بحث عام | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 09 أكتوبر 2018

سؤال المواطنة
من الانتماء إلى الفعّالية السياسيّة

فوزية شراد
باحثة جزائرية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص:

لقد كان لسؤال المواطنة حضور محوريّ في كتابات الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم وعلى مرّ العصور أيضا، ولاسيما عند فيلسوف الحداثة وفيلسوف الراهن بامتياز يورغن هابرماس الذي طالما نادى بضرورة تحرير العقل من قبضة المفاهيم الكلاسيكية التي نهلت من مشارب فلسفة الوعي فأضحت غير مواكبة للراهن. ومن أبرز هذه المفاهيم، مفهوم المواطنة الذي لم يعد يواكب التطلعات السياسية والاجتماعية للإنسان المعاصر، فكان لزاما بعث هذا المفهوم في شكل جديد أكثر استجابة لتطلعات الإنسان المعاصر وأكثر فعالية وعمق، وذلك من خلال الاستثمار في مبادئ النظرية التواصلية ومقاربتها لمفهوم المواطنة.

ومن هذا المنطلق، كان سؤال الديمقراطية ومدى تحققها سؤالا حاضرا باستمرار في أغلب نصوص هابرماس، وذلك لارتباطه بصورة مباشرة بسؤال المواطنة وتطبيقاتها على أرض الواقع، وأيضا من خلال تكريس مبدأ المساواة والحرية والتوزيع العادل للحقوق والواجبات.

ومن ثمّ كان الفضاء العمومي هو الميدان الأمثل لتكريس مبدأ الشرعية والسيادة الشعبية وتحقيق التقارب بين السلطة السياسية والسلطة المدنية من خلال الاعتماد على سياسة الحوار المفتوح المتاح لجميع أطياف المجتمع دون إقصاء لأي طرف كان ودون توجيه من السلطة. لكن في المقابل، لا تعني حرية التعبير والمناقشة العمومية الفوضى، بل هي حرية مقنّنة في إطار قوانين معيارية تمكّن النقاش من بلوغ أهدافه المرجوّة، ومن ثم التقليص من دائرة الخلاف والنزاع.

كلّ ذلك لينتهي هابرماس في الأخير، إلى أنّ المواطنة انتماء وممارسة وبراكسيس سياسي وحضور وفعّالية.

فبأيّ معنى تكون المواطنة في مجتمعنا المعاصر؟

استهلال

التواصل عند هابرماس عبارة عن تفاعل موجّه رمزيا ومرتبط بالكلام كوسيط أساسي للتفاهم، وهو في نفس الوقت فعل يهدف إلى توافق المواطنين الذين يتفاوضون من أجل الحياة الجيّدة والصحيحة في ظل دولة تكفل لهم الحقوق، وتسهل عليهم أداء الواجبات وتصون لهم كرامتهم بوصفهم مواطنين حقيقيين غير وهميين، فكيف ذلك؟

في الحقيقة هناك أسئلة كثيرة تتبادر إلى ذهني، وأردت أن أسلّط عليها الضوء ليس من أجل إبراز نظرية بعينها، أو استعراض موقف محدد، بل من أجل إثارة إشكالية لطالما بحث فيها الفلاسفة والمفكّرون على اختلاف مذاهبهم ونزعاتهم، إذ كان الإنسان ولا يزال محور اهتماماتهم، ويظهر ذلك جليا في أغلب كتابات هابرماس الاجتماعية والسياسية. وفي كل هذه الإنتاجات، كان ولا يزال الهدف الأخير والغاية القصوى هي تحقيق المواطنة الحقيقية الفعلية للأفراد في ظل الدولة والمجتمع المدني الذي ينتمون إليه، فهل يمكن أن تحقّق أخلاقيات المناقشة التي يقترحها هابرماس، والقائمة على أسس ومبادئ عالمية، هل يمكن لها أن تحقّق المواطنة الحقيقية فعلا؟ ومن رحم هذه الإشكالية تتفرّع عدة تساؤلات منها: ما هي المواطنة؟ هل المواطن هو الذي ينتمي إلى الدولة بمجرّد الميلاد؟ ما علاقة المواطن بنظيره المواطن؟ ما علاقة المواطن بالسلطة؟ وكيف يتم تنظيم هذه العلاقة؟ وما هي حدودها؟

أهداف الدراسة:

إنّ الغرض من هذه الدراسة ليس مجرّد عرض لنظرية هابرماس التواصلية والتعريف بها، بل إننا نصبو إلى تبيان أهمية هذه النظرية وانعكاساتها على المستويات الاجتماعية والأخلاقيّة والسياسيّة للإنسان.

فعلى المستوى الاجتماعي: تهدف أخلاقيات التواصل إلى التقريب بين المواطنين من مختلف التخصصات، وبالتالي القضاء على العزلة والتقوقع الفردي الذي كثيرا ما يولّد التعصّب والتطرّف.

وعلى المستوى السياسي: تهدف أخلاقيّات التواصل إلى تنظيم أساليب الحوار والنقاش بين المواطنين فيما بينهم، وبين المواطنين والسلطة أيضا.

1- أيّ مفهوم للمواطنة؟

إنّ الإنسان كائن اجتماعي بطبعه يميل إلى العيش مع غيره وفق نظام معيّن، وفي هذا السياق قال أرسطو: «الإنسان حيوان سياسي»[1]، لكنّه يختلف عن الحيوان لإدراكه الخير والشر والحق، وليس أدلّ على ذلك من كون الأسرة هي الخلية الأساسية التي توحي باجتماعية الإنسان وميله إلى العيش مع الآخر، وتظهر فكرة السيادة عند الإنسان والرغبة في التنظيم في جعله الأب ربّا للأسرة مسؤولا عن تسيير شؤونها.

وباتساع الأسرة وتكاثر البشرية تكوّنت العشائر، والقبائل، والمجتمعات، ثم الدول والأمم. وكلّ الجماعات السالفة الذكر كان لها من يقودها وإن اختلفت الأساليب والطرق، وذلك وفقا للقيم والعادات والتقاليد التي تسود كل جماعة. ويظهر هذا الفكر في مؤلّفات الفلاسفة عبر العصور، فكانت المدينة أو الدولة محور كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية، خاصة وأنّ بلاد اليونان كانت مكوّنة من مجموعة من المدن ينقسم فيها الشعب إلى طبقات أسفلها طبقة العبيد وأرقاها، والتي تشكّل رأس الهرم، طبقة المواطنين.

وصفة المواطن في المدينة تعدّ امتيازا خاصا يُكتَسب بواسطة المولد. ويعتبر أفلاطون صاحب أوّل نظرية اجتماعية وسياسية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي، إذ يرى فيه جورج سارطون[2] أوّل عالم اجتماع وعالم سياسة وهذا من خلال تصنيفه لأنواع الحكم في المدن اليونانية، وكذلك من خلال مؤلفاته في هذا المجال: الجمهورية، والسياسة، والقوانين، إذ كان يرى أنّ العدالة تتحقّق حين تلتزم كل طبقة حدودها، وهو الأساس الأوّل لبناء الدولة التي يرى فيها أفلاطون أنّ الجموع مجرّد قطيع لابد له من راع يرشده، ولا يمكن المساواة بين السادة والعبيد.

كما يُعدّ ميكيافلي أوّل من عالج السياسة العملية وأوّل من فصل بين السياسة والأخلاق جاعلا من السياسة فنّا قائما بذاته يستند إلى الملاحظة والتاريخ، وهو يرى في الخداع والكذب وحتى في الوحشية وسائل قد تكون مجدية ينبغي الالتجاء إليها، عندما تقتضي الحالة السياسية ذلك[3]، وهو يقدّم نصائح للأمير وذلك بأن يتعلّم من الثعلب ومن الأسد، فيأخذ من الثعلب المكر والذكاء والحيلة، ويأخذ القوّة من الأسد، وهذا يجلوه قوله: «وحيث إنّ الأمير ملزم باستعمال أسلوب الحيوان، فعليه أن يقلّد الثعلب والأسد معا، لأنّ

1- Aristote: Les politiques, Trad. par: P.P, GF, Garnier Flammarion, 1990, Paris, Livre I, Chapitre 2, PP91-92

2- جورج سارطون: تاريخ العلم: ترجمة: توفيق الطويل وآخرون، ج3، دار المعارف، القاهرة، 1970، من ص 9 إلى 12

3- محمد طه بدوي: أصول علوم السياسة، المكتب المصري الحديث الإسكندرية، 1970، ص 221

الأسد لا يحمي نفسه من الشراك والثعلب لا يقوى على التصدّي للذئاب، لذا ينبغي على المرء أن يكون ثعلبا للتعرّف على مكامن الشراك وأسدا لإرهاب الذئاب»[4].

وها هو جان جاك روسّو يقدّم هو الآخر حلولا للأزمات والمشكلات التي كان يعانيها المجتمع الفرنسي قبل قيام الثورة الفرنسية. فهو يرى أنّ الإنسان قبل أن ينتظم على شكل مجتمع وقبل ظهور الدولة كان يعيش على الفطرة ثم بدأت حياته تتطوّر تدريجيا إلى أن دخل في إطار المدنية، وهذا عن طريق العقد الاجتماعي الذي أنهى عهد الفطرة وأصبحت السيادة والسلطان من حق الجميع لا من حقّ فرد واحد، إذ يتنازل كلّ فرد عن حقوقه للمجتمع كله[5]. والمدينة حسب رأيه هي التي أدّت إلى ظهور المساوئ في المجتمع، إذ ظهرت الفروقات وظهر التفاوت بين أفراد المجتمع نتيجة لظهور الملكية الخاصة التي قضت على عهد الحياة الفطرية وأعلنت ميلاد المجتمع السياسي الحديث، علما بأنّ التنظيم السياسي هو «ذلك الجزء من التنظيم الاجتماعي الذي يتولّى عن وعي أداء وظيفة التوجيه والقهر من أجل تحقيق الأهداف»[6] ممّا يعني أنّ المواطنة كانت حكرا على فئة قليلة من الناس احتكرت لنفسها حقّ السيادة على الشعوب لتجعل من عامة الناس والذين يشكّلون الأغلبية العظمى عبيدا لها، وما كان لهؤلاء إلاّ الطاعة والولاء، فكان بذلك «الخوف من الحياة هو العامل الأساسي الذي أدّى عبر العصور إلى ظهور الدولة»[7]. لكنّ رغبة الإنسان في التحرّر ووعيه بالأوضاع المزرية التي يعيشها وإيمانا منه بأن لديه حقوقا يجب أن يتمتع بها جعله ينتفض لكي يضمن لنفسه حقّ المواطنة الفعلية. فليس المواطن هو فقط ساكن المدينة[8] «إنّما المواطن هو الذي يجمع الشروط الضرورية للإسهام في إدارة الشؤون العامة ضمن إطار المدينة»[9]، ولم تتأتّ للمواطن هذه المهام في المدينة أو في الدولة التي ينتمي إليها إلاّ من خلال الانتفاضات التي قام بها.

ولعل أبرزها الثورة الشعبية الفرنسية عام 1789، والتي كان لها دور مهم على المستوى المحلّي الفرنسي وعلى المستوى العالمي في الاعتراف بحقوق الإنسان والاعتراف به كمواطن. فقد كوّنت جمعية وطنية عملت على وضع نظام أساسي فرنسي وأنتجت وثيقة شرعية خاصة بحقوق الإنسان والمواطن عام 1791[10]، وأطلق على تلك الوثيقة فيما بعد اسم «الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن»[11]، وكان لهذا الإعلان أهمية كبرى في تاريخ حقوق الإنسان السياسية وأخذت به دساتير أوربا الغربية ودول إفريقيا

4- نيكولو ميكيافيلي: الأمير (خطاب في تدبير الحكم، ترجمة وتقديم: عبد القادر الجموسي، المغرب، دار الآمان، د ط، 2004، ص 94

5- علي عبد المعطي محمد: محمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق دار الجامعات المصرية: الإسكندرية 1974 ص 185

6- محمد علي محمد: المفكرون الاجتماعيون، دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص 86

7- المرجع نفسه، ص 86

8- روبير يلو: المواطن والدولة، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص 10

9- المرجع نفسه، ص 10

10- هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2006، ص 65

11- المرجع نفسه، ص 65

الناشئة خلال القرنين التاسع والعشرين الميلاديين[12]، وعليه أخذ هذا الإعلان الصبغة العالمية والطابع المزدوج؛ فهو من جهة إعلان لحقوق الإنسان، وهو من جهة أخرى إعلان لحقوق المواطن. وتفسير ذلك أنّ حقوق الإنسان كما يرونها سابقة عن نشأة المجتمع وتتمثّل في الحريات التي يجب أن يتمتّع بها الفرد من أجل أن يعيش بالطريقة التي تناسبه دون أي ضغوطات من المجتمع. أمّا حقوق المواطن، فتتمثل في النتيجة الطبيعية لحقوق الإنسان، والتي لا يمكن أن يكون لها مقام إلاّ بقيام المجتمعات السياسية. وفي القرن الثامن عشر الأوروبي تبلور مفهوم جديد لفكرة المواطنة. فالمواطن لم يعد هو ذلك الفرد الذي يتمتّع بالحرية السياسية ويشارك في تسيير الشؤون السياسية للمدينة، بل أصبح عنصرا مهما في سنّ القوانين ويجب على صاحب السلطة أن يقبل هذه القوانين، وهذا يعني أنّ السيادة الفعلية انتقلت إلى المواطن مما يشير إلى تطور مفهوم المواطن من مجرّد عضو في المدينة ومن مجرّد مشارك في تسيير شؤونها إلى حاكم لأنّه هو واضع القوانين، «فأصبح نظام المواطنة أكثر تعقيدا وغنى، فلم يعد يشمل فقط الاعتراف بالحقوق السياسية والحريات التقليدية بل أيضا الاعتراف بالعديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية»[13].

وعليه، فإنّ الإعلان عن حقوق الإنسان قد أطاح بالفكرة القديمة التي كان يقوم عليها المجتمع وأتى بنظام جديد يقوم على الاعتراف بكيان الفرد وبحقوقه الطبيعية والمدنية، ثمّ إنّ الأمة تتألّف من هؤلاء الأفراد المتساوين، والذين يتمتّعون بنفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات وهذا ما تقتضيه الديمقراطية الفعلية التي تعترف بالآخر وتعطيه حقّ المشاركة السياسية أي حق المناقشة والتعبير والقبول والرفض في ظلّ التواصل الديمقراطي[14]، الذي لا يتحقّق حسب هابرماس إلاّ من خلال ما أسماه بالوطنية الدستورية، فما تعريفها؟

2- الوطنية الدستورية:

إنّ المجتمع بالمفهوم الواسع: «مجموعة أفراد توجد بينهم علاقات منظّمة ومصالح متبادلة»[15] لكن هل يمكن لهذا النظام أن يسود؟ وهل يمكن تحقيق المصالح المشتركة، واحترامها في غياب الدولة؟ بالطبع لا، لهذا ارتبط مفهوم الدولة بالسلطة وبالحماية، وبالسيادة، وإن كانت مؤلفة أصلا من المجتمع الذي هو النواة الأولى لقيامها. «فالدولة مجتمع منظّم لها سلطة مستقلة وتلعب دور الشخصية المعنوية متميزة عن بقية المجتمعات المشابهة لها، والتي تربطها بها علاقات»[16]. وعليه، فإنّ ما يميّز كل دولة هي السلطة

12- المرجع نفسه، ص 66

13- بيلو روبير: المواطن والدولة، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، ص ص 54 / 55

14- Jean Marc Ferry: Habermas l'éthique de la communication, édition, PUF, 1ere édition, 1987, PP 368 - 399

15- André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume II quadrige 4eme édition, PUF, Paris, 1997, P1001

16- Ibid., volume I, P 304

باعتبارها العنصر الفعّال في إقامة النظام، وهذا ما يؤكّده كلّ من ماكس فيبر وهابرماس، بتقريرهم أنّ الدولة تعرف من خلال السلطة والنظام الذي يمارس في تراب أو إقليم معيّن. كما أنّ انتقال مفهوم الدولة إلى مفهوم الدولة ما بعد الوطنية يوضّح الإطار الداخلي الذي تمارس فيه السلطة بمعنى الإجراءات القانونية التي تستخدمها الدولة من أجل أن تكتسب شرعيتها كدولة حقيقية تعترف بالمواطن وتضمن له حقوقه وتشاركه في البناء الديمقراطي. ذلك أنّ «الإجراءات الديمقراطية تستمدّ قوّتها الشرعية [...] بالتحاق الكلّ إلى سياق تداولي»[17] يسمح لجميع الأطراف بأن تشارك في بناء الديمقراطية، وبالتالي الدولة الوطنية التي هي وليدة الدولة في الأصل؛ ذلك أنّ «الدولة الحديثة ولدت كدولة إدارية وضريبية، وكدولة إقليمية وذات سيادة واستطاعت أن تتطوّر ضمن إطار الدولة الوطنية من أجل أخذ صورة دولة الحقّ الديمقراطي والدولة الاجتماعية»[18]، وعليه فإنّ مفهوم الوطنية الدستورية مرتبط بخصائص أساسيّة هي:

- الوطنية الدستورية تضمن الحقّ: أي الاعتراف بحقوق المواطن على اختلاف أنواعها الاجتماعية، والطبيعية، والسياسية... إلخ، وتمكينه منها أيضا.

- الوطنية الدستورية تحقّق الديمقراطية: أي التوزيع العادل للحقوق والواجبات وإشراك المواطن في المجال السياسي بل وفي الحكم أيضا.

- الوطنية الدستورية وطنية اجتماعية: أي أنّها تقوم على الاعتراف بجميع الطبقات الاجتماعية وإشراكهم في شتّى المجالات والحرص على مراعاة مصالحهم، لأنه «عندما تصبح الدولة اجتماعية، فإنّها تقوم بتحقيق الترابط الاجتماعي المبني على الحقوق الأساسية وتحقيق الديمقراطية للمجتمع. هنا يمكن تعريفها بالدولة الوطنية التي تعطي الأولوية لمواطني الدولة الوطنية»[19]. وعليه يمكن أن نستنتج تعريفا للوطنية الدستورية عند هابرماس، وهي تلك الدولة الاجتماعية الديمقراطية التي يسودها التعاون المشترك بين المواطنين من جهة والسلطة من جهة أخرى، ذلك أنّ «تعاون المواطنين يكون مؤسّسا أو قائما على أساس أكثر تجريدا لوطنية دستورية».[20]

وإذا كانت الوطنيةُ دستوريةً، فإنّها تحقق بذلك الشرعية حقا. ولتحقيق هذه الدستورية الوطنية يقرّر هابرماس ضرورة الفصل بين الدولة والأمّة، لأنّ اندماج المواطنين لم يعد يستند إلى الثقافة الواحدة،

17- Habermas: Après l'état nation une nouvelle constellation politique, Trad. par: Rainer Rochlitz, Fayard, Paris, 2000, p 121

18- Ibid, P 49

19- Ibid, P 53

20- Ibid, P 68

ولا إلى القومية. على العكس من ذلك، فإنّ المواطنة الدستورية تتطلّب أن يتّحد المواطنون حول مبادئ قانونية مجرّدة[21].

وكبديل عن الانتماء القومي، يشترط هابرماس فكرة الديمقراطية التداولية القائمة على التفاعل والاندماج الاجتماعي. فالدستورية الوطنية عبارة عن إجراء لا يتمّ على مستوى الفضاء العمومي الوطني الضيّق، بل إنّه إجراء واسع يطبّق على المستوى الأوروبي ككلّ، وبالتالي، فإنّ الانتماء أصبح سياسيّا، حيث إنّ ما يجمع هؤلاء المواطنين هي مبادئ قانونية مجرّدة، منها: العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي المحاور الأساسية التي تدور حولها فكرة المواطنة.

وهذا يعني أنّ الديمقراطية التداولية تقوم أساسا على مبدأ التعاون والاشتراك، وهو ما يفسّر إقامة هابرماس لهذه الديمقراطية على البعد اللغوي والأخلاقي، وذلك من خلال ربطها بنظرية المناقشة لقوله: «هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسّس، إلاّ إذا ارتبط بالمناقشات العمومية»[22] التي تستند إلى مجموعة إجراءات كونية أخلاقية حصرها هابرماس في ما يلي:

- معقوليّة التخاطب، وهو إجراء يرتبط بسلامة اللغة المستعملة أثناء النقاش.

- حقيقة القضيّة المعروضة للنقاش وضرورة ارتباطها بالواقع.

- الصدق والنزاهة في إصدار الأحكام.

- المصداقية في القول بعيدا عن السفسطة.

إنّ مثل هذه الشروط من شأنها أن تنظّم النقاشات السياسية، وتجعلها أكثر نجاعة وشرعية، مما يعني أنّ الديمقراطية التداولية متحرّرة من أيّة سلطة أو وصاية فوقية، فهي تخضع لسلطة واحدة هي سلطة العقل والبرهان، وسلطة الإجراء التشاوري القائم على المبادئ الأخلاقية الكونيّة.

إنّ عُملة الديمقراطية التداولية الأساسية هي النقاش العمومي العقلاني الأخلاقي الشفّاف الذي يجري بين المواطنين في فضاء عمومي مفتوح وحرّ، وفي إطار تشاوري عام بين جميع المشاركين ليس فقط حول الإجراءات، بل حول المضامين ومدى صلاحية وقبول القوانين، ليتحوّل بذلك المواطنون من مجرّد

21- Ibid, P106

22- Habermas Jürgen: théorie de l'agir communicationnel pour une critique fonctionnaliste, (1981), trad par: Jean M. Ferry et L. Shlegel, éd Fayard Paris, T2, 1987, P282

مواضيع للقوانين إلى مشاركين فعليّين في صياغتها وتشكيلها، هذه هي إذن وصفة الديمقراطية التداولية عند هابرماس.

3- المواطنة والديمقراطية التداولية

لقد جعل هابرماس سؤال الديمقراطية سؤالا حاضرا باستمرار في أغلب نصوصه. وهذا الاهتمام له ما يبرّره خاصة، وأنّ الرجل عاش في مجتمع ألماني عانى من ويلات التجربة النازية والثورة التي قادها الطلبة في الستّينيات من القرن العشرين، فضلا عن تأثّره بالثورة الفرنسية. وعليه، فإنّ سؤال الديمقراطية قد ارتبط بمفهوم التنظيم السياسي للمجتمع وبدور المواطن وبعلاقته بالسلطة وكيفيّة تحقيق الديمقراطية والاتفاق والإجماع بين المواطنين، وكيف يمكن جعل العلم في خدمة المجتمع والسلطة والسياسة على اعتبار أنّ الديمقراطية هي «الأشكال المؤسّسية الضامنة لتواصل كونيّ وعمومي مكرّس للسؤال العلمي حول سبل العيش المشترك في إطار الشروط الموضوعية المحدّدة من طرف السلطة المتزايدة التي يمتلكون في السيطرة على الأشياء»[23]. وعليه، فإنّ عملية عقلنة السيطرة لا يمكن أن تتحقق إلاّ إذا وجدت وسطا تبرز فيه القدرة السياسية وهذا لا يكون إلاّ من خلال الارتكاز على فكر مرتبط بالحوار؛ ذلك أنّه يمكن تجنّب الهيمنة داخل مجتمع معقلن باحترام معايير محدّدة ترتكز أساسا على أخلاق التواصل، لأنّها تقدّم رؤية نقدية لمختلف وجهات النظر السياسية. فالأخلاق التواصلية عند هابرماس هي التي تخلق إطارا عقلانيا للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة وبين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية.

يهدف هابرماس من خلال مشروعه الأخلاقي التداولي إلى وضع مجموعة من الفروض العامّة أطلق عليها اسم «التداولية الكونيّة»، وهي في الأصل مجموعة شروط عامة تؤسّس للتواصل الأخلاقي الهادف، أو بعبارة أخرى هي مجموعة كلّيّات «بين ذاتية» تهدف إلى تحقيق نوع من التوافق والتفاهم بين المشاركين في النقاش، إذ لا يمكن محاربة انعزالية الفرد وما يترتب عن ذلك من فقر ثقافي وحضاري إلاّ عن طريق الأخلاق والتواصل العقلاني الحرّ بعيدا عن الإملاءات الفوقية.

إنّ الأخلاق التواصلية عند هابرماس تعمل على ضبط المناقشات وتوجيهها توجيها سليما؛ وذلك إيمانا منه بأنّ النقاش عبارة عن نشاط عقلاني حرّ يحرّر الإنسان من العزلة والانغلاق لصالح التفاعل والاندماج الاجتماعي الذي يمكّنه من اكتساب المزيد من الخبرات، كما أنّه طريقة وأسلوب إجرائي للتفكير الجماعي والنقد الفكري الذي يحارب كلّ أنواع التعصّب والجمود الفكري لصالح التعاون والتآلف الاجتماعي.

23- Habermas: La technique et la science comme idiologie, traduit par J.R. Ladmiral, éd Gallimard, PARIS, 1973, PP / 88-89

والهدف من هذا الضبط الأخلاقي للنقاشات العمومية السياسية هو تحقيق ما يسمّى بالمشروعية السياسية التي لا يمكن أن تحصل إلاّ من خلال المشاركة العقلانية الفعّالة لمجموع المواطنين في صنع القرار وسنّ القوانين التي تحكم الجميع دون استثناء.

وهكذا يرى هابرماس أنّ مشروعية النظام السياسي لا تتحقّق إلاّ في ظل المناقشة العمومية الخاضعة للبرهان والحجّة الدامغة بهدف «تشكيل رأي عام من خلال المناقشة»[24]. وهنا يمكن تحقيق مشروعية النظام السياسي، علما بأنّ المشروعية تكمن في الاعتراف الذي يستفيد منه نظام سياسي معيّن، وهذه المشروعية تستمد شرعيتها من الاندماج الاجتماعي ذلك أنّه «ما يميّز المشروعية السياسية هو أنّ الإجماع بوصفه قابلا للتحقيق احتمالا وضرورة ... يتمّ في مجال عمومي تفترض أنّه حرّ وخال من أيّة سيطرة»[25].

إلاّ أنّ هابرماس، رغم تأكيده على فكرة الإجماع والتواصل وعقلانية المناقشة، فإنّه يرى أنّ الدولة الحديثة لم تصل بَعدُ إلى المستوى المعياري المطلوب. فالخلافات السياسية تظلّ قائمة إلاّ إذا تمّ إيجاد «الطريقة التي يتحقّق بها الجمع بين المساواة والحرية، والوحدة والتعدّد، وحقّ الأغلبية وحق الأقلية»[26] أي منح السيادة للشعب من أجل تجسيد مبدأ الشرعية، إذ لا وجود لسلطة حقيقية ولا وجود لمواطنة حقيقية في غياب الاتفاق والإجماع والتفاعل الحر والإرادة الحرة البعيدة عن الضغوطات والممارسات اللاّأخلاقية التي تقضي على الممارسة السياسية الحقيقية.

وهذا ما ذهب إليه هيجل من خلال دعوته لمجتمع تواصلي قوامه «التعاون والإرادة الحرة وبين أفراد أحرار متساوين فيما بينهم يتمتّعون بسلطة تمكّنهم من رفض التجاوزات... على المستوى المؤسسي»[27]. في هذه الحالة تتحقّق الفاعلية الفردية، ويمكن أن نتحدّث عن مُواطِن حرّ يعيش في دولة لها نظام سياسي واضح المعالم يستمد قوته من حرية الأفراد وحقوقهم الفعلية وليس الصورية الشكلية؛ «ذلك أنّ القوة الأساسية التي تكمن وراء القوة السياسية والبناءات السياسية الأخرى هي الإحساس بالمجتمع، وهو إحساس يستند إلى التراث الاجتماعي الهائل الذي يتبلور في شكل عادات وتقاليد مستقرّة»[28]. فالمجتمع في نظر فلاسفة مدرسة فرانكفورت يرتبط بمفهومين أساسين هما الشمولية والتناقض، من أجل فهم دقيق للتناقضات الكامنة فيه دون تجاهلها أو محاولة تناسيها بطريقة أو بأخرى. وقد أكّد فلاسفة مدرسة فرانكفورت على ضرورة

24- Habermas: Après Marx, trad. par: J.R. Ladmiral, éd. Fayard, Paris, 1985, P257

25- Habermas: l'espace public: traduit par Marc B. de Launay; Payot, Paris 1978 p 260

26- Habermas: La souveraineté populaire comme procédure un concept normatif d'espace public, revue ligne n°7, 1989, p 31

27- هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995، ص 67

28- محمد علي محمد: مرجع سابق، ص 87

الاتجاه نحو تحليل الخبرة المعاشة للمجتمع الذي يجب أن يدرس في إطاره الكلّي أي ضمن مفهوم الخبرة الإنسانية التي يجب أن يتجه إلى تحليلها[29].

كلّ ذلك من أجل تحرير المعرفة الإنسانية من القوالب الجامدة التي فرضت الجمود على الطبيعة الإنسانية وجعلتها مكبّلة عن القيام بدورها الأساسي في المجتمع، وهذا ما أدى بهابرماس إلى الكشف عن قصور النظرية الماركسية من خلال حرصها على أهمية العمل الاجتماعي متجاهلة دور التفاعل والاتصال داخل المجتمعات.

ومن هنا جعل هابرماس للعوامل الاقتصادية دورا محدودا في تحديد مسار المجتمع مستبدلا إياها بالعوامل السياسية؛ ذلك أنّ السياسة في رأيه لم تعد تعتمد أساسا على الاقتصاد. فالاغتراب الاقتصادي لم يعد هدفا للنضال السياسي، وذلك في ظل وجود الاغتراب الثقافي والعزلة السياسية وقهر السلطة.

4- المواطنة وحرّية التعبير

تبدأ الحقوق عند هابرماس من حرية التعبير التي هي أساس ومحور الاعتراف بالحريات الإنسانية، ليليها بذلك حقّ الفعل والتصرف في مجال الحقوق على اعتبار أنّ الإنسان عبارة عن طرف أساسي في بناء القوانين التي تضمن له حقوقه، فكيف يمكن أن نسلبه هذا الحق؟ وهو صاحب الحق الأساسي في المشاركة في مثل هذه اللوائح التي تخصّه هو بالذات كمواطن فعلي. وهذا ما أقرّته وأكّدته المادة الرابعة للإعلان العالمي عن حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789 «الحرية تتمثل في القدرة على فعل كل ما لا يضرّ بالغير، ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان ليس لها حدود إلاّ التي تضمن للأعضاء الآخرين للمجتمع المتمتع بنفس الحقوق، هذه الحدود لا يمكن أن تكون محددة إلاّ عن طريق القانون»[30].

إنّ حرية المواطن لا تعني أبدا الحرية المطلقة التي لا تكون لها ضوابط، بل هي تلك الحرية التي تسمح له بالتمتع بكل الحقوق مع احترام حريات الأخرين وحقوقهم أيضا، كما أنّ حرية التعبير لا تعني فوضى الكلام والمناقشة خاصة وأن المجتمع يقوم على أفراد مختلفين من حيث المصالح، ويحدث بينهم تعارض في هذا المجال. وبما أنّهم يتواصلون فيما بينهم على أساس هذه المصالح، فإنّه لابد من التفكير في وضع أساس للحوار وللتواصل وهذا ما أدّى بهابرماس إلى وضع نظرية حول أخلاقيات الحديث، وبيان ذلك أنّ النظرية التواصلية تمكّن الأفراد من التفكير في المشاكل الاجتماعية والتلاحم الاجتماعي وفي المصالح المشتركة وفي ظل زاوية إجراءات الحديث حتّى لا تحدث انحرافات وانزلاقات توجّه الحوار أو الحديث نحو هدف

29- Habermas: Connaissance et intérêt, traduit par Gérard Clémence, édition Gallimard, 1976, p 43

30- Ibid.. pp 97 -98

غير هدفه الأصلي. ومن ثمّ، فإنّ النظرية التواصلية عند هابرماس تستعمل في إعادة بناء الترجمة القانونية والسياسية للمجتمع[31]. فوجود مجتمع تواصلي يستلزم بالضرورة التقسيم الجماعي والمتبادل للمصالح، كما أنّ دولة الحق ما هي إلاّ الوسط الذي يحصل فيه التواصل والحديث مع النظام، وقبول الرأي والرأي المخالف، وهذا لا يكون إلاّ استنادا إلى ضوابط تجعل من هذا التواصل ممكنا وغائيا بل ومفهوما فهما حقيقيا ذلك «أننا نفهم فعلا لغويا عندما نعرف ما يجعله مقبولا»[32].

ولن يكون ذلك كذلك إلاّ إذا كان مؤسسيّا، فدولة الحقّ الاجتماعي حسب هابرماس تتطلّب حلاّ مبنيّا أو مؤسّسا على نظام إجرائي للتواصل، وذلك نظرا لكون الذي يؤسس الاعتقاد في عالمية حقوق الإنسان هو إذن عالمية الكلام الإنساني وضرورة التفاهم اللساني المتبادل في سلم كل مجتمع، وهذا وفقا لمبادئ إجرائية كالاعتراف المتبادل بالمساواة، وأقوى وأفضل حجة، وحرية الرأي والنقد وغيرها من الإجراءات. لكنّ الشيء الذي يجب الإشارة إليه أنّ مبادئ الحديث المتضمّنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا تمنح الفرد أيّة حياة مثالية، فحقوق الإنسان تمنح لكل فرد مهما كانت هوية المجتمع أو الثقافة التي بها يعبّر عن ذاته، هوية أخرى ذات طابع عالمي متّفق عليه مسبقا.

تعني الكونيّة خضوع الجميع لمعايير أخلاقية واحدة نابعة من احترام وتقبّل الجميع لهذه المعايير، وهو ما يجعلها تحمل صفة القانون الأخلاقي. هنا يدعو هابرماس إلى ضرورة تحويل مفهوم الحق من العقل العملي إلى العقل التواصلي، أي من المجال الأخلاقي إلى إيتيقا المناقشة، وبذلك تصبح الكونية أو العمومية عبارة عن نتيجة لمناقشة فعّالة لا نتيجة لإملاءات العقل المجرّد المشرّع لذاته، وبهذا يريد هابرماس أن يؤكد على فعالية الإجراء كآلية لضمان الشرعية وسيادة الشعب.

وما تجدر إليه الإشارة أنّ هابرماس عندما اقترح فكرة الانتقال إلى وطنية دستورية فهو لا يقصد بها مجرّد إجراء ديمقراطي ينطبق على مستوى الفضاءات العمومية الوطنية للدولة الواحدة فقط، بل إنّها إجراء ديمقراطي أوسع يتمّ على مستوى الفضاء الأوروبي ككل مما يسمح بنقل الشعور بالانتماء: من الانتماء العرقي واللغوي والديني إلى الانتماء الموحّد السياسي، وذلك من أجل استبعاد إشكالية الهويات والقوميات ليحلّ محلّها القانون الموحّد العالمي المجرّد؛ أي أنّ كلّ هذه الشعوب تتمتّع بنفس الحقوق العالمية وتخضع لنفس الواجبات لأنّ الحقوق العالمية والمواطنة العالمية ليس لها حدود سياسية أو جغرافية؛ فهي عبارة عن تواصل إنساني عابر للحدود يتخطّى الحدود الوطنية الضيّقة ويخترقها لصالح العمومية التي تخلق التنوّع والتعدّد.

31- Habermas: Théorie de l’agir communicationnel, T1, traduit par Jean Marc Ferry, éd. Fayard, 1987, p400

32- Habermas: Idéalisations et communication agir communicationnel et usage de la raison, traduit par Ch. Bouchindhomme, édition Fayard, 2006, p 39

علما بأنّنا نجد تطبيقا لهذا النموذج، بحسب هابرماس، داخل الاتحاد الأوروبي الذي يمكن أن يحقق هذا الانتماء ما بعد الوطني، وذلك في ظل إجراءات الحوار والنقاش العمومي المفتوح الذي يسمح بتشكيل قوانين عامة يخضع لها الجميع، ليكون بذلك الانتماء لهذا الصرح الأوروبي انتماء قانونيا سياسيا لا انتماء قوميا أو عرقيا، والجميع ملزم بتطبيق القوانين واللوائح العامّة.

والتواصل حسب هابرماس هو النواة التي تؤسس لعلاقات اجتماعية منظّمة وموجّهة نحو أهداف سياسية واجتماعية. فـ «استطلاع إرادة سياسية موثّقة علميا يمكن فقط أن ينطلق من أفق المواطنين المتحاورين مع بعضهم ويجب الرجوع إليه طبقا لمعايير نقاش ملزم عقلانيا»[33] من حيث إنّ حقوق المواطن لا تبرز حقا إلاّ إذا تمّ إشراكه فعلا في البناء السياسي، وهذا لا يكون ولا يتحقّق إلاّ إذا تمّ تقسيم الاختصاصات بين الخبراء وبين القادة السياسيين من جهة. ومن جهة أخرى، إشراك المواطن في الممارسة السياسة من خلال التعبير عن حقّه ومنحه الثقة في الحاكم القادر على الحكم. علما بأنّ هذا الإجراء لا يمكن أن يحقق أهدافه إلاّ ضمن تواصل المواطنين"[34] ليصبح بذلك الهدف النهائي بل الدافع الأساسي للنظام الاجتماعي هو حرية وسعادة الجماهير وليس تحقيق المصالح الشخصيّة.

إنّ التواصل عند هابرماس ليس مجرّد تواصل محدود بين مواطني دولة محددة معينة بل إنّ هدف هابرماس هو إقامة تواصل إنساني ليس له حدود سياسية أو جغرافية. وهذا من أجل القضاء على العقلانية المنغلقة على ذاتها وفتح أفق الحوار والتفاهم وبالتالي خلق التنوّع والقضاء على فكرة التقوقع. وهذه هي "مهمّة المثقّف منع الكونية من السقوط في الانغلاق الماهوي على نحو لا تتوجّه فيه إلى إنسان، شعب، أمّة معيّنة، وإنّما إلى الإنسانية ككل من جهة كونها متنوّعة وليس مجرّد مختلفة، وبذلك تتفادى فخّ الاختلاف مادام المثقّف يدفع بالحديث إلى أن يرتبط بالحضارة بإطلاق على نحو يسمح أن يكون هناك حوار لا مونولوج"[35].

الحوار المؤسس هو الذي يحقق التنوّع ويقضي على الانغلاق والتعصب نحو إيديولوجيا أو ثقافة بعينها دون غيرها، لأنّه لا يمكن الحديث عن العالمية في غياب التنوع ولهذا تكون فلسفة التنوّع هي فلسفة المستقبل لأنّها هي القادرة على أن تستوعب هموم الحياة الجماعية، حيث يتمّ تقدير المسؤولية الفردية والتواصل مع الآخرين والاعتراف بهم من أجل خلق أنواع من التلاحم الاجتماعي الذي يهدف إلى حلّ المشاكل[36]، علما بأنّ هذه الأخيرة - أي فلسفة التنوّع - لا يمكن أن تؤدي وظيفتها إلاّ على أساس من الاعتراف بالحقوق الأساسية للمواطن.

33- هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، المانيا، ط1، 2003، ص 127

34- المرجع نفسه، ص 128

35- محمد علي الكبيسي: المثقف والسلطة في الألفية الثالثة في حوارات القرن العشرين. دار الفكر المعاصر: بيروت لبنان ط (1) 2001 ص 106

36- Karl Otto Appel: Ethique de la discussion, traduit par Mark Hunyadi, édition CERF, Paris, 1994, p 72-73

إنّ هذه الحقوق حسب هابرماس لا يمكن أن تتحقّق إلاّ في إطار التواصل الاجتماعي، والسياسي. من هنا جاء اقتراح هابرماس لنظرية تواصلية تسمح للمواطنين بالتواصل فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى. ففهم الحقوق الأساسية التي اقترحها هابرماس عن طريق نظرية الحديث يجب أن توضّح التلاحم الداخلي الذي يوجد بين حقوق الإنسان والسيادة الشعبية.[37]

وهو يؤكد في هذا السياق، بأنّ الهدف من النظرية التواصلية هو تأسيس نظرية نقدية جديدة للمجتمع، وفق معايير لغوية، وذلك من خلال إعادة بناء فضاء عمومي نقدي مؤسّس على آداب المحادثة.

5- المواطنة والفضاء العمومي:

يشير مفهوم المواطنة إلى وجود فضاء عمومي يلتقي فيه جموع المواطنين، كما يشير أيضا إلى إشراك المواطنين في المجال السياسي، وهو الأمر الذي تحدّث عنه أرسطو عبر قرون خلت، حينما صرّح في كتابه السياسات: «الذي يدعى مواطنا على الأخص هو من يشترك في مناصب الدولة»[38]، فالمواطن بذلك - حسب أرسطو - هو الذي يتمتّع بحقوق سياسية في ظل دولة ديمقراطية. وعليه، فإنّ فكرة المواطنة تتأسّس على فكرة المشاركة في السلطة، وفي صنع القرار. لكنّ الواقع الحالي للمجتمعات - حسب هابرماس - يُظهر بُعد السلطة عن الأهداف التي زعمت تحقيقها للمواطنين، بل أكثر من ذلك «يظهر النظام السياسي نفسه اليوم من زاوية التنظيم كمصدر للمشكلات لا كوسيلة لحلّها»[39]، وذلك من خلال تزايد الآفات وتفاقم المشاكل الاجتماعية وتهميش المواطنين، وفرض القرارات التعسّفية، إذ «تخيّم اليوم على الحياة اليومية للمنتفعين المحتملين أو الفعليين شبكة تزداد احتكاما من المعايير القضائية، وبيروقراطيات الدولة وما شابهها»[40].

وعليه، فإنّ القوة الحقيقية للسلطة ومن ورائها الدولة ليست التسلّط الفوقي وإملاء القرارات التعسفية، بل إنّها قوة التنظيم والتسيير، وتحقيق المنافع للجميع ودون استثناء، إنّها قوّة النقد من أجل تشكيل رأي عام قائم على المناقشة الحرة[41] البعيدة عن كلّ توجيه.

لهذا يعتبر هابرماس الفضاء العمومي ميدانا واسعا للنقاشات وتشكيل الآراء والمواقف حول القضايا التي تشكّل محور اهتمامات الناس، وعليه يمثّل الفضاء العام مصدر قوة السيادة الشعبية التي يجب أن

37- Karl Otto Appel: Ethique de la discussion, p 141

38- Aristote: Les politiques, op. cit, Livre III, Chapitre 3

39- هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 554

40- هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 553

41- Habermas: l'Espace public, p.260

تمنح لمجموع المواطنين الذين يلتقون في هذا الفضاء بوصفهم أفرادا متساوين في منتديات شبه مفتوحة للمناقشة العامة.

ويُقصد بالفضاء العمومي ذلك الحيّز الوسيط الذي ينشأ بين المجتمع المدني والدولة، إنّه المكان الذي يجتمع فيه جمهور المواطنين لصياغة رأي عمومي. والعمومية هنا تعني فيما تعنيه نقد ممارسة الدولة للسلطة، ومراقبتها، وبالتالي فإنّ قوة السلطة تقاس بعمومية وحرية فضائها العام، وبفتح المجال أمام جمهور المواطنين للمشاركة في القرارات المصيرية للدولة التي هي من مصير الشعب، خاصة وأنّ الدولة الدستورية ما هي إلاّ نظامٌ مصدرُه الشعب، ويستمدّ شرعيته من حرية إرادته ليكون بذلك الشعب هو مصدر وموضوع القانون في نفس الوقت[42]، وهذا ما يمثّل قوّة الدولة وقوة السلطة، وليس الإقصاء والتهميش والممارسات التعسفية إزاء المواطنين.

وعليه، فإنّ هابرماس يسمّي مجالا عموميا المكان الذي تظهر فيه التأويلات بمختلف أشكالها سواء كانت متقاربة أو متباينة. إنّ المجال العمومي يلعب دورا أساسيا في الفضاء السياسي، وهو ليس مجرّد ساحة عمومية يلتقي فيها الأشخاص من أجل التسلية والثرثرة، بل إنّه يشكّل مساحة واسعة للتقارب والتفاهم بين مختلف أطياف المجتمع حول قضايا المجتمع، «كما أنّ له وظيفةَ الاستقرار من وجهة النظر العمليّة»[43].

يشكّل الفضاء العمومي ميدانا مفتوحا للنقاشات وتشكيل المواقف الحرّة حول القضايا والمسائل التي تهم المواطنين والدولة بشكل عام، ليصبح بذلك الفضاء العمومي عبارة عن حلقة وصل وربط بين المجتمع المدني والدولة، وهو ما يساهم في تقليص دائرة التوتّر بين الدولة والمواطنين. هذا من جهة، من جهة أخرى يمنح الفضاء العمومي السلطة نوعا من الشرعية، لأنّ السيادة الشعبية والمشاركة الفعلية في القرارات المصيرية للدولة وتكريس مبدأ الحرية والمساواة في النقاش العمومي المفتوح هو الذي يكسب المواطن صفة المواطنة.

وبناء عليه، نخلص إلى أنّ المواطنة ليست مجرّد تسمية تطلق على مجموع الأفراد، بوصفهم مواطنين ينتمون إلى دولة معينة، بل هي أبعد من ذلك، إنّها تعبّر عن فعالية ومشاركة الأفراد في المجال السياسي، وفي تحريك مجاله العمومي، علما بأنّ مفهوم المواطنة يتحدّد بعدّة أسس يمكن حصرها في:

*- وحدة الشعب والدولة؛

42- Habermas: Habermas: L'intégration républicaine: essai de la théorie politique, Trad. par: Rainer Rochlitz et Fayard, Paris, 1998. p.103

43- Stéphane Haber: Une introduction au cœur de la pensée de Jürgen Habermas, éd la découverte, Paris 2001., pp.33-34

*- المساواة في الحقوق والواجبات؛

*- ضمان الحريات الأساسية للمواطنين خاصة منها حرّية التعبير والتفكير والنقد والتغيير؛

*- المشاركة في الفضاء العام؛ أي الفعالية في المجال السياسي والمشاركة في صنع القرارات السيادية للوطن، اعتمادا على المناقشات العمومية الحرّة والنزيهة؛

*- تكريس مبدأ السيادة الشعبية وشرعية السلطة السياسية والحماية القانونية.

الخاتمة:

لقد مكّنتنا هذه الدراسة من الوقوف على العديد من الحقائق والنتائج أهمّها:

- أنّ الديمقراطية ليست مجرّد أسلوب تسيير للمصالح المتعارضة، أو نظام حكم يمثّل الأغلبية، ولكنّها مثال للحياة الأخلاقية التي تهدف إلى تحقيق مواطنة حقيقية في ظل شروط الكرامة والقانون المجرّد؛

- أنّ قوّة الدولة لا تعني التسلّط الفوقي وإملاء القرارات التعسفية، بل إنّها قوّة التنظيم والتسيير وتحقيق المنافع للجميع، إنّها قوة النقد من أجل تشكيل رأي موحد قائم على المناقشة الحرّة؛

- إنّ مفهوم الدولة الوطنية أصبح من الماضي. وقد أثبت الواقع عدم نجاعته أمام تزايد النزاعات والصراعات الدولية. لهذا، فإنّ البديل هو الوطنية الدستورية كآلية للاندماج بديلة عن القومية والمبادئ الروحية، فضلا عن أنّها تخضع لقوانين دستورية عالمية لا تمارس على المستوى الوطني الضيق فقط، وإنّما على المستوى العالمي أيضا؛

- إنّ نظرية هابرماس في الحق والديمقراطية التداولية تُعدّ مشروعا إيجابيا يهدف إلى أبعاد إنسانية، إلاّ أنّ الواقع يطرح صعوبة تطبيق مبادئ وإجراءات التواصل في ظل عالم تحكمه المصالح الشخصية بالدرجة الأولى؛

- أنّ المواطنة انتماء وامتثال، وتطبيق للقانون، وفعالية ومشاركة، وحضور فكري وسياسي واجتماعي لا مجرّد بطاقة هويّة شكلية تحفظ في المحافظ.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

أ. بالعربية

1. هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003
2. هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995

ب. بالأجنبية

1. Habermas: Connaissance et intérêt, traduit par Gérard Clémence, édition Gallimard, 1976
2. Habermas: Habermas: L'intégration républicaine essai de la théorie politique, Trad. par: Rainer Rochlitz et Fayard, Paris, 1998
3. Habermas: Idéalisations et communication agir communicationnel et usage de la raison, traduit par Ch. Bouchindhomme, édition Fayard, 2006
4. Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, T1, traduit par Jean Marc Ferry, éd. Fayard, 1987
5. Habermas Jürgen: théorie de l'agir communicationnel pour une critique fonctionnaliste, (1981), trad par: Jean M. Ferry et L. Shlegel, éd Fayard, Paris, T2, 1987
6. Habermas: Après l'état nation une nouvelle constellation politique, Trad. par: Rainer Rochlitz, Fayard, Paris, 2000
7. Habermas: Après Marx, trad. par: J.R. Ladmiral, éd. Fayard, Paris, 1985,
8. Habermas: l'espace public: traduit par Marc B. Launay Payot ; Paris 1978
9. Habermas: La souveraineté populaire comme procédure: un concept normatif d'espace public, revue ligne n°7, 1989
10. Habermas: La technique et la science comme idiologie, traduit par J.R. Ladmiral, éd Gallimard, Paris, 1973

ثانيا: المراجع

أ. بالعربية

11. جورج سارطون: تاريخ العلم: ترجمة: توفيق الطويل وآخرون، ج3، دار المعارف، القاهرة، 1970
12. روبير بيلو: المواطن والدولة، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983
13. علي عبد المعطي محمد: محمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق. دار الجامعات المصرية: الإسكندرية 1974

14. محمد طه بدوي: أصول علوم السياسة، المكتب المصري الحديث الإسكندرية، 1970

15. محمد علي الكبيسي: المثقف والسلطة في الألفية الثالثة في حوارات القرن العشرين، دار الفكر المعاصر: بيروت لبنان ط (1) 2001

16. محمد علي محمد: المفكرون الاجتماعيون، دار النهضة العربية، بيروت، 1983

17. نيكولو ميكيافيلي: الأمير (خطاب في تدبير الحكم، ترجمة وتقديم: عبد القادر الجموسي، المغرب، دار الأمان، د ط، 2004

18. هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2006

ب. بالأجنبية

19. André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume II. Quadrige 4ème édition, PUF, Paris, 1997

20. Aristote: Les politiques, éd Garnier Flammarion, 1990, Paris, Livre I, Chapitre 2

21. Jean Marc Ferry: Habermas l'éthique de la communication, édition, PUF, 1ère édition, 1987

22. Karl Otto Appel: Ethique de la discussion, traduit par Mark Hunyadi, édition CERF, Paris, 1994

23. Stéphane Haber: Une introduction au cœur de la pensée de Jürgen Habermas, éd la découverte, Paris 2001

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018