



جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

براديغم التواصل واتيقا المناقشة عند يورغن هابرماس

**The Paradigm of Communication and Discussion**

**Ethics according to Jürgen Habermas**

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

إشراف: الأستاذ الدكتور

كمال بومنير

إعداد الطالبة:

حامة نبيلة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د/ع.المالك عيادي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
أ.د/ كمال بومنير	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
أ.د/أحمد كيشي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	عضوا
أ.د/نادية سعدي	أستاذة محاضرة أ	جامعة الجزائر 2	عضوا
أ.د/عبد النور نابت	أستاذ محاضر أ	جامعة البويرة	عضوا
أ.د. خيرة بورنان	أستاذة التعليم العالي	جامعة المسيلة	عضوا

السنة الجامعية: 2023/م 2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## كلمة شكر وتقدير

الحمد لله المتفضل على عباده بنعمة الشكر والحمد والصلاة والسلام على إمام المرسلين محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

مصداقا لقوله تعالى " لئن شكرتم لأزيدنكم " (سورة إبراهيم: الآية 7).

أتقدم بالشكر الجزيل والحمد لله تعالى الذي وفقني منذ البداية لنيل هذه المستوى التعليمي

كما أشكر مشرفي الدكتور **كمال بومنيير** الذي لم يبخل علي بتوجيهاته فكان نعم المرشد والداعم، فله أخلص عبارات العرفان والتقدير والشكر.

وأشكر كثيرا عائلتي وأخوتي وإخوتي كل باسمه على رأسهم تاج الرأس " **أمي مليكة** " التي كانت دوما وأبدا معي في كل صغيرة وكبيرة، تنبهني تنصحني وتدعمني ماديا ومعنويا، وأمل أنني حققت لها حلمها وهو بلوغ هذه الدرجة العلمية.

كما أشكر جزيل الشكر كل أساتذتي وأصدقائي وزملائي كل باسمه وكل من يعرف

**حامة نبيلة** من قريب أو من بعيد .

إلى كل صديق في زمن الخيانة.....

آمل أنني قد وفقت في تقديم هذا العمل المتواضع مصداقا لقوله تعالى:

" وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب " (سورة هود: الآية 88).

# إهداء

إلى "نفسى" الوحيدة التي تعبت وسهرت وحزنت

وبكت وتعثرت ثم قامت لتكافح من جديد.....

إلى من أنار طريقي بنور الدعاء والعلم

أطال الله في عمرها قرّة عيني

"أمي"

إلى أساتذتي وزملائي وأحابي

وكل من يعرفني من قريب أو من بعيد

إليكم جميعاً أهدي ثمرة جهدي

\*\*\*

مهما طال الأمد

فلا بد لليل أن ينجلي ولا بد للقيد أن ينكسر

# مقدمة

لو تتبعنا تاريخ مدرسة فرانكفورت وجدنا أنها مرت بعدة مراحل تاريخية وهامة، حيث تميزت كل مرحلة منها عن الأخرى بميزتها الخاصة، بالرغم من اشتراكها في نفس الهدف الذي يكمن في تحقيق الحرية والعدالة، بداية من الجيل الأول مع هوركهايمر وتيودور أدورنو مروراً بالجيل الثاني مع هابرماس وكارل أوتو آبل وغيرهما، وصولاً إلى الجيل الثالث مع نانسي فريزر وأكسيل هونيث... الخ.

ولكن موضوع دراستنا يفرض علينا التركيز بالضبط على رائد من رواد الجيل الثاني المتمثل في المفكر، والفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي يتميز عن غيره من المفكرين، والفلاسفة من جيله في المدرسة النقدية، حيث اعتبرت فلسفته منعرجاً حاسماً، ومنعطفاً تاريخياً في مسار تاريخ المدرسة النقدية لفرانكفورت، حيث لعبت النظرية الفلسفية التواصلية لهذا الأخير دوراً مهماً زمن الحداثة داخل المجتمع الأوربي، وخارجه، نظراً لانفتاحها على العالم الخارجي، وعلى ثقافة الآخر، وكذا ارتكازها على القاعدة الأخلاقية، واحترامها لشروط التواصل البيّناتّي داخل النسيج الاجتماعي رغم اختلاف قومياتهم، وعرقياتهم، وهوياتهم، وحتى لغتهم.

وبهذا المفهوم يكون هابرماس قد عمل على تفعيل دور التفكير الفلسفي في إنتاج معقولة جديدة تكون نقدية تحررية، تقوم على إعادة بناء مقتضيات العقلانية التواصلية، فهو حاول أن يؤسس فلسفة جديدة للمجتمع المعاصر تجمع بين النظري والتطبيقي، فلسفة تجمع بين الأخلاق والتواصل عن طريق براديغم جديد يعمل على حل أزمة الإنسان المعاصر، الذي تسيطر عليه التقنية، ولهذا اقترح **العقل التواصلية** الذي اتخذ من اللغة واسطة لتمرير الرسالة الكلامية، وتحقيق الفهم التام عن طريق العملية التواصلية، والنقاش الحر شريطة أن يكون ذو مرجعية أخلاقية.

جاء العقل التواصلية كحل بديل، وفعال للعقل الأداتي، هذا الأخير الذي قلب الموازين بسبب انحرافه عن مساره الصحيح في تحقيق الهدف المطلوب خاصة الحرية والعدل، فرغم

جل محاولات، واقتراحات، وحلول أصحاب الجيل الأول إلا أنها كانت غير ناجعة، وباعت بالفشل، ولهذا كان بحثنا يحاول البحث عن الحلول للخروج من الأزمة التي يتخبط فيها المجتمع نتيجة هيمنة التقنية على كل ميادين الحياة، وهذا ما دفعنا إلى طرح الإشكالية الرئيسية التالية:

**\*كيف اقترح هابرماس العقل التواصلي كحل لأزمة الإنسان المعاصر؟**

وهذه الإشكالية تتفرع منها عدة مشكلات جزئية وهي:

- ما دور نظرية التواصل في فلسفة هابرماس، وكيف ربطها هذا الأخير بالأخلاق والسياسة؟

- كيف ربط يورغن هابرماس بين الأخلاق ولغة النقاش والحوار؟

- كيف انتقل من فلسفة الوعي (العقل) إلى فلسفة التواصل؟

- هل نجحت التجربة التواصلية في القضاء على هيمنة، وسيطرة العقل الأدوات؟

- ما دور القضاء العمومي في تحقيق الديمقراطية عند هابرماس؟

- هل وفق هابرماس في الربط بين النظري، والتطبيقي في فلسفته بنظرية التواصل؟

- هل تحققت المواطنة الكونية التي كان يسعى لتحقيقها هابرماس؟

ومجمل هذه الأسئلة سنجيب عنها في بحثنا بالتحليل والنقد.

أما عن موضوع البحث فطبيعة الموضوع، وخصائصه، وأبعاده هي التي تحدد وتفرض طبيعة المنهج المستخدم في الدراسة، لهذا وحرصا على تقديم عمل أكاديمي جيد يعمل على إضافة دراسة علمية إلى مجال الدراسات الفلسفية، وبعد الدراسة والتحليل في المادة المعرفية اتضحت لنا المناهج المناسبة التي وظفناها في دراستنا، والتي تتمثل في المنهجين التحليلي والنقدي، فهو تحليلي لأننا عملنا على تحليل أفكار هابرماس الفلسفية بداية من وجوده

كعضو في مدرسة فرانكفورت النقدية، وتأثره بالفلاسفة الآخرين، وبحثه عن حلول لأزمات الإنسان خاصة بعد تأزم الأوضاع الاجتماعية، والسياسة، والثقافية، وغيرها في المجتمع المعاصر بالخصوص بعد الحداثة أين تفاقمت المظاهر الباثولوجية نتيجة سيطرة العقل الأداتي، وطغيانه على كل مجالات الحياة الإنسانية، ومن ثم محاولته إيجاد البديل الأفضل لهذا الأخير، وكذلك تحليل أهم أفكار هابرماس المتعلقة بالسياسة، والأخلاق وغيرها.

أما المنهج النقدي يكمن في أننا وظفنا أهم المواقف التي كانت مناقضة لمواقف هابرماس في عدة قضايا من فلسفته، ومنتقدة له، والتي أسردناها اعتمادا على انتقادات عدة فلاسفة أمثال: أكسيل هونيث، في موضوع الديمقراطية، ونانسي فريزر في مسألة الفضاء العمومي، وغيرهم، وكذلك أبرزنا أهم أوجه النقص في فلسفة هابرماس التواصلية.

أما عن دوافع اختيار موضوع البحث يعود إلى عدة أسباب هامة تكمن في أن:

- الموضوع راهني، وله أهمية كبيرة خاصة لأن مفهوم الفضاء العمومي هو مفتاح الممارسة الديمقراطية.

- العلاقة الوثيقة لهذا الموضوع مع المجتمع لأنه يبحث في إيجاد الحل لمشكلة انحراف العقل عن مساره الحقيقي، والصحيح من خلال سيطرة العقلانية الأداتية، وتأثيرها على حياة الإنسان الغربي بحيث أصبح مغتربا نفسيا، وسياسيا، واجتماعيا.

- مدرسة فرانكفورت عامة، وفكر هابرماس خاصة فكر نقدي، وتغييري رافض لكل صور الاستعباد، والاستغلال للإنسان، ولكل أشكال السيطرة، والقمع، والأزمات التي هي تحت رحمة التقنية، كيف لا، وهو يمثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.

- الفلسفة التواصلية الهابرماسية أو ما يعرف بالنظرية التواصلية أحدثت ضجة عالمية تجاوزت المجتمع الأوربي إلى خارج أوروبا، وأمريكا، وغيرها نظرا لارتباط فلسفته بالمبدأ الأخلاقي.

- الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة هابرماس، وسعيه إلى الربط بين الجانبين النظري، والتطبيقي.

- فلسفة هابرماس التواصلية تكشف عن لغز في تناظر المشكلات، وتفعيل ايتيقا المناقشة، وتجسيد المعقولة التواصلية، من خلال تجاوز منطق الخطاب الشمولي، وتوجيهه إلى نموذج التشارك، ومن ثم ينتج اعتراف متبادل بين الأفراد المشاركين في العملية التحوارية، والهدف من ذلك رفع المناقشة الفلسفية إلى أسى مراتبها أو صورها متجاوزا الخطاب الميتافيزيقي الصوري.

ولكن خلال انجازنا لهذا البحث قد واجهنا عدة مشاكل وصعوبات، والمتمثلة في نقص مصادر المؤلف خاصة فيما يخص الجانب السياسي (الجانب التطبيقي لنظرية التواصل الهابرماسي)، بالإضافة إلى غياب بعض الترجمات، والدراسات حول هذا الجانب، ولهذا استلزم علينا الأمر أن نلجأ إلى الاعتماد على الكتب، والمصادر باللغات الأجنبية، وترجمتها على حساب احتياجات، ومتطلبات الموضوع.

ومن بين أهم الأهداف التي كنا نسعى لبلوغها في مختلف أطوار الدراسة هي:

- إبراز أهمية النظرية التواصلية في المشروع الفلسفي لهابرماس.
- إبراز كيف انتقل هابرماس بفلسفته في التواصل من النظري إلى التطبيقي.
- تبيان أهمية الحداثة بالنسبة لنظرية التواصل، والدور الجوهرى لنظرية التواصل في علاج المخلفات السلبية للعقل الأداةى، وأزماته.
- تبيان دور الفضاء العمومي في الدفاع عن الحرية، وتحقيق الديمقراطية.

وقد أفاد البحث من الدراسات السابقة، والبحوث الأكاديمية التي تتمحور حول فلسفة التواصل عند هابرماس لا سيما أن نظرية الفعل التواصلي في فلسفة هذا الأخير تشكل جوهر فلسفته النقدية، كما تعد مسألة جوهرية في الفكر الفلسفي الأوروبي المعاصر، باعتبار أن لها أبعاد مختلفة، وامتدادات في كل ميادين الحياة الإنسانية، إلا أن ما ميز هذه الدراسات هو اختلاف طرق معالجة هذه المسألة وتحليلها، وعدم تمكنهم من الإلمام بكل أفكار الفلسفة التواصلية الهابرماسية نظرا لتشعب الموضوع، ما يجعلهم يكتفون بتناولهم جانب أو جانبين لا أكثر أو جزئية صغيرة من فلسفته لغزارة مؤلفاته الفكرية، وصعوبة تحديد شخصية هابرماس الحقيقية، التي تتراوح بين الفيلسوف المنظر، وعالم الاجتماع، والرجل السياسي .

ونظرا لأهمية موضوع بحثنا في العصر المعاصر، وما توجب علينا معابنته هو التطرق لمؤلفاته فيما يخص الموضوع الذي تناولناه، وكل ذلك بدراسة نقدية تحليلية خاصة لأهمية موضوع الفعل التواصلي، وتأثيره على كل جوانب الحياة الاجتماعية، الأخلاقية، والسياسية، وكل هذا دفعني إلى الاطلاع على مصادر هابرماس سواء المترجمة أو غير المترجمة، وكذا المراجع المختلفة التي تتراوح بين المقالات، والمنشورات في المجلات ورسائل جامعية، وحتى الموسوعات الأكاديمية، وقد اطلعت على بعض الأطروحات الجامعية من جامعتنا، ومن خارجها لتتكون لي حوصلة أفكار ساعدتني بالخروج بفكرة واضحة عن براديغم التواصل، وأبعاده عند هابرماس من أجل الإلمام بالموضوع قدر الإمكان.

ولهذا لم نكتف فقط بعرض بعض الدراسات حول فلسفة التواصل عنده، ولكن حاولنا قدر المستطاع للإلمام بموضوعنا أن نعود إلى أغلب مصادر هابرماس الأساسية: كالقول الفلسفي للحدثاء، نظرية الفعل التواصلي، أخلاقيات النقاش، الفضاء العمومي، الحق والديمقراطية، الحدثاء وخطابها السياسي، ما بعد الدولة الأمة.

أما بخصوص **المراجع** التي تتراوح بين الكتب، والأطروحات الجامعية التي أعانتنا في البحث أيضا نذكر: كتاب علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، وكتاب كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس و ضد هابرماس، وكتاب محمد نور الدين أفاية، الحدث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، وكتاب جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحدث إلى المعقولة التواصلية الصادر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، والذي يمثل ملخص لأطروحتها في الدكتوراه التي تحمل نفس عنوان هذا الكتاب.

أما عن الدراسات الأخرى، وهي عبارة عن **أطروحات جامعية** التي تناولت الموضوع من منطلق أهميته بالتحليل والنقد، سنذكر على سبيل المثال لا الحصر:

دراسة الباحث الجزائري خن جمال من جامعة وهران - 2- بعنوان: **إشكالية الحدث في الفكر الغربي المعاصر - يورغن هابرماس نموذجاً** - والدراسة الثانية للباحث الجزائري من جامعة وهران أيضا عطار أحمد بعنوان: **تجديد العقل الأنواري - دراسة نقدية لايدولوجيا الليبرالية المعاصرة** - قد بحثا هذين الباحثين في موضوع كيفية تجدد العقل أثناء الحدث، ولماذا عرف العقل النور إلا مع الحدث، كما حددا الاثنان مفهوم الحدث، ومظاهر وجودها، وأسسها، كما قد تناول الباحثين مكانة هابرماس الفلسفية، وعلاقته بالحدث، وخصصوا بعض الفصول للحديث عن فلسفة هابرماس، وكيف اتجه من فلسفة الوعي النظرية إلى فلسفة الفعل أو التطبيق، ولكن لم يكن بحثهما كافيا، لأن فلسفة هابرماس ذات اتساع كبير، و ثراء معرفي، وثقافي أكبر مما قد تحدث عنه الباحثين، ولهذا لم يركزوا على المحطات الرئيسية في فلسفة هابرماس كامتدادات نظرية التواصل، وأبعادها المختلفة، رغم اختلاف عنوان بحثهما إلا أن مضمون الموضوع المتناول هو واحد (الحدث) وإن ذكرت الحدث لابد من التطرق إلى فلسفة هابرماس بأدق تفاصيلها.

والدراسة الثالثة للباحث الجزائري نابت عبد النور من جامعة الجزائر - 2- بعنوان: **المسألة الدينية في فكر هابرماس** أين حاول أن يوضح لنا الدور الفعال للدين في المجتمع

منذ عهود من الزمن حتى العصر المعاصر، والأمر الذي جعل هابرماس يتراجع عن فكرة إقصائه (الدين) من فلسفته في دراساته الأولى، وإعادة استغلاله خاصة لحاجة الفلسفة إليها عند هابرماس خاصة مع ظهور الفكر العلماني، ومحاولة التوفيق بين الاثنين (العلمانية والدين) والتعايش فيما بينهما، فالباحث اعتبر الدين هو المؤطر في الفضاء العمومي، والملجأ الوحيد لحل كل الأزمات الاجتماعية عند هابرماس، وكأن هناك دين واحد يسري على مجتمع واحد، ولكن لو كان الأمر كذلك فهذا سيؤدي إلى التطرف، ثم أن الباحث قد أنكر مختلف التركيبات الاجتماعية المتعددة الديانات والمعتقدات، وأيضاً بهذا المفهوم للباحث يمكن للطبقة الحاكمة تمرير إيديولوجيتها تحت غطاء الدين لتحقيق المصالح الخاصة (تسييس الدين)، وهذا ما يعني أن الباحث بين لنا وكأن محور فلسفة هابرماس هو الدين فقط، ولكن الواقع يبين أن محور فلسفته هي الأخلاق والتواصل.

أما الدراسة الجامعية الرابعة للباحث الجزائري جواق سمير من جامعة قسنطينة-2- بعنوان: **أبعاد المواطنة في فكر يورغن هابرماس**، وهذه الدراسة كانت أقرب بموضوعها إلى بحثنا حول التواصل وإيتيقا المناقشة، أين أسرد لنا بالتفصيل امتدادات نظرية العقل التواصلية الهابرماسي في العصر المعاصر، وسعى هابرماس من خلالها إلى تجسيد مواطنة كونية، ولكن الباحث لم يوضح لنا عن أي مواطنة كونية كان يسعى لها هابرماس هل هي امتداد للمواطنة القومية؟ أم أنها مواطنة عالمية بالأساس.

لكن ما لاحظناه من خلال تناولنا لهذه الدراسات حول هذه الأطروحات الجامعية أن فلسفة هابرماس التواصلية متشعبة، والدليل تناول عنصر واحد أو مفهوم واحد من مفاهيمه يستدعي الكثير من الوقت والجهد، حيث بالإمكان أن يؤلف منه العديد من المؤلفات، وكل هذا يعبر عن الثروة الفكرية والفلسفية لهابرماس.

إن أهم ما ركزنا عليه اهتمامنا هو انتقاد هابرماس للمجتمع التقني، والآليات التي وظفها من أجل إظهار عيوب، ونقائص المجتمع الصناعي الذي يوظف هذه الأدوات لصالح الطبقة

الحاكمة، ويعتبرها ورقة ضغط في يده، وهي تقترب في معناها إلى الأفكار التي نجدها عند الفلاسفة السابقين الذين تأثر بهم سواء من داخل المدرسة النقدية أو خارجها.

لقد تطلبت منا الإشكالية المطروحة وضع خطة فلسفية انتهجت ترتيبا منطقيًا محكمًا، وهندسة للعناوين وردت كآلاتي: مقدمة، أربعة فصول، حيث كل فصل مقسم إلى ثلاث مباحث، وخاتمة.

المقدمة كانت عبارة عن مدخل شامل، وعرض عام حول ظروف، ودوافع ظهور فلسفة هابرماس النقدية، ودور نظرية التواصل عند هابرماس وبالضبط مع الحداثة، وإمداداتها، وتأثيراتها، وانعكاساتها على الجوانب السياسية والاجتماعية، والأخلاقية، وكما حاولنا عرض أهم المؤلفات، والكتب التي استعنا بها في البحث.

الفصل الأول الذي جاء بعنوان "الخلفيات الفكرية لهابرماس"، فقد تضمن ثلاثة مباحث بحيث ركزنا في المبحث الأول على الخلفيات السوسولوجية التي كونت فكر هابرماس خصوصًا ماكس فيبر، جورج هيربرت ميد، تالكوت بارسونز، أما المبحث الثاني فقد سعينا فيه إلى إبراز المنطلقات أو الخلفيات الفلسفية للفكر الهابرماسي بداية من كارل ماركس، هيغل، هيدجر، هوسرل، كانط وفلاسفة اللغة مع أوستين، فيتجنشتاين، تشومسكي، بيرس خاصة في التداوليات الصورية، والمبحث الثالث كان بعنوان الخلفيات العلمية، والذي حاولنا من خلاله إظهار تأثير هابرماس بكل من جون بياجيه وكولبرغ.

والفصل الثاني المعنون "الحداثة عند هابرماس"، حيث اعتبر براديجم التواصل منعرجا حاسما في مسار الفكر الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت والذي ينقسم إلى ثلاثة مباحث، حيث تناول المبحث الأول الحديث عن الحداثة والعقلنة والتواصل، والعلاقة فيما بين هذه المفاهيم، والمبحث الثاني فقد تناول موضوع مكانة، وأهمية نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس، أما المبحث الثالث فقد حاولنا فيه إظهار تجاوز هابرماس للطرح الماركسي (من العقل إلى التفاعل).

أما الفصل الثالث من بحثنا كان بعنوان "التواصل وأخلاق المناقشة عند يورغن هابرماس"، وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة مباحث أساسية، فالمبحث الأول يكمن في الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل، والمبحث الثاني ركزنا فيه على أسس، ومرتكزات أخلاق المناقشة، والمبحث الثالث تمحور حول التواصل وأخلاق المناقشة.

والفصل الرابع والأخير من بحثنا كان بعنوان "من التواصل وأخلاق المناقشة إلى سؤال الأخلاق والسياسة"، فهو يتحدث عن كيفية انتقال هابرماس بفلسفته من النظري إلى التطبيقي، أي من نظرية التواصل إلى نظرية في السياسة، وهذا الفصل ينقسم إلى ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول فيه يكمن في الحديث عن الفضاء العمومي، ودوره في تفعيل النشاط التواصلية في المجال السياسي، أما المبحث الثاني فهو يتحدث عن التواصل، وعلاقته بالسياسة، أما المبحث الثالث، والأخير من هذا الفصل الرابع، والأخير فقد حاولنا من خلاله تبيان الامتدادات، والأبعاد الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية لنظرية التواصل عند هابرماس.

وختمنا هذا البحث بجملة من النتائج، والاستنتاجات، وكلها تمثل حوصلة لما أسفر عنه البحث في كليته، والذي كان أهم ما تضمنه:

هو أن براديجم التواصل، وإيتيقا المناقشة عند هابرماس هو الموضوع الرئيسي للبحث، وكل ما كتبه هذا الأخير حول موضوع الفعل التواصلية، امتداداته، وعلاقته بالأخلاق، والسياسة، وجملة الانتقادات التي واجهها، والردود التي قدمها، ونتائج ذلك عليه خاصة في كتاباته المتأخرة، ثم كيف وفق هابرماس بين الجانبين النظري والتطبيقي في فلسفته التواصلية.

هذا ونأمل أننا وفقنا في تقديم هذا العمل التواضع، باعتباره يمثل محاولة لدراسة الفكر النقدي عند هابرماس، وكذلك محاولة إبراز أهمية نظرية التواصل النقدية في تأسيس فكر هابرماس الفلسفي، والسياسي بالحفاظ على المبادئ الأخلاقية لهذه النظرية خاصة في ظل طغيان العقل الأداتي وتسلطه، ونحن لا ننفي وجود بعض النقائص التي تتضمنها هذه

الدراسة في المستقبل، بالتالي يبقى هذا العمل في حاجة إلى تنقيح، وتقويم مستمر، خاصة أن مسألة التواصل تطرح في كل زمان، ومكان، ولكن رغم ذلك نأمل أن تكون هذه الدراسة فيها إفادة للباحثين الأكاديميين.

الفصل

الأول

يعد يورغن هابرماس Jürgen Habermas ممثلاً للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وأحد أهم الرموز البارزة للنظرية النقدية، ولد عام 1929م بدسلدروف بألمانيا، هو فيلسوف، وعالم اجتماع معاصر<sup>1</sup>، وسياسي، هذا الفيلسوف لم ينطلق من العدم في بناء مشروعه الفلسفي النقدي، وإنما انطلق في تكوين فكره الفلسفي كغيره من الفلاسفة من أسس، ومشارب فلسفية، وفكرية مختلفة سبقتها، وغذت فكره، ولكن هذا لا يعني أنه قد سلك نفس منحاهم الفكري الفلسفي، وإنما شق لنفسه اتجاهاً آخر مختلفاً عنهم في بناء مشروعه الفلسفي.

لهذا عرف فكر هابرماس بأنه عصارة قد تفاعلت فيه عدة أفكار، وآراء لمختلف التوجهات العلمية، السوسيولوجية، والفلسفية، واللغوية، اتخذها كقاعدة لتأسيس فلسفته التي منحت لها ميزة خاصة أهلته لأن يكون فيلسوفاً بارزاً في الساحة الفكرية، والفلسفية بطابع مختلف عن الفلسفات السابقة، خاصة أنصار الجيل الأول مع ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، وهذا ما جعله متميزاً في الفكر الغربي عموماً، وفي المجتمع الألماني خصوصاً، ولهذا اعتبرت فلسفة هابرماس منعرجاً حاسماً في مسار الفكر الفلسفي النقدي الفرانكفورتى خصوصاً، ومنهاج هام، وفعال في تاريخ الحداثة الغربية عموماً.<sup>2</sup>

وعلى هذا الأساس لا يمكن الغوص في دراسة فلسفته، وتحليلها لفهم مشروعه النقدي بمعزل عن خلفياته الفكرية، وأهم القامات الفلسفية التي استند إليها، والمشارب الفكرية التي كانت كمنابع لفكره الفلسفي، ولهذا نجد أنه قد تأثر بأكبر أعمدة الفلسفة الألمانية أمثال إيمانويل كانط، فريديك هيغل، كارل ماركس، إدموند هوسرل، مارتن هيدجر، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت خاصة، ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، هربرت ماركيز، كارل أوتو آبل، كما أخذ كثيراً عن علماء الاجتماع أهمهم: ماكس فيبير، جورج هربرت ميد، تالكوت بارسونز، دور كايم، بالإضافة إلى ما استلهمه من أفكار عن نصوص علماء النفس مثل:

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001م، ص4.

<sup>2</sup> الموقع الإلكتروني : <https://ar.m.wikipedia.org>

2019/05/27

سيغموند فرويد، جون بياجى، كولبرغ، وإضافة إلى كل هذا لا نتغافل عن الإرث اللغوي الذي أخذه عن علماء اللغة أمثال: أوستن، فيتجنشتاين، تشومسكي، وبيرس.

ولكن السؤال الذي يطرح هنا هو:

- كيف وظف هابرماس ما استقاه من أفكار عن هؤلاء الفلاسفة المذكورين سابقا؟

- هل هابرماس أخذ كل أفكار هؤلاء، أم أنه انتقدها وعدلها، بمعنى أعاد صياغتها في قالب جديد؟

كل هذه الأسئلة سوف نجيب عنها من خلال استعراضنا لأهم القامات الفكرية، والفلسفية الكبرى التي ذكرناها سابقا، والتي ارتكز عليها هابرماس في بناء فلسفته النقدية، وهذا كل ما تتضمنه المباحث الثلاث لهذا الفصل الأول، والتي نذكرها كالتالي:

### المبحث الأول: الخلفيات السوسولوجية.

تتمثل أهم هذه الأسس، والخلفيات السوسولوجية التي ساعدت في تكوين الفكر الهابرماسي في كل من:

#### 1- ماكس فيبر \*Max Weber (1864م-1920م):

يعد ماكس فيبر مرجعا أساسيا للمشروع الفلسفي الهابرماسي، والركيزة التي استند عليها في إعادة بنائه للعقلانية الاجتماعية، وهذا ما يؤكد هابرماس ذاته في كتابه "نظرية الفعل التواصلي La Théorie de l'agir communicationnel بقوله: " إن فيبر ينظر إلى مفهوم العقلانية العلمية من ثلاث جهات هي استخدام الوسائل، وضع الغايات، والتوجه نحو القيم فتقاس العقلانية الأدائية للفعل بالقدرة على التوحيد، والتنظيم المنهجي إلى

\* ماكس فيبر (1864م-1920م)، اقتصادي، وعالم اجتماع ألماني، يعتبر مؤسس علوم الاجتماع، له عدة كتب: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، نظرية العمل الاجتماعي، الاقتصاد والمجتمع... الخ.

رابط الموسوعة الإلكترونية : <https://from.wiki> 2020/12/13

الأفعال التي تحقق شروط عقلانية الوسائل والاختبار اسم العقلانية الغائية" وأطلق عليها اسم عقلنة القيم".<sup>1</sup>

من هذا المنطلق حاول هابرماس تحليل البنية الاجتماعية للعقل، ووضع الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلية، حيث مزج هابرماس بين العلم، والأخلاق، والفن بعدما فصلها فيبير عن بعضها البعض، ولما كان فيبير قد اعتبر كل نشاط عقلي هو موجه لغاية بعينها فهو بالضرورة عملية متلازمة بين العقلانية، والتقدم العلمي، والتقني، فإن هابرماس في سياق إعادة بناء نظريته للعقلانية يحلل النشاط العقلي في كل أبعاده المعرفية، الأدواتية، الأخلاقية، العلمية، الجمالية، والتعبيرية.

فبعد تأكيد عقلانية فيبير على النشاط العلمي في الفعل العقلي، جاء هابرماس ليؤكد على النشاط التواصلية، بإضافة المفهوم العلمي للعقلانية، ولكن بتجاوز فاعلية العقل المتمركز حول الذات،<sup>2</sup> ومن هنا اختزل فيبير كل أنماط العقلانية للفعل في المعقولية الأدواتية، واستبعاده للمعقولية الأخلاقية من هذه المعقولية، حيث أدرجها في خانة الإرادة الفردية، ومن ثم استبعاده تماما المعقولية التواصلية القائمة على العلاقة التفاعلية البيئانية الموجهة بالتحديد نحو الفهم المتبادل، ولتحديث العالم المعيش لا يخضع للمعقولية المحددة بغاية بل لا بد من توسيع مسار العقلنة ليشمل المعقولية التواصلية.

هذا يعني أن هابرماس يهدف إلى إعادة بناء المشروع الحداثي اعتمادا على أدوات مفاهيمية جديدة، لأن العقلانية الفيبرية ذات طبيعة غائية، وأنه ليس لها نشاط عقلي إلا بالقياس إلى غاية محددة، ولهذا السبب أعاب هابرماس على موقف فيبير من عملية العقلنة المتنامية للمجتمع لأنها مرتبطة بشدة بالتنظيم المؤسسي للتقدم التقني، والعلمي، إضافة إلى

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome2, trad. de l'allemand : Jean- Louis Schlegel, Ed, fayard, paris, p172.

<sup>2</sup> جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص22.

أن البناء المفهومي لنظرية الممارسة لفيبر هو بناء ضيق، ومحصور باعتباره يقدم فقط النمط الرأسمالي للتحديث بعملية عقلنة المجتمع، ومن ثم ربط هابرماس بين المعقولية Rationalité والحداثة Modernité، وهي الفكرة التي اعتمدها في مشروعه لإعادة بناء خطاب الحداثة ككل.

## 2- جورج هيربرت ميد \* George Herbert Mead (1863م-1931م):

اهتم هابرماس كثيرا بنظرية هيربرت ميد في التنشئة الاجتماعية، وبرهنته على الكفاءة التواصلية لتحقيق هوية الأنا كاملة، إلا أنه ركز على اللغة، ودورها كوسيط في عملية تنسيق الفعل، وتنشئة الأفراد اجتماعيا.<sup>1</sup> ولأجل ذلك أعاب عليه هابرماس لأنه يحلل اللغة كوسيط لتبادل الفهم باعتباره أرقى المستويات، وهذا ما يؤكد هذا الأخير بقوله: "اكتفى ميد بفحص التواصل اللغوي تقريبا وحصريا من جانبين: التفاعل الاجتماعي لذوات فاعلة تتصرف لأجل هدف، والتنشئة الاجتماعية لذوات قادرة على الفعل وبالمقابل أهمل عمليات الفهم المتبادل والبنية الداخلية للغة".<sup>2</sup> كما يضيف في نفس السياق: "ميد لم يقدّم بأي جهود لتفسير كيف أمكن لهذه العضوية الاجتماعية المندمجة وفق معايير أن تتطور انطلاقا من أشكال التنشئة الاجتماعية والتفاعل بوساطة الرموز"،<sup>3</sup> لأن اللغة حسب هابرماس هي الجوهر المكون للمجتمعات ككل، وهي التي تجمع بين الفردية، والاجتماعية (الجماعة)، وهذا يهدف إلى تأسيس الفعل التواصلية عنده.<sup>4</sup>

\* جورج هيربرت ميد: ولد (1863م-1931م)، بجنوب هادلي بمانشوسستس، فيلسوف، وعالم اجتماع أمريكي، أستاذ بجامعة شيكاغو "فلسفة الحاضر... الخ.

رابط الموسوعة الإلكترونية : 2017/06/12 <https://arm.wikipedia.org>

<sup>1</sup> جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، المرجع السابق، ص170.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص11.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 52.

<sup>4</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012، ص154.

وأيضاً يعتبر ميد الفعل التواصلي أنه يهدف إلى مشروع جماعة تواصلية مثالية إنها حسب هابرماس " يوتوبيا تصلح بالفعل للاعتراف بينذاتية سليمة تجعل ممكناً تواصلًا بلا معوقات بين الأفراد، وكذلك هوية فرد متصالحة مع ذاتها بحرية".<sup>1</sup>

هذا يعني أن ميد ركز على اللغة من خاصيتها كتواصل، وتفاهم متبادل على حد سواء بين الأفراد أو البينذاتيين، ومن ثم يتم تحليل المعنى، وإضفاء دلالاته للانتقال من مستوى التفاعل عن طريق الحركات إلى مستوى التفاعل بوساطة الرمز، ولكن ما فعله هابرماس هو أنه عمل على دمج الفعل التواصلي في التفاعلية الرمزية لميد وفق كلية واحدة، ومن هنا تجلى بوضوح تأثيره بالتفاعلية الرمزية لميد.

### 3- تالكوت بارسونز \* Talkout Parsons (1902م-1979م):

يظهر مدى تأثير هابرماس ببارسونز من خلال فكرة "الأنساق"، بحيث يرى هابرماس أنه لفهم العالم المعاصر لابد من تقسيم العالم إلى نوعين: العالم المعيش الذي تقوم بنياته على اللغة والتواصل، وعالم الأنساق الذي يخضع أساساً للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفة، والأدائية، والفعالية، فإذا كانت اللغة تلعب دور التواصل في العالم المعيش، فإن النسق مجال للعقلنة الحسابية، والأدائية المحيطة به، ولكن رغم أن اللغة عبارة عن وسيط رمزي إلا أنها لا يمكنها التنسيق بين جميع الأفعال الإنسانية، هنا تستوجب الضرورة وجود الأنساق في المسائل التي لم تتمكن اللغة من فرض وجودها.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> جميلة حنفي، يورجين هابرماس من الحداثة إلى المعقولة التواصلية، المرجع السابق، ص 171.

\* تالكوت بارسونز (1902م-1979م) بكلورادو سبرينغس، أقام في ميونيخ بألمانيا الغربية، وهو عضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون لعدة مؤلفات أهمها: نحو نظرية اجتماعية، النسق الاجتماعي 1951م، نحو نظرية عامة في الفعل 1935م.

<sup>2</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص 114.

لأن حسب هابرماس المعنى يوجد قبل النسق، ولا يسبق مجال الفعل، فهو ينشأ في الواقع عن طريق ما يختاره له النسق من دلالة<sup>1</sup>، ومن ثم أصبح لكل نسق رموزه مثلاً: فالنسق الاقتصادي يتعامل بالعملة، والنسق السياسي يتعامل بالقوة، وقد بين ووضح هابرماس أنه لفهم العالم الاجتماعي فهو يتكون من نظام وعالم حياة، بحيث أن النسق هو صميم عالم الحياة وجوهرها، بمعنى أن المجتمع هو حصيلة تفاعل بين الذات الإنسانية، والعالم الخارجي.<sup>2</sup>

ولكنه اختلف مع بارسونز في تسبيقه للنسق الاجتماعي عن النشاط الاجتماعي في عملية التفاعل الاجتماعي، وهو عكس ما ينادي به بارسونز بالأولوية المنهجية للنشاط الاجتماعي عن النسق الاجتماعي، وأن النشاط الاجتماعي يقوم على مبدأي الفعل الغائي، والنظام المعياري في عملية التفاعل الاجتماعي.<sup>3</sup>

#### 4- دوركايم (Durkheim 1858م-1917م):

استند هابرماس في بناء نظريته في الفعل التواصلي على استلهاهم أهم أفكار نظرية دوركايم في الدين الذي يرى أن الوعي الجماعي، وبفضل طابعه الرمزي الذي هو أسبق من اللسانيات يمكن إدراجه في التحليل، بهدف إعادة بناء الفعل الموجه بمعاييره، ولكن دوركايم لم يكن يعي الفرق بين الشكل الجماعي لممارسة الطقوس من خلال الدين، وبين البيذاتية التي تظهر في اللغة، وبالتالي هابرماس قد انتقد دوركايم في ثلاث نقاط أساسية، وهامة وهي كالاتي:

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 114.

<sup>2</sup> نور الدين علوش، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، قراءة في المنطق والأبعاد (مقال)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، نوفمبر، 2013.

<sup>3</sup> جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، المرجع السابق، ص 175.

النقطة الأولى:

فينومينولوجيا الأخلاق La phénoménologie de la morale هي فكرة قد سبق لها دوركايم في محاضراته "تحديد الواقع الأخلاقي Détermination du fait de la morale حيث بين فيها خصائص القاعدة الأخلاقية التي تكمن في فعل الإلزام باعتبارها سلطة أمر، وقاهرة تتجاوز الذات الفردية، هذه الخاصية يقابلها الواجب الأخلاقي عند كانط إلا أن الواجب الأخلاقي لا يشمل فكرة الأخلاق ككل عند دوركايم لأنه من المستحيل انجاز أي فعل ما لمجرد أنه واجب من دون الأخذ بعين الاعتبار محتواه، وأن الأخلاق موضوع رغبة يتضمن شيئاً من طبيعة الواجب، يكمن في الانجذاب نحو الغير لذلك يبقى الواجب هو الجانب المجرد من موضوع الأخلاق، كما أن دوركايم يعتبر أن القواعد تعمل بصفة آلية، وأي اختلال في هذه القواعد يؤدي إلى عدم تحقيق الهدف المرغوب.

النقطة الثانية:

هي أن دوركايم عمل على تبيان الأسس المقدسة للأخلاق بمعنى عمل على إيجاد نوع العلاقة، والترابط بين الأخلاق Morale والمقدس Sacré، وأثبت أن الارتباط جد وثيق بينهما حيث كل واحد مندمج في الآخر، ومن الصعب فصلهما عن بعضهما لأن الحياة الأخلاقية تستمد قوتها الإلزامية من دائرة المقدس، لأن جوهر الأخلاق هو الدين، ودليل دوركايم في ذلك هو عدم قدرتنا على تطبيق المنهج العلمي على الأخلاق لأنه تدنيس لها.

من خلال كل هذا توصل هابرماس إلى خلاصة أن دوركايم واجه نفس المشكل الذي تعرض له وهو " معرفة ما إذا كانت الأخلاق الدنيوية أعيد تأويلها، ومن المؤكد أنها لا تملكها، أي إذا كان الدنيوي تعني التدنيس Profanation أعيد تأويله بمعنى نفعي، لأن

بهذا المفهوم سوف نضيع بين الظاهرة الأخلاقية الأساسية، والطابع الإلزامي للمعايير ذات القيمة"<sup>1</sup>.

### النقطة الثالثة:

حاول فيها دوركايم تفسير أصل المقدس، والدلالة الأخلاقية بإرجاع الأخلاق إلى المقدس، إلا أن هذا الأخير عبارة عن تمثلات جمعية تشكلت تحت ضغط السلطة الخارجية التي تتجاوز ضمير الفرد، فما دام كل الأفراد يملكون نفس الرموز الدينية، فهذا ما يشكل لديهم نوع من التداوت من خلال ممارستهم للطقوس الدينية، وكل هذا نعززه بقول دوركايم: "التمثلات الدينية تمثلات جمعية **Collectives** تعبر عن حقائق جمعية، والطقوس طرق فعل لا تتولد إلا في حضن الجماعات **Groupes** مجتمعة"<sup>2</sup>.

ولكن هابرماس من خلال قراءته النقدية لنصوص دوركايم اتضح له أن هذا الأخير لم يمنح بعد الاهتمام الأكبر للفهم المتبادل بواسطة اللغة لأنه أقام مقارنته على ثنائية الفرد والمجتمع، كما أن الذات عنده تتكون من عنصرين غير متجانسين، عنصر مجتمعي يخضع لمصالح أنانية، وأوامر المحافظة على الذات، وعنصر أخلاقي تابع للهوية الجمعية، كما أن تقسيمه الوجود الاجتماعي إلى فردي وجماعي، مقدس، ودنيوي هو استرجاع لمقولات فلسفة الوعي للفلسفات السابقة المتمثلة في ثنائية الروح والجسد، الفهم، الواجب، وهذا ما يفسر حسب هابرماس أن دوركايم يبقى مرتبطاً هنا أكثر من أي مكان آخر بالمفاهيم الفكرية لفلسفة الوعي"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص ص172-173.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص175.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, **théorie de l'agir communicationnel**, traduc : Jean -Marc Ferry, tome2, p60.

ونتيجة كل هذا هي أن الفعل أو النشاط التواصلي كان يسري في النظرية الاجتماعية لدوركايم، وهذا ما يؤكد بوضوح مدى إفادة هابرماس كثيرا من الفلسفة الاجتماعية لهذا الأخير.

إذن هابرماس بعدما تأثر بفيبر في فكرة العقلانية، وربطها بمفهوم الحداثة، وكذا استغلاله لفكرة هربرت ميد في التواصل اللغوي الرمزي بين الأفراد، وتوظيفه لمفهوم النسق عند تالكوت بارسونز، وكذا تأثره بدوركايم في تحليل الأخلاق الاجتماعية، وعلاقتها بالمقدس وإنتاجها للتداوت.

-فما هي الأفكار التي أخذها عن أعمدة الفكر الفلسفي الألماني؟ وكيف وظفها؟

كل هذا سوف نسرده في تحليلنا لأهم أفكار هؤلاء، وكيف انتقى هابرماس ما يخدم مشروعه الفلسفي، وكيف وظفها لكي تتناسب مع مشروعه الفلسفي، وكل هذا يتضمنه المبحث الثاني من هذا الفصل الأول.

## المبحث الثاني: الخلفيات الفلسفية.

في هذا المبحث الثاني من الفصل الأول سوف نعرض أهم مظاهر التأثير لأعمدة الفكر الفلسفي الألماني على فكر هابرماس، وكيفية استغلال هذا الأخير لأهم أفكار هؤلاء في بناء فلسفته في التواصل، والبداية سوف نستهلها ب:

## 1- هيجل Georg Friedrich Hegel (1770م-1831م):

لقد تأثر هابرماس كثيرا بفكرة التداوت عند هيجل لدرجة أن مضمون نظريته يدور حول هذه الأخيرة ( التداوت)، من ثم كانت العقلانية التواصلية عنده مصدرها الفكر الهيجلي.

لقد تشخصت جدلية الحوار، أو التفاعل في الدرس الثاني لفلسفة "إيبينا" حيث يحدد هيجل الذات " كمن يجد تعريف نفسه في الآخر" و " لأن كل واحد يشبه الآخر، ويختلف معه في آن واحد، وتميزه عن الآخر معرفة له بحد ذاتها (...). لكي يظهر له اختلافه بمثابة هوية له، وبمعنى آخر يتعرف على نفسه بهذه الطريقة التي يرى بها نفسه في الآخر"<sup>1</sup>

ويضيف هيجل في نفس السياق: " أما خبرة الوعي الذاتي فلن تعود بعد ذلك لتصبح منطلقا فهي تنتج... من خبرة التفاعل الذي أتعلم فيه أن أرى نفسي بعين الذات الأخرى... على أن وعي ذاتي إنما هو مشتق من تشابك المنظورات فيما بينها... وعلى قاعدة الاعتراف المتبادل يتكون الوعي الذي يجب أن يكون مثبتا على انعكاس ذاتي في وعي ذات أخرى"<sup>2</sup>.

هذه العلاقة المتجهة من الذات إلى الآخر، ومن الآخر إلى الذات ( الاعتراف المتبادل) ليست تمثالا للمابين-ذاتية، لكن طريقة للتنشئة الاجتماعية، وهذا الاعتراف ما بين الذات

<sup>1</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس ونظرية فرانكفورت، النظرية التواصلية، المرجع السابق، ص 53.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، المصدر السابق، ص 11.

يجد تحقيقه الشهير من خلال جدلية السيد، والعبد في ظاهريات العقل عند هيجل، فالإنسان يتعرف على ذاته بالآخر، ومن خارج ذاته، لأنه لا يستقبل إحساس بكونه مكتملا إلا عندما يستقبل ذات الآخرين كذلك، ولا يمكن أن يعترف بوجود الآخر، فالهوية تتم بالعودة إلى الموضوع انطلاقا من الذات، والاعتراف بالموضوع، فالذات مرادف للاعتراف بنفسه في الموضوع أو إنكاره<sup>1</sup>، هذا ما يؤكد على العلاقة التلازمية بين الذات المتحاور، ومن هنا تظهر أهمية الحوار كفاعل يركز عليه هابرماس، ويعتبره شرط من شروط تحقيق العملية التواصلية<sup>2</sup>.

في الواقع إن عملية تخارج الذات، عملية جدلية تتم بين الذات والموضوع الذي هو الآخر في الوقت نفسه كما يقول فيورباخ: "الديالكتيك ليس مناجاة داخلية يمارسها فكر منعزل بل هو حوار بين الأنا و الأنت"<sup>3</sup>، لذلك كان للتداوت بعد فلسفي مهم في الفكر الهيجلي، والفكر التواصلية الهابرماسي، ولتحقيق هذا التداوت أسس هابرماس نظرية الفعل التواصلية على قاعدة الفكر الهيجلي، أين يكون هناك تواصل خال من الهيمنة، ويصل إلى توضيح معاييرها الأساسية استنادا إلى أفعال الكلام<sup>4</sup>.

لقد وجد هابرماس بوادر الفعل التواصلية في فكر هيجل التي خصص لها بحثا كثيرة تميزت بها نظريته، بل حتى موضوعه (الكلي) فهو كنتاج توافقي يمكن تلمسها بفكرة هيجل التي كانت، ولا تزال ظالمة وفسادة، ولكن مثل هذه القوانين ليست نتاجا للكلي، وهي بالتالي مظاهر لعدم الحرية، ومن ثم فالقانون الذي أملته مصالح طبقة خاصة، أو حتى مصالح شخص واحد، وهذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح، بل بالعكس إنه

<sup>1</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس ونظرية فرانكفورت، النظرية التواصلية، المرجع السابق، ص 135.

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، المرجع السابق، ص 68.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 2015، ص94.

<sup>4</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص115.

يتضمن الغايات الشخصية لأفراد يعارضون الكلي، وكأنما الروح الكلي هو الوجه الآخر للكلية التوافقية لهابرماس، باعتبارها نموذج تحقق الإرادات.<sup>1</sup>

في اعتبار هابرماس الحادثة لم تعد ذاتها إلا مع هيجل الذي أول هذا الوعي كخاصية فلسفية، باعتبار أن هذا الأخير كان مقتنعا بأنه يستحيل خارج مفهوم الحادثة التوصل إلى مفهوم يسمح للفلسفة بأن تدرك ذاتها بذاتها، فهيجل حاول الخروج من مفهوم الأنا، الأنا وحدي المنغلقة على ذاتها إلى أفق مفتوح، منفتح على العالم الخارجي، والذي يقبل الضد والمختلف (الأنا والآخر)، وهذا ما يتأكد من خلال استعارته لجداية السيد والعبد.<sup>2</sup>

لقد اعتبر هابرماس فكر هيجل مرجع أساسي لفهم العلاقة الدلالية بين الحادثة والعقلنة، لأن هيجل هو أول فيلسوف طور، وأعطى مفهوما محددًا للحادثة بقطع الصلة مع الماضي، والاستشراف بمستقبل مشرق هو السعي نحو الحادثة، وحتى المصطلحات التي استخدمها هيجل كالأزمة الحديثة، الأزمة الجديدة في رأي هابرماس هي مرادفات متداولة في فرنسا وإنجلترا<sup>3</sup>، وهذه الأزمة الحديثة الجديدة باعتبارها جديدة فهي عصرية تؤسس للتواصل مع المستقبل، واستشرافه، والاطلاع عليه، وهذا ما يؤكد قول هابرماس: " الوعي التاريخي بالحادثة لم يبدأ إلا مع هيجل أي هو وعي بالأزمة الجديدة والزمن الراهن الذي هو زمن هيجل (هيجل. والوعي الفلسفي للحادثة)".<sup>4</sup>

إضافة إلى هذا التأثير بنصوص هيجل في مسألة التداوت أو التفاعل والفعل، فإن هابرماس قد تأثر كذلك بالمنهج الفينومينولوجي لهيجل الذي تبناه لدراسة مختلف الظواهر الفينومينولوجية، وترك المنهج الإبستمولوجي النقدي الكانطي، لكن هابرماس لم يستخدمه

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحادثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 238-239.

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلمي والديني والسياسي، مرجع سابق، ص 298.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*, p 06.

<sup>4</sup> عبد الحق رحيوي، الحوار المتمدن، 2014/03/04. الموقع الإلكتروني www.m.ahiwari.org

لدراسة تطورات العقل التكنولوجي فقط، بقدر ما استخدمه لدراسة العلاقات الاجتماعية التي تتميز في حكم الطبقة على الآخر.<sup>1</sup>

## 2- إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724م-1804م):

تشكل فلسفة كانط النقدية الحجر الأساس للفكر الفلسفي لهابرماس، فقد تأثر تأثراً شديداً، وهذا يظهر في مسألتين فالأولى تكمن في مسلمة "النقد"، وهي المسلمة التي قد إنبتت عليها أسس مدرسة فرانكفورت النقدية عامة، وفلسفة هابرماس خاصة.

فمفهوم "النقد" ليس من اختراع هابرماس، ولكن استلهمها من الفكر الكانطي خصوصاً في محاولته لإعادة بناء أسس، ومفاهيم النظرية النقدية، بفضل انتقاده لمختلف الأوضاع السياسية، الاجتماعية، والثقافية، ولهذا اتخذ النقد بعداً فلسفياً في فكر هابرماس، لأنه تناول النقد عند كانط من زاوية خاصة، وهذا النقد القائم على الفحص التاريخي، وإعادة صياغة جديدة للفرضيات الموجودة، وهنا استطاع تأسيس مفهوم جديد على النقد الكانطي الذي يسميه "الفضاء العمومي Espace public"، ومفهوم الفضاء العمومي هو من اختراع كانط، والذي يعتبر مفتاح الممارسة الديمقراطية عند هابرماس، والذي عمم استخدامه في السبعينات من القرن الماضي.<sup>2</sup>

بالإضافة إلى فكرة "المواطنة الكونية" التي تعنى بها كانط تعبر عن درجة الاكتمال الضروري للحق المدني والعمومي، وهي أنها تسمح لأي إنسان، وفي أي مكان من أن يحتج على الاعتداء على حق أي فرد من الأفراد، وهذه الفكرة نلمسها في فكر هابرماس في تأسيس فضاء عمومي خال من السيطرة، والهيمنة قائم على الحرية، والديمقراطية، والعدالة.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, **connaissance et intérêt**, éditions Gallimard, paris, 1946, p94.

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي، والناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الايتيقي في نقد العمومي والديني والسياسي، المرجع السابق، ص 31.

وهي كلها مبادئ تأسيس الدولة الحديثة، أو دولة المواطنة الإنسانية التي تتضح من خلال نصوص كانط خاصة في موضوع السلام العالمي، وقانون الشعوب.

بهذا يكون هابرماس قد استفاد كثيرا من تجربة كانط في التنوير، وجرأته على التفكير بلا وصاية، واستعماله للعقل على المستوى الاجتماعي،<sup>1</sup> ولعل ما جعل هابرماس يكتسب المنهج النقدي هو اشتغاله على النصوص الكانطية من خلال اختباره للتمايز بين الاستعمال العمومي، والاستعمال الخاص<sup>2</sup>، وقراءاته بتمعن لنصوص كانط هو محاولة وضع نسيج للحداثة، لذلك فهو يعتبر " المفهوم الكانطي لعقل صوري، ومتميز في وقت واحد يؤدي إلى ظهور نظرية جديدة للحداثة"، ويؤكد على ذلك بقوله: " أن كانط هو أول من أحدث قطيعة مع الإرث الميتافيزيقي، وغض الطرف عن فلسفة الحقيقي والدائم ليسلط اهتمامه على ما اعتبره الفلاسفة في ذلك الحين على أنه مالا يمكن إعطاؤه مفهوما وما ليس بكائن وعلى ما هو بتصميم حادث وزائل".<sup>3</sup>

والمسألة الثانية هي مسألة " الأخلاق"، حيث يعتبر كانط إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق النظرية في عصرنا الحالي،<sup>4</sup> فلا يكاد يذكر مصطلح الأخلاق إلا وتأتي فلسفة كانط الأخلاقية في مقدمة ذلك.

ولذلك كانت منطلقات هابرماس بالأساس كانطية،<sup>5</sup> فهو حاول الكشف عن نظام أخلاقي ضمني، وهو المقصود به " الكلية الأخلاقية" أو " الأخلاق الكلية" وهي الفكرة التي رفضها فلاسفة ما بعد الحداثة، إلا أن هابرماس أسس عليها نظريته في الأخلاق التواصلية، لأنه كان يرى بأنه يمكن الوصول إلى المعايير الأخلاقية عن طريق نقاش عقلائي، وحر،

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص 34.

<sup>2</sup> الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 49.

<sup>3</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 22-82.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 240.

<sup>5</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 125.

وتبحث فيه عن نتائج كل معيار من المعايير الأخلاقية، ولكن انطلاقاً من خاصية أو فكرة" الكلية"<sup>1</sup>

إن هابرماس قد تبني مبدأ التمييز بين العقل النظري والعقل العملي، ولكن مع البحث عن تحديد ذلك داخل التصور الكانطي، وفي العلاقات الممكنة بين المعرفة والفعل، وبين مفهومي الحق والواجب، وبين فكرتي الاقتناع الذاتين والمسؤولية الاجتماعية، والإنسانية، ولكن هذا لا يعني أن فكر هابرماس هو نسخة طبق الأصل للفكر الكانطي، بل خرج عن تصوره عندما حاول تأسيس المبدأ الأخلاقي أو الأخلاق التواصلية، حيث أكد هذا من خلال مقولته أن: "الأخلاق الكانطية لا تستطيع أن تضع الجدل الأخلاقي في نطاق المسؤولية طالما أنه يعرف المبادئ الأخلاقية بمصطلحات نمطية وإجرائية".

ويضيف أيضاً على هذا أن "الأخلاق الكانطية تضع نفسها في محل الاعتراض، وبذلك فإن وجهة النظر الأخلاقية مبنية على تعميم للمعايير تؤدي بالضرورة إلى الاهتمام"<sup>2</sup>.

لكن ما لاحظناه هو أن هابرماس لم يكن مقلداً لكانط لأنه انتقد الكلية الأخلاقية الكانطية، ولم يقتنع بها باعتبارها ذات منشأ ذاتي: أي الفردية المؤسسة لفكرة الواجب الكانطي، لأنه كان يسعى إلى تأسيس أخلاق تذاوتية مشتركة بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين، وليس ذوات فردية منعزلة عن بعضها البعض، ولكن هذا لا يلغي تماماً أن كانط لم يكن قاعدة فكرية، والحجر الأساس للفكر الهابرماسي الذي أسس عليه الأخلاق التواصلية، وهذا ما يؤكد هابرماس بنفسه في قوله: "إنني في سنوات لاحقة بدأنا أنا وكارل أوتو آبل في إصلاح الأخلاق طبقاً لكانط عن طريق تكملة معايير أخلاقية في التواصل"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص ص 241-242.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 258

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 257-258.

من خلال تحليلنا هذا يتبين أن فلسفة هابرماس التركيبية وليدة ذلك الإرث الغربي الذي تتقاطع فيه الأنوار والحداثة، وما تحمله من معان تهدف إلى إثراء المكتسبات الإنسانية مثل منزلة العقل، والحرية، والتاريخ، والنقد.<sup>1</sup>

### 3- كارل ماركس (Karl Marx) (1818م-1883م):

تتجلى ملامح التأثير الماركسي على النظرية النقدية عموماً أمثال الجيل الأول (هوركهايمر وأدورنو)، وعلى الفكر الهابرماسي خصوصاً من خلال حماسة، وثورية رواد المدرسة خاصة هابرماس من خلال رغبته وتحمسه الشديد لتأسيس نظرية اجتماعية، والتي تعود جذورها إلى المشروع الماركسي من خلال نقد النظام الرأسمالي<sup>2</sup>، بحيث عمل على إظهار المتغيرات بين العامل المادي أو التقنية، والخطاب السياسي، والثقافي الذي يصاحبهما،<sup>3</sup> وهذا ما يفسر اعترافه بأن تكوينه كان ماركسياً، وشكل مصدر استلهام، وإبداع فكري بالنسبة له.<sup>4</sup>

لكن هابرماس من خلال اطلاعه على أهم أفكار ماركس اتضحت له بعض جوانب النقص، والقصور، التي عمل على إصلاحها، وإعادة بنائها، وهذا ما دفعه إلى اعتبار نفسه بأنه آخر الماركسيين، وهذا ما يظهره قوله: "كنت مصلحاً طول عمري، وربما ازدادت نزعتي الإصلاحية قليلاً في السنوات الأخيرة، ومع ذلك فأشعر شعوراً غالباً بأنني آخر الماركسيين"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، مرجع سابق، ص 17.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, p391.

<sup>3</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان، لبنان، ط1، 2015م، ص 33.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *théorie de l'agir communicationnel* ; *ibid.* p391.

<sup>5</sup> سايمون تورمي، وجولز تاونزند، تر محمد عدنان، المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2006م، ص 261.

وبهذا المفهوم يتضح لنا أن هابرماس عمل على إعادة صياغة الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية باعتبارها جديدة، وهذا ما نجده في كتابه " ما بعد ماركس **Après Marx** "، من خلال استبدال ثنائية: **قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج** عند ماركس بثنائية أخرى أكثر تجريدا وهو " **العمل والتفاعل** " <sup>1</sup> عند هابرماس، لأن علاقات الإنتاج حسب ماركس تشكل مجال لم يكن فيه الإطار المؤسسي إلا في المرحلة الرأسمالية الليبرالية، وليس قبلها أو بعدها، وقوى الإنتاج فعلا هي محرك التطور، ولا تشكل طاقة ثورية محررة في كل الظروف، بالرغم من أنها هي مجموع العمليات المنظمة في الأنظمة الفردية للنشاط العقلاني الذي يسعى لتحقيق غايات محددة في نظر ماركس، إلا أن هابرماس اقترح النظام المرجعي القائم على العلاقة بين الإطار المؤسسي ( أي التفاعل ) وبين الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الهادفة إلى انجاز غاية محددة ( أي العمل بمعناه الواسع ) لأنه الأكثر ملائمة لإعادة بناء تاريخ المراحل الاجتماعية الثقافية الذي مرت به البشرية. <sup>2</sup>

وفي إطار مفهوم العمل، والتفاعل عند هابرماس موقف واضح من فكرة ماركس الذي يعتبر العمل هو حالة اغتراب الإنسان، ولكن هو أيضا عامل التطور الذي يحكم سيرورة التاريخ، <sup>3</sup> أما هابرماس فهو اعتبر التطور العلمي الذي يرافق العمل، وتقدمه، وانعكاساته على العلاقات الاجتماعية أو نشوء الطبقات، وانهارها أعقل، ولكن ماركس تجاهل البعد الإنساني الذي يمثل الإرادات الحرة في حركة التاريخ، والمتمثلة في " **التفاعل** " وهو المعنى الآخر للعلاقات بين الإنسان، وغيره ( التداوت )، والمقصود من كل هذا هو أن هناك علاقة ( عمل وتفاعل )، وليس علاقة عمل فقط، وهنا يكمن جانب النقص، وتبرز نقطة العيب في

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002م، ص 11.

<sup>2</sup> سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص 100.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص 11.

المادية التاريخية الماركسية، كما يعتبر هذا السبب المباشر الذي منعها من تحقيق نتائجها المتوقعة.<sup>1</sup>

أفاد هابرماس أيضا بفكرة "البراكسيس **Le Praxis**" عند ماركس لأن ماركس يهدف إلى تحرير البراكسيس من خلال فهم كامل لفعل الضرورة، ولكن هذا التحرر لا ينفصل عن إدراك فطنة واعية لا حقيقة تمتلك القدرة على الإطاحة بمبهمات الشعور المزيف (الوعي الزائف)، وهابرماس كان يسعى إلى كشف زيف الوعي المشكل بهيمنة السلطات، وتوقع الذاتية على أنها فقط هي المنتجة الحقيقية، وتقرير كون المعرفة نتاج بينذاتي خال من الهيمنة،<sup>2</sup> بمعنى ماركس كان يهدف إلى تحرير البراكسيس لإدراك الوعي الزائف، أما هابرماس كان هدفه هو النقاشات الذاتية، وبالتالي الوصول إلى حقائق اتفافية توافقية، وبهذا يجب أن يكون البراكسيس (الإنتاج والعمل)، والعلاقات الإنسانية عند ماركس خال من أي بعد تفاعلي حسب هابرماس.

وعلاوة عن ذلك فقد أفاد هابرماس من ماركس خاصة فكرة أن "كل معرفة مرتبطة بمصلحة"<sup>3</sup>، وهذا ما يعنيه في قوله: "فأي معرفة سواء كانت إيديولوجية أو عملية مشروطة 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 ضرورية وفي الوقت نفسه محددة".<sup>4</sup>

أما حديث هابرماس عن "المعرفة والمصلحة" فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام وهي: المعرفة العلمية أو التقنية تقابلها مصلحة السيطرة على الطبيعة، والمعرفة التاريخية تقابلها مصلحة التفاعل، والمعرفة النقدية تقابلها مصلحة التحرر من المعرفتين السابقتين (المعرفة العلمية

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص44.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص43.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص292.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، بولونيا، ط1، 2003، ص40.

والتاريخية)، ماركس أشار إلى مصالِح اجتماعية لقيم خاصة كالمصالح الطبقيّة بوصفها شروط محددة بمعنى نقل المناهج الطبيعيّة إلى الحقل الإنساني، وهذا ما رفضه هابرماس باعتبار أن الإنسان يخضع للمصلحة العلميّة أو التقينيّة لا بد من وضعه تحت مجهر التحرر الذي تقوم عليه النظرية النقديّة.<sup>1</sup>

ما نخلص إليه من خلال كل هذا التحليل هو أن هابرماس حاول تنقيّة الماركسيّة ضمنيا حتى يطورها، حتى تصبح مشعلا نقديا، وهذا ظاهر من خلال حديثه عن نظرية التواصل الاجتماعي، ومن هنا نفهم أكثر محاولته إعادة النظر للماركسيّة، وإعادة صياغتها وفق قالب جديد، وصيغة جديدة تتمثل في الماركسيّة كنقد.

#### 4-مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889م-1976م):

توقف هابرماس في كتابه: "الخطاب الفلسفي للحدث" عند هيرمينوطيقا هيدجر موضحا أن صاحب الوجود والزمن قد عمد إلى تفكيك مفهوم الذات، والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم، واستطاع أن يصل إلى نتيجة، وهي أن الوجود الإنساني هو "وجود مؤول"، أي أنه تجسد في "اللغة" باعتبار أن مختلف التأويلات هي عبارة عن خطابات لغوية، وبناءات قد تشكلت من اللغة.<sup>2</sup>

وهذا ما يبين الدور الذي تلعبه اللغة على المستويين: الأنطولوجي حيث يرتبط بنشاط الحياة المعاشة في فلسفة هيدجر الذي ربط مفهوم رؤية العالم بما يعج به الوجود الاجتماعي من حقائق اجتماعية<sup>3</sup>، وعلى المستوى الاجتماعي في نظرية التواصل عند هابرماس يتمثل

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص ص 292-297.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, traduit de L'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Mesnil-sur-l'Estré, 2011, page 177.

<sup>3</sup> شحاتة صيام، النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحدث، العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص281.

في اعتبار اللغة هي محور التواصل بين مختلف فئات المجتمع، والوسيلة الوحيدة، والفعالة في تحقيق عملية التواصل، والتفاهم بين الأفراد.

إضافة إلى هذا يشترك هابرماس مع هيدجر في فكرة تقديمهما للتقنية التي تحولت إلى أداة سيطرة وهيمنة، فهيدجر قام بنقد كل مظاهر، وأشكال التقنية باعتبارها مهددة للوجود الإنساني وحياته على كل الأصعدة، والسبب يعود إلى سوء استخدامها في عصرنا الحالي، والذي عرف ثورة علمية، وتقنية عظيمة، التي أنتجت العقل الحسابي كما يسميه هيدجر، والذي يقابله العقل الأدوات لدى هوركهايمر وأدورنو<sup>1</sup>، وحسبه ماهية التقنية هي ميتافيزيقية، أي هي نمط من العلاقة بين الإنسان، والوجود.<sup>2</sup>

غير أن المسألة مع هابرماس اتخذت أبعاداً أكبر تتعدى انتقاده للتقنية في سياق إعادة بنائه النظري لهذا عمل على إدماج مسألة "الاستلاب" لجورج لوكاش، وفكرة "العقلنة" لماكس فيبر، ونظرية "الحدائثة والتواصل"، وهذا استناداً إلى فكرته التي ينادي بها دوماً، والتي يعتبر فيها أن الحدائثة لم تستنفذ كل مقوماتها، وكل إمكاناتها بل على العقل الحديث إعادة مراجعة، وبرمجة ذاته، وتوجيهه نحو الاتجاه الصحيح، وكل هذا يكون حسبه في إعادة صياغة نظرية نقدية جديدة للمجتمع تكون ذات مضامين عقلية، وأخلاقية، ولكن شرط أن يكون محورها العقل التواصلية.<sup>3</sup>

##### 5- إدmond هوسرل (1895م-1938م):

استمد هابرماس مفهوم "العالم المعيش" من هوسرل نظراً لأهميته في ممارسة مختلف النشاطات الإنسانية، فالعالم المعيش يعبر عن آلام الإنسان، ومعاناته، وطموحه، وآماله، وتجاربه اليومية المعاشة، ومعاملاته، وعلاقاته، وتفاعلاته مع مختلف بني جنسه، وقد اعتبر

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدائثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 227.

<sup>2</sup> كمال بومنيير، مسألة التقنية بين هيدجر ومدرسة فرانكفورت، في مجلة التبيين، الجزائر، مطبعة الجاحظية، العدد 32، 2009 م، ص 62.

<sup>3</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدائثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 229.

هابرماس العالم المعيش هو الأرضية المناسبة لممارسة التواصل، لأنه يحتوي عناصر ثلاث أساسية تكمن في الشخصية، الثقافة، والمجتمع، وهذا ما يعني أنه يمثل الرقعة التي يتم فيها التواصل، والتداول بين مختلف فئات المجتمع، ولكن ضمن إطار الكفاءة التواصلية للمتكلم، هذه الأخيرة التي تضمن ادعاءات الصلاحية بطريقة تداولية، وهو على عكس ما قام به هوسرل الذي حصر الأمثلة في العالم النظري المتعلق بالحقائق الطبيعية، ما جعل تصوره يمتاز بالمحدودية.

لقد بين هابرماس أن ضمن العالم المعيش يمكن لنا اكتشاف مختلف آليات، وإمكانات المعقولة التواصلية التي تسمح لنا بالتححرر من مختلف القيود التي تحكمننا، وتغزلنا عن حريتنا سواء على الصعيد السياسي أو الأخلاقي،<sup>1</sup> وفكرة العالم المعيش في النظرية التواصلية الهابرماسية اتخذت أبعادا هامة كالاندماج الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية، وكذا إعادة الإنتاج الثقافي، فالنظرية التواصلية قد تجاوزت نظرية دوركايم في ربط العالم المعيش بالاندماج الاجتماعي، كما تجاوزت نظرية ميد في إرجاع فكرة العالم المعيش إلى التنشئة الاجتماعية.

بهذه الأبعاد الثلاثة حاول هابرماس إعادة عقلنة العالم المعيش، لأن هيربرت ميد، ودوركايم قاما بنقد مسار العقلنة الاجتماعية عن طريق تبيان فقدان المعنى، واللامعيارية، والاعتراب التي هي كلها أمراض المجتمع البرجوازي الناتج عن عقلنة العالم المعيش ذاته، وهو ما اعتبره هابرماس عكس ما كان مع النظرية الماركسية التي لم تنتقد العقلنة الحديثة للعالم المعيش، بل انتقدت كل سلبيات العالم المعيش بما في ذلك علاقات الاستغلال في النظام الرأسمالي.

<sup>1</sup> جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولة التواصلية، مرجع سابق، ص ص 181-183.

حسب هابرماس لا يمكن إرجاع المجتمع إلى العالم المعيش، ولا إلى النسق المنظم ذاتيا كما هو الحال عند بارسونز الذي استبق النظرية النسقية عن نظرية النشاط حيث جمع بين التركيبات البنيوية للعالم المعيش، لأن الثقافة، المجتمع، الشخصية تصبح أنساقا فرعية لنسق فعل ما، بل لابد من النظر إلى المجتمع كتفاعل بين النسق، والعالم المعيش، وهذا ما تلخصه الفكرة القائلة: "استراتيجيا نظرية لا تطابق العالم المعيش مع المجتمع في مجموعته، ولا ترده إلى ترابطات النسق".<sup>1</sup>

قد أشار هابرماس أيضا إلى فكرة استعمار العالم المعيش أو التشيء، وهو لم يربط التشيء باستقلالية الأنساق الفرعية للدولة، وبالاقتصاد بل يربطه باختراق هذه الأنساق الفرعية المستقلة للعالم المعيش، وتهديمها البنيات التواصلية التي تجعل عملية إعادة الإنتاج الرمزي ممكنة،<sup>2</sup> وبهذا يكون هابرماس قد حاول إعادة صياغة نظرية التشيء، ولكن في صيغة جديدة ضمن إطار النظرية التواصلية.

**6-ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895م-1973م)، وتيودور أدورنو Theodor Adorno (1903م-1969م) :**

يظهر أثر هذه المدرسة في فكر هابرماس من خلال ما حدده هوركهايمر من مهام بهدف كشف سلطة الإيديولوجيات التي نتجت عن العقلانية الحديثة من معرفة، ونظم اجتماعية، وأنساق سلوكية، وتتمثل في:

1-الكشف في كل نظرية عن كل مصلحة اجتماعية نتجت عن التحليل الناقد، من أجل النفاذ إلى عمق العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها.

<sup>1</sup> جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولة التواصلية، مرجع سابق، ص 186-187.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 194.

2- العمل على تأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية، لا يكتفي بوصف السيرورة التاريخية للحاضر، بل يتعداه إلى إدراك قوتها الحقيقية المتحولة، وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا الحالي.

3- أن تظل هذه النظرية على وعي تام بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي والتاريخي (المهمة الثالثة).

4- التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت المصالح الطبقيّة السائدة إلحاقها صفة العقل، وأن تؤسس اليقين بها على اعتبار أنها التي تجسده، في حين أن هذه الأنواع من العقلانية المزيفة ما هي إلا آليات لتدعيم النظم الاجتماعية القائمة.<sup>1</sup>

لهذا عمل هابرماس على إعادة صياغة هذه الغايات، والمهام من أجل تحقيق نظريته في الفلسفة الاجتماعية، والتي تبدأ بوجود مصلحة بشرية في التحرر، وإنتاج المعرفة النقدية، ومعرفة عمق علاقة الذات الإنسانية بغيرها من الأفراد، والمؤسسات، وأن الذات الإنسانية ليست مستقلة، بل هي مشروع تواصل بين ذوات أخرى مثلها منجزة للحقيقة، وهي لا يمكن فهمها بكونها فقط نتاجاً للتطور الاجتماعي، والتاريخي للإنسان، ومصالحه (وهي تمثل المهمتين 2 و 3) وصولاً إلى المهام الأخيرة، وهي تحديد ممارسات النظم، والأنساق على العالم المعيش، وكيفية استعمارها بالحجة العقلية.<sup>2</sup>

هذا يبين أنه ليس هناك أي اختلاف في الهدف الذي يحدده هوركهايمر في مشروع النظرية النقدية وبرنامجها للتحرر، وبين هابرماس عند قيامه بتصنيف المصالح الإنسانية، وارتباطها بالمعرفة المستقلة عقلياً، ومنها مصلحة التحرر التي تنتج بدورها معرفة نقدية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، المرجع السابق، ص72.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص73.

هنا أصبح العمل النقدي عند هابرماس يسعى بالضرورة من أجل تحقيق غاية واحدة، وهي تحرير الإنسان من القمع، لتصبح الفلسفة هي التفكير النقدي من حيث الممارسة، ومن العلوم النقدية من حيث الانتماء للعمل على كشف الشروط العامة لإمكانية المعرفة، والفهم، والفعل.

أما نقد هابرماس لأفكار رواد مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر وأدورنو) لا يعني تخليه نهائياً عن أسس، ومبادئ هذه المدرسة بل العكس رغم اعتراضه، وانتقاده لأهم أفكارهم، ومواقفهم، إلا أنه حافظ على الروح العامة لهذه النظرية وهي "النقد"، ودفع بها إلى التطور نحو الأمام ضمن إطار مقولات أخرى جديدة تبدو للوهلة الأولى أنها لا علاقة لها بالنظرية في بداية تطورها.<sup>1</sup>

لهذا اعتبرت فلسفة هابرماس النقدية بأنها مراجعة شاملة لمواقف مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية، كما أنها لم تخرج عن برنامجها، وعن تقاليدھا خاصة العقلانية النقدية تماماً مثلما فعل رواد مدرسة فرانكفورت،<sup>2</sup> ولعل هذا هو سر ارتباط النقد عنده بشكل كبير بتراث مدرسة فرانكفورت، وهذا ما جعل هابرماس وفيما لتراث المدرسة التي ترعرع فيها.<sup>3</sup>

بالإضافة إلى اعتبار هابرماس مستلهما للقدرة النقدية للتراث الأنواري<sup>4</sup>، لأن أدورنو وهوركهايمر قد اعتبروا التنوير، أو العقل الأنواري أنتج العقلنة الأداة، كما حصروا المعرفة الحقة في المعرفة الوضعية، والعلم الأداة، وهابرماس اتفق معهم في هذه الفكرة باعتبار أن التنوير حقيقة أنتج العقل الأداة، ولكن هذا الأخير نتج عن انحراف العقل عن مساره الصحيح والحقيقي، وبهذا المفهوم يكون هوركهايمر، وأدورنو قد ربطوا العقل الأنواري

<sup>1</sup> خن جمال، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، يورغن هابرماس نموذجاً، 2016-2017، ص40.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص33.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص36.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص08.

بالأداتي، ولكن هابرماس عمل على إعادة مجد التنوير من خلال الإفصاح عن عقلنة أخرى هي العقلانية التواصلية.<sup>1</sup>

من خلال كل هذا يظهر لنا جليا أن هابرماس أفاد كثيرا من فكرة هوركهايمر في نقد فكرة العقل الأداتي التي بدأت صياغته مع هوركهايمر، وتطور معنى المفهوم فيما بعد على يدي هوركهايمر و أدورنو.<sup>2</sup>

علاوة عن كل هذا نجد هابرماس مدين جدا لأدورنو بالكثير من الأفكار الجوهرية التي أقام عليها أسس نظريته في المجتمع الحديث، وتتمحور كلها حول مفهوم "صناعة الثقافة"، وكيف حددها هابرماس في كتابه "الفضاء العمومي" بالتحول البنوي للمجال العام البرجوازي، حيث في نظرية هذا الأخير، ظهور البرجوازية هو الفيصل في تغيير العلاقة بين السلطة والمجتمع، فأدورنو اعتبر تحرر الإنسان من الهيمنة يكمن في الفن باعتباره المعرفة الحقة وليس العلم، إلا أن هابرماس رفض أن يكون الفن هو المعرفة الوحيدة، بل هناك معارف تشمل قيمة العلم في ذاته، وتعمل على الاهتمام على تحرير الإنسان.<sup>3</sup>

بالإضافة إلى كل هذا سوف نحدد نوع العلاقة الرابطة بين هابرماس وأدورنو، وكيفية تأثره بهذا الأخير، فهي علاقة مثالية باعتبار أدورنو قبل الإشراف على عمل هابرماس بخصوص نيل شهادة التأهيل بعد ما رفضه هوركهايمر وطرده من المعهد، لكنه تعلم من أدورنو كيفية استعمال ماركس كمعاصر، واستخدام مقولاته لتحليل العالم الراهن، كما كان له الفضل في اكتشافه، ويقول عن تبنيه الروح الليبرالية: "تقدم الليبرالية السياسية التي أذاع عنها في الشكل الخاص للجمهورية الكانطية".

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، المرجع السابق، ص77.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص74.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص76.

كما يجب ألا نتغافل أيضا عن نقد هابرماس للوضعية وأنه لم يخرج عن الموقف الفرانكفورتى، وبالضبط الماركيزي (ارتكازه على انتقاده ماركيز لماكس فيبر)<sup>1</sup>، وهذا يظهر أكثر في تأثر هابرماس بكتاب ماركيز "الإنسان ذو البعد الواحد" نتيجة استخدامه لبعض نصوص ماركيز، والذي يقول فيه هذا الأخير: "ولكن ما أحاول أن أبنيه هو أن العلم قد اتخذ منهجه ومفاهيمه وسيلة لتعزيز عالم ظلت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بسيطرته على الإنسان، فالطبيعة المعقولة والملجومة من قبل العلم لا تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن الأفراد حياتهم ويسهلها، والذي تخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز، وهكذا يتداخل تسلسل العقل الهرمي مع تسلسل المجتمع الهرمي"<sup>2</sup>، وهنا نقطة اتفاق هابرماس مع أنصار مدرسة فرانكفورت في انتقادهم للتقنية، وللاتجاه الوضعاني.

بهذا المنطق يدعو هابرماس إلى ضرورة القيام بمراجعة نقدية لعدد من الأطروحات الأساسية التي يستند إليها ماركيز، والتي هي نوعا ما أطروحات تنتمي إلى المادية التاريخية، لابد في اعتقاده من إضفاء صفة النسبية على مجال انطلاق مفهوم الايديولوجيا، ونظرية الطبقات الذين يشكلان الإطار المفاهيمي الذي ضمه، وبلوره ماركس من خلال الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية، كما أنه لابد من إعادة صياغته انطلاقا من اعتبارات جديدة، واستبدال قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج بزوج آخر أكثر تجريد هو العمل والممارسة. وبهذا يكون هابرماس قد تحول من انتمائه لمدرسة فرانكفورت مشجعا بفكرها، ومتأثرا بمنطلقاتها إلى ناقد لها من الدرجة الأولى حيث انتقدها مثلها مثل بقية المدارس، والمذاهب الفلسفية الأخرى، وهذا ما أعلنه في كتابه المعنون ب:

<sup>1</sup> خن جمال، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، يورغن هابرماس نموذجا، المرجع السابق، ص23.

<sup>2</sup> سالم يفوت، الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 72.

"الخطاب الفلسفي للحدثة Le discours philosophique de la modernité " 1.

7-كارل أوتو آبل Karl –Otto Appel (1922م-2017م):

أفاد منه هابرماس كثيرا باعتباره صديقه الحميمي، والمقرب له في جامعة فرانكفورت، لكن هذا لا يعني أنه ليس هناك اختلافات بينهما، وهذا باعتراف من هابرماس نفسه حيث يقول: "إن صديقي كارل أوتو آبل كان له الدور الأكبر في توجيه عملي الخاص أكثر من أي زميل ومع ذلك فهناك خلافا قائمة بيننا"<sup>2</sup>، لكن الفكرة الجوهرية التي يتفقون حولها هي التأسيس لأخلاقية كلية تداولية يمكنها أن تخلق نوعا من الإجماع، والاتفاق بين أفرادها، واعتماده للغويات، والتأويل كمعايير ووسائط، واعتبار الحقائق مرتبطة بالأقوال أو الخطاب الموجه نحو عوالم الفعل.

هذا يوحي بالإفادة من المنعطف الفرانكفورتية ( النظرية النقدية) في تأسيس نظرية نقدية في فلسفة الاجتماع ( النظرية التواصلية)، لأن هابرماس كان يطمح في كل ذلك إلى صياغة نظرية نقدية ( العقلانية التواصلية) القائمة على أساس التداول اللغوي، والتأويل الفهمي، والخالية من الهيمنة، التي تمثل الوجه الآخر للحدثة التي هي بحاجة للإنجاز، وإعادة البناء، وهو ما سيركز من أجلها جل اهتماماته، وكتاباته، وانعكاس ذلك على الفكر، والمجتمع، والسياسة، والاقتصاد، وكل ذلك من أجل الحفاظ على الحدثة التي هي ذلك المشروع الأضخم الذي يحاول هابرماس الدفاع عنه وإنقاذه.<sup>3</sup>

8-فلسفة اللغة والتداوليات الصورية مع أوستين وفيتجنشتاين، وتشومسكي، وسيرل، وغرايسن وبيرس:

<sup>1</sup> سالم يفوت، الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص43.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، ايتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص32.

<sup>3</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدثة، المرجع السابق، ص83.

\*جون لانجشو أوستن John Langshaw Austin (1911م-1960م):

تأثر هابرماس بأوستن في نظرية "أفعال الكلام" خاصة في مقولته المشهورة: "كل قول عبارة عن فعل"، وتتضح الفكرة أكثر في تأثير أوستن على هابرماس من خلال ما يوضحه حسن مصدق عن مفهوم العمل عند هابرماس في قوله: "يفهم هابرماس العمل، نشاط عقلائي موجه لهدف وغاية، وهو ينقسم بدوره إلى نوعين (فعل أداتي) **Agir Instrumental** يخضع لقواعد تقانية **Technicité** واختيار عقلائي **Choix Rationnel**، ينتظم وفقا لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية". فالفعل قبل تجسيده على أرض الواقع يكون كأفكار تتشكل كمنظومة عقلية، وذهنية يتم نقلها إلى الواقع الفعلي التطبيقي باللغة التي تعتبر وسيطا رمزيا لنقل الأفكار دوما، ما يبين أن اللغة هي ترجمة لكل تصوراتنا، وأفكارنا بصيغة رمزية.<sup>1</sup>

كما يظهر تأثير أوستن على فكر هابرماس أيضا من خلال إشكالية "المعيار"، وهذا ما يبرره سعي هابرماس لتأسيس تطلع معياري **Attente Normative** من خلاله تصبح المعايير صيغا لانتقاء السلوكيات وتقنينها، وتحديدها، وضبطها بغرض الحد من الاحتمالين الذين يطبعان العالم المعاصر.<sup>2</sup>

بالإضافة إلى هذا في اعتبار هابرماس يستحيل فرض تطبيقات أو تأويلات وحيدة على كل أفراد المجتمع، خاصة مجتمع الحداثة الذي أصبحت التقنية هي المتحكمة في أفعالهم، وكذا تصرفاتهم، وهذا ما يلخصه قوله: "لا تستطيع الحداثة أن تستعير المعايير التي

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الايتيقي في نقد العلموي والدينوي والسياسي، المرجع السابق، ص219.

<sup>2</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص112.

تسترشد بها من عصر غابر، مثلما أنها لا ترغب في ذلك، فهي تكابد ملزمة لتستخرج معياريتها من ذاتها، ولا يمكن لها أن تعتمد على نفسها<sup>1</sup>.

ولكن الاختلاف الحاصل بين هابرماس وأوستن هو في نوعية المعيار، حيث تحدث هذا الأخير عن المعيار النصي، أما هابرماس فقد تحدث عن المعيار التداولي الاجتماعي، والنشاط المنظم بواسطة المعايير التي تعبر عن اتفاق بين الآخر، والمشاركين الفاعلين<sup>2</sup>، الذين ينتجون المعنى، ويجعلونه ملائما للظروف، والسياقات المختلفة التي يدار فيها النقاش والكلام، وهذا التركيز على المعيار اللغوي في التفاعلات الاجتماعية جاء كردة فعل على الاتجاهات ما بعد حداثة التي أثارت كل المعايير، والقيم الاجتماعية<sup>3</sup>.

\*جون سيرل John Searle (ولد في 1932م):

يتجلى تأثير سيرل الذي هو تلميذ أوستن في الفكر الهابرماسي من خلال استغلال هابرماس لفكرة " القواعد التكوينية " لسيرل، واعتبارها هي القواعد المسيرة لألعاب كرة القدم، فهذه اللغة دون القواعد التكوينية المكونة لها لا يمكن أن يكون لها وجود ولا ظهور، وأنه في نظر هابرماس لكي يتحقق التواصل الاجتماعي، والثقافي بين الذوات لابد من الحفاظ على القواعد التكوينية، والسهر على تحقيقها عمليا، وليس نظريا فقط<sup>4</sup>.

كما أكد أيضا أن القصد عند المتكلم لابد أن يكون متصفا بالحرية، والمساواة بين المنتج، والمتلقي في نسبية الاستدلال، ومراعاة مقتضى الحال، ولا يبقى تحت نير المتلقي كما هو

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص16.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, **Logique de science**, Trad. Christian Bouchindhomme, Paris, 1999, p421.

<sup>3</sup> علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد والديني والسياسي، المرجع السابق، ص 225.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص229.

الحال عند سيرل.<sup>1</sup> ما يعني أنه لا بد أن يكون المعنى، والدلالة متوزعين بنفس النسبة بين المتكلم، والسامع عند هابرماس، ولا يبقى القصد عند المتلقي فقط كما يعتبره سيرل.

\*بول غرايس (Paul Grice) (1913م - 1988م):

لقد طور هابرماس نظريته التواصلية استنادا إلى مضامين أفكار " التداولية الحوارية " ( المحادثة ) لبول غرايس،<sup>2</sup> ومن ثم تتجلى ملامح التشابه بينه، وبين غرايس خاصة في إصراره على معرفة الخلفيات الفكرية للمتداولين فيما بينهم حتى يتم التواصل بينهم بصورة سليمة، كما اشترط هابرماس أن تكون قوانين العقل، وضوابطه المنطقية هي التي تحدد، وتضبط القضايا المعبر عنها باللغة في تداوليتها بين الأفراد، وهذه الصورة واضحة لضرورة الالتزام بالعقلانية، إضافة إلى كل هذا " قاعدة النوع " عند غرايس مطابقة تماما لـ " قاعدة الصدق " عند هابرماس التي تهدف إلى نبذ الشك اتجاه الذوات التي نحن في صدد الحوار والنقاش معها.<sup>3</sup>

من هنا يكون هابرماس قد اقتنع تماما بفكرة النوع عند غرايس، بالإضافة إلى مضمون التداولية، وتأكيده على ضرورة معرفة المعنى المقصود حتى يتم التمرير اللغوي بكل طمأنينة، وصدق، وضمن، واطمئنان.

\*لودفيج فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889م - 1951م):

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 230.

<sup>2</sup> أودينة سليم، التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، ملخص رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، 2008م - 2009م، ص 35.

<sup>3</sup> علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، مرجع سابق، ص 223-233.

لقد شكلت اللغة أهم الروافد الأساسية في تكوين نظرية هابرماس التواصلية، وعموده الفقري لذلك نجده اهتم كثيرا بأعمال فلاسفة اللغة خاصة فيتجنشتاين<sup>1</sup>، وتأثره به كان بالغا جدا من خلال "فلسفة اللغة" التي طرحها فيتجنشتاين في كتابه "بحوث فلسفية" أو "نظرية استخدام اللغة"، وبالضبط في فكرة "ألعاب اللغة" بحيث يستحيل الفصل بين الدلالة (المعنى)، والتركيب، والتداول لأن النظرية تركز على المنهج المستخدم في الحياة اليومية للتعبيرات أو الجمل أو الكلمات.

ولهذا فيتجنشتاين يعتبر اللغة بمثابة نشاط محصور في استخدام الكلمات كأدوات Tools، هذا ما جعله يؤكد أن لكل كلمة معنى، ويرتبط هذا المعنى بالكلمة نفسها، ففهم الإنسان لمختلف الألفاظ المستعملة يشبه كثيرا فهمه للقواعد التي لا بد أن يراعيها في كل لعبة من الألعاب، ومن ثم فهو لا يبحث عن معنى اللغة بل عن استخدامها<sup>2</sup>.

من هنا كان استدلال هابرماس على هذه المسألة بذكر فكرة فيتجنشتاين حول لعبة اللغة، لا يفهم بشكل ممارسة في كل لحظاته فهو لا يحل الربط بين الرموز لكن يقوم بتأويل رموز اللغة، وترجمتها عن طريق الأفعال، والتعبيرات.

إذن هابرماس يعتبر اللغة العادية هي الحقل المنتظم لمختلف تعبيرات التجربة المعاشة، ومن ثم تتمكن اللغة من تأويل نفسها بنفسها، فتصبح مهمتها التأويلية كامنة في تحليل رموز هذا التأويل الذاتي الذي تقوم به اللغة<sup>3</sup>، لأن التواصل باللغة الطبيعية في نظره لا يكون في صورته المثلى، إلا إذا أدت اللغة، والفعل دورا تبادليا، بحيث يترجم إحداها الآخر في صورة مزدوجة على أرضية الواقع المعاش.

<sup>1</sup> أبو النور أحمد أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 148.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 157.

<sup>3</sup> علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، المرجع السابق، ص 58.

## \*نعوم تشومسكي\* (1928م - 1972م):

لقد اعتمد هابرماس كثيرا على المنجزات العلمية لنشومسكي حول مسألة اللغة التي يعتبرها لا تشكل انعكاسا بسيطا كما هو واقع فحسب ، ولكنها مجموع تنظيمي يحتوي على مجموعة من المخططات الخاصة بعالم الأوليات،<sup>1</sup> ولهذا طور هابرماس مفهوم الكفاءة اللغوية إلى الكفاءة التواصلية، والتي أصبحت بعد ذلك تأتي بمجموع الكفاءات البشرية الموضوعية في سجل التاريخ اللغوي للبشرية، وبالتالي أصبح تعلمها، وتعليمها، واكتسابها متيسر جدا.<sup>2</sup>

إن تشومسكي كان هدفه توحيد المعرفة اللغوية للمتكلم المثالي،<sup>3</sup> خاصة عندما فصل بين الكفاءة، والآداء اللغوي، ولكن هابرماس عند اهتمامه بالتواصل تبنى مسلمة تشومسكي أي " المتكلم المثالي " أو " الأنا"، هذه الأنا التي يعتبرها هابرماس قادرة على إنتاج لغوي سليم فهو لا يهتم بالأنحاء الكلية، وإنما بالأنحاء الكونية التي تضبط شروط الممارسة الاجتماعية السليمة، والقائمة على التداول السليم لشروط التداول المثالي للغة (الصدق، الصلاحية، المصادقية، الحقيقة) بين المتكلم، والسامعين، لأن هذا المتكلم المثالي بإمكانه إنتاج اللغة، وتوليدها، والتصرف فيها دون حدود، ولهذا هابرماس وسع دائرة الكفاءة اللغوية إلى الكفاءة التواصلية، وبالتالي الأمر يصبح أشمل، وأكثر توسعا من الانجاز اللغوي " اللسانيات التداولية " .<sup>4</sup>

\* نعوم تشومسكي (1928م-1972م) منظر سياسي، عالم لغوي، ناشط حقوقي، أمريكي الأصل، درس في جامعة بنسلفانيا معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، له عدة كتب: القوة الأمريكية والمندرين الجدد، دراسات حول علم الدلالة في القواعد النحوية، اللغة والعقل، تأملات في اللغة.

رابط الموسوعة الالكترونية: <http://arm.wikipedia.org>

<sup>1</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الاخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص63.

<sup>2</sup> الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، مرجع سابق، ص128.

<sup>3</sup> إكسبير، يوميات في الشأن العام، الكفاءة اللغوية والكفاءة التواصلية، 15 نوفمبر، 2013.

<sup>4</sup> الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، مرجع سابق، ص129.

إن هذا يبين لنا أن هابرماس لم يبق سجين الفكرة القائلة أن اللغة هي دراسة الجمل من الناحية التركيبية، والصوتية، والدلالية، بل الأمر تعدى إلى مستوى أرفع، وأرقى، وأكمل هو تداولية الأفعال، والخطابة.<sup>1</sup>

\*شارل ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839م-1914م):

لقد كان للفلسفة الأمريكية عامة دورا هاما ليس في صقل مواهب هابرماس فحسب، بل في تأثيرها على الثقافة الألمانية ككل، وقد تضمن هذا كتابه المعنون بـ "كتابات سياسية" حيث يقول فيه: "كادت الثقافة الألمانية أن تكون في أسوأ حالها لولا تأثير الثقافة السياسية الأمريكية التي استقبلتها ألمانيا واستوعبتها في العشرينات الأولى بعد الحرب"، وهذا تم بفضل كارل أوتو آبل الذي حثه على الاطلاع على أعمال بيرس Peirce ومنذ تلك اللحظة تولد لدى هابرماس رغبة شديدة في بناء نظريته النقدية للمجتمع، وقناعة تامة بالحقيقة البيذاتية التداولية في إطار الجماعة اعتمادا على أسلوب الحوار، والنقاش، والحجاج، وهذا ما يمكن اعتباره ذو أصول براغماتية أمريكية خاصة لدى بيرس صاحب مفهوم الجماعة التواصلية، ومن جهة أخرى كان لهابرماس فضل كبير في إدخال الفلسفة الأمريكية للجامعات الألمانية.<sup>2</sup>

لم يكتف هابرماس باستلهاهم أهم أفكار أعمدة الفلسفة الألمانية في تأسيس نظريته في التواصل مثل ماركس، كانط، هوسرل، هيدجر، ولا بأفكار فلاسفة اللغة مثل: أوستن، سيرل، غرايس، فيتجنشتاين وغيرهم، بل تعدى ذلك إلى استمداد، واستغلال النصوص التي استقاها من علم النفس، وغيره وهذا ما سنعرضه بالتفصيل في المبحث الثالث، والأخير من هذا الفصل الأول، مع كل من سيغموند فرويد، جون بياجى، وكلبيرغ.

<sup>1</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية التواصلية، مرجع سابق، ص127.

<sup>2</sup> خن جمال، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة، اشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، يورغن هابرماس نموذجا، مرجع سابق، ص19.

## المبحث الثالث: الخلفيات العلمية.

تعددت المنطلقات العلمية التي هي بمثابة أسس اعتمد عليها الفكر الفلسفي الهابرماسي في بناء نظريته الفلسفية في التواصل والتي نذكرها كآآتي:

## 1- التحليل النفسي مع سيغموند فرويد (Sigmund Freud 1856م-1939م) :

من بين المؤثرات التي شكلت النظرية النقدية مدارس واتجاهات نفسية، منها التحليل النفسي، وفلاسفة النظرية النقدية عملوا على قراءة النص الفريدي على ضوء تحولات المجتمع الصناعي متسائلين عن دلالات الرغبة، والتصعيد اللاشعوري، وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة، وعلاقتها بالعملية الإنتاجية، وعن المعاني التي يتخذها الحب، وكان هابرماس واحد من الذين يعتبرون التحليل النفسي النموذج الوحيد لعلم تجسد التأمل الذاتي المنهجي، ومن ثم التحرري.<sup>1</sup>

قد أفاد هابرماس كثيرا من التحليل النفسي الفريدي، لأن هذا الأخير يقدم نموذجا لعلاج الأمراض النابعة من التشويه المنظم الذي تلحقه الايدولوجيا باللغة، وأن المحلل النفسي يشجع مرضاه بلغة الكلام على مداواة العلل الناجمة عن الذكريات، والدوافع الشعورية، كذلك هذا ما ينبغي على الهيرمينوطيقا النقدية فعله (النظرية النقدية عند هابرماس)، إن تشجيع البشرية بلغة الخطاب على أن تناهض القمع، والزيف، والتشويه الذي تتطوي عليه المعرفة، ففرويد يهدف في حقل العلاج إلى تمكين الفرد من امتلاك معنى ظل غريبا عنه فيوسع رقعة وعيه، فيلغي اغترابه، ويطيب نفسه بما كسب، وما يهدف إليه هابرماس أيضا هو كشف زيف الوعي المتشكل بهيمنة السلطات، وتوقع الذاتية على أنها فقط هي المنتجة للحقيقة، مع إثبات، وتقرير كون المعرفة نتاج بين ذاتي خال من الهيمنة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 40.

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، مرجع سابق، ص 42-43.

فمثلاً يتطلب الأمر من المحلل النفسي على مستوى الفرد المريض أن يفسر باللغة معنى الحالات الوجدانية، والشعورية، كذلك مطلوب من مفكري النظرية النقدية على المستوى الاجتماعي الكشف بواسطة عمليات التفكير الذاتي عن الخلفيات، والأسباب الحقيقية للتواصل المزيف.

اعتبر هابرماس أيضاً أن التحليل النفسي يقترح منهاجاً بالغ الأهمية لمقاربة مسألة المعنى، ما يعني أن فرويد استطاع تفسير مسألة مهمة جداً في سياق تفهم الإدراك المغلوط للعالم، وللأشياء، وتتمثل فيما يسميه بـ "الوهم Illusion"، وهذه الآلية لها وظيفة تشابكية، وعلاقة، وطيدة بسيطرة الايديولوجيا لخلق تواصل مشوه.<sup>1</sup>

## 2 - جان بياجيه Jean Piaget (1896م-1980م) :

لقد استند هابرماس أيضاً إلى نظرية عالم النفس الفرنسي جون بياجيه عن التعلم الفردي في القول، وما فيها من إشكالات على اعتبار أن التطور المجتمعي يعتمد على قدرة المجتمع على حل المشكلات بمعنى قدرته على التعلم الجماعي.

وانطلاقاً من هنا تصور هابرماس للتعلم كان يتضمن البصيرة الأخلاقية، والمعرفة العملية، والجهود التواصلية، والتنظيم القائم على التراضي للصراعات العملية، وهي العوامل التي أدت بدورها أصلاً إلى نشأة قوى إنتاجية جديدة،<sup>2</sup> كل هذا يوضح بأن هابرماس قد أفاد كثيراً من إعادة قراءة نصوص بياجيه لنظرية بناء المعرفة حيث يعتبر أن المعرفة "بنية Structure" أساسية تشكل فهمنا للأشياء المستقلة عن اللغة، وهي لا تنشأ في اللغة بل

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص 79.

<sup>2</sup> سايمون تورمي، جولز تاونزند، المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية، مرجع سابق، ص 272.

تفرض عليها، ولكن إن تمكنا من إعادة صياغة القواعد اللغوية، والمعرفية، عرفنا وفهمنا كيف تعمل التحولات التكوينية وظيفتها التواصلية.<sup>1</sup>

استخدم بياجيه مفهوم " البنية" للدلالة على الأنماط السلوكية التي تستخدم لدى الإنسان، فكلما تطور نموه تغيرت تلك البنى، وبالتالي تتغير العلاقة مع البنية، ومحاولة تكييفه معها، وعلى هذا الأساس ركز كثيرا على الدور التكويني الذي تلعبه اللغة في بناء الواقع.<sup>2</sup>

نفس التقارب نجده في أنموذج هابرماس فهو أنموذج بنيوي لأخلاق المناقشة، ومعايير الصلاحية التي لا يمكن أن تتكون المعرفة من دونها، فهي شروط تأسيسية لها، وبذلك فهو يدمج ما بين المتعالي (شروط الصلاحية)، والاختياري أشكال المعرفة، والتحقق منها بالبرهنة بمعنى من بنية الشروط، والتكوين الخاص بها إلى بنية الاختيار، والمحااجة إلى الإجماع، وكل ذلك عبر بنى معرفية مختلفة عن طريق التحول من بنية إلى أخرى.

يظهر أيضا انعكاس، وتأثير نظرية بياجيه عن التكوين المعرفي للطفل عند هابرماس أكثر في إمكانية تنمية، وتنشئة الفاعل الاجتماعي نحو تحقيق المجتمع العقلاني، وكل هذا يلخصه هابرماس في فكرته هذه: " إن المشاركين في مناقشة ما... يسميه بياجيه زحزحة تدريجية لأننا عن المركز...ومن التخلي عن...العالم المرئي".<sup>3</sup>

### 3 - لورانس كولبرغ Lawrence Kohlberg (1927م-1987م):

لقد شكلت الأبحاث العلمية لكولبرغ رافدا آخر من روافد الفكر العلمي، والاجتماعي لهابرماس حيث يوظفهما في تحليل، وفهم، وإعادة بناء الماركسية من خلال فهم طبيعة الصراعات داخل المجتمعات، حيث قام كولبرغ بدراسة الوعي الأخلاقي عند الطفل، وهو ما

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدثة، مرجع سابق، ص59.

<sup>2</sup> آلان هاو، النظرية النقدية. مدرسة فرانكفورت، تر: نائر ديب، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط1، 2010، ص219.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، اتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: د.عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 2010، ص ص22-32.

حاول هابرماس تطبيقه في المجتمع، حيث أن المجتمع يمر بنفس مراحل نمو الطفل ليصل إلى أخلاق ملائمة، وهذا ما يعرف عند هابرماس بالأخلاق ما بعد عرفية (ما بعد العرف)

L'éthique du la post Coutimie التي تخضع لسلطة العقل لا لسلطة التقاليد.<sup>1</sup>

يكتمل هنا عرضنا لأهم المشارب الفكرية الفلسفية التي نهل منها فكر هابرماس، وغذته بعمق، والتي اعتمدها كأسس حقيقية في بلورة أفكاره من أجل تأسيس مشروعه في التواصل، حيث تبين لنا أنه لم يكن مقلدا بقدر ما كان ناقدا لأهم الأفكار الجوهرية، ولهذا عرف فكره بالفكر النقدي البناء، لأن الهدف، والنتيجة يكمنان في تأسيسه لنظريته في الفعل التواصلية التي كان لها صدى عالمي على المستوى الفكري الفلسفي، والسياسي، والاجتماعي بداية من عصر الحداثة.

كل هذا سوف نراه بالتفصيل، والتفصيل أكثر من خلال عرضنا لمباحث الفصل الثاني، وذلك انطلاقا من إبراز مفهوم الحداثة، وإمكانية تحققها، وهل تحققت أم كانت عبارة عن مشروع فاشل، ثم كيف برزت نظرية التواصل إلى الواقع الاجتماعي، وعلاقتها بالمجتمع، والدور المحوري الذي لعبته اللغة في نجاح عملية التواصل من خلال شروطها، كما سنرى كيف تحولت الفلسفة من فلسفة الوعي أو العقل الأداتي إلى فلسفة التواصل الاجتماعي.

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص 80.

## الفصل الثاني

### الحدائفة عند هايرماس

لقد احتلت فلسفة هابرماس موقعا هاما في السياق الفكري، والثقافي الألماني من مسألة "الحدثاء"، حيث أنها تميزت بتمسكها الشديد بالعقل، ودفاعها الصامد عن عقلانية الأثوار والعقل، والحدثاء، وهذا الدفاع كان مزدوج الجانب، دفاعي، واستشراقي موجه ضد شخصيات المدرسة الفكرية نفسها التي ينتمي إليها خاصة سابقوه من الجيل الأول لهذه المدرسة، والتي اعتبرت هابرماس لعدة عقود ممثلا الرئيسي الجديد للجيل الثاني، وضد المحافظين الجدد أمثال هايدجر، وكذا رواد النزعة البنيوية الجديدة كميثال فوكو.

### المبحث الأول: الحدثاء والعقلنة والتواصل.

بدأت نظرية هابرماس في الحدثاء في حقيقة الأمر من أصولها بالوعي بها لدى هيجل، ومن التلازم الصميمي العميق بين الحدثاء، والعقلانية لدى ماكس فيبر، واستلهاما لعطاءات العلوم الإنسانية الحديثة، خاصة نظريات فلسفة اللغة، والتواصل لفيتجنشتاين، وكارل أوتو آبل، وهذا البناء الفلسفي الهابرماسي للحدثاء يقوم على مؤلفين ضخمين هما:

" نظرية الفعل التواصلي 1981م" و " الخطاب الفلسفي للحدثاء 1985م"، وهما قائمان على نقاش نقدي يصل إلى بناء نظرية في الحدثاء لتدارك محدودية العقلانية في العقل المتمركز حول الذات، لأجل تنشيط قدرة كامنة للعقل تكمن في حقل التواصل، والتفاعل اللغوي.<sup>1</sup>

-ولكن السؤال الذي سنطرحه هنا هو: فيما يكمن تصور هابرماس للحدثاء؟

- أو ما مفهوم الحدثاء عند هابرماس؟

-ما هي مظاهرها، وتجلياتها؟

<sup>1</sup> Etienne Genty, **Penser la modernité**, Essai sur Heidegger, Habermas, Eric Weil, presse universitaire de Namur, p 41.

-هل كانت مشروعاً ناجحاً أم فاشلاً؟

-هل تمكن هابرماس من إعادة الاعتبار للمشروع الحداثي بعدما كان عرضة لانتقادات فلاسفة ما بعد الحداثة؟

-كيف تمكن هابرماس من الربط بين الحداثة، والعقلنة، والتواصل في فلسفته النقدية؟

للإجابة على كل هذه الأسئلة سوف نحاول في البداية بتحديد مفهوم الحداثة، هذا المفهوم الذي ظهر في القرن 19م مع الشاعر الفرنسي شارل بودلير (1821م-1867م) الذي اهتم بالفن كثيراً خاصة في علم الجمال.

فالحداثة إذن هي نتاج التنوير (عصر التنوير)، ومن مظاهرها ظهور عدة تيارات فكرية فلسفية كالمذهب العقلي، والتجريبي، والمادي، والنقدي وهذا يتضح ويتجلى أكثر من خلال نصوص ديكارت، وكانط، ولوك، وتأسيس الفيزياء الحديثة على يد نيوتن، و بروز النزعة الرومانسية في الأدب، والفن، كما أخذت الحداثة شكلاً تاريخياً مع هيجل (1770م-1831م) فازداد الوعي بالتاريخ، ومن ثم ارتبطت بالزمن، والتاريخ.

يعرفها قاموس أكسفورد كما يلي: الحداثة هي المنهج الجديد، والاعتقاد في العلوم، والتخطيط، والعلمانية، والتقدم، والنظر بلا حدود.<sup>1</sup>

-لكن ما هي الحداثة عند هابرماس؟

-وكيف فسرها؟

-وما هي مواصفاتها، وما مظاهرها عنده؟

<sup>1</sup> وليد يوسف عطو، الحوار المتمدن، العدد 4763، تاريخ الإصدار 2015/03/30م.

يرى هابرماس أن فكرة الحديث ليست بالفكرة حديثة العهد فقد استخدمت في وضعيات تاريخية متعددة، لتفصل بين ادعاءات حقبة ما عن نفسها، وبين ادعاءات الحقب التي سبقتها، ومفاد ذلك أن على المرء أن يشتبه بأولئك الذين يدعون مثل هذه الصفة بصورة غير نقدية، أما الرغبة الراهنة (الحدثية) هي في أن تتضو الماضي عنها، وتطرحه، وهذا التصور يحيلنا إلى فهم أن الحدث هو كل جديد أتى مع الفترة الزمنية المعاشة، ولكن بانفصالها عن اللحظات، والحقبات الزمنية التي سبقتها، بمعنى أن الحدث عند هابرماس هو الزمن أو المرحلة الوقتية التي يعيشها الإنسان بكل تطوراتها، وجدتها، وتغيراتها في شتى مجالات الحياة، ولكن شرط أن لا ترتبط بالماضي الذي ولى، وانقضى دون عودة لأنه تحول بالنسبة له إلى تراث قديم.<sup>1</sup>

هذا وترجع جذور الحدث في مفهوم هابرماس إلى عصر النهضة الأوروبية، أين كانت هناك بداية تداول لفظ "حديث" لأول مرة، ثم اتسع الاهتمام بالحدث عندما دخلت دائرة النقاش الفلسفي في القرن 18م، لأن الحدث كمشروع تأخذ، وتحدد معياريتها من ذاتها فهي كما يقول هابرماس: "لا تقدر ولا تريد أن تستعير المعايير التي على أساسها تتوجه من مرحلة تاريخية إلى أخرى، إنما تضطر لأن تستمد معياريتها من ذاتها وبدون استعانة ممكنة، فالحدث لا يرجع إلا إلى ذاتها".<sup>2</sup> من هنا كانت الحدث من ذاتها، ولذاتها.

من هذا المنطلق اعتبر هابرماس الحدث أنها ليست بحاجة إلى الاستناد إلى الزمن الماضي، أو أي عصر زمني آخر من أجل الوقوف بذاتها، لأنها يمكنها استلها معيارية

<sup>1</sup> آلان هاو، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، تر: تائر ديب، دار العين للنشر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010م، ص226.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1995م، ص10.

وجودها من ذاتها، وهذا ما يفسر اعتمادها على ذاتها في فرض وجودها، ولكن هل هذا يعني أنها لا بد من إحداث قطيعة نهائية مع الأزمنة السابقة حتى تتحقق هذه الحادثة؟

هذا ما سيجيبنا عنه هابرماس بقوله: "لا يمكن للحادثة أن تعتمد على غير ذاتها مما يشرح عصبيتها عندما يتصل الأمر بفكرتها عن ذاتها، كما يشرح ديناميكية محاولاتها من أجل أن تستقر وأن تحدد موقفها من ذاتها ومن العالم، الأمر الذي لم تنفك عن متابعته حتى يومنا هذا"<sup>1</sup>، يجزم هابرماس تماما هنا أن الحادثة لا تستمد مشروعيتها من الماضي، ولا من أي نموذج سابق، ولا تتخذ معيارا لها من أية تجربة تاريخية سابقة (إقليمية أو كونية)، بل تستمد مشروعيتها، وحققها في الوجود من ذاتها، ومن الممكن، ومن المستقبل الذي لا يمنح أبدا من الماضي حتى، ولو لم يعلن القطيعة الصريحة معه.<sup>2</sup>

الحادثة على حد تحليل هابرماس لهذا المفهوم لها علاقة جدلية انفصالية مع الماضي أو الفكر الكلاسيكي، فهي فاعلية مستمرة، تنفذ، وتتقاطع مع الماضي، والتقليد باستمرار، ومنتجة في اللحظة نفسها لسيرورة التقدم، وهذا الانقلاب هو الحادثة بعينها، وهذا ما يراه هابرماس بأنها الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال، أو العبور من الماضي إلى الحاضر.

خلاصة هذا هي أن الحادثة لا ترتبط بالماضي، وإنما الماضي كان يمثل جسر عبور لها أثناء الوعي بها فقط ولا غير، والحادثة هي لحظة تجديد، هي ديناميكية التقدم، هي معايشة للحظة إبداع في زمن الحاضر، وإعلان قطيعة نهائية مع التقليد، ومن التاريخ الماضي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، مصدر سابق، ص 16.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 19.

<sup>3</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحادثة، مرجع سابق، ص 121.

يشير هابرماس في قراءته التحليلية النقدية لمشروع الحدثاء في كتابه " القول الفلسفي للحدثاء" إلى أن الفيلسوف الألماني "هيجل" يعتبر أول فيلسوف سباق لاستخدام مفهوم " الحدثاء " لأنه بين الصلة الموجودة بين الحدثاء، والعقلانية ثم اتسع شكلها فيما بعد مع ماكس فيبر.<sup>1</sup>

-لكن هل هذا يعني أنها إشارة إلى أن هيجل هو أبو الحدثاء؟

قد استخدم هيجل في نظر هابرماس لفظ الحدثاء لكن مع ربطها بسياق تاريخي للتعبير عن " الأزمنة الجديدة" أو " الأزمنة الحديثة"، وهي كلها عبارات تدل على بروز عصر جديد مختلف كلياً عن سابقه، ولفظ " الأزمنة الجديدة" تدل في التعبير المسيحي على مستقبل منظور، وهو يوم الميعاد، أما المفهوم الدنيوي يدل على عصر جديد منفتح على كل ما هو جديد<sup>2</sup>، وهذا ما عبر عنه هيجل في مقدمة كتابه الشهير " فينومينولوجيا الروح " حيث يقول: " ليس عسيراً أن يدرك المرء أن زمننا هذا هو زمن ميلاد ومرور إلى طور جديد، فالروح قد قطع مادام إلى الآن من عالم كيانه وتصوره... والآكد أن الروح لا يحصل قط في سكون، بل في حركة رابية أبداً و...ذلك التفتت المتعاضم الذي لا يغير من وجه الكل شيئاً، إنما ينقطع بفجر فلق يلوح فجأة، بوضع وجه عالم جديد تتحدد معالمه في ثلاث فترات تاريخية أو محطات طرأت فيها تحولات جذرية وهي اكتشاف العالم الجديد، عصر النهضة، عصر التنوير".<sup>3</sup>

-لكن لماذا اعتبر هابرماس هيجل هو أول فيلسوف وظف لفظ الحدثاء، وكيف قطع الصلة بالماضي؟

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص 12.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p06.

<sup>3</sup> جميلة حنفي، من الحدثاء إلى المعقولة التواصلية، مرجع سابق، ص 30.

اعتبر هابرماس أن هيجل أول من أحدث قطيعة مع الماضي لأنه هو من حولها إلى مسألة فلسفية أو إشكالية فلسفية، وهو يؤكد على ذلك بقوله: " كان هيجل أول من وضع في مسألة فلسفية قطيعة الحدث مع الإحياءات المعيارية للماضي الغريب عنها، أن الأزمنة الحديثة من السكولائية إلى كانط تعبر عن فكرة الحدث ذاتها، وذلك بالتأكيد في إطار نقد للتراث يدمج تجارب الإصلاح والنهضة، وأثناء استجابته للعلم الحديث، إلا أن الحدث لم تطرح على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية القرن 18م، وقد اعتبرت مسألة الحدث مسألة أساسية ومحورية في فلسفة هيجل"<sup>1</sup>.

وحتى المصطلحات التي استخدمها هيجل كالأزمنة الحديثة، الأزمنة الجديدة في رأي هابرماس هي مرادفات كانت متداولة في فرنسا وإنجلترا<sup>2</sup>، وهذه الأزمنة الحديثة الجديدة باعتبارها جديدة فهي تؤسس للتواصل مع المستقبل، واستشرافه، وفي هذا السياق يقول هابرماس: " الوعي التاريخي بالحدث لم يبدأ إلا مع هيجل أي هو وعي بالأزمنة الجديدة والزمن الراهن الذي هو زمن هيجل (هيجل والوعي الفلسفي للحدث)"<sup>3</sup>.

فالأزمنة الحديثة دلالة تامة عن نهاية الزمن القديم، وإعلان عن نهاية المرجعيات التقليدية اللاهوتية بكل مضامينها، والأزمنة الجديدة أو الحديثة هو مفهوم معبر عن الوعي التاريخي بالماضي كله، فهو قد صور التاريخ العام بوصفه سيرورة متماسكة مولدة للمشكلات، وما يتضمن هذا التاريخ من تجارب ايجابية مثلا الإصلاح، النهضة، العلم الحديث، ولكن هابرماس لا ينفى ظهور شذرات فكرة الحدث مع رونييه ديكارت، والفضل يعود لهذا الأخير في ظهور مبدأ الذاتية خاصة من خلال الكوجيتو الديكارتي " أنا أشك، أنا أفكر، إذن أنا

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص 29.

<sup>2</sup>Jürgen Habermas .Le discours philosophique de la modernité, p06

www.m.ahiwat.org

<sup>3</sup> عبد الحق رحيوي، الحوار المتمدن، 2014/03/04. الموقع الإلكتروني

موجود"، وكذلك الوعي الذاتي لكانط حيث يعتبر هابرماس فلسفة كانط قد تضمنت بناء عقليا يعكس الحدثاء بشكل كامل، وكأنها مرآة عاكسة، ولكن دون أن يكون كانط مدركا لهذا الأمر بمعنى أنه كان يعيش هذه الحدثاء دون أن يعيها أو يفهمها.<sup>1</sup>

كل هذا يوحي عند هابرماس إلى أن الحدثاء ظهرت شكليا مع كانط، وأن المفهوم الكانطي لعقل صوري متميز في ذاته يوجد نسيج الحدثاء، وأن كانط عبر عن العالم الحديث في بناء فكري عقلي متكامل، وضخم لدرجة أنه تمكن من ملامسة الخطوط الجوهرية، والحساسة لمرحلة الحدثاء من دون أن يفهم الحدثاء ذاتها،<sup>2</sup> هذا ما يفسر أنه كان يعيش الحدثاء دون أن يعرفها أنها كذلك<sup>3</sup>، بينما هيجل قد تمسك بهذا الأثر، لذلك لم يكن هيجل في الحقيقة الفيلسوف الذي ينمي بكل وضوح مفهوم الحدثاء، ولكن كان الفيلسوف الأول الذي اتضحت معالم الحدثاء معه، وظهرت كإشكالية فلسفية، وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي، بحيث قام بتجميع الحدثاء، وترتيبها، ووعي العصر، والعقلانية، ولكن بالأسلوب الذي يجعل العقلانية المنفوخة في روح مطلق تحيد الشروط التي أفسحت المجال للحدثاء لبلوغ شكل وعي ذاتها.<sup>4</sup>

بهذا المنطق عبرت فلسفة الأزمنة الحديثة من العصر القديم إلى كانط عن حاجة الحدثاء إلى العثور في ذاتها على ضماناتها الخاصة بكونها بحاجة إلى الفلسفة، لكن لم تطرح كإشكالية إلا في نهاية القرن 18م، وهو القرن الذي ظهرت فيه عدة مفاهيم تعبر عن الحدثاء الغربية إضافة إلى الأزمنة الحديثة، وبعض المصطلحات مثل: الثورة، التحرر، التطور، التقدم، روح العصر كلها مستقلة بمفاهيمها وتركيبتها النظرية، ولها أدواتها الخاصة.

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، المصدر السابق، ص40.

<sup>2</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص127.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص34.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص72.

لعل هذا ما دفع بهيجل لتناول الحدثاء ليست كمشكلة فلسفية فحسب، ولكن كمسألة أساسية، ومحورية في فلسفته، أين لعب بذلك مبدأ الذاتية أو الفردانية دور هام في الفلسفة الهيجلية، وهذا يدل على أن الحدثاء من منظور هيجل تتميز ببنية علاقة مع الذات يدعوها " الذاتية"، يعني حرية الذات هي مبدأ العالم الحديث، ولذلك ربط بين الحرية، والتفكير، لأن ما يصنع عظمة العصر هو الاعتراف بالحرية بوصفها ملكية الروح، وحقيقة كونها بذاتها، واستنادا إلى هذا المبدأ تنمو الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها، وهذا المبدأ له عدة دلالات تبشر بمستقبل جديد أكثر ازدهارا، وتطورا أي ( الفرد له حرية اختياراته، حق النقد، استقلال الفعل) لذلك كانت الفلسفة المثالية هي نتاج الأزمنة الحديثة لدى هيجل مادامت قد أدركت الفكرة الواعية بذاتها.<sup>1</sup>

إن هابرماس في إطار محاولته لإعادة بناء مشروع الحدثاء، ومن أجل صياغة المضمون المعياري لها عمل على إخضاع التراث الفلسفي الذي تكونت، وتبلورت بداخله نظرية ماكس فيبر حيث أن هذا الأخير عمل على ربط العالم المعيش بالمعقولية المحددة بغاية، وكيف اتسعت المساحة بين الحدثاء والعقلنة، من ثم كانت فلسفة الأنوار قد شكلت نقطة تحول أساسية في مسار الحدثاء حيث أصبح العقل خاصة، والنقد، والتقدم اعتبارات ضرورية في كل معرفة، وفي كل تنظيم مؤسسي، وبذلك يكون قد تشكل وعي حدثي يؤكد على التغيير والتحرر المستمر،<sup>2</sup> وهذا يعني أن مشروع الحدثاء المعبر عنه من طرف فلاسفة الأنوار يتحدد من خلال العمل على تطوير علم موضوعي، وأخلاق، وحقوق ذات طبيعة كونية، وفن مستقل.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص 40.

<sup>2</sup> محمد نور الين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 122.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 123.

يشير هذا إلى أن فلاسفة الأنوار هدفهم يتمثل في تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية اليومية، ولعل القارئ لنصوص هابرماس يلمس نوع من العلاقة الوطيدة بين الحدث، والعقلانية، وهذا ما يقودنا إلى لمس أفكار ماكس فيبر في بناء المفهوم الحدائي الهابرماسي، وكيف لا، وهو يعد مصدرا أساسيا للفكر الفلسفي النقدي الهابرماسي، وقد ذكرنا ذلك في الفصل الأول من هذا البحث.<sup>1</sup>

لهذا اعتبر هابرماس أن مع فيبر الحدث اتخذت أشكالا، وأبعادا أخرى مغايرة نظرا لاعتمادها على أدوات معرفية جديدة، ولكن هابرماس أعاب على فلسفة فيبر في فكرة إرادة عقلنة الحدث بشكل غائي ما يعني ربطها بأهداف، وغايات محددة، وأن فيبر Weber قد استخدم مفهوم العقلنة لتمييز الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، وشكل التبادل داخل المجتمع البرجوازي سواء على صعيد القانون الخاص أو على مستوى تنظيم المؤسسات الاجتماعية والإدارية، يعني أن البنيات الاجتماعية للزمن الحدائي تتمركز كلها حول الرأسمالية والجهاز البيروقراطي<sup>2</sup>، ومن هنا كانت عملية العقلنة المتنامية للمجتمع مرتبط أشد الارتباط بالتنظيم المؤسسي للتقدم التقني، والعلمي.<sup>3</sup>

-ولكن السؤال الذي نطرحه هنا ما هي إذن العقلنة التي يبحث عنها هابرماس، ويقتنع بها؟

لقد كان هدف هابرماس الأساسي هو عدم ربط أي نشاط عقلائي بغاية محددة، والبحث عن العقلنة المرتبطة بالحرية التي هي من سمات الحدث، والمقصود من هذا هو أنه أراد الوصول إلى عقلنة من نوع آخر، وذلك بتوسيع مسار العقلنة إلى عقلنة تعترف بالمصالح

<sup>1</sup> محمد نور البين أفاية، الحدث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص123.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص08.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *théorie de l'agir communicationnel*, tome2, traduit de l'allemand par : jean- Luis Schlegel, Ed, Fayard, Paris, 1987, pp 333,334.

البشرية، وتفترض النقاش والحوار<sup>1</sup>، وهي المعقولة التواصلية التي هي الأمل الكبير في سد ثغرات المعقولة المبررة بغاية، وهذا من أجل تحقيق حدثاء حقيقية، وتماشيا مع فهمه المعياري للحدثاء يؤكد، ويلح هابرماس على ضرورة التفاهم، والاتفاق، والتواصل، والإجماع باعتبار أن العالم الحديث تختلف مستوياته باختلاف عوالمه المعيشة لهذا ترتفع مطالب العقلنة الاجتماعية مع زيادة درجة التواصل<sup>2</sup>، لقد لمسنا منذ بداية التحليل لهذا الفصل خاصة نوع من الدفاع عن هذا المشروع الحدائي .

-لكن لماذا هذا الدفاع كله من طرف هابرماس؟

-وخذ من؟

-كيف دافع، وماهي الردود التي قدمها؟

الحدثاء منذ ظهورها، وتبلورها التدريجي في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي منذ القرن 15م تعرضت إلى أقسى، وأشد أنواع النقد في السياق الثقافي الألماني الذي تزامن مع ترجمات أعمال ميشال فوكو إلى اللغة الألمانية الذي كان كسبب أول، أما السبب الثاني هو ظهور كتاب "الوضع ما بعد الحدثاء" لجون فرانسوا ليوتارد عام 1979م الذي نقد فيه ليوتارد المشروع الفكري الهابرماسي بشدة، مما دفع بهابرماس إلى الرد عليه في مقاله المشهور "الحدثاء مشروع لم يكتمل بعد:" **La Modernité : un projet inachevé**<sup>3</sup> وهو يعد بداية الحوار الهابرماسي مع فلاسفة ما بعد الحدثاء، والذي سيتبلور، وبأخذ طابعه الفلسفي الحقيقي في كتابه العمدة "القول الفلسفي للحدثاء سنة 1985م، وكان هذا الحوار بينهما حوارا فكريا خصبا في القرن العشرين بين تراثين فرنسي، وألماني، بين النظرية النقدية،

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدثاء، مرجع سابق، ص50.

<sup>2</sup> عطال أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس قراءة نقدية للايديولوجية الليبرالية المعاصرة، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2010م-2011م، ص154.

<sup>3</sup> من مقدمة كتاب Jürgen Habermas, **Le discours philosophique de la modernité**

وفلاسفة ما بعد الحدثاء،<sup>1</sup> ثم فيما بعد ألف كتاب آخر مهم جدا، وهو كحوصلة لأفكاره يكمن في " نظرية الفعل التواصلي".

بهذا المفهوم يمكن القول بأن تاريخ تطور الحدثاء هو نفس تاريخ نقدها، وفي هذا السياق فكرة التوازي بين الحدثاء، ونقدها، وهي إحدى أعماق الأفكار الفلسفية المحورية، والجوهرية التي يطورها هابرماس في هذين الكتابين " الخطاب الفلسفي للحدثاء " و" نظرية الفعل التواصلي" والتي ينبش في أصولها مع هيجل، ويعمق النقاش مع فلاسفة الألمان المعاصرين أمثال Blumenberg وGèlent وهي الفكرة التي عبر عنها Blumenberg تعبيراً فلسفياً عميقاً، وهي مشروعية العصور الحديثة.<sup>2</sup>

-ولكن هنا نطرح التساؤل التالي: من الذين تصدوا لهابرماس؟ وعلى أي أساس تم انتقاد الحدثاء؟

-وهل حقيقة الحدثاء فشلت واستنفذت كل مقوماتها، وما بقي سوى التفكير فيما بعدها؟

إذن هذا ما سيجيب عنه هابرماس بدفاعه الكبير عن عقلانية الأنوار، والعقل، والحدثاء ذاتها، هذه الأخيرة (الحدثاء) انتقدت في ثلاث مسائل جوهرية: أولها هي فصل التاريخ عن فلسفته، وثانيها هي إقصاء الذات الإنسانية، حيث نظروا إلى الإنسان على أنه نزعة أنوية أنانية منفصلة، وثالثها تكمن في رفض العقل في الميتافيزيقا.

وردا على كل الانتقادات اللاذعة التي تعرضت لها الحدثاء خاصة في مرتكزاتها الأساسية كفكرة العقل، التقدم، الحرية، والتي كانت الانطلاقة الحقيقية، والمبدئية للنقد المفرط للحدثاء

<sup>1</sup> أشرف حسن منصور، ما بعد الحدثاء بين ليوتارد وهابرماس، مقال، 1ديسمبر 2015م.

<https://postmodernisme.blogspot.com>

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي والناصر عبد اللاوي، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي ونقد العلمي والديني والسياسي، مرجع سابق، ص19.

مع نيتشه الذي مهد الطريق لبقية فلاسفة ما بعد الحدث، وإتمام مساره النقدي، ثم الإبداع في النقد يعني انفصالهم عنه كل بميزته الخاصة في النقد، فهناك من هذا حذو تكوين العقل المتمركز حول ذاته بإتباع انثروبولوجية علم النفس، علم التاريخ للكشف عن انحراف إرادة القوة، وثورة القوى المضادة ( الثورة المضادة) مثل: لاكان، باتاي وفوكو، وهناك من اتجه في اتجاه آخر، وهو الذي اختص بنقد الميتافيزيقا بهدف بلوغ معرفة خاصة، وإعادة رسم، وتأطير فلسفة الذات بداية من سقراط مثل هيدجر ودريدا.<sup>1</sup>

يرى هابرماس أن فلاسفة ما بعد الحدث أو الفوضويين كما يحب أن يسميهم قد خرجوا بتفكيرهم النقدي للحدث عن الأفق المقولي لها، وانفصلوا تماما عنها لاعتبارهم أن الحدث حسبهم قد انتهت، وولى عهدا، وانقضى زمانها، لكنه يرى أن اعتقاداتهم بالتخلص، والتحرر من الحدث نهائيا كان ظاهريا فقط ( مجرد وهم)، أما في الحقيقة ( باطنيا) ففكرة ما بعد الحدث تبقى دوما مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمعطيات الأولية لفكرة الحدث عن ذاتها، باعتبار أن هيجل هو من وضع لبناتها الأولى، و بهذا المفهوم الهابرماسي تبقى أفكار فلاسفة ما بعد الحدث مجرد تمردات على الحدث، وعلى الأنوار، ولكن هذا يرفضه هابرماس، ويراه تعد صارخ على حق الحدث، والأنوار، وإنكار لمختلف انجازاتها، وتطوراتها الكثيرة،<sup>2</sup> وكل هذا يلخصه قوله: " ينتزعون ثنا باهضا للاستئذان بالخروج من الحدث".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص 195.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 12.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 382.

## \*الرد على نيتشه:

اعتبر هابرماس أن نظرية السلطة عند نيتشه لا يمكن لها القيام بوظيفتين متناقضتين في الوقت نفسه، فهي لا يمكن لها أن تحقق الموضوعية العلمية في الوقت الذي تنتقد فيه العقل انتقاداً جذرياً، لأن بهذه العملية يعود العقل إلى ذاته مما يؤثر على نتائج القوانين العلمية المنتظرة، وبهذا يكون نيتشه حسب هابرماس قد قدم نقداً راديكالياً للإيديولوجيا التي تتضمن ذاتها، وتتضمن كل شيء، ومن هنا اعتبر نقد العقل المتمركز حول ذاته معضلة وقع فيها نيتشه،<sup>1</sup> إلا أن نيتشه قد تراجع عن فكرة انتقاد العقل بطرد جدل العقل رغم شكوكه المتواصلة حول إمكانية استمرار المشروع الحدائى، واكتماله، وهذا ما يبرر عجزه عن خروجه من فلسفة الذات،<sup>2</sup> ومفهوم إرادة القوة عند نيتشه التي تمثل التجربة المعيارية التي تتضمن الحدثاء الفنية.<sup>3</sup>

## \*الرد على فرانسوا ليوتارد:

وفي نفس سياق الاتجاه النقدي نجد جون فرانسوا ليوتارد هو الآخر الذي لام الحدثاء وأعلن صراحة إفلاسها، والدليل كما أشرنا سابقاً ما يحمله من أفكار نقدية في مؤلفه "الوضع ما بعد الحدثاء" 1979م، وهو أول نص فلسفي طرح أفكار نقدية، بحيث اعترف صراحة بفشل المشروع الحدائى بكل قناعة فكرية، لأنه يرى أن هناك انفصال تام بين الحدثاء، وما بعدها، وأيضاً بلوغ الرأسمالية ذروتها، وانتصار العلم، والتقنية لدليل واضح على انهيار المشروع الحدائى، وقد عبر عن هذه الأفكار باعتباره أن عهد السرديات، والروايات الكبرى قد مضى، وانتهى عهدها، ولم يبقى سوى الالتجاء إلى عهد السرديات الصغرى، ومن ثم

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص 180.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 139.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 437.

استبدال ما هو كلي بالجزئي، وما هو واحد أو أحادي بالمختلف.<sup>1</sup> وهذا يحيلنا إلى اعتبار أن ليوتارد يرفض التاريخ الكلي الذي تؤلفه تلك السرديات أو الروايات الكبرى خاصة التي تدافع، وتشرح الحدثاء كما هو الحال عند هابرماس (نظريته في الحدثاء)، ويرحب بالطرح الأنتروبولوجي المتنوع، والمختلف، والمتعدد، وهي نفس الفكرة التي تبناها أيضا ليفي سترأوس.<sup>2</sup>

هذا يعني أن ليوتارد حكم على النظريات العامة\* في التاريخ بأنها ايديولوجية مزيفة، ولا تحتوي على أية حقيقة واقعية، وبالتالي يكون ما تضيفه على التاريخ مجرد وهم، وزيف، وحسبه ما بعد الحدثاء تعتمد على الحدثاء خاصة، وذلك التعاقب، والتسلسل الخطي هي فكرة الحدثاء أفرزتها المسيحية، والديكارتية، وبالتالي ما بعد الحدثاء تدشين لعهد جديد.<sup>3</sup>

بالإضافة إلى هذا انتقد ليوتارد الذات باعتبارها تملك الوعي، والإرادة، والاستقلال فهي فاعلية مستقلة، كما أن هناك علاقة متينة ثابتة بين الذات، وفلسفات التاريخ باعتبارها هي الفاعلة فيه، ويختزل في ذات كلية، أما الوعي الأخلاقي الجديد الذي صاحب الحدثاء الغربية فهو سيزول بزوال الميتافيزيقا التقليدية، لأنه قائم على انفصال الإنسان كذات، وإرادة حرة، ومسؤولة عن ما يصدر منها، ولكن رد هابرماس كان قويا في محتوى كتابه "القول الفلسفي

<sup>1</sup> الزواوي بغورة، ما بعد الحدثاء والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية-دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يناير 2009م، ص21.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص23.

\* النظريات العامة في التاريخ: يعتبرها ليوتارد كلها توجهها الايديولوجيات المختلفة المصبوغة بالشرعية المزيفة على الوضع القائم في التاريخ ويقسم هذه النظريات العامة في التاريخ إلى نوعين اثنين:

النوع الأول هو الذي يروي أن التاريخ تحرر تدريجي للإنسان ككل مثل: الماركسية والأرثوذكسية، أما النوع الثاني فهو الذي يحكي التاريخ كزيادة في النزوع نحو تحرر الفرد أكثر من قيوده مثل: مدرسة فرانكفورت، وهي تركز أكثر على تحرر وعي الفرد وتخلصه من شرور الرأسمالية، ونظرية هابرماس ورثت من النوعين باعتبارها توازي بين تطور الفرد الإدراكي والمعرفي وتطور المجتمع. الشرح اعتمادا على المرجع السابق.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص25.

للحدث،" حيث بين لمنتقديه عموماً، وليوتارد خصوصاً بأن نظريته الفلسفية مختلفة عن النظريات السابقة في التاريخ فهي ليست نظرية في التاريخ كما اعتقدها ما بعد الحداثيين، وإنما هي نظرية في التطور الاجتماعي تقوم على أساس أشكال أصلية، وهي أكثر تطوراً من التلاحم الاجتماعي، والاندماج، والتساند المجتمعي، والانسجام تستهدف مفهوم مسار العقلانية الغربية، وبهذا يكون هابرماس حاول العثور على شروط ومعطيات أخرى جديدة تتحقق بها العقلانية تكون بديلاً عن استخلاص المعايير من عقلانية التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص، وتكون في اللغة، وليس في الوعي الذاتي أو الذات المفكرة.

رد هابرماس أيضاً عن رفض ليوتارد للذات وأتباعه باعتبارها نزعة أنوية تسعى دوماً للنزوع نحو المصلحة، وأن الفرد كان ذاتاً في عملية تنشئة اجتماعية بدأت مع الحدث الغربية، أما الوعي الأخلاقي للحدث يضيف هابرماس بأنه الإلزام الديني، واللاهوتي تحولت فيه مجموعة من النواهي، والأوامر، والمحرمات إلى قواعد لممارسة التواصل الاجتماعي، والوعي الأخلاقي الحديث يمثل بالنسبة له مرحلة تقدم، وتكوين جديدة، ولن يزول بزوال الميتافيزيقا التقليدية فهو يقوم على انفصال الإنسان كذات، وإرادة حرة مسؤولة عما يصدر منها.<sup>1</sup> لأن هدف هابرماس من خلال مشروعه لإعادة تأهيل الحدث على معايير هو تقديم مفهوم جديد للذات تحمل في طياتها عدة مفاهيم: كالتحرر، الانعتاق، معارضة الهيمنة، حيث تخرج من حالة الانعزال والانغلاق عن ذاتها إلى حالة الاعتراف المتبادل بين الأفراد.<sup>2</sup> هنا كان اختلاف هابرماس، وليوتارد في المنطلق، لأن ليوتارد يرى أن أصل الأشياء هو النزوع، في المقابل يرى هابرماس أن أصلها يكمن في التواصل.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> الزواوي بغورة، ما بعد الحدث والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 60.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص 348.

<sup>3</sup> الزواوي بغورة، ما بعد الحدث والتنوير، مرجع سابق، ص 60.

## \*الرد على هيدجر:

بقي هيدجر في نظر هابرماس حبيس الإشكالات التي طرحتها فلسفة الذات مثل فينومينولوجية هوسرل، رغم إدراكه أن تاريخ الفلسفة، والعلم تحصيل حاصل لآراء أنطولوجية سابقة لفلسفة الذات، لأن هناك حلول و منافذ عديدة للخروج من هذه الأخيرة (فلسفة الذات)<sup>1</sup>، ففلسفة هيدجر الناتجة عن انتقادات نيتشه للميتافيزيقا، قد خرجت عن الحدثاء لأنها تعالج أزمة الوجود والزمان، ولكن لفهم هذا الأخير كان لابد من العودة إلى سياقه التاريخي الذي يختلف عن سياق هيدجر، وهذا ما جعل نقد هيدجر للحدثاء بعيد كل البعد عن التحليل العلمي، فهو بهذا المنطق لم يتطرق ل طرح الإشكالات، والأسئلة المحورية التي تقبل الاختبار، والتي يمكن دراستها بأدلة عقلية لمعالجتها<sup>2</sup>، وكذلك أعاب هابرماس على اللغة الرمزية لهيدجر باعتبارها شوهت كثيرا العمليات التواصلية اليومية لأنه من المستحيل أن يدرك بها الوجود من طرف الفلاسفة<sup>3</sup>.

## \*الرد على جاك دريدا:

أما رد هابرماس على جاك دريدا فكان في اعتبار هذا الأخير أنه اقتصر استخدامه للغة في بعدها الشعري، والجمالي(الفني) فقط، وتجاهل بعد مهم جدا هو البعد التواصلية للغة، لأن اللغة عندما يقتصر دورها على البعد الفني الجمالي فهو حسب هابرماس دور ناقص ومحدود، لأن الفنون، والأدب لا يمكن أن تقتلع الميتافيزيقا من جذورها، لهذا دورها يكتمل في المجال التواصلية أين تمتلك طاقة نقدية، إبداعية ذات نفس، وفاعلية، ونجاعة.

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مرجع سابق، ص 218.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 222.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتفق هابرماس مع دريدا في فكرة نقد العقل، ولكن ينتقده في أنه كان من المفروض أن يتجه نقده إلى العقل الأداتي بدلا من نقده للعقل المتمركز حول ذاته.<sup>1</sup> هذا يوضح في عمومه أن دريدا شأنه شأن هيدجر فهما لم يفلتا من شوائب فلسفة الذات، رغم المحاولات المختلفة لقلب نماذج هذه الأخيرة (فلسفة الذات)، ومن ثم استحالة التخلص من مشكلاتها المطروحة،<sup>2</sup> رغم زعمه انتقاده الحدثاء فهو لم يتمكن من التحرر، والتخلص نهائيا من قيود فلسفة الذات لوجود فجوات ميتافيزيقية قد ورثها، وهذا يؤدي في نظر هابرماس إلى تظليل الأمراض الباثولوجية الحقيقية، والتجاوز بمعالجتها،<sup>3</sup> هذا رغم توظيف دريدا علم الكتابة كخيطة علمي عنده لتجاوز الميتافيزيقا.<sup>4</sup>

#### \* الرد على فوكو:

كان رد هابرماس على نظرية السلطة لفوكو أنها تبقى دائما ذاتية المرجع،<sup>5</sup> فهي قد أخفقت في الوصول إلى هدفها، وهو تحقيق الموضوعية العلمية مثلها مثل العلوم الإنسانية<sup>6</sup> التي كان يعيب عليها فوكو بأنها علوم مزعومة، وأنها ليست علوم على الاطلاق، وأن الثقافة الغربية هي التي كونت تحت مسمى الانسان، كائنا سيكون لنفس الأسباب الموحدة والمتماثلة، مجالا ايجابيا للمعرفة دون تحوله إلى موضوع علم،<sup>7</sup> وبهذا المفهوم يعتبر هابرماس مقولة السلطة أنها تعد إشكالية، لأنها تمهد لأعمال علم الأصول القديم، وأيضا

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص ص 250-252.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 253.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 285.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 263.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 329.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 451.

<sup>7</sup> M. Foucault, *les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p.45-45.

تسعى للكشف عن جذور اتجاهها النقدي للحدثاء، ومفهوم السلطة غير السوسولوجي هذا الذي ورثه فوكو عن نيتشه لا يكفي لتبرير توظيفه منهجيا.<sup>1</sup>

كما أن فوكو قد وقع حسب تحليل هابرماس في إشكال منهجي المتمثل في طريقة، ونمط كتابة تاريخ الإشكال التي يشكلها العقل والجنون، لأن الأمر يتحتم عليه كمؤرخ أن يغوص في عمق العقل،<sup>2</sup> أما انتقاده لمركزية العقل، واتخاذ منهج الحفر، أو المنهج الأركيولوجي **Archéologie** بهدف الكشف، والوصول إلى كل صور الوصاية، والهيمنة، والتحرر منها، فهو في النهاية قد أعاد طرح السؤال الكانطي - ما الأنوار؟

واستحضار فوكو للروح الكانطية تعتبر لحظة الولوج، والدخول إلى الحدثاء، وهذا ما يفسر انتقاد هابرماس لفوكو، واعتباره تراجع عن انتقاده، ومناهضته للحدثاء في آخر المطاف.<sup>3</sup>

هكذا كانت ردود هابرماس بوضوح لانزعاجه من منتقديه بما في ذلك مواقف كل من أدورنو، وفوكو، ودريدا، كما أشرنا سابقا لهذا، من خلال رفضهم العقل لأن عليه أن ينال حقوقه، والذي يبين توجيههم نقدا جذريا للعقل، لأن في اعتبارهم الحدثاء تستنفذ بالعقل من حيث لا تدري الجانب التنظيمي أو هي الحدثاء كعقلنة صارمة.<sup>4</sup>

### \*الرد على خلدون النبواني:

اعتبر الدكتور خلدون النبواني الحدثاء نقمة على العالم خاصة على دول العالم الثالث نظرا لما صاحبها من إيديولوجيات، وقد أعاب على فعل إلحاق صفة الحدثاء بهابرماس،

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 382.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص 379.

<sup>3</sup> محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، ما بعد الحدثاء تجلياتها، دار تويقال، المغرب، ط 1، ص 68.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص 382.

واعتباره فيلسوف الحدث دون منازع، لأن صفة الحدث اختارها هابرماس وحده لنفسه<sup>1</sup>، ثم هذا الأخير حسب النبواني هو فيلسوف محافظ بقناع حدثوي، فالحدث الهابرماسية كما اعتبرها النبواني هي أشد تعلقاً بالماضي، أكثر مما هي انفتاح على التغيير، والسعي نحو الأمام، فهي مجرد حقبة زمنية تاريخية، وليس وعي بالزمان، ورفض التغيير، ومحاولة التمسك بالماضي هو إلغاء الحدث لنفسها<sup>2</sup>، كما أن تفكير هابرماس في اعتبار النبواني هو أشبه بالتفكير العربي الذي يسعى إلى عيش الحدث من خلال الماضي أو التراث، يعني كمن يوفق بين متناقضين، وهذا الأمر غير منطقي، لأنه كشف عن ثغرة خطيرة وسعت الهوة بين الحدث، والماضي لأنها بقيت متعلقة به<sup>3</sup>، إضافة إلى كل هذا فإن النبواني أعاب على هابرماس في فكرة استبعاد الوعي الجمالي للزمان من مؤلفاته على عكس الفلاسفة الآخرين<sup>4</sup>.

إلا أن هابرماس كان رده على انتقادات النبواني بهذه العبارة "أنت لم تستطع فهمي" ما يعني أنه لم يستطع فهمه حتى، ولم يصل إلى المعنى المقصود في تحليلاته لنصوص هابرماس، وفهم النبواني لهذه النصوص مخطئ، كما قد رد عليه فيما يخص استبعاده للفنون، والموسيقى بأنه في شبابه كان مولعاً، وموهماً جداً بحب الفنون، والموسيقى، كما أنه قد اعتاد حتى على الرقص<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> خلدون النبواني، في بعض مفارقات الحدث وما بعدها، دراسات فلسفية وفكرية، دار الثقافة، والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2011م، ص76.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 87.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 85.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 84.

<sup>5</sup> خلدون النبواني، ما بعد نظرية الفعل التواصل، دار ألف ليلة وليلة 50، جادة شانزليزيه، باريس، 2020م، ص ص 23 24.

إن ما يحاول هابرماس إيصاله إلى منتقديه من خلال هذه الردود، والذين اعتبروا أن الحدثاء لم يعد لها مسوغ في الوجود، وأنها كانت نقمة على البشرية أكثر مما هي نعمة، ومن ثم كان لابد من الإعلان عن نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم جديد، وإنما من أجل جعل الواقع أكثر واقعية، إلا أن هابرماس رفض هذه المواقف تماما وتحدى كل الانتقادات، وأكد أن الحدثاء هي مشروع جدير بالاهتمام، وهي لم تستنفذ كل مقوماتها بعد، وأن النقد الموجه ضد المشروع الحدثائي هو نقد وحيد الجانب، ولا يمكن أن يسري على كل جوانب هذه الحدثاء من حيث هي كذلك، بل على وجه فقط من وجوهها، ونشير هنا إلى أن هابرماس اشترك مع آلان تورين في فكرة الدفاع عن الحدثاء، الذي اعتبر هذه الأخيرة مشروع جدير بالاهتمام، ويستحق الدفاع عنه، ولن يسمح بفشله، ولا انهياره، هذا رغم اختلافهما في المبدأ، إلا أنهما في الحقيقة يشتركان في نفس الهدف.<sup>1</sup>

لا ينكر هابرماس الجانب السلبي للحدثاء في جعل الإنسان مغتربا متشينا، ولكن يذكرهم أيضا أن أسس هذه الحدثاء قد نخرتها الأزمات: كأزمة التمرکز حول الذات، وإلغاء الآخر، وأن الحقيقة من نتاج الذات، وكذا أزمة تحويل الإنسان إلى جزء من الطبيعة، وبالتالي تشيؤه، وبالتالي يتم تحويل ما هو إنساني إلى شيء جامد، وغير إنساني شأنه شأن العالم الطبيعي الذي له قوانينه الخاصة، والمستقلة عن إرادة الإنسان<sup>2</sup>، وأخيرا العلمية التي لا تقبل بأي معرفة تدعي الحقيقة مهما كانت إلا المعرفة التي يكون أساسها العلم، وهذا ما جعل الإنسان حبيس إيديولوجيات جديدة هي العلمية التقنية<sup>3</sup>.

ولكن من زاوية أخرى يرى هابرماس أنه يجب علينا ألا نتجاهل أن هناك وجوه أخرى طافحة بالإمكانات، والبشائر والوعود، وعلى رأسها العقل كتفاعل، وتواصل، وحوار، وتبادل،

<sup>1</sup> الزواوي بغورة، ما بعد الحدثاء والتنوير، مرجع سابق، ص 54.

<sup>2</sup> كمال بومنير، جدل العقلانية، دار العربية للعلوم، القاهرة، ط1، 2009م، ص37.

<sup>3</sup> بورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص74.

وحجج، والحدثاء في اعتباره هي فضاء للتقدم، والديمقراطية الموسعة، وإمكانيات التواصل المعمم، والعقلنة العملية، والأخلاقية.<sup>1</sup>

بهذا المنطق لا يعترف ولا يقبل هابرماس بفشل العقل نهائيا، وبالإفلاس الكامل، والتام للحدثاء، بل يفتح أمام العقل آفاق أخرى واسعة تتمثل في إمكانيات الحوار، والتواصل الكامنة في اللغة المتداولة بين الناس، وبلورة الحقيقة عبر عمليات التفاعل، والتواصل، وعمليات التفاهم المختلفة، وتبادل الآراء، والأدلة، والبراهين، والحجج لإمكان إقرار الصلاحية، كما أشار هابرماس إلى عدم نسيان وجه آخر للحدثاء، والذي يكمن في العقل الأنثوري الذي يدينونه باعتباره حقق حلم الإنسان في أن يصبح سيدا للطبيعة، وتمكن من التحكم فيها بعدما كانت سيدة له، ومتحكمة فيه، حيث كان عاجزا أمام ظروفها، وكذا تحرره من هيمنة الكنيسة المطلقة التي كانت تسيطر عليه، وكذا تحرره من الميتافيزيقا، والاستبداد والقهر المجتمعي، والسياسي.<sup>2</sup>

من خلال تحليل هابرماس لنصوص فلاسفة ما بعد الحدثاء يكتشف أنها حقيقة تعاني من عدم الفاعلية التي تضعف الأسقف من صرامتها، ودقتها باعتبارها لا تفهمنا إلا الجزء اليسير من معنى ما بعد الحدثاء، فهي بذلك لا تقدم لنا إلا تحليلات سطحية فهرسية، ويعيب عليها أيضا على أنها أحيانا خاطئة، وهذا ما دفع هذا الأخير بوصفهم المحافظين الجدد في قوله " الحدثاء مشروع لم يكتمل بعد"، والأحكام التي يطلقونها على الحدثاء كونها مشتغلة، مشيأة، كليانية، خاضعة لسلطة التقنية، فإنهم يتهرون من الالتزام بتبرير أقوالهم، ومفاهيمهم، وأنهم لا يفرقون بين الجانب التحرري للحدثاء، وجانبها القمعي،<sup>3</sup> والحدثاء الثقافية ليست إلا تعبيرا عن العقل المتمركز على الذات، ومعبرا عن الكليانية، وهذه هي نظرة الحدثائين فهي

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 22.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 23.

<sup>3</sup> خن جمال، إشكالية الحدثاء والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 150.

صورة لا تعبير اهتمام،<sup>1</sup> ونظرتهم تشاؤمية متشعبة بروح العدمية في انتقادهم للعقل المقدم، فهو نقد لا عقلاني يفتقد للبعد التحرري الذي هو من شيم الحدثاء.<sup>2</sup>

يضيف هابرماس في رده على انتقادات فلاسفة ما بعد الحدثاء أو الفوضويين كما يجب أن يلقبهم بأن الاحتجاج على الحدثاء مطلب مكون للحدثاء نفسها، ولكن رفضها مطلقاً أو نفيها إنما هو تعبير عن نفي للذات، فضلاً عن أن هذا النفي ليست له قيم معيارية، وهؤلاء الفلاسفة أمثال: نيتشه، ليوتارد، هيدجر ينطلقون من تجريدات بعيدة كل البعد عن الإشكالات المطروحة على أرض الواقع، وهذا ما جعلهم يبتعدون عن مجال العلم، والفلسفة. وعليه فهم بنقدهم للعقل، ودعوتهم لتجاوز العقل (اللاعقل) فهم يدمرون الأسس الحقيقية التي قامت عليها الحدثاء، ومبررهم في ذلك أن العقل في تطور مستمر بحيث ينتقل إلى العقل المتمركز حول الذات، والذي يسيطر على مختلف الميادين كالفن، والأخلاق، والجمال.<sup>3</sup>

إن المقصود من كل هذا هو أن هابرماس قبل، وتقبل أن يكون هناك انتقاد للعقل، ولكن في حدود المعقول فليس إلى درجة التجاوز، وبلوغ اللاعقل، لأن العقل لم يستنفذ كل طاقاته، وكل إمكاناته رغم كل الأزمات، والمشاكل، والعراقيل التي عرفها العالم المعاصر، والتي ترجع إلى عصر الأنوار، ولتجاوزها لا بد من انتقاد العقل بالعقل، وليس بغير العقل.

منذ بداية عرضنا لدفاعية هابرماس عن الحدثاء ونحن نتساءل:

- ما هدف هابرماس من إعادة بناء المشروع الحدثائي؟

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 151.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، مصدر سابق، ص 143.

<sup>3</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 154.

-هل هذا كان لتجاوز الانتقادات الموجهة له؟ أم هو التنظير لنظرية فلسفية جديدة تعمل على إعادة بناء التراث الفلسفي، والعلمي، وجمعه في قولبة جديدة تسير روح العصر؟ وإذا كان الأمر كذلك كيف تم هذا؟

إن هابرماس في محاولة منه لإعادة بناء المشروع الحدائي، ومن أجل صياغة المضمون المعياري لها، عمل على إخضاع التراث الفلسفي الذي تكونت، وتبلورت داخله نظرية الحدثاء سواء بتبني استراتيجيتها العقلانية أو منطق نقد عملياتها، وإنتاجها للنقد، وذلك منذ كانط إلى كاستور ياديس\*، أي بداية من أول نسق فلسفي نقدي حاول تلمس الملامح الفلسفية للحدثاء إلى أكثر المواقف الفلسفية نقدا لكلية العقل.<sup>1</sup>

إضافة إلى هذا، واستنادا إلى الرصيد الفلسفي، والعلمي لهابرماس، وانطلاقا من رغبته في تحيين التنظير الفلسفي داخل عالم تنتصر فيه الوضعية، والذرائعية يلغى كل فكر نقدي، وفي ضوء المفارقات المتعددة لعمليات عقلنة المجتمع، وفي ظل اجتماع كل هذه العوامل، والأسباب أراد إعادة بناء نظرية في التفاعل، والتواصل،<sup>2</sup> تسمح للحدثاء بإعادة رد الاعتبار لمكانتها، وتصحيح التشويه الذي لحق بصورتها في العالم الغربي.

هذا يحيل إلى أن هابرماس قد عمل على تصفية الرصيد الفلسفي، والعلمي بحيث حاول إعادة بناء عناصر جديدة لبناء نظرية في الحدثاء، التي حاول بها صياغة مفهوم جديد لنظرية العقل التواصلية،<sup>3</sup> ولهذا السبب احتل مفهوم الحدثاء مركزا محوريا، ودورا هاما، وفعالا في فلسفته نظرا لأهميته، وعلاقته المترابطة جدا بمفهوم العقلانية والتواصل، ولهذا

\* كاستور ياديس: (11 مارس 1922م-26 ديسمبر 1997م) هو فيلسوف وناقد اجتماعي واقتصادي ومحلل نفسي وكاتب يوناني فرنسي، مؤلف كتاب (المؤسسة الخيالية للمجتمع) وهو شريك مؤسس لمجموعة (اشتراكية أم بربرية)

<https://arm.wikipedia.org>

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 154.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 132.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 73.

يعد هابرماس هو أول من عمل على تكوين تركيب فلسفي جعل من الحدثاء، والعقلانية، والتواصل لبنات لبناء مفهوم العقل،<sup>1</sup> حيث مزج بين هذه الجزئيات، وكون بها تركيب فلسفي حدثاء بصيغة تواصلية.

كل هذا يقودنا إلى البحث عن كيفية توصل هابرماس إلى بناء هذه النظرية انطلاقاً من تركيب العناصر الثلاثة المذكورة سابقاً، وجعل نظريته في التواصل تحتل مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، واعتبار كتبه من بين الكتب الهامة في العالم المعاصر على كل الأصعدة اعتماداً على فعل التواصل، والتداول، وكل هذا سوف نراه بالتفصيل في محتويات المبحث الثاني.

---

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 107.

## المبحث الثاني: أهمية ومكانة نظرية الفعل التواصلي.

لقد لعبت " نظرية الفعل التواصلي " لهابرماس دورا فعّالا، ومحوريا في تأسيس البناء الحدائى، حيث فكت خيوط كل الأغاز التي كانت حيرت عقول فلاسفة الحداءة، خصوصا في ظل التطورات الصناعية الكبرى، وأمام تحديات العقلانية الآدائية، ومحاولتها قطع الخيوط التي قد نسجتها فلسفة العقل المتمركز حول الذات أو فلسفة الوعي، لتفتح نافذة أوسع تشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية للإنسان المعاصر، وتسمح له بالتعامل مع أقرانه في ظل نشاطات مختلفة، ونسجه علاقات تمكنه من الفهم، والتفاهم مع الآخر في إطار حوار ممنهج أين يطرح كل واحد من المشاركين في الحوار رأيه دون سلطة أو ضغط، مع احترام كل واحد لأفكار، واقتراحات الطرف الآخر، وهذه النشاطات والعلاقات فيما بينهم، التي تكون تحت رقابة العقل التواصلي، وهذه العملية هي التي يسميها هابرماس الفعل أو النشاط التواصلي التي أسس عليها نظريته في التواصل.

من خلال هذا التمهيد يمكن لنا أن نبدأ بطرح مجموعة من الأسئلة، وهي التي ندرجها كالاتي:

- أين تكمن أهمية نظرية الفعل التواصلي ضمن العالم المعيش؟

- وما الهدف من تأسيسها؟

- ما العلاقة الكامنة بين هذه المفاهيم العقل التواصلي، الفعل أو النشاط التواصلي حتى يتم التداول بطريقة صحيحة، وفي أي مجال يتم ذلك التواصل؟ وبأيه وسيلة يتم ذلك الاتصال أو التواصل؟

- وإذا كانت اللغة هي الوسيلة الوحيدة لعملية التواصل، فكيف يتم ذلك؟

-وما دورها في تفعيل العملية التواصلية؟

للإجابة على كل هذه الأسئلة سوف نقوم بتحليل العديد من المفاهيم، بداية من زمن التفكير في التنظير لهذه النظرية.

إن فكرة **نظرية الفعل التواصلي** كان قد صممها هابرماس في كتابه "منطق العلوم الاجتماعية"، فهي تتمثل في فائدة منهجية تعود إلى تأسيس العلوم الاجتماعية داخل نظرية اللغة، ونظرية الفعل التواصلي ليس ما بعد النظري كما اعتقدها البعض، بل هي بالعكس نقطة بداية لظهور نظرية في المجتمع تسعى، وتهدف لتبرير معالمها النقدية، وتحليل الأشكال العامة للفعل الموجه نحو الفهم، وبالتالي لا نفهمها على أنها امتداد لنظرية المعرفة بشكل أو بآخر<sup>1</sup>، وهذا يشير إلى أن نظرية الفعل التواصلي نظرية في المجتمع محورها، وجوهرها هو اللغة.

إن اقتراح هابرماس نظرية الفاعلية التواصلية بكل ما تستوجبه من اتفاق، وتواصل، وإجماع عقلائي هو لمقاومة الاستعمار الداخلي للعالم المعيش الحديث (ما أفرزه العقل الأداة)، كما وصفه هابرماس باعتبار الجهاز المفاهيمي الذي استخدم لنقد العقلانية الأداة لم يعد يكفي الحاجة لفهم الظواهر المرضية (المظاهر الباثولوجية) للمجتمع الصناعي المتقدم، وإنما هو محصور في معالجة بعض المسائل فقط، وليس كلها، إضافة إلى أن زعماء هذا الجهاز أمثال جورج لوكاش، وممثلو النظرية النقدية، وحتى هايدجر عجزوا عن تطوير المفاهيم النظرية التي كانت تتضمنها نظرية العقلنة لفيبر، حيث بات مستحيلا محاولة تكييفها مع التحولات، والتغيرات العامة التي أفرستها الحدائفة الغربية، لهذا

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *la théorie de l'agir communicationnel*, p13.

فالأمر يستدعي صياغة نظرية جديدة تكون في المستوى المطلوب بحيث تكشف عن آليات اشتغاله ماديا، ورمزيا، وتصحح في الآن نفسه مسار العقل الأداة<sup>1</sup>.

لهذا كان اهتمام هابرماس بنظرية الفاعلية التواصلية هو لاحتوائها أجوبة حول الانحصار المفهومي الذي ميز النظرية الأولى (نظرية العقل الأداة)، فما هو منحرف، ومشوه في المجتمع التبادلي يتمثل أساسا في مجال التفاعل التواصلية للعالم المعيش، لأن العالم المؤسس على التوافق اللغوي هو الذي يتعرض لاجتياح العقلانية الحسابية، لهذا السبب يستوجب الأمر الانتقال من بنية ذات حوار فردي إلى بنية حوارية جماعية، ومن إطار الذات إلى مجالات التداوت، من فلسفة الوعي إلى التحليل اللغوي في أبعاده التداولية، وتغير البنية المفهومية متوقف على ربط الأسئلة الفلسفية بمختلف العلوم الإنسانية، والاجتماعية.<sup>2</sup> كل هذا يبين تماما تأكيد هابرماس على فكرة التواصل عن طريق التداوت، حيث ينسج الأفراد علاقات مع بعضهم البعض في المجتمع، أين يحصل فيها التداول بطريقة حوارية عقلانية في شتى أعمالهم، وأمور حياتهم اليومية، بحيث يفيد كل واحد، ويستفيد من الآخر، ويعترف كل واحد بالآخر في ظل الاختلاف الديني، والعقائدي، والهوياتي.

لكن هذه النظرية لم تبقى مجرد فكرة بل طورها هابرماس، باعتبار مفهوم الفعل التواصلية هو مفهوم مركب من ثلاث مواضيع:

**أولاً:** يشير إلى مفهوم العقلانية التواصلية التي نمت مع ما يكفي من الشك تتصدى للانخفاض المعرفي الفعال للعقل.

**ثانياً:** مفهوم للمجتمع مزدوج المستوى الذي يرجع كل براديجمات العالم المعيش، والنظام بطريقة ليست فقط إلى مجرد خطاب.

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 243.

<sup>2</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 245.

**ثالثاً:** النظرية الحديثة التي تشرح الظواهر، وأكثر من هذا تشخص المرض الاجتماعي بفكرة أن مجالات الحياة مشكلة بالتواصل، خاضعة لضرورات الفعل الرسمي المنظمة، وتصبح مستقلة<sup>1</sup>.

ربط هابرماس بين الفعل التواصلي، والعقلنة ربطاً شديداً أي بين مفهوم العقلانية، وبين النشاط التواصلي، فهي مفاهيم متداخلة متكاملة لا يمكن الفصل بينهما، باعتبار أن نظريته المعيارية في الحدث تدمج التواصل، والعقلنة ضمن جدلية تعطي الفعل البشري أبعاده العملية المبتدعة، فالحدث بهذا الشكل تورث التواصل، وهذا التواصل بكل تعابيره، ومظاهره سمح للحدث بالانتشار أكثر، وبالتفاعل مع مختلف المرجعيات الثقافية الإنسانية سواء منها تلك التي تستجيب لضوابط العقل، وتقبل بإدماج بعض مقومات الحدث أو تلك التي بقيت محتفظة بمعايير، وقيم ما قبل الحدث، والتصورات التقليدية للكون، والزمن، والمجتمع، فالعقل التواصلي صيغة تركيبية لقضية الحدث الغربية، والعقلانية سواء في تعبيرها الأنثوري أو في تمظهراتها النقدية.

يبين هذا أن التفكير في التواصل هو في الحقيقة تفكير معمق في مسألة الحدث، ولما كان الأمر كذلك فالحدث تعتبر تنويجا لعقلانية جديدة، ومحددة يتداخل فيها التحديث، والعقلنة، وتناول التواصل يستدعي بأي طريقة النظر إلى مقومات العقل المنتج للحدث، لهذا المعرفة الحديثة يمكن أن نعرفها من خلال أسلوبين أو نمطين، الأول الأدوات وهو العقلنة المحددة بغاية أو هدف وكان ذلك مع ماكس فيبر، والثاني يكمن في التواصل الذي هو من إنتاج هابرماس لتأسيس نظريته في الحدث<sup>2</sup>، وهذا كله يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي:

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *La théorie de l'agir communicationnel*, p14.

<sup>2</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص181.

- ما هو العقل التواصلي؟

- ما هو النشاط التواصلي عند هابرماس؟

- وما هي العلاقة بينهما؟

**العقل التواصلي** في اعتبار هابرماس هو عقل أكثر كفاءة، وقوة، وحدثاء، فهو يرتبط بالحدثاء التي تنتجها، ويستفيد من معطيات العقل النقدي، ويتجاوز العقل الأداة، وهو لا يعتمد على تلك العقول الناضجة التي تعطي الحل المباشر للإشكاليات المعقدة في البيئة الاجتماعية، والثقافية، والدينية، والسياسية، بل ما أراده هابرماس أن يكون ذو بعد أكبر وأعمق، ولهذا العقل عنده لابد أن يكون **عقلا متواصلًا** مع غيره، والعقل التواصلي عنده هو ذلك الذي ينظم النشاط الاتصالي، والحديث عن هذا العقل يستوجب الكلام عن الأسس التي يبنى عليها هذا العقل، لأن النشاط التواصلي يسعى إلى وضع شروط لمجتمع ممكن ( نظرية الفعل التواصلي معيارية)، وفي هذه النقطة انتقد العقل المتمركز حول الذات بشدة، وفي نفس الوقت هو تمهيد لإرساء دعائم العقل التواصلي، وذلك يتم بإقامة العلاقة بين الناس القادرين على الكلام، وعلى الفاعلية عندما يتفقون على شيء معين.<sup>1</sup>

**العقل التواصلي " Raison Communicationnel "**، هو مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي للإنساني للعقل، وهذا العقل لديه فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداة الوضعي الذي يفتت الواقع، ويحول كل شيء إلى جزئي حتى في العقل نفسه<sup>2</sup>، فهو يعبر عن تلك الطاقة العقلية المنبثقة من أساس صلاحية الخطاب، والعقلانية التواصلية لا تذكر بالتطورات القديمة للوغوس بقدر، ما تتضمن على مستوى المفهومات تلك الفضيلة

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 138.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 137.

التي يمكن أن تحصل خطاب ما على التوفيق بدون ضغط، وعلى تأسيس إجماع للناس المشاركين في الخطاب، باتفاق مبرر عقليا بالتغلب على التصورات المطبوعة أولاً، بالانحياز الذاتي، لذلك فالعقل التواصلي يعبر عن ذات داخل فهم متمركز للعالم.<sup>1</sup>

أما النشاط التواصلي (الفعل التواصلي) فهو يتضمن معقوليته الخاصة التي ينفرد بها، وتكمن في ذلك النشاط الموجه نحو الفهم، فهو مختلف عن النشاط المتعلق بالنجاح لأنه نشاط عقلائي<sup>2</sup>، ويعرف هابرماس الفعل (النشاط) التواصلي في قوله: "قد أسمى التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشاركون من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذكية أو فعالة، والاتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذات وشروط الصحة ومتطلبات الصدق".<sup>3</sup>

فالنشاط التواصلي يعمل على نقل، وتحديد المعرفة الثقافية من زاوية وظيفية التفاهم، فهو يقوم بوظائف الاندماج الاجتماعي، وخلق التضامن، هذا من زاوية تضيق الفعل، أما من زاوية التنشئة فهو يقوم بدور تشكيل الهويات الفردية، لهذا كلما تحدثنا عن العقل التواصلي فلا يمكن أن نتجاهل النشاط أو الفعل التواصلي، لأن هناك علاقة تبادلية تلازمية متداخلة، بين العقل التواصلي والفعل التواصلي، لأن بالعقل التواصلي يهتدي الأفراد إلى نسج علاقات وهذه العلاقات هي عبارة عن نشاطات، وأفعال بحد ذاتها أوجبها العقل التواصلي داخلة في عملية الفهم العقلي، وتحدث في العالم المعيش، لكن هل هذا يعني أن مسألة التواصل هو إنتاج مفهوم جديد للعقل الحدثاء؟

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 213.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 22.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Morale et Communication*, op.cit., p79.

على هذا الأساس كانت الفاعلية التواصلية عبارة عن صياغة جديدة لمسألة العقلانية في الفكر الغربي، وحين يدعو إلى نظرية للمجتمع فهو ينظر إليها من زاوية المفاهيم الأساسية للأنشطة العقلانية، ومن ثم فإن الفاعلية ليست مرتبطة فقط بنظرية المجتمع، ولكنها تؤسس أيضا لنظرية في المعرفة<sup>1</sup>، ونظرية الفعل التواصلي تحاول أن تجعل مفهوم سياق الحياة ممكنا يعني جعلها مناسبة للمفارقات الحديثة<sup>2</sup>، أو بالأحرى بإمكانها أن تجمع، وتدمج بين كل الاختلافات الموجودة في هذه الحياة سواء الهوية أو العقائدية، أو الثقافية، كما بين هابرماس أن النشاط التواصلي، وكل الأفعال التواصلية لا تحدث في الفراغ، وإنما في نطاق محدد يسمح لهذه العلاقات الحوارية بالنمو، والانتساع حتى يتحقق هذا التداول في صيغته الإيجابية، ولكن فيما يتمثل هذا السياق الذي يفترضه الفعل التواصلي؟

يجيبنا هابرماس بأنه يكمن في **العالم المعيش**، باعتباره الإطار المناسب الذي يستتبط منه الفعل التواصلي وجوده، ولذلك كان العالم المعيش في اعتباره هو متمم للفعل التواصلي، لأن هذا العالم المعيش بنياته تقوم على اللغة، والتواصل على عكس عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلانية الحسابية التي تتميز بالوظيفية، والأدائية، والفعالية<sup>3</sup>، هذا ما يفسر رفض هابرماس لعالم الأنساق الذي يحكمه العقل الأدائي، وتفضيله للعالم المعيش الذي يناسب العقل التواصلي، ويؤكد ذلك بقوله: "العالم المعيش مفهوماً يكمل الفعل التواصلي، كتحويل ظواهر العالم المعيش كما هو عند هوسرل، وتحليل شكل العالم المعيش مثلما هو الحال عند فيتجنشتاين... التحليل العملي الرسمي يستهدف الأشكال التي تعتبر ثابتة اتجاه الأحداث التاريخية، وأشكال حياة العوالم المعيش خصوصا"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> محمد نور الدين أفاية، الحدثاء والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 196.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *La théorie de l'agir communicationnel*, p14.

<sup>3</sup> حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 114.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *La théorie de l'agir communicationnel*, op.cit. P132.

لهذا مفهوم العالم المعيش هو حاضر كسياق للفعل التواصلي الذي يتم تطويره أو تنميته باتساع خيط تحاليل الظواهر لهذا العالم المعيش، وهي إشارة إلى الوعي الجماعي عند دوركايم، لأن مفاهيم العالم المعيش المشترك ترتبط في علم الاجتماع بالمفاهيم اليومية.

استنادا إلى كل هذا يكون العالم المعيش إذن هو السياق الذي يحدث فيه النشاط التواصلي نظرا لما يزوده بها من اعتبارات، ومفاهيم، وظواهر تخدمه لتفعيل عملية التواصل، حيث يوفر له كل الأسس، والمرتكزات لحصول فعل التواصل، ولكن على ماذا يستند هذا الفعل التواصلي وكيف يتم؟

الفعل التواصلي إذن يركز على عملية التفسير المشترك، يشير إليها المشاركون في نفس الوقت الذي يشير فيها إلى شيء ما في العالم الموضوعي، العالم الاجتماعي، العالم الذاتي، حتى لو كانوا في كلامهم يقدمون موضوعا واحدا فقط من المكونات الثلاث (المواضيع الثلاث السابقة)<sup>1</sup>.

وهذا يبين أن الفعل التواصلي عند هابرماس يتم حدوثه بصفة تفاعلية تداوتية بين المتحاورين في إطار انسجام، وتفاهم، واتفاق، وتوافق، وبطريقة تداولية تسمح لكل من المتكلم، والمستمع بتمرير أفكاره، وتقبل فكرة الآخر عبر طرق الخطاب، والتحاور، والنقاش الإيجابي الحر، ولكن الحديث عن التواصل يستدعي البحث عن آلية التواصل.

- ففيماء تكمن هذه الآلية؟ وكيف يتم هذا التواصل بطريقة سليمة؟

يعتبر هابرماس "اللغة" هي الوسيلة الوحيدة، والفعالة لنجاح عملية التواصل اللغوي، والوظيفة المضبوطة، والمميزة للغة هي السماح للتواصل بأن يحدث بصورة منهجية، وإخفاق

<sup>1</sup> Ibid. p133.

هذا الأخير (التواصل)، فإنه هذا يشير إلى أن هناك خلل في استخدام تلك اللغة<sup>1</sup>.

يرى هابرماس أن طبيعة اللغة بالذات مادامت هي التواصل فهذا يفسر أن كلا من المتحدث، والمستمع قد كان لديهما استعداد مسبق، واهتمام قبلي في فهم أحدهما للآخر، وهذا الفهم (التفاهم) يشير إلى أن المشاركين وصلوا إلى اتفاق، وهذا الاتفاق سيستدعي الاعتراف الذاتي المتبادل بصحة قول الشخص الآخر، وفي هذه العملية سيقوم كل واحد من المشاركين بالتأمل اعتمادا على مواقفه في العملية التواصلية، وهذه الفكرة تؤكد ما مقولة هابرماس: " اللغة وسيلة للتواصل تستخدم للتفاهم بين الأشخاص الذين يرغبون في التواصل بين الجهات الفاعلة من خلال الاتفاق المتبادل لتنسيق أعمالهم"<sup>2</sup>.

وإضافة إلى هذا فإن بنية اللغة هي أساسا تأويلية حيث تعود المشاركين الانهماك في التفسير، والتحليل، والشرح على كافة المستويات، وبذلك ترفع درجة الفهم الذاتي لدى كل فرد، إذ أن هذا الفهم يستمد من تفاعله مع الآخرين، وهذه هي غاية اللغة بالذات كما يعتبرها هابرماس<sup>3</sup>.

إذن العقل التواصلية يوضح العلاقة بين الفعل التواصلية واللغة، حيث أن اللغة قد لعبت دورا محوريا، وفعالا في إقامة، وتأسيس التواصل، باعتبار هذا الأخير هو عملية نقل المعلومات بين المتكلم، والمتلقي، وهنا تكمن أهمية اللغة فهي تحمل في جوهرها عدة معانٍ تواصلية، وبها يتأسس هذا التواصل الذي هو وجه من أوجهها، وهذه العملية تتم في إطار العالم المعيش، وهذا يفسر مدى تأثير هابرماس بأفكار الدراسات الاجتماعية لهيربرت ميد، وكذا بفلسفة اللغة عند فيتجنشتاين، وأيضا هيرمينوطيقا غادامير.

<sup>1</sup> جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا من البنيوية إلى ما بعد الحدثاء، ترجمة: فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، أكتوبر، 2008 ص381.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *La théorie de l'agir communicationnel*, p117.

<sup>3</sup> جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا من البنيوية إلى ما بعد الحدثاء، مرجع سابق، ص ص 380-381.

لا يمكن أن ننسى بأن هابرماس بنظرته في التواصل حاول مجاوزة الطرح الماركسي محاولاً إعادة بناء المادية التاريخية لماركس بإضافته البعد الأنثروبولوجي عليها، لأن النسيج الاجتماعي يتأصل، ويتأسس على الفعل التواصلية، والتداولية في العمل، وهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل أكثر في المبحث الثالث لهذا الفصل الثاني.

المبحث الثالث: تجاوز هابرماس للطرح الماركسي من الفعل إلى التفاعل.

لقد لعبت المادية التاريخية للفلسفة الماركسية دورا كبيرا، ومهما جدا في حقبة زمنية ما من التاريخ خصوصا، حيث كانت هي المصدر الأساسي للفلسفات التي أتت بعدها، وهذا بتميزها في تركيزها على جانب الفعل أو العمل، وهو الأمر الذي جعل فلسفته تتعت بفلسفة البراكسيس Le Praxis.

ولكن المادية التاريخية لماركس رغم الاعتماد عليها كمصدر للدراسة من طرف العديد من الفلاسفة فيما بعد، إلا أنها تعرضت للانتقاد من طرف البعض الآخر نظرا لقصورها في عدة جوانب، وهذا ما دفع إلى إعادة مراجعتها، والعمل على إصلاح جوانب نقصها، ومحاولة إعادة بنائها من جديد وفق نسق جديد استجابة لمعطيات متغيرة بتغير الزمن، والتطور الاجتماعي، هنا تدفعنا الضرورة إلى طرح عدة أسئلة جوهرية تكمن فيما يلي:

- ما المقصود بالمادية التاريخية لماركس؟ وما عيوبها، وجوانب النقص فيها؟

- ما المقصود بالنقد، وإعادة البناء للمادية الماركسية وفق معطيات، وأسس جديدة من طرف هابرماس؟

أو بالأحرى ما هدف هابرماس من إعادة البناء لهذه المادية الماركسية، وما هي الإضافات التي أدخلها عليها؟

- ما دور العمل في فلسفة ماركس، وعلاقته بالمادية التاريخية؟

للإجابة على كل هذه الأسئلة، سوف نعرف أولا بالمادية التاريخية لماركس فيما تتمثل؟

## 1- مفهوم المادية التاريخية لماركس وعبوبها:

المادية الماركسية في مفهومها هي موضوع المجتمع في كليته، لأنه شكل اجتماعي يخص حركة المادة وأي مجتمع نتناول فيه مجموعة من الظواهر الاجتماعية المختلفة كالإقتصاد، السياسة، الثقافة، الأسرة، الدين، لها عدة صفات، وقوانين، وتطورات داخلية خاصة، ومختلفة عن بعضها البعض، وفي الوقت الذي ارتبطت ببعضها البعض بهذه الروابط والقوانين، فالمادية التاريخية تعمل على معرفة القوانين العامة التي تحكم هذه الظواهر ضمن تطورها تاريخيا، بالإضافة إلى أنها تهدف إلى الكشف عن العلاقات الأساسية بين هذه الظواهر في ظل البناء الاجتماعي القائم.<sup>1</sup>

لهذا كان هدف المادية التاريخية لماركس هو البحث في القوانين العامة، والتطور التاريخي للعلاقات الأساسية بين أجزاء البناء الاجتماعي (بين شرائح المجتمع) خلال فترة تاريخية معينة، ولهذا نجدها تهتم بأسلوب الإنتاج بما فيه القوى المنتجة، وعلاقات الإنتاج، وكذا البنية التحتية، والبنية الفوقية، وكذا القوى الفاعلة في المجتمع، وأيضا الناحيتين الروحية، والمادية من التاريخ، ولتحقيقها لهذا الغرض يتوجب عليها الأمر معرفة التطور التاريخي للمجتمعات البشرية، بهدف الوقوف على الظواهر الاجتماعية التي تشكل مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، كما تسعى هذه المادية كذلك إلى البحث عن الجوانب المتناقضة، والمتباينة لعملية سير التاريخ، والقوانين العامة للتطور التاريخي للبشر.<sup>2</sup>

ولكن هذه الدراسة الماركسية للمادية التاريخية قد أعيب عليها، وانتقدت بشدة من طرف الفيلسوف يورغن هابرماس بحيث كشف عن عيوبها، وعمل على إعادة بناء هذه النظرية من

<sup>1</sup> شحاتة صيام، النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحدثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009م، ص101.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 102.

جديد وفق مبادئ، ومعطيات جديدة، وهذا يعود إلى تركيزه على مبدأ جوهرى الذي اعتبره المنطلق المنهجي المكون لنصوصه الفلسفية، وهو أسلوبه في النظر، والتحليل، والتأويل.<sup>1</sup>

لأن في نظر هابرماس الماركسية ليست ايديولوجية أو معتقد سياسي فحسب، بل هي كذلك طاقة (نظرية) قابلة للنقد، والتجديد،<sup>2</sup> وهنا تبرز مهمة هابرماس في شطرين هما:

**النقد، وإعادة البناء، ولعل الدافع، وفي الآن نفسه الهدف الذي جعله ينتقد المادية الماركسية هو عدم قدرتها على تفسير ظهور مصلحة من أجل قيم كونية كالحقيقة، الدقة، المعقولة، الصدق، وهي غير مقترنة بمصالح الطبقة المباشرة، وهذا ما سيجيب عنه هابرماس فيما بعد.<sup>3</sup>**

## 2- النقد وإعادة البناء:

إعادة البناء بتفكير هابرماس هو التفكير الذاتي (تحرير المعرفة)، وهو في الأساس عبارة عن نقد لعمل إدراكي يخص الذات الاجتماعية التي يسري الوعي بها إلى التحرر من مختلف المظاهر المخادعة ذات الصبغة الإيديولوجية، وهي تعتبر شكل من أشكال التواصل المشوه، باعتبارها تشوش، وتخط، وتفسد العلاقات بين الأفراد عندما يكون هناك مجتمع عادل، وحديثنا عن مفهوم إعادة البناء تحضر من خلاله فكرة **كانط** في النقد، وإعادة البناء داخل الترنسندنتالية، بحيث يخالف هابرماس الذي عمل على إعادة البناء داخل المعرفة الاجتماعية بهدف تكوين نظرية اجتماعية منطلقها النقد، ولم يتوقف عند النقد فقط بل تعداه ليشمل إعادة التأسيس، فهابرماس تبنى نفس منهجية كانط لأن هذا الأخير يضمن إمكانية

<sup>1</sup> عطار أحمد، تجديد العقل الأنوارى عند يورغن هابرماس -قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية-رسالة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، ص20.

<sup>2</sup> علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، العرب والفكر العالمى، العدد الأول، مركز الإنماء القومى، 1988م، ص 146.

<sup>3</sup> حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 48.

وجود النظرية بعد التوفيق بين العقل النظري، والعقل العملي، بحيث يتعالى بذلك إلى تحقيق المعرفة، وهابرماس هو فيلسوف يرتبط بمجتمعه، ويخرج عن المحاضرة النظرية أو الدرس النظري إلى التطبيق في الواقع المعاش.<sup>1</sup>

أما عن فعل التفكير حول الذات يعود للذات الجماعية التي تستند على التحليل النفسي في نظره، لأن حسبه مقولة ماركس الإيديولوجية تفهم قياساً إلى مستوى تطور الفرد الخاص بالتكوين النفسي الفريدي للعقلنة، وعلى هذا الأساس عمل هابرماس على رفع الغموض، وإزالة كل اللبس عن مفهوم التفكير الذاتي باعتباره نقداً، وهو ما يقصد به إعادة البناء العقلي، وهذا ما يفسر أن الفعل النقدي (إعادة البناء) كان الغرض منه في شتى الأحوال هو العقل، والتحرر، لأن التفكير الذاتي النقدي هو في حقيقته بحث عن اللامكشوف وعن الغامض، حيث أنه يتناول حالات العطل التام اللاواعية، والتي تقف عائقاً أمام تكون الذات الفردية أو الجماعية عند تطورها، وأثناء القيام بعملها التواصلي.

يعني هو ظهور يستوجب البعد العملي للعمل التواصلي، والتحرري المجدد تاريخياً، والذي يعمل على تجاوز حالات العطل لهذه الذوات، ومن كل هذا نفهم جيداً أن مفهوم إعادة البناء في الفكر الهابرماسي هو استكشاف جديد لما هو خفي، مبهم، وغير ظاهر، هو تفكير ترنسندنالي متعالي، يكشف عن كل الأسس، والمبادئ، والاحتميات التي تضمن قدرة توكيد الإدراك للعمل التواصلي،<sup>2</sup> لهذا كان مفهوم إعادة البناء هو مفهوم شامل طغى كثيراً على الفكر الهابرماسي، وهذا يظهر تقريباً في كل كتبه خاصة كتب: "الخطاب الفلسفي للحدثاء"، "نظرية الفعل التواصلي" التي تعني إعادة بناء العقلانية الغربية، وكذا " ما بعد ماركس" الذي يحمل في النص الألماني إعادة بناء المادية التاريخية، ولعل الدافع الرئيسي الذي جعل

<sup>1</sup> عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس. قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية، مرجع سابق، ص19  
<sup>2</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002 م، ص07.

هابرماس يعمل على إعادة بناء مفهوم ما في أغلب مؤلفاته هو إعادة بناء، وتأسيس نظرية اجتماعية ذات أبعاد نقدية تتأقلم، وتتكيف مع مستجدات الوضع الراهن، والمعطيات الجديدة،<sup>1</sup>ومن خلال عملية النقد، والتحليل، وإعادة البناء اكتشف هابرماس أن المادية التاريخية لم تكن سوى ذلك التصور الميتودولوجي الذي يوجه موقفاً وصفيًا، وبناءاً جديداً في مجال المعرفة التاريخية.<sup>2</sup>

ولكن ميزة مشروع هابرماس حول إعادة صياغته للمادية التاريخية تكمن في إقحامه البعد الأنثروبولوجي فيها، وذلك من خلال انفتاحه على مختلف العلوم الاجتماعية، فهو قد لجأ إلى توظيف ميتودولوجيات العلوم الاجتماعية المختلفة، بحيث عمل على التنسيق فيما بينها، وذلك بالاقتراب من مختلف المقاربات للعلوم الاجتماعية المعاصرة، وهذه هي الميزة المعروفة بها باعتباره يوظف في مجال الفلسفة "تاريخاً نظرياً" ذو هدف منهجي، ومن أبرز هذه المقاربات التي وظفها: مقاربات بنيوية، واجتماعية، خاصة التطورية، والوظيفية، والنفسية لإتمام الماركسية وحتى تجاوزها،<sup>3</sup> ولكنه اعتمد أكثر على البنيوية التكوينية لجان بياجيه من أجل إنتاج نظريته الخاصة، واعتماده لعلم النفس التكويني لبياجيه لم يكن عشوائياً أو عفويًا، وإنما كان بهدف تتبع سيرورة البحث الزمني لتكون الظاهرة، وهي متابعة نظرية، وتطبيقية منفتحة، ونقدية في آن واحد، وما سهل المهمة عليه هو أن المادية التاريخية لماركس لم تكن نظرية كشفية، بل هي نظرية تدرس التطور الاجتماعي، وقد أشرنا إلى هذه النقطة في بداية المبحث، ومن هذا المنطلق أعاد هابرماس صياغة مادية ماركس في حلة جديدة، وفق معطيات جديدة، وبصيغة مغايرة تماماً لما كانت عليه عند ماركس، وذلك بتوظيف مفهوم جديد هو مفهوم نظرية التواصل، ولعل هذا ما ميز الفيلسوف هابرماس على

<sup>1</sup> عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري، مرجع سابق، ص 18

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص 13.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 6.

باقي الفلاسفة الناقدون لمادية ماركس، وجرأته في ذلك، لكن لم يتوقف هنا فقط، بل دعا إلى إعادة مراجعة كل الأطروحات المتعلقة بالمادية الماركسية خاصة التي يعتمدها ماركيز باعتبارها نسبية خصوصاً عند تطبيقها، إضافة إلى الأيديولوجية التي تتخللها، كما أنها تمثل نظرية الطبقات،<sup>1</sup> وهاتين الأخيرتين (الأيديولوجيا، ونظرية الطبقات) هي التي اعتمدها ماركس في بلورة جل فرضياته الأساسية للمادية التاريخية.

كل هذا يوضح مدى إغابة هابرماس على الأساس المعياري للنظرية الاجتماعية لماركس، باعتبارها تعدد الادعاءات الأنطولوجية للحق الطبيعي الكلاسيكي، أو أنها تلبى الضرورات الوصفية للعلوم النمولوجية، وحسبه الأمر لا يستلزم منها القيام بهذه المهمة، بل كان من واجبها أن تكون نظرية نقدية للمجتمع، لكي لا تستسلم للفسطة التي يفرزها المنطق الطبيعي للنظريات المستخدمة في الأحكام القيمية، بالإضافة إلى الخطابات ذات الطابع العملي تفرض نفسها كإحدى ضرورات الصلاحية التي تعد أساس الخطاب باعتبارها شرط من شروط الصلاحية في النشاط أو الفعل الموجه نحو التفاهم، لهذا تجد نفسها مطروحة تلقائياً فيه، لأن الضرورات المتعلقة بفهم التعبير الرمزي، وحقيقة مضمونه الافتراضي، وصدق القول أي الملفوظ القسدي، وكذا سلامة الفعل اللغوي المعبر عن المعايير، والقيم الموجودة داخل البنى الكلية فهي تضمن لكل تواصل، وتداول ممكن.

لأن ضمن هذه الضروريات للصلاحية تنتج نظرية التواصل، باعتبارها ضرورة خاصة بالعقل، وبالتالي فهي قضية وصفية وجب الاعتراف بها، ولا يمكن تجاهلها في رأي هابرماس، وحتى إذا كانت هذه مثالية ربما يعتبرها البعض كذلك فهي تنتمي حسب منطق التوجه الطبيعي إلى شروط استمرار النوع الذي تنتمي إليه، ولذلك يحتم الأمر على الإنسان

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *La technique et la science comme idiologie*, pp 59–60.

المحافظة على حياته بواسطة العمل والتفاعل، وهذا لن يتحقق سوى بافتراضات تتقبل الحقيقة، ومعايير تستلزم البرهنة عليها.<sup>1</sup>

-ولكن كل هذا يجرنا إلى التساؤل التالي: ما هو الجديد الذي أحدثه هابرماس في مادية ماركس، لتغطية النقص الذي فيها، وأصبحت له ميزة أساسية من خلاله؟

-وما التحول الحاصل في هذه الأخيرة (المادية الماركسية)؟

إن الميزة الأساسية والجوهرية تكمن في وضع لمسات هامة هابرماسية للمادية باعتباره استبدال الزوج "قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج" في مادية ماركس بزواج آخر أكثر تجريد هو "العمل والتفاعل"،<sup>2</sup> مما يعني هذا أنه قد أعاد بناء المادية الماركسية سوسيولوجيا (اجتماعيا) وفقا للتطور الاجتماعي لكي يفرق بين العمل والتفاعل، لأن عقله لم يتقبل مطلقا فكرة القيم المادية (الاقتصادية) بأنها هي الوحيدة التي ينتجها الإنسان فقط، بل أضاف إليها قيم معيارية رمزية تخضع لنفس عمليتي الإنتاج والتبادل، وهي المقصود بها مجال التفاعل، وهذا الأخير هو الذي يشكل جوهر إعادة التأسيس لهذه المادية التاريخية الماركسية عند هابرماس فيما بعد.

اعتبر هابرماس أن ماركس لم يميز بين العمل والتفاعل، لأنه لم يشرح، ولم يفسر فعليا علاقة التفاعل والعمل، وإنما ركز على العمل فقط، فهو قد اختزل أحدهما في الآخر تحت اسم البراكسيس الاجتماعي، كما يرجع الفعل التواصلي إلى الفعل الأدوات،<sup>3</sup> ولكن هابرماس أكد، وبإلحاح منه على ضرورة إحداث عملية التمييز بين العمل، والفعل أو النشاط، لأن مفهوم العمل وفق دلالاته التي بصمها ماركس مرتبطة أشد الارتباط بالظاهرة المادية،

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص 23.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 11

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 40.

والتقنية فقط، والتي تتلخص في (الانتاجية)، في المقابل مفهوم العمل عند هابرماس يمتد إلى أبعد من ذلك بقدرته المجازية، ويتخطى الأفق المادي إلى أفق لغوي منطوق مقولي، الذي يعمل على التأثير الشديد على البناء الاجتماعي ألا وهو التفاعل، يعني هو تفاعل بين الصورة والمادة، بين الواقع والعقل، بين الذات والموضوع، بين اللغة ومحيطها، وهذين الأخيرين (اللغة والمحيط) ليس لهما أية قيمة فينومينولوجيا إلا بتفاعلها، وتداخلها وانسجامهما، وتشكيلهما كلية موحدة.<sup>1</sup>

يؤكد هابرماس أن الإطار المؤسسي لعلاقات الإنتاج لم يظهر إلا مع النظام الرأسمالي أما قبل، وبعد فهو غير موجود، وأن قوى الإنتاج التي هي عبارة عن تكثف وتكاثف لمجموعة عمليات التعلم المنظمة في الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الهادف لتحقيق أغراض محددة فهي المحرك الحقيقي للتطور، وهذا يخالف تماما نظرة ماركس لأنها لا تشكل طاقة ثورية محررة في كل الأحوال، وبالتالي فهي نظرية مدحوضة من قبل هابرماس، لأن منذ أصبح ارتفاع قوى الإنتاج يتحكم فيه التقدم العلمي، والتقني فهو تقدم يعطي للسيطرة، والاضطهاد أحقية وتوسع، ووجود تحت غطاء الشرعية (شرعية النظام)، ولكن نتساءل هنا:

- هل انتقاد هابرماس للاتجاه الوضعي أو التقني العلمي للعقل خاصة في التطبيق الرأسمالي جعله يرفضه تماما؟

انتقد هابرماس في كتابه " العلم والتقنية كإيديولوجيا " الاتجاه الوضعي خاصة أفكار ماركس حول الممارسات الرأسمالية بالرغم من اقتناعه ببعضها، لأنه في اعتباره خطأ في إعطاء الإنتاج المادي الصدارة أو الأولوية خاصة عند تعريفه الإنسان في رؤيته التاريخية باعتباره تطور لمختلف أشكال، وأنماط النمو الاجتماعي، ولكن هذا الأول من جهته اعتبر

<sup>1</sup>فهد الشقيران، تواصلية هابرماس لحدثاء لم تكتمل بعد، 02 أكتوبر 2013، الأربعاء يوليو 2020م.

التفاعل الاجتماعي هو أيضا بعد هام، وأساسى للعلاقات الإنسانية من أبعاد الممارسة أو العمل الإنساني، وليس فقط الإنتاج، وإن هذا لدليل واضح لمعرفة أن فلسفته تقوم على مفهوم الاتصال أو التواصل، وعلى أسبقية اللغة على العمل، وهذا يعود إلى أن العقل التواصلى عند هابرماس هو فاعلية تتجاوز كل مظاهر العقل المنغلق، والمتمركز حول الذات الذي ادعى أنه يعرف كل شيء في الماضي، وكذا العقل الوضعى الذي يجرى المواضيع، والأشياء إلى أجزاء حتى العقل نفسه.<sup>1</sup>

إن نفهم من هنا تأكيد هابرماس على ضرورة وجود البعد التواصلى، وأهميته الكبرى في التفاعل الاجتماعى، على خلاف ماركس الذي أعطى الأولوية، والأهمية للإنتاج المادى أو العمل، ولكن حديثنا عن العمل، والتفاعل يقودنا إلى فكرة هيغل في العمل والتفاعل، والتي سيطرت لعدة سنين، وهنا نتساءل:

- هل هيغل فصل بين المفهومين أم ربط بينهما؟ كيف؟ ولماذا؟

- ما مدى التقارب الموجود بين مفهومى هابرماس، وهيغل حول فكرة العمل والتفاعل؟

لقد وجد هابرماس في فلسفته خاصة محاضراته في بينا البيئة الخصبة أو القاعدة الصحيحة، والسليمة لتأسيس أفكاره في التفاعل، لأن علاقة الذات بالذات الأخرى (الاعتراف المتبادل)، أي من الذات إلى ذات الأخرى أو العكس، فهو حسبه ليس تمثالا للمابنداتية، بل هو السبيل الوحيد للتنشئة الاجتماعية، هذا الاعتراف الما بينذاتى يتأكد أكثر في "جدلية السيد والعبد" عند هيغل في "فينومينولوجيا الروح"، لأن الإنسان لا يحس بوجود ذاته، ولا باكتمالها، ولا بمعناها في الوجود، إلا بوجود ذات أخرى تعرف هويتها من خلال ذات أخرى غيرها، ومن ثم تعترف بوجودها كذات مغايرة، متميزة، ومختلفة عن باقى الذوات، أي

<sup>1</sup> سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفى المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يوليو، 1999، ص99.

الاعتراف بالموضوع المدرك (الذات الأخرى)، على هذا الأساس بنى هابرماس فكرته عن التواصل، وركز باهتمام بالغ على أهمية الحوار أو كتفاعل بين ذاتي دائم.<sup>1</sup>

أما هيجل قد ربط بين العمل، والتفاعل في إطار فكرة التحرر من سلطة الطبيعة الداخلية والخارجية، فهو لم يختزل أحدهما في الآخر، بل أبقى على الاثنين (العمل والتفاعل)، حيث اعتبر **ديالكتيك الحب، والصراع** هو أساس نجاح الفعل الأذاتي، ومؤسس الوعي، ويتدخل نتيجة التحرير من خلال العمل في المعايير التي تعمل تكامليا في إطارها، كل هذا يعني بوضوح أن تأسيس التفاعل هو الأنا أو الوعي الذاتي المتواضع عليه قانونيا، إنما يفهم كنتيجة لسيرورتي العمل، والصراع من أجل الاعتراف، لأن بسيرورة العمل نتحرر من قوة، وضغوط الطبيعة المباشرة التي تدخل بهذه الطريقة في عملية الصراع من أجل الاعتراف، ونتيجة هذا الصراع في الوعي الذاتي المعترف به قانونيا تتحقق لحظة التحرير التي أوجبها العمل، بهذا يتحقق دياالكتيك أو جدل الأنا، والآخر في إطار التفاعلات الذاتية للروح، فالذات لا تتواصل، ولا تتفاعل مع ذاتها بوصفها آخر، وإنما مع أنا أخرى باعتبارها ذات للآخر،<sup>2</sup>

وهذا يسمح لنا بالقول أن جدل الذاتين المتقابلتين هو ما يحدث التفاعل بينهما، لأنه يتجاوز عملية التأمل الذاتي إلى أفق علاقة كاملة متكاملة الجوانب (البيداتية)، لأن معرفة الذات لذاتها لم تعد مهمة بقدر ما تهم العملية التفاعلية بين الذات، ونعزز هذه الفكرة بالمقولة الهيجلية التي وردت في كتاب هابرماس "العلم والتقنية كإيديولوجيا كما يلي:

"... أن وعي ذاتي إنما هو مشتق من تشابك المنظورات فيما بينها، قبل كل شيء على قاعدة الاعتراف المتبادل يتكون الوعي الذاتي الذي يجب أن يكون مثبتا على انعكاس

<sup>1</sup> حسن مصدق، هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 134.

<sup>2</sup> بورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 10.

ذاتي في وعي ذات أخرى. الروح ليست القاعدة المشكلة لأساس الذات في الوعي الذاتي، وإنما هي الوسيلة التي تتواصل بها أنا مع أنا أخرى.<sup>1</sup> وهنا ينتج لنا أن سيرورتي تكون الروح، وتكون النوع مرتبطة جوهريا بتلك العلاقة بين العمل، والتفاعل.<sup>2</sup>

نصل بهذا إلى اعتبار هابرماس أن هيجل أراد أن يشرح العلاقة التفاعلية بين الذوات المتناقضة في المجتمع، بالتداول أو العلاقة الحوارية ضرورية للتوحيد، وهي في آن واحد علاقة المنطق ببراكسيس الحياة، ولكن من منظور أخلاقي هابرماسي فالصراع من أجل الاعتراف يؤدي إلى العنف، مما يؤدي إلى تواصل مشوه، وذلك من خلال ممارسة العنف العملي، وهذا يعيق عملية التواصل التام، وتقريبا نفس الفكرة نجدها عند جرامشي الذي دعا إلى استخدام العنف، والقوة، والقيادة، والسيطرة الايديولوجية، بحيث به يضمن قيام علاقة على أساس من الرضا بين الحاكم والمحكومين، وحتى يمكن للطبقة المسيطرة في المجتمع أن تخضع كل الطبقات الأخرى، والجماعات لسيطرتها، وهيمنتها.<sup>3</sup>

نتيجة كل هذا رفض هابرماس هذه الأشكال من التواصل المشوه جملة، وتفصيلا، والذي يعده بأنه لا أخلاقي (مثلما هو الحال عند هيجل، وجرامشي...الخ)، باعتباره تواصل مشوه غير سليم لأنه غير مبني على قاعدة أخلاقية، بالإضافة إلى أنه يشوه العلاقة الحوارية مما يعيق التواصل اللغوي، وهذا ما يؤكد هابرماس بقوله: "مشكلات الأخلاق التي تظهر فقط في علاقة تواصل مثمر وعلاقة مشاركة مكونة للفاعلين على القاعدة المهددة دائما لاعتراض متبادل، تكون ملغاة في الحالتين الاثنتين: من وجهة نظر الأخلاقية علينا أن ندع جانب العلاقة الأخلاقية بمفهوم هيجل، وبصرف النظر عن أن الذوات في علاقة التفاعل بوصفها عملية تكونهم مندمجة فيما بينها. يجب علينا أن نصرف النظر عما

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص11.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 41.

<sup>3</sup> شحاتة صيام، النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحدثاء، مرجع سابق، ص134.

يدخل في المسار الديالكتيكي للتواصل المنتج للعنف وما ينتج عنه، وهكذا تتجرد بداية من النتائج العيانية والنتائج الجانبية للأفعال المقصاة من خلال القصد الأخلاقي، زيادة على ذلك تتجرد من الميول الخاصة والمصالح من " الاستحسان " مدفوعا من قبل الفعل الأخلاقي، ومن كل ما يمكن أن يخدمه موضوعيا، وفي النهاية تتجرد من مادة الواجب الذي يحددها".<sup>1</sup>

يرى هابرماس بمنطقه هذا أن العقلنة من صفاتها أنها لا بد أن تتجاوز كل أشكال التواصل المشوه، وهي لا يتم الاحتفاظ ضمنها ظاهريا ( بصورة غير فعلية)، إلا عندما يكون هناك اتفاق بين صدق المعنى، وصحة المعايير التي يتأسس عليها التواصل، ويضيف أيضا أن كل الحلول العلمية والتقنية، وكل الاكتشافات، والابتكارات هي التي تسمح لنا ببلوغ درجة الرقي والتقدم، ولكن لا بد أن لا نغفل على البيئذاتية الخاصة بفهم حاصل دون عنف، لأن التفاعل البيئذاتي والتواصل الحقيقي يتحقق بالابتعاد عن كل أشكال العنف، والهيمنة والسيطرة، وهذه إشارة واضحة من هابرماس إلى أن التقدم يقاس بالعقلنة، وذلك حسب درجات التوافق الحاصل في مواجهة العراقيل في تحقيق العمل التواصلي.<sup>2</sup>

حينما نعود إلى هيجل نجده قد رفض إرجاع التفاعل إلى العمل أو استنباط العمل من التفاعل، فالعلاقة الديالكتيكية للعمل والتفاعل قد ربطها بمنظومة الأخلاق لكن مرة واحدة، وبالضبط في فينومينولوجيا الروح، وقد أدخل الفعل التواصلي باعتباره واسطة تكون الوعي الذاتي للروح، كما أنه طور مقولتي اللغة، والعمل باعتبارهما أداتي الروح، ولا يمكن إرجاعها

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 19.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص 47.

إلى خبرة التفاعل، والاعتراف المتبادل،<sup>1</sup> لكن تبقى اللغة حسبه عبارة عن رموز أعطيت للأشياء، ولا تشتمل على بعد تواصلية.

من خلال كل هذا التحليل توصلنا إلى فكرة مهمة، وهي أن فكرة "العمل والتفاعل" التي استقاها هابرماس من فلسفة هيجل قد عمل على إعادة توظيفها، وبرمجتها، واستغلالها في قالب جديد هو العقل التواصلية، لأن هيجل ربط بين العمل والتفاعل عند التحرر من سلطة الطبيعة الداخلية والخارجية، ولا يدمجها بل أبقى على العلاقة الجدلية بينهما ضمن مبدأ " الحب والصراع"، وهذا لا يمكن حله بنجاحات، وتفوقات الفعل الأداتي، وتأسيس الوعي، وتدخله من خلال العمل في المعايير التي تعمل في كلية متكاملة الوظائف في إطارها، لكن في المقابل احتفظ هابرماس بهذه العلاقة الجدلية، ووظفها في مختلف برامجها، ومشاريعه في التواصل، كيف لا وهيجل هو الحجر الأساس في تكوين فلسفة هابرماس والكأس الذي شرب منه حتى ارتوى فلسفياً.

لقد ركز هابرماس كثيراً في مراجعته للمادية الماركسية كذلك على كشف العلاقة التلازمية بين نظرية الفعل التواصلية، وبين الأسس، والمبادئ الابدستمولوجية لمادية ماركس خاصة فيما يتعلق بنظرية التطور الاجتماعي، فحسبه يستوجب الأمر التفكير في نظرية التواصل، لأن سيرورات التعلم التي لها نتائج تطويرية، والتي تستوجب ملاحظة ذلك التطور تقع بالنسبة إلى ماركس في الحيز أو الإطار الخاص بالفكر الموضوع، أي تقع في إطار المعرفة التقنية والتنظيمية، والعمل الأداتي، والاستراتيجي على مستوى القوى المنتجة، وهذا ما يثبت أن ماركس ركز فقط على البنى التحتية(المادة)، على عكس هابرماس اهتم كثيراً بالبنى الفوقية، وأعطى ظاهرة الثقافة اهتماماً أكبر باعتبارها لها دور فعال، ومحوري في عملية التطور الاجتماعي على عكس كل الماركسيين، وأن أي تغيير يطرأ في البنى المعيارية، والمتعلق

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 21.

بعملية التطور فله علاقة مباشرة بمختلف التحديات التطورية التي تعلنها في وجه النظام بعض المسائل غير المحلولة، والمعقدة المشروطة بالاقتصاد، وسيرورات التعلم، وأن سيرورات التعلم ذات الطابع التواصلي أو العملي تسمح بظهور علاقات إنتاج جديدة، (أشكال جديدة للاندماج الاجتماعي)، يعني علاقات الإنتاج أو البنى الفوقية لا تمثل القوى المنتجة، بل هي محركة فقط أما القوى المنتجة فوظيفتها تكمن في تشكيل نمط جديد للإنتاج.<sup>1</sup>

-ولكن هنا نتساءل فيما تكمن أهمية البنى الفوقية عند هابرماس في تحديد المسار التطوري لمجتمع ما، وكيف لنظرية التواصل أن تساهم بدورها في تحقيق هذا الهدف؟

الجواب على هذا يكمن في أن البنى البيئذائية (التداوت)، أو مختلف شرائح المجتمع المكونة للنسيج الاجتماعي المتشكل بفضل اللغة يمكن دراسته على مستوى أفعال الكلام الأساسية، وقاعدة الأنظمة الاجتماعية، والأنظمة الشخصية،<sup>2</sup> وبهذا المفهوم يمكننا اعتبار الأنظمة الاجتماعية أنها عبارة عن شبكات للأفعال التواصلية، أما الأنظمة الشخصية فهي تمثل جانب من القدرة على الكلام والفعل، لأنه إذا تفحصنا مؤسسات المجتمع، وقدرات الأفراد في العمل مجتمعين كوحدة موحدة لكي نكتشف خصوصيات عامة، تظهر لنا بنى الوعي نفسها، وهذا ما قد أكدته مختلف النظريات، والمذاهب التي يكمن عملها في إثبات البيئذائية ( التداوت، التفاعل بين الذوات)، والتي تتفق بالإجماع على وجود خلاف، وتباين في الفعل، والأخلاق، والحق.

لأنه عندما يغيب الإجماع الذي يمثل أساس أو قاعدة المجتمع من العادات المتأصلة منذ قرون في الحياة اليومية، تنتج التسوية التوافقية للخلافات الناتجة عن الفعل، وذلك بالابتعاد

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، من مقدمة كتاب ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص ص8-11.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص25.

عن العنف، والتخلي عنه وتجنبه، وهذا سيساعد كثيرا من جهة أخرى على استمرار العمل التواصلي بوسائل أخرى، وبهذا المعنى يحقق الحق، والأخلاق جوهر التفاعل نفسه<sup>1</sup>.

كنتيجة لكل هذا هو أن هابرماس نفي وجود تعلم خاص بالنوع في مجال المعرفة التقنية التي تسعى إلى تطوير القوى المنتجة فقط، بل توجد أيضا على مستوى الوعي الأخلاقي، والعملي الضروري لبنى التفاعل، وأن قواعد الفعل التواصلي تتطور باستجابتها لمختلف التغيرات الحاصلة في مجال الفعل الأداتي، والاستراتيجي، لكنها تخضع لمنطقها الخاص أكثر من ذلك، يعني قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج في المادية التاريخية تتأثر وفقا للتغيرات، والطوارئ التي قد تحصل في المجتمع بما فيها الصراعات الطبقيّة مثلا، النزاعات، حتى المواجهات السياسية معنية بذلك، والذي يؤدي إلى التطور لكن ليس هذا فقط، وإنما الأمر يتعداه إلى التأثير في بنى الوعي الأخلاقي والعملي، ومن ثم تؤثر في الفعل التواصلي بتطوير أسسه<sup>2</sup>، هذا هو الهدف الحقيقي، والجوهري من نظرية التواصل الهابرماسية ومن مشروعها الفلسفي في التواصل وهو (التفاعل التواصلي).

نخلص إلى نتيجة هامة وهي أن هابرماس قد تجاوز الطرح الماركسي حول فكرة العمل من الفعل أو النشاط العملي إلى البعد التفاعلي الذي ينمو بين أحضان اللغة بمقاييس، وشروط مضبوطة قد حددها في عملية التواصل، حتى يضمن التوازن، والتوافق في المجتمع، وربما في البداية يفهم بعض الباحثين أن سر اهتمام هابرماس بالمادية الماركسية، وهدفه من التطرق إليها هو تدعيمها، ذلك من خلال إدماجه نظرية التواصل فيها، ولكن الحقيقة غير

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص 25.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 84.

ذلك، فهي تكمن في أنه سعى إلى الحصول على تفسير جديد للتطور الاجتماعي من منطلق أن الأنظمة الاجتماعية هي مجموع شبكات للأفعال التواصلية.<sup>1</sup>

وختاماً لكل هذا اتضح لنا انفراد هابرماس بميزة أساسية عن سابقه من الفلاسفة، وهي أن صميم مشروعه هو التفاعل أو التذاوت المبني على الاعتراف المتبادل، والذي يتأسس على اللغة السليمة، والمنطوق الصحيح، وعلى حوار تام غير ناقص، إضافة إلى أنه أعاد الاعتبار للقيم المعيارية الرمزية التي فقدتها أو أفقدها ماركس بتركيزه على الإنتاجية فقط أو القيم المادية، وهنا يكمن سر إضافته للطابع الأنتروبولوجي على المادية التاريخية الماركسية، والتي منح لها بعداً أوسع، وأشمل مما كانت عليه عند ماركس.

كل هذا يدفعنا إلى التماذي أكثر، والتعمق بشغف، وفضول كبيرين في التحليل أكثر لفهم فلسفته، وأبعاده في التواصل، وهنا نقف على نقطة مهمة، وأساسية في فلسفته، وهي محاولة اكتشاف كيف تخطى هابرماس أهمية العقل الأداة (بعد أن أصبح العالم كله لا يتحدث إلا بلغة العلم والتقنية) إلى العقل التواصلية بمعنى:

- كيف تمكن من التخلص من شوائب فلسفة الوعي أو الفلسفة المتمركزة حول الذات إلى فلسفة التواصل؟

- ما هي الشروط، والأسس، والمرتكزات الأخلاقية الصحيحة لتحقيق عملية تحاورية، ومناقشة سليمة بين الأفراد؟

كل هذا سوف نتناوله بأدق التفاصيل في الفصل الثالث لهذه الأطروحة، بمباحثه الثلاثة.

<sup>1</sup> الكاتب لوي، نقد الأسس الماركسية والتنوير، مقال، د. ط، د. سنة، ص 01.

# الفصل الثالث

## التواصل وأخلاق المناقشة

في هذا الفصل الثالث من الأطروحة المعنون بالتواصل وأخلاق المناقشة عند هابرماس، سوف نبحث عن أهم النقاط المحورية التي هي بمثابة مباحث هامة لهذا الفصل، بدءا بكيفية تجاوز هابرماس لفاعلية العقل الأداتي إلى فاعلية العقل التواصلي التي تمكنه من معالجة الكثير من المظاهر الباثولوجية السائدة في عصره، ومحاولة سد الثغرة بين الأفراد في النسيج الاجتماعي ثم سنعرض في المبحث الثاني أسس، ومرتكزات أخلاق المناقشة عند هابرماس، ونخلص في المبحث الثالث إلى إبراز العلاقة الكامنة بين فعل التواصل، وأخلاق المناقشة، وأهميتها.

### المبحث الأول: الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل.

قد أشرنا في الفصل السابق أن هابرماس قد أتى بنظريته في الفعل التواصلي بهدف الخروج من هيمنة المرجعية الذاتية إلى أفق تواصلي، تحرري، وبعبارة أخرى الخروج من فلسفة الوعي إلى فلسفة تواصلية تحررية، ولكن السؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو:

\*لماذا تجاوز هابرماس العقلانية الأدائية إلى العقلانية التواصلية؟ وهل نجح في ذلك؟

هذه الإشكالية قد تفرعت منها مجموعة من الأسئلة تكمن فيما يلي:

- ما المقصود بالعقل الأداتي، وما علاقته بفلسفة الوعي؟
- كيف ظهر هذا العقل الأداتي، وما هي ظروف ظهوره؟
- ما الذي جعل هابرماس يستبدل العقل الأداتي بالعقل التواصلي، وهل وفق في ذلك؟

### \*مفهوم العقل الأداتي:

عبر عنه هابرماس بأنه هو ذلك العقل الذي يرتبط بشدة بالأداة، ويكون ذو صبغة علمية، وتقنية، ومميزته أنه ينظر إلى الإنسان، والواقع نظرة تجزيئية، كما ينظر لأجزاء الطبيعة، التي يعتبرها ثابتة، وخاضعة للقياس الرياضي، والكمي.

العقل الأداتي في الأصل هو منطوق في التفكير أو هو نمط، وأسلوب في رؤية العالم، لكن العالم الاجتماعي له طبيعة أخرى مغايرة لهذا العالم تماماً فهو ثابت لا يقبل التغيير، كما أنه مستقل عن إرادتنا، وأفعالنا، فالعقل الأداتي نتيجة ارتباطه بالأداة فقد رؤيته للهدف، وتحول إلى أداة لتوفير الوسائل، وهذا ما يفسر بوضوح أنه فاقد الإمكان، والاستطاعة على القدرة الإرادية للحقائق،<sup>1</sup> ونشير هنا إلى أن العقلانية الأداة عند هابرماس لها وجهين، الأول يمثل أسلوب لرؤية العالم، والآخر أسلوب لرؤية المعرفة النظرية.<sup>2</sup>

قد انتقد هابرماس العقل الأداتي بشدة باعتباره متضمناً لمختلف الإيديولوجيات، وهذا ليس بالأمر الجديد بل كان موجوداً في عصر هوركهايمر، وأدورنو إلا أن الأمر اتضح أكثر باعتبار العلم، والتقنية هي إيديولوجيا مع ماركيز،<sup>3</sup> وقد اختلف انتقاد هابرماس من الناحية الإجرائية عن انتقادات نيتشه، وهيدجر، وديريدا، لأن نقد هؤلاء لا يزال مرتبطاً بفلسفة الذات، أما نقد هابرماس فكان الهدف منه تكوين عقل تواصلية يتجاوز الذات الواعية، وتحصيل نسيج جماعي للذوات المتواصلة الخارجة كل واحدة عن ذاتها إلى ذات جماعية.<sup>4</sup>

لقد ركز هابرماس كل اهتمامه في انتقاده للعقل الأداتي على معطيات هذا الأخير من خلال القضاء على مركزيته في الفلسفة الوضعية التي منحته هذه المكانة، والقيمة، فهو لم يتقبل النقد الذاتي للعقل المتمركز حول ذاته، باعتبار وسيلة نقده هي الذات التي تتحل في ذاتها، ولهذا لجأ إلى اقتراح العقل التواصلية الذي يسعى إلى تحفيز التواصل، ورد الاعتبار لقيمة الإنسان في المجتمع، لهذا اعتبره المخرج الوحيد من سلطة العقل الأداتي، وأزماته التي

<sup>1</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009م، ص133.

<sup>2</sup> Max Horkheimer, **The Eclipse of Reason**, Continuum Publishing Company, New York, 1974, p87.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 85.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 452.

خلفها،<sup>1</sup> لأن هذا الأخير قد لعب دورا هاما في المجتمع الرأسمالي الغربي، وكل هذا قد تناوله هابرماس في كتابه المعنون بـ "العلم والتقنية كإيديولوجيا"، وهذا يتطابق مع فكرة ماركيز في اعتبار هذا الأخير (العقل الأداة، والتقني) مصبوغ بصبغة إيديولوجية، وأن التقنية هي التي تحكم الطبيعة، والإنسان، ولذا فهي تخدم مصالح الطبقة الرأسمالية،<sup>2</sup> هنا يتحدث هابرماس عن الناحية النفسية للإنسان أي من جهة العلم وذاتيته، حيث أن الإنسان يتحول إلى آلة في يد البرجوازية باعتباره مشيئا، ومغتربا كليا عن حالته الطبيعية الأصلية.<sup>3</sup>

هذه الإيديولوجيات التي يفرضها العلم، والتقنية في اعتقاد هابرماس هي التي توظفها مختلف الدول (الرأسمالية) بكل سياساتها للحفاظ على مصالحها، ووجود هذه التقنية بإيديولوجياتها المختلفة يستبعد بشكل مطلق كل وجود للديمقراطية، وتحقيق الحريات الفردية للأفراد،<sup>4</sup> والعقلانية الأداة التي تنتج عنها عقلانية السيطرة التي أصبحت اليوم تشكل خطر اجتماعي كبير على حياة الأفراد في كل المجالات، واستنزاف طاقاته، وحرمانه من كل حقوقه، وتعريضه لكل أشكال الظلم، والاستغلال، والقمع، وهكذا يكون العقل قد اتخذ بعينه للسيطرة أولا على الطبيعة، ثم ثانيا على الإنسان<sup>5</sup>، وهي عقلانية سلبية بحتة لا يمكن الحد منها إلا بضرورة توفر إرادة سياسية مبدأها الحوار العام البعيد عن الإكراه، والسيطرة، والقمع.<sup>6</sup>

فالعلم (العقل العلمي) رغم تحقيقه لبعض الإيجابيات كإزالة طابع القداسة، والاستغلال من طرف الكنيسة، وعمل على تحرير الإنسان من الأساطير، والخرافات، وساهم في تقدم الإنسانية في كل الميادين، لكن هذه الانطلاقة غير المحددة المعلم ساهمت في انحراف هذا

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 355-358.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 47.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 89.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>5</sup> عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد 13، 1993م، ص 18.

<sup>6</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 109.

العقل العلمي نحو اتجاه خطير هو الاتجاه الأداة الذي أدى إلى عدم الاستقرار الاجتماعي للأفراد، والشعور بالقلق، والخوف، وتقييد حرية الأفراد في كل الميادين.<sup>1</sup>

يلوم هابرماس العقل الأداة باعتباره أكبر دليل على حدوث عملية التمرکز حول العقل العلمي - التقني، فهذا الأخير بين كيف ساهمت حركة التطور العلمي في عصر الأنوار في ظهور العقل الأداة، كما يلوم النظام الحديث ( المجتمع الحديث) بأنه هو المسئول الأول الذي هيا الأرضية، والآليات لظهور العقل الأداة،<sup>2</sup> هذا الكلام يجعلنا نستحضر فكرة عن بعض انتقادات الفلسفة الهيكلية التي ترى أن العقل الأداة يظهر من خلال الطابع الشمولي أو الكلياني للروح المطلق الذي يحكم العالم، فالحضارة الغربية قد قامت، ولا تزال قائمة على السيطرة، وآدائها على العقل الشمولي، أو الأداة الذي انفلت من كل القيم، والغايات، والأطر الأخلاقية الإنسانية، وبالتالي فسح المجال واسعا لظهور كل أشكال القمع، والتسلط والاعتداء، والتشيء في هذه الحضارة، ومن ثم فقدت طابعها الإنساني، وبهذا الصيغة يكون قد فقد العقل مهمته النبيلة بالخروج من القصور إلى عصر الأنوار، ومن ثم تحطمت أسطورة العقل الذي بشر به، حيث أصبح أداتيا، إيديولوجيا، وهذا ما كان قد عبر عنه أدورنو أيضا في أحد مؤلفاته، وهنا يكمن العيب فيه باعتباره كلما ازدادت سيطرته، كلما ازداد انغلاقه على ذاته.<sup>3</sup>

يتأكد هنا دفاع هابرماس عن الحداثة، واعتبارها مشروع لم يكتمل بعد، كما جاء في كتابه "القول الفلسفي للحداثة" وأن النتائج السلبية التي ظهرت معها، ما هي إلا انحراف

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2013، ط1، ص 26.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, **Communication and the Evolution of society**, London, Heine noun, 1979, p177.

<sup>3</sup> Theodore W. Adorno, **Dialectique Négative**, Traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Postface de Hans-Günter Hull, Francfort, 1966, p385.

خطير للعقل الأداة الذي انحرف عن مساره الصحيح، واتخذ منحى آخر غير المنحى المطلوب الذي كان قد رسم له، وأنه لم يسر وفقا لشروطه الطبيعية.

على أساس هذا الرفض، والانتقاد الحاد للعقل الأداة يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي:

- ما هي العقلانية التي يهدف إليها هابرماس كبديل للعقلانية الأداة؟

- وما شروطها؟

- وما الدافع من وراء ذلك لتبنيه عقلانية أخرى مختلفة تماما عن العقلانية الأداة؟

الجواب عن هذا السؤال يكمن في أن هابرماس عمل على البحث عن عقلانية مغايرة للعقلانية الأداة التي ارتكزت في مبدئها على نزعة ذاتية إلى بلوغ عقلانية أخرى تكون أكثر ايجابية، وفعالية، وفاعلية تكمن في العقلانية التواصلية، لأنها عقلانية تقوم على أساس التفاعل عن طريق الحوار اللغوي من خلال إزالة كل الفواصل، والحوجز التي تعيق عملية التواصل، والنقاش العام اللامحدود الخالي من السيطرة حول ما هو مناسب.

إن العقلانية بهذا المفهوم لا يمكن أن تتكون عبثا، بل هي متضمنة في لغتنا، وهي تستوجب نسقا اجتماعيا ديمقراطيا يشمل كل المشاركين في العملية التواصلية دون استثناء،<sup>1</sup> ويحيلنا هذا إلى بلوغ فكرة محاولة هابرماس إرجاع سلطة التصرف العلمي، والتقني إلى إجماع المواطنين.<sup>2</sup>

إن دفاع هابرماس عن المشروع الحدائي بشدة، واعتباره مشروع إنساني اجتماعي إصلاحي بالدرجة الأولى، هو محاولة منه التميز بفلسفته على باقي فلسفات عصر الحداثة، بالإضافة إلى أنه قد حقق قفزة نوعية اعتمادا على تحليلاته للوقائع الخارجية المرتبطة بالأقوال، والخطابات بشتى أنواعها، وهو في هذا المنحى يسعى إلى تأسيس عقلانية جديدة

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 89.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, **communication and the Evolution of society**, p170.

كامنة في العقلانية التواصلية التي تسير بشكل مواز مع العقلانية العلمية، وتتجاوزها بالارتكاز على الأساليب السياسية، واللغوية بالخصوص التي تتمثل في شكل نقاش، لأن النموذج التواصلية بوجه سياسي يحقق بنية فاعلة للتواصل السياسي، ولكن لتحقيق العملية التواصلية لابد من تحقق عدة شروط أو خطوات، وهي كالاتي:

-التحول من نموذج الوضعية إلى نموذج العوالم الثلاثة (الذات، المجتمع، الطبيعة)

-تحويل التواصل إلى تفاعل يمكن أن يكون علما.

-التحول من نموذج البنية المغلقة إلى نموذج المجتمع المفتوح.

-التحول من السياسة القرارية إلى السياسة المعقنة.<sup>1</sup>

من خلال كل هذا يتضح لنا أن دافع هابرماس لتأسيس فلسفته النقدية هو السعي لتأسيس فعل تواصلية خال من كل أشكال العنف، والإكراه، والسيطرة، والقهر، ولم يتوقف عند هذا الحد فقط، ولكن حاول المزج بين القانون من جهة، وبين النقاش، والتداول من جهة ثانية، والغرض من وراء كل هذا هو محاولته إيجاد اتساق، وتطابق بين فرضيات البحث التي تهدف إلى كبح الهيمنة العلمية على الإنسانية، وأن النظام السياسي الأصلح، والأنجع يكمن في النظام الديمقراطي التشاوري الذي يحترم القانون، وفي نفس الوقت يضمن حقوق المواطنة في ظل الحداثة الراهنة.<sup>2</sup>

إن رفض هابرماس، ونبذه لمختلف الإيديولوجيات التي طبعت العلم لا يعني إنكاره التام للعلم، ورفضه للتقنية باعتبار أنه يعكس تطور العقل، وارتقائه، ولكن على التطور العلمي أن يخضع لبعض الشروط بحيث يكون متوافقا مع العالم المعيش، ولعل أبرز هذه الشروط هو إعادة توجيه العلم، والتقنية، وتطهيرهما من كل الشوائب الإيديولوجية التي تلاحقهما دوما،

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 478.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا لا يتحقق إلا ضمن إطار تأسيس نظرية اجتماعية تهدف إلى نقد العقل الأداتي وفهم انحراف العقل، وانصرافه عن المنحى المطلوب، وهي إشارة واضحة إلى أنه ينتقد مختلف الفلاسفات الشمولية النسقية المغلقة.<sup>1</sup>

لقد كانت العقلانية التي يهدف إليها هابرماس هي مجاوزة فلسفة الوعي أو فلسفة الذات بفلسفة اللغة، أي هي عبارة عن تجاوز الأنا الإيبستمولوجي إلى الأنا التواصلية، بحيث يقلب الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"<sup>2</sup>، إلى استنتاج كوجيتو هابرماسي قائم على التواصل "أنا أتواصل أنا موجود" وهنا نلمس نوع من الاتهام المباشر من طرف هابرماس لديكارتي باعتباره هو الذي مهد لظهور العقل الأداتي، حيث أعطيت للعقل السلطة المطلقة، والتحكم في الطبيعة، والإنسان<sup>3</sup> (العقل مقياس كل شيء)، مما أدى إلى استبعاد كل القيم الدينية، والجمالية، والأخلاقية، وحتى الفلسفية التي اعتبرت ميتافيزيقية لا علاقة لها بالمعرفة العلمية التقنية، وهذا ما فسح الطريق واسعاً أمام العقل الأداتي، والتقني من طرف النزعة العلموية (الفلسفة الوضعية) التي دافعت عن الرؤية الإيبديولوجية باسم الموضوعية والدقة، والحياد العلمي، ففي الوقت الذي كان الإيمان بقدرة العلم على رفض الميتافيزيقا، والتأمل النظري، والمجرد، فهو نفس الوقت الذي جهزت فيه الأرضية لتمجيد النزعة العلمية.<sup>4</sup>

في هذه الحال يرى هابرماس أنه من الضروري أن يتحول الفعل العقلاني إلى عملية برهانية للفعل التواصلية، من خلال الذوات المتكلمة كي يكون قادراً على إثبات ادعاءاته إلى وسيلة لنقد حاضر الحداثة، والتأسيس له، وإذا كانت التصورات السابقة للعقل (يقصد العقل

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 215.

<sup>2</sup> توم سوريل، ديكارت مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء وراد، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة 1، 2014م، ص 11.

<sup>3</sup> رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة، في زمنها القادم، المركز الثقافي الغربي، بيروت، ط 1، 2003م، ص 36.

<sup>4</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 38.

الأداتي) هي القدرة على امتلاك معرفة تساعد على فهم الطبيعة الكونية، والتحكم فيها، فالفعل التواصلية يتم بشكل أعمق من ذلك لشدة ارتباطه بالعالم المعيش، باعتباره الوسط الذي يتم فيه الكلام الخطابية، والعقلانية التي يبحث عنها هابرماس هي التي يمثل فيها المتكلم للشروط الضرورية لبلوغ الهدف الكلامي المتمثل في تحقيق الاتفاق حول شيء ما، مع مشاركة متكلم آخر في نفس العملية التواصلية في العالم المعيش.<sup>1</sup>

لقد اقترح هابرماس البديل للعقل الأداتي، والذي يتجاوز المركزية الغربية التي منحت الأولوية المطلقة للعقل الغائي الذي يهدف إلى تحقيق مصالح، وغايات معينة، لأنه عقل يبنني على فعل خلاق ( فعل أخلاقي) قائم على الاتفاق، بعيدا عن كل أشكال التعسف، والقمع، والإكراه، والقهر، وهدفه تحقيق إجماع كلي، عام يتساوى فيه الأفراد داخل المجتمع أو الفضاء العام، بحيث تندمج فيه كل الذوات، وتتصهر في ذات جماعية واحدة، بحيث تشكل وحدة كلية، وهي المجهود الجماعي الذي يتأسس على التفاهم، والتواصل العقلي،<sup>2</sup> وبهذه الصيغة تكون العقلانية التي يبحث عنها هابرماس هي التي توفر الشرط الأخلاقي، الذي يكون فيها الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام، والعمل، وعلى اكتساب، وتطبيق معرفة قابلة للخطأ. هنا استوجب الأمر وضع العقل في إطار يكون أشمل، وأعمق، لذلك لجأ إلى إدخال البعد التواصلية في مفهومه الجديد للعقلانية التي تحقق التفاعل بين الأفراد من خلال التواصل اللغوي،<sup>3</sup> وفق شروط معيارية خاصة، وهذا ما يعرف بأخلاق المناقشة في الفلسفة التواصلية الهابرماسية، وهنا نتساءل:

- يا ترى فيما تكمن أسس، ومرتكزات هذه الأخلاق الهابرماسية؟

كل هذا سوف نراه بالتفصيل وبأدق التفصيل في المبحث الثاني من هذا الفصل.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *La Théorie de l'Agir communicationnel*, p 27.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 31.

<sup>3</sup> عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف للتوزيع، الإسكندرية، 2002 م، ص 318-

## المبحث الثاني: أسس وأخلاق المناقشة عند هابرماس.

لقد ركز هابرماس كثيرا في مشروعه الفلسفي حول التواصل على أخلاق المناقشة، والتي تعد محور أساسي، وهام فيه، حيث اقترح مبادئ إجرائية تعمل على توجيه المناقشة الحقيقية بين الأفراد المتحاورين، ولهذا كان مفهوم الايتيقا هو عبارة عن بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلوم الإنسان المرتبطة بالقيم السلوكية رغم أنه مفهوم قديم تعود أغواره إلى فلاسفة سابقين أمثال: أفلاطون، أرسطو، كانط، سبينوزا، ونيتشه.

ولكن ما تغير هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة، نتيجة التراكمات المعرفية، والتعقيدات البنيوية التي عرفت المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل ايتيقا باسم الايتيقا ذاتها، هنا تبدو الايتيقا وكأن مجال اهتمامها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية، وهي وضع المبادئ موضع التطبيق العملي، والممارسة التطبيقية.

هنا تجدر بنا الإشارة إلى الفرق بين الايتيقا، وبين الأخلاق فهذه الأخيرة بمفهوم كانط قد حافظت على وحدتها البنيوية عبر التاريخ لمعيارية ما تدعو إليه، أي تجرده، وبعده عن الواقع، أما الايتيقا فقد تفرعت إلى عدة ايتيقيات تشبه التصدعات التي ضربت البنية الرسوبية للمجتمعات المعاصرة، إضافة إلى اهتمامها بالانقلابات الاجتماعية التي تضرب المجتمع بكليته،<sup>1</sup> هذا فيما يخص المفهوم العام للايتيقا والفرق بينها، وبين الأخلاق، ولكن لا يمكننا الحديث عن ايتيقا المناقشة خاصة عند هابرماس قبل الاطلاع على ايتيقا المناقشة عند كارل أوتو آبل، لأن هذا الأخير كان سباقا إلى تناول هذا الموضوع، وعموما فمقاربتني (آبل وهابرماس) تكمن في أنهما تنتقدان في سعيهما نحو هدف واحد كامن في ضرورة وجود ايتيقا المناقشة، باعتبارها لا تهدف فقط إلى توضيح شروط الفهم البين ذاتي، ولكنها كذلك

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، ايتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 1، 2010م، ص 07.

تسعى إلى تحديد الافتراضات التداولية، واستظهار صورة التأسيس البين ذاتي للمعايير الأخلاقية المختلفة.<sup>1</sup>

-لكن هل هناك تميزا لآيتيكا هابرماس عن آيتيكا آبل؟

-وما الفرق بين تداولية كل منهما؟

سيكون الجواب في أن الاختلاف الحاصل بينهما كامن في المنهج الذي يؤدي إلى تطبيق هذه الآيتيكا في الفضاء العمومي، أو الواقع السياسي والاجتماعي، حيث أن هدف آبل من آيتيكا المناقشة هو بلوغ تداولية ترانسندنتالية (متعالية) هدفها تأسيس صلاحية شمولية لمبادئ العدالة، التضامن، والمسؤولية المشتركة اتجاه الوضع القائم، كمنطلق أولي، وإعطاء اللغة دور ثانوي، وهو مراقبة استقرار العلاقة بين الذات والموضوع فقط،<sup>2</sup> وتداولية آبل قد استقاها من كانط.

أما حوارية (تداولية) هابرماس فقد كانت شاملة للقضايا الأكثر إثارة للجدل بينه، وبين صديقه آبل، وبينه وبين المنظومة الفلسفية المعاصرة، خاصة ما تعلق منها بالبحوث المتداولة في مجال الأخلاق، وعلم الاجتماع، والسياسة، بالإضافة إلى هذا فالتداولية الشاملة لهابرماس استمدت أخصب ما في الفكر الهيجلي، وهو دياكتيك العقل والواقع، وهو ربط تداوليته بمسألة الحقيقة، وهو مضمون كتابه: "الحقيقة والتبرير" **Vérité et Justification**، على عكس آبل الذي ربط تداوليته بالمسؤولية.

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، آيتيكا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 15.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 13.

بهذا المفهوم اندرج آبل ضمن الخط التأسيسي، أما هابرماس فهو ضمن خط إعادة البناء، والتأسيس.<sup>1</sup>

بفضل مقارنة هابرماس نفهم أسس العقل الإنساني ككل، كما أنها تهدف إلى هجر اعتمادنا على براديجم الشعور لصالح عقلنة بين ذاتية، يعني لا تضع الذات نقطة ارتكازها، ولا تقطع صلتها نهائياً بها،<sup>2</sup> ولعل هذه الميزة الخاصة بهابرماس دون سابقه من فلاسفة الأنوار، وهو دفاعه القوي عن العقل، وإخراجه إلى المجال العام، حيث يكون أكثر انفتاحاً، وتطلعا على الواقع المعاش، وجعله أهم مقوم من مقومات الحياة الاجتماعية (الحياة البين ذاتية التواصلية)، دون إغفال البعد الوجودي فيه، بالمختصر المفيد إخراج تأملاته الذاتية إلى النقاش العام، ولعل هذا ما جعلنا نجد صعوبة في الفصل بين شخص هابرماس الفيلسوف المنظر، والمؤول لآليات المعرفة الذاتية، وبين هابرماس السوسيولوجي المفسر، والمحلل للظواهر الاجتماعية المتباينة، وبين هابرماس ممثل الحقيقة الفردية المجردة، وممثل للحقيقة التجريبية، إلا أن الحقيقة هو كلاهما معا.<sup>3</sup>

إن الاستناد إلى الأخلاق مسألة تقليدية قديمة خاصة في التفكير الغربي المعاصر، وخاصة أمام مخلفات، وآثار التقنية على الإنسان، وحياته، وعلى الطبيعة ككل، أين ظهرت العديد من النظريات للاهتمام بهذا الشأن، ولكن نظريات هابرماس كانت متميزة لإهتمامها بمسألة الأخلاق، ولكن مختلفة حيث وضع الشروط، والقواعد الإجرائية لتحقيق العملية التواصلية، وتوجيه المناقشة الحقيقية بين الأفراد، وقد افترض في أخلاقيات الحوار أن تكون ذات منحى صوري (صورية)، بمعنى أن تكون هذه الأخيرة قادرة على تقديم مبدأ يسمح

<sup>1</sup> كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس و ضد هابرماس، ترجمة عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، الطبعة 1، 2005م، ص ص 70-71.

<sup>2</sup> بورغن هابرماس، آيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 14.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، 15.

بصورة أساسية بتدبير اتفاق يكون محفزاً بصورة عقلانية بحل الأسئلة العملية الأخلاقية المتنازع حولها، ومن أجل هذا صاغ مبدأين أساسيين هما:

الأول هو مبدأ المناقشة (الحوار D)، والثاني هو مبدأ الكونية (الكلية U).

- فما هو محتوى هذين المبدأين؟

- وما الهدف من وجودهما في ايتيقا المناقشة لهابرماس؟

### 1- مبدأ الكونية U:

يقوم هذا المبدأ على استوفاء، وتحقيق الشروط الضرورية التي بفضلها يقبل كل المتحاورين النتائج، والآثار الجانبية الناتجة عن قبول كل الأطراف العمل عن طيب خاطر من أجل مراعاة، وتحقيق كونيته، حتى لو كلف الأمر التضحية بالمصالح الخاصة لكل فرد من الأفراد المتحاورين من أجل المصلحة العامة أو الكلية، ومن دون أن يكون هناك ضغط أو إكراه لأي طرف من الأطراف، وفي هذا الصدد يقول هابرماس: " نطلق صفة كوني على الأخلاقيات التي تثبت أن هذا المبدأ الأخلاقي (أو مبدأ آخر مماثله ) لا يعبر عن حدوث ثقافة أو عصر معين محددين فقط، وإنما هو صالح أيضا بصورة كونية".<sup>1</sup>

بمعنى أن أخلاق المناقشة عند هابرماس هي معيارية ذات صبغة كونية، بحيث أنها كلية وعامة، وهي لا تقتصر على عصر معين أو فترة زمنية أو تاريخية معينة، وإنما هي شاملة لكل الأزمنة والأمكنة، فهي لا تنتقيد لا بزمان ما، ولا بزمان معين، ولهذا تتصف وجهة النظر الأخلاقية للحوار العملي عنده، بوصفه شكلا عاما من أشكال التواصل الذي يضمن حيادية الحكم الأخلاقي عن طريق التبادل الكوني لمنظورات المشاركين، وهذا يفسر بوضوح

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، ترجمة، أحمد الصادقي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة 1، 2019م، ص 23.

ما نستطيع أن نصل إليه دون أي مغالطة طبيعانية إلى مبدأ أخلاق كونية، وهذا انطلاقاً من الفرضيات المسبقة البراغماتية الكونية، والضرورية للحجاج عموماً.<sup>1</sup> ولكن نتساءل هنا:

- هل نجح المبدأ الكوني لهابرماس؟

- وإن كان الأمر كذلك فإلى أي مدى؟

الجواب هنا سيكون بالإيجاب لقد نجح مبدأ الكونية الذي صاغه هابرماس، والذي يقوم على مبدأ "أنا أريد" (أنوات متعددة)، ووصوله إلى مبدأ أعلى، وأشمل، وأكمل "نحن نريد" باعتباره يبحث عن حاجات مقبولة كونياً، إلا أن العيب فيه يكمن في أن الحجة توحى بأن هذا قد يصبح ممكناً (في غياب المقاييس القيمية المقبولة كونياً) بالنظر إلى التوجهات الأساسية القيمية، وعليه سيلغى كل انفصال بين كل إجراء صوري، ومضمون جوهري في مظهره، يعني لا يمكن أن نتفق حول ما هو عادل دون درجة ما من الاتفاق حول ما هو خير، ولكن هابرماس تصور الحوار العملي كما لو كان يهتم بوضعيات يغيب فيها مثل هذا الاتفاق، يعني عندما تكون هناك حاجة خاصة إلى ضبط المسائل التي بصدها تكون المصالح، والقيم في حالة نزاع، والتصورات متنافسة بصدد الخير.<sup>2</sup>

## 2- مبدأ المناقشة (الحوار D):

يقوم هذا الآخر على معايير ترضي كل الأطراف المتحاورين، أو المشاركة في الحوار باعتبارهم فاعلين أساسيين في الحوار، وعناصر أساسية في عملية التداول، بحيث يمكنهم بفضلهم من ادعاء الصلاحية في تلك المناقشة العملية، مع الأخذ بالحجة الأقوى.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 180.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 229.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 44.

هذين المبدئين السابقين في نظر هابرماس هما اللذان يعملان على إزاحة التمرکز على الذات في المناقشة العملية، بهدف الوصول إلى إجماع عقلائي فيما يخص المصالح الكونية المشتركة،<sup>1</sup> لأن قيمة الحياة في جماعة ما لا تقاس بنسبة الثراء، ولا بدرجة التضامن، بل تقوم على مبدأ الأخذ بعين الاعتبار مصالح الأفراد بالصيغة التكافئية أو التعادل داخل إطار المصلحة العامة، فهو يرى أن عملية الالتحام بين الأفراد فيما بينهم الهدف منها هو المشاركة في حوار شامل يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين، وتمام رغم الاختلافات المتبادلة،<sup>2</sup> ويدعم الفكرة بقوله: " ...على كل المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بادراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر بغية تحقيق ما يسميه بياجيه Piaget زحزحة تدريجية لأننا عن المركز Décentrement ، وبالمرة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها، ومن ثم التخلي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم".<sup>3</sup>

يتبين لنا من كل هذا أن مبدأ أخلاقيات الحوار عند هابرماس يقوم على الكونية البراغماتية، ما يعني أن القواعد الأخلاقية التي بإمكانها أن تجد رضا كل المعنيين من حيث هم مشاركون في نقاش عملي، هي التي تطمح بحق إلى الصلاحية.<sup>4</sup>

من هذا المنطلق كانت أخلاق المناقشة عند هابرماس تعرف بأنها شرعية معيارية يتم تحقيقها بواسطة أولا، عقلانية خطابية تقتضي نموذجيا البحث عن الحجة الأفضل، ومن ثم الانفتاح على كافة الحجج ذات الصلة وثانيا، الشمولية التي تتضمن نموذجيا، مشاركة، واعترافا متبادلا بين كافة المعنيين، باختصار وبعبارة موجزة ينبغي أن تسمع كافة الحجج،

<sup>1</sup> سمير اليوسف، بين هابرماس وكارل أوتو آبل، إمكانية تبرير المبادئ، ملزمة كونية، مجلة نزوى، العدد 41، ص 05.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 22.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 23.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 179.

وأن يصغي إلى سائر المعنيين أو باختصار وبعبارة سالبة، أن الاستبعاد غير المستحق ليضعف الشرعية المعيارية، ولكن في إطار الحديث عن أخلاقيات الحوار عند هابرماس تجدر لنا الإشارة أولاً إلى الأخلاق الكانطية التي كانت بمثابة الحجر الأساس في التفكير الهابرماسي في مقارنته لأخلاق النقاش، وهنا يفترض أن نطرح السؤال التالي:

- هل أخلاقيات الحوار عند هابرماس هي امتداد للأخلاق الكانطية أم تتجاوزها؟

إن المقاربة الباطنية الخالصة المونولوجية لكانط، كانت تتوقع من كل أحد أن يباشر في باطنه تنفيذ وصايا أو قواعد عملية لفعله، بحيث تتوافق الأنوات الإمبريقية في مفرد الوعي الترنسندنالي فيما بينها من قبل، وتتناغم فيما بينها مسبقاً، بينما أخلاقيات الحوار الهابرماسية تتجاوز كل هذا وتتعداه، فهي على عكس ذلك فهي تأمل أن تكون بين التفهيمية القابلة للصيغة الكونية للمصالح المشتركة، فهي حصيلة حوار عمومي منجز بصورة بين ذاتية، وأن كليات (لبنات) اللغة هي وحدها التي تشكل بنية مشتركة سابقة للأفراد تعلي أخلاقيات الحوار<sup>1</sup>.

وعلاوة عن هذا فإن أخلاقيات الحوار تخلت عن فكرة ازدواجية العالمين، عالم ينتمي إليه كل من الواجب والإرادة الحرة، والعالم الظاهراتي الذي يضم كل الميول والبواعث الذاتية، وكذا مؤسسات الدول والمجتمعات (عالم إمبريقي)، فلا يعترف هابرماس بهذه الترنسندنالية، التي تنتهي بها الذوات بين التفهيمية الموجهة في ارتباط مع شروط الصلاحية إلا بفعل الإكراه الذي يفرضه فعل الكلام، والتصرف ضمن الفرضيات المسبقة المؤتملة، يتم فيها اختزال الفجوة القائمة بين المعقول والإمبريقي داخل توتر نعترف به للقوة الواقعية للفرضيات المسبقة المصطنعة، حتى في صميم الممارسة التواصلية اليومية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 31.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 32

قد لعب الأمر القطعي عند كانط دور مبدأ التبرير، الذي يسمح بالإعلان عن صلاحية معايير الفعل القابلة للكونية، أي ما يكون مبرر أخلاقيا يجب أن يكون مقصودا من طرف الكائنات العاقلة، هذا من وجهة نظر الأخلاقيات الصورية، وإذا ما نظرنا من وجهة نظر المنطق المقارن سنجد أن في أخلاق المناقشة لهابرماس عملية الحجاج الأخلاقي هي التي تحل محل الأمر القطعي الكانطي.<sup>1</sup>

يعني هذا أن إجراء المحاججة الأخلاقية في أخلاق المناقشة عند هابرماس يحتل المكان الذي تحتله مقولة الأمر المطلق في الأخلاق الكانطية<sup>2</sup>، وفي رأي هذا الأول لا يمكن لأحد أن يشرع إلى صدق حجاج ما، إذا لم يفترض وضعية كلام تضمن مبدئيا عمومية المنفذ، وتضمن المساواة في المشاركة، والوفاء من طرف المشاركين، واتخاذ المواقف دون ضغط أو إكراه... الخ. هذا يعني أنه لا يمكن للمشاركين أن يقتنعوا إلا بمقدار ما يفترضون مسبقا، وبراهماتيا فإجاباتهم بنعم أو لا تتحدد بقوة الحجة الجيدة، والأفضل، والأقوى وحدها دون إكراه أو ضغط،<sup>3</sup> لأنه عند إجراء الحوار العملي فله مميزات ايجابية بالنظر إلى البنائية، لأن في عملية الحجاج يجب على المشاركين أن ينطلقوا من اعتبار أن كل المعنيين هم مبدئيا يملكون الحرية عند مشاركتهم في الحوار، ومتساوون في البحث المشترك عن الحقيقة التي وحدها يمكن أن تقوم مقام القوة دون ضغط، يعني حقيقة صادرة عن حجة جديدة.

لذلك ركز هابرماس كثيرا على الحوار العملي، من حيث أنه الشكل الصارم للشكل الحجاجي للإرادة التي يجب عليها (مثل الوضع الأصلي عند رولز) أن تضمن بفضل الافتراضات المسبقة الكلية للتواصل وحدها-صحة-كل توافق معياري ممكن، مستخلص من هذه الشروط أو إنصافه، بحيث يمكن للحوار أن يؤدي هذا الدور بفضل الفرضيات المسبقة

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 22

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi ; Ed: Flammarion, 1992, p 17.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 155.

ذات الطابع المثالي، التي يتوجب على المشاركين استعمالها في عملهم الحجاجي.<sup>1</sup> وهذه الافتراضات في منظومة النقاش أو الحوار لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق عملية تركيبية بين مستويين أساسيين هما:

1- مستوى الافتراضات الانطولوجية: التي هي افتراض وجودي لا موضوعي، يعني عندما ألاحظ واقعة ما، فعند الإفصاح عن شعور معين فإنني أفترض وجود عالم ذاتي خاص بي، وإذا ما راعيت معيارا ما فإنني بالتأكيد أفترض وجود عالم اجتماعي، يجب مراعاته بهذه المعايير.

2- مستوى الافتراضات الأكسيولوجية (القيمية): وهي الأشمل، وهو الناتج عن منطق التناقض حيث أن هناك بعض المستويات المنطوقية لا يمكن فهمها إلا من خلال مناقضها مثل قيمة الصدق المعاكس للكذب، والريبية أو الشك المعاكس لقيمة الحقيقة ... الخ، وهذه القيم يجب أن تتأسس مع الافتراضات الأنطولوجية من المستوى الأول.<sup>2</sup>

نفهم من هذا أن هابرماس يؤكد على أهمية الأخلاق في العالم المعيش من أجل تطهيره من كل الهزات، والأزمات التي سنشوه العملية التواصلية، وبالتالي لا يمكن علاج حيادية الحياة اليومية، لأن ما يترتب على ذلك هو فقر ثقافي، وحضاري إذ لا يمكن مداواته إلا عن طريق الأخلاق التي هي مقياس تحضر الشعوب في اعتقاده.

-لكن الحديث عن الأهمية، والدور الفعال للفرضيات المسبقة لفعل النقاش، وتحقيق العملية الحوارية يتوجب علينا فهم، وتحليل معنى هذه الفرضيات المسبقة، وما دورها في عملية النقاش؟

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 24.

<sup>2</sup> جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة 1، 2006م، ص ص

لكي يتحقق الفعل التواصلية لابد، وكضرورة حتمية من وجود الكلام كقاعدة للصلاحيية، ويقترح مقتضيات الشمولية الصالحة، أو معايير صلاحية الفعل الحوارية، التي تكمن في المعقولية، الحقيقة، الصحة، والصدق، هذه المقتضيات أو الفرضيات يقوم بها المنخرطون في أي فعل تواصلية ضمناً على الأقل، ويعترفون بها بصورة عفوية تلقائية، ومتبادلة بحيث يجعل التوافق الذي يعتمد على الفعل الجماعي ممكناً.<sup>1</sup>

هذه الفرضيات سوف نشرحها بالتفصيل كما يلي:

1-المعقولية (Intelligibilité): تعتبر المعقولية من أهم شروط التواصل، والتي تعتمد على انجاز جملة مركبة تركيباً صحيحاً باحترامها لقواعد اللغة، فهي مرتبطة بالجانب اللغوي، وسلامة اللغة المستعملة في إطار التواصل، وتظل لها صلاحية، وقائمة لطالما تستوفي قواعد اللغة التي يجري بها النقاش، وهذا الافتراض لا يتعلق بأي ادعاء سابق للصلاحيية، ويعتقد هابرماس أنها أحد أهم الشروط الدائمة للفعل التواصلية، وهي لا تنحصر في قول يدعي الصلاحيية، أو تتضمن إمكانية للتبرير.

2-الحقيقة (Vérité): هي الشرط الثاني، الأساسي في أخلاق المناقشة، وهي متضمنة في القول، وهنا يجب أن يشير القول إلى واقعة موجودة، فهي تعكس واقعة موجودة فعلاً غير مستوحاة من الخيال، ومن ثم هذا الافتراض عند هابرماس يقتضي تطابق القول مع الواقع، أي تقرير ما هو موجود بالفعل، ولا ينبغي أن يكون القول مجرد صور في الخيال لا أساس لها من الصحة، ولا تربطه أي علاقة مع الواقع، لأنه لو حدث ذلك يحدث اضطراب في النقاش، وينتج عنه تواصل مشوه، وهو مرفوض من أساسه.

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، ما بعد ماركس، مصدر سابق، 2000م، ص 46.

**3-الصحة (Justesse):** هو خضوع التلفظ البين ذاتي إلى معايير منتجة من قبل المجتمع بإجماع سابق، معترف به، وشرعي،<sup>1</sup> يعني هذا أن هذه المصادقية هي عبارة عن شرط آخر كغيره، ولا يستقيم الموقف الخطابي المثالي إلا به، خاصة أنه يتعلق بالجانب اللفظي القولي الذي بموجبه يمكن إقامة علاقة مستقيمة بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع، ويمتاز بشرعية معياره.

**4-الصدق (Sincérité):** وهذا الافتراض يرتبط بنوايا المتحدث التي من المفترض أن تكون سليمة، وحسنة أو هي ما يسمح به التعبير عن نوايا المتكلم، وبطريقة صادقة، وبعيدة عن الكذب، والتضليل، والتزييف، ومن دون سفسطة، وبالتالي يقتضي عدم الشك في إخلاص الذات المهتمة بموضوع المناقشة، والهدف يجب أن يكون صادق، ونبيل، وليس التمويه، وتحريف المناقشة عن مسارها الحقيقي،<sup>2</sup> هذه الادعاءات يعتقدونها هابرماس تلازم فعلنا الخطابي دوما.

وهذا كلما تلفظنا داخل العملية التواصلية، فهذه الادعاءات أو المعايير تحضر بصورة ضمنية في تفاعلنا اليومي، فكل تواصل لغوي يستوجب أربعة ادعاءات شرعية إما منفردة أو مجتمعة، أولها أن ما نقوله، يمكن أن نفهمه، وثانيها أن ما نقوله حقيقي، وثالثها أن ما نقوله صحيح، وصائب، ورابعها هو تعبير صادق عن مشاعرنا.<sup>3</sup>

هذه الشروط الأربعة تمثل حالة مثالية لا يمكن أن تؤثر فيها عوامل أو عقبات داخلية أو خارجية من شأنها أن تغير مسار التواصل، فهذه الافتراضات مقبولة مادام التواصل يجري بصفة منتظمة، وعادية دون تصادم أو تناقض بين الأفراد المتحاورين في الكلام خلال إجراء

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 1، 2015م، ص 203.

<sup>2</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع السابق، 2005، ص 23.

<sup>3</sup> آلان هاو، النظرية النقدية، ترجمة، ثار ديب، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة 1، 2010م، ص 24.

عملية التواصل، وهذه العملية تمثل حالة مثالية عند هابرماس، والحوار المثالي في اعتباره هو مجال بين ذاتي خالص، وعدم وجود تناقض أو قيود تعرقل سير عملية التواصل الحاصل والمثالي، فإن الاتفاق الجماعي العقلاني الحر سوف يتحقق، وإن حدث عكس هذا، وأن الاتفاق يشكل قاعدة ضد كل ادعاءات الصدق التي يجب قياسها، وهو ما أصبح حجر الأساس الذي به يمكن أن نحكم على المواقف، وادعاءات أطراف الحجاج، وما إن يحصل نوع من القهر أو الهيمنة على هذا الاتفاق، فإن التواصل السليم ينتفي.<sup>1</sup>

نفهم من هذا أن ادعاءات الصلاحية أو هذه الفرضيات قابلة للنقد، لأنها تميز مختلف مقولات معرفة متجسدة رمزيا في عبارات، ويمكن أن تحلل هذه العبارات على نحو أدق، وذلك من ناحيتين:

**أولاً:** من ناحية الطريقة التي يمكن أن تبررها هذه العبارات.

**ثانياً:** من ناحية الطريقة التي يستند بها الفاعلون إلى شيء ما في العالم، عندما يستعملون هذه العبارات.<sup>2</sup>

إن هابرماس يرفض كل شكل من أشكال الحجاج أو النقاش القائم على الإكراه، والتعسف والإجبار، والقوة،<sup>3</sup> ويأخذ بعين الاعتبار مصالح الجماعة المشاركة في الحوار قصد ضبط الإشكال، وترتيبه، وتحليله، والوصول بذلك لحل، واتفاق جماعي نهائي يخدم الجميع،<sup>4</sup> والقصد من تبني هذه الفرضيات عند هابرماس في علم التداول اللغوي هو إثبات أهمية فعل التواصل على الفعل الأدائي، وأن للغة دور فعال في العملية التواصلية باعتبارها خزان تجارب سابقنا، والفاعلية التواصلية تقترح الحقيقة كسيرورة لتبادل الحجج تتم حسب افتراض

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، مرجع سابق، ص 205.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل في أربعة مفاهيم سوسولوجية للفعل، ترجمة: جورج أبي صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، شهرية، صادرة عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد، 76، 1987م.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 25.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 26.

يتعلق باتفاق جماعي، وهو افتراض موجود في بنية اللغة نفسها، تلك هي أخلاق المناقشة عند هابرماس،<sup>1</sup> لأن الخطاب في نظر هذا الأخير، والكلام الحق يشكلان أساس العقل العملي.<sup>2</sup>

بهذا المنطق الفاعلية التواصلية تعالج الحقيقة بين الأفراد كسيرورة للبرهان من منطلق القضايا اللغوية المتبادلة بينهما، إذ لا يقر لها معنى إلا بتحققها، ولهذا فالحقيقة لا تستقيم من دون تقديم البرهان عليها، فهي تتم عندما يتوصل الأفراد إلى اتفاق دائم على شروط اللغة المعيارية (فالتوافق مفترض في اللغة)، يعني لا يمكن أن يكون لها اعتراف إلا إذا التزمت باحترام شروط الصدق، والمصادقية، والصحة، والمعقولية.<sup>3</sup>

هكذا ارتكزت عقلانية التواصل عند هابرماس على أخلاق المناقشة، وهي تؤكد على الالتزام قبل أي نقاش، والموافقة مسبقاً على معايير منطق الخطاب أو بالأحرى ادعاءات صلاحية ذلك الخطاب (الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المعقولية وحتى المسؤولية)، وكلها هي شروط التواصل العقلاني، وأن أي رفض لمبدأ البرهنة يعني الانسحاب المباشر من جماعة الكائنات العاقلة، باعتبار أن هذه البرهنة هي مفتاح الوصول إلى استنباط الحجة الأفضل أو الأقوى بتعبير هابرماس بين المتحاورين،<sup>4</sup> لأن في اعتباره الحوار الذي يحقق التفاهم فهو في الوقت ذاته يؤدي إلى تكوين إجماع مستمر، ومصادق عليه عقلانياً<sup>5</sup>، حيث يكون الأمر أفضل من إقامة حلف توافقي يتغير بتغير الظروف، والحاجات، وحسب المنفعة أيضاً، ومن أجل هذا يفضل هابرماس التوافق أو الإجماع الذي يقوم على الحجة الأقوى باعتبارها صفة

<sup>1</sup> جاك ديريدا وآخرون، مسارات فلسفية، كتاب جماعي، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة 1، 2004م، ص 158.

<sup>2</sup> جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص 105.

<sup>3</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 253.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 250.

<sup>5</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 31.

صورية للعقلانية، وذلك حتى يتم النقاش ضمن إطار عقلائي توافقي، ويتم بذلك توسيع مجال الحوار، والجدال في إطار تفاهمي بين ذاتي محض، وهذا النقاش في أساسه يعد محورا أساسيا في تأسيس مقارنته في التواصل، ولب نظريته في التواصلية.<sup>1</sup>

نستنتج من كل هذا أن نظرية هابرماس الحجاجية في الأخلاق قد لعبت دورا فعالا باعتبارها أنت لتأسيس مبدأ الاستدلال في الأخلاق، مثلما هو الشأن في المنطق، والعلوم التجريبية، والحديث عن الأخلاق الهابرماسية عامة لقيامها على معايير صالحة وعامة، هو الذي جعلها تتصف بأنها امتداد لأخلاق كانط، باعتبار أن هذه المعايير الأخلاقية مبنية على الاعتراف المتبادل، والمحفز عقليا دون تدخل للعوامل الثقافية التاريخية، والعرقية... الخ.

قد جمع هابرماس في أخلاقيات الحوار بين وجهة نظر الأخلاقية، وبين مبدأ المناقشة باعتباره مبدأ مكمل لمبدأ الكونية، والتي يكون مجالها العالم المعيش، لهذا كانت نظريته في الأخلاق تنطلق من سياق هذا العالم المعيش، والذي يشكل بدوره إطار التفاعلات متوسطة اللغة.<sup>2</sup>

والآن بعد عرضنا لأهم الشروط، ومعايير صلاحية الحوار، وأهمية العالم المعيش كإطار انطولوجي لحصول العملية الحوارية، يمكن لنا الآن أن نعد باختصار أهم مميزات إيتيقا المناقشة عند هابرماس فهي عامة، وشاملة، وليست حصرية تقتصر على نوع من أنواع الحوار، وهي ملازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم المعاش، وهي تمتاز بضرورة ملازمتها لتلك الافتراضات التي تحمي التواصل من كل أنواع التشوه، تعتبر كذلك ضرورة حتمية للتعبير، والتزامها للصدق، كما أنها تعتبر المشكلة، والمكونة لنوع من المعايير التي يخضع

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 44.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Ed : Flammarion, 1992 .p139

لها الحوار البين ذاتي، وعلاوة عن كل هذا فهي تتخذ اللغة كقاعدة أساسية لقيام العملية التواصلية، وهي كمادة موضوعية، ولهذا هذه الإيتيقا كانت تبحث فيما يمكن أن تنتج اللغة من فعل حسب ضوابطها، ومعاييرها الشرعية المعروفة.<sup>1</sup>

- لكن هابرماس بعد طرح أفكاره خصوصا في عملية التواصل كغيره من الفلاسفة لم يسلم من النقد، ولكن نتساءل هنا:

- فيما انتقد هابرماس؟ ومن طرف من؟

- وأين العيب فيما أقر به الفيلسوف هابرماس حسب منتقديه؟

### \*الانتقادات الموجهة لهابرماس من طرف كل من ليوتارد وجراندان:

لقد انتقد هابرماس بشدة من طرف كل من الفيلسوفان ليوتارد وجراندان في مثاليته في الحوار عامة، وفي التداوليات الكلية خصوصا، فنجد ليوتارد ينفى وجود التداوليات الكلية، ولا يعترف بأي نحو كلي، وذلك باختلاف أشكال الحياة في مظاهرها، وفي توزيعها وديناميتها، فما هناك إلا وجود نسق مفتوح يقوم على تصور كلي بدل النسق المغلق، وبهذا تظهر عدة أنساق مختلفة، ومتعددة دون وجود صلة مشتركة بينهما، توحيدها على مستوى خطاب فوقي، والذي تحتله كمفهومية العقل الكلي، وهذا ظهر مع عصر النهضة كنموذج حظي بسلطة طاغية في مجال العلم الطبيعي والفلسفة، ومن ثم اتخذت الشرعية في الخطابات التالية أي مع عقل مفكري الأنوار، والعقل المثالي لدى المثاليين، والذات والمفهومية المنطقية لدى فريجا، والعلمية الكلية عند هوسرل، والبنوية عند البنيويين.... الخ،

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدثة، مرجع سابق، ص 207.

وتجسد في الأخير في النظرية التداولية الفلسفية حول الإجماع، وفق ساندرس، بيرس، كارل أوتو آبل ثم هابرماس.<sup>1</sup>

يضيف ليوتار إلى جانب هذا أن نظرية هابرماس لا تختلف عن فلسفات التاريخ الأخرى، باعتبارها ترى التفرد الحقيقي لا ينتج عن وعي جمعي متطور، وحسبه بل الأشكال الأكثر تقدما من التفرد، وزمن شعور الفرد بفرديته ووجوده، وكيانه، ومسؤوليته قائمة على أساس أشكال أصيلة أكثر تطورا من التساند، والاندماج الاجتماعي.<sup>2</sup>

وعلاوة عن هذا يرى ليوتار أن ما ندعوه أزمة الأسس، لا يمكننا تجاهل هذه المسألة قصد تحقيق أو تحصيل إجماع حاجي مزعوم، في حين نفتقر في الواقع إلى مثل هذا الإجماع، حتى في العلوم الفيزيائية ذاتها،<sup>3</sup> ويضيف أيضا أن مفهوم الإجماع هو صفة إرهابية، باعتبارها فعالية ناتجة عن إقصاء شريك لك خارج لعبة اللغة التي تلعبها من قبل، أو الناتجة حتى بالتلويح لذلك،<sup>4</sup> و بهذا فهو ينفي تماما وجود أرضية أو قاعدة للإجماع، حيث نجده يدعم هذا بقوله: "المؤشر على وجود تنازع تعذر تقديم البرهان"،<sup>5</sup> فهو يعتبر أن كل الخطابات رغم تعارضها إيديولوجيا، فهي تشترك في الدفاع عن الكلية الكونية للصلاحيات، وعن الطموح نحو التحول إلى أداة متجانسة للقول المعقول الذي يصدق على سائر الخطابات المفردة (أي على الألعاب اللغوية) فقط، باعتبار هذه الألعاب هي التي توجه حياتنا، وهي لا تلتقي في لعبة واحدة بينها، لذلك لعبة الاختلاف هي الأحق بالتأمل، والأصل هو تغيير الأنظمة المشفرة المتصلبة لا تكوينها للسرديات الشرعية.

<sup>1</sup> ما نفرد فرانك، من مقدمة عظ العرب لحكيم بناني، كتاب ما نفرد فرانك، حدود الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، أفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2003م، ص 26.

<sup>2</sup> أشرف حسن منصور، نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 457.

<sup>3</sup> ما نفرد فرانك، حدود الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، مرجع سابق، ص 25.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 26.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 38.

يرد هابرماس عليه فيما يخص مسألة الأخلاق الكونية، بأنها ليس إنكار للواقع كما هو في اعتراضات البعض، ويدعم هذا بقوله: "إنه ليس بجهل سياق التفاعلات التي تتوسطها اللغة، وكذلك منظور المشارك عموماً نصل إلى وجهة نظر محايدة، وإنما برفع كوني للحواجز المتعلقة بالمنظورات الفردية للمشاركين،<sup>1</sup> يعني يجب أن نتحدث كي نكون أكثر دقة عن نظرية خطابية للأخلاق".<sup>2</sup>

أما جون جراندان هو الآخر فقد كانت أسهم انتقاداته موجهة لهابرماس في أكثر من مستوى خصوصاً مسألة اللغة، فهي في اعتباره كان هدفها دوماً ليس التفاهم، وادعائه، لأن الحقيقة غير ذلك تماماً، فهي تسعى لتحقيق أهداف مختلفة أو متعارضة، وهابرماس يثق ثقة عمياء في اللغة، فهي في لعب (لعبة) لا أمان فيها، ولا من استخدامها، فهي ليس قصدها التفاهم دائماً، لأنه قد يتم توظيفها لأغراض التلاعب، والخداع، والمرادفة، والمغالطة لتحقيق أهداف معينة، ولذلك ليست كل الأفعال تواصلية بالضرورة، لأنني قد أتصرف وفق ما تمليه علي مصالح الخاصة دون تكرار بالآخرين، ولا بمصالحهم، ولا بأي تفاهم معهم.

إن جراندان لا ينكر إدراك هابرماس لهذه الإشكالية، والتي أطلق عليها اسم الفعل الاستراتيجي، يعني الفعل الذي يوهماً أنه تواصلية، ولكن في الحقيقة، ما هو إلا استراتيجية، أو عبارة عن تكتيك مرحلي بغية الوصول إلى مصلحة معينة، هذا الذي يتجه حسب هابرماس إلى هدف لا يتعلق أبداً بأي تفاهم ذاتي.<sup>3</sup>

يشير جراندان إلى أنه مهما كانت توضيحات هابرماس بحججه، وتوكيداته حول الفعل التواصلية ومعاييرها، فهي تبقى ناقصة، وغير مقنعة، لأن التفاهم الذي جمع له كل تلك الركائز الفكرية، والمنهجية، والقيمية، والعلمية، إنما كان من أجل النسق المتعلق بخطط

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 11.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 16.

<sup>3</sup> جون جراندان، العقلانية والفعل التواصلية عند هابرماس، ترجمة سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 28.

العمل المرتقبة، والمرتكزة على مفاهيم الاتفاق، والإجماع بين المشاركين في التواصل، ولم تكن تسعى إلى نجاح المشاركين في شيء، وهذا بالضبط ما جعل بعض الشراح، والقراء لهابرماس يتهمونه بالمبالغة في الاستنتاجات النظرية العامة، و وبأنه لم يمس لب الموضوع أو المسائل الجوهرية التي من المفروض استغل عليها، وأتى من أجلها، وهذا ما يؤكد جرانان بعد قراءة كتاب هابرماس المتكون من 1175 صفحة تحت عنوان: " نظرية العقل التواصلية"، ولخصه في هذه الفقرة بقوله: "إننا نأسف لغياب تقديم تركيبى لهذا المفهوم في كتاب يظهر أنه كتب خصيصا للتعليق النقدي لفلاسفة آخرين أو علماء اجتماع، بدل القيام بذلك فيما يخص أدواته النظرية، ففي كامل العمل لا نجد سوى تعريف للأعمال التواصلية."

يضاف على عاتق هابرماس أنه يعمل على تضخيم الحاجيات النظرية أو الإدراكية للتطبيق، ولما كان الأمر كذلك فهذا يكفي لتبرير الاتهامات الطوباوية الموجهة له من عقدين من الزمن ضد التأسيسات الفلسفية له، لأن مفهوم الفعل التواصلية يمثل حالة افتراضية أكثر منها واقعا بذاته (ما يبرر أن هابرماس وقع في المثالية بالرغم من أنه عمل على الهرب منها، ومحاولته ملامسة الواقع التطبيقي)، ويعتبر جرانان أن دعوة هابرماس للانتقال من النموذج التأملية إلى مخطط، ومشروع بين ذاتي (تداولية)، يعني من فلسفة الوعي إلى التحليل اللغوي في مظهره التداولية استنادا إلى فكر هيربرت ميد، هذا أيضا لا يخلصه من الحقيقة الحدسية، وهنا نجر فلسفة الوعي أن تتحى إذا ما تموضعنا في مستوى تداولية، يعني أن الأذواق والذاتيات، إذا ما دخلت واقعا بين ذاتيا تداوليا فإن ذلك يأذن بزوال أي بعد أو لمسة حدسية بين ذاتية.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> جون جرانان، العقلانية والفعل التواصلية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 21.

## المبحث الثالث: التواصل وأخلاق المناقشة.

يعتقد هابرماس أن الإنسان كائن ايتيقي تواصلية بالطبيعة، انطلاقاً من اعتبار التواصل بكل تجلياته المادية، والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة، ويكفي أن العالم المادي بذاته أصبح قرية صغيرة، فكيف إذا تعلق الأمر بما هو نظري، وقابل للتجريد؟ وهذا إن اعتبر مفهوم التواصل يلامس حقولاً معرفية متعددة كالسوسولوجيا، الأنثروبولوجيا، السيميائيات، التداوليات الألسنية، والنظرية النقدية التي مبحثها ايتيكا المناقشة، والتي ترتبط فيما بينها بالفعل اللغوي.<sup>1</sup>

لكن رغم ذلك فقد أثرت إشكالية حول نوعية العلاقة الموجودة بين مفهوم ايتيكا المناقشة، ومفهوم التواصل الذي يعد من المفاهيم المفتاحية لفهم المجتمع المعاصر، بالرغم من أن هذه العلاقة تكافئية تلازمية في نفس الوقت، بحيث من المستحيل فهم الواحد فهما حقيقياً دون معرفة الآخر،<sup>2</sup> وهنا نجد المعنى الحقيقي لمفهوم ايتيكا عند هابرماس، بأنه هو الذي تختلط فيه الفلسفة بعلم الاجتماع، والأخلاق بالسياسة، والايثيكا بالتواصل، وهو ركيزة أساسية، وقاعدة هامة في تأسيس المشروع الفلسفي الهابرماسي، وهذا ما يترجمه كتابه "نظرية الفعل التواصلية"، والذي يعتبر فيه هابرماس أن الحدث الفعلي لشكل ما مبني للحياة عن طريق الفعل التواصلية، فهو حدث لا يمكن تجنبه، فهو أيضاً داخل الحكم الأخلاقي مثلما هو الحال في الفعل الأخلاقي.<sup>3</sup>

استناداً إلى هذا نصل إلى نتيجة، وهي أن في فلسفة هابرماس لا يمكن الفصل بين التواصل وأخلاق المناقشة، مادامت الأخلاق هي المحور الرئيسي في فلسفة هذا الأخير، فنظرية الفاعلية التواصلية تقترح تساؤل الحقيقة كسيرورة لتبادل الحجج تتم حسب افتراض

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاق المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 08.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 177.

يتعلق باتفاق اجتماعي، وهو افتراض موجود في بنية اللغة نفسها، وتلك هي أخلاق المناقشة.<sup>1</sup>

هذا الاتفاق الجماعي الناتج عن الاعتراف المتبادل للأفراد هو الذي يشكل هوية الشخص الخاصة، ويعيد إنتاجها، وكل جزئيات النسيج الاجتماعي مرتبطة بصورة مباشرة بهذا المحيط الواسع من العلاقات الاجتماعية المتفاعلة، ولكن هذه الهوية "الأنا" قد تتعرض للتهميش، والإقصاء، إلا أن الأخلاق تستمر في العمل على ترميم، وإصلاح ذلك الخلل، وتعويضه أو تقويمه داخل التنشئة الاجتماعية حتى يتحقق التواصل التام غير المشوه في أعلى صورته.<sup>2</sup>

لأن أي تكوين تاريخي أو هويتي يتم بالامتزاج مع هويات، وذوات الآخرين ضمن إطار اجتماعي مكون من العديد من العادات، والتقاليد يتشارك تقاسمها مع الآخرين، وهذا ما يفسر لي أن هويتي مطبوعة بهويات الآخرين (الهويات الجماعية)، وهذا كاف بتفسير وجود علاقات بين ذاتية داخل أطر اجتماعية أخلاقية أو بالأحرى هذه الأخيرة هي التي تحددها.<sup>3</sup>

ولكي نتجنب التواصل المشوه، ونحقق ذلك التواصل الذي يتم بصورة تامة، وكاملة، فمن الضروري الانطلاق من الفعل المتجه نحو الفهم البين ذاتي، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تطور لمفهوم استقلالية ذات وزن معياري من منطلق الافتراضات المسبقة اللازمة للتصرف، أو الفعل الغائي لذوات معزولة، ومن أجل ذلك اعتمد المتحاورون ضمن إطار العملية التواصلية على مبدأ العلاقة التكافئية في التواصل (قابلية منظوراتهم للانعكاس)، بحيث ينخرط المتواصلون، ويندمجون بصفة عفوية، وتلقائية، في ذلك الموقف الإنجازي لعلاقة بين-شخصية أين يعترف الواحد بالآخر، ويتقبلون بعضهم البعض بصفة تناظرية كذوات مسئولة بإمكانها توجيه فعلها وفقا لشروط الصلاحية، وهي في نفس الوقت افتراضات

<sup>1</sup> جاك دريدا وآخرون، مسارات فلسفية، كتاب جماعي، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة 1، 2004م، ص 158.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 116.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 127.

ضرورية ملازمة للفعل التواصل، وهذه الأخيرة (الافتراضات المسبقة) في الوقت نفسه تشكل تلك البنية التحتية للفهم بين ذاتي، وكذلك هي في الأخير تشكل نواة أخلاقية لفكرة بين ذاتية خالية من الإكراه.<sup>1</sup>

يرى هابرماس أن مبدأ أخلاقيات الحوار ليست عفوية، ولكن قائمة على براغماتية كونية، ما يعني أنها قائمة على قواعد أخلاقية تكون ركيزتها رضا كل المعنيين باعتبارهم مشاركين في النقاش العملي الذي يسعى إلى بلوغ الصلاحية، وبهذا يمكن للحوار العقلي أن يلعب دور إجراء بين وجهات النظر الأخلاقية، وهذه الأخيرة (وجهة النظر الأخلاقية للحوار العقلي) تعد شكلا من أشكال التواصل، والذي يضمن من جهة أخرى حيادية الحكم الأخلاقي عن طريق التبادل الكوني لوجهات نظر المشاركين هذا من جهة، وهذا يفسر من جهة أخرى مقدرتنا على الوصول دون أي خطأ أو مغالطة طبيعانية إلى مبدأ أخلاق كونية اعتمادا على فرضيات مسبقة للبراغماتية الكونية، والضرورية للحجاج عموما.<sup>2</sup>

إن هدف هابرماس من أخلاق المناقشة هو إيجاد نظام أخلاقي ضمني كلي يفكر به كل المتواصلين بمختلف فئاتهم، وهذا ما استغربه، واستكره أنصار ما بعد الحداثة الذين تساءلوا عن كيفية وجود نمط تفكير أحادي منظم يخضع له كل البشر، وأن القول بمثل هذا الكلام غير ممكن (مستحيل)،<sup>3</sup> وضرب من العبث.

لكن هابرماس أكد أن عقلانية التواصل التي تستند إلى أخلاق المناقشة، تتحقق بالتأكيد عند البرهنة على أي حوار مسبق بشرط الالتزام بمعايير منطق الخطاب، وشروط الصلاحية المعروفة، والتي حددها في أربعة عناصر مهمة هي: الصدق، والصحة، والصلاحية،

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 116.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 179-180.

<sup>3</sup> أبو النور حمدي، أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، 241.

والدقة، وهي في مجملها شروط إلزامية للتواصل العقلاني، ورفضها أو تجاهلها يعني الانسحاب التام من جماعة الكائنات العاقلة والأخلاقية.<sup>1</sup>

في نظر هابرماس المناقشة العقلانية الحرة تتحقق اعتمادا على الأخلاق الكلية بشرط تقيدتها بالمعايير الأخلاقية، يعني الحوار الأخلاقي يتحقق عندما يكون هناك قبول، واتفاق عام بين المتحاورين عن طريق الحجاج، والإقناع العقلي، وبعيدا كل البعد عن القوة، والإكراه، وهنا تحضر فكرة دفاعه الشديد عن الحادثة، وهو أنه إذا أردنا تأسيس حادثة يجب أن يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلاني، وهذا هو الهدف الأول لهذه الأخيرة (الحادثة)،<sup>2</sup> ولهذا كانت الأخلاق التي يتحدث عنها هابرماس هي دوما الأخلاق التي مجالها، وسياق حصولها هو العالم المعيش، لأنه عمل على الجمع في أخلاق المناقشة بين وجهة نظر أخلاقية باعتبار هذا الأخير (مبدأ المناقشة) هو مكمل لمبدأ الكونية، لأن نظريته تنطلق من سياق العالم المعيش الذي يشكل إطار التفاعلات متوسطة اللغة،<sup>3</sup> وفي هذا السياق يقول هابرماس: "...فقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصلي، إرساء معقولية سلوكية، مفادها أن شخصا معينا، ومهما يكن محيطه الاجتماعي، ولغته، وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثم لن يكون في مقدوره كمحصلة، لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية، يعتقد بأنها ذات منحنى عام".<sup>4</sup>

يمتاز تأويل كل من الأخلاق من وجهة نظر نظرية التواصل، وترجمة المبدأ الأخلاقي الذي تقدمه أخلاقيات الحوار بتفادي الخلط الذي يحصل، واللا مرغوب على النظريات

<sup>1</sup> أبو النور حمدي، أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 250.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 242.

<sup>3</sup>Jürgen Habermas, *De l'éthique de Discussion*. Trad. Mark Hunyadi, Ed : Flammarion, 1992, p139.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، اتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 30.

القائمة على الإواليات المستفادة من فلسفات الذات، ولا تؤدي هذه المفارقة التي تقيّمها أخلاق الواجب بين الفلسفة المعيارية للفعل العادل، وبين الأسئلة التقويمية للحياة الخيرة إلى مفهوم ضيق للأخلاق، منحصرًا في الدائرة التي تخص الأفراد، منفصل على لحظة أولى عن الدائرة العمومية للتعايش المنظم اجتماعيًا، إلا بشرط افتراض تصور لشخص مبتور داخل مفهوم فرد منشأ بالطبيعة (socialisé)، وأنا نتصور وجهة النظر الأخلاقية كما لو كانت مرسخة داخل بنية الاعتراف المتبادل بين الذات التي تتصرف بصورة تواصلية.<sup>1</sup>

إن الفكر الأخلاقي المعاصر يحاول تأسيس الأمر الأخلاقي عقليا ببلوغ الكلي، ما ينطبق على جميع العقول، وذلك بغرسه في المناقشة الحرة في الخطاب المعقلن، في الاتفاق، والخطاب، والكلام الحق حسب هابرماس (يعني التماس الحقيقة في النقاش)، وتحدث عن هذا في كتابه **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، وهما يشكلان أساسين للعقل العملي،<sup>2</sup>

فالعقل التواصلية عند هابرماس تجاوز العقلانية الغربية التي منحت الأولوية للعقل الغائي الذي تحدده المصالح، والغايات المختلفة، فهذا العقل التواصلية هو نوع من العقل الذي يبني على فعل خلاق قائم على الاتفاق، والتفاهم بين ذاتي، وبعيدا كل البعد على الضغط، والتعسف، والقهر، وكان هدفه تحقيق إجماع يعبر بصيغة كلية عن المساواة، والعدل داخل الفضاء العمومي، بحيث يتخلى كل واحد عن أنانيته، وذاتيته ليندمج بصفة عفوية في نسيج اجتماعي قائم على التفاعل البين ذاتي، والتفاهم المشترك بين المتواصلين تحت رقابة العقل ليتحقق بذلك العقل التواصلية، وكل هذا يوضح أن هابرماس قد اتبع مسارًا مباشرًا صوب

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 191.

<sup>2</sup> جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص 105.

العقل التواصلي، حيث وضع العقل ضمن إطار اللغة بصفة عامة، وفي دائرة التواصل بصفة خاصة.<sup>1</sup>

لذلك اعتبرت الفلسفة التواصلية لهابرماس قد عملت على الكشف عن الخصائص الأكثر عمومية، وأكثر إجماع للتأمل الذاتي للأخلاقيات، وكذلك كشفت عن شكل التواصل الذي يلائمه، وهنا تتضح أكثر العلاقة القائمة بين الأخلاق، والتداوليات في الفلسفة الهابرماسية باعتبارها فلسفة عملية، وأنها تسعى للربط بين ما هو عملي تطبيقي، وبين ما هو تجريدي نظري،<sup>2</sup> ولكن في الأخير يبقى العقل التواصلي هو مجرد حالة افتراضية أكثر مما هو حالة واقعية قائمة بذاتها، هذا حتى وإن أخذنا ما في هذا النموذج من تجلي وصبغة واقعيين، فهذا لا يكفي لكي يكون مرتكزا كافيا لنتنازل عما افترضناه في البداية، لأن هذا العقل التواصلي يمثل ذلك الآتي الذي لم ينجز بعد<sup>3</sup>، ما يجب أن يكون لا ما هو كائن بتعبير الفلسفة الكانطية.

كنتيجة مما سبق يبقى التداول أو المنظومة الحوارية تتغذى اليوم كما في السابق في الفلسفة العملية من ثلاث مصادر هامة هي: الأخلاقيات الأرسطية، النزعة النفعية، ونظرية كانط الأخلاقية، وكلها قد استلهم هابرماس منها أهم أفكارها لتأسيس نظريته في الفعل التواصلي.<sup>4</sup>

في الأخير نصل إلى ختام هذا الفصل بعد أن تطرقنا لعرض أهم الأفكار الهابرماسية حول دحضه للعقل الأداتي، والعمل جاهدا على تأسيس بديل له يكون أنجح منه كامن في العقل التواصلي، اعتمادا على الأساس الأخلاقي في التواصل، ووضعه لأهم المبادئ،

<sup>1</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص ص 137-138.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 146.

<sup>3</sup> عمر مهيبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 2005م، ص ص 364-365.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 121.

والشروط والأطر، التي تحدد العملية التواصلية بضمان من العقل، ولكن لم يقتصر عمل واهتمام هابرماس عند تأسيس نظريته في الفعل التواصلية على المجال الاجتماعي أو الثقافي فقط، وإنما تعدى الأمر ليشمل حتى المجال السياسي، وهذا ما سوف نراه بالتفصيل في المباحث الثلاثة اللاحقة للفصل الرابع، والأخير في جانبه السياسي من هذا البحث.

## الفصل الرابع

من التواصل وأخلاق المناقشة إلى سؤال  
الأخلاق والسياسة

في هذا الفصل الرابع والأخير الذي سنختم به بحثنا، والمعنون كما يلي: من التواصل وأخلاق المناقشة إلى سؤال الأخلاق والسياسة، سوف نعرض كيف انتقل هابرماس بفلسفته من النظري إلى التطبيقي، وكيف أوجد مكانا لها على كل الأصعدة: الاجتماعي، والأخلاقي، والسياسي خصوصا، لأن اهتمامه في ثمانينات القرن الماضي كان منصبا على الفلسفة الأخلاقية لتطوير نظرية الفعل التواصلية ضمن إطار أخلاق المناقشة، لكن في بداية التسعينات، وما بعدها فسح المجال للفلسفة السياسية لتتوسع أكثر، لهذا اعتبر كتاب "الحق والديمقراطية" وكأنه ملحق سياسي لكتابه "نظرية الفعل التواصلية" وهذا يوضح جيدا أن هناك ترابط وثيق بين الأخلاق، والسياسة في إطار العملية التواصلية في المجتمع المعاصر.

### المبحث الأول: الفضاء العمومي ودوره في تفعيل النشاط التواصلية والأخلاقي في المجال السياسي

يعد مفهوم الفضاء العمومي من أكثر، وأهم المواضيع المحورية في فكر هابرماس، وأحد أهم اهتماماته، فقد وظف هذا المصطلح من أجل تفسير الحياة العامة في المجتمع البرجوازي، وتجسيد الفعل التواصلية بين الأفراد، لكون هذا الفضاء يتصف بصفة التمايز، والتباين في النشاطات، وفي طبيعة العلاقات القائمة بين الأفراد.

يشير **الفضاء العمومي** في مفهومه بأنه ذلك الحيز الواقعي أو الافتراضي الذي يتداول فيه الناس مختلف المواقف والنقاشات، ويتبادلون فيه العديد من الآراء والأفكار.

أما مصطلح **العمومية** فيشير إلى أنها تمثل تلك القاعدة القانونية التي تسري على الأفراد دون تمييز، كما أنها تسري على كل الوقائع التي تحكمها تلك الواقعة، ولكن هذا لا يعد تعريف جامع مانع لمفهوم الفضاء العمومي، لأنه من الصعب إيجاد صيغة تعريفية شاملة، وتامة له، وعلى هذا الأساس انبثقت عدة تعريفات، ولكن سوف ننتقي فقط ما يتعلق بموضوع بحثنا:

## \*تعريف الفضاء العمومي عند هابرماس:

الفضاء العمومي عند هابرماس هو ذلك الحيز المعنوي الذي يتم فيه عقد النقاشات العامة من أجل اتخاذ القرارات، التي تسيّر الشأن العام باعتباره مفتاح الديمقراطية، فهو بالتالي يسمح بالتبادل العقلي للآراء ووجهات النظر المختلفة،<sup>1</sup> وبتفكير هابرماس هو يبحث عن تشكيل الرأي العام، والديمقراطية في المجتمع الغربي.

إن الفضاء العمومي عند هذا الأخير لم يكن وليد الصدفة بل تعود جذور ظهوره إلى عهد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي تناول نفس الفكرة في كتابه "مشروع السلام العالمي" نتيجة نظرتة للعمومية، ونشره لفكرته في الأخلاق والسلم العالمي، فهذا الأخير يعتبر الفضاء العمومي هو ذلك المجال الذي تبلورت فيه حركة الفكر، أين يعتبر النقد بمثابة سلاح اتجاه كل ما يناقض الحرية، والعدل، والسلم، والفضيلة في الدولة، وهذا بهدف الإدلاء بأرائهم في المبادئ العامة من أجل علاج مواضيع الحرب، والسلم، وتأسيس الدولة.<sup>2</sup>

يرى هابرماس أنه إذا كان المجال العام يبحث عن تعريفه من خلال فترة فردية، فيحق لنا أن نفكر فيما يتعلق بألمانيا على الأقل في الماضي، لأن هذا المجال لم يتم تشكيله بمعزل عن الماضي، بل يتعلق بالمجتمع البرجوازي الذي تشكل في نفس الفترة الزمنية، وفقا للقوانين الخاصة به كمجال للعمل الجماعي، وتبادل البضائع، وقد كان هناك ما هو عام، وما هو خاص، فإنه تمت مناقشته بالفعل، وهذا لفترة طويلة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> جرادي سكيّنة، سوالمية نورية، دور الفضاء العمومي في تشكيل التواصل الاجتماعي، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 10، العدد 2، 2021م، ص ص 155-156.

<sup>2</sup> هوارى حمزة، التواصل الاجتماعي والفضاء العمومي، دراسة المجتمعات الافتراضية الجزائرية على الفايستوك وتناولها لقضية الفساد في سونطراك، مذكرة دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، كلية الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر3، ص15.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *L'espace public* ; trad. de L'allemand Marc B. Launay .Paris. France, juillet 2021, p15.

لقد تشكل الفضاء العام داخل الحوار، والذي يمكن أن يتخذ أيضا أشكال استشارة أو هيئة قضائية تماما كما هو الحال في العمل الذي يتم التنفيذ فيه بشكل مشترك، سواء كان الأمر يتعلق بسلوك الحرب أو ألعاب الحرب.<sup>1</sup>

ينفي هابرماس أن يكون الفضاء العمومي مكانا للنقاش والحوار فحسب، بين كافة الفاعلين الاجتماعيين في المجتمع، وبأنه شكل من أشكال التواصل الاجتماعي، وإنما يعتبر أيضا مجال للممارسة السياسية، كالمجالس، والمقاهي، ولذلك كان ظهوره في عدة أماكن مختلفة، أين كان الناس يتناقشون مواضيع وقضايا عامة تخص الحياة اليومية، والاجتماعية لهم من خلال الصحف، والمجلات، والمنشورات التي يقرؤونها، وهذه الأماكن قد لعبت دورا محوريا، وحيويا ساعد في انتشار الديمقراطية، أين أتيحت الفرص لتبادل الآراء، وتداول الأفكار، وحدثت مختلف النقاشات، والقضايا السياسية عن طريق النقاش العام والحر.<sup>2</sup>

هنا برز الدور الفعال للفضاء العمومي في تشكيل المجتمع الديمقراطي، واحتل مكانة مهمة في مشروعه الفكري الفلسفي السياسي خصوصا من خلال توظيفه من طرف المجتمع، وبهذا كانت له وظيفتين هامتين:

\*الأولى: هي أنها مكان للتعبير الحر.

\*الثانية: تكمن في أن الأفراد بداخله يتداولون في النقاش، ويتبادلون أفكارهم من خلال الفضاء العام.

لقد ساعدت الطبقة البرجوازية كثيرا في تشكيل المجتمع الغربي، كما غيرت مجرى حياة هذا الأخير حيث تحول من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع رأسمالي المالك لوسائل الإنتاج، ومن ثم ظهر توظيف مصطلح الفضاء العمومي الذي يقوم على نشر الوعي السياسي،

<sup>1</sup> Ibid. p15.

<sup>2</sup> جرادي سكيته، سوالمية نورية، دور الفضاء العمومي في تشكيل التواصل الاجتماعي، مرجع سابق، ص161.

والمساواة بين الجنسين (الرجل والمرأة)، بالإضافة إلى تكوين الرأي العام، والمطالبة بتحقيق المصلحة العامة،<sup>1</sup> لكن نتساءل هنا:

- ما هي أسس وهياكل الفضاء العام؟

- وهل لها دور في تفعيل العملية التواصلية؟

- الهياكل الرئيسية للمجال العام:

يتكون الفضاء العمومي من عدة هياكل أساسية، حيث كل واحد يكمل الآخر وظيفياً من أجل تحقيق الهدف المنشود حسب هابرماس، وتكمن في ثلاث هياكل رئيسية نبرزها كآلاتي:

1- **المجال الخاص (الأسرة) أو المجتمع المدني ككل:** وهي بمثابة الهيكل الاقتصادي والاجتماعي، أين يتم فيه تبادل السلع ومختلف الأعمال الاجتماعية، ويكون في يد عائلة مقيدة (مجال الداخلية أو الذكاء البرجوازي).

2- **الفضاء العام الأدبي (المدينة):** هو حلقة وصل بين التمثيلية العلمية والفضاء العام البرجوازي، يعني ينتقل الناس بتفكيرهم إلى التفكير السياسي من خلال المناقشة، الفن، الأدب الناقد، الصحافة، في النوادي، والصالونات أو ما يعبر عنه بسوق السلع الثقافية.

3- **الفضاء العام السياسي (مجال السلطة العامة للدولة أو المحكمة):** يعني التحول من الفضاء العام الأدبي إلى الفضاء السياسي، وهو تحول الجمهور الذي كان في المقاهي، والصالونات، ومجموعات القراءة إلى مناقشة المسائل، والأمور السياسية مباشرة،<sup>2</sup> والفضاء العام السياسي ليس فقط مجرد نقاش حول السياسة التي من المفترض أن تحدث قبل القرن 18، وإنما هي مناقشة منسقة، وعقلانية حول المسائل السياسية التي تؤثر على جزء

<sup>1</sup> فلة بن غربية، في مفاهيمية الفضاء العمومي من المنظورين الغربي والاسلامي، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2011 م، العدد 15.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, L'espace public, p43.

معين من المجتمع، ويعتبر أن هذه المناقشة كأفكار ما هي إلا ترجمة لاحتياجات، ومطالب المجتمع المدني، بالتمثيل أمام السلطة العامة من طرف نبلاء المحكمة (ممثلين).<sup>1</sup>

لقد ساعدت على تشكيل الفضاء العمومي عدة عوامل أهمها وسائل الاتصال التي ساهمت كثيرا في تشكيله، فتطور الصحافة في القرن 18م في إنجلترا كان بمثابة قناة للرأي العام، ووسيلة للتعبير الحر من خلال ما ينشر عن الحريات الأساسية، والمطالبة بالحقوق، والحق في إبداء الرأي،<sup>2</sup> ومقارنتها بالصحافة في بقية الدول الأوروبية في ذلك الوقت (في السبعينات)، فإن الصحف الإنجليزية هي الوحيدة التي كانت تتمتع بهذه الحريات آنذاك،<sup>3</sup> ولهذا اعتبرت الصحافة العامل الرئيسي في تحول الفضاء العام من أدبي إلى سياسي، ومن ثم لعبت دورا هاما، وفعالا في إبداء الرأي العام، والدفاع عن الحريات العامة، وانتقاد الأوضاع السياسية في الدول الأوروبية حتى في ألمانيا نفسها إلا أنها تعرضت للقمع، وردود أفعال وحشية من طرف الأمراء الذين كانوا ضد الصحفيين السياسيين (جنوب غرب ألمانيا مثلا)، ولكن رغم كل تلك الصراعات، والقمع إلا أن المجال العام اكتسب قوة انتقادية معينة هناك.<sup>4</sup>

- نتساءل هنا كيف ساعدت الصحافة في الانتقال من الفضاء العام الأدبي إلى الفضاء العام السياسي، وتحديدها للقمع؟

- وهل نجحت في ذلك؟

إن الدور الفعال للصحافة هو أنها عملت على تدعيم الجمهور الذي يتواجد في المقاهي، والصالونات، حيث كانت هناك نقاشات عقلية ناقدة فيما بين أفراد المجتمع، ومن ثم حدثت

<sup>1</sup> Ibid p43 .

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *L'espace public*, p92.

<sup>3</sup> Ibid. p69.

<sup>4</sup> Ibid. p83.

تغيرات أو بالأحرى طرأت تحولات على الفضاء العام من فضاء عام أدبي إلى فضاء عام سياسي، والذي يشمل الاقتصاد والسياسة، حيث فسح المجال حول السيادة، وسياسة الدولة، وبالتالي تطور الوعي السياسي في المجتمع المدني الذي طالب بمناقشة القوانين العامة باعتباره المشرع الشرعي لقوانينه،<sup>1</sup> وهكذا عملت الصحافة على تطوير المجالات السياسية، من خلال عملية الإشهار La Publicité خصوصا في تدعيم التجارة، والإدارة، والاستخبارات، ومن ثم انبثقت طبقة جديدة من البرجوازية، وأصبحت جزء من الجمهور أو المجتمع المدني، كالأطباء، المحامين، المسؤولين.

هكذا اعتبر هابرماس الجمهور القارئ بمثابة القناة، أو الوسيط الحقيقي وذو مكانة هامة، إلا أن هذه المكانة الهامة في المجتمع المدني خلقت نوع من التوتر بين الدولة والمحكمة، ومن ثم شجعت الدول على إنكفاء الوعي بالجمهور والمجتمع عامة في المجتمع المدني، وقد تأثر وتراجع كل المجتمع لضوابط السياسة التجارية، وتشكل الوعي للاهتمام الرسمي بالأسر والأحوال المعيشية، ومن ثم كان تشكيل الاتصال بين السلطة المحلية، والعامة يوصف بالنقدي والحاكم، حيث للجمهور أن يقوم بهذه المهمة، ما يعني أن الجمهور تسند له مهام الناقد، والحاكم في الوقت نفسه وعليه القيام بهذه المهام.<sup>2</sup>

من هذا المبدأ يكون المجال العام قد اتخذ خطوة جديدة في تطوره بعد إلغاء مؤسسة الرقابة، مما سمح للعقل بأن يلعب دوره في الصحافة، لتصبح جهازا يمكن من خلاله اتخاذ القرارات السياسية أمام الجمهور أخيرا، ولا يمكن التنازل عن تشكيل البرلمان، بل هي الخطوة الأولى في هذا التكوين الطويل، والتي ستؤدي إلى مشاركة البرلمان في السلطة، وكذلك إلى تأسيس المجال العام السياسي في وظائفه كجهاز من أجهزة الدولة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *l'espace public*, P43.

<sup>2</sup> Ibid, p181.

<sup>3</sup> Ibid. pp 68. 69.



## المبحث الثاني: التواصل والسياسة

إن دراسة العلاقة بين التواصل والسياسة تعني كيف تمكنت النظرية السياسية لهابرماس من تفعيل النشاط التواصلي داخل الفضاء العمومي، وتحقيق التجربة التواصلية في مجتمع متباين الفئات؟

-وما هو النظام السياسي الأمثل، والناجح لتحقيق الاندماج الاجتماعي، والمواطنة الكونية بعيدا عن الفلسفة الذاتية؟

-وما الهدف من الجمع بين التواصل والسياسة في فلسفة هابرماس؟ وما الناتج من الربط بينهما؟

-هل هدفه هو تحقيق التعايش الإنساني أم أنه أراد به تأسيس مواطنة كونية تستوفي كل شروط النظرية التواصلية؟

-هذا السؤال الجوهرى هو الذي سنبحث عنه في هذا المبحث الثاني من الفصل الرابع والأخير، بالإضافة إلى أسئلة أخرى جزئية ومهمة، تنبثق عنه نصوغها كالتالي:

-ما هي المعايير والأسس السياسية التي اعتمدها هابرماس في تحقيق مواطنته الكونية؟

-وأي صنف من الديمقراطية التي فضلها هذا الأخير من أجل تحقيق التواصل ونجاح مشروعه الفلسفي، والخروج بنظرية سياسية تضمن حقوق الأفراد، وتحفظ كرامتهم وحريرتهم ضمن إطار سياسي لائق؟ وإذا كانت الديمقراطية التشاورية هي التي فضلها هابرماس، فهل ستتجح في تحقيق الوحدة السياسية، ومن ثم تأسيس الدولة الأمة لتتجاوز بذلك إلى تحقيق الدولة ما بعد القومية؟

-وهل يكفي بديل العقل التواصلي أن يكون مفتاحا للتحرر من السيطرة الأداتية، ويضمن تطلعات الناس وأهدافهم حول وجودهم السياسي؟

كل هذه الأسئلة سوف نجيب عنها عندما نظهر الدور الذي لعبته العقلانية التواصلية في الربط بين المستوى النظري، والمستوى المؤسساتي للسلوك السياسي.

### \*التواصل والدولة القومية(الوطنية):

كان هابرماس أحد أبرز الفلاسفة على الساحة الفكرية، والفلسفة المعاصرة الذي بحث ولا يزال يبحث عن إيجاد حلول راهنة، وملائمة تتوافق مع الإشكالات المعاصرة المطروحة، والتي يربط من خلالها فكره بواقعه، وتكون كحلول مسايرة لما يعيشه هذا الأخير من ظروف مختلفة اجتماعية، ثقافية، وسياسية هذه الأخيرة التي يتجسد فيها الجانب العملي لتفعيل أفكاره في المجال السياسي لمحاربة المشاكل الراهنة كالهجرة، الإرهاب، وغيرها...، فقد كان أمام ضرورة اختيار حل لإرساء السلم، والقضاء على هذه الفريديت والهويات والقوميات، ومحاولة سد ثغرات الفراغ بين مختلف اللبئات المكونة للمجتمع التي تعرقل اندماجه في بوتقة واحدة، ولكن وجد الحل في تفعيل العقلانية التواصلية التي تسعى إلى تليين العلاقات بين الأفراد، وتلزم العلاقات الاجتماعية المختلفة، الاقتصادية، والسياسية القائمة بين مختلف شرائح المجتمع بتطبيق مبدأ أخلاق المناقشة، لأن الحوار الذي يقوم على مبدأ المساواة بين الذات المتحاور، بمعزل عن الضغط، والإكراه يمثل المرحلة الأولى للسير قدما بالمجتمع بكافة طبقاته إلى جمعته، ومن ثم يتحقق عقد يقبله المجتمع، ويحتكم إليه.<sup>1</sup>

بهذه الطريقة كان دور الخطاب الأخلاقي في هذه الفترة بمثابة آلية للاندماج الاجتماعي وتضامنه، ولكنه هذا أمر غير كاف في رأي هابرماس من منطلق نظريته السياسية لتنظيم الصراعات، والحد من الخلافات الداخلية للدولة، والحفاظ على النظام الاجتماعي في المجتمعات المتباينة ثقافيا، لأن حتى المعايير الأخلاقية تكون حاملة لقيم مثيرة للجدل والانتقاد،<sup>2</sup> ولتفادي الاصطدام بهذه العراقيل اقترح هابرماس نظاما سياسيا جديرا بالحرص

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص 119.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 115.

على مصالح الأفراد والمؤسسات، وسيادتهم وحریتهم في التعبير، واحترام آرائهم، واتخاذ القرارات التي تعينهم، ولكن تحت إطار قانون يخضع له الجميع وهو النظام الديمقراطي.

### \*الديمقراطية التشاركية عند هابرماس:

إن نظام الديمقراطية التشاركية عند هابرماس هو نظام ظهر على إثر قوة تأثير عقلانية السيطرة، وفرض الرأي الذاتي، والتي أصبحت ظاهرة عامة، وخطيرة تهدد الحياة الاجتماعية، فلا يمكن الحد منها إلا وفق إرادة سياسية تعتمد الخطاب العام الخالي من السيطرة، وعقلنة هذه الأخيرة (السيطرة) لا يمكن أن تتحقق إلا بالعلاقات المؤيدة للسلطة السياسية، بشرط أن تكون هذه الأخيرة ذات مرجعية حوارية،<sup>1</sup> وهنا برزت الفلسفة السياسية لهابرماس التي اتخذت من إيتيقا الحوار، والمداولة بين الذوات المتحاورة ذات المرجعية العقلية قاعدة أساسية في تأسيس هويتها حتى يتحقق الاندماج، والانسجام الاجتماعي وهذا ما يؤكد قوله: "مبادئ مدنية كونية من منطلق فلسفة الأنوار تسمح باستعادة حجة برهانية خاصة بإنسانية مشتركة".<sup>2</sup>

يعني لابد أن يكون النقاش، والخطاب بين المتحاورين في المجتمع مبني على أساس عقلي، الذي يأخذ بالحجة الأقوى كبرهان لاتفاق كل العقول، حتى يتحقق ذلك التفاهم بفضل التواصل المشترك الخالي من العنف والسيطرة، والذي يأخذ بعدا كونيا وهو هدف الحداثة.

كما يرى هابرماس أن الأخذ بمبدأ الحوار كمرجعية، يعني الخضوع بصفة تلقائية لشروط التعايش الديمقراطي، والذي يتحقق فيه الفعل التواصلي ضمن أسلوب حوار هادف إلى

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة 1، 2003، ص 109.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, **Ecrits politiques, Culture, Histoire, Droit**, Paris, Flammarion, 1999, p 339.

ترسيخ هوية جماعية ذات بعد كوني يتحقق ضمن جماعة سياسية منفتحة عن الآخر، تستقطب المواطنين بمختلف تشكيلاتهم، وأصولهم للاندماج فيها دون أية شروط.<sup>1</sup>

لهذا السبب اقترحت العقلانية التواصلية هذا النموذج الديمقراطي كبديل، وكحل لتجاوز مشكلات الأنظمة السياسية التقليدية المطروحة سابقا، وإظهار جوانب العجز فيها، لأن قوة التفاعل بين المواطنين ومطالبها، واستجابة السلطة السياسية لها هما اللذان يعدان طرفي الميزان السياسي أو المعادلة السياسية، والوسيلة لإبراز مشاكل النظام السياسي، ومن هنا تظهر العقلانية التواصلية كميزان مهمتها الموازنة بين المجتمع والدولة.<sup>2</sup> وما لاحظناه أن هابرماس قد صاغ نموذج في الديمقراطية بتأسيسه على مبدأ المناقشة والحوار، والتي هي بدورها تحدد مشروعية السياسة،<sup>3</sup> ولكن نتساءل هنا:

-فيما يتمثل ذلك النموذج الديمقراطي التي يبحث عنه هابرماس في المجتمع التواصلية باعتبار أن الديمقراطية تعتبر الوجه الآخر للعقلنة؟

-وهل هذا النموذج معياري أم إجرائي؟

ولماذا؟

\*مفهوم الديمقراطية التشاركية: تعود تسمية مصطلح الديمقراطية إلى الأصل الإغريقي

وهي تتركب من جزئين:

**Démos** الذي يعني الشعب.

**Cratos** الذي يعني حكم أو سلطة.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, **Après l'état-nation** ; trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard ; 2000, p66.

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي. الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس. العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي في نقد العموي والديني والسياسي، ابن لنديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة 1، ص476.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, **Après L'état-nation** ; trad. ; Rainer Rouchlitz, Paris, Fayard ; 2000, p121.

والكلمة في مجملها **Démocratos** تعني سلطة الشعب أو حكم الشعب، والتي تعني في كليتها الديمقراطية.<sup>1</sup>

هذه الأخيرة (الديمقراطية) في المجتمع اليوناني تأخذ بعين الاعتبار مبدأ الأصلية للمواطن اليوناني، وقد أخذت أشكال مختلفة طيلة مسار التاريخ السياسي وصولاً إلى الديمقراطية التشاركية عند هابرماس، والتي تعني ذلك النظام الذي يسمح بمشاركة المواطنين في صنع القرارات السياسية ذات الأولوية بالنسبة إليهم، عن طريق التفاعل المباشر مع السلطات القائمة والمشكلات المطروحة،<sup>2</sup> والتي تنص على أن الكل له الحق أن يشارك في تفسير الدستور،<sup>3</sup> باعتبار الشعب هو صاحب السيادة، ولا يحدد هابرماس أصل البلد، وإنما يدعو إلى تواصل لا نهائي كوني بين الأفراد، ولكن يشترط شرطين هما: الوعي الشعبي، والتفكير العقلاني<sup>4</sup>، فهذه الديمقراطية التي كان يسعى إليها اعتمدت على تجاوزه لنماذج الديمقراطيات السابقة (الديمقراطية الجهورية والديمقراطية الليبرالية) ، ولكنه عمل على المزج بينهما ليؤسس بذلك لديمقراطيته التشاركية (التداولية) الإجرائية خاصة<sup>5</sup>، والتي تستمد عناصرها من هاذين النموذجين السابقين، وتدمجها في صورة إجراء مثالي للعملية التداولية للقرار.

<sup>1</sup> أحمد سعيد نوفل، الوطن العربي وتحدياته المعاصرة، الشركة العربية المتحدة، القاهرة، 2008، ص29.

<sup>2</sup> الموسوعة الإلكترونية : [http:// arm.wikieidia.org](http://arm.wikieidia.org) 2018/12/12

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, **La Paix Perpétuelle**, le bicentenaire d'une idée Kantienne, Trad. Rainer Rochlitz, Paris cerf, 2005, p475.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبيل، منشورات الجزائر، الطبعة 1، 2010م، ص65.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas ; **Droit et Démocratie entre Faits et Normes** ; Traduit de L'allemand par Rainer Rochlitz et Christiane Bouchindhomme, Gallimard, 16 octobre 2021, pp 222-223.

ينشأ هذا ضمن إطار داخلي بين التفكير البراغماتي، والنقاشات المتعلقة بالعدالة، اعتباراً منها أنها ستتمو بذلك لتبلغ نتائج عقلانية وعادلة<sup>1</sup>، ويؤكد هابرماس أن إلحاحه على الديمقراطية التداولية هو تجنب مأزق انسداد آفات الأفكار السياسية التي تتعامل مع المجتمع كوحدة اجتماعية<sup>2</sup>، لأن الإجراء الذي تضعه سياسة التداول موضع التطبيق هو جوهر الاستمرار الديمقراطي، ويعني ذلك أن بلورة، وتطوير سياسة ديمقراطية الحوار هو في الوقت نفسه الدفع بنظرية الديمقراطية الإجرائية للتواصل نحو الأمام اعتماداً على نظرية معيارية تداولية للقانون<sup>3</sup>، وهذا ما يجعل المبدأ الديمقراطي هو شرط أساسي من شروط مبدأ الخطاب<sup>4</sup>.

بهذا المنطق يستلزم على العقل التواصل أن يقبل القيم، والمعايير القابلة للمناقشة المفتوحة، وبالتالي يقنع الآخرين على احترام، وقبول الآخر بتأسيس علاقات اعتراف متبادلة، قائمة على احترام الحقوق، والواجبات بلا عنف ولا إكراه، لأن هذا يسمح بإعادة البناء العقلاني للديمقراطية التشاركية، فيصبح بذلك الفضاء العمومي مكان السجال الديمقراطي، أين يعترف الأفراد ببعضهم البعض دون إقصاء أحدهما للآخر ضمن إطار مجتمع ديمقراطي يحترم فيه القانون.

إن مقصد هابرماس من تطبيق النظرية التواصلية في السياسة هو فتح الباب واسعاً لديمقراطية جماهيرية في العصر المعاصر، لأن دعوته لانخراط المواطنين في نقاشات عقلانية حرة هو لأجل توسيع نطاق الاشتراكية، واستبدالها بالديمقراطية التشاورية أو التشاركية، والتي لا تنفصل عن نظريته التواصلية، ومادام عقل الحداثة لا بد عليه أن يقوم

<sup>1</sup> خلدون النبواني، هابرماس ما بعد نظرية الفعل التواصلية، دار ألف ليلة وليلة 50، الشانزليزيه، باريس، 2020م، ص115.

<sup>2</sup> خلدون النبواني، ما بعد نظرية الفعل التواصلية، مرجع سابق، ص116.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, **Droit et Démocratie**, op.cit. p320

<sup>4</sup> جيمس جوردة فينكسون، يورغن هابرماس مقدمة صغيرة جداً، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء ورا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة 1، 2015م، ص123.

على مجتمع ديمقراطي الذي يملأ الفراغ الديني، إذن يبقى التداول، والخطاب هو العامل الذي يضمن التواصل المرتبط بالسياسة الديمقراطية والأخلاق، والقانون،<sup>1</sup> ويعتبر هابرماس أن سيادة الشعب لا تقتصر على التذات الجمعي، واندراجه ضمن إطار سياسي فقط، بل الأمر أكثر أهمية من هذا إنما سيادته تكمن في التواصل، والخطابات الحاصلة في المنتديات، والهيئات التشريعية،<sup>2</sup> ويعود الفضل لنظرية التواصل من خلال الحجج التداولية ( الحوار المبرهن) التي يكون فيها اتفاق تام بين الأفراد، وهي بذاتيتها إجرائية عملية تعمل على تنفيذ الهدف المقصود من أجل حل مشكل مشروعية السياسة<sup>3</sup>، ولكن الحديث عن الديمقراطية عند هابرماس يتبادر إلى أذهاننا طرح التساؤل التالي:

- أليست الديمقراطية بحاجة إلى استخدام القانون الذي يعني شرعيته؟

- ثم هل القانون يكون مع أو ضد النظام الديمقراطي؟

إن هابرماس في حديثه الطويل عن الديمقراطية يصر في المقابل على قوة القانون، لأن في اعتباره السياسة التي تهدف إلى تنظيم النظام وتأطيره، هي في الوقت نفسه تعمل بلغة القانون، حيث أن هذه الأخيرة (السياسة) تملّي على الأنظمة المنظمة بتعاليم تسمح لها بتحديد أولوياتها، وتغيير ما يجب تغييره، والإبقاء على ما يجب الإبقاء عليه، ولهذا القانون المدني المنتسب بالروح الفردية على الممثلين الجماعيين، قد ارتقى من إطار توظيفه في العلاقات بين الأفراد إلى تجسيده في العلاقات بين الأنظمة،<sup>4</sup> لأن تلك المواد القانونية

<sup>1</sup> خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر. يورغن هابرماس نموذجاً، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران 2، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2016م-2017م، ص241.

<sup>2</sup> جيمس جوردة فينكسون، يورغن هابرماس مقدمة صغيرة جداً، مرجع سابق، ص121.

<sup>3</sup> Habermas Jürgen, **Droit et Morale**, Trad. Christian Bouchindhoumme et Rainer Rochlitz ; Paris cerf, 1988, p91.

<sup>4</sup> Habermas, Jürgen, **Droit et Démocratie**, p ,371.

الوضعية، والممأسسة، والشرعية المطبقة عمليا ما هي إلا ترجمة لأخلاق الحداثة،<sup>1</sup> لأنه لا يمكن للشرعية بتعبير هابرماس أن تستمد شرعيتها، ولا أن تكون ذات صلاحية إلا من خلال عقلانية إجرائية ذات فعالية أخلاقية.<sup>2</sup> ولكن القانون يحتاج إلى المجتمع المدني كأرضية خصبة لتأسيسه في أي مجتمع، ولا تقبل أية قوانين أو قرارات إلا تلك التي يقبلها أفراد المجتمع ويوافق عليها، لأن القوانين المقبولة هي التي نتجت عن خطابات، وعمليات حوارية بطريقة عقلانية ومن ثم تستمد شرعيتها، والعكس تنتفي شرعية القانون وتعطل وظيفته عندما يسير عكس مطالب أفراد المجتمع ومعارض لمواقفهم، وهنا نفهم أن الديمقراطية التشاركية لهابرماس ذات منحى تصاعدي تنطلق من الأدنى إلى الأعلى يعني من مختلف تشكيلات المجتمع المدني إلى الدولة، والسلطة التواصلية ثم بعدها إلى الإدارة.

#### \*العلاقة بين الأخلاق والسياسة والتواصل والقانون.

من خلال ما أسردناه سابقا تتضح لنا العلاقة الوطيدة بين التواصل والسياسة والقانون، وأن نظرية هابرماس في الديمقراطية والقانون لا تتشكل بالمعايير الأخلاقية فقط، بل بالمؤسسات، والقوانين السياسية.<sup>3</sup> وحسبه لا بد أن يكون القانون هو الحاكم للسلطة السياسية، وأن تكون هذه الأخيرة تحت وصاية القانون، لأن ضمان المشاركة الجماعية في وضع القانون، وفي التسيير العادل للسلطة هو الشكل الصحيح الذي يعبر عن الصورة الحقيقية للنظام السياسي الديمقراطي، والذي يضمن الحقوق والحريات، وهذا يعني أن الفضاء العام في نظريته حول سياسة التداول لا تهدف أبدا للهيمنة على سياسة دولة القانون، أو الإطاحة بها، وأخذ مكانها، وإنما يكتفي بممارسة الضغط الشعبي على سياسة الحكومة عندما تتحرف

<sup>1</sup> Ibid. p126.

<sup>2</sup> Habermas Jürgen, **Droit et Morale**, op.cit. pp.16.17.

<sup>3</sup> جيمس جوردة فينكسون يورغن هابرماس مقدمة صغيرة جدا، المرجع السابق، ص116.

عن مهامها، كما توجه أيضا السلطة الإدارية، أي لابد أن يكون هناك نوع من التوازن بين السلطة والقانون<sup>1</sup>.

إن الديمقراطية التي يسعى إليها هابرماس هي ديمقراطية إجرائية عملية وليست معيارية تقديرية، وهذا يوحي أن هناك تجسيد للعقل العملي المباشر لنظريته في السياسة، والتي نتجت عن الفلسفة البراغماتية العملية، التي ترى معيار نجاح الفكرة في التطبيق العملي الممكن التحقق، وهذا يثبت تشبع هابرماس بالإرث البراغماتي خاصة الأمريكي في تأسيس فلسفته.

إن إصرار هابرماس على مبدأ التماسك والاندماج الاجتماعي، والعمل على إحياء الوعي القومي في الدولة القومية هو تجسيد العملية التواصلية انطلاقا من قاعدة عقلية، ولكن هابرماس يشير إلى أن هناك مشكلة مهمة، وخطيرة تكمن في انتكاسات الدول القومية المعاصرة بكل صورها سواء التقليدية أو ما بعدها، وبالتالي يشكل خطر الانحراف عن المؤلف، وهذا سيؤدي في النهاية إلى أن تلغى كل صور الاندماج الاجتماعي (التواصل والتداول)<sup>2</sup>، ومحاولة استبدالها بصلات القرابة والعاطفة، وهذا سيؤدي إلى طريق مسدود نتيجة عدة مشاكل مثل اضطهاد الأقليات، والتمييز العنصري، وهو ما ينتهي بالإبادة، والحروب الأهلية، لهذا السبب اقترح هابرماس الحل الذي يمتص كل هذا الغضب والذي يتلاءم مع الظروف الراهنة، وهو العمل على تأسيس ما يسمى المواطنة الدستورية<sup>3</sup>، فهي التي تنظم السياسة، وتحفظ الأخلاق، وتكرس الحقوق، وتخفي معها كل صور الإقصاء والاستغلال، والاحتقار، والتعنيف.

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة 1، 2013، ص 69.

<sup>2</sup> جيمس جوردة فينكسون يورغن هابرماس مقدمة صغيرة جدا، مرجع سابق، ص 131.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 132.

لأن الدولة الدستورية الديمقراطية مؤهلة معياريا لمواجهة مشاكل الدمج أفضل من أنظمة سياسية أخرى هذا من جهة،<sup>1</sup> ومن جهة أخرى هذه المشاكل تمثل تحديا فعليا للدول القومية ذات الصيغة الكلاسيكية، التي تعلن بنفسها إعلانا صريحا على انتهاء صلاحيتها واطمحلالها، وزوالها.

الدولة الدستورية الديمقراطية لا توفر فقط الحرية من أجل الثراء، ولكن تجبر الأفراد عن طريق حرية الحوار، والتداول للمشاركة في المسائل العامة والهامة لهم، ويتم الفهم الصحيح للدستور، بفضل تلك الممارسة الديمقراطية للحقوق،<sup>2</sup> لأن عدم تحقق الحقوق الأساسية التي تضمن الاستقلالية الخاصة، من المستحيل تأسيس أي مسار ديمقراطي،<sup>3</sup> لأن الحقوق الأساسية تعتبر عند هابرماس شروط ضرورية تجعل الاستقلالية السياسية ممكنة، وباعتبارها كذلك بالرغم من أنها غير ملحقة بها، فإنها لا يمكن أن تحدد سيادة المشرع، وأن شروط الإمكان لا تستلزم أي تحديد لما تشكله،<sup>4</sup> وينفي هابرماس أن تصاغ الحقوق خارج إطار ما بعد الميتافيزيقي من التقاليد الميتافيزيقية والدينية، بل يستلزم الأمر نقل فعل تبرير الحقوق إلى حرية الفعل الذاتية التي يتساوى فيها الجميع في المسار السياسي.<sup>5</sup> بالإضافة إلى هذا يستلزم الأمر أن يتخلى الأفراد على تلك التعصبات، والعقليات الانفصالية القومية والاقصائية، لأن الاتحاد السياسي سيعمل على وضع إطار يعمل على إعادة العملية الإدماجية ما بعد القومي، انطلاقا من الشبكة التواصلية داخل فضاء عام سياسي لأوروبا

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 135.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، جدلية العظمة العقل والدين، المصدر السابق، ص 51.

<sup>3</sup> يونسى روزه، مسألة العدالة في فلسفة جون رولز ويورغن هابرماس، -دراسة تحليلية نقدية- أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة، جامعة الجزائر 2، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2021م-2022م، ص 201.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 191.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مندمج ضمن ثقافة مشتركة ذات صبغة سياسية،<sup>1</sup> ولهذا ففي صالح الدولة الدستورية أن تتعامل بلين، ولطف مع كل المصادر الخارجية التي يتغذى منها الوعي القومي، والتضامني التي يستمد منها أفكاره، لأن هذا يساعد كثيرا على كيفية التعامل مع ما بعد المجتمع المدني.<sup>2</sup>

ما لاحظته هابرماس أن المجتمعات الحديثة خاصة الأوروبية ذات النظام الديمقراطي هي متكاملة فيما بينها عبر التواصل العام غير الرسمي، والساحات المؤسسية للتداول، وصنع القرار، وذلك من أجل تجسيد هوية تداولية كأفق جديد لبلورة وتطوير، وترقية الخطاب ما بعد ميتافيزيقي.

يرى هابرماس أن هناك تواصل عميق، وواسع يربط الدول الأوروبية بعضها ببعض، وذلك قصد تجسيد مجتمع مدني أوروبي متكامل، وسياسة أوروبية موحدة (يحكمها النظام الديمقراطي)، وهذا رغم اختلاف تاريخ تلك الدول الأوروبية، إلا أنها تمتاز بوحدة أوروبية كلية ومتكاملة، وهذه التجربة التواصلية في المجتمع الأوروبي في نظره تعبر عن تجربة حية، ومستمرة للسياسات الديمقراطية ما بعد القومية في تلك الدول (نموذج اتحاد الدول الأوروبية).<sup>3</sup>

إن إرادة هابرماس في تحقيق فكرة المواطن الكوني الكانطي الأصل عن طريق العملية التواصلية والعقلانية التواصلية، تكمن في عمله على لم شمل كل المواطنين، بما في ذلك المهاجرين، واللاجئين، وكل الأقليات، والقوميات،<sup>4</sup> واختصرها في مفهوم واحد ضمن المواطنة الكونية، والتي وضع لها شرطين هامين لتأسيسها:

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، المصدر السابق، ص186.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص59.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 135.

<sup>4</sup> المختار بن عبد اللاوي، من الحداثة إلى الديمقراطية، مجلة رهانات، العدد 3، ربيع، 2007م، ص4.

-الأول: يكمن في قدرة الدولة على اتخاذ قرارات مصيرية، وإجراءات من أجل التغيير بكل مصداقية، وتوجيه المجتمع نحو الأفضل.

-والثاني: العمل على تطوير إرادة المواطنة القانونية تمنح حق التشريع الذاتي على المستوى السياسي، بمعنى هو الاندماج بكل حرية وإرادة ذاتية في التشريع السياسي، حيث تندمج كل الذوات الفردية في ذات واحدة استجابة لقانون المواطنة القانونية العامة أو المواطنة الكونية، بعيدا عن السيطرة والطغيان، والإجبار، وعملا بمبدأ احترام، وحماية حقوق الأفراد من الاستغلال.<sup>1</sup>

بهذا تصبح المواطنة الكونية مفهوم جوهرى أخذ حيزا كبيرا في فلسفة هابرماس العملية بالخصوص في النظرية السياسية، والتي تنص على احترام الحقوق، وتكريس الديمقراطية، والدفع للأمام نحو التطور، والتقدم انطلاقا من قاعدة التذات، والتجاوز الراقى، والهادف إلى تحقيق السلم، والأمن العالميين للمجتمعات والأفراد، وإقصاء كل أشكال العنف، والسيطرة والنزاع، والإرهاب، والتي تعد عائق كبير، وخطير أمام تحقيق العملية التواصلية السليمة، ولكن العمل من أجل النمو بمشروعه الفلسفي في تجسيد هوية جماعية ذات بعد كونى تتجسد من خلال جماعة سياسية تظل مفتوحة لاندماج كل المواطنين بمختلف أصولهم وعرقياتهم،<sup>2</sup> وإدماج كل القوميات، والهويات بكل أطيافها، لتكوين دولة دستورية، تجسد الديمقراطية، وتحقق المواطنة الكونية في الدول، والمجتمعات التي يشملها هذا التواصل.

إن سياسة الاعتراف بين الذوات المتواصلة تؤدي إلى إنتاج هويات متواصلة جماعية مع بعضها البعض<sup>3</sup>، ومن ثم تكون الحقوق محفوظة في ظل سياسة الاعتراف، والانتقال إلى الدولة ما بعد القومية أو الدولة ما بعد الأمة كما يحلو لهابرماس تسميتها، باعتبارها مؤسسة

<sup>1</sup> الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في فكر هابرماس، مرجع سابق، ص 194.

<sup>2</sup> Habermas Jürgen, (2000), *Après L'Etat-nation*, p 66.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، الحدائثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 137.

على القانون، واحترام حقوق الآخرين، ويركز هذا الأخير بالدرجة الأولى على شكل المجتمع المدني الشمولي الذي تشكل فيه المواطنة المتساوية، والفروقات الثقافية وحدة كلية متكاملة، حيث كل منهما تكمل الأخرى بطريقة سليمة وصحيحة<sup>1</sup>، لينتج بعدها نوع من التوافق بين التعددية القومية، والوحدة السياسية.<sup>2</sup>

لأن النظام السياسي يؤدي عمله بصفة كاملة عندما تستوعب مؤسسات صنع القرار مداخلات، ومطالب المجتمع المدني عندما يمتلك هذا الأخير قنوات صالحة تخدم المجتمع المدني، فالمؤسسات الديمقراطية هي التي تعمل على تطبيق قوانين، وسياسات تكون متفقة مع متطلبات الرأي العام المكون بالتداول، بحيث يكون ذو مرجعية عقلانية ومبررة،<sup>3</sup> وهنا نلمس التشابك الموجود بين الديمقراطية، وحقوق الإنسان في شكل تشريع دستوري، لأن التأسيس القانوني لاستمرارية تطبيق القانون الديمقراطي يستوجب في الآن نفسه توفير الحقوق الأساسية ليبرالية كانت أم سياسية، وهذا يربط شرعية القانون بمدى احترام حقوق الأفراد ومشاركتهم في مختلف العمليات السياسية، انطلاقاً من قاعدة عقلية دوماً بتقبلها لتلك النتائج.<sup>4</sup>

ولكن من أجل الوصول إلى تحقيق، وتجسيد كل هذا لم تكن المهمة سهلة لهابرماس وإنما برزت مشكلة خطيرة، والتي عادت إلى الواجهة بعدما اعتقد أنها اختفت نهائياً، وهي عودة مشكلة الدين من جديد، هذا الأخير الذي كان قد استبعد هابرماس دوره أو حتى أقصاه إن صح التعبير من المجتمع، فهنا نطرح السؤال التالي:

-كيف تعامل هابرماس مع مشكلة الدين التي ظهرت من جديد؟

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، المجتمع ما بعد العلماني، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص 56.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 438.

<sup>3</sup> جيمس جوردة فينكسون، يورغن هابرماس مقدمة صغيرة جداً، مرجع سابق، ص 117.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 48.

- هل تدارك دوره وحاول ادماجه في فلسفته، أم أنه بقي على رأيه في رفض واستبعاده تماما من المجتمع؟

- وإن كان تقبله كيف تعامل معه؟

### \*مشكلة الدين ودولة المواطنة العالمية:

عمل هابرماس على تجاوز كل الاختلافات، والنزعات العرقية، والهويات، والقوميات، والإثنيات، وكل أصناف التعدد، وعمل على سد الثغرة بمحاولة إرساء كل سبل التعايش، والتسامح، والسلام العالمي، وحولها إلى مواطنة عالمية أو الدولة ما بعد القومية، وهذا حفاظا عن مقصده العام، وفلسفته التواصلية العملية، نظرا لارتباطها بالواقع ومشاكله، ولكن واجهته مشكلة عودة المقدس (الدين) الذي انتقده في مراحل الأولى ظنا منه أن المشكلة انحلت نهائيا، ولكن الأمر كان عكس ذلك، حيث عادت للظهور من جديد إلى الواجهة ليتدارك المسألة بعد ذلك في المرحلة الأخيرة في مطلع التسعينات، ويحاول التعايش معها وحتى استغلالها، ومن ثم حاول إبراز دور الدين في الفضاء العمومي، وأهميته في النقاشات السياسية، والقضايا العامة بعدما كان مقصى نهائيا من طرفه، لأن الدين لم يعد معيار للأخلاق ولا ذو مرجعية عقلية كما كان سابقا، بل هو أساس التشريع الديمقراطي.<sup>1</sup> وهنا نتساءل:

-كيف تعامل هابرماس مع عودة الدين في ضوء مشروعه الفلسفي الهادف إلى تأسيس مواطنة دستورية؟

-ثم هل تمكن هابرماس من التوفيق بين ما هو علماني وديني، وكيف ذلك؟

لقد كان لظهور المجتمع العلماني أثر كبير في محاولة هابرماس استغلال موضوع الدين أو المقدس بطريقة ذكية وإيجابية، وحاول توظيفه لخدمة فلسفته التواصلية بعيدا عن أشكال

<sup>1</sup> خلدون النبواني، ما بعد نظرية الفعل التواصلية، مرجع سابق، ص183.

الإقصاء والتهميش، لأن الدولة الدستورية لا تعني التقيد بمبادئ الدستور بصفة معيارية مجردة، ولكن لابد أن يفهمه، ويتمثله انطلاقاً من مضمونه التاريخي، بصفة عملية تطبيقية، والدين هو جزء من تاريخ كل البشر،<sup>1</sup> لأن هابرماس يولي أهمية كبرى للقناعات الأخلاقية ما قبل السياسية سواء دينية أو وطنية، ويرى ضرورتها في تأسيس القانون عليها، وهذا ما يقصد به هابرماس بترجمة التقليد الديني، الذي يعني في حقيقته التحول ضمن المجرى الحدائي من صيغة دينية إلى صيغة علمانية، ومن ثم تتحول الوصايا الدينية إلى قوانين وضعية، وتتحوّل كل قوى الخير، والشر من قوى غيبية ما بعد الطبيعة، ولاهوتية لتتشكل كمعاني أخلاقية، وقوانين وضعية مكتوبة، ومضبوطة لنظرية اجتماعية.

يؤكد هابرماس أن النظام القانوني غير كامل الوظيفة، وفاقد الصلاحية لوحده بل بحاجة إلى تلك القناعات الأخلاقية التاريخية ما قبل سياسية لاستمرارية صيرورة ذلك النظام الديمقراطي.<sup>2</sup> لأن في الحقيقة الحرية الدينية، وحرية المعتقد هي حقوق أساسية للأفراد المختلفين في المجتمع، لا يمكن إنكارها، بل بدل ذلك لابد لتفادي الصدمات الناتجة عن هذا الاختلاف من امتصاص هذه النزاعات المحتملة بين مختلف الجماعات التي لها ديانتها، وعقائدها الخاصة بها، وضمان حرية ممارسة شعائرها، وطقوسها الدينية، ضمن إطار علماني الذي يستدعي تكريس المفهوم التشاوري للتكوين الديمقراطي<sup>3</sup>، لأن اتخاذ القرارات، وتبني المواقف يتم باتفاق، وإجماع كل المواطنين متدين أو غير متدين على آراء صائبة، ومعقولة أثناء عملية التحاور عندما يكون النقاش إيجابياً، والتواصل سليم بينهم انطلاقاً من مبادئ سياسية ثابتة، في إطار دستور سياسي واحد ينتسب إليه الجميع دون

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، مصدر سابق، ص 53.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 49.

<sup>3</sup> كمال بومنيّر، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2012م، ص 153.

استثناء<sup>1</sup> وهذا في الواقع بالضبط التسليم بشرعية القرارات السياسية المصاغة بصورة قانونية، محايدة، ونزيهة من خلال أسباب مقبولة لدى الجميع، لأن الأمر يفرض على أفراد الكيان السياسي الديمقراطي تبادل الحجج، ويرفض فرض أي أحد لقناعاته الخاصة (معتقداته الدينية) أو رأيه على حساب الآخرين، يعني لا بد للدين أن يلتزم بتطبيق شروط المجتمعات العلمانية التي تمتاز بالتعدد، والاختلاف تحت غطاء التعايش في ظل الاختلافات العقائدية، والهوياتية، والعرقية<sup>2</sup>، لأن هذا الأمر من جهة أخرى يزيل مظاهر التسلط، وقوة السيطرة، والقمع عن السلطة السياسية، ومن ثم ينتج تقلص الصراعات، والنزاعات الطائفية، وحتى الاجتماعية منها<sup>3</sup>. وهو يرفض فكرة تجاهل العلمانيين للقناعات الدينية للأفراد، هذا يبين لنا أكثر دفاع هابرماس عن الدين لأنه ليس فقط دفاع ضد العلموية والوضعانية، إنما الأمر أكثر أهمية من هذا وهو حاجة الفلسفة الكبيرة إليه نظرا للعوز، والفقد الذي تعانيه اليوم في حل الإشكاليات المطروحة، لأنه لا يمكن للفلسفة المعاصرة ولا العلوم الحالية، وحتى نظريات العدالة، ومختلف الأنساق، والنظريات الأخلاقية تعويض دوره خاصة في الفضاء العمومي السياسي، لأنه لفهم الحاضر، والمستقبل لا بد من العودة إلى التقليد، والقناعات الماضية حتى يتسنى لنا الإجابة على الإشكاليات المطروحة بسهولة، ومن ثم إيجاد الحلول المناسبة لكل مشكلة معاصرة، وهي عملية إنقاذ الحاضر بالماضي، والتحكم في المجتمعات ما بعد علمانية، وفلسفة ما بعد ميتافيزيقي<sup>4</sup>.

-ولكن كل هذا الاهتمام بالدين من طرف هابرماس يجعلنا نتساءل ما محل الفلسفة من اهتمامه؟

<sup>1</sup> كمال بومنيير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 154.

<sup>2</sup> خلدون النبواني، نظرية ما بعد الفعل التواصل، مرجع سابق، ص 182.

<sup>3</sup> كمال بومنيير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص ص 154-155.

<sup>4</sup> خلدون النبواني، نظرية ما بعد الفعل التواصل، مرجع سابق، ص ص 176-177.

للإجابة على هذا السؤال سوف نشير هنا إلى نقطة مهمة وهي أن الاهتمام الكبير لهابرماس بدور الدين ليس لاعتبار هذا الأخير قضية لاهوتية أو أخلاقية، أو باعتباره يعبر عن خلاص الفرد أو الجماعة، أو باعتباره يدرس العلاقة الكامنة بين الإيمان والمعرفة، بل كان له دافع آخر، وهو هدف براغماتي نفعي يكمن في البحث عن دور الدين، وفعالته في الدول العلمانية الحديثة، وفي المجتمعات ما بعد العلمانية،<sup>1</sup> فهو يسعى لاستعادة مكانة الدين في المجتمعات العلمانية، وهذا ما يبرره قوله: "للفلسفة أسبابا تحتم عليها أن تكون دينية".<sup>2</sup>

لهذا الغرض اعتبر هابرماس الدين عنصرا فعالا مساهما في عملية التواصل التداوتي، وتحقيق التكافؤ الاجتماعي، وحاول خلق موازنة ايجابية تعمل على بناء تكامل وظيفي للجانب الديني، والعقل العلماني لذلك يعتبر أن من واجب الوعي الديني تحقيق نوع من الاندماج في المجتمع الحديث، لأن كل دين هو تصور عن العالم أو هو فهم عقائدي، يسعى لفرض حقه في السلطة في شتى مجالات العالم المعيش، ولكن في الواقع يستلزم الأمر عليه الاستغناء عن حقه في السلطة لأن ذلك ينتج عنه احتكار، وهذا يعرقل حركة التنظيم، وتذبذب في مسار الحياة المعيشية، ويتعارض مع الشروط العلمانية للعلم، ومن ثم الانفراد بالحرية الدينية الكاملة، ومحايدة سلطة الدولة.<sup>3</sup>

بالمقابل فالمبدأ العلماني يقوم على مبدأ ضرورة ابتعاد الدولة عن تطبيقها لأي سياسة تكون تدعم أو ترفض الدين بكل مظاهره<sup>4</sup>، وأن المواطن العلماني باعتباره مواطنا لا يملك الحق في إنكار، ولا في حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة الدين، ومناقشة

<sup>1</sup> خلدون النبواني، نظرية ما بعد الفعل التواصل، مرجع سابق، ص 178.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, **Raison et Religion- La Dialectique de La Sécularisation**, Trad. Jean-Louis Schlegel, Salvador, Paris, 2010, p33

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة والعقل والدين، مصدر سابق، ص 60.

<sup>4</sup> كمال بومنيير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2012م، ص 156.

المواضيع الدينية عامة، ولكن بالعكس من هذا على المواطن العلماني الاجتهاد في ترجمة وشرح المواضيع، والدراسات الدينية المهمة إلى لغة العامة أو العمومية حتى تكون واضحة للجميع ومفهومة،<sup>1</sup> لأن الدين يساعد الحداثة المنكسرة بتأسيسها على أساس متعال من أجل إخراجها من المأزق الذي تتواجد فيه،<sup>2</sup> كما أن للفلسفة دوافع تجبرها على التعلم من الوحي الديني، وهنا نلاحظ نوع من التكامل الوظيفي بين الوعي الديني، والمجتمع العلماني.<sup>3</sup>

يضيف هابرماس في هذا السياق أن تحديث الوعي العام في مجتمع ما بعد كلياني يعبر عن تغيير عقلي لمختلف العقليات الدينية، وغير دينية ومحاولة تكيفها، وتحديثها ضمن قالب كلياني،<sup>4</sup> لأن الطبيعة العلمانية للدولة الدستورية الديمقراطية لا تحتوى عن أي خلل في نظامها السياسي، والذي يهدد استقرارها الخاص، من زاوية عقلية أو عاطفية، ماعدا المؤثرات الخارجية التي نتج عنها انحراف داخل المجتمع في كليته، والذي ينقض التواصل الديمقراطي، وينشأ تفكك وانفصال داخل النسيج الاجتماعي الموحد ليعلن بذلك عن عجزها عن إعادة تأسيس ذلك التضامن من جديد ولو عن طريق القانون،<sup>5</sup> يعني هذا أن أي شرح وانقسام تفرضه المؤثرات الخارجية على المجتمع العلماني فلن تتمكن الدولة من استعادة ذلك التكامل من جديد حتى بالقانون، لذلك لا بد من إدماج تلك الهويات، والإثنيات، والقوميات وفق قالب واحد تستجيب لقراراته كل العناصر المندمجة سواء الدينية أو غير ذلك دون إلغاء أي مكون في الدولة الدستورية لممارسة، حقه وحرية ضمن إطار القانون.

يرى هابرماس أن الدين، والمجتمع العلماني إذا فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلم، وتكامل، بينهما، فينتج بذلك مساهمتها في تفسير المواضيع المختلف فيما بين الأفراد من

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، مصدر سابق، ص 63.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، مصدر سابق، ص 55.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 57.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 60.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 53.

منظور عقلي، ولهذا على كل منهما أن يعطي رأيه، ومن ثم الأخذ بذلك على محمل الجد حتى يتم مناقشة تلك المواضيع، والخروج بنتيجة ذات اتفاقية جماعية،<sup>1</sup> وهذا يشير إلى التكامل الوظيفي بينهما من أجل البحث عن إيجاد الحلول للإشكاليات المطروحة في الحياة العامة، وأخذها بعين الاعتبار حتى تتم المحافظة على ذلك التضامن الاجتماعي من خلال تعبير كل واحد عن رأيه من جهة، ومنع ظهور إشكال الفوضى والإقصاء من جهة ثانية .

هذا يشير إلى خلق نوع من التكافؤ أو موازنة اجتماعية متشعبة بروح التفاهم، والاعتراف التذاتوي، لأن في اعتبار هابرماس يوجد تصورا معياريا للدين ينعكس في الوعي العام للمجتمع العلماني، ينتج عنه حق التصرف السياسي اتجاه المواطنين المتدينين، والمواطنين غير المتدينين.<sup>2</sup>

إضافة إلى ذلك فالدولة الدستورية في نظامها الديمقراطي لا يمكن أن تلزم الأفراد بتطبيق القوانين، لأن هؤلاء في النهاية يشكلون مرجعيات، فهي تذهب أبعد من هذا لتتنظر منهم زرع مبادئ التشريع العلماني في القواعد المؤسسة لعقائدهم وأديانهم، لأن التكيف السطحي مع النظام هو فعل ناقص،<sup>3</sup> ويعلل ذلك بقوله: " أن القراءة الجديدة لفرضية العلمنة لا تتعلق بجوهرها بقدر ما ترتبط بتنبؤاتها عن الدور المستقبلي للدين"<sup>4</sup>، وهذا يتعلق بدراسة دور الدين داخل الفضاء العمومي، ومن جهة أخرى لأن الأمر متعلق بالاندماج، والمواطنة في إطار مجتمع ما بعد علماني، ومن حيث أن هذا الدين يحتوي فضيلة التسامح التي يعتبرها هابرماس فضيلة أخلاقية وسياسية أيضا، فهي نتجت عن سياسة المواطنة المشتركة رغم كل الاختلافات، والتعدد الثقافي في الدولة الدستورية مادامت دولة الحق والقانون، والعدالة،

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 60

<sup>2</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة والعقل والدين، مصدر سابق، ص 59-60.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس، المجتمع ما بعد العلماني، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص 61.

<sup>4</sup> يورغن هابرماس، جدلية العلمنة والعقل والدين، مصدر سابق، ص 53.

والديمقراطية، وهذا التسامح لا بد أن يكون موجودا، ومتبادلا بين الآخرين المختلفين عرقيا أو جنسيا أو هوياتيا، و ثقافيا، وحتى بين أفراد المنظومة الواحدة.

لأن كلما كان الخطاب والنقاش متكافئا، صحيحا، وسليما بين الأفراد الذين لهم خلفيات مختلفة ثقافيا وعقائديا، بالإضافة إلى وجود الرغبة الشديدة، والاهتمام في بلوغ التفاهم والاتفاق بين الأفراد، فهو المقياس الصحيح لتحرير مبدأ التسامح من كل الغموض الذي يكتفه،<sup>1</sup> ولا يشجع التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية المؤمن فقط في التعامل به مع غير المؤمنين، أو معتنقي الديانات الأخرى، ولكن عليهم أن يأخذوا باهتمام على محمل الجد عقليا بتقبلهم فكرة الاختلاف، والتعدد بينهم في إطار عملية التسامح، هذا في مقابل استعداد تقبل الجهة العلمانية لهذا الفهم للتسامح ضمن إطار ثقافة سياسية ليبرالية،<sup>2</sup> يعني هذا أن يكون فعل التسامح بمثابة محتوى أو نقطة الوصل يسمح بسد الثغرات بين كل هذه الاختلافات، ويمسح بالفروق الفردية للأفراد في كل المجتمعات مع اختلاف دياناتهم، وثقافتهم، باعتباره نوع من التعايش الإنساني السلمي.

لكن من جهة ينفي هابرماس وجود المعادلة الأخلاقية أو الدينية العالمية، التي تكون محل قبول، واتفاق تام بين الجميع، ويفترض إن وجدت فهي لم تتحقق بعد في العالم المعاصر، ولهذا بقي حسبه الإيتوس العالمي تصور مجرد، ولذلك يؤكد على مبدأ تعدد الثقافات في الوقت الراهن بين الطرفين. الدين المسيحي من جهة، والعقل الغربي العلماني من جهة أخرى، واستلزم الأمر أن تكون العلاقة اتصالية تبادلية، وتكامل وظيفي بينهما، كما يؤكد أيضا أن وجود الكثير من المصطلحات الموظفة في القوانين، وفي الأخلاق، وحتى في السياسات الحديثة فهي تعود في أصلها إلى الأديان العالمية كفكرة التسامح، حقوق الإنسان،

<sup>1</sup> جواق سمير، المواطنة في مجتمعات ما بعد علمانية، مجلة دراسات، المجلد 6، العدد 10، 2019م، ص 128.

<sup>2</sup> بورغن هابرماس، المجتمع ما بعد علماني، تأصيل المعنى والتجربة، مصدر سابق، ص ص 61-62.

العدالة، التضامن، الحق... الخ،<sup>1</sup> ولهذا يستلزم الأمر توسيع تلك العلاقة كي تتفتح على ثقافات الأمم الأخرى لتستوعبها، بهدف الوصول إلى قوة إنسانية مشتركة تعمل على الجمع بين مختلف الثقافات، والديانات، والسياسات ضمن وحدة كلية تكاملية هي المواطنة الكونية،<sup>2</sup> وكل هذا يبرر دور الدين من الجانب الأخلاقي، والاجتماعي داخل الفضاء العام.

نخلص هنا إلى نتيجة، وهي أن المجتمعات ما بعد القومية هي لبنة أساسية في المشروع الفكري السياسي ذو مواطنة كونية، تستوعب التعدد الإثني، والثقافي للأفراد، والمجتمعات على حد سواء، ولكن في مقابل الاهتمام المبالغ لهابرماس بالدين أضعف اهتمامه بالفلسفة عامة، خصوصا الفلسفة ما بعد الميتافيزيقية التي أضحت محدودة القدرة والإمكانية، وعاجزة تقريبا على إيجاد الحلول المناسبة للإشكاليات المعاصرة لأنها تحتضر، وبالتالي هي بحاجة ماسة إلى وجود الدين لإنقاذها، وإعادة وقوفها، وتحيينها من جديد، وهذا تعبير صريح من هابرماس عن أفول الفلسفة،<sup>3</sup> كما يرى هابرماس أن الدين مصدر كثير من القيم التي تنتبهاها الحداثة مثل: العدالة، المساواة، السلام، الأمن، السعادة البشرية، وموقفه يمثل تحديا لنظريات العلمانية المتطرفة وللطبيعانية، وموقفه ليس اختزالي أو تبسطي كما اعتقد البعض،<sup>4</sup> ولكن يبقى مفكرا سياسيا محافظا لكن بثوب حدائوي.

أما الآن سوف نشير إلى نقطة أخرى، لا تقل أهمية عن الأولى ناقشها هابرماس أثناء محاولته تجسيد مواطنته الكونية، والكامنة في العولمة.

<sup>1</sup> خلدون النبواني، ما بعد نظرية الفعل التواصل، مرجع سابق، ص 212.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 82.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 201.

<sup>4</sup> حسين غفاري، معصومة بهرام، دور الدين في الفضاء العمومي، دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية، مجلة الاستغراب، العدد 8، 2017، ص 93.

## \*العولمة والدولة ما بعد القومية:

تعد العولمة تحدي آخر من بين التحديات الذي واجهت هابرماس هذه المرة، كتأثير خارجي عند تأسيس مواطنته الدستورية، ليجد نفسه بين أمرين الضغوط المختلفة الاقتصادية العالمية من الخارج، والتأثير بفعل الإثنيات، والتعددية الثقافية، والهوياتية، والعرقية نتيجة (الهجرة، النزوح، الهروب من الفقر المدقع... الخ) من الداخل، وهذا أثر كثيرا على مشروعه، وهدفه في تحقيق تلك الدولة الدستورية، أين كانت العملية الديمقراطية في أوروبا في فترة ما بعد الحرب قد تأسست بصورة مقنعة إلى حد ما، ولكن هذا النوع من التماسس للدولة القومية منذ السبعينات يخضع لضغط العولمة، وامتداداتها، ويمكن لنا طرح السؤال التالي:

- كيف أثرت العولمة على تجسيد المواطنة الكونية لهابرماس؟

- وهل تمكن من تجاوزها؟ أم أنه بقي رهينا تحت تأثيرها؟ أم عمل على إيجاد حل وسط بين التأسيس لمواطنته والتأثير العولمي؟

كل هذا سوف نراه من خلال تحليلنا لأهم الأفكار التي لها علاقة بهذه الفكرة، حيث يرى هابرماس أن تأثير العولمة لا يكون على الشروط الوظيفية، ولا على شروط شرعية العملية الديمقراطية نفسها، وإنما توجه أسهمها الخطيرة في شكل تماسس العملية الديمقراطية الناشئ في الدولة القومية،<sup>1</sup> لأن هذه العولمة حتى في مفهومها تشير إلى تجاوز كل الحدود، والضوابط القومية والوطنية، وتقويض كل ما هو قومي وطني لتصل إلى العالمية، وهذا يعني أنها نقلت السلطة من السيد الإقليمي إلى المسيطر على السرعة بتعبير هابرماس، وهذا يولد ضعف في قدرة الدولة القومية على حماية، وحفظ حدود نظامها في اتساعها الكلي، وعدم التمكن من ضبط عمليات التبادل الجارية مع البيئة باستقلالية، وهذا يبين أن العولمة

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 120.

تؤثر بشدة في عملية التضامن، والاتحاد، والاندماج الموجود بين مواطني الدولة الواحدة في بعدها السياسي.<sup>1</sup>

أما البعد الآخر للعولمة عنده الذي يؤكد كثيرا على أنه أكثر أهمية هو البعد الاقتصادي، بما في ذلك تزايد المواصلات، ووسائل الاتصال، وتطور علاقات التبادل التجاري، وتطور في الخدمات والسلع، والسوق الاستهلاكية المتجاوزة للحدود الوطنية أو ما بعد القومية وتكثيفها، أو كما تدعى أيضا العولمة الاقتصادية، والقصد من ذلك أن التأثير يشمل اقتصاديات الدول القومية، لأنه كلما تحرك الاقتصاد العالمي فهذا يؤثر بشكل مواز على الاقتصاد القومي، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وبصورة لم تكن معروفة من قبل، وهذا ما يؤكد هابرماس بقوله: "قياسا على النشاطات القومية، تتحرك الصفقات الاقتصادية العالمية في مستوى لم يكن من الممكن تصوره في السابق، وتؤثر بشكل مباشر وغير مباشر على الصفقات القومية بمقدار لم يكن معروفا من قبل"،<sup>2</sup> ويشير هابرماس في هذه النقطة إلى أن الاقتصاد الدولي ذو أنساق منتظمة لما كانت مرجعيته بنية قومية ودولية سابقا، أما الاقتصاد المعولم فهو العكس تماما غير منتظم، ولا أمل له في الانتظام لاحقا لأنه انبثق من رحم العولمة التي بدورها هي صاحبة المتغيرات خاصة في أواخر القرن 20م.<sup>3</sup>

إن تأثير العولمة يظهر على ذلك التماسك، والتضامن بين الجماعات القومية، لأن الأسواق المعولمة، والاستهلاك الجماهيري، والسياحة، والتواصل تؤدي إلى انتشار عالمي لمنتجات الحضارات، واتخاذها بعدا عالميا في الانتشار،<sup>4</sup> لذلك شبهها هابرماس بأنهار جارفة تأخذ، وتجرف في طريقها كل ما تجده أمامها، وهي كناية على أنها تجرف معها كل

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 130.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 129.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 120.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 138.

حدود الدولة، وتدمر بناءها القومي، وتنتزع السلطة منها،<sup>1</sup> وكل هذا إشارة واضحة وصريحة إلى أن العولمة قد أحدثت العديد من التغيرات في زعزعة أسس الدولة القومية وامتدادها حتى إلى الدولة الأمة.

مما ينتج عن هذا أن السياسة الوطنية القومية سوف تشهد ضغطاً، وانحصاراً أكثر فأكثر في المستقبل، لأن العولمة قد أحدثت تحولاً جذرياً في العالم منذ السبعينات، ولم يعد الأمر كالسابق بأن الدولة القومية قد تمكنت من تحقيق الإدماج والاحتواء، فالأمر مختلف تماماً حالياً خاصة في ظل التطورات المعاصرة، وإنتاجات العولمة الراهنة، لأنها تجبر الدولة القومية على الانفتاح داخلياً على أنماط الحياة المعيشية الجديدة والراهنة، كما تحجم مجال التصرف (توسع مجال الصرف، والاقتصاد) في الوقت نفسه، لإجبار الدول على الانفتاح الخارجي أيضاً اتجاه التغيرات العالمية، والأنظمة الدولية،<sup>2</sup> مما يوضح بصورة أو بأخرى وجود حتمية إلزامية تفرضها العولمة داخلياً، وخارجياً على الدول القومية لتواكب كل التغيرات الحاصلة على المستوى العالمي، وهو في الوقت نفسه تشريع للانتقال من القانون الدولي الكلاسيكي إلى نظام تشريعي عالمي، شاءت أم أبت.<sup>3</sup>

لكن هابرماس أمام هذه المسألة حاول التوفيق بين الجانبين بين منطق الإغلاق، وبين منطق الانفتاح، لتفادي الخلل الحاصل بين الإغلاق والانفتاح، أي بين الطوباويات الرجعية، وبين مستجدات العولمة وتغييراتها، فبحث في إيجاد حل وسط، وإحداث توازن فعلي بين الأمرين السابقين (الفتح والإغلاق)، وذلك لن يكون عفويًا، ولا عشوائيًا بل بالاعتدال بالنماذج الناجحة في تاريخ التحديث الأوروبي التي تسير وفق منهاج خاص، ومبرمج، والدليل حسبه هو دول الاتحاد الأوروبي، وسياساتها المنهجية والناجحة، لأنه لا يمكن مواجهة تحديات،

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 130.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 147.

<sup>3</sup> Habermas Jürgen, *Droit et Démocratie*, op.cit. p320.

وتأثيرات العولمة بطريقة عقلانية إلا إذا كان هناك تطور ناجح لصور جديدة للتوجيه الديمقراطي لمجتمعات الدول ما بعد القومية.<sup>1</sup>

لهذا فعلى الدول القوية أن تكون مستعدة لتوسيع وجهات نظرها لتتجاوز المصالح القومية بحيث تشمل، وتضم وجهات نظر مختلفة لحكومات عالمية،<sup>2</sup> لأن الأحزاب السياسية تملك وحدها الصلاحية، والقدرة على تشكيل الوضع، حيث يمكنها التصرف فيه، كما يجب الانفتاح على المجال الأوروبي بشكل مبرمج قصد تحقيق وحدة اجتماعية أوروبية حتى يتحقق التوازن في المواطنة العالمية.<sup>3</sup>

ولكي تتحقق هذه المواطنة الكونية في العصر المعاصر اقترح لها هابرماس شروطا تتجاوز حدود الأوطان، والنظرة الإنسية، والإثنية الضيقة للجنس، واللون، والثقافة، وحتى الهوية، فيرى أن المواطنة العالمية لا بد أن تكون قائمة على الحقوق العالمية للأفراد، وتتجاوز حدود السيادة الوطنية، والقومية لشمّل كل ما هو عالمي، وهي مهمة صعبة في اعتبار البعض، ولكن ليست مستحيلة لأنها مرتبطة بالمجتمع المدني، وحركات المجتمع الراضة لكل أشكال الظلم، والاستبداد، والتعدي على حقوق الآخرين دون أدنى حق عليهم، وضد التمييزات العنصرية، والتوزيع الدولي الجديد للعالم تحت سيادة القطب الواحد،<sup>4</sup> والدول ذات المصادقية هي التي تتخذ القرارات قصد التغيير في المجتمع لما هو في خدمة المصلحة العامة، ومن ثم تصل إلى تحقيق الهدف المرجو وهو تحقيق مواطنة قانونية عالمية تحفظ الحقوق، وتسمح بالتشريع الذاتي في المجال السياسي.

كان هذا هدف هابرماس منذ تأسيس مشروع الفلسفي بعد الحرب العالمية الثانية، وهو تجسيده كمشروع إصلاحى يركز على قاعدة سياسية، ذو بعد ديمقراطي اشتراكي (ديمقراطية

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، الحدائثة وخطابها السياسي، مرجع سابق، ص152.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص174.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص17.

<sup>4</sup> الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة1، 2002، ص196.

تشاركية)، غرضه الحقيقي تحقيق العدالة الاجتماعية، وهذه الفكرة نجدها قد استمدتها من عند الفيلسوف الأمريكي جون رولز في نظريته حول "فلسفة العدالة".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> John Rawls, **Théorie de la Justice**, Ed. Du Seuil, Paris, 1987, p31.

## المبحث الثالث: الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية والسياسية لنظرية التواصل لهابرماس.

قد أشرنا فيما سبق إلى أن أي دارس لفلسفة هابرماس لا يمكن له أن يعتبرها خلقت من العدم، ولكنها كانت نتيجة امتزاج مختلف الثقافات، ومختلف العلوم الاجتماعية وال نفسية، وهذا ما سمح باتخاذها قاعدة صلبة ارتكزت عليها نظريته التواصلية، وما لاحظناه أن أكثر مقوماته لم تكن من السياق الألماني، ولم تقتصر على التراث الألماني فحسب، بل تعدى الأمر إلى اقتباسه واستمداده لمختلف ثقافات، وأفكار، وفلسفة العديد من الاتجاهات الفكرية، والفلسفية الأخرى في أوروبا، وخارجها.

هذا الامتزاج المعرفي، والفكري، والفلسفي، وتنوع كتاباته بين الفلسفة، والسوسيولوجيا، والايثيقا سمح لهابرماس بانفراده في تأسيس نظريته التواصلية في المجتمع، والتي عرفت رواجاً كثيراً داخل، وخارج أوروبا لتمييزها، وهذا ما سمح لها باتخاذ أبعاد مختلفة اجتماعية، أخلاقية، وسياسة، وهنا نطرح السؤال التالي:

–فيما تكمن أبعاد نظرية التواصل لهابرماس؟

**1- البعد الاجتماعي:** نظراً لما خلفته العقلانية الأداة من آثار سلبية انعكست على المجتمع الغربي عامة، وازدياد السيطرة، والهيمنة، ونمو ثقافة الاستلاب، والاستغلال نتيجة سيطرة الآلة على كل شيء،<sup>1</sup> ظهر هابرماس بنظرية العقل التواصلية ليتجاوز بها ذلك العقل الأداة الذي ظل مهيمناً، ومسيطرًا على كل ميادين الحياة لفترة من الزمن، والذي عجز عن تحقيق الهدف المنشود، أين تشيأ كل شيء، وهذا العقل التواصلية جاء لتنمية البعد الموضوعي، والإنساني للعقل، باعتباره يتجاوز العقل الذاتي المتمركز على ذاته، والمنغلق عليها إلى بعد أكثر استقلالية، وانفتاحاً، وتحرراً على العالم الخارجي، والعلاقات الخارجية.

<sup>1</sup> أبو النور حمدي أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 49.

يسعى الفعل التواصلية إلى إجماع الناس، وتحقيق المساواة داخل الفضاء العام، أين تذوب فيه العديد من الذوات الفردية، ومختلف الإنبيات، وكل الاعتبارات والمصالح الشخصية، والذاتية، في إنبة واحدة وهي "نحن"، بعيدا كل البعد عن مختلف الإيديولوجيات لكي تندمج في الصالح العام داخل فضاء اجتماعي عمومي موحد يسوده التفاهم، والتوافق، والانسجام، وبعيدا كل البعد عن كل أشكال، وأساليب الترغيب، والترهيب، والإرغام، والإكراه، والسيطرة، لأن الهدف من كل هذا هو إنتاج علاقات اجتماعية صافية، وسليمة، قائمة على الاختيار الحر، والنقاش السليم غير المشوه ضمن إطار عام،<sup>1</sup> حيث اتخذ من اللغة الآلية أو الوسيط المشترك بين فئة المتحاورين لتحقيق ذلك الإجماع، والاتفاق عن طريق الحجة الأقوى، بشرط أن يكون مرتكزا على أساس عقلائي.

هنا يكمن البعد الاجتماعي لنظرية الفعل التواصلية أين عملت على تحسين العلاقات الفردية، والاجتماعية التواصلية في المجتمع الغربي، ولم تبق أفكار هذه النظرية حبيسة المجتمع الغربي فقط، بل امتدت إلى المجتمعات الأخرى أين انتشرت أفكار هابرماس في التواصل، وأعيد الاعتبار للغة كوسيط تحقيق ذلك التواصل باعتباره أسمى ميزات البشر، وأعيد الاعتبار للأخلاق الإنسانية باعتبارها تندرج ضمن أخلاقيات المجتمع، وهكذا أصبحت أفكاره تدرس في العديد من المعاهد، والجامعات الأوروبية، وخارج أوروبا نظرا لثقلها المعرفي، ولقيمتها المعرفية والأخلاقية نتيجة امتدادها، وفعاليتها.

2- **البعد الأخلاقي:** بعد تدني كل المستويات، وانحطاط كل الأخلاق الدينية، والتقليدية في الغرب (أخلاق العصور القديمة)، وعجزها عن تحقيق السلم، والأمن الضروريين للمجتمع، وعدم قدرتها على جعل الاحترام المتبادل لسيادة كل فرد في المجتمع كمبدأ أخلاقي للحياة

<sup>1</sup> سعيد علوش، نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس، قراءة في المنطلقات والأبعاد، مجلة مؤمنون بلا حدود، 11 نوفمبر 2013م.

المشتركة لهذه الإنسانية فرضت الضرورة إيجاد حل لمشكلة الأخلاق،<sup>1</sup> ولهذا ظهرت أخلاق المناقشة مع هابرماس كبديل لها، والتي وضعها لإعادة الاعتبار للأخلاق، والرفع من مستواها بهدف رد الاعتبار لكرامة الإنسان، وأخلاقه التي أقصيت، و نسفت خاصة في ظل تحكم الكنيسة بسنها لمختلف القوانين التي تعتبرها شرعية بمنظورها، والتي تخدم مصالحها الخاصة، لا المصالح العامة للأفراد، وفي ظل ظهور هذه المشكلة أكد هابرماس على ضرورة الحوار، والتفاعل كبديل للوصول إلى الحل لأن في اعتباره العقل التواصلية هو عقلنة الاثنين المجتمع، والفعل لذلك على حد سواء،<sup>2</sup> فالعقلانية التواصلية بمبدئها تهدف إلى ضبط علاقة الفرد بالآخر، ووضع العلاقات الاجتماعية، والسياسية القائمة داخل المجتمع ضمن إطار أخلاق المناقشة، أين يتحقق عقد اجتماعي يحتكم إليه كل أفراد المجتمع.<sup>3</sup>

في نفس سياق الحديث عن البعد الأخلاقي سنتحدث عن الجانب العلمي (الطبي)، خاصة من ناحية الضوابط الأخلاقية التي وضعتها النظرية التواصلية لهابرماس للحد من التجاوزات الطبية في مختلف المسائل في الهندسة الوراثية، خاصة عمليات الإجهاض، موت الرحم، التلقيح الاصطناعي... الخ، وقد أشار إلى هذا في كتابه "مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية".

إن البعد الأخلاقي في المجال الطبي لنظرية هابرماس الأخلاقية يكمن في تفعيله مبادئ، وأسس فلسفة التواصل من أجل تقنين، وضبط مختلف العمليات الطبية، وذلك بتبادل وجهات النظر، والأفكار الهامة التي تخص مصلحة المريض، والمصلحة العامة مما يسمح بظهور رأي عام حولها، وهذا طبعا وفقا لشروط أخلاقية تسعى دوما إلى رفض التسلط، وقهر الذات، والسماح لها بالمشاركة في عرض آرائها بكل حرية في النقاش المتبادل بين

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص360.

<sup>2</sup> علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الالبيتي في نقد العلموي والديني والسياسي، مرجع سابق، ص224.

<sup>3</sup> حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص170.

المتحاورين بحيث يصل بهم الأمر إلى إجماع (رأي عام) متفق عليه، وذلك ضمن إطار أخلاقي محدد.<sup>1</sup>

لم يكن هابرماس ضد العمليات الطبية، ولم يرفضها بتاتا، بل ما رفضه هي تلك التجاوزات للأخلاقية، والتعدي على حرمة المريض كالتدخل في التعديل الجيني من أجل إنشاء نوع ذكي، وقوي البنية، يعني إنشاء إنسان متفوق ذهنيا وجسديا، فهذا يرفضه لأنه يمس بالدائرة الأخلاقية للفرد المنشأ، ومما يؤدي إلى تلاشي الخيط الأخلاقي في المجتمع الذي أراد استبدال أعضاء الأفراد كغيار السيارات، ويسمح بظهور السوق الموازية، وتدعيم الرأسمالية، وكذا احترام كرامة الميت، وعدم التعدي عليها كما لو كان حيا. ولكنه لا ينفي القيام بالتعديل إن كانت هناك تشوهات خلقية للمريض من أجل تحسين وضعه، وكل هذا يكون ضمن إطار أخلاقي، وقانوني، لهذا نجده في الكثير من المرات وفي كتابه "مستقبل الطبيعة الإنسانية" يوضح ذلك الأمر، ويشدد على احترام الضوابط الأخلاقية، لأن الهدف من كل هذا هو الحفاظ على هوية الأفراد، وقدسيتها كرامتهم، وهوية وجودهم.

### 3- البعد السياسي:

لا تقتصر أبعاد النظرية النقدية التواصلية الهابرماسية على البعدين الأخلاقي، والاجتماعي فحسب، ولكن تتعداه إلى بعد آخر لا يقل أهمية عن البعدين السابقين، وهو البعد السياسي أو المجال التطبيقي لهذه النظرية التواصلية، فالتواصل عند هابرماس له دلالات عديدة، فهو تواصل بين الأفراد، تواصل بين المجتمعات، وتواصل بين المفاهيم، وتواصل مع الحداثة، على هذا الأساس كان محور مشروعه الفلسفي، واهتمامه هو العمل على تأسيس عقلانية تواصلية تبدأ كنظرية فلسفية، لتنتهي في الأخير إلى نظرية سياسية، وتأسيسه للعقل التواصلية لا يعني تجريده من مضمونه المادي، ولذلك فلسفته ذات صبغة

<sup>1</sup> حسام الدين فياض، مقال في النقد الاجتماعي، هابرماس وثورة الجينوم فن التلاعب بالأجنة - رؤية أخلاقية-2016 ص09. <http://archive.org> 2018/11/12

سياسية، وهذا عبارة عن تمهيد لإنشاء نظرية سياسية انطلاقاً من نظرية الفعل التواصلية، وهذا من أجل تأكيد مشروع الفيلسوف.

لأن الحوار بين النظري، والتطبيقي عند هابرماس يترجمه بذلك الانتقال من نظرية الفاعلية التواصلية إلى نظرية الديمقراطية السياسية، وهو حوار بين الفيلسوف، والسياسي، وهما صفتان اجتمعتا في شخصية هابرماس، وهذا ما يؤكد انفراده بعبقريته في إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، بهذه الصيغة ارتبطت الفلسفة (نظرية التواصل لهابرماس) بالسياسة كثيراً في الحياة العملية لهذا الأخير، لأنه إن كانت الحرية عند هيجل لا تتحقق إلا في إطار الدولة التي يحكمها القانون، فإن التواصل عند هابرماس هو الشرط الهام لتحقيقها، وذلك يتحقق من خلال ممارسة النشاط الديمقراطي التواصلية داخل الفضاء العمومي،<sup>1</sup> ومن هنا نفهم أن النظرية التواصلية قد تجلت، وتحققت أكثر في التطبيق السياسي من خلال الديمقراطية التشاركية.

نستنتج من كل هذا أن الفلسفة بمثابة بوابة لكل تجربة إنسانية تريد الإعلان عن وجودها في هذا الفضاء العمومي، من حيث ارتباطها بمجموعة من الأفراد الذي يتشاركون فيما بينهم حقوق مشتركة، فهي ضرورة حتمية، وفاعلية في العصر المعاصر، وأكثر من أي وقت مضى، لتكشف عن غور المسكوت عنه، وليس التأمّلات الميتافيزيقية فقط كما كانت سابقاً، وهنا تكون القضايا التي تأخذها على محمل الجد، والأكثر راهنية من طرف الفلسفة التواصلية هي التي تربط فكرنا بالحياة السياسية، بمعنى هي التي ترتبط بالبراكسيس أو التطبيق الواقعي في المجال السياسي.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> جلول مقورة، الفعل التواصلية عند هابرماس نظرية وتطبيق، مجلة المعيار، المجلد 16، العدد 32، ص 374.

<sup>2</sup> الناصر عبد اللاوي، التواصل والحوار في أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة 1، 2013م، ص 134.

ما يمكن أن نختم به هذا الفصل الرابع والأخير من البحث هو إبراز تلك العلاقة التلازمية، والترابطية بين الأخلاق، والسياسة، والتواصل، والقانون لأن الجمع بين التواصل، والسياسة هو تحقيق الديمقراطية عندما يكون القانون شرعياً، فالعلاقة إذن اتصالية حيث تشكل هذه العناصر حلقات مهمة لسلسلة كاملة في مشروع هابرماس الفلسفي، هذا يوضح كذلك التكامل الوظيفي في فلسفته بين شقيه النظري والتطبيقي، شكل بناء متناسق حيث كل مجال يكمل الآخر، ويقول هابرماس في هذا السياق: "يمكننا القول أن مستقبل الفكر الفلسفي يظل مرهوناً بالممارسة السياسية"<sup>1</sup>، وهنا تتضح شخصية هابرماس كفيلسوف، ومنظر، وكذلك كعالم اجتماع، ورجل سياسي

إن ربط الأخلاق والسياسة عن طريق التواصل، كان هذا هدف هابرماس منذ تأسيس مشروعه الفلسفي الذي أخذ بعداً عالمياً متجاوزاً الحدود الأوربية، والذي بقي متمسكاً به، وهو تأسيس مواطنة كونية تستوفي كل الشروط التواصلية، أسسها احترام الحقوق، وتجسيد العدالة، وتحقيق الديمقراطية.

#### \*انتقادات المشروع الفلسفي الهابرماسي:

إن هابرماس كغيره من الفلاسفة لم يسلم من انتقادات الفلاسفة الآخرين، حيث انتقد انتقاداً لاذعاً من طرفهم في عدة جوانب من فلسفته، وهذا ما سوف نحاول إبرازه بوضوح وبالتفصيل كالتالي:

**1-** إن المتتبع لفلسفة هابرماس يرى أنه قد أقصى الذات من فلسفته، ولكن في المقابل نجده يتحدث عن المتكلم المثالي، والمجتمع المثالي، ونحن نعيش في عالم واقعي أين لا يمكن لنا معرفة النوايا، وهذا سقوط حر للفلسفة الهابرماسية في الترنسندننتالية المتعالية لكانط.

<sup>1</sup> يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة وتقديم: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 1، 1995م، ص45.

2- وجود نقطة العيب في المشروع الفلسفي الهابرماسي كذلك بسبب إقصائه ميتافيزيقا الذات أو فلسفة الوعي بالرغم من عدم انتقاده للمكتسبات المدنية للحدث، وإتمام مشروعه في الحدث بعيدا عن فلسفة الذات، ولا للحدث نفسها التي يعتبرها دائما مشروع لم يكتمل بعد، وهو في الوقت نفسه إلغاء (نية التأسيس) لها، باعتبارها هي التتوير، وقد عمل على نقل براديغم الذات إلى براديغم اللغة، أين أخرج الفلسفة من التفكير العقلي إلى الفعل التواصلية.<sup>1</sup>

3- نقد أكسيل هونيث لمشروع هابرماس الفلسفي: إن نظرية هابرماس التواصلية، والتي تأسست على القواعد اللغوية الصورية للتواصل الناجح، في المقابل أقصت التجارب الأخلاقية للجور، والظلم الاجتماعي، بالإضافة إلى الغياب التام لعنصر الكفاح من أجل نيل التقدير الاجتماعي عن نظرية التواصل بالنسبة للحياة اليومية الجسدية، والنفسية.<sup>2</sup>

لهذا هذه النظرية تعتبر عاجزة عن إعادة بناء التجارب الأخلاقية للذوات، وتطلعاتها الأخلاقية، من أجل صياغة التجارب الفعلية للجور، والإذلال الاجتماعي، وبهذه الصورة البراديغم التواصلية الهابرماسي لا يتوافق مع تلك التجارب الأخلاقية للأفراد، لأنه لم يهتم بدور التجارب الأخلاقية للفاعلين الاجتماعيين، وإنما اختزلها في التجربة اللغوية،<sup>3</sup> ولذلك فنظرية التواصل لم تعد كافية لتغيير النزاع الاجتماعي، لذلك لابد من البحث عن براديغم جديد يكون فعال، كاف، وناجح للقيام بتلك المهام المنوطة، والذي يدعى براديغم الاعتراف.

إضافة إلى هذا كان انتقاد أكسيل هونيث لهابرماس في عدم قبوله للديمقراطية الإجرائية (التشاركية) التي يتشارك فيها كل الناس، ورفضه لها، ومن ثم اقتراحه كبديل لذلك الديمقراطية الراديكالية التي تحمل في معناها التغيير الجذري، والتي تسعى إلى تكريس معنى الحرية، ومقصد هونيث في الإقرار بهذا الشكل من الديمقراطية الراديكالية هو إعادة إرجاع

<sup>1</sup> عبد الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية، مرجع سابق، ص 192.

<sup>2</sup> كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة 1، 2012 م، ص 88.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مفهوم الديمقراطية إلى طبيعتها الأصلية (حكم الشعب)، والحقيقي، وهذا الأخير كان هدفه هو الديمقراطية التي تتم بطريقة مباشرة، أين يعمل كل فرد في مجال تخصصه، وليس مقصده تلك التي تتم بطريقة تشاركية، وتعاونية مثلما هو الحال عند هابرماس.<sup>1</sup>

4- نقد نانسي فريزر لهابرماس: هذه الفيلسوفة أعابت على فلسفة هابرماس في إقراره بالفضاء العمومي البرجوازي، واعتباره الفضاء العمومي الوحيد الذي يصلح للنظرية النقدية في العصر المعاصر، لأن في نظرها ليس البرجوازيون فقط هم المؤطرون لهذا الفضاء العمومي، بل هناك جمهور آخر غير برجوازي من الطبقة العاملة من فلاحين، نساء، النخبة، وغيرهم.....، فهو جمهور متعدد، ومتنوع، والعلاقات فيما بين الطرفين البرجوازي، وغير البرجوازي دائما في حالة صراع، ومن ثم من غير الممكن أن يولد الفضاء العمومي من دون الصراع الاجتماعي،<sup>2</sup> وترى فريزر أنه لا وجود لعلاقات داخل الفضاء العمومي من دون صراع، لأن هذا الأخير هو شرط جوهرى يعبر عن الهيمنة الإيديولوجية الناتجة عن إقصاء المرأة، ودورها داخل الفضاء العمومي، والصراع ليس حدث عرضي ظهر في نهاية القرن 19م كما اعتبر هابرماس، وإنما هو مسألة بنيوية تمس سياقات ممتدة تاريخيا، تعبر عن نزوع ذكوري يسعى دوما لإقصاء دور المرأة من الفضاء العمومي، وأصل الفكرة يعود إلى الأبحاث التاريخية القديمة عن اليونان القديمة، والمجتمعات البرجوازية في القرن 18م.<sup>3</sup>

فريزر تقبلت فكرة الفضاء العمومي لكن بصفة معيارية مثل قضية المساواة بين المواطنين، اندماج الجماهير المتعددة ضمن كلية واحدة، ومسألة الإجماع التي تتحقق

<sup>1</sup> أنمار محمود مجيد، الديمقراطية الراديكالية عند هونيث، جامعة الأزهر، كلية بغداد، مجلة العلوم السياسية، العدد 63، 2022/06/01، ص332.

<sup>2</sup> رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة الموث-نانسي فريزر الحاجة على فضاء عمومي عابر للأوطان-مؤسسة هنداوي للنشر، 2007م، ص ص42-50.

<sup>3</sup> نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة-من هابرماس إلى نانسي فريزر، المجلة العربية لعلم الاجتماع، دار المنظومة، لبنان، العددان 26-27، 2014م، ص86.

بالنقاش ليست أمر حتمي كما يراه هابرماس، وإنما الأساس الجوهري للفضاء العمومي هو الصراع الذي ينتهي في الأخير إلى البحث عن حلول لتسويات الأزمات الاجتماعية المطروحة،<sup>1</sup> و لأنه إذا كانت النظرية النقدية تحتاج إلى التفكير في المساواة بين كل المواطنين، فالمهام ليس من اختصاص الفضاء العمومي البرجوازي لهابرماس لأنه لا يفي بالغرض المطلوب،<sup>2</sup> ثم أن إقرار هذا الأخير بالفضاء العمومي البرجوازي جعله يقصي بقية الفضاءات العمومية الأخرى ما بعد برجوازية المنافسة للفضاء العمومي البرجوازي، والتي تتجاوز الأوطان،<sup>3</sup> وهذا حسبها يمثل رؤية استشرافية تطلعية لتصور فضاء عمومي مغاير، ما بعد برجوازي، هذه الرؤية تسمح لنا بتخيل دور الفضاءات العمومية الأخرى أو حتى بعضها، والتي تتجاوز هذا الشكل البسيط والتقليدي لرأي ذاتي مستقل، ومنفصل عن السيرة الرسمية لاتخاذ القرار.<sup>4</sup>

هذا الفضاء العمومي البرجوازي الذي ينادي به هابرماس تأسس على شروط تاريخية وهو يخص الدولة القومية، بمعنى هو ليس فضاء عمومي يتجاوز الدولة الأمة إلى نطاق آخر أكثر توسعا إلى ما بعد الدولة الأمة، خاصة مع ظهور العولمة التي تساعده كثيرا على التكون، والتجسيد.

إضافة إلى كل هذا نفت فريزر أن تكون الديمقراطية قد تأسست مع البرجوازية في القرن 18م، لأنه كان التركيز على ديمقراطية النخبة، حيث حرمت كليا العديد من الفئات الاجتماعية الشعبية من المشاركة في مختلف العمليات السياسية، وهذا يعبر عن أن هابرماس لم يهتم بالثغرة الاجتماعية، ولم ينتبه للمرض الاجتماعي الذي قد يؤدي إلى الصراع وهو

<sup>1</sup> محمد العربي العياري، الفضاء العمومي وسؤال الحرية-جدل هابرماس وهونيث وفريزر-مجلة تبين، 2023 م، ص48.

<sup>2</sup> نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص85.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص49.

<sup>4</sup> رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مؤسسة دراسات وأبحاث، مؤمنون بلا حدود، 2022م،

اللامساواة في ممارسة مختلف الحقوق السياسية لكل الأفراد مهما كان نوعهم، وأقصاها تماما، واستبدالها بالنقاش بين مختلف الذوات المتساوية، وهذا تعبير صريح على أنه في اعتبار فريزر لم تكن هناك ديمقراطية أصلا، وإنما شكلية فقط وهي تخدم الطبقة البرجوازية.<sup>1</sup> كنتيجة لكل هذا فالفضاء العمومي البرجوازي لم يعد قادر على تأدية مهامه المنوطة، واجتياحه من قبل الدولة أو من طرف النسق الاقتصادي، وبالتالي لن تتأسس الديمقراطية دون إعادة بناء المجال العام، ومن ثم تحتم الضرورة العودة إلى الجدل السياسي الحر، والمستقل،<sup>2</sup> ولعل ما دفع فريزر إلى إعادة الاعتبار للفضاء العمومي هو لاعتباره يحمل عدة مسؤوليات سياسية، وأن النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي لا يناسب النظرية النقدية.

في الختام الأمر يتعلق بحاجة النظرية النقدية إلى إعادة النظر في تشكيلها، ومن ثم تحيينها لتصبح مواكبة، ومتوافقة، ومسايرة للتغيرات، والتحويلات، والتطورات بإمكانياتها التحريرية للمجتمعات ما بعد الدولة القومية، ولا يحتاج الأمر تأسيس فضاء عمومي فقط.<sup>3</sup>

ما يمكن لنا قوله في النهاية هو أن النظرية التواصلية هي ذات أساس براغماتي بالدرجة الأولى، وهذه النظرية رغم ذيع صداها، واتخاذها أبعاد مختلفة إلا أنها تبقى مجرد نظرية كغيرها من النظريات تخدم أواها، لتأتي بعدها نظريات أخرى بحجج أقوى يتم اعتمادها لتحل مكانها.

<sup>1</sup> نور الدين علوش، تحولات في الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 86.

<sup>2</sup> محمد العربي العياري، الفضاء العمومي وسؤال الحرية-جدل هابرماس وهونيث وفريزر، مرجع سابق، ص 43.

<sup>3</sup> نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة-من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق، ص 87.



خاتمة

نخلص في بحثنا هذا الذي تطرقنا فيه إلى أهم الأفكار الفلسفية الهابرماسية، ورأينا كيف تحول هابرماس من منظر، وفيلسوف، وعالم اجتماع إلى رجل سياسي، وكيف نقل الفلسفة من مرحلة التفكير النظري إلى مرحلة التطبيق الفعلي أو التطبيق السياسي.

كما كشفت لنا أعمال هذا الأخير عن غور في تناظر المشكلات، وتفعيل آليات المناقشة، وتجسيد المعقولة التواصلية، وهذا كله تجاوز لمنطق الخطاب الشمولي، وتوجيهه إلى النموذج التشاركي، وذلك بالاعتراف المتبادل بين كل المشاركين في العملية التحويلية، الهدف من ذلك هو رفع مستوى المناقشة الفلسفية إلى أسى مراتبها، وصورها بحيث يتجاوز بذلك الخطاب الميتافيزيقي السوري، وهذا التراث الفلسفي الذي تسخر به مؤلفات هابرماس جعله يقدم للفكر الغربي عامة، ولل فكر العربي خاصة مادة فكرية ثرية حول الأسس الفلسفية للحدث من حرية، وعدل، ومساواة... الخ، ومشروعيتها، وعلاقتها بالتراث، والتقاليد، وتصورها للعقل، والعقلانية، ما يعني احتواءها عدة أنماط، وأطر فكرية لم تكن تعرفها الثقافة العربية الرابطة بين التقليد والتحديث، وبين القديم والجديد، خاصة أن الوجه المعروف للحدث في الثقافة العربية الحديثة، والمعاصرة هو الوجه السياسي الذي يلخص كل مظاهر، ومكونات الحدث السياسية، دون تجاهل الحدث التقنية، والتنظيمية عامة، أما الأبعاد والإمدادات الفكرية، والفلسفية، والأسس الحقيقية للحدث تبقى غير موجودة، وغائبة تماما عن الأفق الفكري العربي عامة.

كما قد استنتجنا من خلال عرضنا للفصول الأربعة السابقة لبحثنا أن النظرية التواصلية لهابرماس تتضمن مقاصد هامة، وغايات متعددة، وأهداف جوهرية مختلفة، ندرجها كما يلي:

-المقصد التحرري (تحقيق مطلب الحرية): يظهر ذلك من خلال سعيه إلى تحقيق الشمولية أو المواطنة الكونية بالتحرر من كل أشكال، وأنواع السيطرة التقنية، وهيمنة التكنولوجيا بكل صورها على كل ميادين الحياة الإنسانية، وقد عبر هابرماس كثيرا عن هذا في كتابه " العلم

والتقنية كإيديولوجيا" باعتبارها جعلت الإنسان عبداً، ومنتشياً(العقل الأداةين وانحرافه) للتقنية، ولهذا عملت على تخليصه منها، وإخراجه من بوتقة التعصب والدوغمائية في فلسفة الذات أو الوعي، وحتى من الإثنية إلى أفق أكثر اتساع من ذلك، ولتحقيق تلك المواطنة الكونية يكون بتجاوز كل الحدود الهوياتي للأفراد ( الهوية القومية)، إلى أفق الانفتاح على العالم، ما يعني الخروج من بلورة، وحلقة الانغلاق إلى رحب التواصل، وبالتالي تجاوز كل صور، وأشكال التمييز، والإكراه إلى السمو بذلك نحو التعايش، والتسامح والأخوة، ولهذا كان الاعتبار الأساسي للمشروع الحداثي عند هابرماس من خلال نظريته في التواصل هو إعطاء مفهوم جديد للمواطنة، وإعادة قراءتها قراءة تاريخية جديدة تتلاءم ومتطلبات المجتمع الحداثي للقضاء على كل صور الهيمنة الأداةية، والاستهلاكية والاستغلالية معاً، وإعادة رد الاعتبار للمبادئ الأساسية الأولى التي جاءت من أجلها الحداثية، وهي تجسيد قيم العدل، والمساواة والتسامح، والحرية، وهذا كله يسعى نحو هدف واحد، وهو القضاء على كل الأمراض الباثولوجية التي ظهرت مع الحداثية، وقد أشار أيضاً إلى هذا الباحث سمير جواق في مؤلفه " أبعاد المواطنة".

-المقصد الاتيقي: لقد كانت الغاية أيضاً من المواطنة الكونية هو إعداد مجتمع عقلائي، وشامل كلي، بحيث تجتمع فيه مختلف أشكال القوميات، وصور الهويات، وتعدد العرقيات، ومختلف اللغات الإنسانية، وكذا يغيب التمايز في مختلف الطبقات الاجتماعية، بحيث ترفض كل أنواع التمييز، والإكراه والعنف، وكل أشكال الاحتقار.

لهذا كانت الغاية الأخلاقية مقصد جوهرية عند هابرماس، والتي عبر عنها كثيراً في كتابه "إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة"، أين يسعى من خلاله إلى ترسيخ، ووضع برنامج أخلاقي يكون إجرائي، وليس نظري يتحقق به النقاش وفق شروط أخلاقية مضبوطة، أين يتشارك كل الأفراد المتحاورون أفكارهم، وآراءهم بكل حرية، وأريحية بعيداً عن الضغط، والإكراه، حيث يؤخذ الرأي الصائب اعتماداً على الحجة الأقوى في النقاش وفق منطق خطابي أخلاقي تام،

تكون ركيزته الأساسية العقلانية الأخلاقية، ومن ثم يتحقق بلوغ مواطنة كونية، والتي تكون قد استوفت كل شروط التواصل الأخلاقية.

-المقصد (الغاية) الثقافي والاجتماعي: إن هابرماس من خلال سعيه لتحقيق المواطنة الكونية أو الدستور الكوني لا يقتصر على التركيز على الغاية التحريرية، والمقصد الأخلاقي فقط، وإنما يتعدى ذلك إلى العامل الاجتماعي، والثقافي الذي يعد هو الآخر مكون مهم، وأساسي في تحقيق الاندماج الاجتماعي، ولهذا في اعتباره لا يمكن استبعاد هذه الثقافات المختلفة، والمتعددة، ولا القضاء على التمايز الطبقي داخل نسيج الحياة الاجتماعية، بل لابد من العمل على المزج بين الثقافات، والهويات، واحترام وجودها، دون تهميش أو إقصاء أي منها، حيث تتصهر ضمن وحدة كلية سمتها الانسجام والتجانس، داخل الفضاء الاجتماعي العام، بحيث لا يمكن إجبار أي أحد عن التخلي عن ثقافته أو لغته أو هويته أو التقليل من شأنه، والانصهار في ثقافة الآخرين التي فرضت، ولكن لابد من الانصهار في كلية عامة يحكمها منطق عام يعتمد على لغة عامة مشتركة يفهما كل الأفراد المشاركين في النقاش، ونستدل على ذلك بقول هابرماس في كتابه **إيتيقا المناقشة** " لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية، نمت، وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أواسط ثقافية نوعية. لذا فإنه يتوجب علينا أن نضع في اعتبارنا أن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم".

كما نضيف أيضا على هذا أن هابرماس في مؤلفه **قوة الدين في المجال العام** لم يستبعد دور الدين في مناقشة قضايا المجتمع العامة في المجال العام، ولكن اشترط أن تترجم كل التعبيرات الدينية، والمعاني إلى مفاهيم، ولغة عقلانية تكون في متناول فهم الكل دون انحياز لأي طرف أو جماعة، وهو شرط أساسي في كل دولة دستورية ديمقراطية، فهذا الأخير رغم محاولته في البداية إنكار دور الدين في الفضاء العام إلا أنه قد استدرك الأمر فيما بعد في كتاباته الأخيرة، لأنه عرف أن هناك من المبادئ الدينية ما هو متفق عليه من

طرف الجميع، ومن ثم ممكن أن تكون بمثابة قوانين دستورية باعتبارها تعبر عن إرادة المواطنين الحرة دون استثناء سواء المتدين أو غير ذلك، مادامت الفلسفة تواكب كل ما هو حالي في العالم المعيش.

- **المقصد السياسي:** إن الغاية القصوى من مشروع المواطنة الكونية لدي هابرماس هو تجسيد مجتمع سياسي كوني، فهو بذلك قد تجاوز كَانط إلى مجتمع سياسي ما بعد القومي، أو ما وراء الوطني، حيث ينطوي الكل ضمن وحدة سياسية كلية، أين تنتظم الأفكار، والآراء، وتترتب العلاقات بين الأفراد وفق قانون كوني، ودستور سياسي واحد يخضع له الجميع بكامل حريتهم، وإرادتهم السياسية الحرة بعيدا عن الفروقات الفردية، والاختلافات المتعددة سواء في الهويات أو القوميات أو اللغات، وحتى العرقيات، حيث تتحقق العدالة الاجتماعية الكونية بأسمى معانيها، وتختفي كل التميزات والاختلافات والفروقات، ومن ثم يعم السلام الدائم الكون، ويتحقق بذلك الحق العام.

هذا ما يجعل الأفكار الهابرماسية ضرورة ملحة تستوجب تطبيقها خاصة في الواقع الاجتماعي، والسياسي العربي، ما يعني أن العالم العربي يتحتم عليه الأمر، ويفترض تطبيق أهم الأفكار التي أتت بها العقلانية التواصلية خاصة أمام تخبط العالم العربي في عدة أزمات، والكامنة خصوصا في سيطرة الهويات على الخطاب السياسي، وعلى المجتمع ككل نظرا لما فيه من ضوابط للسلوك، والقيم، وتأطير للأخلاق، والسمو بها إلى مستوى أعلى من الذي عليه حاليا بعيدا عن كل التخمينات، والطوباويات الميتافيزيقية غير المجدية.

وكنتيجة لكل هذا فمن حقنا القول أن المشروع الهابرماسي أصبح ضرورة ملحة، وحاجة مهمة للاستثمار فيه خاصة في المجتمع العربي أين انتشرت فيه مختلف المظاهر الباثولوجية، ونعزز هذه الفكرة بقول فتحي المسكيني في كتابه: **التفكير بعد هيدجر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟** " كون أن الفيلسوف ليس شخصا، بل رمز أو بنية عامة للنوع الإنساني أو هيئة روحية للعصر أو فرادة حرة ومتمردة، فنحن يحق لنا دوما أن نفتبس

من شخصيته المتعددة مقطعا كونيا لا يحتاج إلى تبرير استضافته في منزل الكينونة الذي يخصنا".

كنتيجة نهائية للبحث هي أنه يمكن لنا القول بأن فلسفة هابرماس هي فلسفة متجانسة ذات هندسة فلسفية رائعة أين جمع فيها بين ما هو أخلاقي، وتواصل، وسياسي ليصنع بذلك فسيفساء من فلسفة عصرية متميزة تلمس الجوانب الحساسة في المجتمع، وتعالج أمراضه، وتسعى لإعادة البناء، بحيث يتوافق كل ذلك مع كل ما هو عصري، ومعاش، ولذلك اعتبرت فلسفته نقطة تحول جذري، وتاريخي في تاريخ المدرسة النقدية بكل أجيالها، وبهذا المفهوم تكون فلسفته قد لخصت المسيرة الفكرية لهابرماس من فيلسوف وعالم اجتماع إلى منظر، ورجل سياسي، ومن ثم أصبحت فلسفته ذات أهمية قصوى على المستوى العالمي، وخصوصا في العالم الأوروبي، والعربي على حد سواء نظرا لأهمية مؤلفاته عند المنشغلين بأفكاره، ونصوصه التي تتميز بكل ما هو حديث، وعصري كاستخدامه لعدة مفاهيم مثل:

( التقنية، العنف، الإرهاب، ايتيفا المناقشة، الأخلاقيات الجديدة، حقوق الإنسان... الخ)، كما أدخل تعابير جديدة، ومصطلحات حديثة مثل: ( الديمقراطية التشاورية، مجتمعات ما بعد علمانية، التسامح، المجتمع المدني فوق الوطني، الفضاء العمومي... الخ )، وهي تعتبر مفاهيم جد مهمة، وإشكالات جوهرية بحاجة إلى توظيفها، حتى يتسنى لنا تحقيق مجتمع خال من العنف والصراع، وبالتالي تأسيس مجتمع يعمه السلام والطمأنينة، والأخوة والتسامح، والاندماج والتعايش الإنساني، والأخلاقي، ومن ثم تتحقق المواطنة الكونية التي تستوفي كل الشروط التواصلية للنظرية الهابرماسية، والذي كان من الأساس هو الهدف الأسمى والجوهري من فلسفته التواصلية، وبعد البحث والتحليل في فلسفة التواصل عند هابرماس، والامام بالموضوع قدر الإمكان خرجنا بمجموعة من النتائج سنذكرها كالآتي:

-أبرزت النظرية التواصلية أهمية الحقل الاجتماعي أو الفضاء العام الاجتماعي، والذي غاب عن تفكير رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت باعتباره يمثل إمكانية لإنتاج عقلانية تحررية عن طريق التواصل بفضل العملية الحوارية التذاوتية، اعتمادا على التطبيق اللغوي(التفاعل الاجتماعي)، ومن ثم الوصول إلى نتائج ذات مرجعية عقلية بين المتحاورين بعيدا عن كل أساليب العنف، والسيطرة، وتحقيق التفاهم، والذي يبرز في الآن نفسه أهمية البعد الاجتماعي كإطار لتحقيق التجربة التواصلية.

-الفعل التواصلية يحمل في طياته بعدا مهما هو البعد التحرري، لأن تجسد الحوار أو النقاش العقلاني يولد بالضرورة عملية التحرر الفعلية، خاصة عند حصول التفاهم نتيجة التفاعل الحوارية بين الأفراد المكونين للنسيج الاجتماعي داخل الفضاء العمومي.

-إن النظرية النقدية لم تكن مجرد حدث تاريخي عادي، وعابر في التاريخ الفكري الفلسفي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، بل مثلت منعطفًا فكريًا جد مهم في المسار الفلسفي لهذه الأخيرة خاصة بتوظيفها لعدة مفاهيم جديدة جد مهمة لم يتطرق لها أحد من قبل أهمها: ايتيقا المناقشة، العقل التواصلية، الفضاء العمومي.... الخ.

-اعتبار النشاطات التواصلية، والعمليات التفاهمية بين الذات بمثابة أطر عملية قادرة على تحقيق المثل التحررية، لأن العقل يتحقق عن طريق التفاهم المتبادل الحاصل باللغة، وليس داخل سياق حركة التاريخ كما اعتقد ذلك هيجل، لأن الصراع لم يعد طبقيا في المجتمع للتحرر من التطبيق، بل الصراع ينشأ داخل النسيج الاجتماعي للعلاقات التواصلية التي يمكنها مقاومة استعمار العالم المعيش (يعني ذلك عندما يكون التواصل مشوها، وانعدام سبل التفاهم، والابتعاد عن المرجعية العقلية).

## خاتمة

-يعتبر هابرماس أول فيلسوف نقدي مارس النقد داخل النقد بمعنى مارس النقد داخل المدرسة النقدية نفسها، وعمل بنقل الفكر فرانكفورتى من الفكر الأداةى المنغلق إلى الفكر التواصلى، وهو برادىغم جديد أدخله هابرماس كمفهوم لهذه المدرسة.

-عملية التفاضل اللى ميزت التفكير الهابرماسى بين النظرى، والتطبيق (الممارسة)، وغيابها التام عند رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت النقدية.

-اعتبار فلسفة هابرماس فلسفة براغماتية نفعية من الدرجة الأولى لاعتبارها عملية التواصل عمل إجرائى (وظيفى) يضمن للأفراد حياة معيشية مشتركة ناجحة داخل المجتمع الواحد، ولا يمكن أن ننكر ذلك لأن البراغماتية الأمريكية من أهم أسس تكوين فكره، واللى تعتبر بمثابة منبع، ورافد أساسى نهل منها العديد من أفكاره الفلسفية.

# فهرس المصطلحات

<b>Pragmatique Formelle</b>	التداوليات الصورية
<b>La Modernité</b>	الحدائة
<b>La Théorie de L'agir Communicationnel</b>	نظرية الفعل التواصلي
<b>Morale</b>	أخلاق
<b>Discussion</b>	نقاش
<b>Conscience</b>	الوعي
<b>Le Monde Vivant</b>	العالم المعيش
<b>Démocratie</b>	ديمقراطية
<b>L'espace public</b>	الفضاء العمومي
<b>Etat–nation</b>	الدولة القومية
<b>Religion</b>	الدين
<b>Métaphysique</b>	الميتافيزيقا
<b>Philosophie de sujet</b>	فلسفة الذات
<b>Interaction</b>	التفاعل
<b>Activité Communicative</b>	النشاط التواصلي
<b>Sécularisation</b>	العلمنة
<b>Libéralisme</b>	الليبيرالية

L'éthique	الابتيقا
Société Sécularisme	المجتمع العلماني
La Pensée Post Métaphysique	الفكر ما بعد الميتافيزيقي
Le sacré	المقدس
Instrumental	الأداتي
Etat Constitutionnel	الدولة الدستورية
Intelligibilité	المعقولية
L'idéologie	ايدولوجيا
Tolérance	التسامح
Identités	هويات
Société Civile	مجتمع مدني
Démocratie Participative	ديمقراطية تشاركية
Humiliation	الإذلال
Citoyenneté	مواطنة

# بیلو څراڼیا

أولاً-المصادر:

1-المصادر باللغة العربية:

- يورغن هابرماس، الفلسفة اليونانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 1، 1995م.
- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة: فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، دون طبعة، 1995م.
- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001م.
- يورغن هابرماس، الحدث وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، مراجعة: جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة 1، 2002م.
- يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة 1، 2002م.
- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، بولونيا، ألمانيا، الطبعة 1، 2003م.
- يورغن هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة 1، 2013م.

- يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، ترجمة، أحمد الصادقي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة 1، 2019م.

2-المصادر باللغة الأجنبية:

أ/ مصادر باللغة الفرنسية:

-Jürgen Habermas, **connaissance et intérêt**, éditions Gallimard, Paris, 1946.

-Jürgen Habermas, **théorie de l'agir communicationnel**, tome 2, Trad. de l'allemand par : jean- Luis Shingle, Ed : Fayard, Paris, 1987.

-Jürgen Habermas, **Théorie de l'agir communicationnel**, tome1, Traduit de l'Allemand par Jean Marc Ferry, Ed. Fayard, Paris, 1987.

-Jürgen Habermas, **Théorie de l'agir communicationnel**, tome2, traduit de l'allemand par Jean- Luis Schlegel, Ed, Fayard, paris, 1987.

- Jürgen Habermas, **Le discours philosophique de la modernité**, trad. Christian Bouchindhoume, Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988.

-Jürgen Habermas, **Droit et Morale**, Trad. Christian Bouchindhoume et Rainer Rochlitz ; Paris cerf, 1988.

-Jürgen Habermas, **De l'éthique de la Discussion**, Trad. Mark Hunyadi ; Ed. Flammarion, 1992.

–Jürgen Habermas, **Ecrits politiques, Culture, Histoire, Droit**, Paris, Flammarion, 1999.

–Jürgen Habermas, **Après l'état-nation** ; trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

–Jürgen Habermas, **La Paix Perpétuelle, le bicentenaire d'une idée Kantienne**, Trad. Rainer Rochlitz, Paris cerf, 2005.

–Jürgen Habermas, **Le discours philosophique de la modernité**, traduit de L'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Mesnil –sur –l'Estré, janvier 2011.

–Jürgen Habermas, **Droit et Démocratie entre Faits et Normes** ; Traduit de L'allemand par Rainer Rochlitz et Christiane Bouchindhomme, Gallimard, 16 octobre 2021.

–Jürgen Habermas, **L'espace public**, Trad. de L'allemand Marc B. Launay. Paris. France, juillet 2021.

ب-مصادر بالإنجليزية:

–Jürgen Habermas, **Communication and the Evolution of society**, London , Heine noun, 1979.

## 2-المراجع بالعربية:

### أ/ الكتب:

- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012 م.
- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009م.
- أحمد سعيد نوفل، **الوطن العربي وتحدياته المعاصرة**، الشركة العربية المتحدة، القاهرة، 2008 م.
- ألان هاو، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت**، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010 م.
- الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، موقف الانطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية-دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يناير 2009م.
- الناصر عبد اللاوي، **التواصل والحوار، أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 2013م.
- الناصر عبد اللاوي، **الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس**، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة1، 2012.
- توم سوريل، **ديكارت مقدمة قصيرة جدا**، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء وراذ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة1، 2014م.
- جاك ديريدا وآخرون، **مسارات فلسفية**، كتاب جماعي، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة1، 2004م.
- جاكين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

- جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، الطبعة 1، 2006م.
- جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016 م.
- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: د. فانتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، أكتوبر، 2008م.
- جيمس جوردة فينكسون، يورغن هابرماس مقدمة صغيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة. مصر، الطبعة 1، 2015م.
- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.
- حسن مصدق، يورغن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005م.
- خلدون النبواني، في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها، دراسات فلسفية وفكرية، دار الثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2011م.
- خلدون النبواني، ما بعد نظرية الفعل التواصلية، دار ألف ليلة وليلة 50، جادة الشانزليزيه، باريس، 2020م.
- رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي الغربي، بيروت، ط1، 2003م.
- سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1999م.

- سالم يفوت، **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يوليو، 1999م.
- شحاتة صيام، **النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة**، العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2009 م.
- عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف للتوزيع، الإسكندرية، 2002 م.
- علي عبود المحمداوي. **الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس. العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاليتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي**، ابن لنديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة 1.
- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، دار ومكتبة عدنان، لبنان، ط1، 2015م.
- علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 1.
- علي عبود المحمداوي، **الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاليتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي**، تأليف مجموعة مؤلفين، ابن لنديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة 1، 2013م.
- عمر مهيب، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 2005م.
- كارل أوتو آبل، **التفكير مع هابرماس و ضد هابرماس**، ترجمة: عمر مهيب، منشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، الطبعة 1، 2005م.
- كمال بومنيير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة 1، 2012م،

- محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها، دار تويقال، المغرب، الطبعة 1، دون تاريخ.

- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة-نموذج هابرماس-أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة 2، 1998م.

-سايمون تورمي، وجولز تاونزند، المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية، ترجمة : محمد عدنان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2006م.

### ب/ المجالات:

- الشقيران فهد، تواصلية هابرماس لحداثة لم تكتمل بعد، 02 أكتوبر 2013، الأربعاء يوليو 2020م.

رابط المجلة <https://arb.majalla.com>

- بن عبد اللاوي المختار، من الحداثة إلى الديمقراطية، مجلة رهانات، العدد 3، ربيع، 2007م.

- بن غربية فلة، في مفاهيمية الفضاء العمومي من المنظورين الغربي والإسلامي، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، العدد 15، 2011 م.

- بومنير كمال، مسألة التقنية بين هيدجر ومدرسة فرانكفورت، في مجلة التبيين، الجزائر، مطبعة الجاحظية، العدد 32، 2009 م.

- جلول مقورة، الفعل التواصلي عند هابرماس نظرية وتطبيق، مجلة المعيار، المجلد 16، العدد 32.

- جون غراندان، العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس، ترجمة سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

- سكيمة جرادى، نورية سوالمية، دور الفضاء العمومي في تشكيل التواصل الاجتماعي، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 10، العدد 2، 2021م.

- سمير اليوسف، بين هابرماس و كارل أوتو آبل، إمكانية تبرير المبادئ، ملزمة كونية، مجلة نزوى، العدد 41.
- سمير جواق، المواطنة في مجتمعات ما بعد علمانية، مجلة دراسات، المجلد 6، العدد 10، 2019م.
- طاهر علاء، مدرسة فرانكفورت، العرب والفكر العالمي، العدد الأول، مركز الإنماء القومي، 1988م.
- عبد الغفار مكاي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد 13، 1993م.
- هابرماس يورغن، العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل في أربعة مفاهيم سوسيولوجية للفعل، ترجمة: جورج أبي صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، شهرية، صادرة عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد، 76، 1987م.
- وليد يوسف عطو، الحوار المتمدن، العدد 4763، تاريخ الإصدار 2015/03/30م.

### ج/المقالات:

- أشرف حسن منصور، ما بعد الحداثة بين ليوتار و هابرماس، 1 ديسمبر، 2015م.
- الكاتب لؤي، مقال نقد الأسس الماركسية والتنوير، د. ط، د. سنة.
- أنمار محمود مجيد، الديمقراطية الراديكالية عند هونيث، جامعة الأزهر، كلية بغداد، مجلة العلوم السياسية، العدد 63، 2022/06/01.
- رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مؤسسة دراسات وأبحاث، مؤمنون بلا حدود، 2022م.
- رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث-نانسي فريزر الحاجة على فضاء عمومي عابر للأوطان-مؤسسة هنداوي للنشر، 2007م.

- علوش نور الدين، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، قراءة في المنطق والأبعاد (مقال)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، نوفمبر، 2013م.
- فياض حسام الدين، مقال في النقد الاجتماعي، هابرماس وثورة الجينوم فن التلاعب بالأجنة رؤية أخلاقية <http://archive.org.2016>
- محمد العربي العياري، الفضاء العمومي وسؤال الحرية-جدل هابرماس وهونيث وفريزر-مجلة تبين، 2023 م.
- نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة، - نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة- من هابرماس إلى نانسي فريزر، المجلة العربية لعلم الاجتماع، دار المنظومة، لبنان، العددان 26-27، 2014م.
- يوميات في الشأن العام، الكفاءة اللغوية والكفاءة التواصلية، مجلة إكسبير، 15 نوفمبر، 2013م <http://postmodernisme.blogspot.com>  
د/الأطروحات الجامعية:
- أحمد عطل، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس-قراءة نقدية للايديولوجية الليبرالية المعاصرة-قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2010م-2011م.
- جمال خن، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر- يورغن هابرماس نموذجاً-أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران -2-كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2016م-2017م.
- جواق سمير، أبعاد المواطنة في فكر يورغن هابرماس، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة، تخصص فلسفة العلوم والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة -2-قسم الفلسفة، 2019م-2020م.

-حمزة هواري، التواصل الاجتماعي والفضاء العمومي، دراسة المجتمعات الافتراضية الجزائرية على الفيسبوك وتناولها لقضية الفساد في سونطراك، مذكرة دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، كلية الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر3.

- سليم أودينة، التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، ملخص رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، 2008م.

-عطال أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس\_قراءة نقدية للايديولوجية الليبرالية المعاصرة، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة وهران، قسم الفلسفة، 2010م-2011م.

-عبد النور نابت، المسألة الدينية في فلسفة يورغن هابرماس، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الجزائر 2، كلية العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، 2017م-2018م.

-يونسى روزة، مسألة العدالة في فلسفة جون رولز ويورغن هابرماس، -دراسة تحليلية نقدية-أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة، جامعة الجزائر2، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2021م-2022م.

د/الموسوعات:

\*المواقع الالكترونية:

<https://ar.m.wikipedia.org>

<https://from.wiki>

www.m.ahwar.org 2014/03/04، الحوار المتمدن، عبد الحق رحيوي،  
3-المراجع باللغة الأجنبية :

- Etienne Genty, **Penser la modernité**, Essai sur Heidegger, Habermas, Eric Weil, presse universitaire de Namur.
- Theodore W. Adorno, **Dialectique Négative**, Traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Postface de Hans-Günter Hull, Francfort, 1966.
- Max Horkheimer, **The Eclipse of Reason**, Continuum Publishing Company, New York, 1974

# فهرس المحتويات

1	مقدمة:
12	<b>الفصل الأول: الخلفيات الفكرية ليورغن هابرماس</b>
13	المبحث الأول: الخلفيات السوسولوجية.....
21	المبحث الثاني: الخلفيات الفلسفية.....
45	المبحث الثالث: الخلفيات العلمية.....
49	<b>الفصل الثاني: الحداثة عند هابرماس</b>
50	المبحث الأول: الحداثة والعقلنة والتواصل.....
74	المبحث الثاني: أهمية ومكانة نظرية الفعل التواصلية.....
84	المبحث الثالث: تجاوز هابرماس للطرح الماركسي من الفعل إلى التفاعل.....
100	<b>الفصل الثالث التواصل وأخلاق المناقشة</b>
101	المبحث الأول: الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل.....
109	المبحث الثاني: أسس وأخلاق المناقشة عند هابرماس.....
127	المبحث الثالث: التواصل وأخلاق المناقشة.....
	<b>الفصل الرابع من التواصل وأخلاق المناقشة إلى سؤال الأخلاق والسياسة 134 .</b>
	المبحث الأول: الفضاء العمومي ودوره في تفعيل النشاط التواصلية والأخلاقي في المجال السياسي.....
135	
142	المبحث الثاني: التواصل والسياسة.....
168	المبحث الثالث: الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية والسياسية لنظرية التواصل لهابرماس.....
178	خاتمة:

## فهرس المحتويات

---

186 ..... فهرس المصطلحات

191 ..... بيبوغرافيا

## ملخص:

البحث عبارة عن طرح لموضوع نظرية الفعل التواصلي ودورها الوظيفي في المجتمع، وكيف كانت منعطفا فكريا هاما في تاريخ الفكر الفلسفي لمدرسة فرانكفورت النقدية، أين رجحت كبديل فعال، وضروري للخروج من الأزمة التي سببها العقل الأداتي، الذي عجز عن تحقيق الهدف المنشود ( الحرية والعدالة)، وكيف أنها تمكنت من الربط بين الجانبين النظري والتطبيقي في فلسفة هابرماس التواصلية، والذي ساعد على تجسيدها أكثر الفضاء العمومي بالاستعانة بالمجتمع المدني خصوصا في المجال السياسي العملي، كما يوضح البحث امتدادات، وأبعاد هذه النظرية، وتأثيراتها داخل أوروبا، وخارجها في عدة ميادين من حياة الإنسان المعاصر، الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسة، وحتى الثقافية.

الهدف من البحث هو إبراز دور نظرية الفعل التواصلي في الحفاظ على العلاقات الاجتماعية عن طريق التواصل السليم بالافتداء بأخلاقيات التواصل، والابتعاد كل البعد عن كل صور الإقصاء، والتهميش، والاستغلال الاجتماعي، ومحاولة التعايش في كنف الحرية والسلام الدائم، والأمن العام من أجل تحقيق المواطنة الكونية أو العالمية في العصر المعاصر.

## Abstract

This research is a presentation of the topic of the theory of communicative action and its functional role in society, and how it was an important turning point in the history of the philosophical thought of the Frankfurt Critical School, where it was preferred as an effective and successful alternative, and necessary to get out of the crisis caused by the instrumental mind, which was unable to achieve the desired goal (freedom and justice). And how it was able to link the theoretical and practical aspects of Habermas's communication philosophy, which helped to further embody it in the public space with the help of civil society, especially in the practical political field. The research also shows the extensions of this theory.

And its effects inside and outside Europe in several fields of human life, Contemporary, moral, social, political, and even cultural.

The aim of this research is to highlight the role of the theory of communicative action in maintaining social relations through proper communication, staying far away from all forms of exclusion, marginalization, and social exploitation, and trying to coexist with the confines of freedom, lasting peace, and public security in order to achieve universal citizenship, or globalism in the contemporary era.