وزارة التعليـم العـالي و البحث العلمـي
جامعـة عمار ثليجـي الأغــواط
كليــة العلوم الإنسانيـة و الاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضـــــوع

من الدولة الأمة إلى الدولة الكوسموبوليتيك يورغن هابرماس "أنموذجا"

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر تخصص

(فلسفة الحضارة)

إعداد الطالبين:
✓ قفش ابراهيم
✓ سنقرة النعاس

إشراف الأستاذ:
بن شعيب بلقاسم

الموسم الجامعي 2016-2017

بسم الله الرحمن الرحيم

الاهداء

إلهي لا يطيب الليل لي إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك.

إلى من بلغ الرسالة وادى الأمانة ونصح الأمة وكشف الغمة إلى نبي الرحمة ونور العلمين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبعد.

تم بحمد الله هذا العمل ويطيب لي أن نهديه، إلى من جعلت الجنة تحت قدميها والصبر ملأ كفيها، إلى من يهتز عرش الرحمن لتضرعها، إلى التي لم أستطع أن اوفيها حقها أمـــــي الغاليـــــــة.

إلى من كان سبب وجودي، فاحسن تربيتي ويسر لي دروب الحياة، الى من اعتز به ولا عز لي بدونه، الى روح أبـــــــي الطاهرة البشير رحمه الله.

إلى الاستاذ بن شعيب بلقاسم، وإلى كل الاساتذة بقسم الفلسفة

إلى جميع الاخوة والأخوات: محمد، امحمد، العربي ، السعدي، البشير النذير.

والى جميع الاصدقاء والزملاء: احمد ، عبد الله، يوسف، عبد القادر، عمار، عبد الهادي ، عرابي، بشير، نعاس، الطاهر، نايل، عبد الرحمان، مخلوف، أمحمد، وكل من لم يسعهم قلمي وسقطوا منه سهوا.

الى من حبهم يجري في عروقي ويلهج بذكراهم فؤادي، جميع افراد العائلة والاصدقاء، والى كل من تذوقت معهم اجمل اللحظات من قريب أو من بعيد، وكل الزملاء والاصدقاء بقسم الفلسفة خاصة، والعلوم الانسانية والاجتماعية دون استثناء.

ابراهيـــــــــــم قفش

الاهداء

إلهي لا يطيب الليل لي إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك.

إلى من بلغ الرسالة وادى الأمانة ونصح الأمة وكشف الغمة إلى نبي الرحمة ونور العلمين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبعد.

تم بحمد الله هذا العمل ويطيب لي أن نهديه إلى من جعلت الجنة تحت قدميها والصبر ملأ كفيها إلى من يهتز عرش الرحمن لتضرعها إلى التي لم أستطع أن اوفيها حقها أمـــــتي الغاليـــــــة.

إلى من كان سبب وجودي فاحسن تربيتي ويسر لي دروب الحياة الى من اعتز به ولا عز لي بدونه الى روح أبـــــــي الطاهرة رحمه الله.

إلى الاستاذ بن شعيب بلقاسم إلى كل الاساتذة بقسم الفلسفة

إلى جميع الاخوة والأخوات والى جميع الاصدقاء والزملاء .

إلى من حبهم يجري في عروقي ويلهج بذكراهم فؤادي، جميع افراد العائلة والاصدقاء، والى كل من تذوقت معهم اجمل اللحظات من قريب أو من بعيد، وكل الزملاء والاصدقاء بقسم الفلسفة، والعلوم الانسانية والاجتماعية دون استثناء.

سنقرة النعـــــــاس

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعد:

لقد وفقنا الله عز وجل ومنا علينا بالانتهاء من اعداد هذه المذكرة ونرى من الواجب علينا أن نعترف بالفضل لأهله ذلك مصدقا لقوله صلى الله عليه وسلم :"فمن لم يشكر الناس لم يشكر الله" وفي هذا المقام يجب أن نتوجه بالشكر والتقدير الأستاذ المشرف على هذه الرسالة "بن شعيب بلقاسم" إلا أنه مهما قلنا من عبارات الاعتراف بالجميل فلن نوفيك حقك وعلى الرغم من ذلك فإليك أستاذنا الفاضل كل الشكر والتقدير فشكرا جزيلا يأستاذ، كما نتوجه بالشكر إلى جميع أساتذة قسم الفلسفة على ماقاموا به من توجيهات منهجية قيمة ونصائح علمية ومعرفية مفيدة، وإلى كل من كان له يد العون في المساعدة على إتمام هذا العمل من قريب أو من بعيد نسأل الله عز وجل أن يسعدهم في الدنيا بطاعته وفي الآخرة بصحبة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم في الفردوس الأعلى.

ثم يقتضي مقام الاعتراف بالفضل والامتنان بالجميل أن نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى كل من بذل مجهودا في هذا العمل من أجل العلم.

وشكـــــــــــــــرا

ملخص الدراسة:

تمثل الدولة العنصر الأساسي في تركيب المجتمع الدولي المعاصر، ذلك لأن الدولة تمثل ظاهرة اجتماعية وسياسية، و تاريخية، وقانونية، ولذا نجد أن أكثر المفكرين اهتموا بالدولة ودراستها، ومن هؤلاء المفكرين أخذنا الفيلسوف الألماني هابرماس يورغن، والذي قد اهتم بدراسة كل ما يخص الدولة، وجميع جوانبها، ولذا قد اخترنا اليوم هذه الدراسة، والتي تتمثل في تطور الدولة، من الدولة الأمة الى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس.

ومن خلال ذلك رأينا أن هابرماس يرى بأن الدولة الأمة نشأة في نهاية القرن الثامن عشر، حيث تعلقت بنيتها بفعل التقاليد الريفية والبناء الهرمي الإقطاعي الطبيعي ظاهريا، وتقيدت بعرفها الديني المشترك المؤلف من مجموعة متجانسة من القيم الثقافية. حيث يرى بأن فكرة السياسة والأمة بدأتا معا لكي تغرس في مواطنيها حس الانتماء إلى مجتمع سياسي وحيد، وحس هويتهم الثقافية والسياسية والجماعية.

وكذلك نرى بأن هابرماس يدافع عن الدولة الكوسموبوليتيك ويرى بأنها هي الدولة العالمية التي يمكن لها تحقيق الحرية والعدل لكل أفراد المجتمع، حيث يرى بأن الدولة الكوسموبوليتيك هي الدولة العالمية وهي دولة القانون أي هي الدولة التي يستطيع كل إنسان العيش فيها وحصوله على جميع حقوقه، ويرى هابرماس أننا نحتاج إلى مؤسسات للوساطة ومنظمات اقتصادية على المستوى الإقليمي وأخرى أمنية وأخرى دولية، تدافع من جهة عن الحقوق الكوسموبوليتيكية للأفراد ومن جهة ثانية تدعم الديمقراطية داخل البلدان.

مقدمـــــة

مقدمـــــــــــــة:

تمثل الدولة والأمة العنصران الاساسيان في تركيب المجتمع المعاصر، والذي بدوره يتكون من دولة ذات سيادة كاملة، لأنها تمثل ظاهرة اجتماعية وتاريخية وسياسية، وقانونية، كما تعتبر الأمة على أنها مجموعة من الناس الذين يرتبطون فيما بينهم بجامع مشترك، أو عدة جوامع، كاللغة والدين والتاريخ، وما إلى ذلك، ولذا قد اهتم عدد كبير من المفكرين والفلاسفة المعاصرين بالجمهورية الالمانية بالدولة، وقد قاموا بعدة دراسات لتقديم دولة أفضل، ذات سيادة تسعى إلى تحقيق مصالح هذه الأمة، أي الأفراد الذين يعيشون في الدولة الفاضلة، ومن هؤلاء المفكرين والفلاسفة نذكر منهم على سبيل المثال الفيلسوف أفلاطون، وكانط، وكذلك الفيلسوف والمفكر الألماني هيغل، و يورغن هابرماس والذي يعتبر من أبرز المفكرين الالمان المعاصرين، ويعتبر هو آخر أعلام المدرسة النقدية، فهو ينتمي الى نفس التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت، أو النقدية الجديدة التي تتميز بدفاعها عن الفرد، ضد كل سلطة، وبدفاعها عن العقل ضد كل مظاهر اللاعقلانية، التي سادت العالم الغربي أوساط القرن العشرين.

وقد تعرضنا في هذا البحث للعديد من الموضوعات المتعلقة بالفكر الفلسفي، والاجتماعي لمدرسة فرانكفورت، وذلك من خلال تعرضنا لمعنى الدولة، وأعلامها الالمان الذين أثروا في هابر ماس وفلسفته واتجاهاته الفكرية عامة، والسياسية خاصة.

الإطار المنهجي للدراسة:

بعد عرضنا للمقدمة نجد أن الإشكالية الكبرى تدور حول:

1- الاشكالية:

ماهي الدولة الأمة عند هابرماس؟ وكيف توصل هابرماس إلى الدولة الكوسموبوليتيك ؟ وكيف تطورت الدولة من الدولة الأمة إلى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس ؟ وماهي علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس؟.

2- أسباب اختيار الموضوع:

كان اختيارنا لهذا الموضوع بعد سلسلة من الخيارات التي وضعت أمامنا من طرف الأساتذة وإدارة قسمنا، حيث وجدنا أن موضوع مذكرتنا والذي هو "من الدولة الأمة إلى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس " هو موضوع علمي شيق يرصد لنا مراحل تطور الدولة الأمة إلى الدولة الكوسموبوليتيك واهتمام المفكرين الغربيين بالدولة ومدى أهميتها، وكذلك الفيلسوف والمفكر الذي يعد أول من لمح و دعى إلى بناء دولة القانون أي الدولة الكوسموبوليتيك وقد حضي بالدعم من طرف العديد من الفلاسفة والمفكرين وكذا تعرض للنقد من طرف اتجاهات عديدة، فاختيارنا لهذا الموضوع كان بسبب فضولنا المعرفي للاكتشاف والتحليل والنقاش والتعرف على هذه الدولة الكوسموبوليتيك.

3- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية دراستنا هذه في كونها تريد قراءة مشروع هابرماس وكيف كانت نظرته إلى الدولة الكوسموبوليتيك وكيف تطورت.

4- أهداف الدراسة:

تكمن الأهداف التي نتوخى تحقيقها فيما يلي:

1_ محاولة التعرف من قريب عن الدولة الأمة عند هابرماس

2_ الاطـلاع علـى التغـيرات والتطـورات الـتي طـرأت علـى الدولـة مـن الدولـة الأمـة إلى الدولـة الكوسموبوليتيك

3_ إفادة الباحثين ببعض المعلومات وما توصلنا إليه من دراسة هذا الموضوع علها تكون من ضمن الدراسات السابقة التي يؤسس عليها زملائنا دراستهم في هذا المجال مستقبلا.

5- منهج الدراسة:

لتحقيق الأهداف المرجوة في البحث اعتمدنا منهجا تاريخيا ومنهجا تحليليا، ومنهجا نقديا:

_ **تاريخيا:** عندما رجعنا إلى ما تركه الأقدمون عن دراستهم واعتمادهم على التجريب مثل: الحضارة الشرقية القديمة واليونان والإغريق وكذا بدايته لدى المسلمين والغرب في العصور الوسطى.

– تحليليا: عندما تعرضنا إلى المفكر والفيلسوف يورغن هابرماس وتحليل بعض أعماله وأفكاره.

6- صعوبات الدراسة:

لقد استغرقت هذه الرسالة مدة زمنية ولم تكن هذه المدة كافية على الإلمام بكل الكتب الخاصة بهذا الموضوع من الدولة الأمة إلى الدولة الكوسموبوليتيك، و خاصة عند يورغن هابرماس في ظل ما نعانيه من ظروف الدراسة ومع ذلك حاولنا بحسب ما أتيح لنا من الوقت أن نطالع ما أمكننا مطالعته من الكتب و غيرها ولكن بفضل الله وعونه أولا ، ثم الفضل لأهل العلم ثانيا ، والتوجيهات القيمة للأستاذ المشرف تمكنا من تجاوز العديد من العقبات ونخلص في الأخير إلى إتمام العمل المتواضع إلا أننا واجهنا قلة في المصادر مما جعلنا نعتمد على المراجع وخاصة الكتب الإلكترونية.

– وقد اعتمدنا في دراستنا لهذا الموضوع على خطة بحث تناولنا فيها ما يلي:

* **مقدمة:** بحيث لا يخلوا أي بحث من تمهيد واشكالية الموضوع

I. **الفصل الأول:** كان بعنوان الجذور المفاهيمية حيث قمنا بتعريف بعض المصطلحات كالدولة والأمة و الحداثة ومابعد الحداثة.

II. **الفصل الثاني:** كان بعنوان الدولة الأمة والدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس، حيث تطرقنا فيه إلى سيرة ومسيرة هابرماس، وتطرقنا إلى مفهوم الدولة الأمة عند هابرماس وموقفه منها، وكذلك تعريف الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس وتطور مفهوم الدولة الوطنية الى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس .

III. **الفصل الثاني:** كان بعنوان الدولة والحداثة عند هابرماس تطرقنا فيه إلى علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس وعرفنا الحداثة عند هابرماس وخصائصها وأبعادها، وتحدثنا على الدولة في عصر مابعد الحداثة عند هابرماس حيث قمنا بتعريف مابعد الحداثة عند هابرماس وأهم مرتكزاتها، وأهم نظريات مابعد الحداثة عند هابرماس.

* **خاتمة:** كانت حوصلة الموضوع تتضمن مجموعة من النتائج.

* **قائمة المصادر والمراجع.**

* **الفهارس** .

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على عدة مصادر ومراجع، ومن أهم هذه المصادر والمراجع التي ركزنا عليها في هذا العمل نذكر ما يلي :كتاب هابرماس يورغن، تحت عنوان القول الفلسفي للحداثة، والذي كان يتكلم في طياته على مفهوم الحداثة عند هابرماس وخصائصها وابعادها، وكذلك مجلت بومدين بوزيد، تحت عنوان الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن مركز دراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، وكانت قد تكلمت في طيلتها على مفهوم الحداثة وملامحها التاريخية، وكتاب نيكولاس رزبرج، بعنوان توجهات ما بعد الحداثة، وكان يتكلم هذا الكتاب علىالملامح التاريخية للحداثة، وكذلك كتاب عياض ابن عاشور ، بعنوان الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، وكان قد تكلم هذا الكتاب على أسس الحداثة وخصائصها، وكذلك كتاب أبو النور حمدي أبو النور حسن، بعنوان يوجين هابرماس "الاخلاق والتواصل"، وكان يتكلم على مفهوم الحداثة عند هابرماس، وكتابعبد القادر بليمان، بعنوان الأسس العقلية للسياسة، وتكلم هذا الكتاب على سيرة ومسيرة هابرماس،وكتاب حسن مصدق، بعنوان يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، وكان يتكلم هذا الكتاب على الأعمال الرئيسية لهابرماس، وكذلك معجم إخراج نخبة من الأساتذة، بعنوانمعجم اللغة العربية، وقد كان يحتوي على تفسير مصطلح الدولة، وكتاب الدكتور علي سعد الله،بعنوان نظرية الدولة في الفكرالخلد وني، وقد تكلم على مفهوم الدولة، وعدة كتب أخـــرى متنوعـــة ومميـــزة تخـــدم صـــميم الموضـــوع، لا يســـعنا ذكرهـــا كلهـــا.

الفصل الأول:

الجذور المفاهيمية

الفصل الأول: الجذور المفاهيمية

المبحث الأول: مفهوم الدولة

*اولا: مفهوم الدولة لغة

*ثانيا: مفهوم الدولة اصطلاحا

المبحث الثاني: مفهوم الأمة

*اولا: مفهوم الامة لغة

*ثانيا: مفهوم الامة اصطلاحا

المبحث الثالث: مفهوم الحداثة ومابعد الحداثة

*أولا: مفهوم الحداثة

*ثانيا: مفهوم ما بعد الحداثة

الفصل الأول: الجذور المفاهيمية

المبحث الاول: مفهوم الدولة

1/ مفهوم الدولة لغة:

قال الله تعالى:" ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله والرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب" *{سورة الحشر، الآية:06}*[1]

1- جاء في مختار الصحاح: "دول (الدولة) في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى (.....) و(الدولة) بالضم في المال (....) و(الدولة) بالفتح. الفعل(....)و(أدلنا) الله من عدونا من الدولة، والإدالة: الغلبة(...) وقال بعضهم: هما لغتان بمعنى واحد.

وقال أبو عمر وبن العلاء: الدولة بالضم في المال، وبالفتح في الحرب.

وقال عيسى بن عمر: كلتاهما تكون في المال والحرب سواء."[2]

2- وجاء في المصباح المنير: "الدولة بالضم في المال، وبالفتح في الحرب."[3]

3- وجاء في المعجم الوسيط: دال الدهر، دولا ودولة: انتقل من حال الى حال، ودالت الأيام دارت.

والدولة: الاستيلاء والغلبة ، الدولة: الغلبة. والدولة: الشيء المتداول، من مال أو نحو ذلك.[4]

4- وجاء في الكشاف، في قوله تعالى: "كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم" ،«كيلا يكون الغني الذي حقه أن يعطى الفقراء، ليكون لهم بلغة يعيشون بها جدا بين الأغنياء، ويتكاثرون به. أو كيلا يكون دولة جاهلية بينهم، ومعنى الدولة الجاهلية أن الرؤساء منهم كانوا يستأثرون بالغنيمة، لأنهم أهل الرياسة والدولة والغلبة".[5]

---

[1] - القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية06

[2] - محمد الرازي، **مختار الصحاح، ترتيب محمد خاطر**، ط5، القاهرة، 1939، ص215-216

[3] - أحمد المقري، المعروف بابن ظهير، **المصباح المنير**، تصحيح مصطفى السقا، ج1، القاهرة، 1950، ص 218

[4] - إخراج نخبة من الأساتذة، **معجم اللغة العربية**، المعجم الوسيط، ج1، القاهرة، 1960، ص304

[5] - الإمام محمد محمد الزمخشري، **تفسير الكشاف**، ج6، القاهرة، 1977، ص97-98

2/ مفهوم الدولة اصطلاحا:

ثمة تعار يف لا حصر لها متعلقة بالدولة وترجع تعددية هذه التعاريف إلى تنوع وجهات النظر التي ينطلق منها أصحابها، ويمكن أن تعرف الدولة في الاصطلاح على ضربين وهما: تعريف حقوقي، وتعريف معنوي.

1- التعريف الحقوقي: يقصد بالتعريف الحقوقي، ذلك التعريف الذي يحدد البنى المادية التي تتكون منها، وتقوم عليها الدولة، باعتبارها كيان ينبثق من الواقع. ولقد حدد هذا التعريف أربعة عناصر تقوم عليها الدولة، وهي على التوالي: جماعة السكان (المجتمع)، والإقليم (تملك الأرض)، والنظام السياسي(السلطة)، والاستقلال(أي السيادة)،وفي الحقيقة أن أغلب التعاريف الحقوقية، نذهب إلى أن قيام الدولة، يتم بتوفير العناصر الثلاثة الأولى، أما السيادة فلا تعتبر عنصرا أساسيا في قيام الدولة، وإنما هي من متممات طبيعتها، كمبدأ (الاعتراف الدولي) مثلا. فضلا عن أن السيادة تندرج ضمن عنصر السلطة، لأن من معاني السلطة أن تكون للدولة، سيادة في الداخل على رعاياها، وسيادة في الخارج بفرض سلطتها وهيبتها على بقية الدول.[1]

- ✓ - ويعرفها مؤلف(المدخل في علم السياسة) بأن الدولة: هي مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة، في إقليم معين، وتسيطر عليهم هيئة منظمة، استقر الناس على تسميتها الحكومة.[2]
- ✓ أما معجم العلوم الاجتماعية، فيعرف الدولة على الوجه الآتي: الدولة مجموع كبير من الناس، يقطن على وجه الدوام والاستقرار في إقليم معين، ويتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال. وليس هناك حد أدنى لعدد السكان الازم لتكوين دولة ما، ولا قدر أقل لمساحة إقليمها، بل تتفاوت في ذلك الدول تفاوتا شاسعا.
- ✓ ثم إن الدولة تختلف أيضا من حيث تكوينها، ونظام الحكم فيها، فمنها الدول البسيطة، والدول المركبة، والدول الملكية، والدول الجمهورية، والدول الديمقراطية، والتي تأخذ بنظام الحكم المطلق.[3]

---

[1]- د-علي سعد الله،**نظرية الدولة في الفكر الخلد وني**، ط1، عمان، الاردن، 2003، ص26-27

[2]- بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، **المدخل في علم السياسة**، ط1، القاهرة، 1959، ص361

[3]- نخبة من الاساتذة (إشراف إبراهيم مدكور)، **معجم العلوم الاجتماعية**، القاهرة، 1975، ص268

✓ لا شك أن التعريف الحقوقي الاخير، يعتبر أكثر دقة وشمولا بالنسبة لسابقيه، لأنه أكد جملة من العناصر الضرورية، في تحديد معنى الدولة، فهو يشير إلى عناصر تكوين الدولة وإلى أنواع الدول، وأنماطالحكم فيها، ثم إلى شخصية الدولة المعنوية، لذلك يعتبر تعريفا تاما، لتناوله العناصر الحقوقية، و تأكيده على العنصر المعنوي.

2- التعريف المعنوي: يقصد بالتعريف المعنوي الذي يحدد صورة الدولة في الفكر أو الوعي، فهو لا يعرف الدولة باعتبارها كيانا ينشأ في الواقع، ولكن باعتبار الدولة فكرة خلقية عقلية، تنشأ في الفكر أو الوعي، فتصبح فيه متمثلة ومتجلية، وكأنها شخص معنوي. فإذا كان التعريف الحقوقي، ينظر إلى الدولة نظرة واقعية مادية، فإن التعريف المعنوي ينظر إليها عقلية مثالية. ويمثل التعريف المعنوي للدولة مفكران وهما، أفلاطون وهيجل.

✓ أما أفلاطون فقد تصور ثلاثة نماذج للدولة وهي:

أ- الدولة المثالية المعنوية: وهي دولة المدينة الفاضلة، التي رفض ابن خلدون مشروعها.

ب- الدولة الفطرية البسيطة، أو البدائية، والتي نشأت خلال المراحل الأولى للتجمعات البشرية.

ت- الدولة المترفة، والتي نشأت نتيجة تطور الإنسان وانتقاله من مرحلة البداوة إلى مرحلة المدينة.

يعتقد أفلاطون أن أصل الدولة، هو النموذج الأول المثالي أو المعنوي، لأنه نموذج ثابت، أما النموذج الثاني والثالث، فهما صورتان للأول ومتغيران، والمتغير لا يصلح أن يكون أصلا للأشياء. إذن فصورة الدولة عند أفلاطون هي في الأصل، صورة معنوية وإن انتقل ظلها إلى الواقع.

✓ وأما هيجل الذي تأثر برؤية أفلاطون في الدولة، فقد اعتبر هو الآخر أن الدولة شخصا معنويا، يعي ويفكر، ويريد، ثم يقرر وينجز كما يفكر فيه، لأنه شخص واع مريد، يدرك أنه كذلك.[1]

[1] ـ د علي سعد الله، مرجع سبق ذكره، ص 29-30

وحسب التعاريف المتفق عليها يمكن استنتاج هذا التعريف الشامل للدولة:

- ✓ الدولة ظاهرة اجتماعية مبنية على السياسة، تهدف إلى تنظيم حياة الأفراد لأجل تحقيق المنفعة العامة، أو هي مجموعة من الأفراد يمارسون نشاطهم في إطار رقعة جغرافية معينة ومحددة، ويخضعون لسلطة سياسية تمارس عليهم السيادة الكاملة وعلى الإقليم.
- ✓ الدولة هي مجموعة من الأفراد يعيشون في إقليم معين على وجه الاستقرار، وتخضع لسلطة سياسية مستقلة ذات سيادة تسعى الى تحقيق مصالح هذه المجموعة وتلتزم في ذلك بمبادئ القانون الدولي.
- ✓ ونرى أن الدولة تتكون من عدة أركان اساسية وهي كالتالي:

1 ـ الشعب: وهو مجموعة الافراد الذين يعيشون ويستقرون في إقليم الدولة، ويخضعون لسلطتها وسيادتها.

2 ـ الإقليم: وهو المجال الوطني الذي تتمتع الدولة في داخله بكافة السلطات التي يقرها القانون الدولي.

3 ـ السلطة السياسية (الحكومة): وهي تنظيم أو هيئة تتكفل بأعباء ومهام الدولة، وممارسة وظائفها بفعالية، باعتبارها جهاز سياسيا يمثل الدولة في الداخل والخارج.

4 ـ السيادة الوطنية: وتعتبر من أهم المبادئ الاساسية للقانون الدولي العام والمعاصر، وهي مجموعة السلطات التي تتمتع بها الدولة فوق إقليمها في الحدود التي تقررها قاعد القانون الدولي.

5 ـ الاعتراف بالدولة: وهو إقرار من جانب الدولة بقيام وضع دولي معين والتسليم بمشروعيته، أو هو اعلان من جانب دولة تعلن عن تمتع كيان ما بالشخصية القانونية الكاملة في ظل النظام الدولي. والاعتراف بالدولة يكون في حالة ظهور دولة جديدة.[1]

[1] ـ د. عبد الرحمان لحرش، **المجتمع الدولي، التطور والاشخاص**،دار العلوم للنشر والتوزيع، الحجار، عنابة، 2007، ص 42-66

المبحث الثاني: مفهوم الأمة

1 تعريف الأمة لغة:

- ✓ الأمة: القوم، الجيل، الطريقة، الدين.
- ✓ الأمة: الجماعة (الجيل من الناس) الطريقة.[1]
- ✓ الأمة: من الشجاج التي تبلغ أم الرأس، والأم: العلم الذي يتبعه الجيش
- ✓ الأم ولأمة والأمهات: الوالدة، ومن كل شيء عماده وأصله، وأم الرجل: زوجته المسنة، وأم القرآن: فاتحة الكتاب، وكل آية محكمة من آيات الشرائح والأحكام.[2]
- ✓ الأمة: الأم والوالدة: جمع أمهات للناس، وأمهات البهائم، وأم كل شيء: أصله وعماده، وكل شيء انضمت إليه أشياء فهو أم لها، وأم الكتاب: سورة الفاتحة، وأم القوم: رئيسهم، وأم القرى: مكة، وأم النجوم: المجرة، وأم الطريق: معظمه.
- ✓ الأمة: الجيل من الناس جمع أمم، والأمة: كل جنس من الحيوان، والأمة: الجماعة، والأمة: الطريقة، والأمة: الدين، والأمة: الحنين، والأمة: الطاقة والعالم.[3]

[1] - صلاح أبو جوده، **منجد الطلاب**، ط56، بيروت، لبنان،2011، ص22

[2] - أستاذ كريم سيد محمد محمود، **معجم الطلاب الوسيط(عربي- عربي)**، ط1، بيروت، لبنان، 2006، ص26

[3] - ابوعبد الرحمن محمد عبد الله قاسم، **المعتمد: قاموس(عربي- عربي)**، ط2، بيروت، لبنان، 2004، ص203-207

2/ تعريف الأمة اصطلاحا:

لقد ثار الخلاف حول تحديد عناصر الامة، هل تقوم الامة على أساس الدين، أم اللغة، أم التاريخ المشترك، أم انها تقوم على كل هده العناصر مجتمعة باعتبار الامة مجموعة من الافراد تجمعهم روابط مشتركة ؟ ولقد تجسد هذا الخلاف في ظهور نظريات مختلفة نذكر منها ما يلي:

1- النظرية الغربية (المفهوم الالماني والمفهوم الفرنسي): طبقا للمفهوم الالماني فإن المعيار الاساسي لقيام الأمة هو إما العرق، وإما اللغة، لكن هذين العنصرين هما عاملان يساعدان على قيام الأمة، بالإضافة إلى ذلك يقوم هذا المفهوم على أساس عرقي تمييزي وهو عنصر العرق، أما طبقا للمفهوم الفرنسي، فإن المعيار الحقيقي لتكوين الأمة هو التاريخ أو الماضي المشترك، و وحدة المصير (الرغبة في الحياة المشتركة)، فما يؤخذ على هذا المفهوم أنه يركز على النتيجة ويتجاهل الحقائق، ذلك أن عنصر الارادة المشترك هو النتيجة.[1]

2 - النظرية الماركسية: ترى أن الأمة جاءت نتيجة الصراع الطبقي، ومن ثم ربطت مفهوم الأمة بالنضال الطبقي، وهو نضال ضد سيطرة الطبقة البرجوازية، حيث ترى أن المجتمع ينقسم إلى طبقتين: البرجوازية والبروليتاريا، غير أنه تم تعديل هذا المفهوم عند ما اصطدم الحزب الشيوعي بمشكلة القوميات الخاضعة للإمبراطورية القيصرية المنحلة، حيث أصبح مفهوم الأمة أنها واحدة اللغة، والإقليم والحياة التاريخية والاقتصادية والثقافية.

و مفهوم الأمة هو مصطلح يرجع أساسه إلى الدين والعمل الصالح أي هو ديني سياسي إذا صح التعبير، أو هو: «ما يبلغ إليه الاعتقاد الإسلامي حيثما كان؛ فهو لا يحدد بمكان ولا بنسب ولا قبيلة ولا موطن .«والأمة لا تكون بأن يعيش أفراد على رقعة أرض واحدة، ولا التكلم بلغة واحدة؛ بل أن يلتقي أفرادها على هدف واحد «فالاجتماع يقتضي نصاً من خارج، يتساوى الجميع في ظله، فيوحِّد ويضبط ويشرع، وتنفسح آفاقه فوق روابط الدم والجغرافية والاقتصاد.[2]

[1] - الفضل شلق، **الأمة والدولة** (جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الاسلامي)، ط1، 1993، ص09-10

[2] - د- عبد الرحمان لحرش، نفس المرجع السابق ذكره، ص45-46

المبحث الثالث: مفهوم الحداثة ومابعد الحداثة

1/ مفهوم الحداثة:

استقطب مفهوم الحداثة La modernité اهتمام الأدباء والفلاسفة وعلماء الاجتماع، منذ عصر النهضة حتى اليوم، واحتل مكانه المميز في الأنساق الفكرية الكلاسيكية عند كارل ماركس ، وإميل دوركهايم ، وماكس فيبر، واستطاع لاحقا أن يأخذ مركز الأهمية في أعمال المحدثين، ولا سيما هابرماس، وجيدن، وليوتار، وتورين.

يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم ويغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية. لقد أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات، وثورة التكنولوجيا، إلى الحياة الاجتماعية عامل التغيير المستمر والصيرورة الدائمة التي أدت إلى انهيار المعايير والقيم الثقافية التقليدية. وفي ظل هذه الصيرورة الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها تحدد السياق العام لمفهوم **الحداثة بوصفه ممارسة اجتماعية ونمطا من الحياة يقوم على أساسي التغيير والابتكار**. وغني عن البيان أن أكثر اللحظات في التاريخ أهمية وإبداعا اللحظات التغييرية الحداثية، وهي اللحظات التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مضلل وإبداع منطق جديد. حيث نجد في الفلسفة نقدية كانط التحليلية، ومثالية هيغل الكلية، ومادية ماركس الجدلية، وظواهرية هوسرل التأويلية، وبنيوية فوكو التفكيكية. وهي من أهم اللحظات التاريخية في الحداثة الفلسفية.

يأخذ مفهوم الحداثة La modernité مكانه اليوم في حقل المفاهيم الغامضة. وإذا كان هذا المفهوم يعاني من غموض كبير في بنية الفكر الغربي الذي أنجبه، فإن هذا الغموض يشتد في دائرة ثقافتنا العربية ويأخذ مداه ليطرح نفسه إشكالية فكرية هامة تتطلب بذل مزيد من الجهود العلمية لتحديد مضامينه وتركيباته وحدوده.

ويرتكز المفكرون عادة في تعريف الحداثة إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل.[1]

---

[1]- بومدين بوزيد، **الفكر العربي المعاصر وإشكاليةالحداثة، ضمن مركزدراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، العدد 18، بيروت، ص19-21-31.

"والحداثة مفهوم متعدد المعاني والصور، يمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها". فهي رفض الجمود والانغلاق والقبول بمبادئ الانفتاح والتفاعل مع الثقافات الإنسانية، وهي تعني إطلاق الحرية وفسح المجال لكل التعبيرات الاجتماعية للقيام بدورها.

2/ مفهوم مابعد الحداثة

غالبا ما يحاصر المفكرون المفاهيم الجديدة بإيقاعات تصوراتهم الفكرية ومن هذا المنطلق نجد أن مفهوم الحداثة قد تشبع بتصورات وحدود عدد كبير من المفكرين العمالقة الذين وظفوا هذا المفهوم في منظوماتهم الفكرية. ومن هذه الزاوية نجد حالة من التنوع والاضطراب في تحديد مفهوم ما بعد الحداثة بصورة واضحة وجلية. لقد شكلت الانتقادات المنهجية التي وجهت إلى مفهوم الحداثة الأرضية العلمية التي تنامى في تربتها مفهوم ما بعد الحداثة ليأخذ صورته النقدية التي تغذيها روح فكرية نقدية نشطة ومتطورة. وقد لا نبالغ إذا قلنا بأن هذه الانتقادات التي تنامت في حقل الحداثة شكلت أيضا ينبوعا للتنظير العلمي المتقدم والإبداعي في ميدان ما بعد الحداثة. وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأن مفهوم ما بعد الحداثة لا يأخذ أهميته بوصفه امتدادا زمنيا لحالات حضارية متعاقبة بل هو نسق من التصورات النقدية التي أبدعتها روح العصر المتجدد في مختلف ميادين الحياة الفكرية.

وفي غمرة الانتقادات التي وجهت إلى الحداثة وفي ملامح الأزمة التي تعيشها الحداثة دفعت بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن الإنسانية خرجت، تحت تأثير هذه الاختناقات الحضارية، من مرحلة الحداثة وبدأت مرحلة جديدة أطلق عليها ما بعد الحداثة. ويقدر فريق من هؤلاء الباحثين أن هذه المرحلة قد بدأت تاريخيا منذ عام 1968 وهي المرحلة التي عرفت بثورة الطلاب في مختلف عواصم العالم، وعلى خلاف ذلك يرى الفريق الآخر من هؤلاء الباحثين أن مرحلة الحداثة قد بدأت مع سقوط جدار برلين تعبيرا عن سقوط المنظومة الاشتراكية.

وفي هذا الخصوص يشير إيهاب حسن، أحد المنظرين في هذا المجال، إلى صعوبة تحديد مفهوم ما بعد الحداثة، ولكنه مع ذلك يقدم مجموعة من التصورات العلمية التي يمكنها أن تشكل العناصر الأساسية في بنية هذا المفهوم ومنها: إن لفظ ما بعد الحداثة يوحي بفكرة الحداثة وهو بالتالي يتضمن بعد التوالي الزمني للعلاقة بين المفهومين.

لا يوجد إجماع بين النقاد على تعريف واضح لمفهوم ما بعد الحداثة[1].

[1]-نيكولاس رزبرج، مرجع سبق ذكره، ص228

مفهوم ما بعد الحداثة عرضة كغيره للتغير والصيرورة التي نلاحظها في المفاهيم الوليدة حديثا.

إن السمات الأساسية التي تنطلق منها حركة ما بعد الحداثة تتمثل في عدة اتجاهات أهمها:

-هدم الأنساق الفكرية الجامدة والإيديولوجيات الكبرى المغلقة وتقويض أسسها.

-العمل على إزالة التناقض الحداثي بين الذات والموضوع بين الجانب العقلاني والجانب الروحي في الإنسان، وذلك من منطلق الافتراض بعدم وجود مثل هذه الثنائية الميتافيزيائية.

-رفض الحتمية الطبيعية والتاريخية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة ولا سيما مفهوم التطور التعاقبي أو الخطي أو الزمني الذي يسجل حضوره في الأنساق الاجتماعية والحياة الاجتماعية.

ويصف إيهاب حسن مرحلة ما بعد الحداثة بالسمات التالية:

- فكر برفض الشمولية في التفكير ولا سيما النظريات الكبرى مثل نظرية كارل ماركس، ونظرية هيغل، ووضعية كونت، ونظرية التحليل النفسي...إلخ. ويركز على الجزئيات والرؤى المجهرية للكون والوجود.

- رفض اليقين المعرفي المطلق ورفض المنطق التقليدي الذي يقوم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات.

-يلح على إسقاط نظام السلطة الفكرية في المجتمع والجامعة، في الأدب والفن، والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة.

وفي هذا السياق، يرفض أنصار ما بعد الحداثة مفاهيم حداثية مثل: العقل والذات والعقلانية والمنطق والحقيقة، فهي مقولات مرفوضة. والحقيقة وهم لا طائل منه، ذلك لأن الحقيقية مرتهنة بعدد من المعايير الخاصة بالعقل والمنطق وهذه بدورها مرفوضة أيضا.

إزاء هذه التناقضات التي نسبت إلى مرحلة الحداثة وعرفت بها، وفي مواجهة هذه الإشكاليات والتحديات، التي انبثقت عن التحولات التاريخية، في النصف الثاني من القرن العشرين، توجب على الإنسانية أن تبحث عن حالة توازن جديدة لتحقيق التوافق الاجتماعي الثقافي وتحقيق المصالحة بين العقل والروح، بين المظاهر المادية للحضارة والمظاهر الروحية، بين العقلانية والذاتية.[1]

[1]- بومدين بوزيد، نفس الموجع السابق،ص21

وفي إطار البحث الإنساني عن مخارج حضارية جديدة للأزمات المتفاقمة جاءت مرحلة ما بعد الحداثة بأفكار وآراء ونظريات مرشحة لتقديم تصورات ذكية عن المخارج الحضارية الجديدة لتجاوز الاختناقات التاريخية القائمة.

ومرحلة ما بعد الحداثة لا ترفض عطاءات المرحلة الحداثية بل تأخذها وتعيد إنتاجها بصورة تتساقط معها مختلف التناقضات وتتكامل فيها مختلف جوانب الوجود الفكري والإنساني في لحمة واحدة. وهي محاولة لإعادة ترتيب الإشكاليات المطروحة ومن ثم العمل على تنظيم تناقضاتها وإدماجه في حركة التطور الإنساني.

لقد شكلت التحولات الحضارية الجديدة مناخا فكريا لولادة أنظمة فكرية تتسم بطابع الذكاء والعقيد والتكامل في الآن الواحد. وهذه الولادة الذكية جاءت تعبيرا عن وعي إنساني جديد يتميز بطابعه النقدي المتمرد. وفي هذا السياق يمكن أن نقف عند محورين أساسيين لمرحلة ما بعد الحداثة وهما إشكالية العلاقة بين العقلانية والذاتية من جهة وإشكالية التكاملية من جهة أخرى.[1]

[1]-عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984، ص46.

الفصل الثاني:

الدولة الأمة و

الدولة الكوسموبوليتيك

عند هابرماس

الفصل الثاني: الدولة الامة والدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس

تمهيد:

المبحث الأول: سيرة ومسيرة هابرماس يورغن

*** أولا: السيرة الذاتية لهابرماس يورغن**

*** ثانيا: الأعمال الرئيسية لهابرماس**

***1-مصادر فكره**

***2-نظريات هابرماس**

***3-مؤلفات هابرماس ومضمونها**

المبحث الثاني: الدولة الامة عند هابرماس:

*** أولا: مفهوم الدولة الأمة عند هابرماس.**

*** ثانيا: موقف هابرماس من الدولة الأمة.**

المبحث الثالث: الدولة الكوسموبوليتيك عند هابر ماس.

*** أولا: نبذة تاريخية موجزة عن مصطلح الكوسموبوليتيك.**

*** ثانيا: مفهوم الكوسموبوليتيك عند هابرماس.**

*** ثالثا: من الكوسموبوليتيك إلى المواطنة العالمية إمانويل كانط.**

***رابعا: الكوسموبوليتيك الاقتصادية.**

المبحث الرابع: تطور مفهوم الدولة الوطنية إلى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس:

*** أولا: من الدولة الوطنية مرورا بالشعب إلى القانون العالمي.**

*** ثانيا: من المواطنة العالمية إلى القانون العالمي.**

*** ثالثا: حدود الشعب من الدولة المواطنة إلى الدولة الكوسموبوليتيك.**

خلاصة الفصل.

تمهيد:

مع بروز مظاهر التفكك في المعسكر الشرقي الاشتراكي في السبعينات، ظهرت حركات فلسفية نقدية وبنائية داخل المعسكر الرأسمالي في أوربا وأمريكا، اتجه بعضها نحو تجديد الدولة الديمقراطية عن طريق تطوير المفاهيم الماركسية في ضوء تطور وتكيف الدولة الرأسمالية مع مطالب الطبقة العاملة، حيث بدأت في ألمانيا مع الأعمال النقدية التي طرحها أعضاء ''مدرسة فرنكفورت''. وانتهت مع هابرماس Jurgen Habermas على الخصوص إلى البحث عن تحديث الديمقراطية بالاستناد على معطيات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية، واتخاذ العلاقة التواصلية منطلقا نظريا جديدا لإعادة بناء المجتمع والدولة على أساس حواري حجاجي عقلاني عادل وشامل للقضاء على الهيمنة والاستغلال الاجتماعي والإيديولوجي، بالعودة إلى معايير وطرق استدلال عقلية شفافة وكونية، تحقق الاعتراف الكلي والسلمي المتبادل بين المواطنين الأحرار والمتساوين بدون ضغط أو إكراه. فمن هو هابرماس؟ وماهي أعماله؟ فماهي الدولة الامة عند هابرماس؟ وماهي كيف تطور مفهوم الدولة الوطنية إلى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس؟.

الفصل الثاني: الدولة الأمة والدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس

المبحث الاول: سيرة ومسيرة هابرماس.

أولا: السيرة الذاتية لهابرماس.

وصل يورغن هابرماس إلى درجة من الشهرة والتأثير العالمي لم ينجح الرعيل الأول من ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية والمعروفة في حقل الفلسفة المعاصرة بمدرسة فرانكفورت في الوصول إليها. فعلى الرغم من الثقل العلمي لأفكار الجيل الأول (هوركهيمر، أدورنو، ماركوزه، إريك فروم...)، إلا أن هابرماس هو الفيلسوف الوحيد الذي فرض نفسه على المشهد السياسي والثقافي في ألمانيا كـ"فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة" وفقاً لتعبير وزير الخارجية الألماني يوشكا فيشر، وذلك منذ أكثر من خمسين عاماً.

ولد يورغن هابرماس في دسلدورف، شمال الراين- ويستفاليا حاليا. عَمِل والده ايرنست هابرماس مديراً تنفيذياً لغرفة الصناعة والتجارة، و قد وصفه هابرماس الابن بأنه متعاطف مع النازية. لقد تربى في أسرة بروتستانتية، و درس في جامعات جوتنجين(1949- 1950) وزيورخ (1950- 1951)، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من بون عامَ 1954 بأطروحته " المطلق والتاريخ؛ حول التناقض في فكر شِلينغ. كان من بين لجنة المشرفين على أطروحته إريك روذاكير وأوسكار بيكر.

وفي 1956 درس الفلسفة وعلم الاجتماع على يد المنظرين النقديين مثل ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في معهد البحث الاجتماعي/مدرسة فرانكفورت، لكن بسبب خلافٍ بين الاثنين على أطروحته، بالإضافة إلى اعتقاده الشخصي أن مدرسة فرانكفورت كانت قد أَصبحت مشلولة بالشكوكية والازدراء السياسي للثقافة الحديثة. أنهى تأهيله في العلوم السياسية في جامعة ماربورج إذ تتلمذ على يد الماركسي ولفجانج ابيندروث. ودراسته كانت قد عنونت " التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية": تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي. في 1961 أصبح أستاذاً في جامعة ماربورج.[1]

[1] – عبد القادر بليمان، ، **الأسس العقلية للسياسة**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ص 196.

و بقرار غير معتاد بالنسبة للمشهد الأكاديمي الألماني في تلك المدة رُشِّح هابرماس ليكون أستاذاً استثنائياً (أستاذ بدون كرسي) للفلسفة في جامعة هايدلبرغ بتوصية من هانز جورج جادامر وكارل لويت. في 1964 عاد إلى مدرسة فرانكفورت مدعوماً من قبل أدورنو لتولي كرسي هوركهايمر في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع.

تسلم منصب مدير معهد ماكس بلانك في ستيرنبيرج (قرب ميونخ) في 1971، وعمل هناك حتى 1983، أي بعد سنتين من نشر رائعته، نظرية الفعل التواصلي. بعد ذلك عاد هابرماس إلى كرسيه في فرانكفورت مديراً لمعهد البحث الاجتماعي. منذ أن تقاعد من فرانكفورت في العام 1993، واصل نشر أعماله ذات المواضيع واسعة النطاق. طرح خطابا حول تأهيل الدور العام للدين في السياق العلماني، بخصوص تطور الفصل بين الكنيسة والدولة من الحياد إلى العلمانية الحادّة.

تتلمذ على يديه العديد من الأساتذة المعروفين الآن. من أبرزهم : عالم الاجتماع السياسي كلوس أوفّ، والفيلسوف الاجتماعي يوهان أرناسون، والمنظّر الاجتماعي هانز جوس، ومنظّر التطور الاجتماعي كلاوس إيدير، والفيلسوف الاجتماعي أكسل هونيث (المدير الحالي لمعهد البحث الاجتماعي)، والفيلسوف الأمريكي توماس مكارثي، والباحث الاجتماعي جيرمي. وشابيرو، ورئيس الوزراء الصربي المغتآل زوران دينديك.[1]

[1] - عبد القادر بليمان، **الأسس العقلية للسياسة**، مرجع سبق ذكره، ص198

ثانيا: الأعمال الرئيسية لهابرماس.

1- مصادر فكره وفلسفته.

بنى هابرماس إطارا شاملا للنظرية الاجتماعية ورسم الفلسفة من خلال عدد من التقاليد الثقافية:

الفكر الفلسفي الألماني لإمانويل كانط، فريدريك سكيلينج، هيجل، فلهلم، إدموند هسرل، وهانز جادمير.

التقاليد الماركسية نظرية كارل ماركس نفسه، بالإضافة إلى النظرية الماركسية الجديدة النقدية لمدرسة فرانكفورت، وبمعنى آخر: ماكس هوركهايم، أدورنو، وهيربيرت ماركوس ...

النظريات الاجتماعية لماكس ويبير، اميل دوركايم، وجورج هيربيرت ميد.

الفلسفة اللغوية ونظريات الفعل الخطابي لودفيج ويتجينستين، أوستن، ستراوسون، ستيفن تويلمين وجون سيرل.

علم نفس النمو لجين بياجيه، ولورانس كولبيرج .

التقاليد البراجمتية الأمريكيةِ لتشارلز ساندرز بيرس، وجون ديوي.

نظرية النظم الاجتماعيةِ لتالكوت بارسونز ، ونيكلس لوهمان.

الفكر الكانتي الجديد.[1]

[1] – حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**: النظرية النقدية التواصلية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005 ص 194.

2- نظريات هابرماس.

* الفكر الفلسفي الألماني لإمانويل كانت، فريدريك شيلينج، هيجل، إدموند هوسرل، وهانز جادمير.

* التقاليد الماركسية Marxian نظرية كارل ماركس نفسه، بالإضافة إلى النظرية الماركسية الجديدة النقدية لمدرسة فرانكفورت، وبمعنى آخر: ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، وهيربيرت ماركوس ...

* النظريات الاجتماعية لماكس ويبر، إميل دوركايم، وجورج هيربيرت ميد.

الفلسفة اللغوية ونظريات الفعل الخطابي لودفيغ وتغنشتاين، أوستن، ستراوسون، ستيفن تويلمين وجون سيرل.

* علم نفس النمو لجين بياجيه ولورانس كولبيرج.

* التقاليد البراجمتية الأمريكيةِ لتشارلز ساندرز بيرس، وجون ديوي .

* نظرية النظم الاجتماعيةِ لتالكوت بارسونز ، ونيكلس لوهمان.

* الفكر الكانتي الجديد.

اعتبر هابرماس أن إنجازه الرئيسي تطوير مفهوم ونظرية العقلانية التواصلية ،الذي يميزه عن التقليد العقلاني بتحديد العقلانية في بنى الاتصال اللغوي الشخصي. تقدم هذه النظرية الاجتماعية أهداف الانعتاق أو التحرر الإنساني، بينما يبقى الإطار الأخلاقي الشامل.هذا الإطار يستند إلى حجّة تدعى البرجماتية الشاملة – كل الأفعال الخطابية لَها نهاية متأصلة —— وهي هدف الفهم المتبادل، وأن البشر يمتلكون القدرة التواصلية لجلب مثل هذا الفهم.

بنى هابرماس إطارا خارج فلسفة الفعل الخطابي لودفيغ وتغنشتاين، وأوستن، وجون سيرل، والنظرية الاجتماعية للعرف الثقافي للعقل لجورج هربرت ميد، ونظريات التنمية الأخلاقية لجين بياجيه ولورانس كولبيرج، وأخلاقيات الخطاب لكارل هيديلبيرج – اوتو ابل. [1]

[1] - عبد القادر بليمان ، **الاسس العقلية للسياسة** ، مرجع سبق ذكره، ص203-205

قدّم تقاليد كانت والتنوير والاشتراكية الديمقراطية من خلال تأكيده على الإمكانية لتحويل العالم ووصوله إلى أكثر إنسانية، ومجتمع عادل من خلال إدراك الإمكانية البشرية للمنطق، جزئياً من خلال أخلاقيات الجدل. بينما اعترف هابرماس بأن التنوير "مشروع غير منتهي" نجده يجادل بأنه يجب أن يصحح ويتمم، وليس أن ينبذ. وهو في هذا أبعد نفسه عن مدرسة فرانكفورت، بل انتقدها، للتشاؤم المفرط والراديكاليات والمبالغات المضللة. بالإضافة إلى نقده معظم فكر ما بعد الحداثة.

في سياق علم الاجتماع، مساهمة هابرماس الرئيسية كانت تطوير النظرية الشاملة للتطور الاجتماعي الحضاريِ وتركيز الحداثة على الاختلاف بين العقلانية – المذهب العقلي الذي يقول بأن العقل غير مسعف بالوحي الالهي، والعقل هو الهادي الوحيد إلى الحقيقة الدينية أو المعرفة – المترجم – والعقلانية التواصلية من ناحية إستراتيجية /العقلانية الأداتية.

و هذا يتضمن نقد من وجهة نظر صريحة لنظرية التفاضل أو التمايز، والمؤسسة للنظم الاجتماعية المطورة من قبل نيكلاس لوهمان، وتالكوت. ودفاعه عن الحداثة والمجتمع المدني كان مصدر إلهام للآخرين، واعتبر كبديل فلسفي رئيسي لتنويعات ما بعد البنيوية. وقد طرح أيضا تحليلا مؤثراً للرأسمالية المتأخرة.

رأى هابرماس في العقلانية، والأنسنة ، وديمقراطية المجتمع من الناحية المؤسساتية الإمكانية للعقلانية المتأصلة في الفاعلية التواصلية التي هي حالة متفردة للنوع الإنساني. اعتقد هابرماس أن الفاعلية التواصلية طورت من خلال مسار التطور، لكن المجتمع المعاصر– الذي يقمع في أغلب الأحيان عن طريق المجالات الرئيسية للحياة الاجتماعية، مثل السوق، الدولة، والمنظمات – سيطر عليه عن طريق العقلانية الإستراتيجيةِ / الأداتية.[1]

[1] – عبد القادر بليمان ، **الاسس العقلية للسياسة** ، مرجع سبق ذكره، ص 205-211

3- مؤلفات هابرماس ومضمونها.

تتمثل الأعمال الرئيسية لهابرماس في :

* التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية (1962)، النظرية والممارسة (1963)، منطق العلوم الاجتماعية (1967)، نحو مجتمع عقلاني (1967)، التكنولوجيا والعلم كإيديولوجية (1968)، المعرفة والمصالح البشرية (1968)، "الهوية الاجتماعية"(1974)، التواصل وتطور المجتمع (1976)، براجماتيات التفاعل الاجتماعي (1976)، نظرية الفعل الصريحة (1981)، الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي (1983)، لمحات فلسفية – سياسية (1983)، الخطاب الفلسفي للحداثة (1985)، المحافظيّة الجديدة (1985)، تفكير ما بعد الميتافيزيقا (1988)، التبرير والتطبيق (1991)، بين الحقائق والمعايير:

*مساهمات لنظرية جدل القانون والديمقراطية (1992)، براجماتيات التواصل (1992)، تضمين الآخرين (1996)، جمهورية برلين (1997)، مجموعة مقابلات مع هابرماس، العقلانية والدين (1998)، الحقيقة والتبرير (1998)، مستقبل الطبيعة البشرية (2003)، أوروبا القديمة، أوروبا الجديدة، قلب أوروبا (2005)، الغرب المنقسم (2006)، جدل العلمانية (2007).

في الدرس الافتتاحي الذي ألقاه في جامعة فرنكفورت سنة 1965، أعاد بناء المعرفة على اساس نقدي شامل... ونشره في كتاب: "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ثم وسعه واستخلصه كنظرية للمعرفة وللمجتمع في كتاب: "المعرفة والمصلحة".[1]

[1] - حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سبق ذكره، ص206

المبحث الثاني: مفهوم الدولة الأمة عند هابرماس.

أولا مفهوم الدولة الأمة عند هابرماس.

يروي هابرماس روايةً تتغير فيها الأمة الأوروبية كردَّة فعل لمجموعة كبيرة من المشكلات الاجتماعية التي نشأت في نهاية القرن الثامن عشر. إن الأشكال الحديثة الأولى للمجتمع تعلقت بالموقع وتشكلت بِنْيتها بفعل التقاليد الريفية والبناء الهرمي الإقطاعي الطبيعي ظاهريًّا، وتقيدت بعرفها الديني المشترك المؤلَّف من مجموعة متجانسة من القيم الثقافية.

وبالتزامن مع مطلع الحداثة، من نهاية القرن الثامن عشر فصاعدًا، حرمت مجموعة متنوعة من العوامل ــ التحديث والحراك السكاني وتداول البضائع وتراجع تأثير الدين ــ المجتمع من نقاط الارتكاز هذه. وفي الوقت نفسه، بينما كانت أسس المجتمع الحديث .

أولا: كان هناك مجتمع ضخم من الغرباء حضري إلى حد بعيد بصدد التشكل وفقًا لهابرماس، نشأت الأمة كأساس جديد أكثر تجريدًا ونجاحًا للاندماج الاجتماعي. وصيغتْ فكرة الأمة من التقاليد المبتكرة والتاريخ الخيالي لمجتمع وحيد.

يورغن هابرماس له سلالة ولغة وثقافة مشتركة. وما إن علقت الفكرة بالخيال العام، حتى أثبت الوعي القومي بَراعته في خلق أواصر فعالة من التضامن بين المواطنين الذين كانوا أيضًا غرباء بعضهم عن بعض. في الوقت نفسه، أتاحت النشأة التدريجية للمشاركة الديمقراطية في هياكل صنع القرار مجموعة من العلاقات القانونية القائمة على التماسك بين المواطنين.

وبدأت فكرتا الأمة والوعي القومي في العمل معًا إلى جانب البنى السياسية للدولة كي تغرس في مواطنيها حس الانتماء إلى مجتمع سياسي وحيد، وحس هويتهم الثقافية والسياسية والجمعية. وبينما يقر هابرماس بالإنجازات الاجتماعية للدولة القومية، فهو على دراية بأن الفكرة تنطوي على خطورة أيضًا. إن فكرة الأمة العرقية إقصائية في الأصل. فالمنتمون مميزون دومًا باللغة أو الأصل عن غير المنتمين. وبمجرد أن تصبح الفكرة راسخة في المزاج العام، يكون من الممكن أن تفضي إلى خلق أقليات داخلية واضطهادها.[1]

[1] – عبد القادر بليمان، **دراسات فلسفية في الاخلاق والسياسة**، (نحو رؤية تحليلية للحالة العربية)، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار الجزائر، 2012، ص238

ثانيًا: مستقلة وسابقة » مع المجتمع « انفعالي » أو « عاطفي » علاقات الأمة هي علاقات تماهي النسخة الإنجليزية.« تضمين الآخر » « على الرأي السياسي للمواطنين وتَكَوُّن إرادته وهذه علاقات ما قبل تداولية، وليست خاضعة لسوق الحجة المنطقية. ومع ذلك، فإن النخبة السياسية تتلاعب بها بسهولة. على سبيل المثال، يمكن للزيادة المهولة في المشاعر الوطنية التي تصاحب الحملات العسكرية الخارجية أن تضع حدًّا للقلاقل السياسية الداخلية، وهو أثر معروف تستغله الحكومات مرارًا وتكرارًا حتى يومنا هذا. أو « مجتمع الشعب » ورغم أن هذه الأخطار موجودة في جوهر فكرة فإنها ليست متأصلة في نموذج المجتمع الشرعي المؤلَّف من Volksgemeinschaft، إن كون المجتمع القانوني Rechtsgemeinschaft المواطنين الأحرار السواسية أو المرء مواطنًا أو فردًا من أفراد مجتمع قانونيٍّ ما أشبَهُ بكون المرء طالبًا بإحدى الجامعات. إنه مجرد مكان يستطيع أي شخص أن يشغله. والعضوية فيه مفتوحة في الأساس، والمعايير التي ينبغي أن تحدد العضوية مسألة سياسية بحتة. لكن عضوية شعب الأمة حقيقة وراثية ما قبل سياسية؛ ولذا، بحسب هابرماس، فإن مفهوم الدولة بين عالمية المجتمع القانوني القائل بالمساواة » ، القومية ينطوي على صراع بين نصفَيْه (النسخة الإنجليزية). إن تضمين الآخر وخصوصية مجتمع يوحده المصير التاريخي والتحدي الذي تواجهه الدولة القومية يتمثل في ارتقائها لنصفها الأفضل.

القومية: تتجلى القومية عادة عندما تقع الأمة تحت خطر فعلي. يرى هابرماس أنه في بداية الألفية الثالثة تعرضت الدولة القومية إلى تهديد من الخارج يتمثل في العولمة والضغوط الاقتصادية العالمية، ومن الداخل بفعل التعددية الثقافية.

وبصفة عامة، أفضت العولمة إلى موقف تكمن فيه أسباب المشكلات الاجتماعية والسياسية الملحَّة على سبيل المثال، الهجرة الاقتصادية، والفقر، والبطالة المتفشية، وخطر الكوارث البيئية فيما هو أبعد من متناول السياسات القومية. ومن ثم، فإن حلول تلك المشكلات ليست في المتناول أيضًا. تتطلب المشكلات السياسية العالمية حلولًا سياسية عبر قومية. وتتفاقم المشكلات لأن قدرات الدول الفردية على التصرف تراجعت وانحسرت.[1]

وفي الوقت نفسه، تجد الأمم نفسها مهددة من الداخل بفعل نشأة التعددية الثقافية. فقد ساعدت الهجرة والحراك المتزايد للناس على تبديد الأسطورة القومية للمجتمع الواحد المتجانس ثقافيًّا.

[1] – عبد القادر بليمان، **دراسات فلسفية في الاخلاق والسياسة**، مرجع سبق ذكره، ص238-240.

تكافح الجماعات والأقليات المهمشة لتحقيق الاعتراف المتساوي، وتتحدى فرضيات ثقافة الأغلبية وقَناعاتها.

وفي هذا السياق، تمثل القومية ردة فعل قوية، مع أنها شديدة الخطورة. فهي تهدف إلى تحديد التماسك الاجتماعي، وبث إحساس بالانتماء عن طريق إحياء الوعي القومي. إن النزعة القومية، في رأي هابرماس، ليست وسيلة للسيطرة على الموارد الملازمة لعملية التحديث الخطاب الأخلاقي والقانون الشرعي بل هي محاولة يائسة لعكس العملية. وهي أيضًا رجعية، بحسب تقدير هابرماس.

لنتذكر أنه، بحسب كولبرج، ينمو الأطفال الطبيعيون مرورًا بست مراحل؛ فهم لا ينتكسون رجوعًا في تلك المراحل. ولما تعلَّموه فكرْ كيف سيكون « عدم تعلم » يمكن أن يحدث ذلك إلا إذا كان باستطاعتهم ألا من غير المعتاد وغير الطبيعي لشخص تعلم بالفعل السباحة أو تحدث إحدى اللغات هاتين المهارتين. وبالمثل، فإن الأشكال المعاصرة للقومية تشير إلى انتكاس من « يتعلم الأشكال ما بعد التقليدية إلى الأشكال التقليدية من الارتباط. فالقومية نوع من الانحراف الاجتماعي عن المألوف.

إن الجوانب الانتكاسية للقومية هي محاولات فاشلة:

١) لاستبدال الأشكال الحداثية من الاندماج الاجتماعي (التواصل والخطاب والقانون الشرعي) بِصلات القرابة العاطفية.

٢) للبحث عن معيار ما قبل سياسي وطبيعي لعضوية المجتمع السياسي.

٣) تخليص العملية السياسية من أثر الخطاب والتواصل.

قد يبدو العَدَاء الذي يُكنه هابرماس للقومية مبالَغًا فيه، لنضعْ في الاعتبار أنه على دراية كاملة، لا من واقع تجربته طفلًا بل ومن واقع أحداث سياسية حدثت في يوغوسلافيا السابقة وغيرها من الدول، بالأخطار التي تمثلها القومية. وبمجرد أن تضرم ثانية، فمن الممكن أن تفضي إلى اضطهاد الأقليات الداخلية والتمييز العِرقي، وفي نهاية المطاف تؤدي إلى تطهير عرقي وإبادة جماعية.[1]

[1] عبد القادر بليمان، **دراسات فلسفية في الاخلاق والسياسة**، مرجع سبق ذكره، ص242-243

ثانيا: موقف هابرماس من الدولة الأمة.

يلاحظ الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس أن الدولة الليبرالية الغربية تعيش راهنا أزمة غير مسبوقة منذ تشكلها, تكمن في الانفصام القائم بين مكونها القومي (تماهي الدولة والأمة) ومكونها السياسي الإجرائي (مبدأ المواطنة الشاملة).

فالدولة الحديثة نشأت في البداية كدولة إدارية جالبة للضرائب ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة قبل أن تتحول إلى شكل دولة قومية لتنتهي إلى نموذج دولة القانون الديمقراطية.

فهل العلاقة تلازمية بين الهوية القومية للدولة الليبرالية الحديثة وهويتها الديمقراطية؟ وإذا كان نموذج الدولة – الأمة قد انحسر راهناً وأصبح معرَّضاً للاختفاء فهل ستنهار معه المنظومة الديمقراطية التي تشكلت في سياجه؟

لا شك أن هذا هو الإشكال الجوهري الذي يطرحه راهناً الفكر السياسي الغربي, الذي اختلف إزاء هذا الإشكال إلى ثلاثة اتجاهات متمايزة:

– اتجاه متشبث بمبدأ الدولة القومية, مناهض لحركية العولمة, من منطلق الدفاع عن حصن الهوية الخصوصية للأمة, وعن فكرة المواطنة الجمهورية التي يراها التجسيد الوحيد لمفهوم الديمقراطية من حيث هي تعبير عن الخيار الجماعي المشترك. نلمس هذا الموقف لدى تيارات اليمين واليسار التقليديين في أوروبا الرافضة لمنطق السيادة المتقاسمة ضمن أوروبا موحدة سياسيًّا. قد استطاعت هذه المجموعات بالفعل عرقلة مشروع الدستور الأوروبي الذي يقنن الاندماج السياسي لدول القارة القديمة.

ومن أبرز من بلور فلسفيًّا هذا التصور الفيلسوف الفرنسي (رجيس دوبريه) الذي يدافع عن الصيغة الجمهورية من حيث هي التجسيد الأوحد الممكن لقيم التنوير الليبرالية, معتبر ان الديمقراطية بدون هذه القيم تفقد جذورها المعيارية المميزة. [1]

ـ اتجاه يرى في أزمة الدولة القومية المتجانسة فرصة سانحة لإصلاح خلل جوهري واكب التصور الليبرالي للنظام الديمقراطي الحديث, وهو طمس الهويات الثقافية الخصوصية من منطلق الإجرائية

[1] – يورجين هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، تر: جورج تامر، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، 2002، ص138-140

الشمولية غير المتعينة, أي القول بحيادية الدولة إزاء كل تصورات الخير الجماعي وفنون العيش المميزة, والرهان على قدرة الدولة البيروقراطية على إدارة الاختلافات القيمية في بنيتها الإجرائية.

يتبنى هذا التصور التيار المعروف بالجمعياتي، الذي ينتشر أساساً في أمريكا الشمالية، وفكرته الأساسية هي رفض التصور الفردي الحيادي للحقوق السياسية واستبداله بحقوق المجموعات والقوميات والفضاءات الثقافية الخصوصية التي يجب أن لا تقوَّض وتنفى باسم الكيان القومي المنسجم الموحّد.

ـ اتجاه يختفي باختفاء الدولة القومية من منطلق راديكالي غير ليبرالي, معتبراً أنها شكلت مرحلة تاريخية انتهت, وكانت عائقاً أمام الديمقراطية الحقّة بما تقوم عليه من فكرة السيادة التي تفضي ضرورة إلى التسلط والهيمنة ونفي الاختلاف باسم المبدأ التعاقدي الوهمي الذي يقنع الطابع الصراعي الحتمي للشأن السياسي. وباختفاء الدولة القومية يتشكل نظام الإمبراطورية الذي هو فضاء مفتوح لا قلب له ولا مركز, ولا سبيل للتحكم فيه, مما يزيد من إمكانات تحرر الإنسان. وقد عبر المفكران الإيطالي توني نغري والأمريكي مايكل هارت عن هذا التصور في كتابيهما الهامين المشتركين (الإمبراطورية) و (الجمهور) اللذين صدرا فيهما عن خلفية ماركسية جديدة.

ـ الاتجاه الذي يتبناه هابرماس, من منطلق الوفاء لليبرالية الأنوارية الحديثة وإن من منطلقات جديدة. فبالنسبة له ليس ثمة علاقة ضرورية بين الوعي القومي والمسلك الديمقراطي في الحكم حتى لو كان من الصحيح تاريخيا أن العامل القومي شكّل قوة دفع ممهدة للنظام التعاقدي الديمقراطي.

يبد أن المعيار الأساس للديمقراطية ليس هو انغراسها في هوية قومية, وإنما انبناؤها على أساس التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تضمن العدل فيما بينهم. وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخيا بشكل الدولة القومية, فانه اليوم يسير في اتجاه مبدأ (المواطنة الدستورية) التي تنسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية, سواء عبر الفضاءات الإقليمية المندمجة (كالاتحاد الأوروبي) أو المجالات التكاملية الدولية التي يجب أن تحوّل إلى سياقات تضبطها قواعد وأخلاقيات الضيافة الإنسانية المفتوحة. [1]

ينطلق هابرماس في تصوره من المقاييس المنهجية التي بلورها في نظريته حول (الفعل التواصلي) التي تشكل صيغة معدّلة من مقاربة البراكسيس الماركسية بالرجوع إلى أعمال ماكس فيبر بقراءة

[1] – يورجين هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، مرجع سبق ذكره، ص140-141

جديدة. وفي هذا السياق يتم النظر إلى الفعل التواصلي كنشاط تحكمه فاعلية حوارية اجتماعية تتخذ شكل عقلنة مفتوحة وأخلاقية نقاش اعتبرها هابرماس الأساس المعياري للديمقراطية.

فهابرماس يذهب بوضوح إلى القول (إن نمط الإجراء الذي تحدده السياسة النقاشية هو قلب المسار الديمقراطي نفسه). فهذا التصور يختلف في آن واحد عن التصور الليبرالي للدولة الذي هو التصور الاقتصادي لكيان حارس للتبادل الاجتماعي وللحركية الإنتاجية وعن التصور الجمهوري الذي ينطلق من النظر للدولة بصفتها مجموعة أخلاقية مندمجة عضويا.

فالمقاربة الليبرالية لا ترى في المسار الديمقراطي سوى سلسلة من الصفقات التوافقية بين مصالح متمايزة, فالآلية الديمقراطية من هذا المنظور هي مجرد أداة للتوصل إلى حلول توفيقية تضمن الإنصاف في النتيجة النهائية من خلال قواعد مؤسسية تنظم المنافسة بين الفاعلين الاجتماعيين وتقنِّن عملية صنع القرار. وحسب التصور الجمهوري, تتحدد الإرادة الديمقراطية في شكل توافق أخلاقي – سياسي يصدر عن الهوية الجماعية داخل المجوعة العضوية.

فالمداولات العامة لا تصدر حسب هذه الرؤية من محض التوافق العرضي وإنما تستند إلى خلفية ثقافية إجماعيه قبلية, هي إطار الاندماج الاجتماعي الذي يعيد التأسيس الجمهوري إنتاجه من خلال آلية التنظيم الديمقراطي.

تجمع نظرية النقاش بين العديد من معطيات المدرستين, وتدمجهما في تصورها لإجرائية التحاور والقرار رابطةً بين المقاربة البرغماتية التوفيقية والنقاشات التوافقية المتعلقة بالهوية الجماعية المشتركة وتلك المتعلقة بالعدالة.

إنها تؤسس المسار الديمقراطي على مضامين معيارية أقوى من ذرائعية النموذج الليبرالي, بيد أنها أضعف من مضامين النموذج الجمهوري.توافق النزعة الجمهورية في إعطاء مكانة محورية لمسار تشكّل الرأي السياسي والإرادة الجماعية؛ لكنها لا توافقها في التقليل من شان الأساس القانوني للدولة, بل تنظر لمبادئ دولة القانون كجواب ملائم لإشكالية الصياغة المؤسسية لأنماط التواصل الملزمة التي يقتضيها التكون الديمقراطي للرأي والإرادة.

فنجاح السياسة النقاشية لا يتوقف على وجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل الجماعي, وإنما يترتب على وضع الشروط المؤسسية الملائمة للتواصل من خلال الجمع بين الصيغ النقاشية

المؤسسية والآراء العمومية التي تتشكل بطريقة عفوية. فنظرية التواصل ليست بحاجة للتقيد بفكرة كيان كلي جماعي متمحور حول الدولة, بل تراهن على (المستوى الأعلى من التقاء الذوات) كما يتشكل في المسارات التوافقية من خلال الإجراءات الديمقراطية أو في الشبكة التواصلية للفضاءات العمومية السياسية.

فإذا كانت النظرية الليبرالية ترى أن الدور الوحيد للتشكل الديمقراطي للإرادة هو إضفاء الشرعية على ممارسة السلطة السياسية, في حين ترى النظرية الجمهورية أنه تكوين المجتمع كمجموعة سياسية, فان النظرية النقاشية ترى أنه تجسيد للعقلنة الحوارية. فالعقلنة هي أكثر من مجرد فعل تشريعي لكنها أقل من تكون السلطة.

فهابرماس الذي يحافظ على النموذج التعاقدي الليبرالي، الذي يعيد بناءه فلسفيًّا من خلال نظريته التواصلية، يرى أن هذا النموذج قادر على استيعاب التعددية الثقافية والاجتماعية، دون أن يفقد فاعليته الإجرائية، التي هي مقوم المثال الديمقراطي الليبرالي الذي لا يمكن أن يقوم على مضامين قيمية قصوى.

وقد تناول هابرماس هذا الإشكال في حواره المتواصل مع الجمعيتين الذين يتمسكون بالتصور الأرسطي القديم القائل بأولوية مبدأ الخير على العدل, والفضائل على الحقوق, والنظر إلى المجتمع من حيث هو خير جوهري يولّد هوية مندمجة تستوعب الأفراد داخل النسق الكلي العضوي.

فإذا كانت الدساتير الحديثة (هي نتاج الفكرة التعاقدية التي مفادها أن المواطنين يلتحمون بإرادتهم الحرة ليشكلوا مجموعة بشرية من المترابطين الأحرار المتساوين)، فإن هذا التصور يفضي إلى مفارقة قانونية يعبر عنها الإشكال التالي: هل يمكن للدولة الليبرالية أن تستوعب صراعات الاعتراف الناجمة عن تمايز الهويات الجماعية؟

ففي الواقع السياسي, لا يوجد إلا الفاعلون الجماعيون الذين يجسدون الخيرات المشتركة, أما الحقوق الفردية فلا تلمس إلا في المحاكم. [1]

إلا أن هابرماس يرى المنظومة الليبرالية تطورت إيجابيا في اتجاه ضمان حقوق المجموعات سواء كانت تشكيلات اجتماعية كالعمال, أو ثقافية تدافع عن قيم معيارية مغايرة أو أنماط عيشٍ خصوصية.

[1] – يورجين هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي** ، مرجع سبق ذكره، ص142

فإذا كان الجماعيون ينتقدون الحياد القيمي لدولة القانون ويعتبرون أن الليبرالية غير قادرة على الاعتراف بالحقوق الجماعية باعتبارها مبنية على فكرة الحقوق الفردية, فإن هابرماس يرى أن الحقين متلازمين؛ إذ لا معنى لاستقلالية المواطن وتميزه بدون أن يعي المخاطب أنه مصدر القانون الذي يطبق عليه. فثمة علاقة عضوية بين الحرية الذاتية والحرية المدنية أي وعي الأفراد باستقلاليتهم كمواطنين, مما يقتضي منهم التوافق حول مصالحهم الشرعية ومعايير تسييرها.

فهوية (الذوات الشرعية) أي المواطنين من حيث هم متمتعون بحقوق مدنية تتشكل عملياً عن طريق الفاعل بين الذوات داخل النسق الكلي المشترك. ولذا يتضح أن نظام الحقوق في الدولة الليبرالية لا يتجاهل ظروف الحياة غير المتساوية ولا الاختلافات الثقافية, فالنظرية القانونية الدقيقة لا يمكن أن تنفصل عن سياسة اعتراف تحمي كيان الفرد في نسق العيش الذي يكوّن ماهيته.

فهابرماس الذي لا يخفي خلفيته اليسارية- ينتقد الأطروحة الليبرالية التقليدية في إغفالها للطابع التزامني في النشأة بين (الاستقلالية الخاصة) و (الاستقلالية العمومية). وإذا كان لا يوجد رباط مفهومي بين القومية والديمقراطية (على عكس التصور السائد في أوروبا), فإنه مع ذلك ثمة علاقة داخلية عضوية بين دولة القانون ونظام الحقوق الفردية الذي تضمنه والديمقراطية كنظام سياسي.

فإذا كانت دولة القانون تحمي وتوطد الحقوق الفردية, فإن المواطنين هم الذين يحددون الظروف الفعلية لممارسة هذه الحقوق, مما لا يمكن أن يتم إلا في إطار فضاء تحاوري عمومي مفتوح. في هذا الفضاء التحاوري تنغرس الحقوق الفردية في (سياقات عيش خصوصية), ومن ثم تصبح معايير القانون في آن واحد تعبيرا عن مضمون كوني شامل وتجسيدا لنمط حياة خاص بمجموعة ثقافية أو سياسية قومية عينية. فلا يمكن إذن إقصاء المطالب المتركزة على الهويات الخصوصية باسم الحقوق الفردية؛ لأن هذه الحقوق تأول وتجسد دوما في تقليد ثقافي خصوصي.[1]

[1] - يورجين هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي** ، مرجع سبق ذكره، ص142-143

المبحث الثالث: الكوسموبوليتيك عند هابرماس

أولا: نبذة تاريخية موجزة عن مصطلح الكوسموبوليتيك

يتكون مصطلح الكوسموبوليتيك من «كوسموس» أي الكون و «بوليتس» المواطن. وتوجد توترات واضحة بين هذين المصطلحين. مونتين كتب بأن أحدهم سأل سقراط عن وطنه فأجاب: ليس أثينا ولكن العالم. فسقراط الذي كانت معرفته أكبر وأعظم من كل الآخرين نظر إلى الكون كوطنه ومعرفته وأعماله الخيرة وحسه المدني كانت لكل البشرية، بعكسنا نحن الذين لا ننظر إلا لأقدامنا. لا أحد يعرف إن كان ذاك فعلا جواب سقراط لكن القصة نقلها سيسيرو في كتابه محادثات نوسكولوم وإيبكتيت في «المباحثات» وبلوتارك في كتابه دي إيغزيليو حيث يمدح سقراط لأنه ليس أثينيا أو يونانيا ولكن رجلا «كونيا». لكن ماذا يعني أن يكون المرء كونيا وكيف لكوني أن يكون ديمقراطيا إذا كانت الديمقراطية بالنسبة عند اليونان لا تتحقق إلا داخل حدود الدولة؟ أرسطو كان يقول بأنه للحياة خارج حدود المدينة يتوجب على الإنسان أن يكون إما حيوانا أو إلها. وبما أن البشر ليسوا هذا ولا ذاك والكوسموس ليس المدينة، فإن الكوسموبوليتي ليس فعلا بمواطن ولكنه كائن آخر. ويؤكد الكليبون مثل ديوجين هذا الاستنتاج، ويزعمون بأنهم لا يشعرون في كل مدينة بأنهم في بيتهم، وإنما هم لا يبالون بكل المدن. إن الكوسموبوليتي رحالة دون وطن، يعيش في انسجام مع الطبيعة والكون ولكن ليس مع مدينة البشر التي ينأى بنفسه عن ترهاتها. إن بعض المعاني السلبية لهذا المصطلح والتي نعرفها من التاريخ اللاحق، مثل النقد الموجه لـ «الكوسموبوليتيكية المجثة»، نصادفها في هذه العصور القديمة.[1]

[1] – (موقع الانترنت) **موسوعة ويكيبيديا** (باللغة العربية)، يورغن هابرماس، جوان 2013.يوم 1017/04/20، على الساعة 10:00

ثانيا: مفهوم الكوسموبوليتيك عند هابرماس

لكن ضد هذه الصيغة السلبية عن الكوسموبوليتيك كثقافة ترحال بلا مدينة، تقوم الحكمة الرواقية التي ترى أن الإنسان لا يقتسم مع الآخرين القوانين السائدة داخل دولة ما ولكن أيضا العقل الذي يجعل من البشر كائنات عاقلة. في تأملاته الذاتية كتب مارك أوريل "إذا كنا نشترك في ملكة التفكير فإن ذلك يعني أننا نشترك في العقل. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أننا نشترك في القوانين، وإذا كان الأمر على هذه الحال، فذلك يعني أننا كمواطنين نشارك في إدارة دولة، وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم هو في الآن نفسه دولة".

إن فكرة نظام يتجاوز الاختلاف بين حق الناس في دول متعددة ويتجذر بدلا من ذلك في النظام العقلاني للطبيعة، سوف تتحد في القرون اللاحقة بالمبدأ المسيحي عن المساواة العامة. فقد ألهم القانون الطبيعي للرواقيين فكرة الدولة الإلهية المسيحية خلافا لدولة البشر الأرضية، لتجد في النهاية طريقها إلى نظريات القانون الطبيعي للفكر السياسي المعاصر لدى توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط.

هذه التقييمات السلبية والايجابية المرتبطة بكلمة كوسموبوليتي والتي نصادفها بدءا في الفكر اليوناني والروماني ستستمر عبر القرون: فالكوسموبوليتي هو شخص ينأى بنفسه سواء في فكره أو سلوكه عن الأعراف والقوانين وينظر إليها من وجهة نظر نظام أسمى، هو العقل. أما المنظر الذي سيبعث الحياة في الرؤية الرواقية للكوسموبوليتيك وسيعطي لهذا المفهوم اتجاها جديدا فهو إمانويل كانط. فمع كانط سنرى بأن الكوسموبوليتيك والديمقراطية، وقد أدمجتا في دستور جمهوري، ليستا بالضرورة غير قابلتين للوحدة، بل لربما يتطلب فعلا كل واحد منها الآخر.[1]

[1]- حسن مصدق، مرجع سبق ذكره، ص 179-181

ثالثا: من الكوسموبوليتيك إلى المواطنة العالمية إمانويل كانط:

يحظى كتاب كانط «نحو السلام الأبدي»، الذي ألفه سنة 5971 بمناسبة اتفاقية بازل للسلام بين بروسيا وفرنسا الثورية، باهتمام جديد منذ بضع سنوات. فبالنظر إلى عولمة السياسة، أصبحت رؤيا «سلام دائم بين الدول» موضع اهتمام كبير. وقد صاغ كانط فكرته عن السلام في بنود ثلاثة: "يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستورا جمهوريا". و"يجب أن يتأسس حق الشعوب على اتحاد دول حرة"، أما البند الثالث فيقول بضرورة "أن يقتصر الحق العالمي على ابتكار شروط حسن الضيافة العالمية". إن كانط يستعمل في هذا البند الثالث مصطلح «القانون العالمي» بوضوح. وبما أنه مدرك لغرابة مصطلح «الضيافة» في هذا السياق، يشير على سبيل الاحتياط أنه حتى هنا ‘‘كما في البند السابق بأن الكلام لا يجري عن فيلون تروبي (محبة الإنسان) وإنما عن القانون". وبلغة أخرى: الضيافة ليست فضيلة اجتماعية، ليست فعلا إنسانيا أو كرما اتجاه الغرباء، الذين يحضرون إلى بلدي أو لظروف طبيعية أو تاريخية يحتاجون مساعدتي، بل إن الضيافة أكثر من ذلك، إنها «حق»، لكل الناس، بما أنه يمكن النظر إليهم كمواطنين بالقوة في «دولة الإنسان العامة»، الجمهورية العالمية. لكن على الرغم من ذلك فإن «الحق» في «الضيافة» أمر غريب، لأنه لا يتعلق بالناس الذين ينتمون للدولة نفسها ويخضعون للقانون ذاته، ولكنه ينظم التفاعلات بين بشر، ينتمون لدول مختلفة ويلتقون عند حدودها.

وبهذا المعنى، تعني لفظة ضيافة حسب كانط: ,,حق كل غريب في ألا يعامل، في البلاد التي يحضر إليها، معاملة العدو. يجوز رفض استقباله إذا كان هذا الرفض لا يعرض حياته للخطر، لكن لا يجوز التصرف عدائيا تجاهه طالما التزم السلوك السلمي خلال إقامته. ليس المقصود هو حق الضيافة الذي قد يدعيه (فهذا يستلزم اتفاقية خاصة يحظى، بفضلها، بمنزل يقيم فيه مدة من الزمن)، إنما المقصود هو حق الزيارة الذي يجيز لجميع الناس أن يتبرعوا بالانتماء إلى المجتمع بموجب حق التملك المشترك للمساحة الأرضية، فبما أن الأرض كروية الشكل، لا يستطيع البشر أن يتفرقوا عليها إلى ما لانهاية، إنما هم مضطرون، في نهاية الأمر، أن يتحملوا بعضهم البعض متجاورين".[1]

[1] – حسن مصدق، مرجع سبق ذكره، ص204-207

ويفرق كانط هنا بين حق دائم في البقاء، «حق الضيافة» وبين حق في البقاء زمني، «حق الزيارة». ويمكن تقديم حق الضيافة عبر اتفاقية حرة، عبر «عقد خيري» يتجاوز ما يدين به الإنسان أخلاقيا للآخرين. إن دعوة كانط إلى عدم رفض دخول من يحتاجون مساعدة إلى البلد، إذا ما كان هذا الرفض يشكل خطرا على حياتهم، اعتمد سنة 1591 كقاعدة قانونية في اتفاقية جنيف الخاصة باللاجئين، والتي تقضي برفض الترحيل القسري للاجئين وطالبي اللجوء إلى بلدانهم الأصلية، إذا ما كان ذلك يهدد حريتهم وحياتهم. وطبعا بإمكان الدول الحرة أن تفسر هذه القاعدة، حين تعمد إلى فهم مصطلحات الحياة والحرية وفقا لرغبتها، أو الالتفاف عليها عن طريق تسليم اللاجئين أو طالبي اللجوء إلى بلد ثالث. لقد تنبأ كانط بهذا التوسط بين الالتزام الأخلاقي تجاه طالبي اللجوء والمصلحة الخاصة، وعمل على شرعنته. إن الترتيب المعياري لهذين المطلبين الالتزام الأخلاقي تجاه الثالث والمصلحة الشخصية الشرعية هو وبغض النظر عن الأخطار المحدقة باللاجئين الذين تم ترحيلهم، أمر مبهم. وفي الحالات الأخرى يسمح هذا الالتزام بحرية وسلامة الضيف، بتأويل خاص من طرف الدول المستقلة، حتى لا يصبح هذا الالتزام، التزاما غير محدود.[1]

[1] -- حسن مصدق، مرجع سبق ذكره، ص207-209

رابعا: الكوسموبوليتيك الاقتصادية:

وجهت انتقادات كثيرة لهذا التصور عن كوسموبوليتيك ديمقراطية كما عرفناها في التقليد الممتد من كانط وحتى هابرماس. فالمدافعون عن عولمة اقتصادية مثل توماس فريدمان (على الأقل في كتابه «العالم مسطح») يختزلون المعايير الكوسموبوليتيك في رواية سطحية لحقوق الإنسان: الحرية، العدالة والملكية، مؤكدين بأنها تتماشى مع توسع السوق الحرة والتجارة الدولية.

ونشهد في هذا الشأن تضامنا مثيرا للانتباه بين الليبراليين الجدد، المنظرين للعولمة والمنظرين الماركسيين الجدد لـ «الإمبراطورية» وخصوصا أنطونيو نغري ومايكل هارت. فهارت ونغري يفرقان كما هو معروف بين الإمبريالية والإمبراطورية، من أجل الإمساك بالمنطق الجديد للنظام العالمي. ففي الوقت الذي تحيل فيه كلمة «إمبريالية» إلى نظام عنيف واستغلالي، عبر فرض قوة إمبريالية لإرادتها على الآخرين، تحيل الإمبراطورية إلى نظام من القواعد والمحددات والبنيات، مجهول الهوية، يحدد حياة الناس في إطار الرأسمالية المعلومة.

فبالنسبة للرأسمالية المعلومة من الضروري حماية الحق الفردي في تبادل البضائع والخدمات بشكل حر في الأسواق، وخصوصا من الضروري احترام الاتفاقيات المبرمة وتنفيذها. إن الإمبراطورية هي سلطة الرأسمال المتنامية باستمرار، والتي لا تتوقف عن اكتساح مجالات أخرى، وفرض سيطرتها عليها.

وفي ظل الأزمة الاقتصادية الشاملة التي لم نشهد لها مثيلا منذ عام 1930 سيجد النقد الماركسي الجديد للرأسمالية العالمية أنصارا جدد. لكن ما يدعو إلى السخرية هو أن الإمبراطورية (الولايات المتحدة الأمريكية) فقدت توازنها وأن السوق اكتسحتها. يتوجب علينا إعادة التفكير بقواعد ومحددات السوق العالمية وفرض معايير قانونية كوسموبوليتيك في مجال الاقتصاد. يتوجب إذن اليوم على الكوسموبوليتيك أن تقود العديد من المشاريع المتداخلة للنظام العالمي الجديد. فالاقتصاد العالمي تعرض لضربة قوية وسريعة، وتتحمل إيديولوجية تحرير الأسواق لإدارة بوش وأنانية وجشع القطاع المالي المسؤولية عن ذلك ولكن أيضا انهيار الثقة الاجتماعية وأنظمة الضمان الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية والتي ظهرت للعيان بسبب ردة الفعل الكارثية على إعصار كاترينا.[1]

إن حقبة الأنانية هذه داخل الدول الرأسمالية تعكس تطورا عالميا. فالمساعدات التنموية للدول الفقيرة تراجعت ولا تقدم الحكومات أمنا كافيا لشعوبها في مناطق واسعة من أفريقيا، أفغانستان،

[1] – حسن مصدق، مرجع سبق ذكره، ص209-211

أمريكا الوسطى وبورما. والدول المنهارة تترك الميدان لقبائل أثنية دينية، تخوض الحرب فيما بينها، مناطق للتجارة الحرة لا وجود فيها لحقوق إنسان ولا لحقوق مواطنة أو حقوق اجتماعية واقتصادية للفلاحين والعمال. وبسبب المأزق الذي تعيشه اقتصاديات العديد من الدول النامية، يتم الاجهاز على الحقوق الاجتماعية أكثر فأكثر، من أجل جلب الاستثمارات الأجنبية والدفع بالنمو الاقتصادي.

ولهذا فنحن لا نحتاج فقط إلى تنظيم أكثر قوة للأسواق المالية ومراقبة أكثر صرامة، حتى تحترم مراكز النمو والتجارة الحرة قانون العمل العالمي وحقوق الإنسان والبيئة، بل نحتاج إلى إعادة تفكير بالعدالة التوزيعية على مستوى العالم. ولتحقيق ذلك يتوجب علينا أن نعيد تشكيل خارطة العالم في رؤوسنا بشكل يجعلنا لا ننظر إلى التبعية المتبادلة في قضايا الاقتصاد والبيئة كحقبة مؤقتة في تاريخ الشعوب، ولكن كأساس حاسم تقوم عليه الحداثة، وكتاريخ إنساني عالمي. وبلغة أخرى يتوجب علينا أن نعي هذه التبعية العالمية التي أدركها كانط بمعرفته المحدودة في القرن الثامن عشر.[1]

[1] – حسن مصدق، مرجع سبق ذكره، ص211-212

المبحث الرابع: تطور مفهوم الدولة الوطنية الى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس

أولا: من الدولة الوطنية مرورا بالشعب إلى القانون العالمي

ترك كانط وصية تقبل أكثر من تأويل: كان يريد شرعنة التوسع التجاري البحري للرأسمالية، لأن من شأن ذلك أن يقرب بين الأعراق البشرية، لكن دون أن يعمد إلى شرعنة الامبريالية الأوروبية. إن حق الزيارة العالمي يسمح بالإقامة المسالمة لوقت محدد من الزمن في بلد ما، لكنه يرفض سرقة واستغلال وغزو واستعباد من ننزل ضيوفا عندهم، كما عبر كانط عن ذلك في معرض حديثه عن محاولات الغزو الأوروبية في الصين واليابان. لقد كان التفريق في القرن الثامن عشر بين «حق الضيافة» و «حق الزيارة» في سياق التطور الذي عرفته الامبريالية الأوروبية البحرية، تقدميا، لكنه لم يعد كذلك بالنسبة لعصرنا. إن على الدستور أن يضمن حقوق المواطنة للأجانب ولا يجب النظر إلى ذلك كعقد خيري. وطبعا فإن الحق في الجنسية مرتبط بتحقيق شروط محددة، تحددها الدولة الديمقراطية. لكن «الحق في الجنسية» أو «قانون الجنسية» يندرج في إطار حقوق الإنسان، إذ ينص عليه البند الخامس عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويؤكد "أن لكل فرد حق التمتع بجنسية ما" كما أنه "لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقه في تغييرها".[1]

إنا مدينون لكانط بتفريقه بين القانون العام الذي ينظم العلاقات القانونية بين الأشخاص داخل كيان محدد، والقانون الدولي الذي ينظم تلك السائدة بين الدول والقانون المدني العالمي، الذي ينظم العلاقات القانونية بين أشخاص لا ينظر إليهم كأعضاء في شعب معين، بل كمواطنين في مجتمع مدني عالمي. إن كانط حين يوضح بأن الفاعلين الأساسيين على المستوى الدولي ليسوا دولا وزعامات سياسية فقط ولكن أيضا مواطنين من تكتلات مختلفة، فإنه يمنح المفهوم الكوسموبوليتي معنى جديدا، وأعنى بذلك المواطن العالمي.

[1] – هابر ماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطيمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،سوريا،1995، ص26-32

إن فكرة المواطنة العالمية تتضمن أملا طوباويا، يرى أن التجارة من شأنها أن تدعم السلام بين الناس. وإن تكثيف العلاقات بين الناس سيقود إلى "أن خرقا للقانون في مكان ما على هذه الأرض، يشعر به كل الناس"، إن المواطنة العالمية هي أولا نظام قانوني جديد، يرى أن البشر بكل بساطة، وبما أنهم بشر، يملكون حقوقا معينة. (رغم اتفاقنا المبدئي مع كانط، يتوجب علينا أن لا ننسى الجوانب السلبية أيضا في الليبرالية رغم إنجازها المدهش: ففي جمهورية كانط ينظر إلى الخدم والنساء كتلاميذ بدون ملكية، كأطفال للجماعة، ووضعهم القانوني يرتبط برب العائلة).[1]

[1] – هابر ماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة** ، مرجع سبق ذكره، ص33

ثانيا: من المواطنة العالمية إلى القانون المدني العالمي

الأطروحة التي تقول بأننا ـ منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948م ـ دخلنا في مرحلة تطور للمجتمع المدني العالمي والتي تتميز بالانتقال من عالمية معايير العدالة إلى كوسموبوليتيك، تشهد رواجا كبيرا. ففي الوقت الذي تنبع فيه معايير القانون الدولي من واجبات تعاقدية، اتفقت عليها الدول وممثلوها، ترتبط المعايير الكوسموبوليتيكية بالأفراد، الذين ينظر إليهم كأشخاص أخلاقيين وقانونيين في مجتمع مدني عالمي. وحتى وإن وجدت المعايير الكوسموبوليتيكية أصلها في الواجبات التي تعمل كاتفاقيات، مثل ميثاق الأمم المتحدة واتفاقيات حقوق الإنسان المختلفة، فإن الجدير بالملاحظة فيها، أنها تقيد عمل الدول وممثليها، بل أحيانا تقف ضد إرادة الموقعين عليها. إن ذلك ما يميز العديد من اتفاقيات حقوق الإنسان التي دخلت حيز التنفيذ منذ الحرب العالمية الثانية.

لقد تحول القانون الدولي، بشكل حاسم، بفضل هذه البنود القانونية العامة. طبعا من الطوباوية لربما وصفها بالخطوة الأولى باتجاه «دستور عالمي»، لكن لا غرو أن الأمر يتعلق بأكثر من مجرد اتفاقيات بين دول، بل بمكونات المجتمع المدني العالمي. وفي إطار هذا المجتمع لا يتمتع الناس بحقوق انطلاقا من هويتهم كمواطنين داخل بلد ما، ولكن بدرجة أولى لأنهم بشر. ورغم أن الدول تظل أقوى فاعل، لكن مدى قرارتها الشرعية سيتراجع. علينا إعادة التفكير بالقانون الدولي انطلاقا من خلفية هذا المجتمع المدني العالمي الذي يوجد في طور التشكل والذي تتهدده الحروب والعنف والتدخل العسكري. وهذا التحول الذي يشهده القانون ستكون له نتائج على إدراكنا للعلاقة بين الكوسموبوليتيك والديمقراطية في عصرنا.

إن سؤالنا لا يتعلق بشكل أساسي بالكوسموبوليتيك والديمقراطية ولا بالكوسموبوليتيك أو الديمقراطية ولكن يتعلق خصوصا بالديمقراطية في عصر الكوسموبوليتيك القانونية. ومن هذه النقطة يبدأ التصور الكوسموبوليتيكي ليورغن هابرماس.[1]

[1] – هابر ماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة** ، مرجع سبق ذكره، ص35-37

يرى هابرماس أنه في عصرنا الحالي "كل تصور فلسفي عن تشريع للسياسة العالمية لا بد أن يأخذ بالاعتبار الأفراد والدول، بوصفهما العنصرين المكونين للذوات المؤسسة لدستور عالمي".

إنه يؤكد خصوصا على ضرورة ألاّ يقوم هذا النظام القانوني المتعدد ,,على تعويض عالم الدولة بسلطة جمهورية عالمية، ستتجاهل الأساس القائم داخل الدول والذي يتمثل في الثقة المتراكمة وما يرتبط بها من إخلاص المواطن لأمته''، وبدلا من ذلك يرى هابرماس أننا نحتاج إلى مؤسسات للوساطة ومنظمات اقتصادية على المستوى الإقليمي وأخرى أمنية وأخرى دولية، تدافع من جهة عن الحقوق الكوسموبوليتيكية للأفراد ومن جهة ثانية تدعم الديمقراطية داخل البلدان.

ثالثا: حدود الشعب في الدولة المواطنة إلى الدولة الكوسموبوليتيك

التصور الكوسموبوليتيكي يتطلب منا أيضا إعادة النظر بمشكل الحدود داخل نظرية الديمقراطية، والذي يصطلح عليه أيضا مشكل تكون الشعب. فبينما استعمر الغرب في القرن الثامن عشر بقية العالم، فإن «بقية» العالم اليوم أصبحت في مركز الأحداث: الهجرة تتبع نماذج انزياحات متوقعة بين المركز والأطراف. وهو ما يعني أن حدود شعب ما، كما هي معطاة تاريخيا، لا يمكن أن تستمر على حالها. فنماذج الهجرة المعلومة . والتغييرات المستمرة التي تخضع لها، تظهر بوضوح، بأن الشعوب عبر التاريخ تكونت وما برحت تتكون من جديد.

أريد هنا أن أستشهد برأي زميلي روبرت دال من جامعة ييال، الذي يقول: "إن قضية اتخاذ القرار بشأن أي الأشخاص ينتمون بشكل شرعي إلى شعب ما (...) وانطلاقا من ذلك يحكمون أنفسهم في ظل جماعة ما، هي قضية منسية من طرف كل الفلاسفة الكبار الذين كتبوا حول الديمقراطية. وأعتقد أن ذلك يعود إلى أنهم اعتبروه أمرا بديهيا أن الشعب قد تكون (...) وأن الدولة هي ما هي عليه، وأن الدولة الأمة هي ما صنعه التاريخ بها، الأثينيون هم الأثينيون والكورنث هم الكورنث واليونانيون هم اليونانيون".

لكن مع ذلك لا يوجد إجراء ديمقراطي يسمح باتخاذ قرار ديمقراطي حول من يتوجب أن ينتمي إلى الشعب ومن لا، لأن مثل هذا القرار يتضمن بدءا التفريق بين من يحق لهم اتخاذ القرار وأولئك الذين لا ينتمون إلى الشعب. إننا نقف أمام مأزق لا مهرب منه. ورغم أنه لا يمكن تجنب هذا المشكل المنطقي، إلا أن هناك حلولا لمشكلة تشكل الشعب، أكثر عدالة وأكثر ذكاء من غيرها. ولهذا فإنه ينتمي، لا غرو ، في زمننا إلى التصور الكوسموبوليتيكي واجب أن لا تتم معاملة الضيف كضيف ولكن كشخص يمكنه أن يصبح مواطنا أو عضوا في المجتمع، أو في لغة هابرماس، يصبح في زمن العولمة «إشراك الآخر» واجبا من واجبات المجتمع المدني العالمي، الذي لا يقف عند حدود قومية.[1]

[1] - محاضرة ألقتها الكاتبة في مؤتمر حزب الخضر الألماني في إطار فعالية **,,والذكرى الستون للدستور الألماني . دعم أسس الحرية**''. ونشر النص لأول مرة في مجلة: Blätter für deutsche und internationale Politik, 6/200

خلاصة الفصل:

من خلال ما تطرقنا إليه في هذا الفصل رأينا، أن هابرماس يدافع عن التحولات الجوهرية التي عرفتها في العقدين الأخيرين الدولة الأوروبية التي تجاوزت –بفعل حركة العولمة ومسار الاندماج القاري– شكل الأمم الكلاسيكية القومية.

فهذه الحركية المتنامية قد أثرت على بنية الدولة في مستويات أربعة رئيسية هي: الأمن القانوني للدولة الإدارية, سيادة الدولة الإقليمية, الهوية الجماعية المشتركة, الشرعية الديمقراطية للدولة القومية.

ومن آثار هذا التحول تنامي التعددية الثقافية وتقوض الهوية القومية للدولة, وتبوء الاقتصاد مكانة السياسة، وتراجع المنظومة الديمقراطية لتحطم الظروف الاجتماعية للمشاركة السياسية باعتبار أن السياسة لم يعد لها تأثير على الروابط الاجتماعية.

ففي نهاية القرن الثامن العاشر أفرزت تجارب الانعتاق والتحرر مفاهيم السيادة الشعبية وحقوق الإنسان، ومن ثم أصبحت كل محاولة لضبط حدود المجموعة السياسية تصطدم بالنموذج الكوني للمساواة, وذلك ما ترمز اليه التحديات التي تطرحها في آن واحد (التعددية الثقافية) و (النزعة الفردية).

الفصل الثالث:

الدولة والحداثة عند هابرماس

الفصل الثالث: الدولة والحداثة عند هابرماس

المبحث الأول: علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس

* اولا: مفهوم الحداثة عند هابرماس
* ثانيا: أسس الحداثة وخصائصها عند هابرماس
* ثالثا: ملامح الحداثة عند هابرماس
* رابعا: خصائص الحدثة وأبعادها عند ها برماس
* خامسا: علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس

المبحث الثاني: الدولة في عصر ما بعد الحداثة عند ها برماس

* أولا: مفهوم ما بعد الحداثة عند هابرماس
* ثانيا: مرتكزات ما بعد الحداثة عند هابرماس
* رابعا: أهم نظريات ما بعد الحداثة عند هابرماس.
* خامسا: الدولة في عصر ما بعد الحداثة عند هابرماس

المبحث الثالث: مشروع هابرماس يورغن

* أولا: الحداثة مشروع لم يكتمل بعد
* ثانيا: الحداثة ومشروع التنوير
* ثالثا: الحداثة وخصوصية علم الجمال

تمهيد:

يعتبر هابرماس من الفلاسفة الغربيين الذين وصلوا إلى درجة من الشهرة والتأثير العالمي، ومن ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية، وهو الفيلسوف الوحيد الذي فرض نفسه على المشهد السياسي والثقافي في ألمانيا، وكذلك كانت له عدة اعمال أخرى من كتب ونظريات، ولقد قام بالتعرف على علاقة الدولة بالحداثة ومدى تطورها ونموها، وما تعيشه الدولة في عصر الحداثة من تطور وركود، وكان له كذلك تقديم مشروع كبير في القرن العشرين، ومدى تأثيره على المجتمعات الأوربية ومدى نجاحه، فمن هنا يمكننا طرح التساؤلات التالية: فما هي الحداثة عند هابرماس؟ ما علاقة الدولة بالحداثة؟ وماهي الديمقراطية عنده؟ وما هو تعريف هابرماس لمباعد الحداثة؟ وماهو مشروع هابرماس؟.

الفصل الثالث: الدولة والحداثة عند هابرماس

المبحث الأول: علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس

أولا: مفهوم الحداثة عند هابرماس.

إن الحداثة عند البعض ليست مفهوم اجتماعي أو تاريخي أو سياسي، وإنما هي نمط حضاري يتميز ويتعارض مع التقاليد، وعند آخرين فالحداثة ليست نظريات أو قوانين خاصة، إنما هناك ملامح عامة تدعو إلى التجديد و التغير في مقابل التقليد والمحافظة.

حيث يرى هابرماس إن الحداثة مفهوم يعبر عن وعي عصر ما، يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته نتيجة انتقاله من القديم إلى الحديث، لقد أنجزت الحداثة في القرن الثامن عشر مع كانط صاحب النظريات النقدية وذلك من خلال عمله الشهير "نقد العقل النظري".

إلا أننا نرى أن الحداثة ترد في نشأتها إلى فلاسفة العصر الحديث مثل: الفيلسوفان الانجليزيان بيكون ولوك، والفيلسوف الفرنسي ديكارت، والفيلسوف الألماني كانط، ولكن الحداثة أصبحت تتصدر القضايا الرئيسية في المجالات الفلسفية في نهاية القرن الثامن عشر مع كانط وهيجل الذي طرح الحداثة باعتبارها قضية فلسفية. فهي رؤية جديدة تعبر عن تساؤل حول الممكن، واحتجاج على السائد، فالحداثة مذهب فكري يتمرد على الواقع الاجتماعي.

ويؤكد البعض على الصلة الوثيقة بين الحدثة والماركسية، وهم في ذلك يقتربون من موقف فلاسفة فرانكفورت، من حيث إن كليهما يمثل ثورة على لمفاهيم السائدة في مجتمع ما. ومن خلال هذا العرض استطاع هابرماس القول بأن الحداثة اتجاه فكري، اقترن ظهوره بفلاسفة النهضة في القرن الثامن عشر وخاصة مع كل من ديكارت وكانط.[1]

ويقول هابرماس "إن الحداثة هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر" أي أن الحداثة ارتبطت بفكرة التقدم والرقي والتي شكلت الفكر الليبيري الى الحديث.[2]

---

[1]-أبوالنور حمدي أبو النور حسن، **يوجين هابرماس" الأخلاق والتواصل"**، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2009،ص71-73

[2]-هابر ماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص13

ثانيا: ملامح الحداثة عند هابرماس:

يمكن القول بأن الحدثة ظهرت في بداية مرحلة النهضة ومرحلة التنوير، فالحداثة في عصر النهضة أصبحت واقعا مغايرا للعصر الوسيط وموقفا جديدا من مختلف مناحي الحياة والمجتمع، ومن هنا يمكن أن نحدد بعض الملامح التي تمثل الحداثة عند هابرماس في هذه المرحلة واهمها:

1-ظهور الفكر الفلسفي العقلي والتجريبي والمادي والنقدي من خلال نصوص بعض الفلاسفة أمثال: ديكارت ولوك وكانط.

2- قيام الدولة الملكية المركزية.

3- تأسيس الفيزياء الحديثة مع جهود نيوتن.

4- بروز النزعة الرومانسية في الادب والفن.

وعلى المستوى الاخلاقي اصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فالزمن في عصر الحداثة زمن تصاعدي من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، ولذلك قد أخذت الحداثة هنا شكلا تاريخيا وذلك منذ عصر هيجل، فازداد الوعي بالتاريخ، ومن ثم ارتبطت الحداثة بالزمن والتاريخ.[1]

[1]-ابو النور حمدي ابو النور حسن، نفس المرجع السابقذكره،ص72

ثالثا: علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس.

ومن خلال تقديم التعاريف المتعددة لمفهوم الحداثة سنسعى الى تحديد علاقة الدولة بالحداثة من خلال خصائصها المختلفة وأبعادها المتنوعة وهي:" البعد التقني والبعد السياسي، والبعد السيكولوجي":

1-**البعد التقني أو العلمي**: هناك من يرجعون الحداثة إلى التقنية والنزعة العلمية، وهذا الفريق من الباحثين يرون أن الحداثة في عصر الإنتاجية، من خلال ازدهار العلوم والنمو العقلاني والمنهجي لوسائل الانتاج ويتجلى ذلك في تقوية العمل الانساني وتشديد السيطرة على لطبيعة، فالإنسان و الطبيعة اصبحا مجرد قوى انتاجية مرتبطة بخطط فعالية قصوى، وهذا يؤسس تحول عميق داخل لحداثة ويظهر بوضوح في الانتقال من حضارة العلم والتقدم إلى حضارة الاستهلاك والترفيه.

ومن خلال ذلك تظهر طبيعة ثانية من نوع جديد وهي ما يطلق عليها ها برماس "**استحالة بشرية**" جديدة، فيوجد تكوين لمجتمع انثر بولوجي يجمع بين المجتمع والتقنية، فقد حدث عصر تقني جديد يتبع بدوره حقبة عصر تقني قديم، ومن هنا نجد أن التقنية تحاول جهدة ابتلاع الديمقراطية.[1]

فالحدثة لا يمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التي حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلاني لمختلف أنظمة الإنتاج وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الإنتاجية " سواء من حيث تكييف إنتاجية العمل البشري أو من حيث سيطرة الإنسان على الطبيعة وقوى الإنتاج المختلفة، ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الأعلى".[2]

[1]- ابو النورحمدي ابور النور الحسن ،مرجع سبق ذكره، ص113

[2]- ها برماس يورغن، **التقنية والعلم كأيديولوجيا**، تر: إلياس حاجوج، دمشق، سوريا، 1999، ص13-14

2- البعد السياسي: ومقابل ما سبق يعطي البعض الاولوية للبعد السياسي على الابعاد الأخرى، فهذا البعد يتمثل في البنية السياسية للحداثة، وهو عبارة عن تجسيد للدولة في أي شكل من الأشكال، نوع من التعالي المجرد، في صيغة دستور والوضع الصوري للفرد وتحت عنوان الملكية الخاصة أضف إلى ذلك العقلانية البيروقراطية والمصلحة المرتبطة بلوعي الفردي الخاص.

ومن هنا حرص هابرماس على بيان الحداثة وخطابها السياسي في واحد من أحدث كتبه وهو "**الحداثة وخطابها السياسي**"، ولذي يعرض فيه القضايا المختلفة، بينهما منها الدراسات الأربعة الأخيرة وهي:

*أزمة دولة الرخاء واستنهاك الطاقات الطوباوية.

1-مستقبل الديمقراطية.

2-المواطنة والهوية القومية.

3-إضفاء الشرعية بواسطة حقوق الإنسان.

مما يوضح لنا الجانب أو البعد السياسي للحداثة الذي يظهر بوضوح لدى هابرماس، والذي يرتبط بشكل من الأشكال بالجانب الأخلاقي كما سنوضح.[1]

[1]- هابرماس يورجين، **الحداثة وخطابها السياسي**، نفس المرجع السابق، ص39

3- البعد السيكولوجي: وهناك من ينقبون في الأساس النفسي الذاتي، ويتمثل هذا البعد في اعتبار الحداثة مفهوم سيكولوجي فردي في مواجهة مبدأ الإجماع ذي المضامين الدينية للمجتمع التقليدي، فإن العصر الحديث يتميز بظهور الفرد بوصفه كائنا يحوز وعيا مستقلا، ومع ذلك يجد الإنسان بكل صراعاته الشخصية والنفسية ومصلحته لخاصة ووعيه، يجد نفسه محاصرا بنسيج من وسائط التواصل والتنظيمات والمؤسسات، واستلابه الحديث وتجريده، وفقدان هويته داخل لعمل والترفيه و اللاتواصل، فإن الإنسان يبحث عن تعويض نسق بأكمله للشخصية من خلال الأشياء والعلاقات.

يظهر هذا البعد في التوجه الفني والادبي لحركة الحداثة من حيث الثورة على الأشكال التقليدية والكلاسيكية، ومحاولة استشراق آفاق إنسانية جديدة تنمو تجاه الشعور والوجدان والذات و الأنا بوجه عام.[1]

نلاحظ أن هابرماس قد قارب في المقام الأول التحليل النفسي من زاوية معرفية في "المعرفة والمصلحة"، وتحديد موقع العلم الذي يشكله التحليل النفسي المستند أساسا على فرويد، فقد شدد هابرماس على عدم اختزال التحليل النفسي إلى أي نموذج من النموذجين المعرفين، وشدد بالأخص على الاستثناء الذي يشكله التحليل النفسي بالنسبة للتأويل.[2]

[1]-محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** "نموذج هابرماس"، ط1، المغرب إفريقيا للنشر، 1991، ص113

[2]- يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، مرجع سبق ذكره، ص78-79

ومن خلال تلك الخصائص والأبعاد التي تطرقنا لها، في البعد السياسي، و التقني، والسيكولوجي، تتجلى لنا أن علاقة الدولة بالحداثة علاقة تكاملية، ولا يجب التفريق بينهما، حيث نرى أن هيمنة الدولة البيروقراطية لم تزداد نموا إلا مع تقدم الحداثة، ولأنها مرتبطة بتوسع مجال الاقتصاد السياسي وأنساق التنظيم، فإن الحداثة تتركز في كل قطاعات الحياة بتعبئتها لصالحها وبعقلنتها لصورتها الخاصة، ولا يمكنها الانفصال عن الدولة، فالحداثة هي عبارة عن تجسيد للدولة في أي شكل من الأشكال، ونوع من التعالي المجرد، وفي صيغة دستور الوضع الصوري للفرد، وتحت عنوان الملكية الخاصة، أضف إلى ذلك العقلانية البيروقراطية، والمصلحة المرتبطة بالوعي الفردي الخاص، وهذا ما يؤكد خصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون، والمؤسسات القانونية، والمكونة من مواطنين أحرار لهم مجموعة من الحقوق، وخاصة حق المواطنة، وحق الملكية وحق التعبير، وهذا كله يؤدي الى الفصل بين المجتمع المدني، والمجتمع السياسي، والتأكيد على قيمة الوقت داخل الدولة الديمقراطية ذات سيادة كاملة، فعصر الحداثة اصبح كل شيء فيه يقاس بالزمن(عمل، انتاج، ادارة،.....الخ).[1]

[1] - ابو النور حمدي ابور النور الحسن ،مرجع سبق ذكره، ص 72-74

المبحث الثاني: الدولة في عصر ما بعد الحداثة عند ها برماس

أولا: مفهوم ما بعد الحداثة عند هابر ماس.

في الثمانيات من القرن العشرين ظهرت في بريطانيا مدرسة في علم الاجتماع شبه متكاملة تسمى ما بعد الحداثة، كما ظهرت نصوص مؤسسة لعلماء الاجتماع والاقتصاد والتاريخ، مثل نصوص: سكوت لاش، وبراين تورند، وديفيد هارفي، حاولت أن تقيم حوارا مع فلاسفة ما بعد البنيوية أمثال: دريدا وفوكو، وليوتار، مع فلاسفة مدرسة فرانكفورت أمثال: ادورنو وهابرماس، مع تأويل خاص لأعمال ماركس وفيبر.

ومن هذا المنطلق يمكن الإشارة إلى موقف يورغن هابرماس من هذا المفهوم في مقالة له بعنوان "الحداثة مشروع لم يكتمل" في عام 1981، حيث يرى بأن لفظة ما بعد الحداثة –Post modernité تمثل رغبة بعض المفكرين في الابتعاد عن ماض متشبع بتناقضات كبيرة وتعبر في الوقت نفسه عن سعي حثيث إلى وصف العصر الجديد بمفهوم لم تتحدد ملامحه بعد وذلك لأن الإنسانية لم تستطع أن تجد الحلول المناسبة للإشكاليات التي يطرحها العصر. ووفقا لهذه الصيغة يرى هابرماس بأن ما بعد الحداثة هي صيغة جديدة لمفهوم قديم (الحداثة) وأن ما بعد الحداثة محاولة لإثراء مرحلة الحداثة ذاتها وإتمام مشروعها حتى النهاية.[1]

وقد تبين واضحا أن أفكار مابعد الحداثة مختلفة نسبيا عن مفاهيم الحداثة السابقة. وهناك من يرى أن أفكار مابعد الحداثة مختلفة جذريا عن أفكار الحداثة. ويعتقد: "بعضهم أنه من الممكن اعتبار الكتاب والفنانين في مرحلة ماقبل الحداثة على أنهم مابعد الحداثيون، بالرغم من أن المفهوم لم يكن مصاغا آنذاك. وهذا أقرب إلى الجدل الذي يرى نظريات فرويد عن اللاوعي أنها موجودة مسبقا في الفكر الرومانسي الألماني.[2]

[1]- د.سعد البازعي وميجان الرويلي، نفس المرجع السابق ذكره، ص156
[2]-ديفيد كارتر، نفس المرجع السابق ذكره، ص143

وقد ناقش الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس أن مشروع الحداثة لم ينته أبدا بعد، حيث يواصل هذا المشروع سعيه لتحقيق أهدافه (وبهذا، يقصد هابرماس قيم تنوير العقل والعدالة الاجتماعية). ويعد مصطلح مابعد الحداثة (والكلمات المشابهة له) أيضا في نظر الكثيرين أنه يشير بصفة عامة، إلى دور وسائل الإعلام في المجتمعات الرأسمالية في أواخر القرن العشرين. وأيا كان استخدامه المفضل، فمن الواضح أن نظرية تفسير التطورات الاجتماعية والثقافية عن طريق السرديات الكبرى لم تعد ممكنة أو مقبولة، وأنه لم يعد ممكنا للأفكار أن تكون مرتبطة ارتباطا وثيقا مع الواقع التاريخي. فكل شيء هو النص والصورة .وبالنسبة للكثيرين، يحاول العالم الذي يتم تصويره في فيلم "الماتريكس"، حيث نجد الحياة البشرية تقلد الآلات التي تسيطر عليها، إقناع المشاهد بعالم مابعد الحداثة، لإقناعه بكابوس من عالم الخيال العلمي، فهذا العالم هو بمنزلة استعارة أو مجاز عن حالة الإنسان الحالي.[1]

[1]- ديفيد كارتر، نفس المرجع السابق ذكره، ص146

ثانيا: مرتكزات مابعد الحداثة عند هابرماس.

تستند مابعد الحداثة في الثقافة الغربية إلى مجموعة من المكونات والمرتكزات الفكرية والذهنية والفنية والجمالية والأدبية والنقدية، ويمكن حصرها في العناصر والمبادئ التالية:

التقويض: تهدف نظرية مابعد الحداثة إلى تقويض الفكر الغربي، وتحطيم أقاليمه المركزية ، وذلك عن طريق التشتيت والتأجيل والتفكيك. بمعنى أن مابعد الحداثة قد تسلحت بمعاول الهدم والتشريح لتعرية الخطابات الرسمية، وفضح الإيديولوجيات السائدة المتآكلة، وذلك باستعمال لغة الاختلاف والتضاد والتناقض.

التشكيك: ما تتميز به مابعد الحداثة هو التشكيك في المعارف اليقينية، وانتقاد المؤسسات الثقافية المالكة للخطاب والقوة والمعرفة والسلطة. ومن ثم، أصبح التشكيك آلية للطعن في الفلسفة الغربية المبنية على العقل والحضور والدال الصوتي.

الفلسفة العدمية: من يتأمل جوهر فلسفات مابعد الحداثة، فإنه سيجدها فلسفات عدمية وفوضوية، تقوم على تغييب المعنى، وتقويض العقل والمنطق والنظام والانسجام. بمعنى أن فلسفات مابعد الحداثة هي فلسفات لا تقدم بدائل عملية واقعية وبراغماتية، بل هي فلسفات عبثية لا معقولة، تنشر اليأس والشكوى والفوضى في المجتمع.

التفكك والانسجام: إذا كانت فلسفة الحداثة أو تيارات البنيوية والسيميائية تبحث عن النظام والانسجام، وتهدف إلى توحيد النصوص والخطابات، وتجميعها في بنيات كونية، وتجريدها في قواعد صورية عامة، من أجل خلق الانسجام والتشاكل، وتحقيق الكلية والعضوية الكونية، فإن فلسفات مابعد الحداثة هي ضد النظام والانسجام، بل هي تعارض فكرة الكلية. وفي المقابل، تدعو إلى التعددية والاختلاف واللانظام، وتفكيك ما هو منظم ومتعارف عليه[1].

[1]- ديفيد كارتر، نفس المرجع السابق ذكره ، ص131.

هيمنة الصورة: رافقت ما بعد الحداثة تطور وسائل الإعلام، فأصبحت الصورة البصرية علامة سيميائية تشهد على تطور مابعد الحداثة، ولم تعد اللغة هي المنظم الوحيد للحياة الإنسانية، بل أصبحت الصورة هي المحرك الأساس للتحصيل المعرفي، وتعرف الحقيقة. ولا غرو أن نجد جيل دولوز (Gilles Deleuze)يعنى بالصورة السينمائية ، إذ يقسمها إلى الصورة – الإدراك ، والصورة – الانفعال ، و الصورة – الفعل، ويعتبر العالم خداعا، كخداع السينما للزمان والمكان عن طريق خداع الحواس، وذلك في كتابيه":الصورة- الحركة "1983" و "الصورة- الزمان1985".

الغرابة والغموض: تتميز مابعد الحداثة بالغرابة، والشذوذ، وغموض الآراء والأفكار والمواقف، فتفكيكية جاك ديريدا – مثلا- مازالت مبهمة وغامضة، من الصعب فهمها واستيعابها، حتى إن مصطلح التفكيك نفسه أثار كثيرا من النقاش والتأويلات المختلفة في حقول ثقافية متنوعة، وخاصة في اليابان والولايات المتحدة الأمريكية. كما أن فلسفة جيل دولوز معقدة وغامضة ، من الصعب بمكان تمثلها بكل سهولة.

التناص: يعني التناص استلهام نصوص الآخرين بطريقة واعية أو غير واعية. بمعنى أن أي نص يتفاعل ويتداخل نصيا مع النصوص الأخرى امتصاصا وتقليدا وحوارا. و يدل التناص في معانيه القريبة والبعيدة على التعددية ، والتنوع ، والمعرفة الخلفية، وترسبات الذاكرة .

تفكيك المقولات المركزية الكبرى: استهدفت مابعد الحداثة تقويض المقولات المركزية الغربية الكبرى كالدال والمدلول، واللسان والكلام، والحضور والغائب إلى جانب انتقاد مفاهيم أخرى كالجوهر، والحقيقة، والعقل، والوجود، والهوية، وذلك عن طريق التشريح، والتفكيك، والتقويض، والتشتيت، والتأجيل..

الانفتاح: إذا كانت البنيوية الحداثية قد آمنت بفلسفة البنية والانغلاق الداخلي، وعدم الانفتاح على المعنى، والسياق الخارجي والمرجعي، فإن ما بعد الحداثة قد اتخذت لنفسها الانفتاح وسيلة للتفاعل والتفاهم والتعايش والتسامح. ويعد التناص آلية لهذا الانفتاح، كما أن الاهتمام بالسياق الخارجي هو دليل آخر على هذا الانفتاح الإيجابي التعددي[1].

[1]- ديفيد كارتر، نفس المرجع السابق ذكره ، ص132

قوة التحرر: تعمل فلسفات مابعد الحداثة على تحرير الإنسان من قهر المؤسسات المالكة للخطاب والمعرفة والسلطة، وتحريره أيضا من أوهام الإيديولوجيا والميثولوجيا البيضاء، وتحريره كذلك من فلسفة المركز، وتنويره بفلسفات الهامش والعرضي واليومي والشعبي.

إعادة الاعتبار للسياق والنص الموازي:إذا كانت البنيوية والسيمائيات قد أقصت من حسابها السياق الخارجي والمرجعي، وقتلت الإنسان والتاريخ والمجتمع، فإن فلسفات مابعد الحداثة، قد أعادت الاعتبار للمؤلف والقارئ والإحالة والمرجع التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، كما هو حال نظرية التأويلية، وجمالية التلقي، والمادية الثقافية، والنقد الثقافي، ونظرية مابعد الاستعمار، والتاريخية الجديدة...

تحطيم الحدود بين الأجناس الأدبية: إذا كانت الشعرية البنيوية تحترم الأجناس الأدبية، حيث تضع كل جنس على حدة تصنيفا وتنويعا وتنميطا، فتحدد لها قواعدها وأدبيتها التجانسية، فإن ما بعد الحداثة لا تعترف بالحدود الأجناسية، فقد حطمت كل قواعد التجنيس الأدبي، وسخرت من نظرية الأدب. ومن ثم، أصبحنا نتحدث اليوم عن أعمال أو نصوص أو آثار غير محددة وغير معينة جنسيا.

الدلالات العائمة: تتميز نصوص وخطابات مابعد الحداثة عن سابقتها الحداثية بخاصية الغموض والإبهام والالتباس. بمعنى أن دلالات تلك النصوص أو الخطابات غير محددة بدقة، وليس هناك مدلول واحد ، بل هناك دلالات مختلفة ومتناقضة ومتضادة ومشتتة تأجيلا وتقويضا وتفكيكا، كما في المنظور التفكيكي عند جاك ديريدا. وبتعبير آخر، يغيب المعنى ، ويتشتت عبثا في كتابات مابعد الحداثة.

ما فوق الحقيقة: تنكر فلسفات مابعد الحداثة وجود حقيقة يقينية ثابتة، فجان بودريار – مثلا – ينكر الحقيقة، ويعتبرها وهما وخداعا، كما ذهب إلى ذلك نيتشه الذي ربط غياب الحقيقة بأخطاء اللغة وأوهامها. بينما يربط بودريار الحقيقة بالإعلام الذي يمارس لغة الخداع والتضليل والتوهيم والتفخيم[1].

[1]- ديفيد كارتر، نفس المرجع السابق ذكره ، ص132-133

التخلص من المعايير والقواعد: ما يعرف عن نظريات ما بعد الحداثة في مجال النقد والأدب تخلصها من النظريات والقواعد المنهجية، فميشيل فوكو يسخر من الذي ينطلق من منهجيات محددة يكررها دائما، ويحفظها عن ظهر قلب، فيرى أن النص أو الخطاب متعدد الدلالات، يحتمل قراءات مختلفة ومتنوعة، كما أن ديريدا يرفض أن تكون له منهجية نقدية أدبية في شكل وصفة سحرية ناجحة لتحليل النص الأدبي؛ حيث لا يوجد المعنى أصلا مادام مقوضا ومفككا ومشتتا، فما هناك سوى المختلف من المعاني المتناقضة مع نفسها كما يقول جاك ديريدا[1].

[1]- ديفيد كارتر، نفس المرجع السابق ذكره ، ص134

ثالثا: أهم نظريات مابعد الحداثة عند هابرماس:

ثمة مجموعة من النظريات الأدبية والنقدية والثقافية التي رافقت مرحلة مابعد الحداثة، وذلك ما بين سنوات الستين والتسعين من القرن العشرين. وفي هذا الصدد، يمكن الإشارة إلى التأويلية، ونظرية التلقي والتقبل، والنظرية التفكيكية، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ونظرية النقد الثقافي، والنظريات الثقافية، والنظرية الجنسية، ونظرية الجنوسة، والنظرية التاريخية الجديدة، والنظرية العرقية، والنظرية النسوية، والنظرية الجمالية الجديدة، ونظرية مابعد الاستعمار، ونظرية الخطاب (ميشيل فوكو)، والمقاربة التناصية، والمقاربة التداولية، والمقاربة الإثنوسينولوجية، والمقاربة المتعددة الاختصاصات، والفينومينولوجيا، والنقد البيئي، والنقد الجيني، والنقد الحواري، والمادية الثقافية، وسيميوطيقا التأويل، وسيميوطيقا الأهواء...

هذا وقد ظهرت النظرية الإسلامية في الحقل الثقافي العربي في الفترة نفسها التي ظهرت فيها نظريات مابعد الحداثة، وذلك في مجالات: النقد والأدب والفن، لكن حداثتها تكمن في دعوتها إلى النظام والانسجام والاعتدال والوضوح، والانطلاق من الثقافة الربانية، واستلهام التصور الإسلامي في الأدب والنقد وجودا ومعرفة وقيمة. وبالتالي، فهي نظرية أخلاقية متوازنة تهدف إلى البناء، والتأسيس، والتنوير، وتحرير الإنسان من الأوهام الأيديولوجية وإنقاذه من الضلالة والوثنية والعبثية، كما أنها نظرية لا تؤمن بفلسفات التقويض والتشتيت والاختلاف، وتسعى جاهدة للتعمير، والتغيير، وتخليق الإنسان على أسس أخلاقية صحيحة، تلك الأسس المستمدة من المصدر الرباني اليقيني[1].

[1]- د.سعد البازعي وميجان الرويلي،نفس المرجع السابق ذكره،ص138.

رابعا: الدولة في عصر مابعد الحداثة عند هابرماس

1- المقصود بالعقلانية التواصلية عند هابرماس.

يعتبر هابرماس هذه العقلانية سمة من سمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي؛ و يطلق عليها أحيانا العقلانية الإجرائية، أي المتجسدة في الممارسة الحجاجية.

يتصور يورغن هابرماس النظرية التواصلية، و "الوضع المثالي للكلام" في نطاق موقف فكري شامل، يستهدف بناء نظرية المعرفة والمجتمع معا. أي نظرية تبحث كيفية تحقيق الشروط التي يستطيع فيها المجتمع الحديث أن يرقي قواه بالمعرفة والتقنية على أساس من الحقيقة، ويرقي بنياته المعيارية الكونية على أساس من العدل، مما دفعه إلى رفض مسلمات الأيديولوجية الوضعية والميتافيزيقية :

"ورفض نموذج الوعي المرتبط بفلسفات الذات، مفضلا عليها نموذج التفاعل المستمر بين الذوات من خلال الفعل التواصلي".

إن هذا الانشغال الشامل بالحقيقة، والمعيار العادل، قد دفعه إلى نقد المذاهب (الجوهرية) الدينية، والميتافيزيقية والوضعية، وتجريدها من أي دور مستقبلي، لأنها أصبحت خارج الاهتمام الفلسفي للخطاب العقلاني الحديث... ولم يبق من بديل إلا العقل الإجرائي التواصلي "أي مجموعة القواعد والمعايير التي تضمن الطابع الديمقراطي الصارم للحوار بين المذاهب والمواطنين والذي يعتمد على "الشروط الإجرائية المثالية للكلام" التي تحقق المجتمع كنظام منصف للتعاون بين المواطنين الأحرار حسب تعبير رولز. فالنظرية التواصلية تفتح الحوار بتخليصه مما أسماه هيجل بـ الكلية الأخلاقية ومن مقدمات فلسفة الوعي، وتسمح للأفراد بالاندماج الاجتماعي الديمقراطي في المعايير الكونية للعدل والحقيقة من دون إكراه خارجي وفقا لأحسن الحجج.[1]

[1]- عبد القادر بليمان، **دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة**،نفس المرجع السابق ذكره، ص 183

2- الديمقراطية الصورية عند هابرماس:

إذا كان التطور العلمي والمادي يوسع المنافع ويرفع من استقلالية وسيطرة المجتمع على الأشياء فإن تطور المشاركة الاجتماعية والإرادة الاندماجية للنسق الاجتماعي (كالديمقراطية) تضايق حركية النسق، وتقوي رفض الأفراد لقرارات مراكز الضبط والسلطة... بهذا يحاول هابرماس أن يتجاوز الطرح الذي أثاره هوركايمر وأدورنو وماركيوز الذين اكتفوا بإدانة العقلانية الأداتية التي وسعت سيطرة الإنسان على الطبيعة، وأوقعته تحت أخيه الإنسان، فالمهمة أصبحت واضحة مع هابرماس وتتعلق بكيفية التغلب على الطبيعة الداخلية (الأنانية والعدوان الخ) وتطوير الحرية والديمقراطية.

إن هذه الغاية تتطلب إعادة صياغة بناء الإرادة السياسية وممارستها، والتمييز بين إطار السلطة التقنية وإطار السلطة الديمقراطية.... والسلطة الديمقراطية هي الأشكال المؤسساتية المنبثقة عن التواصل العمومي والمكرسة لمبدأ كيف يستطيع الناس ويريدون العيش جماعيا؟ في إطار الشروط الموضوعية المحددة بالسلطة الهائلة التي يملكونها على الأشياء ... وإن مؤسسات الدولة الديمقراطية (الشكلية) نفسها قد نظمت بشكل يسمح للأقلية البيروقراطية بأن تقرر بمعزل عن الدوافع الحقيقية للمواطنين "تمكنها من ذلك ايديولوجية التسويغ الشرعي الفضفاضة التي تطلق وعودا عامة وتضمن بها ولاء الجماهير عن طريق تفادي إشراكها السياسي في القرار"، كما أن المجتمع المدني الذي حيد من دوره السياسي بدعوى أنه مجال للتبادل الحر بين الحقوق الخاصة، قد قل الاهتمام به من طرف الباحثين الذين تجاهلوا اعتباره "حقلا عموميا مستقلا عن الدولة وقابلا للتجاوب والتفاعل".

إن ما يميز الديمقراطية وإجراءات القرار التابعة لها، لا يتأسس على مبدأ الإجماع وإنما بالقبول بالصراعات والسجالات. فحتى إن أتاحت هذه الإجراءات اتخاذ قرارات جماعية ومؤقتة، فهي تفترض مسبقا وعلى الدوام وجاهة الجدل وشرعية الصراع المرتبط بالقيم أو المصالح – محل رهان – بالنسبة لإصدار معايير قانونية.[1]

[1]-عبد القادر بليمان، **دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة**،نفس المرجع السابق ذكره ، ص 186

وتظل التبريرات الشرعية للمعايير القانونية في ظل المجتمع الديمقراطي رهانا للنزاع والصراع المسموح له بهما، والذي يتم تجاوزهما بواسطة هدف التوافق المنشود.

والتصور الثابت عن الديمقراطية الكلاسيكية يقول بأن القرارات الجماعية داخلها ما هي إلا نتاج لركام من القرارات يتخذها كل فرد لحسابه.

يضاف هذا إلى عجز الديمقراطية الحالية في المجتمعات المتقدمة التي أصابتها في مقتل، بحيث اضمحلت "كجوهر ثقافي للتضامن بين المواطنين، كما ترعرع في إطار الدولة الوطنية"[1]

[1]- عبد القادر بليمان، **دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة**، مرجع سبق ذكره، ص187

3- نظرية الديمقراطية التشاورية عند هابرماس:

هابرماس ينتمي إلى اتجاه اهتم منذ سنوات السبعينات من القرن الماضي بالإجابة عن التساؤل آلاتي: كيف يمكن للمواطنين في الدولة الديمقراطية أن يتعايشوا في شروط عادلة؟

ونظرية الديمقراطية التشاورية التي كرس لها هابرماس أعماله المتأخرة، ابتداء من التسعينات، تعد أهم انجاز في ميدان الفلسفة السياسية المعاصرة. و تعد نظرية الديمقراطية التشاورية توسيعا لمجال الفعل التواصلي؛ إذ لا يمكن فصل التشاور عن هذا الفعل التواصلي الذي نظر له هابرماس قبل أخلاقيات النقاش.

بنى هابرماس نظريته حول "الديمقراطية التواصلية" على أنقاض نقد الدولة الرأسمالية وأيديولوجيتها التكنوقراطية.

ويمكن ملاحظة أن مناقشة هابرماس للرأسمالية الحديثة تفتقد للحماس الذي اتسمت به أعمال الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت. فهابرماس يرى في الرأسمالية، أساساً، مرحلة يمكن أن تنحرف فتؤدي إلى كارثة، لكنها عنده ليست شراً مستطيراً. ولقد ركز شأن الرعيل الأول على ظاهرة الهيمنة التقنية والعقل الأداتي السائد في هذا النظام. وحول ماركس يرى هابرماس أن الجزء المبدع لأعماله أصبح مدفوناً تحت خرسانة النزعة الأداتية والوصفية. ويرى هابرماس أن مسؤولية ذلك على عاتق ماركس نفسه، وعلى تركيزه تركيزاً شديداً على العمل باعتباره الخاصية المميزة للبشر.[1]

[1]- عبد القادر بليمان،**دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة**،مرجع سبق ذكره، ص189-190

إن الفكرة المحورية لمشروع هابرماس في كتابه الديمقراطية التشاورية هي تأسيس الديمقراطية على أساس جماعة متواصلة خالية من أية هيمنة عدا هيمنة أفضل حجة. كما أن مفهوم التشاور المرتبط بأخلاقيات يعد مفهوما مركزيا لديه. ففي التشاور يعطى لكل عضو في الجماعة الحق في الكلام و الفعل بخصوص القضايا السياسية والمطروحة في الفضاء العمومي. و في ظل ذلك النقاش العقلاني المؤسس يتشكل الرأي العام و الإرادة السياسية العامة للمواطنين في المجتمع الديمقراطي الذي يلعب فيه التشاور دورا مركزيا.

هكذا تمثل مساهمات هابرماس في مجال الفلسفة السياسية و خاصة في نظرية الديمقراطية التشاورية مساهمة نوعية تندرج في اطار نقد أشكال الأنظمة الشمولية كالنازية.

يقوم نموذج الديمقراطية التشاورية على الرغبة في تجاوز الليبرالية المتوحشة والنزعات الشمولية. فالتضامن هو أساس الاندماج الاجتماعي في الديمقراطية التشاورية بصفة أعضاء المجتمع مواطنين في الدولة اي أصحاب الحق الأحرار المتساوين أمام القانون.

فالنموذج التشاوري للديمقراطية، هو في اعتقاد هابرماس نموذج تواصلي. في هذا المنظور مفهوم السلطة. فإذا كان في كتاباته الأولى على السلطة معتبرا إياها مرادفا للهيمنة باعتبار ركيزتها هي المال و الإعلام؛ و هي كلها عوائق أمام تحقيق التواصل الشفاف في المجتمع، فانه في أعماله المتأخرة COMMUNICATIVE POWER عدل موقفه بان تحدث عن السلطة التواصلية

التي أصبحت مفهوما متداولا في آرائه بخصوص الديمقراطية التشاورية. أن السلطة التواصلية سلطة غير قمعية و غير قهرية؛ ليس قوامها الإكراه و الهيمنة، لأنها نابعة من الفعل الجماعي. أنها التواصل السياسي عندما يغدو مؤسسات في دولة الحق و القانون.

يعكس مفهوم السلطة التواصلية محاولة من هابرماس لإعادة صياغة و تحديد نظرية التعاقد الاجتماعي عند روسو بجعل العلاقة بين السلطة و المواطنين علاقة أفقية بدل أن تكون عمودية، معتقدا بذلك أن هذا القلب هو ما يضمن أن تكون السيادة للفعل فعلا.[1]

[1]- عبد القادر بليمان، **دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة**، نفس المرجع السابق ذكره، ص 190-191

المبحث الثالث: مشروع هابرماس يورغن

أولا: الحداثة مشروع لم يكتمل بعد.

شهد القرن العشرين العديد من التيارات الفكرية التي شكلت المشروع الحضاري للحداثة والتنويري الغربي، وقد جاء هذا القرن أيضًا بالكثير من الكوارث على أوروبا وعلى العالم مما أدى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل التي دعا إليها عصر التنوير مثل (العقل، الحرية، العدالة، المساواة...) فمنذ منتصف القرن الماضي ظهرت تيارات فكرية جديدة تخلت عن النماذج الكبرى التي اعتمد عليها الفكر الغربي فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية...

فقد وجهت هذه التيارات نقدًا جذريًّا لمفاهيم الذات والوعي الذاتي والتقدم والحرية وفكرة الاتصال التاريخي وحكمت على الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل، ووضحت موقفها الذي تنظر منه إلى الحداثة على أنها ما بعد الحداثة قاصرة، بذلك نقدت المنظومة الفكرية والثقافية الغربية من موقع خارجي لا يعود إلى أي بدائل تقدمها الحداثة .

فما بعد الحاثة هي تعبير عن تيار فكري يقوم على نقد التفكك الذي ساد المجتمع، فتيار ما بعد الحداثة يتماثل مع فلاسفة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، فهم يشتركون في نقد العقل والعقلانية الغربية وفقدان الثقة في قيم ومثل التنوير الأوروبي.

فالنقد الذي توجهه تيارات الفكر الغربي لمسار الحداثة ومقوماتها هو بمثابة محاولة إصلاحية للحداثة التي تبقى في تجدد مستمر وسيرورة لا متناهية.

فمصطلح ما بعد الحداثة لا يوحي بنهاية الحداثة بل يتعلق الأم ''بسرعة ثانية'' للحداثة كما يسميها ''محمد سبيلا'' أو ما يطلق عليها أيضًا ''الحداثة البعدية'' وهي شقٌّ ضمن الحداثة يسعى إلى إعادة التوازن الداخلي في الحداثة وإخراجها من دائرة الأزمة.[1]

[1]- ابو النور حمدي أبو النور حسن ، مرجع سبق ذكره، ص119-120

فرغم انتقاد هابرماس للعقل الغربي إلا أن هذا النقد لا يلتقي مع النقد الجذري الذي دشنه "نيتشه" لهذا العقل أو للفلاسفة الذين استلهموا منه أسئلتهم أو بعض أفكارهم، ذلك أن هابرماس يرى أن هذا النقد الجذري يفتقر إلى الانسجام (لا في نقد الميتافيزيقا أو في نظرية السلطة، إننا نجد أنفسنا مدفوعين بالفعل على وجوب الخروج من فلسفة الذات من خلال مخرج آخر). ويتمثل هذا المخرج في الانتقال من عقل متمركز حول الذات إلى عقل تواصلي.

فقد حاول هابرماس إعادة الثقة في الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الأخلاق والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديمقراطية، فهابرماس ينظر إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقي موازي للتطور في قوى الإنتاج ويكشف عن فرع آخر في العقلنة ليس وظيفيًّا أداتيًّا بل تواصليًّا اجتماعيًّا. فمشروع هابرماس الفكري إذا في جزء كبير منه هو في مقاومة القوى المناوئة للحداثة من خلال تطوير أوسع للعقلانية.[1]

[1]- ابو النور حمدي أبو النور حسن ، مرجع سبق ذكره، ص122-123

ثانيا: الحداثة ومشروع التنوير.

ترتبط وتتلازم فكرة الحداثة بتطور الفن الأوربي، وقد رأى ماكس فيبر أن خاصية الحداث الثقافية تكمن في أن العقل الأساسي – دينيا- في الميتافيزيقيا وتنقسم إلى ثلاثة أقسام، ولم يعد من الممكن جمعها إلا شكليا، فالعصر الحديث شهد تميز لحقول " العلم –الأخلاق-الفن" ولا يستمر اليوم وجود مشروع الحداثة الذي صاغه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر، إلا في تطوير العلوم الوضعية وقواعد الأخلاق والحق والفن و المستقبل.

هذا ويذهب هابرماس إلى القول بأن مشروع الحداثة يظهر في أشكال "ما بعد الأنوار" فنجد أن فيلسوفا ومنظرا من القرن العشرين وهو كارل بوبر يبقى مؤمنا بقوة الأنوار وبتأثيرها في الميدان السياسي، ولكنه لا يشك في أثرها الأخلاقي إن كان لا يهتم بمظاهرها الاجتماعية.[1]

[1]- ابو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سبق ذكره، ص125

ثالثا: الحداثة وخصوصية علم الجمال.

وهذا ما يجعلنا نتوقف أمام هذه الناحية من تفكير هابرماس لنبين العلاقة بين الجمال والحداثة أو مكانة الفن في المعقولية الحداثية، فقد تبنى هابرماس الإرث الكانطي الجديد الذي يأخذ شكل التوزيع الثلاثي لأصناف المعقولية أو دوائرها: المعرفة الأداتية والعلمية الأخلاقية، والجمالية التعبيرية، أي ما يوافق العقلانية العلمية من جهة، والأخلاق والقانون من جهة ثانية، والفن من جهة ثالثة، فقد سعى هابرماس إلى توحيد هذه المجالات بالرجوع إلى ما يمثل أساس المعقولية نفسها وهو التواصل.

فلا يمكن للخصوصية الجمال أن تتأكد كوعي للحداثة فيما يوضح لنا هابرماس في كتابه" الحداثة والخطاب السياسي" إلا من خلال مواقف الحداثية، وذلك بعد أن تنفذ شطرين هما: تأسيس إنتاج فني مستقل عن السوق، وتكوين علم جمال يؤسس الصورة التي يجب على الفنان أن يأخذها عن نفسه، ويؤسس أيضا صورة للناقد الفني. " فلقد صار من البديهي أنه لم يعد أي شيء بديهي يتعلق بالفن حتى ولا حقه في الوجود، وذلك لا في الفن ولا في علاقته بالكل وهذا ما ذهب إليه إدورنو في نظريته الجمالية".[1]

[1]- ابو النور حمدي أبو النور حسن ، مرجع سبق ذكره، ص125-126

خلاصة الفصل

وصل يورغن هابرماس إلى درجة من الشهرة والتأثير العالمي لم ينجح الرعيل الأول من ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية والمعروفة في حقل الفلسفة المعاصرة بمدرسة فرانكفورت في الوصول إليها. لكنه قد تمكن من تحقيق عدة نتائج و أهداف سياسية واقتصادية، وقد كانت له عدة أعمال رئيسية، وقام كذلك ببناء عدة نظريات،واعتبر هابرماس أن إنجازه الرئيسي هو نظرية العقلانية التواصلية ، وكانت له عدة مؤلفات متنوعة، وكذلك يرى أن الدولة القومية تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن أن تختزل في نص دستوري لدولة معينة. وإذا كانت الثقافة القومية ضرورية للهوية القومية الضيقة، فإنها غير ضرورية للمواطنة الدستورية التي تحتاج فقط لثقافة سياسية ليبرالية ومدنية لا يمكن أن تحتكرها ثقافة خصوصية معينة.

خطة البحث

مقدمـــــــــــــة

الفصل الاول: الجذور المفاهيمية

المبحث الاول: مفهوم الدولة

المبحث الثاني : مفهوم الامة

المبحث الثالث: مفهوم الحداثة و ما بعد الحداثة

الفصل الثاني: الدولة الامة والدولة الكوسموبوليتيك عند ها برماس

المبحث الاول: سيرة ومسيرة هابرماس

المبحث الثاني: الدولة الامة عند ها برماس

المبحث الثالث: الدولة الكوسموبوليتيك عند ها برماس

المبحث الرابع: تطور مفهوم الدولة الوطنية الى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس

الفصل الثالث: الدولة والحداثة عند ها برماس

المبحث الاول: علاقة الدولة بالحداثة عند ها برماس

المبحث الثاني: الدولة في عصر ما بعد الحداثة عند ها برماس

المبحث الثالث: الدولة الامة الى أين "مشروع ها برماس"

الخاتمة

المصادر والمراجع

الخاتـــمة

الخاتمـــــــــــــــة:

وفي الأخير من خلال ما درسناه فنرى أن هابرماس قد قدم لنا عدة افكار فلسفية فيما يخص الدولة وتطورها، حيث نرى بأنه أعطى تعريف للدولة، فقال بأن الدولة هي الاقليم أو المحيط الذي يعيش فيه مجموعة من الأفراد، و كذلك عرف الأمة عند الغرب، وقال بأن الأمة تنشأ كأساس جديد أكثر تجريدا ونجاحا للاندماج الاجتماعي، وكذلك رأينا بأنه تكلم عن علاقة الدولة بالأمة وقال بأنها علاقة تكاملية لا يمكن الفصل بينهما، وهذه علاقة ليست قابلة للسوق، وكذلك كان موقف هابرماس من الدولة الأمة أنها دولة حديثة، نشأة في البداية كدولة ادارية جالبة للضرائب، ثم أصبحت دولة اقليمية ذات سيادة قبل أن تتحول إلى دولة قومية تنتهي إلى نموذج دولة القانون الديمقراطية.

وأما الدولة الكوسموبوليتيكية عند هابرماس، فيرى أنها دولة القانون، وبذلك يجب حماية الحقوق الفردية في ظل تبادل البضائع والخدمات بشكل حر، واحترام الاتفاقيات المبرمة وتنفيذها، وأن هذه الدولة الكوسموبوليتيكية تقود العديد من المشاريع المتداخلة للنظام العلمي الجديد، ونرى كذلك بأن هابرماس يدافع عن التحولات الجوهرية التي عرفتها الدولة الاوربية في العقدين الاخرين.

ونرى أن هذه الحركة المتنامية قد أثرت على بنية الدولة في أربعة مستويات رئيسية وهي كالتالي:

*الأمن القانوني للدولة الادارية.

*سيادة الدولة الاقليمية.

*الهوية الجماعية المشتركة.

*الديمقراطية للدولة القومية.

ومن آثار هذه التحولات تنامي التعددية الثقافية، وتفويض الهوية القومية للدولة، وتنبؤ الاقتصاد مكانة السياسة، وتراجع المنظومة الديمقراطية لتحطيم الظروف الاجتماعية للمشاركة السياسية، باعتبار أن السياسة لم يعد لها تأثير على الروابط الاجتماعية، ويتبنى هابرماس في هذا السياق مشروعين متمايزين، وهما من جهة الدولة الفدرالية الاوربية الديمقراطية، وخلق فضاء عمومي كوني تحكمه قيم ديمقراطية، وتشريعيات عالمية.

وكذلك يرى هابرماس أن الحداثة هي مفهوم يعبر عن وعي عصر ما، ويحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، ويفهم ذاته نتيجة انتقاله من العصور القديمة الى العصور الحديثة، ولقد ظهرت الحداثة في القرن الثامن عشر مع كانط صاحب النظرية النقدية، وذلك من خلال عمله الشهير (نقذ العقل النظري)، ومن ملامحها كذلك ظهور الفكر الفلسفي العقلي والتجريبي، والمادي والنقدي، من خلال نصوص بعض الفلاسفة، وقيام الدولة الملكية المركزية، وتأسيس الفيزياء الحديثة مع جمهور نيوتن، وبروز النزعة الرومانسية في الادب والفن، وعلى المستوى الاخلاقي يتمتع الفرد بكيان مستقل، واعتبار الحداثة كيان لتجسيد الدولة في شتى الاشكال.

ويرى كذلك أن الدولة في عصر مابعد الحداثة هي سمة من سيمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي، وحيث يرى أن النظرية التواصلية تهدف الى بناء نظرية المعرفة والمجتمع معا، وهي كذلك تفتح الحوار وتسمح للأفراد بالاندماج الاجتماعي الديمقراطي، في المعايير الكونية للعدل والحقيقة، من دون اكراه خارجي وفقا لأحسن الحجج.

ورأينا أن الديمقراطي الصورية عند هابرماس هي تجاوز فكرة الانانية والعدوان، وتطور الحرية والديمقراطية عند هابرماس، وكذلك يرى بأن نظرية الديمقراطية التشاورية تعد اهم انجاز في ميدان الفلسفة السياسية المعاصرة، وتعد توسيعا لمجال الفكر التواصلي، اذ لا يمكن فصل فعل التشاور عن فعل السياسة، وخاصة في نظرية الديمقراطية التشاورية مساهمة نوعية بتدرج، في اطار نقد اشكال الانظمة الشمولية كالنازية. ويقوم موضوع الديمقراطي التشاورية على الرغبة في تجاوز الليبرالية المتوحشة، والنزاعات الشمولية. فالتضامن هو اساس الاندماج الاجتماعي في الديمقراطية التشاورية، بصفة اعضاء المجتمع مواطنين في الدولة، اي اصحاب الحق الاحرار المتساوين أمام القانون.

اما مشروع هابرماس الذي قام ببنائه، فنرى بأنه قد ظهر في القرن العشرين ميلادي(20م)، حيث كان يعرف بما يسمى بعصر التنوير، ويذهب هابرماس الى القول بان مشروع الحداثة يظهر في اشكال ما بعد الانوار، فهو فيلسوف يؤمن بقوة الانوار، وبتأثيرها في الميدان السياسي.

ونرى بانه قد وجهت لهابرماس مجموعة انتقادات ونذكر من أهمها اثنان وهما كالتالي:

1- لم يثبت ولا يستطيع أن يثبت أولوية فعل التواصل على الفعل الاستراتيجي.

2 – مرتبط بالنقد الأول، أن أطروحته حول الانعتاق والتحرر لم تثبت، ليس هذا فقط، بل إن محاولة إقامة النقد على التفرقة بين النقد والحياة اليومية تقوض وضع التحرر الذي يزعمه والمشكوك فيه أصلاً. وبذلك يظهر أن مشروع هابرماس يعاني بمجمله من تناقض في الأهداف، فإن أخذنا مشروعه الأكبر بأوضح معانيه، فسيظهر أن محاولة تأمين أولوية التواصل في فلسفة اللغة، تجهضها

تلك التفرقة التي يقيمها بين النسق والحياة اليومية. وهكذا إن إعطاء الأولوية لطرف على آخر في معادلة الفعل أو البنية تقوض النظرية من عروشها.

وإذا قدمنا هذه الدراسة حول هابرماس فلم نستطع تقديم كل المعلومات اللازمة له، لصعوبة أبجديات الفلسفة التي يطرحها، بالإضافة إلى المصطلحات التي صكّها والتي تحتاج منّا وضعها في سياقاتها التي أرادها لها صائغها. إلا أننا نعتبر هابرماس نموذجاً للمثقف الديناميكي الذي يتفاعل مع حركة المجتمع والتاريخ، إيمانا منه أن النظرية تحتاج دائماً إلى أن تدلل على نفسها كلما حاولت أن تطبق نفسها في ميدان أو آخر.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

*القرآن الكريم برواية ورش

*الأحاديث النبوية

01- هابرماس يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج تامر، ط1، دار لنهار للنشر، بيروت، 2002.

02- هابر ماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطيمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،سوريا،1995.

03- أحمد المقري، المعروف بابن ظهير، المصباح المنير، تصحيح مصطفى السقا، ج1، القاهرة، 1950.

04- إخراج نخبة من الأساتذة، معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج1، القاهرة، .1960

05- أستاذ كريم سيد محمد محمود، معجم الطلاب الوسيط (عربي- عربي)، ط1، بيروت، لبنان، 2006.

06- بومدين بوزيد، الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن مركز دراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، العدد 18، بيروت.

07- بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، ط1، القاهرة، 1959.

08- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005.

09- د. سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2 ، 2000.

10 – ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، ترجمة: د. باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2010.

11– د–علي سعد الله، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، ط1، عمان، الاردن، 2003.

12– د عبد الرحمان لحرش، المجتمع الدولي، التطور والاشخاص، دار العلوم للنشر والتوزيع، الحجار، عنابة، 2007.

13– صلاح أبو جوده، منجد الطلاب، ط56، بيروت، لبنان، 2011.

14– عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

15– عبد القادر بليمان، دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة (نحو رؤية تحليلية للحالة العربية)، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار الجزائر، .2012

16– عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر.

17– عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984.

18– ابو عبد الرحمن محمد عبد الله قاسم، المعتمد: قاموس 'عربي– عربي)، ط2، بيروت، لبنان، 2004.

19– الإمام محمد محمد الزمخشري، تفسير الكشاف، ج6، القاهرة، 1977.

20– الإمام محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التنوير، ج28، تونس، 1984.

21– محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس"، ط1، المغرب إفريقيا للنشر، 1991.

22- محمد الرازي، مختار الصحاح، ترتيب محمد خاطر، ط5، القاهرة، 1939.

23- محمد عبد السعيد، قضايا علم السياسة، دار الطليعة، بيروت، 1986.

24- محمد الهلالي وعزيز لزرق، دفاتر فلسفية: نصوص مختارة: الدولة، الطبعة الاولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2011.

25 - محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996.

26- نخبة من الاساتذة (إشراف إبراهيم مدكور)، معجم العلوم الاجتماعية، القاهرة، 1975.

27- نيكولاس رزبرج، تر: ناجي رشوان، توجهات ما بعد الحداثة، ط1، الجزيرة، القاهرة، 2002.

28 - أبو النور حمدي أبو النور حسن، يوجين هابرماس" الاخلاق التواصل"، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2009.

29- الفضل شلق، الأمة والدولة (جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الاسلامي)، ط1، 1993

30-(موقع الانترنت)موسوعة ويكيبيديا (باللغة العربية)، يورغن هابرماس، جوان 2013.يوم 1017/04/20، على الساعة 10:00

الفهارس

العنوان: **الصفحة**

كلمة الشكر

إهداء

خطة البحث

ملخص الدراسة

مقدمـــــة:.....أ

الفصل الأول: الجذور المفاهمية للدولة

المبحث الأول: مفهوم الدولة.....**03**

اولا: مفهوم الدولة لغة.....03

ثانيا:مفهوم الدولة اصطلاحا.....04

المبحث الثاني: مفهوم الأمة.....07

اولا: مفهوم الامة لغة.....07

ثانيا: مفهوم الامة اصطلاحا.....08

المبحث الثالث: مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة.....**09**

أولا: مفهوم الحداثة.....09

ثانيا: مفهوم ما بعد الحداثة.....10

الفصل الثاني: الدولة الامة والدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس

تمهيد:.....15

المبحث الأول: سيرة ومسيرة هابرماس يورغن.....**16**

اولا: السيرة الذاتية لهابرماس يورغن.....16

ثانيا: الأعمال الرئيسية لهابرماس.....17

*1-مصادر فكره 17

*2-نظريات هابرماس 19
*3-مؤلفات هابرماس ومضمونها.....21
المبحث الثاني: الدولة الامة عند هابرماس:.....22
أولا: مفهوم الدولة الأمة عند هابرماس.....22
ثانيا: موقف هابرماس من الدولة الأمة.....26
المبحث الثالث: الدولة الكوسموبوليتيك عند هابر ماس.....30
أولا: نبذة تاريخية موجزة عن مصطلح الكوسموبوليتيك.....30
ثانيا: مفهوم الكوسموبوليتيك عند هابرماس..... 31
ثالثا: من الكوسموبوليتيك إلى المواطنة العالمية إمانويل كانط.....32
رابعا: الكوسموبوليتيك الاقتصادية.....34
المبحث الرابع: تطور مفهوم الدولة الوطنية إلى الدولة الكوسموبوليتيك عند هابرماس:....36
أولا: من الدولة الوطنية مرورا بالشعب إلى القانون العالمي.....36
ثانيا: من المواطنة العالمية إلى القانون العالمي.....38
ثالثا: حدود الشعب من الدولة المواطنة إلى الدولة الكوسموبوليتيك.....40
خلاصة الفصل.....41
الفصل الثالث: الدولة والحداثة عند هابرماس
تمهيد:.....44
المبحث االاول: علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس.....45
اولا: مفهوم الحداثة عند هابرماس.....45
ثانيا: ملامح الحداثة عند هابرماس.....46
ثالثا: علاقة الدولة بالحداثة عند هابرماس.....47
المبحث الثالث: الدولة في عصر ما بعد الحداثة عند ها برماس 51
أولا: مفهوم ما بعد الحداثة عند هابرماس.....51
ثانيا: مرتكزات ما بعد الحداثة عند هابرماس.....52
رابعا: أهم نظريات ما بعد الحداثة عند هابرماس.....57
خامسا: الدولة في عصر ما بعد الحداثة عند هابرماس.....58

*1- المقصود بالعقلانية التواصلية عند هابرماس.....58
*2- الديمقراطية الصورية عند هابرماس.....59
*3- نظرية الديمقراطية التشاورية عند هابرماس.....61
المبحث الرابع: مشروع هابرماس يورجن 63
أولا: الحداثة مشروع لم يكتمل بعد.....63
ثانيا: الحداثة ومشروع التنوير.....65
ثالثا: الحداثة وخصوصية علم الجمال.....66
خلاصة الفصل.....67
الخاتمة.....د
المصادر والمراجع.....
فهرس المحتويات.....