

جامعة الجزائر - 2 -

أبو قاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

النقد السياسي للحدائثة الغربية عند يورغن هابرماس

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تخصص: فلسفة سياسية

إشراف :

أ. د : كمال بومنير

إعداد الطالبة :

بوقندول لمية

السنة الجامعية: 2015 / 2016

شكر وعرفان

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان ، وبأسمى معاني الاحترام والتقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور " كمال بومنير " على تفضله بتأطيري في هذا العمل ، والذي كان طيلة المشوار الموجه الناصح بأراءه واقتراحاته وتوجيهاته ، ورافقني خطوة خطوة في إتمام هذا العمل .

كما أتقدم بالشكر إلى كل أساتذتي بقسم الفلسفة ، وإلى من شجعني على بلوغ غايتي .

مقدمة

مقدمة:

إن خروج المجتمعات الغربية من ظلمات العصور الوسطى نتيجة سيطرة الكنيسة والمعتقدات الدينية على مختلف وقائع الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية إلى عصر التنوير ، لم يكن وليد الصدفة وإنما كان نتيجة لثورات فكرية عبر مراحل تاريخية متتالية . وبالنظر إلى التغيرات التي شهدتها العالم ، خاصة بعد الدمار الذي شهدته أوروبا والعالم والذي زرع الثقة في القيم التي دعى إليها عصر التنوير من حرية ومساواة وديمقراطية ، كل هذا ساعد في بروز تيارات فكرية شككت في المشروع الحضاري لعصر التنوير والحدثة الغربية .

فعصر التنوير الذي جاء ليعيد الريادة للإنسان ، وإعلاء لدور العقل الذي يلعبه في تجاوز الأزمات وقدرته على التحكم في المبادئ التي تجعل العلاقات بين الأفراد علاقات أخلاقية في ذاتها ووظيفية ، فيما يخص ضمانها في الاستمرار والاستقرار الاجتماعي ، مع إبراز الصورة الحديثة للمجتمع الغربي والرفع من شأن الحرية الفردية وإعمال العقل والحث على قيم المواطنة والمشاركة في الحياة العامة إلى غير ذلك من القيم الجديدة ، كلها أمور أظهرت الحاجة إلى مناهج جديدة لتوليد نظام اجتماعي وإعادة إنتاجه ، وهذه المناهج لا يمكن اشتقاقها من تصانيف الفلسفة السياسية السابقة على الحدثة ، فكان بذلك الانقلاب على المستوى الفكري والفلسفي والاجتماعي عنوانه : العقل بدل الإيمان ، أي أن العقل أصبح هو محك الحكم على الأشياء وليس النص الديني ، فأضحت بذلك الحضارة الغربية الحديثة التي ترفع شعار العقل على ثقة تامة بكرامة الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع ، فلم يعد يهم الإنسان في زمن العقل سوى المعرفة والمصلحة ، وهذا ما دفع الإنسان إلى التحرر وتحقيق التقدم والازدهار والرقي ، وبالتالي تحديث المجتمعات الأوروبية ونقلها من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حديثة ، وبذلك تأسيس المجتمع الصناعي .

والحقيقة أن الفكر الغربي منذ عصر النهضة إلى عصر العولمة الذي نعيشه اليوم ، أي منذ بداية ما يسمى بالحدثة الفكرية والتي عرفت وضع الأسس الفلسفية والسياسية للحدثة والتي تمثلت في الفكر الفردي والعقلاني وهذه الحدثة لا تكف عن إعادة النظر في

نتائجها ، بأساليب تسترشد بمقاييس العقل والعلم ، خاصة بعد التناقض الذي وقعت فيه هذه العقلانية بالنظر إلى وعودها والنتائج التي وصلت إليها ، بتحول هذه العقلانية إلى أداة ذات طبيعة سلطوية تحول بموجبها الأفراد إلى أشياء خاضعة للضغط والتحكم .

ونتيجة لهذه الإخفاقات الحضارية ، بدأت تبرز مظاهر التأزم في مشروع الحداثة الغربية ، حيث واكب هذه الأزمة حركة نقدية واسعة عملت على تقويم مختلف نتائج العقل الغربي وتفكيكه تفكيكا تاما ، كما استهدف كل أسس الثقافة الغربية ومرتكزاتها ، أي أنها قامت بتقديم نقد جذري للعقل والحرية واتهمت المشروع الحداثي بالفشل . وهذا ما نجده في الفلسفات المتشائمة والتي ترى أن الحضارة الغربية تسير تجاه الاضمحلال والتراجع ، وعليه ظهرت تيارات فكرية وفلسفية ، تمثلت في البنيوية والتفكيكية وما بعد البنيوية أو ما يسمى بتيار " ما بعد الحداثة " تطالب بتجاوز الأنساق والمذاهب الفلسفية التي اعتمد عليها الفكر الغربي طويلا ، كما قدمت نقدا جذريا للمقومات والمبادئ الإنسانية التي قامت على أساسها الحداثة الغربية مثل ، الذات ، الوعي الذاتي ، الحرية وفكرة الاتصال التاريخي ، وحكمت على المشروع الحداثي الغربي بالفشل ، ليصبح بالتالي مصطلح الحداثة والذي يطلق على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى عصرنا اليوم (عصر العولمة) ، والذي يغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية ، الاقتصادية والسياسية المحور الذي يلتقي فيه كل الفلاسفة المعاصرين بين مناصر بإنجازاتها الفلسفية وبين ناقم على النتائج التي أفضت إليها .

ومن جهة أخرى وفي ظل هذا الصراع بين تيار الحداثة وتيار ما بعد الحداثة ظهر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس **Jürgen Habermas** (1929 -...) ، والذي يعد من أبرز الفلاسفة المعاصرين وفلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت وامتدادا للنظرية النقدية ، وبطريقة متميزة ، محاولا إنصاف الحداثة خاصة وأنها تمثل المشروع الفلسفي لهابرماس وبنائه الدائم بأن " الحداثة مشروع لم يكتمل بعد " ، أي أن هابرماس ومن خلال موقفه هذا يهدف إلى إعادة بناء المشروع الحداثي الغربي وبالتالي تكوين موقف يعالج به أزمة الحداثة الغربية .

وبالرغم أن الأزمة كانت فلسفية إلا أن انعكاساتها كانت ذات طبيعة سياسية واجتماعية ، لذلك نجد هابرماس قد طرح مشروعه التجاوزي على المستوى الفلسفي والسياسي ونظر إلى المشروع الحدائي على أنه مشروع سياسي وحاول تتبعه بغية إرجاعه إلى سكوته ، وبالتالي التأسيس لمشروع بناء مجتمع متجانس ومتكامل . وانطلاقاً مما سبق يمكن بلوذة الإشكالية التالية : ما هو موقف هابرماس من الحادثة ؟ وما هو البديل الذي طرحه لإعادة بناء المشروع الحدائي ؟ وما انعكاسها على المجال السياسي ؟

ولمعالجة هذا الموضوع وحل هذه الإشكالية سأعتمد على المنهج التحليلي النقدي ، لأنه الأنسب لمعالجة هذه الإشكالية ولأنه يمكنني من الغوص في أعماقه لتمحيص ومعرفة مختلف الآراء والتحليلات ومواقف أقطاب الحادثة الغربية وتحديد فترات التاريخ مع تحديد الرؤية الهابرماسية للحادثة الغربية في وسط هذا الزخم الكبير من الآراء والمواقف والنظريات .

وأما عن الدوافع التي قادتني إلى اختيار هذا الموضوع فتتمثل في أهمية وحيوية الموضوع. باعتبار أن الحادثة تعبر عن صيرورة حضارية مليئة بالتناقضات والإشكالات ، ومن جهة أخرى اعتبار هابرماس من أبرز فلاسفة العصر ، بالنظر إلى ما يقدمه من أفكار متجددة ولكون أن فكره استطاع إخضاع كل الاتجاهات الفلسفية للنقد والمراجعة .

ولتحليل هذا الموضوع والتوضيح أكثر قمت بتقسيم هذا البحث إلى ثلاثة فصول تتقدمهم مقدمة وفق ما يلي :

مقدمة : جاءت كقاعدة ترسم عليها معالم الموضوع ، من خلال الإحاطة به.

أما الفصل الأول : فقد جاء بعنوان الحادثة من المفهوم و المقومات إلى الأزمات والذي نعود من خلاله إلى الظهور الأول للمشروع الحدائي واستخدام لفظ الحادثة لأول مرة في عصر التنوير وهذا الفصل نقسمه بدوره إلى مبحثين ، الأول جاء حول السياق التاريخي و الفكري للحادثة و تناولنا في المطلب الأول المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحادثة . ثم تطرقنا في المطلب الثاني إلى بداية بروز ونشأة الحادثة وخاصة أنها تعبر عن نمط

حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي خاصة بعد التحولات العميقة في أنماط الحياة والتنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، وأما المطلب الثالث فنعود فيه لأهم المقومات و السيمات التي قامت عليها الحداثة الغربية خاصة أن الحداثة لا تحكمها القوانين بل فقط تتحدد معالمها ولا تحكمها نظرية بل منطق وإيديولوجيا ، أما المبحث الثاني فقد عرجنا من خلاله إلى أهم الأزمات التي وقعت فيها الحداثة بين من يدعوا إلى تجاوزها إلى " مابعد الحداثة " وبين من يدعوا إلى تفكيك المبادئ و المقومات التي جاءت بها الحداثة أو التخلي كلية عن هذا المشروع .

أما الفصل الثاني المعنون ب : هابرماس مصادر فكره والتأسيس لمشروعه الحداثي ، يعتبر الركيزة الأساسية لهذا الموضوع من خلال عرض موقف من الحداثة الغربية ، وطرحه للبديل التجاوزي لأزمة مشروعها و المتمثل في "نظرية الفعل التواصلي" ، و جاء هذا الفصل مقسم إلى ثلاثة مباحث ، خصصنا المبحث الأول للتكوين الفكري لهابرماس ، إذ لا يمكن تناول فكر هابرماس دون الإحاطة بالأسس الفلسفية والفكرية التي اعتمد عليها ، أو كان لها التأثير على فكره ، سواء الفكر الحداثي أو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، فجاء المطلب الأول بعنوان هابرماس و مصادر فكره أما المطلب الثاني فجاء بعنوان هابرماس والنظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت) و الثالث كان بعنوان هابرماس والإرث الألماني الحداثي معرجين على أهم فلاسفة كان لهم الأثر والتأثير على فكر هابرماس ،مثل كانط I. Kant (1724 – 1804) ، هيجل G.F.Hegel (1770 – 1831) وماركس K. Marx (1818 – 1883) ، في حين جاء المبحث الثاني بعنوان هابرماس ومشروعه الحداثي عودنا من خلاله إلى مسألة الحداثة في فكر هابرماس وإلى موقفه من تيار ما بعد الحداثة مع أخذ بثلاثة نماذج كان لها دور في بروز هذا التيار المابعد حداثي ، نيتشه F . Nietzsche (1844- 1900) ، هيدغر M. Heidegger (1889 – 1976) وأخيرا جاك دريدا J.Derrida (1930 – 2004) ، أما المطلب الثالث غوصنا في المضمون المعياري للحداثة ، في حين كان المبحث الثالث والمعنون بالبعد التأسيسي للنظرية للتواصلية و هو المبحث الذي تم فيه عرض البديل الذي اقترحه هابرماس فحاولنا من خلاله عرض وتحليل هذا المشروع المتكامل ، لأن هابرماس من

خلال هذا المشروع حاول صياغة قواعد جديدة للفكر المتحرر من التسلط والهيمنة والتشويء ، والبيروقراطية ، ووضع قواعد تقوم على الحوار الحر واللغة بين الأفراد ، وهي أسرع وسيلة للتفاهم وهي لغة التواصل ، أي أن هابرماس سعى إلى جعل النظرية التواصلية مخرجا لإكمال مشروعه في الحداثة وذلك من خلال الانتقال من فلسفة الوعي الذاتي إلى فلسفة التواصل التداوتي ، ثم قدمنا نقد هابرماس للعقلانية الأدواتية واستبدالها بالعقلانية التواصلية .

أما الفصل الثالث والذي جاء تحت عنوان من النقد السياسي إلى الحداثة السياسية حيث وقفنا عند التأسيس لنظرية سياسية تواصلية من خلال إعطاء هذه النظرية بعدا سياسيا واجتماعيا ، أي تطبيق هذه النظرية على الواقع ، خاصة وأن هابرماس دائما كان يسعى إلى ربط النظرية بالممارسة ، فجاء عنوان المبحث الأول بالديمقراطية التشاورية والتي تجد شروطها في منطق النشاط التواصلية ، وهذه الديمقراطية التي يقترحها هابرماس ليتجاوز الديمقراطيات الكلاسيكية . فتعرضنا في المطلب الأول لمفهوم الديمقراطية عنده ، ثم علاقة هذه الديمقراطية بالمجتمع مع عرض سيمات وتركيبات المجتمع الحداثي الذي يسود فيه هذا النظام ، وفي المطلب الثالث وقفنا عند دور الديمقراطية التشاورية في ضمان الأمن والسلم وبالتالي تجسيد هدفها في نشر وتحقيق الطمأنينة بين أفراد المجتمع ، في حين المبحث الثاني من هذا الفصل الثالث جاء بعنوان الديمقراطية في عصر العولمة ، لتكون قراءة مفهوم العولمة من خلال النشاط الديمقراطي التشاوري الذي تتميز به فلسفة هابرماس فجاء عنوان المطلب الأول بخطر العولمة على الدولة – الأمة والثاني فجاء بعنوان دور الفاعلية التشاورية في تجاوز خطر العولمة وفي الأخير جاء المبحث الثالث بعنوان هابرماس مواقف وانتقادات ، حيث أردنا يكون هذا المبحث تقييما لأهم المواقف والآراء التي وجهت إلى مشروعه ، كما سنقف عند موقف هابرماس من بعض الفلسفات ذات الاهتمام المشترك وأخذنا كنموذج فلسفة جون راولز J.Rawls (1921 – 2002) خاصة بعد المناظرة الشهيرة التي دارت بينهما .

وفي ختام هذا البحث خاصنا إلى خاتمة ستكون عبارة عن مجموعة من النتائج المستخلصة من تناولنا ومعالجتنا لهذا الموضوع.

أما عن أهم الصعوبات التي واجهتها خلال دراستي لهذا الموضوع فيمكن إيجازها في بعض النقاط : كما هو معروف عن هابرماس أنه كثير الانتقال بين مختلف الفلسفات (التحليلية ، اللغوية ، اللسانيات ،...)، إضافة إلى انتقاله بين مختلف العلوم (الاجتماعية، السياسية ،...) هذا ما جعل من نصه غنيا و مركبا ، من حيث المضمون الفكري و اللغوي ، و هذا كان إيجابيا ، و لكن الصعوبة تكمن في الخروج بفكرة عن موقفه. و من جهة أخرى وجود دراسات كثيرة حول فكر هابرماس بقدر ما كانت إيجابية حيث تقريبك أكثر من فكر هابرماس بقدر ما كانت سلبية، فكثرة هذه الدراسات يجعل القارئ تائها بين مختلف هذه المواقف و آراء هؤلاء الدارسين لفكر هابرماس.

الفصل الأول: الحادثة من المفهوم و المقومات إلى الأزمات

المبحث الأول: السياق التاريخي و الفكري للحادثة.

- المفهوم اللغوي و الاصطلاحي للحادثة .
- جذور نشأتها التاريخية.
- أسسها ومقوماتها.

المبحث الثاني: أزمات الحادثة.

- تجاوز الحادثة إلى مابعد الحادثة.
- الحادثة بين الهدم و التفكيك.

أولاً: السياق التاريخي و الفكري للحدث

لم يتوقف الفكر الغربي منذ عصر التنوير إلى الآن عن مساءلة أساليبه ومقوماته ، الأمر الذي أفضى إلى أن يكون النقد طريقة الأوحـد . ومنذ إرهابات الحدث الفكرية لم تكف هذه الأخيرة عن محاسبة نتائجها ، ويبدو أن سؤال الحدث يدخل حصريا داخل المنظومة الفكرية الغربية ، حتى أصبح مفهوما لصيقا بالغرب .

هذا وتعد الحدث من المشاريع الكبرى التي اهتم بها العديد من الفلاسفة والمفكرين بمختلف توجهاتهم الفكرية ومواقفهم السياسية والعقائدية والثقافية ، ذلك لأن حضورها مركزي في أفكارهم، ومن جهة أخرى نجد أن الكثير من المفكرين قد اختلفوا في تحديد المفهوم الحقيقي والدقيق لها باعتبارها لا تعد حدثا تاريخيا أو عصرا معينا أو محددا بذاته ، بل هي نتيجة لتاريخ طويل مليء بالأحداث التي أسهم كل منها بقسط معين في تشكيلها ، وصعوبة تحديد هذا المعنى جعل من الحدث صعبة الفهم زمنيا ومفهوميا ، فهي ترتبط بكل مجالات الإنسان وملازمة للتحول التاريخي .

فما المقصود بالحدث ؟ وما هي أبرز المحطات التاريخية التي مرت بها خلال تطور نشأتها ؟ وما هي أبرز مقوماتها و سماتها ؟ وما هي الأزمات التي وقعت فيها ؟.

أ- لغة : كلمة حدث في اللغة العربية مشتقة من الفعل الثلاثي " حدث " وحدث الشيء بمعنى وقع وحصل ، وأحدث الشيء و أوجده ، والحديث هو الجديد في الأشياء أو نقيض القديم⁽¹⁾ وعليه فالحدث في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد .

أما في اللغة الفرنسية فقد جاء في قاموس " le Robert " أن صفة حديث (moderne) تعني الحالي ، المعاصر والحديث ، ولقد تم أخذ هذه الصفة بكونه قد استفاد من معاصرة التقدم المسابير مع طابع الذوق المعاصر له ، ونجده أيضا يأخذ مرادفات أخرى، كالجديد الذي معاكسه القديم ، حيث نجد بأن التقنيات الجديدة والحديثة قد ساهمت

(1) ابن منظور : لسان العرب ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، الجزء الثاني ، ط1 ، 2003) ، ص 447.

بقسط كبير في مواكبة التقدم الحديث في مختلف المجالات ، ولعل من بين العوامل المساعدة لها اعتمادها على أخذ الأذواق بعين الاعتبار والسعي قدما إلى تجديد الأفكار (1) .

كما تعني كلمة الحدثاء (Modernité) طابع كل ما هو حديث ، ولقد برزت في أول وهلتها على شكل بروز فني ، ثم تغير لها التأويل لتدل في بعض الأحيان على السيرورة التاريخية لملاحظة التحولات الحاسمة ، أو صلة المقارنة التي تكون هي الأخرى عامل كاشف عن الاختلافات والتميزات بين ما هو قديم وما هو حديث(2) .

وجاء أيضا في المعجم الفلسفي " جميل صليبا " أن الحديث في اللغة نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم ، فالحديث الذي يتضمن معنى المدح ، صفة الرجل المتفتح الذهن ، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من آراء ومذاهب ، والحديث الذي يتضمن معنى الذم ، صفة الرجل قليل الخبرة سريع التأثر ، المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، معنى ذلك ، أن الحدثاء ليس خيرا كله ، كما أن التقدم ليس شرا كله ، وخير وسيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالأصالة والعراقة والقوة والابتكار و أن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر ، من التقاليد البالية والأساليب الجامدة(3) .

وجاء في قاموس " لالاند " أن كلمة الحدثاء مشتقة من الكلمة اللاتينية " Modernus " مودارنوس ، وقد ابتدأ استعمالها في القرن العاشر في المسائل الفلسفية والدينية وذلك تحت معنى تفتح وتحرر العقل(4) .

كما نجد أن لحظة "حديث" لم تتخذ معناها العميق كما يرى "جون ماري دوميناك" إلا فيما بعد " أي الوقت الذي برز فيه مفهوم الحدثاء و الذي بدأ بالتداول حوالي 1850 على يد كل من "جيراردي نيرفال" و"شارل بودلير" حيث نظرا للحدثاء باعتبارها تكثيفا

(1) Alain Rey : **Le Robert pour tous, Dictionnaire de la langue française**, France, 1994, p 734.

(2) Ibid, p 735.

(3) جميل صليبا : **المعجم الفلسفي**، (بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، الجزء الثاني) ، ص 454 – 455.

(4) André Lalande : **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, presse universitaire de la France, 2^{eme} editoin, paris, 1968; p 40.

لمجموعة من الدلالات العائمة سواء كانت فلسفية أو جمالية أو سياسية وأصبحت تعني تلك الإرادة الاستفزازية المتمثلة في حب العصر "(1). حيث يوضح بودلير في كتابه "رسام الحياة الحديثة" الذي ألفه سنة 1859 وهو ما يعني أن اللفظ قد ظهر أولاً كلفظ جمالي : "إننا إزاء "حادثة فنية" ونجد النص المؤسس لمعنى الحادثة بالقسم الرابع من الكتاب ، وهو قسم يحمل عنوان "الحدث" حيث نقرأ ما يلي : هذا الإنسان يجري ويبحث ، فعم يبحث ؟ (...)إنه يبحث عن هذا الشيء الذي أستسمحكم في تسميته الحادثة ".(2)

وكما أشرنا سابقاً أن كلمة "حادثة" مشتقة من نفس الأصل اللاتيني لكلمة "حديث" ذلك أن كلمة "حديث" في صياغتها اللاتينية "Modernus" قد استخدمت لأول مرة خلال القرن الخامس ميلادي ، وهي كلمة مشتقة من ظرف حالي هو "modo" الذي يعني "مؤخراً" أو ما كان "قريب العهد" ، وهي ذاتها كلمة مشتقة من "modus" التي تعني "قياس" فكلمة "modus" قد استخدمت منذ البداية للإشارة إلى ما هو جديد ، كما استخدم لفظ "Modernus" حينها " لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحياً عن الماضي الروماني "(3) أي في حقبة جديدة غايتها التميز عن السابق القديم(4) .

إذا الحادثة في مضمونها اللغوي تتداخل مع العديد من المفاهيم والتعارف الأخرى، وبصفة عامة فالحادثة تعني كل جديد وهي بالتالي نقيض كل ما يسبقها.

ب- اصطلاحاً : إن المفهوم الاصطلاحي للحادثة هو ذو حمولة فلسفية واديولوجية تركز على أحداث ووقائع تميزت بها حقبة تاريخية معينة وفي حيز جغرافي معين. ولكن قبل تناول مفهوم الحادثة ونسعى لتقديم تعريف له ، علينا منذ البداية أن نفرق بين مصطلحين ، قد خلط العديد من الباحثين والمؤرخين بينهما وهما : "الحدث" والمصطلح الآخر هو "الحديث" أو "التحدث".

(3) محمد نور الدين أفاية : الحادثة والتواصل في الفلسفة النقدية والمعاصرة نموذج هابرماس ، (المغرب ، أفريقيا الشرق ، طر 1998)، ص109.

(2) Baudlaire , **le peintre de la vie moderne** : œuvres complètes , Paris , Gallimard , le pléiade 1986, p 1163.

(3) Alexis Noss, **la modernité**, Paris, Grancher, 1991, p25.

(4) Jeon Marie Domenache , **Approche de la modernité** , Paris , Marketing , 1986, p 14.

وعلى الرغم من صعوبة تحديد معنى واحد ودقيق للحدث إلا أنه يمكن تعريفها بأنها " حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر (19) والقرن العشرين (20) وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر (16) في أوروبا "(1) ولذا فإن كل دارس الحدث يشعر بوجود قدر من التعارض بين الحدث والتحديث.

فالحدث في نظر جورج بلاندي " تستعمل لوصف الخصائص المشتركة للبلدان الأكثر تقدماً على الصعيد التنمية التكنولوجية ، السياسية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، أما التحديث فإنه يستخدم لوصف العمليات التي بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية ".(2)

فالتحدث مرتبط بفكرة التطور والتنمية في مختلف المجالات والبنى المعرفية ، وذلك من خلال التحرر من التقاليد ومن كل ما هو قديم ، فأول نتيجة لفكرة التنمية على الصعيد الإيديولوجي " هي لا محال فكرة الحدث أو إن صح التعبير تحديد نمط الحياة لكي يتماشى ومتطلبات التنمية "(3) ومن ثم التحديث هي تلك المحاولات والمنطلعات التي تستهدف تجديد نمط الحياة .

و الحدث ليست مفهوماً سوسولوجياً ، ولا مفهوماً سياسياً و ليست مفهوماً تاريخياً بأتم معنى الكلمة ، بل إنها تعني نمطاً حضارياً خاصاً يتعارض مع النمط التقليدي ، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية.

ومنه نرى أن هناك اختلاف كبير بين المفكرين والمؤرخين في تحديد البعد التاريخي للحدث ، إلا أن الكثيرين منهم قد ربطوها بأنها ظاهرة تحض المجتمع الأوروبي، أما الفترة التي ظهرت فيها قد ارتبطت " بالفترة المعروفة بعصر الحدث والتنوير في أوروبا بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر "(4).

(1) André Lalande : **vocabulaire technique et critique de la philosophie**, op, cit, p 640.

(2) Balandier (G) : "Anthropo-logique", paris Ed, librairie Générale Française, 1985, p283.

(3) محمد نور الدين أفاية : **الحدث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، نموذج هابرماس ، مرجع سابق ، ص12.**

(4) هشام شرابي : **الحدث وما بعدها ، مجلة المستقبل العربي ، (العدد 175 ، سبتمبر ، 1993)، ص 29**

وإلى جانب البعدين التاريخي والجغرافي للمفهوم الاصطلاحي للحدث هناك أيضا البعد الفلسفي والثقافي والحضاري، الذي يعرف اختلافا بين المفكرين والباحثين في تحديده، وان كان هناك تركيز على التعارض مع التقليد وإضفاء نزعة عقلانية تحريرية في حياة الإنسان، فالحدث مرتبطة ارتباطا وثيقا بفكرة العقلنة ودور الفرد الفعال وتحكيم عقله في كل ما يرتبط بحياته فهي مصطلح واسع " يشير إلى مذاهب وآراء وممارسات نقدية في الدين والأدب والمعمار والمجتمع، وتتطوي الحدث في الغرب خاصة على رفض التقاليد ومحاولة إلغاء الماضي والبحث اتجاهات ورؤى جديدة تلغي الميتافيزيقيا وتؤكد دور الفرد".(1)

وهذه هي التنمية الأساسية التي ميزت فلسفة الأنوار، أي فرض قوة العقل في مقابل قوة الدين ومحاولة عيش الحياة وفقا للعقل، فالغرب إذا " عاش الحدث والفكر فيها باعتبارها ثورة، إن العقل لا يعترف بما هو مكتسب، على العكس انه يضرب صفحا عن المعتقدات وعن أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي التي تركز على برهان من نمط علمي"(2).

وعموما فإن لفظة الحدث متفتحة وواسعة تشمل كل ما يتعلق بالعقلانية، التقدم، العصرية، التجديد، أي مجمل التفاعلات المترابطة في كل جوانب الحياة ككل، أي إيجاد نمط حياة مغايرة لنمط الحياة القديم على جميع المستويات الاقتصادية والسياسية الفكرية، الأخلاقية، الاجتماعية والتقنية، وعليه فهذه المستويات التي تجلت فيها الحدث عرفت ميلاد المنهج التجريبي ولوج الإنسان موضوع الطبيعة، استطاع أن يلمس الحدث التقنية وتمثل في ذلك التوسط التدريجي للوسائل التقنية بين الإنسان والطبيعة وأصبحت التقنية شرطا أساسيا لبناء الواقعة العلمية.

و هذا التطور على المستوى العلمي إنبنى عليه تحرر على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، بحيث أصبح المجتمع يتلقى مجموعة من القيم المتفتحة القائمة على التعدد وقابلية التغيير والمعيارية النسبية والحرية(3)، ومركزية السلطة المندرجة ضمن سيطرة

(1) السلطان عبد العزيز سعود: الموسوعة العالمية، (الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999)، ص 94.

(2) ألان تورين: نقد الحدث، الحدث المظفرة، تر: صباح الجهم، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998)، ص 18.

(3) محمد سبيلا: الحدث وما بعد الحدث، (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط 1، 2000)، ص 64.

الكنيسة أصبحت ماضيا خاصة مع ظهور نظريات فلسفية سياسية تدعوا إلى الحرية والديمقراطية بحيث يكون الشعب هو مصدر السلطة .

ولأن الاقتصاد مقرون بالسياسة فقد تحرر هو أيضا ، بحيث تم الانتقال إلى الاقتصاد الموسع (اقتصاد السوق) والحرية الاقتصادية ومفهوم المنافسة وقانون العرض والطلب⁽¹⁾، وكلها مفاهيم تصب في خانة التحرر من أعباء الماضي وتعلن سيادة وسيطرة سلطان العقل وتخلص من أخلاق التبعية .

كل هذه التحولات على المستويات السياسية والاقتصادية والتقنية والأخلاقية يمكن قراءتها وترجمتها إلى أربعة مفاهيم أساسية: الإنسان، المعرفة، العالم، والتاريخ.

فالإنسان يمثل نقطة إرجاع المعرفة إلى الذات المفكرة والتي بدورها انتقلت من المستوى التأملي إلى المستوى التقني التجريبي ، لأن الإنسان قيمة مركزية نظرية وعلمية في فكر الحدثة ، ونظرة العالم (الإنسان) إلى العالم أي الطبيعة ، أضحت نظرة مادية ، كمية قابلة للرصد والقياس على عكس العصور الوسطى حيث كانت نظاما كاملا يتسم بنوع من التناقض الأزلي الذي يعكس المحكمة العلوية فيها المبنوثة في كافة أرجاء الكون المحققة لمظاهرها الروحية والنظر إليها كامتداد كمي هندسي و حسابي ، أما التاريخ فيفهم من خلال عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس أو حروبهم وصراعاتهم⁽²⁾ .

إن كل هذا التعارض بين القديم والجديد نتج عنه مجموعة من التحولات الجوهرية داخل السياق المجتمعي والتاريخي والثقافي للحضارة الغربية ، حيث تمرد العقل على القيم الكنسية وعبرت عن نفسها في مجال الثقافة و الأخلاقيات المختلفة من علوم و آداب و فنون و فلسفة ، وكان عماد هذه الثورة الرجوع إلى الذات الإنسانية و تمجيدها واعتبارها المقياس الأوحد لكل ما هو صالح في كل الجوانب من جوانب الحياة المتنوعة⁽³⁾، لذلك

(1) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(2) محمد سبيلا : المرجع نفسه ، ص 64 ، 65.

(3) جميلة حنفي : موقف هابرماس من الحدثة وما بعد الحدثة في " يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العمومي والديني والسياسي ، مجموعة من المؤلفين ، (الجزائر،بيروت ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، دار الروافد الثقافية ، ط1 ، 2013) ، ص 67.

اعتبرت الحادثة انتصارا للعقل على النقل وإعلاء العقل على حساب النصوص الموروثة والتقاليد العتيقة ، مما يجعلها مبشرا للتفاؤل و التقدم على جميع المستويات .

وعليه يمكن القول أن الحادثة ترتبط أولا وأخيرا بالمجتمع الغربي ، أو هي خصوصية يتسم لها الغرب لعرض ثقافة شاملة عالمية ، عقلانية على سائر الكون لتحقيق الوحدة ، رافضة كل من يعيق التقدم ، وهي ثورة مستمرة على كل تفكير ميتافيزيقي وعلى التفكير الذي لا يتأسس على العقل ، وبالتالي فقد شكلت قطيعة مع العصور الوسطى الغربية المظلمة وتواصلت مع عصر النهضة وعصر الأنوار الذي لا يؤمن إلا بالعقل وبالذاتي المفكرة والنقد (1).

إن الحادثة بهذا المنظور تعني القطيعة والاستمرار في آن واحد ، القطيعة مع الماضي لكن بصفة غير مباشرة بمعنى تجديد الماضي وتحديثه في آن واحد أي إضفاء صبغة عقلانية على التراث ولهذا يقول " محمد سبيلا " : " لا نستطيع القول أن الحادثة قطيعة بالمرّة فعلية التجديد التي تمثل صلب الحادثة هي عملية شائكة ومعقدة"(2).

كما أن هناك من يربط الحادثة بمجال الفن والجماليات ، فالحادثة عند " بودلير " Baudlaire (1821 – 1867) كما يكتبها في مقالته " رسام الحياة الحديثة " والتي يقول : " الحادثة هي المؤقت وسريع الزوال والجائر وهي نصف الفن بينما الأبدى والثابت هي النصف الآخر "(3).

غير أن الحادثة لم تكن هي الصورة النهائية لتطور المجتمعات الغربية و برزت أفكار ونظريات تتحدث عن مرحلة جديدة ، يطلق عليها " ما بعد الحادثة " وهي المرحلة التي تتجلى من خلال النظرة النقدية للمعلومات التي انبنت عليها الحادثة و يعد نص فرونسوا ليوتارد J. F. Lyotard (1924 – 1998) الذي ظهر سنة (1971) بعنوان " مسألة ما بعد الحادثة " la condition postmoderne أول نص يطرح الأفكار

(1) روجي غارودي : من أجل حوار الحضارات ، تر: عادل العوا ، (بيروت ، دار عويدات ، 1982) ، ص 16.

(2) محمد سبيلا : الحادثة وتجلياتها في المجتمع الغربي ، في مجلة عالم التربية والحدث ، (العدد 13 ، 2003) ، ص 11.

(3) نقلا عن دفيد هارفي: حالة ما بعد الحادثة ، تر: محمد شيا ، (بيروت ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ط1، 2005)، ص 27.

الأساسية لما بعد الحادثة (1) ، والتي يمكن إجمالها في الاعتراض على مختلف مثل وقيم الحادثة كالتقدم ، الحرية والعقل وبالتالي الإقرار بفشل مشروع الحادثة الغربية.

ولكن هناك اختلاف كبير حول هذه الحركة لما بعد حدثية فهناك من يقربها فعلا ، و في مقابل ذلك هناك من يرى أن ما بعد الحادثة ليست إلا الحادثة وقد وسعت مكتسباتها ورسختها، فهي حدثية أعمق وأرسخ و أكثر قدرة على احتواء نقائصها .ومنه تعتبر"ما بعد الحادثة"مجرد تصحيح و تجديد للحدثية، هذه الأخيرة التي هي كما قلت من قبل تغيير القديم و تصحيح له.

بعد استعراض جملة من التعاريف التي تتمحور حول المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحدثية ، تجدر الإشارة إلى أن المفهوم اللغوي لكلمة الحادثة وجد في إطار تغييرات اللغة وعن الواقع الذي يعيشه الإنسان ، وهو يستمر باستمرار اللغة ، أما المفهوم الاصطلاحي لنفس الكلمة فإنه يبقى محصورا في نظرة فلسفية خاصة بكل مفكر .

(2) جذور نشأتها التاريخية: إن فكرة الحادثة في المجتمع الغربي ناتجة عن ظروف تاريخية وهذه الظروف هي التي تميز عصرا عن غيره ، فأغلب المؤرخين يميزون بين الأزمنة الحديثة والعصور الوسطى ، انطلاقا من أحداث تاريخية تاريخية مهمة كان لها الأثر في الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة ، فما هي أهم هذه الأحداث والظروف التي أدت إلى نشأة الحادثة وتطورها؟

كما هو معلوم يحدد التاريخ الأوروبي الحديث بيزوغ عصر النهضة، إلا أن تحديد بداية النهضة ليست واحدا، فهناك من يرجع بدايتها المبكرة إلى المدن الإيطالية وهناك من يرجع بدايتها إلى القرن الثاني عشر وبلغت أوجها في القرن الخامس عشر (15). إذن الحادثة كحركة تاريخية ليست بالمستجدة ، بل تملك جذورا قديمة في الثقافة الغربية ، فهي لم تولد عبر انقطاعات أو تفكيكات بنوية ، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي تاريخي تبلور خلال عدة قرون من الصراعات(2) . بمعنى أن التقدم الزمني عبر تاريخ البشرية عرف عدة

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن : بورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، (بيروت ، دار التنوير ، د ط ، 2009) ، ص 88.

(2) محمد الكردي : دراسات في الفكر المعاصر ، (القاهرة ، دار المعرفة الجامعية ، د ط ، 1998) ، ص 222.

تغيرات شملت مختلف الميادين الاجتماعية السياسية، الاقتصادية الثقافية و الفكرية... إلخ، هذه التغيرات كانت نتيجة وعي كامل يحدث في مجرى التاريخ والإنسان.

كما يرى البعض أن جذور الحدثة وإرهاصاتها تعود إلى تحول الطرق التجارية العالمية وإلى أحداث تاريخية كبرى ، كإكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوف كولومبوس عام (1492) ، وسقوط بيزنطا (1453) وإلى أحداث علمية وتقنية هامة كإكتشاف الطباعة مع غوتنبارغ (1440) ، إضافة إلى فلكيات كوبرنيك Copernic (1473- 1543) الذي اثبت فكرة مركزية الشمس في الكون ومن ثمة دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس . كما أصبح الإنسان مع غاليليو Galiléo (1564 – 1642) مؤسس المنهج التجريبي الرياضي في الفيزياء والذي تجاوز به المنهج الاستنباطي ، وباكتشاف المنهج العلمي الجديد يتعامل مع الظواهر الطبيعية بطريقة جديدة تميزها الفاعلية والخصوبة والابتكار، محاولا في الوقت ذاته السيطرة عليها وكشف أسرارها وتحدي جبروتها بالتجهيزات والتقنية الهائلة. إضافة إلى إكتشاف الدورة الدموية وأحداث فكرية مهمة ، كانهضة الفنية والأدبية في ايطاليا وأطروحات مارتن لوثر الاحتجاجية (1517)¹، وظهور حركة الإصلاح الديني وما نتج عنها من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا وتأسيس المذهب البروتستانتي ، كما نتج عن هذه الحركة (الإصلاح الديني) فصل واجبات الدين عن المجتمع وهذا تأكيدا للمبدأ الذاتي للفردية والحرية الشخصية .

وعموما فخلال هذه الفترة تفجرت نهضة فكرية وعلمية وفنية وسياسية أطلق عليها " إرادة المعرفة من أجل ممارسة التغيير وتحسين الحياة والاهتمام بشؤون الدنيا ، هذه الإرادة التي أدت إلى إكتشاف ما وراء البحار"². وعليه فالحضارة الغربية لم تشرع في تلمس الوعي بذاتها إلا بعد انصرام ما يقارب ثلاثة قرون من انطلاق ديناميتها في القرن السادس عشر ، فالوعي الفلسفي بها يعود بدون جدال إلى هيجل Hegel (1770 – 1831) مرورا بكانط Kant (1724 – 1804) .

(1) محمد سبيلا: الحدثة وما بعد الحدثة ، مرجع سابق ، ص 22.

(2) فتحي التريكي ، رشيدة التريكي : فلسفة الحدثة ، (لبنان ، مركز الإنماء القومي ، ط ، 1992) ، ص 9.

ومن جهة أخرى وكما هو معلوم فإن الفكر الحدائى يكون قد تولد غداة انهيار الفكر المدرسى ، وهو الفكر الذى اتسم بأخذه لمذهب تعدد الجواهر واختلاف مراتب الوجود ، كما تميز بوضعه القيم الإنسانية فى المحل الأول ، وأخذه أيضا بنزعة لاهوتية صارمة ، ذلك أن الفكر السوكولائى قد دار حول فكرة الإله الخالق كفقولة مركزية دارة حوله كل النظريات الفلسفية .

كما شهدت الحدث فى عصر النهضة عدة هزات عنيفة وتقلبات شديدة على المستويات المجتمعية والسياسية والفكرية، فالحروب الدينية والمعارك السياسية فى عصر النهضة ما هى إلا مستوطنات لتلك الهزات والتقلبات (1).

ولعل الأهم من ذلك كله هو الدفعة الجديدة والهائلة والحركة التى تفجرت مع القرن السابع عشر (17) وفتحت آفاق التنوير فى القرن الثامن عشر (18) ، ذلك أن معظم المؤرخين والفلاسفة يرون أنه فى هذه الفترة تم وضع الأسس السياسية والفلسفية للحدث. كما تميز القرن السابع عشر (17) بميزتين أساسيتين أولهما : ظهور المنهج التجريبي مع فرانسيس بيكون F. Bacon (1561 – 1626) ، الذى سعى إلى تخليص الفكر البشرى من التقاليد الأفلاطونية والأرسطية ، حيث رأى أن المنطق الأرسطى غير مفيد للكشف عن الحقيقة (2) ، وقد امتد فكر وتأثير بيكون إلى دافيد هيوم D.Hume (1711 – 1776) وجون لوك J. Locke (1632 – 1704) وجون ستيوارت ميل J.S.Mill (1806-1873).

أما الميزة الثانية فهى تأسيس المنهج العقلي والدعوة إلى العقلانية مع " رينيه ديكارت " (1526 – 1650) الذى يعده الكثير من المؤرخين أبا الفلسفة الحديثة حيث كان هدفه نقل المعرفة وموضوعاتها من الكونيات الإلهية إلى الفيزياء ، ومن نظام العلل الأولى

(1) المرجع نفسه، ، ص 16.

(2) فارح مسرحي : الحدث فى فكر محمد أركون ، (الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف ، ط2006، 1) ، ص5.

إلى أنظمة الميكانيكا والتخلي عن النظر بعين الله إلى العالم(1). فمنذ ديكارت أصبح الكثير من المفكرين يؤمنون بالعقل والحقائق العقلية فقط.

وما دام أن الموضوع تغير فان المنهج حتما يتغير يتوجه الفلسفة الحديثة نحو تشييد النظريات الضخمة والأنساق ، متجاوزة بذلك التحليل المنطقي كما هو الشأن عند ديكارت وكانط وهيجل ، وهذا يعني أن التحرر الذي بنى على هدم وتحطيم الموروث التقليدي اللاهوتي وأعطت القيمة المطلقة لسيطرة الإنسان على الطبيعة وتوجيه الصراع لصالحه بواسطة العقل الذي يصنع الحد الفاصل بين عالم الآلهة وعالم الإنسان الحديث ، ففكر الحداثة إذا مرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة العقلانية.

وقد قدر أن يكون ديكارت الإشعاع الذي فجر الثورة ضد كل الأفكار البالية ، أولا بقوله بالمذهب الآلي الذي يفسر كل شيء بحسب قوانين آلية يمكن التحكم فيها ، كما يعد مؤسسا للمذهب الذاتي القائل بأن الفلسفة تتأسس على الفكر(2)، وهذا معناه أنه إذا تحدثنا عن العقل فإن ديكارت هو من أرسى دعائم العقلانية عن طريق الكوجيتو الذي بدوره أعلن عن انطلاق فلسفة الوعي ، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود . وبذلك تكون فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها مع ديكارت ، وعليه يرى آلان رونو أن الكوجيتو الديكارتي هو أول إرهاصات الحداثة عند ديكارت .

انطلاقا مما سبق يتضح أن الفلسفة إلى جانب العلم أفضت إلى انبثاق الحداثة وذلك فيما تضمنته فلسفة "ديكارت" من تمثّل الإنسان ككوجيطو بمعنى إثبات الإنسان كذات ، هي بمثابة الأساس لكل شيء وهو ما يعبر عنه بالذاتية . إذ لا يستمد إنسان الحداثة قوانينه وقيمه لا من الطبيعة ولا من الإله بل يؤسسها بنفسه انطلاقا من وعيه وإرادته ، وتأكيد لسيطرته على العالم تقنيا مضمونها المعقولية القائمة على الحساب والتكميم والترييض. فمن

(1) فؤاد كامل وآخرون : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، (بيروت ، دار القلم ، د ط ، دسنة) ، ص 195.

(2) بوخنسكي : تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، تر : عبد الكريم الوافي ، (طرابلس ، مكتبة الفرجاني، دط، دسنة) ، ص 28.

"ديكارت" إلى "كانط" إلى "هيغل" مثلت قيم الحدث تحولات في رؤية العالم طالت الدين والأخلاق والعلوم والفن ، وهي إرهاصات التي أفضت إلى ولادة المجتمع الحديث(1) .

ومن ناحية أخرى نجد أن البعض قد صب جل نقده على النتاج الديكارتى ، ومبدأ الذاتية ، وكيف أن فلسفة الذات انتهت إلى تشيئي الإنسان ومن ثم إلى ويلات سياسية عانى منها بوضوح القرن العشرين بحروبه وعنفه ، بل " إن ما كان بالأمس قوام الحدث ونعني وعي الذات بنفسها في (أنا أفكر إذن أنا موجود) أصبح اليوم عائقا في حركة التحديث² .

لذلك فهي كمعنى أكثر استقرار من كونها لحظة زمنية . إن هذا المفهوم يعطي للحدث مضمونا للدلالة على كونها مشروعاً وليس حقبة تاريخية .

كما نجد أن جذور الحدث ترجع أيضا إلى كانط ، حيث " أن الحدث تجسدت بشكل من أشكالها مع كانط ، إلا أنه لم يكن يعيها كمسألة فلسفية"⁽³⁾ ، في حين أن حقيقة الوعي بها لم يتحقق إلا مع هيغل فهو " الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحدث ، وأول من وضع في مسألة فلسفية ، طبيعة الحدث مع إحياءات معيارية للماضي الغريب عنها ، وإن فلسفة الأزمنة الحديثة... وصولاً إلى كانط ، تعبر عن فكرة الحدث ذاتها ... ، إلا أن الحدث لم على نفسها مسألة العثر على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية القرن الثامن عشر (18) "⁽⁴⁾. و يقصد من ضمانها الذاتي هو ممارسة النقد، فالنقد بما يعنيه من العصرية والجدة المستمرة عبر إعادة النظر المتتالية بما يقدمه لنا القديم والعلاقة هي الحدث.

إذا من خلال كل ما ذكرناه يتضح أن الحركة الفلسفية لعصر الأنوار، قد شكلت نقطة تحول جوهرية في مسار الحدث إذ أصبح العقل، النقد والتقدم، بمثابة الأسس الضرورية للفكر والممارسة، وأدخلت هذه الحركة المستقبل كبعد جوهرى في الحياة الإنسانية.

(1) عمر بن بوجليدة : مفهوم الحدث بين فوكو و هابرماس ، في : بورغن هابرماس : " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العموي و الديني والسياسي " ، مرجع سابق، ص 333، 334.

(2) فتحي التريكي ورشيده التريكي : فلسفة الحدث ، مرجع سابق ، ص 10.

(3) بورغن هابرماس : القول الفلسفي للحدث، تر : فاطمة الجيوشى ، (دمشق ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، 1995) ، ص 34.

(4) المصدر نفسه ، ص 29.

ج) مقومات وسميات الحدث

أ- مقومات الحدث : من خلال عرض لمسيرة الحدث الغربية ونشؤها وتطورها يمكننا استنتاج بعض مقوماتها الفلسفية الأساسية ، إذ نلاحظ من خلال هذه المسيرة أن هناك ثوابت تشد الانتباه وذلك في نمط تكوين الحدث ونمط عملها وزحفها على الحضارة الغربية، فما هي الثوابت المقومة للحدث ؟

يتفق العديد من المفكرين على أن الحدث تقوم على جملة من المفاهيم الأساسية:

1/ الذاتية : إذ يعتبر مفهوم الذاتية أول المفاهيم التي شكلت قاعدة الحدث وانتصار الذات ورؤية الذات للعالم، بعدما كان ضباب القرون الوسطى يحجب عنها الرؤية ، ويتأسس معنى الذاتية بأنه موقف الإنسان الفردي النابع من ذاته في تقييمه للعالم الخارجي والعلاقة به .

وكسياق تاريخي فإن مبدأ الذاتية كان نتيجة للإصلاح البروتستانتي ، الذي طال المؤسسة الدينية في الغرب ، فعلى "نقيض الإيمان بسلطة الموعظة والتقليد المؤكد البروتستانتي سيادة الذات بقدرتها على التمييز... واعتبر الحق والأخلاق بوصفهما قائمين على أرض الحاضر لإرادة الإنسان ، بينما كان الماضي من أوامر الله"(1) ، ولا يقتصر ظهور مبدأ الذاتية على الإصلاح الديني فقط ، بل يعود أيضا إلى " الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية ، الأنوار والثورة الفرنسية"(2) فالأنوار استطاعت أن تنجز القطيعة مع كل ما هو فوق العقل ، أما الثورة الفرنسية فقد كانت الانعطاف السياسي الذي أنجز المفهوم بظهور حقوق الإنسان والدعوة لها بالنسبة لشعوب أوروبا حينها ، من أجل القضاء على كل هيمنة كانت تفرضها السلطات الدينية.

وعليه فالذاتية تعني مركزية الذات الإنسانية وحريتها وفعاليتها على جميع المستويات ، كما يتضمن مبدأ الذاتية أربعة مفاهيم هي : الفردانية ، والحق في النقد ، واستقلالية الفعل ، والفلسفة التأملية ، على اعتبار أن الفلسفة التي تمسك بالفكرة التي لها

(1) يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحدث ، تر: فاطمة الجبوشي ، مصدر سابق ، ص31.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وعي بذاتها ، هي نتاج الأزمة الحديثة ، وبالتحديد هو نتاج الديكارتية ، حيث أصبح الإنسان يستمد يقنياته من ذاته وليس من تعاليم العقيدة أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته كما كان الشأن في العصور الوسطى (1). ومن خلال هذا أصبح ينظر إلى الإنسان بصفته " ذاتا " وهي مقر ومرجع الحقيقة واليقين وهي المركز الذي ينسب الحقيقة لكل شيء.

إذا لقد عبرت فلسفة الأزمنة الحديثة من العصر المدرسي إلى كانط ، عن حاجة الحداثة إلى العثور في ذاتها على ضماناتها الخاصة بكونها حاجة إلى الفلسفة ، ولكنها لم تطرح هذا السؤال إلا في نهاية القرن الثامن عشر ، وهو القرن الذي أخرج مثل التحرر ، التقدم والتطور وروح العصر وغيرها ، وهي المفاهيم التي استعملها هيغل. والتي تبين أن الوعي التاريخي بالحداثة الغربية يثبت أن الحداثة مستقلة بمفاهيمها وتركيباتها النظرية. ولا يمكن تأسيس ذاتها إلا إذا اعتمدت على ذاتها، أي على وسائلها الخاصة.(2)

لقد اعتبر هيغل أن مبدأ الذاتية هو مبدأ الأزمنة الحديثة أي الذات بما هي ذات حرة فاعلة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا . وحدد أشكال الحياة العلمية والأخلاقية والسياسية والدينية والفنية ، حيث نزع مبدأ الذاتية القدسية والسحر عن الطبيعة ، وتعامل معها كموضوع قابل للتمثل والدراسة ، وفي مجال الأخلاق قامت التصورات الأخلاقية على الاعتراف بالحرية الذاتية للأفراد ، ويخلص هيغل إذن إلى أن العلم والأخلاق والفن إلى جانب الدين والدولة والمجتمع ليست سوى تجسيدات متغيرة لمبدأ الذاتية(3) . لهذا يشكل مبدأ الذاتية الوجه الآخر لأحد ثوابت الحداثة والمتمثلة في إرادة المعرفة الذي يعني " الجراءة في اقتحام كل ميادين وكل تمظهرات الحياة وتعابيرها ، لمعرفة على حقيقتها "(4).

إذن فثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية وتعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية وفعالة.

(1) محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 64.

(2) جميلة حنفي: موقف هابرماس من الحداثة وما بعد الحداثة في "يورغن هابرماس" العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي..والسياسي، مرجع سابق،ص73- 74.

(3) المرجع نفسه ، ص 74 ، 75.

(4) محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص65.

2/ العقلانية: بقدر ما مثلت الذاتية الركن الأول للحداثة ، مثلت العقلانية ركنها الثاني ، إذ ترتبط الحداثة ارتباطا وثيقا بالعقلانية لأنها متماهية مع انتصار العقل ، والعقلانية هي مفتاح الحداثة " وذلك بتطوير المعارف وتقليص المجالات المبهمة في العلاقة التي تربط الإنسان بالوجود ، إذن تقوم الحداثة على حركية إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول"(1).

كما يمكن القول أن الحداثة تصور للمجتمع، على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة البشرية من جميع السلطات، إذ " تقترن الحداثة في نمط تكوينها، وفي نمط عملها بالعقل أساسا، وبالمعقولة حصيلة العمل العلمي المختلف. فالمعقولة هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة ، فهما يقترب من حقيقة واقعا ، يعنى ذلك أن جميع أنماط تفكيرنا وجميع أنماط حياتنا يجب أن تكون مطبوعة بالمعقولة ومتصلة من قريب أو من بعيد بالعقل"(2).

وعليه يمكن أن نؤكد أن الحداثة ، رؤية للعالم إنما نهضت على العقل والثقة في قدرته ، وينسلك الإيمان بالعقل قيمة في ظل القطع مع التقليد. ذلك أن الإشكالية المحورية مقصورة على غاية جوهرية ، هي تحديد الانتصارات المتنامية للعقل والمعقولة بوصفهما الحاصل الفلسفي للمشروع الحداثي إبان فلسفة الأنوار وفلسفة التقدم . وهنا تحضر المسلمة الديكارتية التي أصبحت تؤكد أن العقلانية أساس للحقيقة والمعرفة ، ومن ثمة ارتباط فكرة الحداثة بفكرة العقلانية كما يوضح ألان تورين.(3)

فمنذ إعلان ليبينز المبدأ القائل بأن لكل شيء سببا معقولا أصبح العقل مصدرا للصدق ، وأساسا للحقيقة والمعرفة المنهجية ، والعقل وحده القادر على اكتشاف القوانين التي تسمح بالسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان أيضا " وكان النضال ضد الماضي ، وضد نظام الحكم القديم والاعتقادات الدينية ، والثقة المطلقة في العقل يعطي للمجتمع الحديث قوة وتماسكا"(4) وبفضله يصبح كل من الواقع الطبيعي والواقع التاريخي معقولا أو

(1) فتحي التريكي ورشيده التريكي : فلسفة الحداثة ، مرجع سابق ، ص17.

(2) فتحي التريكي ، الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ن ص28.

(3) Alain Touraine, **Critique de la modernité**, Fayard, 1992, p24.

(4) ألان تورين : نقد الحداثة ، تر : أنور مغيث ، (القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، دط، 1997) ، ص270.

عقلانيا وقابلا للتفسير بالنسبة للذات ، وهكذا يصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما بل محكوما من طرف العقل وقد ترتب عن الإيمان بمبدأ العقلانية.

أ- **عقلنة الفكر العلمي** : وذلك بفصل العلم عن التصورات الدينية والإيديولوجية والسياسية واعتماد العقل البرهاني والتجريبي وهذا ما أدى إلى قيام النموذج الرياضي كمقياس أوحده لعملية ومنهجية التفكير ، وأصبح العلم نموذجا للفلسفة وقُدوة لها وفي هذا السياق يعتقد هيجل (1770-1831) أنه لا يمكن للحقيقة أن توجد إلا على وجه النسق العلمي الذي تنتظم فيه ، ووعي إلى الاهتمام بتقريب الفلسفة من العلم لأن السبيل الذي يجعلها محبة للحكمة وكامالا للمعرفة على وجه الحقيقة وهي الغاية التي سعت لتحقيقها العديد من الفلسفات الحديثة كالماركسية ، الوضعية المنطقية وغيرها(1) .

ب- **عقلنة الفكر السياسي** : والمقصود بها دراسة الظاهرة السياسية كموضوع مستقل بذاته ، باعتبار الظاهرة السياسية واقعا يجب تحليله وفهمه ، لاستخراج قواعد عامة للممارسة السياسية ، ومن جهة أخرى الانفصال عن الإيديولوجيا الدينية من خلال اعتبار السلطة السياسية اجتماعية قبل كل شيء ولا يجب أن تستند إلى مشروعية متعالية " أي نزع القدسية من المجال السياسي باعتباره مجالا دنيويا للصراع حول الخيرات والسلطة " (2) وهذا ما ظهر مع الدولة الديمقراطية العلمانية الحديثة القائمة على المبادئ الوضعية التي بلورها فلاسفة العقد الاجتماعي وعصر التنوير كالحرية ، المساواة ، المواطنة.

ج- **عقلنة القول التاريخي** : وذلك بتبني نظرة جديدة للتاريخ تعتمد أساسا على معقولية الخبر ، وعقلنة القول التاريخي تتطلب الانفصال عن التقاليد عموما وعن النقل خاصة ، وتشخيص الواقع الماضي تشخيصا يسمح لنا بفهم الحاضر والعمل على تغييره(3).

وهكذا أقامت الحداثة على معقولية التحول وأعطت تصورا حركيا للتاريخ يحدد مراحل نموه وتطوره وفقا لمعيار التقدم ، وانبثق عن ذلك مفهوم الكلية التي يعني النظر

(1) نقلا عن فارح مسرحي : الحداثة في فكر أركون ، مرجع سابق ، ص (40-41).

(2) محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 64.

(3) فتحي التريكي ورشيدة التريكي : فلسفة الحداثة ، مرجع سابق ، ص 31.

الشاملة للأشياء ، وهو ما حاولت عدة فلسفات للتاريخ أن تعبر عنه كفلسفة فيكو (1668-1744) ، هردر (1744 – 1804) وهيجل وغيرهم.

د- عقلنة القول الديني : والمقصود بذلك قراءة النص الديني وفهمه عقليا وتفسيره من خلال معطيات العصر " فالعقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق المعرفة والتسلط"⁽¹⁾ وكان ذلك نتاج دعوة فلاسفة التنوير إلى حق الإنسان على التفكير في المسائل الدينية بكل حرية.

إذن تركز الحدّثة على فكرة الإعلاء من شأن العقل ومن ثمة على إخضاع الفكر والممارسة لتدخله ، فالعقلنة إذن شرط ضروري للحدّثة سواء تعلق الأمر بعقلنة الفكر العلمي أو السياسي أو عقلنة التعامل مع الطبيعة ، لذا يجوز القول أن العقلنة هي المبدأ الذي يمكن انطلاقاً منه تعريف الحدّثة.

ب - سمات الحدّثة :

بعد إبراز مفهوم الحدّثة وأهم المقومات التي أقيمت عليها يتضح لنا أن للحدّثة سمات تميزها ، فهي تتميز ب:

أولاً: الشمولية: إذ لا نجد وجها واحدا للحدّثة، وهي ليست محصورة في جانب حياتي أو فكري واحد، لأن الحدّثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني⁽²⁾.

ثانياً : الحدّثة تقابل التقليد ، ذلك ما يؤكده "هابرماس" يقوله : "إن الحدّثة تعبر دائماً عن وعي عصر ما يحدد نفسه (...). وبفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث⁽³⁾ ، لأن الحدّثة هي الانفصال والقطيعة مع الماضي ، فهي في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر ، يختلف عنه جذرياً ، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع وإحلال أنماط فكرية جديدة .

(1) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(2) محمد سبيلا : الحدّثة وما بعد الحدّثة ، مرجع سابق ، ص 7.

(3) يورغن هابرماس : " الحدّثة مشروع غير مكتمل " ، تر : بسام ركة ، في مجلة الفكر العربي المعاصر ، (بيروت ، مركز الإنماء العربي ، عدد 39 ، 1986) ، ص44.

ثالثا : تمتاز الحداثة من خلال التعريف السابق بأنها مرتبطة بالتاريخ الأوروبي في نشأتها وتطورها ، وفي هذا السياق يؤكد أحد الباحثين ارتباط الحداثة بالمسار التاريخي للمجتمعات الأوروبية ، معتبرا إياها " ظاهرة تتميز بأوروبيتها وهي محصلة عملية تاريخية بدأت في أوروبا منذ النهضة والإصلاح (1)، إذ استغرق تشكل الحداثة وعمومها على كافة أنحاء أوروبا ثلاثة قرون.

من هذا يتبين لنا أن الحداثة هي النمط الحضاري الذي بلغته المجتمعات الغربية بداية من منتصف القرن (19)، والذي كان نتيجة لتطورات عديدة وشاملة لجميع المستويات الفكرية، السياسية، الاقتصادية، الدينية، والاجتماعية... الخ.

رابعا : تمتاز الحداثة أيضا بكونها تفرض نفسها كوحدة مشعة عالميا ، فقد أصبح البعد العالمي إحدى القيم الجوهرية للحداثة ، فالتكنولوجيا ، الوسائل السمعية البصرية من بين أشياء كثيرة قد فرضت فضاء مخترقا للفضاء الوطني ولا يمكن لأحد أن يوقفها وهذا ما يؤكد آلان تورين " لقد صارت كل المجتمعات مختركة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال(2) .

خامسا : لعل أهم ما يميز الحداثة ، قدرتها على النقد الذاتي يقول أحد الباحثين: " أهم سميات الحداثة هي ببساطة قدرتها الكامنة على تصحيح نفسها ، وقدرتها على النضج الذاتي ومواجهة مشكلات لم تكن تخطر بالبال وفقا لبرامجها الأصلي ، وهي الفكرة التي عبر عنها ، آلان تورين إذ يقول " إننا لا نبالغ لو قلنا إن العلامة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداة للحداثة التي تبثها الحداثة والتي تتسم بالنقد الذاتي ، والتدمير الذاتي(3) .

ومن خلال هذا نفهم أن الحداثة تمارس عودة نقدية على مسارها ومنجزاتها، لتحدد نقائصها وأخطائها وتحاول تجاوزها.

ثانيا : أزمت الحداثة

(1) هشام شرابي : النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، تر : محمود شريح ، (دارسنا ، طه ، 2000) ، ص 39.

(2) آلان تورين : نقد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 267 ، 268.

(3) المرجع نفسه ، ص 141.

لقد أشرنا سابقا بأن الحدث ظاهرة حضارية متعددة الأشكال و سياق فكري متعدد المعاني ، تتطلع إلى اكتشاف فضاءات جديدة و عوالم مغايرة ، ولكن من جهة أخرى يظهر تاريخيا أن تاريخ تطور هذه الحدث هو في الوقت نفسه تاريخ نقدها ، بحيث نجد أن مشروع الحدث الغربية تعرض منذ ظهوره لأقصى مظاهر الرفض و التشكيك في أهم مبادئه و مقوماته لدرجة أن الراضين للفكر الحدائى نادوا بتجاوز هذه الحدث و اعتبروها مشروعا استنفذ كل مقوماته . خاصة أن نهاية القرن التاسع عشر (19) كان مليئى بمظاهر الاختناق و التأزم على كل المستويات الاجتماعية ، الاقتصادية ، السياسية و الثقافية ، و باعتبار أن هذه الحدث كانت تنادي و تدعو إلى مفاهيم الحرية ، المساواة ، العدالة و الرفاهية ، و ما وصلت إليه من تعابير الاستلاب و العبودية ، الطبقة و الاستغلال و تحول الإنسان في نهاية المطاف إلى وسيلة وليس إلى غاية في حد ذاته ، فالحدث خانت قيمها و مبادئها و أصبح بموجبها الأفراد خاضعين للسيطرة و الهيمنة .

1- تجاوز الحدث إلى ما بعد الحدث

إن فكر ما بعد الحدث شأنه شأن الحدث لا يوجد تعريف مضبوط أو نظرية عامة تحدد المعنى الدقيق لمصطلح " ما بعد الحدث " " post modernité " باعتباره مفهوما غامضا وليس من السهل الإلمام لمقولاته الأساسية ، ولكن يوجد يقين واحد يتمثل في أن " ما بعد الحدث " هو رد فعل آلت إليه الحدث إذ لا يمكن الحديث عن نظرية واحدة تمثل ما بعد الحدث ، لأنها عبارة عن مجموعة متنوعة و متعددة من المقاربات الفكرية المتميزة و المتباينة ، تطل كل مستويات الوجود الإنسانى باختلافها و تنوعها ، من سياسة و دينية و علمية و فلسفية و غيرها .

و بالعودة إلى جذور ظهور مصطلح ما بعد الحدث و استعماله ، فهناك اختلاف في تحديد بداية ظهوره ، فهناك من يرجع ظهوره إلى المؤرخ البريطانى توينبى (1959) ، فجعله يدل على أمارات ثلاثة ميزت الفكر و المجتمع الغربيين بعد منتصف هذا القرن و هي

العقلانية والفوضوية والتشويش" (1) ثم حدث وأن نقل هذا المفهوم إلى مجال النقد الأدبي المتأسي على تسطح حركة الحداثة وكان ذلك في الستينات على يد الناقد الأديبين ليسلي فيلدر Leslie Fielder وإيهاب حسن ، فاكتمب المصطلح تداولاً في السبعينات وشمل العمارة أولاً ، ثم اكتسح بالتدرج المسرح ، التصوير والسينما ...) ، ولكن ذلك كله ترك تساؤل حول عصر ظهور ما بعد الحداثة(2) .

ويمكن القول أن مفهوم ما بعد الحداثة قد بدأ استخدامه بالشكل المنهجي في نقل الدراسات النقدية ما بين (1963 – 1967) ، وأن المفكر الأمريكي ذو الأصول المصرية إيهاب حسن (Ihab Hassan) هو من اعتمد مفهوم " ما بعد الحداثة " . حيث يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة ، على أنه أحد الرواد المعتمدين في هذا المجال ، حيث جمع إيهاب حسن إسهاماته المتعددة في هذا المجال في كتاب جامع نشره عام 1987 . بعنوان " التحول ما بعد الحداثي : مقالات في نظرية وثقافة ما بعد الحداثة " (3) كما أن جان فرانسوا ليوتار قال من جهته أن إيهاب حسن نبهه إلى وجود هذا المفهوم وصلاحيته ، ومن جهة أخرى هناك من يرجع ظهور هذا المصطلح إلى الناقد الأمريكي تشارلز جينكس CH . Jencks (1975) وقد طبقه على فن العمارة قبل أن ينتقل إلى الفلسفة والعلوم الأخرى.

ولكن مصطلح " ما بعد الحداثة " لم يأخذ أبعاده الفلسفية إلا عندما أصدر المفكر الفرنسي جان فرانسوا ليوتار كتابه " مسألة ما بعد الحداثة " la condition post moderne عام (1975) ، حيث رأى أن النظريات والإيديولوجيات الكبرى والتي سيطرت على عالمنا لم تستطع قراءة الواقع أو تفسيره لتحقيق السعادة للبشر ، لهذا يعلن عن سقوط هذه النظريات والإيديولوجيات والتي يدعوها بالأساطير الكبرى أو الحكايات الطوباوية .

(1) ياسر الطائري ومحمد الشيخ : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ، (بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط1 ، 1996) ، ص 10.

(2) ياسر الطائري ومحمد الشيخ : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 11.

(3) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : الحداثة ، (المغرب ، دار توبقال للنشر ، ط2008،3) ، ص119،

ومن القضايا التي يناقشها ليوتار في هذا الجانب ، إشكالية الحتمية التي يعلن سقوطها تأسيسا على تطور العلوم الطبيعية والتاريخ ، حيث ترى حركة ما بعد الحدث ، أنه ليس هناك دليلا على الحتمية التاريخية ، لأن التاريخ الإنساني قد يتقدم ، ولكنه قد يتراجع ، ويضرب لذلك مثلا عن عجز فكرة التقدم ، فالحرب العالمية الأولى التي كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى ، ثم ظهور النازية والفاشية ، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فضائع وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية (1).

ولعل المتقصي لتاريخ الفكر الفلسفي ، يجد أن إرهابات الرفض والتجاوز للفكر الحدائى ، إنما ترجع إلى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (F. Nietzsche) 1844 – 1900) ، فهو صاحب النظرة الراديكالية الذي يمثل نقطة التحول في الفكر الغربي حول الحدث وما بعد الحدث ، حيث نستطيع أن نلتصق بداية حركة ما بعد الحدث في فكره عندما أعلن موت الإله ، والذي قصد به موت كل الأفكار والعالم المتسامي ، فقد كان أول من أعلن القطيعة مع الحدث برفضه للعقلانية ، إذ لا يؤمن بمسارها التقدمي ، كما انتقد نيتشه الفكر الحدائى الذي يقوم على المطابقة بين الفكر والوجود انطلاقا من آليات القياس المنطقي ، حيث ينظر إليها على أنها شبكة من الأوهام والأضاليل (2)، وفي المقابل يدعو نيتشه إلى مطابقة من نوع آخر تكون بين الفكر و الحياة ، أي أن الأفكار التي تدعو لها حركة ما بعد الحدث أشبه ما تكون ببنية . لو استخدمنا المصطلح الماركسي – التي تقوم على بنية تحتية هي علاقات الإنتاج الرأسمالية الاحتكارية . وأن رؤيتها العدمية للحياة، ليست إلا تعبيرا عن الإفلاس السياسي والثقافي والاقتصادي للرأسمالية المعاصرة(3).

وإذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى بعض المبادئ الأساسية التي تدعو لها حركة ما بعد الحدث، وبعد نقدها العنيف لمبادئ الحدث ، فيمكننا إيجازها فيما يلي :

(1) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : الحدث، مرجع سابق، ص119.

(2) تيري إيغلتن : أوهام ما بعد الحدث ، تر : منى السلام ، (مصر ، أكاديمية الفنون مركز اللغات والترجمة ، دط) ، ص 112.

(3) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : الحدث ، مرجع سابق ، ص 120.

● سعت حركة ما بعد الحدث إلى تحطيم السلطة الفكرية للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة ، والتي عادة ما تأخذ شكل الإيديولوجيات ، على أساس أنها تقدم تفسيراً كلياً للظواهر .

● في مشروع الحدث الغريب تقابل بين الذات والموضوع ، وتدعو حركة ما بعد الحدث في جانبها التشكيكي إلى إلغاء الذات الحديثة ، وذلك لثلاثة أسباب أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحدث ، وثانيها أن أي تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحداثيين ، وثالثها أنه لو قلنا بوجود الذات فذلك يفترض وجود موضوع ، وما بعد الحدث ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع (1).

● لحركة ما بعد الحدث أفكار جديدة و محددة حول التاريخ و الزمن والجغرافيا. أما فيما يتعلق بالتاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل للعديد من العلوم الاجتماعية. فإن الحركة تريد أن تقلل من أهميته، ولا يرون له أهمية سواء في كونه شاهداً على الاستمرار ، أو دليلاً على فكرة التقدم ، أو وسيلة للبحث عن الجذور ، أو أساساً للفهم السببي للوقائع .

● حركة ما بعد الحدث تريد تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية. والتركيز على ديناميات التفاعل في المجتمعات .

● لحركة ما بعد الحدث أفكار محددة في مجال الإستيمولوجيا ومناهج البحث ، وتشمل هذه الأفكار عديداً من المقولات عن الحقيقة ، والسببية والتنبؤ والنسبية ، والموضوعية ودور القيم في البحث العلمي وعن منهجية التفكير ، ودور التأويل الحدسي ، وعن مستويات الحكم ومعايير التقييم (2).

إذن هذه هي الملامح الكبرى لعصر ما بعد الحدث ، وهي الملامح التي تداخلت في رسمها تيارات فكرية متنوعة ، تيارات وضعت نصب عينيها إعادة النظر في مفهوم العقلانية ، وسعت بكل آلياتها التحليلية والتفكيكية إلى مراجعة مبادئ ومقومات الحدث وعصر الأنوار .

(1) محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الحدث، المرجع السابق، ص 120.

(2) المرجع نفسه ، ص 121.

1- الحدثة بين الهدم والتفكيك

لقد تواصلت حملة التمرد والانتقادات على إرث الحدثة والتنوير في الستينات والسبعينات من القرن الماضي وتحديدا في فرنسا ، حيث ظهرت حملة نقدية صارمة موجهة ضد العقلانية الغربية وإرث الحدثة عموما ، وذلك على يد مجموعة من الفلاسفة مثلوا في تيارات فكرية وفلسفية عرفت بما بعد البنيوية والتفكيكية . هذه التيارات الفكرية تغذيها روح فكرية نقدية نشطة ، دفعت أحد الباحثين إلى القول : " نقصد أنها تشمل عدد من المقاربات النظرية من بينها ما بعد النزعة البنيوية والتفكيكية ، ما بعد التحليلية والنزعة البرجماتية الجديدة . وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحدثي الذي خط معالمه الأولى ديكرت وكانط ، ومن خلال هذا يتضح أن القول بما بعد الحدثة يشمل خطابات متنوعة توحدت حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحدثة" (1) .

إن بروز هذه التيارات الفكرية وهؤلاء الفلاسفة المشككين في مشروع الحدثة والتنوير ، باعتباره قد فشل في تحقيق الآمال المستقبلية المتعلقة بتحقيق الكمال الحقيقي للإنسان – كما بشر بذلك فلاسفة التنوير – أرجعوا هذا الفشل إلى جبروت العقلانية الغربية التي لا تكفي بالسيطرة على الطبيعة وإخضاعها فحسب بل سيطرت كذلك على الإنسان بشكل أعمى وديمقراطية وعدالة وكرامة ، إذ أراد هؤلاء الفلاسفة إذن إلقاء مشروع الحدثة في مزبلة التاريخ (2) .

ومن جهة أخرى لا يمكن إنكار إسهامات نيتشه في هذا المجال ، إذ لم تمر دون أن تترك بصماتها في ترجمة حملته على الحدثة ، حيث ظهر ذلك لدى تيار الشباب المحافظون في فرنسا والذي يمثله كل من جورج باطاي ودريدا وفوكو ، حيث تسري لدى كل هؤلاء روح نيتشه المتمردة ، وهم يمثلون التيار المناهض للحدثة والرافض باسم ذاتية منراحة عن المركز المتمسك بمشروع الحدثة وسعوا إلى تأسيس حدثة مضادة أو ما سموه " ما بعد

(1) ياسر الطائري ومحمد الشيخ : مقاربات في الحدثة وما بعد الحدثة ، مرجع سابق ، ص 16.

(2) جميلة حنفي : " موقف هابرماس من الحدثة وما بعد الحدثة " في " يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي ونقد العموي والديني والسياسي ، مرجع سابق ، ص 60.

الحدث " . لقد رفضوا الحدث جملة وتفصيلا وأرادوا التخلي عنها بوصفها مشروعا فاشلا ووضعوا أقدامهم في ما بعد التاريخ من خلال دعوتهم إلى التحرر من أفق تقليد العقل الغربي الذي تنتسب إليه الحدث الأوروبية ، وعمود هؤلاء إلى موت الحدث وميلاد مرحلة تاريخية جديدة قائمة على طبيعة جذرية مع المنظومات الفكرية الشامخة للحدث ، معلنة سقوط تفسيراتها الشمولية للكون وأقول طاقتها التنويرية من عقلانية وتقدم وحرية ، هذا معناه أن ما بعد الحدث ليست مرحلة بالنسبة إليهم من مراحل الحدث بل دلالة وتعبير عن أفق حضاري جديد يتضمن تحولا نوعيا وانتقالا كيفيا (1).

إن تواصل النقد على إرث الحدث جعل الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو وعن طريق منهجه الأركيولوجي يقرأ التراث الغربي الحديث قراءة مختلفة ، حيث بدأه بمحاكمة الفكر الغربي في كتابه " تاريخ الجنون " من خلال البحث عن الأرشيف ومحاولة إبراز الوجه الآخر للغرب ، ليس الغرب العقلاني وإنما الغرب اللاعقلاني . كما ناقش فوكو مسألة الحدث من خلال مناقشة النص الكانطي " ما الأتوار " ؟ الذي نشره عام 1784 في إحدى الجرائد البرلينية ، وبرأي فوكو أن هذا النص ، يعد أول نص فلسفي يطرح مسألة الحاضر كموضوع للتفلسف فتساؤل الفلسفة عن الحاضر . والآن ، يسمح بأن يكون موضوع الفلسفة هو خطاب الحدث(2).

إذا لقد كان لهذا النص تأثيرا في بلورة فكر فوكو من حيث قراءته للحدث قراءة جديدة ، سواء في كتابه " تاريخ الجنون " أو " الكلمات والأشياء " حيث طرحت تجربته الحفرية مشكلة العقل في الصميم . وأن الجنون أو اللاعقل هو من أصل العقل ، وولجت إلى مشكلة المعرفة ، ثم مشكلة السلطة وميلاد السجن... (3) أي أن توجه فوكو نحو إعادة بناء التراث الغربي ، بعد العصور الوسطى ، هو محاولة لقلب مفاهيم العقل ، الذات ، الإنسان ، الحرية ، العدالة ، التاريخ وتعويضها عن طريق نفيها ، أي اللاعقل ، اللانسان ، والاتاريخ ،

(1) المرجع نفسه ، ص 93.

(2) زاوي بغورة : ميشال فوكو : الأتوار والتقدم - منظور الأنطولوجيا التاريخية . مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية ، (العدد 38 ، المجلد العاشر ، 1999) ، ص 76.

(3) هشام صالح : فيلسوف القاعة الثامنة ، مجلة الكرمل ، (الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين ، العدد 12 ، 1984) ، ص 17.

فالمشروع النقدي لفوكو ، يرتكز على هدم دعائم النزعة الإنسانية ومقوماتها ، ومختلف الاصطلاحات التي تقوم عليها ، وبعد فوكو المبلور الحقيقي لفلسفة موت الإنسان ، والتي تعني نهاية الإنسان قيمة ومفهوما وتاريخا على الشكل الذي فهم بها في الثقافة الغربية الحديثة ومن خلال كل هذا يتضح أن ميشال فوكو وفلاسفة آخرين (فلاسفة الاختلاف) ، وهم جيل دولوز ، وجاك دريدا والذين تأثروا بفلسفة نيتشه و بإتجاههم بالفلسفة نحو نقد الحدثاء ، وذلك بالتشكيك ورفض المبادئ الأساسية التي أقيمت عليها الحدثاء ، أي أننا أمام فكر لا يؤمن لا بالذات ولا بالعقل ولا بالتاريخ ، ولا باليقين ، ولا بالإنسان وما يميزه هو الفوضى .

الفصل الثاني : هابرماس مصادر فكره والتأسيس لمشروعه الحدائي .

المبحث الأول : هابرماس وتكوينه الفكري .

- هابرماس ومصادر فكره .
- هابرماس والنظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت) .
- هابرماس والإرث الألماني الحدائي (كانط ، هيغل وماركس) .

المبحث الثاني : هابرماس ومشروعه الحدائي .

- موقف هابرماس من الحدائة وأبعادها .
- موقف هابرماس من تيار ما بعد الحدائة (نيتشه ، هيدغر ، دريدا) .
- المضمون المعيارى للحدائة .

المبحث الثالث : البعد التأسيسي للنظرية التواصلية .

- من فلسفة الوعي الذاتى إلى فلسفة التواصل التذواتى .
- نقد العقلانية الأداةية (العقل الأداةى) .
- العقلانية التواصلية عند هابرماس .

رغم الخصوصية والتفرد الفكرى والمنهجى لدى الفيلسوف الألمانى يورغن هابرماس **Jürgen Habermas** (1929 ، ...) ، إلا أنه لا يعدو يكون صورة متجددة للفكر النقدى الغربى على الوجه العموم ، وللنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت على وجه الخصوص ، ولأن الفكر الحدائى يعتبر نقطة لقاء كل الفلاسفة الحدائيين وما بعد الحدائيين ، فإن الفكر النقدى لدى هابرماس تأرجح أيضا بين الدفاع عن فكر الحدائى من جهة والهجوم على فكر ما بعد الحدائى من جهة أخرى ، كما تبلور لديه فكر نقدي لا يؤمن بالمطلق ، ولا يستسلم للنسبية المطلقة ، وإنما تأسس على إرث حضارى وفلسفى ينهى به نحو العودة إلى الحدائى كمشروع لم يكتمل بعد .

وللوقوف على حقيقة العمل الذى قام به هابرماس ، سعيا منه لبناء نظرية جديدة فى الحدائى ، سنحاول فى البدء الوقوف على أهم المراحل التى ساعدت فى بلورة تكوينه الفكرى والفلسفى ، من أجل الدفاع عن مشروعه الحدائى ضد التيار ما بعد حدائى وكل المشككين فى المشروع الحدائى ، فما هى أهم المنطلقات الفكرية التى ساهمت فى بروز الفكر الهابرماسى ؟ وما هو موقفه من المشروع الحدائى ؟ وما هو البديل الذى طرحه ؟.

أولا : هابرماس و تكوينه الفكرى

1- هابرماس ومصادر فكره :

يعد يورغن هابرماس **Jürgen Habermas** قطبا من أقطاب الفلسفة المعاصرة وأبرز المفكرين الألمان المعاصرين ، وأهم علماء الاجتماع فى عالمنا المعاصر، ولد هابرماس فى ال 18 - 07 - 1929 بدسلدورف (Dusseldorf) شمال الراين كما أنه ينتمى لنفس التيار الفكرى لمدرسة فرانكفورت أو المدرسة النقدية الجديدة والتي تتميز بدفاعها عن الفرد ضد كل سلطة ، ولأنه من الفلاسفة الذين عاصروا أعتق الأنظمة الاستبدادية فى القرن العشرين وهى النازية ، فهو من جيل المثقفين الألمان الذين كبروا فى الحقبة النازية وبلغوا الرشد فى نهاية الحرب العالمية الثانية .

هذا ويعتبر يورغن هابرماس من أكبر الشخصيات الفكرية الحية التي أثارت وما تزال تثير الجدل في الأوساط الفلسفية والاجتماعية واللغوية خلال العقدين الأخيرين من الزمن في ألمانيا والغرب عموماً . كما يعد جزءاً أساسياً لما يسمى بنادي الخمسة ، والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن إضافة إلى هابرماس كل من بول ريكور (1913 - 2005) P. Ricour ، ليفيناس (1906 - 1995) E. Levinas ، جاك دريدا (1930 - 2004) J. Derrida و كارل أوتو آبل (1922 - 2004) K. O. Apel (1) ...

كما نجد أن هابرماس قد اتبع المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصيته كفيلسوف ، حيث أن ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية الهامة خارج إطار المؤسسة الجامعية⁽²⁾، وبالتالي يعد فيلسوفاً نسقياً كبيراً كسلالة الفلسفة الألمانية، وأعطاه البعض رتبة عالية ، وتميزاً كبيراً بما أنجزه و أنتجه من أفكار و نظريات.

تحصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة عن أطروحته " النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ " المنشورة عام 1954 ، إلا أن اهتمامه الاجتماعي فاق التخصص الأكاديمي ، فعرف بكونه عالم اجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي ، ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصاً و أوروبا على العموم . وفي نهاية الخمسينيات ومطلع الستينات عمل هابرماس كمساعد لأدورنو في فرانكفورت ، ثم أصبح لاحقاً أستاذاً للفلسفة ومديراً لمعهد "ماكس بلانك" في ستار برغ في ألمانيا⁽³⁾.

كان هابرماس في بدايته متأثراً بكتابات هيجل وماركس على غرار أعضاء آخرين في المدرسة النقدية ، ولكن على خلاف أستاذه أدورنو و هوركهايمر فقد رفض نظرية ماركس في القيمة ، كما رفض النزعة الوضعية ولاسيما حضور هذه النزعة في كتابات

(1) علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحدائى "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل " هابرماس نموذج ، ص30.

(2) علاء طاهر :مدرسة فرانكفورت-من هوركهايمر إلى هابرماس،(بيروت،مركز الإنماء القومي،ط1،1987)،ص88-89.

(3) جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً،تر:فاتن البستاني،(بيروت،المنظمة العربية للترجمة،ط2008،1)،ص376.

كارل ماركس ، ونجد أن هابرماس رغم انتمائه إلى اليسار إلا أنه وبشكل غير متوقع ينتقد التقاليد الفكرية التي ينتمي إليها ، حيث قدم نقدا جذريا للماركسية ورفض الفكرة الماركسية القائلة ، إن نقد النظام الرأسمالي يجب أن يقوم على الدور المتميز للبروليتاريا.

كما يعتبر هابرماس من جيل المثقفين الألمان الذين عاشوا ، مجهودات التحديث في ألمانيا وواكب عملية البناء الكلي الذي اضطرت ألمانيا القيام به بعد الدمار وتحطيم المجتمع والذات الألمانية من طرف النازية وويلات الحرب العالمية الثانية(1). وبسبب انتماء هابرماس إلى هذه اللحظة التاريخية ومعاشته لمرحلة البناء المسترشد بالعقلانية ، حيث الخطاب الثقافي والسياسي يكبت السؤال ويقصي النقد ، دفعه إلى اختيار الاستمرار في التقليد الثقافي والفلسفي الألماني ، حيث يتخذ من السلب والنفي والنقد مبدأه الموجه ويجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات الرائجة والمتداولة .

رغم أن هابرماس يمثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت بشكل أساسي وفكره امتداد للنظرية النقدية ، وفلسفته تجسيدا متجددا لمفاهيمها وأسئلتها و انفتاحها النظرية، فإنه من جهة أخرى نجد أن كتابات هابرماس قد تغيرت منذ الخمسينات إلى الآن حيث يحفل بمراجع لا حصر لها ، ويدمج في ثناياه أكثر من اهتمام علمي وفكري . إضافة إلى أنه لم يبقى سجين الإطار الفلسفي الألماني بل انفتح على الكتابات الفلسفية والعلمية المعاصرة سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية ، كل هذا جعل من النص الفلسفي لهابرماس نصا تركيبيا متعدد المناهج ، متنوع المراجع ، لا يستقر على اسم أو كتاب أو مدرسة حتى وإن أعتبر مكملا للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت(2).

كما نجد أن هابرماس لم يكتف بعطاءات النظرية النقدية فقط أو بقراءة النصوص المؤسسة للنظر الفلسفي الحديث والمعاصر ، من كانط إلى دريدا ، بل نجده قد استلهم أيضا انفتاحات التحليل النفسي ونتائج بعض النظريات الأنتروبولوجيا كما هو الشأن مع هربرت ميد G.H.Mead (1863-1931) كما استفاد من علم النفس التكويني عند جان بياجى

(1) محمد نور الدين أفاية : الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، مرجع سابق ، ص8.

(2) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

J.Piaget (1979-1902) ، إضافة إلى فتيجنشتاين Wittgenstein (1951-1889) في الفلسفة التحليلية... إلخ. لهذا قلنا أن كتابات هابرماس كتابات مركبة وتركيبية في نفس الوقت(1).

ومن أجل استكمال مشروعه الحدائى وبغيا منه في صياغة نظرية في الحدائى اضطر هابرماس إلى استنطاق كل النصوص الفلسفية الحاملة لمختلف دلالات الحدائى.

استنادا إلى كل هذا الركام الفلسفى والعلمى وانطلاقا من الرغبة في جعل النص الفلسفى أكثر اتصالا بواقعه ، وأكثر نقديا في عالم تنتصر فيه النزاعات الوضعية والذرائعية ، ويتم فيه إقصاء كل فكر نقدي ، أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكل يجعلها تستجيب أكثر لمعطيات جديدة .

حيث استطاع أن يخضع كل الاتجاهات الفلسفية بخصوص الحدائى للسؤال والمراجعة والنقد ، كما انصب جل اهتماماته على نقد وتحليل أزمات وإشكاليات المجتمعات الغربية المعاصرة ، هذه الأزمات التي لازمت مشروع الحدائى وانجازاته وهذا ما يتضح من خلال أول أعماله " الفضاء العمومي " "L'espace Public" سنة 1962م و "أزمة الشرعية" (1973) ، إذ من خلال هذين العملين حاول تفكيك البنية الاقتصادية والاجتماعية التي أنتجت العقل الأداةى ومكنته من الهيمنة على الوعى الفردي والجماعي(2).

ونستطيع القول بأن إعادة صياغة العقل الغربى هو الهدف الرئيسى لمشروعه الفكرى ، لذلك فقد انصب عمله على نقد العقل الغربى عبر التراث الفلسفى والبيئة الثقافية للمجتمع الغربى من أجل إعادة الطاقة النقدية للعقل الغربى فيما أسماه " بالعقل التواصلى " فقد رأى في هذا العقل التواصلى حلا لمقاربة بين النظرية والممارسة من أجل استعادة الطاقة النقدية للبراكسيس* الاجتماعى حسب المفاهيم الماركسية(3).

(1) المرجع نفسه ، ص10.

(2) أبو النور حمدي أبو النور الحسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص14-15.

*البراكسيس أو الممارسة (Praxis) : جانب من النشاط العملي الموجه نحو الطبيعة والمجتمع ، وترى الماركسية ان الممارسة هي ما يحدد حياة المجتمع ويشكل مضمونها ، وتبين الأسباب الفعلية للتطور الاجتماعى.

(3) المرجع نفسه ، ص 14.

وإذا عدنا إلى أعمال هابرماس نجد أنها تميزت بطابعها النقدي وذلك سعياً منه إلى إيجاد أسس معيارية مناسبة لنظرية اجتماعية نقدية ، ولإعادة بناء مفهوم العقلانية ولا سيما العقلانية الاجتماعية ، فهو ينتقد رد العقلانية إلى مجرد أداة ، كما حاول بناء مفهوم يسمح بفهم جيد ونقد أفضل للتعقيل الاجتماعي التي تميز نمو الرأسمالية ، إذ أن هناك نزعة متزايدة لدى المجتمع إلى تهميش الاتجاهات الواعية المعيارية والجمالية ، لصالح اتجاه تقني⁽¹⁾. كما سعى هابرماس إلى بناء نسق فلسفي ، وذلك عبر نظرية تفسر وتصف وتحلل وتنتقد تواصل الفرد مع غيره اجتماعياً ، وفلسفياً ، وأخلاقياً ، وسياسياً معتمداً آليات فلسفية واجتماعية وتأويلية ولغوية ونقدية والتي حاول جمعها في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" **la théorie de L'agir communicationnel**. إذ من خلال هذا الكتاب واصل هابرماس السير في محاولة تكوين توجه أخلاقي جديد يفتح أمامه آفاقاً جديدة للتواصل وتعمق الرابطة بين الفرد ومجتمعه ، وذلك من خلال التأكيد على الممارسة العقلية التي تستند إلى معايير جوهرية تنفي الاستلاب الذي تعرضه المؤسسات المهيمنة⁽²⁾. كما قدم هابرماس من خلال كتابه "نظرية الفعل التواصلي" نقداً للعقلانية المعاصرة وبيّره بأن العقل ليس جوهرًا موضوعيًا أو ذاتيًا ولكنه فاعلية قائمة بذاتها ، وعلى هذا فالنظرية الاجتماعية لهابرماس تعني القدرة النقدية وتأخذ شكل نقد العقل الوظيفي ، وعليه يصير التواصل تناغماً بين الإنسان وذاته وبين الذات ووعيها ويصير مدخلاً للعالم المعاصر الجديد.

ولقد اتسمت اهتمامات هابرماس المعرفية والبحثية وبصيغة انتقالية ، ففي الستينات كانت إبستمولوجيا وفي السبعينات سوسولوجية وفي مطلع الثمانينات تأويلية مشغوفة بأساس اجتماعي⁽³⁾.

وعليه يمكن تفهم المراحل التي مر بها هابرماس فكرياً على الشكل الآتي :

(1) علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحدائى "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل" نموذج هابرماس، مرجع سابق، ص33.

(2) أبو النور حمدي أبو النور الحسن : يورغن هابرماس الاخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص15.

(3) علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحدائى "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل" هابرماس نموذجاً ، مرجع سابق، ص34.

المرحلة الأولى : خلال هذه الفترة اهتم بنقد الفكر الوضعى الذى ساد الغرب ولا سيما بعد التطور الرأسمالى بالإضافة إلى الإنجازات العلمية فى العلوم الطبيعية والتقدم التكنولوجى.

أما المرحلة الثانية: فقد انصب جل اهتمامه فى بناء نظرية فى الفلسفة الاجتماعية القائمة على إعادة مجد التنوير والتحديث وصياغة عقلانية من نوع مغاير لعقلانية العلوم الطبيعية مجالها العلوم الإنسانية ومحورها الإنسان.

أما المرحلة الثالثة : فهى المرحلة التى أعاد فيها هابرماس بلورة مفهوم الحدائى ونقده لتتبار ما بعد الحدائى . يمكن أيضا أن نتحدث على **مرحلة رابعة** وهى المرحلة التى عمل فيها هابرماس على التأسيس الفلسفى للنظرية السياسية.

أما المرحلة الخامسة : فتتمثل فى محاولة هابرماس فك النزاع بين الدين والعلمانية وذلك عبر إنتاج فكرة جديدة عن المجتمعات المعاصرة والتى يسميها بالمجتمعات ما بعد العلمانية⁽¹⁾.

2 : هابرماس والنظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)

إن العودة إلى فكر هابرماس يقودنا حتما إلى الإحاطة بالأسس الفلسفية لتاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة أو ما يسمى " بالنظرية النقدية" ، حيث أن الكثير من الدارسين لهذه النظرية والباحثين فى الفلسفة الألمانية يعتبرون أن يورغن هابرماس بشكل امتدادا للنظرية النقدية أو ما يشكل الجيل الثانى لصيرورة وتطور هذه المدرسة . فما هى الجذور والمراحل التاريخية لنشأة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ؟ وما هى مكانة هابرماس فيها ؟ وما هى الإضافات التى قدمها لتطوير المنطلقات النظرية لهذه النظرية النقدية؟

تعد إذا مدرسة فرانكفورت من أهم وأبرز المدارس الفلسفية والاجتماعية التى ظهرت فى ألمانيا فى النصف الأول من القرن العشرين ، وهى حركة فكرية فلسفية اجتماعية نشأت بمدينة فرانكفورت ، أو كما كتب بوتمر: " وهى ذلك الاتجاه الذى تحقق فى فرانكفورت عند نشأته بقرار من وزارة التربية الألمانية بتاريخ 23 فبراير 1923 ،

(1) المرجع نفسه ، ص 34-34.

بالاتفاق مع معهد الأبحاث الاجتماعية بالمدينة (1). وهي تطلق أيضا على التيار الذي يدعو ويؤكد على الحدائى الفلسفية ، ويمثل أهم تيار لها مقابل الاتجاهات التي ترى أن الحدائى قد استنفدت مهامها. ويطلق عليها أسماء متعددة مثل مدرسة فرانكفورت أو المدرسة النقدية أو النظرية النقدية. والحقيقة أن التسمية التاريخية تسمية مكانية تتحدد بالمكان الذي أنشأت فيه في معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت والذي اتخذ فيما بعد اسم النظرية النقدية نظرا لصفة نشاطها واتجاهها المعرفى الفلسفى وهو الاتجاه النقدى .

وقد دأب المختصون في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت على تقسيم مراحل تطورها على ثلاث مراحل أساسية ، المرحلة الأولى التي تأسست فيها هذه المدرسة في بداية العشرينات من القرن السابق عندما تجمع مجموعة من الباحثين وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر وفريدريك بلوك وفرانزنيومان ثم تيودور أدورنو وهربرت ماركوز الذين يمثلون ما يسمى بالجيل الأول لهذه المدرسة الفلسفية ، والمرحلة الثانية التي ضمت كل من يورغن هابرماس وكارل أوتوآبل و فيلمر وكلاوس أوفه ، أما المرحلة الثالثة فيمثلها اليوم أكسل هونيت بشكل أساسى(2) ، وهو رائد الجيل الثالث ومدير معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت إضافة إلى آخرين منهم نانسي فرايزر ، وسىلا بنحبيب.

وبالعودة إلى بداية نشأتها ، حيث ترأس المعهد كارل غروبنرغ Karl Grunberg (1861-1940) وكان مؤرخا اقتصاديا واجتماعيا وهو وثيق الصلة بالماركسية النمساوية(3) ، وقد مثل المرحلة الأولى للجيل الأول ، ومنذ نشأته عرف المعهد حركة فكرية عرفت أحيانا باسم " الماركسية الغربية " حيث انحصرت مهمة المعهد في البحث النظرى للمساهمة في الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية مما يعنى أن مدرسة فرانكفورت هي نتاج لظروف الواقع الألمانى في القرنين التاسع عشر والعشرين.

(1) أبو النور حمدي أبو النور الحسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص18.
 (2) كمال بومنيير : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت " ، (الجزائر ، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية، للعلوم ناشرون، ط1، 2010) ،ص64.
 (3) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية التواصلية ، (المغرب ، لبنان ، المركز الثقافى العربى ، ط1، 2005) ،ص27.

بينما بدأت المرحلة الثانية للجيل الأول في الثلاثينيات بتولي ماكس هوركهايمر (1895-1973) الإشراف على إدارة المعهد سنة (1931) حيث لم يعد الاهتمام منصبا فقط على نقد الاقتصاد السياسي كأداة تحليل للمجتمع الرأسمالي كما كانت ترى الماركسية⁽¹⁾. بل جعل من الفلسفة النقدية الموضوع الأساسي للنظرية الاجتماعية التي اهتمت في البداية بالبنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع القائم ، ويظهر هذا الاهتمام بالجانب الفلسفي النقدي عند هوركهايمر في مقاله الافتتاحي للمعهد الذي كان عنوانه " الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات معهد الأبحاث الاجتماعية"⁽²⁾. هنا يظهر أن الاهتمام لم يعد منصبا فقط على نقد الاقتصاد السياسي ، بل اعتمد مقاربات تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية ، وهي بمثابة الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت لاحقا ما عرف باسم " النظرية النقدية".

ويمكن القول أن مصطلح النظرية النقدية ظهر بشكل مقصود عندما نشر ماركس هوركهايمر عام (1937) دراسته " النظرية التقليدية والنظرية النقدية" ، وأكد ماركوز على أن النظرية النقدية هي النظرية الاجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسي ، وذلك عندما نشر مقالته عام (1937) بعنوان " الفلسفة والنظرية النقدية"⁽³⁾.

لقد قامت النظرية النقدية خلال هذه الفترة بنقد جذري لمشروع التنوير بما هو رمز الحدائى الغربية هذا ما يظهر بصورة جلية في كتاب " جدل التنوير" الذي كتب بالتشارك بين ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو ، إذ يعتبر هذا الكتاب أهم نص فلسفي لممثلي هذه المدرسة في جيلها الأول. حيث كانت مهمة المدرسة هو بلورة مشروع تنويري جديد وهو مشروع يرتبط بالماركسية ، ويظهر هذا بصور متعددة ، منها محاولة اريك فروم المزوجة بين الفرويدية والماركسية ومحاولة أدورنو إعادة إنتاج المفاهيم الماركسية في علم الجمال .

في الثلاثينيات من القرن العشرين شهدت المدرسة هجرة أغلبية مفكريها إلى مختلف بلدان العالم وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية خاصة بعد الأحداث التي عرفتها

(1) المرجع نفسه ، ص28.

(2) كمال بومنيير : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونت"، مرجع سابق ، ص40.

(3) أبو النور جمدي أبو النور الحسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص42.

ألمانيا إثر صعود النازية ووصول هتلر إلى الحكم (1933) والمضايقات التي تعرض لها الكثير من المثقفين خاصة ذوي الأصول اليهودية.

ولاشك أن هجرة أعضاء مدرسة فرانكفورت إلى الولايات المتحدة الأمريكية قد أثرت إلى حد كبير في أعمالهم ، لذلك فإنهم ، ومع انتهاء الحرب العالمية وغروب النظم الفاشية والنازية ، عادت المدرسة إلى ألمانيا في الخمسينيات وشرعو في تحليل المجتمع الرأسمالي الذي كان سائدا بصورة متميزة في أمريكا ، خاصة مع تنامي نظامه الاقتصادي التي كونت الرأسمالية قوته، وهو ما يفسر توجه بحوث المعهد هناك إلى قضايا عديدة في هذا المجتمع ، كقضية السيطرة الشاملة ، القضاء على قيمة الفرد والقهر التقني ، ويمكننا القول أن المشروع الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت لم يكن منفصلا عن السياق التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي عرفته المجتمعات الغربية ، بل واكبت بعض الأحداث السياسية و الاقتصادية التي أثرت فعليا في هذا المشروع ، منها اندلاع الحرب العالمية الأولى ، وانتصار البلشفية في روسيا ، إخفاق الثورة في ألمانيا ظهور الستالينية في الإتحاد السوفياتي وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية خاصة بعد خروجها من الأزمة الاقتصادية التي مرت بها المجتمعات الغربية في أواخر العشرينيات من القرن العشرين (1).

كل هذه الأحداث والتحويلات التي عرفتها المجتمعات الغربية على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي فرض على منظري المدرسة النقدية ممارسة نمط جديد من النقد الفلسفي الذي ينصب أساسا على الواقع والوضع الاجتماعي قصد تغييره وتجاوزه. رغم أن الممارسة النقدية كانت حاضرة في التراث الألماني الغربي ، وخاصة منذ اللحظة النقدية الكانطية في عصر الأنوار .

كما قامت النظرية النقدية بنقد العقلانية الأنوارية والمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية المرتبطة بها ، ويعتبر مفهوم العقلانية من أهم المفاهيم التي شكلت المشروع

(1) كمال بومنيير : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "من ماكس هوركهايمر الى أكسل هونت"، مرجع سابق ، ص 41.40.

الحضاري الغربي في مختلف أطوار تأسيسه وتكوينه(1) ، والتي شكلت الحدائة نقطة تحول أساسية في مسارها ، وقد استندت في ذلك على استيعاب عميق للتراث الفلسفي الغربي ودخلت في حوار نقدي مع مختلف الاتجاهات الفلسفية (الكانطية ، الهيغلية ، الماركسية ، الوضعية ، البرغماتية وغيرها من التيارات.

وبناء على ما سبق ، فإن مدرسة فرانكفورت استطاعت أن تؤسس نموذجا جديدا للفعل النقدي الذي قام على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية ، فعوض أن تنخرط بالانتماء إلى المجتمع وتسلم بنظمه ، قامت بنقده قصد إحداث ثورة من أجل تغييره وبالتالي إنتاج فكر تحرري يرتبط بشكل وثيق بالعلوم الإنسانية التي تحاول إصلاح ذات المجتمع انطلاقا من الغايات العقلانية المرتبطة بالفعل التاريخي ، لذلك فإن الهدف على المستوى الاجتماعي هو القضاء على الاستغلال والطبقية وتحقيق الذات الواعية الجماعية والسعادة للجميع ، أما على المستوى الفكري فالنظرية النقدية تزوج بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير شرطها التاريخي والاجتماعي(2) .

وانطلاقا من كل ما ذكرناه فإن فلاسفة النظرية النقدية في جيلها الأول كان يسكنهم هاجس النقد كأسلوب لفهم الأشياء ورفض كل نزعة نسقية دوغماتية تستهدف الدمج والاحتواء ، والابتعاد عن الجو السياسي ومن كل استقطاب مؤسستي ولاستكمال المشروع النقدي للمدرسة شكل يورغن هابرماس حامل مشعل النظرية النقدية ووريثها أو يسمى الجيل الثاني لتطور هذه المدرسة النقدية ، ففي بداية الستينات أعلن ولاءه للمدرسة ، خاصة وأنه كان مساعدا لأدورنو منذ 1956(3) ، الذي تعلم منه كيف يستعمل الأدوات الماركسية لتحليل الواقع الراهن .

ويمكن اعتبار هابرماس امتدادا لمدرسة فرانكفورت بالنظر إلى المنهج الذي انتهجه وهو المنهج النقدي ، وبرنامجه هو في صلب العقلانية النقدية وبالتالي فهي عقلانية

(1) المرجع نفسه ، ص 66-67.

(2) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، النظرية النقدية التواصلية ، مرجع سابق، ص29.

(3) محمد نور الدين أفاية : الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، مرجع سابق، ص48.

تحررية(1)، التي تتجه نحو فهم وإعادة وبناء المجتمع من خلال إعادة وقراءة المنطقات الفكرية وتطبيقاتها الاجتماعية والاقتصادية للحدائى ، إذ تمثل الحدائى المقولة الأساسية لممارسة الفعل النقدي عند هابرماس ، إذ يقول : "يهاجم التفكير النقدي في وقت واحد إطلاقيه فلسفة الأصل ، والنظرية المحضه ، والفهم العموي ، الذي يمكن أن تملكه العلوم بذاتها ، وكذلك الوعي التكنوقراطي للنظام السياسي المنفصل عن تأصلاته العلمية ، هذا التفكير النقدي يمثل الدائرة التي تعد فيها وحدة العقل النظرية العملية ، فهو العنصر الوحيد الذي يمكن أن تتشكل داخله اليوم هوية المجتمع وأفراده ، بشرط أن لا تتراجع إلى المرحلة السالفة للهويات الخصوصية"(2). وعلى هذا الأساس يمكن أن نتحدث عن النظرية النقدية في وجهها الجديد ، والتي تتجاوز ظلمة التشاؤم إلى اشراقه التفاؤل . عنوانها نظرية نقدية تواصلية ، ومحورها الأساسي وموضوعه الجوهرى هو الحدائى والأنوار أو العقلانية التنويرية .

لقد استطاع هابرماس تعزيز مكانته كرائد للجيل الثاني للمدرسة النقدية ، وذلك من خلال استلهاهم مقومات " النظرية النقدية" وبأسلوب نقدي استطاع من خلاله محاورة مؤسسى هذه النظرية في أفكارهم ونمط سؤالهم وتقصى أسسهم الفلسفية في تنوعها واختلافها ، فدراسته لفكر هوركهايمر و أدورنو وبنيامين و كارل لوفيت وماركوز سمح له بتلمس المجالات المعرفية والفكرية التي تحركوا فيها واستيعاب المفاهيم المختلفة التي وظفوها في عملية تنظيرهم للحدائى الاجتماعية والثقافية وللعقل والثقافة الجماهيرية وللفن والتعبيرات الجمالية وللعلم والعلوم الإنسانية (3) .

كل هذا جعل الدارسين لفكر هابرماس امتداد ومكملا للنظرية النقدية وفلسفته تجسيدا متجددا لمفاهيمها وأسئلتها وانفتاحاتها النظرية(4) . إذا مهما كانت قيمة هذه الملاحظة ، أي اعتبار هابرماس مكملا للنظرية النقدية فإن هذا الفيلسوف بقدر ما كان يتحاور مع النصوص الفلسفية ويناقش مقوماتها النظرية ويجادل في أبعادها التاريخية والإيديولوجية

(1) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(2) إيورغن هابرماس : بعد ماركس ، تر : محمد ميلاد ، (اللاذقية ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط1، 2002) ، ص229.

(3) محمد نور الدين أفاية : الحدائى والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة هابرماس نموذجا ، مرجع سابق ، ص8.

(4) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

بقدر ما كان ينصت لتفاصيل التحولات التي طرأت على التاريخ الألماني المعاصر . لذلك فهو لم يكن مجرد امتداد للجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية ، وإنما كان ومازال ناقدا للنقد أيضا ، لذلك أعطى التنوير دلالة ايجابية وفعالة ، وخلصه من صفاته السلبية المدمرة التي وصفها به أستاذه أدورنو وهوركهايمر ، واستحق أن يوصف بأنه المعبر عن التنوير العقلي في القرن العشرين والحريص على تكوين رأي عام واع وحر.

كانت النظرية النقدية تعد مع هابرماس في أول مقالاته في الخمسينات إصلاحا داخليا واعتبرها نقطة الانطلاق ، ولكنه عاد في الستينات واعتبر أن وظيفتها هي ربط النظرية بالممارسة فكانت ترتبط لديه بالواقع الاجتماعي . أي أن رغم اعتبار هابرماس ممثل الجيل الثاني لتطور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت . إلا أنه سرعان ما تحول إلى ناقد لها ولجيلها الأول محاولا من جانبه إظهار نقاط الضعف في البنية النظرية لها ، حيث حاول سد الثغرات والعيوب التي وجدها في النظرية النقدية وجعل نفسه في موضع المدافع عن العقل والعقلانية ، محاولا بذلك علاج هذه العيوب وهذا القصور من خلال وضعه لنظرية الفعل التواصلي(1) . فكان بأعماله المختلفة المهندس الرئيسي للنظرية النقدية الجديدة، وهذا ما يتضح من خلال أعماله التي حاول فيها جاهدا أن يطور المفهوم الفلسفي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

وفي الأخير نقول رغم أن الفكر النقدي لهابرماس يدين بالكثير إلى الجيل الأول للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في تراثه الفكري . إلا أن استطاع أن يخلق ويضيف له من الخصوصية والتفرد مما يجعله متميزا عن هذا الإرث على مستوى الممارسة . كما أنه من جهة أخرى استطاع أن يؤسس لفلسفته تصورا واضحا من أجل الدفاع عن مشروعه الحدائى .

3- هابرماس والإرث الألماني الحدائى (كانط، هيجل وماركس):

لا يمكن تناول أو فهم فكر هابرماس والاتجاهات العامة لفلسفته دون الرجوع الى الجذور الفكرية والأصول الفلسفية التي اعتمدها وناقشها ، و نقدها أو عدلها ، لأن فلسفة

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص43.

هابرماس النقدية تعتبر امتدادا لذلك الزخم النقدي والفكري والفلسفي الذي سبقه ، وبالتالي هو ابن الإرث الألماني من كانط ، فيخته ، شلينغ ، هيغل ، ماركس ، نيتشه ، هايدغر ... إلخ. لذلك نجد عصارة كل هؤلاء في فكر هابرماس وذلك ليس على مستوى الأفكار وإنما على مستوى طريقة التفكير والتي تتفق في مفهوم واسع ويتعلق الأمر بنقد العقل.

أ- ايمانويل كانط E.Kant (1724-1804) : يشكل المنهج النقدي لهابرماس صورة متجددة لهذا الإرث الألماني ، فقد مثل كانط المنعرج الحاسم في تاريخ الفلسفة النقدية من خلال مشاريعه الثلاثة : **نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم**، ويعتبر هابرماس الفلسفة الكانطية مرآة للحدائى ، فهو يؤكد أن كانط لم يفهم الحدائى كما هي ، وإن كان معماره الفكري قد عبر عن العالم الحديث ، فالسمات الأساسية لهذا العصر تنعكس على الفلسفة الكانطية كما لو كانت مرآة .

ويتضح تأثر هابرماس بكانط في مجالين : **الأخلاق والسياسة** ، ولكن هذا لايعني أن هابرماس قد اتفق مع كانط في كل أفكاره ، إذ بقدر ما يقف معه بقدر ما انتقده في بعض الآليات ، حيث نجد أن كانط قد "منح العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادئ ميتافيزيقية... فإنه فتح على نحو من أنحاء حقل الأخلاق والنظرية المعاصرة .العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية ... وبهذه الفكرة عن العقل العملي يرتبط عدد جم من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة" ومنها رؤية هابرماس(1) . ورغم تأثير هذا المعنى في نظرية هابرماس في أخلاقية النقاش التي تبناها . إلا أنه رفض التأسيس على البناء الكانطي . وأسباب الرفض اعتبار أن هذه المقاربة لكانط لم تكن مقاربة ذاتية مشتركة [تداوتية] ، وإنما هي أحادية الطرف بمعنى أن كل فرد يستنتج بطريقة أنانية واجباته الأخلاقية على أساس تأملاته الذاتية المنعزلة ويقصد هنا أن الاعتماد على الذات كمعيار خلقي يجعل من الأخلاق عاجزة من

(1) علي عبود الحمداوي : الإشكالية السياسية للحدائى من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، مرجع سابق ، ص37.

الممارسة الاجتماعية ، وهذا ما يوضح نقد هابرماس للكلية الأخلاقية الكانطية ذات المنشأ الذاتى (1) .

يقول كانط: " إن القواعد العملية تكون قواعد موضوعية أو قوانين عملية وذلك عندما يجري الاعتراف بالشرط بوصفه شرطا موضوعيا ، أي أنه يكون صحيحا بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل"(2). إذا حضور كانط في فكر هابرماس كان بحثا عن إيجاد الكلية الأخلاقية ، إلا أن هابرماس لم يجد كل ما ابتغاه في فلسفة الأخلاق الكانطية ، إذ أن الفردية المؤسسة لفكرة الواجب الكانطي لم تكن ترضى توجه هابرماس ، الذي يؤسس لأخلاقية نقاشية بين ذوات متفاعلة متشاركة لا ذوات منعزلة.

إذا كانت نشأة الأخلاق عند كانط معتمدة على الذات الإنسانية كمنطلق وإن كانت تنتج نحو تأسيس قانون أخلاقي كلي ، فإن الأخلاقية المقترحة من هابرماس تعتمد على ممارسة وتطبيق يتجلى من خلال فاعلية الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقية تنسم بالكلية، في حين نجد أن هابرماس يوافق كانط في " أن دور الأخلاق أو العقل العملي ليس وصف أمور الواقع أو التنبؤ بها وإنما ينحصر مجالها فقط وتخبرنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل"(3).

أما في مجال السياسة فالمنتبج للفكر الفلسفي لهابرماس يجده يهدف إلى تكوين فضاء كوني عمومي سياسي ، يمكن تصوره على أن دولة المواطنة الإنسانية والتي نجدها واضحة في نصوص كانط ولاسيما في موضوع السلام العالمي وقانون الشعوب ، وهابرماس ينتهج ذلك المنهج التنويري مستفيدا من كانط ومهمة التنوير في التجروء على التفكير بلا وصاية واستعمال العقل على المستوى الاجتماعي .

كما يرى كانط أن هناك مهمة سياسية مرتبطة بالفضاء العمومي ، فهو المجال الذي تتبلور فيه حرية الفكر ، ويشهد فيه سلاح النقد إزاء كل ما يتناقض ويتنافر مع الحرية

(1) المرجع السابق ، ص38.

(2) إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، تر: أحمد الشيباني، (بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1966)

ص41.

(3) ينظر: إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، تر: عثمان أمين، (سوريا، دار المدي للثقافة والنشر، 2007)، ص25.

والعدالة والفضيلة ، ويركز هابرماس على هذا المجال أيضا كمهنة تواصلية وسياسية ، إلا أنه ينتقد كانط في رؤيته لهذا المجال على أنه شفافا ويتناقش فيه جمهور من المثقفين حول المسائل العامة ، والنقد الذي يوجهه هابرماس هو أن هذا المجال لم يعد كما تصوره كانط ، لأنه قد هيمن عليه من قبل السلطات السياسية والاقتصادية ووسائل الإعلام ، فمثل هذا الفضاء يعد أيديولوجيا وبالتالي تفشل جميع المشاريع الأنوارية التي يعول عليها كانط(1) .

كما لا ننكر فكرة المواطنة الكونية التي يبشر بها كانط ، لم تعد في نظر هابرماس مجرد مبالغة متحمسة ، وإنما هي تعبير عن درجة من الاكتمال الضروري للحق المدني والعمومي ، وهذا ما جعله يعيد النظر في فضاء عمومي يسمح للجميع يحتج على أي اعتداء في حق أي إنسان وفي أي مكان وهي فكرة واضحة في فكر هابرماس في تأسيس لفضاء عام وكوني خالي من الهيمنة ، فالخيار الذي تبناه بوضوح هو " ما عبر عنه بمقولة المواطنة الدستورية ، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان والتي هي مبادئ لدولة القانون الحديثة"(2) .

وفي الأخير وبالرغم من عدم اتفاق هابرماس مع بعض أسس الفلسفة الكانطية ، إلا أنه يرى أن عصر الحدائة من اقتران التنوير وملاحح الحدائة مع كانط ، إلا أن الأخير لم يكن يفهم الحدائة بوصفها كذلك . وبذلك مثل كانط مرحلة التمهيد الأنوارى لعصر الحدائة.

ب- هيغل F. Hegel (1770 - 1831) : على عكس رؤيته لكانط يمثل هيغل بالنسبة لهابرماس " رائد الخطاب الفلسفي للحدائة "(3) ولحظة الحدائة الفلسفية الواعية ، حيث استعمل هيغل مفهوم الحدائة في سياق تاريخي وتعبيرا منه عن " الأزمة الجديدة" أو "الأزمة الحديثة" والتي كانت تدل على بزوغ عصر جديد ومنفتح ، وهذا ما حاول هيغل قوله في مقدمة **فيونمينولوجيا الروح** "ليس عسيرا أن يدرك المرء أن زمننا هذا هو زمن ميلاد ومرور إلى طور جديد ، فالروح قد قطع مع مادام إلى الآن من عالم كيانه وتصوره،

(1) علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحدائة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، مرجع سابق ، ص39.

(2) المرجع نفسه ، ص40.

(3) عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات قراءة في الفكر الغربي المعاصر ، (الجزائر ، منشورات الاختلاف ، ط2001، ص111.

(...) والأكيد أن الروح لا يحصل قط في سكون ، بل في حركة رابية أبدا و(...) ، أمارات تنذر بحلول مالا عهد لنا به ، وذلك التفت المتعظم الذي لا يغير من وجه الكل شيئا ، إنما ينقطع بفجر قلق يلوح فجأة بوضع وجه عالم جديد ، وهو بذلك ظهور عصر جديد أو العصر الحديث⁽¹⁾ . انطلاقا من هذا يتضح وعي هيغل بالتغيرات التي طرأت على المجتمعات الغربية وبالتالي بروز عصر جديد. لذلك كان يرى هابرماس " أن هيغل هو الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوم الحدائى"⁽²⁾. وعلى ذلك وجد هابرماس (وهو المدافع عن المشروع الحدائى في هيغل نموذجا في الكثير من انطلاقاته الفكرية.

ومن خلال تتبع ميزات العمل الفلسفي عند هيغل ، ندرك تغلغل ذلك الموروث الهيغلي في فكر هابرماس ، ففلسفة هيغل تقوم على العقل المطلق ، باعتباره المحرك الأول لكل تقدم ، وتعزز بالحرية التي هي ماهية العقل ، وجوهره ، الحرية لا بد من تحقيقها في العالم الخارجي لأنها مقرونة بالإرادة ، وتدعو إلى ضرورة تغيير الواقع خصوصا إن كان غير عقلي ، حتى يتمشى والعقل، وهو ما نجده عند هابرماس من خلال ربطه النظرية بالممارسة واعتماد النقد ، انطلاقا من تبني النظرية النقدية التواصلية.

كما نجد أن الفكر النقدي القائم على العقل ، قد شكل شكلا متميزا مع هيغل حيث كان له الأثر البالغ على هابرماس في بلورة فلسفته النقدية . حيث استبدل المشروع الإبستيمولوجي لكائط بالتفكير الفينومينولوجي للروح ، فيؤكد هابرماس في كتابه " المعرفة والمصلحة " أن "ما هو ملاحظ من استخدام هيغل لمنهجه الفينومينولوجي الذي خصصه لدراسة مختلف الظواهر الفينومينولوجية ، فنجد هذا المنهج في أول استخدامه، لا يراد به أن يصل لدراسة تطورات العقل التكنولوجي بقدر ما هو دراسة للعلاقات الاجتماعية التي تتميز في حكم الطبقة على الآخر ، ونجد أن حكم القوة يتجلى أكثر فأكثر في الجانب السياسي ، حيث نجد مثلا النظام الرأسمالي يتميز على أن العلاقات بين الفئات أو الطبقات تكون محددة عن طريق العامل الاقتصادي ، إضافة إلى تميزه أيضا بحماية الحقوق

⁽¹⁾فريدريش هيغل : فنومينولوجيا الروح ، تر وتقديم : ناجي العوتلي، (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ط1، 2006) ،ص 124-125.

⁽²⁾ايورغن هابرماس : القول الفلسفي للحدائى ، تر: فاطمة الجيوشي ، (دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، 1995) ،ص34.

الشخصية ، والعقد الحر في مجال العمل"⁽¹⁾ ويظهر من خلال هذا أن هيغل أراد من الظاهرة الفينومينولوجية دراسة الظاهرة الاجتماعية والعلاقات التي تربط بين الفئات والطبقات حيث السيطرة تعود للطبقة القوية المدعومة من النظام القائم.

بينما تعتبر أهمية النظرية الاجتماعية عند هابرماس في جعله لذلك الفارق بينه وبين فلاسفة الحدائة يبدو جليا بدءا من ديكارت ، ووصلا إلى كانط وهيغل وماركس وغيرهم ، باستبداله لمفهوم الذاتية الذي اعتمده فلسفة الحدائة كمنطلق لبناء عالم عقلاى ومنظم وإنسانى ، بمفهوم تداخل الذاتيات أو ما يسمه هابرماس بالتذوات⁽²⁾ ، فبدلا من التركيز على ذوات معزولة لمواجهة العالم الموضوعى ، وجب الحديث عن نموذج بشري عناصره متداخلة على المستوى الاجتماعى والفكرى ، عنوانه العقل التواصى ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الطابع التواصى مع الحدائة.

لقد وجد هابرماس في هيغل أولى بوادر فكرة العقل التواصى ، حيث انتقد هيغل جميع النظريات الأخلاقية التي تكون غير مبنية على أساس عامل التواصل ، والتحقيق المشترك للمصالح ، الذي يكون فيه الفرد يمثل الجماعة ، " وهذا الذي جعله يعبر الاهتمام بالآخر ويعتبره طرف مهم في المعادلة الاجتماعية والتي تستلزم أيضا الاعتناء بعامل الاعتراف في الحياة المعيشية ، ونجد أن هيغل قد طور جدليته الأخلاقية من خلال الاطلاع التي أقامها حول الوضعية السياسية لوراتم بورجير (wurtem berg) ، والفلاسفة التجريبيين الألمان القدماء والذين يرون أن فاعلية الحياة السياسية ، تكون منبثقة من خلال الانعكاس والانقطاع الذي يكون مع الكلية الأخلاقية"⁽³⁾.

إذا لقد وجد هابرماس أولى بوادر الفعل التواصى في فكر هيغل والذي خصص لها بحثا منفصلة ، توسم نظريته بها ، بل حتى موضوعه (الكلى) كنتاج توافقى يمكن تلمسها بفكرة هيغل حول كلية القوانين ، فهيجل يرى أن هناك كثيرا من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفسادة ، ومثل هذه القوانين ليست نتاجا للكلى ، وهي بالتالى مظاهر لعدم

⁽¹⁾Jurgen Habermas : **Connaissance et iritérèt . (Éditions, Gallimard, paris, 1946), p 94.**

⁽²⁾حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية- مرجع سابق ، ص 5-6.

⁽³⁾ Jürgen habermas , **connaissance et iritérèt** , op-cit, p101.

لحرية ، ومن ثم فالقانون أملته مصالح طبقة خاصة ، أو حتى مصالح شخص واحد...، هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح، بل بالعكس إنه يتضمن الغايات الشخصية لأفراد يعارضون الكلي"⁽¹⁾. وكأنما الروح الكلي لهيغل هو الوجه الآخر للكلية التوافقية لهابرماس باعتبارها نموذج تحقق الإرادات.

وهابرماس وبصفته ينتمي للنظرية النقدية ، فانه وكما اعتدنا يعود لينتقد الجانب الآخر لهيغل والمتمثل بفلسفة الذات والوعي ، الذي يصفه بالتمركز حول الذات ، إذ يرى هابرماس أن العلاقة ما بين الذوات التي تخضع للجماعة تتصف بالتواصلية لضرورة التعاون ، وتشرف على إعداد الإرادة بلا إكراه تقدم نموذجاً آخر للوساطة بين الكلي والفردي.

ج- كارل ماركس K. Marx (1818 – 1883): إن أهمية كارل ماركس في

الفكر الحدائى لهابرماس يتضح من خلال حماسة وثورية هابرماس والسعي منه إلى تكوين نظرية اجتماعية ، و التي تتجلى أصولها عن مشروع ماركس الاجتماعى النقدى للنظام الرأسمالى ، وهو ما يفسر اعتراف هابرماس بأن تكوينه كان ماركسيا وشكل إليه مصدر الإلهام والإبداع⁽²⁾ . ولكن سرعان ما يكشف هابرماس أن الماركسية قد فشلت في عصر الرأسمالية من خلال تركيزها على الإنتاج والعمل ، وبالتالي انصهار الإنسان في بوتقه الشروط المادية للعمل ، ومن ثمة ظهور سلطة جديدة تمارس فعلها على الإنسان نفسه.

وفي مفهوم العمل والتفاعل لهابرماس موقف واضح ، من فكرة ماركس ، " عن كون العمل يمثل اغتراباً وهو يمثل الإنسان الذي ضيع نفسه"⁽³⁾ . وعلى هذا الأساس فإن هابرماس ومن خلال تحليله للإيديولوجيا الألمانية يقول: " إن ماركس لا يشرح فعلياً علاقة التفاعل والعمل ، وإنما يختزل الواحد في الآخر ، ويرجع تحديداً الفعل التواصلى إلى الفعل الأداةى"⁽⁴⁾ فيتضح مع هابرماس معالم الفعل الإنسانى لا على أنه التصنيف الأتف لماركس

(1) إمام عبد الفتاح إمام : أصول فلسفة الحق ، تر وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، (دار التنوير : طو، 2007) ، ص13.

(2) محمد نور الدين أفاية : الحدائة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة ، مرجع سابق، ص238-239.

(3) كارل ماركس : مخطوطات 1844 (الاقتصاد السياسى والفلسفة) ، تر ، إلياس مرقص ، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970) ، ص191.

(4) ايورغن هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا ، تر : حسن صقر ، (ألمانيا، بولونيا ، منشورات الجمل ، ط1، 2003) ، ص40.

، بل على أساس تقسيم ثلاثى للمصالح الإنسانية وانعكاسها على معارف خاصة بها يجعل المصلحة التقنية مرتبطة بالمعرفة العلمية والسيطرة على الطبيعة ، وي طرح في المقابل مصلحة التفاعل أو المصلحة العلمية وإنتاجها للمعرفة التاريخية التأويلية والمصلحة الأخيرة هي المصلحة التحررية والتي تنتج المعرفة التحرر والإعتاق .

والحقيقة أن هابرماس أفاد من فكرة ماركس أن لكل معرفة مصلحة و"أنه ليس هناك من معرفة دون مصلحة ، فأى معرفة سواء كانت أيديولوجية أو عملية مشروطة أو لا وأخيرا بمصلحة تدافع عنها ومن أجل قيم معينة ومحددة ، غير أن ماركس وفي نظريته عن المصلحة لا يشير في الغالب إلا إلى مصالح اجتماعية لقيم يراها خاصة ، كالمصالح التطبيقية بوصفها شروطا ضرورية وفي الوقت نفسه محددة"⁽¹⁾.

إن ما يهدف إليه كارل ماركس هو تحرير البراكسيس من خلال فهم كامل لفعل الضرورة ، ولكن هذا التحرر يكون بوعي الحقيقة وامتلاك القدرة على الإطاحة بالوعي الزائف ، وما يهدف إليه هابرماس أيضا هو كشف زيف الوعي المتشكل بهيمنة السلطات وتموقع الذاتية على أنها فقط هي المنتجة للحقيقة ، وكون المعرفة ذات نتاج التدوات خالية من الهيمنة.

ومن جهة أخرى يرى هابرماس أن التطور العلمي الذي يرافق العمل وتقدمه وانعكاسه على العلاقات الاجتماعية أو نشوء الطبقات وانهارها ، وهو المعنى الآخر للعلاقات بين الإنسان وغيره (التدوات) أي أن هناك علاقتي (عمل وتفاعل) وليس عمل فقط ، وعليه فآلية الحركة التاريخية ، التي تفترضها المادية التاريخية ستكون منقوصة بل لا تصل إلى نتائجها المتوقعة⁽²⁾ .

وهكذا يكون هابرماس قد انتهج أسلوب الماركسية النقدي متجاوزا اسقطاتها ومعتنقا مشروعا حدائيا نقديا عنوانه التفاعل الذي ينظم العمل ، عن طريق عقلنة علاقات الإنتاج

(1)المصدر نفسه ، ص41.

(2)علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحدائى من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، مرجع سابق ، ص45.

والارتقاء بقيمة الإنسان وكرامته ، وكان هابرماس يتحدث عن ذلك العقل الأداة التواصلي.

ثانيا : هابرماس و مشروعه الحدائي

لقد تبين لنا مما سبق أن الحداثة ظاهرة حضارية متعددة الأشكال، و سياق فكري متعدد المعاني تلهث وراء الجديد و تتطلع إلى اكتشاف فضاءات جديدة و عوالم مغايرة، بحيث تتخذ من القديم نقيضها كما تعبر عن فضول غير متوقف، و بما أنها تلازم المشروع الحضاري الغربي منذ أكثر من قرنين من الزمن، فإن الفكر الحدائي و بعكس العصور التاريخية السابقة و البنيات الفكرية الحضارية السابقة لا تستمد مشروعيتها من الماضي و لا من أي نموذج سابق و لا تتخذ معيارا لها من أية تجربة تاريخية (إقليمية أو كونية) سابقة، بل تستمد مشروعيتها و حقها في الوجود من ذاتها و من الممكن و المستقبل الذي لا يمنح أبدا من الماضي و حتى و لو لم يعلن القطيعة الصريحة معه.

إن تاريخ تطور الحداثة هو في نفس الوقت تاريخ نقدها و هي إحدى أعمق الأفكار الفلسفية التي طورها هابرماس في كتابه العمدة " الخطاب الفلسفي للحداثة " و التي ينبش أصولها و يعمق النقاش فيها من خلال مساهمة فلاسفة ألمان معاصرين. إن دفاع هابرماس عن الحداثة و سعيه إلى إعادة بناء المشروع الحدائي، كان كرد فعل دفاعي عن الحداثة ضد الفلسفات الراضة لهذا المشروع و التي ضخمت حسبه سلبيات الحداثة، كما أن هابرماس و بصدد دفاعه عن الحداثة لا يذهب إلى حد القول بفشل العقل نهائيا و بالإفلاس الكامل للحداثة، بل يفتح أمام العقل الحديث آفاق أخرى و أوسع تتمثل في إمكانيات الحوار و التواصل الكامنة في اللغة المتداولة بين الناس، و بلورة الحقيقة أو الحقائق عبر عمليات التواصل و التفاهم و تبادل الأدلة و الحجج، مبرزاً بالتالي أن هناك وجهاً آخر غير ماركزت عليه النظرة السلبية للحداثة.

من أجل ذلك قام هابرماس في سياق بحثه عن مقومات تصوره للحداثة بدراسة و تحليل أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة من فلاسفة الأنوار كانط الذي سمح نسقه الفلسفي بانفتاحات فكرية لتدشين أول نظر فلسفي في الحداثة مع

هيجل، كما يرى هابرماس في دريدا الذي يعبر عن لحظة فكرية من لحظات ما بعد الحداثة التي تستلهم بشكل من الأشكال نمط السؤال النيتشوي، مروراً بماركس و فيبر و هيدغر و لوكاتش و النظرية النقدية و تالكوت و بياجي و هربرت ميد و دوركايم⁽¹⁾.

إن نظرية هابرماس حول الحداثة هي تشخيص فكري لهذه الأخيرة انطلاقاً من أصولها و الوعي بها لدى هيجل و من التلازم الصممي بين الحداثة و العقل و العقلانية و العقلنة لدى ماكس فيبر، و استلهاما و استدماجاً لعطاء العلوم الإنسانية الحديثة و خاصة نظريات فلسفة اللغة و التواصل لدى كارل أوتو آبل و فتيجنشتاين⁽²⁾. إذا استناداً إلى كل هذا الرصيد الفلسفي و العلمي و انطلاقاً من الرغبة في تبين النظر الفلسفي داخل عالم تنتصر فيه الوضعية و الذرائعية و يلغى فيه كل فكر نقدي ، و في ضوء المفارقات المتعددة لعماليات عقلنة المجتمع أراد هابرماس إعادة بناء نظرية تتفاعل فيها العقلنة و التحديث و التواصل.

1-أ: موقف هابرماس من الحداثة:

تعرض مشروع الحداثة منذ ظهوره لأقص مظاهر الرفض و التشكيك في أهم مبادئه و مقوماته لدرجة إن الرافضين للفكر الحدائى نادوا بتجاوز الحداثة و اعتبروها مشروعاً استنفذ كل مقوماته و في ظل هذه الانتقادات يظهر بورغن هابرماس بموقف مضاد منصباً نفسه مدافعاً عن الحداثة و المشروع الحدائى و يعلن بأن الحداثة " مشروع لم يكتمل بعد ". فماذا يقصد هابرماس بهذه العبارة؟.

قبل الشروع في توضيح أسباب إطلاق هابرماس عبارة " مشروع لم يكتمل بعد " سنحاول توضيح موقف هابرماس من تطور استخدام كلمة " الحداثة " حيث يرى أن مصطلح (moderne) في صورته اللاتينية (modernus) استخدام لأول مرة في أواخر القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحياً على المستوى الرسمي و عن الماضي الرومانى. و يعتبر مصطلح (modern) عن الوعي بحقبة تتصل بالماضى و يعد نتيجة

(1) محمد نور الدين افاية: الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، مرجع سابق، ص 132.

(2) محمد سبيلا: "هابرماس دفاعاً عن الحداثة و العقل" في يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العمومي و الديني و السياسي، مرجع سابق، ص 20.

للانتقال من القديم إلى الجديد، كما اعتبر هابرماس أن الحداثة لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة كمرحلة النهضة أو التنوير أو المرحلة المعاصرة و إنما تحدد العلاقة بالقديم ثم الوعي بالمرحلة الجديدة. كما تقوم بتجديد نفسها بنفسها و ذلك من خلال تعبير موضوعي و الذي يدل على ذلك هو الجديد الذي يتجاوز تجدد الطراز القديم و يلغيه و يصبح ما يماشي الموضة فقط حين يصير ماضيا و يحتفظ الحدائى. كما يقول " بعلاقة سرية بالكلاسيكي فالحداثة لا تستمد قوتها من سلطة منصرمة بل من صحة حالية مضت و انقلاب الفاعل الحاضرة إلى فاعلية من الأمس..."(1).

كما اعتبر هابرماس أن الحداثة تجسدت بشكل من أشكالها مع كانط إلا انه لم يكن يعيها. كمسألة فلسفية و عليه فان الوعي بها لم يتحقق إلا مع هيجل فهو " الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهومها للحداثة" ، فهيجل في رأي هابرماس " أول من وضع الحداثة في مسألة فلسفية "(2). و قد تم توضيح هذا سابقا و بالتفصيل.

و للإجابة على السؤال المطروح، وردا على التيار الجارف من الانتقادات الموجهة ضد الحداثة الغربية يعلن هابرماس بان "**الحداثة مشروع لم يكتمل بعد**"، أي لم يستنفذ كل إمكانياته، و لم يف بكل وعوده، و بأن النقد الموجه ضد الحداثة هو نقد وحيد الجانب لأنه لم ينظر إلا إلى وجه واحد منها ، و بالتالي فنقده لا يمكن أن يسري على الحداثة بل فقط على وجه واحد من وجوهها، معتبرا من جهة أخرى أن مختلف الانتقادات التي وجهت للحداثة من طرف ما يسمى بفلاسفة "**ما بعد الحداثة**" لا تتأسس على أسس منهجية لأن هدفهم ليس النقد من أجل البناء ، و لكن من أجل ضرب كل الأسس التي قامت عليها الحداثة " الذاتية"، " العقل" و " الحرية" . و من أجل الرد على هؤلاء المشككين استغل هابرماس مناسبة نيله جائزة " تيودور أدورنو" في فراكفورت للرد على هذا الطرح و غيره في محاضراته التي ألقيت تحت عنوان "**الحداثة مشروع غير مكتمل**" *la modernité c'est projet inachevé* ، حيث شهدت هذه العبارة بداية المناظرة الفلسفية التي دارت بينه و بين الفلاسفة الفرنسيين (ما بعد الحدائين) حول موضوع الحداثة و التنوير و هي

(1)يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجبوشي، مصدر سابق، ص 12.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المناظرة التي تحددت معالمها في كتابه " القول الفلسفي للحادثة " le discours philosophique de la modernité (1).

و " الحادثة مشروع لم ينجر بعد " هو حسب هابرماس بمعنى " أن الحادثة لم تنته بعد و لم تنجز لأنها تعالج مشاكل لم يتم حلها بعد ، لذلك يعتقد أنه من العبث و اللأجدوى الوقوف بوجه الحادثة لأن بدائلها أسوأ منها "(2)، لأن الحادثة بإنسانيتها و عقلانيتها لم تستطع علاج تلك المشاكل فبال تأكيد أن الخيارات المخالفة تكون أسوأ من الحادثة ، و بالتالي يكون مفهوم الحادثة غير قابل للانتهاء و التجاوز ذلك لأن الانتهاء أو التجاوز يحول المفهوم من دلالاته الفاعلية الاستمرارية و لذلك هي مشروع لم ينجر بعد.

رأى هابرماس أن الحادثة تمر بأزمة ليس إلا، و هي قادرة على تجاوزها و الخروج منها، فعوض التخلي عن مشروعها الأخرى بنا إذن أخذ العبرة من الانزلاقات و الانحرافات التي أصابته في مساره، إنها بالنسبة إليه " مشروع غير مكتمل "، و لم يستنفذ طاقاته الكامنة بعد، أما سبب ذلك فهو انحراف منهجي حدث في مسارها التنويري فقد تميزت في بدايتها الأولى بنهم واضح نحو استكشاف عوالم الطبيعة الكبيرة و الصغيرة و معرفة القوانين المتحكمة فيها، لكنها سرعان ما جنحت نحو القوة و الهيمنة في مرحلة لاحقة من سيرورتها مما أفرز إفلاسا معياريا خطيرا كاد أن يسقطها في هوة العدمية(3).

و في نظر هابرماس بدلا من التخلي عن مشروع الحادثة يجب القيام بفحص نقدي لهذا المشروع ، و إظهار سلبياته و ايجابياته و استخلاص الدروس اللازمة من ذلك، و أهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد هو معارضتهم للعقل الأداة و ربطه بفكرة الهيمنة من دون تقييم لدوره الايجابي في العلم و بناء الحضارة.

(1) جميلة حنيفي: موقف هابرماس من الحادثة و ما بعد الحادثة في " يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العموي و الديني و السياسي، مرجع سابق، ص 61.

(2) يورغن هابرماس: الحادثة و خطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، مراجعة: جورج كتورة، (دار النهار، بيروت، 2002)، ص 16.

(3) جميلة حنيفي: المرجع السابق، ص 61.

و لذلك عمل هابرماس بخلاف نقاد الحدائة الآخرين ، في آلية نقده للحدائة و مسارها و الهدف منه هو إنجاز النقد من داخلها، و ذلك عبر إعادة بناءها (معنا و مشروعا). لا كما يرى نقادها الآخرين ، الذين وجدوا أن الحدائة استنفذت موضوعها و تاريخها أو أنها لا تستطيع أن تكون هي المشروع الإنساني المعاصر أو يجب قصرها على جانب دون آخر و في رأي هابرماس لابد أن يمر نقد الحدائة من داخلها عبر تفحص مقولاتها، و اكتشاف بيئتها ، و توضيح أدواتها و ممارستها و تشخيص المشاكل التي ينبغي لها أن تعالجها(1)، و انطلاقا من كونها مشروع لذلك و من كل ما سبق جعله يعلن في أكثر من مناسبة أن الحدائة لم تكتمل.

و قد استند هابرماس في دفاعه عن الحدائة إلى التراث الفكري الغربي حول الحدائة لإبراز الوجه الآخر المضيء للحدائة و العقل و العقائنة، فهي ليست فقط تنظيما صارما و تكييفا أدواتيا للغايات مع الوسائل و ليست فقط قمعا و ترويضاً و سيطرة و أدواتية و تشيئاً* و استلاباً... الخ، بل هي أيضا تحرير الماضي المقدس و انفتاحااا و تواصل و حوار و نقاشا و فضاء ديمقراطيا و عقلانية عملية و إقامة مجتمع غير قائم على الإكراه و القمع بل على التفاهم و تبادل الأفكار و تكافؤ الحجج و البراهين في إطار نقاش عمومي مفتوح(2). و يتضح من خلال هذا أن تشخيص هابرماس للحدائة قد تميز بتحرره من النغمة السلبية التشاؤمية اليائسة خاصة لدى الرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت و التي عكست خيبة أمل الألمانيا تجاه إخفاقات العصور الحديثة و بخاصة في روسيا و حزامها الاثنراكي الأمني و انتصار الفاشية و النازية و فظائعها بالخصوص ، فهو يعتبر نقد كل هؤلاء للعقل و الأنوار نقدا وحيد الجانب و غير منطقي.(3)

(1) علي عبود الحمدوي: الاشكالية السياسية للحدائة " من فلسفل الذات الى فلسفة التواصل " هابرماس نموذج ، مرجع سابق، ص120.

(2) محمد سيلا: هابرماس دفاعا عن الحدائة و العقل في يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلموي و الديني والسياسي، مرجع سابق، ص24.

(*) التشيئ: يعني تصور النتاجات الإنسانية و كأنها كانت شيئا آخر غير هذه النتاجات اي بمثابة معطيات طبيعية و التشيئ لا يتضمن و حسب قدرة الإنسان على نسيان كونه هو نفسه مؤسس العالم الإنساني إن عالما شيئا هو بالتحديد عالم جرد من إنسانيته) ينظر هابرماس القول الفلسفي للحدائة ص (127).

(3) مرجع سابق، ص23

إن عبارة "الحدائة مشروع لم ينجر بعد" لأن القول بانجاز المشروع يلغى و ينفى هوية الحدائة و هي التقدم و القطيعة ، و لهذا قد يعطى تفسرا لمعنى عبارة هابرماس لاسيما و أن الحدائة عنده لا ترتبط بمرحلة تاريخية و إنما تحدث كلما تحددت العلاقة بالقديم و ثم الوعى بالمرحلة الجديدة.

1- ب - أبعاد الحدائة:

لقد ذكرنا سابقا بأن الحدائة ليست مفهوما اجتماعيا أو تاريخيا أو سياسيا، و إنما هي نمطا حضاريا يتميز و يتعارض مع التقاليد كما أنها لا تبني على نظريات أو قوانين خاصة و إنما على ملامح عامة تدعو إلى التجديد و التغيير في مقابل التقليد، و يمكن القول بأن الحدائة ظهرت في بداية مرحلة النهضة و مرحلة التنوير حيث أصبحت واقعا مغايرا للعصر الوسيط و موقفا جديدا لمختلف مناحي الحياة و المجتمع ، فأخذت مجموعة من الخصائص و الأبعاد فما هي هذه الأبعاد ؟

إن الحدائة باعتبارها نظرية فلسفية والتي تقوم على أفكار ايجابية تتمثل في تحديد الاستخدام الصحيح للعقل. و لعل العقلانية الجديدة و التي ظهرت خلال القرن الثامن عشر كانت البداية الفعلية للحدائة ليست فقط في طريقة التفكير نفسها و لكن في نمط الحياة و العيش و أسلوب التعامل مع القضايا و المشاكل الاجتماعية و الأخلاقية و السياسية. فالمتأمل لواقع القرن الثامن عشر يدرك أنه عصر التحولات الجذرية نحو الحدائة العصرية بكامل صورها و بالتالي فهي رؤية تعبر عن تساؤل و احتجاج وتساؤل حول الممكن و احتجاج على السائد و هذا ما يجعلها تأخذ أبعاد مختلفة منها:

-البعد التقنى أو العلمى : يرجع بعض الباحثين الحدائة إلى الازدهار الخارق للعلوم و التقنيات و للنمو العقلانى و المنهجي لوسائل الإنتاج و لاسيما منذ بداية القرن العشرين و يظهر ذلك في مضاعفة العمل الإنسانى و تشديد السيطرة على الطبيعة، إذ أصبح الإنسان و الطبيعة مجرد قوى إنتاجية مرتبطة بخطط ذات فعالية و هذا يؤسس تحولا عميقا داخل

الحدائى و يظهر ذلك بوضوح فى الانتقال من حضارة العلم و التقدم إلى حضارة الاستهلاك و الترفيه(1).

كما لا يمكن استبعاد الخلفية الإيديولوجيا من كل صور الحدائى ،فالتقدم التقنى المستمر فى العلوم و التقنىة أدخلأ إلى الحياة الاجتماعية أبعادا دائمة للتغيير و خلخأ العادات و الثقافات التقليدية(2) و بالموازاة نتجت توترات سياسية و صراعات اجتماعية مما فرض على الدولة الحديثة و على أجهزتها المختلفة التى تعتمد عليها ضرورة الحدائى فى سياق الصراع الإيديولوجى من أجل ضبط المجتمع و التحكم فى مختلف تعبيراته الاعتراضية.

و يتوقف هابرماس عند الحدائى التقنىة أو العلمية و ذلك فى سياق نقده للإتجاه الوضعى ،و إن كان قد سبقه إلى ذلك هربرت ماركوز أحد رواد مدرسة فرانكفورت من خلال كتابه " الإنسان ذو البعد الواحد" فالوضعىة فى نظر هابرماس " هى الميل إلى تحنيط العلم بتحول معها إلى قدرة هائلة على تقديم إجابة لكل سؤال ووضع حلول لأي مشكلة و قضية"(3). و قد أخذ هابرماس على عاتقه مهمة كشف الغطاء عن الوهم التقنى و مضمونه فالتكنولوجيا تضى على الأشياء صفة الأدوات و تحولها إلى مجرد وسائل فتصبح بذلك مجرد وسائل لتكون عائقا أمام التحرر إذ يتحول الإنسان نفسه إلى أداة.

و من جهة أخرى لا يمكن فصل الحدائى عن النجاحات الكبيرة التى حققتها العلوم و التكنولوجيات المختلفة، و لا عن التطور العقلانى لمختلف أنظمة الإنتاج و تنظيمها ،بحيث تماثلت و عصر الإنتاجية " سواء من حيث تكييف إنتاجية العمل البشرى أو سيطرة الإنسان على الطبيعة و قوى الإنتاج المختلفة و مخططات الفاعلية و المردودية "(4).

-البعد السياسى : حيث يعطى البعض الأولوية للبعد السياسى على الأبعاد الأخرى فهذا البعد يتمثل فى البنية السياسية للحدائى و هو عبارة عن تجسيد للدولة فى أى شكل من

(1)محمد نور الدين افاية : "الحدائى و التواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة" ، مرجع سابق ، ص 113.

(2)المرجع السابق، ص112.

(3)نقلا عن أبو النور حمدي أبو النور حسن : "يورغن هابرماس الأخلاق و التواصل"، مرجع سابق، ص 75.

(4)المرجع السابق ، ص113. "

أشكالها و نوع من التعالي المجدد في صيغة دستور و الوضع الصوري للفرد و تحت عنوان الملكية الخاصة. أضف إلى ذلك العقلانية البيروقراطية و المصلحة المرتبطة بالوعي الفردي الخاص و هذه الصيغة و الوضع بشكل مايسمى " البنية السياسية للحدائى ". إن هذه الحالة تمثل نهاية كل الأنظمة السابقة حيث كانت الحياة السياسية تتحدد داخل علاقات شخصية.

إن هيمنة الدولة البيروقراطية لم تزداد نموا إلا مع تقدم الحدائى، لأنها مرتبطة بتوسع مجال الاقتصاد السياسي و أنساق التنظيم و هذا ما يؤكد خصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون و المؤسسات القانونية و المكونة من مواطنين أحرار لهم حقوق، و خاصة حق المواطنة و حق الملكية و حق التعبير و هذا كله يؤدي إلى الفصل بين المجتمع المدني و المجتمع السياسي مع التأكيد على أهمية الوقت في عصر الحدائى حيث أصبح كل شيء يقاس بالزمن (العمل، الإنتاج، ...) (1).

و انطلاقا من هذا حرص هابرماس على توضيح الحدائى و خطابها السياسي في واحد من أهم كتبه و هو " الحدائى و خطابها السياسي " و الذي تعرض فيه لمختلف القضايا و منها :

- أزمة دولة الرخاء و استنهاك الطاقات.
- مستقبل الديمقراطية.
- المواطنة و الهوية القومية.
- إضفاء الشرعية بواسطة حقوق الإنسان (2).

إذ من خلال كل هذا يتوضح الأهمية التي يعطيها هابرماس للبعد السياسي للحدائى انطلاقا من مؤلفاته.

-**البعد السيكلوجي:** و هو بعد آخر من أبعاد الحدائى إضافة إلى البعد التقني و السياسي و هو يعطي للحدائى مفهوما سيكلوجيا فرديا في مواجهة مبدأ الإجماع ذي المضامين الدينية

(1)يورغن هابرماس: " التقنية و العلم كإيديولوجيا " ، ترجمة: الياس حاجوج، (دمشق، وزارة الثقافة) ، ص123.

(2)يورغن هابرماس: " الحدائى و خطابها السياسي "، المصدر السابق، ص13-14.

للمجتمع التقليدي، في حين أن العصر الحديث يتميز بظهور الفرد بوصفه كائناً يحوز وعياً مستقلاً و ذلك " بتجسيد الإنسان بكل صراعاته الشخصية النفسية و مصلحته الخاصة و وعيه ليجد نفسه محاصراً بنسيج من وسائل التواصل و التنظيمات و المؤسسات و استلابه الحديث و فقدان هويته داخل العمل و الترفيه و اللاتواصل "(1) . و هذا يظهر بوضوح انعكاس التغيرات الحاصلة على المجتمع و الدولة الحديثة على الفرد من الجانب الأخلاقي و النفسي و تعرضه لفقدان هويته و زعزعت ذاته و شخصيته في ظل التقدم العلمي و تطور الوسائل و تغيير نمط العيش و الحياة. فالحدائى لا تعبر فقط عن واقع التغيرات التقنية و العلمية و السياسية التي وقعت في التاريخ الغربي و إنما تدخل كذلك ضمن لعبة العادات و الثقافات التي وقعت في التاريخ الغربي التي تكثف التحولات البنيوية على صعيد الطقوس و السلوكات الاجتماعية للفرد.

كما يظهر هذا البعد بوضوح أيضاً في التوجه الفني و الأدبي لحركة الحدائى من حيث الثورة على الأشكال التقليدية الكلاسيكية و محاولة استشراف أفق إنسانية جديدة تنمو تجاه الشعور و الوجدان و الذات و الأنا بوجه عام.

2- موقف هابرماس من تيار ما بعد الحدائى (نيتشه ، هيدغر ، دريدا) :

من المعروف أن الفكر الغربي قد شهد في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين ظهور حركة فكرية تقوم على الدعوة إلى تعديل أو رفض الأسس التي تتركز عليها الحدائى ، و هي حركة " ما بعد الحدائى " (Poste Modernité).

إن ظهور مصطلح ما بعد الحدائى من الناحية الفلسفية نستطيع القول بأنه يعود لنص فرانسوا ليوتار (1924 – 1998) الذي ظهر في أواخر السبعينات من القرن العشرين بعنوان (la condition post moderne) أو مسألة ما بعد حدائى(2) ، وهو بالتالي يعتبر أول نص يطرح الأفكار الأساسية لما بعد الحدائى ، التي يمكن إجمالها في الإعتراض

(1) محمد نور الدين افاية : " الحدائى و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة " ، مرجع سابق ، ص 113 .

(2) أبوالنور حمدي أبو النور حسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص 88.

على مختلف مثل الحدائى ، التقدم والحرية والعقل وبالتالي الاقرار بفشل مشروع الحدائى الغربية .

ولإبراز موقف هابرماس من نقاد الحدائى ، وكرد فعل دفاعي منه على مشروعه الحدائى ، سنقف عند ثلاثة من أهم فلاسفة تيار ما بعد الحدائى ابتداء من نيتشه مرورا بهيدغر ثم إلى دريدا

1 - فريدريك نيتشه F.Nietzsche (1844- 1900) :

إن المتقصى لتاريخ الفكر الفلسفي يجد أن أولى إرهابات الرفض للفكر الحدائى إنما ترجع إلى فيلسوف الرفض فريدريك نيتشه ، حيث اكتسب اهتماما واسعا عندما صرح ب " موت الإله " ولو أن الكثيرين يرون أن هذه الصيغة ليست إلا تعبيراً مجازياً عن فقدان الأسس الفلسفية ، وبأنه لم يعد بإمكاننا التأكد من أي شيء ، فالأخلاق في نظر نيتشه كذبه والحقيقة خيال ، وبالتالي يبقى الخيار الدينى والمتمثل في تقبل العدمية ، والعيش بدون أوهام (1) ، كما قام بنقد عبادة العقل التي تدور على توهم أن العقل قادر على معرفة الحقيقة والوجود . في حين اعتبر أن المنطق الذي هو من نتاج العقل . كما نظر إلى الفكر الحدائى الذي يقوم على المطابقة بين الفكر والوجود انطلاقاً من آليات القياس المنطقي ، أنه شبكة من الأوهام والأضاليل وفي هذا يؤكد : " أنه لا شيء يثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية . لقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة . لأننا لا نستطيع أن نعيش بدونها ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتاً منطقياً " (2) وفي مقابل هذه المطابقة يدعو نيتشه إلى المطابقة من نوع آخر تكون بين الفكر والحياة .

ويرى بعض المفكرين أن نيتشه يكون قد استوعب أكثر من غيره تيه وهشاشة الوجود الإنسانى وفقدان الطبيعة الترابية الأصلية بإسهام العناصر الثقافية (كالأديان والسياسات ونظم الثقافة) في تشكيله وتكوينه يقول " إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي ، ذلك أن كثيرين منهم ودون أن ينتهوا لذلك ، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة ، مثلما

(1) المرجع نفسه ، ص 92.

(2) نقلاً عن رفيق عبد السلام بوشلاكة في مقال : " مآزق الحدائى - الخطاب الفلسفي لما بعد الحدائى " مجلة اسلامية المعرفة ، بيروت ، المعهد العالى للفكر الاسلامي ، العدد السادس ، 1996 ، ص 112.

شكلتها تأثيرات بعض الديانات ، بل بعض الأحداث السياسية هي الشكل الثابت الذي منه ينبغى أن يكون المنطلق "(1) من خلال هذا تظهر الصفة التشاؤمية لدى نيتشه تجاه الوجود والذي وصفه بالسقوط في العدمية حسب تعبيره .

وبما أن الحداثة تتميز بوعيها بذاتها ووعيها بالزمن أي أنها تمثل مرحلة تاريخية وحضارية ، وهذا الوعي هو مصدر معاييرها وقيمتها . ونجد أن نيتشه اعتبر أن هذه الحداثة فارغة وبدون مضمون فهي لم تأتي حسبه إلا بالعدمية .

فمشروع الحداثة في نظر نيتشه منهار قبل أن يبدأ ، فالحداثة قد أثبتت وبشرت بالعقل ، لكن هذا العقل الحدائى لم يستطع القيام بالتوافق الذي كان يقوم به الدين ، ولذلك قد هاجمت الحداثة الدين وأحلت العقل والعلم الحديث مكانه ، وهنا يلاحظ هابرماس الخطوة التي خطاها نيتشه والتي تعتبر أبعد من هيجل " فهيجل دافع عن العقل ودوره في إحلاله مكان الدين أما نيتشه فلن يلجأ إلى أية خيارات هيجالية لمعالجة أزمة الحداثة "(2) . لذلك اعتبر نيتشه أن الخلاص من سلبيات الحداثة لا تتعقد في الروح الأسطورية ، وإنما ينعقد في الروح الدينية وعودتها أو الديونيسية (روح المغامرة) وهنا نلاحظ أن الطابع الذي اتخذه يقتصر على الجانب اللاهوتي وعودة المسيح مرة أخرى للخلاص(3) . من خلال هذا تظهر الطبعة المسيحية القوية التي صبغت فكر نيتشه وجعلت اهتمامه ينصب على الجانب اللاهوتي ويهمل الجانب التاريخي أو الأخلاقي .

إن تركيز نيتشه على مقولة العدمية للتأكيد على فلسفة تستطيع أن تحل أمورا كثيرة ، جعلته يؤكد على أن " العدمية هي المنطق المتناهي لقيمنا ومثلنا الكبرى لأنه يجب علينا أولا أن نعيش العدمية حتى نفهم ما هي أصلا قيمة هذه القيمة "(4) .

من جهة يرى هابرماس أن دخول نيتشه إلى قول الحداثة ، جعل الخطاب الحدائى يتغير رأسا على عقب ، حيث في المرحلة الأولى كان تصور العقل بمثابة معرفة للذات ،

(1) فريدريك نيتشه : إنسان مفرد في إنسانية ، تر : محمد الناجي ، (المغرب ، أفريقيا الشرق ، ج 1) ، ص 18

(2) يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة ، مصدر سابق ، ص 85.

(3) عن أبو النور حمدي أبو النور حسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص 94.

(4) يورغن هابرماس : " حول نظرية المعرفة عند نيتشه " ، تر : جزيلا فالور حجار ، مجلة الفكر المعاصر ، (لبنان ، العدد 58) - (59 ، 1988) ، ص 75.

ثم حيازة محررة يكون على مستوى الظهور بوصفه مكافئا للدين في قدرته على التوحيد ويتخطى انشطارات الحدائة انطلاقا من قواه المحركة ، في حين أن نيتشه أخذ يطرح بديلا آخر يتمثل في الأسطورة والفن . فحسب نيتشه الفن هو الذي يعوض ضياع الميتافيزيقا الجديدة ، وما دفع نيتشه نحو هذه النظرة إلى الفن هو " أن الواقع عنده أصبح زائفا ووهما والفن هو القادر على ربطنا بالوجود الأصيل "(1).

إن اهتمام هابرماس بنيتشه ترجع لأهميته وتأثيره على الفلسفات التي جاءت بعده ، لهذا اعتبر هابرماس أن نيتشه يعد تراثا مشتركا بين الاتجاهات الفكرية الفرنسية مثل ما بعد البنيوية والتفكيكية وما بعد الحدائة والجيل الأول من مدرسة فرانكفورت ، فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لأوانه ، حيث صرح نيتشه في 1888 أن العدمية أصبحت تدق على الأبواب ، وأن أعماله بدأت تفهم .

وهكذا بدأت معالم ما بعد الحدائة عند نيتشه انطلاقا من تمجيده للفن والحياة ، ومن تبشيره بالعدمية والذاتية ، ومن نقده للعقل ومبادئ فلسفة الأنوار ، ومن نقده أيضا للتفسير الكلياني للضرورة التاريخية والاجتماعية " كما لا ننكر فضل نيتشه في ابرازه الكثير من معالم الفكر الحدائى خاصة فيما يخص موضوع القيم .

3- مارتن هيدغر M.Heidegger (1889 – 1976) :

يعتبر هيدغر من بين الفلاسفة الذين عرفهم تاريخ الفكر الغربى سواء من زاوية تأويلاته الخاصة للفلسفة ، أو من خلال منظور التساؤلى الذى أدخله في الممارسة الفلسفية منذ بداية القرن العشرين ، كما عمل هيدغر على نحت مجموعة من المفاهيم ذات العمق الوجودى المرتبطة بقضايا الكينونة والزمن واللغة والاختلاف ... الخ . كما أنه بممارسته للسؤال الأنطولوجى خلخل مكونات الثقافة الغربىة وزحزح أسسها العقلانية ووضع نفسه في سياق النقد الجذرى للحدائة الغربىة ولمختلف تعبيراتها . وسنحاول هنا ابراز موقف هيدغر من الحدائة والتقنية ومقارنته مع التصور النقدي لهابرماس من العقلانية الغربىة .

(1)يورغن هابرماس : القول الفلسفى للحدائة ، مصدر سابق ، ص 160.

نشير إلى أن اهتمام هابرماس بفكر هيدغر كان منذ كتابة " جوانب فلسفية وسياسية " وهو بذلك يعبر عن انشغال خاص بفلسفة هيدغر وبموقفه من الزمن الحديث وبحقيقة التزامه النازي وتأثير هذا الالتزام على أفكاره " كما نجد أن هابرماس وفي إطار صياغته للمضمون المعياري للحدائى في كتابه " الخطاب الفلسفي للحدائى " حاول تصفية الحساب مع التراث الهيدغري معتبرا إياه أنه يشكل امتدادا للانفتاحات الفلسفية الجوهرية التي قام بها نيتشه(1) .

إن هيدغر يعتبر أن تاريخ الإنسان لا يخضع للضرورة كما هو الشأن عند هيغل ، أو ماركس ، لصيرورة أو مسيرة تفضي إلى هدف حتمي ذلك أن التقلبات الجوهرية لعلاقة الإنسان مع الكينونة تبقى في حد ذاتها ، تقلبات غير متوقعة ، من هنا يتحفظ هيدغر على كل نزعة إنسانية ، كيفما كان مصدرها(2) . واعتبر أن الحدائى و باعتبارها تتويجا للعقلانية التي تنتج بدورها عالما يفتقد إلى الأصالة، ذلك أن العقل الحديث لم يعد مجرد تأمر للكينونة كما كان ، لأن الحدائى أسست محكمة العقل حيث يخضع كل موضوع أو قيمة للتشريع اللامشروط ولإرادة القوة الإنسانية .

يرى هيدغر أن بداية تاريخ كل فكر يوجد في عهد الإغريق باعتبار عهدها اكتشفت فيه الكينونة ، لاسيما على يد أفلاطون الذي جسد الانتقال من الفكر إلى الفلسفة وفتح عالم الميتافيزيقا بشكل واضح ، فحسب هيدغر فإن الميتافيزيقا التي تتضمن الكينونة واستمرارية الحضور تجسد أشكالا غير أصلية للزمن ، وهكذا فإن الدعوة إلى التفكير في اختلاف الكينونة والكائن يستدعي كذلك الحديث عن الوجود الأصيل ، لهذا فإن الكينونة عند هيدغر " هي الكائن والكينونة في آن واحد والزمان هو حركة دائبة نحو المستقبل والمستقبل هو الموت والموت هو التجلي المطلق للعدم ، والعدم هو السلب الأساسى بحمله الوجود " (3).

كما نجد أن المشروع الفلسفي لهيدغر يندرج ضمن المطالبة بالخروج من هيمنة الميتافيزيقا و الانفلات من مركزية العقل بل اعتبر أن " العقل هو العدو اللدود للفكر "

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص 99.

(2) محمد نور الدين أفاية : الحدائى والتواصل في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 225.

(3) مارتن هيدغر : الميتافيزيقا ، تر : محمود رجب ، (القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، 1972) ، ص 102 – 108.

وأمام هذه الوضعية أي وضعية التبرم المطلق من هيمنة العقل المواكب للميتافيزيقا في تعبيرها التقني الجذري ، فإن هيدغر لم يبق أمامه إلا البديل الأسطوري ، لذلك فإن اللجوء أو الرجوع إلى الأسطورة يعبر عن قلق الفكر الهيدغري إزاء العقل بانغلاق الميتافيزيقا(1) .

لاسيما أنه جمع بين العقل والميتافيزيقا ووضعهما في نفس المستوى ، فالعقل الذي سيطر عبر تطور الميتافيزيقا ، هو العقل الحسابي باعتباره أداة لإرادة القوة ، وهو نفس العقل الذي ينعته كل من هوركهايمر و أدورنو بالعقل الآداتي .

إن المطالبة بالخروج من الميتافيزيقيا وتتجاوز العقلنة التقنية وبنبذ كل نزعة إنسانية، يتضمن بالنسبة لهيدغر موقفا من النظام السياسي الحديث ، لأن الاختلاف الجذري مع العقلانية الغربية في تجلياتها الديكارتية أو الأنوارية يفترض رفض المسألة الديمقراطية بكل ما يستدعي ذلك من حل المشاكل بواسطة المناقشة العمومية(2) . لهذا فالنقد الهيدغري للحدائة ، إذن يتضمن بالضرورة موقفا سياسيا ، لأن السياسية الحديثة ، هي نفسها نتاج العقل الحديث الذي صنع التقنية ومن ثم فالاحتجاج على التقنية كجوهر ميتافيزيقي ، وكنسيان للكينونة هو احتجاج على البنية السياسية التي تنظم وتؤطر بعض تدخلات العقل وتخطط للممارسة العلمية ، ذلك أن هيدغر يرى أن العلم الحديث أصبح خاضعا هو بدوره للأساليب التقنية ، لأن ما يهيمن على الزمن الحديث هو نوع من العقل الحسابي " الذي لا يقوم في جوهره إلا بما يسميه ب " الترجمة التكنولوجيا لزماننا" ومن ثم فإن التقنية توصف عنده ، كما أشرنا إلى ذلك بكونها الظاهرة الجوهرية للأزمة الحديثة(3) .

إن هيدغر ينظر إلى التقنية انطلاقا من جوهرها ، وبوصفها نهاية للميتافيزيقا الذاتية ، فجوهر التقنية يعادل جوهر الميتافيزيقا مكتملة لأن الميتافيزيقا الحديثة تتمثل في تصور الواقع بوصفه خاضعا للمبادئ المكونة للعقل البشري .

ومن جهة أخرى نجد أن موقف هيدغر من الحدائة والتقنية أقرب إلى موقف فلاسفة النظرية النقدية في جيلها الأول . بل يدين فلاسفة مدرسة فرانكفورت فيه إلى مقاربة هيدغر

(1) محمد نور الدين أفاية : الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 226.

(2) المرجع نفسه ، ص 227.

(3) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

لمسألة التقنية . حيث قام بنقد مظاهر التقنية ونتائجها وخاصة أنها أصبحت تهدد الوجود الإنساني، وهي الصورة السلبية للتقنية ولسوء استخدامها في عصرنا هذا الذي عرف ثورات علمية وتقنية كبيرة ،وانصب اهتمام هيدغر في البحث عن ماهية التقنية وهذا تطبيقاً لمنهج الفينومولوجي الذي يقوم على الذهاب من مظاهر إلى الماهية (...). إن ماهية التقنية عند هيدغر لا تتمثل في ما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة ووسائل ، إذ أن هذه الأخيرة ما هي سوى مظاهرها ، إن ماهية التقنية هي في نظره ميتافيزيقيا ، أي نمط من العلاقة بين الإنسان و الوجود "(1). لذلك اعتبر هيدغر أن التقنية ليست أداة في متناول الإنسان المعاصر ، بل أصبحت التقنية نفسها تستحوذ وتسيطر عليه . وبالتالي فنقد هيدغر للتقنية كان على أساس أنها تشكل تهديدا حقيقيا للإنسان ، عندما تحولت فيه إلى مشروع للسيطرة . وفي هذه النقطة الأساسية التي يلتقي فيها مع الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت خاصة نقد هوركهايمر وأدورنو للتقنية أو العقلانية التقنية " الأداة" والفكرة هي أن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان.

إن هذا النقد اللاذع للحدائى وللمجتمع الصناعي يلتقي على المستوى العام مع الموقف الهيدغري ، غير أن هذا النقد سوف يأخذ أبعادا أخرى مع هابرماس حيث يستعمل في سياق إعادة بنائه النظري على إدماج مسألة الاستلاب عند لوكاتش ونظرية العقلنة عند فيبر وآخرين في نظرية الحدائى والتواصل ، وذلك لأنه يعتبر أن العقل الحديث مازال لم يستنفد كل إمكاناته للقيام بمراجعة ذاته ، وخاصة أن هابرماس استهدف بالأساس ، صياغة نظرية نقدية للمجتمع تستند إلى عقل تواصلى يتحرك داخل معايير ذات مضامين عقلية وأخلاقية في نفس الوقت(2) .

4- جاك دريدا J . Derrida (1930 – 2004) :

في البداية نجد أن هابرماس يتوقف أمام توجهات دريدا الفلسفية وذلك في كتابه " القول الفلسفي للحدائى " باعتباره صاحب فلسفة جديدة هي التفكيكية التي تسعى من وجهة

(1) كمال بومنير : مسألة التقنية بين هيدغر ومدرسة فرانكفورت ، في مجلة التبيين (الجزائر ، مطبعة الجاحظية ، العدد 32 ، 2009) ، ص 62.

(2) محمد نور الدين أفابية : الحدائى والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 229.

نظره إلى تجاوز الحدائتي ، حيث يعد دريدا فيلسوفا صلبا " فهو مؤسس تيار مناهض للحدائتي ، ألا وهو التفكيكية " déconstruction " هذا التيار من جانب هابرماس يفتقد إلى عنصر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، لأن دريدا يصف العلوم الإنسانية بأنها ميتافيزيقية "(1).

كما نشير إلى أن هناك اختلافات عميقة وجذرية بين هابرماس وفيلسوف الحدائتي ودريدا ، حيث يسعى هابرماس جاهدا إلى تبيان موقفه مما يطرحه دريدا من أفكار ونقدها والعمل على إظهار نقاط الضعف في مشروعه الفلسفي . ويمكن أن نقارن نقد كلا منهما للعقل ، حيث يتحدث دريدا على العقل المتمركز حول ذاته ويتحدث هابرماس عن العقل الأداة . كما نجد أن دريدا يرى أن العقل المتمركز على ذاته أنتجته الميتافيزيقا الفلسفية والدينية ذات الجذور العميقة في الفكر الغربي ، بينما يرى هابرماس العكس واعتبر " أن العقل الأداة أنتجته العقلانية الذاتية وجعلت من العقل أداة لإخضاع الإنسان لمفاهيم العقل التي أخذت تشكل علاقات وقوانين وأنساق فلسفية وثقافية واجتماعية ولا تهدف إلا إلى طمس حرية الإنسان "(2).

كما يعتقد دريدا أيضا ، بأنه يجب التخلص من مركزية العقل ، ذلك لكونه خلق لنفسه تمركز لا يمكن زعزعتها وتفويضها بوصفها أضافت على نفسها طابع القداسية ومن هنا تشكلت فكرة الخلاص من تقديس اللوغوس ، وبالتالي تخلص الفكر من هيمنته ، كما رفض دريدا الميتافيزيقا المرتبطة بمرجعية اللوغوس والتي ادعت أنها تملك الحقيقة مقابل العالم وكشوفه المعرفية ، وفي هذا السياق نجد دفاع هابرماس عن تصورات العقلانية وعن فكرة اللوغوس ، حيث يرى أن الحدائتي عملت علي تطوير طرق العقل التي أفضت إلى ثورة في المعرفة و التطور العلمي و الفني و السياسي. لذلك نجد أن هابرماس قد رفض فكرة دريدا عن نزع التمركز عن العقل مؤكدا "أن العقل ضرورة وقد مثل و مازال يمثل الأنوار، أنوار التقدم و الثقافة"(3).

(1)يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحدائتي ، مصدر سابق ، ص 119.

(2) المصدر نفسه ، ص 260.

(3)المصدر نفسه،ص6.

لقد حاول دريدا توجيه النقد إلى المقولات الفكرية للحادثة، من منطلق أن الحضارة الغربية قامت حول العقل والمنطق، و يبدأ دريدا هنا في نقد التمركز حول العقل عن طريق برمجه التفكيكي الهادف إلى نقد سلطة العقل و المنطق في الفلسفة الغربية، وانتهى به الأمر إلى فحص الميتافيزيقا "التي تبطل جميع المعاني التي لا تتطابق و النماذج العقلية"⁽¹⁾. و نجد أيضا أن هابرماس قد انتقد دريدا بخصوص موضوع التمركز حول السلطة، حيث يرى أن السلطة ليست بالضرورة مرادفة للقمع، أو أنها سلطة قمعية كما يرى فلاسفة ما بعد الحداثة فقد تكون مسالمة و متسامحة و متساهلة مع الحياة و الطبيعة، و أيضا رفض هؤلاء أي تيار ما بعد الحداثة لأي سلطة و الاحتجاج الدائم علي كل السلطات⁽²⁾.

رغم هذه الانتقادات التي حاولت المساس بالقيم التي تأسست عليها الحداثة الغربية و العقلانية و الحرية، حاول هابرماس تطوير مشروع الحداثة وبناء نظرية جديدة في الحداثة موضحا بذلك أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد.

3- المضمون المعيارى للحداثة:

إن تاريخ ظهور الحداثة يعود حسب هابرماس إلى عصر النهضة الأوروبية و هذا ما يعطي لها دلالة تاريخية اجتماعية و سياسية، فمنذ القرنين السابع عشر و الثامن عشر تم وضع الأسس الفلسفية و السياسية للحداثة، و بالرغم من ذلك فإن الرفض الذي تعرض له مشروع الحداثة منذ تبلوره التدريجي في الفكر الأوروبي، من طرف ما أسماهم هابرماس بالنزعات المحافظة الجديدة (هيدغر، ...) و النزعة الفوضوية الجديدة أو ما بعد البنيوية الفرنسية، إضافة إلى المدرسة الفكرية نفسها التي ينتمي إليها مدرسة فرانكفورت جعل هابرماس دائم البحث عن سبل تجاوز و إخراج الحداثة من هذه الأزمة بإعادة بناء المشروع

(1) جاك دريدا: الكتابة و الاختلاف، تر: كاظم جهاد، (المغرب، دار تويقال، 1988)، ص 6.

(3) يورغن هيرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 52.

الحدائى و إعطائه بعدا اجتماعيا يربطه بالواقع المعيش. فما هي المنطلقات التى اتبعها هابرماس فى بناء المعيارى لمشروع الحدائى؟

إن هابرماس فى تصورهِ للحدائى درس و حلل الكثير من النصوص الفلسفية التى تضمنت أسئلة الحدائى ، من فلاسفة الأنوار و كانط إلى ديريدا و كاستور ياديس، و من خلال اعتقاده فى دور و إمكانية الحدائى فى طرح حلول للمجتمع الإنسانى مع فلاسفة ما بعد الحدائى معتبرا أنهم يمثلون تيارا مناهضا للحدائى و مؤكدا على انه لا زال للحدائى أهميتها و دورها فى عصرنا(1). و اعتبر أن مختلف الانتقادات التى وجهت للحدائى من طرف فلاسفة " ما بعد الحدائى " انتقادات لا تتأسس على أسس منهجية ، لأن الهدف منها ليس النقد من أجل البناء و لكن من أجل ضرب كل الأسس التى قامت عليها الحدائى ، الذاتية ، العقل و الحرية ، بحيث لا يستحضرون ما يوجد فى الواقع ، أى مختلف الممارسات اليومية التى يعيشها الإنسان فى علاقته بذاته و فى علاقته بالمؤسسات و القوانين إلى غير ذلك . فى حين أن هابرماس ينطق فى تشخيصه للمجتمع من مفهوم " الواقع المعاش " و الذى ينقسم إلى ثلاثة مفاهيم، الثقافة ، المجتمع ، الشخصية.

إذا يكمن الإشكال الذى شغل هابرماس فى كيفية ضمان الاندماج الاجتماعى؟ و بالتالى فالمسألة هنا تختلف عنده ببناء نظرية حول المعرفة كما هو الشأن عند كانط، و إنما ببناء نظرية حول المجتمع ، و هذا ما تطلب منه اطلاقا شاملا على مختلف المجالات المعرفية كالفلسفة و علم النفس و علم الاجتماع و المنطق و اللسانيات.

ينطق هابرماس فى إطار محاولة الإجابة عن هذا السؤال من نقده لفلاسفة ما بعد الحدائى نيتشه هيدغر و ليوتار. فهم ينطلقون من تجريدات بعيدة عن الإشكالات المطروحة على أرض الواقع ، و هذا ما جعلهم يرتبطون أكثر بمجال الأدب بشكل عام ، و باهتمامهم هذا فهم يبتعدون عن مجال العلم و الفلسفة . و فى إطار تقديمهم للعقل و دعوتهم إلى تجاوزه فى ما يسمى " اللاعقل " يدمرون كل الأسس التى قامت عليها الحدائى ، و يبررون تقديمهم هذا على أن العقل يتطور و ينتقل بعد ذلك إلى " العقل المتمركز حول الذات " الذى يسيطر

(1) محمد نور الدين افاية: " الحدائى و التواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة "، مرجع سابق، ص121.

على مختلف المجالات ، كالعلم، الفن و الأخلاق. و في رده يعتبر هابرماس بأن نقد العقل أمر ممكن و لكن تجاوزه إلى " الملاعقل " أو ما شابه ذلك لا يمكن أن يحصل ،فالعقل لم يستنفذ كل إمكانياته فرغم المشاكل و الأزمات التي يعرفها العالم المعاصر و التي ترجع إلى العقل النوارى، و لتجاوز هذا الوضع لابد من العودة إلى العقل في إطار نقد العقل بالعقل.

إن هابرماس و في محاولة منه لإعادة بناء مشروع الحدائى و من أجل صياغة المضمون المعيارى لها عمل على إخضاع التراث الفلسفى الذى تكونت و تبلورت فى داخله نظرية الحدائى سواء بتبنى إستراتيجيتها العقلانية أو من منطلق نقد عملياتها و انتاجاتها و ذلك منذ كانط إلى كاستورياديس ، أى من أول نسق فلسفى نقدي حاول تلمس الملامح الفلسفية للحدائى إلى أكثر المواقف الفلسفية نقدا لكلية العقل(1). و كنتيجة لذلك كان على هابرماس أن يقوم بعملية سرد و تصفية للرصيد الفلسفى و العملى، و يحاول إعادة بناء عناصر عامة جديدة لنظرية الحدائى التي يحاول بها صياغة مفهوم جديد لنظرية العقلانية التواصلية.

نشير هنا إلى جانب مهم قد تناوله هابرماس باستفاضة و هو من الملامح الرئيسية لفلسفته خاصة الاجتماعية و هو أن فلسفة البراكسيس أرادت استعارة مضامين الحدائى من عقل متجسد فى سيرورة الوساطة للممارسة الاجتماعية. و السؤال الآن هو المحاولة عن معرفة ما إذا كان المنظور الكلى الملازم لهذا المفهوم البراكسيس قد تغير من خلال مقولة الفاعلية التواصلية مكان العمل الاجتماعى؟

و للإجابة على هذا السؤال يعود هابرماس إلى ماركس الذى أكد على أن الممارسة الاجتماعية تنمو ضمن أبعاد الزمن التاريخى و الحيز الاجتماعى يجعل الطبيعة الذاتية للأفراد الملتزمين بالتعاون تتواصل مع الطبيعة الخارجية " المموضعة " . بتدخلات البدن على أفق " طبيعية من ذاتها ".كون يضم أيضا تاريخ النوع ، فالسيرورة الوسيطة للعمل ترجع إذن إلى الطبيعة من ثلاثة جوانب مختلفة ترجع إلى الطبيعة " المعاشة" للحاجات

(1) محمد نور الدين افاية: " الحدائى و التواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة "، مرجع سابق، ص154.

التي يحس بها الذات ، و ترجع إلى الطبيعة الموضوعية ، " متناولة و مشغولة بوصفها شيئاً" و أخيراً ترجع إلى الطبيعة ذاتها " المفترضة في العمل" " بوصفها أفقا و أساساً"(1) ، و هنا يحاول هابرماس أن يعطي للممارسة الاجتماعية بعدا يتجاوز به الذاتية الفردية لتشمل الأفراد المعنيين بالتواصل و التعاون داخل المجتمع بالإضافة إلى البيئة الاجتماعية و الثقافية و السياسية السائدة.

إن هابرماس و من أجل إعطاء مشروعه الحدائى بعدا معياريا حاول ربط نظريته في الحدائى بالممارسة الإنتاجية و هذا ما يوضحه " لقد أرادت فلسفة البراكسيس استعارة مضامين الحدائى من عقل متجسد في سيرورة الوساطة للممارسة الاجتماعية"(2). كما يوضح أيضا " أن الصورة الفكرية لفلسفة البراكسيس تحمله مع دمج العمل و الطبيعة و اللذين يرجع أحدهما إلى الأخر بمثابة عنصرين ، مع كلية سيرورة ذاتية المرجع لإعادة إنتاج و في نهاية المطاف ، إنها الطبيعة التي تعيد إنتاج ذاتها عبر إنتاج الذات الكبرى التي يشكلها المجتمع و الذات التي تقوم بنشاطاتها فيه"(3).

و من جهة أخرى و لاستخلاص المضمون المعيارى للحدائى كان على هابرماس القيام بعملية سرد و تصفية الرصيد الفلسفى و العلمى و يحاول إعادة بناء عناصر عامة جديدة لنظرية الحدائى التي يحاول بها صياغة مفهوم جديد للعقل التواصلى ، و هذا ما دفع هابرماس إلى قراءة نصوص ماكس فيبر. حيث رأى في نصوص فيبر أن الحدائى تتخذ أشكالا مغايرة ، و ذلك لاعتمادها على أدوات معرفية جديدة ، فلاحظ هابرماس أن فيبر حاول عقلنة الحدائى و لكن بشكل غائى ، أي يحاول أن يصل إلى غاية و هدف، حيث نجد أن فيبر أدخل مفهوم العقلنة لتمييز الشكل الرأسمالى للنشاط الاقتصادى ، و شكل التبادل داخل المجتمع البورجوازي ، سواء على صعيد القانون الخاص أو على مستوى تنظيم المؤسسات الإدارية و الاجتماعية(4) ، و من ثم فعلمية العقلنة تشير بالدرجة الأولى عند فيبر إلى امتداد ميادين و أصعدة المجتمع التي تخضع لمقاييس القرار العقلانى ، إضافة إلى

(1) يورغن هابرماس: "القول الفلسفى للحدائى" ، مصدر سابق، ص522.

(2) المصدر نفسه ، ص05.

(3) المصدر نفسه، ص531.

(4) محمد نور الدين افاية: " الحدائى و التواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة "، مرجع سابق، ص151.

عملية خضوع العمل الاجتماعى ، حيث تتغلغل مقاييس و اعتبارات النشاط الأداى داخل مجالات أخرى للوجود الاجتماعى قبل تحضير و تمدين نمط الحياة ، و إدخال و سائل تقنية فى التبادل بين الناس، بمعنى آخر أن العقلانية الفبيرية ذات طبيعة غائية لأنه ليس هناك بالنسبة لها نشاطا عقلانيا إلا بقياس إلى غاية محددة ، و لذلك فإن عملية العقلنة المتنامية للمجتمع مرتبط أشد الارتباط بالتنظيم المؤسسى للتقدم التقنى و العلمى.

إن هابرماس و من خلال قراءته لنظرية فيبر و بهدف إعادة بناء مسألة الحدائة اعتماد على أدوات مفاهيمية جديدة ، يلاحظ أن عملية عقلنة أنظمة الممارسة عند فيبر يتم تحليلها بشكل استثنائى ، من زاوية العقلانية الغائية ، لذلك و إذا ما أردنا وصف و تفسير سلبيات الحدائة و أمراض المجتمع الحديث لا بد من اعتماد مفهوم أكثر تعقيدا لفعل العقلنة ، حيث يمكن مساعدتنا على فهم المجال الذى يفتح عقلانية تصورات العالم ، كما توصل إليها الغرب على تحديث المجتمع ، من هذا المنطلق فقط يمكن تحليل عملية عقلنة أنظمة الممارسة فى امتدادها ، و ليس من الزاوية المحدودة لما هو معرفى- أدائى ، و إنما بإدخال الأبعاد الأخلاقية، العملية و الجمالية و التعبيرية⁽¹⁾ و لانجاز هذا الشرط اضطر هابرماس إلى تحليل تاريخ النظريات المتعلقة بالموضوع للعمل فى النهاية على بناء مفاهيم مثل الفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذوات ، أو العالم المعيش المبين رمزيا و العقل التواصى،... الخ.

و المشكل الثانى الذى يترتب على نظرية فيبر هو إن بناء المفهومى لنظرية الممارسة ، فى نظر هابرماس يبقى بناء ضيق بل و يطابق النمط الرأسمالى للتحديث بعملية عقلنة المجتمع بشكل عام. أى أن الطاقات الفكرية و المعرفية المتراكمة من خلال الثقافة تراجعت و استنفدت كل قدراتها. " و من ثم فإن ظهور فرعية للممارسة العقلانية من أجل غاية يتخذ معنى آخر تماما"⁽²⁾ فعملية العقلنة التى تمس سياقات الفاعلية التواصلىة و بروز

¹Jürgen Habermas, **théorie de l'agir communicationnel**, tome2, traduit de l'allemand par :Jean-Louis Schlegel, Ed, Fayard ,paris,1987,pp333,334.

⁽²⁾ Ibid,p 334.

أنظمة فرعية للممارسة الاقتصادية و الإدارية المطبوعة بالعقلانية للوصول إلى هدف معين تشكل في نظر هابرماس عمليات يتعين بين الدقة في التحليل.

لقد اقتنع هابرماس أن تحديث العالم لا يخضع فقط للمعقولة المحددة بغاية، بل لابد من توسيع مسار العقلنة هذا حتى يشمل المعقولة التواصلية التي تعلق عليها آمال كبيرة لأجل سد فجوات المعقولة المبررة بغاية. و تماشياً مع فهمه المعياري للحدائى يؤكد هابرماس على التفاهم و الاتفاق و التواصل و الإجماع باعتبار أن العالم الحديث بمختلف عوالمه المعيشية ، يحتاج إلى أخلاق تواصلية.

و بذلك فان هابرماس يتعارض تماماً، مع فلاسفة ما بعد الحدائى ، الذين ينعتهم بأنهم يمثلون نوعاً من النزعة الفوضوية ذات العمق المحافظ ، فالاحتجاج على الحدائى مطلب مكون للحدائى نفسها و لكن رفضها مطلقاً أو نفيها إنما يعبر عن نفي للذات فضلاً عن أن هذا النفي ليست له أية قيمة معيارية.

ثالثاً : البعد التأسيسي النظرية التواصلية

لقد أشرنا سابقاً إلى أن إعادة بناء المشروع الحدائى كان من أهم أولويات الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، فانشغاله الدائم ببناء نظرية جديدة للمجتمع تكون مخرجا لنكست المجتمعات الغربية ، ويستطيع من خلالها تجاوز الأزمة التي وقعت فيها الحدائى والعقلانية الغربية جعله يطرح فكرة التواصل ضمن ما يسميه " نظرية الفعل التواصلية " هذه النظرية الموجهة بالدرجة الأولى إلى التفاهم وتهدف إلى البحث عن شروط مجتمع ممكن ، كما تدرس وتهتم بما ينتج داخل التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد الذين يتواصلون من أجل تحقيق مشروع معين ، كما يقر هابرماس أن الأمر يتعلق بنوع من النشاط العقلاني ، ولكن ذو طبيعة استراتيجية وبعد اجتماعي ، لأنه يظهر في سياق منعطف تفاعلي يفترض ضرورة علاقة تذاوتية منذ البداية . إذن الحديث عن النظرية التواصلية عند هابرماس يبين العلاقة الوثيقة بين الحدائى والتواصل لذلك فالتفكير في التواصل في العمق تفكير في مسألة

الحدائى . لذلك سنقف فى هذا المبحث عند بوارى فلسفة التواصل عند هابرماس وأسس الفاعلىة التواصلىة وطبىعة تفاعلها مع مسألة الحدائىة ضمن ما يسمىه هابرماس " بالعقلانىة التواصلىة " ، ولكن قبل ذلك سنوضح كىف تجاوز هابرماس فلسفة الوعى والعقل الأداةى.

قبل أن نتحدث عن بوارى فلسفة التواصل عند هابرماس نجد أن مفهوم التواصل من المفاهىم المركزىة والمتداولة فى الفلسفة المعاصرة ، إذ لم يعد الاهتمام بالتواصل منحصرا فى مجال التداولى المرتبب بالمعلومات وتقنىات تبلىغها و إىصالها بل أصبح يشكل نظرىة علمىة و فلسفىة مستقلة بذاتها . أما عن البوارى الأولى لفكرة التواصل عنده ، فى العودة إلى المرحلة الأولىمن تفكیره الفلسفى نجد أن فلسفة التواصل بدأت فى التشكل فى الستىنات والسبعىنات من القرص الماضى فى " التقنىة و العلم كإىديولوجىا " (1968) كشف عن اهتمامه بالموضوع كىف نراه فى مقاله : " العمل والتفاعل ملاحظات حول فلسفة الروح لى هىجل فى "بىنا" بىبحث عن بذرة برادىغم التواصل فى فلسفة هىجل ، الذى يطور فى نظره مفهوما للآنا تجاوز به مفهوم كانط ، فإذا كان كانط ينظر إلى الآنا "كوحدة خالصة تحىل إلى ذاتها " كىف تتشكل وحدة الآنا كوعى بالذات من خلال العلاقة التى تنشئها الذات مع ذاتها متجردة من كل أشىاء العالم الممكنة ومحىلة إلى ذاتها فقط(1) ، فإن جدلىة الوعى بالذات لى هىجل تتجاوز الأفق الضىق للعلاقة التفىكرىة المنعزلة للذات مع ذاتها إلى ذات متفاعلة مع الآخر كىف " يتواصل الآنا مع الآخر وىتشكلان بصفة تبادلىة للأشخاص".

وهكذا وفى سىاق اقتراحه لنظرىته فى المجتمع يمكن القول بأن هابرماس ركز فى مشروعه على أربعة قضاىا مركزىة عمل على صىاغتها فى شكل نظرىات أربعة وهى : أولا: نظرىة العقلنة ، فى شكل عقلنة تواصلىة ، ثانىا : نظرىة النشاط التواصلى كىف حاول صىاغة نمط للبرهنة ىتعلق بالنشاط الموجه نحو التفاهم ، ثالثا : نظرىة الحدائىة مؤكدا من خلالها على إمكانية تطوير نظرىة متمىزة للحدائىة اعتمادا على نظرىة التواصل لتحلىل الظواهر الاجتماعىة التى أفرزها المجتمع الحدىث لذلك اضطر هابرماس رابعا: إلى تطوير مفهوم للمجتمع بجمع نظرىات الممارسة والأنظمة.

(1) جمىلة حنىفى : " نظرىة المعقولىة التواصلىة لى بورغن هابرماس" فى مجلة دراسات فلسفىة ، (الجزائر ، العدد السابع ، ط، 2011) ، ص140.

هذه تشكل مركز أهم مفاصل المشروع الهابرماسى ، وهي مفاصل تسمح لنا بالملاحظة أن مسألتي الحدائى والتواصل تشكلان النواة النظرية التأسيسية في هذا المشروع بما يقتضى كل حديث عن الحدائى من عقلنة ، وبما يفترض كل تناول للتواصل من تفكير فيما هو مجتمعي . لذلك فإن العقل التواصلى عنده متشابك بالضرورة مع المقومات المعيارية للحدائى ، وهنا يتجلى رهان هابرماس كيف يمكن التنظير للعقلنة في وقت يتحدث فيه الفلاسفة عن انهيار العقل وتحطيمه وعن المظاهر القمعية للعقلانية الأدائية.

(1) من فلسفة الوعي الذاتى إلى فلسفة التواصل التذواتى

إن هابرماس ومن أجل بناء نظرية جديدة للمجتمع عمل على تجاوز بعض الفلسفات (خاصة فلسفة الذات) التي رأى أنها تشكل عائق أمام تجسيد مشروعه . لذلك نجده دائم البحث والتنقل بين مختلف العلوم لإيجاد البديل الذي يسمح له بإنجاز مشروعه الحدائى، فإنتهى به الأمر إلى فلسفة التواصل ، والتي رأى فيها النموذج المثالى الذي يمكنه من انجاز مشروعه، فاعتمد في ذلك على فلاسفة سوسيولوجيين ولغويين كان لهم تأثير على المشروع الهابرماسى . فكيف تم تجاوز فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل ؟ ولماذا استعان هابرماس بالفلاسفة السوسيولوجيين واللغويين في طرح فكرة التواصل؟ وكيف وظفها في تجاوز أزمة الحدائى؟

بداية يعتبر الانتقال من فلسفة الوعي (برادىغم الوعي) إلى برادىغم جديد هو فلسفة التواصل (برادىغم التواصل)أهم إضافة علمية قدمها هابرماس من أجل تطوير نظرية المجتمع. أما عن الكيفية التي تم بها الانتقال من برادىغم الوعي إلى برادىغم التواصل يتضح لنا أن التغيير حدث على مستوى البرادىغمات، بالانتقال من فلسفة الوعي إلى الفلسفة التحليلية ،وفي هذا الإطار يعطي نموذج فلسفة الوعي الأولوية للعلاقة بين الذات والعالم الموضوعى . في حين أن نموذج الفلسفة التحليلية يرى في التحليل اللغوي الخاصية الرئيسية لاتجاه يفصل التذوات والتواصل . أي أن تغيير البرادىغم يعني قبل كل شيء تغيير النموذج : (ذات - موضوع) بنموذج : (ذات - ذات) ويعود ظهور هذا البرادىغم إلى بداية القرن الماضى وذلك على واجهتين "لقد تمت مهاجمة نموذج (ذات - موضوع) في

فلسفة الوعي مع بداية القرن العشرين على مستوى جبهتين : من الفلسفة التحليلية للغة ومن نظرية علم النفس السلوكي ، الاثنان تنازلتا عن الولوج المباشر لظواهر الوعي وعوضتا المعرفة الحدسية للذات، بالتفكير أو الاستبطان بطرق لا تستدعي الحدس . إنهما تقترحان مناهج تتعلق بالتجارب اللغوية أو بالسلوكيات الملاحظة كما ظلتا مفتوحتين على مراجعة التدواتية، تحليل اللغة بتملك المناهج المتداولة في المنطق واللسانيات⁽¹⁾.

إن بناء العلوم الاجتماعية على "التواصل" يعتبر السبب الكامن وراء الاهتمام الخاص الذي يوليه هابرماس للفلسفة التحليلية ، ففي " نظرية الفعل التواصلى " ، يرسم مسار تطور النظرية الاجتماعية من خلال تعاقب مجموعة من البراديجمات ، كما يؤكد على أن هذه النظرية عرفت توقفا وجمودا مع النظرية الفيبرية واستقبالاتها التي ترجمت من خلال موضوع تشيئ الوعي عند لوكاتش وعند ممثلي النظرية النقدية "من لوكاتش إلى أدورنو، حيث ظل دائما استقبال النظرية الفيبرية لعقلنة المجتمع يفهم كتشيئ للوعي ، فالمفارقات التي تؤدي إليها هذه الإستراتيجية المفاهيمية تبين بأن الموضوع يطور بطريقة مرضية في السياق المفاهيمي لفلسفة الوعي"⁽²⁾ .

إن بحث هابرماس في سوسيولوجيا كل من دوركهيم وميد سيجعله يكتشف بأنهما أول من سيفتح الانتقال نحو البراديجم الجديد " والذي سوف يمكن من الانتقال من النشاط الموجه نحو تحقيق غاية إلى الفعل التواصلى. ومن جهة أخرى لا يخفي هابرماس إعجابه بتحليلات دوركهيم المتعلقة بتطور مفهوم المشروعية في الدولة الحديثة ، وهو يشير في هذا الإطار إلى أن هذه الدول تميزت بمرورها من الأسس المقدسة للمشروعية إلى التأسيس لإرادة عامة تشكلت من التواصل واستفادت من التوضيح في إطار نقاش داخل الحياة السياسية"⁽³⁾.

انطلاقا من هذا التشخيص الذي يهتم بالتغيرات التي مست أسس التوافق داخل المجتمعات الحديثة ، ويمكننا إرجاع ظهور براديجم التواصل فبالنسبة لدوركهيم ، إلى

(1) Jürgen Habermas : *théorie de l'agir communicationnel*, op, cit ,p9.

(2) Ibid , p7.

(3) Ibid , p7.

اختفاء الإيمان كأساس للتوافق وبالتالي اندماج المجتمع وظهور توافق مبني على التواصل لذلك يلح دوركهيم على أهمية الأشكال الجديدة لاندماج المجتمعات الحديثة في تشجيع التعاون بين أفراد المجتمع . كما يشكل ظهور علم النفس السلوكي عند ميد وسوسولوجيا الحدائة عند دوركهيم ، تلك اللحظة التي من خلالها يمكن اكتشاف الانتقال نحو برادىغم التواصل ، وهو ما تطلب حسب هابرماس التخلي عن برادىغم فلسفة الذات لصالح برادىغم فلسفة اللغة ، هذا الانتقال من برادىغم إلى آخر يعبر عنه كما هو شائع ب "المنعطف اللغوي" وكما يقول " لقد اقترحت ذلك في كل مرة وفي اللحظة الحاسمة ، كان يجب استبدال برادىغم معرفة الأهداف (ببرادىغم) للتفاهم بين الذوات القادرة على الكلام والفعل"(1).

كما يرجع هابرماس هذا التغيير الذي بدأ مع ميد في دراسته السيكلوجية حول السلوك والتي كانت تهتم بالعلاقة التكاملية بين مساري التفرد والتنشئة الاجتماعية ، إن الإعراف بالذات كفرد متفرد لا يمكن اختزاله ، بحيث يتحقق في اللحظة التي يتمكن فيها من استبطان القواعد الاجتماعية للجماعة التي ينتمي إليها ، أو بتعبير آخر ، من أجل التفاعل مع الآخر لا بد من تملك القدرة على تأويل معاني حركات وكلام هذا الآخر . ومن جهة أخرى يعتبر هابرماس أن ميد قد أدمج المواضيع التي نجدها عند هامبولدت (Humboldt) وكيركيجار্দ (Kierkegaard) والتي تقول بأن " التفرد لا يقدم نفسه كإنجاز ذاتي وحيد وحر لذات فاعلة بشكل مستقل ، ولكن كمسار تلعب فيه اللغة دور الوسيط ، بإنجازها في نفس الوقت للتنشئة الاجتماعية وتأسيسها لسيرة واعية حول ذاتها "(2) ،ومن خلال هذه الملاحظة نكتشف بأن ميد يميل إلى إعطاء الأولوية للغة وبالتالي إعطاء الأولوية لبرادىغم جديد للتفاعل تلعب الرموز فيه دور الوسيط، حيث تتفاعل الذوات المتعارضة مستعملة اللغة كأداة للتواصل. لهذا يلح هابرماس على أهمية هذه العلاقة بين التفرد و التنشئة الاجتماعية مند ميد الذي يعتبر بأن هذين المسارين متضامين ومتكاملين ،

(1) Ibid , p93.

(2) عادل البلواني : النظرية السياسية لهابرماس " الحدائة والديمقراطية " ، (المغرب ، أفريقيا الشرق ، 2014) ، ص69.

كما يبين أن هذه العلاقة التفاعلية تتحقق من خلال النقاش ، حيث يعتبر هذا الأخير السبب الوحيد للوصول إلى التوافق .

لكن هذه الفكرة تظل غير كافية بالنسبة لهابرماس الذي يرى ضرورة تكملتها بنظرية في اللغة : " يجب أن نجد في البنيات العادية للغة الأسباب الكفيلة التي تمكننا من التأسيس النظري لهذه القوة الملاحمة للمجتمع والتي يرى ميد بأنها وراء التفاعل الرمزي "(1).

وهنا يمكن التطور الفكري لهابرماس أو ما يسمى "بالمنعطف اللساني"، ونشير إلى أنه حصل بتأثير من غدامير ، خصوصا في الاعتقاد بأن منطق العقلانية الاجتماعية يتجلى في اللغة اليومية الطبيعية والتي تعتبر عماد كل تفاعل اجتماعي لذلك سيحول هابرماس اهتمامه نحو مبحث اللغة والتداول والذي ظل الغائب الأكبر في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مع جيلها الأول ، وهذا ما قاده إلى تحويل علم الاجتماع ونظريته الاجتماعية إلى فلسفة التواصل . لهذا تبنى الأطروحة التداولية في اللغة لكل من أوستين وفيجنشتاين ، وبذلك انتقل من فلسفة المعرفة بمعناها الكلاسيكي إلى فلسفة التواصل ، وهو انتقال حصل بتزامن مع انعطافه اللساني ، والذي تجلى بوضوح في صدور كتابه : "المعرفة والمصلحة " في مطلع السبعينات ، إضافة إلى مجموعة مقالات نشرها مجتمعه بعد صدور كتابه " نظرية الفعل والتواصل " (1981) وكان ذلك سنة 1984.

كما يلجأ هابرماس إلى التداولات الكلية ، حيث يندرج في هذا الإطار محاولته تأسيس نظريته حول المجتمع باستعمال فلسفة اللغة ، لقد اعتبر في هذا الإطار بأن تغيير البراديجم يتعلق بالمنعطف اللغوي الذي تجسد من خلال نسختين: نسخة هيرمينوطيقية (هيدغر) ونسخة تحليلية (فيجنشتاين) ، فهيدغر الذي يعتبر اللغة أفقا لفهم الكائن ، كان أول من "فهم الطابع التداولي للهرمينوطيقا التي تم تطويرها آنذاك من طرف درويسون ودلتي"(2) . أما فيجنشتاين ، فإنه سيكشف أيضا هذا البراديجم لكن في نسخته التحليلية، حيث أخذ فيجنشتاين هذا المنعطف عندما كتب بأن نحو اللغة هو ماهية العالم. كما ظهرت مجموعة من

(1) نقلا عن عادل البلواني : المرجع نفسه ، ص70.

(2) Jürgen Habermas : **vérité et justification**, Trad.R.Rochlitz , paris , Gallimard,2002 , p 11.

النظريات تنتمي إلى هذا التيار الفلسفي وضمنها نجد نظرية اللغة لهامبولدت والتي يميز بين نوعين من التحليل، التحليل الدلالي الذي يركز على النظرة إلى العالم الملازمة للغة والتحليل التداولي (analyse pragmatique) الذي يعطي الأولوية للمحادثة conversation ، في هذا الإطار يجب حسب هامبولدت التخلي عن البعد الدلالي للغة وتبنى البعد التداولي الذي يستهدف تحقيق الاتفاق والتفاهم ويتجاوز الحدود القائمة بين مختلف الجماعات اللغوية " وهو ما يعتبر لدى هابرماس انتقالا داخل المنعطف من البعد الهيرمينوطيقي إلى البعد التداولي(1).

إن أهمية المنعطف اللغوي داخل نظرية المجتمع عند هابرماس ، تساعدنا في فهم الكيفية التي استطاعت بها هذه النظرية أن تخرج من المأزق الذي سقطت فيه النظريات التي اتخذت كمحاور رئيسية لها مواضيع مثل التشيؤ والعقلانية الأدواتية ، والتي هيمنت على الفلسفة والسوسيولوجيا منذ بداية القرن الماضي ، في هذا الإطار يعتبر هابرماس الذي لاحظ من خلال دراسته لدوركهيم و ميد كيف تم الانتقال إلى براديجم جديد والذي هو براديجم التواصل ، بأن هذا الأخير يعتبر المحور الأساسي لنظريته النقدية حول المجتمع ، والتي تركز أساسا على مفهوم جديد للعقلانية ثم تطويره انطلاقا من التداوليات الألسنية ، هذا وقد سمح المنعطف اللغوي لهابرماس بتأسيس معظم مفاهيمه انطلاقا من نظرية للنقاش: " ليست العلاقة لهذه التساؤلات التقليدية هي التي جعلت المنعطف اللغوي يكتسب أهميته بالنسبة لي ، بل إن التداولات اللغوية هي التي ساعدتني بالأحرى على وضع نظرية في التواصل والعقلانية ، لقد شكلت الأساس لنظرية نقدية حول المجتمع ، كما فتحت الطريق أمام مفهوم للأخلاق ، للقانون وللديمقراطية ، مؤسس على نظرية النقاش " (2).

إن هذا التأسيس للنظرية على نظرية النقاش يندرج في إطار المنعطف الذي تحدثنا عنه ، حيث حاول هابرماس في هذا الإطار أن يضع مفهوما جديدا للعقلانية أسسه على التواصل ، ويعني ذلك أنه في مجالات الأخلاق والسياسة تكمن ممارسة النقاش من

(1) عادل البلواني : النظرية السياسية لهابرماس " الحدائة والديمقراطية" ، مرجع سابق ، ص 72.

(2) Ibid, p 12,13.

الوصول إلى حقائق معترف بها من طرف كل من شارك في هذا النقاش ، وبذلك يمكننا القول بأن العقلانية التواصلية تركز على التذوات الذي هو أساس كل ممارسة عقلانية للنقاش(1).

وهكذا يتبين أن نظرية التواصل عند هابرماس انبنت على موقف جديد من الفلسفة ، يعيد تحديد مهامها وأهدافها، بحيث تندمج في أفق نقدي جديد فتلعب دورا ايجابيا وفعالا ضمن مباحث أخرى كعلم الاجتماع ومجمل العلوم الإنسانية في إطار تكاملي وليس في إطار الهيمنة.

(2) نقد العقلانية الأداةية (العقل الأداةي) :

كما أشرنا سابقا يعد هابرماس ممثلا للجيل الثاني من النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ،التي أخذت على عاتقها نقد عقل التنوير والذي كان واضحا في " جدل التنوير " لهوركيمر وأدورنو ،الذي عبرا فيه عن الانتكاسة التي أصابت التنوير والنكوص الذي أصاب العقل ، عندما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعي في المجتمعات الرأسمالية ، وما ترتب على ذلك من اغتراب الذات عن الموضوع وتحول عقل التنوير إلى ما أطلق عليه اسم (العقل الأداةي) . فماذا نقصد بالعقل الأداةي؟ وما هو موقف رواد مدرسة فرانكفورت منه؟ وما هو النقد الذي قدمه هابرماس لهذا العقل الأداةي؟

لقد كان هدف التنوير تحرير الإنسان من كل أشكال التعصب والاستبداد والظلم والخوف ومن حالات الخضوع ، وإلى تخطي التفسير السحري للعالم لأجل إخضاعه للتفسير العلمي، ولكن هذا العقل الذي أصبح حرا دمر التوجه الإنساني الذي أخرجته إلى الوجود وجعله ممكنا في النهاية ، أما السبب في ذلك فهو توظيفه من منظور غائي للسيطرة على الطبيعة وعلى الدوافع الغريزية ، وهذا معناه أن العقل فقد قدرته على أن يكون قوة تحريرية في خدمة الكل الاجتماعي والإنسانية الكريمة(2). ويصف رواد مدرسة فرانكفورت هذا الوضع بطور نكوص العقل وارتداده إلى شكل جديد من الأسطورة . هذه الأسطورة

(1) عادل البلواني : المرجع السابق ، ص73.

(2) راند عيس : " نقد هابرماس للعقلانية الأداةية (العقل الأداةي) ، في بورغن هابرماس العقلانية في ظل الرهان الاتيقي و نقد العموي و الدينويالسياسي ، مرجع سابق ، ص179.

الجديدة والمرعبة في الآن ذاته ، ليست سوى أسطورة العقل الأداةى بطابعه الوضعى المتشيع.

وتعود الإدانة الجذرية لعقل التنوير في الفلسفة الألمانية مع الكتاب الأكثر سوداوية "جدل التنوير" لأدورنو وهوركهايمر ، ثم تبعه "أقول العقل" لهوركهايمر و "الإنسان ذو البعد الواحد" لهربرت ماركيز، هذه أهم المؤلفات التي برز فيها بشكل واضح الاتجاه ما بعد حدائى لدى رواد مدرسة فرانكفورت ، حيث حاول هؤلاء فهم أسباب سقوط البشرية في هذا الدرك من البربرية وترديها إلى أشكال بدائية من التوحش والاستبداد ، فبدل الولوج إلى عصر أكثر إنسانية يسوده السلم والعدالة والأمن ، وفهم أحسن لأسباب التناقض الصارخ بين وعود الأنوار وتردي الواقع الاجتماعى ، بين فكرة استكشاف الطبيعة والقوانين المتحكمة في ظواهرها والرغبة في الهيمنة عليها وإخضاعها ، وتمدد فكرة الهيمنة لتطال الإنسان ذاته.

ويعتبر العقل الأداةى أسلوب تفكير في العالم الحديث ، وهو الأسلوب الذي بات يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعىة ، وقد أوضح لوكاتش كيف أن المستوى الاقتصادى للمجتمع الرأسمالى منظم بطريقة تجعل العلاقات بين البشر تبدو كما لو أنها علاقات بين الأشياء ، وأن نظرة البشر لأنفسهم ولغيرهم تغدو كنظرتهم للأشياء المادية وأن العالم الاجتماعى أصبح يبدو كما لو أنه " طبيعة ثانية" إلى جانب العالم الطبيعى الأصيل، وأصبح كالتبيعة نفسها غير قابل للتغيير و مستقلا عن أفعالنا(1) . وهذا الرأى هو عصارة مفهوم مدرسة فرانكفورت عن العقل الأداةى.

كما نجد أشكالا متبانية في العقل الأداةى ، غير أن منظورى مدرسة فرانكفورت يجنحون إلى حشرها جميعا تحت عنوان واحد وهو "الوضعىة" ويكمن أن يكون هذا الوصف مضللا ، لأن الوضعىة هي أيضا علامة فلسفية فنية دقيقة تشير إلى مذهب فلسفى بعينة ، فأوغست كونت الذي وضع مصطلح " العالم الوضعى" كان يشير إلى فترة الصراع الاجتماعى عقب الثورة الفرنسية . وقد ظن أن علم المجتمع سوف يهدينا إلى

(1) اراند عيس : المرجع السابق، ص184.

كشفت حقيقة المجتمع، ويضع بذلك حدا لكل المجادلات حول ما يجب أن يكون عليه شكل المجتمع⁽¹⁾. وهذا الموقف هو بالضبط ما يعترض عليه منظرو مدرسة فرانكفورت، فهو يؤدي إلى موقف سلبي من الحياة الاجتماعية، حيث لا ترى الحياة الاجتماعية هنا بوصفها نتاجا إنسانيا بل بوصفها واقعا خارجيا محكوما بواسطة قوانين ثابتة ثبات قوانين الطبيعة.

كما يرى أصحاب مدرسة فرانكفورت أن جذور العقل الأداةى ترجع إلى ما هو أبعد بكثير من المراحل الأولى لتطور الرأسمالية، بل وجدوا جذوره في الديانات اليهودية أيضا، وقد تبلور هذا العقل الأداةى بشكل جلي في عصر التنوير، وهو عصر تحققت فيه ثورة في التفكير كما وقعت خلال هذه الفترة عملية تحويل الطبيعة إلى أداة، في حين أن الناس قبل هذا التاريخ يرون الطبيعة على أنها من خلق الله، منحت للبشر لرعايتها والمحافظة عليها وقد تطورت هذه النظرة عبر القرون لتشمل المجتمع والنظام الاجتماعى، حيث تغيرت تلك النظرة التي ترى في العالم الاجتماعى مصدرا للحياة والأمن، إلى تلك التي ترى العالم مجالا لاستغلال الفرد. هذا بالنسبة لجذور ظهور مصطلح العقل الأداةى، فماذا تعني بالعقلانية الأداةية؟

إن مصطلح العقلانية الأداةية مصطلح مركب يحتاج إلى تفكيك أي إلى تعريف مفهوم "العقلانية" ومفهوم "الأداةية" ومفهوم "الفعل الأداةى" كل على جنب، لأن العقلانية الأداةية كنتاج تمثل بشكل واضح مع العلم الحديث، الذي اقترن بأفعال وأعمال الإنسان المتولدة من حركة الآلات والمعدات التكنولوجية والصناعية التي ساعدته إلى حد كبير في بسط سيطرته على جميع مظاهر الطبيعة، وعليه تظهر سيطرتها على الإنسان بشكل مباشر وغير مباشر، حيث أصبح التعامل مع الإنسان على أنه آلة منتجة فحسب، فظهرت تمظهراتها سلبا على الحياة الإنسان.

(1) إراند عيس: المرجع نفسه، ص 183.

فالعقلانية : هي قدرة البشر على إقامة صلات منطقية بين الظواهر من أجل تحقيق قدر من السيطرة عليها ، وحتى إن يكون (الإنسان) عقلانيا لابد من الانقياد إلى الحساب (المنطقي) والتقويم بهدف الوصول إلى غاية مرجوة(1) .

أما الأدواتية : فهي مذهب يقر أن النظريات العلمية ليست وصفا صادقا لواقع غير ملاحظ ، بل مجرد أدوات مفيدة يمكن من ترتيب وتوقع العالم الملاحظ (2).

أما الفعل الأداةى : هو الفعل الذي تحكمه القواعد التقنية ، الذي تترتب عليه نتيجة متوقعة ، وهذا التوجه الأداةى نحو الأشياء والذي يمثل أساسا للعلم ، لا يرى الأشياء إلا بوصفها موضوعات يمكن التلاعب بها (3).

ومفهوم الفعل الأداةى : لا يختلف كثيرا عن مفهوم (الميكانيزم) الذي طبع العلم الحديث أو هو أحد نتاجاته المعاصرة التي تمثلت بأدوات العلم المعاصر.

فالعقلانية الأدواتية : هي عقلنة علمية تحاول تطبيق النظريات العلمية بعيدا عن القيم والمحرمات ، بشكل آلى وتكنولوجى ومعلوماتى ، ميدانها الأول المختبر ، وميدانها الثانى الطبيعة والانسان، بغية تطوير حياة الإنسان ، بغض النظر عن ايجابياتها وسلبياتها المترتبة عنها .

بالعودة إلى نقد مدرسة فرانكفورت للعقلانية الأدواتية التي تبلورت وتشكلت في صورتها الفلسفية في عصر الأنوار ، وترى أن العقلانية الأدواتية ، في ظل المجتمع الصناعى المتقدم ، سيطرة على الإنسان الذي تم إخضاعه للمؤسسات القمعية ، ولأنها ارتبطت بالفلسفة الوضعية لذلك كرسست جهودها الفكرية لنقد تصوراتها ومناهجها وحذرت من أن يختزل العقل إلى ما هو أدائى وتحويله إلى مجرد آلة تخدم تطلعات الذات ورغباتها في السيطرة، من خلال توجيهه الذي يتم باسم المعرفة العلمية والتقنية التي يمكن أن تكون أداة بالنسبة للقوى السياسية والاجتماعية المتسلطة.

(1) ينظر : هوندرتش: دليل أكسفورد للفلسفة ، الجزء الثالث ، ص 597، بتصرف.

(2) اراند عبيس مطلب : "نقد هابرماس للعقلانية الأدواتية" في "يورغن هابرماس" العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتبقى في نقد العلموى والدينى والسياسى ، مرجع سابق ، ص187.

(3) آلن هار: النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت ، تر : تامر ديب ، (سوريا، منشورات وزارة الثقافة ، 2002)، ص311.

لذلك يذهب هوركهايمر إلى أن العقل الأداةى هو العقل المهيمن فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة ، التى فقد فيها العقل أثره بوصفه ملكة فكرية وتم تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة ، وبالتدرىج فقد العقل رؤيته للهدف وأصبح مجرد أداة لتوفير الوسائل ، وأدى ذلك إلى فقدان العقل القدرة على إدراك الحقائق فى ذاتها .

وهذا العقل الأداةى هو نوع من التفكير فى المجتمع الصناعى الحديث ، ويصفه ماركيز بالتفكير ذو البعد الواحد ، ويتضح ذلك من خلال التفكير العلمى والتقنى المعبر عنه بالوضعية والبراجماتية ، فالإنسان الذى تحكمت فيه العقلانية التقنية لا ينفك يعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع تحقيقاً لإرادته فى عقلانيتها ، وبالتالى فرض سيطرته عليها (1).

ويمكن إرجاع نقد أصحاب النظرية النقدية للعقلانية الأداةية إلى مقولات كارل ماركس التى ترفض الحياة فى التكنولوجيا ومنها قوله : " أن الطاحون الهوائى يولد مجتمعا أقطاعيا والطاحون البخارى يولد مجتمع الرأسمالية الصناعية " (2) بمعنى تحول العقل إلى أداة ووسيلة فهو من جهة نظر النظرية النقدية . كما نجد ماركيز يقول : " إن العقلانية التقنية هى عقلانية محايدة فى جوهرها إلا أنها تحولت إلى أيديولوجيا والأخيرة حولت التقنية إلى عقلانية أداةية ، ترتبط بمفاهيم السيطرة والهيمنة والتشويء والاغتراب والتسليع " (3) ويرى أيضا ماركيز : " أن التكنولوجيا المعاصرة تضفى صيغة عقلانية على ما يعانىة الإنسان من نقص فى الحرية ، وتقيم البرهان على أنه يستحيل تقنيا أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته ، وأن دينامكية التقدم العلمى و التقنى قد تلبست على الدوام محتوى سياسى ، وقد أصبح لوغوس التقنية ، الذى كان فى الإمكان أن تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات ولكنها أصبحت عقبة فى وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات " (4). ومن هنا فإن العقلانية الأداةية تعنى

(1) كمال بومئير : جدل العقلانية ، (بيروت ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ، ط1، 2010)، ص58.

(2) كارل ماركس : بؤس الفلسفة ، تر : محمد مستجير مصطفى ، (الفارابى ، النوير ، ط2007، 3)، ص 313.

(3) ينظر : هربرت ماركيزوه : الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة : جورج طرابشى ، (بيروت، منشورات الآداب ، ط3، 1973)، ص 182.

(4) المرجع نفسه ، ص191.

تحويل العقل الذي هو دائما مصدر الحكمة والتفكير العقلاني والإنساني إلى أداة في التنفيذ والتطبيق والسيطرة ، وهذا يعني التعامل مع العقل مثل آلة صماء .

بعد كل المواقف السلبية التي وجهها رواد مدرسة فرانكفورت للعقل الأداة ، يظهر هابرماس الذي يرى وجوب الخروج من دائرة الجدل السلبي الذي لم يتبن سوى جانب الهدم ، ورغم انتماءه للمدرسة نفسها لكن سرعان ما تحول إلى ناقد لها ولجيلها الأول وتصدى لما اعتبره نقاط ضعف في بنية النظرية النقدية هذا من جهة، و من جهة أخرى نجد نقد هابرماس للعقل الأداة أخف حدة من نقد هوركهايمر و أدورنو بل انتقد الأخيران في إفراطهما لنقد العقل الأداة ونتاجاته ، واعتبر أن العقل الأداة لا يحمل السلبيات فقط بل يحمل كثير من الإيجابيات ودليل ذلك ما أسهم به من تحقيق على مستوى العلم والصناعة والتقنية ، وما حققه من إنقاذ الإنسان وعزز سيطرته على الطبيعة ، وما ساعد على تحقيق الرفاهية وتوفير سبل العيش والراحة واختزال الزمن⁽¹⁾ . إن العقل الأداة بحسب هابرماس إذا أستغل من قبل السياسة الشمولية في تسييس الحياة الاقتصادية والاجتماعية واتخاذها وسيلة في الهيمنة والسيطرة ، فهذا ليس ذنب العقل الأداة بوصفه تقنية تكنولوجية .

كما يرى هابرماس أن رواد مدرسة فرانكفورت هوركهايمر وأدورنو ربطوا بين نتائج العقل الأداة والكوارث التي رافقت ظهوره واعتبروها أبرز نتائجه ، وأن ما ألم بالإنسان الحديث والمعاصر من ظلم وفقر وحروب هو بسبب هذا العقل ، متجاهلين كل الجوانب الإيجابية التي اقترنت بوجوده كما اعتبر هابرماس أن النزعة التشاؤمية والطموح المثالي الذي اقترن بعقول مؤسسي النظرية النقدية جعلهم ينقمون أكثر على العقلانية الأداة وعلى سياستها الكليانية وإيديولوجيتها الشمولية ، فعقلانية هابرماس النقدية إذا ما قورنت برؤية هوركهايمر وأدورنو النقدية للعقلانية الأداة ، يتضح أن موقف هابرماس كان أكثر اتزاناً وعقلانية في فهم العقل الأداة ونتاجاته

(1) راند عبيس مطلب " نقد هابرماس للعقلانية الأداة " في يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي و نقد العموي والديني والسياسي مرجع سابق ، ص190 .

ويذهب هابرماس في كتابه : " **التقنية والعلم كأيدولوجيا** " إلى أن العقل الأداةى يعبر عن العقلانية الأداةى التى لعبت دورا هاما فى المجتمع الرأسمالى الغربى "(1). كما يؤكد هابرماس أيضا أن مفهوم العقل الأداةى لدى ماركيز الذى يتفق مع مفهوم العقل التقنى أو الأداةى : " هو ذاته أيدولوجيا ، فالتقنية هى السيطرة ذاتها على الطبيعة والإنسان ، فالتقنية مشروع تاريخى اجتماعى تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة إن تفعله بالبشر وبالأشياء"(2).

ويقصد هابرماس من وراء نقده للعقل الأداةى هدم معطيات هذا العقل وذلك من خلال القضاء على مركزه الفلسفى الوضعى الذى أبرز هذه الرؤية للعقل ولم يقبل بالنقد العقلانى الذاتى للعقل المتمركز على ذاته ، لأن وسيلة نقده وهى الذات التى سرعان ما تتمركز على ذاتها (3)، والحل الذى يقترحه هابرماس هو العقل التوصلى الذى يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان فى المجتمع فالعقل التوصلى هو المخرج من هيمنة العقل الأداةى . أى ولتجاوز العقل الأداةى يقترح هابرماس العقلنة ، أى عقلنة كل شىء وإخضاعه للعقل السليم الإيجابى الذى لا يفكر بأفكار الهيمنة والسيطرة والقمع . لذلك نجده يحاول عقلنة العلم ويحي الأخلق بأخلاقىات جديدة هى أخلق التوصل الإنسانى وتسمى العقلانية التوصلية.

(3) العقلانية التوصلية عند هابرماس :

نتيجة إلى ما وصلت إليه المجتمعات الغربية فى ظل سيطرة وهيمنة العقل الأداةى على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية ...إلخ ، واغتراب الفرد وتشويهه فى المجتمع الرأسمالى المعاصر . إضافة إلى تحجيم دور العقل . من هنا جاءت دعوة هابرماس لتفعيل دور الفلسفة والتأكيد على أهمية العقل كأساس لكل نظرية فى المجتمع . لذلك أراد هابرماس تفجير الطاقة الإبداعية لعقل التنوير باعتبار أن الحدائة مشروع لم يكتمل بعد . وإذا كان التطور الحدىث كشف عن سلبيات العقلانية الأداةى ، فان هذا ليس مبررا كافيا للتخلي عن

(1)يورغن هابرماس ، التقنية والعلم كأيدولوجيا ، مصدر سابق ، ص 132.

(2)المصدر نفسه ، ص 105.

(3) رائد عبيس مطلب : المرجع السابق ، ص 193.

مشروع الحدائة حسب هابرماس ، بل لابد أن تواصل المجتمعات الحدائة تطورها باستكمال هذا المفهوم الأداةى بإدخال البعد التواصلى فى مفهوم العقلنة . فماذا يقصد هابرماس بالمعقولة التواصلىة ؟ وما هى خصائصها ؟ وكيف وظفها فى بناء نظرية للمجتمع لتجاوز أزمة الحدائة ؟

ولكن قبل أن نشرع فى توضيح مفهوم وخصائص العقلانية التواصلىة عند هابرماس سنحاول إعطاء الخلفيات التى اعتمد عليها هابرماس فى بناء نظريته التواصلىة . لقد لاحظنا سابقا أن الفكر الهابرماسى يعتمد على مختلف التيارات الفكرية الغربية سواء كانت فلسفية ، سوسىولوجيا أو لغوية فى إعادة بناء مشروعه الحدائى ، وهذا ما نجده أيضا ينطبق على نظريته فى العقلانية التواصلىة والتي لم تتشكل هى الأخرى من فراغ ، بل وجدت معنا خصبا فى نظريات مختلفة ومتعددة رسمت الفسيفساء الفلسفية للفترة المعاصرة ، ومنها على وجه الخصوص هيرمينوطيقا هيدجر وغادامير وفلسفة اللغة العادية لدى أوستين وسورل (J, Searl) والتداولية المتعالية لكارل أوتوآبل (K O apel) ونظرية ألعاب اللغة للفيلسوف التحلىلى المنطقى لودفيغ فيجنشتاين⁽¹⁾ .

كما تطلب تأسيس نظرية للمجتمع من هابرماس إعادة بناء تاريخى للنظريات الاجتماعىة الكلاسىة ، ومن هنا كان اهتمامه أيضا بعلماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ، ميدو دوركهايمر وتالكوت وبارسونز ، فقام بتأليف بين النزعة الوظيفية عند تالكوت وبارسونز وبين نظرية العقلانية عند ماكس فيبر مستندا إلى التحلىل الماركسى من أجل تأسيس نظرية للمجتمع الحدائى .

هذا وتعد النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مرجعا أساسيا فى مشروع هابرماس الفلسفى والخلفية التى قام عليها والتي تحددت فى إعادة بناء العقلانية الاجتماعىة يقول هابرماس فى كتابه " نظرية الفعل التواصلى " : إن فيبر ينظر إلى مفهوم العقلانية العملىة من ثلاث جهات هى استخدام الوسائل ، وصنع الغايات والتوجه نحو القيم فتقاس العقلانية الأداةىة لفعل أو بالتخطيط الفعال لتطبيق الوسائل فى سبيل الوصول إلى أهداف معينة ،

(1) جمىلة حنىفى : نظرية المعقولة التواصلىة لدى يورغن هابرماس ، مرجع سابق نص140.

وتقاس عقلانية اختيار الفعل بالتقدير الصحيح للغاية والأهداف، وتقاس العقلانية المعيارية للفعل بالقدرة على التوحيد والتنظيم المنهجي إلى الأفعال التي تحقق شروط عقلانية الوسائل والاختبار اسم " العقلانية الغائية" وأطلق عليها اسم " عقلنة القيم"(1) . ويتضح من خلال هذا أن فيبر بعد أن قام بتحليل المفهوم العقلي قام بتقسيمه إلى ثلاث مجالات هي " مجال الواقعية الموضوعية العلمية، مجال المعايير والمشروعية الأخلاقية ، مجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية". لكن هابرماس أعاد النظر في هذه المجالات الثلاثة من أجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع وبذلك دمج هذه المجالات " العلم ، الأخلاق ، الفن " التي فصلها فيبر عن بعضها البعض .

ولذلك نجد أن هابرماس قد حاول تحليل البنية الاجتماعية للعقل ووضع الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلية ، فإذا كان كل نشاط عقلي عند ماكس فيبر هو نشاط موجه لغاية بعينها ، ومن ثم فهناك ارتباط ضروري بين العقلانية والتقدم العلمي والتقني ، فإن هابرماس وفي سياق إعادة صياغته للعقلانية يحلل النشاط العقلي في كل أبعاده المعرفي الأدوات وأيضاً بإدخال الأبعاد الأخلاقية ، العلمية والجمالية التعبيرية (2). إذا بعد أن أكدت عقلانية ماكس فيبر على النشاط العلمي في الفعل العقلي ، جاء هابرماس ليؤكد على النشاط التواصلي إلى جانب المفهوم العلمي للعقلانية . إذا عندما يحاول هابرماس إعادة صياغة العقلانية ، فإنه يحلل النشاط العقلي في كل أبعاده وهنا جاء هابرماس ليؤكد على النشاط التواصلي ، ومن هنا فالعقل التواصلي مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي والإنساني للعقل، إنه فاعلية يتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء والعقل الأدوات الوضعي الذي يلفت و يجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه .

انطلاقاً من هذا ومن أجل بناء العقلانية التواصلية نجد أن هابرماس قد انطلق من مفهوم جديد للعقلنة . فإذا كانت الحداثة الأوروبية قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأدوات

(1) Jürgen Habermas : **théorie de l'agir communicationnel** ; op , cit , p172

(2) عطيات أبو السعود : " نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس " في أوراق فلسفية ، القاهرة ، مركز النيل ، العدد 10 ، 2004 ، ص 317.

الذي أدانته كل التيارات الفلسفية، منادية بضرورة التخلي عن العقل وعن الفلسفة والتي يعتبر العقل موضوعا لها . ومن هنا يتدخل هابرماس للتأكيد على أهمية العقل كأساس لكل نظرية في المجتمع بحيث يطور مفهوم جديد للعقل بمفهوم أكثر كفاءة وقوة وحدائى وهو العقل التواصلى(1) . فهذا العقل يرتبط بالحدائى وتنتجه ويستفيد من معطيات العقل النقدي ويتجاوز كما أشرنا عيوب العقل الأداةى وي طرح نفسه بديلا للممارسات العقلية .

وهابرماس عندما ي طرح هذا العقل التواصلى ، لا يريد الامتثال للعقول التي تدعي تقديم حلول فورية لإشكاليات مركبة في البيئة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية ،إنه يريد لهذا العقل أن يكون متواصلا مع غيره . كما يؤكد هابرماس على " أن هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائى والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة ، فهذا العقل يبنى على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيدا عن الضغط والتعسف ، وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعى الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلى"(2) .

كما يمكننا القول أن هابرماس ومن خلال كل أعماله وكتاباتة يريد أن يؤكد على ما يسميه بالعقل التواصلى كصيغة تركيبية لقضية الحدائى الغربية والعقلانية ،سواء في تعبيرها الأنوارى أو في مظاهرها النقدية . فالعقل التواصلى هو الذي يظم النشاط الاتصالى ويبين أن الحدائى عن هذا العقل يستلزم الحدائى عن الأسس التي يترتب عليها هذا العقل ، فالنشاط التواصلى يسعى إلى وضع شروط لمجتمع ممكن . حيث يؤكد هابرماس في كتابه " **الخطاب الفلسفى للحدائى** " على أن العقلانية التواصلية تقاس بالقدرة التي يحوزها الأشخاص المسؤولون والمشاركون في تفاعل ما على التوجه بالقياس إلى إدعاءات الصلاحية التي تستند إلى اعتراف ذاتي فهذا العقل يضع مقاييس عقلية"(3) .

ولكي يتمكن هابرماس من إعادة صياغة ما يسميه فيبر بالعقلنة فإنه سعي إلى تحديد دلالة كلمة عقلانى (Rationnel) فرأى أن إحالتها إلى ذلك الرباط الضيق بين المعقولة

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن : بورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق، ص 137.

(2) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) أبو النور حمدي أبو النور حسن : مرجع سابق ، ص 138- 139 .

والمعرفة يمكن أن يؤدي إلى الاعتقاد أن عقلانية عبارة معينة متوقفة على درجة كافية من المعرفة التي تتضمنها ، في حين لا شأن للمعقولية بإنتاج المعرفة بل بالطريق التي يطبق بها الأشخاص القادرون على الكلام والفعل هذه المعرفة . ومن جهة أخرى يقترح إطارا مفهوما آخر ينطلق من تمييز أساسي بين العمل (travail) والتفاعل (Interaction) ويحدد العمل في اعتباره " نشاطا عقلانيا بالقياس إلى غاية وأقصد بذلك ،إما نشاطا أداتيا أو اختيارا عقلانيا أو أيضا نسقيا بين الاثنين " . وذلك أن النشاط الأداةي يخضع لقواعد تقنية تستند إلى معرفة تجريبية بكل ما تفترض من قدرة على التنبؤ والرجوع إلى الوقائع القابلة للمحافظة . أما النشاط التواصلي فهابرماس يقصد به " ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز ، إنه يخضع بضرورة المعايير الجاري بها العمل ، التي تحدد انتظارات سلوكيات متبادلة ، حيث يتعين وجوبا أن تكون مفهومة ومعترف بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل" (1) .

ولهذا يقر هابرماس بأن العقلنة التواصلية تنطوي على ثلاثة أبعاد : أولها علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع ، أما ثانيها علاقتها بعالم اجتماعي يتميز بالفاعلية والانخراط الشخصي في التفاعل مع الآخرين وأخيرا علاقة شخص يعاني – عاطفي بتعبير فيورباخ- علاقته بطبيعته الباطنية أو بذاتية وذاتية من الأفراد .

كما يتضمن مفهوم العقلنة التواصلية كل ما يتعلق بالنشاط العقلي الذي يدور حول المعرفة وتطبيقاتها ، وقد قسمه هابرماس إلى نوعين :

أولا : نشاط عقلي معرفي – أداتي : وهو النشاط الموجه إلى غاية ويحقق النفع ، وتكون المعرفة مسخرة من أجل النجاح ، ويستخدم الإنسان هذا النوع من النشاط لمعرفة البيئة المحيطة . فالعقلنة لا تهتم كثيرا بامتلاك المعرفة بقدر ما تهتم بالطريقة التي تستخدم بها الذوات القادرة على الكلام والفعل هذه المعرفة وكيف تعمل على تطبيقها.

ثانيا : نشاط عقلي تواصلي : تمارسه ذوات قادرة على الكلام والفعل ، فإذا كانت غاية النشاط الأداةي هو تحقيق المنفعة والنجاح عن طريق التقنية للسيطرة على البيئة الطبيعية

(1) Jürgen Habermas : **théorie de l'agir communicationnel**, op-cit , p 101.

والإنسانية ، فإن غاية النشاط التواصلي هو التوجه نحو التفاهم بين الذات ، وعليه فإن هابرماس ينظر إلى النشاط العقلي من منظورين أحدهما هو المنظور الأداىي (الاستخدام الأداىي للمعرفة) والآخر هو المنظور التواصلي (معرفة تعبيرية لغوية) (1) .

وفي الحالتين يتصرف الفاعلان بطريقة عقلانية مختلفة ويتعلق الأمر لدى كلاهما بادعاءات صلاحية يمكن نقدها ووضعها موضع شك والدفاع عنها وتأسيسها . فمثلما يدعى الفاعل الأول صواب منطوقه يدعى الفاعل الثاني فعالية خطة فعله ومن ثم صواب ادعائه . إن الوسائل المختارة في ظروف معطاة صالحة للوصول إلى الهدف . هذا ولا تقتصر كلمة " عقلاني " على صواب العبارات أو خطأها ، فعاليتها أو عدم فعاليتها لأن " العقلانية التي تسكن الممارسة اليومية تمتد إلى فضاء واسع ، إنها تحيل إلى مختلف أشكال الحجاج وإلى كثير من احتمالات متابعة الفعل التواصلي بواسطة وسائل تفكيرية " (2) .

إذا فالعقل التواصلي هو الذي ينظم النشاط التواصلي ، غير أن الحديث عن هذا العقل يستلزم استحضار أهمية التداوليات الصورية التي ترتب أسس الخطاب البرهاني ، والفرق الموجود بين التداوليات الصورية وبين نظرية النشاط التواصلي هو أن الأولى تبحث عن الشروط الممكنة للتفاهم في حين تسعى نظرية النشاط التواصلي ، باعتباره نشاطا موجهها أساسا نحو التفاهم إلى وضع شروط مجتمع ممكن ، مادام التفكير في التواصل في شكله العقلاني البرهاني هو في العمق تفكير فيما هو مجتمعي (3) .

إذا فالمعقولية التواصلية يقصد بها تطبيق تواصلي للمعرفة ، ويحيل هذا المفهوم إلى قوة الخطاب الحجاجي الذي يسمح بتحقيق التفاهم والإجماع من دون عنف ويتميز بكون المشاركين فيه يتجاوزون تصوراتهم الذاتية لصالح قناعات عقلانية مستمدة من السياق التذواتي للحياة .

إن هابرماس أراد أن يعيد تشكيل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلنة الاجتماعية ، فقدم ما أطلق عليه بالعقلنة التواصلية، مقابل العقلنة لأداىية، التي هاجمها الجيل الأول من

(1) محمد الدين أفاية : الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، نموذج هابرماس ، مرجع سابق ، ص 212 .

(2) عطيات أبو السعود : " نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس " في أوراق فلسفية ، ص 318 .

(3) محمد نور الدين أفاية : مرجع سابق ، ص 210 .

أصحاب النظرية النقدية ، وبذلك انطلق هابرماس من خطوات أوسع ووضع معايير نقدية جديدة من أجل تأسيس نظرية للمجتمع تستهدف عقلنة الحياة الاجتماعية ، أو بمعنى آخر إقامة حياة اجتماعية حرة على أسس عقلانية .

3 - أ: شروط تحقيق التجربة التواصلية:

إن النشاط التواصلى ليس مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة ، ولكنه يمثل حواراً يتم بين مختلف الذات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل ، أى أنه بمعنى آخر ليس حواراً فردياً للفاعل مع ذاته ، وإنما هو حوار ومناقشة تدور بين ذات فاعلة ومختلفة ، وحسب هابرماس وحتى لا يتخبط النشاط التواصلى فى العشوائية وحتى لا يصبح حواراً وتوصلاً مشوهاً لا بد أن تحكمه شروط أهمها :

- إن النشاط التواصلى لا يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق المعيش ، فكل إنسان له القدرة على الكلام والفعل ، له الحق فى أن يشارك فى التجربة التواصلية شرط الاعتراف بمطالب الصدق المتفق عليها .
- تتم عملية التواصل من خلال اللغة التى يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين فى التفاعل وبين العالم الخارجى ، وبينهم وبين الذات لأخرى ، فاعتبار اللغة الوسيط الأساسى فى النشاط التواصلى للوصول إلى نوع من التفاهم .
- يجب أن تهدف التجربة التواصلية إلى اتفاق بين الذات المشاركة فى التفاعل، حيث يفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم ، أو التقارب فى وجهات النظر ، وأن يتم الاعتراف المتبادل على مزاعم الصدق للوصول إلى إجماع .
- إذ تشكك أحد المشاركين فى التواصل فى الدقة المعيارية لتعبير ما ، أو إذا تعرض أحد مزاعم الصدق للشك ، ولم يستطيع المشاركون الدفاع عنه بالحجج العقلية ، تصبح مزاعم الصدق موضوع سؤال قد يؤدي إلى توفيق عملية التواصل ، وهذا ما يستلزم إعادة فحص المزاعم من جديد من طرف المشاركين .
- يفترض المشاركون فى التواصل أن الحوار له " قواعده الأخلاقية " وهذا يمكن تبرير الأطروحات بحجج عقلية .

- تحرر الحوار من أشكال الضغط، بل لا بد من أن يكون بين ذوات حرة.
- أن تباح لكل مشارك في الحوار فرصة متساوية لسائر المشاركين، وأن لا تمارس أي سلطة على الحوار سوى سلطة العقل.
- أن يعبر كل مشارك في التواصل عن مزاعم الصدق والقدرة على تبريرها للمشاركة في عملية التفاهم المتبادل، وأن يعبر المتكلم عن مقاصده بصدق ليكون هو والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق والقبول .

إذن هذه أهم الشروط الأساسية للحوار التي حددها هابرماس للتواصل ، والمطالب الأساسية المفترضة لفهم الأقوال والتعبيرات والتي تضمن تحقيق التواصل الغير مشوه . فإذا ما توفرت هذه الشروط أمكن صياغة نظرية محكمة للفعل التواصلي .

3 - ب : نظرية الفعل التواصلي :

لقد أشرنا سابقا أن هابرماس وتكملة لمشروعه في بناء نظرية للمجتمع ، وبعد وضع أسس للمعقولية التواصلية على المستوى الفكري ينتقل إلى المستوى العملي لبناء نظرية المجتمع ويبين أن مسار التحديث في المجتمع لا يمكن انجازه إلا بواسطة براديجم التواصل المتجه نحو التفاهم بين الذوات ، هذا يعني أن نظرية الفعل التواصلي لم يكن غاية في حد ذاته ، بل إنجاز فلسفي يسعى هابرماس بواسطته إلى إعادة بناء مشروع المعقولية(1) ، ويقر في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه الضخم " نظرية الفعل التواصلي " في جزئه الأول أن " نظرية الفعل التواصلي ليست ميتانظرية (Métathéorie) هي على العكس نقطة انطلاق لنظرية في المجتمع تجتهد في تبرير أبعادها النقدية " (2).

أي أن المعقولية التواصلية أو الفعل الموجه نحو التفاهم يمكن استثماره لخدمة غايات نظرية المجتمع. ولهذا سوف ينكب هابرماس في استخلاص الطاقة المعيارية الكامنة في

(1) جميلة حنفي : " نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس " ، مرجع سابق ، ص 141 .

(2) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها ،

البنيات التذواتية للتواصل والنظر في بنيتها ، تشكلها ، وامتدادها التطبيقي لتكون ما يسمى اتيفا المناقشة حيث تتوفر الشروط المعيارية الكفيلة بتحرير العالم المعيش⁽¹⁾ .

ويدين هابرماس في نظريته عن الفعل التواصلي إلى فلسفة اللغة كما صرح بذلك في إحدى مقابلاته : " أنا مدين لكل من النزعات التداولية والتحليلية للنظرة اللغوية ... ، إن غاية الفهم المتبادل مغروسة في الاتصال اللغوي " . كما استمد هابرماس نظريته من نظرية أفعال الكلام بوجه خاص ، ومن علم اللغة الاجتماعي ، كما طور نظريته من بعض الأفكار المتعلقة بالمضامين التي ينطوي عليها الحوار أو المحادثة ، وقد كان من أسباب هذا التحول اقتناع هابرماس المتزايد بأن التفكير التنويري (مشروع الحداثة) قد قام بمثل هذا النقد بتركيزه على النموذج المعرفي المتمركز حول الذات ، فكان هدفه هو إعادة صياغة هذا المشروع الحدائى من خلال ما سماه ب : البراجماتيقا (أو التداول اللغوي) .

لذلك تعتبر نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس بمثابة منطلق جديد للعلوم الاجتماعية باستناده إلى منجزات فلسفة اللغة ، وباعتبار أن اللغة تمكننا من إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة . وهذا ما أكده هابرماس تحديدا في قوله : " جاءت نظرية الفعل التواصلي لتحدث تحولا كبيرا بمثابة ثورة . إذ تم الانتقال من الاهتمام بين الذات والموضوعات إلى التفرغ بقضايا التواصل والتفاهم السليم بين الذات البشرية هذا كله من أجل هدم فلسفات الذات والوعي المتمركزة حول العقل الذي لا يعترف بالجانب العلمي " . فنظرية الفعل التواصلي تدخل ضمن مشروع هابرماس الأكبر لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع الحديث ، ويمكن إجمال مشروعه في مراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : يرى ضرورة التحرر من (فلسفة الوعي) التي ترى بأن العلاقة بين اللغة والفعل كعلاقة بين الذات والموضوع . إلا أن هابرماس يؤكد على أن العلاقة في الفعل التواصلي تكون بين ذات وذات أخرى .

(1) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

المرحلة الثانية : يرى ضرورة أن يتخذ الفعل صورتين : الفعل الإستراتيجى ويتضمن الفعل العقلانى الغائى ، وفعل التواصل يهدف إلى الفهم .

المرحلة الثالثة : يرى ضرورة إعطاء فعل التواصل الأولوية مما يترتب عليه ثلاث أمور : **أولا :** أن العقلنة تستلزم نسقا اجتماعيا ديمقراطيا يشمل الجميع دون استثناء ، ليس هدفه الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم . **ثانيا :** ثمة نظام أخلاقى يريد هابرماس الكشف عنه أي أنه يسعى إلى التوصل إلى معايير عبر نقاش عقلانى حر نعتمد فيه على الإقناع العقلى دون القوة ، **ثالثا :** وجود مجتمع ديمقراطى يكون فيه للجميع فرص متكافئة لاستخدام أدوات العقل كالحوار مثلا(1) .

وانطلاقا من هذا يحدد هابرماس الأفعال التواصلية على النحو التالى : " هي تلك الأفعال التى تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين إلى عملية التواصلية غير مرتبطة بحاجيات سياسية ، بل مرتبطة بأفعال التفاهم "(2) ولا تفاهم بدون لغة ، وهذا ما يبرز كلام المهتمين بهابرماس على المنعطف اللسانى لديه ، والذي يشير إليه هو بنفسه وهو ما دفعه إلى إدخال اللغة كعامل لفهم العلاقات التواصلية ، فلتعزيز تصوره للفعل التواصلى ومن أجل فهم أفضل للعلاقات الاجتماعية داخل المجتمع ذهب إلى القول أن الفعل التواصلى يتميز عن غيره من الأفعال الأخرى بأنه لا يسعى للبحث عن الوسائل التى تمكنه من التأثير فى الغير ، بل يبحث عن كيفية التوصل إلى تفاهم معه وتوافق متبادل دونما إكراه .

ويقسم هابرماس الفعل التواصلى إلى أربعة أفعال أساسية ، تتحكم فى تسيير النظريات والفلسفات الاجتماعية :

1)الفعل الغائى : المنفعى / البرغماتى حيث يقوم الفاعل من خلاله باختيار مجموعة من الوسائل والأدوات التى تضمن له النجاح بغرض تحقيق مهمة أو غاية مخصوصة ، ومن ثم

(1)عطيات أبو السعود : " نظرية الفعل التواصلى عند هابرماس " فى أوراق فلسفية ، ص 325.

(2) Jürgen Habermas : **théorie de l'agir communicationnel** ; op : cit, p 99.

يؤكد هابرماس على أن الفعل الغائى يتحول إلى فعل استراتيجى عندما يأخذ الفاعل بعين الاعتبار علاقات وقرارات الفاعلين الآخرين فى قدرتهم التقييمية تجاهه .

(2) الفعل المعيارى : أو الموجه ويرتبط هذا الفعل ويستند أساسا على الأعضاء الاجتماعيين الذين يسيرون تصرفات وتوجهات الفاعل وفق ما يفرضونه من نظم وقوانين وقواعد ناتجة أساسا على الاتفاق الحاصل بين أفراد جماعة ما على تحقيق تلك المعايير والحرص على الاشتغال وفقها بطريقة تامة .

(3) الفعل المسرحى : لا يتعلق بفاعل مفرد ولا بجماعة بل بمشاركة فى تفاعل يشكلون لأنفسهم جمهورا يمثلون أمامه / ويقدم هابرماس توضيحا عن طبيعة هذه العلاقة فى كون الفاعل يكشف عن ذاتيته عندما يحتك بالجمهور وبإمكانه مراقبة الذين ينفذون إلى عالمه الخاص (الذاتى) حيث يشكل التفاعل مجالا للكشف عن الذات الأخرى ، وكأن الفضاء العمومى ، أين تتم عملية التواصل والتفاعل بين الذات بمثابة مسرح يحين للجمهور عبر التواصل إلى ذوات الفاعلين أى الممثلين⁽¹⁾ .

(4) الفعل التواصلى : " يرتبط بتفاعل شخصين قادرين على الكلام عبر ملكتهما اللغوية ويسعيان إلى التفاهم حول موقف عملي يمكنهما من تنسيق خطط عملهما وأفعالهما بصورة توافقية"⁽²⁾. ويعتبر الفعل التواصلى الفعل الوحيد الذى تحتل فيه اللغة مكانا متميزة بوصفها وسيطا كاملا للتفاهم .

ولضمان صلاحية ونجاح الفعل التواصلى يقتضى توفر أربعة معايير أساسية هي:

(1) المعقولة العقلانية: وهي أن القضية المعبر عنها لغويا تكون فى معناها التداولى خاضعة لقوانين العقل وأحكامه العامة.

(2) الحقيقة: هي أن يتم الإقرار والاعتراف بحقيقة الملفوظ الناتج عن أفعال الكلام المتحدثين.

(1) نيبيل محمد الصغير : " الطرح الهرماسى للتداولية بين أوستين وسيرل وغرابس قراءة فى نظرية الفعل التواصلى " فى بورغن هابرماس العقلانية التواصلية فى ظل الرهان الاتيقى ونقد العلموى والدينى والسياسى ، مرجع سابق ، ص 238.

(2) Jürgen Habermas : *théorie de l'agir communicationnel* ; p 102

(3) الدقة المعيارية : وهي أن نعترف بدقة المعيار أثناء استخدام الكلمات في شكل ملفوظات متفق حولها ضمن سياق معياري مصطلح عليه بواسطة فعل الكلام .

(4) الصدق : يجب ألا نشك في صدق الذوات المشاركة في التفاعل⁽¹⁾ .

ويهدف هابرماس من كل هذا إلى تقديم نموذج أخلاقي للتواصل الحجاجي السليم ، الذي يحدث أساسا من خلال تواصل سليم "فتقديم حجج وجلب معايير أخلاقية تجعل أفكارنا تقبل في منافذ مهمة ، أي تكون هذه المعايير مهمة لكل الناس ، فالحجج مقدمة نحو الآخرين عن طريق البراهين للاتفاق معا على هذه الإدعاءات"⁽²⁾ . وقد حاول هابرماس الإغلاء من شأن الحجاج ، ولاسيما القائم على أسلوب التأثير المتبادل بالحجة والحجة المضادة ، والذي يتأسس لديه على معايير قبلية ولغوية وتداولية في نوعها وطبيعتها ، التي تكمن في ايتيقا المناقشة والحجاج . وتمثل طبيعة اللغة التي تنشط من خلالها العملية التواصلية والحجاجية في اللغة اليومية العادية الأولى .

هكذا تعد الحياة اليومية أحد الأبعاد المهمة في فلسفة هابرماس التواصلية ، وترتبط نظرية الفعل التواصل بالعالم المعيش ارتباطا أساسيا باعتباره الخلفية الكامنة وراء كل مشارك في التواصل ، وباعتباره السياق الذي يساعد على حل المشكلات . فأعضاء أي تجمع اجتماعي يشاركون في العالم المعيش الخاص بهم . فما هي مكونات هذا العالم ؟

3 - ج : عقلنة العالم المعيش :

في حديثنا عن نظرية الفعل التواصلى والعقل التواصلى عند هابرماس لا بد من أن نتطرق إلى مفهوم العالم المعيش الذي يشكل عملية التفاهم بين الذوات الذي اهتم به هابرماس ، لذلك فقد ركز عليه وخصص له الجزء الثاني من كتابه " نظرية الفعل التواصلى " اعتمادا على أن نظريته في المجتمع لا يمكن أن تقتصر على نظرية الفعل

(1) أنبيل محمد الصغير ، مرجع سابق ، ص 239 .

(2) ينظر : أودينة سليم ، فلسفة التداولات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس ، مذكرة ماجستير في الفلسفة ، إشراف : لخضر مذبوح ، جامعة منتوري ، السنة الجامعية 2008 / 2009 ، ص 6 - 7 .

التواصلى دون أن تستمد شرعيتها من العالم المعيش ، ويؤكد هابرماس أن هذا العالم " عرضة للتغيير من خلال تحول بنية المجتمع ككل " (1) .

وفكرة العالم المعيش ليست من ابتكار هابرماس ، ولكن لها جذور فى الفكر الفلسفى الأوروبى ، فهى تمتد إلى هوسرل فى تحليل العالم المعيش تحليلا ظاهراتيا ، كما أن فيجنشتاين قد تناوله من خلال تحليله لأشكال الحياة ، ولكن هابرماس يعيب عليهما أنه لم يكن لها هدف منهجى فيقول : " إذ طرحنا جانبا المشاكل الفلسفية للوعى التى تعامل بها هوسرل مع مشكلة العالم المعيش ، فبإمكاننا أن نفكر فى العالم المعيش كما يتمثل فى مجموعة من النماذج التفسيرية نقلت عن طريق الثقافة الموروثة ونظمت من خلال اللغة ولا تحتاج أن تفسر هذا كله لا فى إطار فلسفة الظاهريات ، ولا فى إطار سيكولوجيا الإدراك " (2) أي أن هابرماس اتجه إلى البحث عن بناءات العلم المعيش بحثا تداوليا شكليا .

هذا ونجد أن هابرماس قد ركز جهده فى المجلد الأول من كتابه " نظرية الفعل التواصلى " على إعادة صياغة عقلانية ماكس فيبر من أجل تأسيس عقلانية جديدة ، فى حين أن المجلد الثانى قد ركز جهده على إعادة عقلنة العالم المعيش ، أي أن هابرماس قدم فكرة العالم المعيش باعتبارها مكملة لمفهوم العقل التواصلى ، لأنها مرتبطة أيضا بمفهوم المجتمع وتشكل سياق الفعل الاجتماعى(3) . لذلك يقترح هابرماس فهم المجتمع بوصفه نسقا وعالم معيشا فى الوقت نفسه . ولهذا نجد أن هابرماس قد تناول فى المجلد الثانى أربع نقاط أساسية يقوم عليها عالم المعيش وحاول شرحها وفى البداية :

- (1) يوضح أن العالم المعيش مرتبط بالعوامل الثلاثة (الثقافة والمجتمع والشخصية) وهى التى تقيم عليها الذوات والتى تهدف إلى التفاهم المتبادل .
- (2) يطور مفهوم العالم المعيش بوصفه السياق الذى يتم فيه الفعل التواصلى ويربطه بمفهوم دوركهايمر عن الوعى الجمعى .

(1) Jürgen Habermas : *théorie de l'agir communicationnel* ; op : cit, p 101

(2) Ibid. : p 101.

(3) عطيات أبو السعود : " نظرية الفعل التواصلى عند هابرماس " فى أوراق فلسفية ، مرجع سابق ، ص 332 .

(3) ربط مفاهيم العالم المعيش التي تستخدم عادة في علم الاجتماع التفسيري بمفاهيم الحياة اليومية التي لا تصلح إلا للعرض السردى للأحداث التاريخية والظروف الاجتماعية .

(4) أن يبحث في الوظائف التي يقوم بها الفعل التواصلى ، ويتم هذا في أفق العالم المعيش بحيث يمكن بالاستناد إلى هذه الوظائف توضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش .

ومما سبق القول فأى نظرية للمجتمع لا ينبغي أن تكتفى بالعقلانية الغائية فحسب ، ولا تستقيم بالعقلانية التواصلية وحدها ، بل بالجمع بينهما ، فعلى الرغم من أن العقلانية الأداةية تستجيب لمتطلبات المادية للمجتمع إلا أنها غير قادرة على حل مشكلات متعلقة بالأخلاق أو الثقافة ، لذلك تأتي العقلانية التواصلية لتتهدم بالمشكلات والقضايا الرمزية والمقومات الثقافية المتعلقة بالمعايير الأخيرة ، وكنتيجة فإعادة عقلنة العالم المعيش يتم بمشاركة النشاط الغائى والأداةى والنشاط التواصلى مجتمعة ، عن طريق إعادة الإنتاج المادى للعالم المعيش بواسطة النشاط التواصلى ، باعتبار أن الأساس المادى للعالم هو الشرط الضرورى للبنية الرمزية له ، وباعتبار أيضا أن الفعل الأداةى هو أحد مكونات الفعل التواصلى (1) .

فالعقلنة العالم المعيش كما تصورها هابرماس تقتضى القيام بثلاث عمليات لا ينفصل بعضها عن بعض من أجل تأسيس مجتمع عقلانى حيث : العملية الأولى تتطلب إعادة التحليل النقدى للمعرفة ، والثانية تقتضى تأسيس قيم ومعايير مجتمعة جديدة ، أما الثالثة والأخيرة فهي تهتم بتنشئة ذات إنسانية قادرة على تحمل مسؤوليتها وعلى تأسيس هويتها الذاتية (2) . وتمثل العمليات السابقة العناصر البنائية للعالم المعيش (الثقافة والمجتمع والشخصية) ، بحيث يتم إعادة بناءه بالاستخدام الأمثل للمعرفة وباستقرار المجتمع وتحقيق الاندماج بين أفرادها وبتكوين أفراد فاعلين يملكون القدرة على الكلام والفعل وقادرين أيضا على تحمل مسؤولياتهم وتحقيق ذواتهم وتأكيد هوياتهم ، هكذا نرى أن عقلنة العالم المعيش هو أحد المظاهر الإيجابية للحدائى أو المجتمع الحديث التي يجب المحافظة عليها .

(1) المرجع نفسه ، ص 334 .

(2) عطيات أبو السعود : المرجع نفسه ، ص 336 .

إذا لقد أصبح "العالم المعيش" مفهوما محوريا في سوسيولوجيا هابرماس ، إذ يعتبر بمثابة الخلفية التي توجه الفاعلين وتعطيهم إمكانية الفعل الإيجابي في مواجهة هيمنة منطق النسق ، وما يقترحه هابرماس هو عقلنة للفعل تميز بين نوعين من الفعل ، الأدوات والتواصلية ، في هذا الإطار يعتبر التنسيق بين هذين النوعين من الفعل ضروريا لتحقيق العقلنة . لهذا تتميز نظرية المجتمع عند هابرماس بجمعها لخصائص نوعين من نظريات المجتمع : نظريات الفعل ونظريات النسق ، في هذا الإطار يؤكد بأن "العالم المعيش يبقى هو النسق الفرعي الذي من خلاله يتم تعريف حالة النسق الاجتماعي في مجموعة ، لذلك فإن هناك حاجة ماسة لانغماس الميكانيزمات النسقية داخل العالم المعيش - مما يوجب مأسستها" (1) . ويعني هذا أن للعالم المعيش مظهرا عاما ، ويتجلى من خلال الدور الذي يقوم به من أجل ضمان استقرار النسق . ويبقى أن من المهم إدراك ضرورة التمييز بين النسق والعالم المعيش في إطار ما يعنيه ذلك من تمييز بين نوعين من العقلانيات ، العقلانية الأدوات والعقلانية التواصلية .

وفكرة النسق أخذها هابرماس من صديقه نيكولاس لوهمان N . Luhmann (1927- 1999) ، فنظرية الأنساق نظرية اجتماعية تعتمد في أسسها على أعمال ماكس فيبر ، الذي حاول استقراء مكامن العقلنة في عالمنا الحديث ووظيفة تالكوت بارسونز ، الذي حاول دراسة مجالات الفعل الانسان مقرونة بما تؤديه من أدوار ووظائف (2).

وترتبط فكرة النسق الاجتماعي بمجالات الفعل الإنساني وقيمه التي تعقنت لتصبح بنيات مستقلة بذاتها وعلى درجة من التعقيد ، إذ لا يخضع إلا لأوامرها التي تعمل على تكريس ديمومتها . وتتمظهر هذه المجالات النسقية المستقلة ذاتيا في القانون والاقتصاد والسياسة ، وإن كان لوهمان رائد علم الاجتماع النسقي الوظيفي يوسع من إمكانيات نظريته لتشمل : الفن ، والسلوكيات والعمارة ... ، فإن هابرماس يرى انه وللخروج من الأزمة الراهنة يتطلب ضبط انشطار الحياة الاجتماعية والانقسام المتزايد بين عالمنا المعيشي

(1) Jürgen Habermas : **théorie de l'agir communicationnel** ; op : cit, p 168 .

(2) حسن مصدق : بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت " النظرية النقدية التواصلية " ، مرجع سابق ، ص 116 .

والأنساق ، ووحدها المعايير تسد الفجوة بينهما لكونها الوحيدة القادرة على إدراج الأنساق في الحياة المعيشة والحفاظ على لحمة المجتمع وإعادة التوازن بينهما(1) .

لهذا يقدم هابرماس رؤية لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجديد الذي يراه منشطرا إلى عالمين : الأول يخص العالم المعيش الذي تقوم بنياته على اللغة والتواصل والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفة والأدائية والفاعلية . في حين أن العلاقة بين النسق والعالم المعيش تظل مرتبطة بمسار التطور الاجتماعى ، حيث كان العالم المعيش في البداية – حسب تعبير هابرماس " يشمل نسقا اجتماعيا قليل التمايز "(2)، لكن مع التقدم في مسار التطور هذا ، أصبحت الأنساق تدريجيا تتمايز وتتعدد حتى أصبح ذلك يبدو جليا من خلال الأنساق وتمايز بعضها عن بعض ، فالنسق الإدارى أصبح متمائزا عن النسق الاقتصادى مثلا ، وحسب هذا التحليل يمكن اعتبار التطور الاجتماعى كمسار للتقييد والتمايز المتتاميين ، بحيث أن هذا المسار يطبع الانتقال من مجتمع تقليدى نحو بنيات جديدة تؤسس لمجتمع حديث ، ويمكننا أن نعتبر إذن بأن هذا التطور الاجتماعى هو عبارة عن مسار لتحديث المجتمع ، وبهذا المعنى يكون الانفصال بين النسق والعالم المعيش نتيجة لمسار التطور الاجتماعى الذى تحدثنا عنه ، وهذا التشخيص اعتمد على نظريات الفعل عند كل من فيبر M . Weber (1864 – 1920) وبارسونز T. Parsons (1927 – 1979) ونظرية الأنساق عند لوهمان N. Luhmann (1927 – 1999) .

لكن هابرماس ومن خلال نظريته ظل يرى أن هذا التمايز المتتامى داخل الأنساق ما هو إلا مسار ايجابى يضمن تحقيق الفعالية في الاقتصاد والإدارة وفي غيرهما من الأنساق المتميزة ، كما يلح هابرماس على هذا الانفصال بين النسق والعالم المعيش وذلك من أجل تبيان النتائج التى يسفر عنها ذلك " هذه الميكانيزمات النسقية تحكم علاقات اجتماعية منفصلة بشكل كبير من المعايير والقيم ، خاصة الأنساق الفرعية للفعل الاقتصادى

(1) المرجع نفسه ، ص 116 – 117 .

(2) المرجع نفسه ، ص 116 .

والإدارى العقلانى من أجل بلوغ غاية محددة ، إذا صدقنا التشخيص الذى قام به فيبر ، هذه الأنساق الفرعية أصبحت مستقلة مقارنة مع أسسها الأخلاقية العملية " (1) .

تجب الإشارة إلى التمييز بين العالم المعيش والنسق كان وراء تمييزه بين ميكانيزمين لاندماج المجتمع : الاندماج الاجتماعى والاندماج النسقى ، فبينما الأول يفترض مشاركة الفاعلين وإعادة خلق دائمة للتوافق بواسطة التواصل " ، فإن الثانى " يتحقق بواسطة عناصر غير شخصية وبطرق غير معيارية .

إذا يهدف هابرماس من موقفه التوسطى بين نظريات الفعل ونظريات النسق إلى إعادة بناء نظرية جديدة للمجتمع ، تدمج عناصر من التحليل النسقى هكذا يمكننا أن نفهم كيف يعتبر المجتمع كنسق وكعالم معيش ، أي أن الاثنين تم إدماجهما فى نظرية الفعل التواصلى.

(1) Jürgen Habermas : **théorie de l'agir communicationnel** ; op : cit, p 168.

الفصل الثالث : من النقد السياسي إلى الحداثة السياسية .

المبحث الأول : الديمقراطية التشاورية عند هابرماس.

- مفهوم الديمقراطية
- الديمقراطية والفضاء العمومي.
- الديمقراطية والسلم.

المبحث الثاني : الديمقراطية في عصر العولمة .

- خطر العولمة على الأمة .
- دور الفاعلية التواصلية في تجاوز خطر العولمة.

المبحث الثالث : هابرماس مواقف وانتقادات.

- جون رولز .

من خلال ما تقدم من الفصلين الأول والثاني من هذا البحث يتضح أن المشروع الهابرماسي مشروع متجانس ومتكامل بالنظر إلى أنه بدأ بموقفه المدافع عن المشروع الحداثي بأن " الحداثة مشروع لم يكتمل بعد " وهذا الموقف أفضى به إلى طرح البديل التواصلي ، فالمتتبع للمشروع الهابرماسي يلاحظ المنجزات التي قام بها في تحويله نموذج (براديجم) النظرية النقدية إلى براديجم نظرية نقد المجتمع ، ومن خلال العقلانية النقدية إلى العقلانية التواصلية ، كما جعل للفعل التواصلي دور في تحديد الخلافات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة ، أما في هذا الفصل الثالث سنركز على العلاقة الموجودة بين النظرية التواصلية والممارسة السياسية باعتبار أن النشاط التواصلي هو الذي يجسد الخطاب السياسي الديمقراطي .

هذا وقد ارتبط الخطاب السياسي عند هابرماس بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم والتي أصبحت تستند إلى معايير عملية في تسيير شؤونها وأصبح العالم خاضعا للإستراتيجية السياسية للدولة . كما تطرح هذه العلاقة قضايا فكرية واجتماعية على صعيد العالم المعيش وعلى مستوى مختلف مجالات القيم والتي تنتهي إلى عقلانية أداتية على كل المستويات خاصة السياسية ، حيث تكون أمام ديمقراطية أداتية وأمام فضاء عمومي أداتي ، ولأن هابرماس لم يتوقف عند حدود الهدم ، فإنه أراد أن يتبن مفهوم جديد عن النشاط الديمقراطي باقتراحه النموذج الديمقراطي التشاوري .

وبما أن النظرية السياسية لهابرماس تهدف إلى احتواء المشاكل السياسية في المجتمعات التي تعيش الحداثة أو حتى تلك المجتمعات التي تتطلع إلى هذه الحداثة وتتناها كمشروع مستقبلي ، فهي نظرية تنطلق دائما من الواقع لخلق نموذج معياري يتجاوز محدودية هذا الواقع ، في هذا الإطار نجد أن هذه النظرية تسعى دائما إلى تجاوز مختلف المشاكل السياسية المعاصرة بمشاكل الاندماج السياسي في المجتمعات المعاصرة ، كما يتطرق إلى الخطر الذي يمكن أن تشكله ظاهرة العولمة المعاصرة بجميع أبعادها على الديمقراطيات المحلية ، حيث يطرح هابرماس في هذا الباب إمكانية إصلاح النظام العالمي اتجاه ديمقراطية المؤسسات الدولية . فمن أجل بناء مجتمع حديث يشكل بيئة ملائمة

للممارسة الديمقراطية من الضروري تجاوز المحددات التقليدية في بناء الهوية والسعي إلى تأسيس ثقافة سياسية مدنية يحس الجميع بانتماء لها .

لهذا تشكل مساهمة يورغن هابرماس في مجال الفلسفة السياسية وبخاصة في نظرية الديمقراطية التشاورية مساهمة نوعية تدرج في إطار نقد أشكال التوتاليتارية مثل النازية، كما تعد مساهمته امتداد لمساهمة حنه أرندت وكلود ليفورت في هذا الإطار مع اختلافات منهجية . كما أن محاولته إلى جانب جون راولز تنشغل بشكل خاص بما يمكن أن تؤديه الديمقراطية في ظل الشروط التي تميز المجتمعات المتطورة والتي تشكلت فيها الثقافة السياسية من أفكار الديموقراطية البورجوازية . فماذا يقصد هابرماس بالديمقراطية التشاورية ؟ وكيف وظفها هابرماس في مقاومة أخطار العولمة ؟ وما هي أهم الانتقادات والمواقف التي وجهت للمشروع السياسي لهابرماس .

أولاً : الديمقراطية التشاورية عند هابرماس

إن المتتبع لتطور المشروع الهابرماسي يلاحظ أنه في فترة الثمانينات قد ركز على وسيط اللغة كوسيلة للاندماج الاجتماعي ، في حين نجد في مطلع التسعينات قد تحول إلى الفلسفة السياسية ، وهي الفترة التي انصبت اهتماماته على تحليل دور المؤسسات السياسية والقانونية للقيام بالمهمة الاندماجية ، خاصة أن المجتمع المعاصر المتسم بعدة تعقيدات، حيث تراجعت فيه السلطة الدينية والثقافية والمعايير الأخلاقية ، وأصبحت المعايير القانونية تطرح نفسها بديلاً له ، ووعيا منه بأهمية الوسيط اقترح دولة الحق والقانون الديمقراطي .

وهابرماس وبصفته فيلسوف عصره سيدمج مثل هذه التحولات في نظريته السياسية وهذا ما قام به في كتابه " الحق والديمقراطية " والكتابات اللاحقة والتي حاول من خلالها أن يصوغ نظرية في الديمقراطية و التي فضل أن يطلق عليها اسم "الديمقراطية التشاورية" (Démocratie délibérative) بصفتها مقاربة لها خصوصيتها مقارنة مع المقاربات الأخرى المتداولة في الفلسفة السياسية⁽¹⁾ . فنظرية الديمقراطية التشاورية التي

(1) محمد عبد السلام الأشهب : " فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس " في " الفلسفة السياسية المعاصرة ، جمع مؤلفين، لبنان ، دار الثقافة ، ط1 ، 2012 ، ص241.

كرس لها هابرماس أعماله المتأخرة . منذ التسعينيات إلى آخر ما كتبه حول فلسفة الدين ، تعد أهم انجاز فلسفي يحسب له في الفلسفة السياسية المعاصرة ، ونظريته هذه التي تعد امتدادا "لأخلاقيات المناقشة" والتي تعد مجرد مدخل نظري لها كما يعد اهتمامه بفلسفة الحق إحدى انشغالاته الفلسفية في مطلع التسعينيات ، والتي شكلت منعطفا مهما في المسار الفلسفي ليورغن هابرماس في "نظرية الفعل التواصلي" ، ولأنه المبحث الذي طور من خلاله مشروع الفلسفي في الوقت الذي كان العديد من نقاده قد أعلنوا نهاية مشروع الفلسفي مع اهتماماته السوسولوجية في مطلع الثمانينيات(1) ، لكن هابرماس وبحكم حسه النقدي الذي استلهمه من الرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت ، وبحكم التقاطه للتحويلات السياسية والفلسفية التي عرفها العالم في أواخر القرن العشرين ، سيوجه اهتمامه النقدية إلى الفلسفة السياسية ، إذ سيعمل على مراجعة البراديجمات الفلسفية التي وضعها الفلاسفة قبله ، ليدمج بعض أفكارها في مقاربتة التواصلية التي عرفت بانفتاحها على نظريات تكون متناقضة فيما بينها في بعض الأحيان، والنموذج الذي قدمه في فلسفة الحق لا يخرج عن هذا الإطار إذ اعتمد البراديجمين ،الجمهوري والليبرالي لبلورة البراديجم التشاوري الذي يدافع عنه كبديل لهما معا(2).فماذا يقصد هابرماس بالديمقراطية التشاورية؟ وما هي الأسس التي اعتمدها في بناءه للديمقراطية التشاورية؟

1 مفهوم الديمقراطية عند هابرماس

تعد الديمقراطية من أهم المواضيع التي عنيت بها الفلسفة ، وتعود الجذور التاريخية للديمقراطية إلى الفلاسفة اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد ، بينما تعود فكرة الديمقراطية باعتبارها مذهباً فلسفياً وسياسياً إلى فلاسفة القرن الثامن عشر (18) "جون لوك" "مونتسكيو" و "جون جاك روسو" وآخرون . وكانت الغاية من هذا المذهب الفلسفي الديمقراطي محاربة الحكم الاستبدادي المطلق الذي عرفته أوروبا في تلك المرحلة . ومن جهة أخرى نجد أن هذا التنظيم يقوم على فلسفة الوعي أو فلسفة الذات وهي الفلسفة التي انتقدها هابرماس وحاول تجاوزها من خلال نقد مجمل النظريات التي تجعل أساس الفعل

(1) المرجع نفسه ، ص 269.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

السياسي أو الاجتماعي مرتبطين بالذات . لذلك ربط هذا الفعل بالوعي المشترك ليصبح بذلك الفعل السياسي مجالاً بينذاتي وفعالاً أخلاقياً . لهذا ربط مسألة الديمقراطية بأخلاق التواصلية، فالفعل التواصلية هو الذي يحدد لديه العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة . فالنموذج الذي يقترحه هابرماس يهدف من جهة إلى تجسيد مفهوم الاستقلال الذاتي ومن جهة أخرى تحقيق اندماج المجتمع عن طريق الممارسة الديمقراطية(1) . فما هو مفهوم الديمقراطية عند هابرماس ؟ وكيف تجاوز الديمقراطية الكلاسيكية إلى الديمقراطية التشاورية ؟

قبل أن نشرع في إبراز المفهوم الهابرماسي للديمقراطية يجب الإشارة إلى أن أبرز فلاسفة اليونان ومنهم بالخصوص أرسطو الذي يتميز مفهومه للديمقراطية بكونه يتكون من ثلاث تركيبات يمينية ، مالكية وأرسطوقراطية بالنسبة للحكومة الدستورية ، فالديمقراطية مفهوم يرتبط بالحكومة أو بإرادة الدولة ، أما في العصور الوسطى ارتبط مفهوم الديمقراطية بالسيادة المطلقة والمطالبة بالأنظمة الجمهورية . أما التنظير ظهر في العصر الحديث مع العقد الاجتماعي الذي بدأ مع هوبز إلى غاية روسو وهو تنظير يقوم على فلسفة الوعي أو إدراك الذات على أنها كائن اجتماعي خاضع لمجموعة من القوانين . وهو يقوم بتأسيسها تحت مفهوم العقد الاجتماعي الذي يعبر عن الإرادة العامة والذي مثل سيادة الشعب(2). وهذا المفهوم الأخير ما ينتقده هابرماس في كتابه " الحق والديمقراطية " "Droit et Démocratie" الذي يعد مؤلف أساسي يرتبط فيه مفهوم الديمقراطية بدولة الحق . ففكرة سيادة الشعب حسب هابرماس فكرة آتية من التملك وإعادة لتصور يعود إلى بداية العصور الحديثة المرتبطة أساساً بسيادة الحكومة المطلقة(3) .

إذا تدرج نظرية الديمقراطية عند هابرماس في إطار التقليد الفلسفي الأنواري خاصة لدى فلاسفة مثل، روسو و كانط والذين يلحون على أهمية الاستقلال الذاتي

(1) عادل البلواني : النظرية السياسية لهابرماس " الحداثة والديمقراطية " ، مرجع سابق ، ص188.

(2) عبد القادر مألقي : " مفهوم الديمقراطية عند هابرماس " في " أوراق فلسفية " (القاهرة ، ط1 ، 2000) ص34.

(3) Jürgen Habermas : **droit et Démocratie**. trad : Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme , Gallimard, 1997, p325.

للمواطنين . الذي يحيل بدوره على مبدأ سيادة الشعب (1). وهو المبدأ الذي تم تجاوزه من طرف هابرماس كما أشرنا سابقا . فالنموذج الذي يقترحه هابرماس يهدف من جهة إلى تجسيد مفهوم الاستقلال الذاتي ، ومن جهة أخرى تحقيق اندماج المجتمع عن طريق النقاش الذي يتجسد باشتراك جميع المعنيين في الممارسة الديمقراطية .

بالنسبة لهابرماس الديمقراطية مفهوم حدائي بامتياز ويمثل العصب الرئيسي لمشروع الحداثة السياسية ، فاقتراحه للديمقراطية التشاورية كان بغرض تجاوز التصور النخبوي للديمقراطية . كما كان متداولاً في القرن الثامن عشر (18) وتجاوزاً أيضاً لكل تصور لفلسفة الوعي ، فالبدل الذي يمثله هابرماس في الفلسفة السياسية المعاصرة ، يمثل طريقاً ثالثاً يطور من خلاله الديمقراطية التمثيلية ، حيث يقوم نموذج الديمقراطية التشاورية على الربط بين الفرد والجماعة ولا يؤسس الديمقراطية على أسبقية الفرد أو الجماعة بل يؤدي فيه مبدأ البناء الذاتي والجماعي على حد سواء دوراً كبيراً ومركزياً . ففي ظل الديمقراطية التشاورية ستكون المرجعية مزدوجة بين الفرد بوصفه استقلالية خاصة والجماعة بوصفها استقلالية عامة ، إذ ليست هناك أسبقية للفرد على الجماعة ولا للجماعة على الفرد (2). أي أن النموذج الذي يقترحه هابرماس للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية ، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع ، وهذا لا يتحقق إلا من خلال نظرية المناقشة ومبدأ الحوار لتكوين إرادة لسياسية حقيقية ، وهذا بالضبط ما قام بالتنظير له هابرماس عند ربطه الديمقراطية بنظرية المناقشة .

إن هابرماس ومن أجل التأسيس للديمقراطية التشاورية اعتمد على أخلاقيات المناقشة ليصبح بذلك " مفهوم التشاور " مركزياً في نظريته حول الديمقراطية لأن التشاور يعطي لكل مشارك في المناقشة حق النقد والإدلاء برأيه في فضاء عمومي ديمقراطي . ففي ظل هذه السيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة العقلانية النقدية يتكون الرأي العام والإرادة السياسية والديمقراطية التشاورية بصفاتها الديمقراطية إجرائية لا تختزل في المصالح

(1) عادل البلواني : النظرية السياسية لهابرماس " الحداثة والديمقراطية " ، مرجع سابق ، ص 177.

(2) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 20.

الخاصة لشخص بعينه ،ولا تلك التي يحصل الاتفاق حولها في إطار جماعة يعينها ،بل الديمقراطية تكمن قوتها في الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع بأكمله (1) . لهذا تعتبر نظرية المناقشة مقولة مركزية في تحديد وضبط مفهوم الديمقراطية وفي هذا الصدد يقول هابرماس " نظرية المناقشة تشرك إلى سيرورة الديمقراطية مفاهيم معيارية أكثر قوة مما يقوم به النموذج الليبرالي وأكثر ضعف مما يقوم به النموذج الجمهوري " إن هذا النقد الموجه من طرف هابرماس إلى التصورين الليبرالي والجمهوري يصلان إلى حل باستخدام نظرية المناقشة وذلك بالتركيب بينهما وبصيغة جديدة .

إن هابرماس حينما يربط الديمقراطية ونظرية المناقشة فهو بهذا يؤسس لمبدأ ديمقراطي يحقق تشريعا متفقا عليه من قبل الجميع ، فالديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلي الذي تعمل التداولات الكلية على إعادة بنائه ، ومن جهة نظر التداولية فإن تطور التمثيلات والمعايير و أشكال المشروعات تخضع لمنطق له استقلاله الذاتي ، ذلك أن هذا الاستقلال الذاتي هو الذي يوفر شروط إمكان الديمقراطية(2) . ومعنى هذا أن نظرية المناقشة تعتمد إلى خلق التوازن بين الجانب السياسي والجانب الاجتماعي ، من خلال تحديد الإجراءات وشروط التواصل ، التي تشارك في التكوين السياسي للرأي والإرادة لخلق التوازن المطلوب بين السلطة من جهة والفضاء العمومي من جهة ثانية ، لهذا فان المفهوم الأساسي الذي يريد هابرماس أن يؤسس له هو محاولة لتجاوز المدلولات المتعلقة بالنظام الليبرالي والجمهوري .

وعن العلاقة التي تربط الديمقراطية بأخلاقيات المناقشة نجد أن هابرماس يكشف عنها في العديد من مؤلفاته ، وقد أكد في كتابه " التقنية والعلم كإيديولوجيا" أن النموذج المرغوب فيه للديموقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والمعرفية ،ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع ، فالنموذج الديمقراطي التشاوري لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية(3)،

(1) محمد عبد السلام الأشهب : " فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس في الفلسفة السياسية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص242 .

(2) أبو النور حمدي أبو النور الحسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص 279.

(3) يورغن هابرماس : التقنية والعلم كإيديولوجيا ، مصدر سابق ، ص78.

وبالتالي فالعلاقة بين أخلاقيات المناقشة والممارسة الديمقراطية تستند على مفاهيم معيارية، هذه المفاهيم أكثر قوة من ذلك النموذج الليبرالي ، الذي تقوم نظرتة على سلطة الدولة ، المنبثقة من الشعب ولا تستطيع أن تمارس سلطاتها إلا في ظل دولة القانون التي تقوم على الانتخابات أو الاستفتاء.

انطلاقاً من هنا يتضح أن هابرماس يتخذ موقفاً نقدياً إزاء النموذج الليبرالي الذي تقوم نظرتة على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب وتجعل من الدولة العمومية التي تكون في مقابل المجتمع كنسق من العلاقات بين الأفراد . كما ينتقد هابرماس النموذج الجمهوري لكونه ينطلق من جعل الممارسة السياسية مجرد ممارسة تهدف لتطبيق العلاقات بين المواطنين داخل الدولة ، باعتبارهم مواطنين أحرار متساويين فيما بينهم ، وبالتالي فهذا النموذج يختزل التفاهم والتوافق في البعد الأخلاقي فقط ، ويجعله ذا بعد قطري ، يرتبط فقط بالهوية الجماعية المشتركة والمتفق عليها .

وهكذا فإن هابرماس وهو يشيد مفهوم الديمقراطية ، لا ينفصل عن هدفه في بناء نظرية للمجتمع ، وعليه يقدم ثلاثة نماذج للديمقراطية :

أ- النموذج ضمن التصور الليبرالي: وظيفة الديمقراطية برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية ، و تكون بذلك إدارة تشكل البنيات الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق يكون بين الأفراد.

ب- النموذج ضمن التطور الجمهوري : يقوم بتكوين الرأي العام والإرادة عبر مراحل داخل الفضاء العمومي الذي لا يتفق على اقتصاد السوق بل على المناقشة العمومية التي تتم داخل البرلمان .

ج- النموذج ضمن تصور السياسة التشاورية : بحيث يعتبر هذا النموذج الثالث تجاوزاً للنموذجين الأوليين باعتبار أنه يجمع بين المصلحة الجماعية عن طريق نشاط ديمقراطي تواصلية . وهذا يؤكد على ثنائية العمل والتفاعل لأجل نجاح الفعل التواصلية في صورته الاجتماعية ، الاقتصادية والسياسية ، وأن المجتمع برأي هابرماس ليس فقط مجموعة

إنتاجية ، تقوم على إشباع الرغبات ، بل هو مجتمع يقوم على المحافظة على القيم الثقافية والأخلاقية بقدر ما يحافظ على الإنتاج . إذا هابرماس ومن خلال اقتراحه للديمقراطية التشاورية كان كبديل للنظريتين ، الليبرالية التي تنظر إلى العملية السياسية كمسار قانوني بين المصالح الشخصية ، والجمهورية التي تطالب ضد هذا الاختزال الذري للسياسة بروية جماعية للعملية السياسية(1).

انطلاقاً مما سبق يتضح أن المفهوم الأساسي الذي يريد هابرماس أن يؤسس له هو محاولة لتجاوز المدلولات المتعلقة بالنظام الليبرالي أو الجمهوري . ومن خلال هذا يتضح أن المفهوم الهابرماسي للديمقراطية فعل وعمل والمراد منه لجم الصراع الكلاسيكي بين السلطة والمواطن من خلال خلق التوازن عن طريق النشاط الديمقراطي التشاوري ، ولذلك فهو يربط الديمقراطية بثلاثة مفاهيم أساسية :

1- العقلانية : وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة .

2- السلطة: هي بحوزة الإرادة، وتعتبر عن طبيعتها لمجرد ارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي وعملها لا يتوقف عن المراقبة، فبعد حصولها على السلطة العمومية (الشرعية) تساهم في البرمجة إلا أن الذي يعبر عن قدرته للقيام بذلك الفعل هو النظام السياسي.

3- أما الرأي العام : بفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية . وهذا لا يعني " هيمنة" بل مشاركة في التوجيه "(2).

يتضح مما سبق أن الارتباط الذي أقامه هابرماس بين الديمقراطية وأخلاقيات المناقشة إنجازاً فلسفياً نوعياً في الفلسفة السياسية المعاصرة ، والشيء الذي أضفى تميزاً على نظريته ، فهو يريد تأسيس ديموقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل ، خالية من أية هيمنة ما عدى هيمنة أفضل حجة . كما أن مفهوم التشاور المرتبط بأخلاقيات المناقشة يعد مفهوماً مركزياً في نموذج الديمقراطية التشاورية ، و يعتمد المناقشة العقلانية الذي

(1) عبد العزيز ركح : " مابعد الدولة - الأمة عند هابرماس " ، (الجزائر ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2011) ، ص149-150.

(2) أبو النور حمدي أبو النور الحسن : يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، مرجع سابق ، ص190 .

يعطي لكل المشاركين الحق في الكلام والفعل وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا السياسية والقانونية و هو موضوع النقاش في الفضاء العمومي . فالديمقراطية التشاورية – التداولية – القانونية ، ترسي " حق المجتمع المدني بكافة مستوياته في تأسيس فضاء عام للتداول .

إن يهدف هابرماس من الديمقراطية التشاورية إدماج الأفراد في المجتمع انطلاقاً من فتح مجال الحوار والنقاش وبالتالي تعدد أشكال التواصل في المجتمع .

(2) الديمقراطية والفضاء العمومي :

بعد إبراز المفهوم الهابرماسي للديمقراطية التشاورية كحل لتجاوز أزمت المجتمعات المعاصرة من خلال فتح مجال النقاش والحوار بين الأفراد الذين تجمعهم مصالح خاصة أو جماعة تربطهم اهتمامات عامة ، جاء الدور على توضيح الدور الذي تؤديه هذه الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة أو كما يسميه هابرماس بالفضاء العمومي .

يعتبر مفهوم الفضاء العمومي ، مفهوماً أساسياً داخل النظرية المعيارية للديمقراطية ، ومقولة مركزية لفهم النسق الديمقراطي التشاوري عند هابرماس ، وفي هذا الصدد يرى برهان غليون : " أن الفضاء العمومي الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط مفتاح الممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس الذي عمم استخدامه منذ السبعينات من القرن الماضي ، وهو يعرفه كدائرة التوسيط بين المجتمع المدني والدولة " (1) ويعني هذا أن التواصل والتشاور يتطلب مجالاً خاصاً به وهذا لن يكون إلا في إطار فضاء مفتوح يظم الجميع من أجل بلورة رأي عام يلتحم فيه المواطنين من خلال وحدة الآراء والقيم والغايات.

ودعوة هابرماس للعودة إلى مفهوم الفضاء العمومي والذي زعزعت أركانه في دولة الرفاه وذلك من خلال تدخلاتها وتوجيهها له ، وتجيب الإشارة هنا إلى أن مفهوم الفضاء العمومي يرتبط بالمواطنين وبالتالي فهو فضاء عمومي مستقل عن الدولة ، ويتجه نحو

(*) برهان غليون : أستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر جامعة السربون .
(1) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص7.

مقاومة الدولة وفي هذا الصدد يقول هابرماس : " إن موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور ، الذي يمثل الدعامة لرأي عام يرتبط بوظيفة نقدية "(1).

والفضاء العمومي في نظر هابرماس "ليس فضاء معطى سلفا ولا هو قائم خارج التجربة التاريخية . إنه قبل أي شيء فضاء رمزي يتكون عبر الزمن ، عبر التواصل بين الآراء وقيم مشتركة واعتراف متبادل ، حتى يصبح من الممكن النقاش والاعتراض والتشاور "(2). إنه ما يجمع بين ملايين المواطنين، ويقدم لهم الشعور بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسية. فحسب هابرماس يمثل فضاء داخل المجتمعات المعاصرة أين نجد فيها المشاركة السياسية تعتمد وتتخذ مجال اللغة كعنصر مهم ، كما أنه يعكس الفضاء الذي يمارس فيه الأفراد الذين ينتمون إليه جدال جاء بغية حل المشاكل والمسائل العامة التي يعانون منها في حياتهم اليومية ، أو بصفة أخرى ، " ذلك المجال أو الفضاء الذي يشهد صراع وتضارب الأفكار السياسية التي ينبغي عليها أن تتخذ من التذوات والحوار المبدأ الأساسي لها "(3) أي أن هذا الفضاء يشكل مساحة الحوار والنقاش بين أفراد المجتمع في مختلف المشاكل والعوائق التي تنكس حياتهم.

لقد ركز هابرماس بشكل كبير في فلسفته السياسية ، على مفهوم المشروعية السياسية والتي ربطها بتلك المناقشات التي تحدث في الفضاء العمومي ، فتعطي المشروعية لهذا النظام أو ذلك لاختبارات برهانية ، يقول هابرماس " المشروعية تعني إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن ضرورة لنظام سياسي ، نريد أن يتم الاعتراف بهذا الأخير كنظام سياسي على أن يتم الاعتراف به "(4)، أي أن المشروعية لا تفرض بالقوة والسيطرة وإنما تتشكل داخل مجال عمومي حر وخال من السيطرة يخضع للمناقشة العقلانية لأجل تشكيل رأي عام .

(1) Jürgen Habermas : **l'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constative de la société** (tra de l'allemand par marc .B. launay , Ed Payot , paris , 1978), p14.

(2) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص8.

(3) Kamal Boumenir : " **De Jürgen Habermas à Nancy Frasar : vers une transnationalisation de l'espace public** , " les espaces publics ou Maghreb ,(Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle,2013) ,p71.

(4) يورغن هابرماس : بعد ماركس ، مصدر سابق ، ص 185.

ولأجل تصور واضح وبديل للفضاء العمومي بالمفهوم الهابرماسي يقوم هابرماس بعملية مسح ونقد المجال العمومي في نموذج البورجوازي ، ولذلك كان لزاما أن يتسلح بالمنهج السوسبيولوجي والتاريخي لفهم وتحليل مقولتين الفضاء العمومي والرأي العام⁽¹⁾ . حيث يرى هابرماس أن الفضاء العمومي البورجوازي كان موجها مباشرة ضد الدولة باعتباره جهازا مقررا حول القواعد العامة التي تهتم من يضمهم هذا الفضاء ، إنه مجال للأشخاص الخواص الذين يتجمعون في شكل جمهور ، أما النقاش الذي يتم في إطاره ، فيتعلق أساسا بالقواعد العامة للتبادل والتي يشكل تبادل السلع والعمل الاجتماعي أرضية لها رغم أن هذا المجال يعتبر خاصا بشكل محض ، إلا أنه أصبح يتخذ من الآن فصاعدا بعدا عموميا ونجد أن هابرماس يحصر هذا الفضاء العمومي البورجوازي قائلا : " فالفضاء العمومي البورجوازي ، يمكن أن يفهم أولا وقبل كل شيء باعتباره مجالا لمجموعة من الناس الخاصين المجتمعين في شكل جمهور ، وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المقتن ، والمنظم من طرف السلطة ، ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة ذاتها ، لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل ، وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي ، وهو ميدان يبقى خاصا بشكل أساسي ، ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية"⁽²⁾ ، أي أن الفئة التي تمثل النقاش داخل الفضاء العمومي البورجوازي هي النخبة .

وقد ارتبط وجود الفضاء العمومي بأوروبا خلال عصر الأنوار حيث اقتصر على البورجوازية . وهنا يظهر حنين خاص لدى هابرماس لهذه المرحلة والتي يمكن حسب قوله أن نجد فيها تكوّن رأى عام حقيقي في الأماكن العامة ، من خلال وجود عدد كبير من المجالات والجرائد ، فضلا عن وجود عدد محدود من الأشخاص الذين كان باستطاعتهم ، أن يتناولوا القضايا العامة التي كانوا على علم مشترك بها ، بصراحة ، وحرية ، وهذه الفترة تقترب مما يسميه هابرماس بالوضع المثالي للحوار. إلا أن تلك العملية كانت محدودة النطاق ، لأن البنية الطبقيّة لتلك المرحلة المبكرة من حياة الرأسمالية جعلت المشاركة في

⁽¹⁾Jürgen Habermas : *l'espace public*, op. cit . p257.

⁽²⁾Jürgen Habermas : *l'espace public*, op. cit .p 38.

خلق الرأي العام امتيازاً للقلّة (1). وبالتالي أصبحت هذه البورجوازية قوة نافذة تراقب وتتحكم في الاقتصاد في مواجهة الدولة. إضافة إلى مهمتها في حماية مصالح هذه البورجوازية، أي أن الفضاء العمومي أصبح يؤدي دور الوسيط بين المصلحة العامة للدولة والمصالح الخاصة للأفراد المكونين لهذه البورجوازية، لذلك فإن الفضاء العمومي ليس فضاء حراً وإنما هو فضاء موجه من قبل البورجوازية وأضحت الوساطة التي من المفروض أن تمثل المناقشة العامة الحرة وسائل المتاجرة وتحقيق المصالح الخاصة، لذلك نجد أن هابرماس يقدم البديل على صعيد الممارسة والفعل ولذلك يجب أن تأخذ العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة المدنية وجهاً مختلفاً من حيث المبادئ والغايات، ولهذا يطالب هابرماس بعمومية نقدية عوض عمومية الاستخدام (2).

بعد هذا التشخيص يقترح هابرماس رؤية معيارية جديدة للفضاء العمومي انطلاقاً من الآفاق التي تتيحها نظريته التواصلية، فالفضاء العمومي كمفهوم أساسي للديمقراطية التشاورية لا يمكن الحديث عنه إلا في إطار نظرية النقاش كما صاغها هابرماس. فمفهوم التواصل يضم إذن مجموعة تشكل الإرادة والآراء أي على مختلف مستويات الفضاء العمومي، وليس فقط على مستوى المؤسسات السياسية الرسمية التي لا يتم من خلالها تمثيل الشعب (3). أي أن الفضاء العمومي يكتسي طابعاً عاماً يتعلق بجميع المواطنين دون أن تكون مقتصرة ذات طابع سياسي يعزز دوره في إطار نظرية الديمقراطية كما يقدمها هابرماس. لذلك فهو يبحث عن الوسائل القانونية الملائمة التي تمكن من تعزيز هذا الدور.

هكذا يصبح الفضاء العمومي، شرطاً رئيسياً لتكوين رأي جمهور المواطنين وإرادتهم، وعندما نتحدث عن رأي المواطنين أو ما يسمى بالرأي العام، فليس المقصود به مجموعة من الآراء الفردية المنعزلة، ولكن المقصود هو رأي عمومي، ضمن فضاء عمومي مشبع بالنقاش الجاد العقلاني الذي يفترض استبدال علاقات العنف والقوة بعلاقات الحوار والجدل في صراع المصالح، وبذلك يتمكن مبدأ الحوار ضمن الفضاء العمومي الحر، من حصر

(1) أيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: حسن غلوم، مجلة عالم المعرفة، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، العدد 199، 244)، ص 355.

(2) Jürgen Habermas : l'espace public, op. cit . p186.

(3) Jürgen Habermas : l'espace public, op. cit . p325.

علاقات القوة بين الأطراف بطريقة تضمن المساواة بينهم ، بشأن إمكانات المشاركة في المفاوضات والدفاع عن مصالحهم (1).

وعليه فالنشاط الديمقراطي التشاوري ، جوهره يكمن في الرأسمال الاجتماعي المكون سياسيا ضمن إطار الفضاء العمومي الحر ، الخاضع للنقاش العقلاني الحر .

(2) الديمقراطية والسلم :

لقد رأينا فيما تقدم من البحث أن هدف هابرماس من الديمقراطية التشاورية هو خلق الحوار والنقاش والابتعاد عن علاقات العنف والصراع . أي أن هذا النشاط الديمقراطي التشاوري ذو فاعلية ترتكز على مبدأ المناقشة ، الذي يضمن أخلاقيات الحوار العقلاني ومجاله فضاء عمومي ، يهدف إلى خلق جو سياسي حر وذلك من أجل أن تكون الدولة أعدل على حد تعبير أفلاطون ، ويكون الإنسان غاية في حد ذاته في عالم يسعى إلى سلم دائم بلفظ كانط ، أو من أجل فضاء عمومي حر تحكمه آداب الفعل التواصلي ضد وسائل التعميم الإيديولوجي .

إن هابرماس ومن خلال مشروعه الهادف إلى استكمال نظريته للمجتمع واستكمالاً لدور الديمقراطية التشاورية في تحقيق نوع من العدالة والحرية والسلم ، نجده يتجه نحو فكرة السلام الدائم وذلك ضمن التوجه الفكري والفلسفي لكانط ، أي أن الأمر هنا يتعلق بإعادة صياغة هذه الفكرة (السلم الدائم) باعتبار الوضعية الحالية للعالم (2) . فهو إذن نقد قائم على الفحص التاريخي ، وإعادة صياغة الإطار المفهومي لهذه الفكرة ، ولذلك نجد أن هابرماس توقف عند هذه الفكرة وأعاد النظر فيها من وجهة نظره إضافة للمستجدات التي طرأت على العالم المعاصر. إن الأمر يتعلق بفكرة السلم الدائم كهدف نهائي وأفقاً للمواطنة الكونية ، فكانت على حد تعبير هابرماس قد اكتشف البعد الثالث للنظرية السياسية وهو الحق الكسوموسياسي (3) ، أي أن ما يهم هابرماس من مشروع كانط هو فكرة الفضاء العمومي ،

(1) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص195.

(2) Jürgen Habermas : **la paix perpétuelle**, (le bicentenaire d'une kantienne) , tra de l'allemand par :Rainer Rochlitz , les édition : du cerf , paris , 1996, p 7.

(3) Jürgen Habermas : **la paix perpétuelle**, op. cit .p 07.

حيث يعتبر كانط على حد تعبير هابرماس صاحب استباق وبعد نظر عميق لفضاء عمومي عالمي .

ولذلك وللوقوف على معاني السلم الدائم والمواطنة العالمية ، سنخرج على كانط باعتباره صاحب الفكرة . حيث يفتح مشروعه في السلم الدائم على عنوان يعتبره قولاً هجائياً ، نحتة بحسب رواية كانط فندي هولندي على واجهة محله ، الذي رسم عليه مقبرة ، هذا القول هو نحو سلم أبدي ، وكأن كانط يستعير هذا الشعار من مجاز المقبرة إلى مشروع السلم داخل المدينة ، ومن أبد الموتى الساكن إلى ديمومة الزمن البشري السائر ، إن كانط استحضر شعار المقبرة في عبارات سلم دائم لأن الأموات لا يقتتلون في حين أن الأحياء من مزاج مختلف (1).

إن كانط يأخذ بهذا الرسم ، لكن من أجل تحويله والاشتغال الفلسفي الجدي ، ومن مجاز المقبرة إلى المفهوم الذي يأمل في سلم دائم ، فالسلم لدى كانط لن يكون مجرد شعار يرمز إلى لهو المقهى أو صمت المقبرة ، إنما إمكان بشري لمجتمع مدني قائم على دولة الحق الكوسموسياسي ، وعلى إمكان تهذيب الإنسان بغاية ارتقائه إلى مقام المواطنة الكونية (2).
والسلم في السياق الكانطي ، لم يعد موضوع سخرية فيلسوف ، إنما هو هدف كل دولة وغاية كل مجتمع ، والمدينة التي اشتغل بها كانط هي مدينة السلم أساساً.

وبالعودة إلى مشروع السلم الدائم لكانط نجد أن هذا المشروع جاء في كتاب " نحو سلم دائم " وفي مضمون هذا الكتاب نجده يتكون من فصلين وتذييلين ، وملحقين ، يتضمن الفصل الأول ستة بنود أولية لسلم دائم ، أما الفصل الثاني ويعتبر الأهم ، حيث يقترح فيه كانط ثلاثة بنود نهائية للسلم الدائم . والتي يشدد كانط على أهميتها القصوى :

البند الأول : أن الدستور المدني لكل دولة ينبغي أن يكون جمهورياً ، ذلك أن الجمهورية هي النظام السياسي الوحيد حسب كانط القادر على ضمان الحرية ، لأعضاء المجتمع بوصفهم أناساً ، وخضوع الكل إلى تشريع واحد بوصفهم ذواتاً ، وعلى قانون المساواة بين

(1) إيمانويل كانط : نحو السلام الدائم ، تر : نبيل الخوري ، (بيروت ، دار صادا ، ط1 ، 1985) ، ص 29 .
(2) المرجع نفسه ، ص 14.

الجميع ، بوصفهم مواطنين داخل الدولة (1). إذن ما يهم كانط من هذا الدستور الجمهوري في اطار مشروع سلم دائم ، هو فقط بحسب هذا النمط من الدستور ينبغي على كل مواطن أن يساهم بموافقة على اتخاذ قرار بشأن قيام الحرب أم لا ، ولكن أن يقر المرء للحرب معناه يتحمل العواقب وكل مصائب الحرب ، أما في نظام غير جمهوري فإن اتخاذ قرار الحرب ، لا تكلف إلا قائد الدولة .

البند الثاني : يقترح فيه كانط أن يتأسس الحق العام على فيدرالية دولة حرة (2)، أي أن يقيم الشعوب معاهدة بينهم .

البند الثالث : وهو أهم البنود " من أجل سلم دائم " ، حيث يتعلق بما يعتبره هابرماس من اكتشاف كانط أو البعد الثالث لنظرية الحق العام : إنه الحق الكسموسياسي(3) القائم على مبدأ الضيافة الكونية وحسن الوفادة (4) .

وانطلاقاً من هذا يمكن أن توجد أهم ما تضمنه مشروع كانط ، ضمن مجموعة من الأفكار :

1- تحديد دور الدستور، الذي يصلح أن يكون أرضية خاصة للسير نحو دولة السلم الدائمة (الجمهوري) .

2- تعيين طبيعة العلاقات بين الدول من أجل ضمان حرية كل دولة واستقلالها، وفي نفس الوقت تحالف الجميع لأجل سلم دائم لكل العالم (فيدرالية الدول)

3- خاصة بالحق الكسموسياسي ، بما هو قائم على مجرد مبدأ الضيافة الكونية .

إن هذه الميزات هي جوهر المحاولة الفلسفية والسياسية لكانط في اتجاه تكوين مجتمع إنساني عالمي سلمي . فكيف كانت قراءة هابرماس لهذا المشروع ؟

إن هابرماس يعتبر أن كانط صاحب اكتشاف في مجال نظرية الحق ، فمفهوم الحق الكسموسياسي يعتبره بمثابة البعد الثالث في مجال المذهب الكانطي في الحق العام . يقول

(1) ايمانويل كانط : نحو السلام الدائم ، مرجع سابق ، ص40.

(2) المرجع نفسه ، ص 47.

(3) Jürgen Habermas : **la paix perpétuelle** , op. cit .p 08.

(4) ايمانويل كانط : نحو السلام الدائم ، مرجع سابق ، ص53.

هابرماس : " إن السلم الدائم عند كانط ، هو فكرة مثالية يمكن من خلالها جعل فكرة الدولة الشاملة وملموسة ، و يكون كانط قد أضاف لنظرية الحق (القانون) ، بعدا ثالثا بالإضافة إلى الحق الدولي ، وحق الناس هو حق المواطنة العالمية (1). هذا عن نظرية كانط ولكن وبالنظر إلى الزمن الفاصل بين كانط وهابرماس والمتمثل في قرنين من الزمن ، كان كفيل باستشراف حدود هذه الفكرة عن السلم الدائم ، بوصفها الهدف النهائي للدولة الكسوموسياسية القائمة على الحق ، الأمر الذي جعل من هابرماس يرسم حدود لهذا المشروع الكانطي ، من خلال الأفكار التي نحصياها كما يلي :

فحسب هابرماس إن فكرة كانط حول الحرب ، لا تصلح إلا لأفق التجربة لعصره ، فكانط طور هذه الفكرة بمفاهيم القانون العقلي وفي أفق التجربة في وقته ، وفي هذا يقول هابرماس : " إن هذا الإطار المفاهيمي ، والمدة الزمنية التي تفصلنا عن كانط ، تجعلنا ندرك في وقتنا الحالي أن البناء المقترح من كانط يطرح عدة إشكالات من المفاهيم ، لا يمكنها أن تتوافق مع المعارف التاريخية " (2) إن الدولة الجمهورية ليست الدولة الأمثل للسلم الدائم ، فهي ليست سلمية أكثر من الدول الأخرى ، ففي نظر هابرماس أن العلاقات الدولية فقدت خصائصها ، خاصة وأن الدول تبنت حكومات من نوع جمهوري ، ففي الحقيقة إن شعوب الدول ذات الحق الديمقراطي من مصالحهم أن يحثوا حكوماتهم على تبني سياسات سلمية (3) .

من جهة أخرى يؤكد هابرماس على تاريخية ، و رهنية الطرح الكانطي : " ما كان يتصوره كانط حروب محدودة المكان بين دول مختلفة أو أحلانا مختلفة ، ولم يتصور أبدا حربا عالمية أو أهلية ، بل كل ما كان يتصوره هو حروب محدودة سياسيا وليست حروب إبادة أو حروب تهجير " (4) من هنا يتضح أنه لم يكن بوسع كانط أن يتنبأ بتغيير بنية الفضاء العمومي ، إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الإلكترونية ، وبالتالي لم يعد بوسعنا أن

(1) Jürgen Habermas : **la paix perpétuelle** , op. cit , p09.

(2) Ibid , p08.

(3) Jürgen Habermas : **la paix perpétuelle** , op. cit , p 28-29.

(4) Ibid , p11.

نعول على قدرة كانط إقناع السياسة بنظريات الحق ، والعدل مثلما شرع لذلك السلم الدائم . لهذا يؤكد هابرماس على أن الدولة الشمولية يجب أن تكون دولة قانونية .

من خلال ما تقدم ، يمكن أن نوجز موقف هابرماس من فكرة السلم الدائم والتي وضعها كهدف له ، وذلك بتجاوز السقطات التي وقع فيها كانط ، حيث ينظر إلى الدولة الشمولية أولاً على أنها دولة قانونية ، لا تخضع لاعتبارات أخلاقية قبلية . وإنما تخضع لدستور دولي يحقق المصلحة لكل أفراد العالم ، كما يرى أن النظام السياسي الذي بإمكانه تحقيق هذا الهدف هو النظام الديمقراطي في صورته التشاورية والتواصلية ، لأن الهدف عند هابرماس هو خلق التواصل ، بين كل أفراد المجتمع الإنساني عن طريق نظرية المناقشة ، والنشاط الديمقراطي التشاوري .

رغم موقف هابرماس إلا أنه لا يمكن إنكار أهمية الفكرة الكانطية التي تطرح إمكانية إقامة سلام دائم ، إذ لازالت تشكل مرجعا للعديد من النظريات السياسية التي تهتم بالوضعية الحالية للسياسية الدولية وبالتغيرات الجديد التي طالتها ، كما يعتقد هابرماس أن مقولة الفضاء العمومي هي في حاجة إلى إعادة صياغة وبناء ، بحيث يتلاءم مع المرحلة التي نعيشها اليوم ، لأن وسائل الإعلام اليوم لها القدرة على توجيه الرأي العام بطريقة عجيبة ، ولذلك وجب أن يتوفر هذا الفضاء العمومي على ركائز النقاش الحر والعقلاني والخالي من السيطرة .

ثانيا : الديمقراطية في عصر العولمة

إن التطرق للفلسفة السياسية والاجتماعية لدى يورغن هابرماس يجعلك تدرك أن الفيلسوف يربط التأمل بالواقع والنظرية بالممارسة وهذا ما يجعلنا نتساءل عن واقع وأفاق النظرية النقدية التواصلية في صورتها السياسية وبما أن هابرماس فيلسوف متفتح على جميع الثقافات ، وينادي بالحوار والتواصل وينادي بشعار المواطنة العالمية (الكونية) ، فهل هذا يعني أنه من مناصري العولمة ؟ أم أنه لديه بديل يتعلق شرعية سياسية جديدة ؟

إن ما آلت إليه الدول في الألفية الثالثة كانت أهم الأسئلة التي اشتغل بها هابرماس ، ففي الوقت الذي كانت السياسة هي التي توجه الاقتصاد، والسياسي هو الذي يتحكم في الاقتصاد، طرأ تحول في الأدوار قلب النظام الذي أطلق عليه عصر المعلوماتية والتواصل. كما تتقاذف مجموعة من التحولات التاريخية في حركة غير متتابعة بظهور الفضاء العمومي والدور صاعد للرأي العام ، ومن هذا العالم البالغ التعقيد يجدر أن نطرح ما قد ستؤول إليه الدولة أو بتعبير يورغن هابرماس الدولة – الأمة في عصر العولمة ، وكيف يمكن تجاوز هذه الأزمة ؟

1- خطر العولمة على الأمة (الدولة – الأمة) :

قبل أن نستعرض العولمة على المجتمعات المعاصرة وسياسة الدول سنحاول تقديم تعريف لهذه العولمة في المعنى اللغوي والاصطلاحي .

لغة : العولمة في اللغة الفرنسية "Mondialisation" تعني العالمية وفي أصله اقتصادي الجوهر ، ثم تعدد معانيه إلى مناحي أخرى من مناحي الحياة "(1) وهي عند " محمد عابد الجابري " مصطلح العولمة هو ترجمة لكلمة "Mondialisation" التي تعني جعل الشيء على مستوى عالمي ، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود والمقصود به العالم "(2).

اصطلاحا : لا يزال الكثير من الغموض يكتنف مفهوم العولمة ، ولكن نرى أن المعنى السائد في أذهان الكثيرين يقترب من المدلول الذي حدده " عبد المنعم حفني بقوله : " وفي العولمة رسمة العالم ، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة نظام الواحد، وبذلك تنهافت الدول القومية ، وتضعف فكرة السيادة الوطنية وسيطرة ثقافة عالمية ويبدو أنه ، نمط العولمة أمريكية (3) . وما نفهمه من ذلك أن العولمة تعني الاحتواء وإلغاء الآخر على المستويات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، فالمنطق الذي يسري هو منطق الأقوى اقتصاديا ، وهي النتيجة التي يرفضها هابرماس من المبدأ . إن الأسئلة التي

(1) دانيال رينغ : سبيل معجم فرنسي عربي ، (باريس ، مكتبة لاروس ، 1983) ، ص 75.

(2) محمد عابد الجابري : مفهوم العولمة المعاصر ، (مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 1999) ، ص 74.

(3) عبد المنعم حفني : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، (القاهرة ، مكتبة مدبولي ، ط 3 ، 2000) ، ص 508.

يثيرها تتلخص بصفة عامة في أزمة الدولة في الألفية الثالثة وضعف سلطتها ، مما يندرج بتحويلات خطيرة في مسؤولياتها وأدوارها المعروفة .

فالسبب كانت توجه الاقتصاد والسياسي يتحكم في الاقتصادي ، إلا أن ما طرأ من تحول في الأدوار جعل هذه التراتبية تنقلب إلى ضدها ، مع كل الآثار التي قد تترتب عن هذا التحول⁽¹⁾ . فالحدود الترابية التي كانت مراقبة بشكل صارم أصبحت الآن قابلة للاختراق ، فالسياسة الخارجية الكلاسيكية ، لم يعد لها وجود من الآن فصاعدا ، إن السياسة الخارجية تتطابق مع السياسة الثقافية وأن السياسة الاقتصادية في نفس الوقت تلغي الحدود القائمة بين السياسة الداخلية والخارجية⁽²⁾ . ومعنى ذلك أن السياسة الخارجية بمعناها الكلاسيكي ، لم يعد لها فاعلية داخل النظام العالمي الرأسمالي ، حيث حلت محلها سياسة خارجية جديدة تمتاز بالسياسة الثقافية والاقتصادية ، والتي تهدف هي كذلك إلى رفض كل أشكال القوانين التي تفرض وجود حاجز بين السياسة الداخلية والخارجية للدول ، كما حدثت تغيرات شملت الأسواق الوطنية والعلاقات الدولية ، حيث يرى هابرماس أن الأمم المتحدة قد ابتكرت مفاهيم جديدة في السياسة العالمية مثل حرب عدوانية ، حركة ضد الإنسان ، حقوق الإنسان ، مساعدة على بعث محاكمة دولية لمحاكمة رؤساء دول وشخصيات سياسية وعسكرية متورطة في جرائم ، وهناك مشاكل أخرى كانت مهمة قفزت إلى الواجهة وأصبحت تحظى باهتمام عالمي⁽³⁾.

لهذا نجد هابرماس وبعد إصداره لكتاب " القانون والديمقراطية " بدأ يفكر في المشاكل الاقتصادية المترتبة عن ظاهرة العولمة ، وفي هذا الإطار خصص مجموعة من المقالات لهذا المشروع الذي يتمثل في محاولة الربط بين ظاهرة العولمة من جهة وبين ما تعرفه الدولة – الأمة من تدهور . حيث ينتقد في إحدى مقالاته الليبرالية وذلك حينما يقترح شكلا جديدا للتضامن يتجاوز حدود الدولة – الأمة ، فهو مقتنع بأنه في ظل العولمة لا يمكن

(1) حسن مصدق : بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص181.

(2) كريستيان بوشندوم وريزر روشلتيس : استفتاء من أجل دستور أوروبي ، حوار مع الفيلسوف الألماني بورغن هابرماس ، تر: محمد الأشهب ، مجلة التربية (المغرب ، 2003) ، ص5.

(3) ادوارد منديتيا : " نواجه اليوم نوعا مختلفا من الإرهاب " ، حوار مع الفيلسوف الألماني بورغن هابرماس، تر: نجلاء جميل ، (القاهرة ، 2004) ، ص01.

لسياسة متمحورة حول الدول ومؤسساتها أن تحمي المواطنين من الآثار والنتائج السلبية للقرارات المتخذة خارج حدود هذه الدولة فظاهرة العولمة تمارس تأثيرا كبيرا على مصير الدولة - الأمة ، وذلك في ظل ارتباط الاقتصاديات الوطنية بالاقتصاد العالمي ، أما على مستوى السياسة الخارجية ، فإن قدرة الدولة على الفعل على مستوى الساحة الدولية تضاعلت هي الأخرى تحت ضغط النفوذ المتنامي للقوى المتجاوزة للقوميات ، بحيث أن الأنظمة السياسية مطالبة بدورها بالانخراط في طريق ثقافة كونية لحقوق الإنسان .

وانطلاقا من هذا نجد أن هابرماس قد كرس كتابه الأخير الذي صدر عام (2004) بعنوان " الغرب المتمزق " لما تناول فيه ما يراه تمزقا في منظومة الغرب السياسية ، والفكرية إذ لا يرجع هذا التمزق للإرهاب الدولي كما هو شائع في الخطاب الأمريكي ، بل لتجاهل سياسة الولايات المتحدة الأمريكية للقانون الدولي تحت ذريعة الأمن القومي ، الذي اتخذته كحجة لشن حروب وقائية منافية للقانون الدولي ، وفي تهميش لدور الأمم المتحدة ، واستخفاف بأهمية التوافق بين الدول الأوروبية الأساسية (1) . وهذا يعني أن العولمة في البداية والنهاية هي أمركة العالم ، أي جعله خاضعا لقوانينها ومصالحها .

هذا ويرى هابرماس أن الولايات المتحدة الأمريكية قد اقتحمت ميثاق الأمم المتحدة في حربها ضد العراق ، ونسبت ذلك إلى العراق من أجل شرعية الحرب ، وأن مسألة الأمن العالمي والمواطنة العالمية كخطوة في مسيرة القانون الدولي ، الذي يضمن الحماية القانونية للمواطنين ضد أي نظام ديكتاتوري قهري لم تكن فعالة أو معترف بها من طرف الأمريكان ، لأن من يحكم العالم هو نظامها وبالتالي العولمة تعني الأمركة ، وهو ما يرفضه هابرماس جملة وتفصيلا ، فالعالمية عنده تعني مدلولات مختلفة ، غير المفاهيم التي يريد البعض أن يصل إليها .

هذه النظرة السلبية للعولمة من هابرماس في الواقع آتية أساسا من فلسفته حول الدولة في ظل العولمة ، ونشير هنا بالخصوص إلى الكتاب الذي أصدره هابرماس ويتعلق الأمر بكتاب " ما بعد الدولة - الأمة " " **Après l'état nation** " والذي يجمع مساهماته

(2) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

حول مستقبل الدولة في عصر العولمة . نشر أولا في فصول كتاب صدر بفرانكفورت سنة 1998 وأخرها صدر سنة 1999 ويتعلق الأمر بالدولة الأمة تحت ضغط العولمة(1) . وتتضمن هذه المساهمات جرذا لمشاكل الأزمة السياسية في أوروبا ، بدء من نهاية الثمانينات(2) ونشير هنا إلى تصاعد البطالة ، وتعالى الحركات المتطرفة وجرائم العنصرية والأخطار الإيكولوجية .

كل هذا يفسر بالنسبة لهابرماس المآزق الذي وجدت الدولة – الأمة نفسها اليوم ، فمن جهة أصبح تحركها محدودا ومن جهة أخرى فهي مطالبة بحل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بسياساتها الاقتصادية الجديدة ، هذه الوضعية الحرجة التي أصبحت الدولة – الأمة تجد نفسها داخلها شكلت الأساس الذي بني عليه هابرماس تشخيصه للأزمة التي أصبحت تعيشها هذه الدولة ، فقدرتها المحدودة على التدخل أثرت سلبا على التضامانات الاجتماعية وهو الأمر الذي وضع على المحك استقرار الممارسة الديمقراطية داخل المجتمع .

2- دور الفاعلية التواصلية في تجاوز خطر العولمة

رغم أن ظاهرة العولمة أصبحت تهدد أمن وسيادة الدول حيث تجعل التمييز صعبا بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية . فإن هابرماس ومن خلال كتابه " ما بعد الدولة – الأمة " ينظر إلى العالم في عصر العولمة بنظرة متفائلة . ففي الفصل الأول يخبرنا عن كيفية استخلاص الدروس من كوارث هذا القرن ، ويقصد بذلك التزايد الديمغرافي المتفجر في العالم الثالث ، وما يحيط بآثار نتائج التقدم العلمي والتقني غير المتوقعة ، ثم آثار الحرب الباردة التي مازالت قائمة والتوتاليتارية(3) .

يظهر من هذا أن هابرماس ينظر إلى العولمة من جهة مختلفة تماما ، حيث يضع نقد إرث الماضي ومحاولة الاستفادة من أخطائه لبناء عولمة لا يقصد بها السيطرة أو الأمركة، وإنما يقصد بها تحقيق الأمن والمصلحة التواصلية للجميع ، لذلك يقترح هابرماس " أفقا أوسع لمجال عام يتألف من الثقافات المختلفة على خلفية الحوار العقلاني ، بدلا من صدام

(1) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص183.

(2) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه ، ص186.

الحضارات ، الذي ينحاز لفرض القيم الغربية تحت مسمى النظام العالمي الجديد ، الذي سيطر على الأغراض العسكرية للرأسمالية التي تنزعها أمريكا " (1). فهدف أمريكا هو محاولة السيطرة على العالم وذلك من خلال فرض قيم معينة ، والزعم بتأسيس حكومة عالمية حرة ، وخالية من كل أشكال الصراع ، وهو غموض تقوم حقيقته على الصراع وإلغاء الآخر ، لذلك نجد هابرماس يرفض هذا النظام لأنه يهدد الغرب ذاته ، ويدعو إلى حوار عقلائي يحقق مصلحة الكل عن طريق التواصل والتشاور ، هنا يعطي هابرماس نوعا من محاولة الدفاع ضد العولمة الأمريكية ، فأعطى مثلا عن الاتحاد الأوروبي ، ولكن تبقى محاولاته محدودة ، مادام أنه يركز على الاقتصاد ، فرغم تزايد الشعور بوحدة المصالح ، وتضاؤل الفروق بين الدول الأعضاء ، اتضح أن الاندماج الاقتصادي لا يكفي بالنسبة لهابرماس لتحقيق الاندماج السياسي ، بل لا بد من مرحلة وسطى تحقق التماسك الاجتماعي(2). وهذا يعني أن الانتقال من الاقتصادي إلى السياسي يمر بجسر اجتماعي .

وهنا يقترح هابرماس " إنشاء مؤسسات فوق دولية تجبر الاقتصاديات الوطنية على أن تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الاجتماعية ، فهذا المشروع وجب أن يتكفل بمهمة الزيادة من قيمة الأجور وتحسين المعاشات وتوزيع الضرائب بشكل مقبول من طرف الجميع ، مع صياغة أشكال الإجراءات والممارسات التي من شأنها أن تأخذ بيده إلى الأحسن " (3).

أما فيما يخص الصراع حول المصالح ، فيجب الإسراع بالقيام بالإجراءات التي تتيح تكوين إرادة فوق وطنية يكون الوجه البارز فيها ليس النخب الحاكمة وإنما المواطنين أنفسهم (4). وهنا يثني هابرماس على قيمة " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان " من طرف منظمة الأمم المتحدة وهو إعلان يتجه تقريبا صوب الهدف الذي رسمه هابرماس، فقد تمكن هذا الإعلان من أن يحظى ببعض الفاعلية ولو كانت معيارية ، وبنظر هابرماس لن يتجسد ذلك في معناه الوطني ، ولكن في معناه العالمي ، وفي إطار دولة عالمية تشكل الأمم المتحدة حكومتها المركزية ، وعلى إثر قاعدة تضامن مواطنة كونية ، وهنا يذكر هابرماس

(1) ادوارد منديتيا : " نواجه اليوم نوعا مختلف من الإرهاب " ، حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، مرجع سابق ، ص 1-2 .

(2) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 190.

(3) Jürgen Habermas : **Après L'état – Nation**. trad : R-Rochlitz, ED : Fayred, Paris ;2000 ,P35.

(4) Ibid , p37.

في معرض إعادة قراءة مشروع السلام الدائم لكانط ، أن المفهوم الكانطي لتحالف الشعوب مع احترام سيادة الدول ، ليس بإمكانه أن يكون دائما ، أومتينا لذلك يجب دسترة حق المواطنة العالمية تجعل كل الحكومات مشاركة ، وعلى الدول السهر على تطبيق القانون ، ووضع عقوبات قصد احترام الحقوق ، وتطبيق قواعد العدالة . أما بالنسبة للعلاقات الخارجية للدول فإنها " تسير أيضا وفق بنود ودساتير ، الذي ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة ، وفي حالة تهديد السلم أو التعدي فإن على مجلس الأمن التدخل واتخاذ الاحتياطات اللازمة ، والتي يمكن أن تكون تدخلات عسكرية"(1) . وما يمكن فهمه من ذلك ، أن هابرماس يدعو إلى تحقيق التواصل ، عن طريق ائتلاف تشاركي لمواطنين أحرار ومتساوين بواسطة قانون وضعي ، لا يركز على أخلاق مسبقة ، ولكن يخضع للحوار ويهدف إلى تحقيق المصالح ، ولن يأتي ذلك على المستوى السياسي ، إلا بتوفير شرطين أساسيين يوردهما هابرماس :

الشرط الأول يتعلق بأن تكون الدولة ذات مصداقية تعتقد ونعتقد جميعا بأنها مازالت قادرة على اتخاذ خطوات لتغيير التوجيه القائم في المجتمع . أما **الشرط الثاني** فهو يركز على تطوير مواطنة قانونية ، تمنح حق التشريع الذاتي على المستوى السياسي ، فاجتماع هذين الشرطين بحسب هابرماس ، هو ما أنتج بعد الحرب العالمية الثانية ، المشروع السياسي الإصلاحية " الديمقراطية الاشتراكية " الذي دعا إلى تجمع عادل (2).

وفي الأخير يعتبر هابرماس " أن حل هذه المشكلة لا يتطلب حكومة عالمية (فيدرالية دولة) وإنما نظام مواطنة كونية ، ويبدو أنه يكفي إضفاء صبغة أخلاقية كونية على هذا ، فالسياسة العالمية بإمكانها الاعتماد بكل بساطة على اتفاق حول حقوق الإنسان ، إذ كان هو أيضا على المستوى العالمي " (3).

ونفهم من هذا أن هابرماس لا يدعو إلى إلغاء الحدود السياسية ، وإنما يدعو إلى تجاوزها على المستوى السياسي عن طريق خلق نظام فيدرالي ، ولكن عن طريق مفهوم جديد للدولة

(1) Jürgen Habermas ; **la paix perpétuelle** , op –cit .p 51.

(2) حسن مصدق : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 183

(3) نقلا عن: كريستيان بوشندهوم وريزر روشيلتس : استفتاء من أجل دستور أوروبي ، مرجع سابق ، ص 7.

الأمة أو الوطنية ، مفهوم يتجاوز ما هو كلاسيكي مرتبط بالمحدود . والمدلولات الثقافية ، إلى ما هو عالمي ودستوري ، يعبر عن مفهوم الواطنة الكونية ، ويرتبط ذلك أولاً بالنظام السياسي ، وثانياً بالمواطن .

فالمجتمع الدولي مطالب اليوم بتغيير أسس الولاء لديه ، فالأديان والثقافات ، لا يمكن أن تشكل قوام الدولة ، والكل حر في تبني أنماط حياته الخاصة ، واعتناق الأديان التي يراها مناسبة له ، ولكي تتضمن الدولة انصهاراً واندماجاً بين مواطنيها يجب عليها أن تتجاوز الإطار الحالي ، إلى فضاء جديد تكون فيه الكلمة لدستور وقانون يكفل لها ذلك على قواعد دولة الرعاية الاجتماعية وفي هذا الصدد يقول هابرماس : " لقد تم تسييد وإعلاء ثقافة الأغلبية كثقافة وطنية ، في حين كان يجب أن يفصل بينهما ، وبين الاندماج الوطني ، كوحدة تتم تدريجياً ولأسباب تاريخية(1) .

انطلاقاً من هذا فهابرماس يدعونا إلى تجاوز الحدود السياسية والإقليمية وحتى الثقافية ، ونحدث عن الأشياء التي تجمعنا في إطار تواصل عقلاني ، تشاركي ، وبهذا فهو يدعو إلى فكرة مواطنة عالمية ، تنطلق من نقد الذات عن طريق التذاوت ، وتلتزم بأخلاق كونية متفق عليها ، وذلك أن النقد الذاتي ملائم للدفاع عن إنجازات الحداثة الغربية التي تتميز بالانفتاح والرغبة في التعليم ، في مقابل الانغلاق على الذات .

إن الشعار الذي رفعه هابرماس هو شعار النشاط التواصلي في جميع معانيه ، روحه العقلانية وهي الاستعداد الذي يبرهن عليه ناس قادرين على الكلام والفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ " (2). ضمن فضاء عمومي يتميز بالحرية والفاعلية .

ثالثاً: هابرماس مواقف و انتقادات

لقد أشرنا فيما تقدم من هذا البحث أن يورغن هابرماس يعد واحداً من أهم الفلاسفة والمفكرين المعاصرين ، بالنظر إلى الأهمية التي تحظى بها فلسفته وأعماله ، خاصة بتبنيه

(1) Jürgen Habermas : **Après L'état – Nation**, op . cit . p68.

(2) Jürgen Habermas : le **discours philosophique de la modernité** , op ,cit , p37.

إعادة بناء مشروع الحداثة الغربية ، وبناء نظرية جديدة للمجتمع ، ونداءه الدائم أن " الحداثة مشروع لم يكتمل بعد " ، وأنه فيلسوف أكثر اتصالاً بواقعه أراد بناء نظرية تستجيب لكل المعطيات والتحويلات الجديدة . هذا ما جعله يطلع على التراث الفلسفي والعلمي الحديث والمعاصر وتوظيفه في بناء مشروعه الحداثي ، إن اختلاف وتنوع المرجعيات التي اعتمد عليها هابرماس جعل أعماله تتعرض للانتقادات ، ولكن هابرماس وبحكم انتماءاته للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت دائماً ما كان يأخذ بهذه الانتقادات والمواقف لمراجعة أعماله وبعض الأفكار الصادرة منه وإعادة توظيفها من جديد .

ومن جهة أخرى يعد يورغن هابرماس واحداً من الفلاسفة الألمان الذين زاروا الولايات المتحدة الأمريكية وعاشوا التغيرات التي شهدتها المجتمع الأمريكي على المستوى السياسي والاجتماعي وأبدى اهتمامه بها بل وأعجب بهذه التجربة الأمريكية ، خاصة وأنه يسعى إلى بناء نظرية للمجتمع . هذا ما جعله يطلع على مختلف الفلسفات الأمريكية وخاصة الفلسفة السياسية التي أثرت فيه وفي فلسفته ، حيث أصبحت تحليلاته أقرب إلى الفلسفة السياسية الأمريكية منها إلى النظرية النقدية في جيلها الأول ، كما ساهم في تطوير نظرية الفعل التواصلية انطلاقاً من الفلسفة السياسية الأمريكية ، وهنا يمكن أن نخص بالذكر فلسفة جون راولز J. Rawls (1921-2002) بالتحديد ، وتعود أهميته في المتن الفلسفي لهابرماس إلى بداية التسعينات من القرن الماضي خاصة في المناظرة التي دارت بينهما والتي ركزت على مسألة العدالة في بعدها السياسي. فما هي أهم المواضيع التي تناقش فيها هابرماس مع راولز ؟ وما هي أهم الانتقادات التي وجهها هابرماس لراولز ؟

1 - هابرماس وجون راولز

قبل أن نشرع في عرض أهم ما دار بين هابرماس وجون راولز سنقوم بعرض أهمية راولز في الفلسفة السياسية المعاصرة ، حيث يعد راولز أحد أهم فلاسفة السياسة المعاصرين في الـ 20م. وأهم المفكرين الليبراليين المعاصرين في العالم ، خاصة بعد إصداره لكتاب " نظرية العدالة " سنة 1971 ، حيث أعاد بنظريته هذه وضع مسألة المجتمع والمؤسسات العادلة في صلب النقاش المعاصر ، هذا وأشار هابرماس إلى هذه

الأهمية التي تخطى بها فلسفة راولز العملية بالخصوص لأن " نظرية العدالة " مثلت تحولا جديدا ومهما في تاريخ الفلسفة السياسية المعاصرة ، ويمكن فهم سر ثناء هابرماس على راولز للأهمية التي حظيت بها فلسفة السياسة في المتن الفلسفي لهابرماس منذ مطلع التسعينات من القرن العشرين .

هذا ويعد يورغن هابرماس وجون راولز وجهين بارزين في الفلسفة السياسية المعاصرة ، وبحكم انتمائهما إلى تقليدين فلسفيين مختلفين ، هابرماس بحكم انتمائه إلى مدرسة فرانكفورت النقدية ، بينما راولز ينتمي إلى الفلسفة الليبرالية الأمريكية لهذا يعد الاختلاف بينهما شيئا طبيعيا مادام أن كل واحد منهما ينتمي إلى تقليد فلسفي له خصوصيته وتاريخه ، ومن جهة أخرى فانتماء الفيلسوفين للفلسفة المعاصرة جعلهما يشغلان على العديد من القضايا المشتركة ، حيث تعد إشكالية العدالة إحدى أهم القضايا الفلسفية الرئيسية في مشاريعها الفلسفية ، حيث يكون الهدف من وراء هذه العدالة بناء مجتمع عادل ومحكم التنظيم ، مجتمع قائم على التعاون الاجتماعي والتضامن بين أفراده وطبقاته ، وتحقيق هذا المجتمع لن يتم إلا في إطار دولة الحق والقانون الديمقراطية بلغة هابرماس أو الدولة الدستورية بلغة راولز .

أما عن الانتقادات التي دارت بين هابرماس وراولز فهي تعود إلى تلك الشرارة التي أطلقها هابرماس في بداية التسعينات والتي نشرت على صفحات المجلة الفلسفية " مجلة الفلسفة " حيث قام هابرماس بنشر مقالة نقدية للأسس الفلسفية التي قامت عليها نظرية العدالة عند راولز ، ومن هنا كانت بداية المناظرة الفلسفية التي جمعت الفيلسوفين وأدت بكل فيلسوف إلى مراجعة أعماله . وتجدر الإشارة أن هابرماس ومن خلال نقده لراولز لا يستهدف مشروع الفلسفي ككل . بل ينصب نقده على بعض جوانبه وأخص بالذكر انتقادات هابرماس بصفته المبادر في هذه المبادرة . فما هي أهم الانتقادات التي وجهها هابرماس لمشروع راولز ؟

قبل رصد هذه المناظرة الفلسفية التي دارت بين الفيلسوفين سنتوقف باختصار عند المضمون الفلسفي لنظرية العدالة وفي الوقت نفسه سنقدم أهم الانتقادات التي قدمها

هابرماس ، لنعود فيما بعد إلى ردود راولز على هابرماس . حيث قام راولز في كتابه " نظرية العدالة " بإعادة صياغة مبدأ العدالة ، ليوسع مجاله ليمتد إلى السياسة والاقتصاد والأخلاق "(1). كما قام بتصحيح التجربة الليبرالية ، بعد تراجع الماركسية ، خاصة بعد النتائج السلبية للفلسفة النفعية على المجتمع الأمريكي والتي هيمنت على العالم الأنكلوساكسوني وعرفت العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكثر عدد من الناس ، أي أنها تمس باسم المجتمع ولا تبالي بسعادتهم ، فهي تعامل جميع الفاعلين معاملة فرد واحد . لهذا نجد أن راولز يرفض هذه النزعة النفعية من جهة منطلقاتها ومن جهة نتائجها لأنها لا تراعي خسائر الأفراد والتعاون الاجتماعي .

وكما أشرنا سابقا أن نظرية العدالة مثلت تحولا مهما في تاريخ الفلسفة العملية المعاصرة ، ويمكن إرجاع أهمية هذا التحول إلى القراءة التي تقدم بها راولز للفلسفة الأخلاقية أو العملية لكانط وذلك من خلال اعتماده على مفهوم " البيذاتية " في قراءته لفكرة الاستقلالية عند كانط ، كما أنه استثمر هذا المفهوم في قراءته النقدية للفلسفة النفعية في توظيفه لمفهوم البيذاتية بوصفه مفهوما وظيفيا لإعادة تقويم مفهوم الاستقلالية ، سينقل هذا المفهوم من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي العمومي ، حيث يرتبط تصور كانط لمفهوم الاستقلالية بالمجال الأخلاقي والأنثروبولوجيا الفلسفية العامة ، أما عند راولز ارتبطت عنده بالمجال السياسي ، لأن الاستقلالية السياسية هي وحدها التي تكفل استقلالية المواطن ، وهي التي تمنحه إمكانية المشاركة في ممارسة السلطة السياسية وفي عملية اتخاذ القرار في دولة الحق والقانون الديمقراطية ، وبهذا التوظيف الإجرائي لمفهوم الاستقلالية الأخلاقية في المجال السياسي يكون راولز قد أحدث تحولا مهما في تاريخ الفلسفة السياسية المعاصرة ، أي تحول ارتبط بالقراءة البيذاتية لمفهوم الاستقلالية مقارنة مع القراءة الكانطية التي ظلت منحصرة في مجال الفلسفة الذاتية . وهابرماس وبحكم أنه من رواد براديغم البيذاتية اعتبر أن قراءة راولز قراءة جديدة للفلسفة الكانطية(2)، حيث كان

(1) جمال مفرج : الفلسفة المعاصرة " من المكاسب إلى الإخفاقات " ، (الجزائر ، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، 2009) ، ص 112.

(2) محمد عبد السلام الأشهب : " العدالة السياسية :مناظرة هابرماس وراولز " في " يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في النقد العلمي والديني والسياسي، مجموعة مؤلفين ، مرجع سابق ، ص 348 ، 349 .

هدف راولز من خلاله ربط فكرة الاستقلالية بالبعد السياسي لتأسيس دولة الحق والقانون والديمقراطية . أي أن الاستقلالية التي يدعو إليها راولز هي " استقلالية كاملة أو تامة ، وهي استقلالية خاصة بالمواطنين الذين يعيشون دائما في ظل مؤسسات مجتمع محكم التنظيم ، وهو مجتمع يتسم بسيادة القانون النابع عن الإرادة الجماعية والعلاقة فيه بين المواطنين قائمة على الندية .

نعود الآن إلى أهم القضايا التي تناقشا عليها راولز و هابرماس أو الانتقادات التي وجهها هابرماس لمشروع راولز ، ونحصر هنا انتقادات هابرماس بصفته المبادر لهذه المناظرة . وفقا لراولز " العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية " (1) ، أي أن راولز يقدم العدالة على الخير ، والعلاقات الإيجابية المسيرة للمجتمعات على التصورات الدينية والفلسفية والأخلاقية التي يتبناها الأفراد أو الجماعات ، فالعدالة كما تصورها راولز ، هي فضيلة المؤسسات الاجتماعية ، أي كما يقول بول ريكور " موضوع إنشاء ، لا موضوع اكتشاف كالخير " (2) ، ولذلك يتعين في نظر راولز البحث عن تعيين القواعد والمبادئ التي تسيّر المؤسسات الاجتماعية العادلة ، وتلك المبادئ والقواعد تكون موضوع اختبار وأول اجزاء يجب القيام به للبحث عنها سيكون ما يسمى ب " الوضع الأصلي "

(1) الوضع الأصلي : يمثل مفهوم الوضع الأصلي إحدى الدعائم الأساسية لنظرية العدالة ، إذ خصص له راولز حيزا مهما في كتبه الرئيسية التي تناول فيها نظرية العدالة طيلة مسيرته الفلسفية ، منها " نظرية العدالة " سنة 1971 ، " الليبرالية السياسية " 1993 . " والعدالة بوصفها إنصافا إعادة صياغة " 2001 (3) ، وتعود أهمية " الوضعية الأصلية " لكونها الأداة التي عبرها عرض راولز تصوره الفلسفي لنظرية العدالة ، وهي النظرية التي من خلالها يريد راولز أن يصل إلى بناء مجتمع عادل ومتعاون ، وهذا "الوضع الأصلي "

(1) John Rawls : *théorie de la justice* ,trad :Catherine Audard ,Ed Seuil tradition edouard, p 29.

(2) بول ريكور : العادل ، تعريب جماعة من المعربين ، (تونس ، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون " بيت الحكمة " ، الجزء الأول) ، ص 123.

(3) عبد السلام الأشهب : " العدالة السياسية : مناظرة هابرماس راولز ، في " بورغن هابرماس " ، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العموي و الديني والسياسي ، مرجع سابق ، ص 351.

وضع خيالي أو افتراضي يجتمع فيه أشخاص أحرار وعقلاء لاختيار القواعد التي تقود المجتمع ، وتحدد طريقة توزيع الخيرات والمنافع الأساسية (الحقوق ، الحريات والثروات ... إلخ) ، وهنا يتضح أن مكانه الوضع الأصلي هي المنزلة نفسها التي تحتلها " الحالة الطبيعية " لدى فلاسفة العقد الاجتماعي الحديث ولكن باختلاف الشروط .

إن راولز وبحكم أنه عاش في مجتمع يتميز بالتعددية الدينية والثقافية والسياسية ... إلخ، فإنه لم يدعو إلى تبني مرجعية قد تكون مصدر هذه المبادئ التي بإمكانها أن تضمن تحقيق التعاون الاجتماعي بين المواطنين ، لهذا وجب اتفاق المواطنين على ما يضمن إمكانية تعايشهم وتعاونهم ، يقول راولز " لا يمكن للمواطنين الاتفاق على نظام القيم الأخلاقية أو ما يأمر به قانون طبيعي وفق ما يراه البعض ، لذا هل يوجد بديل أفضل من اتفاق بين المواطنين أنفسهم يتوصلون إليه في شروط منصبته لهم جميعاً"⁽¹⁾ ولتحقيق هذا الاتفاق بين مواطنين أحرار ومتساويين وجب تعيين وجهة نظر ، وهي الوجهة التي لا يمكن تحديدها إلا في إطار ما أسماه بالوضعية الأصلية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم " حجاب الجهل " حيث يقول راولز : " في الوضع الأصلي لا يسمح للأطراف أن يعرفوا المراكز الاجتماعية للأشخاص الذين يمثلونهم أو عقائدهم الشاملة الخاصة ، كما أنهم لا يعرفون عن الأشخاص وجماعتهم الإثنية وجنسهم ، أو أي مواهب طبيعية مختلفة مثل القوة والذكاء ، وكل ضمن المجال العادي ، ونحن نعبر عن الحدود المتعلقة بالمعلومات مجازياً وبالقول ، إن الأطراف خلف حجاب الجهل " (2) أي من هنا يتضح أن شروط الوضعية الأصلية هي وحدها التي من شأنها أن تجعل المشاركين فيها يصلون إلى اتفاق عقلاني ومنصف لجميع الأطراف .

من جهته اعتبر هابرماس أن الوضع الأصلي يؤسس لأنانية عقلانية ، وذلك بإقصاء لخطة " أخلاقية " حقيقية بالمعنى الذي نجده في الفلسفة العملية أي أن هابرماس في قراءته النقدية للوضعية الأصلية يعترض على الطريقة المتبعة في عملية المناقشة لصياغة قواعد العدالة والأهداف القائمة وراء صياغتها ، ويتجلى اعتراضه على تحفظه على " القرارات العقلانية " التي تتخذها الأطراف الممثلة للمواطنين في الوضعية الأصلية ، لأنها قرارات

(1) جون راولز : العدالة كإنصاف : إعادة صياغة ، تر : حيدر حاج إسماعيل ، (المنظمة العربية للترجمة ، 2009) ، ص 105.

(2) المرجع نفسه ، ص 109.

نابعة عن نظرية الاختيار العقلاني التي تجد جذورها في فلسفة توماس هوبز ، ومجمل هذه الاختيارات تكون خاضعة لمنعطف غاية - وسيلة ، وهو المنطق المتحكم في العقلانية الغائية ، وهو النموذج الذي انتقده هابرماس في مشروع فلسفته القائم على العقلانية التواصلية الذي كشف فيه عن الحدود العقلانية الغائية .

يعتقد هابرماس أن المشاركين في الوضعية الأصلية ما داموا هم مجرد ممثلين لمصالح الآخرين ، في مناقشتهم التي ينطلقون فيها من الأنانية العقلانية " يضلون عاجزين عن المحافظة عن " المصالح العليا " لممثلهم ، لأنهم يفتقدون لمسألة أساسية وهي عدم قدرتهم على تبادل وجهات نظرهم المختلفة كما يفعل المواطنون العاديون في الوقت الذي يدافعون عن عدالة جيدة بناء على فكرة " ما هو جيد للجميع " . إن هذا التصور الغائي الذي يتحكم في الوضعية الأصلية يجعل تصور راولز للعدالة تصور ضيق حسب هابرماس ، أي أن هابرماس من خلال نقده للوضعية الأصلية لا يهدف إلى إلغاؤها ، بل توسيعها والابتعاد عن هذا النموذج الأصلي وتعويض المشاركين الافتراضيين الذين يوجدون وراء حجاب الجهل بأشخاص أخلاقيين يجتمعون في مناقشة حقيقية ، وفي هذه الحالة يقول هابرماس " سنضع حدا لفكرة أن أشخاصا يتصرفون تبعا لمصالحهم الأنانية العقلانية ، وسيكون من المحتم عليهم اتخاذ قرارات معقولة أو أخلاقية قرارات تعتمد على نظرية الاختيار العقلاني"¹

(2) حجاب الجهل : حيث يمثل حجاب الجهل الوجه الآخر للوضع الأصلي وهو الافتراض الذي اقترحه راولز لوصول المشاركين في الوضعية الأصلية إلى مبادئ العدالة و " حجاب الجهل " هو استعارة , وظيفتها تجريد الشركاء المنتمين لحجاب الجهل من كل المعلومات المتعلقة بوضعهم و طبقاتهم وتصوراتهم لما سيكون عليه المجتمع مستقبلا⁽²⁾، إذن وظيفة حجاب الجهل هو تحديد المعارف الضرورية للشركاء المتفاوضين أو المسؤولين عن المنافع والخيرات الأساسية للمواطنين ، لأنه وعلى ضوء هذه المعارف يتوقف توزيع المنافع ، أي أن الشركاء يتفاوضون وهم جاهلون كل الجهل لخيراتهم الفردية الخاصة

(1) Jürgen Habermas et John Rawls: **débat sur la justice politique**, traduit de l'américain le conco de Catherine au traduit de l'allemand par rainer rochlitz, les éditions du cert , paris , 1997 ,p16 -17.

(2) ibid , p 73.

ولمنزلتهم في المجتمع القادم ، ولمصيرهم المبيت لهم في توزيع الخيرات ، وهذا يضمن أصول مناقشة منصفة ، وتوزيع عادل للفوائد والخسائر في المجتمع ما دام الأطراف الحاضرون لن يقرروا إتباع مصالحهم أو استخدام العدالة لصالحهم(1) .

إن الهدف الرئيسي من وضع هذه الشروط هو ضمان حيادية الأحكام الأخلاقية ومبادئ العدالة التي سيتوصل إليها المنتمون للوضعية الأصلية ، ومن جهة أخرى نجد أن هابرماس يسعى للهدف نفسه من خلال وضعه للشروط الإجرائية للمناقشة العقلانية لكن مع فرق كبير بينه وبين راولز ، ويتمثل هذا الفرق عند هابرماس بعدم حرمان المشاركين من المعلومات المتعلقة بوضعيتهم الاجتماعية وطموحاتهم المستقبلية . لذلك يدعوهم إلى الاتفاق على مصالحهم والحفاظ عليها . بشرط مراعاة المصالح العامة والقبول بالتأثيرات الجانبية ، ووفقا لهذا المنهج العقلاني لا يرى هابرماس مانعا في تحقيق حيادية الأحكام الأخلاقية دون الاختباء وراء حجاب الجهل . ولهذا طالب في كثير من انتقاداته لراولز بضرورة نزع هذا الحجاب عن المشاركين في الوضعية الأصلية واعتبر أن " الوضع الأصلي هي في النهاية صرح يسمح للفيلسوف بأن يؤسس " حدوسا أخلاقية عميقة " ، لكن ذلك لا يعفيه من ضرورة توسيع السبب الذي بني على أساسه موقفه الأصلي بهذه الطريقة وليس غيرها ، خاصة وأنا لا نرى ما هي المصلحة العقلية التي قد يحققها المواطنون بفعلهم المعقول هذا "(2) .

ولكن هابرماس ورغم الانتقادات الموجهة لفكرة الوضع الأصلي وحجاب الجهل ، إلا أنه لا ينكر مساهمة راولز في هذا الجانب ، خاصة بإدراجه لفكرة البيذاتية إلى نظرية العدالة والفلسفة العملية عموما ، ولكن من جهة أخرى حسب هابرماس سرعان ما فقد هذا المنعطف البيذاتي الذي أدرجه راولز في فلسفته السياسية فعاليته ، ولذلك عندما حرم المشاركين في الوضعية الأصلية من المعلومات التي تمكنهم من الدفاع على حقوقهم

(1) جاكين روس : الفكر الأخلاقي المعاصر ، تر : عادل العواء (بيروت ، عويدات النشر والطباعة ، 2001) ، ص 99 .
(2) عمر مهيبيل : إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، (المغرب ، المركز الثقافي العربي 2005) ، ص 137 .

ومصالحهم . ولهذا السبب دعا هابرماس إلى ضرورة تحرير المفهوم الاجرائي للعقل العملي من كل الايجابيات الجوهرية(1).

هذا بالنسبة للانتقادات التي قدمها هابرماس " للوضع الأصلي " و " حجاب الجهل" ، وأيضا من بين أهم المواضيع أو القضايا التي انتقدها هابرماس في فلسفته راولز نجد حرية القدامى والمحدثين.

1) حرية القدامى والمحدثين :

لقد رأينا سابقا كيف تناول هابرماس مسألة الديمقراطية عندما تجاوز التقليديين الليبرالي والجمهوري واقترحه للديمقراطية التشاورية ، ومن هذا المنطلق نجد هابرماس يبني اعتراضه على الليبرالية السياسية لراولز ، خاصة في تصوره لمفهوم المواطن والحقوق الأساسية التي يتمتع بها في ظل دولة الحق والقانون ، وهو نقد لا ينطبق على راولز وحده بل على التيار الليبرالي في الفلسفة السياسية الأمريكية ، حيث يتحدد وضع المواطنين في التصور الليبرالي بالحقوق الذاتية خاصة في تعاملاتهم وعلاقاتهم مع الدولة أو حتى المواطنين الآخرين ، وهذه الحقوق الذاتية في التصور الليبرالي والذي يعد راولز أحد ممثليه هي حريات أو حقوق سلبية ، خاصة بتحرر أصحاب الحق من الاكراهات الخارجية.

في حين نجد أن التصور الجمهوري يعتبر أن وضع المواطنين لا يتحدد بنموذج الحريات السلبية بصفتهم مواطنين عاديين ، فالحقوق المدنية وبالدرجة الأولى هي حقوق ايجابية ، بالنظر إلى أنها تضمن المشاركة في ممارسة جماعية ، وبدونه لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه(2) . وانطلاقا من التصورين السابقين فان القوانين بالنسبة للجمهوريين هي التحديات الإرادة السياسية المهيمنة ، أما بالنسبة لليبراليين ، فالكثير من الحقوق تجد أساسها في قانون أسمی صادر عن عقل متعالی للسیاسة "(3). ومن خلال

(1) Jürgen Habermas et John Rawls : **débat sur la justice politique**, op. cit , p22.

(2) محمد عبد السلام الأشهب : العدالة السياسية : مناظرة هابرماس راولز " في بورغن هابرماس العقلانية التوافقية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلموي و الديني و السياسي، مرجع سابق ، ص 361.

(3) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

ما سبق يتضح أن انتقاد هابرماس لليبرالية السياسية لراولز يعود إلى ربط الحقوق الأساسية عند الليبراليين بالدستور كأسمى قانون ، خاصة وأن راولز ظل يدافع عن " الحقوق الذاتية " الخاصة التي ينص عليها الدستور بوصفه قانونا أسمى .

من جهته هابرماس وبالرغم من تحفظه يظل تصوره أقرب إلى التصور الجمهوري منه إلى تصور راولز خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين حريات المحدثين والقدمى ، حيث وضخ هابرماس أن راولز لم يوفق في المصالحة بين حريات القدامى والمحدثين ، إذ ظل حسب هابرماس يعطي الأولوية للحريات الأساسية للمحدثين والمتمثلة في حريات الاعتقاد والتفكير على حساب حريات القدامى المتمثلة في المشاركة السياسية للمواطنين في الفضاءات العمومية ، فالتقليد الأول حسب كونستانت مستمد من فلسفة جون لوك ، بينما الثاني يجد خلفيته النظرية في فلسفة جون جاك روسو⁽¹⁾ . أي أن اعتراضات هابرماس على راولز تكمن في التوجه الفلسفي لهذا الأخير في العدالة السياسية ، وتفضيله الحقوق المدنية أو الحريات مقابل الحقوق الاجتماعية وحقوق المشاركة أو حقوق المواطنة الفعالة : وهي الحقوق التي لا تقف عند حدود التمتع بالحريات السلبية التي يمنحها الدستور للمواطنين ، بل تتعدى لتشمل حقوق أخرى تتمثل في ضرورة اكتساب حق المشاركة الفعالة في صياغة القرارات والمعايير التي تهدف إلى تنظيم مجمل الحياة الاجتماعية ، والتي تتم عبر استعمال المواطنين لعقولهم في الفضاءات العمومية ، لهذا نجد هابرماس وبعودته للتصور الجمهوري يؤكد في تصوره للعدالة على ضرورة تمتع المواطنين بكل الحقوق الأساسية من جهة وحقوق المشاركة الفعالة من جهة ثانية .

وردا على انتقادات هابرماس اعتبر راولز أن هذه الانتقادات بناءة خاصة وأنها منحتة فرصة توضيح بعض أفكاره خاصة في الليبرالية السياسية ، وهي النظرية التي تظل يطورها حتى وهو طريح الفراش ، إذ كتب كتابه الأخير بعنوان " العدالة بوصفها إنصافا إعادة صياغة " (2) ، حيث كان راولز مقتنعا أن أفكاره كثيرا ما كانت تفهم بشكل سيء ،

(1) جون راولز ، العدالة كإنصاف ، إعادة صياغة ، مرجع سابق ، ص 87.

(2) Jürgen Habermas et John Rawls : débat sur la justice politique ,op,cit ,p 49.

وهذا ما ينطبق على فيلسوف العقل التواصلي ، ولهذا كان يجب عليه الدفاع عن نظريته وذلك بالتذكير بأهم ما تنص عليه الليبرالية السياسية :

- 1- اهتمام الليبرالية السياسية بالبنية الأساسية للمجتمع
- 2- الليبرالية السياسية نظرية يمكن صياغتها في استقلال عن كل المذاهب ذات طبيعة دينية، فلسفية، أو أخلاقية.
- 3- تشكل الأفكار الرئيسية لليبرالية السياسية كل أجزاء ما هو سياسي في النظرية.

أي أن راولز من خلال تذكيره هذا يريد أن يبين أن نظرية العدالة كما طورها في الليبرالية السياسية هي نظرية سياسية تهتم بكل ماله علاقة بالمجتمع السياسي بوصفه نسقا عادلا للتعاون الاجتماعي(1) . واعتبار المواطنين أهم عنصر في نظرية العدالة ، كنظرية سياسية يتمتع باستقلالية ذات طبيعة سياسية ، خاصة وأن هابرماس اعتبر أن التصور الفلسفي لراولز لمفهوم الشخص في الليبرالية السياسية تجاوز إطار الفلسفة السياسية ، وهذا ما يعترض عليه راولز معتبرا أن التصور الفلسفي للشخص في الليبرالية السياسية للمواطنين بوصفهم ذواتا أحرار ومتساويين ، ومن جهة أخرى يمثل ربط نظرية العدالة بالليبرالية السياسية الخلفية الفلسفية التي انطلق منها راولز للاعتراض على انتقادات هابرماس ، وفي إحدى اعتراضاته على فلسفة هابرماس اعتبر راولز أن " نظرية الفعل التواصلي " نظرية شمولية تستلهم منطلقاتها من العديد من المباحث الفلسفية والسياسية ، العلوم الانسانية ، كما أنها نظرية تسعى في نظره إلى تفسير جميع الظواهر المرتبطة بمجالات مختلفة يقول راولز " تشمل نظرية الفعل التواصلي لهابرماس كنظرية شمولية مجالات أخرى غير مجال الفلسفة السياسية ، وهدف نظريته هو تقديم عرض عام لمفاهيم الدلالة ، الاحالة ، الحقيقية والصلاحية ، وهي نظرية منصبة على العقل النظري وكل الأشكال المختلفة للعقل العملي " (2).

ومما سبق يتضح الفرق بين راولز و هابرماس من حيث الاهتمامات خاصة وأن الفعل التواصلي نظرية منفتحة على مباحث علمية وفلسفية مختلفة هدفها فهم المجتمع

(1) محمد عبد السلام الأشهب : العدالة السياسية ، مرجع سابق ، ص 364.

(2) Jürgen Habermas et John Rawls : débat sur la justice politique ,op,cit. ,p 55.

وتحليل العلاقات الاجتماعية ، بينما نظرية العدالة تدرج فقط ضمن صنف السياسة باعتبارها نظرية تهتم فقط بالمجال السياسي في استقلال عن باقي النظريات الشمولية الأخرى سواء كانت دينية ، أخلاقية ، ميتافيزيقية .

وفي الأخير ومما سبق يتضح أنه رغم الاختلافات الموجودة بين هابرماس و راولز إلا أنه لا يمكن إنكار مساهمتهما في مجال الفلسفة السياسية المعاصرة ، خاصة وأن الرهان الحقيقي للفيلسوف السعي نحو المزيد من تجذير لمسألة الديمقراطية في المجتمع وبناء شرعية ديمقراطية يكون المواطن فيها هو الفاعل الأساسي وهو المصدر الحقيقي لممارسة السلطة السياسية .

الختامة

من خلال ما سبق ذكره ، وبعد موضوع النقد السياسي للحادثة الغربية عند "يورغن هابرماس " ، ورغم صعوبة الإحاطة بكل الجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع ، الذي يحتاج إلى دراسة طويلة ومستفيضة ، فإن الأمر الأكثر صعوبة هو الخروج بتصوير شامل ومتكامل لمشروع هابرماس الفلسفي ومحاولة تقييمه ، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء ، ضمن مشاريعه النقدية ، مما يعني أن المشروع يمكن الإضافة إليه والتعديل فيه. ومن جهة أخرى الطريقة التي يطرح بها أفكاره باعتماده على مرجعيات كثيرة ومختلفة وانتقاله من مجال إلى آخر (علم الاجتماع ، السياسة ، اللسانيات ، اللغة الخ) ، ولكن يمكن إجمال أهم النتائج حول هذا البحث فيما يلي:

- اعتبار الحادثة ظاهرة حضارية متعددة الأشكال و سياق فكري متعدد المعاني تنفلت من كل إرادة للتحديد ، لأنها متحولة على الدوام وتطلع إلى الجديد واكتشاف فضاءات مختلفة ، متخذة من القديم نقيضا لها ، كما أنها ظاهرة مرتبطة بالمجتمع الغربي ، عرفت بإعلاء سلطة العقل والدفاع عن حرية الإنسان ، بدأت مع عصر النهضة وشملت مختلف المجالات كما عرف التطور والازدهار الخارق للعلوم والتقنيات ، ومن جهة أخرى تشاؤم البعض من هذا التطور واعتبار الآثار السلبية لعملية التحديث الاقتصادي والإداري تنعكس سلبا على الإنسان الحديث ، خاصة بسيطرة هذه التكنولوجيا والتقنية وتحويله إلى فرد يعيش حاله من الاغتراب والتشيؤ (حسب رواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت) . كل هذا عجل في ظهور تيارات فكرية وفلسفية تمثلت في تيار " ما بعد الحادثة " والذي ينادى بضرورة التخلي وتجاوز هذه الحادثة .

- إن هابرماس وبصفته المدافع والمتبني إعادة بناء المشروع الحداثي الغربي، ومحاولة إعادة الثقة في المشروع التنويري بصفته مشروع لم يكتمل بعد ، بالكشف عن المسكوت عنه في العالم المعاصر ، لهذا نجده يقف في وجهة تيار ما بعد الحادثة (فوكو ، دريدا ، ليوتار ،...) ، على الازدراء الذي يكونه لمشروع الحادثة واستخفافهم بالعقل ، خاصة عندما اعتبروا الآثار السلبية للتقنية والبيروقراطية سقوطا لمشروع الحادثة .

- إن اندراج أفكار هابرماس ضمن ما يعرف بالنظرية النقدية جعل فكره يمثل هيكلًا تكامليًا للفلسفة والنظرية الاجتماعيّة، خاصة وأنه يمثل الوريث الشرعي لعصر الأنوار من كانط، هيجل، إلى غادمير بالإضافة إلى اعتماده أيضًا على أعمال ماركس وإدماجه أيضًا نظريات علم الاجتماع، ماكس فيبر، دور كهايمر وميد، بالإضافة إلى نظريات الفلسفة اللغوية وبالأخص لودفيج فيجنشتاين، وبارسونز فلا غرابة أن نجد عصارة كل هذه الفلسفات تنصهر في فكر والبناء الفلسفي لهابرماس، سواء المعرفي منه أو المنهجي.

- إن إعادة دور السياسة إلى الصدارة وإعادة تفعيلها في المجتمع ومن خلاله يصبح الوعي الجماعي أكثر تفكيرًا وتأمليًا تحت تأثير عقلنة تواصلية تستخدم البرهان والحجج في اثبات قضايا معيارية. إذ يعتبر مفهوم العقلانية التواصلية المقولة المركزية في البناء الفلسفي لهابرماس الذي يرفع شعار الارتباط بين النظرية والتطبيق والتي من خلالها يهدف إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع تقوم على أسس عقلانية، ولن يكون ذلك إلا بتفعيل دور الفلسفة في المجتمع عندما تقوم بدور التفسير والتأويل، وأيضًا عندما تتحول إلى الإنخراط في المجتمع بإقامة نوع من الحوار والتعاون بينهما وبين مختلف العلوم خاصة النقدية منها، فيبدو أن هابرماس ينطلق في نظريته التواصلية في تصور خاص للفلسفة يتمشى مع الأطروحة التي يدافع عنها، مما يعكس أن ماهية الفلسفة في الوقت الراهن بالنسبة إليه، تكمن في خدمة البراديجم التواصلية الذي يؤسس له، فالعقلانية التي يتحدث عنها هابرماس يمكن إيجادها في اللغة ويستلزم نسقًا اجتماعيًا ديمقراطيًا يشمل الجميع وهدفه التفاهم بدل الهيمنة وفق نظام أخلاقي ضمني يكون نتاج نقاش حر وعقلاني.

من هذا المنطق ينقض هابرماس العقلنة الأدائية الخاصة بالتقنية والأنساق التي لا تعرف إلا منطق الحسابية والوظيفية، ويقدم لها بديل العقلنة التواصلية التي تكفل شروط التفاعل السليم والحوار المتبادل.

إن مهمة مشروع هابرماس هو ملامسة الواقع، أي ربط هذه النظرية بالخطاب السياسي، فالملاحظ لفلسفة هابرماس لا يجد عنده فصلًا بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي، ومن ثم نجاح نظرية الفعل التواصلية، إنما تكون بتحولها إلى النشاط

الديمقراطي التواصلي ، الذي يستلهم فاعليته من نظرية المناقشة ، فالمجتمع الديمقراطي يتأسس حول الشك الدائم والمستمر في جملة المعايير التي تنظمه ، فالديمقراطية التشاورية تتضمن الإقرار بشرعية الجدل ، والنقاش الدائم حول إدعاءات الصلاحية المختلفة وهذا يعني أن محاولة هابرماس الجادة لتجاوز فكرة ثبات الديمقراطية على النحو الليبرالي الذي يقوم على الفرد ، والنموذج الماركسي يبنى على الجماعة ، فهابرماس يعتبر الفرد والجماعة مبدأين أساسيين ، فالأفراد جماعة والجماعة أفراد .

تهدف الديمقراطية التشاورية عند هابرماس إلى تحقيق بعد أساسي للنظرية السياسية ، وهو مبدأ المواطنة الكونية ، والتي تعني خلق نظام عالمي قانوني ، حيث يكون الفاعلون فيه هم المواطنون الكونيون على قاعدة الحوار والنقاش العقلاني ، أي أن النظرية الفلسفية والسياسية لدى هابرماس لا تقدم حلولاً ولا يطرح بديلاً نهائياً للتطبيق ، وإنما يقترح أفقا جديداً في التفكير ، ويهدف إلى التواصل والتفاهم عن طريق نظرية المناقشة لبناء مجتمع ديمقراطي تواصلي خال من الهيمنة والسيطرة .

كل هذه النتائج تبين أهمية الدور الذي يقوم به هابرماس في الفكر الفلسفي المعاصر خاصة وأنه مازال متمسكا بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة انخراطها في أي نظرية للمجتمع المعاصر ، هذا إلى جانب إيمانه بأن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد ، وتمكسه بإعادة الطاقة النقدية لعقل التنوير في عصر ارتفعت فيه الأصوات مطالبة بتخلي الفلسفة عن عرشها ، إلى جانب تيارات أخرى مضادة للتنوير والحداثة ، ومن ثم وقف هابرماس مدافعا عن التنوير وتصدي للظواهر المرضية .

وفي الأخير ومن خلال هذه الدراسة يتضح لنا أنه لا يوجد في الفكر المعاصر عمل يشبه مؤلفات هابرماس من ناحية طابعها المعماري والمعرفي وقدرتها على التعبير النقدي ، أفقها الأكبر هو الوصول إلى التوسع الاجتماعي للعقلنة في العصر الحديث ، وهما النهائي ليس شيئا آخر سوى تأسيس فضاء الديمقراطية على أسس عقلانية خالية من أي تجذر متعال . وما يحاول هابرماس أن يقوم به حاليا هو بناء هذه الفلسفة العملية القادرة على حل المعضلة الاجتماعية السياسية .

الفهارس

1- فهرس الأعلام :

(1) أبيل كارل أوتو K.O.Apel (1922 - ...) : فيلسوف ألماني ولد في مدينة دوسلدورف وأستاذ فخري في جامعة فرانكفورت ، له أعمال عدة منها في مجال الأخلاق وفلسفة اللغة والعلوم الإنسانية ، أثر في هابرماس لا سيما في نظريته في المناقشة.

(2) أدورنو ثيودور Adorno Theodore (1903 – 1986) : فيلسوف ألماني ولد في فرانكفورت وهو ينحدر من وسط موسيقي ، توجه بسببه نحو الاهتمام بجمالية الموسيقى ، كتب أطروحته عن كيركجارد ، في عام 1938 ، وأصبح عضوا رسميا في معهد الأبحاث الاجتماعية عام 1938 ، تنقل من ألمانيا إلى فيينا ثم إلى لندن ثم إلى الوم.أ . وشارك هوركهايمر في إعادة تأسيس معهد الأبحاث الاجتماعية ، كما شاركه في عدد من الكتابات منها : كتاب نقد العقل وجدل التنوير ، ثم أصبح المدير المساعد في معهد الأبحاث .

(3) أرسطو طاليس Aristote (384 – 322 ق.م) : فيلسوف يوناني ، كان تلميذا لأفلاطون بعد وفاة أستاذه استدعاه الملك فيليب المقدوني ليكون معلما لابنه الكسندر ، ثم عاد إلى أثينا وأنشئ مدرسته المشائية ، وأشرف عليها حوالي اثنا عشر سنة ، قبل أن يحكم عليه بالنفي ، ويعد أرسطو أول من استخدم المنهج الاستقرائي ، من أهم أعماله كتاب في السياسة.

(4) أرندت حنة Arendt Hanna (1906 – 1975) : فيلسوفة ومنظرة سياسية أمريكية من أصل ألماني ، درست تحت إشراف مارتت هيدغر الفلاسفة الوجودية ، تركز نشاطها الفكري حول معرفة الوضع الإنساني ، ثم كيف ينحرف ليغرق في الاستبداد ، من أهم أعمالها أصول التوتاليتارية .

(5) أوستن جون Austin Jhon (1911 – 1960) : فيلسوف انجليزي ، ترك أثر كبيرا في حقل الفلسفة التحليلية ، عدت أبحاثه بداية لتأسيس فلسفة لغوية ، من أعماله : مقالة تحت عنوان العقول الأخرى .

(6) بارسونز تالكوت Parsons Talcott (1902 – 1979) : عالم اجتماع أمريكي صاحب نزعة وظيفية نظامية ، تأثر بالمناخ الصارم ذي الاهتمامات الاجتماعية الذي كان

يميز الجامعات الأمريكية ، تكشف سيرته عن اهتمامه المبكر بالعلوم الطبيعية وعلوم الحياة ومن ثم تخصص في علم الاجتماع بعد أن تنقل خلال حياته بين الـ.أ. وبريطانيا وألمانيا من أعماله : **بناء الفعل الاجتماعي ، النظرية الاجتماعية والنسق الاجتماعي .**

(7) **بودريار جون Baudrillard Jean (1929 – 2007)** : مفكر فرنسي معاصر ، عاش في وسط ليس فكريا ، فأصبح أول فرد من أفراد عائلته يقوم بعمل فكري بطريقة جدية لم ينجح في نيل منصب تدريسي دائم في الجامعة إلى أن تقاعد ومات ، من أهم أعماله : **نظام الأشياء ، التشبيهات ، والمحاكاة ، الأشياء الفريدة .**

(8) **بودلير شارل Baudelaire Charle (1821 – 1867)** : شاعر وناقد فني فرنسي ، من رواد الحركة الرمزية ، وكان مولعا بالنقد الفني وبارعا فيه ، وصف بالشاعر الميتافيزيقي له ديوان شعري بعنوان " أزهار الشر " .

(9) **بياجيه جان Piaget Jean (1896 – 1980)** : فيلسوف وعالم نفس ، اهتم منذ صغره بالعلوم الطبيعية ولاسيما علم الأحياء ، ونال درجة الدكتوراه في أحد موضوعاتها ، كما اهتم بالفلسفة وشغل منها بنظرية المعرفة التي نقلها من مجال الفلسفة إلى ميدان علم النفس ، درسها بطريقة تجريبية ، إضافة إلى دراسته المنطق والرياضيات وعلوم أخرى مختلفة .

(10) **بيكون فرانسيس Bacon Francis (1561 - 1626)** : فيلسوف انجليزي ، ينتسب إلى عصر الرياضيات الحديثة وإلى النزعة العقلانية كان هدفه إصلاح العلوم ، ثار على المنطق الأرسطي والمدرسين ، أهم أعماله **الأورغانون الجديد .**

(11) **تورين ألان Touraine Alain (1925 - ...)** : عالم اجتماع فرنسي معاصر ، ينتمي إلى نظرية الفعل الاجتماعي وإلى الحركات الاجتماعية الحديثة من أهم أعماله : **سوسيولوجيا الفعل اليوتوبية ، نقد الحداثة ، براديجم جديد .**

12) دريدا جاك J.Derrida (1930 – 2004) : فيلسوف فرنسي ولد ونشأ في الجزائر ، عرف بأنه مؤسس التفكيكية ، حاول الكشف عن المركزيات الميتافيزيقية في الفلسفة الغربية ، أو العقل الغربي بمجمله ، عبر إستراتيجية التفكيكية ، له علاقة بنيتشه وهيدغر من أهم أعماله : **في علم الكتابة .**

13) دوركهايم اميل Durkheim Emile (1858 – 1917) : مفكر وعالم اجتماع فرنسي يعد من أبرز مؤسسي علم الاجتماع الحديث وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن واحد . وقد أرجع الظواهر الأخلاقية إلى الظواهر الاجتماعية من أبرز آثاره : **في تقسيم العمل الاجتماعي ، قواعد المنهج الاجتماعي ، الانتحار .**

14) دولوز جيل Deleuze Giles (1925 – 1995) : فيلسوف فرنسي ، كتب أطروحته الاختلاف والتكرار ، ليثبت أن الاختلاف هو البداية الحقيقية للفلسفة ، من مؤلفاته **الفلسفة النقدية عند كانط .**

15) ديكارت رينيه Descartes Renée (1596 – 1650) : فيلسوف فرنسي ، يلقب بأبي الفلسفة الحديثة ومؤسسها ، أعتبر من أبرز فلاسفة عصره بعد نشره لكتاب " مقال في المنهج " كما اعتقد ديكارت أن الرياضيات هي النموذج الأمثل للمعرفة الواضحة واليقينية ، ويعد من أبرز ممثلي ومؤسسي الاتجاه العقلي في الفلسفة الحديثة ، من أهم أعماله : **مقال في المنهج ، التأملات ، الميتافيزيقيا .**

16) راولز جون Rawls John (1921 – 2002) : فيلسوف أمريكي معاصر ، مؤيد للبرالية صاحب الفضل في إعادة بعث الحياة في الفلسفة السياسية بالولايات المتحدة الأمريكية ، بعد فترة الركود طغت فيها الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية ، وذلك بعملة الضخم حول " نظرية العدالة " . إضافة إلى كتب أخرى : **العدالة والديمقراطية ، الليبرالية السياسية ، العدالة كإنصاف : إعادة صياغة لنظرية العدالة 2001 .**

17) روسو جان جاك Rousseau Jean Jaques (1712 – 1778) : فيلسوف ومفكر فرنسي لا تكمن أهميته في آراءه الفلسفية وحسب بل في مختلف الآراء الاجتماعية والسياسية

والأخلاقية والتربوية ، امتاز بنقده للنظام الاجتماعي القائم حينها في فرنسا من أهم مؤلفاته :
مقال في أصل التفاوت ، كتاب العقد الاجتماعي .

18) ريكور بول (RICOEUR . P) (1913 – 2005) : فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر ، من ممثلي التيار التأويلي ، اشتغل في حقل التأويل والهرمونيطيقا ، وأهم كتبه :
محاضرات في الأيدولوجيا واليوتوبيا ، التاريخ والحقيقة ، الزمن والسرد .

19) سميث آدم (Smith Adam) (1723 – 1790) : مفكر اقتصادي انجليزي ، عرف بوضع أسس الاقتصاد السياسي ومن أبرز منظري الليبرالية الاقتصادية ، من أهم كتبه " ثروة الأمم " والذي عرف من خلاله وطرح فيه نظريته التي تحمل اسمه ، وذلك يعني قاعدة " دعه يعمل دعه يمر " .

20) غادامير هانز جورج (Gadameper Hansgeorge) (1900 – 2002) : فيلسوف ألماني معاصر ، تلميذ هيدغر واستلهم منه البعد الأنطولوجي الذي أصبغه على الفلسفة التأويلية وأحد المنظرين للهيرمينوطيقا المعاصرة ، نشر كتابه الكبير "الحقيقة والمنهج" وعمره 60 عاما ، إضافة إلى أعمال أخرى منها : غوته والفلسفة ، دروب هيدغر ، بداية الفلسفة .

21) غاليليو غاليليو (Galilée Galiléo) (1564 – 1612) : عالم طبيعي وفلكي ايطالي ، ترجع أهميته في تاريخ الفلسفة إلى نقطتين هما المنهج العلمي ، وبناء النظرية الآلية ، من مؤلفاته مقالات في علمين جديدين .

22) فتجنشتاين لودفيغ (Ludwig Wittgenstein) (1889 – 1951) : فيلسوف نمساوي ومهندس معماري ومعلم . تخرى عن مجمل ثروته التي ورثها عن أبيه، لم ينشر في حياته إلا كتابا واحدا هو رسالة منطقية فلسفية .

23) فرويد سيغموند (Freud Sigmund) (1856 – 1939) : فيلسوف وطبيب أعصاب وعالم نفساني نمساوي ، مؤسس التحليل النفسي المعاصر ، أشتهر بفكرة اللاوعي أو اللاشعور في مقابل الوعي أو الشعور ، وكيف أنه هو المسيطر على سلوكيات الإنسان ،

ومن هنا اشتهر بكشفه عن اللاشعور كآلية تقع خلف التصرفات والسلوكات التي يقوم بها الإنسان وجعل بؤرتها الليبيد ، حيث تتحكم في أفعال الكائن البشري ، من أهم أعماله : قلق في الحضارة ، تفيير الأحلام ، مستقبل الوهم ، موسى والتوحيد .

24) فوكو ميشال Foucault Michel (1926 – 1984) : فيلسوف فرنسي انظم إلى الماركسية ثم تراجع عن ذلك ، مع احتفاظه بالمنجزات المنهجية التي حققها الفكر الماركسي على صعيد تحليل وفهم الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية ، تميز بتأسيس منهج جديد هو المنهج الأركيولوجي من أهم أعماله : مورد العيادة .

25) فولتير Voltaire (1778 – 1994) : واسمه الحقيقي فرانسوا ماري أرويه كاتب وفيلسوف فرنسي ، وأحد أبرز زعماء حركة التنوير الفرنسية ، عرف بتهكمه على الإقطاع والدين ، أعطى للعقل قوة دافعة عظيمة أعدت المجتمعات فيما بعد وهيئتها للحرية ، أهم أعماله رسائل فلسفية .

26) فيبر ماركس Weber Max (1864 – 1920) : فيلسوف وعالم اجتماع واقتصاد ألماني ، يعتبر واحدا من أبرز مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودرس الظاهرة الاجتماعية في أبعادها الاقتصادية والدينية والنفسية وتميز بطريقته في البحث السلوك الفردي المقضي إلى تشكيل أنماط السلوك الجمعي كما تميز ببحثه العقلاني عن تنميط السلوكات الاجتماعية ، كما ربط الحداثة بالعقلانية ومن هذه الزاوية مارس تأثيرا واضحا على مدرسة فرانكفورت ولا سيما هابرماس من أهم أعماله العالم السياسي ، الأخلاق البرونستانية وروح الرأسمالية .

27) يوهان فيشته J G Fichte (1762 – 1814) : فيلسوف ألماني جاءت فلسفته لنؤكد أن الإرادة هي في صميم الطبيعة الإنسانية ، من مؤلفاته المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة .

28) كانط ايمانويل Kant Emmanuel (1724 - 1804) : فيلسوف ألماني ولد في كونجرس برغ ، خلق منظورا واسعا جديدا في الفلسفة سمي بالفلسفة والتي حاول فيها الابتعاد عن مشكلة المذهب العقلي ونقيضه المذهب التجريبي في نظرية المعرفة ونشر أعمالا هامة

في المعرفة وكذلك أعمالا متعلقة بالدين والقانون والتاريخ وكان مهتما بالأحداث السياسية في زمانه ، من أهم أعماله **نقد العقل الخالص** ، **نقد العقل العملي** و**نقد ملكة الحكم** .

(29) كوبرنيك نيكولاس Copernicus Nicolas (1473 – 1543) : عالم فلك بولندي ، صاحب نظرية مركزية الشمس للكون ، مؤلفه الرئيسي هو **الحركات السماوية** .

(30) كونت أوگست Gamte August (1798 – 1857) : فيلسوف فرنسي يعد واضع المذهب الوضعي الكلاسيكي الذي كان له أثره البالغ على المعرفة والعلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر ويعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع ، اقترح تصنيفا ثلاثيا للتاريخ والمعرفة وهو المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة العلمية الوضعية ، وقد رأى أنه لا بد من تكريس الرأسمالية ، باعتبارها يتوج تاريخ تطور الإنسان من أعماله : **الفصل العام بين الآراء والرغبات** ، محاضرات في الفلسفة الوضعية .

(31) لوثر مارتن Luther Martin (1483 – 1546) : وهو مصلح ديني مسيحي ومؤسس المذهب البروتستانتي المسيحي .

(32) لوك جون Locke John (1632 – 1704) : فيلسوف تجريبي ، ومفكر إنجليزي ينتقد ديكرت والاتجاه العقلي ، والتجربة عنده المصدر الوحيد للمعرفة ووضع نظرية في السياسة في أصل الدولة ونشوءها على أساس فكرة العقد الإجتماعي ، له مؤلفات مهمة منها : **مقال خاص بالفهم البشري** و **" مقالاتان في الحكم المدني "** ، رسالة في التسامح .

(33) لوكاتش جورج Lukas Georges (1885 – 1971) : فيلسوف و كاتب هنغاري ، عارض المدرسة المادية والمثالية ، محاولا إيجاد خط ثالث في التفكير ، حاول إقامة علم الجمال واقعي من مؤلفاته **تدمير العقل** .

(34) لوهمان نيكولاس Luhman Nicolas (1927 – 1998) : من أهم وأبرز الفلاسفة وعلماء الاجتماع الألمان في القرن العشرين ، كما يعد ربطة لنظرية علم الاجتماع بنظرية الأنساق الحديثة وتطويره لنظرية المجتمع من أهم انجازاته ، تخرج من كلية الحقوق

، له أكثر من ثلاثين مؤلفا تناول فيها الأنساق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقضائية من أهم مؤلفاته : **مدخل إلى نظرية الأنساق** .

(35) ليفيناس ايمانويل Levinas.E (1906 - 1995) : فيلسوف فرنسي من أصل يهودي صاحب " إتيقا العبرية " وكاتب العديد من التفاسير حول التوراة ، ساهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا ، اقترح ليفيناس أن يؤسس فلسفة لا تواصل المشروع الميتافيزقي الغربي القديم في سعيه نحو الحقيقة ، بل ايتيقا تؤسس لخير مشدود إلى الحق .

(36) ماركس كارل Marx Karl (1818 - 1883) : فيلسوف ألماني يهودي الأصل ، سياسي ومنظر اجتماعي ، قام بتأليف العديد من المؤلفات إلا أن نظريته المتعلقة بالرأسمالي ، وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما أكسبه توسعا عالميا ، لذلك يعد مؤسس الفلسفة الماركسية ، أعلن انجاز البيان الشيوعي سنة 1848 ، من كتاباته : **نقد فلسفة الدولة عند هيجل ، بؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي ورأس المال** .

(37) ماركيز هيربرت Marcuse Herbert (1898 - 1979) : فيلسوف ألماني يهودي ، ساهم بقدر كبير في تطوير أفكار النظرية النقدية ، ويعد أحد أعضائها من خلال نقده الذي ينهج نهجا يساريا ماركسيا فروويديا ، انتقد الحضارة التكنولوجيا بقيامها المفرط على العقلانية الأداةية واستفاد كثيرا من إدراج التحليل النفسي في تحليلاته التي ضم إليها البعد الجمالي من أثاره : **العقل والثورة ، أيروس والحضارة ، الإنسان ذو البعد الواحد** .

(38) مونتيسكيو شارل Montesquieu Charles (1689 - 1755) : عالم اجتماع ومفكر سياسي فرنسي ، حاول إصلاح مجتمعه ، يعد مؤسس العلم السياسي ، من مؤلفاته روح القوانين .

(39) ميد جورج هربرت Mead G.H. : فيلسوف وعالم اجتماع أمريكي ، تستقي فلسفته من السلوكية والبراغماتية ، يعد مؤسس علم النفس الاجتماعي اهتم بمواضع التنشئة الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي ، لعبت أعماله دورا هاما في بروز النزعة التفاعلية ، تأثر بأفكار ديوي ووليم جيمس ، وقدم بحثا عن أفكارهما . درس في جامعة شيكاغو منذ

تأسيسها وحتى وفاته ومن أعماله : الأنا والمجتمع ، فلسفة الفعل ، فلسفة الفعل ، فلسفة الحاضر الفردي والأنا الاجتماعي .

(40) نيتشه فريديريك Nietzsche Friederich (1844 – 1900) : فيلسوف ألماني تصب أعماله في الميتافيزيقا التي أعادت تثمين تيارات همشتها الثقافة الغربية الحديثة سواء الشرفية منها (الزرادشوية) أو اليونانية السوفسطائية ، وقد تضمنت كتاباته التي ميزها أسلوب شاعري ساخر وانتقادات حادة للأخلاق والديانة المسيحية التي تأسست على الضعف والعبودية ودعي إلى إنسان أعلى يستغنى عن قيم باليه يعلن معها عن موت الإله ، كان تأثيره بالغ على جيل من فلاسفة ما بعد الحداثة (فوكو ، دولوز ، دريدا) من أهم آثاره : ميلاد المأساة ، مفرط في إنسانيته ، هكذا تكلم زرادشت ، أقول الأصنام .

(41) هوركهايمر ماكس Horkheimer Max (1895 – 1973) : فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر ، يعد أحد مؤسسي معهد الأبحاث الاجتماعية (مدرسة فرانكفورت) وأحد أعضاءها ، اهتم بالأساس بتقديم سوسيولوجيا مادية ، وإنسانية ، تركز على منطلقات ماركسية ، من أهم مؤلفاته : بدايات فلسفة التاريخ البرجوازي ، جدل التنوير ، بالشراكة مع أدورنو ، نحو نقد العقل الأداتي ، النظرية التقليدية والنظرية النقدية .

(42) هوسرل إدموند Husserl Edmund (1859 – 1938) : فيلسوف ألماني ومؤسس الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهراتية ، آمن بالاستقلال الفكري وضرورة احترام حرية التعبير ، له أعمال مهمة منها : الفلسفة علما دقيقا ، أزمة العلوم الأوروبية .

(43) هيجل فريديريك Hegel G.W.F (1770 – 1831) : فيلسوف ألماني ، نشأ في أسرة ترجع إلى أصول نمساوية وكانت دينيا تابعة لمذهب لوثر ، كان مشروع الرئيسي في الفلسفة يأخذ بفكرة التناقضات والتوترات ويضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة ، موجودة في سياقات مختلفة دعاها " الفكرة المطلقة " أو المعرفة المطلقة من أهم أعماله : فينومينولوجيا الروح ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، وأصول فلسفة الحق .

(44) هيدغر مارتن Heidegger Martin (1889 – 1976) : فيلسوف ألماني معاصر ، واحد من بين أهم الفلاسفة في القرن العشرين انجذب في بداية حياته الفكرية نحو اللاهوت ثم الفلسفة فانشغل كثيرا بمسألة الكائن ، وهي المعضلة التي كانت في صلب انشغالات الفلاسفة السابقين ولكنها أهملت بعد ذلك من طرف الميتافيزيقيا الغربية ، لكن هيدغر قاربها ظاهريا بالوضع الإنساني (الكينونة البشرية أو الـ DASEIN) ، من كتبه : **مدخل إلى الميتافيزيقيا ، الوجود والزمان ، ما التفكير ، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير .**

(45) هيوم ديفيد Hume David (1711 – 1776) : فيلسوف أسكتلندي – إنجليزي ، قام بطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئيا من رفض الفكرة السائدة تاريخيا ، بأن العقول البشرية نسخ مصغرة من " العقل الإلهي " ، تجريبي ، ناقد لفكرة السببية ، وأسس لفلسفة ريبية في الوجود والأخلاق والدين .

(46) ولتر بنيامين Walter Benjamin (1892 – 1940) : فيلسوف وعالم اجتماع وناقد أدبي أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت ، كان ينتمي للبورجوازية اليهودية الراقية في برلين ، أثر في مجال الأدب خصوصا ، كتب مقالات حول شارل بودلير 1940 ، ولكن أطروحته المعرفة هي أطروحات حول مفهوم التاريخ .

2- فهرس المصادر والمراجع :

أولاً : المصادر :

أ: المصادر باللغة العربية

- 1- هابرماس ، يورغن ، **الحدائثة وخطابها السياسي** ، ترجمة : جورج تامر ، مراجعة جورج كتورة ، بيروت ، دار النهار ، 2002 .
- 2- هابرماس ، يورغن ، **العلم والتقنية كإيدولوجيا** ، ترجمة : حسن صقر ، ألمانيا ، كولونيا ، منشورات الجمل ، الطبعة الأولى ، 2003.
- 3- هابرماس ، يورغن ، **القول الفلسفي للحدائثة** ، ترجمة : فاطمة الجيوشي ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، 1995.
- 4- هابرماس ، يورغن ، **المعرفة والمصلحة** ، تر : حسن صقر ، ألمانيا ، كولونيا ، منشورات الجمل ، الطبعة الأولى ، 2001.
- 5- هابرماس ، يورغن ، **بعد ماركس** ، ترجمة : محمد ميلاد ، اللاذقية ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 2002.

ب: المصادر باللغة الأجنبية

- 1-Habermas, Jürgen, **Apré l'etat-nation**, traduit par : rainer, Rochlitz, Ed : Fayard, , Paris , 2000.
- 2- Habermas, Jürgen, **connaissance et iritérét**, Ed Gallimard , Paris , 1946.
- 3- Habermas, Jürgen, **Droit et démocratie**, trad. : Rainer Rochilitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 1997.

- 4- Habermas, Jürgen, **le discours philosophique de la modernité**, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et rainer rochlitz, Ed Gallimard, Paris, 1988.
- 5- Habermas, Jürgen, **l'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société**, traduit de l'allemand par: marc .B. de Launay, Ed Payot. Paris, 1978.
- 6- Habermas, Jürgen, **théorie de l'agir communicationnel**, tome2 traduit de l'allemand par : Jean- louis Schlegel. Ed Fayard, paris, 1987.
- 7- Habermas, Jürgen, vérité et justification, traduit : R.Rochlity, Gallimard, Paris, 2002.
- 8- Habermas, Jürgen et Rawls , John , **débat sur la justice politique** , traduit de l'américain (le conco de Catherine au traduit d'allemand par : Rainer Rochlitz , les éditions , du cerf , Paris , 1997.

ج- المقالات:

- 1- هابرماس يورغن ، " الحداثة مشروع غير مكتمل ، ترجمة : بسام ركة ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، مركز الإنماء العربي ، العدد 39 . 1986 .
- 2- هابرماس ، يورغن ، " حول نظرية المعرفة عند نيتشه ، ترجمة : جزيلا فالور حجار ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، العدد 58 ، 59 ، 1988 .

ثانيا : المراجع

أ- المراجع باللغة العربية

- 1- أبو النور حسن ،أبو النور حمدي ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، بيروت ، دار التنوير ، دون طبعة ، 2009 .
- 2- أفاية ،محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية والمعاصرة " نموذج هابرماس " ، المغرب ، أفريقيا الشرق ، الطبعة الثانية ، 1998.
- 3- إمام ،عبد الفتاح إمام ، أصول فلسفة الحق ، ترجمة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير ، الطبعة الأولى ، 2007.
- 4- إمام ،عبد الفتاح إمام ، دراسات هيغلية ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1985.
- 5- ايغلتن ،تيري ، أوهام ما بعد الحداثة ، ترجمة : منى السلام ، مصر ، أكاديمية الفنون مركز اللغات والترجمة ، دون طبعة ، دون سنة .
- 6- البلواني ،عادل ، النظرية السياسية لهابرماس " الحداثة و الديمقراطية " ، المغرب ، أفريقيا الشرق ، 2014.
- 7- بوخنسكي ، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة : عبد الكريم الوافي ، طرابلس مكتبة الفرحاني ، دون طبعة ، دون سنة .
- 8- بومنير، كمال ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت " ، الجزائر ، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الطبعة الأولى 2010.
- 9- بومنير، كمال ، جدل العقلانية ، الجزائر ، بيروت ، منشورات الاختلاف ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،الطبعة الأولى ،2010.
- 10- التريكي ، فتحي والتريكي، رشيدة ، فلسفة الحداثة ، لبنان ، مركز الإنماء القومي ، الطبعة الأولى ، 1992.
- 11- تورين، ألان ، نقد الحداثة ، " الحداثة المظفرة ، ترجمة ، أنور مغيث ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، دون طبعة ، 1997 .
- 12- الجابري ،محمد عابد ، مفهوم العولمة المعاصرة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، 1999.

- 13- دريدا ،جاك ، **الكتابة والاختلاف** ، ترجمة : كاظم جهاد ، المغرب ، دار توبقال ، دون طبعة 1988.
- 14- راولز، جون ، **العدالة كإنصاف إعادة صياغة** ، ترجمة : حيدر حاج إسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، دون طبعة ، 2009.
- 15- ركح ،عبد العزيز ، **ما بعد الدولة-الأمة عند هابرماس** ، الجزائر ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 2011 .
- 16- روس، جاكلين ، **الفكر الأخلاقي المعاصر** ، ترجمة ، عادل العوا ، بيروت ، عويدات للنشر ، والطباعة ، دون طبعة ، 2001 .
- 17- ريكور، بول ، **العادل** ، تعريب جماعة من المعربين ، تونس ، المجمع الأونسي للعلوم والآداب والفنون " بيت الحكمة ، الجزء الأول ، دون طبعة ، دون سنة .
- 18- سبيلا ،محمد و بنعبد العالي ،عبد السلام ، **الحدائثة** ، المغرب ، دار توبقال للنشر ، الطبعة الثالثة ، 2008 .
- 19- سبيلا، محمد ، **الحدائثة وما بعد الحدائثة** ، الدالر البيضاء ، دار توبقال للنشر ، الطبعة الأولى ، 2000 .
- 20- شرابي، هشام ، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** ، ترجمة : محمود شريح ، الطبعة الأولى ، 2000 .
- 21- طاهر، علاء ، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس** ، بيروت ، مركز الإنماء القومي ، الطبعة الأولى ، 1987 .
- 22- الطائري ،ياسر والشيخ، محمد ، **مقاربات في الحدائثة وما بعد الحدائثة** ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، 1996.
- 23- غارودي ،روجي ، **من أجل حوار الحضارات** ، ترجمة : عادل العواء، بيروت ، دار عويدات ، دون طبعة ، 1982 .
- 24- كانط ،ايمانويل ، **مشروع للسلام الدائم** ، ترجمة : نبيل الخوري ، بيروت ، دار صادا الطبعة الأولى ، 1985 .

- 25- كانط، ايمانويل ، مشروع للسلام الدائم ، ترجمة عثمان أمين ، لبنان ، دار المدى للثقافة والنشر ، 2007 .
- 26- كانط ، ايمانويل ، نقد العقل العملي ، ترجمة : أحمد الشيباني ، بيروت ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، دون طبعة ، 1966 .
- 27- الكردي، محمد، دراسات في الفكر المعاصر، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، دون طبعة ، 1998.
- 28- ليشته ، جون ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا ، ترجمة : فاتن البستاني ، بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، الطبعة الأولى ، 2008.
- 29- ماركس ،كارل ، مخطوطات 1844 (الاقتصاد السياسي والفلسفة) ، ترجمة : إلياس مرقص ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، 1970 .
- 30- ماركس، كارل ، بؤس الفلسفة ، ترجمة : محمد مستجير مصطفى ، الفارابي ، التنوير ، دون طبعة ، 2007 .
- 31- ماركيز ، هربرت ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة : جورج ظريبي ، بيروت ، منشورات الآداب ، الطبعة الأولى ، 1973 .
- 32- مجموعة مؤلفين ، الفلسفة السياسية المعاصرة ، مراجعة : إسماعيل مهناة وشوقي الزين ، لبنان ، دار الروافد الثقافية ، الطبعة الأولى 2012 .
- 33- مجموعة مؤلفين ، يورغن هابرماس " العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العموي والديني والسياسي ، تحرير وإشراف : على عبود المحمداوي والناصر عبد اللاوي ، الجزائر ، بيروت ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، دار الروافد الثقافية ، الطبعة الأولى 2013.
- 34- المحمداوي، على عبود، الإشكالية السياسية للحدث " من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل " الجزائر ، الرباط ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الطبعة الولي ، 2011.

- 35- مفرج ،جمال ، الفلسفة المعاصرة " من المكاسب إلى الإخفاقات ،الجزائر ، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الطبعة الأولى 2009 .
- 36- مسرحي ،فارح ، الحداثة في محمد أركون ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 2006 .
- 37- مصدق، حسن ، يورغن هايرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية ، المغرب، لبنان ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 2005 .
- 38- مهيبيل ،عمر ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، المغرب ، المركز الثقافي العربي ، دون طبعة ، 2005 .
- 39- مهيبيل ،عمر ، من النسق إلى الذات قراءة في الفكر الغربي المعاصر ، الجزائر ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 2006 .
- 40- نيتشه ،فريدريك ، إنسان مفرط في إنسانيته ، ترجمة : محمد الناجي ، المغرب ، أفريقيا ، الشرق ، الجزء الأول ، دون طبعة ، دون سنة .
- 41- هارفي، دافيد ، حالة ما بعد الحداثة ، ترجمة : محمد شيا ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، 2005 .
- 42- هاو ،ألن ، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : تامر ديب ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، 2002 .
- 43- هيغل ،فريدريك ، فنومينولوجيا الروح ، ترجمة وتقديم : ناجي العوتلي ، بيروت ، المنظمة العربية للثقافة للترجمة ، الطبعة الأولى ، 2006 .

ب – المراجع باللغة الأجنبية

- 44- Balandier (G), **anthropo-logique** , librairie générale Française , Paris , 1985 .
- 45- Boudlaire (J) , **le peintre de la vie moderne** , œuvre complètes , Gallimard , Paris , le pleiade , 1986 .

- 46- Domenache (J.M), **approche de la modernité**, Marketing, Paris, 1986.
- 47- Nouss Alexis, **la modernité**, Grancher, Paris, 1991.
- 48- Rawls John, **théorie de la justice**, traduit par Catherine Audard ,Edition seuil tradition Edouard.
- 49- Touraine (A), **critique de la modernité**, Fayard, 1992.

ثالثا: المجالات والدوريات

أ- باللغة العربية:

- 1- أبو السعود ،عطيات ، ' نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس ' ، في مجلة أوراق فلسفية ، القاهرة ، مركز النيل ، العدد العاشر ، 2004 .
- 2- بغورة ،زواوي ، " ميشال فوكو : الأنوار والتقدم – منظور الأنطولوجيا التاريخية ، في مجلة " الإبداع والعلوم الإنسانية ، العدد 38 ، المجلد العاشر ، 1999 .
- 3- بوشلاكة ،رفيق عبد السلام ، مآزق الحداثة – الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة ، في مجلة إسلامية المعرفة ، بيروت ، المعهد العالي للفكر الإسلامي ، العدد 6 ، 1996 .
- 4- بوشندهوم ،كريستيان ورنير، روشليتس ، استفتاء من أجل دستور أوروبي ، حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس ، ترجمة : محمد الأشهب مجلة عالم التربية ، المغرب ، دون طبعة ، 2003 .
- 5- بومنير، كمال ، " مسألة التقنية بين هيدغر ومدرسة فرانكفورت ، " في مجلة التبيين ، الجزائر ، مطبعة الجاحظية ، العدد 32 ، 2009 .
- 6- حنفي، جميلة ، " نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس " ، في مجلة دراسات فلسفية ، الجزائر ، العدد السابع ، دون طبعة ، 2011 .
- 7- سبيلا ،محمد ، " الحداثة وتجلياتها في المجتمع الغربي " ، في مجلة عالم التربية والحداثة ، العدد 13 ، دون طبعة ، 2003 .

- 8- شرابي، هشام، **الحدائثة وما بعدها** ، في مجلة **المستقبل العربي** ، العدد 175 ، سبتمبر ، 1993 .
- 9- صالح ، هشام ، " **فيلسوف القاعة الثامنة** " ، في مجلة **الكرمل** ، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين ، العدد 12 ، 1984 .
- 10- كريب ، أيان ، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس** ، ترجمة حسن علوم ، مجلة **عالم المعرفة** ، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون ، الكويت ، العدد 244 ، 1999 .
- 11- مالفى، عبد القادر ، " **مفهوم الديمقراطية عند هابرماس** " ، في مجلة **أوراق فلسفية** ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2000 .
- 12- منديتيا ، إدوارد ، **نواجه اليوم نوعا مختلفا من الإرهاب** ، حوار مع **الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس** ، ترجمة ، نجلاء جميل ، القاهرة ، دون طبعة ، 2004 .
- ب- باللغة الأجنبية:**

1-Boumenir, Kamal, De Jürgen Habermas a Nancy Frasar , vers une transnationalisation de l'espace public , « les espaces publics ou Maghreb » , Centre de recherche en Anthropologie sociale et culturelle, 2013 .

رابعاً: الرسائل الجامعية

أودنيه ، سليم ، **فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس** ، مذكرة ماجستير في الفلسفة ، إشراف : لخصر مذبوح ، جامعة منتوري "قسنطينة" ، السنة الجامعية 2008_2009 .

خامساً: القواميس

أ- **باللغة العربية:**

1- ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار الكتب العلمية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، 2003.

2- هوندرتش ، **دليل أكسفورد للفلسفة** ، دون طبعة ، الجزء الثالث ، دون سنة .

ب- باللغة الأجنبية:

01-Lalande André, **vocabulaire Technique et critique de la philosophie**, presse universitaire de la France, 2^{ème} édition, Pari, 1968.

2- Rey Alain, **Le Robert pour tous**, Dictionnaire de la langue Française, France, 1994.

سادسا : المعاجم و الموسوعات .

01- السلطان ، عبد العزيز سعود، **الموسوعة العالمية** ، الرياض ، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 1999.

02-حنفي، عبد المنعم ، **المعجم الشامل لمصطلحات فلسفية** ، القاهرة ، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة ، 2000.

03- ريغ، دانيال ، **سبيل معجم فرنسي ، عربي** ، باريس ، مكتبة لاروس ، دون طبعة ، 1988 .

04- صليبا ، جميل ، **المعجم الفلسفي** ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، الجزء الثاني ، دون طبعة، سنة

05- كامل، فؤاد وآخرين ، **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ، بيروت ، دار القلم ، دون طبعة ، دون سنة .

- فهرس المحتويات

01	مقدمة
07/.....	الفصل الأول : الحداثة من المفهوم والمقومات إلى الأزمات
08	المبحث الأول : السياق التاريخي والفكري للحداثة
08	• المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحداثة
15	• جذور نشأتها التاريخية
20	• مقومات و سمات الحداثة
26	المبحث الثاني : أزمات الحداثة
27	• تجاوز الحداثة إلى ما بعد الحداثة
31	• الحداثة بين الهدم والتفكيك
34	الفصل الثاني : هابرماس مصادر فكره والتأسيس لمشروعه الحداثي
35	المبحث الأول : هابرماس وتكوينه الفكري
35	• مصادر فكره
40	• النظرية النقدية
47	• الإرث الألماني الحداثي (كانط ، هيجل وماركس)
54	المبحث الثاني : هابرماس ومشروعه الحداثي
55	• موقف هابرماس من الحداثة وأبعادها
62	• موقف هابرماس من تيار ما بعد الحداثة (نيتشه ، هيدغر ودريدا)
71	• المضمون المعياري للحداثة

76.....	المبحث الثالث : البعد التأسيسي للنظرية التواصلية
77.....	• من فلسفة الوعي الذاتي إلى فلسفة التواصل التذواتي
82.....	• نقد العقلانية الأداةية (العقل الأداةي)
89.....	• العقلانية التواصلية عند هابرماس
105.....	الفصل الثالث : من النقد السياسي إلى الحداثة السياسية
107.....	المبحث الأول : الديمقراطية التشاورية عند هابرماس
108.....	• مفهوم الديمقراطية
114.....	• الديمقراطية والفضاء العمومي
118.....	• الديمقراطية و السلم
122.....	المبحث الثاني : الديمقراطية في عصر العولمة
123.....	• خطر العولمة على الأمة
126.....	• دور الفاعلية التواصلية في تجاوز خطر العولمة
129.....	المبحث الثالث : هابرماس مواقف وانتقادات
130.....	• هابرماس وجون راولز
141.....	خاتمة
145.....	الفهارس
146.....	فهرس الأعلام
155.....	فهرس المصادر والمراجع
164.....	فهرس المحتويات