذا بفضل **قوانين تنظيم التوريث والملكية** وبوسائل أخرى مثل: **فرض الضرائب لمنع** ظواهر التمركز **المتطرف للقوة الخاصة**».[1] ويقول أيضا:« إن **مبدأ الفرق** ينطبق على **مؤسسات الدولة** باعتبارها **أنساق قواعد عامة**، إذ تهتم بأشكال **الضريبة**، بحيث يدرك المواطنين عندما يشاركون في **تعاون اجتماعي** ملكيتهم وثروتهم وحصتهم، مما يساعد على إخضاعهم **للضرائب** فيعرفون أن **المؤسسات فرضتها**».[2] هذا يعني بأن **رولــز** يؤكد على **فرض الضرائب** على **الأغنياء** عن طريق **قوانين مشرعة** من قبل **الهيئة التشريعية**، بحيث يتم تطبيقه على **المؤسسات الاقتصادية** عن طريق **قوانين دستورية، تنسق للملكية للحد** من **الملكية الخاصة** و**المطلقة** للمحافظة على **للحريات المتكافئة**، من أجل رفع **المستوى الاجتماعي للفئات الأشد فقرا**، وذلك **لمنع** تكريس القوة ضمن **فئات محددة**، وبذلك فقط يتم تحقيق **مبدأ المساواة المتوازنة.**

---

[1]– جون رولز، **نظرية في العدالة**، مرجع سابق، ص43–246.

[2]– جون رولز، **العدالة كإنصاف إعادة صياغة**، مرجع سابق، ص 162.

كما أن التصاعد في **الدخل**- وهي آليات تتضمن، بالنسبة **للأكثر ثراء، تقييدا استبداديا لحرياتهم** في **الثراء.**[1] فإن **تكافـــؤ الفـــرص** (الذي يتضمن على سبيل المثال التعليم والعناية الطبية يقدمان بدون مقابل **للأقل حظـوة) لا** يمكن تمويله إلا بواسطة آليات **لإعادة توزيع الثروات** مثل **الضريبة،** إذ اشترط **هبرمـــاس الصدق** وعدم الشك في **صدق المشاركين** في **التفاعل** لتحقيق **الإصلاح.**[2] نفهم من تحليلنا لما سبق بأن توفير **حقوق المواطنين الفقراء** عن طريق **فرض الضرائب** على **لأغنياء** يعد **إجحافًا وظلماً** وانتهاك **لحقـوق الأغنيـاء كمواطنيـــن شرعييـــن،** إذا كان **هبرمـــاس** قد **رفض الحالة الأولية** عند **رولـــز،** كما رفض **فرض الضرائـب** على **الأغنيـــــاء،** إذن فما **الصياغة السياسيـة** التي يقترحها لتأسيس **ديمقراطيـــة** أكثر **مشروعيـــة،** وفيم تكمن **الضوابـــــط** التي **يسنـــــــها** لذلك؟.

[1]- كريستيان دولاكامبانى، **الفلسفة السياسة اليوم- أفكار -مجادلات -رهانات**، ترجمة نبيل سعد، 2003م، ط1، ص ص 197-189.

[2] - محمد نورالدين أفاية، **الحداثة والتواصل**، مرجع سابق، ص 191.

الفصل الثاني: التنظـــــير السيـــاسي عند يورغن هبرمـــــاس.

المبحث الأول: نظرية الفعل التواصلي عند هبرماس.

المبحث الثاني: الفضاء العمومي عند هبرماس.

المبحث الثالث: الحق والديمقراطية في فكر هبرماس.

إذا كان **هبرماس** قد انطلق في مشروعه من سد الثغرات التي وجدها في **النظرية النقدية** لإثبات دور **العقل** في تأسيس **النظرية الاجتماعية النقدية** الجديدة، ولأجل ذلك واجه مشكلات الحداثة وما آل إليه **العقل الحديث**، وكذا التيارات **الفلسفية** المضادة **للحداثة** التي تسمى ما بعد الحداثة ونزاعاتها التفكيكية حول **العقل** محتجين على هيمنته فرفع شعار(**الحداثة مشروع لم يكتمل**)[1]، مع العلم أنه وجد في فكر **رولز** وغيره من **الفلاسفة** السابق لنا ذكرهم بعض الغفوات، إذن فيم تكمن **مبادئ التنظير السياسي** الذي يقترحه **هبرماس** لحل تلك النقائص؟.

المبحث الأول: نظرية الفعل التواصلي عند هبرماس.

إذ كان تعريف المضمون الجديد **للعقلانية** الذي صاغه **هبرماس** في **النظرية الفعل التواصلي** يقوم على:« **العلاقة الداخلية بين البراكسيس(الممارسة)** وبين **العقلانية** وتدرس المتضمنات العقلية التي تفرضها ممارسة تواصلية يومية وتتيح للمضمون المعياري المرتبط بالفاعلية الموجه نحو **الفهم المتبادل للتوصل** إلى مفهوم **العقلانية التواصلية**»[2].إذن فيم تكن مراحل **التنظير التواصلي** عند **هبرماس** ؟ وما **شروط** هذا المشروع في نظره ؟.

المطلب 1: مراحل النظرية النقدية التواصلية عند هبرماس.

يصرح **هبرماس** بالمراحل **التنظير التواصلي** والتي استقاها من **فلسفة اللغة** لتوسيع أساس **النظرية النقدية**، والتي يمكن لنا إحصاؤها في النقاط التالية:

المرحلة الأولى: ويسميها هبرماس بالمرحلة التفاعل الذي تتوسطه الرموز:

---

[1]– أبو عطيات السعود، **حصاد الفلسفي في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 95.

[2]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص124.

يدعو فيها **هبرماس** إلى ضرورة التحرر من **(فلسفة الوعي)** وهي الفلسفة التي ترى العلاقة بين **اللغة والفعل** كالعلاقة بين **الذات والموضوع.**[1] معنى ذلك أن **هبرماس** يرفض **الفلسفة المتعالية** والمنعزلة عن الذات وأفكارها ومضامينها وبالمقابل يقترح **فلسفة فعل التواصلي** التي تربط **الذات بالأخر** بطرق **حوار مشروعة وعقلانية.**

كما أنه(ولو عبرنا عن ذلك بمصطلحات **ألتوسير*** لقلنا أننا بحاجة إلى التحرر من منظومة **الفكر التجريبي)**، بحيث أننا حصرنا رؤية العالم على هذا النحو، لذلك سيجعلنا أسرى **للعقل الأداتي** (إذ أن الذات هي التي تقوم بعمل شيء ما للموضوع).[2] وفي المقابل يؤكد **هبرماس** على أن العلاقة في **الفعل التواصلي** تكون بين **ذات وذات.**[3] نفهم من هذا بأن كل من **فلسفة الوعي** و**فلسفة الذات** يندرج مضمونهما في نسقها **الموضوعي** ولا يمكنه تجاوز ذلك وربطه **بالواقع الاجتماعي** أو حتى **بالواقع المعيش** ككل، وهذا ما يجعلهما محصورين وقاصرين في نظر **هبرماس،** لذا يقترح بديلا آخر يسميه **فلسفة التواصل التذاوتية(أنا وأنت).**

فضلا عن هذا فإن **هبرماس** يعتبر **العقل** قادرا على الانخراط ضمن صيرورة الحياة الاجتماعية باعتبار أن أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل، بحيث أن الأعمال **التواصلية** تشكل نسيجا **يتغذى** من موارد **العالم المعيش،** وبذلك تشكل

---

[1]– كريب أيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هبرماس،** ترجمة محمد حسن غلوم، مراجعة محمد عصفور، أفريل1999، بدون طبعة، ص ص349–350.

*–لوي ألتوسير Althousser Louls (1921–1990م) فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر درس في دار المعلمين العليا من أهم مؤلفاته كتاب : مع ماركس، وكتب لنين والفلسفة.الخ. أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة،** مرجع سابق، ص 88.

[2]– كريب أيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هبرماس،** ص350.

[3]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين،** مرجع ساق، ص 106.

الوسط الذي تعيد منه أشكال الحياة العيانية إنتاج ذاتها.[1] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يبين بأن **العقل** يمكنه أن يتحرر من الطبيعة ويتفاعل مع **العالم الاجتماعي** ومع **الذوات الإنسانية** الأخرى الموجودة فيه، وبذلك يتجسد **المبدأ التواصلي** من تكامل **العلاقات البشرية** وانسجامها المستمر ضمن مجريات **العالم المعيشي.**

كما أن **هبرماس** يرى بأن انتقاد **المضمون العقلي** للتراث **الفلسفي** يكمن في فهم العلوم الأخرى، بحيث تصبح **مهمة النظرية النقدية** هي تحويل دور **العقل** من وظيفته **المتعالية** التي تحدد لكل علم مكانته إلى وظيفة **التفاعل والحوار** مع العلوم الأخرى.[2] يوحي لنا هذا بأن **العقل** في إطار **فلسفة الوعي** و**فلسفة الذات** قد عزل العلوم عن بعضها البعض، وهذا ما جعله بعيد عن **الواقع الاجتماعي الإنساني** وعلاقاته، مما زاد في مشاكل الفرد وصراعاته، إلا أن **هبرماس بالتنظير التواصلي** أخضع **العقل للواقع العملي** و**الاجتماعي** للإنسان، إذ ربط مجالات الحياة ببعضها، مما ساهم في بلورة حلول ناجحة **لمشاكل الكائن العاقل.**

وهذا ما يصرح به **هبرماس** إذ يتضح ذلك من خلال قوله: «من الضروري إذن كي يرتسم حل مضمون بأننا مشردو **المتافزيقا،** إذ يجب أن نفهم أيضا بأن الأرجحات العصبية بين منظور **متعالي** ومنظور اختياري وبين تفكير جذري لا يمكن بلوغه بالتفكير بين انتاجية نوع ينتج ذاته وأصلي يتفوق على كل إنتاج وإن حلبة هذه الازدواجات **ليست سوى عرض انتهاك».**[3] نفهم مما سبق بأن **هبرماس** يوضح لنا **عجز الفلسفات المتعالية(فلسفة الوعي** و**فلسفة الذات)** على حل مشكلات الإنسان، وهذا ما جعلها **قاصرة وغير صالحة.**

---

[1]– عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت،1997، بدون طبعة، ص ص385–359.

[2]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص81.

[3]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**،مصدر سابق، ص454.

في هذا الصدد يضيف **هبرماس** فيقول: « إن **الفلسفة المتعالية** أي **وعي الذات** يندمج في دائرة العلوم التي تعمل على إعادة بناء العلوم والتي تكون انطلاقا من منظور المشاركين في **النقاشات وفي التفاعلات** وبعون تحليل العبارات الموفقة أو المشوهة تسعى إلى شرح قبل النظر للقواعد، توظفها ذوات تتصف بكفاءتها في الكلام والعمل والمعرفة».[1] هذا يعني بأن **هبرماس** يرفض **كل** من **فلسفة الوعي وفلسفة الذات** التي **عزلت** الفرد البشري عن بني جنسه وعن واقعه و**انحصرت** في **الجانب النظري** ويقترح بديلا لهما **فلسفة التواصل** التي تقوم على **التنظير** و**التطبيق بالدرجة الأولى** بين الأفراد **المشاركين** في **التفاعل**.

كما يقول **هبرماس** في نفس الصدد أيضا: « لما لم تعد محاولات إعادة البناء هذه متخصصة للملكوت المعقول الممتد فيما وراء الظواهر بل تطبق على معرفة القواعد الموظفة فعلا وتتبلور في العبارات المتولدة تحت تشريع هذه القواعد ولهذا فإن الفصل الأنطولوجي بين **المتعالي والتجريبي لم يعد مقبولا**».[2] نفهم من هذا أن **هبرماس** يرفض **التنظير المجرد** الذي **لا ينزل** إلى **الواقع الاجتماعي** للفرد ويعتبره غير صالح لحل مشاكله.

إن **هبرماس** يبين أن **العقلانية الأداتية** غير قادرة على حل المسائل المتعلقة **بالقيم** والثقافات، لذلك يصوغ **نظرية الفعل التواصلي** لحل الأمور **الرمزية**، إلا أنه لا يمكن التخلي عن **العقلنة الغائية** و**المادية** من أجل الحل كل القضايا الموجودة في **العالم المعيشي**، وفي هذا السياق يقول **هبرماس**:« يظل **القول والفعل** متباينين في إطار أسلوب **تواصلي** فريد السلوك يليها، العنصر(أ) عن طريق **رمز تواصلي** عن رغبة في السلوك،

[1]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص456.

[2]– المصدر نفسه، ص456–457.

يليها(ب) من خلال فعل ما بنيّة تلبية رغبة(أ)».[1] ويقول **هبرماس** في نفس السياق: « إن مدلول **الرمز التواصلي والفعل** نفسه يحدد كل منهما الآخر يفترض العنصران الشريكان أساسا أنه بإمكانهما تبادل موقعهما في **العلاقات البنشخصية**، لكنهما يظلان أسيرين لموقفهما **الإنجازي**».[2]

المرحلة الثانية: ويسميها **هبرماس بالمرحلة المتعلقة بخطاب متمايز بالنسبة لمضمونه الافتراضي:** ضرورة أن يتخذ الفعل صورتين: **الفعل الإستراتيجي والفعل التواصلي**، بحيث أن الأول يتضمن **الفعل العقلاني الغائي**، في حين أن **فعل التواصلي** يرمي للوصول إلى الفهم و**فعل التواصل** هو فعل **لا أدائي** بالمعنى التالي: إن أي تفاهم يتم التوصل إليه عن طريق **التواصل** له **أساس عقلاني**.[3] نفهم من تحليلنا لما سبق بأن **هبرماس** يصرح بأنه رغم هذه الضرورة، إلا أنه لا يلغي أن يكون **الفعل الغائي (الإستراتيجي)** و**الفعل التواصلي** في نفس المرتبة، لأن الفعل الغائي يقوم على تكريس المصالح وبالتالي يؤدي إلى الطبقية بشكل غير مباشرة، وبالمقابل يدعو إلى **الفعل الاجتماعي التفاعلي التواصلي** بين **الذوات** والذي يقوم على **الحوار والصدق** ويخلص إلى **الإجماع** من كلا الطرفين ولا يقوم من طرف واحد فقط وبالمقابل يلغي الآخر **كالفعل الإستراتيجي**.

وفي هذا الصدد يقول **هبرماس:**« ينفصل كل من **القول والفعل** عن بعضهما لأول مرة يمكن أن يقيم(أ) و(ب) صلة بين **الموقف الإنجازي** لعنصر يشارك في **التفاعل** والموقف **الافتراضي** الملاحظ، ولا يمكن لكل منهما أن يعتقد تصورهما بتصور الملاحظ».[4] كما يقول **هبرماس** أيضا: « لذلك يمكن التنسيق بين رغبتين متبادلتين في السلوك بحيث

---

[1]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2002، ط1، ص92.

[2]– المصدر نفسه، ص92.

[3]– كريب أيان، **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص350.

[4]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص ص 92–93.

تشكلان نظاما من الدوافع المشتركة والمتكاملة، أو يمكن أن نقول إنهما تشكلان دورا **اجتماعيا** في هذه المرحلة **تتميّز الأفعال** عن **المعايير**».[1] لذلك يقول **هبرماس** أيضا في نفس السياق: « في **المرحلة الثانية** يتم **التمييز** بين **الأفعال والمعايير** وتنتقل **المعايير والذوات الفاعلة** والدوافع في الوقت نفسه، إلى مستوى يقع وراء مستوى الواقع الخاص بالأفعال تقريبا».[2] يعني هذا بأن **هبرماس** يوضح بأنه في هذه المرحلة يتم **المناقشة الحجج**.

وفي هذا الإطار يصرح **هبرماس** بعجز **فلسفة الذات** وهذا يتضح من قوله: «إن نموذج **فلسفة الوعي** لا يمكنه السقوط لمجرد الانتقاص لرؤية اختفاء الذات إذ لا يمكن لعمل التفكيك مهما كان مندفعا أن يحصل على نتائج قابلة للتحديد إلا بدءً من اللحظة حيث يحل مكان نموذج وعي الذات المرجع الذاتي لذات تعرف وتعمل في الغزلة».[3] يوحي هذا بأن **هبرماس** يبين لنا افتقار **فلسفة الوعي** لاعتمادها على **الشعور** الذي لا يمكِن له ضمان صدق المعرفة ولا حتى اختبارها، وكذالك الأمر بالنسبة **لفلسفة الذات** التي ترفع من قيمة قدرة الذات لبلوغ المعرفة، إذ أن كلاهما لا يخضعان للاختبار **(الجدل) والنقد والتمحيص** و**المناقشة**، وهذا ما يجعلهما قاصرين في **تحصيل المعرفة الموضوعية الحقة**.

لذلك هو تفاهم لا يمكن فرضه فرضا من قبل أي من الطرفين، **أداتيا** كان ذلك الفرض عن طريق التدخل في الموقف تدخلا مباشرا أم **استراتجيا** عن طريق التأثير في قرارات الخصم.[4] وهو ما يسمح لنا بالقول بأن **هبرماس** يرفض **الحوار** القائم على **القوة**،

---

[1]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص93.

[2]– المصدر نفسه، ص93.

[3]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص 475.

[4]– كريب أيان، **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص350.

كالعقلنة الأداتية أو **الحوار** القائم على **المكر والخداع كالحوار الإستراتيجي** لأنهما **يلغيان حق الآخر**.

كما أن هذا الفعل يحمل في طياته الادعاء بالصدق من مبدأ قابل **للنقد** فمثلا يستطيع الشخص الموجه له هذا الفعل أن يستجيب بنعم أو حسب ما يروق له وأفعال **التواصل**، بهذا المعنى هي **أفعال أساسية**.[1] فلا يمكن اختزالها إلى أفعال غائية لأنه لو كانت تلك الأفعال **غائية** لعاد المرء ثانية إلى إشكالية **فلسفة الوعي** على وجه التحديد.[2] مما يعني بأن **هبرماس** يرفض **الفلسفات السابقة(الوعي والذات)** اللتين تقومان على **إلغاء الآخر** أو تجريده من **حقوقه الإنسانية كالحق** في **الحوار المباشر** والإدلاء برأيه والدفاع عنه.

على هذا الأساس يقترح **هبرماس** البديل لهما، وهذا ما يتبين من قوله: «أن ما هو أساس في نموذج **التفاهم** هو الاتجاه **الأدائي** الذي يتبناه هؤلاء الذين يشتركون في التعامل والذين ينسقون مشاريعهم **بالاتفاق** فيما بينهم على أمر ما موجود في العالم أنا بقيامي بالكلام مع الأخر الذي يتخذ موقفا إزاء هذا العمل الكلامي، بحيث يعقدان الواحد مع الآخر علاقة شخصية».[3] أي أن **هبرماس** يركز اهتمامه على **الجانب العملي** في **العملية التواصلية** التي تتم بين **الذات والأخر** وفق علاقة **حوارية تشاركية** و**تبادل الأراء** وانتقاء **الحجة الصحيحة** عن طريق **النقد والحوار**.

---

[1]– كريب أيان، **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص350.

[2]– المرجع نفسه، ص350.

[3]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص 455.

المرحلة الثالثة: ويسميها هبرماس بمرحلة الخطاب البرهاني:

ضرورة إعطاء **فعل التواصل الأولوية** مما يترتب عليه **ثلاثة أمور** وهي كتالي: **أولا:** إن **العقلانية** بهذا المعنى تستلزم **نسقا اجتماعيا ديمقراطيا** يشمل **الجميع** و**لا** يستبعد **أحدا** وهدفه **ليس** الهيمنة بل الوصول إلى **التفاهم.**[1] بمعنى أن **المفهوم التواصلي** الذي يسعى **هبرماس** إلى تجسيده يكون **حواريا تشاوريا** و**لا** يقوم على **رأي أحد دون الآخر** و**ليس إستراتيجيًا** مهيمنًا بل **تواصلي** و**توافقي** بين كل **الأطراف المشاركة** في **الحوار والمناقشة.**

وفي هذا السياق يؤكد **هبرماس** على أهمية **التواصل** وهو ما يعبر عنه بقوله:« إن **نموذج التفاهم** أي العلاقة بين **الذوات** بين **الأفراد** الذين دمجوا **اجتماعيا** عبر **التواصل** يعترف **كل** منهم **بالآخر،** بحيث بدءا من هذا يتجلى نقد هذا الفكر المنظم الذي ينميه **عقل** متمركز على **الذات** على صورة محدودة أي على صورة نقد **(التمركز على الذات)**».[2] نفهم مما سبق بأن **فلسفة التواصل** تقوم على **علاقات الذات بالآخر** في إطار **اجتماعي،** ومن هنا يتم النقد والتجاوز عن طريق **الحجج والبراهين** من قبل **كلا** الطرفين**(الذات والآخر).**

ثانيا: ثمة نظام **أخلاقي** ضمني يحاول **هبرماس** الكشف عنه ويعني به **الأخلاق الكلية،** وهذا النظام يشار إليه **(بالأخلاق الإجرائية)** والذي **لا** يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير **بقدر ما** يتوجه إلى طريقة **التوصل** إليها، بحيث يتم التوصل إلى تلك **المعايير عبر نقاش عقلاني حر،** تُبحث فيه نتائج **كل معيار** من تلك **المعايير الأخلاقية** انطلاقا من خاصيته الكلية.[3] أي هل يلقى **القبول والرضا** عن طريق **الإقناع العقلي،** وليس عن

---

[1]– كريب أيان، **النظرية الاجتماعية،** مرجع سابق، ص350–351.

[2]–يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة،** مصدر سابق، ص 475–476.

[3]- كريب أيان، **النظرية الاجتماعية،** مرجع سابق، ص351.

طريق **القوة والقسر**، أما **مضمون** المعايير فيعتمد على **ظروف المجتمع الخاصة**.[1] بمعنى أن **هبرماس** يحاول إرساء منهج **أخلاقي** يحقق **الجدل العقلي** الخالي من **القيود والهيمنة**، إذ إنه بالمقابل يخضع **لمبدأ الرفض والقبول** بحسب **مصداقية الحجج** المستعملة من قبل **الأطراف المشاركة** في **العملية التواصلية**.

ثالثا: فكرة وجود **مجتمع ديمقراطي** بحق يكون فيه للجميع فرص متكافئة للوصول إلى **أدوات العقل**، كالمساهمة في **الحوار**، بحيث يكون **لكل** فرد فيه صوت مسموع يحسب حسابه عند **اتخاذ القرار النهائي**.[2] نفهم من تحليل ما سبق بأن عملية **الجدل التواصلي يجب** أن تتم بطرق **شرعية**، إذ يتمتع **كل** الأفراد بنفس **الحظوظ والطرق** و**الأساليب العقلية** لإثبات رأيهم.

وفي هذا الشأن يقول **هبرماس:** « يمكن أن تشكل مقتضات **الصلاحية** نفسها التي نركبها **بأفعال اللغة** ما إن نسعى في إطار **خطاب** إلى تدعيم **إثباتات** أو **تبرير أفعال**، حتى افتراضيا ملفوظات ومعايير(تمثل **المبدأ** الذي **ترتكز** عليه **الأفعال)** ».[3] كما يقول **هبرماس** أيضا: «أي نعالج ملفوظات، بحيث يمكن أن يكون الشأن أولا بمعالجة **المعايير**، فتكون قابلة لأن تعتبر **شرعية** أو **غير شرعية**، ويبدو أن **المعايير والأدوار** تحتاج إلى **تبرير**، يمكن الاعتراض على **صلاحيتها** أو تدعيمها بالرجوع إلى **مبادئ معينة**».[4] يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد بأن **المرحلة ثالثة** هي **مخبر لفحص صحة الحجج المطروحة** عن طريق **الحوار والجدل** باستعمال **ضوابط عقلانية** من قبل **كل المتفاعلين**.

---

[1]- كريب أيان، **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص351

[2]- المرجع نفسه، ص351.

[3]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص93.

[4]– المصدر نفسه، ص93.

المطلب 2: شروط التنظير التواصلي في فكر هبرماس.

لقد صاغ **هبرماس شروطا للعملية التواصلية** وهو ما يتضح من قوله:« إننا نفهم **قضية** عندما نعرف **شروط صحتها**(بشكل **مماثل** تقتضي بالنسبة للقضايا القصدية والقطعية معرفة **(شروط النجاح))**»،[1] إذن فيم تكمن هذه **الشروط** ؟ وكيف يتم **تحققها؟.**

وضع **هبرماس** جملة من **الشروط** يوجب توفرها في **المشاركين** لتحقيق **التفاعل** و**التواصل،** فإذا كانت **نظرية الفعل التواصلي** تبتعد عن **فلسفة الوعي،** فإن **النشاط التواصلي** هو **مناقشة** أو **حوار** يتم بين **الذوات الفاعلة** أو بين **ذاتيين** على **الأقل،**[2] إذ يمكن لنا إحصاء هذه **الشروط** في **النقاط** التالية:

أولا: إن **النشاط التواصلي** لن يتم إلا من خلال **علاقة تفاعل** بين **فردين** أو أكثر داخل السياق **العالم المعيش،** ولذلك فمن **حق كل** شخص له القدرة على **الكلام** و**الفعل،** أن يشارك في **التجربة التواصلية** على أن يعلن اعترافه **بمزاعم** أو **مطالب الصدق المتفق** عليها.[3] نفهم من هذا بأن **الفعل التواصلي** عند **هبرماس** يشرط توفر **طرفي النقاش** على **الأقل متفاعلين** داخل حلقة **الحوار،** لذا يشترط لكل فرد أن يتمتع **بصلاحيات الكلام** و**الإبرام** ليكون طرفا في **التواصل شريطة** أن يلتزم **بمبادئ الحوار والصدق.**

وفي هذا الشأن يقول **هبرماس:** «إن تقاطع **العالم المعاش** و**الممارسة اليومية** في نظرية **الفاعلية التواصلية** هي مكان لوساطة **البراكسيس الاجتماعي،** إذ كان من المفروض أن يقوم **العقل** بدور الوساطة مع آخره مستعينا بموقعه التاريخي وتجسده مع

---

[1]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة،** مصدر سابق، ص479.

[2]– حيدرة فتيحة، **نظرية الفعل التواصلي عند هبرماس،** مرجع سابق، ص 88.

[3]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين،** مرجع سابق، ص 103.

الطبيعة».[1] يوحي هذا أن **هبرماس** يوضح لنا أهمية **الواقع الاجتماعي** ومميزاته وتأثيراته على **العملية التواصلية**، بحيث يعد **مخبر الممارسة الحوارية** بين **الذوات المتفاعلة** عن طريق **المناقشة** و**الجدل**.

ثانيا: أن تتم عملية **التواصل** من خلال **اللغة** التي تتم بواسطتها **العلاقة** بين **المشاركين** في **التفاعل** وبين **العالم الخارجي** وبينهم وبين **الذوات الأخرى**، باعتبارها **الوسيط الأساسي** في **النشاط التواصلي**.[2] كما أن **اللغة** يتم الوصول عن طريقها إلى نوع من **التفاهم** بتوظيف **الجمل** و**العبارات** أو **التعبيرات** التي يستعملها **أعضاء الجماعة المشاركة** في **التواصل** سواء كانوا **متحدثين** أو **مستمعين**.[3] نفهم من هذا أن **اللغة** ضرورية في نظر **هبرماس** لتحقيق **التواصل**، إذ تعبير عن أراء **المتفاعلين** عن طريق استعمالهم الجمل والعبارات من **كلا** الطرفين **المتحاورين** أو **المصغين** لهم.

وفي هذا الصدد يقول **هبرماس:** «من زاوية **فلسفة اللغة الأصل** فإن الأصل المشترك والقيمة المشتركة لوظائف الثلاث للسان تظهر... من أجل مد التحليل لأفعال الكلام وتحديدا **الاستعمال التواصلي** للقضايا».[4] ويضيف فيقول:« تقدم أفعال الكلام بنية تلتقي فيها ثلاث مكونات: مكوّن جملي مهمته تصور (أو ذكر) أحوار الشيء، ومكون فعل منطوق مهمته **عقد علاقات** بين **الأشخاص** وأخيرا يعبر عن **قصد المتكلم**».[5] هذا يعني أن **هبرماس** يؤكد على دور **اللغة** وأهميتها في **العملية التواصلية**، بحيث تصف حالة

---

[1]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص 485.

[2]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص10.

[3]– المرجع نفسه، ص104.

[4]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص ص478 –479.

[5]– المصدر نفسه، ص479.

الأمر **المُناقش**، كما تساهم في ربط **المتفاعلين (الذات بالآخر)**، كما تعبر عن **غرض النقاش** إذ تعد وسيلة لتعبير عن **الحجج الصحيحة**.

ويضيف **هبرماس** لذلك فيقول:« كما أن وظائف اللسان المعقدة ذات صلة بهذه المجالات الثلاثة: وهي (أ) التصور وإنشاء **علاقات بين شخصيته**، تعبير تجارب كل مرة بشكل خاص تفضي إلى نتائج هامة ليس وحسب(ب) للافتراضات الأنطولوجية للتواصل وأخيرا بالنسبة (ج) لمفهوم **العقلانية** نفسه».[1] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يبين أن **وظائف اللسان** تخدم **العملية التواصلية**، بحيث تؤسس **العلاقات** بين **المتكلم والسامع**، كما أن **اللغة** تثبت الوجود الإنساني وعلاقاته المختلفة **ككائن عاقل**.

ثالثا: أن تهدف **التجربة التواصلية** للوصول إلى **اتفاق** بين **الذوات المشاركة** في **التفاعل**، فيفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم، أو على الأقل وجود نوع من تقارب في وجهات النظر، كما يجب أن يتم الاعتراف المتبادل على **مزاعم الصدق** من أجل الوصول إلى **الإجماع**[2]. نفهم من هذا أن **العملية التواصلية** تؤدي إلى اتحاد وتوافق الآراء بين **المتفاعلين**، وهذا ما يمكنهم من بلوغ **الحقيقة المشتركة بالصدق والاتفاق العقلي**.

رابعا: إذا ما **شكك** أحد المشاركين في **التواصل** في الدقة **المعيارية** لتعبير ما أو، إذا تعرض أحد مزاعم **الصدق للشك**، أو**لم** يستطع المشاركين في التواصل تبريره أو الدفاع عنه **بالحجج العقلية**،[3] فإن **مزاعم الصدق** نفسها تصبح موضع سؤال، وربما يختل **التواصل** أو يتوقف، إذ لابد للمشاركين في **التواصل** من فحص تلك المزاعم من جديد

---

[1]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص479.

[2]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، 103.

[3]– المرجع نفسه، ص103.

ومراجعتها **نقديا** لتصحيح أخطائها، أي أن **العملية التواصلية** تخضع لما يسمى **بديمقراطية الحوار**.[1] يدل هذا بأن **هبرماس** يُلح على أهمية **صدق ضوابط التواصل** من أجل **تجنب** الوقوع في **الخطأ**، بحيث تعتمد **العملية التواصلية** على **مبدأ الحوار والتشاور**.

خامسا: يفترض المشاركين في **التواصل** أن **الحوار** له" **قواعد أخلاقية**"، ومن أهمها توفر ظروف تضمن **الإجماع** و**لا** يتم الوصول إليه إلا عن طريق **قوة الأطروحة الأفضل**.[2] وبهذا يخضع **الحوار لمعايير** مفهومة يمكن تبريرها و**البرهنة** عليها **بحجج عقلية** معترف بها من قبل **كل أطراف التواصل**.[3] يلاحظ من هذا بأن **هبرماس** يحرص على **أخلاقيات الحوار** بإتباع **الحجة الصحيحة المقنعة**، بحيث تخضع **كل الأطراف المتفاعلة** لهذه **الضوابط** في **التواصل**.

سادسا: يجب تحرير **الحوار** من أشكال **الضغط والقهر** التي يمكن أن تمارس عليه من الخارج، أي أن يكون **حوارًا حرًا** بين **ذوات حرة** و**متكافئة** في **المكانة والمستوى** لضمان موقف **مثالي للحديث**.[4] يوحي هذا بأن **هبرماس** يشترط **المصداقية والموضوعية والمساواة** بين **المتفاعلين** في **التواصل**.

وبالمقابل يرد **هبرماس** على **عقلنة القوة** وهذا ما يتضح من قوله «إن **العقلانية التواصلية** تُذكِر **باللوغوس(العقل)** بقدر ما تحمل على مستوى المعاني الفضيلة التي يمكن أن يتصف بها قول مصالحة **لا إكراه** فيها وتأسيس **اتفاق** عندما يتجاوز هؤلاء الذين يشاركون فيه بفضل **اتفاق مبرر عقليا**...فإن **العقل التواصلي** عبر عن نفسه في فهم

---

[1]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، 103.

[2]– فتحي أبو العنين، **هبرماس وتحرير الوعي الاجتماعي**، مجلة إيداع، مايو 1988، العدد الخامس، ص 73.

[3]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص 104

[4]– المرجع نفسه، ص 104.

انفك تمركزه على العالم».[1] وهذا معناه أن **هبرماس** يؤكد على أهمية **النظرية التواصلية** ويشبهها بدور **العقل** في **عصر اليونان** لما حققته من **حجج صحيحة** تخضع **للاتفاق** وتلغي **القوة والضغط** بين **المتفاعلين** في **الحوار العقلاني**، بحيث يمكن **للعقل التواصلي** أن يتجاوز النطاق **الضيق كالأفراد والجماعات** ليشمل **الشعوب العالم ككل**.

سابعا: أن يعبر **كل** مشارك في **التواصل** عن **مزاعم الصدق والقدرة** على تبريرها للمشاركة في **عملية التفاهم**، بأن يختار تعبيرا **معقولا** لكي يتمكن **المتكلم والمستمع** من فهم **الواحد للآخر**،[2] كما أن **المتكلم** يجب أن تكون له نية توصيل مضمون **القضية الحقيقي** لكي يتمكن **المستمع** من تصديق تلفظ المتكلم، فيعبر أيضا عن مقاصده **بصدق** لكي يتمكن **المستمع** من تصديق تلفظ **المتكلم (والثقة به))**.[3] إن **العملية التواصلية** تتطلب **المسؤولية** و**الصيانة** و**المصداقية** من قبل **كل المشاركين** في التفاعل سوء تعلق الأمر **بالمُحاوِر** أو **المُحَاور** معه لبلوغ **المعرفة الحقة**.

ثامنا: أن يعبر **المتكلم** عن مقاصده **بصدق** ليكون هو و**المستمع** في وضعية القدرة على **الاتفاق والقبول**.[4] يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **المصداقية** في **العملية الحوارية التواصلية**، إذ يجب أن يضع كل من **المستمع والمتكلم** نفسه مكان الآخر لضمان **التوافق الموضوعي العقلي والتام**.

كما يتعين على **المتكلم** في نظر **هبرماس** اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري العمل بها لكي يتمكن **المستمع** من قبول التلفظ بطريقة تجعل المتكلم

---

[1]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص ص482 –483.

[2]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص 104.

[3]–محمد نور الدين أفايته، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هبرماس**، مرجع سابق، ص197.

[4]– أبو عطيات السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص103.

و**المستمع** من قبول هذا التلفظ ذي **الخلفية المعيارية**.[1] مما يعني بأن **هبرماس** يُلح على أهمية **صدق الضوابط الأخلاقية والخطابية**، من أجل تحصيل **الحقيقة الموضوعية** الناتجة عن **حوار المتفاعلين** كل من **المستمعين والمتكلمين**.

وفي هذا الصدد يبرز **هبرماس** بعض مميزات **الحوار التواصلي** وهذا يتضح من قوله:« تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله في تلاقيهما **المتبادل** منظورات **المتحدثين والمستمعين** والأشخاص الحاضرين اللذين لم يشاركوا بعد في **عملية التبادل**».[2] كما يقول **هبرماس** أيضا:« بحيث يقابل هذا النظام، النظام القائم على قواعد **ضمير الفاعل**، إذ أن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يحولها الواحدة ضمن الأخرى في **اتجاه أدائي**».[3] وهو ما يوحي بأن **هبرماس** يبين أهمية **العلاقة التواصلية** بين **المُحاوِر والمُحاوَر** معه في **تبادل النقاش والحجج** مع احترام **ضوابط المصداقية الحجاجية** أثناء **الحوار**.

المبحث 2: الفضاء العمومي عند هبرماس.

إذا كان **هبرماس** يرى بأن« **العقل** ليس **موضوعيّا** أو **ذاتّيا**، ولكنه **فاعلية** قائمة **بذاتها**».[4] إذن فكيف يمكن بلوغ **المعرفة الموضوعية العقلانية** به في نظره ؟.

---

[1]– فتحي أبو العنين، **هبرماس وتحرير الوعي الاجتماعي**، مرجع سابق، ص 197.

[2]– يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص 455.

[3]– المصدر نفسه، ص 455.

[4]– عمر مهيبل، **من النسق إلى الذات**، مرجع سابق، ص 183.

المطلب 1: المبدأ الأخلاقي عند هبرماس.

أ-مفهوم المجال العـــــــام وأخلاقياته عند هبرماس.

إن أول ما تناوله **هبرماس** هو **الفضاء العمومي** في كتابه **(الفضاء العام)**، حيث قام بتحليل سوسيولوجي لنموذج **الفضاء العمومي البورجوازي** من حيث، ظهوره، وتحوله، وظيفته وخصائصه في كل حقبة تاريخية مستندا إلى معطيات علم الاجتماع والتاريخ.[1] بالإضافة إلى ذلك فإن **المجال العام** قد اجتيح من قبل **الدولة والنسق الاقتصادي**، ولا يمكن للثقافة الديمقراطية أن تعيش من دون بناء هذا **المجال العام** ومن دون العودة إلى **الجدل السياسي**، ولذلك تمثل **الديمقراطية** سببا في تشكيل **المجال العام.**[2] يعني هذا بأن نشأة **المجال العمومي** في نظر **هبرماس** يعود إلى ظهور **الطبقة البورجوازية** في أروبا، كما أنه تطور ليصبح حلبة **حوار** بين **السلطة السياسية** وبين هذه **الطبقة**، وهذا ما جعله ضرورة **حتمية لا** يمكن **الاستغناء** عنه.

ومن هنا أراد **هبرماس** أن يعيد بناء **المجال العام**، بحيث قام بتفعيل **السيادة الشعبية** للمواطنين عبر **النقاشات الحرة الديمقراطية** داخله ، إذ أن **مشاركة جميع** المواطنين في هذه النقاشات، أمر مركزي بالنسبة **لمفهوم الفضاء العمومي.**[3] كما إنه مرآة تسمح **للأفراد والمجموعات المشاركة** بالتفاهم، فتقوم بتشكيل **نظرية التواصل** انطلاقا من **قواعد معيارية لغوية**، إذ تحصل في **المجال العام** للدخول في **الحيز السياسي.**[4] بمعنى أن **المجال العام** الذي يقترحه **هبرماس** يساعد على إقحام الأفراد في **المشاركة الحرة الديمقراطية**، إذا يتم

---

[1]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مكتبة عدنان، العراق، 2015، ط1، ص119.

[2]-آلان تورين، **ما الديمقراطيـــة**، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2007، ط1، ص259.

[3]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص259.

[4]- علي عبود المحمداوي، المرجع نفسه، ص 259.

التعامل فيما بينهم عن طريق **استعمال اللغة** لتسهيل عملية **التواصل** داخل **المؤسسات السياسية** ومع **المواطنين**.

وفي هذا الصدد يصرح **هبرماس** بدور **الضوابط الأخلاقية** وهو ما يتضح من قوله: « إننا لم نحمل ممارسة الفضيلة المعرفية الخاصة بالتقرب إلى الغير، إلا بوصفنا **مشاركين** في **حوار** شامل يهدف إلى الوصول إلى **إجماع** معيّن، وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتحلى بخاصية في الإدراك الخاص بالحالات **المشتركة**».[1] نلاحظ هنا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية تجنب الجانب **الإيديولوجي والمصالح الخاصة**، من أجل تحقيق **الإجماع** بين **كل** المتفاعلين في **المجال العام** والذي يوصلهم إلى **الحقيقة**.

وفي هذا الصدد يقول **هبرماس:**« ليست الطريقة التي يستخدمها **المستمعون والمتحدثون** في **حرّيتهم التواصليّة** متّخذين موقفا **بالإيجاب أو السلب** مجرّد **فعل أداتي** تحكّمي، إذ أن هؤلاء **ليسوا أحرارا**، إلا بفعل **قوة الإلزام** الموجودة في لإدّعاءات التي يقيمها **الواحد** على **الآخر** والتي تكتسب **سلطة التبرير**».[2] هو معناه أن **هبرماس** يوضح بأنه **بالاختبار التواصلي** يمكن أن يؤدي إلى **السلب**" **الأطروحة غير صحيحة**"، كما يمكن أن يحيل إلى "**الأطروحة الصحية**" وهي التي تحقق **الإجماع والتوافق**، بحيث تكون مبررة **عقليا**، إذ يجب معرفة الفرق الفاصل بين **الضوابط الأخلاقية النفعية** عن **الضوابط العقلية الموضوعية** التي تؤدي إلى صياغة **الحجة الصحيحة**، حيث أن **الضوابط الأخلاقية** تكون نتائجها **حسب طريقة** استعمالها من قبل المتفاعلين، فيمكن أن يكون لها نتائج **سلبية** كتحقيق **(المصلحة الخاصة)**، وقد تكون نتائجها إيجابية بصياغة **الأطروحات العقلية**

---

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص 22.

[2]–يورغن هبرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم، لبنان، 2006، ط1، ص 18.

الموضوعية التي تحقق **(الصالح العام)**، وهذا ما يحقق **مصداقية وموضوعية النقاش والحوار**، وهذا ما يدعو إلى تحقيقه **هبرماس**.

وفي هذا الصدد يؤكد هبرماس على أهمية صدق **المعيار الأخلاقي** وهذا ما يتضح من قوله: « وذلك أن "**صلاحة**" **معيار** من **المعايير الأخلاقية** يفيد بأن هذه الأخيرة " **تستحق**" اعترافا **شاملا**، وذلك لربطها إرادة المشمولين بهذه المعايير بطريقة **عقلية** فعالم **الأخلاق** الذي نسعى إلى تحقيقه تبعا لصفتنا الأخلاقية يمتلك **دلالة بنائية**».[1] أي أن **هبرماس** يُقر بدور **صلاحية الضوابط الأخلاقية** لاستطاعتها على تحقيق **الاتفاق العام** بين كل **المتفاعلين** وفق أساليب **عقلية موضوعية**، وهذا ما يبين **صحتها وكفاءتها** في **تحصيل الحقيقة**.

ومن جهة أخرى يرى **هبرماس** بأن **بنية التواصل** تكون حرة من **كل** قيد فقط عندما يكون لكل المشاركين في **الحوار الحق** في أن **يؤكد** أو **يدافع** عن أو يتساءل حول **أي** مطلب **حقيقي** أو **معياري** وينبغي أن يكون هذا **التفاعل** بعيدا عن أي **مؤثرات**.[2] إن **العملية** الحوارية التواصلية بحسب **هبرماس** تكون نزيهة، إذا يحصل فيها **كل** واحد على حقه في **المناقشة** والإدلاء برأيه ومعرفة **شروط وضوابط الحوار**، وبالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون **الحوار** خاليا من **القوة** ومن كل الطرق **غير الشرعية** ويحقق **الاتفاق** والنتائج **العقلية الموضوعية** " **الحجة الصحيحة**".

وفي هذا الصدد يحدد **هبرماس الضابط** و**الحكم الأخلاقي**، إذ يقول :« إن الفهم **الأخلاقي** الجيّد **للذات**، سواء كان ذلك موحى به، أو كان (معطى) بطريقة أخرى، إذ لا يمكن إدراك ذلك إلاّ **بإكراه مشترك**، نرى من هذا المنظار أن ما يجعل كوننا ذاتنا ممكنا

---

[1]–يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص64.

[2]– فتحي أبو العنين، **هبرماس وتحرير الوعي الاجتماعي**، مرجع سابق، ص20.

هو **سلطة** ليست **مطلقة** بل **تدور بين ذوات»**.[1] يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **الفهم** الجيد **لتحصيل الحقيقة**، إذ يشترط لحدوثه **علاقة** بين(**الذات والآخر**).

إذ يعتقد **هبرماس** أنه ما لم يمكن استخلاص المبدأ الأخلاقي شكليّا من مقدمات منطقية لا **أخلاقية** فسيظل هناك شك، بأن **المبدأ الأخلاقي** ليس سوى « **تحيز عرقي**» أي أنه مجرد تعبير عن مجموعة من **القيم** الممكنة **ثقافيا** و**تارخيا**.[2] مما يعني بأن **هبرماس** يعتبر عدم تحصيل **المعرفة الحقة** ناتج عن عدم **الإجماع والاتفاق**، وهذا نتيجة الوقوع في خفيات **إيديولوجية ومصالح خاصة**، مما يجعل **عملية التواصل غير شرعية** و**غير موضوعية** وغير **مضبوطة** وبالتالي **غير مثمرة**.

وفي هذا الصدد يقول **هبرماس** :« إن إخفاق **الأحكام والمعايير الأخلاقية** وهذا الإخفاق يبقى في انتظار مسار **حقيقي للتعلم**، حيث يمكن **للأطراف المتنازعة** الوصول إلى زحزحة **ذواتهم الخاصة** عن **مركزها**»[3]. يدل هذا بأن عدم تحقيق المعرفة يدعي عدم تعلم الأفراد المتفاعلين **ضوابط وأحكام الحوار الأخلاقي الموضوعي**، لذلك يجب عليهم تحقيق الترابط فيما بينهم و**عدم** الاعتماد على **ذواتهم** فقط في بلوغ (**المعرفة**)، بغض النظر إلى جنس أو **إيديولوجيا** أو طبقة أو مستوى الأفراد، بل الأهم من ذلك هو **تحصيل المعرفة العقلية الموضوعية**.

ولذلك فإن **القواعد الأخلاقية** تشير إلى أن **المشاركين** في **الخطاب** يفترضون أنهم شركاء في لعبة **عادلة** أي(في **حوار الخطاب العملي**)، والذي يجب أن تتوفر فيه ظروف

---

[1]– يورغن هبرماس، **مستقبل الطبيعة اللإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، مصدر سابق، ص 19.

[2]– جيمس جوردن فينليسون، **يورغن هبرماس مقدمة قصيرة**، ترجمة أحمد محمد الروبي، مراجعة ضياء ورّاد، 2015، ط1، ص96.

[3]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص64.

تضمن **الإجماع** الذي لن يتم الوصول إليه، **إلا** عن طريق **قوة الأطروحة الأفضل** وعدم استخدام **القوة** ورفع **كل القيود المفروضة** على **الحوار**[1]. يتضح من هذا بأن **هبرماس** يدعو لتحقيق **العدالة** في **أخلاقيات الحوار** لبلوغ **الاتفاق** من أجل الوصول إلى **الحجة الصحيحة** بطرق **شرعية** و**نزيهة**.

وبالمقابل نجد أن **القواعد الأخلاقية** هي نفسها التي تجعل **المحاججة** ممكنه في نظر **كارل أوتو آبل*** بحيث يقول هذا الأخير: « أن القاعدة **الأساسية للعدالة** بمعنى كل **المشاركين** في **الحوار** لهم نفس **الحقوق** التي تمكنهم من استخدام **كل الأفعال اللغوية** المناسبة للتلفظ الواضح لإدعاءات **الصلاحية** التي تمكنهم من تحقيق **الإجماع**».[2] مما يعني هذا بأن **آبل** يشترط **ضوابط أخلاقية** تحقق نتائج **إيجابية** أثناء **العملية الجدلية**، بحيث يُوجب على كل **المتفاعلين** الإمكانيات **اللغوية** التي تحقق **الاتفاق** بينهم، وهو نفس الأمر الذي يدعو إليه **هبرماس**.

وبالإضافة إلى ذلك يقول **آبل** إن: « **القاعدة الأساسية للتضامن** بين جميع الأفراد، إذ على كل الأفراد الفاعلين في **الجماعة الحجاجية** المساهمة في إطار **شراكة موحدة** من أجل إيجاد **الحلول الحجاجية** لمختلف المشاكل، بحيث يكونون **مرتبطين ببعضهم بعض**».[3] نلاحظ من هذا بأن **آبل** يؤكد على أهمية تحقيق **الإجماع** في أراء المتفاعلين **لتحصيل المعرفة الحقة**، وهذا ما يدعو إليه **هبرماس**.

---

[1]– فتحي أبو العنين، **هبرماس وتحرير الوعي الاجتماعي**، مرجع سابق، ص20.

*– كارل أتوآبل Karl Otto Apel هو فيلسوف ومدرس ألماني(1922–...)، من أهم مؤلفاته: تحول الفلسفة السميوطيقا المتعالية كفلسفة أولى، وكتاب كيف نفهم هبرماس ضدا على هبرماس. أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص7.

[2]– نقلا عن:حساين دواجي غالي، **الهرمينطيقا وإتيقا التخطاب**، دراسة سابقة، رسالة دكتوراه، جامعة وهران 2012–2013، ص 215.

[3]– نقلا عن: حساين دواجي غالي، المرجع نفسه، ص 215.

ومن جهة أخرى يقول آبل إن :« **القاعدة الأساسية للمسؤولية** بمعنى أن كل الشركاء في **الحوار** والذين يشكلون ترابط تضامني يجب أن يكون هدفهم **التعبير اللفظي** الواضح، وحل **المشاكل المطروحة**».[1] يوحي هذا بأن **آبل** يؤكد على **اتحاد** أراء المتفاعلين لبلوغ "**الحجة الصحيحة**،" وهذا ما يؤكد عليه **هبرماس** هو الآخر.

ب-المجال العمومي والمجتمع المدني عند هبرماس.

بالإضافة إلى ما سبق يؤكد **هبرماس** أن **المجال العمومي** سابق في ظهوره على **القانون المدني** الذي ينظم **العلاقات** بين مواطني المجتمع، بحيث أنه مع ميلاد الدولة الحديثة ظهرت طبقة اجتماعية جديدة هي **البورجوازية** تشكل نواتها من موظفي الإدارة والقضاة والأطباء والقساوسة والضباط.[2] مما يعني حسب **هبرماس** بأنه نسجت خيوطه الأولى مع ظهور **الطبقة البورجوازية**، التي ظهرت مع ظهور الدولة الحديثة التي تدعو إلى إرساء **الحقوق المدنية**، وكما هو معلوم فإن هذه الطبقة تضم فئات معينة تملك رؤوس الأموال تسعى **لحماية مصالحا** عن طريق هذا **الفضاء.**

وعلى هذا الأساس فإن التطورات **الاقتصادية** أتاحت الفرصة للأفراد أن يسلكوا في مجتمع قائم على التبادل السلعي متحررين من **الضغوط السياسية**، هذه" **الحرية الجيدة**" التي أتاحت للمواطنين ممارسة **حرية الرأي والنقاش** في **المجال العام**[3]. هذا معناه بأن **هبرماس** يبين لنا، بأن تطور المصالح الاقتصادية **للطبقة البورجوازية** المبني على **حرية** المبادلات الإنتاجية **بإبعاد الدولة** عن المجال الاقتصادي، هو الذي ساهم في تأسيس **حرية التعبير** و**النقاش** و**الحوار** داخل هذا **المجال** لكل المواطنين **دون استثناء.**

---

[1]– نقلا عن: حساين دواجي غالي، **الهرمينطيقا وإتيقا التخطاب**، ص215.

[2]–خديجة زيتلي، **الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكاليات**، مرجع سابق، ص163.

[3]–أبو النور محمد أبو النور حسن، **هبرماس الأخلاق والتواصل** ، لبنان، 20012، بدون طبعة، ص195.

وبذلك شكلت هذه **الطبقة فضاء عام بورجوازي** يضم أشخاصا خواصا شكلوا جمهورا وهم لا يمارسون **أي سلطة**، لكنهم ينتصرون يرفضون المراقبة التي تمارسها **السلطة** عليهم ومن ثم فهم يطالبون **بفضاء عام** منظم من قبل **السلطة** لكنه موجه **مباشرة ضدها**.[1] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يبين أن **المجال العمومي** يتشكل من **طبقات معينة** ذوا رؤوس أموال **لا سلطة** لهم ولحماية **مصالحهم** أسسوا هذا **الفضاء** كواسطة **بينهم** وبين **السلطة السياسية**.

ج-مسألة اللغة والفضاء العمومي عند هبرماس.

وبالإضافة إلى ما سبق يوضح **هبرماس** بأن إعادة تشكيل **نظرية الفعل التواصلي** انطلاقا من **قواعد معيارية لغوية** تحصل في **المجال العام** للدخول إلى **الحيز السياسي**.[2] هو ما يسمح لنا بالقول أن **هبرماس** يعزز **النظرية التواصلية** بمسألة **اللغة**، وذلك وفق **قواعد** و**ضوابط** تربط **المجال العمومي بالسلطة السياسية**.

ومن جهة أخرى يصرح **هبرماس** بضرورة توفر **الأبعاد التداولية اللغوية** في أي **حوار**، وهذا ما يتضح من قوله: « فهي **عماد العقلنة التواصلية**، إذ تمثل ثلاث مستويات: المستوى **الأول** ويعالج تصوراتنا حول العالم من **منطق لغوي**، والمستوى **الثاني** يسمح بفحص **البنية التداولية للمناقشة**، والمستوى **الثالث** يوفر إمكانية قيام دراسة **الشروط اللغوية** التي يتطلبها تمثل **الوقائع**».[3] وهذا يعني أن **هبرماس** يوضح أن **التداولية التواصلية** تشترط ثلاث قواعد **أولا:** إخضاع الفرد لواقعه من خلال استعماله **للغة** في **التواصل** مع مجريات عالمه، بينما القاعدة **الثانية** فتمثل في إخضاع **الأطروحات للجدل**

---

[1]- خديجة زيتلي، **الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكاليات**، مرجع سابق، ص163.

[2]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص119.

[3]-يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص54.

العقلي بواسطة **اللغة**، أما القاعدة **الثالثة** فتكمن في تحقيق ظروف **المناقشة** بين **المتكلم** و**السامع** وإخضاع "**الأطروحة الصحيحة**" **للواقع المعيشي** للمواطن عن طريق **اللغة**.

ومن هنا نلاحظ بأن **هبرماس** يؤكد على **علاقة اللغة بالعالم المعيشي** في تحصيل **الحقيقة** وهذا ما يتضح من قوله: «ثمة تحوير **لغوي** يتيح لنا تفسيرا انكماشيا_ **للكل الآخر)** بحكم كوننا كائنات **تاريخية** و**اجتماعيّة**، فنحن منذ الأزل في **عالم معيش** تشكّل **اللغة** بنيته، ولذلك فنحن وعبر **أشكال التواصل** التي نتفاهم بها **بعضنا** مع **بعض** على الأشياء الموجودة في العالم والتي من خلالها **نتفاهم** مع **أنفسنا**».[1] يتبين من هذا النص بأن **هبرماس** يقر بأهمية **اللغة** لمعرفة **المجال المعيشي** للمتفاعلين من أجل تحقيق **أطروحات موضوعية صحيحة** تنزل إلى **واقع المواطن** لحل **مشكلاته**.

وفي هذا الصدد يصوغ **هبرماس** ثلاث جوانب مختلفة **لمصداقية اللغة** وهذا ما يتضح من قوله: « يمكن في إطارها رفض كل فعل ابتدائي في مجمله: هكذا يتسنى لمستمع رفض عبارة متحدث بمجملها لأنه يرفض، أما **(حقيقة)** ما أكد في العبارة (أو أيضا حقيقة الافترضات الوجودية التي تشرف على مضمون العبارة)».[2] أي أن **هبرماس** يضع ثلاث **ضوابط لغوية** لتحقيق **الصحة الأطروحة أولا:** رفض الأفكار **غير الموضوعية** والتي لا تحقق **الإجماع**، وهذا ما يتضح من قوله: «إن **(صحة)** فعل اللسان نظرا للسياق **المعياري** للصياغة(أو أيضا **شرعية السياق** المفترض ذاته) وأما أخيرا(**صدق القصد** الذي عبر عنه المتحدث (أي التطابق المفترض بين ما أراد قوله وبين ما قاله) ».[3] يدل هذا بأنه **ثانيا:** يجب اختبار **صدق الأطروحة** عن طريق **اللغة، وثالثا:** استخلاص **الحجة الصحيحة**، بحيث يجب أن **توافق موضوعيا** مع **أحكام العقل** عند **كل** المتفاعلين.

---

[1]– يورغن هبرماس، **مستقبل الطبيعية الانسانية نحو نسالة ليبرالية**، مصدر سابق، ص18.

[2]–يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص480.

[3]– يورغن هبرماس، المصدر نفسه، ص480.

ويصرح **هبرماس** بأن **اللغة** هي وسيط فعال بين **الأطراف المتفاعلة** في **الحوار** لإثبات **الأطروحات الصحيحة** ودحض الخاطئة منها بطرق **عقلية موضوعية**، وفي نفس الصدد يقول **هبرماس** أيضا:« في منطق **اللغة** تتجسّد سلطة(**المابين ذاتي**) والتي هي سابقة **لذاتيّة المتكلّمين** التي يفرضونها وتحافظ هذة الطريقة الإجرائيّة الضعيفة عن (**الغيريّة**) من وجهة نظر قابلة للخطأ وتعارض الشكية على المعنى (**المشروطية**) ومنطق اللغة عصي عن رقابتنا ومع ذلك فحن **الذوات القادرة** على **الكلام والفعل** نحن الذين **نتفاهم الواحد** مع **الآخر** من خلال هذا **الوسيط**».[1]

ومن جهة أخرى يبين **هبرماس** بقوله أهمية الصلة بين **اللغة** و**الواقع المعيشي** وهذا ما يتضح من قوله: « يبدو لي أن مفهوم **المعرفة** بما هو مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم **الحقيقة**، بما هي توافق فعندما نرفض أحدهما نكون قد رفضنا الثاني أيضا، وإذا ما سلمنا فعليا بوجود تداخل بين **اللغة والواقع** فعندئذ لن يكون في مقدورنا تبرير حقيقة منطوق معيّن، إلاّ بالإسناد إلى المنطوقات التي اعتقدنا في **مرحلة سابقة** بأنها **صحيحة**».[2] هذا معناه بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **العلاقة** بين **اللغة** و**الواقع المعيشي للمتفاعلين**، إلا أنه يجب علينا استعمال **الموضوعية العقلية لتحصيل الحقيقة**.

المطلب 2: مبدأ الخطاب الفلسفي عند هبرماس.

أ-التنظير السياسي للمجال العام عند هبرماس.

أراد هبرماس وضع نظرية تحافظ على **قيم الحقيقة** و**النقد** و**لإجماع العقلي** ولكنها مع ذلك تؤكد ثقتها بالتوصل إلى **مجال عام للمناقشة** أو **الحوار الحر** الخالي من **القمع**، إذ أن **التحرر الحقيقي** يكون بالعودة إلى **الممارسة** كمقولة متضمنة في **المشاركة الفاعلة**

[1]- يورغن هبرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، مصدر سابق، ص ص18-19.

[2]- يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص 59.

لكل فرد لتحكم في الظاهرة **الاجتماعية** أو بمعنى آخر أن يكون الناس **ذوات** و**ليسوا موضوعات.**[1] يتضح من هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **الخطاب الحجاجي العقلي** عن طريق ممارسة **العملية التواصلية** بين **ذوات متفاعلة**، وليس بين **موضوعات** كما هو في **فلسفة الوعي** عند **هوسرل*** مثلا.

من جهة أخرى يؤكد **هبرماس** على دور **الحرية التواصلية** لكل فرد وهذا ما يتضح من قوله: « إن **تداولية المناقشة** تستوجب **شرطين** فالشرط **الأول:** متعلق **بالحرية التواصلية** التي تقوم على فكرة أن كل مشارك فرد حر فيما يقوم به مادام يوجز على السلطة الإبستيمية في صيغة المتكلم والتي تسمح له باتخاذ موقف من المواقف».[2] ويقول **هبرماس** في نفس الشأن أيضا: « لا يمكن عزل هذه الأخيرة عن الشرط **الثاني:** وهو هذه السلطة الإبستمية تتم ممارستها بغرض البحث عن **اتفاق عقلاني** مدروس ومن ثمة العمل على اختيار الحلول التي تكون مقبولة عقليا فقط من قبل كل الأشخاص المنضوين والمعنيين هنا، إذ تهدف هذه العلاقة إلى البحث عن **الإجماع والتوافق**».[3] يوحي هذا بأن **هبرماس** يصرح بالحق في **حرية التعبير** لكل مواطن بإدلاء رأيه واتخاذ مختلف الآراء **لصياغة الحجة الصحيحة**، إذ يربط الشرط **الأول** بالشرط **الثاني** لتكامل **العملية التواصلية** عن طريق **الجدل العقلي** لصياغة **أطروحات صيحة** ومتفق عليها من قبل **كل المتفاعلين** في **الحوار**.

---

[1]– حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية**، مرجع سابق، ص(123–124–125).

*– إيدموند هسرل: هو فيلسوف ألماني(1859–1938) وهو مؤسس المنهج الفينومولوجي، ومن مؤلفاته: الكتاب السنوي للفلسفة والأبحاث الفينومولوجية، وكتاب المنطق الصوري الترنسندنتالي وأزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترنسندنتالية. أنظر: **مجموعة الأكادمين، موسوعة الأبحاث الفلسفية الغربية المعاصرة**،ج1، ص 139.

[2]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص ص26–27.

[3]– يورغن هبرماس، المصدر نفسه، ص ص 26–27.

لذلك يقر **هبرماس** بأهمية **ترابط الشرطين** وهذا ما يتضح من قوله: « إن هذا التوجه الأخير يعكس سمو **الربطة الاجتماعية**، ذلك أنه وبمجرد انخراطنا في **ممارسة حجاجية** معينة، نكون قد سلمنا أمرنا ثانية لتلك **الرابطة الاجتماعية** التي تظل على مثابرتها في ممارسة حتى ولو تعلق الأمر بأفراد بغية إيجاد **أفضل الحجج**».[1] هنا **هبرماس** يوضح بأن **الحجة الصحيحة** يُجمع عليها **كل** المتفاعلين في **العملية التواصلية**.

وهو نفس **الجدل** الذي دعا إليه **هيغل*** فإن **النفي** ضروري لتحديد **تموضعات الوعي** ويكون في إطار **جدل ذاتي** يتحقق في **الواقع الموضوعي** للوجود التاريخي للإنسان والطبيعة، ولكن هذا الواقع ما هو إلا تعبير عن **الفكرة المطلقة** التي تتحرك عبر **القضية، نقيض القضية** ثم **التركيب**.[2] ولن تتحقق هذه الطفرة على المستوى الزمني والوجودي للذات الإنسانية، إلا بممارسة **العقلانية** في شؤون الفكر والحياة معا فبلوغ اكتمال الذات لن يتأت إلا من خلال تبيئة داخل **واقع معقول وعقل واقعي** يتضمن دوما آلية **النفي** لكل ما هو معطى سواء أكان **عقليا** أو **واقعيا**.[3] يوحي هذا أن **هبرماس** استقى فكرة **الجدل العقلي** المبني على **النقاش السلبي والإيجابي** من فكر **هيغل** من فكرة **جدلية العبد والسيد**، إذ يبني **الجدل** على **فكرة النفي** أي **القضية** و**القضية المضادة** لها "**الرفض والقبول**"، ولذا فإن كل **الحجج** تخضع لاختبار **عقلي وموضوعي** يرضي الكل بفحص **مصداقية** الفكرة، وهنا يتفق **هبرماس** مع **هيغل**.

---

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص27.

*– هيغل جورج فلهم فريدريك Hegel Georgwlhelm Fiedrich (1770–1831م) هو فيلسوف ألماني، من أهم مؤلفاته: فينومولوجيا الروح، مادئ فلسفة القانون. أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص821–822–823.

[2]– العربي ميلود، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور– رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، دراسة سابقة، جامعة وهران، 2010–2011، ص ص 50–51.

[3]– العربي ميلود، المرجع نفسه، ص 51.

وفي هذا الشأن يقول **هيغل:** « إن الحق هو الكل حيث أن **المطلق** يجب القول أنه جوهر نتيجة أي هو لا يصير ما هو إياه إلا في الختام في هذه **الصيرورة** ، حيث هو **دخول فعلي** في **الواقع**».[1] إن المعرفة **الحقة** حسب **هيغل** لا تُحصل، إلا بعد اختبار **الفرضيات المطروحة،** بحيث يجب أن تتطابق مع **الواقع المعيشي** للأفراد، نلاحظ بأنه هنا يتفق **هبرماس** مع **هيغل.**

ومن جهة أخرى يصوغ تصورين يلخصهما **هبرماس** هما: « تصور مضاد **لجوهرية المعرفة** و**التبرير**، وتصور آخر ينظر للمعرفة بما هي **كل متناسق**...وأننا نطالب بتحقيقها ...وفق السياق الذي توجد فيه وعبر **لغتنا**، هي في الواقع موجهة لمجاوزة بعض سياقات **التبرير** مهما تكن هذه السياقات».[2] هذا يعني بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية الفكرة التي تحتمل **الشك** في **مصداقية حقيقتها** ويدعو إلى ضرورة اختبار **صحتها** وفق **ضوابط عقلية موضوعية،** بحيث يبين ضرورة اختبار **الأطروحات المناقشة** و**تبرير مصداقيتها** عن طريق **الإجماع العقلي العام.**

وعلى هذا الأساس فإن **مبدأ الخطاب** يتمتع بالشكل **المنطقي** لصيغة **ثنائية** الشرط: **(الصحة الإجماع** أو«**الصحة**»إذا كان «**الإجماع**»، إذن **فالمبدأ لأخلاقي** ينص على قابلية الوصول إلى **الإجماع** في حين أن **الخطاب** شرط ضروري **لصحة المعيار الأخلاقي.** [3] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **الاتفاق** بين **المتفاعلين** على **الأطروحة الصحيحة،** إذ يعتبره أحد **الضوابط الأخلاقية** لتحصل **المعرفة الحقة.**

---

[1]– هيغل، **فينومولوجيا الفكر**، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للطبع ، الجزائر، 198، بدون طبعة، ص72.

[2]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة وحقيقة المناقشة**، مصدر سابق، ص59.

[3]–جيمس جوردن فينليسون، **يورغن هبرماس مقدمة قصيرة جدا**، مرجع سابق، ص92.

وفي هذا الإطار يقول **هبرماس:** « ومن هنا نجد أنفسنا ملزمين بضرورة شرح الأسباب التي تجعل **المشاركين** في **محاجة** ما... يتمتعون بميزة **قبول قضية** ما على أنها **قضية صحيحة**...بأنه في مقدورهم تعداد **كل الحجج المؤيدة** منها و**المعارضة** وإرساء شروط **مقبوليتها العقلية**»[1]. يلاحظ من هذا بأن **هبرماس** يوضح أهمية البحث عن **الحجج الموضوعية** من قبل **كل** الأفراد لبلوغ **الإجماع** و**تحصيل الأطروحة الصحيحة.**

وبالإضافة إلى ذلك يُبرز **هبرماس** دور **العقل** في بلوغ **المعرفة** ضمن الخصائص التي يتميز بها **كل** فرد وهذا ما نفهمه من قوله: « إذ أنه يتوجب عليهم مواجهة عالم يفترض فيه أنه **عالم موضوعي،** وأن يتصرفوا بموجب هذا الافتراض انطلاقا من خاصية أساسية وهي التميز **العقلي** بين **المعرفة والرأي،** بين ما هو **صحيح** أو **حقيقي فعليا** وبين ما يبدو كذلك».[2] يتضح من هذا النص أن **هبرماس** يبين أن مميزات الفرد التي يتمتع بها لا يجب أن تكون حائلا له في بلوغ **الحقيقية،** لأن هذه الأخيرة تخضع **للإجماع،** بينما **المميزات** هي **ذاتية** وتؤدي إلى **عدم التوافق والانسجام،** كما يؤكد على ضرورة **التميز** بين **الرأي** لأنه قد يحتمل **الصدق** أو **الكذب** وبين **المعرفة الموضوعية** التي تحقق "**الحجة الصحيحة،**"إذ أن الجانب **العملي** في **العملية التواصلية** يتطلب تبرير **حجاجي موضوعي متفق** عليه من قبل **الجميع،** وبالمقابل يحذر من خطر الاعتماد على ما هو غير عقلاني لبوغ **الحكمة الموضوعية،** لذا يشترط على المتفاعلين اختبار كل **الأطروحات المفترضة** أثناء عملية **النقاش** لتجنب الوقوع في **الزلل** و**الخطأ.**

ومن زاوية أخرى يوضح **هبرماس** أهمية **منهج الفلسفة الظاهرية** وهذا ما نفهمه من قوله : « كما أن هذه **المرجعية المتعالية** لبلوغ شيء معيّن في العالم **الموضوعي** تعيد

---

[1]– **يورغن هبرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،** مصدر سابق، ص 60.

[2]– المصدر نفسه، ص60.

إلى أولئك الذين انخرطوا في **مناقشة** ما من أن المعرفة التي تم فحصها حتى...هي المعرفة التي تم استخلاصها من المعرفة التي **حصّلها** الأفراد خلال نشاطهم بطريقة تجعلهم يحفظون للفكر **دوره الانتقالي** الذي تلعبه **المحاجة** داخل السياق **الأوسع للعالم المعيش**».[1] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **الفلسفة المتعالية** والتي تقوم على **اختبار ظاهرة بظاهرة،** وهذا ما نجده عند **هوسرل** من أجل بلوغ الحقيقة، وهذه الطريقة المقارنة تمكن من اختبار **الأطروحات المناقشة** في **العملية التواصلية،** إذ يجب إخضاع **كل الفرضيات للجدل العقلي** للوصول إلى "**الفكرة الصحيحة**".

لذلك يشترط **هبرماس أطرً** عامة **للنقاشات** داخل **المجال العام** ليفتح المجال لتمتع **بالقدرة الكلية العامة،** بحيث تشتمل على خمسة وهي: أولا **يجب** أن يتضمن هذا **النموذج كل** الأشخاص **المعنيين بالأمر المناقش.**[2] وهو عنصر هام في **المناقشة والحوار والحجة والبرهان،** بحيث تعبر عن هذه **المناقشة** ولا تتم إلا في إطار **التفاهم وتبادل** الآراء.[3] بمعنى **هبرماس** يوضح ضرورة وضع هياكل عامة **للحوارات** داخل **المجال العام،** إذ يجب ضمان **لكل** الأشخاص المعنيين بأمر **النقاش** من خلال فتح **مجال النقد والتقييم،** فيتم من خلاله **تبادل الآراء النقدية البناءة.**

ثانيا: إن **المساهمة** في **الحظوظ للمشاركة** في **العملية السياسية،** بحيث يساهم الأفراد في تشكيل **الرأي العام،** وذلك من خلال **المناقشة الحرة** التي تضمن **النقد العقلاني للشؤون السياسية** بفعل **نضج عقلي ووعي سياسي** بأن **تكوين الرأي العام لا** يتم إلا بالتخلص من **الهيئة السياسية** على **تطور العقل، ثالثا المساواة** في **حقا اختيار** مواضيع

---

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص61.

[2]– علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص 163.

[3] – المرجع نفسه، ص 163.

المناقشة، ومراقبة جدول أعمال **وأولويات** برنامج **المناقشة السياسية العامة**[1]. يوحي هذا بأن **هبرماس** يُصر على ضرورة إعطاء **لكل** مواطن **حقه** في **المداخلة السياسية** عن طريق الحوار العقلي وتجنب ممارسة **الهينة السياسية** عليه، كما يدعو إلى تجسيد **حق** الفرد في اختيار المواضيع **المناقشة السياسية** وفق **ضوابط موضوعية** تضمن له **حقوقه** في ذلك.

رابعا: إن **هبرماس** يبين **الرأي العام للمجتمع المدني** مع قضية **بناء الرأي والإرادة في السياسة البرلمانية،** إذ أن هناك من **الحقوق** مثل **حق التعبير عن الرأي** و **الحق** في أن يصبح هذا **الرأي** مؤثرا.[2] **خامسا:** ولا يتعلق هذا إلا بوجود **مبادئ** متعلقة **بالحريات** و**السياسات الديمقراطية** ومنها تبدأ **المناقشة الحرة للقضايا النقد العقلاني** في **الشؤون السياسية** مع إمكانية تحول **الرأي** إلى عملية **حوار عقلاني نقدي متحرر** من **الهيمنة.**[3] معنى ذلك أن **هبرماس** يوضح **الرأي العام** للأفراد في **المجتمع القانوني** عند **بناء الرأي السياسي النيابي** مثل **حق التعبير** عن **الرأي** وحق أخذ هذا **الرأي بعين الاعتبار،** إذ يجب أن يُؤسس **لقواعد حفظ الحريات** و**السياسات الديمقراطية** بحيث أنها تساهم في **تشكيل المعارضة الحزبية السياسية الإيجابية** التي تساهم في حفظ **مصالح الدولة** والأفراد ككل، إذ بذلك فقط يمكننا الحديث عن **انتقال الرأي** إلى نقاش **منطقي نقدي** و**تقيمي** خالي من **السيطرة والاستغلال** إذ يتفق **هبرماس** مع **رولز** في **قضية مشاركة** الأفراد في تشكيل **الرأي السياسي الفعال والبناء،** ولهذا دعا **كل** منهما **مشروعية التحزب** من أجل **تعزيز مصلحة الدولة** و**كل** أعضاء **الشعب.**

---

[1]– علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص 200.

[2]– المرجع نفسه، ص200.

[3]– المرجع نفسه، ص 200.

ب- **المجتمع المدني وعلاقته بالسلطة السياسية عند هبرماس.**

استطاع **هبرماس** بنظريته في **المجال العام** أن يسد نقص وقصور وعيوب **النظريات الليبرالية** ونظريات **العقد الاجتماعي** المفسرة لنشأة **السلطة الديمقراطية** و**السيادة الشعبية،** فهذه النظريات تؤسس **الإرادة العامة** على مجرد قدرة المواطنين على **التعبير** عن أرائهم وتؤسس **شرعية السيادة** على **الرأي العام**[1]. يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية العملية **الحوارية الجدلية** المبررة من طرف الأفراد أثناء **التواصل،** وهذا ما تفتقد له الفلسفات السابقة فإنها تجرد الفرد من **حق المشاركة** في "**صياغة الفكرة الصحيحة**" رغم أنها تقوم على **إجماع الرأي العام.**

أما **المجتمع المدني** حسب **هبرماس** فيقع بين **النظام السياسي** و**العالم المعاش** كوسيط يحمل أفراد ومؤسسات **غير حكومية** تهدف إلى حكم الحاجات الخاصة للقطاعات في المجتمع مكون من العوالم المعاشة.[2] هذا معناه بأن **المجتمع المدني** حسب **هبرماس** وساطة حتمية بين **السلطة السياسية** و**العالم المعيشي** لخدمة حاجات الأفراد مثل **الحق لكل** المواطن في تحقيق **دوله القانون** له، وتجسيد فكرة **التسامح** و**قبول الآخر** و**تعدد الآراء،** وبالتالي المساهمة في تشكيل **التعددية الحزبية** بطريقة **غير مباشرة** والتي تؤدي إلى **ديمقراطية الحوار.**

لذلك يمثل **المجال العام الحيز** الذي يشغله **المجتمع المدني لنقاش** المسائل **المشتركة** بربط فئات مختلفة في المجتمع، لذلك يعول **هبرماس** على التعاون بين **الرأي العام** و**المجتمع المدنّي** الصانع له وبين **الإعلام** و**المأسسة القانونية التشريعيّة.**[3] فهو يفهم فاعليّة ذلك داخل **المجتمع المدنّي** من خلال" التأشير **الإعلامي** للجمعيات **التشاركية**"

---

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق والتواصل نموذج هبرماس،** مرجع سابق، ص ص 195-196.

[2]- المرجع نفسه، ص195.

[3]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة،** مرجع سابق، ص220.

التي تشكل **الرأي العام** والتي تتسابق مع وسائل الإعلام الجماهيريّة على **الرأي العام**.[1] وهنا يُقر **هبرماس** بأهمية **المجتمع المدني** في صياغة **الإجماع العقلي** عن طريق **وسائل الإعلام** و**السلطة السياسية**.

وبالمقابل يوضح **هبرماس** أن **الرأي العام** و**الإرادة العامة لا** يتشكلان، **إلا** في نطاق مجال عام له شروطه البنائية ووضعه الخاص في المجتمع، وبالإضافة إلى ذلك امتلاكه لعلاقات ذات طبيعة خاصة تربط بينه وبين **المجتمع المدني**.[2] يدل هذا بأن **هبرماس** يُقر بأهمية **الفضاء العمومي** والذي يعتبره **حلبة النقاش** بين **كل** الأفراد **المتفاعلين**، وبذلك فقط يتجسد **الرأي العام** مع مراعاة **المميزات الطبيعية** للأفراد وعلاقتهم **بالمجتمع المدني** داخله.

كما أن تعاون **الرأي العام** للمجتمع **المدنيّ** مع قضية بناء **الرأي** و**الإرادة** في **السياسة البرلمانيّة**، ينتج بالنسبة **لهبرماس** إمكانية **سياسية استشاريّة**، أما التأثير **العام** فلابد أن يجتاز **الإجراءات البرلمانيّة**-عبر قرارات **رسميّة**-شكلا تفويضيا وينتج **سلطته السياسية**".[3] أي أن **هبرماس** يوضح أهمية **العلاقة** بين **المجتمع المدني** في تفعيل **الرأي العام** وبين **الدولة**، وهذا ما يمثل أهمية **الحوار** و**النقاش السياسي** لحل مختلف **القضايا**، لذا يُصر بأهمية تحقيق **شمولية ديمقراطية تواصلية** بين مختلف الثقافات **العالمية** عن طريق **المجال العام**..

وفي هذا الصدد يقول **هبرماس:** «إن ما يسمى **بالتعددية الثقافية**... تعني أن العالم..هو عالم منفتح ومؤول تأويلات متعددة بحسب الرؤى **المتباينة** للأفراد والجماعات،

---

[1]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص220.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق والتواصل نموذج هبرماس**، مرجع سابق، ص 196.

[3]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص220.

وهذا كتقدير أولي على الأقل».[1] بمعنى أن **هبرماس** يُقر على أهمية **التعدد** الثقافي في تفعيل **حرية الرأي** و**التعبير** داخل **الحيز العمومي**.

وهنا يتفق **هبرماس** مع **ويل كيمليكا*** وهذا ما يتضح من قوله: «الذي طور مفهوم **المواطنة المتعدد الثقافات**، بحيث يعتبر **المواطنة** هي عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدينة مع ذلك، فإنه ينبغي أن لا يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معيّنة وفي أوساط ثقافية **نوعية**».[2] ويقول **هبرماس** أيضا: « لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على **هوياتهم**».[3] يلاحظ من هذا بأن **هبرماس** يتفق مع **كميليكا** بأن **التعدد** الثقافي يثبت جوانبا للوجود البشري و**خصائصه**.

كما يقول **هبرماس** أيضا في نفس الشأن: « إنه لمن البديهي أن وعينا لذاتنا وللقدرة التي تمكننا من اتخاذ موقف تأملي تجاه معتقداتنا، ... بل وحتى اتجاه مشروع حياتنا الخاص في مجمله يشكل مطالب أساسية لإمكان **المناقشة العامة** أو **العمومية**».[4] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يبين بأن **المجال العمومي** ضروري لبلوغ **الحجج الصحيحة** الناتجة عن **الجدل الحواري** مع مراعاة الخصائص المختلفة **للمتفاعلين**، ويقول **هبرماس** أيضا:

---

[1]-يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص21.

*-ويل كيمليكا Will Kamamika فيلسوف سياسي من المدافعين عن مسألة "حقوق الأقليات" من أهم مؤلفاته: كتاب أوديسا التعددية الثقافية، و كتاب الفلسفة السياسية في الفكر المعاصر، وكتاب العدالة في الفلسفة السياسية.الخ. أنظر: ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، يويو 2011، بدون طبعة، ج1، 275.

[2]- يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص ص44.

[3]- المصدر نفسه، 44-45.

[4]- المصدر نفسه، ص 26.

«كما أنه يتحتم عليهم...أن لا يتأثروا إلا بهذه **الأسباب** عند إعلانهم عن **مواقفهم المختلفة**».[1]

المبحث الثالث: الحق والديمقراطية في فكر هبرماس.

إن كانت **الكيانات السياسية** تُبنى على **أنظمة عقلانية موضوعية**، فإن **هبرمس** قد انتقد **النظام الليبرالي** القائم على **حكم الشعب** عن طريق **الانتخاب** و**الاستفتاء**، لذا يقول: «كمقاربة أولى يمكن تحديد **مبادئ** تنظيم المجتمعات بالرجوع إلى **النواة المؤسسية** التي تحدد الشكل الطاغي **للتكامل الاجتماعي** في المجتمع المعني، لم يكتمل بعد تحليل النواتات **المؤسسية** في عناصرها الشكلية».[2] إذن فما **النظام السياسي** الذي يصوغه **هبرماس** ويرشحه **كبديل** لهذا **النظام** ؟.

المطلب1: مبدأ الديمقراطية عند هبرماس.

يصرح **هبرماس** بأهمية انفصال **السلطة السياسية** عن **الاقتصاد** في هذا الصدد يقول: « **القرابة كمؤسسة** كلية، و**الدولة كنسق سياسي** كلي، وعلاقة **التكامل** بين **دولة** متخصصة في وظائفها و**نظام اقتصادي** استقل بذاته».[3] يعني هذا بأن **هبرماس** يبين أن **السلطة السياسية** أصبحت **مستقلة** عن التنظيم **الاقتصادي**، **إلا** أنها تبقى **المرجعية الأساسية** لكل حكم(**شركات متعددة الجنسيات**).

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص 26.

[2]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص91.

[3]– المصدر نفسه، ص ص 91–92.

أ-النماذج المعيارية للدولة الديمقراطية عند هبرماس:

1-النموذج الليبرالي: وظيفة **الديمقراطية** في هذا النموذج هي برمجة **الدولة** داخل المصالح **الاجتماعية،** وتكون بذلك مجرد إدارة تشكل البنيات **الاجتماعية** من خلال **اقتصاد السوق،** يكون بين الأفراد والأشخاص في **العالم الاجتماعي.**[1] مما يعني بأن **هبرماس** يوضح بأن النظام **الليبرالي** يقوم على **حكم الشعب** عن طريق **الانتخاب،** بحيث يكون **للاقتصاد** أهمية في **الحكم السياسي.**

ولذلك فإن **هبرماس** يصرح بضعف **النظام الليبرالي،** إذ تتربط **الديمقراطية** بمفاهيم **معيارية** هذه المفاهيم أكثر قوة من ذلك **النموذج الليبرالي،** وأن هذا الأخير يقوم على **سلطة الدولة** المنبثقة من **الشعب،** ولا تستطع أن تمارس سلطتها، **إلا** في ظل **دولة القانون** التي تقوم على **الانتخابات** و**الاستفتاء،** كما أكد ذلك **ماكس فيبر** في كتابه" **العالم** و**السياسة.**[2] يعني هذا بأن **هبرماس** يرفض **النظام الليبرالي** لغياب نظرية **المناقشة**" **الحوار**" بين **المتفاعلين** سواءً بين **الشعب** و**أعضاء السلطة السياسية** أو بين أفراد الشعب فيما بينهم.

لذا ينظر **الليبراليون** إلى المسار **السياسي** بما هو سلسلة من **المصالحات** يجريها الأفراد بشأن مصالحهم **الخاصة** المختلفة، وتوضع هذه **المصالحات** وفق قواعد لأنها تضع **عراقيل للعلاقات** العفوية بين **الخواص،** وبالتالي ينبغي في مجتمع مؤسس على **الاقتصاد** أن تقتصر مهمة **الدولة** على حراسة **مصالح الأفراد.**[3]

---

[1]- أبو النور حمدي أبو نور حسن، **الأخلاق والتواصل عند يورغن هبرماس،** مرجع سابق، 191.

[2]- أبو عبد النور حمد أبو عبد النور حسن، المرجع نفسه، ص189.

[3]-خديجة زيتلي، **الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكاليات،** مرجع سابق، ص 159.

وفي هذا الصدد يقول **هبرماس**:« قوام **النظام الليبرالي** ليس حرية **الممارسة السياسية** لمواطنين مجتمعين للمداولة، بل فرض معايير **دولة الحق** على مجتمع أسس على الاقتصاد، ومن المفروض أن يضمن **مصلحة مشتركة** متصورة بوصفها **لا سياسة** أساسا، بل تتمثل في إشباع توقعات **السعادة للخواص** الذين يشاركون في الإنتاج بصفة نشطة ».[1] يوحي هذا بأن **هبرماس** يوضح عدم كفاءة النظام الليبرالي في تحقيق الصفة **الشرعية للحكم**، إذ أنه يقوم على **اقتصاد السوق** وهذا ما يفقده **مصداقيته الشرعية**.

ب- النموذج الجمهوري: يقوم بتكوين **الرأي العام** و**الإدارة** عبر مراحل داخل **الفضاء العمومي** الذي لا يتوقف على **اقتصاد السوق**، بل على **المناقشة العمومية** التي تتم داخل **البرلمان** وهي بنية **مستقلة** هدفها **التفاهم**.[2] وهذا معناه بأن **هبرماس** يُفضل النظام **الجمهوري** لإحتواءه على **أخلاقيات النقاش** في معالجة مختلف المسائل.

في النظام **الجمهوري** تكون **الإرادة السياسية** للمواطنين وفق تفاهم **إتيقي- سياسي** متعلق بالهوية الجمعية ويعتبرون،[3] وفي هذا الشأن يقول **هبرماس:** « إن تكوين **الرأي** و**الإرادة السياسية** لمواطنين وسيطين يتكون من خلالهما المجتمع بوصفة كلية مبنية **سياسيا**»[4] يعني هذا بأن **هبرماس** يفضل النظام **السياسي الجمهوري** لأنه يقوم على **الحوار الجدلي العقلاني** بين **السلطة السياسية** و**الشعب**، ولذلك وفق **أخلاقيات النقاش الموضوعية** التي تؤدي إلى "**الحجة الصحيحة**".

ج- النموذج التداولي (الديمقراطي): وهذا النموذج يكسب إمكانية تجريبية تأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل، التي من خلالها تتكون إدارة جماعية ليس فقط على

---

[1]- نقلا عن خديجة زيتلي، **الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكاليات**، مرجع سابق ، ص159.

[2]- أبو النور حمدي أبو نور حسن،**الأخلاق والتواصل عند يورغن هبرماس**، مرجع سابق ، ص191.

[3]- خديجة زيتلي، **الفلسفة السياسية قضايا وإشكاليات**، مرجع سابق، ص159.

[4]- نقلا عن: خديجة زيتلي، المرجع نفسه، ص159.

التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية، بل أيضا على المعادلة القبلية في المصالح والضغط القائم على الخيار **العقلاني** وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل الإثبات الأخلاقي والتجانس.[1] وهو ما يوحي أن **هبرماس** يؤيد **النظام الديمقراطي** لتوفره على **أخلاقيات الحوار الموضوعي** و**الأخلاقي** وبالتالي فهو يحقق **الإجماع** و**الاتفاق** أي بلوغ "**الحجة الصحيحة**".

لذلك فإن تكوين **الإرادة الديمقراطية** ضمن **التفاهم الأخلاقي– السياسي** الذي يتضمن الهوية **الجماعية** داخل المجموعة البشرية.[2] يعني هذا بأن **هبرماس** يصرح **بمصداقية** النظام **الديمقراطي**، لأنه يحقق **التوافق** بين **السلطة السياسية** و**الشعب** عن طريق **أخلاقيات الحوار الموضوعية.**

كما ربط **هبرماس** في كتابه **الفعل التواصلي**" **الديمقراطية** بنظرية **المناقشة** و**الحوار** التي لا تنفصل في ذاتها عن **التواصل** أو **الفعل التواصلي**، إذ يتفق **المتحاورين** على التنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التفاعلات التي تتم بينهم والتي يؤكدها **التواصل**".[3] مما يدل أن **النقاش** و**الجدل ضروريان** في **النظام الديمقراطي** وفق **ضوابط أخلاقية موضوعية** توصل **المتفاعلين** إلى تحقيق **الإجماع.**

وفي هذا الإطار يقول **هبرماس:** « إن **التداولية** للمعرفة والتي تقع بين الممارسات اليومية و**المناقشة** تظهر لنا بشكل جلي **العلاقة** الباطنية القائمة بين **الحقيقة** و**التبرير** وعليه يمكننا القول بأن **المناقشات** هي نوع فريد من "**الغسالات**" تقوم بتصفية ما يمكن أن يكون **مقبولا** بطريقة **عقلية** من قبل **الجميع**»[4]. ويضيف **هبرماس** أيضا: « كما تقوم في

---

[1]– أبو النور حمدي أبو نور حسن، **الخلاق والتواصل عند يورغن هبرماس**، مرجع سابق، ص 191.

[2]– نقلا عن: أبو النور حمدي أبو حسن، المرجع نفسه، ص 189.

[3]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص189.

[4]–يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص ص 61–62.

الوقت ذاته بفصل المعتقدات التي تم فحصها وتلك غير المؤهلة عن تلك التي يمكنها المطالبة بوضع معرفي غير إشكالي».[1] مما يعني هذا بأن **هبرماس** يوضح بأن **العملية التواصلية الجدلية** تهدف إلى اختبار **صحة الأطروحات** المفترضة ثم **انتقاء** الأصلح عن طريق **الحوار** و**المناقشة** ثم **الإجماع**.

وفي نفس السياق يقول **هبرماس** أيضا: « إن **النقاش** العام **اللامحدود** والخالي من **السيطرة** حول ما هو مناسب وقابل للتمني **لأسس** و**معايير** موجهة للفعل في ضوء التأثير الراجع لما تحت أنساق متقدمة للفعل **العقلاني الهدف- تواصل**...على **كل** المستويات».[2] ويقول **هبرماس:** « وعمليات تكوين **الإرادة السياسية** والمصنوعة من جديد **سياسية** إنما هو الوسيلة الوحيدة التي تكون" **العقلنة**" فيها **ممكنة**».[3] يوحي هذا بأن **هبرماس** يُصر على أهمية ممارسة **الجدل والحوار** داخل **المؤسسات السياسية**، إذ يعتبرها مصدر **العقلانية الحوارية الموضوعية** لأنها تحكم مختلف القطاعات والتي تكون **نتائجها** تبعا لعمل "**أجهزة الدولة**".

ومن جهة أخرى يوضح **هبرماس** دور **العقل** في تحقيق **أخلاقيات الحوار التواصلي** وهذا ما يتضح من قوله: « يتعزز **العقل التواصلي** بقوة التماسك الملازمة **للوفاق** بين **الذوات** وفي الاعتراف المتبادل ويحدد بذلك عالم الحياة **الاجتماعية**».[4] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يبين أهمية دور **العقل** في تفعيل **النظام ديمقراطي** بفتح المجال **للجدل الموضوعي** لكل المواطنين **للمشاركة** في **العمل السياسي** من أجل صيانة **حقوق كل** فئات المجتمع.

---

[1]- يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص62.

[2]- يورغن هبرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، مصدر سابق، ص ص89-90.

[3]- المصدر نفسه، ص90.

[4]- يورغن هبرماس ، **القول الفلسفي للحداثة**، مصدر سابق، ص 497.

وفي نفس الإطار يقول **هبرماس:** « إن توافقا **معياريا** يتم التوصل إليه في ظروف تتميز **بالحرية،** ويتضمن **مناقشة** ذات طابع **عملي** يمكنه إرساء معيار **صالح**(أو أن يثبت **صلاحته**) **فالمعايير الصالحة لا** توجد أصلا وما يوجد فقط هو **الشكل** الذي يمكن من خلاله و**بينذاتيا** القول بأنها تتميز **بصلاحة**».[1] يعني هذا بأن **هبرماس** يوضح أهمية **الحرية لكل** فرد **متفاعل** في إثبات رأيه وفق **علاقة** "**الذات–الآخر**" ضمن **حوار جدلي عقلاني،** وبذلك فقط تصبح **الضوابط صالحة وموضوعية.**

ومن جهة أخرى يصرح **هبرماس** بالنظام الأفضل في نظره وهذا ما يتبين من قوله: «تكتسب الثقافات الثانوية المضطهدة والمقهورة وعيا متناميا بخصوص تقاليدها بخاصة وأن ما يعرف تقليديا **بالثقافة الوطنية** المشهورة بأحديتها وتجانسها بدأت في إفراد مساحات تتسع يوما بعد يوم لتصور جديد ينظر للمجتمعات بما هي مجتمعات **متعددة الثقافات** (بالمعنى القائم اليوم)».[2] ويقول **هبرماس** أيضا: « لذا فمن المحتمل أن تزداد لجهة إقامة الفصل كحد أدنى بين **الثقافة السياسية** و**الثقافة الغالبة المهيمنة،** وبهذا المعنى فأنا لا أعد أكثر **ليبرالية** مما **أنا جمهوري** هذا على الأقل ما حاولت بلوغه في **القانون والديمقراطية**».[3] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يعترف بأن **النظام الجمهوري** هو **أفضل** الأنظمة على الإطلاق، إذ إنه يوضح بأنه أثناء صراع **ثقافات** الأقليات مع **الثقافة الوطنية،** فإن الترجيح في النظام **الديمقراطي** سيكون **الثقافة الوطنية،** وبذلك تهمش **ثقافات الخاصة،** إلا أنه يرى أن الأمر سيختلف في **النظام الجمهوري.**

---

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،** مصدر سابق، ص63.

[2]– المصدر نفسه ص 45.

[3]– المصدر نفسه، ص 45–46.

ب- الصفة الشرعية للدولة الديمقراطية ودور "الحكومة" في نظر هبرماس:

أ-**مفهوم المشروعية:** يعرفها **هبرماس** بقوله: « تقاس **مشروعية** نظام **سياسي** معين **بالمصداقية** التي يتمتع بها الخاضعين لهذه السيطرة، إذ تعني **المشروعية** إذن" الاعتقاد بأن بنى وإجراءات وأعمالا وقرارات و**سياسات** وموظفين أو رجال دولة يمتلكون مزايا صحة وملاءمة و**إصلاح أخلاقي،** وإن هذه المزايا تجعلهم جديرين بأن يتم الاعتراف بهم"».[1] يصرح هنا **هبرماس** بأن **مصداقية السلطة السياسية** تقاس **بكفاءتها** في تحمل **المسؤولية** اتجاه **الشعب** بحماية وتوفير **حقوق المواطنة** لهم بشكل **متساو.**

ب-مراحل نزع الصفة الشرعية: ويمكن تلخيصهما في مرحلتين:

أ-يقر **هبرماس** بأهمية تمتع **الدولة** بالخاصية **الشرعية الديمقراطية** وهذا ما يتبين من قوله: «تحيل عبارة "**ديمقراطية جماهرية** مبنية في شكل **دولة- اجتماعية**" على خاصيتين للنظام **السياسي** مولدتين **للشرعنة،** وهي تدل **أولا** على أن **المعارضة** الناجمة عن **الحركة العمالية** قد تم إبطال تأثيرها جزئيا بواسطة **المنافسة المنظمة** بين **الأحزاب السياسية».**[2] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يبين بأن النظام **السياسي** يكتسب خاصية **ديمقراطية،** إذا توفرت فيه ميزتين بحيث أن نظام **الحركة العمالية** الذي نتج عن استبداد أصحاب **رؤوس الأموال** على العمال لم يعد لها دور في عصرنا الراهن، إذ تم استبدالها **بالتعددية الحزبية** التي تطالب **بحقوق** الشعب **ككل** بدلا من حصرها في **حقوق العمال.**

لذلك يحدد **هبرماس** جملة من **الوظائف الحزبية** إذ يقول « قامت هذه **المنافسة** بالخصوص: 1- بمأسسة **أدوار** المعارضة، 2- بتعقيد صيرورة **الشرعنة** وتركيزها في المدى الطويل، 3- بإنشاء دورة تعاقبات **للشرعنة** بتوجيه انحسار **الشرعنة** في حدود

[1]- يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس،** مصدر سابق، ص ص 209-211.

[2]- المصدر نفسه، ص203.

تغيرات **الحكومات**،-وأخيرا بتركيز **كل** المواطنين في صيرورة **الشرعنة** بجعلهم **منتخبين**».[1] مما يعني بأن **هبرماس** يصرح بأن دور **الأحزاب السياسية** يكمن في جعل **المعارضة سياسية** و**إيجابية** تدافع عن مصالح **الوطن** وتحمي **حقوق الشعب**، كما تقوم بتأسيس تجمعات توعية، بالإضافة إلى تحسيس المواطنين بأهمية **المشاركة** في **العمل السياسي** عن طريق الانتخابات والمساهمة في **انتقاء ممثليهم** في **البرلمان** لضمانهم **حقوق المواطنة**.

ب-لا يمكن للدولة أن تضمن الشرعنة، إلا إذا نجحت في مهامها وهي:

1-وفي مقابل يوضح **هبرماس** ببعض نقاط الضعف في **النظام الرأسمالي** وهذا ما يوحي قوله:« تثير **علاقة** التكامل بين **الدولة والاقتصاد**...إذ يتعلق الأمر بالنزاع بين **سياسة** استقرار لا يمكن إلا أن تنسق تقديراتها وفق الإيقاع الدوري الخاص بالسيرورة **الاقتصادية** و**سياسة** إصلاح تجعل من واجباتها موازنة التكاليف الاجتماعية للنمو **الرأسمالي**».[2] ويقول **هبرماس** في نفس السياق: « وتتطلب استثمارات دون أن يؤخذ بعين الاعتبار للظرف الاقتصادي والمردودية على مستوى **مؤسسات العمل**».[3] مما يدل على أن **هبرماس** يؤكد بأن ضعف **النظام الرأسمالي** وسقوطه يعود لقيامه على **الطبقية الاجتماعية** التي تخدم مصالح فئات معينة وفق **اقتصاد السوق** أي **قانون العرض** و**الطلب**، والذي يجيز بذلك **حكم الدولة**، وهذا ما أدى إلى **تهميش** باقي **فئات المجتمع**.

كما يقول **هبرماس** أيضا في نفس السياق: « إن **النمط الرأسمالي** للإنتاج وليوم الناس هذا قد نتج عنه إذا ما قلب الأمر وفق رؤية **العدالة التوزيعية** أنواع لا تعد من

---

[1]- يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص203.

[2]- المصدر نفسه، ص 206.

[3]- المصدر نفسه، ص 206.

اللامساواة والتفاوت،... حينئذ يمكننا اللجوء إلى **السياسات التعوضية**».[1] يوحي هذا بأن **هبرماس** يرفض **النظام الرأسمالي** لأنه كرس **الطبقية** وبالمقابل يدعو إلى صياغة نظام **عادل** يلغي **التفاوات** ويحقق **المساواة** و**الحرية لكل** مواطن.

2-وبالإضافة إلى ذلك يصرح **هبرماس** بتأثيرات العولمة وهذا ما يتضح من قوله: « لقد حدّ تطور **السوق العالمية عولمة رأس المال** و**العمل** من الخارج من هوامش تصرف **الدولة القومية**، يمكن بالتأكيد للمشاكل التي تحثها الوضعية العالمية في البلدان الآخذة بالنمو أن تجزّأ بما يكفي كي لا تكون لها بالمقابل آثار على سيرورة **الشرعنة الخاصة** بالبلدان المتطورة».[2] نلاحظ من هذا بأن **هبرماس** يؤكد بأن **العولمة** قد قلصت من **حق الشرعية** التي تتمتع بها مختلف الدول العالمية، وهذا ما زاد في **صعوبة** مهمتها في حماية **حقوق المواطنة** وفي **صياغة قوانين** تضبط مختلف **العلاقات**.

ويوضح **هبرماس** بعض أهم **سلبيات العولمة** على **شرعية الدولة** وهذا ما يتبين من قوله: « غير أنه لا يمكن بالمقابل إبطال تأثير النتائج الخاصة بتعقد **الاقتصاديات القومية**، كذلك هو الشأن مثلا بالنسبة إلى تأثير **الشركات المتعددة الجنسيات**، ليس من السهل تلبية حاجات التنسيق على مستوى يتخطى **الحدود القومية**».[3] ويقول **هبرماس** أيضا: « طالما أن على **الحكومات** أن تستمد **شرعنتها** من القرارات المتخذة على مستوى قومي فقط، وهي في الوقت نفسه مجبرة على مواجهة **تطورات داخلية** ذات أطوار وإيقاعات غير **مستقرة** تماما».[4] يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد بأن **الدولة الديمقراطية**

---

[1]- يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص48.

[2]- يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص 206.

[3]- المصدر نفسه، ص206.

[4]- المصدر نفسه، ص ص 206-207.

تكاد تفقد **شرعيها** في **الحكم** في ظل تعدد **مظاهر العولمة** وتأثيراتها المختلفة العابرة للدول والقارات بطرق **غير منظمة.**

كما يبين **هبرماس** بأنه رغم الوعي الذي حققته **العولمة،** إلا أنها تشكل خطر كبيرا على **شرعية الدولة** وهذا ما يتضح من قوله: «... بحيث يمكن إيقاف **أزمات المشروعية،** وقد تم ذلك عن طريق **القومية** فقط ..، بل هناك سيرورة انحلال في كل الأمم الأكثر قدما وهي ظاهرة يمكن أن تزيد في سرعتها الفجوة الموجودة بين...**(السوق العالمية، أنظمة التسليح، المعلومات، تنقل الأشخاص**..الخ).. ولم يعد من السهل اليوم تحديد **الأعداء الداخلين والخارجين** انطلاقا من **الخصائص القومية**».[1] مما يدل هذا بأن **هبرماس** يصرح بخطر **العولمة** على **شرعية الدولة،** إذ يصعب عليها في ظل **العولمة** أن تحُد أو تتحكم في **الحركة** العابرة لحدودها عن طريق مثلا **اللاجئيين** و**الشركات التجارية الصناعية المتعددة الجنسيات،** وهذا ما يقلص من **هيبتها وسلطتها** في ظل مظاهر **العولمة المختلفة.**

ولذلك يُقر **هبرماس** بقصور **المادية التاريخية** التي وضعها **كارل ماركس*** وهذا يتضح من قوله: « إن الإطار المقولاتي الذي طور فيه **ماركس** الفرضيات الأساسية **للمادية التاريخية** يحتاج إلى **إعادة صياغة جديدة،** ومن هنا فإن العلاقة بين **قوى الإنتاج** و**علاقات الإنتاج** يجب أن تستبدل من خلال تجديد **العمل والتفاعل**».[2] يوحي هذا

---

[1]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس،** مصدر سابق، ص 207.

*– كارل ماركس Karl Marx (1818–1883م) هو فيلسوف واقتصادي ألماني من أهمل مولفاته: نقد فلسفة هيغل في الدولة، العمل المأجور ورأس المال، نقد الاقتصاد السياسي. أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة،** مرجع سابق، ص618–622.

[2]– يورغن هبرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا،** مصدر سابق، ص 84.

بأن **هبرماس** يوضح ضعف **المادية التاريخية**، التي تقوم على **الفعل الإنتاجي** ويعوضها **بالمعادلة العمل –والتفاعل**، أي **الجانب التطبيقي** الناتج من **التفاعل**.

ومن **وظائف الحكومة** أيضا في نظر **هبرماس** بأنها: « **سياسة** ظرفية تهدف إلى ضمان **النمو**، مراقبة **بنية الإنتاج** تتمثل غايتها في تلبية حاجات المجموعة، وإصلاح **اللاتكافؤ الاجتماعي**».[1] يوضح **هبرماس** هنا بأن من مهام **السلطة السياسية** هي تحقيق **التقدم والمساواة** بين مختلف **شرائح المجتمع**.

لذلك يبين **هبرماس** أهمية **التكامل الاجتماعي** وهذا ما يتبين من قوله: « أي دون أن تنال من **علاقة التكامل** التي تُقصي **الدولة** من النظام **الاقتصادي** وتجعلها في نفس الوقت تابعة **لديناميكية** هذا **النظام**».[2] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يبين بأن تحقيق **التعاون الإجماعي** من قبل **الدولة** للأفراد يشترط عدم قيام **السلطة السياسية** على **الاقتصاد**، كما هو الحال في **النظام الرأسمالي** لتجنب **الطبقية**.

وبالمقابل يصوغ **هبرماس** حلولاً لأزمات **العولمة** وهذا ما يوحيه قوله: « قد يكون من الممكن من جهة أخرى أن يأخذ يوما هذا النوع من البحث عن السعادة معنى آخر ولن يعني مثلا مراكمة **الأشياء المادية** التي تبقى متعتها خاصة، بل المساهمة في وجود **علاقات اجتماعية** تسود فيها **المبادلة، لا** يعني فيها الإشباع انتصار **أحد** عن الحاجات **المقموعة للآخر**».[3] يعني هذا بأن **هبرماس** يقر بضرورة تجنب **الأنانية** و**المنفعة الخاصة** عن طريق **التواصل** و**الحوار** و**التفاهم العقلاني**.

---

[1]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص204.

[2]– المصدر نفسه، ص204.

[3]– المصدر نفسه، ص 209.

وبالإضافة إلى ذلك يقترح **هبرماس** حلا آخر وهذا ما يتبين من قوله: « ومن هذا المنظور تجدر معرفة ما إذا كان من الممكن أن نمفصل من جديد **النظام التربوي** حول نظام **عملي،** وأن نتجنب في الأسر والكنائس والبرلمان والإدارات المسؤولة عن المخططات والمنشآت وخصوصا القطاع الثقافي أن تنحل **مناقشة عقلية** بخصوص **تأويل حاجاتنا**».[1] يوحي هذا بأن **هبرماس** يقترح **صياغة نظام تربوي** يقوم على **أخلاقيات الحوار الجدلي العقلاني العام،** الذي يخضع **لضوابط أخلاقية وخطابية** تحد من **أنانية** الأفراد و**تنظم** مختلف **علاقاتهم.**

المطلب 2: مبدأ الحق والأخلاق عند هبرماس.

إذا كان **هبرماس** يُقر بأن "**نظرية المعرفة**" المطلوبة لبناء **المجتمع الديمقراطي الحر** قائمة على مقولتين أساسيتين هما: **العمل والتفاعل،** وهذه النظرية قدمها كبديل لإخفاق **النظرية الاجتماعية الماركسية،** التي أرادت أن تكون **نظرية معرفية** من خلال **المادية التاريخية** التي ترتكز على مقولة **العمل الإنتاجي** وحده، كمحرك **للتقدم والتحرر الإنساني**".[2] "وإخفاق **النظرية الوضعية** التي ركزت على **التحكم التقني** في السياق الطبيعي الذي تمليه الرغبة في "**النجاح والسيطرة**".[3] إذن فيم تكمن **صيغته** في مجال **الحقوق والأخلاق ؟.**

يوضح **هبرماس** أهمية **الحقوق والأخلاق** في المجتمع وهذا ما يتضح من قوله: «بقدر ما **لا** تسوّى النزعات الحاصلة في الفعل عن طريق **العنف** أو **الوسائل الإستراتيجية،** بل على قاعدة **الوفاق** تنضم إلى الأمر بنّى تطبع لدى الفرد **بوعيه الأخلاقي** ونظام **الأخلاق**

---

[1]– يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس،** مصدر سابق، ص 209.

[2]– عبد القادر بليمان، **الأسس العقلية السياسية،** مرجع سابق، ص 226.

[3]– المرجع نفسه، ص226.

والحق في المجتمعات».[1] يلاحظ من هذا بأن **هبرماس** يصرح بأن **الحق** و**الأخلاق** لهما **ضوابط موضوعية** تحكمهما مثل **المساواة والعدالة**..الخ، على عكس **الفعل الإستراتيجي** فهو **مادي** و**مصلحي** و**غير عادل**.

كما أن **شروط التواصل محكومة** و**مضبوطة** بعنصر **الأخلاق**، فإذ ا أراد القائم على **التواصل** خلق نوع من **التفاهم** يشترط أن يكون ملفوظه صحيحا وفعله دقيقا وصالحا **فالعلاقة تلازمية**.[2] يعني هذا بأن **هبرماس** يرى بأن **صلاحية الأطروحات الحجاجية** مرتبط **بالزامية الفعل الأخلاقي**.

وهذا هو ما يتأكد من قوله:« إن الأشخاص **المعنيين** يقبلون **صلاحية معرفة** ما، أي قدرتها على **الإلزام التذاوتي**».[3] ويضيف يقول في نفس السياق: « بحقيقة الملفوظات من حيث الوجود، ودقة الأفعال المنظمة بطريقة **مشروعة** وبسياقها **المعياري** و**بصدق** تمظهرات **التجارب الذاتية**»[4] يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد بأن **كفاءة الحجة العقلانية** و**صلاحيتها** متعلقا **بالضرورة** ببعدها **الأخلاقي الحواري والتواصلي**.

لذلك يبين **هبرماس** دور **الحق والأخلاق** في **المؤسسات** وهذا ما يوحي قوله: « لكنني في هذا السياق أريد التميز بين **المؤسسات** التي تسوّي حالة الأوضاع العادية والمؤسسات غير العادية التي تعيد **البينذاتية المهدّدة** الخاصة **بالتفاهم بين الذوات**، مثل **الحق** و**الأخلاق** إلى نصابها عندما تحدث **النزاعات**».[5] يدل هذا بأن **هبرماس** يوضح أهمية

---

[1]– **يورغن هبرماس، ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص 94.

[2]–حياة ذيبون، **حديث النهايات العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي**، مجلة المقاليد: ديسمبر2014، العدد 7، بدون طبعة، ص38.

[3]– نقلا عن:محمد نور الدين أفايه، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ، مرجع سابق، ص185.

[4]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص 188.

[5]– **يورغن هبرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق**، ص ص93 –94.

دور **المؤسسات** التي تسعى على تجسيد **الحوار** بين **الذات والآخر كالأخلاق والحق بالجدل العقلاني العادل** في حالات **الصراعات والخلافات.**

ويقول **هبرماس** في نفس السياق : « إن ضمان **الحق** هو الذي يتم إدراكه كما لو لم يتم إدراك **مصدر نادر**، يجب تعريض تجربة الاستبداد والقمع في المجتمع بالاستناد إلى أشكال **الشرعية الخاصة** بالسيطرة ونتوصل إلى ذلك في إطار **الرؤى المعقلنة للعالم** ».[1] مما يعني بأن **هبرماس** يؤكد بأن بلوغ **الحق** يتطلب تحقيق **الشرعية الديمقراطية**، عن طريق **الحوار العقلاني الجدلي العام والموضوعي.**

[1]– **يورغن هبرماس، ما بعد ماركس**، مصدر سابق، ص105.

الفصل الثالث: التنظير السياسي عند يورغن هبرماس وعلاقته بالواقع السياسي العربي المعاصر.

المبحث الأول: مبادئ النظرية السياسية عند هبرماس والربيع العربي.

المبحث الثاني: التنظير السياسي والربيع العربي بين ما هو واقع وما هو لازم.

المبحث الثالث: التنظير السياسي عند هبرماس بين الإخفاقات والمكاسب.

إذا كان **هبرماس** قد صاغ **نظريته السياسية** لحل الأزمات التي يعاني منها **المجتمع الغربي**، فهل يمكن **لأسس** هذه **النظرية** أن تنطبق على **المجتمعات العربية خاصة وإسلامية عامة**، وهل يُمكن اعتبار أن ما يحدث في **الثورات العربية** هو امتداد لما حدث في عصر **النهضة العربية** في القرن18 رغم وجود بعض **التفاوتات** بينهما؟.

المبحث الأول: مبادئ النظرية السياسية عند هبرماس والربيع العربي.

إذا كانت **الثروات العربية** تهدف إلى **الإصلاح** من خلال **رفع قيمة الإنسان**، فإن أصولها تعود إلى عصر **النهضة العربية** التي كانت تهدف محاولة **طرد الاستعمار** التي كان من أبرز روادها **رافعة الطهطاوي** و**جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبدو** و**البشير الإبراهيمي**، **لكن** السؤال المطروح، **أيُمكن** اعتبار بأن **كلا الثورتين** تسعى **فعلا** لتحقيق **نفس الأهداف؟** و**أيُمكن** اعتبار أن **لهما نفس الأسباب ؟.**

المطلب1: الفعل التواصلي والربيع العربي.

أ-**تعريف الربيع العربي لغة:** هو أحد فصول **السنة الأربعة**، بين الشتاء والصيف، والربيع موسم المطر الخصب والعشب الأخضر، الحظ من الماء للأرض، **كل** أخضر من النبات وفيه يعتدل المناخ وتورق الأشجار، وتتفتح الزهور، وربيع العمر هو **قوة الشباب وفتوته.**[1]

وقد **أطلق** هذا المصطلح على **الأحداث السياسية** في **العالم العربي** والتي **أطاحت بحكم زين العابدين** بن **علي** في **تونس ومحمد حسني المبارك** في **مصر والعقيد معمر القذافي** في **ليبيا**.الخ، بحيث كانت **الشرارة الأولى** من **تونس** في

[1]- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشرق الأوسط، مصر، 2004، بدون طبعة، ص 34.

(18ديسمبر2010) والتي أطلقها **الشاب محمد بوعزيزي** في بداية **الثورة)** التي أصبحت مصطلحا في **معجم الربيع العربي** وانتقلت إلى **مصر** في **25 يناير (ثورة النيل)** وامتّد **الحراك الاجتماعي** في **العالم العربي** واستمر **التفاعل** بمختلف **أبعاده** في ظل **تجاذب إقليمي ودولي.**[1]

وما يعود لعصر **النهضة** أن **الطهطاوي*** تأثر **بالحداثة الغربية** التي تدعو إلى **مبدأ الحرية السياسية المرتبطة بأنظمة الحكم،** فأن **السياسية الشرعية** متضمنة في **العدل** كما هو عند **الآداب السلطانية** عند **الماوردي** وغيره، إذ أن **الحكم بالحرية** هو **إقامة التساوي** في **الأحكام** و**القوانين،** بحيث **لا يجور الحاكم** على **الإنسان، إذ** أن **القوانين** هي **محكمة** و**معبرة.**[2] وعلى هذا الأساس **يمكن** القول بأن الهدف قد يكون **واحدا** بين **الثورات العربية المعاصرة** و**الإصلاحات النهـضوية العربية** التي شهدها **العالم العربي** في نهاية القرن **18م** وبداية القرن **19م، إلاّ أنه** ثمة **اختلاف** بينهما، **فإن** كانت **النهضة العربية** تسعى **لطرد الاستعمار، إذ أن الطهطاوي** مثلا تأثر **بالثورة الفرنسية** و**مبادئها** "**الحرية** و**المساواة** و**الإخاء،** "**إلا أنّ** الهدف في ذلك الوقت هو طرد **الاستعمار الأجنبي** على **اختلافاته،إلا أن الثورات** العربية تهدف إلى **رفع قيمة الإنسان داخل وطنه** ذلك أنه أصبح **مواطنا مستقلا وله حقوقه** فيه **شكليا فقط** بسبب **تسلط الحكام** والذين **انتهكوا**

---

[1]–مهدي أبو بكر حمة علي، **الشرق الأوسط والربيع العربي: آفاق ومستقبل، الحوار المتمدن** 11:13 – 2012/1/22، العدد 3615.

*-رافعة الطهطاوي هو فيلسوف النهضة العربية من أهم مؤلفاته: كتاب تلخيص الإبريز في تخليص باريس وكتاب نهاية الإيجاز في تاريخ ساكن الحجاز.أنظر: رافعة رافع الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تخليص باريس،** مصر– القاهرة ،1988، بدون طبعة، ص ص323–326.

[2]– المرجع نفسه، ص 68.

حقوق الأفراد بدافع أنهم **صانعوا القرارات**، وبالتالي لا يمكن **مواجهتهم** أو **الخروج عن طوعهم**.

لذلك فأن **الثروة** هي **مجمل الأفعال** و**الأحداث** التي تقود إلى **تغيرات جذرية** في الواقع **السياسي** و**الاقتصادي** و**الاجتماعي لشعب** أو **مجموعة بشرية ما**، وبشكل كامل وعميق وعلى المدى الطويل، بحيث ينتج عنه تغير في بنية التفكير **الاجتماعي للشعب الثائر** وفي إعادة **الثروات** و**السلطات السياسية**.[1] يوحي هذا بأن الثورات العربية تشكلت نتيجة عوامل وظروف قصرية فرضت على الشعب، مما أدى به إلى ثورته من أجل استرجاع حقوقه المسلوبة.

بالإضافة إلى ذلك فإن **الثورات العربية المعاصرة** لها أهداف مختلفة تشكلت من عمق **الأوضاع** التي آلت إليه **الدول العربية** تهدف إلى **تغير** و**إصلاح داخلي بالدرجة الأولى**، من خلال **إصلاح البنى السياسية**"**أجهزة الدولة السياسية**" وإصلاح **اقتصادي للمؤسسات** و**الشركات الصناعية** و**المنتجة** منها **عامة**، بالإضافة إلى **المؤسسات الاجتماعية المستشفيات** و**الجامعات**. الخ.[2] من خلال **تأسيس بناء عقلي سليم** يقوم على **أسس فاعلة** وقادرة على تحقيق **التغير** نحو **الأحسن**، لذا نجد **الشهيد الجزائري العربي بن مهيدي*** رحمه الله يقول: "**ألقوا بالثورة إلى الشعب يحتضنها**"، **والتساؤل المطروح** هنا **أيمكن** أن يتحقق **النصر** الهادف **للتغير السياسي** و**الاقتصادي** و**الاجتماعي** ؟. [3] يلاحظ

---

[1]– خير الدين حسيب، **حول الربيع العربي : الدروس المستفادة، مجلة المستقبل العربي**، أبريل 2011، العدد386، بدون طبعة، ص 9.

[2]– المنتدى العربي للدفاع والتسليح، **من أقوال شهداء الجزاء**، 15 نوفمبر 2008.

*–العربي بن المهيدي شهيد الثورة الجزائرية (1923–1957م) ولد بدوار الكوهي عين مليلة قسنطينة من مؤسسي مؤتمر الصومام20أوت 1956م ومن كبار قادة الثورة الجزائرية.أنظر: **منتديات الجزائر توداي تاريخ الجزائر من الأزل إلى الفترة المعاصرة**،12:45، 6–10–2009.

[3]– المرجع نفسه،15 نوفمبر2008.

من هذا بأن **التحولات الثورية العربية** ظهرت **نتيجة الوضع** الذي وصلت إليه **بسب ضعف التسيير** في **المؤسسات السياسية** مثل **الدستور بهيئاته السياسية** و**محاكمه، لذا** ظهر **الحراك الشعبي** من أجل **التغير الإيجابي** وهذا ما تجسده مقولة الشهيد **العربي بن المهيدي، لذا** يقول أيضا الدكتور الجزائري **بن يوسف بن خدة*** **مجاهد الثورة الجزائرية:**" **إن الثورة تطلب منا أن نحيا لا أن نعيش، وإنما لها أهداف أبعد من الاستقلال**".[1]

ومن جهة أخرى فإن **الثورات الحديثة** ليست التغيرات المتتالية في **الحكم** بموجب دورة متكرّرة، كما تصنف عند مفكري **الفلسفة اليونانية** مثل **أفلاطون** أو **أرسطو**، ولا هي **دورة خلدونية** من **فقدان عصبية** إلى **نشوء أخرى** ولا دورة مستمرة من **البداوة** إلى **التحضر**.[2] فهذه التصورات على أهميتها لم تشمل إمكان حدوث شيء جديد تماما، و**الثورة** في عصرنا **ترتبط بالجدّة** و**الانقطاع** في مسار **التطور التاريخي**، إنها الانقطاع الذي يأتي **بجديد**.[3] يوحي هذا بأن **الثورات العربية** تختلف عن التصورات **السياسية الفلسفية السابقة التنظير** فهي في مجملها **لا تهدف** إلى التدرج نحو **درجة حكم أفضل أي ليست** تغير في **الدرجة**، بل تعد **تغيرا جذريا** من أجل **إقامة أنظمة ديمقراطية** داخل **أجهزة الدولة** لتحترم **واجبات** الأفراد وتسهر على **حماية** وضمان **حقوقهم كأفراد إنسانين** و**عاقلين ومواطنين**.

---

*- بن يوسف بن خدة ولد بالبرواقية ولاية المدية في الجزائر1920م كان عضوًا في حزب الشعب الجزائري أثناء الثورة الجزائرية وعين رئيسًا للحكومة المؤقتة عام1961م توفي سنة20003م. أنظر: **منتدى الشخصيات الجزائرية**، 22دسمبر2009.

[1]- **بن يوسف بن خدة، مناظرات خالدة**، الساعة: 9.52 ، قناة الجزيرة.

[2]- مجموعة مؤلفين، **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي**، تقديم عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، حزيران يونيو2014، ط1، ص 31.

[3]– المرجع نفسه، ص31.

لذلك فأن **الثورات العربية** تعبر عن وجود **تناقض اجتماعي سياسي** بين الحكام و**المحكومين** و**عجز السلطة** عن حل هذا **التناقض** وتطلع الناس إلى **التغير** مما يؤدي إلى وجود **جماعة سرية** أو **علنية، حزب** أو **جبهة** تسعى لحل **التناقض القائم** لمصلحتها وفق ما تعبر عنه **مصالح القوى المشاركة** من أجل اختيار اللحظة الملائمة أو الظروف المواتية **للاستيلاء على السلطة.**[1] نفهم من هذا بأن من أهم عوامل **النهوض الثوري العربي** هو **وجود تسلط حكومي** على أفراد **الشعب،** مما تسبب في **تهميشهم كمواطنين داخل دولة** تبدو إن صح التعبير **مستقلة شكليا،** نتيجة **هيمنة مسؤولي مؤسسات الدولة** على **الشعب** وانتهاك **حقوقهم** كأفراد **أساسين** و**عاقلين** في المجتمع، وهذا ما أدى إلى **بروز ثوار مطالبين بحقوقهم داخل الوطن** ضد الرؤساء **لتحقيق الديمقراطية لكل الأفراد الشعب، إلاّ أن** هذا الوضع يخدم ذوي **المصالح الخاصة** لاستغلال **الوضع لصالحهم** بغض النظر على **المظهر** الذي **يدخلون** به إلى **حلبة الصراع** للحصول على **السلطة.**

إذن تعد **الثورة حركة سياسية** يحاول من خلالها **الشعب** أو **أدواته الجيش** أو **الأحزاب السياسية** الخروج على **الوضع السياسي الراهن** والتطلع نحو **الأفضل،** من أجل **تغير شامل** و**جذري** في المجتمع، على **مستوى الحكم** و**الفلسفة الفكرية** ويؤسس لبناء **مأسسي** و**اقتصادي** و**اجتماعي جديد** يستجيب إلى الأهداف التي من أجلها قام **الشعب** بثورته.[2] فهل كانت **الحركات الاحتجاجية العربية ثورات** بالمعنى **الدقيق للثورة ؟** وإذا كانت **ثورات، أيمكن** القول بأنها **استطاعت** تحقيق أهدافها؟.[3] إن **الثورة لا** يقتصر تفجيرها على **الشعب فقط** بل قد تعزز **بانقلاب عسكري** أو **تمرد حزبي سياسي** من **أجل التغير**

---

[1]–عاصم دسوقي وآخرون، **الثورة والتغير في الوطن العربي عبر العصور**، أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة ، 2005، بدون طبعة، ص ص 16– 17.

[2]- خالد عليوي العرداوي، **الربيع العربي: ثورات لم تكتمل**، آذار 2013، بدون طبعة، ص 1.

[3]– المرجع نفسه، ص1.

نحو وضعية أرقى تمس كل بنى المجتمع **السياسية(مؤسسات الدولة** مثل **الدستور** و**هيأته** و**محاكمه)**، **إلاّ أن السبب الأساسي** من الثورة هو إنهاك **حقوق الأفراد**، بحيث شعروا بأن **وجودهم كمواطنين** في **دول مستقلة** هو وجود **صوري لا غير**، لهذا لجؤا إلى الثورة من أجل التغير والارتقاء بأنفسهم إلى **مستوى المواطنة** في**دول** تدعي **الديمقراطية**.

ومن أجل هذا فإن **نشوء (الحالة الثورية)** في المجتمعات **لا** يرتبط بمجرّد **وجود نقص(الفقّر**، البطالة، تزايد الفساد، تفشي الظلم والاستبداد)، بل يقترن بوجود ما أطلق عليه **هيجل**(الوعي بالنقص) وهي حالة من **الإدراك الواعي بالحقوق المسلوبة**، والإيمان بقيم **المواطنة**، و**النضال السلمي** وينتج عن هذا **الوعي** السعي لتحقيق هذه **القيم**، و**مواجهة استبداد السلطة**.[1] يعني هذا بأن نسج **الشعوب العربية لخيوط الثورة** يعود **بالدرجة الأولى** إلى **نضج الوعي الذهني** لديهم، بحيث أنهم أدركوا **بوجودهم المزيف كمواطنين، إذ** أنهم لا يتمتعون **بالحرية** و**المساواة**. الخ داخل مجتمعات تدعي تجسد **الديمقراطية** نتيجة **طغيان المسؤولين** عن طريق **أجهزة الدولة**.

المطلب 2: الفضاء العمومي والربيع العربي.

يشير مصطلح **الربيع العربي** إلى لحظة **للانتفاضات** الجارية لنصرة **الديمقراطية** في منطقة **الشرق الأوسط** وشمال إفريقيا، إذ يشير إلى موجة **الديمقراطية** التي اجتاحت أوروبا الشرقية بعد(1989)م، وسميت"**الربيع الديمقراطي**"، بحيث كان **أول** استخدام لعبارة" **الربيع العربي**" في محيط **منظمة الشرق الأوسط** عام2011م.[2]

---

[1]– خالد عليوي العرداوي، **الربيع العربي: ثورات لم تكتمل**، مرجع سابق، ص 5.

[2]– أحمد عبد الكريم سيف، **مجلة مدارات سياسية إستراتيجية**، مارس2012، العدد12–13، بدون طبعة، ص181.

وفي هذا السياق يمكن الاستشهاد **بأهمية التجربة التونسية** في الوصول إلى **دستور توافقي** حصل على 93 بالمئة من الأصوات، وانتخابات **برلمانية ديمقراطية** اعتمدت **التمثيل النسبي** ومثلت **كل الأحزاب والفرقاء** أتت برئيس جديد..ثم تم تشكيل **حكومة** جامعة **لكل الأطراف** تعمل **للإدارة الأزمات** وحلها **ديمقراطيا** و**سلميا**.[1] يعني هذا بأن **العرب** أدركوا بأن **الفوضى والصراع ليسا حلا** لمشاكلهم، لذا لجأوا إلى **الحوار والتوافق** و**الجدل السياسي العقلاني**، وهذا ما نتج عنه ترسيم **رئيس جديد** مكان الرئيس السابق **زين الدين العابدين**، وإن هذا ما دعا إليه **هبرمـاس** في **نظريته السياسية** هو **الحوار** و**التواصل والتفاهم** لبلوغ الحل الأنسب(**الحجة الصحيحة**).

فالسيادة في **المجتمع الحر** هي **للشعب** ومنه تنتقل إلى **الحكومة** والعكس، لأن **الشعب** هو الأصل وبواسطة **المجتمع المدني** يراقب **الحكومة** ويحكم عليها ويمتلك حق تثبيتها وتغيرها عبر مندوبيه وممثليه في **البرلمان**.[2] نفهم من هذا بأن الصراعات التي تعيشها العديد من الدول العربية تعود لغياب **السياسة الشرعية** التي يجب أن يسيرها أفراد **الشعب بأنفسهم** إما بطريقه **مباشرة** أو **غير مباشرة** عن طريق **النواب** في **الفضاء العمومي** الذي يمثله **المجتمع المدني**.

لذلك فإن **هبرماس** يعتمد على **الدولة** بوصفها ضامنة **للمؤسسات القانونية**، وليس النظام **السياسي كنسق مهيمن، بل** متشكل ببعد **شعبي**، ولأجل ذلك فإنه يلزم الاعتقاد **بضرورة الديمقراطية**.[3] وكذلك **ضرورة** الخلاص من **كل الأساليب** الأخرى التي قد تمارس

---

[1]–حسن كريم، **خمس سنوات بعد الربيع العربي ما الذي حدث؟**، الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية، سبتمبر2010، ط1، ص2.

[2]– المرجع نفسه، ص 22.

[3]– علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص221.

من قبل النظام **السياسي لغرض الهيمنة** على **المجال العام** وخرقه عن **فاعليته،** وذلك ما يتم حسبه عبر **الدعاية.**[1] مما يعني أن **السلطة السياسية** يجب أن تكون **عادلة** في **سن قوانينها** وأن **لا** تستعبد **الشعب** به، إذ يجب أن تمارس **سياسة الحوار العقلاني** و**الجدلي** من خلال **الفضاء العمومي** وليس العكس، بذلك فقط تتجسد **الديمقراطية.**

كما أن تأكيد **هبرماس** على مقاييس "**المعقولية والحقيقة والصدق**" يرجع سببه إلى إلحاحه على **قضية التفاهم** داخل **مجال عمومي** حديث لبلورته، بحيث حرص على نسج **علاقات تواصلية** غير خاضعة **لأي** نوع من أنواع **الضعف والسيطرة.**[2] نلاحظ هنا بأن **هبرماس** يصرح بأن **التواصل الفعلي** في **المجال العام** يكون نتيجة **اتفاق عقلي صادق وحقيقي ومعقول** يقوم على **الجدل العقلاني التوافقي** بين **كل التفاعلين،** وبالمقابل يُلغي بذلك **كل** قيود **السيطرة والقوة** على **آخر** من أجل تحقيق **تواصل فعلي وسليم** يحقق **الصالح العام.**

ومن أجل **مناقشة** المسائل المتعلقة خاصة **بالقواعد العامة** لتبادل البضائع و**العمل الاجتماعي،** إذ تكمن أهمية ذلك بالنسبة " **لهبرماس**" في بروز الاستعمال **العام النقدي** للعقل وهو بمثابة الوسيط بين **الأشخاص والسلطة.**[3] مما يعني أن **هبرماس** يؤكد على **أهمية الفضاء العمومي** والتي تكمن في **الجدل الحواري التوافقي العقلاني** بين أفراد **الشعب والسلطة السياسية.**

---

[1]– علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص221.

[2]– أدينة سليم، **أخلاقيات التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند هبرماس**، دراسة سابقة، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، 2008–2009، ص95.

[3]–حسن كريم، **خمس سنوات بعد الربيع العربي ما الذي حدث؟**، مرجع سابق، ص163.

المبحث الثاني: التنظير السياسي والربيع العربي بين ما هو كائن وما هو لازم.

إن **الانتفاضات العربية** التي شهدتها **الدول العربية** خلال السنوات **العشر الأخيرة** كانت بداية لإطلالة جديدة للمطالبة **بالديمقراطية** داخل **سلطتها السياسية، أيمكن** أن تثمر وتعزز **أجهزة الدولة** فيها بتحقيق **الديمقراطية، أم** ستبقى مجرد **يقظة لحظية سرعان ما تنطفئ** ويعود الركود فيخيم من جديد على **الدولة العربية،** فترجع النكبة و **يخيم الظلم والاستبداد فيها ؟ فما** الذي سيحدث يا ترى ؟ **أيمكن** أن تتجسم **أسس النظرية السياسية الديمقراطية،** أم سيعود **الوجود الشكلي،** بل السلبي **للدولة،** وما مصير **حقوق الإنسان؟.** وإذا كانت **حقوق الإنسان** في **الدول الغربية** تسن لها **قوانين دستورية** وتقام لها **مؤسسات، فما مصيرها** في **الوطن العربي** في **ظل الصراعات** و**غياب القوانين الدستورية الديمقراطية، أيمكن للثروات العربية** أن تتحقق **ما أقيمت لأجله أم** ستبقى مجرد **زوبعة سياسية** سرعان ما **تخمد** وتطوى في **ثنايا النسيان ؟.**

المطلب1: الديمقراطية والربيع العربي.

إن دول ما يسمى **بالربيع العربي** جربت **الديمقراطية** ولم تجن منها سوى **الخراب، وهل يمكن** القول بمعنى ذلك أننا لا نجيد **الديمقراطية؟** هل **يمكن** أن يكون **العرب** جاهزون **للديمقراطية؟ وأيمكن** أن يكون **الحاكم العربي جاهزا للمساءلة،** لأن غياب **المساءلة** هي السبب **الأساس** في **كل** ما وقع من **فوضى** و**خراب** و**تدمير؟.**[1] يوحي هذا بأن **الربيع العربي** تأسس نتيجة وجود **شكلي للديمقراطية** في **الدول العربية** بسب **وجود بنية عقلية لغير جاهزة لمبادئ الديمقراطية** و**خاصة الحكام** منهم.

[1]–الغبر ال ((النهار)): **الثورات المضادة للربيع العربي.... ستفشل،** الأحد 15فيبراير2015، العدد 2384، بدون طبعة، ص 1.

هذا **محمد عابد الجابر*** يصرح حيث يقول: ‹‹**إن مسألة الديمقراطية** في **الوطن العربي يجب** أن تأخذ في **الوطن العربي** من **منظور واقعي** على أنها **نظام سياسي اجتماعي** و**اقتصادي** يقوم على **ثلاثة أركان** تتمثل في: **حقوق الإنسان** في **الحرية** و**المساواة** وما يتفرع عنهما **كالحق** في **الحريات الديمقراطية** و**الحق** في **الشغل** و**تكافؤ الفرص**. الخ)»[1]. ويضيف **الجابري** أيضا: « **دولة المؤسسات** وهي التي يقوم كيانها على **مؤسسات سياسية** ومدنية تعلو على الأفراد مهما كانت **مراتبهم** و**انتماءاتهم العرقية** و**الدنية** و**الحزبية**››[2]. يدل هذا بأن **الجابري** يؤكد بأن **الديمقراطية يجب** أن تتجسد في **المستوى السياسي** و**الاقتصادي** و**الاجتماعي** متضمنة، بذلك ثلاث أسس **كالحرية** و**المساواة** في كل الحقوق بين المواطنين، **أليس هذا ما** يدعو إليه كل من هبرماس في نظريته السياسية و**رولز** في **أسس العدالة الاجتماعية الدستورية الديمقراطية؟.**

لذلك يجب توفر جملة من **الشروط** لتحقيق **ممارسة الديمقراطية:**

أولا: الشعب والأرض والهيئة الناخبة: وجود أناس يشكلون مجتمعا ما أو شعبا فوق أرضه تحدد **شروط متفق** عليها مواصفة **الهيئة الناخبة**، إذ يُشترط بلوغ السن **القانونية** للجنسين حتى يعتبر الرد واحدا من **الهيئة الناخبة العامة.**[3] لعله يقصد من هذا بأنه لبناء **سيادة ديمقراطية** يجب توفر **المكان والأفراد المنتخبون** و**الناخبون** مع بلوغ السن **الضرورية لممارسة الانتخاب.**

***محمد عابد الجابري:** (ولد عام1935–2010م) فلسوف مغربي من أهم مؤلفاته تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان. إلخ. أنظر: محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، تموز (يوليو) ، 2006، بدون طبعة، العدد 95، ص3.

[1]–المرجع نفسه، ص 5.

[2]– المرجع نفسه، ص5.

[3]– إحسان طالب، **حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل الربيع العربي**، منشورات ضفاف،2013، ط1، ص20.

ثانيا: ممارسة **حق التصويت** عبر وجود إجراءات خاصة باتخاذ **القرارات** وقد حق التصويت **مباشرة كالاستفتاء** مثلا، أو غير **مباشر كانتخابات برلمانية** ينتخب عبرها **الشعب ممثليه.**[1] يعني هذا بأن ممارسة **حق الانتخاب** يتم إما **بطريقة مباشرة،** كما يحدث في **الجزائر** عند انتخاب **الرئيس الدولة،** وإما بطريقة **غير مباشرة** عند اختيار **نواب الشعب** في **البرلمان** وهاتان الطريقتان تمثلان **حقوق الشعب الديمقراطية.**

ثالثـــا: الشرعيـــــة السياسيـــة:

أن يعترف **الشعب بشرعية** الإجراء المذكور أعلاه **الانتخابات المباشرة** أو **البرلمانية،** وبأنه سيقبل النتائج أيا كانت، **فالشرعية السياسية** هي استعداد **الشعب** لتقبل قرارات **الدولة وحكومتها** وحكامها رغم إمكانية تعارضها مع **الميول والمصالح الشخصية.**[2] وهذا الشرط مهم في **النظام الديمقراطي،** حيث يفترض اعتراف **الخاسر والرابح** على حد سواء بالنتائج التي تسفر عنها **الانتخابات.**[3] يوحي هذا بأنه على **الدول العربية** أن تمارس **الديمقراطية العادلة** التي تخدم **الصالح العام،** إذ يجب تقبل الناجح في **الانتخابات** سواء كانت **المباشرة** منها أو **غير المباشرة،** وهذا ما يدعو إليه **هبرماس** في **نظريته السياسية** بأنه على الأفراد تحقيق **التوافق والحوار** و**الإجماع** على **الحجة الصحيحة** مع الحرص على **المصداقية المناقشة** و**أخلاقياتها،** وهذه الفكرة نجد **أبعادها** عند **هبرماس** في:

---

[1]– إحسان طالب، **حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل الربيع العربي**، مرجع سابق، ص20.

[2]– المرجع نفسه ، ص20.

[3]– المرجع نفسه، ص20.

أ-القانون ومأسسة النقاشات:

يعتقد **هبرماس** بأن **العلاقة** بين **النقاش والقانون** إنما هي **علاقة جدلية انعكاسية، فمبدأ النقاش** هو أسلوب لإنتاج **شرعية القواعد القانونية.**[1] والتي **لا** يمكن أن تكون **صحيحة،** إذا لم يتم **الاتفاق** عليها عبر **نقاشات عقلانية** يشارك فيها **كل** ذي شأن، لذلك فإن **شرعيّة** تلك **القواعد القانونية** تعتمد على **حوار المقتضيات المعيارية** التي تنتج عن **النقاش.**[2] نفهم من هذا بأن **هبرمـاس** يصرح بأن **مبدأ القانون** يربط **بأخلاقيات الحوار الجدلي العقلاني،** إذ يعتبره **الشرط الأساسي** لبلوغ **الديمقراطية القانونية** التي يصادق عليها **بحجج صحيحة** و**متفق** عليها من قبل **كل المتفاعلين.**

وإن **مبدأ النقاش** يلعب دوره **المشرعن،** إلا بثلاثة شروط: **أولا: مأسسة النقاش،** إذ أن **النقاش لا** يمكن أن يكون **أساسا للحكم** على **شرعية الحق** المطروح، **إلّا** إذا تحقق في **مؤسسات** وعبرها، وأنجز **بوسائل قانونية.**[3] **ثانيا:** انفتاحه على المواضيع **الخلافية** و**النزاعية- الصراعية،** ومحاولة حلها **فالنقاش** لم يقدم أبدا على أنه ممارسة ملائكية يتم فيها تبادل **الحجج** بمنأى عن سوء النية.[4] يعني هذا بأن **هبرماس** يؤكد بأن **الجدل العقلاني** هو محور **الديمقراطية التشاركية** و**لا** يتحقق، إلا وفق **ضوابط أخلاقية** و**حجاجية خطابيـــة.** وفي هذا الصدد يقول **هبرماس:** « بما أنها مزاعم إشكالية والتي تحاول في الوقت ذاته وبما أنها أيضا **مزاعم بصلاحة لا** مشروطة أن تسمو فوق أي

---

[1]-علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر، العراق، 20015، ط1، ص221.

[2]- المرجع نفسه، ص221.

[3]- المرجع نفسه، ص221.

[4]- المرجع نفسه ، ص221.

سياق معطى للتبرير».[1] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **الأطروحة الصحيحة** التي تفرض **صلاحيتها** على **الجميع بصدقها** و**كفاءة نتائجها.**

ثالثا: تمتع **البرلمان** المنتخب **بالصلاحية** و**السلطة القادرة** على اتخاذ أي إجراء يتوافق مع **مصالح الشعب،** بحيث يكون **للبرلمان صلاحية** إعطاء الثقة أو تغير **الحكومة** وفقا **لضوابط متفق** عليها ووجود تأييد كاف لذلك.[2] **فالانتخابات المسرحية- الصورية-** والمعدة نتائجها سلفا لإعادة انتخاب **النظام السياسي** الموجود **لا** تعد **انتخابات ديمقراطية.**[3] يوحي هذا بأن تجسيد **الديمقراطية** يجب أن يكون من قبل **المؤسسات السياسية للدولة كالبرلمان** و**السلطات التشريعية** و**القضائية** و**التنفيذية،** بحيث تخدم هذه **القوانين الصالح العام** وتحقق للأفراد **حقوق المواطنة.**

وبالإضافة إلى ذلك **فالبرلمانات** التي **لا** تملك **صلاحية** تثبيت أو تغير **الحكومات،** ليست **برلمانات، والبرلمان** الذي **لا** يملك **حق الاعتراض** على **قوانين الرئيس** أو حتى عزله فهو **برلمان صوري شكلي** هدفه تغييب **الديمقراطية.**[4] يعني هذا بأن تحقيق **الديمقراطية** يتطلب فرض **القوانين** على **الأفراد والرئيس** و**هيئات الدولة** لضمان تجسيدها **الفعلي.**

رابعا: إن **الانتخابات الديمقراطية** ليست مجدية، إذا ما كان بمقدور **قوة خارجية** إلغاء نتائجها، **فالدولة** التي تجري فيها **الانتخابات** يجب أن تكون **ذات سيادة** فمثلا... كما

---

[1]- يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،** مصدر سابق، ص61.

[2]- إحسان طالب، **حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل الربيع العربي،** مرجع سابق، ص20.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 20-21.

[4]- المرجع نفسه، ص 21.

حصل في **العراق،** خلال الفترة ما بين مارس 2003 ولغاية2011.21 ديسمبر.[1] حيث جرت انتخابات عديدة اتسمت **بالشفافية والمراقبة،** لكنها **منقوصة السيادة ومنقوصة الديمقراطية.**[2] **فالمستعمرات الديمقراطية لا** تعتبر بحد ذاتها **ديمقراطية،** إذا كان البلد **المستعمرًا** تحكمه **سلطة خارجية مستعمرة،** ففي هذه الحالة **الأرض والشعب لا** يتزامنان، أي يتم إلغاء **الشرط الأول.**[3] يعني هذا بأن تجسيد **الديمقراطية** يتطلب **السيادة التامة داخليا وخارجيا،** إذ أن الدول **المحتلة لا** ترقى إلى مستوى **الديمقراطية** لغياب **السيادة تامة** فيها.

ولذلك يقول هبرماس في هذا السياق: « ومن **واجب الدولة**...حماية المجتمع المترسخ معياريا في **هويته** من التفكك، دون أن يكون بوسعها أن تمتلك أبدا **بحرية القرارات** الخاصة **بالإدماج الاجتماعي** أو أن **تتحكم** فيه ».[4] يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد على ضرورة حماية **الدولة للهوية الثقافية للشعب** دون فرض **القيود** عليهم في ممارسة **ثقافاتهم الخاصة،** وهذا ما تفتقر له **الدول العربية** هو حرمان الأفراد داخل وطنهم من ممارسة **حرية المواطنة** و**صناعة قراراتهم** أو الحصول على مختلف **حقوقهم** في **المواطنة** أفراد **مستقلين،** وهذا ما جعلهم يعانون من **الغزو الداخلي** أكثر من **الغزو الخارجي.**

ب- مبدأ حكم القانون:

يقصد به تعهد **الحكومة** بالإذعان **للقوانين** أو **تنفيذها** غرضه ربط **السلطة الحكومية (الإدارية) بالمواطنين،** بوصفهم **سلطة تواصلية** تتدخل عن طريق **السلطة التشريعية**

---

[1]-إحسان طالب، **حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل الربيع العربي،** مرجع سابق، ص 21.

[2]- إحسان طالب، المرجع نفسه، ص21.

[3]- المرجع نفسه، ص21.

[4]- يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس،** مصدر سابق، ص ص204 -205.

للبرلمان.[1] وحينما يتعهد **البرلمان بمسؤولية تشريع القوانين،** فإن توزيع مهام **التشريع** والإنجاز **للقوانين** تعبر عنه **السلطة القضائية المستقلة** ويرتبط ذلك بمبدأ ضمان الحصانة **القانونية الفردية** التي يتمتع بها **كل فرد قانوني** يستطيع إملاء أو تقديم إدعاءات **قانونية فردية.**[2] يوحي هذا بأن **هبرماس** يُقر بأهمية الصلة بين **أجهزة الدولة والشعب** عن طريق **الحوار والتواصل** في **المجال العام،** بحيث يشارك الأفراد في سن **القوانين التشريعية** عن طريق **الجدل العقلي الحواري البينذاتي**(بين **الشعب** و**الدولة**)، وهذا ما يجب أن تمارسه **الدول العربية الإسلامية** لتحقق **الديمقراطية التشاركية.**

ولما كانت **السلطة القضائية** يمكن أن تتطلب توجيه **الحكومة** وتحريكها، وعلى سبيل المثال في فرض **العقوبات،** فإن مبدأ تعهدها الخاص **بالقانون** يعد أمرًا **أساسيا** في **الدولة القانونية– التشاورية.**[3] يلاحظ من هذا بأن **هبرماس** يُصر على السهر على تنفيذ **القوانين** من قبل **السلطة القضائية** فهي ضرورية لتحقيق **الديمقراطية التشاورية التواصلية،** وهذا ما يجب أن تقوم به **سلطات الدولة** في الدول **العربية الإسلامية** لضمان **التواصل العقلي** و**السلم الديمقراطي.**

المطلب2: مسألة الحقوق والربيع العربي.

إذا كان رولز قد صاغ قاعدة لنظريته لتسير الشعوب غير الليبرالية والتي يقول فيها: أن ‹‹ نقطة البداية في **قانون الشعوب** هي الحاجة إلى أن نضع **مبادئ سياسية** بحيث **لا** يوجد بين المواطنين **لغة مشتركة،..** إلا أننا نستطيع داخل **دولة** أو **وحدة سياسية ليبرالية عادلة** بدرجة **معقولة** (أو **سمحة**) أن نرضي **الاحتياجات** والمصالح

[1]– علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص223.

[2]–المرجع نفسه ، ص 223.

[3]– المرجع نفسه ، ص 223.

الثقافية المعقولة لجماعات ذات **خلفيات قوميّة** و**اثيولوجية متعددة** ››.[1] وهذا ما دفع **بالشعوب العربية** إلى نسج **الثورات** والتي ولدت من أجل **المطالبة بحقوق كل** المواطنين مثل **الحرية** و**المساواة** و**حرية الرأي** و**التنقل**. الخ فبغض النظر عن **الأحزاب** أو **الجماعات** و**الطوائف** التي ينتمون إليها، لأن تجاوز هذا العائق هو في حد ذاته تجسيد **للديمقراطية**، إذ أن أهم سبب **للصراعات الوطنية الداخلية بالدرجة الأولى** هو **مذهبي** و**طائفي** و**ديني**. إلخ بحيث يعد **الدين** أو **المذهب** أو **الحزب** هو **أحد حريات** الأفراد و**حقوقهم** في **المواطنة**، إذن فما **السبيل لحل** هذه **المسألة** في **نظر هبرماس**، إذا كان **رولز قد** تجاوزها في **نظريته للعدالة السياسية** ؟ وأيمكن تجسيد **نظرية هبرماس السياسية** على الدول **العربية** و**الإسلامية**، علما أن هذه **الأخيرة** تتمتع بجملة من الخصائص التي تميزها عن **الدول الغربية** ؟.

لقد انعقد **إجماع** في **صنوف النخب** كما في صنوف **الجماهير** في **تونس** على أن التحكم أن **التحوّل** من **الحكم السياسي الاستبدادي** أو **الديكتاتوري** إلى **الحكم الديمقراطي**، فعلى هذا الأساس بدأ **التحول الديمقراطي** في الأسابيع الأولى، كأنه مطلب **وفاقي** بين **جميع قوى الثورة** أي **الأحزاب** و**الجماعات السياسية** التي عانت **استبداد دولة الاستقلال**.[2] يدل هذا بأن **اتحاد** أفراد الشعب من أجل تغير نظام **الحكم الاستبدادي** إلى **الحكم الديمقراطي**، بحيث بدأت **مراسيم التغير** بين **العناصر الثورية** أي **التحزب** مع **المجموعات السياسية** التي قاست استبدد **دولتها المستقلة**.

إذ سادت **النزعة الوفاقية** في الفترة الأولى من المسار **الانتقالي التونسي** استنادا إلى تمثل إيديولوجي عام اشتركت فيه جّل **الأطراف السياسية** و**المدنية الفاعلة** في هذا

---

[1]– جون رولز، **قانون الشعوب** ، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ، 2007، ط1، ص44.

[2]– مصطفى علوي، **كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية**، مرجع سابق، ص 208.

المسار، بحيث يقوم هذا التمثل **الإيديولوجي** بين استكمال **مهام الثورة** من حيث هي **قطيعة كلّية** وفورية مع **دولة الاستقلال** و**التحول الديمقراطي** من حيث هو تحول **سلطوي** و**دستوري** و**تشريعي** فحسب.[1] يلاحظ من هذا بأنه تم تشكيل **اتحاد المحازبات السياسية** و**العناصر المدنية** و**الإيديولوجيات** التي ساهمت في **التغير الإيجابي لنظام الحكم**.

لذا فإن **المطلب الديمقراطي** ضُمن لصالح **(الأغلبية الطبقية) للمجتمع التونسي** المضطهّدة من دولة الاستقلال، التي تمسك بزمام هذه **الدولة**، إذ يقول **الشيخ راشد الغنوشي***: « (اقترن **التغريب والتحديث بالديكتاتورية**، بينما كان هدف **الحركة الإسلامية الإصلاحية** ولا يزال هدف **الصحوة المعاصرة** هو إعادة **المجتمع المدني** و**الدولة الشاورية**– أو الديمقراطية – على **أسس إسلامية**».[2] يعني هذا بأنّ **الشيخ الغنوشي** يرى بأن غياب تجسيد **الديمقراطية** في **تونس** يعود إلى **تسلط الطبقة الديكتاتورية**، إذ أن **اليقظة العربية الإسلامية المعاصرة** تتجسد عن طريق تطبيق **تونس** ولكل الدول العربية والإسلامية **لمبدأ الشورى والديمقراطية** الذي يقوم على **التشاور والحوار وتبادل الآراء**، أو هو **الديمقراطية شورية** لكن **بالأسس الإسلامية**، وهنا يتفق **الغنوشي** مع **هبرماس في مسألة الحوار والتشاور** لحل القضايا، كما رفض كليهما **الطبقية** في المجتمع.

وإن التفسيرات على اختلاف **مرجعياتها التحليلية** فهي اعتبار **الاستبداد (أو الديكتاتورية)** مكوّن بنيوي من مكوّنات هذه **الدولة**، أي جزء أصيل من طبيعتها، بحيث

---

[1]– مصطفى علوي، **كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية**، مرجع سابق، ص ص 208– 209.

*–الشيخ راشد الغنوشي مفكر وسياسي تونسي من مواليد(1941م....) مؤسس وزعيم حركة النهضة التونسية ونائب الأمين العام للإتحاد العالمي للعلماء المسلمين، ومن أهم مؤلفاته: الحق والاختلاف، وكتاب القضية الفلسطينية في مفترق الطرق.الخ. أنظر: راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بدون طبعة، ص2.

[2]– راشد الغنوشي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**، دار المجتهد، تونس، 2010، بدون طبعة، ص 99.

يرتبط النظر إلى **الاستبداد السياسي** على هذا النحو ارتباطا عميقا بتمثّل **الدولة التونسية** من حيث هي **جهاز بيد أقلية** في صراعها مع **أغلبية الشعب** .[1] يوحي هذا بأن **الاستبداد التونسي** الذي **يترأس السلطة** يعود في **الأصل إلى حكم الأقلية** مقابل **أغلبية الشعب،** وهذا ما يرفضه هبرماس ورولز هو **حكم الأقليات المستبدة، إذ** يعتبر أن **مصدر الحكم** هو **كل** أفراد الشعب دون **إقصاء الرأي الفردي، لأن** المجتمع هو **خليط** من **الفئات المختلفة** وبالتالي لا يمكن **إلغاء أي منها.**

إن **الأصولية الأيديولوجية الإسلامية** تلعب دورا حاسما في **حراك المشهد التونسي** بعد 14 يناير 2011، بدءً برفض التحوّل **الديمقراطي** باعتباره **سيرورة إصلاحية** تهدد مكاسب **الدولة** والمجتمع ولا تكون على حساب السير الطبيعي للنشاط **الاقتصاد الوطني** وعلى حساب أمن المجتمع **التونسي وتماسك وحدته.**[2] نفهم من هذا بأن **الاتجاه المحافظ الإسلامي** يعد من أهم عوامل **الثورة العربية التونسية** في 2011م، إذا بدأ برفض **الطبقية** واعتبرها **مهددة لأمن** وصلاح **المجتمع العربي الإسلامي التونسي،** إذ **يشترط النظام الديمقراطي التشاوري لحفظ أملاك الوطن** وصيانة **حقوق المواطنة** وتقوية أواصل **الترابط الوحدوي للمجتمع.**

لذلك حلت مسألة **حقوق المواطنة،** بحيث أصبحت مسألة **وجود كيانات** معترف بها بعد الاعتراف **بالمساواة** بين المواطنين **غير القابلة للتصرف،** فهذه **الانتماءات** من **حقوق المواطن** ذاته، **أي حقه** في أن يختار **هوية ثقافية** أو **دنية،** بالإضافة إلى **حقوق المواطنة** الأخرى.[3] مما يعني أن **مسألة حقوق المواطنة** هي السبب **الرئيسي** لقيام

---

[1]– مصطفى علوي، **كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية**، مرجع سابق، ص 209.

[2]– المرجع نفسه، ص 212.

[3]– عزمي بشارة، **مداخلة العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر**، أغسطس 2013، بدون طبعة، ص29.

التحول الثوري العربي، وهذا ما يعتبره **هبرماس** السبيل **الوحيد** لتجسيد **الديمقراطية** في أي دولة توفير "**حقوق المواطنة**".

ولقد أوضح هبرماس بأن هناك نوعين من **الحقوق** هما" **حق التعبير** عن **الرأي، والحق** في أن يصبح هذا **الرأي مؤثرا**".[1] يدل هذا بأن **هبرماس** يُصرح بوجود **صنفين** من **الحقوق: "حرية الإدلاء بالرأي** وهي من **حق كل مواطن** داخله، كما يحق **لكل مواطن** أن يكون **رأيه فعالاً ومثمرًا**"، وهذا ما يجب أن تسعى الدول **العربية والإسلامية** إلى تجسده لتحقيق **الديمقراطية التشاورية والتشاركية.**

وفي هذا الصدد يُقر **هبرماس بمبدأين ديمقراطيين أساسين** وهما: **الحرية والمساواة** مما يظهر في قوله :« لهذا السبب **بالذات** فإن أي إسقاط **للعالم الاجتماعي** متضمن ومكون من علاقات **بينشخصية منظمة** تنظيما جيدا قاسمها المشترك **الحرية والمساواة».**[2] مما يعني هذا بأن **هبرماس** يؤكد على ضرورة توفر "**مبدآ الحرية المساواة**" **لكل المواطنين** أثناء أي **ممارسة عملية التواصلية** في ظل هذا **النظام الديمقراطي،** وهذا ما تفتقر إليه **الشعوب العربية** داخل أوطانهم، لذا يجب **إعادة النظر** في هذا الأمر من أجل توفير هذين **المبدأين** فيها.

وبالإضافة إلى ذلك فإن **سيادة الفكرة الوفاقية** إلى **حراك عملي وفكري** عرفته **تونس** قبل **ثورة 14 يناير** انخرطت في هذا **الحراك** المعروف ب **(حركة18أكتوبر)** قطاعات من **نخب المعارضة التونسية** من مختلف **المرجعيات الإيديولوجية** المعروفة **(الإسلامية**

[1]–أبو النور محمدي أبو النور حسن، **هبرماس الأخلاق والتواصل،** مرجع سابق، ص195.

[2]–يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،** مصدر سابق، ص64.

و**القومية** و**الماركسية** و**الليبرالية**).[1] نفهم من هذا بأن ما جنته **الدول العربية** من **خراب** نتيجة **ثوراتها الأخيرة** دفعها إلى إتباع **سياسة الحوار العقلاني التوافقي الحجاجي** بين جهاتها وعناصرها المختلفة، أليس هذا ما دعا إليه **هبرمـاس** في **أســس نظريتـه السياسية ؟.**

كما أن **ديكتاتورية الدولة التونسية** في **علاقة جوهرية** بطبيعة **القوة** أو **القوى الطبقية** التي تعبّر عنها، ذلك أن الشكل **الديكتاتوري للدولة التونسية** مرتبط ارتباطا وثيقا **بطبيعة الطبقة المهيمنة** في المجتمع تهدف إلى **صيانة مصالحه** واستغلال **الطبقات الكادحة** استغلالا **وحشيا** و**نهب ثروات** البلاد **نهبا فضيعا**.[2] يدل هذا بأن استبداد **سلطة الدولة التونسية** مرتبط بالعناصر **الطبقية** من أجل خدمة **مصالحها**، فبالمقابل همشت **الفئات العاملة ونهبت خيراتهم**، بل نهبت خيرات **كل الشعب**، وهذا ما حذر منه **هبرماس** حيث رفض إضفاء الطبقية على المجتمع، وإلغاء **حقوق وحريات المواطنة**، هذا يعني إقصاء **تام للديمقراطية وللعدالة الاجتماعية.**

من جهة أخرى فإنه كان من **الطبيعي** أن يفضي هذا الخليط الغريب عن **ثقافة المجتمع** إلى **ديكتاتورية سياسية** تتمحور حول عبارة **الزعيم وهيبة الدولة** و**الحزب الواحد.**[3] يعني هذا بأن **تنوع الثقافات** و**الإيديولوجيات** داخل **المجتمع التونسي**، تسيره **سلطة الدولة** ذات **حكم الحزب الواحد**، هذا ما **يرفضه هبرماس** ويعتبره **غير ديمقراطي وغير عادل**، إذ **يشترطان** لتحقيق **الديمقراطية مشاركة التعددية الحزبية** و**التداول** على **السلطة** من قبلها.

---

[1]– مصطفى علوي، **كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية**، مرجع سابق، ص 209.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 209 – 210.

[3]– راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية**، دار المجتهد، تونس، 2010، بدون طبعة، ص 163.

لذا فإن الصراع بين **الديكتاتورية** أو **الاستبداد السياسي** من **الحزب الحاكم** و**الأحزاب الأخرى** من جهة ثانية، في هذا الفكر **الأيديولوجي التونسي** لا يعدو، إلا أن يكون واجهة **لصراع مجتمعي** بين **أقلية** تمثّلها **دولة الاستقلال** و**أغلبية الشعب.**[1] يوحي هذا بأن **الخلاف** و**الظلم السياسي** الناتج عن **الوحدة الحزبية التسلطية** من جهة و**أنصار الديمقراطية** من جهة أخرى، ولد **التعددية المذهبية** في **تونس** بعد أن طغت **الأقلية الاستبدادية** على **أكثرية الشعب** وهذا ما حال دون تجسيد **مبادئ الديمقراطية** فيها، وهو ما نهى عنه **هبرماس** غياب **التوافق والحوار العقلاني الجدلي التفاعلي البينـذاتي (حوار الذات مع الآخر)** في حل **مسائلهم** و**قضياهم.**

وإنّ **التحول الديمقراطي** في **المنظور الأيديولوجي للإسلام السياسي التونسي،** من دون حسم **الصراع المجتمعي** لفائدة **أغلبية الشعب** المتمسك **بهويته العربية الإسلامية** وعلى **حساب الأقلية العلمانية** التي هيمنت على **دولة الاستقلال.**[2] مما يعني بأن **التغير الديمقراطي** الذي شهدته **تونس** كغيرها من البلدان العربية والإسلامية يعد من وجهة نظر **المذهب الإسلامي السياسي التونسي** يسعى للاسترجاع **سيادة الدولة الإسلامية،** للحد من سطو **الأقلية الحاكمة العلمانية** التي تقوم على **فصل الدولة** عن **الدين،** التي سيطرت على **السلطة السياسية.**

وإن اختيار **المعارضة الديمقراطية** على الرغم من أهمية **القرارات** التي اتخذتها **الحكومة** في أيام قليلة من وجهة نظر تكريس **الديمقراطية** و**حقوق الإنسان (العفو التشريعي العام،** والموافقة على **معاهدات حقوقية دولية** ومنح **التراخيص القانونية** لجميع

---

[1]– مصطفى علوي، **كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية**، مرجع سابق، ص 211.

[2]–سهيل لحبيّب، **المفاهيم الأيديولوجية في مجرى الثورات العربية**، المركز العربي للأبحاث العربية ودراسات السياسات، بيروت، يناير 2014، ط 1 ، ص 14.

الأحزاب و**الجمعيات**. الخ)، **إذّ إنها** أدت إلى **هجومات عنيفة** من جميع **(القوى الثورية)** باعتبارها تضمّ ولا تعدو **سياستها** إلا أن تكون **(إصلاحية ترقيعية)**.[1] نلاحظ من هذا بأنّ وجود **المعارضة** ضد **الحكومة التونسية** محاولةً **تجسيد الديمقراطية**، من خلال حماية **حقوق الإنسان كحرية التعبير** و**حرية التنقل**، و**المصالحة الوطنية** وقبول **المعاهدات** التي تحمي **حقوق الإنسان** و**تثمين عمل المحازبة التونسية**. الخ، فبذلك تصبح **المحازبة المعارضة** تهدف **لوحدة الدولة** و**المجتمع ككل**، وهذا دعا إليه هبرماس وقد سبقه لذلك **رولز في نظريته العدالة الاجتماعية الدستورية**، وهو أن **التنوع الحزبي يجب** أن يثمن عمل **الدولة** ويحمي **حقوق** أفرادها، وبذلك **فقط** تتجسد الديمقراطية السياسية التشاورية.

لذلك فإن **الإصلاح السياسي** يتجسد في (انتهاج **العلاج الديمقراطي)** المستند إلى **ثقةٍ** في حسّ **الشعب** السليم الذي يحدّد **شرعية المؤسسات** بما **يرضاه** ويقبله من **خياراته**.[2] يُقصد بهذا بأن النظام **السياسي الأنسب** هو **النهج الديمقراطي** الذي يُسَّير فيه **الشعب السلطة السياسية بنفسه**، إذ **يترأس الشعب الهيئة التشريعية**، بحيث يتخذ **قراراته** عن طريق **التشاور** و**تبادل الآراء**، وبذلك يضمن **حقوق وحريات كل عناصر** المجتمع دون **تهميش لأي** عنصر **مكون** فيها، وهذا ما يدعو إلى تحقيقه هبرماس من خلال **الديمقراطية التشاورية الحوارية** التي تجسد **حقوق المواطنة** للجميع، كما أن المنظرين **للثورات العربية** يؤكدون على أن ضرورة تحقيق **الديمقراطية** داخل المجتمع، إذ يتطلب تحقيقها بالدرجة الأولى داخل **مؤسسات الدولة**، بحيث يتوجب على **المسؤولين** فيها تجاوز **انتماءات** الأفراد على اختلافاتها الثقافية والدنية والفكرية. الخ من أجل تحقيق **السلام والتعايش** بين الفرد وغيره من جهة وصيانة **حقوق المواطنة لكل** المواطنين من

---

[1]– مصطفى علوي، **كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية**، مرجع سابق، ص212.

[2]– سهيل لحبيّب، **المفاهيم الأيديولوجية في مجرى الثورات العربية**، مرجع سابق، ص 14.

جهة أخرى وهذا ما يدعو إيه **الإسلام** و**الكتب السماوية السابقة**، إذ يقول **الرسول(ص)**: «**لا يؤمن أحدكم حتى يجب لأخيه ما يحبه لنفسه**»، وهذا يدل على دور التكافل الاجتماعي وحرص الوحي على حماية واحترام حقوق الآخرين، بحيث يجسد هنا دور **الفلاسفة**، إذن أيمكن لنا نحن العرب أن نؤسس لذلك، انطلاقا من إصلاح بنية عقولنا مثلما يدعو إليه الجابري في كتابه تكوين بنية العقل العربي، كما أن **هبرماس** أكد أن تجاور **الخلافات الفكرية والثقافية** و**العرقية والدينية**. الخ دور تقوم به **الفلسفة** وهو الأمر ذاته الذي دعا إليه **رولز** في كتابه **قانون الشعوب**، إلا أنه يجب علينا نحن العرب إعادة **صياغة الديمقراطية الغربية** لتتناسب مع **بيئة الوطن العربي الإسلامي ؟**.

معالجة هذا **التساؤل** يقول **هبرماس**: « كما أنه وفي حالات **خاصة** يمكننا أن نوسع من حاضنة **الحقوق المدنية** حتى نتمكن من تلقيحها **بالحقوق الثقافية**، فهذه **الحقوق** تسمح **للمواطنين جميعهم** و**بمساواة تامة**...فالانتماء **لجماعة ثقافية** معيّنة تمكنهم من اختيار **هوياتهم** وإرسائها **بكل حرية**».[1] مما يعني هذا بأن **هبرمـــاس** يوضح ضرورة إعطاء **الحق للمواطنين** في ممارسة **ثقافتهم بكل حرية ومساواة**، وهذا ما تعانيه الدول **العربية والإسلامية** وهو مشكلة **الطبقة المسيطرة** و**ثقافة الحزب الواحد**، وهذا ما جعلها رهينة **التهميش والتخلف** بالإضافة إلى حرمان **الشعب** من أهم **حقوق المواطنة** التي يجب أن يحصل عليها **ككل** باعتباره **كائن عاقل**.

إلا أن **هبرماس** يحذر من **خطر تعدد الثقافات** وهذا ما يتبن من قوله: « إن **مضاعفة** ما يسمى **بالثقافات الثانوية** المكوّنة **لجماعات سياسية** معطاة **لا** ينبغي أن يؤدي إلى تفكك هذه **الجماعة** ...وأن الطريقة **المثلى**... هي التأكد من أن **كل المواطنين** قد

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص45.

انصهروا داخل **ثقافة سياسية واحدة** ».[1] ويضيف هبرماس: « وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين **انتماءاتهم الثقافية المختلفة**، وهذا في حقيقة الأمر يتطلب نوعا من فك الارتباط بين **الثقافة السياسية** و**الثقافات الثانوية الأخرى**».[2] يوحي هذا بأن **هبرماس** يصرح **بخطر تعدد الثقافات**، وبالمقال يدعو إلى تشكيل **ثقافة سياسية موحدة** تجمع بين كل هذه **الخلافات الناتجة** عن **الثقافات الثانوية للتخفيف** من **حدة الصراع** بينها و**الطبقية**، و يتفق هنا **هبرماس** مع **رولز** في هذه المسألة، وهذا ما **يجب** أن تفعله الدول **العربية الإسلامية** للخروج من **صراعاتها وتفككاتها المذهبية والطائفية**.

وإن الهدف من **الثورات العربية** هو أمل **التغير** إلى واقع أمثل أكثر **عدلا** و**إنصافا** وإلى حكم أكثر **ديمقراطية** وتعبيرا عن **إرادة الجموع**، وأن تحكم نفسها ووضع الإنسان **المناسب** في **الموقع القيادي** المناسب.[3] الذي يراه جموع البالغين من أبناء **الشعب** في ما يسمى **ديمقراطية** إنها تصنع **القرار** في أغلب البلدان المتقدمة في العالم وغيابها في البلدان العربية هو الذي يعزي إليه **تخلّف** العرب.[4] يدل هذا بأن **الثورات العربية المعاصرة** تسعى إلى تغير جذري يحقق **الديمقراطية** و**الإنصاف** داخل البلدان **العربية**، وذلك لإزالة الأنظمة **الدكتاتورية التسلطية** وفتح المجال للشعب ليدير شؤونه بنفسه، وهذا ما حققه الغرب وعجزت الدول العربية على **تجسيده**، أليس هذا يتجسد في نظام **حكم الديمقراطية الدستورية التشاورية** التي دعا للعمل بها **هبرمـاس** ؟ والتي تقوم على **حكم كل** الفرد وليس على حكم **الأغلبية** الساحقة من أجل إشعارهم بأهمية وجودهم **كمواطنين** من خلال

---

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص45.

[2]– المصدر نفسه، ص45.

[3]–**إلى أين يذهب العرب ؟ رؤية 30 مفكر في مستقبل الثورات العربية**، الفكر االعربي للبحوث والدراسات، بيروت، 2012، ط1، ص ص 22 –23.

[4]– المرجع نفسه، ص 23.

مشاركتهم في صنع **القرارات السياسية** والاقتصادية **والاجتماعية** وحتى **الثقافية**، وهذا ما يجب على الحكام العرب السعي لتحقيقه، لأنه بذلك يحصل الأفراد على **حقوق المواطنة**.

ومن جهة أخرى فإن **الديمقراطية** تعني **حكم الشعب لنفسه** بصورة منفردة من خلال حصول الأفراد على **حقوقٍ** تنص عليها **شرعة حقوق** الإنسان العالمية **كحق الملكية الخاصة والحقوق والواجبات المدنية والسياسية (الحريات والمسؤوليات الفردية)**، وهو ما يعني توسيع مفهوم تسلسل **السلطات** من القمة إلى الأفراد **المواطنين**.[1] يعني هذا بأن تأكيد **الديمقراطية** داخل **الدول العربية** يتطلب سياسة **التشاور والحوار العقلاني الجدلي الحجاجي** لحل **مسألة التفاوت** و**الخلافات** فيها، مع الحرص على تحقيق **حقوق المواطنة لكل فرد**، وهذا ما دعا إليه **كل** من **هبرماس ورولز**.

وعلى هذا الأساس فإن **البرلمانات الأفضل** هي صاحبة **التمثيل الأفضل** بمعنى أن يكون **البرلمان** ممثلا بصورة أكثر **عدلا** وشمولا للشعب بتنوعاته واختلافاته، فغالبا ما يُساء فهمه لأن المرء يتوقع عادة أن يعطيه زخارف **حكم الأغلبية** كل مزايا المجتمع **الحر**.[2] نفهم من هذا بأن **الحكم الديمقراطي** يحتاج لتجسيده في الدول **العربية الحوار الفعال** و**المشاركة التشاورية لكل** أفراد المجتمع فيه، وبذلك يساهم الفرد في **صياغة القوانين الوضعية** وحماية **كل حقوقه** في **المواطنة** وبشكل **حر** و**متساو لجميع الفئات** في المجتمع **الديمقراطي**.

ولقد اكتسب مصطلح **الديمقراطية** إيحاءً **إيجابيا** جدا خلال **النصف الثاني** من القرن **العشرين** إلى حد دفع الحكام **الديكتاتورين الشموليين** لدعم "**الديمقراطية**" وإجراء

---

[1]– إحسان طالب، **حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل الربيع العربي**، مرجع سابق، ص ص21–22.

[2]– المرجع نفسه، ص 22.

استفتاءات عامة وانتخابات معروفة **النتائج سلفا.**[1] يدل هذا بأن الدول **العربية** خلال السنوات الأخيرة بعد الموجات **العاصفة الفوضوية** التي عاشتها، بأنه ليس هناك **حلاً أمثل** لها غير ممارسة **الديمقراطية التشاورية** التي تعتمد على **الحوار العقلاني والجدل الحجاجي الأمثل** وهو الحل الذي يدعو إليه **هبرماس** في **نظريته السياسية** لصيانة **حقوق المواطنة لكل** فرد **عاقل،** لهذا فإن ممارسة **القوة والعنف والاستبداد لا** يمكن أن تكون **حلا** لتسير **شؤون الشعوب** والدول فلا يزيد الوضع إلى **عنفا وتدهورا** هذا من جهة ومن جهة أخرى ويجب تجنب تكريس **التفاوت** أثناء عملية **الانتخابات** وأثناء انتقاء **الحكام،** لأن غياب **الديمقراطية العادلة** يعني **بالضرورة إلغائها.**

وهذا ما يحصل في **سوريا** إبان حقبة **حكم** "**آل الأسد**" و**كل حكومات** العالم تقريبا تدعي **الديمقراطية،** كما أن معظم **الأحزاب الإيديولوجية السياسية المعاصرة** اشتملت ولو على دعم بالاسمٍ لنوع من أنواع **الديمقراطية** بغض النظر عما تنادي به **الإيديولوجيات**".[2] يلاحظ من هذا بأن غياب **السياسة الشرعية الديمقراطية التشاركية** في بعض الدول **العربية والإسلامية** يعود إلى إلغاء **حقوق المواطنة** فيها، وهذا ما يجسده الوضع في **سوريا** والعديد من الدول **العربية** وأُحل مكانها **القوة والعنف** وهذا ما حذر منه **هبرماس.**

وانطلاقا من هذا يقول **هبرماس:** « **الحقيقة** عندما نقول مثلا أن **قضية ما** هي **قضية صحيحة،** فإن ذلك يعني أنها **صحيحة دائما** و**صحيحة** بالنسبة **للجميع** و**لا** تقتصر علينا فقط وفي الوقت ذاته يمكننا أن نجد منطوقات قد تم **تبريرها تبريرا** كافيا، ولكنها قد تكون **غير صحيحة**»[3] مما يعني هذا بأن **هبرماس** يؤكد على ضرورة تحقيق **التوافق** بين

---

[1]– إحسان طالب، **حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل الربيع العربي**، مرجع سابق، ص 22.

[2]– المرجع نفسه، ص22.

[3]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص59.

الأفراد **المتفاعلين** و**السلطة السياسية لصياغة قوانين** تحمي **كل حقوق المواطنة لكل فئات** المجتمع دون **أي تهميش** أو **تقصير لأي** منهم، وهذا ما تفتقر إليه الدول **العربية،** إذ أن **رؤسائها** يصوغون **القوانين** بمفردهم مبعدين، بذلك **الشعب** عن **صناعة قراراته** أو تسيير **شؤونه** معتقدين بذلك أنهم على **حقيقة.**

وفي نفس الشأن يقول هبرماس: « **فإتيقا المناقشة** تود بالفعل أن تثبت بأن دينامكية المحصلة مبنية على أساس من البحث **المتبادل** الموجه **لتبني رؤية الآخر**، ومن ثمة **إدماجها** داخل **الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها**».[1] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يؤكد على أهمية **النقاش** أو **الجدل العقلاني البينذاتي** "بين **الذات والآخر**" لما ينتج عنه من "**أطروحات صحيحة**" لحل مختلف المسائل، وهذا ما هو مغيبٌ تماما في **المجتمعات العربية** أي يلاحظ غياب **سياسة الحوار وقبول رأي الآخر** وبالمقابل طغت مكانه **حوار القوة** و**المصلحة الخاصة** و**غياب الرأي** و**الحجج** التي تخدم **الصالح العام** سواءً كان من قبل **السلطات الحاكمة** وبين **الشعب** أو بين **أفراد الشعب** فيما بينهم، وهذا ما جعل الدول **العربية والإسلامية** تعاني **التبعية والتخلف** حتى في **صياغة قراراتها الخاصة** وفي **حل مشاكلها.**

ويصنف **هبرماس الحقوق** إلى ثلاثة أقسام:1- **الحقوق- الحريات (الفردية)**، 2- **حقوق المشاركة السياسية**، 3-**الحقوق الاجتماعية.**[2] يعني هذا بأن **هبرماس** يصوغ ثلات أنماط من **الحقوق** وهي **أولا: الحقوق** المتعلقة **بالفرد** وثانيا **الحقوق السياسية** للفرد و**ثالثا: حقوق الفرد** داخل **المجموعة الاجتماعية**، لذا **يجب** على **الدول العربية** أن تساهم في إعادة **صياغة قوانينها** وفق **ضوابط عقلانية تشاورية** تخدم **الصالح العام** وأن ترقى

---

[1]- يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص64.

[2]- علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص221.

بها لمستوى **الديمقراطية التشاركية**، لأنها في **حقيقة الأمر** أن معظم هذه **الحقوق** تكاد تكون **ملغاة** في **الدول العربية**.

ولا يتحقق هذا إلا بوجود **مبادئ** متعلقة **بالحريات والسياسات الديمقراطية** ومنها **مبدأ المناقشة الحرة للقضايا** و**النقد** في **الشؤون السياسية** مع إمكانية **تحول الرأي** إلى عملية **حوار عقلاني نقدي** متحرر من **الهيمنة**.[1] يلاحظ من هذا بأن **هبرماس** يقر بأن تجسيد **حريات المواطنة الديمقراطية** لا يتم، إلا عن طريق **المناقشة الحرة والحوار والجدل الإيجابي** في **المسائل السياسية** والتي تصبح، بذلك "**أطروحات صحيحة**" ناتجة عن **حوار موضوعي عقلاني جدلي حر ونزيه** من مختلف أشكال **السيطرة**، وهذا ما **يجب** على **الدول العربية** تبنيه لبلوغ المستوى **الديمقراطية التشاورية**.

وعلى هذا الأساس يركز **هبرماس** على **عامل اللغة** وهذا ما يتضح من قوله: «فإن **اللغة** ليست **ملكيّة خاصّة فلا** أحد يملك منفذا حصريّا مع **وسيلة التفاهم المشتركة** التي علينا تقاسمها بطريقة **(بين ذاتية) لا** وجود لأي مشارك يستطيع بصفة **فرديّة** أن يراقب **بنية سياق السيرورات** التي نتفاهم عبرها **الواحد مع الآخر**».[2] مما يعني بأن هبرماس يوضح دور **اللغة** في تحقيق **التكافل والتعاون** في مراجعة **فرضاتنا** المقترحة لبناء و**صياغة** "**الأطروحات الصحيحة**" لحل مشاكلنا، ولهذا يجب على الدول العربية للخروج من أزمة القوة والعنف والتسلط أن تستعمل أسلوب **الحوار** و**التشاور العقلاني الحجاجي** بفعل **اللغة**، وبذلك ترقى إلى تحقيق **الديمقراطية التشاركية العادلة**.

---

[1]–علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص 220.

[2]– يورغن هبرماس، **مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة ليبرالية**، مصدر سابق، ص 18.

ولقد جاءت **مسألة حقوق المواطنة** في **الإسلام** إذ دعا إلى **المساواة** بين المواطنين بغرض النظر عن **جنسهم ولونهم وطبقتهم ودينهم** مكرما بذلك الجنس **البشري**[1] لقوله **تعالى: «ولقد كرمنا بني آدام»**[2] وقد جاء ذكر "**الناس**" مكررًا **خمس مرات** في سورة **الناس،** كما كانت خطبة **الوداع لنبي محمد** "**ص**" تأكيدًا على **حقوق الإنسان** وعلى القيمة **المركزية للإنسان وحقوقه** وقيمة **المساواة** بين **البشر** في **خاتمة رسالته** مسقطا بذلك **كل الفوارق.**[3] يلاحظ من هذا بأن **الوحي** أولى **لمسألة حقوق المواطنة** أهمية كبيرة وأكد على ضرورة الأخذ بها حرص على صيانتها قبل التنظير الوضعي البشري، نظرا لأهميتها في تحقيق العدالة السياسية الديمقراطية بين المواطنين، إذ يقول الرسول "ص" «**لا فرق بين عربي على عجمي ولا أبيض و أسود إلا بالتقوى**» وهذا لدليل على ضرورة تجنب الطبقية مؤكدًا بذلك على أهمية المساواة بين الناس.

إن حماية **حقوق الأفراد** تضمنها **مؤسسات الدولة** و**هياكلها،** أيمكن أن تُنتِج **الثورات العربية** وتعيد للإنسان العربي **حقوقه وقيمه الإنسانية** في وطنه، أم ستبقى **مهمشة** في ظل **الاستبداد الحكومي العربي والغربي ؟.**

المبحث الثالث: التنظير السياسي عند هبرماس بين الإخفاقات والمكاسب .

إنّ كانت **الفلسفة السياسية** في العصور **الكلاسيكية** و**الحديثة** قد تم حصر دورها في جانب **السلطة والحكم،** إذن فما البديل الذي حققه **هبرماس للفلسفة السياسية،** وفيم تكمن **الآفاق** التي حققتها **نظريته ؟** علما أن **لكل** فكر **عقلي نقائص** وإن **نظرية هبرماس**

---

[1]–راشد العنوشي، **الديمقراطية حقوق الإنسان في الإسلام**، مرجع سابق، ص190.

[2]–**القرآن الكريم، سورة الإسراء**، الآية 70.

[3]– راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص190.

السياسية لا تخلو هي الأخرى من **نقاط الضعف،** إذن فيم تتجسد أهم **الانتقادات** التي وجهت **للتنظير السياسي** عنده ؟.

المطلب1: **مزايا النظرية السياسية عند هبرماس.**

يصرح **هبرماس** بأهم الإنجازات **الفلسفية** إذ يُقر بأهمية **القاعدة الثانية** عند **رولز** في **نظريته للعدالة السياسية الديمقراطية** وهذا ما يوحي به قوله: « ثم اتخذها في هذا **النقاش** الذي يشارك فيه أيضا **رولز** عبر جديده الذي يسمى"**المبدأ الثاني**" "**مبدأ الإختلاف**"».[1] يدل هذا بأن **هبرماس** يؤكد على **كفاءة الأساس الثاني** في **التنظير السياسي للعدالة** عند **رولز**، إذا يعتبره **الصياغة الأنسب** للحد من **التفاوت الطبقي** في **المجتمعات الديمقراطية المعاصرة.**

وبالإضافة إلى ذلك يقول **هبرماس** في نفس السياق: «الذي يحيل بدوره إلى مقاربة ذات نمط **اجتماعي ديمقراطي** إنني أؤيد هذا الرأي القائل بأن جميع هذه **المبادئ** ينبغي أن تتم بلورتها من قبل مختصين يعتد بهم(و**الفلاسفة** أنفسهم ينظر إليهم على أنهم هم **أنفسهم** يحملون **صفة المختصين** في **هذا المجال)**».[2] نفهم من هذا بأن **هبرماس** يؤكد على **أهمية ودور الفلاسفة** في صياغة **أسس الديمقراطية التشاورية** التي تضمن **حقوق المواطنة لكل** فئات **الشعب** وبشكل **متساو.**

إلا أن **هبرماس** يُلح على أهمية **دور الشعب** في اتخاذ وبناء **قراراته بنفسه** وهذا ما يتبين من قوله: « ومع ذلك فإن **الكلمة** هنا تعود **للمواطنين أنفسهم فهم وحدهم** من يقدر

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص 48.

[2]– المصدر نفسه، ص ص48–49.

على تحديد **التوجهات الأساسية** التي ينوون **التحرك باتجاهها جماعيا**».[1] مما يعني بأن **هبرماس** يعترف بأن **الفلاسفـــة** هم الذين **يصوغون المبادئ السياسية** التي تسير مختلف **المؤسسات والعلاقات**، إلا أنه يؤكد على أن **مبدأ الشرعية** يجب أن يسيره **الشعب** عن طريق **الجدل العقلاني والحوار** من أجل بلوغ **الإجمـاع** على "**الحجة الصحيحة**" وتحقيق **الإجماع**.

ولذا يوضح **هبرماس** دور **المنظرين الفلاسفة** في **صياغة التقنين** وهذا ما يوحيه قوله: « إن **الفلاسفة هم الأكثر استعدادا** لبحث بعض **المسائل المعقدة** من بعض فئات **المثقفين الأخرى** سواءً أكانوا كتابا ، فنانين، مختصين، أو علميين، إذ بإمكانهم المساهمة في بعث التأمل حول **مقال الحداثة** أو **قول الحداثة** التي من خلالها يمكن لبعض المجتمعات المركبة أن تصل إلى **فهم أفضل** لأوضاعها الماضية الحاضرة على حد سواء».[2] مما يعني هذا بأن **هبرماس** يُبين بأن **الفلاسفة أولى بصياغة المبادئ العقلانية** من غيرهم من **العلماء**، إذ أن ما **حققته** المجتمعات من **حداثة** وما بعدها كان نتيجة **الأسس المصاغة فلسفيا** سواء في **الحاضر** أو **الماضي** وحتى **المستقبل**.

ومن جهة أخرى يُقر **هبرماس بالخاصية** التي تتميز بها **الفلسفة** وهذا ما يتضح من قوله: « إن **الفلسفة** وبالرغم من **كينونتها المتفردة** نجدها تبقى وبصورة دائمة على **علاقة وطيدة** مع **العلم** من جهة ومع **الحس المشترك** من جهة ثانية كما أن المنشغلين بها **يتميزون** بإمكانية **ممارسة نقد صارم** اتجاه **العوارض الاجتماعية المختلفة**».[3] مما يعني هذا بأن **هبرماس** يُصرح بأن **الفلسفة** تتميز عن **العلم بكفاءة** ذات **أهمية كبيرة**، إذ أنها

---

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق، ص 49.

[2]– المصدر نفسه، ص65.

[3]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق ، ص65.

تحل المشاكل التي **يعجز العلم** على حلها عن طريق **النقد والتمحيص والجدل،** لذلك فهي **تكمل نقصه** و**عجزه.**

لذلك يبين **هبرماس** أهم **الجوانب** التي تتدخل **الفلسفة للفصل** فيها وهذا ما يتضح من قوله: «**كنقدهم** مثلا **للمعاناة الخفية** الناتجة عن سيطرة **مجتمع الاستهلاك، البيروقراطية**».[1] مما يعني هذا بأن **هبرماس** يوضح بأنه من بين **المسائل** التي **عجز العلم** على حلها هي **استبداد السلطة** على **حقوق الشعب.**

هذا ويُقر **هبرماس بدور الفلسفة** في **حل المسائل** غير **قابلة للتقنين** وهذا ما يتبين من قوله: « وأخيرا فإن **الفلاسفة** يمكنهم إظهار **كفاءات خاصة** لجهة **تحليل المشاكل** المتعلقة **بالعدالة السياسية** وبخاصة ما تعلق منها ب" **الجروح الخفية**" **للتهميش الاجتماعي والإقصاء الثقافي**».[2] نلاحظ هنا أن **هبرماس** يجعل من **الفلسفة** وسيلة حل بعض **المسائل الاجتماعية كمسألة** "**التفاوت الطبقي**" التي أدى إلى إلغاء **حقوق** العديد من **الأفراد** بالإضافة إلى **التضارب الثقافي** وفي هذين **المسألتين** يتفق **هبرماس مع رولز** بوضع **ثقافة سياسية** عامة تشمل **كل الثقافات الجزئية** الأخرى كما يدعو كلاهما لضرورة تجاوز **التفاوت الطبقي بالمساواة** بين **كل** الأفراد في **حقوق المواطنة.**

وعلى هذا الأساس يبين **هبرماس العلاقة** بين **السياسة والفلسفة** وهذا ما يتضح من قوله: « إذن فإن **الفلسفة والديمقراطية لا** يشتركان فحسب في **أصلهما المشترك،** ولكن وجودهما **ذاته وجود مشترك،** بمعنى أن وجود **كل منهما مرتبط حتما بوجود بالآخر**».[3] يوحي هذا بأن **هبرماس** يؤكد بأن **العلم لا** يمكن أن يرقى **لحل المسائل غير** القابلة

---

[1]– يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، مصدر سابق ، ص65.

[2]–المصدر نفسه، ص65.

[3]– المصدر نفسه ، ص66.

التقنين، في حين **تُعزز الفلسفة** بحلها، إذ أن **الفلسفة ضرورة حتمية** لصياغة نظام **ديمقراطي عادل ونزيه.**

المطلب الثاني: أهم نقائص النظرية السياسية عند هبرماس.

إذا كانت **الليبرالية** تعلي من شأن **الفرد** على **الجماعة،** فإن **هبرماس** يعتبر **الفرد** و**الجماعة مبدأين أساسين، لا** يجوز مقابلهما **ضديا،** ولكن يجب اعتبارهما **ثنائية أصلية** في **الديمقراطية** ولعله المنظور الذي تمكن به من تجاوز **الفكر الليبرالي** و**الفكر الماركسي** على حد **سواء.**[1] هنا يتفق مع **رولز** في نفس الرأي، إذن فما هي **النقائص** التي يعاني منها **التنظير السياسي** عند **هبرماس ؟.**

إن **النظرية السياسية الأخلاقية التواصلية لهبرماس صورية** لأنها تؤطر فقط **لمبادئ** عمليات **البرهنة.**[2] يعني هذا بأن **أخلاقيات الحوار والنقاش** التي أسسها **هبرماس** تحمل ضعفا في **صلاحيتها** وقدرتها على **تحصيل الحجة الصحيحة،** و**غير** قابل **للتطبيق** على **الواقع،** إذ يعد **الفرد البشري أناني** بطبعه أكثر منه **موضوعي** و**غير عادل،** وبالتالي قد **لا** يتقبل **أخلاقيات التواصل العقلاني** التي تحقق **الصالح العام،** فنتيجة **لميولاته** و**مصالحه** فإنه يستعمل **أغراض** و**استراتيجيات لخدمته،** وهذا ما يجعل **النظرية التواصلية غير** قابلة لتحقق في **أغلب الأحيان** أمام **طبيعة البشرية المتغيرة.**

أ-أخلاقيـات النقـاش التواصـلي: يمكن انتقاد **نظرية الفعل التواصل** في **مستويـن:**

فالمستوى الأول: يتعلق بمدى قدرة مبادئ هذه **النظرية الإجرائية** على إيجاد تعليل **مقبول لصلاحية المعايير** المختلف عن طريق **المحاجة والبرهان،** بحيث تفحص هذه

---

[1]- حيدرة فتحية، **نظرية الفعل التواصلي عند يورغن هبرماس،** مرجع سابق، ص 115.

[2]-حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية،** مرجع سابق، ص159.

الانتقادات **صحة وحقيقة فاعلية أخلاقيات الحوار والمناقشة** بإخضاع قدرتها على **التعليل والتمحيص.**[1] يلاحظ من هذا بأن **أخلاقيات النقاش** التي صاغها **هبرماس** تحمل الكثير من **النقائص** ومن أبزرها **ضعف كفاءتها** على **النقد** و**تحصيل القواعد الصحيحة** التي تؤدي إلى بلوغ "**الحجج الصحيحة**".

وقد اعتبرت "**سليا بن حبيب**"* أن الاعتراض الموجه **لنظرية الفعل التواصلي** هو بالضبط **لأخلاقيات النقاش،** إذ تتضمن **مستويين: أولا** في مسألة ما إذا كانت هذه **الأخلاقيات** أي **مبادئها** قادرة على إيجاد تحليل **مقبول لصلاحية المعايير** المختلفة عبر طريقة **البرهنة،** أي مدى إمكانية **التعليل والدفاع** عن هذه **الصلاحيات** ومدى **فاعليتها وحقيقتها.**[2]

أما المستوى الثاني: فيتعلق **بمبدأ الكونية** الذي تتبناه **أخلاقيات التواصل** كشرط لابد أن تستوفيه **المعايير والقوانين.**[3] وهنا أثيرت جملة من الشكوك بوصفها **فلسفة للتواصل،** الأمر الذي أدى بخصوم المدرسة إلى اعتبارها... مثالية مؤكدين بأن الإطار النظري يتضمن شروطا ومعايير بعيدة عن **واقع التفاعل اللغوي** بين الأفراد.[4] فانتقاداته تخص

---

[1]–حيدرة فتحية، **نظرية الفعل التواصلي عند يورغن هبرماس،** مرجع سابق، ص107.

*– **سيلا بن حبيب:** هي أستاذة العلوم السياسية والفلسفية بجامعة يال الأمريكية ساهمت في بناء النظرية النقدية، ومن أهم مؤلفاتها كتاب المعيار والطوباوية: دراسة في أسس النظرية النقدية، وكتاب الديمقراطية والاختلاف، وكتاب حقوق الآخرين.الخ. أنظر: مجموعة من مؤلفين الأكاديميين، **الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة،** مرجع سابق، ج2، ص ص1605–1606.

[2] – Seyla Benhafif et fr dallmayr ets ,the comunucative e thies controvesy comfidge 1990.p289

[3]– حيدرة فتحية، **نظرية الفعل التواصلي عند يورغن هبرماس،** مرجع سابق، ص 107.

[4]– حيدرة فتحية، المرجع نفسه، ص107.

مبدأ الكونية الذي تتبناه هذه **الأخلاق** واعتباره **شرطا لازما.**[1] مما يعني بأن **هبرماس** استعمل **ضابط اللغة** غير أن هذا الأخير **غير دقيق** ويخفي **حقيقة الواقع المعيشي** للأفراد.

وعلى هذا الأساس يعتبر **فرانسوا ليوتار*** أن **النظرية التواصلية** لـ " هبرماس" ما هي إلا **فلسفة تارخية سردية** ، فالتقاء **الثقافتين(الغربية والعالمية) مستحيل،** لأنه يوجد **لا** تسامح بين **مختلف الثقافات** مما يضفي **تعددية مطلقة** واختلافات واضحة و**عجز** في **فهم الآخرين.**[2] يقصد بهذا بأن **هبرماس** حاول تحقيق **ثقافة سياسة موحدة،** أمر غير ممكن **واقعيا،** وذلك أنه يتنافى من **خصائص الواقع،** وبالتالي فأن **أخلاقيات النقاش التواصلي والسياسي** عنده **لا** تنطبق على **كل** شعوب العالم و**لا** تصلح لتحقيق **الكونية الحوارية النقاشية،** إلا في الدول التي **تدرك أهميتها.**

فبينما كانت **النظرية النقدية** تصنف **الفلسفة** بأنها فكر **فوقي...،** وإن أطروحاتها **مثالية لا** علاقة لها **بالوقع،** لكننا نجد بأن الفكر النقدي يقع في نفس الخطأ، إذ أن **أطروحاته فوقية لا** تتجاوز حدود **المنطق العقلي.**[3] فهو مجرد نظرة **فوقية** تنظر **للواقع** بنظرة **مثالية متعالية،** مما جعله فكرا **غير قابل للتطبيق.**[4]

---

[1] – Seyla Benhafif et fr dallmayr ets ,the comunucative e thies controvesy comfidge 1990.p289

*–جان فراسنوا ليوتار Jean Francois Lyotard(1924–1998م) هو من أكبر فلاسفة ما بعد الحداثة، من أهم مؤلفاته: شرط ما بعد الحداثة.الخ. أنظر: مجموعة من المؤلفين الأكادميين، **الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة،** مرجع سابق، ج2 ، ص ص 1145–1146–1152.

[2]–أشرف حسن المنصور، **نقد هبرماس للتيار ما بعد الحداثة،** قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ط1، ص ص 252–445.

[3]– مصباح عامر، **علم الاجتماع(الرواد والنظريات)**، دار الأمة، الجزائر،2005، ط1، ص176.

[4]– المرجع نفسه، ص 176.

ويرى **كارل أتو آبل** في نقد **لفكر هبرماس:** إن **الإستراتجية الحجاجية لهبرماس** على خلفية سعيها إلى ... التميز **المنهجي** بين **الفلسفة والعلم** المؤسس القابل للتحقق منهجيا هي بالبداهة **غير منسجة** أو غير **متماسكة.**[1] يدل هذا بأن **آبل** يرفض **فصل الفلسفة** عن العلم، إذ يعبر أن **لكل** منهما **منهج** يكمل **الآخر** وبأن كلها يهدف **لتحصيل الحقيقة.**

ولا يمكن فصل **المناقشة** عن **العالم المعيش(**يمكننا أن نتصور هزليا **إتيقا المناقشة،** وذلك من خلال بعث **أخلاق إستراتجية** معدة خصيصا لمؤسسة **المناقشة الحجاجية** التي تكون مفيدة أحيانا **للمشاركين.**[2] يوحي هذا بأن **آبل** يؤكد على أهمية **إنزال أخلاقيات المناقشة** إلى **الواقع المعيشي للمتفاعلين** من أجل **حل مشاكلهم.**

وبناءً على ما سبق **فإن أخلاقيات الحوار** التي يَدَعِي **هبرماس إرساء مبادئها** كانت موجودة منذ **خلق سيدنا آدم** على الأرض وهذا ما يتضح من قول إبراهيم لأبيه كما عبر عنه القرآن في **قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً﴾.**[3] مما يعني هذا بأن **مسألة الجدل العقلاني الخطابي التواصلي** قد وجدت منذ نزول الوحي، إذ نجد أن سيدنا إبراهيم قد استعمل العديد من **الحجج** لإقناع أهله وقومه، وهاته تبين بأنه استعملها ليبين لأبيه، بأن الأصنام التي يعبدها هو وقومه لا حول ولا قوة لها، وهي **الحجة واقعية صحيحة** وقد ورد **المنهج الجدلي بحجج** كثيرة في **القرآن الكريم ولم** نذكر منها، **إلا** ما يصب في **الموضوع.**

---

[1]– كارل أتو آبل، **التفكير مع هبرماس وضد هبرماس،** تقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، الجزائر،2005، ط1، ص 70.

[2]– المرجع نفسه، ص76 .

[3]– **القرآن الكريم، سورة مريم،** الآية 42 .

وكما نجد أيضا **منهج سيدنا إبراهيم عليه السلام الحجاجي الجدلي والحواري** على كافر الذي كان يدعي **القدرة والقوة** على **الخلق والقتل**، فرد عليه بأسلوب **أكثر جدلا** وحجاجا بقوله **تعالى:** ﴿أَلَم تَرَ إِلَى الَّذِي **حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ** فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ **اللَّهُ الْمُلْكَ** إِذْ قَالَ **إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ يُحْيِ وَيُمِيتُ** قَالَ **أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ** قَالَ **إِبْرَاهِيمُ** فَإِنَ **اللَّهُ يَأْتِي بِالشَمْسِ** مِنَ **الْمَشْرِقِ** فأتِ بِهَا مِنَ **الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ** الَّذِي **كَفَر** وَ**اللَّهُ** لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ **الظَّالِمِينَ**﴾.[1] يتضح من هذا بأنه بعد ما أقام **سيدنا ابراهيم** "**الحجة الصحيحة والقوية**" على ذلك الكافر فستغرب ولم يستطع الرد عليه **لقوة الحجة وواقعيتها.**

ب- مسألــة الأخلاقيــات السياسيـــة:

أما فيما يخص **أخلاقيات السياسية** فإن **تنظير هبرماس** يصطدم مع **الواقع** يكشف عن تحول **الحوار** إلى **عنف وتصادم** و**تفاعل** بين الأفراد إلى نزاع وشراكة، إلى استثمار هدفه **خدمة المصالح الشخصية** و**الهيمنة الكونية.** [2] أي أن **هبرماس** يهدف من خلال **أخلاقيات الحوار العقلاني** إلى توحيد **الرأي البشري، إلا** أنه لم يراع **الأنانية وتضارب المصالح** و**حب التملك** و**السيطرة** التي يتميز بها **كل كائن عاقل**، وهذا ما يحول دون تحقيق **ديمقراطية كونية عالمية وواقعية تشاركية عادلة.**

وفيما يخص اعتماد **النظرية التواصلية** في تأسيس **نظام ديمقراطي** أمر صعب نوعا ما...وبما أن **إدارة الدولة** هي جزء من **العالم المعيشي**، كما أنه يدعو إلى اشتراك الأفراد في **الخطاب والمناقشة** باعتبار أنهم ينظمون تلك الساحات **الخطابية للنقاش** و**التشاور**،

---

[1]- **القرآن الكريم، سورة البقرة**، الآية 258.

[2]- عبد السلام حيدوري، **الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان- يورغن هبرماس**، مكتبة علاء الدين، صفاقس تونس، 2009، ط1، ص243.

فكيف يمكن تحويل **النظام التواصلي** إلى **نظام إداري؟**.[1] نفهم من هذا بأن **مسألة الديمقراطية** عند هبرماس التي تقوم على **أخلاقيات التواصل والحوار والخطاب** و**النقاش** في **صياغة القوانين لا** تحقق **التوافق** بين **الشعب والسلطة السياسية،** ما دامت هذه الأخيرة **تسيطر** على **الأمور**، وبالمقابل **تلغي حق الشعب** في **المشاركة والحوار والنقاش** لصنع **قراراته** و**صيانة حقوقه،** وهذا ما يجعل **حقوق المواطنة** عرضةً **للخطر**.

وهذا يقودنا إلى اكتشاف **نوعين** من **النقد** وهما: **أولا: عجز الحجج** على توفير **الأخلاقيات السياسية،** إذ أن النزاع بين **المتفاعلين** في سبيل **المحاجات** لأجل **مصالح مختلفة** بين المتفاعلين كما يراها "**هبرماس**" فيها **تناقض،** ثم مواصلة **الجدال** بينهما والوصول إلى **الإجماع** تظهر، كأنها **محاجة وهمية.**[2] لأن اعتبار **أساس** هذه **المحاجة** هو **إدعاءات الصلاحية** فيها تناقض باعتبار أن كل ادعاء **للصلاحية** لا يمكن أن يتخذ هذا **الادعاء** منطلقًا له دون أن يكون مقنعا لصاحبه.[3] إن **مسألة صياغة الحجج** التي **أسسها هبرماس** تحمل في طياتها نوع من **السيطرة غير المباشرة،** التي تغلي بذلك **حق المواطن** في **التعبير وصياغة قراره.**

أما فيما يخص **الانتقادات الموجه لمشروع الديمقراطية لـ**" **هبرماس**" أولا: فإنه **الديمقراطية الصالحة** لأي دولة كانت، يجب أن يتوازن فيها **مدخلات المجتمع المدني** أي **الأفراد،** و**مخرجات الهيئات** التي تصنع **القرار** أي **أعضاء الحكومة،** ولكن حسب **النقاد،** فإن " **هبرماس**" يدعو **للتوازن، إلا** أنه **لم** يصرح به أو حتى يشير **لماهيته،** وما هذا

---

[1]– جيمس جوردن فينليسون، **مقدمة قصيرة جدا**، مرجع سابق، ص128.

[2]– حسن مصدق، **يورغن هبرماس ومدرسة فراكفورت النظرية النقدية التواصلية**، مرجع سابق، ص258.

[3]– حسن مصدق، المرجع نفسه، ص258.

التوازن الذي يدعو إليه ؟.[1] فهل يجب على هذه **المدخلات** الآتية من **الأدنى** أن تحدد عمل **الهيئة التشريعية** ؟ ثم هل لأعضاء **البرلمان الحق** في تفعيل **العملية الانتخابية** على أساس الإدلاء **بأصواتهم** باعتبارهم لهم **الأفضلية الفعلية** أم أن الاعتماد يكون على حساب **حكمهم الشخصي** في هذا **البرلمان؟.**[2] يوحي هذا بأن من أبرز **عيوب الديمقراطية** في فكر **هبرماس** أنها تقوم على **الطبقية** بين **الشعب** و**أولي الأمر(الحكام)**، إذ يجب أن يساهم الأفراد في **سن القوانين الوضعية التشريعية** وتمثيل **حقوقهم بأنفسهم** لتجنب **الصراعات** و**الخلافات المذهبية** و**الطائفية**، وبذلك يمكن القول **بديمقراطية تشاورية عادلة** تضمن **حقوق المواطنة لكل** الأفراد دون **أي استثناء.**

وانطلاقا مما سبق يمكننا القول أن "**مسألة السياسة الشرعية**" عرفت **البناء الأساسي الأول لها مع الشورى** في **القرآن الكريم** وهذا ما يتبين من **قوله تعالى:**﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾.[3] كما يقول الله تعالى في نفس الصدد: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾.[4] وقال كذلك **الله عزوجل:** ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُم وَشَاوِرهُم فَي الأَمْرِ﴾.[5] تدل هذه الآيات على أهمية **الحوار والجدل العقلاني** الحجاجي في **صياغة القوانين السياسية** من القرآن الكريم، إذ أن **الله عز وجل** بَيَن أهمية **السياسة الشرعية** في حماية حقوق الأفراد، وهذا ما يدل على أن **المهج الجدلي** و**الحجاجي** ورد في الكتب **السماوية** قبل أن يكون في **التنظير السياسي الوضعي البشري** بقرون كثيرة.

---

[1]– جيمس جوردن فينليسون، **مقدمة قصيرة جدا يورغن هبرماس**، مرجع سابق، ص126.

[2]– المرجع نفسه، ص126.

[3]– **القرآن الكريم، سورة الشُورَى**، الآية 38.

[4]– **القرآن الكريم، سورة آل عِمران**، الآية 159.

[5]– **القرآن الكريم، سورة آل عِمران**، الآية 159.

أما **الأمر الثاني** فيتعلق **ببرنامجه الديمقراطي** بأنه **نموذجي مثالي** يصلح للتطبيق، ويحقق **الديمقراطية الفعلية** التي تعتبر مطلب **كل** الشعوب، **لكنـــــه** حسب **النقاد لا** يوضح هذا **المشروع الديمقراطي** بصورة مدققة، فهو يوصي به كمعيار من **الديمقراطية التداولية التشاورية** ويصفها **بالتجريبية** و**البرنامج الديمقراطي.**[1] ولكنه وقع في فخ بينهما بدعوته المستمرة **للتوفيق** بين **السلطة الإدارية** و**النظرية الاجتماعية التواصلية،** لكن هذا واقع صعب التحقيق حسب **النقاد، فالسلطة الاجتماعية** تكمن في **المجتمع المدني،** أما **السلطة الإدارية** فتتمثل في **أجهزة الدولة** وتعرضه لمشاكل مختلفة أولها **البيروقراطية.**[2] مما يعني بأن **فكر هبرماس السياسي** في **مسألة الديمقراطية** غير صالح لكل شعوب العالم بل يخص **المجتمعات الغربية** فقط، أنه لم يحدد **ضوابط شرعية** تحقق **المساواة** بين **الحكام** و**الشعب** بل ترك المجال مفتوحا لتكريس **الطبقية والعنصرية،** علما أنه كان سعى للقضاء عليها في **مشروعه السياسي الديمقراطي،** إلا أنه وبالمقابل **وقع** فيها، وبالتالي فإن **تنظيره السياسي** لا يحقق **الكونية والعمومية** وليس **عمليًا،** وهذا ما جعله محلا **أكبر للقد.**

كما نجد بعض **المواقف النقدية** الأخرى في **المشروع الديمقراطي** لـ " **هبرماس**" تتمثل في **أولا:** يعتبر "**هبرماس**" بأن البنية لا يمكن أن تسبق **الفعل الإنساني الحر،** لذلك يعتبر أن المجتمع في حالة **التواصل المثالي** التي تنشئ المجتمع والنظام **الديمقراطي** الخالِ من هذه البنى، **فالفعل الإنساني** هو سبب **تأسيس** وإنشاء تلك **البنى أصلا،** وهنا تكمن **المفارقة** فتصور "**هبرماس**" صنع **منظومة تواصلية** من الأفراد دون بنى فيه الكثير من

[1]– جيمس جوردن فينليسون، **مقدمة قصيرة جدا يورغن هبرماس،** مرجع سابق، ص 126.

[2]– المرجع نفسه، ص 126.

التناقض.[1] **وإلا** كيف يمكننا تصور **أفراد متفاعلين** دون بنى يصبحون بذلك **معزولين؟** وهنا يتنافى وما جاءت به **فرضيات مشروعه الديمقراطي ومنظومة الحقوق الإنسانية،** فوجود **البنى** أمر **ضروري** ولابد منه في عملية **رعاية الفعل الديمقراطي** وهو **الأساس** في صناعة **المعايير والقوانين** وحتى وإن وجدت هذه البنى ولم تخضع للمرشح **الحجاجي والتواصلي** فهي غير **شرعية.**[2] يدل هذا بأن تأكيد"**هبرماس**" على أهمية العلاقة بين الأطر **التواصلية للسلطة السياسة** و**الشعب** دون أن يرسي **قواعدها،** وهذا ما يشكل **ضعف** كبير في **التنظير السياسي التواصلي** عنده، فيجب إذا ما توفر أن تخضع **للتمحيص والنقد الحجاجي والموضوعي بالحوار** بين **الشعب والسلطة،** لتكتسب **مبدأ الشرعية السياسية القانونية العادلة.**

وعلى النقيض من ذلك يميز **رولز** في **مسألة البنية الديمقراطية** وآليات إشتغالها والتكريس **الدستوري للحقوق والحريات** باعتبارها **الحقوق السياسية الأولية** بين من يسميهم بالأغلبيين وبين الدستوريين، إذ تعني كذلك وجود نواة صلبة ونسق متكامل من **الحقوق والحريات الأساسية** المكرسة **دستوريا** باعتبارها إطار العمل الأولي المتراضى حوله، ولا يمكن مصادرتها أو التنقيص منها أو تجاوزها بذريعة حكم الأغلبية ذلك ما يعطي **للحقوق الفردية وحقوق الأقلية** على الصعيد **السياسي كامل** أبعادها.[3] معنى هذا بأن **السياسة الشرعية** تتطلب حماية **حقوق كل** الأفراد على المستويات وفق نظام **ديمقراطي دستوري عادل** يلغي **الطبقية وحكم الأغلبية،** عن طريق منحهم حق المشاركة في **الممارسة السياسية واقعيا.**

---

[1]– علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص 362.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 362–363.

[3]– عبد الرحمان العمراني، **الديمقراطية والحكامة**، يناير 20014، بدون طبعة، ص ص 20–21.

فما الذي يجعل **الممارسة الديمقراطية** تتحقق إن لم تكن هذه **القوانين شرعية ومتفق** عليها ؟ ثم كيف تكسب **شرعيتها؟** معنى ذلك أن هذا **المشروع فاشل** ولا يخدم **مبادئ الديمقراطية** ولا يسعى نحو **ديمقراطية عالمية،** وهذا بسب أن مفهوم **الكونية الحجاجية لـ" هبرماس"** يتعرض لمختلف **التأويلات المتعددة،** والدليل على ذلك هو ما يمكن أن يصدر عن **الثقافات والديانات** الأخرى.[1] أي أن غياب **الصياغة القانونية للسياسية الشرعية** لا يعززها بأن تصبح **عالمية كونية،** بل تبقى **صورية** ومحل **خلاف** بين **الطوائف المتعددة** سواء **الدينية أو المذهبية أو العرقية..**الخ.

ثانيا: مبدأ الشمولية العقلانية: يتجه فكر **هبرماس** حسب **النقاد** إلى نوع من **الشمولية العقلانية** وهذا ما **يقتل الديمقراطية** نفسها.[2] **فالاعتراف بالآخر** هو اعتراف **بقدراته** و**فهمه** الذي يختلف فهمه وإجابته عن **إيجابتي، فالديمقراطية** باعتبار ذلك **الطابع الإختلافي لا** تقلل بلغة **التوافق والمشاركة، بل** بنوعية **الاختلافات** التي **يعترف** بها و**يتدبر أمرها.**[3] إذ أن **التواصل لا** يبقى مرتبطا بهذا **التصور، بل** يجب أن يكون على أساس **الاعتراف بالآخر، فالديمقراطية** هي **اعتراف اختلافي** ولا تحمل الطابع **الشمولي.**[4] مما يعني ذلك بأن **هبرماس** بتأكيده على **صياغة ثقافة سياسية عامة** تجمع **كل التعددات الثقافية** الأخرى، يعد أمرا **مبالغا** فيه و**غير واقعي** لأن **الواقع المعيشي لا** يقوم على **الوحدة** بل قوامه **التعدد والاختلاف،** وهذا ما يعد في الوقت ذاته **ميزة مهمة** في **النظام الديمقراطي،** باعتباره يقوم على **تعدد وتنوع الآراء،** إذ أنه أساس **تحصيل وصياغة**

---

[1]–حسن مصدق، يورغن هبرماس **ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية،** مرجع سابق، ص 258.

[2]–علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة،** مرجع سابق، ص 364.

[3]– آلان تورين، **ما الديمقراطية؟،** مرجع سابق، ص 328.

[4]– علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة،** مرجع سابق، ص 364.

القوانين التوافقية التشاورية لأنه بإلغاء **الاختلاف والتعدد فلا** غاية من **الحوار والجدل الحجاجي.**

وهذا ما يدعو إليه "**آلان تورين**"* بأن في معظم الأحيان أن هناك مواقف لا تستدعي دائما حلها **بالإجماع**، حتى ولو كانت **جميع الأطراف ملتزمة بجدل عقلاني، فالديمقراطية** هي من تراعي ذلك الجانب من **الصراع العملي والمعياري**، على عكس **ديمقراطية** "**هبرماس**" فهي **مثالية.**[1] إن "**آلان تورين**" يرى بأن من **مميزات** "**الديمقراطية التشاركية**" **تضارب الآراء وتعددها**، وهذا ما تفتقر إليه "**السياسة الشرعية**" عند "**هبرماس**"، لذا يعتبرها **غير واقعية** و**طوباوية** وغير **ممكنة التحصيل واقعيًا.**

وانطلاقا مما سبق فلا يمكن تحصيل الديمقراطية التشاورية واقعيا: إن **الديمقراطية التداولية** تدعو إلى **الإقرار بالشرعية، الجدل، والنقاش الدائم**، حول **ادعاءات الصلاحية** المختلفة **لكن** هذا **لا** يتحقق **واقعيا.**[2]**والسياسة الشرعية** عند **هبرماس لا** تنطبق على **كل** شعوب العالم و**لا** تصلح **للتعميم** أو **التحقيق، إلا** في الدول التي تدرك **أهمية مبادئها.**

كما إن **الديمقراطية** السائدة في الوقت الراهن هي **الديمقراطية التمثلية** التي تنتدب ممثليها وهذا الأقرب في **تنظير هبرماس** ونجده في **مسألة المجال العام** و**البرلمان** والقانون، إلا أن معطيات **النظرية** القائمة على **الحوار والنقاش** واشتراط **النموذج**

---

*–Alain Touraine آلن تورين (1925–...) عالم اجتماع فرنسي شهير من أهم مؤلفاته: ما الديمقراطية، وكتاب براديغما جديدة لفهم العالم.الخ. أنظر: آلن تورين، **براديغما جديدة لفهم العالم**، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، لبنان، 2011م، ط1، ص382.

[1]– Habermas verus, Foucault and bent flybjerg, iseal theory,real rationality,Nietzsche,p6.

[2]– حسن مصدق، **يورغن هبرماس ومدرسة فرانكفورت النقدية التواصلية**، مرجع سابق، ص 259.

التشاوري، فإنه يتبين أنه يسعى إلى **ديمقراطية مباشرة**.[1] ومع ذلك فإن **ديمقراطية هبرماس التمثلية**، وهذا ما يلغي **النقاش والحوار والفضاء العام** فيصبح غير **واقعي**، ولا يمكن تطبيقه **إلا** في **فضاء عام مباشر** أي يستثني أن **ينتدب** أو يحول لأن **المباشرة شرط** في **النقاش**.[2] يدل هذا بأن **الفضاء العام ومبادئ الديمقراطية التشاورية المباشرة** هي **صورية** ولا يمكن أن تنزل إلى **واقع** الأفراد، إذ أن **أخلاقيات النقاش** و**ضوابطها** تتطلب أن تكون **السياسة الشرعية مباشرة**.

[1]–علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص 365.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 365–366.

خاتمة

بعد تناولنا **لمسألة التنظير السياسي** عند **يورغن هبرماس،** وكان هدفنا من خلالها النظر في هذه **الإشكالية** التي جلبت **الفلاسفة والمفكرين،** حيث حاولنا إسقاطها على الوطن **العربي الإسلامي** وربطها **بالثورات العربية الراهنة،** فإن أهم ما خلصنا إليه يمكن **استنطاقه** في **النقاط** التالية:

-إن **مسألة التنظير السياسي** عند **هبرماس** من أبرز **القضايا الرئيسية الراهنة** في العالم **عامة** و**الوطن العربي خاصة** والتي تفتح لنا المجال **للنقاشات** والدراسات واللقاءات..الخ، باعتبارها تدرج من الأمور المهمة، بحيث أنها اتخذت أبعادًا **جديدة** حيث تصاعدت **وتيرة الاهتمام** بها منذ تعاظم **العلاقات البشرية** في **كل** مجالات **الحياة.**

- إن إرساء **المنظور الجمهور التواصلي** بديلا عن النظام **الجمهوري** الكلاسيكي القائم على **العقد الاجتماعي** وإكراه **الدولة،** إذ أصبح يقترح من الناحية **السياسية** شروط **المواطنة العالمية** في عصر **العولمة** بتجلياتها من أجل بلوغ **دولة كونية.**

-تميزت **أغراض السياسة الشرعية** عند **هبرماس بالتكامل** و**صياغة التصورات السياسية** لها وفق **مبادئها** فإن إمكانية تطبيقها على العالم **العربي الإسلامي** من خلال **صيانة حقوق المواطنة** فيها تبقى **قضية** رهن **الغموض والجدل .**

- ونتيجة **للتحولات السياسية** التي شهدها العالم **المعاصر** و**خاصة** العالم **العربي الإسلامي** وكل دولة فيه أطرت **مبادئ سياسة** تخدم وجهات **معينة** دون الأخرى، فأن **التنظير السياسي** عند **هبرماس** في كل المجالات **يجب** دراستنا له وفق الظروف **الراهنة للمجتمع الغربي،** إذ تميز فكره **بالطوباوية والصورية الشكلية،** فإنه **لا** يرقى ليصبح **عالمي** وخصوصا أنه **لا** يمكن تطبيقه على **الواقع العربي المعاصر.**

-إلا إن أهم ما حققه **التنظير السياسي** عند **هبرماس** هو إعادة ربط **السياسة الشرعية بالأخلاق** في الزمن المعاصر، وهذا ما **زاد** من رفع **مكانتهما**، فإنه أسسه انطلقا من نقد الأفكار **الفلسفية الوضعية والعلماوية**، معتبرا إياهما من أبعاد **إيديولوجية للعقلنة**.

-**النزعة الإنسانية**: محاول **هبرماس** رد الاعتبار **لمكانة الإنسان** ورفع **حقوق مواطنته** وقهر **الطبقية**، فتميز **فكره بالطابع التوجيهي**، إذ سعى إلى ربط **النظرية بالممارسة**، ولا يزال يبحث في حلول عن **المشاكل** التي امتدت **أثارها** إلى **العصر الراهن** كالمسألة **العنصرية**..إلخ.

-مفهوم **الفضاء العمومي**: إذ يعتبره هبرماس المحور الرئيسي **للممارسة الديمقراطية التشاورية** والذي يعد **الوسيط** بين **المجتمع المدني والدولة**، أي بين **الشرعية السياسية** والمواطنين **لصياغة الرأي العام**، بحيث يعد هذا الأخير **وسيلة للمواطنين** للضغط على **السلطة**، لهذا أرسى **أساسيات الحوار الجدلي العقلاني** على علاقة "**بينذانية**" أي **تفاعل وحوار الذات** مع **الآخر**.

-أما فيما يخص **مسألة التنظير** في **الفعل التواصلي**: فهي حالة **افتراضية شكلية وصورية** و**لا** علاقة لها **بالواقع المعيشي** للأفراد، فإن **هبرماس** حاول من خلالها إعادة **التنظير النقدي** للمجتمع كما تصوره **هوركهايمر وأدورنو**، وهذا ما يتضح من قول هبرماس التالي: «فأنا لم أقدم **نظرية مكتملة** مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر **النظري** الضروري **لكل فلسفة** ملزمة ببلورة فهم خاص يتجاوز **الفهم الميتافيزيقي**»، لذا فإن **أخلاقيات النقاش التواصلي** كانت بديلاً **للفعل الأداتي الغائي**، وعلى هذا الأساس فقد دعا إلى **الجدل العقلي** الذي كان امتدادً لما جاء به **فكر الحداثة**، إلا أن **حقيقة أخلاقيات النقاش الجدلي الحواري**، قد أُرسيت **مبادئها الأولى** في **القرآن العظيم** بل ومنذ نزول **الوحي** في **الكتب السماوية الأربعة**.

قائمة المصادر والمراجع

المصـــــــادر:

1-**القرآن الكريم.**

2-يورغن هبرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،** ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للنشر ناشرون،2010، ط.1

3-يورغن هبرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، ترجمة حسن صقر، ألمانيا،2003، ط.1

4-يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة،** ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، .1995

5-يورغن هبرماس، **ما بعد ماركس،** ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2002، ط.1

6-يورغن هبرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية،** ترجمة جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم، لبنان، 2006، ط1.

المراجـــــــــــــع باللغة العربية:

1-أبو النور محمد أبو النور حسن، **هبرماس الأخلاق والتواصل** ، لبنان، 20012، بدون طبعة.

2-أبو عطيات السعود، تطور العقل النقدي من كانط إلى هبرماس الفلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2005، ط1 .

3-إحسان طالب، **حوار الديمقراطية والإسلام مفاعيل الربيع العربي،** منشورات ضفاف،2013، ط1 .

4-أشرف حسن المنصور، **نقد هبرماس للتيار ما بعد الحداثة،** قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، بدون طبعة .

5-آلان تورين، **ما الديمقراطيـــة،** ترجمة عبود كاسوجة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2007، ط1 .

6-الجيلالي دلاش، **مدخل إلى الليسانيات التداولية،** ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1992، بدون طبعة .

7-الغبر ال ((النهار)): **الثورات المضادة للربيع العربي.... ستفشل،** الأحد 15فيبراير 2015، العدد 2384، بدون طبعة .

8-آلن تورين، **براديغما جديدة لفهم العالم،** ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، لبنان، 2011م، ط1 .

9-إلى أين يذهب العرب ؟ رؤية 30 مفكر في مستقبل الثورات العربية، الفكر االعربي للبحوث والدراسات، بيروت، 2012 ، ط1 .

10-إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،** ترجمة: عبد الغفار المكاوي، : مراجعة عبد الرحمان بدوي،1965، بدون طبعة .

11-إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم،** ترجمة عثمان أمين، القاهرة ، 1952، ط1.

12-إيمانويل كانط، **نقد العقل العمليّ،** ترجمة أحمد الشّيباني، دار اليقظة العربية ، بيروت،1960، بدون طبعة .

13-بليمان عبد القادر، **الأسس العقلية للسياسة،** ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون- الجزائر،2007، بدون طبعة .

14-جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة وتقديم عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ط1 .

15-جون أوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلامات)**، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق الأوسط، المغرب، 2008، ط2 .

16-جون رولز، **العدالة كإنصاف إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت ديسمبر 2009، ط1 .

17-جون رولز، **قانون الشعوب** ، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007، ط1 .

18-جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى طويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،2011، بدون طبعة .

19-جيمس جوردن فينليسون، **يورغن هبرماس مقدمة قصيرة**، ترجمة أحمد محمد الروبي، مراجعة ضياء ورّاد، .2015

20-حسن كريم، **خمس سنوات بعد الربيع العربي ما الذي حدث؟**، الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية، سبتمبر 2010.

21-حسن مصدق، **يورغن هبرماس ومدرسة فرانكفورت-النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005 ، ط1 .

22-خالد عليوي العرداوي، **الربيع العربي: ثورات لم تكتمل**، آذار 2013، بدون طبعة .

23-خديجة زيتلي، **الفلسفة السياسية قضايا وإشكاليات**، دار الأمان، المغرب، 2004، بدون طبعة .

24-دافيد جاسبر، **مدخل إلى الهرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر،2007، ط1 .

25- رافعة الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تخليص باريس، مصر-القاهرة ،1988، بدون طبعة .

26-راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بدون طبعة .

27-راشد الغنوشي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**، دار المجتهد، تونس، 2010، بدون طبعة .

28-راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية**، دار المجتهد، تونس، 2010 ، بدون طبعة .

29-رفيق عبد السلام، دراسات حضارية في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1429هـ، ط.1

30-سهيل لحبيّب، **المفاهيم الأيديولوجية في مجرى الثورات العربية**، المركز العربي للأبحاث العربية ودراسات السياسات، بيروت، يناير 2014، ط1 .

31-شحاتة صيام، **علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات من العقلانية إلى جدل الذات**، دار ميريت، القاهرة، 2005، ط1 .

32-عاصم دسوقي وآخرون، **الثورة والتغير في الوطن العربي عبر العصور**، أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة ، 2005، بدون طبعة .

33-عبد الرحمان العمراني، **الديمقراطية والحكامة**، يناير 20014، بدون طبعة .

34-عبد السلام حيدوري، **الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان- يورغن هبرماس**، مكتبة -علاء الدين، صفاقس تونس، 2009، ط1 .

35-عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، **معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة**، المركز الثقافي العربيّ، لبنان، ، 1996 ، بدون طبعة .

36-عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، بدون طبعة.

37-عزمي بشارة، **مداخلة العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر**، أغسطس 2013، بدون طبعة .

38-علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، 2015، ط .1

39-علي عبود المحمداوي، الفلسفة والسياسة، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر، 2015، ط1 .

40-عمارة ناصر، **الفلسفة والبلاغة مقاربات حجاجية للخطاب الفلسفي**، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2009، ط 1 .

41-عمر مهيبل، **من النّسق إلى الذات**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ط1 .

42-فردينا ندي سوسير، **علم اللغة العام**، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف طالبي، دار آفاق عربية، بغداد، بدون طبعة .

43-فليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم محمد حديدي، منشورات الاختلاف ودار الكلمة، الجزائر،2009، ط 1 .

44-كارل أتو آبل، **التفكير مع هبرماس وضد هبرماس**، تقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، الجزائر،2005، ط1 .

45-كريب أيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هبرماس**، ترجمة محمد حسن غلوم، مراجعة محمد عصفور، أفريل1999 ، بدون طبعة .

46-كريستيان دولاكامبانى، **الفلسفة السياسة اليوم- أفكار -مجادلات -رهانات**، ترجمة نبيل سعد، 2003م ، ط1 .

47-كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر على أكسل هونيث، الدار العربية للنشر ناشرون، 2010، ط1 .

48-ماركس هوركهايمر وتيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2006 ، ط1 .

49-مجموعة مؤلفين، **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي**، تقديم عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1، حزيران يونيو2014، ط1 .

50-محمد أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006، بدون طبعة .

51-محمد الأشهب عبد السلام، **العدالة السياسية مناظرة هبرماس- رولز**، دار الروافد، بيروت ط1 .

52-محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هبرماس (جدل التنوير ومشروع التواصل)**، دفاتر سياسية، ط1.

53-محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، تموز (يوليو) ، 2006، العدد 95، بدون طبعة .

54-محمد نور الدين أفايه، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هبرماس)**، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق،1998، ط1 .

55-مصباح عامر، **علم الاجتماع(الرواد والنظريات)**، دار الأمة، الجزائر،2005، ط1.

56-هانز غادامير، **تجلي الجميل: ومقالات أخرى**، ترجمة سعيد توفيق، تحرير روبرت برناسكوني، المجلس الأعلى للثقافة،1997، بدون طبعة .

57-هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابشي، دار الآداب، بيروت، 1988، ط1 .

58-هيغل، **فينومولوجيا الفكر**، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للطبع، الجزائر، بدون طبعة .

59-ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، يويو 2011 ، بدون طبعة .

قائمة المراجع باللغة الأجنبية :

1-Habermas verus, Foucault and bent flybjerg, iseal theory,real rationality,Nietzsche,p6.

2- seyla benhafif et fr dallmayr ets ,the comunucative e thies controvesy comfidge 1990.p289

3-seyla benhafif et fr dallmayr ets ,the comunucative e thies controvesy comfidge 1990.p289

قواميس والمعاجم والموسوعات.

1-روبرت بنيويك، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ترجمة مصطفى محمود،2010، العدد 1684، ط1 .

2-مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشرق الأوسط، مصر،2004 ، بدون طبعة .

3-مجموعة من مؤلفين الأكاديميين، **الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي** من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، تقديم علي حرب، منشورات ضفاف دار الأمان، الرباط، ط1، ج.1

4-مجموعة من مؤلفين الأكاديميين، **الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي** من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، تقديم علي حرب، منشورات ضفاف دار الأمان، الرباط، ط1، ج2 .

5-جورج طرابيشي،**معجم الفلاسفة(الفلاسفة- المناقطة-المتكلمون- اللاهوتين- المتصوفون)**، دار الطليعة، بيروت، دسمبر2006، ط3.

قائمة الدوريات والمجلات والبحوث.

1-أحمد عبد الكريم سيف، **مجلة مدارات سياسية إستراتيجية**، مارس2012، العدد12، بدون طبعة .

2-حياة ذيبون، **حديث النهايات العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي**، مجلة المقاليد: ديسمبر2014، العدد7 .

3-خير الدين حسيب، **حول الربيع العربي : الدروس المستفادة، مجلة المستقبل العربي**، أبريل 2011، العدد.9

4-رشيد العلوي، **الفضاء العمومي من هبرماس إلى نانسي فيرزر**، نوفمبر2014، مجلة دلتا نون، العدد 2.

5-فتحي أبو العنين، **هبرماس وتحرير الوعي الاجتماعي**، مجلة إيداع، مايو 1988، العدد الخامس.

أطروحات والمذكرات.

1- أدينة سليم، **أخلاقيات التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند هبرماس**، مذكرة ماجسيتير، جامعة منتوري- قسنطينة، 2008-2009 .

2-العربي ميلود، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور- رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر**، دراسة سابقة، جامعة وهران، 2010-2011.

3-حساين دواجي غالي، **الهرمينطيقا وإتيقا التخطاب**، دراسة سابقة، رسالة دكتوراه، جامعة وهران 2012-2013.

4-فاطمة الزهراء، صحراوي، مفهوم الحداثة عند هبرماس، مذكرة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة – الجزائر، 2007-2008.

المواقع الإلكترونية.

1-المنتدى العربي للدفاع والتسليح، **من أقوال شهداء الجزاء**، 15نوفمبر 2008.

2-بن يوسف بن خدة، **مناظرات خالدة**، الساعة: 9.52 ، قناة الجزيرة.

3-عبد الإله بلقزيز، ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بيروت، 2005.

4-منتدى الشخصيات الجزائرية، 22دسمبر.2009

5-منتديات الجزائر توداي تاريخ الجزائر من الأزل إلى الفترة المعاصرة،12:45، 6-2009.

6-مهدي أبو بكر حمة علي، **الشرق الأوسط والربيع العربي**: آفاق ومستقبل، الحوار المتمدن 11:13 -2012/1/22، العدد 3615.

7- غداة الحلايقة ، مفهوم التقنية/.mawdoo3.com 14.17فبراير 2016

فهرس

الموضوعات

العنوان	الصفحة
شكر	–
إهداء	–
مقدمة	أ–هـ
الفصل الأول: المصادر الفكرية والفلسفية مبادئ التنظير السياسي عند يـــــــورغن هبرمـــــاس.	
المبحث الأول: الفعل الأداتي والمسألة السوسيولوجي في فكر هبرماس	07–18
المطلب 1: الأداتية عند ماركس هوركهايمر و تيودور أدورنو في نظر هبرماس.	07
المطلب2: التقنية بين هربرت مركيوز وهبرماس.	11
المطلب 3: العقلنة بين ماكس فيبر وهبرماس.	14
المبحث الثاني: مسألة اللغة والهيرومينوطيقا عند هبرماس.	18–25
المطلب 1 : النظرية التداولية بين جون أوستين وهبرماس.	19
المطلب 2: التأويل بين جورج هانز غادامير وهبرماس.	22
المبحث الثالث: الديمقراطية والفضاء العمومي في فكر هبرماس.	25–35
المطلب 1: المجال العام بين إيمانويل كانط وهبرماس.	26
المطلب 2: الديمقراطية الليبرالية بين جون رولز وهبرماس.	30
الفصل الثاني: الفصل الثاني: التنظير السياسي عند يورغن هبرماس.	
المبحث الأول: **نظرية الفعل التواصلي عند هبرماس.**	37–51
المطلب 1: مراحل النظرية النقدية التواصلية عند هبرماس.	37
المطلب2: شروط التنظير السياسي في فكر هبرماس.	46

المبحث الثاني: الفضاء العمومي عند هبرماس.	70-51
المطلب 1: المبدأ الأخلاقي عند هبرماس.	52
المطلب 2: مبدأ الخطاب الفلسفي عند هبرماس.	60
المبحث الثالث: **الحق والديمقراطية في فكر هبرماس.**	83-70
المطلب 1: مبدأ الديمقراطية عند هبرماس.	70
المطلب 2: مبدأ الحق والأخلاق عند هبرماس.	81
الفصل الثالث: التنظير السياسي عند هبرماس وعلاقته بالواقع السياسي العربـــــــي المعاصـــــــــــر	
المبحث الأول: مبادئ النظرية السياسية عند هبرماس والربيع العربي.	92-85
المطلب1: الفعل التواصلي وربيع العربي.	85
المطلب2: الفضاء العمومي والربيع العربي.	90
المبحث الثاني: **التنظير السياسي والربيع العربي بين ما هو واقع وما هو لازم.**	113-93
المطلب 1: الديمقراطية والربيع العربي.	93
المطلب 2: مسألة الحقوق والربيع العربي.	99
المبحث الثالث: التنظير السياسي بين الإخفاقات والمكاسب.	129-114
المطلب 1: مزايا النظرية السياسية عند هبرماس.	115
المطلب 2: أهم نقائص النظرية السياسية عند هبرماس.	118
خاتمة.	132-131
قائمة المصادر والمراجع.	142-134
فهرس الموضوعات	145-144