الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون -تيارت-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

الموسومة بـ:

إشكالية التواصل والديمقراطية في الفلسفة الغربية المعاصرة
يورغن هابر ماس أنموذجا

من إعداد الطالبتين:

- بوشنافة خيرة
- خرنان خديجة

إشراف الأستاذة:

- بن ناصر الحاجة

أعضاء لجنة المناقشة

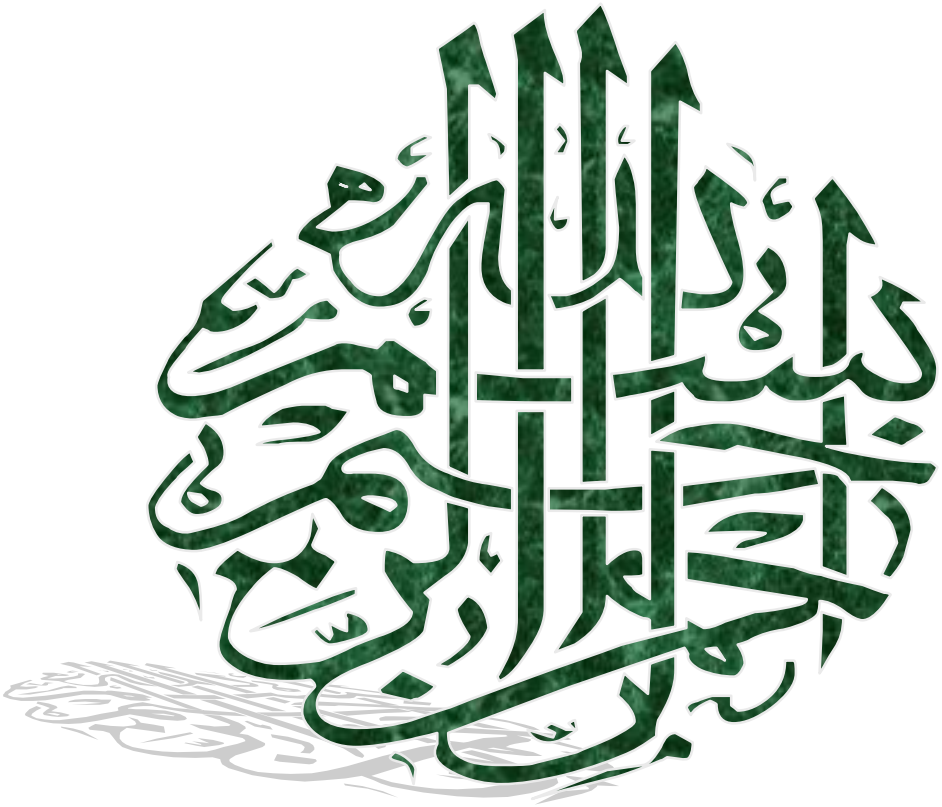
أ.بوعمود أحمد.....رئيسا

أ.بن ناصر الحاجة.....مشرفا

أ.حفصة الطاهر.....مناقشا

السنة الجامعية:

1436-1437هـ/ 2015-2016م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

أهدي هذا العمل إلى: من ربتّني وأنارت دربي، وأعانتني بالصلوات والدعوات، إلى أغلى إنسان في هذا الوجود: **أمي الحبيبة**.

إلى من عمل بكدّ في سبيلي وعلمني معنى الكفاح وأوصلني إلى ما أنا عليه، أبي الكريم أدامه الله لي.

إلى إخوتي وأخواتي.

إلى من عمل معي بكد بغية إتمام هذا العمل، إلى صديقتي ورفيقة دربي: **خيرة**.

إلى الأصدقاء: سامية، أمين، سيد علي، **فتيحة**.

إلى كل من سقط من قلمي سهوا، أهدي هذا العمل

خديجة

إهداء

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه أجمعين أما بعد:

أحمد الله عز وجل، على نجاحي في دراستي وتحقيق هذا الأمل الذي تمنيته,

يسعدني ويشرفني أنّي وصلت إلى هذه المرحلة لأقدم هذا العمل إلى أغلى ما في الوجود، وإلى من فتحا لي باب الأمل للنجاح وشجعاني وتعبا عليا: **أمي وأبي** حفظهما الله .

إلى من كان لي الساعد الأيمن ووقف معي في السراء والضراء، أخي القدير: محمد.

إلى من رافقتني في كل اللحظات وعشت معها أجمل الأيام صديقتي: **خديجة**.

إلى كل إخوتي وأحفاد العائلة الصغار، وإلى خالتاي اللتين مدّتا لي يد العون.

وفي الأخير أهدي تحياتي إلى كل الأصدقاء، وإلى كل من تمنى لي النجاح

حضيرة

كلمة شكر

لابد لنا ونحن نخطو خطواتنا الأخيرة في الحياة الجامعية من وقفة نعود إلى أعوام قضيناها في رحاب الجامعة مع أساتذتنا الكرام الذين قدموا لنا الكثير، باذلين جهودا كبيرة في بناء جيل الغد لتبعث الأمة من جديد، وقبل أن نمضي نقدم أسمى عبارات الشكر والامتنان والتقدير والمحبة.

إلى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة، إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة، إلى جميع أساتذتنا الأفاضل.

"كن عالما فإن لم تستطع فكن معلما، فإن لم تستطع فأحب العلماء، فإن لم تستطع فلا تبغضهم" عبد العزيز قريشي

ونخص بالتقدير والشكر بن ناصر الحاجة، بوعمود أحمد، حفصة الطاهر، سباعي لخضر.

إلى الأستاذة بن ناصر الحاجة التي تفضلت بالإشراف على هذا البحث، فجزاها الله كل خير ولها منا كل التقدير والاحترام.

مُقَدِّمَةٌ

شهد القرن العشرين سلسلة من التحولات والتغيرات على عـــدة مـــستويات سياســـية واقتصادية اجتماعية، ومن أهم هذه التحولات هو العلم وتطبيقاته التقنية فرغم التقدم الذي جاء به إلا أنه جعل الإنسان المعاصر يعاني من مشكلات سلبية أدت إلى انتشار مظاهر الهيمنة والـــصراع وسيطرة الايديولوجيا وظهور التشيئ، فهذه الأوضاع دعت إلى ظهور عدة مـــدارس وتيـــارات فكرية وفلسفية تبلور فيها الفكر النقدي كما هو الشأن لدى مدرسة فرانكفورت التي حاولـــت القيام بممارسة نقدية للحضارة الغربية، خاصة المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا للكشف عن الآليـــات الفكرية والسياسية التي تتحكم وتوجه هذه المجتمعات وقامت النظرية النقدية هذه بربط الفلـــسفة بالعلوم الاجتماعية، ذلك أن الفلسفة تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية.

ومن بين الفلاسفة الذين دعموا النظر الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت هـــو يـــورغن هابرماس أبرز رواد الجيل الثاني لهذه المدرسة حيث عمل على تجديد أفكارها لتغيير مسارها وجعل التواصل والحداثة هاجسه المركزي، فإشكالية التواصل برزت عندما انعدم الحوار والتواصل حيث أصبح منحصرا فقط بتبادل المعلومات وتقنيات إبلاغها وايصالها، وهذا ما أراد يورغن هابرمـــاس تجاوزه لذا سعى في تأكيده على التفاهم وعلى العقل التواصلي استهدف من وراءه بناء دولة ذات ديمقراطية حديثة وحاول الإجابة عن التساؤلات التي عجزت الحداثة عن حلها فالحداثة في نظـــره مشروع غير منجز وبالتالي فهو مفتوح بانفتاح العقل نفسه، ولكي تتحقق الحداثة والديمقراطيـــة لابد من إعادة بعث النقاش وجعل اللغة نقطة ارتكاز أساسية فيه، لأنها وسيلة تقارب بين الأفـــراد وتفتح أفاق الحوار مع بعضهم البعض وتساهم في بناء المجتمع وهي نتاج له لأنهـــا تتغـــذى مـــن عطاءات العالم المعيش، إذن الإشكالية الكبرى التي عالجها يورغن هابرماس هـــي إمكانيـــة قيـــام تواصل حقيقي بعيد عن كل إكراه وتزييف.

لا يمكن أن نمر مع هابر ماس إلى إشكالية التواصل والديمقراطية في الفلسفة الغربية المعاصرة قبل أن نعرج عن الخلفية الفكرية والتاريخية والأجواء الاجتماعية والثقافية والسياسية التي عايـــشها وعاينها استنادا لما سبق ذكره ارتأينا أن نحصر إشكالية بحثنا في التساؤلات التالية:

هل يمكن تطبيق ديمقراطية في غياب التواصل بين الذوات الإنسانية ؟

وهل يمكن اعتبار التواصل عامل أساسي وخصب لتأسيس وتطبيق الديمقراطية ؟

إن هذه الإشكالية تفرعت منها تساؤلات أخرى وزعناها بين مختلف فصول البحث ومن بينها ما موقف يورغن هابر ماس من العقلانية الأداتية ؟

ما هي العقلانية التواصلية ؟ وما دور الفلسفة في فعل التواصل؟ ما مفهوم الديمقراطية، ما علاقتها بالفلسفة وبالفضاء العمومي؟ ما دور اللغة في الديمقراطية ؟ ولماذا ربط هابر ماس السلطة والدستور بمبدأ المناقشة؟

هي أسئلة كثيرة حاولنا الإجابة عنها من خلال تحليل ونقد ومقارنة آراء هابر ماس بغيره من الفلاسفة وذلك باعتمادنا على المنهج التحليلي النقدي لأن طبيعة هذا الموضوع والإشكالية المطروحة تقتضي التحليل والنقد.

والأسباب التي أدت منها إلى اختيار هذا الموضوع ذاتية وموضوعية، الذاتية هي الرغبة والميل إلى دراسة هذا النوع لأن إشكالية التواصل والديمقراطية من أهم القضايا التي تستحق دراسة نظرا لتعطش الدول العربية للنموذج الديمقراطي.

أما الأسباب الموضوعية أردنا أن يكون موضوع مذكرتنا معاصر و لم يتم التطرق إليه من قبل ولأن هابر ماس فيلسوف معاصر له اهتمام كبير لمشروعه الفلسفي، ومعاصرته لأبرز الفلاسفة فهذه أهم الأسباب التي دعتنا للتعامل معه.

ولقد واجهتنا صعوبات في إعداد هذا البحث هي كثرة المادة العلمية لتشعب آراء هابرماس بالفلاسفة الذين تأثر بهم وصعبة من مهمة أخذ رأيه النهائي في الكثير من المسائل، كما واجهتنا صعوبة الترجمة لأن أغلب مصادره باللغة الأجنبية، ولكن رغم هذا حصلنا على بعضها مترجمة باللغة العربية ومنها:

بعد ماركس، القول الفلسفي للحداثة، المعرفة والمصلحة، العلم والتقنية كأيديولوجيا وساعدتنا على إنجاز بحثنا إضافة إلى أهم المراجع التي اعتمدنا عليها كثيرا هي كتاب يورغن

هابرماس، الأخلاق والتواصل لأبو النور حمدي أبو النور حسن، كتاب الحصاد الفلسفي في القرن العشرين لعطيات أبو السعود، وكتاب علي عبود المحمداوي الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل.

وبناءا على هذا قسمنا بحثا إلى ثلاثة فصول رئيسية تتخللها ثلاثة مباحث فرعيـــة جـــاءت على النحو التالي:

الفصل الأول عنوانه هابرماس والنظرية النقدية تطرقنا في المبحث الأول إلى نشأة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت لأنها المنبع والأصل الذي انطلق منه يورغن هابرماس والذي ساهم في بلورة فلسفته، لذا عرفنا في النظرية النقدية وأقطابها الأوائل، أما المبحث الثاني تناولنا فيه مكانة هابرماس في النظرية النقدية، أما المبحث الثالث عنوانه المرجعية الفكرية لهابرماس لأننا لا يمكن أن نمر معه دون الرجوع إلى الخلفية الفكرية والتاريخية التي سبقته، فالفلسفة الهيغلية والنزعة الوضعية والترشيدية الفيبرية، أما الفصل الثاني عنوانه من النقد إلى التواصل فالمبحث الأول عنوانه نقد العقل الأداتي إلى العقل التواصل للكشف عن الانتقادات التي واجهها رواد النظرية النقدية الأوائل لكي يتم يورغن هابرماس من خلاله تأسيس عقلانية تواصلية، أما المبحث الثاني عنوانه اللغة كأساس للتواصل لتوضيح أهمية اللغة في التواصل ولماذا جعل لها هابرماس الأولوية في مبدأ المناقشة أما المبحث الثالث عنوانه الحداثة والتواصل، لأن هابرماس يرى أن التواصل هو الذي يعقلن الحداثة، وكان الفصل الثالث حول التواصل كفضاء لتأسيس الديمقراطية، فالمبحث الأول خصصناه لمفهوم الديمقراطية عند هابرماس شرحنا فيه دور الفلسفة في الديمقراطية وما هي الديمقراطية التي يحث هابرماس على العمل بها وما مدى أهمية التواصل فيها، والمبحث الثاني من هذا الفصل تناولنا فيه الديمقراطية والمفاهيم المحايثة لها المواطنة، القومية، الميدان العام، وحاولنا الوقوف على تصور هابرماس له، أما المبحث الثالث خصصناه إلى أهم الانتقادات التي وجهت إلى يورغن هابرماس، الإيجابية والسلبية.

وفي الأخير ختمنا بحنا هذا بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي استخلصناه للإجابة عن إشكاليات البحث عبر فصوله الثلاثة.

الفصل الأول

المبحث الأول: نشأة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

لدراسة النظرية النقدية لابد من الإحاطة بالجذور التاريخية لمدرسة فرانكفورت المتمثلة في حركة فكرية ونقدية إجتاحت الفكر الفلسفي الأوروبي منذ سنوات القرن العشرين ،ولقد عرفت تنوعا وتوزعا من خلال روادها المتعددو الأصول لذا كيف يمكن التعامل مع أبحاث النظرية النقدية في مدرسة فرانكفورت في إختلافاتها وتشتتها؟

"إن معهد للبحث الإجتماعي هو مقر ما سوف يصبح معروفا فيما يعد باسم مدرسة فرانكفورت تم تأسيسه في عام 1923 وافتتح رسميا في يونيو 1924 في ألمانيا"[1]، إذن المعهد ساهم في إنشاء هذه المدرسة لتعرف أكبر تجمعا للأبحاث الإجتماعية.

فقد اختلفت وجهات النظر حول تسميتها وهذا ما بينه "مارتن جاي" في قوله "أنها تحولت من نادي ماركس قبل هجرته إلى نادي ماكس بعد عودتها، وحيث هناك في المهجر فقد الحرف (R) الذي تبدأ به كلمة الثورة révolution "[2] ،يعني هذا انتقال مدرسة فرانكفورت من أفكار ثورية ماركسية إلى أفكار متطورة في عهد هوركهايمر، حيث تم التركيز على الفلسفة أكثر من التركيز على الاقتصاد. مثلما كان في السابق.

1-بدايات المعهد قبل هوركهايمر: maks horkeihaimer

"لقد مر المعهد بانتقالات تاريخية عقب إخفاق الثورة الألمانية في ثلاثينيات القرن الحالي وأبرزها حلقات أسبوع الأعمال الماركسية التي نظمها فيليكس فايل felix weil عام 1922م بمدينة قرينج وشارك فيها كل من جورج لوكاتش george lukacs فريديتش بولوك friedrich pollock كارل أوجست غيتفوجل karl augeust witifogel وهذا من أجل تعميق ودراسة الموضوعات والقضايا (سياسية والإجتماعية)"[3] ،فهذا ما يعبر عن تنوعها وتعددها الفكري.

[1] -فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها، تر :خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 2، 2004، ص21.

[2] -أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل،دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 2، 2012، ص 18.

[3] -توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر :سعاد هجرس، دار أويا، ليبيا، ط 1، 1998، ص ص 16-17.

"وقد كان المعهد يتلقى تمويلا مستقلا من خلال جهود فليكس فايل أبن لأحد تجار الحبوب الأثرياء، لأن المعهد كانت له انتقالات خاصة لذا أوصى "فليكس فايل" إقامة مباني مثلما قدم في سبتمبر عام 1922م مذكرة حول إنشاء معهد للبحث الإجتماعي موجهة إلى رئيس مدرسة فرانكفورت في هذه الوثيقة التي تمثل العلامة الأولى لنشوء ما سوف يصبح مشهورا بعد باسم مدرسة فرانكفورت"[1].

فبفضل الميزانية الضخمة التي قدمها فليكس فايل بالاشتراك مع أبيه" هرمان فايل" نجح المشروع "ومن هنا قرر الباحثون إطلاق إسم ينعت به وهو" معهد الأبحاث الماركسية" غير أن فايل رفض هذه التسمية لتفادي المشاكل السياسية والإيديولوجية، وقام برفض الاقتراح الذي كان من قبل وزير الثقافة الألماني بأن تكون التسمية "معهد فليكس فايل للبحث الاجتماعي" وفي النهاية تقرر تسميته بمعهد الأبحاث الإجتماعية instutus fur sozialforschung "[2].يعني أن فليكس فايل رفض أن يكون المعهد ذا طابع سياسي ماركسي بل ذا طابع اجتماعي.

ومن أهم المتحمسين لفكرة إبعاد الطابع الثوري الماركسي "فريدريك بولوك "الصديق الحميم "لفليكس فايل" حيث درس بولوك الاقتصاد بالإضافة إلى العلوم السياسية في جامعات منها جامعة فرانكفورت التي تحصل فيها على درجة دكتوراه في الاقتصاد عام 1923م، وتعرف على "ماكس هوركهايمر " الذي أصبح كذلك من أهم الرواد في مدرسة فرانكفورت وكان مساندا لفايل ودعمه في إنشاء مؤسسة للبحوث الإجتماعية"[3]،و من خلال الصداقة التي جمعت هوركهايمر و فايل نتجت عوامل ساهمت في إنجاح المعهد لكن هذا لا يعني أنهما كانا متفقان كليا بل وجدت عدة تناقضات بينهما.

" رفض فيلكس فايل أن يكون رئيسا للمعهد لأنه يعتبر نفسه متبرعا وليس مشتريا لذا إقترح إسم أستاذ أكاديمي شهير هو "كيرت كيرلاخ kurt albert cerlach "وتمت الموافقة عليه، وكان من المفترض عليه إلقاء سلسلة من المحاضرات حول الفوضوية الإشتراكية الشيوعية إلا أنه

[1] – فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها، المرجع السابق، ص 21.

[2] –علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، (دس)،ص47.

[3] –المرجع نفسه، ص 50.

توفي فجأة عام 1922م وترك وصاية يحث فيها على منح مكتبته الشخصية المكونة من ستة آلاف كتاب إلى فايل والذي منحها بدوره للمعهد"[1]. فالمعهد تلقى تبرعا ماليا ساهم في تطوره بعدما عين رئيسا جديد وهو "جرونبرغ karl grunberg أول أستاذ عرف بانتماء ماركسي مكشوف يحتل كرسيا أكاديميا في الجامعات الألمانية عام 1923 تم تأسيس المعهد بشكل رسمي بإقرار من وزير الثقافة بعد اتفاق بين الوزارة وجمعية البحث الإجتماعي إلا أن المعهد لم يتمكن من إيجاد بناية خاصة به فبعد شهر من تأسيسه شرع المعهد بتشييد بناية له"[2].

فبالتضامن المادي والمعنوي تم تأسيس المعهد بشكل رسمي ليتفرغ إلى ما يحتاج إليه لبلوغ غايته،ألقى "كارل غرونبرج" رئيس المعهد كلمة ونادى بضرورة اهتمام المعهد بالمشاكل الواقعية وألا يكون معهد فرانكفورت مجرد مؤسسة فكرية لتكوين المثقفين بل أصر على إدماج الفكر الماركسي بالمعهد لكي يتميز بطابع نقدي، ولقد نجح بمنح وجهة نظر ومنهج تفكيره لكي يتتبع المعهد وأعضاءه على الخط الفكري المتميز لمدرسة فرانكفورت، ومن هنا زاد دخول الأعضاء ومن أهمهم "أوغيست قيتفوجل" عام 1896م حيث كرس جهوده وطاقته للعمل الحزبي لكن إسهاماته باءت بالفشل وتعرض لإنتقادات"[3].

من هنا بدأت تظهر عدة شخصيات تركت بصمات أفادت المعهد بعملها وهذا ما اتضح مع المفكر النمساوي "غروسمان" وأعان المعهد بمساهماته التي تعلقت بالفلسفة، والإجتماع وكان صديق لغرونبيرغ ووقع عليه الإختيار ليكون رئيسا للمعهد، حيث تأثر بالمادية الهيجلية، وذاع صيته مثل بولوك وهوركهايمر لكن أفكاره كانت مخالفة لهم، وكان اتجاهه ماركسيا، لكن أبحاثه إصطدمت بالمفكر المتخصص الثاني للمعهد "فريدريك بولوك"، الذي لم يتفق معه في فهم النظرية الاقتصادية، ثم ظهر "ليولوفنتال" في فرانكفورت عام 1900م بالرغم من أنه قدم أبحاثا تتعلق بالسوسيولوجيا، الأدب إلا أن تأثيره لا يعتبر فعالا"[4]، ومن هنا بدأت الإختصاصات تتنوع بتنوع هؤلاء المفكرين في معهد مدرسة فرانكفورت.

---

[1] – علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، المرجع السابق، ص ص 49-51.

[2] – فيل سليتر:مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها ،المرجع السابق، ص 22.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 22-25.

[4] –علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس ،المرجع السابق، ص ص 50-51.

"في عام 1929م كان البروفسور غرونبيرغ قد جاوز الستين من عمره وساءت حالته الصحية فترك رئاسة المعهد وبقية المناصب الأكاديمية التي كان يشغلها أما فيليكس فايل بقي مصرا على أن يبقي عمله محصور في المجال الإداري وفيما يتعلق بالتمويل والميزانية المالية للمدرسة، وكانت الفعلية الثقافية لفايل قد تقلصت وهذا ما أدى به إلى مغادرة المعهد في نهاية عام 1929م لكنه بقي ملتزما بتمويل المعهد"[1].

إذا أثار المعهد كثيرا من المشكلات سواء في التسمية أو في تعيين الرئيس وهذا ما خلف جدلا في مدرسة فرانكفورت لأن توجهات مؤسسيها لم تكن دائما متجانسة ومتساوية بالشكل الكافي بل سلك أعلامها مسلكا متنوعا ومختلفا في آن واحد، وهذا ما لاحظناه أن العهد لم يبلور المعهد برنامج بحث أصيل إلا من مع تعيين ماكس هوركهايمر الذي ضم معه شخصيات شهيرة "تيودورأدورنو theodor adorno" و "**هربرت** ماركيوزherbet marcuse"، ومن هنا بدأت مدرسة فرانكفورت تأخذ شكلها المحدود حيث تشتت فريقها وأنتجت أعمالا تجعل من النقد غاية في ذاته وكما قال"**أبنسور ABENSSOUR**" أنهم لا يمثلون مدرسة بقدر ما يبدون كحركة فكرية ترغب في التعدد لكن عبر إطار اهتمام مشترك"[2].

فالبرغم من تعدد توجهاتها وإختلافاتها تبقى مدرسة فرانكفورت القلب النابض للنظرية النقدية تتخذ من النقد حركة عقلية واعية، فبفضل الرواد الأوائل "هوركهايمر وأدرونو وماركيوز" تطورت النظرية النقدية من خلال أعمالهم التي طرحوها وتعاونوا في صياغتها لأن الفلسفة لم تنطلق من العدم لتقدم هذا النقد.

2-انجازات المعهد في عهد هوركهايمر 1973-1985:

تولى سنة 1930م إدارة معهد فرانكفورت للبحث الإجتماعي والذي ضم أهم ممثلي النظرية النقدية، ومن هنا بدأت الرحلات تتنوع بتنوع أعمالهم فبعد أن هاجر هوركهايمر من سويسرا لجأ إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1934م بعد إستيلاء النازيين على يد السلطة

[1] - علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس ،المرجع السابق، ص ص 52-53.

[2] - فوزية شراد: فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، إشراف :فريدة غيوة، جامعة منتوري ،قسنطينة، الجزائر، 2010 ، ص 14.

،وهنا أقام معهد البحث الإجتماعي في جامعة كولومبيا بنيويورك مع بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت وصديق عمره "أدورنو" هذا الذي ارتبط به إسمه واشترك معه في بحوث المعهد"[1]. يعني هذا أن هوركيهايمر حافظ على كثير من إفتراضات سلفيه لكن مع إدخال تغيرات جديدة، وهذا ما أكد عليه "في خطابه" الافتتاحي (1939م-1931م) حينما قال "من الخطأ أن نعتقد أن الإقتصاد هو الواقع الحقيقي"[2].

يبرر لنا أنه كان أستاذ في الفلسفة الإجتماعية لا في الإقتصاد السياسي كما أعلن إهتمامات المعهد لا تقتصر على العلاقة بين حياة المجتمع الإقتصادية وتطوير الأفراد النفسي ،بل حث على ربطها بالعلوم الإجتماعية ذات التوجه الإمبريقي "التجريبي" على الإهتمام بالواقع وبالفكرة وبين الحياة والروح لذا حاول هو أتباعه نقد النظم السياسية والثقافية للرأسمالية الحديثة.

بعد عودة "هوركهايمر" إلى فرانكفورت عام 1949م أمسى هو "وأدورنو" أكثر تشاؤما للتحول الجذري للمجتمع، وتجذر هذا التشاؤم، نظريا في التحليل الذي عرضاه في كتابهما الشهير "جدلية التنوير" الذي كشف عن أعمال النظرية.

لقد قال "هوركهايمر": "النظرية التقليدية بالمعنى التقليدي كما إبتكرها ديكارت، وكما كان ومازال معمولا بها في جميع ميادين العلم المتخصص تنظم التجزئة إنطلاقا من إشكالية تابعة لها هي إشكالية إعادة إنتاج الحياة داخل المجتمع في حالته الراهنة"[3].

فالنظرية التقليدية حسب منظوره هي النظرة التي صرحت بها العلوم الطبيعية الحديثة وهذا ما جاءت به المذاهب الفلسفية الحديثة مثل الوضعية المنطقية "الأمبريقية" التي رفعت شعار العلم من أجل العلم، ومن هنا بدأ "هوركهايمر" يتهم هذا المفهوم خاصة فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع التي حاول السير خلف قيادة المجتمع العلوم الطبيعية التي أرادت إسقاط آلياتها على الظواهر الإجتماعية ولتنظم علاقات الإنسان بالأشياء.

[1] -عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ،حوليات كلية الآداب، الحولية الثالثة عشر،الكويت (دط)، 1992، ص 58.

[2] -جيمس جوردن فينليسون:يورغن هابرماس "مقدمة قصيرة جدا" ،تر:أحمد محمد الروبي ،مؤسسة هنداوي،القاهرة ، ط 1،2015،ص 23.

[3] -ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر: مصطفى الناوي، علي مولا، عيون المقالات، ط 1، 1990، ص 75.

إن هدف الفلسفة النقدية هو تحرير المشروع الثقافي أي الدفاع عن الفهم ضد كل سلطة وبدفاعها عن العقل ضد كل المظاهر اللاعقلانية، ونادت بإعطاء الحرية للعقل وإخضاع كل المفاهيم له، ومن هنا برزت خصائص النظرية النقدية.

ولقد انصب إهتمام فلاسفتها على نقد العقل الأنواري وسلبياته" لكن هذا لايعني التخلي عن فكرة التنوير بل يجب على النظرية النقدية أن تستفيد عقلانيتها من إيجابيات عقلانية الأنوار وترفض سلبياتها، هذا ما جعل "هوركهايمر" يقترح ثلاثة مطالب على النظرية النقدية أن تطبقها لأنها البديل الوحيد التثقيفي لإنسان المرحلة المعاصرة وهي:" ضرورة البحث في كل نظرية عن المصلحة الإجتماعية الكامنة ورائها، العمل والتحرر والإنعتاق عبر عقلنة الواقع وبعث أسس جديدة لطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، تفكيك العقل التقليدي واستخراج ميكانيزمات عملية تخلصه من الأداتية التي وقع فيها"[1].

وبهذه المطالب أراد "هوركهايمر" بالنظرية النقدية أن تخلق عالما يتماثل مع حاجيات الإنسان ومجهوداته لذا لا بد من تطويرها لتحريره، وكما قال يجب أن تفهم أيضا "كمظهر تثقيفي لسيرورة التحرر، أو كمعركة من أجل المستقبل"[2]، أي أراد أن تكون كفاح متواصل من أجل مستقبل الفرد لأن أزمة العقل تتمثل في أزمة الفرد.

فكل من "أدورنو وهوركهايمر" أراد تقديم حقيقة عقلانية للتنوير الإجتماعي وهذا ما وضحاه في مقدمة كتابهما "جدلية التنوير" فهو ضروري ومستحيل في آن واحد، ضروري لأنه لولاه لا ما استمرت البشرية في سعيها وراء تدمير الذات والتقليد، ومستحيل لا يمكن تحقيقه إلا عبر النشاط العقلاني وهذا هو مفهوم الأبوريا* عندهم"[3].

فبظهور "ماكس هوركهايمر" بدأ ت تظهر في مدرسة فرانكفورت أعمالا أخرى ليشهد المعهد بداية إنتقال جديدة مع "ثيودور أدورنو وهربرت ماركيوز" وأصبحوا أهم رواد النظرية النقدية

[1] –حسن مصدق:يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" النظرية النقدية التواصلية"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005، ص 45

[2] –جان مارك فيري: فلسفة التواصل، تر :عمر مهيبل، منشورات الإختلاف،الجزائر، ط 1، 2006، ص 30.

* –الأبوريا: APORIA كلمة يونانية تعني حرفيا نسبيا، ومجازيا، بلبة، فالفارق بين هابرماس ومعلميه أنه حسبوا الأبوريا حقيقية، بينما حسب هو أنها ترتبت عن زلة في تحليلهم، أنظر: جيمس غوردن فينليسون: يورغن هابرماس" مقدمة قصيرة جدا"،المرجع السابق ،ص 23.

[3] –جيمس غوردن فينليسون ،المرجع نفسه، ص 23.

ومن بين ما جمعهم أنهم لم يهتموا بالجانب الإجتماعي فقط، بل أعمالهم إمتزجت بالفن، الأدب، الجمال، الموسيقى، التحليل النفسي.

3-ثيودور أدورنو: theodor. W. adorno (1903-1969):

لقد كان له إسهام غامض لكنه رغم هذا قدم أعمالا اختصت بالفن، فالفن بالنسبة له إمتداد للفلسفة، لكن ليس فيما هو يقين كليا، بل أراد أن يبرز الدور النقدي له، كذلك الأثر الأدبي من خلال علم الجمال لإحداث تغير مطلق.

شاطر "هربرت ماركيوز" "تيودور أدورنو" في هذا الدور النقدي حيث إهتم هو كذلك بالتحليل النفسي الإجتماعي إذ صاغه في كتابه "إيروس والحضارة" وهذا ما كان عند إيريك فروم الذي وسع من مجال البحوث حينما درس الإنتكاسات العصبية الفردية، ونضج هذا التداخل بين علم النفس ومقومات التحليل النفسي من جهة وبين المنهج الماركسي في التحليل النقدية.

من بين الأعمال التي جعلت النظرية النقدية ترتقي في مدرسة فرانكفورت، عندما ألف هربرت ماركيوز كتابه الشهير "الإنسان ذو البعد الواحد"[1]، حيث أقر فيه أن العلم الحديث بدأ مع الوضعية المنطقية ليجعل المعرفة فقط لصالح المنفعة التقنية لنفي العقل من الحق والأخلاق، فمن خلال هذه الأعمال أصبحت النظرية النقدية "نواة نظرية" وأصبحت ظاهرة مركبة تحارب نفس السلبيات التي جاء بها من بعدهم **"يورغن هابرماس** jurgen habermas" رائد الجيل الثاني ليقدم نظرية جديدة هي "النظرية التواصلية " مؤكدا على سيرورتها التي اعتمدت على المؤهلات الجامعية التي سبقتها "كارل كورش، جورج لوكاتش، وولتر بينيامين" لهذا يقول هوركهايمر في تقديمه لكتاب" مارتن جاي "المخيلة الجدلية" بأن الأمر كان يتعلق بمجموعة من الأفراد يجمعهم إهتمام مشترك بالنظرية الاجتماعية ولكن اعتمادا على مؤهلات جامعية مختلفة، ولكن ما كان يجمعهم أنهم ينطلقون من وجهة نظر نقدية للمجتمع القائم"[2].

[1] -علاء طاهر:مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، المرجع السابق، ص ص68 .

[2] -محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة"نموذج هابرماس"، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2، 1998، ص 17.

ومن هنا يتضح أن النظرية النقدية عرفت ثلاثة أجيال: الجيل الأول مثله ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركيوز، أما الجيل الثاني يورغن هابرماس، كارل أوتوآبل، ألبرشت فيلمر، كلاوس أوف، والجيل الثالث أكسل هونيث، سيلا بن حبيب"[1].

فبعد ترصد الجذور التاريخية لمدرسة فرانكفورت إتضحت رؤية التحولات الفكرية وتفكيرهم تمثل في النقد من أجل النقد لتأسيس فلسفة إجتماعية "علم إجتماع نقدي يتوحد فيه التأمل الفلسفي النقدي والنظري للعلوم الإجتماعية أو العلوم التجريبية" إذن كيف تعامل رواد النظرية النقدية مع الفلسفة وكيف تصوروا أهميتها في الزمن الحديث ؟ وما مفهومهم للعقل وللنقد وللأنوار؟

ومن بين ما يبرز الإهتمامات التي شغلت تفكير أصحاب النظرية النقدية وميزته حينما إلتفوا حول المعهد ليلتزموا إلى حد كبير بالبيان "المانيفيستو" الذي ألقاه مديرهم ماكس هوركهايمر في محاضرة بجامعة فران عام 1931م بعنوان "الوضع الراهن الحاضر للفلسفة الإجتماعية"[2]، ومن هنا بدأ إتجاههم العلمي يتضح ولتكشف النظرية النقدية العالم الخارجي عن مظاهره وتحولاته للعمل على تغييره وهذا يكون بالنقد الذي يرتبط بالفلسفة لأن الفلسفة الإجتماعية مرتبطة بالنظرية النقدية ومن هنا يتضح مفهوم النظرية النقدية بشكل أوسع.

فالنظرية النقدية هي إقامة نظرية إجتماعية متعددة المصادر والمنطلقات كالإستعانة بالماركسية والتحليل النفسي، والإعتماد على البحوث التجريبية، وهي نقد للواقع ونقد للمجتمع بطريقة سلبية، إيجابية، وهذا ما فحصه الرواد الأوائل ورائد الجيل الثاني هابرماس في تأليفاتهم وهذا ما ذكره "ميغيل أبنسور" عندما بين أن النظرية النقدية شهدت ثلاثة أنواع من المحطات:

المحطة الأولى: شهدت حوار بين وولتر بنيامين وأدورنو في أواخر 1929م

المحطة الثانية: حيث تم تحرير كل من النظرية النقدية، النظرية التقليدية لهوركهايمر والنظرية النقدية لماركيوز.

[1] – كتراي محمد فوزي: براديغم مدرسة فرانكفورت على المحك، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، سكيكدة، العدد 9، 2014 ، ص 105.

[2] –عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ،المرجع السابق، ص 18.

المحطة الثالثة: تميزت باللقاء الحاسم والتعاون الفكري المتفرد والذي جمع هوركهايمر وأدورنو ليؤلفا أهم كتاب معبر عن النظرية النقدية "جدل التنوير"[1].

فمن خلال هذه العقبات التي مرت بها النظرية النقدية نجد أنها انطلقت من دراسة نظرية سبقتها وهي "النظرية التقليدية" التي كبلت تفكير الإنسان لذا حاول هؤلاء الرواد القضاء عليها، ومن أهمهم هوركهايمر الذي ميز النظرية التقليدية عن النظرية النقدية".

أصول النظرية النقدية:

لم تكتفي النظرية النقدية فقط بمحاورة المنجزات التاريخية الألمانيا بل كانت لها منطلقات ساهمت في إنفتاحها وخلفت تفكير وتأمل ومن بين المدارس التي تأثرت بها النظرية النقدية هي الوضعية المنطقية والهغيلية، الماركسية، الفيبرية، مدرسة التحليل النفسي.

1-الوضعية المنطقية:

وجه رواد النظرية النقدية إنتقادات حادة للنزعة الوضعية الحديثة والتجريبية التي ظهرت على يد أوغست كونت في بدايتها "فالنزعة الوضعية هي نزعة علمية مفرطة جعلت العلم الوصف الخالص للوقائع إضافة إلى وضع العلوم الإجتماعية على نفس مستوى العلوم الطبيعية، وتهدف كذلك إلى وضع قوانين عامة وتقيم إدعاءاتها على المعرفة الصادقة وعلى تحليل الواقع الإمبريقي وليس على الحدس الفلسفي فهي تؤكد على وحدة المنهج العلمي"[2]

يعني أن النزعة الوضعية هي نزعة "تقنوعلمية" تولي مهمتها لما هو موجود فقط فهي فلسفة للعلم الشامل جعلت الظواهر الطبيعية تهيمن على الظواهر الإنسانية ورؤيتها ميتافيزيقية تؤمن بما وراء الطبيعة والعلم في نظرها هو المعرفة والنظرية لذا قللت من شأن الفلسفة.

"فأوغست كونت رأى أن علم الإجتماع سوف يهدينا إلى حقيقة المجتمع، وهذا الموقف بالضبط إعترض عليه منظروا مدرسة فرانكفورت لأنه يؤدي إلى موقف سلبي من الحياة الإجتماعية، حيث

[1] – كارل أوتو آبل:التفكير مع هابرماز ضد هابرماز،تر:عمر مهيبل،منشورات الإختلاف ،الجزائر،ط1،2005 ص17 18.

[2] – توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص212.

لا ترى الحياة الإجتماعية هنا بوصفها نتاجا إنسانيا بل بوصفها واقعا خارجيا محكما بواسطة قوانين ثابتة ثبات قوانين الطبيعة"[1].

إذن الوضعية المنطقية تحولت إلى إيديولوجيا تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات إيمانية، ومن هنا ألحقت الضرر بالتقدم الفكري الذي أصبح تقدما تصناعيا، وتفككت المفاهيم والتصورات عن أصلها و لم يعد العقل هو قانونها لأنها سلبته وانفصلت عن السياق الإجتماعي.

فمن خلال هذه الآثار توحد فلاسفة النظرية النقدية "هوركهايمر وأدورنو وماركيوز "في توجه قوة نقدهم من النزعة الوضعية، ويمكن القول أن نقدهم كانت له ثلاثة أوجه متميزة :"الوجه الأول أن الوضعية نهج غير ملائم ومضلل لا يحقق ولا يمكنه أن يحقق مفهوما أو فهما حقيقيا للحياة الإجتماعية، الوجه الثاني يقر بالنظام الإجتماعي ويعترض أي تغيير راديكالي له بما يعني أنه يؤدي إلى تصور سياسي، الوجه الثالث ترتبط بشكل حميم عن إبقاء الهيمنة "تقنية"[2].

ففكرة الهيمنة هي ما يهم منظري مدرسة فرانكفورت وهدفهم إبراز الطريقة التي يهيمن بها النسق أي الطريقة التي يجبر بها النسق الناس ويستغلهم من أجل ضمان بقائه وتجدده، وهذا ما أكد عليه "ثيودور أدورنو" أن الفلسفة الوضعية جعلت العقل يفقد غايته الإيجابية حينما قال: "فالعقل الذي برر الإنسان من سلطة الطبيعة يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة التي يسيطر عليها (...) بل ويقوم بعملية تكيف مع حضارة لا إنسانية "[3].

أي أن العقل الصناعي الحديث دمر البنية الذاتية ،لأن النزعة الوضعية جعلت المستقبل تكرار محتمل مما هو موجود أصلا، أي تنظر للحاضر كحدث تم إنجازه وترفض مفهوم الذات وهذا ما بينه كذلك في قوله "المجتمع يحبل بالتناقض، ولا يمكن أن نتجاهل في الوقت نفسه عقلانيته ولا عقلانيته، فهو نظام صارم في الشكل نفسه الذي هو في غاية الضعف إذ يخضع أحيانا لطبيعة عمياء وأحيانا أخرى للوعي إذ يجب أن ننظر إلى هذا التناقض كضرورة تخضع بطبيعة الحال للعقلنة"[4].

[1] -إيان كريب: النظرية الاجتماعية "من بارسونز إلى هابرماس"، تر :محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1978، ص 281.

[2] -توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت ،المرجع السابق، ص ص 62-63.

[3] -عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة جلال ،الإسكندرية، (د ط)، 2002، ص 75.

[4] -حسن مصدق :يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية"، المرجع السابق، ص 33.

فنظرة أدورنو للعقلانية التقنية مثل نظرة "ماكس هوركهايمر وهربرت ماركيوز "لأنه لا مصلحة لعقلانية أداتية تستخدم لنسخ الفرد وسلب حريته إذ تخلف عواقب على الحياة الاجتماعية والثقافية لذا يرفضون النظر إلى الوجود الإنساني كمجرد تجربة في المختبر، صحيح أن العلم ساهم وأتاح الحفاظ على النوع الإنساني وهيئه أكثر للتكيف مع محيطه ،لكن أدورنو وزملائه يخشون هذا الإنقلاب المهيمن والناجم من التشيؤ والتبعية للمجتمع والإنسان، لذا أوصوا هذا المجتمع والفرد ألا يستسلم بل يناهض ليكسب مكانته.

ومنه هنا زاد استخدام النقد في مدرسة فرانكفورت للنظرية الوضعية بوصفها نظرية للمعرفة ،والمجتمع مفهوما متقلبا تعوزه الدقة لصالح نقدهم ،ويصبح هدفها جليا هو تحويل المجتمع إلى ما هو أفضل لتحقيق التحرر البشري.

2-الفلسفة الهيغلية:

إن النظرية النقدية ما هي إلا مواصلة للتقليد العظيم للفلسفة الألمانية واتخذ أقطابها الفلسفة الهيغلية محور نقدهم لكل فلسفة ،لأن فلسفة هيغل تمثل لحظة حاسمة في الفلسفة المعاصرة لكن الأهم من ذلك هو التساؤل عن الدور الذي لعبته الفلسفة الهيغلية في المدرسة النقدية ؟

يتجلى تأثير هيغل بقوة من خلال تاريخية المجتمع " فمنطق هيغل نقدي بالمعنى الإجتماعي إذ منطلقه ينطلق في قلب الواقع حيث إهتم بفكرة التناقض على أساس ما كان يلمسه في المجتمع الصناعي الحديث من متناقضات تزاد حدة على الدوام"[1]، يعني هذا أن ميثالية هيغل تجعل الفكر منبثقا في قلب الواقع ليعبر عن مبتغاه ليحدد اتجاه حركته وهذا ما سمي عنده بالجدل لأن حركة الجدل ترفض ما هو قائم فعلا أي هو تعبير عن رفض ودعوة لتجاوز ما يعرقل حركة المجتمع وواقعه فما يقال عن السلم يقال عنده على النقد وهذا ما إنطلق منه رواد الفلسفة النقدية من مدرسة فرانكفورت، فالنقد عندهم مثل النقد الذي أتى به هيغل.

[1] -هربرت ماركيوز: العقل والثورة، "هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية"، تر: فؤاد زكريا الهيئة المصرية للتأليف والنـــشر، (د م)، (د ط)، 1970، ص 09.

"لقد إحتل العقل مكانة مركزية لفلسفة هيغل فالتاريخ يبحث في العقل وفيه وحده وأن الدولة هي التي تحقق العقل لقوله "فلا شيء يعقل ما لم يكن نتيجة تفكير"[1]، فالتاريخ هو الفكر والفكر هو التاريخ وكل ما هو واقعي معقول وكل ما هو معقول واقعي، لكنه تعرض للإنتقادات لأنه مجد القومية الألمانية والفرد الألماني.

"إستخدم رواد النظرية النقدية هذه الإنطلاقات التي أعلن عنها هيغل في فلسفته لتأسيس نظريتهم وخاصة لتأثرهم بمقولة الإغتراب، لأن العقل الهيغلي وفق بين الحرية التي اعتبرها ظاهرة إجتماعية ووفق بين الحق والواجب العام وقام بالربط بين السياسة والأخلاق الإجتماعية التي هي أخلاقيات الدولة"[2]، ومن هنا تأثر به رواد النظرية النقدية لأنه خلص قيود الشخصية الخاصة وما يتعلق بالأخلاق"لأن الأخلاق عنده ظاهرة إجتماعية وأكبر ظاهرة فردية فالقواعد الأخلاقية من صنع الإنسان وهي قابلة للتغير، ونجد أن هيغل يشير إلى أن السلوك الأخلاقي نوع من السلوك الذي يخدم الغاية المتصلة بإحتياجات الإنسان الطبيعية لذا أصر على الربط بين التفكير الأخلاقي وبين الإدراك التنوعي الأخلاقي"[3] .

ومن بين ما يمثل قوة نقد فلاسفة النظرية النقدية لهيغل حينما لاحظوا أنه يؤكد "على إعتبار كل معرفة هي معرفة بالذات للذات اللامتناهية" فهناك علاقة مطلقة بين الذات والموضوع مؤسسة على أولوية الذات المطلقة، في حين أنهم يرون أنه ليس هناك تفكير بشكل مطلق ،بل هو تفكير خصوصي لبشر عينيين يتحركون ضمن شروط إجتماعية وإقتصادية متحولة على الدوام، كما أنه ليس هناك "كائن في شكل مطلق" بل ما يوجد هو "الموجود المتعدد"[4]، يمثل العقل الهيغلي الوجه الآخر للعقل الأداتي الذي يعد أهم المقولات التي أثرت في فكر مدرسة فرانكفورت.

[1] – هربرت ماركيوز: العقل والثورة، المرجع السابق، ص 35.

[2] –أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هاربرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق ،ص 30.

[3] – المرجع نفسه، ص 29.

[4] –محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" نموذج هابرماس"، المرجع السابق، ص 29.

3-المدرسة الماركسية:

عمل رواد مدرسة فرانكفورت على تطوير الأفكار الماركسية من جهة، ورفض بعضها من جهة إلا أن المدرسة المارسكية ظلت مرجعا نقديا من خلال رائدها كارل ماركس "الفيلسوف السياسي والمنظر الإجتماعي" .

"رأى كارل ماكس أن نشأة المجتمع من حركة المادة التي تشكل الطبيعة وتحوله ينتج من التأثير المباشر للعمل والنشاط المزود بالأدوات لأن الإنتاج المادي هو أساس وجود المجتمع وأساس الاقتصاد، وتكون الرؤى والمؤسسات متوافقة معها والتي تحكمها تلك العلاقات هي البنية الفوقية للمجتمع"[1]، يعني أن ماكس سبق المادة على الوعي والوجود الإجتماعي ورأى أن العنصر الأساسي هو الإنتاج ، مما جعلت هذه الرؤى محك النقد ولكن كارل ماكس يعود له الفضل في توظيف النقد والتغيرات التي إجتاحت كل التيارات التي جاءت من بعده، ومن بين النقاط التي جمعت نقد مدرسة فرانكفورت مع نقده "حينما نقد الأوضاع السياسية والأوضاع الإجتماعية المتردية، وهذا ما أعلن عنه في بيانه الشيوعي المبكر عام 1844م عن الحاجة إلى نقد قاسي إلى كل شيء موجود، وكان هذا إعلانا لميلاد النظرية النقدية للمجتمع التي تعد نموذج لخطاب علمي في منتصف القرن التاسع عشر"[2].

لقد قامت النظرية النقدية بتقديم رؤية علمية ونقدية أي تأويل جديد للمادية التاريخية، مما أدى إلى تطورها من منهجية نقدية إلى فلسفة التاريخ لأن البعد الحقيقي للنظرية النقدية هو فلسفة التاريخ، "فكارل ماركس أجهد نفسه في تبيين عيوب الرأسمالية، وأعاد قراءة علم الإجتماع الماركسي على الخلافات المتعاظمة بين المادية الدياليكتيكية من حيث هي نظرية وبين تطبيقاتها العلمية مع النظر النقدي في ضرورة البروليتاليا كمعطى ضروري لتحقيق التقدم التاريخي "[3]. هذا ما وافقه فيه رواد المدرسة النقدية فلم يسلموا بالرأسمالية التي أكدت على الصراع الملازم لخدمة المصلحة بين العمال وبين أصحاب رأس المال.

---

[1] -صلاح الدين شروخ: مدخل في علم الإجتماع، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة،(د ط)، 2005 ، ص ص 79-80.

[2] -عطيات أبو السعود:الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص 65.

[3] -صلاح الدين شروخ:مدخل في علم الإجتماع، المرجع نفسه، ص 142.

ومن هنا وجهت مدرسة فرانكفورت كذلك تدخلا هجوميا لأن الماركسية قادت إلى فهم مشوه وزائف لواقع المجتمع الرأسمالي وأغفلت النقد الذاتي "إستبعدت الذات الإنسانية" وهذا ما جعل هوركهايمر وادورنو يولون جل إهتمامهم للقضايا المرتبطة بالذات، فمدرسة فرانكفورت كان هدفها بلورة مشروع تنويري جديد يرتبط بالماركسية.

4-الترشيدية الفيبرية: ماكس فيبر (1864-1920م)

أثر ماكس فيبر تأثيرا شديدا على مدرسة فرانكفورت لأنه أحد منظري العقلانية الحديثة، ورأى أن هذه العقلانية هي قانون العلم لكنه ظل واعيا بأخطارها لأن هذه الأزمات اللاعقلانية أدت بحياة الإنسان إلى الهلاك،ومن هنا تأثرت به النظرية النقدية.

"لقد طرح في مؤلفاته مقولات مثل" التشيؤ والإغتراب"، واهتم بمشاكل الإقتصاد وبنية السوق بقدر إهتمامه ببنية السلطة وأكد عل الصلة الترابطية باعتبارها الأكثر عقلانية"[1]، تخوف من التغيير المفزع الذي تحولت به الوسائل الاقتصادية والتقنية إلى غايات بذاتها بعد أن كانت في الأصل تستهدف تحرير الإنسان ما جعله يطبع فلسفته بنزعة تشاؤمية ويقصد بمفهوم العقلانية تحديد شكل النشاط الإقتصادي الرأسمالي وقانون حق الملكية الخاصة، والسلطة والبيروقراطية.

لقد كان هناك تشابه كبير بينه وبين رواد النظرية النقدية إذ كل من "أدورنو وهوركهايمر ماركيوز" انطلقوا من نزعة تشاؤمية من العقلانية الأداتية التقليدية، لكن هناك ما فرقهم وهذا ما ظهر مثلا عند "هربرت ماركيوز"الذي "رأى أنه يوجد جانب سلبي في فلسفة فيبر كعالم إجتماعي تجريبي واتهمه بأنه يدعم الوضع القائم للعلم والأوضاع السياسية التي انطوت على هالة سحرية لذا وجده متناقض مع كونه سياسيا إلى جانب كونه إجتماعيا"[2]، وماركيوز هنا يريد نقده لأن فيبر أخلط العلم بالسياسة لإنتاج المجتمع،ومن هنا تسيطر الأوضاع السياسية على حرية الإنسان وحرية عقله.

[1] -ابو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق، ص 34.

[2] -عطيات أبو السعود:الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص 68.

"ولقد كان هناك تشابه جديد في عملية ترشيد العالم الحديث ويمكن أن نلاحظ وجهين رئيسين للتشابه بين مدرسة فرانكفورت وشروح فيبر، والتشابه الأول هو أن العقلانية التقنية أو الترشيد قد تم تصورهما كقوى مجردة تشكل مجتمعا يقع خارج نطاق التحكم البشري، أما التشابه الثاني كما بيّنا سابقا في النزعة التشاؤمية ذلك أن ماكس فيبر ليبرالي يائس ومفكري مدرسة فرانكفورت راديكاليون يائسون"[1]،لأن مبتاغاهم الإصلاح والتغيير للعراقيل التي خلفتها التقنية.

من بين المدارس التي تأثرت بها مدرسة فرانكفورت هي مدرسة التحليل النفسي التي تزعمها "سيغموند فرويد "، لأن رواد النظرية النقدية"إعتمدو في البداية ومن زاوية علم النفس الإجتماعي على أعمال "إريك فروم" الذي أصبح محللا نفسيا في عام 1926م إلى عام 1928م وقدم فكرة مفادها أنه ثمة تكاملا ضروريا بين النظرة التحليلية النفسية "الفرويدية" و"النظرة الماركسية"[2].

من خلال ما قدمه إريك فروم حاول كل من هوركهايمر و أدورنو وماركيوز دراسة الأوضاع السائدة "ما يؤكد أن فلاسفة النظرية النقدية شاهدوا إنحطاط القيم الفردية داخل المجتمع الصناعي المتقدم ومن إنسحاب لحق الفرد داخل النظام الفاشستي أولا وفي ترتيبات النظام السياسي المغلق للمجتمع الصناعي لذا حاولوا إعمال العقل لإعادة الإعتبار للفرد وتنشيط الفكر النقدي من جديد مما جعلهم يعيدون قراءة النص الفرويدي"[3]، حيث أن النظرية النقدية حاولت دراسة الإنسان من الجانب النفسي لأن القيمة المعنوية قد انهارت بعد الآثار السلبية التي خلفت دمارا على حياته وحياة مجتمعه، ولعل فرويد هو المعالج النفساني، وهذا ما ركز عليه هربرت ماركيوز في كتابه "إيروس والحضارة" وثيودور أدورنو في كتابه" الشخصية التسلطية" لتأويل أفكار فرويد لأن المقولات النفسية بالنسبة له أصبحت مقولات سياسية.

"ومن بين الأفكار التي عالجها ماركيوز في كتابه "إيروس والحضارة" حينما رأى فرويد أنه لو تشبعت كل الرغبات لانهارت الحضارة والثقافة والمجتمع ومن هنا لابد على الناس أن يسيطروا على رغباتهم لتوجيه الطاقات ،لأن هذا الكبت يمكن أن يتغير من مجتمع إلى آخر لأن المراحل

[1] -توم بوتومور:مدرسة فرانكفورت ،المرجع السابق، ص 80.

[2] -آلن هاو: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تر: ثائر ديب، ، دار العين،(دم)، ط 1، 2010، ص ص 56-57.

[3] -ابو النور حمدي، أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق،ص 38.

الأولى للرأسمالية تتطلب هذا الكبت، أما أدورنو فهو يذهب إلى أن الشخصية القوية تأتي نتيجة للعمليات التي وضعها فرويد، لأن النظام الرأسمالي خلف شخصيات ضعيفة"[1].

إذن مفكري النظرية النقدية حاولوا نقد الأوضاع النفسية التي أصبح يعيشها الفرد من خلال تغيرات المجتمع الصناعي فتساؤلاتهم تمثلت في الرغبة والتصعيد اللاشعوري وعن مكانة الجنس في آليات الإغراء الحديثة ومدى علاقتها بالعملية الإنتاجية، وبحثوا عن الدلالات التي يضيفها الحب ومكانة العقل الذي اضمحل دوره ، ومنه فرويد له الفضل في إبراز التسلط والقمع ،فلا فواصل بين علم النفس، والفلسفة الإجتماعية والسياسية.

[1] – ابو النور حمدي، أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق، ص ص 39-40.

المبحث الثاني: مكانة هابرماس في النظرية النقدية

إرتبط إسم يورغن هابرماس بالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي تعتبر "التراكم المنظم للعلم بشكل يتيح أعمق وصف ممكن للوقائع"[1].

فهي المنبع والأصل الذي أنطلق منه لتغيير مسارها وتجديد أفكارها لأننا لا نستطيع التحدث عن مكانة هابرماس قبل أن نحدد بالتفصيل إنتماؤه لهذه المدرسة، بحيث ولد هذا الأخير سنة 1929م وهو ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت .

دأب مؤرخو الفلسفة الألمانية المعاصرة في القرن العشرين على تقسيم مراحل تطور النظرية النقدية المرحلة الأولى على يد كل من "ماكس هوركهايمر" و"تيودور أدورنو "و"هربرت ماركيوز"، والمرحلة الثانية يمثلها هابرماس بشكل أساسي فهو :"الذي قاد النظرية النقدية نحو مرحلة متقدمة من الشمول والإتساع جعلها أكثر إنفتاحا على العلوم الأخرى والأكثر تداخلا مع إنجازاتها النظرية والمنهجية"[2].

إذ يعتقد بعض الباحثين أن الفيلسوف يورغن هابرماس يختلف عن الطريق الذي إنطلقت منه النظرية بسبب إفادته الهائلة من تطور علوم اللغة في عصره مما جعلهم ينكرون إنتمائه للجيل الثاني ويزعمون أنه مؤسس النظرية النقدية الجديدة"[3]، إلا أن قولهم هذا ليس بالحقيقة فهو يعد مطور للنظرية من خلال إستفادته من تطوير العلوم الأخرى المعاصرة ووضعها في نسق إجتماعي متكامل.

وقد بدأ مثل " هوركهايمر و أدورنو"، " ببناء نظرية نقدية في إطار مدرسة هيغل وماركس الألمانية لكنه اتبع منحى فكريا مختلفا "[4].

فيما يخص النظرية النقدية التي أخذت على عاتقها نقد عقل التنوير المتجلي بصورة واضحة في جدل التنوير الذي أدى إلى إنتكاسة العقل لخدمة الإنتاج الصناعي (العقل الأداتي) لهوركهايمر

[1] -ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية و النظرية النقدية، : مصطفى الناوي، علي مولا ،عيون المقالات، ط 1، 1990، ص ص 05-06.

[2] -علاء طاهر :مدرسة فرانكفورت من هوركهيمر إلى هابرماس ،المرجع السابق ص 87

[3] -عطيات أبو السعود :الحصاد العشرين للقرن العشرين،المرجع السابق، ص98.

[4] -جون سكوت :خمسون عالما إجتماعيا وسياسيا "المنظرون المعاصرون"، تر: محمود محمد حلمي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009، ص 380.

وأدورنو وهذين الأخيرين يعدان أكبر مفكرين لمدرسة فرانكفورت بالإضافة إلى هربرت ماركيوز " خلال فترة الحرب هتلر للولايات المتحدة الأمريكية فقد راقبوا نشأة وسقوط الدولة النازية ومن ثم عملية السيطرة والتعزيز النظام الرأسمالي وفيما بعد الحرب في الحياة مع تزايد التحرر"[1] .

وبما أن منطلق الأساسي لهم هو الإهتمام الشديد بحرية الإنسان مهما بعدت إمكانية وجود تلك الحرية على أرض الواقع .

في حين أن إهتمام هابرماس قد انصب على تحليل الفعل والبنى الإجتماعية أكثر من أي فيلسوف آخر في المدرسة، ووصف أنه: "المعبر العقلي في القرن العشرين والحريص على تكوين الرأي العام والمستنر، إذ أعطى للتنوير دلالة إيجابية فعالة ،وخلصهم من الصفات السلبية المدمرة"[2] لأن هذا التنوير منحدر من ثنايا الفلسفة البورجوازية التي أوصت الإنسان المعاصر إلى قمة الأداتية.

ومن خلال ذكرنا للبرجوازية فإن "المفكر البرجوازي مشكل بحيث يكشف بحكم الضرورة المنطقية وهو يفكر في ذاته الخاصة الأنا الذي يحيل أنه قائم بذاته ومبدأه هو الفردية المعزولة عن الضرورة الوقائعية والتي تجعل من نفسها العلة الأولى للكون"[3]،وهنا هابرماس ينتقد كل من هوركهايمر وأدورنو للمثل البرجوازية من منظور علم الإجتماع لأنه يضع معايير نقد الأيديولوجيا ذاتها موضع سؤال ويرفض النزعة التشاؤمية التي تشك في قدرة العقل على تجاوز المطلبات والعراقيل .

والواقع أن أزمة المجتمع البرجوازي توحي بأن مفهوم الأيديولوجيا قد فقد موضوعه، ولكي يتجاوزها يعتمد هابرماس بتطويره لنظرية الفعل التواصلي التي يلقي على عاتقها مهمة التنسيق بين الأفعال الإنسانية لحماية المجتمع من التفسخ والإنشطار .

فالنقد الإيديولوجي الذي قامت به الماركسية للمثل البرجوازية غير عقيم لكنه ظل أسير المقولات الثنائية، يقول ماركس حسب هابرماس بكلمات مفعمة بالحماسة الدور الثوري للبرجوازية" لا

[1] -محمد ياسر الخواجة: النظريات الإجتماعية والممارسة البحثية، مصر العربية، القاهرة، ط 1، 2010، ص118.

[2] -ابو النور حمدي ابو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق ص 61.

[3] -ماكس هوركهيمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، المرجع السابق، ص 33.

يمكن للبرجوازية أن توجد دون أن تثور وسائل الإنتاج أي العلاقات الإجتماعية بكاملها وذلك بصورة مستمرة"[1].

كان هابرماس يشغل منصب أستاذ مساعد لثيودور أدورنو عامي 1956-1959 وذلك في معهد الدراسات الإجتماعية"[2] لمدرسة فرانكفورت وإن ما جعل هابرماس يظهر في النظرية النقدية بشكل واضح هو النقاش الذي جرى بين "كارل بوبر karl popper" وثيودور أدورنو في ميدان العلوم الإجتماعية إثر مؤتمر بحيث عارض أدورنو توجه بوبر لإخضاعه العلوم الإجتماعية كنموذج منهجي شبيه بالعلوم الطبيعية"[3]، مدافعا عن الإختلاف بين النظرية النقدية والتقليدية، وهذا ما دفع كل من هابرماس وأكسل هونيث إلى أن فلسفة تاريخ مازال العقل بداخلها بحاجة إلى التدقيق.

حيث نشر هذا النقاش الذي ميز فيه يورغن هابرماس في دفاعه القوي عن أدورنو ضد بوبر وهذا يعد بمثابة الإشارة إلى تسليم المشعل لهابرماس داخل مدرسة فرانكفورت"[4]، ونجد أيضا أن هابرماس إقتفى الخط الفلسفي النقدي نفسه الذي تأسس على يد فلاسفة مدرسة فرانكفورت الكبار عبر إستعاب لفلسفاتهم ،ثم السير بالنظرية النقدية داخل ميادين جديدة لم يطأها البحث النقدي من قبل.

كما قام بنقد العقل الأداتي وكما فعل أعضاء الجيل الأول وإنه حسب "باتريك سافيدان" patrik savidan يقول :" هابرماس بقي من أقوى المدافعين عن فكرة إخراج العقل إلى الميدان العام وجعله مقوما أساسيا من مقومات الحياة الإجتماعية أو الحياة البينذاتية التواصلية"[5] وهذا دون إغفال البعد الوجودي.

أما هوركهايمر رأى أن مهمة العقل هي نقد ما يسمى بالعقل أي أن تواجه النظرية النقدية العقل بالعقل نفسه بالمعنى "أن النظرية النقدية تعارض العقل الذي تهيمن عليه أي سلطة خارجية كما

[1] -يورغن هابرماس: العلم والتقنية كايديولوجيا، تر :حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2003، ص 86.

[2] -علاء طاهر:مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، المرجع السابق،ـــ ص 89.

[3] -حسن مصدق:يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية" ،المرجع السابق، ص 65.

[4] -المرجع نفسه ، ص 65.

[5] - يورغن هابرماس:إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، بيروت، ط 1، 2010، ص 15.

تعارض العقل الذي يصر في صرامة من أجل البقاء على أن تخضع الآخر وينكر عليه حريته"[1]، ويشارك ماركيوز كلا من هوركهايمر وأدورنو الرأي في أن العقل لا هو المطلق ولا هو الثابت بل هو نسبي متغير ينتمي إلى لحظة تاريخية،و أن التطور التاريخي والواقع المتغير قدم عقلانية تحولت إلى لاعقلانية.

فالنظرية النقدية تعتمد على عدم إغفال تحليل الواقع التاريخي لإرتباطه أشد الإرتباط حتى يتسنى لها ربط النظرية بالممارسة فالنظرية النقدية حسب هوركهايمر" هي تسلم بأن الناس والأشياء لا يزالون تحت تصرف فئة إجتماعية محددة وهي نظرية لا تراكم الفرضيات حول سير الأحداث الإجتماعية المعزولة بل تبني نموذج تطور المجتمع برمته وتصوغ حكما وجوديا لا يخرج عن التاريخ"[2].

فالعقل لا يفهم إلا على ضوء التاة الأداتية أي عقلانية السيطرة عن طريق التقنية وهذه الأخيرة يعتبرها هابرماس "أنها علم الدوام مشروع إجتماعي تاريخي يسقط فيها ما يريد المجتمع والمصالح المتحكمة فيه ما فعله بالناس وبالأشياء مثل هذا الهدف من السيطرة (مادي) وينتمي إلى حد ما إلى صورة العقل التقني ذاته"[3] ومنه فمفهوم العقل والعقلانية في نقد مدرسة فرانكفورت قد عجز عن إقامة نسق عقلي متكامل وشامل و لم يرتكز على شكل واحد من أشكال العقل الذي أثبتوا أن له أشكالا متعددة، يربط هابرماس الحقيقة بالعقل من خلال رفضه الطرح الميتافيزيقي والعلوم الحقة التي تهدف إلى الإجماع"،و العقل هو المرجعية الأخيرة للمفكرين والممارسين والمتكلمين من البشر في الواقع اليومي كما في العلم"[4].

.بمعنى عقل لا يعيش خارج التاريخ ويقول "كارل ماركس" حسب هابرماس " مثلما أن كل ما هو طبيعي يجب أن يتكون، كذلك فإن الإنسان يملك فعل تكونه الذي هو التاريخ والذي هو بالتالي بالنسبة للإنسان تاريخ معلوم ،ولذلك فهو فعل تكون بتجاوز ذاته بالوعي فالتاريخ هو التاريخ الطبيعي الحقيقي للإنسان"[5] .

[1] – حسن مصدق: المرجع السابق ، ص 77.

[2] –ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية،المرجع السابق، ص 69.

[3] – يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، المصدر السابق، ص 45.

[4] –عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين،المرجع السابق، ص 34.

[5] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ط 1، ألمانيا، 2001، ص ص 38-39.

وهذا ما يسعى هابرماس إلى تبينه بأن الوعي التراندستالي يجب أن يحقق نفسه في الواقع وأن يتحول إلى كائن تاريخي ،وهنا تصبح مهمة النظرية النقدية هي تحويل دور العقل من وظيفته المتعالية إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى.

وهنا نستطيع القول أن هابرماس كان يسعى إلى إعادة تشكيل نظرية عن طريق بناء العقلانية الإجتماعية.

ومن خلالها قدم ما يعرف بالعقلانية التواصلية في مقابل العقلانية الأداتية ،وفيما يتعلق بعبارة "إعادة البناء" فهي تحيل أولا على إشكالية يعد تناولها جديدا نسبيا في فكر هابرماس وهذا المفهوم جاء "ليعوض جزئيا تقريبا فكرة التفكير الذاتي، يدل هذا الأخير على أفق التحرري للمعرفة ويعبر ضمنيا عن البعد النقدي أساسا لعمل إدراكي خاص بالذات الإجتماعية التي يترع الوعي بها إلى التحرر من المظاهر الخادعة للإيديولوجيا التي تفهم كشكل للالتواصل المشوه"[1] .

كانت العقلانية الأداتية محل نقد وتهجم من الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية ومن هذا المنطلق يقوم تأسيس نظرية للمجتمع تستهدف عقلنة الحياة الإجتماعية على أسس عقلانية .

وحسب هابرماس فقد قدم لنا تشخيصا تاريخيا للوضع الإجتماعي والسياسي والثقافي مختلف عن كل ما قدمه ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنوا فإن روايتهما للعقلنة ،حسب ما يرى هابرماس "كانت أحادية الجانب متشائمة بشكل مبالغ فيه ومفهومها عن جدلية التنوير كان يفتقر إلى كل من المبرر التجريبي والتاريخي"[2]، ويعتبر أول أعماله الكبرى "التحولات البنيوية للفضاء العام "تساؤلا ضمن أصناف المجتمع البرجوازي إستجابة نقدية بناءا لمفهوم ماركس هوركهايمر وأدورنو للنظرية النقدية كان عبارة عن محاولة لحل مشكلات النظرية للجيل الأول من مدرسة فرانكفورت ملخصة للروح النظرية الأصلية مع الحفاظ على بعض جوانب شخصيات للأفات .

يتفق هابرماس مع الروح العامة للنظرية النقدية التي أبرزناها عند الفلاسفة السابقين لمدرسة فرانكفورت أي حافظ عليها لكنه دفع بها إلى التطور ،لقد غلب على النظرية النقدية طابعها النقدي ، بإعتبارها تأخذ من النقد قاعدة جوهرية لها فإنها تتبرم من كل إرادة كليانية ومن كل نزعة نسقية وكما أنها تستلهم نهجا جدليا مفتوحا .

[1] – يورغن هابرماس: بعد ماركس ،تر :محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط 1، 2002، ص 07.

[2] –جيمس غوردن فينليسون: يورغن هابرماس" مقدمة قصيرة جدا"، المرجع السابق، ص 26.

ونلاحظ في الأخير أن فلاسفة النظرية النقدية لجؤا في النهاية إلى نوع من نقد العقل في ذاته وبالتالي إلى نزعة تشاؤمية إزاء كل ممارسة تدعي عقلنة الواقع أي أنهم في بداية نشاطهم الفكري أن العقل يتبلور من خلال ذات جماعية في حين وجدو أنفسهم معتمدين على الفرد كعنصر ناقد.

وحسب هوركهايمر "بحكم كون كل فرد في التاريخ الحديث مدعو إلى أخذ اهداف الجماعة لحسابه وإلى التعرف في المقابل في هذه الأهداف على أهدافه الخاصة يصير بالإمكان منذ الآن أن نرتقي بصيرورة العمل بشكل الذي منحه إياها المجتمع على مستوى الوعي هوركهايمر "[1].

نشير هنا إلى أن هابرماس لم يجعل من الفرد الليبيرالي إهتمامه المركزي وإنما النظام الإقتصادي الإجتماعي الذي يضمن توازنه على اعتماد آليات الضبط الذاتي.

نشر هابرماس في أوائل الثمانينات مجلدي كتاب "نظرية العمل الإتصالي "وتتعامل هذه النظرية في جوهرها مع العقلانية وهو يمثل عنده مفهوما إجرائيا يشير إلى تحصيل المعرفة على عكس كل من "ماكس وأدورنو وفيبر"الذين صورا التحول نحو الحداثة وفقا لتزايد العقلانية الذرائعية"[2].

ومنه نستطيع القول أنه قبل أن يكون هابرماس الممثل الرئيسي لمدرسة فرانكفورت بعد فلاسفة الجيل الأول بحيث غلب على هذه النظرية النقدية التي صارت مع ثيودور أدورنو بدرجة أقل مع هربرت ماركيوز" دياليكتيكا سالبا"[3]، وهذا فيما يخص طابعها النقدي الذي يأسس العقل الكلي، وبهذا يصبح مشروع لا يخدم إلا وفق المعايير والمقاييس ،فالإنسان لا يستطيع أن يعيش في تناقضات.

من هذا نجد أن هابرماس أقام نظريته على أساس إبستمولوجي في خدمة المصالح المعرفية حيث يقول"تهدف مصلحة المعرفة إلى تحقيق التأمل كما هو قوة التأمل الذاتي يكون كل من المعرفة والمصلحة واحدا بطبيعة الحال يمكن أن ينطلق التواصل في مجتمع متحرر حقق الرشد لأعضاءه

[1] – ماكس هوركهايمر: النظرية التقليديةوالنظرية النقدية ، المرجع السابق، ص 36.

[2] –جون سكوت:خمسون عالما إجتماعيا "المنظرون المعاصرون "، المرجع السابق، ص 385.

[3] –حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق ،ص 155.

وصولا إلى حوار خال من السيطرة للكل من الكل"[1]، ويقول أيضا "أن نظرية المعرفة التي صاغها على أساس المصالح الإنسانية هي التي تشكل قاعدة المشروع النقدي عنده"[2] .

فمن خلالها نستطيع التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والنقدية، فهابرماس هنا ظل منتقدا لوجهة النظر القائلة بأن المعرفة كلها لا سيما المعرفة الخاصة بالعالم الإجتماعي يجب أن تشتق والقوانين للعلوم الطبيعية وفي الأخير إستحدث وجهة نظر أخرى أن الأنواع المختلفة للمعرفة تشكل في أطر مختلفة منها النظرية التي تتمثل بإهتمام البشر بالسيطرة التقنية على الطبيعة أما العملية النقدية فهي إهتمام البشر بفهم بعضهم البعض.

وبهذا يمكن هابرماس من أن ينتزع حقله الفكري الخاص به لأن نظريته في المجتمع فائقة الإنضباط ومحاولة إستكشاف العقل وهذا الأخير "لا يستطيع أن يدخل ضمن الشروط الحسية التجريبية غير أن تصور تنبيه الحسية من خلال العقل بطريقة أن المصلحة بفعل ما تنشأ ضمن شروط أخلاقية سوف يحمي العقل في الظاهر فقط من الإختلاط مع التجريبية"[3] ،وفي محاولة هابرماس تبرير النقد وتوسيعه وعرف بأنه مزج بين الفكر الذي يستلهم من الفلسفة الماركسية وبين المناهج النائشة للعلوم الإجتماعية والذي جعلت النقد غاية ذاته"[4] .

بما أن يورغن هابرماس كان له نفس الإتجاه الذي إتبعه سابقيه فيما يخص النظرية النقدية، من خلال نقد العقل الأداتي وإعطاء مفاهيم متعددة ومختلفة من فيلسوف إلى آخر إلا أنها كانت تصب في مجال واحد وهو النقد الذي كان حلقة وصل بين أعضاء مدرسة فرانكفورت وأنهم اعتمدوا في أفكارهم على المرجعيات الفكرية والفلسفية عند الماركسية والكانطية (جدل التنوير) والهيغلية والفرويدية، بالإضافة إلى النظرية الوضعية .

وكل هذه الإتجاهات ساهمت بشكل أو بآخر في بلورة الأراء الفكرية لهابرماس فبرنامجه يدخل منذ كتاباته الأولى ضمن ما يسميه عقلانية نقدية ،وهي عقلانية تحررية وكان له في النص

[1] – يورغن هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا، المصدر السابق، ص 43.

[2] –حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي،المرجع السابق، ص 155.

[3] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 235.

[4] –أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق،ص 397

منذ كتابه" جوانب فلسفية وسياسية" يحاور الأفكار الفلسفية ودلالات المفاهيم السياسية والإجتماعية واللسانيات وغيرها ومن منطلق إعتباره فيلسوفا فمسألة المفهوم عنده حاسمة في تشكيله للنظرية والتي نعتها بنظرية الفعل التواصلي ،بحيث يقول "في إطار نظرية الفعل التواصلي يتم إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخصا معينا ومهما يكن محيطه الإجتماعي ولغاته تشكل حياته الثقافية فإنه ليس بمقدوره عدم الإنخراط داخل الممارسة التواصلية"[1]. وأما بخصوص إحتكاك هابرماس في النصوص تميز بما أسماه الباحثين "بشراهة متعددة الإختصاصات"[2] ،وصل هابرماس تطوير أبحاث جديدة جميعها في معلمته الفكرية لنظرية الفعل التواصلي وهو ثمرة حواراته مع أكبر الفلاسفة والعلماء سواء اللغة أو الإجتماع ،وهنا تحده الرغبة في تجاوز الهوة التي تفصل بين فلسفة التاريخ و عالم اليوم.

ومن بين النظريات التي جعلت مكانته ترتقي هي دعوته إلى صياغة نظرية تواصلية من مؤلفه الضخم "نظرية الفعل التواصلي" لبلورة القوانين التي تتحكم فيه أي أنه رحلة إستكشافية لتشخيص حال العالم بشكل عام والمجتمعات الأوروبية بشكل خاص محاولا تحليل أسباب ونتائج ما يهدد الحياة الإنسانية .

يبدو أن البناء النظري لهابرماس يستند على مقولة التواصل بشكل أساسي وهذه لنظرية تعتبر المنطلق لبناء المجتمع ممكن لتوجهها إلى التفاهم لذا يقول هابرماس :"لا تسلك سيرورات العملية الإجتماعية الى طريق نشاط تواصلي و هي تظهر قدرتها على الشكل في الوسط تتعايش فيه السيرورات ،تتفاهم وقرارات ترتبط عند الأشخاص البالغين بأسباب داخلية"[3].

إذن التواصل يهتم بما ينتج داخل التفاعلات الإجتماعية بين الأفراد وبدمج هابرماس النشاط العقلاني ذي الطبيعة الإستراتيجية يظهر في سياق تفاعلي يفترض ضرورة علاقة تذاوتية وهذه الأخيرة ذات أهمية عنده لأنها تقوم بين الأفراد ولا تخص الفرد الواحد بعينه، فالنشاط التواصلي يقوم بتنشيط التواصل.

[1] – يورغن هابرماس:إتيقا المناقشةومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص 30.

[2] –محمد نور الدين أفاية :الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة "نموذج هابرماس"،المرجع السابق، ص 49.

[3] – يورغن هابرماس : مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية، تر: جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 1، 2006ـــ، ص 88.

ويعطي للإنسان قيمته في المجتمع كما يقوم بإخراج العقل من هيمنة العقل الأداتي، كذلك نجده يربط التواصل باللغة والتي هي الأساس التي تقوم عليه التواصل .فنظرية الفعل التواصلي تعتبر بمثابة منطق جديد للعلوم الإجتماعية تجاوزا لفسلفات الوعي والعقلانية والتجريبية اللذان لم يصلا إلى نظرية واضحة وشاملة.

فهنا هابرماس وجد ملجأ التواصل بين الذوات ،ولذلك يقول " مأأهك هو نموذج فلسفة الوعي ولأن كان الأمر كذلك فإنه لا بد أن تختفي أعراض الإهاك فعلا بالإنتقال إلى نموذج التفاهم"[1] بحيث نلتمس فكرة تحويل علم الإجتماع إلى فرع من فروع الإتصال القائم على الفعل التواصلي بين الأفراد الذي يقيم شرحا بين الذوات ويمنع للآخر قيمة ودور في التفاهم والحوار.

فهيغل يشرح علاقة تعرف الذات في الآخر التي ترتبط فيها مفهوم الأنا بصوفه هوية العالم والمفرد وليس مباشرة عن علاقات تفاعل بين الذات "[2]، ويقول هابرماس كذلك أن :"التواصل المقصود هو من جنس التواصل الإنساني ، لأن هذا التواصل هو التواصل الحق"[3]، فهو الذي يشكل موضوع السيمولوجيا التي يقصد بها العلامات والدلالات .

ومنه تلعب اللغة عند هابرماس نسقا من القواعد التي تساعد على توليد تغييرات مصاغة بشكل صحيح ومن ثمة فالذوات القادرة على إستعمال هذه التغيرات تشارك في عمليات التواصل، أنها تستطيع التغيير وفهم الجمل والجواب عليها وهي إجراء ونشاط بين الذوات العارفة .

وإن هدف هابرماس من إقامة عقل تواصلي هو أنه لا يريد أن يتمثل بالعقول التي تدعي حلول فورية سواء في المجال السياسي أو الإجتماعي أو الديني بل يريده أن ينفتح على آفاق والتواصل مع الآخر.

.بمعنى يرفض الفردانية والتسلط، وهذا كله لصالح التفاعل والتفاهم الإجتماعي الذي أهكه العقل الأداتي .وهذا لا يعني تجاوز العقل وتحطيمه بل أن نتجاوز العقل الحسابي المسيطر على العقل

[1] – يورغن هابرماس: القول الفسلفي للحداثة،المصدر السابق، ص 454.

[2] – المصدر نفسه، ص454 .

[3] – محمد عابد الجابري: التواصل نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث، الشبكة العربية ، بيروت، ط 1، 2010، ص 48.

المتمركز لصالح عقل تواصلي يتوقف على الذات الضيقة ليكون نسيجا من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتها.

وهذا ما يدعوا له هابرماس لبناء مجتمع من خلال قابلية الحوار والتفاهم والنقاش العقلاني إذ يقول:"لا يمكن عقلنة الفعل التواصلي لا من الجانب التقني للوسائل المختارة ولا من الجانب الإستراتيجي لإختبار الوسائل المذمورة بل من الجانب الأخلاقي العملي للمسؤولية الشخصية الخاصة بالذات الفاعلة".[1]

وبذلك يكون قد حافظ على الإستقلال الذاتي عند كانط و لم يحطمها ولكنه تجاوزها من النموذج التواصلي فالوعي بالذات يتشكل عن طريق حركة تنطلق من الخارج نحو الداخل عن طريق العلاقة الموجهة بواسطة الرموز فالذات عند هابرماس ملازمة للعلاقة مع الأخرين من خلال الإندماجات الموجهة بواسطة اللغة.

ونرى أيضا أن التواصل لعب دورا في القطيعة بين الجيلين ، وبالنسبة إلى ماكس هوركهايمر، وتيودور أدورنو في كتابهما المشترك "ديناميكتيك العقل" فهما "يختزلان التواصل في مشكل أداتي للغة فوجوده يعادل سوق في مساحة اللغة"[2].

أما بالنسبة لهابرماس كانت نظريته عن التواصل إيجابية وفق المعايير الإجتماعية التي تستند إلى الخطاب فهو أداة بسيطة تفهم مع تعارض المنطق الأداتي.

وتتجلى مكانة يروغن هابرماس في توظيف منطق نظرية الفعل التواصلي لتكوين توجه أخلاقي جديد للتواصل لتقوية الرابطة بين الفرد ومجتمعه لأن انشغاله الرئيسي كان بسؤال الأخلاق لكن لا في بعده الميتافيزيقي بل في بعده التواصلي وهذا ما اصطلح عليه أخلاقيات النقاش "إتيقا المناقشة*"[3].

---

[1] – يورغن هابرماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص 47

[2] – حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص176.

[*] –إتيقا المناقشة: يعتقد هابرماس أن الإنسان كائن إتيقي تواصلي انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز من رموز المرحلة المعاصرة، ذلك أن مفهوم الإتيقا كما بلورها هابرماس مع الباحثين والفلاسفة الفرنسيين والذي تختلط فيه الفلسفة وعلم الإجتماع والأخلاق والسياسية، وربط الإتيقا بمبحث التواصل بما هو ركيزة محورية فمشروع هابرماس ككل خاصة في كتابه "نظرية الفعل التواصلي"، علما أن آبل كان سابقا إلى طرح مسالة الإتيقا من حيث أنها خطوة التأسيس النهائي للأخلاق، أنظر:يورغن هابرماس:إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،المصدر السابق، ص ص 08-10.

[3] –عمر مهيبل: من النسق إلى الذات"قراءات في الفكر الغربي المعاصر"،المرجع السابق ، ص 126.

ويؤكد على أهمية الأخلاق في العالم المعيش، من أجل تطهيره من الأزمات التي تشوه عمليات التواصل الإجتماعي وأخلاقيات النقاش، ليست مذهبا ولا نظرية أخلاقية بقدر ما هي عبارة عن منهج ومجموعة من الشروط التي متى توفرت تؤدي إلى تحقيق الإجماع والإتفاق داخل لمجموعة التي يجري بينهما النقاش وبهذا لقد صاغ هابرماس "في أوائل السبعينات العناصر الأولى لنظرية اللغة والتواصل وتطور المجتمع والقصد منها توفير أساس إطار معياري يمكن أن يتحقق في ضمنه إهتماما تحرري لأن التحرر هو الأساس الحقيقي للحياة الإجتماعية والإنسانية ككل"[1].

إذن هابرماس حاول بناء نظرية نقدية جديدة تقوم على النقد المحايث إذ هو شاطر الجيل الأول في إعترافه بأن النقد ينبغي أن يكون مبررا، أي أن لا يكون مجرد إنتقاد بل يجب أن يصبح معقولا لتحطيم بنيات اللاعقلانية. لقد شخص هابرماس الحداثة الأوروبية لعقلنة المجتمع الحديث وذلك عن طريق التواصل بكل تعبيراته مما سمح للحداثة بالإنتشار أكثر وبالتفاعل.

ففي نظره أن التفكير في التواصل هو التفكير في مسألة الحداثة ،ونجده هنا متأثرا بشكل كبير بهيغل بإعتباره أول من جعل من الحداثة سؤالا فلسفيا لم ينجز بعد ،وعلينا إعطاء هذا المشروع فرصة أخرى لإعادته من جديد ،ومن هنا يدرج مشروع الحداثة عن طريق الفهم المتبادل الممكن بواسطة فلسفة اللغة. ومنه فإن المضمون للحداثة لا يمكن "إستباقه بالأدوات المفهومية التي تسمح بتشخيص الأزمة ولا بكيفية تجاوزها"[1] .

لقد كان لهابرماس إستعداد كبير للدفاع عن تراث الحداثة الأوروبية لأنه مشروع لم يفشل بل بالأحرى لم يتجسد أبدا ولهذا لم تنتهي بعد.

لذا حاول تحليل ما يسميه الخطاب الفلسفي للحداثة مما دفعه إلى نقد كل من ثيودور أدورنو وجورج باتاي george bataille وميشال فوكو micheal fouccault وجاك دريدا jacques derrida لإستغناءهم عن العقل وكما قال" ينتزعون ثمنا باهضا للإستئذان بالخروج من الحداثة"[2].

كما حاول الكشف عن الدور السلبي الذي تمارسه التقنية والعلم فالعلوم الراهنة حولت الإنسان من غاية للحياة إلى وسيلة لها، وهذا ما أدى إلى بلورة أفكاره بالعقل والأخلاق والحرية ،إذا هذا

[1] -يورغن هابرماس:القول الفلسفي للحداثة،المصدر السابق،531.

[2] – جون ليشتيه:خمسون مفكرا أساسيا معاصرا"من البنيوية إلى مابعد البنيوية"،المرجع السابق، ص 382.

العقل الأداتي حشر المجتمع في حياة مضغوطة وقاسية وخالية من الشروط الإنسانية والأخلاقية مليئة بكل عناصر اللاعقلانية الهيمنة الخاصة" الإستيلاب والتشيؤ[*] .

وهذه الأخيرة نجدها عند ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في محاولات نقد التواصل يسجل بشكل عام في إطار نقد إعادة تشييئة التواصل فهو محدد من خلال تحول اللغة إلى تشيؤ وكأن الكلمات والألفاظ هي عملية بسيطة للتداول "[1].

وهابرماس من خلال التشيؤ يعود إلى العلوم الإجتماعية النقدية ضد تشيؤ مؤسساتي وبها يطور نظرية للأيديولوجيا بإعتبارها إلتواء منهجي للتواصل.

وحاول تأسيس فينومينولوجيا الوعي وتحرير الذات وتوظيف التواصل في مستوى الوعي وهذه التي يعني بها العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع.

يؤكد هابرماس:"أن ما يدعوه هيغل للتجربة الفينولوجية وهذه التجربة تتحرك في وسط وعي تميز تأمليا ما بين ذات الموضوع وذاته نفسها والموضوع المعطى له والإنتقال من النظرة الساذجة للموضوع الموجود في ذاته إلى المعرفة التأملية للوجود لذاته"[2].

فعلم الإنسان يماثل فينومولوجيا الروح[**] الهيغلية من حيث أن يعرف ذاته مندمجا في سيرورة التكون التي يتذكرها لقد شيد هابرماس فلسفته على نفس الأسس الفكرية التي تقوم عليها مدرسة فرانكفورت بصفة عامة ،وأهمها هي أن المعرفة هي نتاج للمجتمع أي أنها تبنع من داخل المجتمع وهذا ما نجده في كتابه " المعرفة والمصلحة" عندما قسم المصلحة البشرية إلى ثلاثة أشكال هي المصلحة التقنية و"المصلحة العملية والمصلحة التحررية"[3] .

---

[*] – التشيؤ: ويعد الفيلسفوف المجري جورج لوكاتش أول من وضع في موضوع التشيؤ في الفكر الفلسفي الماركسي المعاصر وقد أفرد لهذا الموضوع فصلا كاملا في كتابه الهام "التاريخ والوعي للطبقي " الذي صدر عام 1923م حيث إستند في مفهومه على تحاليل ماركس الإقتصادية واشتق ظاهرة التشيؤ من تعميم البنية الجارية السائدة للمجتمعات الرأسمالية حيث نتج عن ذلك إستبعاد الطابع الإنساني وحتى الشبكات الإجتماعية ،أنظر :كتاب جورج لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي، تر :حنا الشاعر ،دار الأندلس ،بيروت، ط 1، 1986، ص 79.

[1] حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفةفي الفكر العربي والغربي ،المرجع السابق، ص 176.

[2] –يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص ص 23-24.

[**] – هو نص شرع هيغل 1770-1831 في تأليفه أثناء سداسي الشتاء و"صدرت فينومولوجيا الروح" في 15 طبعة ،نجمت عن عزم فلسفي بعينه ألا وهو وجوب وضع نسق بالفلسفة يرتفع بالعنصر الفلسفي إلى مصاف العلمية فهي تحاول العبور من خلال الحدث الإجتماعي للفرد ومن خلال التاريخ الكوني للنوع، ومن ثم من خلال تاريخ النوع الذي يعكس ذاته في أشكال الروح المطلقي في الدين والعلم ولفن، أنظر :كتاب هيغل :فينومولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي ,مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، ط 1، 2006، ص 13.

[3] –كار أتو آبل: التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، المرجع السابق،ص ص 13-14.

فالأولى هي المعرفة التحليلية الي تستخلص المعرفة الأداتية للعلوم الطبيعية بحيث لها إستغلال تقني ويربط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية ،أما الثانية هي التي محيطها التواصل تندرج في المنهج التأويلي لإعطاء معرفة عملية وفيما يخص المعرفة التحررية يستخدم النظرية النقدية لتحرير الإنسان من الزيف ومنه تحول من نقد المعرفة إلى نقد اللغة .

ومن بين النظريات التي عالجها هابرماس نظرية الثقافة، حينما وجه نظرته حول أزمة الثقافة خاصة عند ظهور كتاب "أزمة الشرعية" إذ وجه إهتمامه إلى فحص المشكلات الثقافية الإجتماعية التي تتحدى المجتمعات الرأسمالية والمتقدمة حيث ركزت على زيادة قضايا الثقافة في كتابه الإتصال وتطور المجتمع حيث شرح فيه أيضا المشكلات المرتبطة بالتطور الثقافي والهوية الذاتية"[1].

ومن خلال كتاباته وإسهاماته في النظرية الثقافة، نستنتج أن هابرماس أراد أن يحلل الثقافة للكشف عن قناع العوائق التي عرقلت نمو الفكر الحديث فنقده هذا أتى عن طريق تشييد الحر فوق أعمال "ثيودور ادورنو وماركس هوركهايمر وجورج لوكاتش وكارل ماركس"، بحيث حاول ربط العلوم الثقافية والإنسانية للمجتمع عن طريق التواصل العقلاني.

يقول هابرماس " يعالج كانط الثقافة بوصفها الهدف النهائي للطبيعة ما دمنا نفهم هذه الطبيعة من حيث أنها منظومة غائية إذ يدعو كانط الثقافة عملية خلق منطلقة من جدارة كائن عقلاني لا هداف"[2].

.بمعنى الثقافة هنا تكون ناتجة عن العقل ولا ترمي إلى غاية مستهدفة أي مفترضة إجمالا، و اللغة بالنسبة لهابرماس تدخل كإرث ثقافي في العقل التواصلي أي تأخذ وجودا بوصفها منظومة موروث ثقافي معين" فهي فقط بوصفها لغة شعب إنها عامة ومحترف بها في ذاتها، تتضادى بالطريقة ذاتها في وعي الجميع كل وعي متكلم يتحول مباشرة فيها إلى وعي آخر وهي تتحول بذلك وطبقا لمضمونها لشعب ما إلى لغة حقيقية للإفصاح عما يقصده كل فرد"[3].

[1] –أ حمد أبو زيد وآخرون: التحليل الثقافي،المرجع السابق ، ص 35.

[2] –يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، المصدر السابق، ص 24.

[3] – المصدر نفسه، ص 28.

وهكذا نرى أن هابرماس في تطوير نظرية إجتماعية المواصلة على درب النظرية الإجتماعية الكلاسيكية والعلوم الإجتماعية المعاصرة وأنها تحوي بعدا تاريخيا لأنها تقدم تأويلا معينا للدينامية الخاصة بتطوير الحادثة الإجتماعية الثقافية .

يقول هابرماس "رغم أن لنظرية التواصل وظيفة حل المسائل ذات الطابع الفلسفي والتي تهم إبستمولوجيا العلوم الإجتماعية وأسسها ،فإني أرى فيها علاقة وثيقة جدا بالوسائل التي تطرحها نظرية التطور الإجتماعي"[1] ،ومنه تلعب الثقافة دورا كغيرها من النظريات التواصلية والإجتماعية التي دعى إليها هابرماس و جعلها ركيزة لإحداث الحوار بين المجتمعات.

ومن خلال دراسة إسهامات هابرماس في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، نجده تحدث أيضا عن الديمقراطية التي تحتاج حسب نظره إلى وعي الشعب وتدخله العقلاني.

ويتمثل المشروع هابرماس في توجهه الديمقراطي أولا المرور بنظرية "حقوق الإنسان التي تصحح القراءة الليبرالية السائدة ذلك أنها ليست حقوقا ينبغي حمايتها فقط ضدا على الإعتباطية والتصرف الحر في الذات"[2] .

بمعنى الحرية تقوم على القدرة وأخذ القرار بشكل مستقيم لضبط مكانهما في المؤسسات السياسية والديمقراطية تعتبر نظام سياسي يوفر فرصة المشاركة لكل أعضاء المجتمع الذين لهم حق التصويت في اتخاذ قرارات التي تؤثر في حياتهم الفردية والجماعية وهي في الأصل تعني حكم الشعب لنفسه.

يقول هابرماس "إنني ما زلت أعتقد أن دستورا ديمقراطيا يسمح بإرساء مبادئ حقيقية للعدالة فالصراع حتى لا أقول النزاع المتعلق بالمبادئ النوعية للعدالة التوزيعية ينبغي أن يكون محل تحولات ديمقراطية لا يكون مجرد إسقاطات نظرية متمفصلة حول متغير واحد، وهو معرفة السير الحسن للأسواق من عدمه"[3] فهابرماس ينادي بالديمقراطية التي يسود فيها العدل والمساواة والإحترام المتبادل بين أفراد المجتمع حتى يتحقق التطور والرخاء لبناء الدولة، الأمة.

[1] – يورغن هابرماس: بعد ماركس، المصدر السابق،ص 21.

[2] –علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ،المرجع السابق،ص312 .

[3] – يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2010.،ص 48.

ومن خلال مكانة يورغن هابرماس في النظرية النقدية لا يجب أن ندرج إسهاماته في مدرسة فرانكفورت ككل .إذ يمثل الحقبة الثانية بالرغم مما تقاسمه مع الفلاسفة السابقين عنه إلا أنه يختلف معهم في الكثير من الآراء والمواقف خاصة مع ثيودور ادورنو وماكس هوركهايمر.

من هنا النظرية النقدية عنده أخذت طابعا جديدا وهو طابع التواصل وجعل اللغة الركيزة الأساسية للتواصل وكان هدفه هو إحداث الحوار والنقاش بين مجموعة من الأفراد لتحقيق التفاهم المتبادل والابتعاد عن الذاتية .

ويقول هابرماس: "أنه من البديهي أن وعينا لذاتنا وللقدرة التي تمكننا من إتخاذ موقف تأملي اتجاه معتقداتنا الخاصة، رغباتنا، توجهاتنا الأكسيولوجية والأخلاقية ومنطلقاتنا الخاصة بشكل مطالب أساسية لإمكان المناقشة العامة أو العمومية"[1].

فمقصد هابر ماس يتجلى في إمكان جعل ذواتنا تتفاعل مع الغير لإحداث ما يسميه بالمناقشة والحوار اللذان يجعلان العقل يتحرر من القيود والتوجه إلى التواصل ،بمعنى التحرر من العقل الأداتي واستخدام العقل التواصلي.

[1] – يورغن هابرماس :إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق ،ص26.

المبحث الثالث: المرجعيات الفكرية ليورغن هابرماس

"إيمانويل كانط Immanue kant":

لا يمكن فهم النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إلا بالرجوع إلى الأسس الجوهرية والفكرية وإلى كل ما يميز هذه المدرسة عن باقي المدارس الفلسفية والسوسيولوجية فقد. تشربت هذه المدرسة من ينابيع العلوم الإنسانية من فلسفة كانط وهيغل وعالم الإجتماع كارل ماكس وماكس فيبر إلى جانب عالم النفس فرويد وغيرها من العلوم التي ساعدت في بلورة الأفكار والآراء لمفكري مدرسة فرانكفورت.

لا نستطيع أن نفهم الفيلسوف يورغن هابرماس دون الرجوع إلى الجذور الفكرية التي اعتمدها في بناء نسقه الذي أنتجه من خلال تأثره بمجموعة من الفلاسفة ،سنقتصر ذلك على بعض النماذج التي لها أهمية بالغة بالنسبة له، وهذه المرجعيات تتمثل في" إمانويل كانط " حيث يرجع العديد من المهتمين بالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أن النقد الكانطي ،يعتبر مرجعا أساسيا اعتمد عليه أصحاب هذه النظرية وخاصة في كتبه الرئيسية الثلاث "العقل الخالص"، و"نقد العقل العملي"، و"ملكة الحكم" التي عرفت بالكتب النقدية بحيث مارس كانط النقد اتجاه جميع قدرات العقل وأقام فلسفته النقدية لتمييز المعرفة العلمية الصحيحة عن المعرفة الميتافيزيقية التي تؤدي إلى وقوع العقل في تناقض.

إذ يعتبر كانط أحد رموز التنوير الكبار وازدهرت أفكار التنوير وأثرت الفلسفة الكانطية في أواسط المفكرين والأدباء وبعض الأواسط في إدارة الدولة كما قام أيضا بتحليل العقل نفسه ورسم صورة جديدة لطبيعة العقل الذي يقوم بنقد ذاته وجعل التجربة ممكنة حيث يقول في كتابه نقد العقل الخالص "هو الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة"[1].

فالذات هي التي تسيطر على الطبيعة الداخلية والخارجية معا ونجد أيضا في كتاب "جدلية التنوير" لكل من هوركهايمر وأدورنو الذي يمثل نقطة تحول بارزة في حياة المدرسة التي قدمت نقد

[1] –حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2005، ص 41.

الإطار النظري الأول "فك الارتباط بين العقل والتحرر ونقد فهم العقلانية للتاريخ كتقدم"[1]، ومنه يهدف التنوير في مفهومه الواسع إلى تحرير الإنسانية وضبط مصير الإنسان بنفسه، ونرى أن هوركهايمر "يقول أن على النظرية أن تتخلى عن حلم عصر التنوير الذي إعتبر تقدم العقل قدرا طبيعيا وحتميا للتاريخ والإكتفاء بدورها كوسيلة نشطة تساهم في بناء تلك العقلنة وتصحيح مجرى التاريخ"[2].

وبالنسبة لهابرماس قد إستفاد من كانط على مستويين الأخلاقي والسياسي وتبينت مرجعياته الأخلاقية من خلال مذهب كانط في كتابه ميتافيزيقا الأخلاق، فهو هنا لا يعبأ بمذهب المنفعة العامة ولا بأي نظرية تجعل الأخلاق غرضا خارجها على حد قوله "ميتافيزيقا الأخلاق معزولة عزلة تامة، غير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو بأي شيء خارج"[3]، بمعنى أن التصورات الأخلاقية تستمد أصلها في العقل وأن القيمة الأخلاقية تتحقق عندما يقوم الشخص بالإحساس بالواجب، فهذا الأخير يلزم إرادة الإنسان وتصرفه لأخذ القوانين الأخلاقية القائمة على العقل بعين الإعتبار ،بحيث الفعل المنسجم مع الواجب هو ما يسميه كانط بالشرعية خلافا للأخلاقية التي تفرض مسبقا فعلا منجزا، قام على الواجب فهو يحرر الإنسان من تحديدات عبر المصادفات التجريبية فالواجب يبذل الضرورة الطبيعية بضرورة فعل أنجز إحتراما للقانون أخلاقي.

يؤكد هابرماس "أن العقل العملي يرتبط بعدد كبير من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة"[4]، وبالرغم من هذا كله ينتقد هابرماس بعض الآليات الكانطية وذلك من خلال منح كانط العقل العملي نوعيته وجعله بعيدا عن المبادئ الميتافيزيقية ليصبح العقل منصبا في دائرة الأخلاق وهنا يقول هابرماس: "أن مقاربة كانط لم تكن ذاتية مشتركة (تذاوتية) وإنما هي أحادية الطرف بمعنى أن كل فرد يستنتج بطريقة أنانية واجباته الأخلاقية على أساس تأملاته الذاتية المنعزلة"[5].

---

[1] حسن مصدق:يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية"، المرجع السابق، ص ص 44 -45.

[2] -حسن مصدق: يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت" النظرية النقدية التواصلية"المرجع السابق، ص 44.

[3]- بتراند راسل :تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي،الكتاب الثالث، المكتبة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1977، ص 332.

[4] - أبو النور حمدي ابو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق،ص 240

[5] -علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2011، ص 37.

ونجد أن هابرماس يؤكد أن فلسفة كانط قد أطاحت باتجاهات الميتافيزيقا بقوله: "إن كانط هو أول من أحدث قطيعة مع الإرث الميتافيزيقي وغض الطرف عن فلسفة الحقيقي والدائم"[1]، وهابرماس يوظف هنا الأخلاق الكلية لتأسيس أخلاقيات المناقشة بديلا عن اخلاقيات الواجب والمنفعة وهذا لم يمنعه من إنتقاد كانط لتأسيسه الأخلاق على الذات، وانطلاقا من هنا يحذرنا كانط "من أن الأفعال الأخلاقية الصحيحة هي أفعال فردية"[2]. أي أن على الذات أن تبحث عن الرضا الذاتي الذي هو إشباع سلبي يكون فيه المرء واعيا بأنه لا يحتاج إلى شيء، فالذات لا بد أن تعمل طبقا لفكرة القانون الأخلاقي.

ويذكر هابرماس أنه للوصول إلى الفعل التواصلي يترتب إعطاء الأولوية لعدة أمور منها: أولا العقلانية وثانيا النظام الأخلاقي. وهذا ما يحاول هابرماس الكشف عنه وهو الأخلاق الكلية كما يقول: " عقل تواصلي يتجاوز الذات ليكون نسيجا من لذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها"[3].

إن حضور فكر كانط في فلسفة هابرماس الفكرية كان بحثا لإيجاد الكلية الأخلاقية إلا أن هابرماس لم يجد مبتغاه لأنه يؤسس أخلاقية نقاشية بين الذوات قائمة على حوار والنقاش وذلك لبناء أخلاق كلية، فالفعل الأخلاقي ليس هنا بدافع ذاتي "يخص فردا دون آخر أو روحي يخص جماعة دون أخرى ولكن على صلة بما يعيشه الإنسان" [4].

لقد إشتغل كانط على الأيديولوجيا الذي أتت بعد كل من كارل ماكس ونيتشه وكذلك أنصار مدرسة فرانكفورت أدورنو وهابرماس في كتاب "نقد العقل الخالص" بحيث يرى كانط بطريقة متماسكة النظرية النقدية في المعرفة والأخلاق وعلم الجمال ونظرية ملائمة للطبيعة.

وقد برهن في أعماله خلال الفترة النقدية على إستحالة بناء مذهب من الفلسفة التأميلية (الميتافيزيقا) وما يتصل بالقانون الأخلاقي نجد أن الفعل لا يكون أخلاقيا في نظر الفعل العملي ما

[1] – أبو النور حمدي ابو النور حسن،المرجع السابق، ص 22.

[2] – كريستوفر وانت: أقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 116.

[3] – أبو النور حمدي أبو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع نفسه، ص 142

[4] –حسن مصدق:يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت" النظرية النقدية التواصلية" ،المرجع السابق، ص 12.

لم يكن حرا وصادر عن إرادتنا المستقلة وغير خاضع لإرادة خارجية أي أن يكون فيه الأمر من إملاء كياننا الداخلي، وهو كيان عقلي وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط، ويتجه هذا الحد على سلوك مشترك بين جميع الناس.

ما يهم يورغن هابرماس هنا هو إذا كانت فلسفة كانط الأخلاقية أن شعور الإنسان بواجبه يصدر عن أخلاقية فطرية وأن الأخلاق عامة ومطلقة وكلية وعمومية وأن التنوع في الأنساق النقدية فهنا الفعل الأخلاقي أوجب توجهه دوما إلى معايير عامة وكلية بين مجموعة من الأفراد حتى لا تكون فردية وتصبح عاجزة أمام الممارسة الإجتماعية ومن خلال كل هذا نجد أن فلسفة هابرماس تتوجه في البداية نحو فكرة كانطية في أهمية العقل بحيث يعطيها الأهمية الإنسانية التي تنتزع إلى الإحاطة بمصيرها، بغاية تستهدف حياة مجموع متعقل.

"يبرز على ثلاثة مستويات تقنية عبر تفاهم الفاعلين المتكلمين والمنجزين والتحرر النقدي من العوائق"[1]، فالتنوير هو الخروج عن القصور الذي هو فيه نفسه مسؤول عنه فالعقل الأنواري "يستهدف إخراج الإنسان من الحجر الذي فرضه هو على نفسه"[2] ،فالعقل هنا يستدعي أن يعمل الإنسان عقله بنفسه دون إشراف الغير والإفتقار إلى القرار والشجاعة في إستعمال العقل.

أما المرجعيات السياسية من الدلالات والآراء التي برزت في الفلسفة السياسية عند هابرماس والمتعلقة بالديمقراطية هو "الفضاء العمومي" وإنه من خلال تناولنا للنقد عند كانط تبين لهابرماس النقد الذي يقوم على فحص التاريخي وإعادة صياغة جديدة وهنا استطاع أن يؤسس مفهوما جديدا على النقد الكانطي والذي يسميه باسم"الفضاء العمومي"[3].

التي نرى من خلالها بأن الوظيفة السياسية بالنسبة له تتوخى تأمين سيطرة المجتمع المدني عبر قوة التجربة المخصصة لصميمة الحياة الشخصية وبالتالي يرى هابرماس انه يجب "تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الأيديولوجية والأوهام سواء الوضعية أو العلماوية أو الماركسية، وذلك عن طريق

[1] –فرانسواز رامينكو: المقاربة التداولية، تر :سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط،(د ط) ،1986 ،ص 82.

[2] –محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصر "نموذج هابرماس"، المرجع السابق، ص 32

[3] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق، ص 22.

إنفتاحها عن باق المعارف الأخرى وكفها عن الإدعاء الكلاسيكي بقدرتها على إدراك الحقيقة لوحدها"[1].

فالفضاء العمومي هو الذي يقدم للمواطنين المشاركة الفعلية في الحياة السياسية، كما يرى كانط أن هناك مهمة سياسية مناطة من المجال العام أو الفضاء عمومي "فهو المجال الذي تتبلور فيه حركة الفكر وشهد فيه سلاح النقد إزاء كل ما يتناقض ويتنافر مع الحرية والعدالة والفضيلة"[2].

فكانط في هذه الفكرة يدعو إلى النقد الإيجابي في مجال الفضاء العمومي من خلال المناداة للحرية والعدالة والفضيلة، فهو المبدأ الذي يستعمله لمعالجة موضوع السلم والحرب وهذا ما وجده هابرماس واضحا في نصوص كانط وخاصة في موضوع السلام العالمي وقانون الشعوب فكانط في كتابه "مشروع السلام الدائم" يقول "بأن معاهدة السلام يجب أن تقضي على جميع أسباب الحرب في المستقبل وإن تكن تلك الأسباب مجهولة في حينها من طرف التعاقد"[3]، ويقول أيضا أن غاية السياسة هي الحفاظ على الإنسان وهذا الأخير كائن أخلاقي ومن هنا يجب أن تقدم السياسة على أسس أخلاقية حتى تتمكن من القيام بمهامها على الوجه الصحيح، وإذا كانت الحرية ضرورة أخلاقية فإن السياسة أيضا ضرورة أخلاقية فهدفها الحفاظ على حرية الأفراد.

بما أننا نعلم أن فلسفة هابرماس تقوم على الحوار والنقاش المتبادل بين الأفراد فنحن نلتمس عنده فكرة السياسة التشاورية فهو يقول "لا يكتسب مفهوم السياسة التشاورية deliberative أهمية تطبيقية إلا إذا أقمنا وزنا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية وإنما بتوزيع المصالح والإتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة إختبار الوسائل الملائمة،وكذلك بالإعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني"[4].

[1] – محمد بوداني :يورغن هابرماس والليبرالية السياسية، الحوار لمتمدن، العدد 4378.

[2] –علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل،المرجع السابق، ص 39.

[3] –إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، 1952، ص 25.

[4] –علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ،المرجع السابق، ص ص 319- 320.

إن نجاح السياسة النقاشية الهبرماسية متوقفة على وجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل الجماعي القائم على شروط للتواصل من خلال الصيغ النقاشية والآراء العمومية، فالقانون عند هابرماس عليه أن يضمن حرية شخصية للأفراد والإستقلالية وهذا أيضا يؤدي إلى الحداثة في مجال التأسيس الإنساني والفلسفي للممارسة السياسية، يقول هابرماس "إن الحياة السياسية المشتركة يجب أن تنظم بطريقة يكون فيها باستطاعة ملتقى القانون السائد أن يشارك في سنه"[1].

بالرغم من عدم إتفاق هابرماس مع بعض أسس الفلسفة الكانطية إلا أنه يرى "أن عصر الحداثة مع كانط"[2] يعبر عن العالم الحديث لبناء عقد وإن كان هابرماس يعاود فيعقب أنه بالرغم من اقتران التنوير وملامح الحداثة مع كانط فهذا الأخير لم يفهم الحداثة على وصفها هذا إذ نجد أن هيغل لا يمكن أن يفسر فلسفة كانط بوصفها لتفسير الحاسم للحداثة إلا من خلال العودة إلى مرحلة لتمهيد الأنواري للتقدم عصر الحداثة كإشكال فلسفي مع هيغل.

هيغل: Hegel George Wilhelm Friedrich

من الجدير بالذكر أن أصحاب النظرية النقدية إتخذوا من الفلسفة الهيغلية محور نقدهم لكل فلسفة، فقد تجاوزوا الفكر الماركسي إلى موضوعية هيغل فتأثيره يتجلى بقوة من خلال تاريخية المجتمع والتي تبرز مكانته الهامة لدى مدرسة فرانكفورت من خلال العديد من المقولات ويمثل رائدا للفلسفة الإجتماعية فقد "خلص الفلسفة من قيود الشخصية المفردة التي أوقعها فيها كانط"[3].

ويزعم ماركيوز أن تأكيد هيغل المتعلق بعملية التموضع وباختراقها بوصفه" النشاط الذي يشكل وجود الحياة، فهو بالنسبة له أعظم اكتشاف لهيغل ومصدر النظرة الجديدة عن العملية التاريخية وهي النظرة التي جعلها هيغل ممكنة"[4].

إنه ليس من الممكن تناول فكرة يورغن هابرماس دون الإحاطة بالأسس الفلسفية لها، يسمى بفلسفة التاريخ الألمانية الحديثة للنظرية النقدية إذ أن الكثير من الدارسين للتاريخ الخاص

[1] – علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ،المرجع السابق،ص 321.

[2] –يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية وفكرية، دمشق، دط، 1995، ص 400.

[3] – أبو النور حمدي ابو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 28

[4] –فيل سليتر:مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها،المرجع السابق ، ص 56

لهذه النظرية يعتبرون هابرماس إمتداد لهذه النظرية، بحيث أسس لمجتمع ألماني جديد ومجال عمومي يستدعي من المفكر هابرماس الانخراط الوجودي والنظري في التفكير التأملي حول الحداثة بمختلف معانيها ،ومن هنا نجد أنه تأثر بالفيلسوف الألماني هيغل، لأنه يرى بالرغم من النهاية التي وصل إليها في الحداثة إلا أنه "أول فيلسوف تحولت معه الحداثة إلى مشكلة"[1].

فمن خلال نظريته هذه ظهرت مجموعة من المفاهيم التي تضم بالحداثة، الوعي والزمن والعقلنة التي جعلها بشكل روح مطلق، ومن هنا تصف الحداثة أنها صبغة الوعي بذاته ،إلا أنه لم يتم هذه المشكلة بسبب كسر هيغل لهذه المفاهيم ،إذ يقول هيغل حسب نظرة هابرماس "أنه هو الذي حدد منذ البداية انه يتوجب على الحداثة أن توفر ضماناتها لنفسها متبعة في ذلك النقد الذاتي مسلحة بسلاح الديالكتيك"[2].

وهذا الوضع الأساس الفلسفي للتاريخ المعاصر بحيث إعتبر هيغل أن الجدل بمثابة القانون الذي هو أساسه طبيعة الفكر والواقع. فكل قضية تحمل في نفسها نقيضها ومنه نجد هيغل عاد إلى إعطاء العقل صيغة متواضعة اعتبرها جوهر مطلق، الحقيقة الكاملة التي تتجسد في فهم العالم كما هو وتفسير كل شيء منطقيا.

ومن هنا نستطيع القول أن الحداثة عند هابرماس هي "الوعي في المرحلة التاريخية التي تقيم العلاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر"[3]، كانت نتيجة إتباع هيغل إعطاء مفهوم العقل الصيغة أكثر تواضعا .

وهنا يقول هابرماس أن على الباحث عن مقدمات الخطاب الفلسفي للحداثة ،والذي يعتبر أروع كتبه والذي حاول فيه تحليل ودراسة أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في سيرورتها أسئلة الحداثة إبتداءا من فلاسفة الأنوار وكانط إلى ديريدا دون إغفال أي نص تناول مسالة الحداثة من أفق الاتفاق مع فكر الحداثة أو الاختلاف معه، ومن هذا المنظور إختلف هابرماس مع فلاسفة ما

[1] –محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة "نموذج هابرماس"المرجع السابق، ص 129.

[2] –عمر مهيبل:من النسق إلى الذات"قراءات في الفكر الغربي المعاصر"،منشورات الإختلاف، الجزائر،ط1،2007، ص 131.

[3] –يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص 12.

بعد الحداثة ومع ديريدا بالذات معتبرين أنفسهم يمثلون تيارا مناهضا للحداثة،لكن دون أن يبتعد عنهم نهائيا.

لذا يقول هابرماس للخضوع في الحداثة عليه الرجوع إلى هيغل" ولذلك لفهم الدلالة التي كانت تمتلكها العلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلنة"[1]، بمعنى أن هيغل يستعمل مفهوم الحداثة داخل السياقات التاريخية للإشارة إلى فترات بعينها.

ويقول أن العقل يسيطر على العالم وإن التاريخ الكلي قد جرى تبعا للإشارة العقل وإن هدف التاريخ الكلي، هو أن يصل الروح إلى ما هو قائم حقا لأن التاريخ الكلي ليس مكانا للسعادة وإن أوقات السعادة فيه ليس إلا صفحات فارغة.

لقد اهتمت مدرسة فرانكفورت بموضوع العقل اهتماما واضحا من البدايات الأولى لتأسيس المدرسة إلى الجيل الثالث الذي يعد أكسل هونيث أبرز ممثليه، إذ نرى أن إنطلاقة هابرماس في النظرية النقدية هي كمدافع عن العقل والعقلانية ،"إذ ترتكز جهود هابرماس التحليلية والنقدية على مفهوم العقلانية ومشكلة العقلنة للحياة الاجتماعية" [2]،أن كل من هيغل وهابرماس إعتبرا أن العقل هو الموضوع الأساسي للفلسفة ذلك أنه شغل بال الكثير من المفكرين والفلاسفة .

فهيغل يقول أن العقل هو اليقين الواعي بكونه الحقيقة كلها، بمعنى أنه الحقيقية الكاملة تتجسد في فهم العالم كما هو وتفسير كل شيء منطقيا والعقل عنده ثلاثة أنواع وعي مباشر ووعي ذاتي ومرحلة العقل وهو يقول "يمر الطريق من الوعي إلى مفهوم العلم بالوعي الذاتي والعقل والروح والدين، أما المحرك لذلك فهو الجدل ونواته هي نفي كل موضوع وكل حالة من حالات الوعي"[3].

وقد عبر هابرماس عن هذه الحقيقية أو الفكرة القائلة أن هيغل إقتنع أن عصر الأنوار الذي بلغ أوجه مع كانط قد جعل من العقل ضمنا فبدل العقل. ففلسفة الأنوار حسب هيغل قامت بإحلال الفهم بدل العقل "أما العقل عند هابرماس فهو نوعان: العقل الإتصالي والعقل الأداتي،

[1] – أبو النور حمدي ابر النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق ، ص 75

[2] –بيتر كونزمان:أطلس الفلسفة،المرجع السابق ،ص155

[3] – توم بوتومور:مدرسة فرانكفورت،المرجع السابق،ص،160

فالأول هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات، أما الثاني: يسميه الوضعي الذي يجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه"[3] ،أما الفعل الأداتي عندما يقدم الفاعل على الفعل كوسيلة لتحقيق غاية مرجوة أي فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات ومنه العقل الأداتي والتواصلي لا يمكن اختزالهما فهما تمايز واقعي ومفاهيمي في نفس الوقت.

تتصف الحداثة إذا حسب هيغل من خلال العلاقة مع الذات "أن حرية الذات هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث واستنادا إلى المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروح للحصول على حقوقها"[1]، بل أن أهمية هيغل بالنسبة لهبرماس أن جعل الحداثة تنظر للمستقبل من خلال نزعة الجدة وقيمة الحرية التي تحملها لذلك .

فالحداثة مع هيغل تحمل خاصية تاريخية وأن الحداثة حسب مفهوم هابرماس تفهم من خلال العبور من الماضي إلى الحاضر، أما هيغل فهي وعي العالم الحديث في قطع العلاقة بالماضي ويسميها بمرحلة التحول، وبفضل هابرماس"أن يسمي القرن السابع عشر، قرن وعي الحداثة، كوعي لعصر تاريخي جديد له مبادئه الجديدة التي ليس لها أي علاقة بالماضي "[2].

كما أن الحداثة عند هيغل تنفتح على الوعي مما يجعل الذوات تنخرط في هذا الفعل وتدخل في شبكة من العلاقات التواصلية، ولذلك وبفضل منطق هيغل الجدلي " دخل العقل في الوعي وفي الطبيعة نفسها ثم تجلى في التاريخ وأصبح هو جوهر التاريخ ومحركه"[3].

ومنه أصبحت الحداثة تفكر على أنها معطى تاريخي وليس أسطوري أو طوباوي، كما أننا نلتمس أيضا تأثر هابرماس بماكس فيبر من خلال أفكاره ،وعن العقلانية وأنه وضع علاقة متينة بين الحداثة والعقلانية وهذه الفكرة هي التي جعل منها هابرماس "خلفية فكرية التي تمكنه من الدفاع عن الحداثة كمشروع لم ينجز"[4].

[1] -يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة ، المصدر السابق ، ص 30

[2] - أبو النور حمدي أبو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق ، ص 82

[3] -حسن حنفي وآخرون:فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص 42.

[4] -علي عبود لمحمداوي:الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل المرجع السابق، ص 49.

كارل ماكس Karl Marx (1818-1883):

"كانت الماركسية على إتصال دائم بالفلسفة الإجتماعية وفلسفة التاريخ وهي كفلسفة للتاريخ تمتلك القدرة على منح معطيات علمية وتطبيقية وهي مرتبطة بالضرورة وبالعقلانية المعاصرة المتمثلة بالنقد"[1] فهوركهايمر لقد فهم ومعه فلاسفة فرانكفورت الماركسية على أنها العلم النقدي للمجتمع، وبالتالي فمهمة الفلسفة هي متابعة العملية النقدية والتحري من أشكال الإغتراب الجديدة وقد أخذت مساهمته الخاصة شكل تحليل نقدي للعقل.

فالنظرية النقدية هي قراءة نقدية للعقل الجدلي ليس بطريقة كانطية بل في ضوء الرؤية الماركسية الواقعية الجدلية، وبالتالي تقوم النظرية النقدية على نقد الواقع الإجتماعي وهذه الأخيرة تولي إهتمامها بالذات في تفاعلها مع الموضوع.

إن منظري مدرسة فرانكفورت تأثروا بالماركسية حتى إعتبر البعض أن هذه المدرسة ليست إلا فرعا من فروع الماركسية لكن أصحاب النظرية وإن تبنوها كمبدأ أو منهج فإنهم لم يلتزموا بها كليا ولم يتشبثوا بمقولاتها المتمركزة حول نقد النظام الإقتصادي والرأسمالي حول الإيديولوجيا بصفة عامة بل ترتكز ماركسيتهم على نقد الإغتراب والأسباب الكامنة وراءه للمجتمعات الصناعية.

ومن هنا النظرية النقدية حسب هابرماس يقول إنه إذا كانت الماركسية قد ركزت على الإغتراب الإقتصادي فإننا نرى أنه" لم يعد هدف النضال السياسي الذي يجب أن تمارسه الطبقة العاملة وذلك لأن الإغتراب الإقتصادي يظل قائما في ظل إغتراب ثقافي أوسع نطاقا "[2].

كل من هوركهايمر وماركيوز يؤكدان القضاء على الإغتراب والتأمل والنقد الذاتي والإنفصال على القيم السائدة، وحسب أدورنو النظرية النقدية هي نقد للواقعية الماركسية التي تعقد الصلة المباشرة بين الأدب والمجتمع في جل مجالاته السياسية والإجتماعية والثقافية .

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص ص 45-46.

[2] –علاء طاهر:مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، المرجع السابق، ص 90.

"فالبرغم من تأثر المدرسة النقدية الكبير بالماركسية إلا أنها لا تقبل مقولات الماركسية كما هي ترفض مناقشة علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي وهذا ما يؤكد التمرد من جانب النظرية النقدية على الماركسية"[1]

في مطلع القرن العشرين ظهرت بدايات اتجاه نقدي إرتبط إلى حد كبير في الفكر "الماركسي فكانت أفكار كل من جورج لوكاتش وآرنست بلوخ تمهيدا لميلاد تيار نقدي أكثر تنظيما فيما بعد وهو ما أطلق عليه إسم النظرية النقدية"[2].

فجورج لوكاتش أطلق مقولته في التشيؤ من وجهة نظر ماركسية التي تتعلق بالشعور الذاتي بالإغتراب ، ويقصد بالتشيؤ جعل الإنسان يخضع للقوانين ونعلم أن لوكاتش قد جمع بين العقل عند هيغل والمادة عند ماركس والمزج بينهما بثنائية تتفاعل مع المجتمع .

وفي كتابات الشباب المبكر لكارل ماركس وبخاصة المخطوطات الإقتصادية الفلسفية عام 1844 التي تحتل فيها فكرة الاغتراب للإنسان في ظل المجتمع علاقات الإنتاج الرأسمالي مكانة كبيرة"[3] وهي مذكورة في كتاب التاريخ والوعي الطبقي لجورج لوكاتش الذي عرض فيه فكرة التشيؤ والتي كان لها تأثير قوي على أعضاء النظرية النقدية.

ومن خلال دراستنا فلسفة هابرماس وجدنا أن لماركسية هي الأكثر حضورا لديه "ويعتبر ماركس من المرجعيات الفلسفية المهمة في ذكر هابرماس فكانت علاقته بها هي الموضوع الرئيسي الذي ناقشه في كتابه إعادة بناء المادية التاريخية "[4] .وهذه الأخيرة عبارة عن مقالات ظهرت في فرانكفورت تناولت تفسير تطور المجتمع إنطلاقا دراسة تطور القدرات المعرفية وتطور قوى الإنتاج.

نجد أن هابرماس يؤكد أن مدرسة فرانكفورت قد أنشأت على شكل أفكار ماركسية بقوله "إن الماركسية ليست إلا جزءا من فكر التنوير وهو الفكر العقلاني الذي يرى أن المجتمع جزءا من

[1] – أبو النور حمدي ابو النور حسن :يورغن هابر ماس الأخلاق والتواصل،المرجع السابق ، ص 33.

[2] –حسن حنفي وآخرون:فلسقة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص 46.

[3] –– عبد الغفار مكاوي:النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 23.

[4] –عبد الغفار مكاوي:النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 29

العالم الطبيعي"[1]. وعلى هذه الإفادة شيد نظرية تأويلية تنطلق من إفتراض المعاني متفق عليها تعد محاولات ماركس وفرويد جزءا من المعرفة النقدية الطامحة نحو التحرر والإنعتاق ومن ذلك يتبين المحاولة المشتركة بين الثلاث في الخلاص من الوعي الزائف ومحاولة التحرر من قمع والهيمنة.

ماكس فيبر:

"إختص في تفسيراته في المجتمع الحديث الذي سيصبح أكثر عرضة للتسلط من جانب علاقات ذرائعية محضة وسيضحى قفصا حديديا ودولة للتحجر الآلي تختنق فيه الإبداعية الفردية والقيم الشخصية"[2]،

أي أن ماكس فيبر يعرض نوعا من العقلانية التي تتنبأ بأنها ستصبح قفصا حديديا فغايتها ليست تحرير الإنسان بل وضعته في زنزانة خانقة واستبعدت دورها.

"لقد رأى ماكس فيبر أن الفهم التقني كان وضعا إيديولوجيا في عصر الرأسمالية لأن العقلانية التقنية مكنت الرأسمالية من تطوير أشكال للسلع أكثرا نوعا وتعقيدا بالإضافة إلى الأسلحة المتطورة"[3] .

فعقلانيته لعبت دورا هاما في المجتمع الغربي الرأسمالي و موضوع كانت له صلة واضحة في إهتمامات مفكري مدرسة فرانكفورت، سواءا الجيل الأول أو الجيل الثاني الذي مثله يورغن هابرماس ،الذي تأثر به كثيرا إذ كان بينهما إتصال وثيق أبرز أوجه الإتفاق والإختلاف،" حيث وجه هابرماس إهتماما كبيرا في مقالاته النظرية إلى فيبر سنة (1971،1977)م الذي يمثل أحد المصادر الرئيسية لكتاباته عن الطبيعة العقلانية كما أن رؤية فيبر عن التطور الثقافي تمثل إحدى المصادر لمنظوره الفكري التطوري"[4].

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 31.

[2] – توم بوتومور:مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 35.

[3] –جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا "من البنيوية إلى ما بعد البنيوية"، تر: فاتن البستاني، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص 377.

[4] – أحمد أبو زيد وآخرون: التحليل الثقافي، تر: فاروق أحمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة، القاهرة،(د ط)، 2009، ص 43.

لأن ماكس فيبر يتساءل عن الدور الذي لعبته العقلانية التقنية ومن بين الأفكار التي تشابهت فيها رؤية يورغن هابرماس مع فيبر، حينما دعا هذا الأخير إلى نزع الهالة السحرية عن العالم والمقصود بها تجريد العالم من القداسة السحرية والتدخلات الغيبية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية .

هذا ما عبر عنه هوركهايمر وأدورنو في كتابهما "جدلية التنوير" حيث قالا "التنوير هو تعبير عن فكرة التقدم وهدفه وتحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا (....) ويهدف لفك السحر عن العالم لأنه أراد التحرر من الأساطير" وكما قال فرانسيس بيكون هؤلاء متتبعي السلف ،فالتقليد وهم ومن بين ما ينجم عنه وفقدان المروؤة وتقديس الكلمة وهذا ما يوصل الإنسان إلى تزاوج مع مفاهيم جوفاء وتجارب لا تناسق فيها"[1].

ولقد شخص هابرماس الحداثة الأوروبية في ضوء ماكس فيبر بأنها عقلانية أداتية ، مثلما أشار في كتابه العلم والتقنية كإيديولوجيا "إذا كان يقصد بها في هذا المفهوم تحديد شكل النشاط الإقتصادي الرأسمالي وقانون حق الملكية الخاصة والسلطة البيروقراطية"[2] .

لأن نظريته كانت أكثر فاعلية وأهمية ، حيث لعبت دورا أساسيا في إدراك أخطارها فماكس فيبر يطالب بعقلانية المنهج والوسائل من أجل تحقيق غايات، فالتقدم العلمي غير مسؤول عن غايات ولا يدعو إلى

عقلنة المجتمع الحديث هذا ما أخذه هابرماس أنه من المتعذر فهم الحداثة ما لم تفهم عند فيبر " .

ومن بين النقاط التي خالف فيها يورغن هابرماس المنهجية الفيبرية تكمن في تلك الفكرة "عندما شخص لخطأ فيبر ليس في أنه أراد التأكيد بأن التطور التكنولوجي يعبر عن بعد ضروري للعقل بل أنه تجاهل تعددية أنماط النشاطات العقلية حيث أثبت عدم قابلية إرتداد الوجدانية أو التقليدي إلى عقلنة تذاوتية لهابرماس أي ضرورة إقحام النشاطات العقلية في العقلنة"[3].

ما يمكن أن نستخلص من كل ما ذكر سابقا أن هابرماس لم يستغني عن أفكار فيبر بل تعمق فيها لبناء نظريته التواصلية.

[1] –ماكس هوركهايمر، ثيودورف أدورنو: جدل التنوير"شذرات فلسفية"، تر: جورج كتورة، منشورات الاختلاف،ط1،2006 ،ص ص 66-67.

[2] –علي عبود المحمداوي:الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ،المرجع السابق، ص 49.

[3] – المرجع نفسه ، ص 50.

الفصل الثاني

المبحث الأول: من نقد العقل الأداتي إلى العقل التواصلي

لم يكتف رواد مدرسة فرنكفورت من نقد الأفكار والنظريات بل انتقلوا لنقد المجتمع ومؤسساته خاصة الصناعية الحديثة هذه التي أدت إلى ظهور "العقلانية الأداتية"، وأصبحت من أهم النقاط التي شغلت تفكيرهم للهجوم عليها بسبب مركزيتها في الفكر الغربي، وفي مقابل هذا العقلانية وضعوا " عقلانية نقدية" لتتطور إلى "عقلانية تواصلية "على يد يورغن هابرماس إذن : ما موقف يورغن هابرماس من العقلانية الأداتية ؟ وما أهمية العقلانية التواصلية في نظره؟.

العقلانية الأداتية Rationalité Instrumental :

هي عقلانية تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف محددة غير خاضعة لطابع قيمي أو أخلاقي تفاعلي وتظهر هذه العقلانية بخاصة في تعامل الإنسان مع الطبيعة وتتجسد في العلم الصناعة والتكنولوجيا الجديدة"[1]، يعني أنها هيمنت على عقل الإنسان وغزت حياته لتحشر المجتمع في حياة مضغوطة وقاسية أي خالية من الشروط الإنسانية والأخلاقية، مليئة بالعناصر اللاعقلانية لا يوجد فيها تواصل بين الناس، والتقنية هي السبب في ظهورها .

فهذه هي نظرة رواد مدرسة فرانكفورت بما فيهم يورغن هابر ماس وعبر عنها في كتابه " العلم والتقنية كأيديولوجيا بقوله:" العلم ليس بريئا وليس محايد و ليس نزيها، والنزعة التقنية بوصفها جميعا تعبيرات عن الأيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية"[2].

ورسم هابرماس الخطوط العريضة لتأويليته النقدية في كتابه "المعرفة والمصلحة" الذي صدر عام 1968م، وقسم المصلحة البشرية إلى ثلاثة أقسام وهي: "المصلحة التقنية التي تحكم العلوم التجريبية وتستخدم المناهج الأمبريقية التحليلية للوضعية لتستخلص المعرفة الأدائية للعلوم الطبيعية، وهذا هو سر الإرتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية،والمصلحة الثانية عملية فمجالها

[1] – عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر"أسئلة المفهوم والمعنى" ،منشورات الإختلاف ،الجزائر ،ط1،2009 ،ص87.

[2] – عادل مصطفى :فهم الفهم نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، دم، ط1، 2007،ص405.

التواصل بين البشر وتستخدم المنهج التأويلي لتنتج المعرفة العلمية ،أما المصلحة الثالثة فهي مصلحة تحررية تهدف إلى التحرر والإنعتاق من الزيف والوهم"[1]

فمن خلال هذا المصالح حاول هابرماس إعادة التفكير في العقلانية الأداتية لبناءها من جديد، " لأن العقل الأداتي خلف إنعكاسات سلبية على الواقع المعيش والاجتماعي وأطلق عليه بـــ"عالم الاستعمار" أي عالم الوجود الإنساني المتعين المتزايد الذي توجد فيه الذات وتتفاعل معه، وتستمد وجودها منه"[2]، لأن الترشيد الأداتي المتزايد للمجالات المتنامية في الحياة الإجتماعية من قبل الأنظمة المؤسسات الاقتصادية، والسياسية والإدارية يؤدي إلى استبعاد الإنسان وهيمنة عالم الأداة.

ولكي يوضح هابرماس مفهوم العقل الأداتي وسلبياته إستخدم النقد، لأن التأمل النقدي كفيل بكشف الزيف والتشيؤ، لذا لم يكن مجرد مكرر لأراء كل من "ماكس هوركهايمر، وتيودور أدورنو وهربرت ماركيوز" بل عمل على نقدهم وتجاوزهم وجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات.

تعود جذور نقد العقل الأدائي إلى: "نقد النزعة الوضعية التي ركزت على العقل الأداتي instuamental la reiason الذي يركز على الوسائل، وتظهر قيمته في زيادة فاعلية الإنسان على الطبيعة ،ونقد الماركسية "الرأسمالية التقليدية "لأنها إمتداد لعصر التنوير الذي ينظر إلى المجتمع في ضوء المبادئ التي تحكم العلوم الطبيعية كما هو الحال بالنسبة لحتمية التحول من الرأسمالية إلى الإشتراكية أو حتمية الصراع بين طبقة العمال والطبقة البرجوازية والحتمية الإقتصادية"[3]

من هنا نستنتج أن العقل الأداتي هو نقد للتشيؤ،ويتضح نقد العقل الأداتي عند رواد النظرية النقدية من خلال مؤلفاتهم:

أهمها كتاب "جدلية التنوير "لماكس هوركهايمر وثيودورف أدورنو dialectique of englightoment الذي صدر عام1972م حيث تمكن العقل الأداتي من الدفع المنهجي

[1] – عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر"أسئلة المفهوم والمعنى"، المرجع السابق، ص87

[2] – عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرع سابق، ص88.

[3] – غاني ناصر حسين قريشي، المداخل النظرية لعلم الاجتماع، دار صفاء، عمان، ط1، 2011، ص ص 337، 339.

للأنوار و مجد التنوير وكان هدفه "تحرير الإنسان من التعصب والخوف ومن السلطة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية وكتاب هربرت ماركيوز"الإنسان ذو البعد الواحد one dimenseoina man عام1964م ، وكتاب هوركهايمر أفول العقل eclipes of reason عام 1947"[1]

فمن خلال هذه التأليفات إتفقوا أن العقل الأداتي هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم وله خصائص سلبية جعلت الإنسان واقع تحت ضغط الآلات " فمن هنا تتبع ممثلي النظرية النقدية خاصة أدورنو وهوركهايمر آثار ظاهرة الاغتراب والتشيؤ على الفن والإبداع، وبينوا كيف إنحط العمل الفني في ظل المجتمع الصناعي ، فالفن والإبداع إصابة كذلك التقلص من خلال سيطرة وهيمنة العقل الأداتي ليصبح الفن كذلك شيء يقصد به الإستمتاع والتسلية في أوقات الفراغ"[2].

ومن هنا أصبحت ظاهرة التشيؤ أكبر خطر يحدق بالوجود الإنساني في نظرهم وهذا ما عمد إليه كذلك يورغن هابرماس، وترجع ظاهرة الشيؤ إلى جورج لوكاتش وعالج هذا المفهوم إنطلاقا من المقولات الماركسية عن الإغتراب ليحل الواقع لذا يؤكد في مقولته : "بأنه الأساس الموضوعي للشعور بالإغتراب"[(3)].

يرى أنه ناتج عن العقلانية الإقتصادية للنظام الرأسمالي التي جعلت الإنسان جزء من عملية الإنتاج لا طرفا فيه "فهذه العقلانية لم تحرر الإنسان بل شيأت علاقته بكل الأشياء، ومن حوله وكان ذلك نتيجة للتشذر وانفصال الأجزاء عن الكل المعاش"[4].

فجورج لوكاتش يعتبر في هذه المقولة أن المجتمع والبشر ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن أن يكونوا بحسب ماهيتهم وإمكاناتهم أنهم مغتربون عن هذه الإمكانات وتلك الماهية ،وفي ظل التقدم الهائل للعلوم الجزئية وانحصار كل علم في مجال تخصصه الدقيق فقدت هذه العلوم السياق الكلي لمجالاتها أي أن الاغتراب يجرد الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات.

[1] – إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسنز إلى هابر ماس، المرجع السابق، ص279.

[2] – عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص26.

[3] – عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين،المرجع السابق ، ص68

[4] – المرجع نفسه ،ص68.

وعرض فكرة تشيؤ الإنسان واغترابه في كتاب "التاريخ والوعي الطبقي" عام 1923م وكانت له تأثير قوي على رواد النظرية النقدية، لأن ظاهرة التشيؤ والإغتراب في نظرهم تتجلى في تسلط النظم البيروقراطية وأساليب القمع الإداري،لتنحط القيم الإنسانية والذاتية إلى مستوى"الشيء" الذي تشكله القوى المسيطرة كيفما شاءت"[1].

فهذه هي أشكال السيطرة أدت إلى تراجع مقلق للغاية، وهذا ما أشار إليه هوركهايمر وأدورنو في كتاب "جدلية التنوير"بقولهما: "فمع تشيؤ العقل تصبح العلاقات بين الناس وعلاقة الإنسان بذاته بمثابة علاقات مسعورة، فالإيحائية أعطت روحا للشيء أما الانتماء للصناعة فقد روح الإنسان إلى شيء"[2]. وكما أكدا أن "التنوير قد أصابته إنتكاسة ترجع إلى عاملين الأول: هو النزعة العلمية أو الوضعية التي حدت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم وحولت الكيفيات إلى وظائف ورفضت أي شيء يمكن إعتباره وهما أو خيالا ،و الثاني وهو العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي إعتمد على الشكلانية "النزعة الشكلية"[3].

وقعت خلال هذه الفترة عملية تحويل الطبيعة إلى أداة لأن النزعة الوضعية هي الإيمان بالعلم في ذاته، وهو الدليل الوحيد للمجتمع الصناعي المتطورة.

من خلال هذا تصبح الأيدولوجيا هي القوى المتحكمة في المجتمعات المعاصرة لتنتصر على الطبيعة من خلال فرضه المقولات الكمية الرياضية على ظواهرها أي إخضاع كل شيء "الإنسان والطبيعة" للتجربة والحساب الرياضي ولهذا السبب "لم تعد الطبيعة ذلكم الديكور الجميل الذي يدخل البهجة في النفوس بغض النظر عن فائدته، بل أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية إستخدامية، وسائيلة أداتية حولت كل الإحتمالات الطبيعية إلى أشياء قابلة للإستخدام والإنتفاع"[4]،ومن هنا ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية .

[1] – عبد الغفار مكاوي: المرجع السابق، ص ص24، 25.

[2] – ماكس هوركهايمر، وتيدوروف أدورنو: جدل التنوير"شذرات فلسفية"، المرجع السابق ،ص50.

[3] – عطيات أبو السعود:الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص68.

[4] – كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث "،منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2010م، ص29.

فهذا ما استدعى من أقطاب مدرسة فرانكفورت جميعا للتنقيب على أصول جينالوجيا التزعة العلمية المتطرفة لدى المذاهب الوضعية ،كما أكد هربرت ماركيوز " أن التكنوقراطية هي الوجه الآخر للفلسفة الوضعية ،وبأنها فلسفة أحادية البعد تعكس تطور المجتمع الأحادي الجديد"[1]. ذلك أن المجتمع أصبح خاضع كليا للعقلانية الأداتية والإنتاج "أي أيديولوجية النظام الإجتماعي التكنولوجي".

أراد "هابرماس "الكشف عنه أن النموذج التكنوقراطي ليس أساس العقلانية،واعترض على هذا المجتمع الصناعي لأنه رفع شعار حياد التقنية والعلم. "في هذا السياق يؤكد على عدم إمكانية تحقيقه في مجال المعرفة العلمية،ويرى في الوضعية المنطقية أسلوبا لتحنيط العلم إلى درجة إيمانه المطلق بقدراته الفائقة لحل كلّ المسائل"[2]،ذلك أنها سهلت سيطرة الإنسان على الإنسان وجعلت المجتمعات المتقدمة تحايثها حسابات السياسة أي علمنة السياسة.

و تعود جذور نقد العقلانية الأداتية الى" مارتن هيدغر " فهو يرى:" أن التقنية ليست أداة في متناول الإنسان المعاصر بل أصبحت التقنية نفسها تستحوذ وتسيطر عليه و لم يعد الإنسان قادرا من الإنفلات من حتميتها وضروراتها ،بل سببت له التيه وعدم الإستقرار،وأخذت تظهر له كأنها شيئا مستقلا عنه وحولته إلى مجرد موظف لها "[3].

من خلال هذا يعتبر هيدغر أشهر ناقد للعقل الأداتي ويرى أن أكبر خطر يحدق بالإنسان الحديث هو علاقته الأداتية مع العالم والقائمة على السيطرة . ويرى أن التقنية ميتافيزيقا جديدة إرتبطت بإرادة القوة والهيمنة والسيطرة هذا الذي جعل هابرماس يتأثر به لبناء نظريته التواصلية لأن الزمن الحديث يفتقد إلى الأصالة بسبب الأيديولوجيا.

كانت أوجه إختلاف في الآراء التي جاء بها هيدغر لذا حاول هابرماس تجاوزها "واتهم فكر هيدغر بالإستسلامية والقدرية، ويؤكد أن لدى أفراد هذا العصر القدرة على فهم هذا العصر من جهة

[1] – عادل مصطفى: فهم الفهم "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"،المرجع السابق، ص ص 398- 399.

[2] – سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999م، ص103.

[3] – كمال بومونير:النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث"، المرجع نفسه، ص56.

وعلى تغييره بعد فهمه من جهة ثانية، لكنه يوافقه عندما نعت هيدغر الزمن الحديث باعتباره "عهد نوويا" تجسد لحضارة إستهلاكية"[1].

ويكمن الفرق الموجود بين رواد النظرية النقدية وبين هيدغر أنهم كانوا يتطلعون إلى مستقبل ويسعون إلى عالم يسترجع فيه الفرد حريته في حين أن هيدغر يلجأ إلى الماضي أكثر من المستقبل .

ومن بين النقاط التي يختلف فيها هيدغر مع هابرماس كذلك "ان هيدغر أبرز السيطرة المطلقة للعقل الأداتي لكن هابرماس لا يدين التقنية بشكل مطلق لأنها كنتاج للعقنلة والإبداع الإنساني لا تصبح قوة تهديد إلا إذا تحولت إلى أداة لإلغاء النوع البشري والتكريس لاستيلابه"[2].

يعني أن هابرماس لا ينفي كليا مفهوم التقنية ،بل لها دور في تحديث العالم الذي يستمد من تطوراتها التكنولوجية.

ومن بين الرواد الذين نقدو العقل الأداتي وساهموا في بناء نظرية الفعل التواصلي عند يورغن هابرماس هو "ماكس فيبر" لكن آراءه كانت بخلاف رواد النظرية النقدية ،"فهو يبتعد عنهم في تحديد مفهوم العقلنة التي حصرت النشاط العملي في الفعل العقلي لتصنع العمل الإجتماعي لكن هابرماس حاول إعادة هذا المفهوم للعقلنة ليجعله يسير على قدميه وليس على رأسه كما فعل فيبر"[3].

فالتقدم العلمي بقدر ما يطغي على مؤسسات المجتمع تغدو الإنتاجية هي المعبئ الوحيد للمجتمع ومن هنا تؤثر على تواصلهم ، وهذا ما لم يوافق عليه كذلك ماركيوز يعلل "أن عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي مبدئها لا عقلانية"[4].

فهربرت ماركيوز يوجه نقده بشكل أساسي ضد المجتمع الصناعي وهذا ما قاله في كتابه" الإنسان ذو البعد الواحد" "إن المجتمع الصناعي لم يزيف حاجات الإنسان فحسب بل زيف أيضا حاجاته الفكرية والحال أن المجتمع ذي البعد الواحد قد أحاط بالأيدولوجيا وبالإزدراء والتحقير"[5].

---

[1] – محمد نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة"نموذج هابرماس"،المرجع السابق ، ص228.

[2] – المرجع نفسه، ص232.

[3] – سالم يفوت:المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص ص92، 94.

[4] – عطيات أبو السعود:الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص77.

[5] – هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص13.

فالمجتمع الرأسمالي طغت عليه وسائل تكنولوجية حديثة ، فكل عقلانية تكنولوجية يحايثها منطق سيطرة يشتت بنية المجتمع ومؤسساته السياسية.

فمن خلال هذه الإنتقادات الموجهة للعقلانية الأداتية حاول إعادة البناء العقلاني الذي سوف يؤدي دورا محوريا في نظرية العمل الإتصالي"لذا إستعان بنظرية ماكس فيبر لاستنباط عقلانية تواصلية تضبط الممارسة الأداتية التي أضعفت أواسر العلاقات الاجتماعية، لأن الحداثة الغربية من وجهة نظرة فيبر لم تهتم بالتواصل في العالم المعيش بل كانت أداتية"[1].

من هنا أعتبر فيبر جراح العصر الحديث واعتبرت نظريته أكثر فاعلية وأهمية في إجراء العقلنة والتحديث للمجتمع والحداثة، لكن العقلانية الأداتية بمنظور هابرماس أضعفت أواصر العلاقات الإجتماعية وتجلت في ازدياد الحسابية والبحث عن الربح والسيطرة المنظمة على كل الجوانب في الحياة الإنسانية.

من بين الأفكار التي أعاد هابرماس صياغتها في بناء نظريته التواصلية حينما قسم فيبر النشاط العقلاني إلى ثلاث مجالات هي: "مجال الواقعية الموضوعية العلمية، مجال المعايير المشروعية أو المشروعية الأخلاقية، مجال القيم والدلالات الرمزية، أو المعايير الجمالية"[2].

فتقسيمه لهذه المجالات لم يوافق عليها هابرماس بل حاول دمجها مع بعضها البعض لكي تشترك في إحداث تواصل بين الفرد والمجتمع والعالم، ليبرر أن "العقل التواصلي هو الخروج من هيمنة العقل الأداتي"[3] ،لتحرير الإنسان المقهور من اللاعقلانية التي رسخها العقل الأداتي، إذن ما هي العقلانية التواصلية؟ وما هي خصائصها؟

[1] – علي عبود المحمداوي وآخرون: مدرسة فرانكفورت النقدية" جدل التحرر والتواصل والإعتراف"، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنـــان، ط1، 2012، ص227.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل،المرجع السابق ، ص141.

[3] – علي عبود المحمداوي وآخرون:النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "جدل التحرر والتواصل والإعتراف، المرجع السابق، ص226.

العقلانية التواصلية communication ratuinalité:

هي تلك التي تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتسوغ فهم الجماعة لذاتها وطريقة فهمها للمعنى ويتمظهر هذا النوع في المجال الأخلاقي الذي ينظم الشرائع والمعايير الجاري العمل بها"[1]

فالتواصل هو عملية تنظم التفاعل بين أفراد المجتمع وهو عامل أساسي في تحليل الواقع، ويقوم على أساس عقلاني وهذا راجع إلى اللغة بوصفها وسيلة تواصل في نظر هابرماس، وللتواصل معايير المناقشة وهي أخلاقية بإعتبار أخلاق مكونا أساسيا للعقلنة والتواصل معا.

لقد أكد يورغن هابر ماس على أهمية العقل بإعتباره المنطلق الأساسي لأي نظرية في المجتمع لقوله:" إن ما نسميه عقلانية هو الإستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل، وعلى إكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ"[2].

يقصد بهذا القول أن العقلانية هي التجديد في بنى الإتصال اللغوي، والتواصل يعني عملية إنتقال من وضع فردي إلى وضع إجتماعي وهو ما يعبر عن كلمة "إتصل" الذي يتضمن الإخبار والإبلاغ والتخاطب ولتصحيح الأغلاط.

ولقد "دعى هابرماس إلى التحرر من فلسفة الوعي* التي ترى العلاقة بين الفعل واللغة، كالعلاقة بين الذات والموضوع وهو ما يجعل الفرد والمجتمع أسيري العقل الأداتي"[3]، "لأن العقل الأنواري له سمات التعصب للذات وهو نوع من التبرير الأيديولوجي الأداتي للمركزية الغربية على السيطرة"[4]. فهذه هي فلسفة الذات التي يريد تجاوزها لكي يدمج الذات مع غيرها،ومن هنايعتبر هابرماس أن العقلانية التواصلية عقلانية إجرائية أي المتجسدة في الممارسة الخطابية. إذن ما هي أبعادها؟

---

[1] – عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر"أسئلة المفهوم والمعنى"، المرجع السابق، ص88.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق، ص141.

* philosophie of conciousness" نظرة فلسفية تقوم على فكرة انفصام واضح بين الذات والموضوع ،أنظر: آلان هـــاو: مدرســـة فرانكفورت النظرية النقدية،المرجع السابق ، ص273.

[3] –ابو النورحمدي ابو النورحسن: المرجع نفسه،ص141.

[4] – علي عبود المحمداوي وآخرون : المرجع نفسه، ص222.

حدد هابرماس مفهوم العقلانية التواصلية بثلاث أبعاد تتضع للمرئ عندما يحلل التواصل.البعد الأول يمثل علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث،والبعد الثاني في علاقتها بعالم إجتماعي يتميز بالفاعلية، أماالبعد الثالث يتجسد في علاقة شخص يعاني أو شخص عاطفي وبتعبير" فيورباخ" علاقة بطبيعته الداخلية أو بينذاتيته وذاتية الآخرين"[1].

فمن خلال هذه الأبعاد يريد هابرماس بناء عالم عقلاني منظم وإنساني تتداخل فيه الذوات الفردية المعزولة إتجاه العالم الموضوعي، لأنهم ينشؤون علاقات تواصلية قوامها اللغة ،هذا هو الإجتماع الذي يطالب به،"لأن الانسان كائن إتيقي ،وليس الناس هم من يتدعو الإيتيقا، بل أن الإيتيقا هي من يحدد كينونة الإنسان[2].

أي الإيتيقا هي الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقة الفرد بالأخرين، ويكون هذا داخل العالم المعيش ، وهذا ما قاله:" العالم المعيش كأفق يبقى دائما يحرك الأفعال التواصلية"[3].

ويتضمن مفهوم العقلانية كل ما يتعلق بالنشاط العقلي الذي يتنج المعرفة وتطبيقاتها، ولذا قسمه هابرماس إلى نوعين: نشاط عقلي معرفي أداتي هو النشاط الموجه إلى غاية ويحقق النفع وتزخر فيه المعرفة من أجل النجاح ويستخدم الإنسان هذا النوع من النشاط لمعرفة البيئة المحيطة به و النوع الثاني نشاط عقلي تواصلي تمارسه ذوات قادرة على الكلام أو الفعل[4].

فالنشاط العقلي الأداتي في نظر هابرماس سلاح ذو حدين سلبي لأنه نتاج الأنوار وانحرف عن مساره وله أهداف محدودة في ظل شروط واضحة أي"عقل غائي" ، لكن له إيجابيات ساهمت في التقدم العلمي وفي منح الديمقراطية العلمية. فهذا العقل متواصل مع غيره لكنه لا يقوم على التفاهم والتواصل العقلي بل يؤدي إلى اللاتواصل، أما العقل التواصلي يقوم على الحوار السلمي والتفاهم.

[1] – عطيات أبو السعود:الحصاد القلسقي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص100.

[2] – يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،المصدر السابق ،ص14.

[3] – علي عبود المحمداوي وآخرون:النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "جدل التحرر والتواصل والإعتراف" ،المرجع السابق، ص236.

[4] – عطيات أبو السعود: المرجع نفسه، ص101.

ولتوسيع هامش العقلانية التواصلية حاول هابرماس بلورة نظرية فلسفية نقدية وهذا ما كتبه في مقاله "ما الفائدة من الفلسفة"[*] بيّن فيه دور الفلسفة لتتطور وتصبح نظرية معرفة "نقدية إجرائية" مندمجة في العالم المعيش.

ومن خلال هذا فأي دور للفلسفة في فعل التواصل؟ ما هدف التواصل؟ وما هي شروطه وأخلاقياته؟ قال هابرماس:"إن مفهوم العقل التواصلي المتأصل في الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد إنجاز مهام نسقية، وفي هذه الحالة يمكن للعلوم الإجتماعية الدخول في علاقة تعاونية مع الفلسفة التي تضطلع بمهمة العمل على تأسيس نظرية عقلانية"[1].

يريد هابرماس ربط الفلسفة بالتفاعل "التواصل" لكن لا يريد بالعقلانية التواصلية أن تكون عقلانية مطلقة تدعي الفلسفة لوحدها فالفلسفة بنت زمانها وعليها أن تفكر في الواقع الفعلي "التأمل الذاتي" "فدور الفلسفة في نظره يكمن في إعادة تفعيل العلوم الإجتماعية ووصلها في إطار التنظير للعقلانية التواصلية، والتأسيس للشروط المنطقية واللغوية للحوار وإنقاذا للنتائج التي آلت إليها العلوم الإجتماعية في الممارسات المعاصرة.

يريد هابرماس بالفلسفة أن تبقى في إطار مستواها النظري فهي تمتلك المعرفة التحليلية تهدف إلى تفاهم والتراضي والشراكة المجتمعية،وتتجلى خصائص العقلانية التواصلية في إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم "أخلاقيات التواصل" .

"اعتبر هابرماس العنصر الأخلاقي مكونا أساسيا من مكونات الفعل التواصلي لقوله لا يمكن عقلنة الفعل التواصلي، لا من الجانب التقني للوسائل المختارة ولا من الجانب الإستراتيجي، بل من الجانب الأخلاقي"[2] ،يبين هابرماس في قوله أن الفعل الأداتي و الإستراتيجي لهما نفس المهمة لتحقيق غاية بالرغم من وجود فارق بينهما.

[*] – الفائدة من الفلسفة: مقال فلسفي على شكل سؤال افتتحه يورغن هابر ماس في كتابه "ملامح فلسفية وسياسية "لإشتغاله بالفهم الفلسفي أنظر: يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نضير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 8.

[1] – عطيات أبو السعود:الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص100.

حيث أن الفعل الأداتي يقدم الفاعل على الفعل كوسيلة لتحقيق غاية مرجوة، أما الفعل الإستراتيجي ضرب من الفعل الأداتي يجعل الآخرين مجبورين على القيام بأفعال كوسيلة لتحقيق المرء غايته، لكن كلاهما يختلفان عن الفعل التواصلي الذي تستند أخلاقياته على المناقشة.

"لأن الإلتزام يكون قبل أي نقاش، وذلك بالموافقة على معايير الخطاب وصفاته والتي تكمن في الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولية،فهذه الإفتراضات لبرنامج أخلاقيات التواصل هي شروط إمكان التواصل العقلاني. فبإلتزامها يحدث النقاش من بعدها لأنها مبادئ أولية لإزاحة العقبات التي تعرقل التواصل ،حتى لا يحدث تشوه تواصلي "اللاتواصل" .

وللتمييز بين التواصل المشوه والتواصل غير المشوه رأى هابرماس أنه توجد ثلاثة عوامل توزع العديد من مراكز الفهم والتفاهم بين العقول والجماعات، وهي عالم ذاتي، عالم إجتماعي، عالم موضوعي، كل منها يصح أن يكون مرجعا في الآن ذاته الذي يكون فيه الآخر مرجعين .

لقوله:" إن مفهوم العالم الذاتي يتيح لنا ليس فقط أن ننتزعه من العالم الخارجي العالم الداخلي الشخصي ولكنه يتيح لنا كذلك أن ننتزع العوامل الذاتية للأخرين ،فإن العوالم الذاتية للمشتركين في الفعل التواصلي يمكن أن تفيد كمرآة تعكس إلى ما لا نهاية،الموضوعي المعياري والذاتي لدى الآخر،فكل فعل تفاهمي يمكن أن يدرك باعتباره يؤلف جزءا من قضية تعاونية"[1].

فمن خلال هذه العوالم الثلاثة يريد تحقيق فعل تواصلي تتضافر فيه مشاركة عالية وواعية بين أفرادها، يتطلب وعيا وإرادة بين الأنا والآخر.

ويريد بهذه العوامل أن تسمح بالموافقة والإجماع العقلي للكشف عن الضغوط وأشكال القمع التي تفسد حديثهم وهذا ما عالجه في كتابة "نظرية الفعل التواصلي" ليبين شروط التواصل.

ومن بين أهم شروطه "إن النشاط التواصلي لن يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعيش، ولذلك فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام والفعل أن يشارك في التجربة التواصلية على أن يعلن إعترافه بمزاعم ومطالب الصدق المتفق عليها[2].

[1] – مطاع صفدي: نقد العقل الغربي" الحداثة ما بعد الحداثة" مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص214.

[2] – عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين،المرجع السابق، ص103.

فمن أولويات التواصل ربط صلة الفرد بالشريك دون ضغوط أو إكراه لتشكيل لحمة النسيج الإجتماعي لأن كل فرد يقدر على الكلام والفعل له الحق في التواصل، لكن أن تكون هذه المشاركة صادقة، فلا يمكن للتواصل أن يقوم على الكذب وما شابه .

"إذا تشكك أحد المشاركين في التواصل في الدقة المعيارية لتعبير ما، أو إذا تعرض أحد مزاعم الصدق للشك ، أو لم يستطع المشاركون في تواصل تبرير أو الدفاع عنه بالحجج العقلية فإن مزاعم الصدق نفسها تصبح موضع سؤال، وربما يختل التواصل أو يتوقف وفي هذه الحالة لا بد من المشاركين في التواصل من إعادة فحص تلك المزاعم من جديد، أو مراجعتها مراجعة نقدية لتصحيح أخطائها"[1].

ومعنى هذا أن العملية التواصلية تخضع لما يسمى بديمقراطية الحوار، يدعو هابرماس إلى ممارسة نقدية لبلوغ عقلانية تواصلية لأنها تقضي على السلبيات الناجمة عن اللاتواصل ولإن النقد يدعوا إلى إتخاذ الأمور الصائبة وغايته قائمة على الإنعتاق والتحرر وهذه هي ديمقراطية الحوار تتطلب الإنفلات من مزاعم الشك التي تسيء عملية التفاعل بين الأفراد والمجتمعات.

"وتتم عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علائقية بين المشاركية في التفاعل وبين العالم الخارجي، وبين الذوات الأخرى، فاللغة هي الوسيط الأساسي في النشاط التواصلي وعن طريق اللغة يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات"[2].

يتحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي فهذه الأخيرة هي التي تخلق الإنتاج والإبداع، التفاهم لذا ثقته بها متزايدة لأنها الوسيط الأساسي في النشاط التواصلي، لكن ليست مجرد أصوات بل يجب على كل فعل لغوي إنساني أن يندرج ضمن خاصية لها منطق وإستعمال خاص.

فالتجربة التواصلية هدفها الوصول إلى إتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل وهذا يتطلب التقارب في وجهات النظر"[3].

[1] – عطيات أبو السعود :الحصاد الفلسفي للقرن العشرين المرجع السابق ، ص104.

[2] – المرجع نفسه، ص104.

[3] – ابو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق و التواصل ،المرجع السابق، ص151.

وبهذا يرفض نموذج الوعي المرتبط بفلسفات للذات مفضل عليها نموذج التفاعل المستمر بين الذوات ويدعوا إلى التضامن لتحقيق نقاش عقلاني فلا يجب أن يكون النشاط التضامني مجرد فعل تتوجه به الذات المنعزلة لا يهمش دور الفرد مثلما فعلت النظريات السابقة "هيجل، ماركس.

"وجود الظروف التي تضمن الإجماع الذي لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل، ولذلك لا بد من قوة الحجة والبراهين التي يقوم عليها التواصل"[1].

هنا يحث على عقلانية تواصلية قائمة على الخطاب البرهاني له حجج ومعايير بها يحصل التوافق الإجماعي في الفعل التواصلي، "وأن يتحرر التواصل من أشكال الضغط والسيطرة وهيمنة كل طرف على الآخر والقهر الخارجي"[2].

ينبذ العنف ويدعو إلى تواصل ديمقراطي خال من الإلزامات والقيود السلطوية فهو يفترض أن يتمتع الفرد باستقلاليته وحريته ، " أن يتاح لكل فرد مشارك في التواصل الفرصة في الدفاع عن رأيه دون سيطرة سلطة ما"[3].

أي كل فرد له الحق في الدفاع عن رأيه والمطالبة بحقوقه من دون سيطرة المؤسسات التكنولوجية ،بل هو حر مطلق في عملية التواصل، فهذا هو التواصل الديمقراطي، فالديمقراطية في نظره تتيح للأفراد حق إحكام تدخلهم في محيطهم وإسماع صوتهم.

[1] – ابو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق و التواصل ،المرجع السابق، ص151.

[2] – المرجع نفسه، ص151.

[3] – المرجع نفسه، ص151.

المبحث الثاني: اللغة كأساس التواصل:

مفهوم اللغة:

تعد اللغة من بين الظواهر الإجتماعية ، وهى أداة للتعبير عما يدور فى المجتمع، فهى تسجل لنا في دقة ووضوح صورَ مختلفة ومتعددة الوجوه لهذا المجتمع، من حضارة ونظم وعقائد، وإتجاهات فكرية وثقافية، وعلمية وفنية وإقتصادية وغير ذلك.

وبهذا اللغة لا يصح أن تدرس على أنها أداة عقلية فحسب لأن الإنسان كما يتكلم ليصوغ أفكاره فإنه يتكلم ليؤثر في غيره من الناس، وليعبر عن إحساسه وشعوره وعواطفه فهو يعبر باللغة عن هذه العواطف.

إذ نجد يورغن هابرماس في حديثه عن النموذج التواصلي يقول:"هو الذي يفترض اللغة بإعتبارها وسيط للتفاهم متبادل غير متقطع حين ينطلق كل من المتكلم والمستمع من أفق عالمهما المعيش تأويلا ليرجع به إلى شيء موجود في العالم الموضوعي[1]، فاللغة هنا تحيل إلى الإتفاق والقبول والتواصل والإختيار المستنير لجملة أفراد يتحاورون، وقبل تطرقنا إلى مفهوم اللغة والتواصل عند هابرماس علينا ضبط مفهوم اللغة ومفهوم التواصل من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية: ماهي اللغة؟ وما هي علاقة اللغة والتواصل عند هابرماس؟

إن الوقوف على ماهية اللغة من الناحية الإصطلاحية يقتضي الإشارة إلى مختلف التعاريف التي تناولت اللغة، ذلك أن كل تعريف ينظر إلى اللغة من زاوية معينة ويؤكد على جانب من جوانيها وهذا ما يجعلنا نقف على تعاريف مختلفة ومتنوعة، فكيف نظر مختلف الفلاسفة واللغويين للغة،وعلى رأسهم هابرماس؟

أصبح اليوم التواصل عبارة عن تقنية إجرائية في فهم التفاعلات البشرية وتعد اللغة من أهم آليات التواصل ومن تقنيات التبليغ ونقل الخبرات والمعارف والتعليمات من الآنا إلى الغير أو من المرسل إلى المخاطب وهي أكثر شمولا واستغراقا للنشاط الإنساني فهي:"ملتقى النشاطات الفكرية

[1] – مانويل ماريا كاريلو: خطابات الحداثة، تر: ادريس كثير، عز الدين الخطابي، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط1، 2001، ص211.

البعيدة والقريبة في وجود الإنسان"[1]. ،كما نجد تعريفا آخر للغة عند فيتجنشتين فيقول:"أصبحت اللغة صورة من صور الحياة"[2]. بحيث يعتبر أن اللغة هي وسيلة للإتصال بين الأفراد الذين طوروها لجعلها تخدم أغراضهم المختلفة، ويذكر أنه لا يمكن الإتصال الواحد منا بالآخر ولا التأثير في الآخرين إلا بواسطة اللغة، ويقول أيضا:"إنني حين أتكلم عن اللغة (كلمات وعبارات...إلخ) فينبغي أن أتكلم لغة الحياة اليومية"[3]. أي أنه يربط اللغة بالحياة التي يعيشها الأفراد داخل المجتمع، فالعالم يقاس عنده باللغة ،أما فيما يخص اللغة عند جورج غادامير يقول:" إن أنواع المجموعات الإنسانية كافة هي أنواع من المجموعات اللغوية"[4]. وعليه فاللغة هي وسيلة لتمييز الدول والأمم عن بعضها البعض، فهي وسيلةإثبات وجود أيضا بالنسبة للأفراد المتكلمين فاللغة بطبيعتها "لغة محادثة[5].

ومن هذا تعتبر لغة الإنسان مكتسبة عن طريق التعلم وهي عبارة عن نظام رمزي ذلك أن الصوت لا يبقى كذلك بل يتجسد على شكل رمز يعبر به الناس عن أغراضهم ورغباتهم، فاللغة إذن هي "الإستخدام الرمزي للفرد المنعزل الذي يواجه الطبيعة ويعطي للأشياء أسمائها"[6]. ومعنى الرموز اللغوية يمكن أن يشرح من خلال التدخل في التفاعلات المكيفة فاللغة والفعل يفسران بعضهما البعض تبادليا كما أن الإنسان عليه أن يكون عارفا بخبايا اللغة ومتمكن من قوانينها وقواعدها حتى يستطيع بذلك التعبير عن أفكاره وآرائه بكل حرية ومسؤولية، ودون تشويش أو توجيه خارجي. وهذا هو التصور الذي أطلقه فتجنشتين تحت إسم اللعب اللغوي[7*].

---

[1] – محمد عابد الجابري: التواصل نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص68

[2] – لود فيج فجنشتين: بحوث فلسفية، تر: عزمي إسلام، عبد القادر الغفار مكاوي، جامعة الكويت،(دط)، 1945، ص22.

[3] – د:الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة"نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص103.

[4] –هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج" الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أوبا، طرابلس، ط1، 2007، ص580.

[5] – المرجع نفسه، ص580.

[6] – يورغن هابر ماس: العلم والتقنية كإديولوجيا، المصدر السابق، ص22.

[*] – اللعب اللغوي: لا يجب أن يفهم كشيئ يقوم به شخص ، وفيما يتعلق الأمر باللغة فإن الذات الفعلية المندرجة في اللعب هي من الواضح ليست ذاتية الفرد التي تقوم من بين فعاليات إنما هي اللعب نفسه ولكننا معتادون على رفط ظواهر كظاهرة اللعب بحقل الذاتية ،وبالطرق التي تمارس فيها ذلك ،بحيث أننا نظل على صلة وثيقة بالدلائل التي نستمدها من روح اللغة، أنظر :هانز جورج غادامير:المرجع نفسه ،ص174 175.

[7] – يورغن هابرماس: المعرفةو المصلحة،المصدر السابق ص201.

وهذا الأخير يفسره على اللغة لأنه يشدد على أن الكلام هو جزء من النشاط أو أنه شكل من أشكال الحياة، حاول أن يستعرض كثرة وتنوع ألعاب اللغة وأن توصف تبعا لوصف الرسم مثلا أن تصف غرضا إنطلاقا من مظهره أو قياساته، عليك هنا أن تنتبه لسيررة ما، لكين ما يضيفه" ديسوسير" على اللغة هو الطابع الإعتباطي للرمز اللغوي أي أنه يخضع لأي قانون سواء كان طبيعي أو عقلي، وعليه الرمز ما هو إلا نتاج إتفاق وتواضع إجتماعي وتعسفي غير ضروري.

كما يؤكد أيضا على الطابع الإجتماعي التعاوني للغة، فهي ظاهرة إجتماعية تمكن الأفراد من تبادل الخبرات والتعامل فيما بينها. يقول "ديسوسير" :"لا يمكن أن تكوّن اللغة الكلام الإنساني موضوع علم اللغة، لأنه يجب أن يشترك فيه كل العلوم العقلية وعلم وظائف الأعضاء. ويعتقد ديسوسير أن أعضاء الكلام وعلاقتها بالكلام ضئيلة مثل الأجهزة الكهربائية تلك التي تستخدم في إيصال ألفيائية موريس، فلها علاقة بهذه الألفبائية[1].

وهو يدرج اللغة المعينة مقابل الكلام فالأولى تكون إجتماعية ثابة وهي الشكل أما الكلام فهو الحديث الفعلي، فردي يستوعب ما هو عارض بدرجة أقل أو أكثر وهي المادة، لذا فاللغة المعينة لا توجد كاملة إلا في الجماعة ويقول سوسير بصددها أن اللغة المعينة تبحث في ذاته ومن أجل ذاتها، ويعطينا تعريفا آخر للغة في "دروس علم اللغة العام"بحيث يرى:"أن فهمنا للواقع يعتمد أساسا على إستعمالها للأغراض الإجتماعية، الإشارات اللفظة التي تشكل اللغة التي نستعملها، والمفردات ليست هامشية ولكنها مركزية لحياة الإنسان"[2].

ونجد أن سوسير والبنيويون والشكلانيون يقولون أننا يجب أن لا ننظر للغة مع التداولية على أنها نسق داخلي منسجم ومغلق، بل ننظر باعتبارها وسيلة تواصل بين المتكلم والسامع أي الإنتقال من منطق الماهية إلى منطق العلاقة، من منطق النسق إلى منطق التحاور والتفاعل. أي تناول الفعل البعدي للغة.

[1] – بريجتيه بارتنست: مناهج علم اللغة" من هارمان باول حتى نعوم تشموسكي"، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 2004، ص95.

[2] – روي هاريس، وبوليت جيتيلر: أعلام الفكر اللغوي بالتقليد الغربي" من سقراط إلى سوسير"، تر: أحمد شاكر الكلبي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004، ص256.

إن البنيوية منهج تحليلي تم توظيفه عن طريق عدد كبير من السيميولوجيين وهي منهج مؤسس على النموذج اللغوي لسوسير، وهم ينشدون وصف الهيئة الكلية لتنظيم العلاقات كلغات كما فعل "كلودلفي ستراوس" مع الأساطير وصلات القرابة والطوطمية .

ونجده يقول عن اللغة :" اللغة هي الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة ذلك أن اللغة تنفرد بميزة إنسانية وثقافية واجتماعية"[1]، فاللغة لم تعد تشمل الأنساق اللفظية المنطوقة والمكتوبة أو المصورة بل أصبحت تشمل الوقائع الثقافية المرتبطة بنشاط الإنسان وسلوكاته.

ونجد هيدغر يفتتح العبور إلى الكينونة بواسطة اللغة ذلك أنه بخضوعه للإيضاح فإن الكينونة تكون في طريقها نحو اللغة إذ تبدوا اللغة هنا شيئا لا ينتجه الإنسان بذاته وبإرادته، بل هو دائما فيه ومنه يتكلم إذ على الإنسان أن يكون منصتا للغة حتى يسمع ما تقوله له هذه الأخيرة ،ويقول هيدغر:"فاللغة قد أنجزت سلفا التجريد، الذي هو بحد ذاته مهمة التحليل التصوري، والآن يحتاج التفكير فقط إلى إستعمال هذا الإنجاز المتقدم[2].

وهذه النقطة التحليلية يجب أن توجد ضد أولئك الذين ينتقدون طريقة هيدغر في البحث عن أصول الكلمات، ويقول هيدغر "أننا نكون في المقام الأول تلك الموجودات البشرية التي تكون لديها القدرة على الكلام، فلذلك فإننا نمتلك اللغة وليست القدرة على الكلام مجرد قدرة بين القدرات والمواهب الخاصة بالإنسان العديدة ومن نفس الرتبة التي تكون لغيرها، فالقدرة على الكلام هي ما يميز الإنسان كإنسان"[3].

بما أن اللغة فعل النطق والكلام هي ماهية الإنسان فهي التي تحدد ماهيته باعتباره الموجود القادر على الكلام أو التحدث، ومنه إذا كان التفكير هو دليل الوجود عند ديكارت فاللغة هي دليل الوجود عند كل من هيدغر وهابرماس. وهي كذلك عنوان إثبات الذات وتأكيدها والتعريف بوجودها.

[1] – محمد عابد الجابري:التواصل نظريات وتطبيقات، المرجع السابق، ص49.

[2] – هانز جورج غادامير:الحقيقة والمنهج "الخطوط العريضة لتأويلية فلسفية"، المرجع السابق، ص173.

[3] – د:سعيد توفيق: في ماهية اللغة فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 2002، ص28.

إذ أن هابرماس في العقل التواصلي يعزز بقوة التماسك والملازمة للوفاق بين الذوات وفي الإعتراف المتبادل ويحدد بذلك عالم حياة إجتماعية[1].

إن هيدغر لا يعتبر اللغة وساطة فقط يجري عليها مدار التواصل، فهي ليست مجرد أداة تواصلية يتم تبادلها بين المتكلمين بل إنها بين الوجود ودليل الكينونة، فهو يقول :"اللغة هي بيت الكينونة البين الذي يسكنه الإنسان وبهذه الطريقة يتواجد منتميا إلى الحقيقة التي يدافع عنها"[2].

إن الأساس الذي تقوم عليه نظرية هابرماس في التواصل هو تأكيده على إجتماعية اللغة كونها نتاج جماعي تمكن الفرد من الإتصال وتقوم بتشخيصه كشخص عيني في المجتمع الذي ينتمي إليه.

إذ نستنتج كذلك أن المشروع الذي ينادي به هابرماس يرتكز على أن اللغة في نظره " حوار بين عقول المتحدثين يهدف إلى إقامة جسر التفاهم وبلوغ الإجماع بصدد القضايا[3].

أي خلق التفاهم بين الأفراد عوضا أن تكون نسقا مغلق على ذاته، فهي تمكن الفرد من الإتصال والإحتكاك بغيره بمعنى على الإنسان أن يخرج إلى الوسط العام لمجتمع لغوي، فاللغة مختلفة من مجتمع لآخر وهي وسيلة للتعرف على الوجود بصفة عامة بل أكثر من ذلك بل هي مأوى الوجود.

وهذا ما يفسر النظرة الأنطولوجية للغة عند هابرماس وهذه النظرة تعود إلى هيدغر، ففهم اللغة عند هابرماس لا يتوقف على مستوى الصوت أو الدلالة بل يصل إلى المستوى التداولي الذي هو الشغل الشاغل لنظريته التواصلية التي تؤكد أن اللغة من طبعة حية.

فهي تلعب دورا أساسيا إذن في نظرية هابرماس بإعتبارها الوسيط الأساسي بين الذوات، إذ ثمة "تحوير لغوي يتيح لنا التفسير إنكماشيا"للكل الآخر" بحكم كوننا كائنات تاريخية وإجتماعية فنحن منذ الأزل في عالم معيش تشكل اللغة بنيته"[4].

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة،المصدر السابق ، ص497.

[2] – بيتر كونزمان، فرانز فيدمان :أطلس الفلسفة ،المرجع السابق ،ص309

[3] – حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" النظرية النقدية التواصلية"،المرجع السابق، ص125.

[4] – يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الانسانية" نحو نسالة ليبيرالية" ،المصدر السابق ،ص28.

إذن اللغة عنده تشكل نسقا من القواعد تساعد على توليد تغييرات لدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عناصر هذه اللغة، إذ تتشكل من خلال تفاعل الذوات والحديث بين المشاركين في التفاعل يربطهم بالعالم المعيش حولهم، وبالذوات الأخرى كذلك.

ترتبط نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس بنظرية أفعال الكلام، وهذه الأخيرة نجدها عند أوستن (نظرية أفعال الكلام) بحيث يرى أن الإنسان يتمتع بكم هائل من الرموز يسميها كلمات، وهناك ما يخالفها وهي الأشياء وإننا نستعمل الكلمات كأدوات وكوسائل لفهم الوضعية التي تكون أو تتواجد فيها وما يؤدي إلى هذا الفهم والتواصل هو ما يسميه "أوستن" بالقيام بين الكلمات والأشياء وهي النظرية التي تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية، حيث إعتبرها نماذج من عبارات لها صيغة الجمل الإخبارية إذ يحدد خمسة أصناف من الأفعال ويقدمها كقاعدة للنقاش بصفة مؤقتة وتأتي هنا في شكل تحديدات مستنسخة من الانجليزية والفرنسية، وهي :"الحكمية verdietifis ، التمرسية التكليف commissifs العرضية expositif السلوكيات comportementaux[1].

ومنه فالأفعال لها طابعها الدال على معنى وتكون قابلة للفهم في سياقها الخاص، وتكون قابلة للنقد فهذا الأخير يعد العنصر الأساسي من عناصر العقلانية والمعرفة الكامنة للأفعال تحيل إلى الصدق في المعايير.

يقول هابرماس:"وما لبثت اللغة أن إعتبرت كحاملة في ذاتها، وبالطبيعة لمتطلبات وقوة تحرر، من ثم يظهر كل فعل لغة (بالمعنى اللابلاغي للتحديد) كأفق تفاعل الأفعال مع المعيار، وغاية إتفاق حر في الإنجاز من طرف المتكلمين وأولئك الذين يروجون لفعل اللغة كيفما كان عنف وقهور هذا الفعل"[2].

ومن خلال القول في أن أفعال الكلام متضمنة في قابلية تعبير لغوي للفهم والصدق، هذا كله في نظر هابرماس يأكد ضمان تحقيق تواصل حقيقي غير مشوه، ونرى أيضا أنه أصبح ممكنا المشاركة

[1] – فرانسواز رامينكو: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء لقومي، الرباط، د.ط، 1986، ص62.

[2] –المرجع نفسه، ص82.

بين الفعل والتكلم وأن يعتمد في ذلك على الأقوال العفوية المرافقة للتعبيرات المرافقة من الجسد، وأن تصبح طبقا لها"[1].

فهو يرى أن الكلام المثالي يتميز بعدم وجود مانع مثل الضغط، يمكن أن يعوق عملية التواصل وأن هناك تكافئ بين الناس والمشاركين في الكلام لفرض الإختيار والحديث، فالمساواة في تطبيق أفعال الكلام التواصلية ،هي أن جميع المشاركين في الخطاب لديهم فرص لتدعيم الحوار إذا كانت اللغة تعد الحوار الأساسي بين الجماعة ،فهابرماس يقول هنا :"الحوار ليس الندوات فقط، حيث يلقى العروض وتناقش ويدافع عنها وتهاجم، وتستحب أو تنبذ بل ما نقصده قبل كل شيء بدئ تقليد فلسفي يتمثل في إنشاء مجموعات عمل مكونة أكثر من شخص لبداية التفكير الجماعي"[2].

يقوم هابرماس بالحديث عن اللغة فيقول هي نوعين: اللغة النقية واللغة الطبيعية، فالأولى تتميز بكونها يمكن أن تتخذ من خلال قواعد تأسيس ميتالغوية، أما الثانية أي الطبيعية بالمقابل تتلخص من إعادة التأسيس الصارمة شكلانيا وبالتالي من لغوية الداخل، لأنها قابلة للتفسير من خلال ما هو غير لغوي[3]. ومن خلال الحديث عن المماثلة التي قاتم بها هابرماس لإثبات بداهة أفعال اللغة، وإرجاعها إلى المهارة الأداتية لهذه الأفعال هو ما يعده إكتشاف أكبر لنظرية أفعال اللغة عند "أوستن وسيرل" وهي "النظرية التي أعاد صياغتها هابرماس عندما يتحدث عن البنية المزدوجة لأفعال اللغة (وللعبارات الصريحة)"[4].

ومما سبق ذكره نستنتج أن هابرماس يؤكد على أولوية اللغة في عملية التواصل لأنها وسيلة مهمة في الحوار والنقاش بين الفرد ومجتمعه وهذا ما يؤدي إلى ربط نسيج تفاعلي قائم على كل ما هو إيجابي يعود بالنفع في العالم المعيش.

[1] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص202.

[2] – يورغن هابرماس: جدلية العلمنة" العقل والدين"، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2013، ص18.

[3] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص202.

[4] – كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، المرجع السابق، ص87.

مفهوم التواصل وعلاقته باللغة :

أما فيما يخص التواصل هو مفهوم يلامس "حقولا معرفية متعددة كالسوسيولوجيا والأنثروبولجيا السيميائية التداولية الألسنية، النظرية النقدية ومبحثها الهام إيتيقا المناقشة وواضح تماما أن الخيط السحري الرابط بين هذه الحقول هو اللغة"[1].

فالإنسان يتميز عن الأنظمة البيولوجية الأخرى بإمتداد ملكته التواصلية ومجتمعنا يتحول شيئا فشيئا إلى نظام إجتماعي، إلى مجموعة من الأجزاء المتميزة التي يتحدد كل جزء منها بواسطة وظائفه أو أهدافه التي تجتمع بالتفاعلات وهذه الأخيرة هي علم التواصلات.

رغم أن لنظرية التواصل وظيفة حل المسائل ذات الطابع الفلسفي والتي تهم إبستيمولوجيا العلوم الإجتماعية وأسسها، التي يرى هابرماس"فيها علاقة وثيقة جدا بالمسائل التي تطرحها نظرية التطور الإجتماعي"[2].

يشكل التفاعل التواصلي ماهية الحوار ومكونه الأساسي لذلك فإن هابرماس يلح في تصوره للفاعلية التواصلية على إحترام سياقات التفاعل وعلى إعتبار العالم المعيش مجالا جوهريا يسند النشاط التواصلي ويزوده ببعض رموزه وعلاماته. فمن حيث المبدأ يتكون التفاعل التواصلي من مفهومين:"الأول مفهوم التفاعل الذي يعني الفعل ورد الفعل حول مضامين معينة، ومفهوم التواصل الذي يعني الحالة التي يسير إليها الحوار بين الطرفين على الأقل"[3].

فالتواصل ليس معناه إقامة علاقة حوارية بين شخصين فقط، بل إنه يقوم على أسس وشروط أقلها عند هابرماس القدرة والكفاءة، ذلك أنه إذا كان أحد الطرفين ضعيفا لا يملك ملكة الحوار والمناقشة فإن عملية التواصل سوف يشوبها الخلل والتشويه ولا يمكنها أن تستمر، وبما أن الأفراد المشاركة في التفاعل تتفاهم حول صلاحية تعابيرها.

[1] – يورغن هابرماس: ايتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق ،ص08.

[2] – يورغن هابرماس: بعد ماركس،المصدر السابق، ص22.

[3] – د:محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل التواصلي" دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية"، افريقيا الشرق، المغرب، دط، 2010، ص15.

وبهذا يكون تداخله قابلا للنقد وهكذا فإن:"مفهوم النشاط التواصلي يفترض اللغة باعتبارها وساطة من أجل عملية التفاهم ضمن طبيعة خاصة، أي عمليات يتم فيها الإعلان عن إدعاءات الصلاحية من طرف الأطراف والتي يمكن أن تقبل أو ترفض"[1].

وكذلك حسب هابرماس فإنه يفترض الفعل التواصلي الكلام كقاعدة للصلاحية، أن المقتضيات للشمولية الصلاحية (الحقيقة، الصحة، الواقعية) التي يطالب بها المنخرطون في فعل تواصلي ضمنيا على الأقل، وتعترفون بها بصورة متبادلة بجعل التوافق الذي يعتمد عليه الفعل الجماعي ممكنا"[2].

كما أن التواصل بإعتباره يقوم على أساس اللغة فإنه يفترض سلامة لغة المتحدثين وهو ما أبرزه هابرماس في كتابه" المعرفة والمصلحة" من خلال تبيانه لإشكالية التواصل الإجتماعي عند "دلتاي" الذي يرى حسب هابرماس أن تجربة الحياة تبنى في التواصل مع تجارب حياة أخرى، أي الإبداعات المشتركة وما هو مشترك عند دلتاي :"الإلتزام المشترك للرموز ذاتها بالنسبة إلى مجموعة من الذوات التي تتواصل مع بعضها البعض في اللغة ذاتها"[3].

و من هذا نستخلص أن التواصل هو العملية التي يتم من خلالها تبادل المعلومات والأفكار والحاجات والرغبات بين المشاركين فهو غاية اللغة ووظيفها، ويبقى التواصل الإنساني أرقى وأرفع أنماط التواصل بدءا من اللغة سواء المنطوقة أو المكتوبة،فهو يمكن عملية الفرد من تحقيق ذاته وتأكيدها في تفاعلها مع الآخرين من خلال التعبير عن ذاته ومشاعره وإحتياجاته، فهو يحقق وعي الفرد بذاته وقدراته، كما نجد هيجل يدخل الفعل التواصلي بوصفه وسيلة من أجل عملية تكون الوعي الذاتي للروح.

فالروح هو منظمة من الوسائل الأصلية المتماثلة "ذلك الوجود الأول المترابط الوعي كمركز إنما هو وجوده كلغة، كأداة وإرث عائلي أو بوصفه وجودا واحدا، الذاكرة ،العمل، الأسرة "[4]. ومنه ففلسفة التواصل كما تصورها هابرماس لم تعد تبنى من قيم علوية مستلهمة من عوالم الخير والشر

[1] – محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة"نموذج هابرماس،" المرجع السابق ،ص191.

[2] – يورغن هابرماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص46.

[3] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص151.

[4] – يورغن هابر ماس: العلم والتقنية كإديولوجيا، المصدر السابق، ص20.

كما بلورها الفلاسفة الميتافيزقيون بل تبنى من مقاربة نسبية يسميها "إيتيقا المناقشة" التي تستند إلى مبدأ المحاججة"[1].

لقد غدى التواصل عند هابرماس الفاعلية الوحيدة التي في إمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم المتقطع الأوصال، وهذا التواصل يتم على مرأى ومسمع من الثورة الكبيرة التي يعرفها عالم الإتصال والإعلام بمعناه البلاغي الآلي المباشر.

وتكمن ضرورة التواصل في تنوير القارئ بالرهانات القائمة حولها بما أنها من المباحث الخصبة، إذا المقصود بنظرية الفعل التواصلي هو وضع سياق الحياة الإجتماعية التي نجمت عن مفارقات الحداثة في إطار تصوري عقلي، ومعنى هذا أن هابرماس أراد إحكام بناء تصوري عقلي للبناءات الإجتماعية التي يتم فيها التواصل.

علاقة اللغة بالتواصل عند يورغن هابرماس:

إنه ومن خلال ضبطنا لمفهوم اللغة بصفة عامة عند الفلاسفة واللغويين وعند هابرماس بصفة خاصة، فإننا كذلك تحدثنا عن مفهوم التواصل ومعنى التفاعل التواصلي أو النشاط التواصلي عند هابرماس، ومن هنا نقوم بالإجابة على التساؤل التالي: ما هي علاقة اللغة بالتواصل عند يورغن هابرماس؟

تعد نظرية هابرماس في اللغة والمعروفة بالفعل التواصلي بمثابة منطق جديد للعلوم الإجتماعية مستند إلى فلسفة اللغة ذلك أنه يرى "أن اللغة تمكننا من إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الإجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة"[2].

وبهذا هو يتجاوز فلسفات الوعي العقلانية والتجريبية إلى فلسفة للتفاهم عن طريق اللغة، فقد عمل على النظر إلى الأفراد "بما هم أشخاص لا يستطيعون بلوغ مرحلة الفردنة إلا داخل مسار التشارك الإجتماعي، والتي توجد محشورة داخل العلاقات التي تربطنا بالغير"[3].

فالتواصل يتم بين الذوات بحيث تزيد من قدراتنا على التواصل وهذا الأخير ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة التي نتعلمها ونتحدث بها، ويقول هابرماس أن فحص اللغة

[1] – جان مارك فيري: فلسفة التواصل،المرجع السابق ، ص17.

[2] – الزواوي بغورة:الفلسفة و اللغة"نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة"، المرجع السابق، ص209.

[3] – يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة لحقيقة، المصدر السابق، ص24.

والكلام لن يقتصر فقط على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية بل بإنتقاله إلى الأفعال والخطاب أي الإنتقال من دراسة الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية "إذا كان تشومسكي قام بالفصل بين الكفاءة اللغوية والأداء اللغوي فهابرماس هنا طور مفهوم الكفاية اللغوية إلى مفهوم الكفاية التواصلية"[1].

إذ أن الكفاية اللغوية تشير إلى النموذج اللغوي المفترض وجوده في عقل الفرد تتمثل في المعرفة الرئيسية عن اللغة وقواعدها أي المعرفة الكاملة بكيفية توليد الجمل وفهم اللغة، وهو يعني المعرفة العليا لمتكلم اللغة المثالية والعارف بقواعدها، والأداء اللغوي أي طريقة إستعماله الكفاية اللغوية بهدف التواصل.

يرى هابرماس:"الكفاية التواصلية لها نواة عالمية كذلك، كما هو الأمر بالنسبة للكفاءة اللسانية، إذ تصف النظرية العامة للفعل الخطابي النظام الأساسي للقواعد التي يلم بها الفاعلون المتكلمون الكبار، والتي تسمح لهم بإستفاء الشروط لإستعمال الخاص للجمل، ومن خلال تلفضات، وفي لغات خاصة كيفما كان السياق وحيثما كان إنتظام الملفوظات"[2].

في حين تتوصل نظرية الكفاية اللغوية إلى إكتشاف وتنظيم القواعد التي تمثل اللغة الكامنة ضمن الكلام العادي، في حين تتوخى نظرية الأداة الكلامية دراسة المبادئ التي يستعملها في إنتاج هذا الكلام وتفهمهم، يبدأ تشومسكي بتوضيح هذه الثنائية (الكفايةاللغويةوالأداءاللغوي) بالتعريفات الآتية:"موضوع النظرية اللغوية في المقام الأول المتكلم والسامع مثاليان، يحيان في جماعة لغوية متجانسة تماما ويعرفان لغتهما معرفة ممتازة وعند إستخدام معرفتهما اللغوية في الكلام الفعلي لا يتأثران بتلك القيود المنفكة المتصلة[3].

[1] – حسن مصدق:يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" النظرية النقديةالتواصلية"، المرجع السابق، ص127.

[2] – فرانسواز رامينكو: المقاربة التداولية، المرجع السابق، ص83.

[3] – بريجيته بارتست،:مناهج علم اللغة، المرجع السابق، ص287.

إذا كان تشومسكي هدفه هو تحديد المعرفة اللغوية للمتكلم المثالي فهابرماس إهتم بالتواصل ومصطلح المتكلم المثالي القادر على إجراء تواصلي ويقول هابرماس :"إن غاية الفهم المتبادل في الإتصال اللغوي، كما إستمد بعض عناصرها من نظرية أفعال الكلام ومن علم اللغة"[1].

فهو يستعير نظرية أفعال الكلام في صيغتها الأوستينية والسريالية إبتكارا رائعا، ذلك أنها تركيب بين اللغة من جهة والفعل من جهة ثانية،وعليه يلجأ إلى التمييز المهم الذي وضعه أوستين" بين أفعال الكلام التقريرية والإنجازية، كما سيعمل على إعادة صياغتها، وتبدوا أكثر تدعيما حسب وجهة نظره من خلال تشييدها على فكرة الفعل ولا يحول عمله دون ضمها إلى نظريات أخرى"[2]،ومن خلال هذه النظرية إنتقل إلى إعادة بناء النظريات السوسيولوجيا التي سجلها.

يقول هابرماس:"إن مفهوم الفعل التواصلي يفترض اللغة بوصفها الوسط الذي يمكن أن يتحقق منه نوع من التفاهم من خلاله يستطيع المشاركون في التفاعل مزاعم الصدق التي يمكن الإتفاق عليها والإختلاف حولها"[3].

بما أن التواصل عند هابرماس يقوم على التفاهم المتبادل بين أفراد المجتمع فنحن نعبر عبر أشكال التواصل التي تتفاهم مع أنفسنا فإننا نصادف سلطة متعالية" فاللغة ليست ملكية خاصة، فلا أحد يملك منفذا حصريا مع وسيلة التفاهم المشتركة التي علينا تقاسمها (بين ذاتية)"[4].

ففي منطق اللغة تتجسد سلطة المابين ذاتي والتي تسبق ذاتية المتحدثين التي يعترضونها، فهي تعد بذلك أساس التواصل وعنوان التفاهم ولا يمكن أن تعوضها أي وسيلة أخرى، وإن كانت تساهم في هذه العملية، فإن دورها لا يتعدى حدود المساعدة ولا يمكنها بأي حال أن تحل محل اللغة التي تمثل الوحدة الأساسية في الفعل الكلامي "تمثل بنى البين ذاتية المشكلة بواسطة اللغة والتي يمكن دراسة نموذجها المثالي على مستوى أفعال الكلام الأساسية قاعدة الأنظمة الإجتماعية وأنظمة الشخصية أيضا"[5].

[1] -بريجتيه بارتست ،مناهج علم اللغة، المرجع السابق، ص82

[2] – المرجع نفسه، ص83

[3] – عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين،المرجع السابق، ص105.

[4] – يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الانسانية "نحو نسالة لبيرالية سياسية"، المصدر السابق، ص28.

[5] – يورغن هابرماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص25.

يقصد بالأنظمة الإجتماعية شبكات الأفعال التواصلية أما الشخصية فيمكن النظر إليها من جانب القدرة على الكلام والفعل، خاصة بشخصية الفرد،لذا يذهب التواصل الهابرماسي أيضا إلى ما هو أبعد من البعد الإجتماعي العلائقي لحياة الناس في المجتمع "ويشكل مقولة أنثروبو-إدراكية، يذهب إلى مبدأ التجديد الثقافي والإجتماعي"[1].

نجد هابرماس يعتقد أن الفكر ما بعد الميتافيزيقي هو مفتاح الإنعطاف نحو الإهتمام باللغة والتواصل، كما أن التحول من فلسفة المعرفة إلى فلسفة التواصل ينطوي على تجاوز لفلسفة الذات والوعي بمختلف أشكالها ووجوهها، رغبة في بناء فلسفة تواصلية مؤسسة على مبدأ البينذاتية التي تعد اللغة أحد مكوناته الأساسية.

وفي هذا السياق كان إهتمام هابرماس بالتداولية ونظريات الأفعال اللغوية، فبنية اللغة المتداولة التي تناسب الإنجاز الخاص للفهم الهيرمينوطيقي تصبح بداية للإدراج عندما تأخذ بعين الإعتبار تكامل طبقات تغييرات الحياة الثلاث في البراكسيس للحياة اليومية في إطار عوالم الحياة الإجتماعية "لا يكون التواصل في اللغة المتداولة[*] معزولا إطلاقا عن التفاعلات المتضمانة فيما بينها ولا عن التعبيرات الحياة المصاحبة أو المتبادلة، والتفاهم حول رمزية لغوية يخضع إلى المراقبة المستمرة من خلال الدخول الفعلي للأفعال المتوقعة في السياق"[2].

لذا فنظرية الفعل التواصلي تحتوي على منطوقات الشكلية الشاملة التي توضح العلاقة الداخلية بين الفهم الممكن لأفعال اللغة، هذا النمط من المنطوقات يقدم عند هابرماس من خلال التعريف التالي:"إننا نفهم فعلا من أفعال اللغة عندما تعرف ما يجعله مقبولا"[3].

---

[1] – يورغن هابرماس بعد ماركس ،المصدر السابق، ص12.

[*] – اللغة المتداولة: التداولية أقدم تعريف لها هو تعريف موريس إذ أن التداولية جزء من السيماتئية التي تعالج العلاقة بين العلامات، ومستعملي هذه العلامات وهذا تعريف واسع تعدى المجال اللساني والمجال الإنساني ويعرفه أن ماري دير وفرانسواز ريكاناتي، التداولية هي دراسة إستعمال اللغة في الخطاب شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية وعند الآخرين بالمعنى كالدلالية وهي تهتم ببعض الأشكال اللسانية وهي تتطرق إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية وإجتماعية معا، أنظر: كتاب:فرانسواز رامينكو: المقاربة التداولية،المرجع السابق، ص05

[2] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة،المصدر السابق، ص201.

[3] – كارل أتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس،المرجع السابق، ص57.

من خلال نظرية هابرماس في الفعل يرى أن التأويل هو نتيجة للفعل الذي يقوم به الشخص في تفاعل ما والذي يتمتع بقدرته على الكلام والفعل، والهدف من التأويل هو توصيل المعنى غير القابل للوصف على المستوى الفردي، إذ "تحتاج الأفعال أيضا إلى الكشف الهيرمينوطيقي لأن الذات غير قابلة للإستدلال في الأفعال التي تتبع معايير عامة يمكن أن تعبر عن نفسها مباشرة بصورة أقل مما في المقولات العامة للتفاهم المرتبط باللغة المتداولة"[1].

وهنا يظهر لنا لجوء هابرماس إلى علوم التأويل كونها تطرح المعطيات المطلوبة لخدمة البراهين والأدلة التي تستخدمها الألسنية العامة، فعلوم التأويل تراقب وصف بنيات هذه النظرية فارتباط اللغة بالتجربة التواصلية هو الذي أدى إلى ظهور علوم التأويل، ودورها يتعلق بفهم الطرق والوسائل التي يتم عن طريقها التفاعل في إطار التنظيمات الإجتماعية.

ويعتبر هابرماس بنية اللغة هي أساس بنية تحويلية، فهي التي تحمل المشاركين في التواصل إلى المضي في التفسير والشرح والتوضيح، وذلك من خلال الدخول في علاقات بينذاتية مع الآخر ،و لذلك تبرز إهتمام كل من المتكلم والمستمع في فهم أحدهما للآخر أثناء التواصل، لقوله:"من الواضح ان اللغة المتداولة تملك بنية تسمح فعليا بجعل ما هو فردي قابل للفهم في العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة وعلى فهم الهيرمينوطيقا أن يكون في خدمة هذه البنية المماثلة التي ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والآخر"[2].

أدت اللغة حسب هابرماس أدت إلى ظهور المصلحة العلمية التي تؤدي إلى ظهور العلوم التأويلية، إذ ينصب إهتمام هذه المصلحة على التفاعل البشري على طريقة تأويل أفعالنا إتجاه بعضنا البعض وعليه العلوم التاريخية الهيرمينوطيقية تدخل ضمن هذا المجال من المعرفة، وعليه إن:"الهيرمينوطيقا هرمسية قلبا وقالبا من حيث هي فن الفهم وتأويل النصوص[3].

مما يعني أن التأويل يرتبط أساسا بالنص وهو الأمر الذي يؤكده "بول ريكور" من خلال إعتباره للهيرمينوطيقا نظرية القواعد التي تحكم نص معين.

---

[1] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة،المصدر السابق، ص199.

[2] – المصدر نفسه، ص158.

[3] – عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا" نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"،المرجع السابق ، ص18.

فالتواصل عند هابرماس يفترض بين المشاركين فهم بعضهم البعض رغم الإختلافات الموجودة داخل العالم المعيش، فالفهم هو أساس العلاقات البينذاتية وليس تحقيق مصالح ومنافع شخصية ويكون متبادل فهو بمثابة إجراء لإتفاق بين الأفراد القادرين على الفعل والكلام، إتفاق قائم على ممساهمة ومشاركة الجميع أساسه، وهذا التبادل بالنسبة للفهم ملازم للكلام الإنساني والنجاح الكلامي المتبادل له مغزى كبير بالنسبة للفعل من أجل التنسيق وهذه العلاقة تفتح مجالا وآفاق للتفاعل.

ومن هنا "يمكننا أن نحكم بان ما يمكن أن نسميه بالتعديدية التأويلية يأتي في سياق تحديد صورة معينة للعالم وبفهم الذات بالمرة، وكذا لإدراك القيم والمصالح المرتبطة بالأشخاص إرتباطا حميما"[1].

نجد أن فكر هابرماس مقارب من "جورج غادامير" من خلال دعوته للإبتعاد عن الوضعية ومحاربة الأشكال الدوغمائية للعرفة، وكما يتفق معه في الإهتمام باللغة والتأكيد عليا كوسيط أساسي في عملية الفهم، ويتفق معه كذلك على تأكيده لدور اللغة في التواصل، فاللغة عند غادامير "عبارة عن وسيط يحدث فيه الفهم والإتفاق بين طرفين إثنين، فالفهم والتأويل بدورهما يحتاجان إلى مثل هذه العلاقات البينذاتية"[2].

كما أن التأويلية عند غادامير ليست تأويلية فحسب ولا فهما فحسب بل الإثنين معا مضافا إليهما التطبيق الذي يعتبر هو الآخر عنصرا أساسيا مثلهما تماما، علما بأن هذه العناصر الثلاثة ليست بالنسبة للتأويلية، بل إنها حسب غادامير تمتد إلى التأويلية الكلاسيكية لقوله :"كانت التأويلية تقسم بالشكل الآتي:"ثمة تمييز بين القدرة على الفهم والقدرة على التفسير (التأويل) وأضافة الحركة القوية، عنصرا ثالثا هو التطبيق"[3].

والتطبيق في الأصل هو فكرة قديمة متجددة مع غادامير وهذا الأخير يعطينا مفهوما للتأويل إنطلاقا من فكرته عن الفهم والتأويل، بحيث قام بتوسيع حدود المعرفة من حدودها المنطقية والإجرائية

[1] – يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص21.

[2] –هانزجورج غادمير:الحقيقة والمنهج "الخطوط العريضة لفلسفة تأويلية"، المرجع السابق، ص506.

[3] – المرجع نفسه، ص418.

على مستوى الفهم وعلى مشروعيته، ممارسة ضمن مجال أكثر كينونة، هو مجال الثقافة التي هي مجموعة منتجات إنسانية تتطلب وتستدعي الفهم من خلال عقل أراده غادامير أن يكون تأويليا.

فهو يقول :"إن التأويل ضرورة حين لا يمكن فهم معنى نص ما فهما مباشرا وهو ضروري حين لا يجد المرئ في نفسه إستعداد لأن يثق بما تعرضه علينا ظاهرة ما"[1].

أما تعريف هابرماس للتأويل يقول :"يتجه الفهم الهيرمينوطيقي نحو سياق متوارث من المعاني وهو يتميز عن فهم المعنى المونولوجي الذي تتطلبه جمل نظرية، ينبغي أن تسمى الجمل كلها نظرية ولا سيما التي يعبر عنها في لغة مصاغة بشكل دقيق أو التي يمكن تحويلها إلى أقوال في مثل هذه اللغة[2].

ومن خلال تعريف كل من غادامير وهابرماس للتأويل ونقاط التوافق بينهما إلا أننا من وجهة أخرى نجد بعض الإنتقادات التي وجهها إليه هابرماس في التأويلية التي تجعل التراث فوق العقل النقدي، من خلال إجتماع الفهم والتأويل إلى سلطة التراث.

فهو من جهته يرى بأن الحوار لوحده غير كاف لقهر التشويه والتزييف، لهذا فهو يعيب على غادامير وثوقه في كون كل حوار بين ذات وموضوع وبين ذات وأخرى عبارة عن حوار صادق وأصيل متجاهلا بذلك إمكانية تحريف وتزييف هذا الحوار.

يذهب هابرماس: "إلى تفكيك مفهوم الذات والتفكير في أصول الفينومينولوجي والأنطولوجيا لظاهرة الفهم، وإستطاع أن يصل إلى نتيجة وهي الوجود الإنساني هو وجود مؤول، أي أنه وجود يتجسد في اللغة على إعتبار أن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما تم تشكيله في اللغة[3].

ومن خلال ما طرحه هابرماس إن كل شيء في اللغة ينتمي إلى عملية الفهم وأنه حتى في الوضع الصراعي يقوم الأفراد بتتابع تفاعلهم من خلال موقف النشاط التواصلي، وعلى كل واحد

[1] – هانزجورج غادمير:الحقيقة والمنهج "الخطوط العريضة لفلسفة تأويلية"، المرجع السابق، ص453.

[2] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص194.

[3] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص ص 129 -130.

إنطلاقا من منظور المشارك بشخص أول أن يتواصل مع الآخر كشخص ثاني بهدف التفاهم معه بدل أن يعامله كغرض وإستخدامه أداتيا لغايات شخصية"[1].

فعندما يعمل بطريقة تواصلية في إطار العالم المعيش والمتقاسم بينذاتيا أن يتفاهم مع شخص ثان على شيئ ما في العالم، فاللغة إذن تتمتع بوجودها الحقيقي في الحوار في بلوغها الفهم أي تنكشف قوتها وطاقتها،وليست مجرد رموز تصور مشهدا أو تسرد رواية إنما هي نسق متكامل.

[1] – يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الانسانية"نحو نسالة ليبيرالية سياسية"، المصدر السابق، ص29.

المبحث الثالث: الحداثة والتواصل:

مفهوم الحداثة:

حاولت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تقديم دراسات تحليلية نقدية لواقع المجتمعات الصناعية بعيدة عن التحليلات الأيديولوجية ،وهو ما أبعدها عن القيام بتأسيس فلسفة حداثة معاصرة إذا كان هناك ضرورة للحفاظ على القدرة النقدية لهذه المدرسة وتطويرها ،فمن الضرورة التفكير بالحداثة على أسس جديدة خصوصا بعد النقد الذي وجهوه لها .

وقبل إشارتنا إلى الحداثة والتواصل عند الفيلسوف يورغن هابرماس ،علينا أن نعود إلى المكانة التي تحتلها الحداثة من خلال طرح السؤال التالي: ما الحداثة؟ وما هي الملامح العامة للحداثة الفلسفية وإنعكاساتها الإيجابية والسلبية؟

لقد تعددت تعريفات الحداثة وهذا راجع إلى تنوع المذاهب الفلسفية، فكل فيلسوف صاغها حسب الحقبة التي عاصرها، ولكن إن ما بات لدى الباحثين "أن الحداثة ترجع بجذورها إلى كانط وديكارت في القرن السابع عشر والثامن عشر الميلاديان"[1].

بحيث أنتجت آراء ديكارت الفلسفية تطور رؤية ذاتية للعالم وأصبح الإنسان يرى صورته في مرآة صافية يتمثل من خلالها العالم ،الذي أخذ يدرك نفسه كذات مستقلة تميز نفسها عن الطبيعة، وقد أعتبر ديكارت مؤسس الحداثة الفلسفية بوضعه مبدأ الذاتية "الكوجيتو" إذ يقول:"إنني إنتهيت بنفسي إلى حقيقة كوني موجودا، بمجرد التفكير وإذا فإنا شيء مفكر وبعبارة أخرى –أنا أفكر إذن أنا موجود- je pense donc je suis"[2].

وبهذا جعل ديكارت الإنسان مركز الكون وأساس الحقيقة واليقين، وأول من دعى بوضوح الإعتماد على الذات باعتبارها المصدر الأول للمعرفة والحقيقة الأولى .

---

[1] – محمد الشيخ ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة" حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر"، دار الطليعة للطباعة بيروت، ط1، 1996، ص10.

[2] – رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمد محمد الحضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة،ط2، 1968، ص83.

أما كانط فيرى أن المبدأ الذي تقوم عليه الحداثة الفلسفية ،هو الإعتماد على العقل البشري باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة،فهو يجعل من العقل المحكمة العليا التي يجب أن يمثل أمامها بشكل عام إذ يعبر عن العالم الحديث ببناء عقلي حديث حيث "يضع كانط مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي مفهوم عقل مجزء إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى وحدة تشكيلية"[1].

فالعقل حسبه ليس مجهزا بأفكار فطرية أو مرآة تعكس ما تنقله الحواس من معطيات بل فيه مفاهيم، مقولات قبلية متعالية على التجربة وسابقة عليها وهي التي تحول تلك المعطيات المتجزئة إلى معرفة تتوافر فيها الكلية والضرورية .

" وإذا طلبنا المفهوم الديكارتي للعقل سنجد اللفظ يدل على "قوة الإصابة في الحكم"[2]،ومن هذا

يمكن أن نقول أن الحداثة كان لا بد لها من أن تبتدأ بـــ "الكوجيتو" بمعنى ديكارت نقل العقل في تاريخ الفلسفي الأوروبي، نقلة مهمة إلى الذاتية وإنه من الممكن إعتبار ديكارت رائد الحداثة حيث جعل من الذات مركزا ومرجعا للوجود بينما كانط أساس فلسفته هو الذات والتأمل.

وإذا رأينا التصور القائل أن ديكارت وكانط كلاهما رواد الحداثة الفلسفية فهذا لا يمنع من وجود فلاسفة آخرين ساهموا بشكل أو بآخر في وضع المنهج الحداثي الفلسفي وكانت لهم جهود وآراء في تقديم مفهوم واضح في الحداثة ومن بين الفلاسفة نذكر على سبيل المثال" هيجل، هيدغر، ماكس فيبر" وآخرين.

نجد أن الحداثة تمثل مع هيغل أكثر من كونها سؤالا فلسفيا في مختلف المجالات ، إذ تتلخص محاولته في تحديد مفهوم الحداثة في جانبها الذاتي ببعديه الفكر والحرية إذ يقول "أن حرية الذات هي بشكل عام هي مبدأ العالم الحديث واستنادا إلى هذا المبدأ. تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقولها"[3].

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة،المصدر السابق ، ص33.

[2] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، دط، 1982، ص86.

[3] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص30.

وبهذا الحداثة عنده شكلت إرتداد إلى الذات وكونت بنية علاقة معها إذ دعاها "بالذاتية" أي حرية فهي بشكل عام مبدأ العالم، لذا وصف عصرنا وبين أهميته بالإعتراف بالحرية ووصفها بالروح وحقيقة كونها بذاتها ومنه"لا بد من معالجة الذات كما تتمظهر في التاريخ أي كما تتأصل في الماضي وتنفتح على الحضور "[1]،فهي لا تفيد شيئا غير حضور الذات أي الصورة التي نحن عليها والمغايرة في طبيعة وجودها.

يحتل مفهوم الحداثة في الفكر المعاصر مكانا بارزا فهو يشير بوجه عام إلى سيرورة الأشياء بعد أن كان يشير إلى جوهرها ويفرض صورة جديدة للإنسان، والعقل والهوية لذا إنه لمن الصعوبة الإمساك بمصطلح الحداثة وتحديده أو محاولة إلتماس ضبط محتواها ووضع صورة نقدية لها .

إن إختلاف الرؤوى والآراء بين الفلاسفة المفكرين في تحديد تاريخ معين للحداثة وضبط مضمون محدد لدلالتها، كما تعرج على تعريفات بعض المعاجم والكتب التي تناولت بالشرح والتفسير مصطلح الحداثة حيث يقرأ في المعجم الفلسفي أن "الحديث* صفة للحداثة، فالحديث "نقيض القديم ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح والذم"[2]،وهكذا نصادف دائما معنى الجديد ومناقضة القديم مضافا إليها جانب قديم هو بالأصل متضمن في المدلول الإشتقاقي عند إصدار الأحكام.

بينما نجد "فرانك كيرمود" يقول في أواسط الستينات "ينبغي أن يتم تاريخ كلمة"حديث"modern فكلمة حديث تعني في مضمونها وجود علاقة تربط بينها وبين الماضي وأنها تحتاج إلى نقد وإعادة نظر جذرية وحقيقية"[3].

---

[1] – فتحي التريكي، رشيدة تريكي: فلسفة الحداثة ،مركز الإنماء القومين بيروت، دط، 1992، ص32.

* – إنه مصطلح محدث او حديث له تاريخ طويل بحثه هانز روبارت ياوس وكان مصطلح modern بصورته اللاتينية modernis أستخدم لأول مرة في أواخر القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا على المستوى الرسمي عن الماضي الروماني الوثني ،ويعبر مصطلح الحديث عن الوعي بحقبة تتصل بالماضي ويعد نتيجة للإنتقال من القديم إلى الجديد، أنظر: بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995، ص199.

[2] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع نفسه، ص454.

[3] – بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه ، ص09.

يقصد هذا أن كلمة حديث تفوق في معناها كل ما هو حديث وقديم لذا لا بد من العودة إلى الماضي لتقديم رؤية نقدية لمعالجة كل ما هو سلبي قد يسيء بتقدم الحداثة، ويطلق على الحداثة إسم آخر وهي :"أنها فكر مختلف ولا يمكن أن تتحرر من البنية الزمانية التي ترتكز إليها، فالحداثة والإختلاف، أي أحديهما يبشر بالآخر وينتظره بعد المنعطف القادم"[1].

يقصد بالفكر المختلف أي التنوع الفكري الذي طرأ في الفترة التي تمر بها الحداثة ، فهو الذي يحدد كل التحولات التي جرت عليها، فالحداثة لا تنفصل عن الإختلاف لأنها ترتكز عليه لتحديد هويتها وعليه كل منهما ينبثق من الآخر وهذا ما يبين أن الحداثة تنطلق من الزمن السابق لبناء المستقبل.

ويعرف هابرماس الحديث على أنه :"جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا فهو يعني بناء تحديث البناء الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال ونمو القوى الإنتاجية وزيادة إنتايجية العمل، فهو يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية وتشكيل هويات قومية،ويشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، أشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيرا يشير إلى علمنة القيم والمعايير"[2].

فالتحديث هو عملية عقلنة للعالم إعتمادا على النقد الذي يساهم في التغيير إلى الأحسن،و ما هو إلا جملة من العمليات التراكمية وذلك في مختلف المجالات إقتصاديا، سياسيا، إجتماعيا، فالإقتصاد مرتبط بتطوير قوى الإنتاج والسياسة لبلورة دولة المؤسسات من أجل المشاركة في الحياة اليومية.

وإذا أخذنا بعين الإعتبار الإختلاف في دلالات الحداثة تاريخيا، إجتماعيا، فلسفيا، أدبيا، فإن الإجابات التي تقدمها مختلف التخصصات أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها متناقضة ،وهكذا يكون لكل من المؤرخ والفلسوف وعالم الإجتماع والأدبي موقف خاص ونظرة فرعية نحدد فيها مفهوم الحداثة، فمثلا الفيلسوف يرى أن التأكيد على العقلانية بوصفها مشروعية الأزمنة الحديثة "هي العملية المؤسسة للحداثة.

[1] – مطاع صفدي: نقد العقل الغربي" الحداثة وما بعد الحداثة"،المرجع السابق ، ص203.

[2] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص09.

ونجد هيغل قد كتب في تمهيده لكتابه "فينومينولوجيا الروح" يقول "ليس من الصعب أن ندرك أن زمننا هو زمن ميلاد وزمن إنتقال إلى عصر جديد، إنفصلت الروح فيه عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة، علم وجودها وتصورها لأنها على حافة إعتراف ،كل هذا في الماضي وهي تعمل على حضوره "[1]،فهيجل هنا يستخدم الحداثة في سياق تاريخي يشير إلى عصر الأزمنة الجديدة، مشيرا إلى الفرق السابقة لإكتشاف العالم الجديد، عصر النهضة الجديد والإصلاح.

وضمن هذا السياق لا تختلف رؤية عالم الإجتماع عن نظرة الفيلسوف، فقراءة هابرماس لفيبر على سبيل المثال تؤكد على الطرح من حيث "أن الحداثة من منظور سيسيولوجي تشير إلى شكل ما لبناء إجتماعي تبنى فيه نمطا إقتصاديا إنتقل به من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي الإستهلاكي أكثر ما يميزه عدم إكتراثه بالتراث وسعيه نحو مستقبل مفتوح حيث حاول" فيبر" بواسطة مفهوم العقلنة أن يفهم التأثيرات الراجعة للتقدم العلمي التقني، على إطار مؤسساتي للمجتمعات التي تم إدراكها "بالحديث " وهو يقاسم هذا الإهتمام مع السوسيولوجيا القديمة "[2].

التي ترتكز على المفاهيم الثنائية وهي متعددة كالجماعة والمجتمع لفهم التحول من المجتمع التقليدي وإنتقاله إلى مجتمع حديث ،إذن موضوع السوسيولوجيا الفيبرية هو "الفعل والنشاط الإجتماعي"[3].

عملية التحديث أحدثت مواقف إنتقاديه عند بعض الفلاسفة إذ يقول هابرماس أن النظرية النقدية كانت تعتبر التحديث أنه "غائية بدون غاية في العقلانية الأداتية "هوركهايمر" والصيرورة اللاعقلانية للعقل وبنهاية الفرد "أدورنو" أو بالتداخل العضوي بين التقنية والسيطرة بإعتبار أن العقلانية تتضمن مشروعا لإستخدام الأشياء والناس في نفس الوقت "ماركوز"[4].

وهذا ما يبرز إختلاف في التعريف بمفهوم الحديث عند هابرماس بالرغم من أنه إستلهم بعض قضاياه ومعالمه الفلسفية من النظرية النقدية.

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص14.

[2] – يورغن هابرماس: العلم والتقنية كإديولوجيا،المصدر السابق ، ص54.

[3] – عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،1، 2006، ص10.

[4] – نور الدين أفاية :الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة" نموذج هابرماس"،المرجع السابق ، ص137.

أما عن علاقة الحداثة بالتحديث يجد المفكرين أنها علاقة تلازم بالضرورة بمعنى أن التحديث المادي لا يمكن أن يحدث دون أن يفضي إلى حداثة فكرية وعند الحديث عن هاذين المصطلحين، نرى أن بنية المجتمع الحديث ووعيه لذاته يرتكزان على جدلية التغير والتحول والتمرد الدائم وعلى كل ما يحجر أدوات الإنتاج.

وعليه تكون الحداثة هي الوجه الذي ينصرف إلى الأشياء والإبتداء على مستوى الفكر والإبداع، وبإختصار إن مفهوم التحديث يعني "سياق التحول الإقتصادي والتكنولوجي الذي يحدث على حساب الوضع الإقتصادي والإجتماعي الجامد في المجتمع التقليدي"[1].

بمعنى أن المجتمع الحديث يتصف بالسرعة في تغيراته فهو أكثر إتصال بالعلم وتطبيقاته على عكس المجتمع التقليدي الذي تكون حركته بطئية ،لإعتماده على نمط إنتاج بدائي مما يجعله في تراجع، وبالتالي فإن ما هو حديث يتعارض من حيث المبدأ مع ما هو تقليدي.

من هنا يتضح أن الحداثة إختلفت في معناها فقد ساد الإعتقاد أنها "مرتبطة تماما بفكرة حركة الإستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده،وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح"[2].

مسألة الحداثة عند يورغن هابر ماس:

من خلال تحدث هابرماس عن الحداثة أنها مشروع لم يكتمل بعد أراد منها الدفاع عن الحداثة من جهة ونقد مقولة ما بعد الحداثة من جهة أخرى، وحسب تلك المقولة فإن الفكر الأوروبي ما زال في مرحلة الحداثة التي لم تصل بعد إلى حد الإكتمال ومن ثم لا ينبغي مغادرة هذه المرحلة ولا بد من البقاء فيها والثبات عليها والإستمرارية معها.

إذ نجد أن هابرماس قد جمع في مشروعه لتأسيس فلسفة معاصرة للحداثة كبديل لمشروع الحداثة الذي لم ينجز، تراث كل من "كانط وهيجل وفيبر" في نظرية أطلق عليها العقد النقدي التواصلي كإطار فلسفي نظري لنقد العقل الذي له القدرة على التفسير الإجتماعي والسياسي والقانوني

[1] – كرم خميس وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية،(دط)، 1998، ص ص111-112.

[2] – عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية ،المرجع السابق، ص34.

،وكنظرية تسمح بقيام تفكير عقلي نقدي جديد مستقل ومناسب لعصر الإتصال والتواصل الذي تعيشه اليوم .

لم ينفك هابرماس عن التفكير في موضوع الحداثة ذلك الموضوع الذي إختلفت حوله وتعددت الأوجه حيث عدت الحداثة في إعتقاده موضوعا فلسفيا إبتداءا من نهاية القرن الثامن عشر ،وفي تعريفه للحداثة يقول :"أن الحداثة هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها بإعتبارها نوع من الإنتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر"[1].

فالحداثة إذا كان لها مظهر تاريخي فهي ليست في علاقة جدلية مع التاريخ لأنها حديثة أكثر وخاضعة لما هو حاضر وراهن.

وقد إنطلق هابرماس في كثير من بحوثه النقدية من مناقشة إشكالية الحداثة وما بعد الحداثة، وربطها بنظرية الفعل الإتصالي وبإمكانية التوصل إلى نظام عالمي ،وضع فرضية أساسية تهدف إلى توفير عوامل جديدة من داخل مجتمع ما بعد الحداثة تجعله في وضع يصعب على أفراده التصرف بعدوانية ، عن طريق تأسيس عقلانية جديدة توجه الإهتمام إلى نوعية العلاقات الإجتماعية وتراجع نفسها عبر التعلم من الثقافات الأخرى وعبر التفاهم والحوار المفتوح على الآخر.

ومن هذا فالحداثة هي أقرب في المعنى إلى ما يصفها به آلان تورين من أنها :"مجرد تغيير أو تتابع أحداث أنها إنتشار لمنتجات النشاط العقلي، فهي تتضمن عملية التمييز المتناهي لعديد من قطاع الحياة"[2]،والحداثة ظاهرة متعددة المعالم أبرزها جانبها العقلاني الذي يبث منتجاته وينشرها في ميادين الحياة الإنسانية.

ونلتمس تعريف آخر للحداثة عند هابرماس من خلال قوله العقلي والعلاج للمجتمعات في الحق، فهو يدعوا إلى المناقشة العقلية للمعاير والقيم ولذلك نجده يرجع إلى كانـــط ويستخدم إتجاهـــاته في العقل.

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص ص 12- 13.

[2] – ألان تورين: نقد الحداثة، تر: أنورمغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (دط)، 1997، ص29.

وهكذا لم تتكون الحداثة في الغرب إلا من "خلال إعادة صياغة العقل وفي الوقت نفسه إعادة ربط العقل بالتقنية وبمجالات التفكير"[1]،فلا حداثة بدون عقلنة الفكر وبدون إنفصال العقل العملي ونلاحظ أنه بالاضافة إلى العقل ،نجد الذات التي تعتبر أيضا الأساس للحداثة إذ عبرت عن فترة معينة عند كانط للحداثة ولكن "ليس إلا في نهاية القرن الثامن عشر حيث تمكنت الحداثة من طرح مشكل إيجاد ضماناتها الخاصة في ذاته"[2].

وبهذا نجد أن هدف هابرماس هو إحداث نظرية للفاعلية التواصلية تبرز لنا معالم النظرية النقدية للمجتمع والأمر الذي يتعلق بهذه النظرية هو إستفادتها من ثغرات النظرية النقدية السابقة عند كل من "هوركهايمر وأدورنو وماركوز" بالإضافة إلى التراث الفلسفي الحديث وذلك لبلورة نظرية للعقلنة والحداثة بحيث تكون مستندة إلى نظريته في العقل التواصلي ،يكون فيها التفاهم بين الذوات لخلق مجال عمومي جديد .

ويقول هابرماس أنه "يجيز لنا النظر إلى الفاعلية التواصلية بمثابتة وسيط يمكن بفضله للعالم المعاش* بمجمله أن يعيد إنتاج ذاته"[3]. فإنتاج العالم المعاش يتغذى من عطاءات النشاط التواصلي الذي يتوقف بدوره على ما يقدمه له العالم المعيش.

ولهذا إن مشروع الحداثة الغربية عند هابرماس منذ عصر الأنوار إلى الآن إرتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم والعقلنة والتحديث ،إن نظرية هابرماس حول الحداثة هي تشخيص فكري إنطلاقا من أصول الوعي بها لدى" هيجل "ومن التلازم الحميمي والصميمي من الحداثة والعقل والعقلانية لدى ماكس فيبر.

يسعى فيلسوف النظرية التواصلية إلى بيان أسس ومعالم الحادثة من منظور تاريخي ألماني إنبثق من ذلك التصور وبالذات في الفترة الحديثة، من هيجل حتى "ماركس، فيبر، نيتشه"، وبما أن الحداثة

[1] – فتحي تريكي، رشيدة تريكي: فلسفة الحداثة، المرجع السابق، ص31.

[2] – محمد نور الدين أفاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" نموذج هابرماس" المرجع السابق، ص126.

* – العالم المعاش: يمثل هذا المفهوم عند يورغن هابرماس المفهوم الأساسي في بناءه النظرية، خصص له نصوا عديدة، لاسيما في علاقة هذا العالم بالنسق وواضع من التعريفات للثقافة وللمجتمع والشخص أي العناصر المكونة للعامل المعيش، يتقدم في الأفق المفهومي للفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذوات، أنظر: محمد نور الدين أفاية: المرجع نفسه، ص ص 157– 160.

[3] – يورغن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص 458.

أصبحت تتصدر القضايا الريئسية في المجالات الفلسفية في نهاية القرن الثامن عشر من "كانط وهيجل" الذي طرح الحداثة بإعتبارها قضية فلسفية .

فالحداثة مذهب فكري يتمرد على الواقع الإجتماعي، فكان هيجل أول من وضع في مسألة فلسفية "قطيعة الحداثة مع الإمحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها أن فلسفة الأزمنة الحديثة من السوكولائية المتأخرة وصولا إلى كانط تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها"[1].

وبما أن هيجل أول فيلسوف وضع مفهوما للحداثة وإستخدمه في سياقات تاريخية للدلالة على حقبة زمنية معينة ،حيث ذكر أنها بدأت مع عصر التنوير بفعل أولائك الذين أظهرو وعيا بإعتبار هذا العصر عبارة عن حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ.

وإنه من خلال مبدأ الذاتية الذي يعتبر المشكل أو القاعدة الأساسية للحداثة في المجال الفلسفي الذي يعني أولوية الذات وإنتصارها، حيث أصبح الإنسان الحديث يرى صورته في المرآة يتمثل العالم من خلالها وأخذ يدرك نفسه كذات مستقلة ومتميزة عن الطبيعة كما أصبح الانسان يستمد يقينه من ذاته،وبحسب هيجل فإن الحداثة شكلت إرتدادا إلى الذات وكونت بنية علاقة مع الذات.

وبهذا يقول هابرماس: "بما أنه يجب الحفاظ على الشروط التي يمكن للفهم الذاتي العملي للحداثة أن تستمر، فإن هذه المحاولة ستكون بدورها عملا سياسيا يخضع لنشاط أخلاقي ذاتي المرجع، هذه على الأقل نظرية يمكن تأطيرها بشكل أفضل مع اللوحة السوسيولوجية للحداثة صارت تأملية"[2]،يعني أن الحداثة لا تستمد مشروعيتها من الماضي ولا من أي نموذج سابق، بل تستمد حقها ومشروعيتها في الوجود من ذاتها.

وبناءا على ما ذكر كان هيجل في تصور هابرماس صاحب المبادرة الأولى في التعبير فلسفيا عن الحداثة بوصفها إشكالية فلسفية ،إذ يتصح أن حصر الحداثة فلسفيا في العقلانية يوحي :"أن العقل بحكم كونه الموضوع الأساسي للفلسفة يشكل في نفس الوقت الأداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية بهدف التفكير في الكائن وتفسير مختلف أنواع التجارب"[3].

[1] – يورغن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص29.

[2] – يورغن هابرماس:مستقبل الطبيعة الإنسانية "نحو نسالة ليبيرالبية "،المصدرالسابق ،ص 36.

[3] –محمد نور الدين أفاية: الحدثة والتواصل في الفلسقة الغربية المعاصرة"نموذج هابرماس" ،المرجع السابق، ص133.

لهذا لا يمكن للحداثة إلغاء العقل ولا حتى الفلسفة، فهي تعتبر كذلك حامية للعقل وهو الأمر الذي يرفض هابرماس التنازل عنه، والفلسفة تعتبر الفضاء الأمثل الذي تتجلى فيه قدرة العقل، وهو ما إستخلصه هيجل من كانط، بحيث إستخدم هذا المفهوم ضمن أطر وسياقات تاريخية للدلالة على الأزمنة الحديثة. وهو بهذا المفهوم زمني يعبر عن القناعة بالمستقبل الذي بدأ وسبق والزمن المعاش المرهون بالمستقبل.

ويقول أن الوعي التاريخي للحداثة يتضمن تحديد للحدود بين الزمن القائم والزمن الجديد ،وتصبح الحقبة المعاصرة بداية للزمن الجديد، الذي بدأ مع عصر التنوير، كتب هيجل عن الحداثة من خلال ربطها بالزمن لقوله:"أن هذه الإشراقة الرائعة تقربنا من المرحلة النهائية للتاريخ من عالم هو عالمنا أنه حاضر يفهم بوصفه الزمن الراهن إنطلاقا من أفق الأزمنة الجديدة ويترتب عليه إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي[1].

إن العالم الجديد يتميز عن العالم القديم حسب هيجل وهابرماس بالإنفتاح على المستقبل وعلى بداية مرحلة تاريخية جديدة من حيث يعاد إنتاج الحاضر الذي يولد المستقبل في كل لحظة.

والحاضر عند هيجل هو الذي يمثل الإعتراف بالحرية وهذا بدوره يتضمن مبدأ الذاتية ويعتبر مفهوم الحداثة عنده كما تناوله هابرماس "أن هيجل نظر للمجتمع الحديث من زاوية إعتباره أن ما يميز هذا الزمن هو أن الدولة فيه تجسد أسمى تجليات العقل وبل وتمثل التحقق الفعلي للحرية وللعقل"[2].

وهذا ما جعل من هيجل مقتنعا تماما بأنه يستحيل التواصل إلى المفهوم الذي يدرك به الفلسفة ذاتها خارج مفهوم الحداثة، إذن تبين أن سؤال الحداثة ليس بمجرد سؤال من بين عدة أسئلة يتعين على الفلسفة أن تطرحه على نفسها بل ربما كان هو السؤال المركزي الذي يطرحه العصر على نفسه من خلال الفلسفة ليفهم ذاته ويعرف ماهيته ومعناه.

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص15.

[2] – محمد نور الدين أفاية: المرجع نفسه، ص128.

كان لهيجل إذن فضل إشتقاق المعالم الأولى للتحولات التاريخية المرافقة للحداثة وفضل محاولة إستخلاص أساسها الفلسفي من خلال إستشعاره أن البشرية دخلت مع العصور الحديثة عهدا جديدا أنجز قطيعة جذرية مع الماضي، فعصر الحداثة هو العصر الذي يحيا بدلالالة المستقبل ويحدث نقطة إنفصال مع العصور الماضية فهو يستمد معياريته من ذاته.

ويشير هابرماس :"أن هيجل لم يكن الفيلسوف الأول الذي ينتمي للحداثة ولكنه الأول الذي باتت الحداثة لديه مسألة وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تجميع الحداثة ووعي العصر والعقلانية"[1]،بمعنى إذا أضفنا مفاهيم الثورة والتقدم والتطور وأزمنة وروح العصر إلى الأزمنة الجديدة والزمن الحاضر فإن ذلك يقربنا من المشكل الأساسي الذي طرق الوعي التاريخي للحداثة.

والواقع فإن عصر التنوير هو مفتاح الحداثة وبابها إلى العالم على الرغم من أن أصول الحداثة تعود إلى الفكر والفلسفة ،غير أن الصرح المعرفي القويم للحداثة الذي ظهر في عصر التنوير وظل ثابتا أو شبه ثابت لم ينأ عن النقد والعقل والتقدم بل أكثر من ذلك لذا :"كانت فلسفة الأنوار قد شكلت نقطة تحول أساسية في مسار الحداثة"[2].

أعتبر كانط لحظة إمبلاج الحداثة وهو رائدها الأول بتأكيده على عنصرين هامين في الفلسفة الحديثة أولها العلمانية الفلسفية وثانيها مسألة الذاتية ،وتقوم هذه الأخيرة عنده على الحرية .

ونرى أن كانط حسب تصوره للإستقلالية المرتبطة بمفهوم العقل العملي،ولقول هابرماس:"إنني أشك تماما في أن جوهر الفلسفة العملية لدى كانط لا يمكن المحافظة أو الإبقاء عليه إلا داخل إطار يمنع بعث تصور عن الذاتية بعيدا عن أية علاقات داخلية تفضي به إلى البينذاتية"[3].

وبالإضافة إلى فكرته عن الذاتية نجد فكرته النقدية وتقسيمه لدوائر الثقافة ومع كانط تحولت الذات العارفة إلى موضوع للمعرفة وأصبح العقل هو المحكمة العليا وغدت الفكرة النقدية موجهة إلى العقل وبالعقل في جميع تمضهراته النظرية والعملية.

[1] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص76.

[2] – محمد نور الدين أفاية: الحداثة و التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" نموذج هابرماس"، المرجع السابق، ص128.

[3] – يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق ،ص25.

حيث غدا العقل الحسابي والنقدي معيار كل معرفة وكذلك مرجعا حاسما كما أصبح عقلا أداتيا وهذا ما يقول هابرماس :"يعتقد هيجل بأن عصر الأنوار الذي يصل إلى أوجه عند كانط وفخته جعل من العقل معبودا"[1].

وبهذا إستقلت البنيات المعرفية عن الأهداف التي رسمت لها وقامت من أجلها وأصبحت لها قوة فاعلة ودور حاسم في إصدار القرارات وبهذا أصبحت شكلا جديدا من السلطة ،أطلق عليها هابرماس بالسلطة التقنية التي هي في الوقت ذاته وسيلة من وسائل الضبط والإحباط لما يرافقها من أيديولوجيا تكنوقراطية تكون الأساس الذي يقوم عليه ترشيد السلوك.

وفي هذا الصدد يقول هابرماس:"إن هذه الصدقية تعترف لكائن حي ما يتحرك في دائرة الفعل الأداتي حول محيط ما يوجد فيه فعليا لقوة التحكم التقني"[2].

فهابرماس يتوقف عند الحداثة التقنية أو العلمية وذلك في سياق نقده للإتجاه الوضعي فهذه الأخيرة يعتبرها الميل إلى تحنيط العلم، ويتحول معها إلى قدرة هائلة ويقوم على تقديم إجابه لكل سؤال ووضع حلول لأي مشكلة أو قضية.

وفيما يخص التقنية نجد أن ماركوز من خلال نقده لماركس فيبر على أن ما دعاه للعقلنة ليس عقلانية بالمعنى الصحيح إذ يقول :"ربما كان مفهوم العقل التقني ذاته إيديولوجيا، وليس إستخدام التقنية بدءا إنما التقنية ذاتها سيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، سيطرة منهجية علمية"[3].

ومن خلال ذلك يظهر عند هابرماس تكوين مجمع يجمع بين التقنية والمجتمع، فقد حدث عصر تقني جديد يتبع بدوره حقبة عصر تقني ويقول هابرماس :"إن أجهزة تقنية ومعينة وإجراءات خاصة أو نظريات محدودة لا تكون في سياق كلي إلا أمثلة توضح قواعد صنع القدرات معممة، أي تعبر عن بنى شمولية للوعي"[4].

[1] – يورغن هابرماس:إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر نفسه ، ص40.

[2] – يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة،المصدر السابق، ص157.

[3] – يورغن هابرماس: العلم والتقنية كايدولوجيا، المصدر السابق، ص ص 44– 45.

[4] – يورغن هابرماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص142.

ولهذا فكل من التقنية والعلم ينشآن على العقلنة عند هابرماس وهما تابعان إلى أوامر مقيدة بالنسبة إلى المجتمع، فالعقلنة تستلزم نسقا إجتماعيا يشمل الجميع.

ونجد أن هابرماس يؤكد على أهمية الحداثة وضروريالها وأنها مازالت تستنفذ دورها فهي مشروع لديه ما يقدمه لم يستكمل بعد، يواصل تقاليد الحداثة والتنوير ويطورهما، وهو ما يزال مرتبط عن كثب بتقليد التفكير النقدي التحريري الإجتماعي الذي شعاره المبكر مقالة كانط الدياليكتيكية ما التنوير؟ لأن آمال عصر الأنوار تمثلت في إخراج الإنسان من تخلفه وجهله .

وهذا الموقف نجده عند "أودومارك فارد" الذي يسلك نفس الطريق الذي ذهب إليه هابرماس من خلال دعوته للمحافظة على مكتسبات عصر التنوير ويعارض كل موقف يقول بفشل عصر الأنوار والتنوير بقوله :"إنه عندما ندعوا إلى ترك الحداثة فإننا ندعوا إلى ترك مكتسبات عصر الأنوار"[1].

وهنا يقصد الفلاسفة القائلين بما بعد الحداثة أي الذين يعادون الحداثة، ويعد أيضا هابرماس من الناقدين والمحاجين لمقولة ما بعد الحداثة مع الملاحظة إنه يتفق مع التيار ما بعد الحداثة إذا كانت هذه المقولة تعني الإستمرارية مع الحداثة والإرتباط بها والتواصل معها ولكنه يختلف معها جذريا وينقدها بصورة كلية وصارمة، إذا كانت تعني القطيعة مع الحداثة.

وكما نجد أن هيجل وضع مدلولا للعلاقة الداخلية القائمة بين الحداثة والعقلانية وهو مدلولا إمتد حتى وصل "ماكس فيبر" وهذا الأخير قد إشتهر أيضا بكونه أحد المفكرين الذين إهمكوا في تحليل ظاهرة الحداثة وكيفية نشوئها وتشكلها على المجتمعات الصناعية المتقدمة.

إن العلاقة بين العقلانية والحداثة هي الفكرة "التي سيجعل منها هابرماس خلفيته الفكرية التي تمكنه من الدفاع عن الحداثة كمشروع لم ينجز، و لم يكتمل بعد"[2].

[1] – محمد الشيخ ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة "حوارات منتقات في الفكر الغربي المعاصر"، المرجع السابق، ص24.

[2] – محمد جديدي، فيليب رانيو: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تر: محمد جديدي، منـــشورات الاخـــتلاف، الجزائـــر، ط1، 2009، ص12.

أي جعل هابرماس أن العقل الأداتي ليس السبب الذي يجعلنا نتخلى عن الحداثة بل لا بد أن يكون هو سبب وذلك من خلال جعل المجتمعات الحديثة تقوم بإدراج هذا المفهوم (العقل الأداتي) ،وربطه بالتواصل في مفهوم العقلانية.

كما يتصور فيبر أيضا أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في شكل تلازم واضح منشأه العالم الغربي إلى الحد الذي يجعله إرتباطا داخليا بديها بالنظر إلى التاريخ الأوربي الحديث التي لولاه ما كانت لتعرف طريقها، لهذا أدخل ماكس فيبر مفهوم العقلانية لكي "يحدد شكل فاعلية الإقتصادية الرأسمالية وشكل حركة الحقل الخاص البرجوازي وشكل السيطرة البيروقراطية تعني العقلنة بداية إتساع المجالات الإجتماعية التي تخضع لمعايير الحسم العقلاني"[1].

ومن ثمة عملية العقلنة تشير إلى إمتداد ميادين وأصعدة المجتمع التي تخضع لمقاييس القرار العقلاني إضافة إلى عملية تصنيع العمل الإجتماعي وبمعنى آخر أن العقلانية الفيبرية تتمثل فيما قاله هابرماس في نظرية الفعل التواصلي أنه :"كحد أقصى يمكن لماكس فيبر بناء عمل غائي هادف لعمل عقلاني يرفع راية لصحة عقلانية موضوعية"[2].

أي العقلانية ذات طبيعة غائية لأنه ليس هناك بالنسبة لها نشاط عقلانيا، إلا بالقياس إلى غاية محددة لهذا العقلنة المتنامية للمجتمع مرتبطة بالتنظيم المؤسسي للتقدم التقني والعلمي، لقول "هابرماس" ترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع لمؤسسة التقدم العلمي والتقني بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات المؤسسة للمجتمع"[3].

فالمعقولية هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها.

إن تصور فيبر للحداثة والعقلانية متلازم لا يمكن التفريق بينهما ضمن سياق تاريخي آخر وهو نفسه رأي هابرماس، حينما يعقد صلة وطيدة بين العقلانية والحداثة من حيث أن حضور الواحد

[1] – يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولجيا، المصدر السابق، ص43.

[2]– Yourgen Habermas: thes theory of communicative action, Pearson and the rationalization of siciety, beston, beacon, press, vol 1 1984, p101

[3] – عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة المغربية، المرجع السابق، ص ص 137- 138.

يستدعي الآخر وكلاهما يهدفان من خلال جعل الحداثة محصورة في العقلانية للإشارة إلى تطور وتقدم المجتمعات الغربية أكثر منه إلى علمنة الثقافة الغربية.

يجسد ماكس فيبر فكرته عن الحداثة من خلال نظريته عن مفهوم الترشيد* لذا "من أهم النماذج المركبة التحليلية التي طورها فيبر نموذج الترشيد وهو ترجمة للكلمة الإنجليزية "راشيوناليزايشن rationalisation"[1].

ويقول أن المجتمع الحديث هو مجتمع تم ترشيد معظم أو كل أشكال الحياة فيه وذلك بتبسيطها وتنظيمها ثم اخضاعها لمبدأ واحد، فالترشيد يرد الواقع الإنساني المركب بأسره إما في مبدأ اقتصادي واحد أو إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية وهي عملية تغيير للواقع وصياغته حتى يصبح من السهل سريان المجتمع على مبدأ واحد والذي يسميه فيبر بالترشيد المادي.

إذ يقول أن: "كل هذا الموقف يجعل الترشيد ممكن لدرجة العلمية التي يتم توجيهها بطريقة موحدة وموحدة للطبيعة والمجتمع ككل"[2].

فعلى الرغم من تنوع المعايير إلا أن ثمة نمط كامنا واحد هو نمط التوجه نحو مزيد من تحكم الإنسان فيما حوله وفي ذاته ولكنه تحكم في ذات الوقت في الإنسان نفسه، فالطبيعة حسب فيبر مستقر للقوانين علما أن الإنسان يعيش داخل إطار هذه القوانين.

وإنه عند هابرماس يتمثل الهدف الأكبر الذي تسعى الفلسفة إلى تحقيقه هو صياغة نظرية جديدة للحداثة والعقلانية ،التي ينظر إليها هابرماس ذات طبيعة إجرائية وليس عقلانية جوهرية كطلقة الشيء الذي جعلها عقلانية عملية مرتبطة بسياق إجتماعي وموضعة في التاريخ لا عقلانية تجريدية نظرية لقوله أن الحداثة هي:"بوصفها التاريخ الموضوعي للبنى العقلانية"[3]، وهذا ما يجعل للحداثة مظهرا تاريخيا بوصفها سيرورة واقعية للمجتمع .

---

* – الترشيد: هو ألسنة الواقع وتوضيف الموضوع بخدمة الذات والتحكم في الذات والطبيعة وتعظيم الاستهلاك والانتاج وتعظيم المنفعة واللذة بما يتفق وصالح الإنسان مركزا للكون المهيمن على الطبيعة، الأمر الذي يعمق احساسه لأن العالم لهة معنى ومغزى، أنظر: عبد الوهاب المسيري :ما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الاسلامية العالمية،(دم)،(دط)، 1998، ص72

[1] – Yourgen Habermas: op-cit, p205.

[2] – يورغن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص09.

[3] – يورغن هابر ماس: العلم والتقنية كإديولوجيا، المصدر السابق، ص56.

ولكي يتمكن هابرماس من إعادة صياغة ما يسميه فيبر بالعقلنة فإنه يقترح إطارا مفهوميا آخر ينطلق من تمييز بين مفهومي العمل والتفاعل بقوله:"أنا أريد أن أشرح من جديد ما دعاه "فيبر" بالعقلنة أي أن أتجاوز المنطلق الذاتي الذي يتقاسمه فيبر مع بارسونز"[1]، وأن أقترح إطارا مقولاتيا آخر وأنا بهذا أنطلق من التمييز الأساسي بين العمل والتفاعل

ويقول هابرماس في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" من المجلد الثاني ،بأن بارسونز "يتصور التحديث المجتمعي ليس فقط ترشيد النظامية ولكن بوصفها ترشيد توجهات العمل"[1]، فالعمل عنده هو النشاط العقلي.

ما بعد الحداثة عند يورغن هابرماس:

ولقد إنتقد يورغن هابرماس فلاسفة ما بعد الحداثة* لبناء نظريته التواصلية وربطها بالحداثة، ومن أشهر الفلاسفة مابعد الحداثيين منهم "فريديريك نيتشه، مارتن هيدغر، جاك دريدا، فرانسوا ليوتار، جون بوديار.

نيتشه ونقده للحداثة:

يعتبر نيتشه من أهم فلاسفة القرن التاسع عشر الغربيين الذين إنتقدوا الحداثة وجذورها التاريخية .ومن نددوا بأوهامها ،ففلسفته لها أهمية حيوية في الفكر المعاصر خاصة عند يورغن هابرماس، هذا الذي حاول الدفاع عن الحداثة من خلال تحليلات نيتشه وإنتقاداته لها، إذ أعتبر "نيتشه بجدارة نبي الحداثة وملهم وحيها وهو بأفكاره وأقواله الفضفاضة يرسل في قلب الحضارة الغربية نبضا أثناء نقده"[2].

[1] - Yourgen Habermas: thes theory of communicative action, Pearson and the rationalization of siciety, beston, beacon, press, vol 2, 1985, p284.

* - يعتبر مصطلح ما بعد الحداثة ظاهرة حضارية متعددة الأشكال وسياقا فكريا متعدد المعاني ومن أكثر المصطلحات إلتباسا وإثارة في فترة ما بعد الحداثة وهذا ما قاله كارول نيكولوس، إذا أخذنا بعين الإعتبار التعدد والتنوع الذي يطبع حركة ما بعد الحداثة ظهر أنه من الحماقة بمكان حصر دلالة هذه الحرية في تعريف دقيق، وعرفه ليوتار بأنه عصر ما بعد المجتمع الحديث، جعله يدل على إمارات ثلاثة هي اللاعقلانية والفوضوية والتشويش، أنظر:محمد الشيخ ياسر الطائري:مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة "حوارات منتقات في الفكر الغربي المعاصر"، المرجع السابق، ص ص 9-12.

[2] - ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة" تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي"، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2009، ص49.

فهو شخصية أساسية مؤثرة واكتسب شهرة كبيرة بأقواله خاصة "موت الإله"، "العدمية"،"الإنسان الأعلى" لأن الحداثة تبدأ من اللحظة التي يعلن فيها نتشه دعوته إلى إعادة تقييم القيم.

وكما "أن الحداثة التي يتصورها نيتشه في إنتصار الوعي هي إغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتي تعادي ذاتها بتماهيها مع الإله، ومع قوة غير إنسانية وتفرض على الإنسان الخضوع لها، لقد قادت الحداثة إلى العدمية وإستنفاذ الإنسان الذي إنتقلت جدارته إلى العالم الإلهي بواسطة المسيحية"[1]،بمعنى أن الحداثة تقود إلى العدمية*من خلال إغتراب الإنسان لذاته.

فالحداثة أصبحت فارغة وأن لا شيء له قيمة، فموت الإله في نظره سبب لوجود قد أفل وانتهى، فروح الإنسان وحيويته مرتبطة بالديانة المسيحية فالجانب اللاهوتي هو طريق الخلاص من سلبيات الحداثة ،وهذا ما يؤكده هابرماس في كتابه "القول الفلسفي للحداثة" عندما وصف نيتشه مزدوج بأنه مكافئا للدين في قدرته على التوحيد وأن يتخطى إنشطارات الحداثة إنطلاقا من قواه المحركة الخاصة"[2].

فالعقل لم يستطع القيام بالتوافق الذي كان يقوم به الدين، فالحداثة قد تدهورت وهاجمت الدين، وكما أكد نيتشه أن الأخلاق كذبة والحقيقة خيال ولا يبقى أمامنا إلا الخيار الديني المتمثل في تقبل العدمية والعيش بدون أوهام"[3].

وهنا نيتشه ينقد الجانب الأخلاقي والتاريخي بعنف، فالوجود أصبح مفقود وإنتصرت عليه العدمية لذا ينفي الحقيقة ويهاجم قيم الحداثة المتعلقة بها وعلق كل الآمال على الإله الذي سيأتي قريبا ويمكن أن يساعد الإنسان من الخلاص، مثلما أكد أن "الأمل والخلاص من هذه السلبيات لا ينعقد في الروح الأسطورية وإنما ينعقد في الروح الدينية وعودتها روح المغامرة"[4]، فالروح الدينية التي

[1] – آلان تورين: نقد الحداثة، المرجع السابق، ص155.

* – العدمية: مفهوم جوهري في كتابات نيتشه يدل على الأزمنة التي اجتازها العالم الحديث حينما أخذ يفقد قيمه الراسخة والثابتة ومثله العليا السامية ولقد تولد فقدان العالم لمعناه، أنظر: محمد الشيخ ياسر الطائري: المرجع نفسه،ص37.

[2] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص137.

[3] – أبو النورحمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص92.

[4] – المرجع نفسه، ص94.

يمجدها نيتشه هي روح ديونيسيوس "إله التحول الدائم" ضد "أبولونيسوس"، "إله العق والجمال" لأن الروح الديونيسية هي روح المغامرة والإقدام التي تخلص الإنسان من العدمية.

ومن هنا ينتقد هابرماس الأمل عند نيتشه الذي لا يمكن أن ينعقد إلا في الأسطورة"[1]. فهابرماس يرى أنه يوجد أمل لبناء المشروع التنويري للحداثة فهو الوريث الشرعي لعصر الأنوار، لذا يجتهد في إعادة الثقة بالكشف عن المسكوت عنه في العالم المعاصر بخلاف نيتشه الذي رأى أن التنوير أسطورة ميتافيزيقية .

ولقد قال نيتشه إن القيم تنهار والغايات تفقد شرف أحقيتها، لذلك لا يمكن للإنسان أن يخرج من هذا الوضع إلا بعملية على تحقيق فكرتين أساسيتين هما: أولا التعجيل بالاجهاز على ما تبقى من قيم العالم الحديث عن طريق الإسهام في هدم القيم البالية وفضح النزعة المثالية ونقض الميتافيزيقا،أما ثانيا التبشير بقيم جديدة تمثلها إرادة الإنسان الأعلى superman إذ يقول:" لقد ماتت كل الآلهة وما يجب أن نفعله هو أن نساعد الإنسان على أن يعيش ويحيا"[2].

يطالب نيتشه بالقضاء على كل القيم التي ألحقت ضررا بمكانة الإنسان ودعا إلى عدم الإنضمام إلى العالم الميتافيزيقي ،ويقصد نيتشه بالإنسان الأعلى هو ذلك الإنسان المفعم بإرادة القوة[*]، التي من شأنها أن تغير القيم السائدة.

فهو ضد إنسان الحداثة أي هو إنسان ما بعد الحداثة فهو يقول :"العالم هو إرادة قوة، ولا شيء غير ذلك وأنتم أنفسكم تكونون إرادة القوة هذه ولا شيء غير ذلك"[3].

فبظهور الإنسان الأسمى المشحون بإرداة القوة ،تبني الحداثة من جديد وساهم في إعادة تقييم القيم التي إنحرفت، فنيتشه بحث عن الفضيلة التي تجلب السعادة وهي الخاصية الأسمى التي تحدد وجود الإنسان، وإرادته في مقاومة ما يعانيه.

---

[1] – أبو النورحمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص96.

[2] – محمد الشيخ ياسر الطائري :مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة"حوارات منتقات في الفكر الغربي المعاصر"،المرجع السابق، ص181.

[*] – إرادة قوة: تعبير قال به نيتشه في عنوان كتابه " wille zur match" ومؤداه أن الصراع من أجل الوجود ينمو حتى يصير إرادة قوة وهـذا الإرادة هي الدافع الحقيق إلى تطور والإرادة عند نيتشه معارضة للعقل، وفلسفته كلها ضرب من الإرادية، أنظر: ابراهيم مذكور" المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، القاهرة، (دط)، 1983، ص8.

[3] – جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا "من البنيوية إلى ما بعد البنيوية"، المرجع السابق، ص441.

ولقد حاول نيتشه الإعلاء من شأن العقل حيث أصبح هو الذي يعوض ضياع الميتافيزيقا ،أي يصبح هو الميتافيزيقا الجديدة وما دفعه نحو هذه النظرة إلى أن الفن هو:"أن الواقع أصبح زائفا عنده وواهما والفن هو القادر على ربطنا بالوجود الأصيل[1].

فالفن هو ملكوت الجمال والإبداع الفلسفي وأعلى مهمة في هذه الحياة ونشاط ميتافيزيقي يقضي على مظاهر الإنحطاط التي أصابت المجتمعات وهذا الآن المبدأ الديونيسيوسي والمبدأ الأبولوني يرتبطان بنزعة جمالية تتعلق بالحياة بإعتبارهما عملا فنيا.

كما قال هابرماس "أن نيتشه يفكر ببرنامج "ريتشارد فاجنر" الذي إفتتح بمقالته عن الفن والدين العبارة التالية"هناك حيث الدين يجعل نفسه فنيا، إن جاز القول فإن على الفن أن ينفض جوهر الدين بإدراك الرموز الأسطورية وفقا لقيمهما الرمزية (...) على هذا النحو سيسهم الفن في معرفة الحقيقة العميقة فيه[2].

فالفن يقضي على الأوهام ويزيل تلك الشوائب التي عرقلت الديانة المسيحية من أن تنقض الإنسان بعد ضياع روحه، إذا بالفن تعود الروح الإنسانية ويصبح الإنسان له سلطة وإرادة يقضي على القيم المنحطة فنيتشه يريد إستبدال الدين بالعقل.

ومن ضمن الأفكار التي إنتقدها "هابرماس" ووافقه فيها حينما أعلن نيتشه النقد الذاتي لكل حقبة نظرية نقدية إذ يؤكد "ان هرم الحداثة وشيخوختها ليست الزمانية والتاريخية، بل المفهومية بمعنى أنه ينبغي أن لا تنقد الحياة بممارسة التجاوز لمحصولها الفني والثقافي فحسب، بل لا بد من هذا التجاوز الأخير الذي يوصف بالنقد.

إنه بذلك ينتزع الحداثة من مفهومها بإعتبارها تعبر عن الجديد نفسه ،بل إنها تقوم بعملية نقد ذاتي لأيقونتها بالذات .

[1] – أبو النورحمدي أبو النور حسن:الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص96.

[2] – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص143.

هنا يبرز الفكر النتشوي مؤسسا أول للحداثة البعدية[*1]، يشارك هابرماس نيتشه في فرضه النقد الذاتي لكل عصر وذلك للتخلص من الموروث السلبي وهذا ما يؤدي إلى بناء نظرية نقدية جديدة.

مارتن هيدغر martin heidegger ونقده للحداثة :

رأى أن الحداثة أصبحت أكثر إلتصاقا بالتقنية وأصبحت الحداثة عصر ميتافيزيقي ومن هنا أدرجه هابرماس ضمن لائحة الفلاسفة الذين فكروا في الحداثة .

ففي نظر هيدغر "أن العقل الحديث لم يعد مجرد تأمل للكينونة كما كان الأمر عند الإغريق، لأن الحداثة أسست محكمة العقل، حيث يخضع كل موضوع أو قيمة للتشريع اللامشروط للإرادة القوة الإنسانية بل إن إنتصار العقل الحسابي يظهر من خلال التوحيد الكلي للكائن بحي يختزل الكائن في الزمن الحديث في مكننة العقل[2].

فالعقل الحديث لم يعد يتأمل الوجود الإنساني كما كان عند الإغريق والذين كانوا يبحثون عن حقيقة الوجود، بل يرى هيدغر أن الوجود الإنساني أصبح ميتافيزيقا تقنية، فالحداثة لا تتجلى إلا في شكلها الأداتي المشوه.

حيث أصبح هذا الأخير أكبر خطر يحدق بالإنسان الحديث لأن العقل يقوم بدور محدد وواضح وهو القضاء الإنسان ووجوده في عالمه لأن "ماهية التقنية عند هيدغر لا تتمثل فيما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة ووسائل(...) إذن ماهية التقنية في نظره ميتافيزيقية أي نمط من العلاقة بين الإنسان والوجود"[3].

فالوضعية الأساسية للأزمنة الحديثة هي الوضعية التقنية التي إرتبطت بإرادة القوة والهيمنة على الإنسان ووجوده (كينونته) فهي:"تندرج في فكرة ما يسمى بنسيان الوجود" l'oubli de

---

[*] – الحداثة البعدية: تنقذ المفهوم الهيغلي لتقدم الوعي الذي ينطلق من الأنوار عبر التاريخ لتحقيق لطلاقية الروح فالسؤال لافلسفي يتفهم هذه البعدية هو عليه أن يعكس عملية النمو الاطلاقي للأنوار، فالحداثة البعدية هي اللحظة النقدية المرافقة للحداثة، أنظر: مطاع صفدي:نقد العقل الغربي"الحداثة وما بعد الحداثة"، المرجع السابق، ص259.

[1] – المرجع نفسه، ص259.

[2] – محمد نور الدين أفاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة "نموذج هابرماس"، المرجع السابق، ص226.

[3] – كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث"، المرجع السابق ،ص54.

l'être" في نظر هيدغر يجب التمييز لأنطولوجيا بين الوجود والموجود، لقد أصبح من المستحيل نظريا إنشاء تحديد نظري لأصل الوجود الإنساني وأهدافه، ومن الصعب التفريق بين الوجود والموجود[1] .

لأن النسيان الكلي للوجود بالنسبة لهيدغر هو النسيان المميز للحداثة مما جعله :"يؤكد في كتابه الوجود والزمان إلى القول هل لدينا في هذا العصر جواب عن معنى الوجود؟ الجواب بالنفي ثم يضف قائلا إن الزمان هو الأفق الممكن للوجود، والوجود والزمان لا يعني الحتمية وإنما الإمكان[2]، فالزمان هو الذي يحقق وجود الإنسان وبه يتطلع الإنسان إلى مستقبله، لذا يؤكد "إن الكينونة ليست في ذاتها شيئا آخر غير كينونة الكائن"[3]. فالكينونة هي الوجود الأصيل الذي يجب على الإنسان أن يحققه.

ويصف هيدغر العصر الحديث الذي يبدأ بالثورة الكوبرنيقية بسمتين هما "نسيان الوجود وسيادة النزعة الذاتية" فهو عصر تسوده الروح العلمية وتتمثل هذه الروح في الموضوعية التي ردت الموجود إلى موضوع يمكن ضبطه تجريبيا"[4].

فالحداثة نسيت أن تسأل عن الوجود، لذا يؤكد هيدغر على ضياع هذه المكانة للإنسان حيث أصبح مقصى كما يشير هيدغر بسيادة النزعة الإنسانية لأنها سبب الدمار والهلاك، "لذا يطالب الخروج من هيمنة الميتافيزيقا وإنتقال من مركزية العقل، بل إن العقل هو العدو اللدود للفكر"[5].

قام هيدغر بإبعاد دور العقل وبنقده كليا لأنه يؤدي إلى اللايقين وهذا الموقف المضاد من قبل يورغن هابرماس صحيح ،أهم اتفاق في إدانة العقلانية الذاتية إلا أنهما لا يتفقان معا في إقصاء العقل ذلك أن هابرماس يعترف بدور هذا العقل لأنه يساهم في إحداث تطور على المستوى التكنولوجي للحداثة بالرغم من سلبياته.

[1] – كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث"، المرجع السابق، ص55.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: الأخلاق والتواصل،المرجع السابق، ص99.

[3] – محمد نور الدين أفاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة "نموذج هابرماس" المرجع السابق،ص226.

[4] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: المرجع نفسه، ص102.

[5] – أبو النور حمدي ابو النور حسن:يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص103.

ولقد توجه مارتن هيدغر بنقده للحداثة على المستوى السياسي "لأن الحداثة هي نفسها نتاج العقل الحديث الذي صنع التقنية كجوهر ميتافيزيقي وكنسيان للكينونة وهو إحتجاج على البنية السياسية التي تنظم وتؤطر بعض تدخلات العقل وتبرمج وتخطط للممارسة العلمية"[1]. فنقد هيدغر للتقنية كجوهر ميتافيزيقي هو في نفس الوقت للسلطة السياسية التي تخطط الممارسة العلمية هذه التي سيطرت على كينونة الإنسان ودمرت وجوده.

فهابرماس كان هدفه إنقاذ الوعي الإجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل "فكل من هيدغر وهابرماس يبنيان بطريقتهم أن الإنسان يمثلهم تقرير مصيرهم بـــأنفسهم بإدانة خديعة الوجود والتواصل التي تتغذى منه ايديولجية المسيطرة"[2].

فهابرماس يرى أن العالم الإنساني سيطرت عليه الأيديولجيا واللاتواصل وفقد العقل أهميته وأصبح كل شيء مجرد وسيلة لذا يوافقه مارتن هيدغر بأن الوجود والتواصل قد تشوها وأصبح مهدد بكل أنواع التشيؤ، الإغتراب، التطرف.

جان فرنسو ليوتار jean françois lyotard:

يعرف ما بعد الحداثة أنها :"الشكل في ما وراء السرديات نفسها، ويضيف :"أن هذا الشك هو أيضا نتيجة التقدم العلمي وبسببه أن أزمة الفلسفة وأزمة المؤسسات الجامعية ترتبطان بنفس الوضعية"[3]. يدعو ليوتار بقوله هذا إلى التحرر من الإلتزام بالقواعد المنهجية والمعايير المستبقة ويشكك بسرد مرجعي يدعي قدرته على ضمان الحقيقة.

لأن العودة إلى هذه السرديات التنوير وما تبعه يولد الأزمة الفلسفية والعلمية مثلما أصابت عصر الحداثة، فهي سرديات أسطورية لذا أكد أن عصر ما بعد الحداثة هو "نهاية للحكايات الكبرى" mata récitis أي موت المذاهب التي حاولت تفسير الواقع تفسيرا شموليا[4].

[1] – محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة "نموذج هابرماس"،المرجع السابق، ص226.

[2] – المرجع نفسه، ص231.

[3] – مانويل ماريا كاريلو: خطابات الحداثة، تر: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، ط1، 2010، ص26.

[4] – محمد الشيخ ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة"حوارات منتقات في الفكر الغربي المعاصر"، المرجع السابق، ص11.

فالتاريخ في نظره هو قصة سردية تحكي عن تحرر الإنسان وتطوره ويحكم على فلسفات التاريخ السابقة أنها ميتافيزيقية ،وهي مجرد تلفيق فمن هنا بدأ هابرماس يهتم بإعادة تصحيح مجرى التاريخ ليرد على ليوتار بأن النظريات العامة في التاريخ ليست ميتافيزيقية "البرجوازية الماركسية"، فنظرية هابرماس نظرية في التطور الإجتماعي.

ومن بين الأفكار التي كانت موضوع سجال ومناقشة بين هابرماس وليوتار مقولة خاصة "بمفهوم الذات" حيث يذهب ليوتار إلى أن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفة التاريخ.

هذه الفلسفات تعتمد عن فكرة الذات كليا suejed total هي الفاعلة في التاريخ والمغيرة له ومن خلال ذلك كان ظهور الجوانب السلبية للحداثة المتمثل في فكرة الإغتراب alienation والتشيؤ reification فقد حاول هابرماس جاهدا الرد على ذلك من خلال إعادة بناء المادية التاريخية وهذا يكون في صورة مجتمع يصل إلى التعيين الذاتي determination وإستقلال automony من خلال مستوى عقلاني"[1].

بصفة عامة يعتبر ليوتار أن مشروع التنوير الحداثي هو أسطورة المعرفة الكلية أي لها طابع الكلية على ضروب مختلفة من المعرفة تجمعها لكل واحد متجانس والذات الإنسانية تلعب هذا الدور، فكل ذات وحدت عملها مع ذوات الآخرين لتشكل جانبا يسيء بمكانة الإنسان وهذا ما فعلته المادية الهيجلية والماركسية.

فهذه النظريات التحقيقية ليست سوى إيديولوجيات زائفة لكن هابرماس يخالفه في هذا لإعـــادة بناء المادية التاريخية، وإهتم بالذوات لتشترك في عملية التفاهم ببعضها البعض ،وتقـــدم تواصـــل عقلاني مستقل عن كل ما يلحق الضرر بالفرد والمجتمع.

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص112.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية عند يورغن هابر ماس

رأى يورغن هابرماس أن التقدم العلمي لم يؤد إلى العدالة والمساواة بل حول الإنسان إلى خادم تابع للشركات والحكومات، كما أصبحت الديمقراطية والإنتخابات العامة التي تجري في مختلف الدول تفرض السيطرة والهيمنة، و لم تمنحه الحرية والعدالة التي يصبو إليها، لذا حاول تأسيس ديمقراطية جديدة لتصبح من أهم الموضوعات التي شغلت تفكيره، إذن ما نوع الديموقراطية التي يحث عليها ؟وما دور الفلسفة فيها وما علاقتها بالفضاء العمومي؟

لقد تناول الفلاسفة إبتداءا من أفلاطون وأرسطو" الديمقراطية وأعطوا تصوراتهم حولها إلا أنها كانت مرتبطة بفلسفة الذات، لذلك فإن هابرماس في تناوله لموضوع الديمقراطية إنتقد هذا التوجه الذاتي في مناقشة قضية كبرى كالديمقراطية"[1]. يرفض هابرماس تمركز العقل حول الذات ليتناول قضية الديمقراطية من زاوية أخرى وربطها بالتفاعل بين الذوات من خلال الفعل التواصلي، وهذا ما أكد عليه في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" ليربط الديمقراطية بنظرية المناقشة والحوار ، ليتفق المتحاورون على التنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التفاعلات التي تتم بينهم والتي لا يؤكدها التواصل"[2]. إذن التواصل هو المعيار الأساس لتأسيس ديموقراطي حديث عقلاني، لأن العقلانية التي" ينشدها يجب أن تقوم على نسق ديمقراطي لا يقصي أحدا"[3].

يطالب هابرماس بالتضامن والمشاركة الإجتماعية التي تتيح للأفراد حق إحكام تدخلهم في محيطهم، وإسماع صوتهم من أجل التفاهم، وكما قال "شارل تايلور" :"وما الديمقراطية إلا سياسة الإعتراف بالآخر"[4].

وبخصوص مسألة الديمقراطية يرى هابرماس أنها بحاجة في وقتنا الراهن إلى الفلسفة كفاعل مؤثر في الفضاء العمومي، لأن النقاش الديمقراطي متوقف على يقظة هذا الحارس العمومي للعقلانية

[1] – محمد الأشهب: يورغن هابر ماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة فكرية ثقافية فصلية، جامعة، العدد3، ربيع 2007، ص10.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابر ماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص189.

[3] – ألان تورين: نقد الحداثة، المرجع السابق، ص413.

[4] – ألان تورين: ما الديمقراطية، دراسات فلسفية، تر: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2000، ص06.

والمسمى بالفلسفة حيث يقول:"إن الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتما بوجود الآخر"[1].

يعني هذا أن الفلسفة ملزمة بأن تدرس القضايا التي يعاني منها المجتمع لأنها توفر الأسس العقلية لإمكانية قيام النظام السياسي المقبول ،ومطالبة بممارسة النقد "لأن النقد يفضي في تصوره إلى عمق المسألة الديمقراطية، والديمقراطية تتوقف على إمكانية نقد التمثلات الإجتماعية، والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية"[2].

هذا يكون بفضل الفلاسفة لأنهم يلعبون أدوار كثيرة، بدافعهم عن القيم الأخلاقية، وعن حقوق الإنسان ،حتى يتمكن من التعبير عن آرائه ،ويساهم الفضاء العمومي في تعزيز الحريات العامة والفردية له في إطار الإحترام المتبادل.

ولكي يوسع هابرماس مجال الفعل التواصل في الديمقراطية إقترح نظرية الديمقراطية التشاورية بخلاف النموذج الليبرالي والنموذج الجمهوري.

نماذج الديمقراطية عند يورغن هابرماس:

1-النموذج الليبرالي: " إقترح النموذج التشاوري ووضع عليه آمالا كبيرة لإنجاح العملية الديمقراطية لأنها تلعب دورا مهما في تجاوز الفكر الليبرالي الذي يعلي من شأن الفرد على حساب الجماعة، وبالماركسي الذي يعلي من شأن الجماعة على حساب الفرد"[3].

إذا هابرماس يلغي فصل الفرد عن الجماعة إذ لا ينبغي مقابلتهما ضديا بل يجب دمجهما بإعتبارهما ثنائية أصلية في الديمقراطية.

ويطالب كذلك الخروج من أزمات النظام الليبرالي والرأسمالي الذي له هيمنة سياسية ، لأنه يولي الأهمية إلى الحق الخاص ، ولقد خالف هابرماس جون راولس John rawls الذي مجد النظام الليبرالي خاصة في كتابه "نظرية العدالة théorie de la justice "لأن هذا التنظيم

[1] – يورغن هابر ماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر الصابق، ص66.

[2] – محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، يورغن هابر ماس نموذجا، المرجع السابق، ص262.

[3] – حسن مصدق: يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص20.

الكلاسيكي الليبرالي التوجه يفضل نمطا معينا من الحقوق الأساسية هو نمط الحقوق المدنية، الحقوق والحريات في مقابل الحقوق الإجتماعية"[1]. فجون راولس يثمن الحرية الفردية لينمي قدرات الإنسان الذاتية لحماية الفرد من تجاوزات الأفراد الآخرين،ومن بين النماذج التي يستبدلها هابرماس بالديموقراطية التشاورية هو:

النموذج الجمهوري: رأى أن هذا النموذج "ينطلق من النظر إلى الدولة بصفتها مجموعة أخلاقية مندمجة عضويا"[2].لأنه يركز على مجمل الصيرورة الإجتماعية وهنا تعتبر السياسة إنعكاس للحياة الروحية الأخلاقية المشتركة .

لذا يؤكد أن نجاح السياسة النقاشية "لا يتوقف على وجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل الجماعي، وإنما على وضع الشروط المؤسسية الملائمة للتواصل من خلال الجمع بين الصيغ النقاشية المؤسسية والآراء العمومية ، إذا هي تراهن على المستوى التذواتي القائم على إلتقاء الذوات"[3].

يبرر من خلال هذا القول أن إرتباط المواطنين يجب أن يقوم على المشاركة والتفاعل بين الذوات من أجل خلق فعل تواصلي هذا ما وضحه في الديموقراطية التداولية.

الديمقراطية التشاورية:

هي النموذج الأسمى لتأسيس الديمقراطية على أساس جماعة متواصلة خالية من أي هيمنة " لأن الحرية تقود الفعل الإنساني من إرادة فردية إلى عقلنة جماعية للحفاظ على تلك الحرية الفردية، ومن هنا يحصل إتفاق معقول بين جميع المواطنين في الفضاء العمومي فهذه تخلق علاقة تشاورية تعيد الإعتبار للفرد وللجماعة على حد السواء"[4].

[1] – جان مارك فيري: فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص112.

[2] – علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص ص 302- 303.

[3] – علي عبود المحمداوي: المرجع نفسه،ص 311.

[4] – المرجع نفسه، ص309.

ما جعله يوضح"أن إدراك الحرية العامة والفردية كوجهين لعملة واحدة، لأن ضمان الحرية الفردية يفترض مسبقا عدم إعاقة الحقوق السياسية، ومن جهة أخرى فمن دون مشاركة في السياسة تصبح الحرية الفردية وهمية وأكثر من ذلك فإن الحرية الفردية من دون مشاركة شعبية تتحول إلى حرية سلبية"[1]. لأن سلطة الإجراء التشاوري يقضي على وجود تلك الفئة التي يكون همها الوحيد تحقيق مصالحها.

ولكي يعكس هابرماس مفهوم السلطة التواصلية "أعاد صياغة وتحديد نظرية التعاقد الإجتماعي عند جون جاك روسو بجعل العلاقة بين السلطة والمواطنين علاقة أفقية بدل من أن تكون عمودية، معتقدا بذلك أن هذا القلب هو ما يضمن أن تكون السيادة للفعل فعلا"[2].

يؤكد هابرماس على أن "جون جاك روسو" هو من صاغ العقد الإجتماعي لكن هذا التعاقد، يشوش الحوار حول الديموقراطية لأنه خال من الفعل التواصلي، لذا حاول هابرماس ربط التعاقد هذا بالتواصل ولكي يجعل رجال الدولة يمتلكون مزايا التفاعل ودعى إلى الإصلاح الأخلاقي لكي يتم الإعتراف بالطرف الآخر.

فمن كل ما سبق ذكره نجد أن هابرماس يحدد ثلاثة مفاهيم أساسية تحدد رأيه ونظريته الديمقراطية وهي:

"**العقلانية:** وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة.

السلطة: توجد بداخل الإرادة وتعبر عن طبيعتها لإرتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي وعملها لا يتوقف عن المراقبة.

الرأي العام: فبفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه إستعمال السلطة العمومية، فهي تعني المشاركة في التوجيه"[3]. يشترط وجود العقلانية لتجاوز آثار

[1] – علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص ص303-304.

[2] – بلقاسم مليكش: الديمقراطية الصورية والديمقراطية التشاورية التداولية التواصلية عند يورغن هابر ماس،مجلة مصرية علمانية ليبيرالية اجتماعية، 2014، العدد1، ص05.

[3] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابر ماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص190.

اللاعقلانية، لأنها تنقض السلطة السياسية لتقيم نظام تواصلي أما السلطة يجب أن تكون في خدمة الرأي العام، لأن الميدان العام هو المنفعة العامة.

إذن الديمقراطية تجد حقيقتها في النشاط التواصلي المرتبط بالأخلاق والأفعال التواصلية في الفضاء العام "لذا ظل بين أن التفاهم داخل سياق عقلاني تواصلي يضبط العلاقة بين السلطة والمعرفة وبين المعرفة والرغبة شرط ضروري لخلق إجماع حقيقي يستطيع الفرد من خلال المناقشة الخروج من تلك الهيمنة الداخلية التي فرضتها وسائل الإتصال الحديثة والسلطة والمال"[1].

ما يؤكد عليه هابرماس حقا أن وسائل الإتصال الحديثة قضت على مكانة الإنسان وطغت على قيمه وحقوقه، وجاءت بكل ما فيه من ضغط سلبي وأدت إلى إنتشار البيروقراطية والنزعة التكنوقراطية "العقلانية الأداتية" التي خلفتها وسائل الإعلام في العصر الراهن.

ويرى أن مبدأ المناقشة لم يعد مؤسس فقط لأخلاق المناقشة لكن بصورة أكبر نظرية للمناقشة والتي يمكنها أن تتخذها صورة نظرية أخلاقية أو نظرية للحق.

ولقد حدد علاقة الحق بالدولة بين دولة الحق ضد الدولة التسلطية، إذن ما العلاقة بين دولة الحق والديمقراطية؟ وما دور اللغة في الديمقراطية؟ ولماذا ربط هابرماس السلطة والدستور بمبدأ المناقشة؟

حتى تتضح العلاقة بين الحق والديمقراطية عارض هابرماس تلك الدولة الإستبدادية التي تستند إلى معايير إعتباطية في ممارسة السلطة مع عدم إحترام الحريات الفردية، وعدم حماية الحقوق الأساسية وهو ما يجعلها فوق القانونية والدستورية"[2]. إن غرضه هو القضاء على الدولة التي تفرض سيطرتها على الفرد والمجتمع وتسلب حقوقهم وحريتهم. ولحماية المواطنين من رعب الدولة.

ويشترط هابرماس وجود الحق لأن جهاز الدولة مطالب بالتلاؤم مع مقتضيات الحق في سبيل الحد من سلطة السيطرة،وكما قال جورج بيرود: "الدولة محددة بالحق لأن قوتها مشروطة قانونيا، بفكرة الحق التي تجعلها مشروعة، فالدولة لا تتحدد بل تولد محددة"[3].

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: المرجع السابق، ص205.

[2] – محمد المصباحي: فلسفة الحق عند يورغن هابر ماس،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2008، ص104.

[3] – محمد المصباحي: المرجع نفسه، ص108.

يعني بقوله أن الدولة محدودة بحدود الحق والقانون ، لأن السلطة المطلقة والحكم بدون قـــوانين لا يتلائمان معا مع متطلبات المجتمع والدولة، وهذا ما يؤدي إلى العنف.

لقد حاول هابرماس معالجة قضية العنف أي:"تجاوز حالة العنف التي أصبحت هي الحالة الـــسائدة في العالم بما في ذلك أوربا، فهذه الأخيرة كانت تعيش حالة من الإستقرار والـــسلم، وأصـــبحت مهددة بظاهرة العنف وذلك لكونه أصبح يشكل بنية لهذه المجتمعات وهي بنية ناتجة عن التهميش والتفقير"[1].

فالمنفذ الذي يفرضه هو ربط دولة الحق بنظرية المناقشة "لأن الحق عنده يجد أساســـه في الحـــوار العمومي حول معايير الفعل"[2]. فلضمان الحق الديمقراطي في الدول لا بد من ممارســـة التواصـــل العمومي وهذا بفضل باللغة باعتبارها الطريق الذي يمهد التواصل بين الفرد والمجتمع والدولة لنجاح دولة الحق الديمقراطية "لأن اللغة حاملة لجذور التخاطب ولإمكانيات التحاور وتتـــيح في نفـــس الوقت بناء خبرات مشتركة وعالم معيش"[3].

ولقيام دولة دستورية ديمقراطية دعى كذلك "إلى تبني دستور مشترك سيعطي دفعا كبيرا من شأنها إنشاء نظام أحزاب فوق وطني وميلاد مجتمع مدني، وفضاء عمومي بحجم أوربا وإرســـاء ثقافـــة سياسية "[4].

فالدستور الذي يريده أن يتحقق هو الدستور الذي يشكل أساس الإندماج الإجتماعي والتفاعل والحوار، فمن هنا تتطور الدولة بوجود مجتمع مدني جديد قائم على مبدأ التواصل ولقد دعـــى إلى إلغاء ذلك القانون الذي يخدم الأقلية: "ويؤكد على أن الثقافة السياسية المحايدة لا يمكن أن تكون ذات طابع ديمقراطي قانوني إلا إذا إعترفت بالتعددية"[5].

[1] – محمد الأشهب: يورغن هابر ماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي، المرجع السابق، ص05.

[2] – محمد المصباحي: المرجع نفسه، ص113.

[3] – عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابر ماس، منشورات اختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص161.

[4] – عبد العزيز ركح: المرجع نفسه،ص 170.

[5] – محمد المصباحي: المرجع السابق، ص114.

يدعو هابرماس إلى توحد المواطنين لتحقيق ثقافة تعددية ذات علاقة إيتيقية متعلقة بآليات النشاط التواصلي ويوصي بحماية كرامة كل ثقافة، لما لها من حقوق مرتبطة بالمحيط الإجتماعي ، ولكي تتطور دولة الحق والديمقراطية في نظره لا بد من وجود "ديمقراطية راديكالية "،إذن فما مآل هذه الديمقراطية في نظره؟

الديمقراطية الراديكالية: تستدعي الديمقراطية هذه إلى "توسيع الفضاء العمومي الذي يصبح فضاء للمناقشة حيث يتم تطارح القضايا السياسية وحيث لا يغلب الطابع الإداري الصرف، وأن لا يهيمن منطق الجهاز الإداري سواء كان إقتصادي (منطق السوق) أو بيروقراطي (منطق الدولة) وحتى لا تغادر السياسة ولا يتحول الفضاء العمومي إلى فراغ عمومي"[1].

تتطلب هذه الديمقراطية ضرورة إخضاع السلطة الإدارية لسلطة التواصل وحتى لا يسيطر النمط الإقتصادي كذلك لا بد من وجود التواصل فيه للقضاء على أشكال السيطرة التي يفرضها.

أبعاد الديمقراطية عند يورغن هابرماس: تجمع المناظرة الديمقراطية ثلاثة أبعاد :

"الإجماع الذي هو الإستناد إلى توجهات ثقافية مشتركة،والصراع الذي يقيم الخصومة في مواجهة بعضهم البعض.أ ما آخر بعد يفرض الحل الوسيط الذي يجمع بين هذا الصراع واحترام إطار إجتماعي يضع حدودا لهذا الصراع"[2].

إن أهم مبدأ تقوم عليه الديمقراطية هو مبدأ التعاون لما يشكله من أهمية في إنجاح المحادثة لأن ويقصد هابرماس بالصراع ليس من الخصومة والقتل لكن يعني به المعارضة والإختلاف الذي لا بد منه من أجل تحقيق فضاء ديمقراطي، أما البعد الثالث الذي يطالب به هو التسوية التي توحد بين مختلف المواقف المتنازعة، وتعمل على تفادي الخصومات، ولتحقيق الإحترام سواءا من الناحية الإجتماعية أو السياسية .

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابر ماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص ص 207-208.

[2] – جمال بن دحمان: الديمقراطية وأنماط المشاركة في تدبير الشأن العام بالعالم العربين مجلة رهانات فكرية فصلية جامعة، العدد 3، 2007، ص15.

لأن الديمقراطية تنهار إذا كانت هناك تعارضات بين المجتمع والأفراد، لذا لا بد أن تكون هنـــاك قوى سياسية قادرة على تسيير الأمور وحلها عن طريق نظرية الفعل التواصلي، ولا بد من تقبـــل فكرة أنه "لا ديمقراطية بدون مواطنة ولا مواطنة بدون ديمقراطية"[1]. وما يمكن أن نلاحظـــه مـــن خلال هذه الآراء والتحليلات التي قدمها هابرماس حول الديمقراطية نجده يحث على التواصل مـــن أجل بناء مجتمع متماسك ودولة ديمقراطية، فمثلما سعى إلى إستعادة روح الحداثـــة وبإعتبارهـــا مشروعا لم ينجز بعد وأكد على إنجاز وإستكماله من جديد كذلك رأى"أن الديمقراطية الحقيقية لم تتبلور بعد وأنها ما زالت مشروعا يتعين العمل على تحقيقه"[2].

إذن إعادة البناء هذا لا بد منه في الديموقراطية لتحقيقه من جديد لقوله "أن إعادة البناء يدل علـــى أفق تحرري للمعرفة، ويعبر ضمنيا عن البعد النقدي أساسا لعمل إدراكي خاص بالذات الإجتماعية التي يترع الوعي بها إلى التحرر من المظاهر الخادعة للأيديولوجيا التي تفهم كشكل للتواصل المشوه معرقل للعلاقات بين الناس".

إنه البديل الفلسفي النقدي يركز على العلاقة الحوارية ويهدف إلى البحث عن شروط الحـــوار والتواصل وإكتشاف البينذاتية في العالم المعيش.ومن هنا تبنى الديمقراطية الحديثة لتجاوز الديمقراطية الكلاسيكية.

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابر ماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 214.

[2] – يورغن هابر ماس بعد ماركس، المصدر السابق، ص07.

المبحث الثاني: الديمقراطية والمفاهيم المحايثة لها :

يعتمد هابرماس في توضيحه للممارسة الديمقراطية في إستنادها على أخلاقيات المناقشة والتواصل فالعلاقة التواصلية تقييمية لأنها تستند على قيم أخلاقية ثابتة ونجدها أيضا تجريبية مستمدة من تجارب يومية تعبر عن العالم المعيش بمعنى "أن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يحاه الإنسان يوميا في محيط إجتماعي مقرون بسياق إقتصادي وثقافي، فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان، وهو عالم يتعلق بالإنسان وبيئته الثقافية والإجتماعية"[1].

ومنه الديمقراطية ترتبط بنظرية المناقشة ذلك أنها تمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وإنتمائهم الثقافي والعرقي ،حيث يمكنهم من التفاهم والوصول إلى إقتراحات مقبولة من الجميع. وهذا النموذج لا يتأسس إلا من خلال الإرتباط بالمناقشات العمومية لقول هابرماس:" المناقشات وكأنها قدر محتوم لا يمكن التهرب منه وإستبداله، ما دفعه إلى أن يغزوا للمجال العمومي (العام) قيمة منطقية من الدرجة الأولى"[2]. بمعنى أنها تقوم على العقل التواصلي الذي يستند على الأخلاق والعقل.

ويؤكده من خلال الفرضيات البراغماتية المسبقة التي تحقق أخلاقيات البينذاتية، حيث يقول في هذا:"الأخلاق والحق عندما يغيب الإجماع الذي يمثل قاعدة العادات المتأصلة في الحياة اليومية، تتيح التسوية التوافقية للخلافات في الفعل بالتخلي عن العنف، إستمرارية العمل التواصلي بوسائل أخرى، بهذا المعنى يحدد الحق والأخلاق جوهر التفاعل نفسه"[3].

فنظرية الحق المؤسسة على الديمقراطية لا تقترح تجاوزا لأخلاقيات التواصل، فهذا الأخير هو العمل الإجتماعي الذي يجعل من الممكن وجود نموذج ديمراقراطي تشاوري، لأنه يتجاوز نموذج ماكس فيبر"فالذوات الذين يحكمون ويتصرفون أخلاقيا يعترفون بعضهم ببعض بمسؤولية

[1] – حسن مصدق: يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص ص113-114.

[2] – جان مارك فيري: فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص178.

[3] – يورغن هابر ماس بعد ماركس، المصدر السابق، ص25.

كاملة وشاملة إنهم ينسبون بعضهم لبعض ،والقدرة على عيش حياة مستقلة ويأمل الواحد منهم للآخر بتكافل وبإحترام متساوي[1]

الميدان العام:

اعتبر هابرماس أحد أبرز الفلاسفة السياسيين المعاصرين بعدما تركزت أعماله المتأخرة حول المفاهيم: الديمقراطية والعلمانية والدين والعدالة، والمجتمع المدني، والدولة وما بعد الدولة والمواطنة ونحو ذلك علما أنه كان حاضرا وفاعلا في حقل الفلسفة السياسية منذ وقت مبكر.

منذ نشر دراسته الرائدة "التحول البنيوي للمجال العام" وهي دراسة تصنف أساسا في علم الإجتماع التي إستطاع من خلالها إثارة إنتباه المفكرين السياسيين إلى مركزية مفهوم الميدان العام وأهميته في بناء الإجتماع السياسي في ظل الدولة الوطنية الحديثة، ومنه نطرح السؤال التالي: ما المقصود بالميدان العام؟.

نعني بالميدان العام أول كل شيء "نطاقا من حياتنا الإجتماعية الذي يمكن فيه تكوين ما يقارب الرأي العام. الوصول إليه مضمون لكل المواطنين"[2]. وهذا ذلك الفضاء المستقل عن أجهزة السلطة الإدارية للدولة ذات الطبيعة التحكمية والمستقل عن الهيمنة الترتيبية للعائلة والطائفة وكل الأشكال التي تمارس فيها كل أنواع الفعاليات الحوارية والخطابية.

و الميدان العام يكون خاص يقوم على رأي الناس أو الجماعة بعيدا كل البعد عن الدولة، بمعنى مجال تشكيل الرأي غير الحكومي، لقوله:"يجب على المواطنين أن يعوا حقهم في التواصل، والمشاركة ويمارسونه بنشاط وبالضبط بطريقة لا ترتكز على مصالحهم الشخصية بل على مصالح الجماعة"[3]،ففي التواصل الديمقراطي يعتبر الفرد والجماعة مبدأين أساسيين بحيث يمكن النظر إليهما بوصفهما ثنائية أصلية في الديمقراطية، ذلك أن الدولة تسعى إلى ضبط العلاقات وتطوير وسائل الهيمنة والسيطرة على الرأي العام.

[1] – يورغن هابر ماس، مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبيرالية، المصدر السابق، ص100.

[2] – لينة الجيوسي، دراسات في الديمقراطية ووسائط الإعلام، مواطن المؤسسة الفلسطينية للدراسات الديمقراطية، رام الله، فلسطين، القاهرة، دط، 2012، ص63.

[3] – يورغن هابر ماس: جدلية العلمنة والعقل والدين، المصدر السابق، ص50.

بمعنى أنه يشترط القبول بمبادئ المساواة والإستقلالية بوصفها مبادئ تؤسس للمجتمع الـــديمقراطي بحيث إذا كان التوافق يتيح الإندماج والإستقرار بين مكونات الجماعة فهذا لا يعني التسليم بـــأن هذا التراضي شرط لشرعية الجماعة.

لذا يقول:" يمكن بالفعل أن تتصور وضعيات إنطلاقة تكون فيها سيرووات الديمقراطية للمنافـــسة بالذات هي الأكثر قدرة على خلق المؤسسات وأخذ القرارات التي تؤكد الشعور بأنها شرعية من وجهة نظر عقلية"[1].

والتصور الديمقراطي الذي يقترحه هابرماس يؤكد المؤسساتية في دولة القانون وإجراءات التـــداول التي تلزم تقديم الحجة بتبرير شرعية القرارات، فضلا على أن التصور التفاعلي يتمركز فيه التواصل ما بين الذوات المشاركة على حيازة تصور عقلاني كوني للإرادة العامة، وليس علـــى المعتقـــدات الخاصة بكل جماعة.

فالذي يميز الفعل التواصلي عند هابرماس عن غيره من الأفعال الحوارية إنه لا يهدف إلى التـــأثير بقناعة محددة وإبطال القناعات الأخرى، وإنما غايته الفاعلة هي التفاهم حول المشترك الذي ينبثق ويتخلق نتيجة للفعل التواصلي القائم على أخلاقيات المناقشة الحرة ضمن إطار الفضاء العمـــومي المستقل عن هيمنة أجهزة الدولة.

وهنا يذكر في حديثه عن تأسيس النزعة الإصلاحية الديمقراطية لقوله أنه:"يمكن فيه للمواطنين النظر إلى هذا التشريع بوصفه مشروعا جماعيا يهدف إلى تحقيق أمثل وتام لذلك النسق المتعلق بـــالحقوق الأساسية المتعارف عليها"[2].

ومن هذا ينتهي به الأمر إلى تقديم ما يعرف بالديمقراطية التشاورية أو الديمقراطية التواصـــلية في مقابل الديمقراطية النيابية التي أصبحت توصف بعدم الاكتفاء التي مازلـــت تـــستند إلى حـــسم الخلافات على فكرة القانون المنبثق من آلية الإحصاء العددي عبر التصويت والإستفتاء خصوصا في ظل انفجار ظاهرة التعددية الثقافية والهويات الفرعية في الدولة الوطنية الحديثة.

[1] – يورغن هابر ماس: بعد مراكس، المصدر السابق، ص187.

[2] – المصدر نفسه، ص195.

حيث يقول هابرماس أن :"التعددية الثقافية هي بعد ضروري اليوم لبناء الإشـــكاليات الأساســـية لوجود الإنساني"[1]. ومنه لا يمكن إعتبار الديمقراطية النيابية أو الحسابية حلا نهائيا حاسمـــة لكـــل الخلافات والمناقشات السياسية وأنه من الضروري تزويد وتدعيم هذه الديمقراطية الحسابية التي ما زالت قائمة بمفاهيم ونظريات سياسية تساهم في الإقتراب أكثر نحو تحقيق الإرادة العامة .

وهكذا فالمجال العام هو الميدان الذي يجتمع فيه المواطنون لتبادلوا الآراء فيما بينهم ومناقشة ونقـــد القضايا السياسية ومتابعة التطورات الإقتصادية وما هو متعارف عليها لـــدى هابرمـــاس: وفقـــا للأفكار المعيارية لتقاليدنا السياسية نفترض في جهاز الدولة الذي إكتسب الـــشرعية الديمقراطيـــة المؤسسة على سيادة الأمير بل على سيادة لشعب أن يكون قادرا على أن يتـــرجم بأفعـــال رأي وردود، هذا الجمهور الذي يكونه المواطنون"[2].

ولتسيير شؤون الدولة يجب أن تكون هناك سلطة قوية تربط بين السلطة والفضاء العمومي للمواطنين، لأن الواقع الحالي للمجتمعات هو أكبر دليل على بعد السلطة عـــن الأهـــداف الـــتي تزعمت بتحقيقها للمواطنين بل أكثر من ذلك "يظهر النظام السياسي نفسه اليوم مـــن زاويـــة التنظيم كمصدر للمشكلات لا كوسيلة لحلها"[3].

الفضاء العمومي هو مصدر قوة السيادة الشعبية للمواطنين الذين يتصفون بالمساواة في المناقـــشة العامة المفتوحة "فالمجال العام لم يكن جزءا من المجتمع المدني فقط بل هو وسيط بين هـــذا المجتمـــع والدولة"[4].

المجتمع المدني:

ومن المفاهيم المتعلقة بالديمقراطية عند هابرماس المجتمع المدني الذي يعتبر النشاط والـــذي يعزز الديمقراطية، مدعوم بالتضامن والتعاون المتبادل، فهو فعل حر ديمقراطي يحد من التدخل المبالغ

[1] – يورغن هابر ماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص36

[2] – يورغن هابر ماس:جدلية العلمينة، المصدر السابق، ص78.

[3] – يورغن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص551.

[4] – أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابر ماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص195.

فيه للدولة والتعاون معها، لذا يقول أن:"الدولة الحديثة هي أيضا تواجه مهمة الحفاظ على المجتمع من التفكك دون القدرة على إمتلاك إمكانات الإندماج الإجتماعي بحرية"[1].

فالديمقراطية هي سبيل من سبل فهم المجتمع المدني إذ أنه يحذر هذا المجتمع من الطموحات الكلية، وإعتبر أن ضبط سلطة الدولة من قبله مؤشر على روح الديمقراطية التي من أسسها الحرية والمساواة والتعدد والمشاركة والتي تعتبر من أساسيات التواصل.

المجتمع المدني نموه وتحقيقه وأهدافه، يبقى مرتبط بطبيعة المحيط الذي يوجد فيه بأبعاده السياسية والإجتماعية والثقافية، لقول هابرماس:"من المستحيل فصل التحديث الإجتماعي السياسي عن الحقيقة الديمقراطية"[2]. بحيث كلما كانت العلاقات التي تسود المجتمع مرتكزة على القواعد الديمقراطية المؤسساتية والمتشبعة بقيم التعدد والإختلاف وروح المواطنة والمسائلة والنقد.

إن توفر هذه القواعد والقيم يفتح الفضاء الطبيعي لنمو المجتمع المدني وتطوره وهو يعتبر "الوسيلة المساعدة الحقيقية، ودليل نظري يمكن الكشف عن القضايا المهمة في الحياة الإجتماعية"[(3)].

إن الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والمجتمع المدني جعل البعض يرى أن هذا المجتمع لا يوجد من دون دولة ديمقراطية، غير أن هذه الفكرة ليست قطيعة، لأن كثير من الجمعيات المدنية تأسست في ظل أنظمة غير ديمقراطية في دول مختلفة من العالم، وكثيرا ما كان المجتمع المدني يستعمل كأداة لمواجهة أنظمة الحكم الاستبدادي المطلق خاصة في أوربا الغربية قبل أن تنتقل إلى الديمقراطية."وهذا ما جعل بعض المنظرين بحماسة يصفونه بأنه ميدان مستقل للنشاط الديمقراطي"[4]. غير أنه كلما ساد المناخ الديمقراطي في الحياة السياسية وانتشرت الثقافة الديمقراطية وترسخت قيمتها في المجتمع المدني . وبالتالي تصبح الدولة ذات مجال واسع من خلال العمل على

[1] – يورغن هابر ماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص198.

[2] – يورغن هابر ماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص147.

[3] – جون إيهرنبرغ: المجتمع التاريخي النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص442.

[4] – جون إيهرنبرغ: المرجع نفسه، ص441.

تكريس مبدأ العدالة الإجتماعية وتحقيق المساواة والتناقض من الفوارق الطبقيـــة، فـــدور الدولـــة الإجتماعية هو رعاية العلاقات وتحسين التفاعلات الإجتماعية.

تتمثل هذه الأخيرة عند هابرماس من خلال قوله أنه إذا سلمنا بها :"فإننا قد نصل إلى فكـــرة أن الدولة الدستورية الديمقراطية ستقدم الإطار والوسائل محاولة منها لإعادة التوازن إلى التبادل غـــير الموجود بين الأجيال وذلك بواسطة المؤسسة القانونية[1]. فالقانون الطبيعي يوفر نظـــام للحقـــوق مكتمل وقائم بذاته لأن المجتمع المدني والدولة يستطيعان تقديم آلية تستطيع التغلب على المشاكل. وذلك حسب قول هابرماس:"القانون هو يجب أن يكون تعبير عن مصلحة الكل ولـــيس ســـلطة الأقلية بعينها"[2].

يعتبر المجتمع المدني قاعدة إجتماعية للفضاء العمومي المستقل ولهذا :"المجتمع المدني يرسم حـــدود ميدان متميز رسميا عن الهيئة السياسية وسلطة الدولة من جهة ومتميز عن اللـــهاث الـــسائد وراء المصلحة الذاتية وإملاءات السوق من جهة[3]. علما أن السوق الداخلية هي أساس الإزدهار الوطني ولا تكون مرتبطة بأي شيء أخر. ويعتبر الديمقراطية التداولية أنها ترسي حـــق المجتمـــع المـــدني بمستوياته وتشكيلاته، في تأسيس فضاء "عام لتداول يقدم فيه الأفراد وجهات نظره والحلول الـــتي تمكنهم من التحرر من منطق الشمولية.

وبهذا تعد الديمقراطية نظام عالم لكل التناقضات الحاصلة بين المجتمع والدولة في إطـــار سياســـية سلمية وفق مبدأ الحرية التي يكفلها القانون دون أن يدخل في حالة تنافي مع المجتمـــع الـــسياسي، ويذكر هابرماس أنه :" يمكن لتحديث منحرف في مجتمع ما بكلياته أن يقوض الحبل الـــديمقراطي ويقضي على نوعية التضامن الذي تتأسس عليه الدولة الديمقراطية دون أن يكون في إســـتطاعتها فرض هذا التضامن عن طريق القانون"[4].

[1] – يورغن هابر ماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، المصدر السابق، ص81.

[2] – يورغن هابر ماس: جدلية العلمنة، المصدر السابق، ص69.

[3] – يورغن هابر ماس: جدلية العلمنة، المصدر السابق، ص441.

[4] – يورغن هابر ماس:المصدر نفسه، ص53.

فالفرد هنا يضع وجوده من خلال حريته وعمله، أي الفرد الإنساني حـــر في مجتمـــع المـــواطنين الأحرار، يتمثل في الدول كتعبير سياسي ولهذا يعتبر هابرماس أن مبدأ الـــسيادة الـــشعبية شـــرط أساسي لشرعية القانون في الديمقراطية "فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لهـــم أمكانيـــة المشاركة المتساوية في بلورة الإرادة العامة التي تكتسي طابع المؤسسة القانونيـــة لتقريـــر إرادتهـــم السياسة"[1].

وبالتالي إن هابر ماس قد تحدث من خلال مفهومه عن الديمقراطية أنها متعلقة بالمبادئ منها الحرية، القانون ومبدأ العدالة التي تعتبر الأساس الذي يقوم عليه المجتمع ككـــل، فالعدالـــة تعتـــبر الفضيلة وهي كاملة يستعملها مع لآخرين ويقصد:"الشرعية فهو يتناولها من خلال النظام السياسي ويحصر الشرعية في نطاق دولة الدستور الديمقراطي"[2]. ومنه نجده يوسع النقاش ليبحث في المبـــدأ الحديث للمشروعية التي تعني إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة اللازمـــة للنظـــام السياسي، معتبرا بذلك أن المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الإعتراف به من خـــلال قوله :"أقصد بها الإعتراف الذي يستفيد منه نسق سياسي ما، ترجع ضرورة المشروعية إلى ضمانة الإندماج الخاص بهوية المجتمع محدد بواسطة المعايير"[3].

وبهذا نجد في الديمقراطية نظام يستمد دستور شرعيته من الإرادة الجماعيـــة للـــشعب لأن الديمقراطي يقبل سلطة القانون فهو واضعه وفي الآن نفسه مستقبل لهذا القانون، يبدو أن النظـــام الديمقراطي في نظره:"القادر أكثر من سواه أن يعطي لمثل تلك البلدان تلـــك المرونـــة الـــضرورية للمؤسسات السياسية وتلك الأسس الصلبة للشرعنة على إمتداد بناء الدولة الإجتماعية الحديثة"[4].

إن الشرعنة مسألة تعبر عن الدولة الدستورية الديمقراطية والدولة الإجتماعية وأن السياسية وحدها كفيلة بأن تملك أو تفقد مشروعيتها.

---

[1] – حسن مصدق، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص191.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابر ماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص216.

[3] – يورغن هابر ماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص190.

[4] – يورغن هابر ماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص ص 146- 147.

الدولة القومية:

ظهرت القومية مع تطور الوحدة لسياسية تدعى الدولة القومية (الدولة الأمـــة) فالأمـــة مجموعة من الناس يتقاسمون ثقافة وتاريخا ولغة مشتركة ولهم شعور بالوحدة القومية، أما الدولـــة فهي قطعة من الأرض لسكانها حكومة مستقلة وتوجد الدولة القومية إذا كان للدولـــة والأمـــة الحدود نفسها، فالقومية تعني شعور الناس بالإنتماء جميعها إلى أمة واحدة ويشمل هـــذا الـــشعور كذلك بالولاء للأمة، والإعتزاز بثقافتها وتاريخها.

ويقول أن القومية تمثل:"ردة فعل قوية مع أنها شديدة الخطورة، فهي تهـــدف إلى تجديـــد التماسك الإجتماعي وبث إحساس بالإنتماء عن طريق إحياء الوعي القومي"[1].

غير أن إهتمامه إتجه في السنوات العشرة الماضية إلى سياسة ما بعد الدولة القومية، بـــسبب ما قال عن فقدان الدولة القومية أهميتها في زمن العولمة، وخصوصا فقدان سيادتها مـــشددا علـــى الجذور الثقافية لمفهوم القومية بإعتبارها قدرا جمعيا إدعى لنفسه وجودا دوليا يتغذى على وجهات نظر وقناعات وحقوق وأهمية لتقرير وجوده، لقوله "إنه يرى في بداية الألفية الثالثة تعرضت الدولة القومية إلى تهديد من الخارج يتمثل في العولمة والضغوط الإقتصادية العالمية ومن الـــداخل بفعـــل التعددية الثقافية"[2].

لأن العولمة خلقت مشاكل إجتماعية وسياسية كالهجرة والفقر والبطالة وغيرها من المخاطر التي تهدد الحياة البشرية وما "يعمنا هنا أن أي شعب في عصر العولمة معرض أكثر من أي وقـــت مضى لضغوط تتعلق بمعنى السيادة والحدود والإنتماء"[3].

كما ناقش هابرماس الأساليب الدفاعية التي تستخدمها التعددية الحضرية في إدعائها الدفاع عن حقوق الإنسان وتطبيق حق الشعوب في الإستقلال الذاتي في مرحلة ما بعد الحداثة، وكـــان عليه أن يعيد النظر بما طرحه كانط حول مفهوم المواطنة العالمية في ضوء التجربة التاريخية فطالما تم

[1] – جيمس جوردن فيلسون: يورجين هابر ماس مقدمة قصيرة جدا، المرجع السابق، ص131.

[2] – المرجع نفسه، ص131.

[3] – حسن مصدق: يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص221.

التلاعب بحقوق الشعوب الضعيفة التي لم يسمح لها اليوم في ظل النظام الجديد التصرف في شؤونها الداخلية.

ولهذا تتطلب التعددية الحضارية مرآة تعكس ما تحتاج إليه الأقليات القومية كحماية نفسها من حكوماتها ذاتها ويرى أن الدولة القومية للعملية الديمقراطية يمكن أن تصبح هيكلا من خلال دولة القانون ودولة الرخاء الديمقراطية، وإنه يحاول من خلال رؤية الخاصة للقوميات والديمقراطية أن يرسم صورة واضحة المعاني لدولة الدستور، حيث يقول هابرماس:"إذا ما إتخذنا جانب المنظور الدستوري لدولة ديمقراطية فإن العلاقة العمودية بين الدولة والمواطنين لن تكون حين ذاك متميزة بنسبة إلى شبكة العلاقات الأفقية بين المواطنين"[1]. حيث إعتبرها النظام الأمثل للشعب الذي يريده لنفسه المبني على الحرية المتعلقة بالإرادة والرأي وعليه يعتبر هابرماس أن مجتمع ما بعد القومية من الممكن أن يزيد ويعمق الصراعات الثقافية بين مواطني المجتمع العالمي الذي يعمل على إحتواء الآخر بصورة إرادية كما يحدث اليوم بمعنى أن هناك إشكالا ملائمة للعملية الديمقراطية في ما وراء الدولة القومية وهي ما يسميها هابرماس بالدولة الأمة أي :"أن فكرة الدولة الأمة تأتت بفضل الثورات الفرنسية والأمريكية وتم إشراكها بالديمقراطية بإعتبار الأمة مصدر السيادة"[2].

من الدولة الأمة إلى ما بعد الوطنية:

المواطنة هي أساس تطور الأنظمة الديمقراطية التي أعطت الحق للشعب ،حتى لا يكون له بذلك حرية مقيدة خارجية، فهي سيدة نفسها كما عملت على تكريس أبعاد المواطنة السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية، حتى يتحول الفرد من خاضع للنظام السياسي إلى صانع له.

وبهذا يعتبر هابرماس أن الدولة الأمة ذات شكلين من أشكال التجمعات البشرية وهما الدولة من جهة أنها كيان سياسي وقانوني والأمة من حيث هي كيان روحي معنوي يحكمه الشعور، ومنه الأمة كمفهوم "بإعتبارها نوعا بيولوجيا عبارة عن جماعة بشرية ذات أصل مشترك

[1] – يورغن هابر ماس: مستقبل الطبيعة الانسانية، المصدر السابق، ص95.

[2] – حسن مصدق: المرجع السابق، ص ص224– 225.

ترتبط بعضها ببعض برابطة الدم، وتتصل في وجودها بالأرض التي أمدت النوع بأسباب الحياة والآن كانت أمة الثقافة وأمة الدولة متجذرتين أصلا في أمة الشعب"[1].

ولهذا نجد أن مفهوم الدولة الأمة مرتبط بالديمقراطية وهي أنها: "ما تزال هي التجسيد الديمقراطي لإرادة الشعب"[2].

فالمواطنة هي مفهوم مرتبط ببيئته وسياقه التاريخي بما أنه يحدد العلاقة بين المجموعة البشرية في إطار ما يدعى بالدولة الأمة، فإذا كان المجال السياسي قائما على المواطنة فإن المواطن لا يكون هنا كائن قانوني مجرد، وإنما كائن واقعي أي يتأثر في أفكاره وسلوكه بما فيها السياسية، والمواطنة "بمعناها المعاصر منتج من منتجات الأمة ذات التضامن القومي الوطيد، فقد كانت قوية وشاملة وضمنت لكل مواطن نصيبا كبيرا من الحقوق المدنية والسياسية والإجتماعية"[3]. فهي مقدمة النظام الديمواقرطي وإن غيابها يقوض من جدلية العلاقة القائمة بين المواطن والمجتمع المدني والدولة الديمقراطية.

ونجد أن هابرماس يعرف المواطنة على أنها :"عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدينة مع ذلك فإنه لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا أي المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة وفي أوساط ثقافية نوعية"[4].

وبهذا نلمس فكرة الهوية حيث نرى أن التصور الذي دافع عنه هابرماس يقتضي أن تصبح الديمقراطية هوية لتلك المجموعات البشرية، في حين يتراجع دور الدولة إلى جوانب إجرائية وتنظيمية . فالإنسان الذي يشعر بخصوصية معينة وبحرية أكبر إذا ما إنتمى إلى فضاء تواصلي أكثر إتساعا.

---

[1] – ريتشارد مينش: الأمنة والمواطنة في عصر العولمة، من روابط وهويات قومية إلى أخرى متحولة، تر: عباس عباس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، دط، 2010، ص111.

[2] – المرجع نفسه، ص170.

[3] – المرجع نفسه، ص247.

[4] – يورغن هابر ماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص41.

وإن الخيار الذي تبناه بوضوح هو ما عبر عنه "بالمواطنة الدستورية" أي إنسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية،ويتعلق بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان التي هي مؤسسة لدولة القانون الحديثة، بحيث إستخدم هذا المفهوم لأول مرة"خلال سجال عام حامي الوطيس من منتصف الثمانينات فيما عرف لاحقا بإسم سجال المؤرخين بمغالاة في التبسيط"[1].

تمكن هابرماس من بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قيم جماعية مشتركة، فالمواطنة الدستورية تندرج تحت مبادئ المعيارية وأخلاقي شاملة تحتاج إلى ثقافة سياسية ليبرالية ومدنية لا يمكن أن تحتكرها ثقافة خصوصية معينة.

بذلك تتبلور الثقافة السياسية حول دستورها وتطور كل ثقافة قومية، تفسيرا مميز لتلك المبادئ الدستورية "كسيادة الشعب وحقوق الإنسان في ضوء تاريخها القومي الخاص، والوطنية الدستورية القائمة على هذه التفسيرات يمكن أن تستحوذ على المكانة التي تحتلها أصلا النزعة القومية"[2].

هذا هو هدفه من تقديم المواطنة الدستورية وجعلها بديلة عن القومية التي ينتسب إليها بالمشاركة في العملية تفاديا بذلك إشكالية القومية والهوية، ولهذا يقول هابرماس" ولهذا السبب تبقى الفضائل السياسية حتى وإن كانت جد قليلة جد مهمة للإستمرارية الديمقراطية وهي أشياء تدخل في إطار التطبيع المجتمعي والتعويد على ممارسات ديمقراطية حرة، ويعتبر حق المواطنة متجذرا في المجتمع المدني الذي يعيش من مصادر قبل سياسية"[3].

ولتحقيق الوطنية الدستورية حسبه يقرر ضرورة الفصل بين الدولة والأمة لأن المواطنين لم يعودوا مندمجين تحت ثقافة واحدة نظرا لظهور ثقافات صغيرة وتطورها داخل حدود الدولة الوطنية ذاتها، أي أن الدولة أصبحت متعددة الثقافات.

[1] – جيمس جوردن فيليسون: يورجين هابر ماس مقدمة قصيرة جدا، المرجع السابق، ص132.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 133-134.

[3] – يورغن هابر ماس: جدلية العلمنة، المصدر السابق، ص51.

وعليه يعتبر كذلك أن مجتمع ما بعد الحداثي من الممكن أن يزيد ويعمق الصراعات الثقافية بين مواطني المجتمع العالمي الذي يعمل على إحتواء الآخر بصورة إرادية كما يحدث اليوم ويقول:"إن التعددية الثقافية أدت بالفعل إلى مراجعة الأنموذج الكلاسيكي للمواطنة والذي يسعى إلى تعريفها إنطلاقا من نظرية مجردة للفوارق الأثنو-ثقافية"[1].

فالمواطنة الدستورية تتطلب أن يتحد مواطنيها سياسيا ودستوريا وفق العدالة الديمقراطية والقانون والمساواة وحقوق الإنسان وغيرها من المبادئ التي تتعلق بالمجال السياسي ومن خلال تعدد فكرة الثقافات.

وحسب هابرماس لا بد من إرشاد سياسة الإعتراف داخل المجتمع المتعدد الثقافات على إعتبار أن هوية وثقافة كل مواطن مرتبطة بهويات وثقافات جماعية،والوضع في عين الإعتبار تقاليد معينه لقول هابرماس :" إنه يتوجب أن نضع في إعتبارنا أن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حيث يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم كما أنهم وفي حالات خاصة يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتممكن من تلقيحها في الحقوق الثقافية، هذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم وبمساواة تامة الولوج إلى إرث ما، والإنتماء إلى جماعة ثقافية معينة تمكنهم من إختيار هويتهم وإرسائها بكل حرية"[2].

لهذا نجده يؤكد على أن المعايير الثقافية ليست متعارضة فيما بينها وهي مشكلة بطريقة حوارية وإنه في إطار تواصلي بين الثقافات الخاصة لمجتمع ما،ويرى أن :"بقاء الثقافات وإستمراريتها في المجتمعات الديمقراطية الحديثة يتوقف على قدرة هذه الثقافات على إقناع وليس إكراه الأجيال الجديدة"[3].

وإذا كانت دولة القانون تحمي وتوطد الحقوق الفردية وإن المواطنين هم الذين يحددون الظروف الفعلية لممارسة هذه الحقوق في إطار فضاء تحاوري عمومي مفتوح.

[1] – يورغن هابر ماس: ايتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص44.

[2] – المصدر نفسه، ص ص44-45.

[3] – عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابر ماس، المرجع السابق، ص169.

النظام الكوسموبوليتي الجديد:

منذ بداية مشروع هابرماس الفلسفي الذي دار حول مفهوم المجال العمومي تبين أن هذا المفهوم المحوري قد إستفاده من كانط، الذي وضح في نصه الشهير "التنوير" بإعتباره المبدأ العمومي، لذا فالقانون حسب كانط هو الفعل العادل وهذا ما جاء في كتابه مشروع للسلام الدائم بقوله:"ينبغي أن نكون قانون الشعوب على أساس نظام إتحادي بين دول حرة"[1].

ليس القانون بمفهومه صادر عن الطبيعة أو الطبيعة الإنسانية مجرد قواعد تواضعية إعتباطية "ما دامت قواعده قابلة للصياغة الكونية بحيث يعترف بصلاحيتها الكلية، وإن الإحتكام إلى القانون من الأمور المهمة لقيام الديمقراطية إن الأفراد الأحرار متساوون كمعايير عقلية لضبط تعايشهم المشترك[12]".

ومن هنا تأتي العلاقة بين الحالة الأخلاقية والحالة المدنية التي تعبر عنها الفكرة الجمهورية التي ليست شكلا من أشكال أنظمة الحكم ، ويقول هابرماس:"ترتكز الإستقلالية الخاصة للذوات الخاضعة إقتصاديا وهم أفراد يحكم عملهم إستراتيجية معينة على إعتراف متبادل يوافق القانون وقابل للخضوع لقانون شامل"[2]، أي القانون يكون شامل لكل الأفراد وهنا تظهر ضرورة تمديد حقوق الإنسان الجوهرية التي تدور حول قيمة الحرية والمساواة .

نجد أن هابرماس يقترح و "بالأحرى التفكير في نظام كوسموبوليتي على صعيد العلاقات الخارجية بين الدول وإحترام حقوق الإنسان"[3]. وبما أن هذا النظام يعمل على حماية الأفراد لا بد أن تكون له الهيئة والشرعية التي تستطيع أن تجعل من الدولة المتمردة خاضعة لإحترام القوانين المنصوص عليها حسب قوله "مثل هذا المشروع لا يمكن أن يتأسس في ظل سيادة الدول"[4]. أي أن تكون أعلى منها.

[1] – إيمنويل كانط: مشروع للسلام الدائم، تر: د.عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص55.

[2] – يورغن هابر ماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص199.

[3] – عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابر ماس، المرجع السابق، ص147.

[4] – المرجع نفسه، ص174.

وبهذا يصبح النظام ذات طابع قانوني بالدرجة الأولى من خلال علاقات الأفراد بعـــضهم ببعض ومشاركتهم في إتخاذ القرارات السياسية ،مما يبين أن هابرماس مختلف عن كانط في تأكيده على الشروط السوسيولوجية للنظام الكوسموبوليتي من خلال الحركات الإجتماعية داخل المجتمـــع المدني.

إذ أن هذا النموذج الكانطي للتعايش السلمي في نظر هابرماس "هو غياب الإستمرارية في التعاون السلمي بين الدول وهذا راجع بالأساس إلى عدم وجود دستور مكتوب وكذا إلى غيـــاب الإكراه المادي الذي يرغم الدولة على للرضوخ أمام إلتزاماتها الأخلاقية وإحترام الإتفاقات "[1].

وفي هذا الموقف يستعيد هابرماس الأطروحة الكانطية حول القانون من حيث هو نقطـــة التأليف بين الطبيعة والحرية بين الفلسفة النظرية والعملية ، حتى يبين حقوق الإنـــسان والـــسيادة الشعبية.

وبحسب كانط ما من سبيل إلى تحقيق المشروع الكوسموبوليتي إلا إذا إرتقى الإنـــسان إلى مستوى عال من الأخلاق من خلال القانون القائم على الشرعية لقول هابرماس :"إذا إســـتعملنا بصورة دقيقة مصطلح الديمقراطية لوصف هذه الأنساق السياسية التي تستجيب لنمط المـــشروعية الإجرائية يمكن إعتبار مسائل الدمقرطة حسب ما تمثله ،أي تناولها كمسائل تنظيم ســـتتحكم إذا الوضعية الإجتماعية المجسدة التي يتم الإنطلاق منها وتقييم المصالح مثلما هو معطى"[2].

فالبرغم من الإنتقادات التي وجهها هابرماس لكانط إلا أنه يرى في فكرة السلم الكـــوني فكرة أساسية، وبهذا ينطلق من الفكرة ذاتها أي تداخل النموذج الـــديمقراطي الـــداخلي وفكـــرة المواطنة الدستورية الكونية التي تشكل التنظيم القانوني ويجب أن يكون ضمن حقـــوق الـــشعب" يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا"[3]، يتعلق بكل أفراد المجتمع ولا يخـــص الفرد الواحد، ويكون مطابقا لحقوق الإنسان .

[1] – عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابر ماس، المرجع السابق، ص175.

[2] – يورغن هابر ماس: بعد ماركس، المصدر السابق، ص41.

[3] – إيمنويل كانط: مشروع للسلام الدائم، المرجع السابق، ص41.

وهكذا نجد أن هابرماس ربط التواصل بالديمقراطية بجعلها ديمقراطية تواصلية، فالتواصل حسبه هو الذي يؤسس لبناء علاقات منظمة إجتماعية موجهة نحو أهداف سياسية ذلك أن "إستطلاع الإرادة السياسية موثقة علميا يمكن فقط أن تنطلق من أفق المواطنين المتحاورين مع بعضهم ويجب الرجوع إليه طبقا لمعايير نقاش عقلاني"[1].

لأن الفعل الديمقراطي التواصلي لا يستطيع أن يحصل على مشروعية حقيقة قائمة على سلطة العقل إلا في إطار خطاب نقدي خالي من الإلتزامات والقيود السلطوية، وإنه من أجل الديمقراطية حقيقة حسب هابرماس يجب توسيع الفضاء العمومي .

[1] – يورغن هابر ماس، العلم والتقنية كاديولوجية، المصدر السابق، ص127.

المبحث الثالث: أهم الانتقادات التي وجهت إلى يورغن هابرماس

الإنتقادات الإيجابية:

تظهر من خلال إسهاماته وتنوع إختصاصاته ومن بينها :"أنه إستفاد من تطـــور العلـــوم المعاصرة مما جعله يوسع آفاق النظرية النقدية إلى حد بعيد ،ويضعها في نسق إجتماعي شامل حتى إمتدت شهرته إلى سائر أنحاء أوروبا وأمريكا لأصالة ما طرحه من إشكالات فلسفية وإجتماعيـــة عديدة"[1].

فهو لم يستغني عن العلوم المعاصرة وقضاياها و لم يتجاوز السقف التأسيسي الذي وضعته مدرسة فرانكفروت، بل واصل على تطوير أفكارها وتدعيم النظر بين الفرد والمجتمع. وهنا يظهر وفائـــه ليكتسب شرهة عالمية من نظريات الفعل التواصلي في العالم الغربي المعاصر، وليس هذا العالم وحده بل يوجد عالم آخر يستفيد منه هابرماس وهو "الفكر العربي" يحتاج إلى دراسة هـــذا المـــشروع الفلسفي الكبير بشتى من التفصل وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأســـيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية ويسود بين أعضائه حوار حر خال من أشكال القمع والسيطرة"[2].

ونظرا لتنوع وغنى إنتاجات هابرماس ومواكبتها للأسئلة المعقدة للإنسان المعاصر يحتـــاج العـــالم العربي إلى إنكباب على هذه الإنتاجات منها :التواصل، الفضاء العمـــومي، الحداثـــة ، المواطنـــة، لتبيئتها وتعميقها في المجتمعات العربية وخاصة بعد تباشير الربيع العربي التي تقوم في الوضع الراهن على العنف والصراع في سوريا واليمن.

فهنا تبرز أهمية مشروعه وإيجابياته خاصة "أنه فتح جبهات عريضة حول الحق والفـــضاء العـــام، العدالة، الديمقراطية، اللغة" [3]. ذلك أنه أراد بناء دولة ديمقراطية حديثة تدعوا إلى السلم والتفـــاهم والأمن في القضاء العمومي وذلك باللغة لأنها وسيلة تواصل ونقاش حر وعقلاني وهمه الوحيد هو

[1] – عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق،ص92.

[2] – محمد نور الدين أفاية: في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص119.

[3] – ستيفان هابر: هابر ماس والسوسيولوجيا، تر: محمد جديدي، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2014، ص08.

إنقاض مكانة الإنسان وبناء المجتمع على أساس الحرية لذا طموحه هذا وإرشاداته يجب إتباعها لأنها تدعوا إلى كل ما هو إيجابي وسلبي.

ومن بين الإيجابيات التي جعلت مكانة هابرماس ترتقي هي "نظرية أخلاقية التواصل التي وسعت في مقولة التواصل خاصة على المستوى الفلسفي وجدول الحداثة وما بعد الحداثة إذ أنها في حقيقتها وصل علاقة بتراث الأنوار والمقولات الملازمة له، الحرية، العقلانية النقدية، الأخلاق لإنقاذ تراث الحداثة من النقد الجذري والقطيعة التي مارستها التيارات التي باتت تعرف بما بعد الحداثة التي أحلت داخل هذه الأجواء لغة العدمية والسوفسطائية المعاصرة"[1].

تتجلى أهمية نظريته إلى تكوين توجه أخلاقي جديد ذا بعد تواصلي بقيام تواصل حقيقي وهذا بوجود الفلسفة لأنها تعمل على تأسيس نظرية عقلانية كما أعطى يورغن هابرماس التنوير دلالة إيجابية وخلصه من صفاته السلبية لتطوير نظرية الحداثة فهو على نقيض من ميشال فوكو وجاك دريدا .

مثلا الذين رأوا أن مشروع الحداثة قد انتهى بل يعتبره مشروعا لم يكتمل بعد ولإستكماله لا يجد من تتبع التعليمات التي أوصى بها ما بعد الحداثة وتيارها لم تسمح بالتواصل وقادت إلى اللاتواصل، وهنا هابرماس محق في رفضه لها لأن مسعاها المركزي أن تعقلن الحداثة حداثتها "وترجع أهمية الدور الذي يقوم به هابرماس في الفكر الفلسفي المعاصر انه ما زال متمسكا بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة إنخراطها في أي نظرية للمجتمع الحديث[2].

فالفلسفة بنت زمانها وعليها أن تفكر في الواقع لأن الفيلسوف بمثابة الخبير ،وهذا يجعله يثبت خلاصه للنقد الفلسفي ورسالته لذا يرى هابرماس أن الفلسفة هي أكثر نبلا لإقامة تفاهم لغوي ومعرفة سليمة من كل العوائق الأيديولوجية والأوهام والإدعاء الكلاسيكي.

[1] – عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، المرجع السابق، ص202.

[2] – محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المرجع السابق، ص114.

الإنتقادات السلبية:

بالرغم من الإجتهادات الفكرية التي قدمها يورغن هابرماس ،إلا أنه تعرض للنقد من طرف بعض الفلاسفة والباحثين المعاصرين خاصة على نظريته المعاصرة وهذا ما جعل "بعض المعلقين ينكرون أن نظريته هذه نقدية من الأساس[1]. أي أنها لم تكن عنصرا بناءا في توجيه إنتقادات أخلاقية للمجتمع الحديث، بل هي وظيفية، هذا ما جعل بعض الأفراد يخدمون مصالحهم ويهتمون بأنفسهم ، وهنا يكمن الإختلال.

ولقد إشتكى الكثير من النقاد أن أعماله "ليست تاريخية الطابع مطلقة فهو ينقب في التاريخ بحثا عن نتائج موائمة لبرامجه البحثية"[2].يقصدون بهذا أنه يعتمد على الآراء السابقة عليه تلك التي قدمها فلاسفة اللغة والفلاسفة المادية التاريخية هيجل وماركس وفلاسفة علم الإجتماع كماكس فيبر إضافة إلى مارتن هايدغر، وخاصة رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو وهربرت ماركيوز فهابرماس إرتبط بالتراث الألماني هذا يوضح أن آرائه غير تاريخية فقد بحث عن ما يوسع أفكاره ما يخدم مشروعه حين تعرض "لخطر الإسهاب الحزلقة الحشو الإطناب"[3].

حيث إعتبر أنه مجرد مكرر لهذه الآراء و لم يأت بالجديد فقد أكثر من الحشو مما أدى إلى التلفيق وعدم إعتباره من رواد الجيل الثاني لأنه ما زال مقتفيا لآثار سلفيه أي تابع لهم وقد تعرضت نظريته "أخلاقية التواصل كذلك للنقد حيث أثارت الكثير من التساؤلات المشكلة حول فلسفة التواصل، فخصوم المدرسة اعتبروها سقوطا وهذا عبر عنه "البرت فلمر A-welmer"لأنها تعبر عن وهم مثالي وبعيدا عما يجري في الواقع[4]. يعني بقوله هذا بقوله هذا أن أخلاقيات التواصل التي حث عليها هابرماس ما هي إلا مجرد أسئلة و لم تطبق على أرض الواقع

[1] – جيمس جوردن فينلسن: يورغن هابر ماس، مقدمة قصيرة جدا المرجع السابق، ص72.

[2] – المرجع نفسه، ص85.

[3] – عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص102.

[4] – عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص102.

نقد كارل أوتو آبل :

علل هذا الأخير إتفاقه مع هابرماس حينما قال:"يمكنني القول إننا أنا وهابرماس على إتفاق وحول هذه النقطة بالضبط يلتقي موقف التداولية الشاملة الشكلية مع موقف التداولية الترندستالية بهذا المعنى نكون نحن الإثنين ورثة التغيير التداولي الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصر"[1]. فكلاهما إستندا على المناقشة اللغوية لأنها ضرورة من أجل التفاهم واللغة. أما الخلاف الذي كان بينهما كان حول إيتيقا المناقشة، فآبل ينقد هابرماس فيها لأنها "لا تهدف إلى تأسيس معايير مؤسسة بطريقة قبلية وإنما تهدف عكس ذلك إلى تأسيس شكل إجرائي يسهل إنسيابية النقاش والحوار"(...) فهذا النقاش نقاش حقيقي واقعي يدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم الإجتماعي، التاريخي"[2].

فمن خلال دراسات آبل لإيتيقا المناقشة لدى هابرماس التي تعتمد على التواصل في الفضاء العمومي، وهنا يرفضها ويرى أن التفكير المتعالي هو مصدر الشروط القبلية للتواصل بحسبه وهو وحده القادر على إعطاء الأخلاق أساسا نهائيا غير قابل للشك، كما يتميز بمحاولة بناء التداولية على قواعد تجريبية ملموسة مأخوذة من كفاءة الأفراد.

نقد أكسل هونيث:

يقوم التواصل على الأخلاق المؤسسة من مبادئ عقلية المصطلح عليها من قبل هابرماس بأخلاقيات التواصل، وعلى الرغم من أن هناك مجموعة كبيرة من الفلاسفة الذين إنتقدوا التواصل بشدة ورفضوه أحيانا إلا أنه يطفوا مجددا ويفرض نفسه على الجميع كعملة ينبغي تداولها لأن التواصل عند هابرماس ليس له صلة بالوعي الإنساني لأنه يصب إهتمامه في النظرية الإجتماعية وهو يدرج مفهوم التواصل في اللغة من خلال التفاهم والحوار القائم بين المتحاورين وهذا ما يجعلنا نصل إلى فئة من الذين يتهمون هابرماس .

[1] – كارل أوتو أبل: التفكير مع هابر ماس ضد هابر ماس، المرجع السابق، ص17.

[2] – المرجع نفسه، ص20.

بحيث أنهم يبررون إتهامهم هذا في قولهم أن هابرماس يقف على منعطف لساني والذي يشير إليه بإدخال اللغة كعامل لفهم العلاقات التواصلية، ومن الفلاسفة الذين يساندونه هذا على رأسهم الفيلسوف "أكسل هونيث" والذي يعتبر من رواد مدرسة فرانكفورت وهو ينتمي إلى الجيل الثالث والمعرف وبفيلسوف الاعتراف وهذه الأخيرة إعتبرها كبديلة لإيتيقا المناقشة التي تأتى بها هابرماس مقابل إيتيقا الاعتراف.

لقول هونيث "من خلال الإعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الإجتماعية، ولهذا لا يصح كما قلنا سابقا إختزال هذه العلاقات في عملية التواصل اللغوي لأن ذلك سيحجب عنا حقيقة الحياة الإجتماعية وطبيعة الصراعات والنزعات التي تحدث تعرفها على المستويات الإقتصادية والسياسية والأخلاقية أيضا"[1].

وهنا يقصد أن التواصل مجاله أكثر بكثير من أن نحصره في التفاعل اللغوي فالفعل التواصلي يشمل ثلاث أبعاد أخلاقية سياسية وإجتماعية، وهذه الأخيرة تضم العديد من الأفراد ولا تخص الفرد الواحد، وهنيث لقد فتح آفاق جديدة في النظرية النقدية وخاصة في براديغم التواصل الذي طوره هابرماس، وهذه الأخيرة في نظره لم يقدم بما فيه الكفاية للطابع الصراعي لما هو إجتماعي في حين أن هونيث أكد أن الصراع من أجل الإعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف الأمراض الإجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

وهكذا يختلف هابرماس من خلال تفسيره للتواصل وفق عملية الفهم بإعتبارها أساس التفاعل الإجتماعي وهذا "خلافا لهونيث الذي يرى أن معايير التواصل لا تتأطر بالنموذج اللغوي ولكن شرط وبالدرجة الأولى والأساسية بأنماط أو كيفيات تقديم الذات للأخرين وبقيمتها ومكانتها ودورها على المستوى الخطابي اللغوي وغير الخطابي"[2].

وكذلك نجده يعطي الأهمية والإعتراف بالذات وإختلافها مع الذوات الأخرى من خلال إدراك كل ذات لذاتها، وفي كتابه "الصراع من أجل الإعتراف" بحيث يرى أن المنطق الذي يجب أن

[1] – كمال بومنيغ: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق، ص124.
[2] – المرجع نفسه، ص125.

يتحكم في الصراع ليس هو المصلحة والمنفعة بل يجب إستحضار النموذج الأخلاقي القائم على الإعتراف بالأخر والتعامل معه على هذا الأساس.

فالإعتراف هو إستجابة لتطلعات أخلاقية تم إحباطها بطريقة غير مستصاغة غير شرعية فهو تعبير عن حاجة ذاتية ومن :"أشكال الإعتراف التذواتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة لهوية الفرد وهذا حتى تحقق الذات وجودها وتنال الإعتراف من الغير"[1].

كما يمثل الإعتراف اليوم ثقافة جديدة في المجتمع بل أصبح عنوانا للفلسفة السياسية والإجتماعية الجديدة وهو قائم على القدرات لا الهويات، وإنه لا يمكن أن تتطور الذات دون الإعتراف بالآخر، ونجد أن هونيث يختلف عن هابرماس من ناحية التعريف بمفهوم الإعتراف الذي يرى أن "الإعتراف هو نمط من الإحترام المتبادل الذي يتم بين المتحاورين أثناء عملية النقاش الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم والإجماع[2]. لأن التواصل الذي يهدف إليه هابرماس هو الذي يحقق التفاعل بين الأفراد والبعيد عن كل أساليب العنف والسيطرة.

فهونيث طور أطروحته بالإعتماد على النظرية النقدية ومقاربات نقدية أخرى تاركا النموذج الهابرماسي الذي يقتصر على شكل واحد من العلاقة، الذي يمكنه من الإعتراف حيث يمكن أن يشعر الأفراد بحريتهم أمام الجمهور، وهابرماس في نظره أقصى أشكال الإعتراف الأخرى.

فالإعتراف المتبادل هو الذي يحد من الصراع الإجتماعي لذا يقدم هونيث بثلاثة نماذج "متميزة، للإعتراف" وهي الحب والحق والتضامن"[3].

ومع هذا لا يمكن أن نقول أن أكسل هونيث رفض نظرية الفعل التواصلي لهابرماس وإنما قام بالتعميق فيها من نظرية للمناقشة إلى نظرية في الإعتراف وهذا أيضا لم يمنعه من تقديم بعض الإنتقادات إتجاه فيلسوف التواصل، أنه اكتفى بالنشاط العقلاني بين المجتمع مغفلا بذلك عن

[1] – علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ج2، منشورات ضفاف، بيورت، ط1، 2013، ص1592.

[2] – علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، المرجع السابق، ص1593.

[3] – المرجع نفسه، ص1594.

العوامل الإجتماعية الفعلية فهو يقول:" أنها بقيت سجينة للقواعد والمعـــايير الـــصورية للتواصـــل وبذلك إستبعدت المقاربة الهابرماسية الأبعاد الجسدية والإنفعالية النفسية للفعل الإجتماعي"[1].

لإن الإعتراف حسبه أصبح يهتم بالسلوكات الخارجية المتمثلة في الأفعال الجسدية والحركات لمـــا لها من دور فعال في الحياة الإجتماعية ككل، وهذا التفاعل الموجود في العلاقات التي تتكون بـــين الذات وأخرى والتي تحقق من خلال ربطها بنوع من الإحترام والثقة والتقدير القائم في الذات.

وخلاصة القول أن فلسفة الإعتراف التي قدمها هونيث كبديل لإيتيقا المناقشة الهابرماسية كانـــت أوسع منها ،بحيث شملت العديد من الجوانب المختلفة عن النظرية التواصلية إلا أنه لم يتخل عـــن المعيار التأسيسي للأخلاقية الجديدة في الحياة البشرية، بحيث "يسمح بـــإبراز قدراتـــه وإمكانيتـــه المتعددة علما أن هذا التقدير يكون دائما محددا بالغايات الإيتيقية وبالنسق القيمي أو المعياري الذي يؤكد المجتمع من الناحية الأخلاقية"[2].

نقد سيلا بن حبيب إلى يورغن هابرماس:

لقد أفادت سيلا بن حبيب كثيرا من يورغن هابرماس ولاسيما فيما قدمه في النظرية الديمقراطية بما أسماه بالمواطنة العالمية التي يكون فيها البشر متساويين في الحقوق والواجبات وكذلك إستفادت من الديمقراطية التشاورية التي هيئها لتكون الأنسب في حكم الدولة العالمية لأنها "تجد في الديمقراطيـــة التشاورية الهابرماسية إطارا مناسبا للدفاع عن التبادل المساواتي وإحترام الأخلاق الكونيـــة وإرادة الإنماء الذاتي وحرية المغادرة والانضمام"[3].

إلا أن سيلا بن حبيب نجدها تقدم نقدا لنظرية هابرماس فيما يخص المجال العام وذلك من خـــلال إقصائه لقضايا المرأة ونجدها تشترك مع هابرماس أيضا في تعريفه للحداثة على أنها :"تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاته"[4].

[1] – علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، المرجع السابق، ص1593.

[2] – كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هورك هابمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق، ص127.

[3] – علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، المرجع السابق، ص1606.

[4] – يورغن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص12.

فسيلا تذهب إلى نفس المذهب في تأكديها المطلق على أن الحداثة لا تعني القطيعة الإبستيمولوجية عن كل ما هو ماضي كالعادات والتقاليد والتمسك بها حتى لا تذوب في ثقافة العولمة ،وبهذا تتوافق إلى حد كبير مع هابرماس في المقولات الثلاثة للحداثة المتمثلة في الذاتية حتى تصبح هناك ضرورة لفهم الجماعة لذاته من أجل التخلص من المعايير التي تسيطر عليهم أما المقولة الثانية وهي العقلنة التي تؤسس على الذات الإنسانية فهي هنا تحاول أن تجعل الأنساق الثقافية والإجتماعية مرتكزة على العقل والمقولة الثالثة والأخيرة العلماوية التي نقصد بها أن العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة التي يتلقاها العقل البشري وفي هذه النقطة بالذات تختلف سيلا عن هابرماس فهي ترى أن هناك أشكال أخرى من المعرفة يمكن أن تتحقق وفق طرائف غير علمية كالميتافيزيقا والتأويلات العقلية.

إن النقص الذي تجده سيلا بن حبيب في نظرية هابرماس قائم على فصل كل من العالم المعيش عن العدالة والمعايير الخاصة عن العامة وهذه التمايزات تسميها "بالقطيعة بين النموذج المعياري والتحليل الإجتماعي"[1]. فهي تدرج هنا عملية الانتماء وطريقة ترتيبها دون الفصل بينها من ناحية طبيعة هذه القضايا.

أفادت سيلا بن حبيب من النقد الذي قدمه كارل أوتو آبل للمشروع التواصلي الهابرماسي من فكرته المتعلقة بالذات أي الخروج منها والتركيز على المبدأ التواصلي المندرج تحت اللغة وغير اللغة وهذا ما عاب عليه آبل ، أي التواصل على مستوى التفاعل اللغوي دون تقديم إستراتيجيات أوضح لهذا التواصل على مستوى العلمي الممارساتي، بأن" هابرماس لم يتمكن من إكتشاف إمكانية قيام نظرية أخلاقية تتضمن بالضرورة إيتيقا سلوكية تكون عنوان علاقاته مع الآخر"[2].

ويكون ذلك وفق نظريته التواصلية وهناك إنتقاد آخر توجهه سيلا بن حبيب إلى هابرماس فيما يخص مبدأ الكونية الذي يخص عند هابرماس كل من أخلاق المناقشة والفاعلية الجماعية والتبرير العقلاني وكذلك الحجاج العقلاني لذلك يقول "أن مبدأ الكونية المقترن بالمعايير الشمولية العادية

[1] – علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، المرجع السابق، ص1632.

[2] – كارل أتو آبل، التفكير مع هابر ماس ضد هابر ماس، المرجع السابق، ص18.

إلى تحقيق مصالح كل الأشخاص المعنيين يتميز نوعا ما عن المبدأ المؤسس لأخلاقية النقـــاش"[1]. إن أخلاقية المناقشة هذه تصدر عنها مقتضيات حجاجية وهذه الأخيرة تؤسس لكونية بحيث تكـــون وفق مشاركة جميع المتشاركين في مناقشة عملية.

ومن خلال هذا نستنتج الإختلاف بين سيلا بن حبيب وهابر ماس "يقع بالـــضبط في الوضـــعية الكونية بالنسبة لهابر ماس طالما أن التوافق يتم بشكل حر حول مجموعة من المبادئ دون خـــضوع الأطراف المشاركة في الحوار لأي إكراه ودون أن تمس مصالحهم"[2].

وسيلا هنا ترى أن هذا التوافق حول المبادئ غير مطلوب والكونية بالنسبة لها تقوم على إحتـــرام الأخلاق الكونية، بالإضافة إلى أنه لا يمكن وضع حدود تعيق حركة الإنسان سواء من حيث المبدا الأخلاقي أو معايير العدالة الكونية ومنه العقلانية التواصلية الهابرماسية هي "الأساس والمنطلق ولهذا تندرج كل أعمالها ضمن العقلانية التواصلية والديمقراطية التشاورية الهابرماسية"[3].

[1] – عز الدين الخطابي: حوارات الثقافات بين الكونية والخصوصية، مقاربة فلسفية أنتروبولوجية، رؤى تربوية، المغرب، العدد الثامن والعـــشرون، ص03.

[2] – علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة، المرجع السابق، ص1627.

[3] – المرجع نفسه، ص1615.

خاتمة

بما أن يورغن هابرماس يعتبر ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ومطور للنظرية النقديـــة من خلال ما قدمه من أفكار وآراء ساهمت في بناء نظريته الجديدة المعروفة باسم نظريـــة الفعـــل التواصلي، وهذا ما يبين أنه أراد من هذه الفلسفة انتقال بالعقلانية من كونها ممارســـة الـــذات إلى ممارسة المجتمع، وبمعنى آخر من عقلانية الذات إلى عقلانية المجتمع، علما أنه كان ينفـــي فلـــسفة الوعي التي كانت بالنسبة له تعرقل العقل الذي لا يستطيع أن يجد ضالته إلا من خلال اللغة القائمة بين الذوات، أي ينبغي أن تكون فعل المجتمع من خلال هذه اللغة بوصفها أداة التواصل.

ويتضح كذلك أن هابرماس وظف النقد ببناء النظرية التواصلية من حيث توظيفه للشروط القانونية والسياسية والاجتماعية، ولذلك للتواصل بين الجماعات والأفراد مع الحرص على بنـــاء التواصل قائم على العالم الموضوعي والعالم الذاتي والعالم الاجتماعي فالذات حسبه تشكل هويتها انطلاقا من الحوار بين الذوات الأخرى على عكس ما جاء به إيمانويل كانط.

ونستنتج كذلك أن هابرماس من خلال ما أضاف في النظرية النقدية وهو نظريته الأساسية المعروفة بنظرية الفعل التواصلي التي اتسمت بطابعها الاجتماعي من خلال تقديمه لفلسفته النقدية وهذا ما بين لنا عملية تبادل المعلومات والأفكار والآراء المختلفة بين الأفراد والمجتمعات وتـــشمل بذلك المجتمع ككل داخله أو خارجه، بحيث تمكن للفرد أن يكون علاقات اجتماعية من خـــلال تواصله مع الغير حتى تكون له سندا خلال مسيرته الحياتية ويكتسي المهارات التحدي والنقاش مع الغير.

وهذه تعتبر نقطة إيجابية في فلسفة هابرماس حول نظريته في الفعـــل التواصـــلي كـــون أن الإنسان اجتماعي بطبعه لأنه يسعى لتكوين العلاقات وبناء صدقات تساهم بشكل أو بـــآخر في تطوير المجتمع ومن حاجات الإنسان الضرورية هو الانتماء، ومن فطرته أيضا أن يكون اجتماعيا.

إذن يعتبر هابرماس من منظري مدرسة فرانكفورت عطاء فيما يتعلق بالنظرية الاتصالية في الفترة الأخيرة بحيث ربطها بالعديد من المفاهيم كاللغة والتأويل والحداثة وأخيرا الديمقراطية.

فمن خلال عرضنا للغة عند اللغويين عند المعاصرين والفلاسفة ومن ضـــمنهم هابرمـــاس حيث اتضح لنا أن أهمية التواصل تتجلى في اللغة ووظيفتها في طبيعة الاتصال كونها الوسيلة الأكثر أهمية والمتداولة بين الناس، فهي بين الذاتية كما أسندها هابرماس إلى اللغة العادية المـــستمدة مـــن العالم المعيش، وتحدث نوع من التواصل يحكمه التفاهم والحوار بين الأفراد بطريقة أصـــبح فيهـــا العقل ملازما للممارسة التواصلية أين تتجسد علاقة فعل الكلام والعقلانية لأنها تهدف إلى الإجماع والتعبير عن الكلام، وهذا الأخير يلعب دورا مهما في التوافق للغوي والاحتراف المتبادل، وبهـــذا يعود هابرماس إلى كل من كانط وأوستن وميد ودوركايم بالفضل في تأسيس نظرية نقديـــة مـــن خلال بحث براديغم فلسفة اللغة.

أما فيما يخص الهيرمونطيقا فنجد أن هابرماس أقامها على أساس نقدي يختلف عن المنـــهج الذي أقامه غادامير رغم اتفاقه معه لأن الممارسة التأويلية تعني ممارسة اللعبة اللغوية، وهذه الخـــيرة عند هابرماس مرتبطة بالعنف والسيطرة والتحريف، فهو يقصد بالتأويل انه عندما نملك القـــدرة فإننا نعرف كيف نتعلم ونتحكم في لغة طبيعية ونفهم كذلك أنه تقنية وهو عكس غادامير الـــذي يقول أن الفهم هو التأويل فالتأويل عند هابرماس هو مرحلة لاحقة على الفهم، كمـــا يقـــول أن تؤويلية غادامير تفتقر إلى النقد فهي تقوم على الوعي الهيرمونيطيقي، وذلك بالتعاطي مع التـــراث مؤكدا بذلك على ضرورة التحرر من الاهتمامات التي تشترط عملية الفهم والتأويل.

ونجد هابرماس تحدث عن الحداثة باعتبارها المشروع الذي يكتمل بعد من خلال قولـــه أن الحداثة ظاهرة حضارية فهي تجعل القديم نقيضا لها وأثبت أن خطاب الحداثة مـــا هـــو إلا أحـــد الخطابات العديدة إبتداءا من هيغل والتي أخذت على عاتقها تكوين تصور فليفي عـــن الحداثـــة وإبراز خصائصها.

ترمي الفلسفة المعاصرة مع يورغن هابرماس إلى نموذج آخر للتواصل بين الفـــرد والمجتمـــع وذلك عبر ما يسميه بالمناقشة التداولية وذلك بهدف تجسيد المواطنة والديمقراطية التي تسمح بخلـــق علاقة تشاورية والتي يفضلها عن ما سبق ذكره بالديمقراطية التمثيلية بإعادة الاعتبـــار إلى الـــذات الفاعلة في الفضاء العمومي، والمشاركة بإيجابية في الشأن العام.

ومن خلال تحديد هابرماس لمفهوم الميدان العام الذي كان يهدف في العمق سطح تبنى فوقه العلاقات القائمة على الحوار والاختلاف وروح الديمقراطية والتسامح فالفعل التواصلي يمثل محاولة تقدم إجماع يكون معبرا عن المساواة داخل الفضاء العام بحيث يتخلى فيه الفرد عن ذاتيته وذلـــك وفق إدماجه في الجماعة بتحقيق التواصل والتفاهم على أساس عقلاني.

كما أراد هابرماس البحث عن حل عقلاني للتقنية التي تطبق على العالم المعيش واستنفرت به من جميع الجهات فهو يقر بأننا نعيش عصر المالية المتقدمة والفائقة على التقنية وكارل مـــاكس أكبر داعية لتقنية كوسيلة لتحرر الإنسان من الأمراض.

ومن خلال تحليلنا للأفكار والآراء ليورغن هابرماس من حيث دراسة نظريته النقدية تبين لنا كذلك أن الفلسفة الغربية بأسرها قامت على مبدأ التواصل بين العقل والعـــالم مـــن ناحيـــة الاستمرارية وفق مختلف المعارف والرؤى وبالطبع ليس الانفصال والقطيعة وبفهم الحداثة كإيمـــان بالطبيعة والعقل والإنسان على أنها محصلة تحقيق نظرية عقلانية تواصلية وهذا ما ظهر من خلال ما تطرقنا إليه في المرجعيات الفلسفية ليورغن هابرماس والمتمثلة في تأثر هذا الأخير عند ماكس فيـــبر والذي بدى واضحا فيما يخص العقلنة، وهذا ما قام على إنقاذ العقلانية الأداتية وإحلال العقلانية التواصلية محلها.

فالتواصل أصبح مبرمجا في الذاكرة وعبر التاريخ والذي يؤدي إلى بلوغ وتكوين مجتمع ثقافي في الدرجة الأولى.

قائمة المصادر والمراجع

1- يورغن هابرماس: العلم والتقنية كايديولوجيا، تر :حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيـــا، ألمانيا، ط 1، 2003.

2- يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منـــشورات الجمـــل، ط 1، ألمانيـــا، 2001.

3- يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية وفكريـــة، دمشق، دط، 1995.

4- يورغن هابرماس : مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية، تر: جورج كتوره، المكتبـــة الشرقية، بيروت، ط 1، 2006.

5- يورغن هابرماس: جدلية العلمنة" العقل والدين"، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2013.

6- يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاخـــتلاف، بيروت، ط1، 2010.

7- يورغن هابرماس: بعد ماركس ،تر :محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط 1، 2002.

8- يورغن هابرماس: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نضير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

-Yourgen Habermas: thes theory of communicative action, Pearson and the rationalization of siciety, beston, beacon, press, vol 1 1984.

- Yourgen Habermas: thes theory of communicative action, Pearson and the rationalization of siciety, beston, beacon, press, vol 2, 1985.

1- أبو النور حسن أبو النور حمدي: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل،دار التنوير للطباعـــة والنشر، لبنان، ط 2، 2012.

3- أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة"نموذج هابرماس"، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2، 1998.

4- آبل كارل أوتو: التفكير مع هابرماز ضد هابرماز،تر:عمر مهيبل،منـــشورات الإخـــتلاف، الجزائر،ط1، 2005.

5- أبو السعود عطيات: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة جلال ،الإســـكندرية، (د ط)، 2002.

6- أبو زيد أحمد وآخرون: التحليل الثقافي، تر: فاروق أحمد مصطفى، الهيئة المـــصرية العامـــة، القاهرة،(د ط)، 2009.

7- إيهرنبرغ جون: المجتمع التاريخي النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، مركـــز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

8- بوتومور توم: مدرسة فرانكفورت، تر :سعاد هجرس، دار أويا، ليبيا، ط 1، 1998.

9- بلعقروز عبد الرزاق: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر"أسئلة المفهوم والمعـــنى" ،منـــشورات الإختلاف ،الجزائر ،ط1، 2009.

10- بغورة الزواوي: الفلسفة واللغة"نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصـــرة"، دار الطليعـــة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.

11- بارتنست بريجتيه: مناهج علم اللغة" من هارمان باول حتى نعوم تشموسكي"، تر: ســـعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 2004.

12- بروكر بيتر: الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقـــافي، ط1، 1995.

13- بومنير كمال: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "من مـــاكس هوركهـــايمر إلى أكـــسل هونيث "،منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2010م.

14- الجيوسي لينة ، دراسات في الديمقراطية ووسائط الإعلام، مـــواطن المؤســـسة الفلـــسطينية للدراسات الديمقراطية، رام الله، فلسطين، القاهرة، دط، 2012.

15- جديدي محمد ، فيليب رانيو: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تر: محمد جديـــدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

16- ديكارت رينيه: مقال عن المنهج، تر: محمد محمد الحضيري، دار الكتاب العـــربي للطباعـــة والنشر ، القاهرة،ط2، 1968.

17- هوركهايمر ماكس: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر: مصطفى الناوي، علـــي مـــولا، عيون المقالات، ط 1، 1990.

18- هاو آلن: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تر: ثائر ديـــب، ، دار العـــين،(دم)، ط 1، 2010.

19- تيودورف أدورنو ماكس هوركهايمر،: جدل التنوير"شذرات فلسفية"، تر: جورج كتورة، منشورات الاختلاف،ط2006،1.

20- هيغل فريديريك :فينومولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي ,مركز دراسات الوحدة العربيـــة ،بيروت، ط 1، 2006.

21- هاريس روي ، وبوليت جيتيلر: أعلام الفكر اللغوي بالتقليد الغـــربي" مـــن ســـقراط إلى سوسير"، تر: أحمد شاكر الكلبي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.

22- هابر ستيفان: هابر ماس والسوسيولوجيا، تر: محمد جديدي، منشورات ضفاف، لبنـــان، ط1، 2014.

23- حنفي حسن وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2005.

24- طاهر علاء: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركـــز الإنمـــاء القومي، بيروت، ط 1، (دس).

25- ياسر الطائري محمد الشيخ: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة" حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر"، دار الطليعة للطباعة بيروت، ط1، 1996.

26- يفوت سالم: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بـــيروت، ط1، 1999م.

27- كريب إيان: النظرية الاجتماعية "من بارسونز إلى هابرماس"، تر :محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1978.

28- كانط ايمانويل: مشروع للسلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية، القـــاهرة، ط 1، 1952.

29- كونزمان بيتر:أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001.

30- كاريلو مانويل ماريا: خطابات الحداثة، تر: ادريس كثير، عز الدين الخطابي، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط1، 2001.

31- ليشته جون: خمسون مفكرا أساسيا "من البنيوية إلى ما بعد البنيوية"، تر: فاتن البـــستاني، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2001.

32- لوكاتش جورج: التاريخ والوعي الطبقي، تر :حنا الشاعر ،دار الأندلس ،بـــيروت، ط 1، 1986.

33- المحمداوي علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصـــل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2011.

34- المسيري عبد الوهاب: دراسات معرفية في الحداثة الغربيـــة، مكتبـــة الـــشروق الدوليـــة، القاهرة،1، 2006.

35- المصباحي محمد: فلسفة الحق عند يورغن هابر ماس،منـــشورات كليـــة الآداب والعلـــوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2008.

36- مكاوي عبد الغفار: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ،حوليات كلية الآداب، الحوليـــة الثالثة عشر،الكويت (دط)، 1992.

37- ماركيوز هربرت: العقل والثورة، "هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية"، تر: فؤاد زكريا الهيئة المصرية للتأليف والنشر، (د م)، (د ط)، 1970.

38- مهيبل عمر:من النسق إلى الذات"قراءات في الفكر الغربي المعاصر"،منشورات الإخـــتلاف، الجزائر،طـــ1، 2007.

39- مصطفى عادل:فهم الفهم نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، دم، ط1، 2007.

40- ماركيوز هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.

41- مينش ريتشارد: الأمنة والمواطنة في عصر العولمة، من روابط وهويات قوميـــة إلى أخـــرى متحولة، تر: عباس عباس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، دط، 2010.

42- مصدق حسن:يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" النظرية النقدية التواصلية"، المركـــز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، ص2005.

43- نظيف محمد: الحوار وخصائص التفاعل التواصلي" دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية"، افريقيا الشرق، المغرب، دط، 2010.

44- سليتر فيل: مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها، تر :خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافـــة، القاهرة، ط 2، 2004.

45- سكوت جون :خمسون عالما إجتماعيا وسياسيا "المنظرون المعاصرون"، تر: محمـــود محمـــد حلمي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009.

46- عبد النور ابن داود: المدخل الفلسفي للحداثة" تحليلية نظام تمظهر العقل الغـــربي"، الـــدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2009.

-عباس فيصل، الإنسان المعاصر في التحليل الفرويدي، دار النهل اللبنياني، بيورت، ط1، 2007.

47- فينليسون جيمس جوردن:يورغن هابرماس "مقدمة قصيرة جدا" ،تر:أحمد محمد الـــروبي، مؤسسة هنداوي،القاهرة ، ط 1، 2015.

48- فيري جان مارك: فلسفة التواصل، تر : مهيبل عمر ، منشورات الإختلاف،الجزائر، ط 1، 2006.

49- كريستوفر وانت: أقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القـــومي للترجمـــة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

50- فجنشتين لود فيج: بحوث فلسفية، تر: عزمي إسلام، عبد القادر الغفار مكاوي، جامعـــة الكويت،(دط)، 1945.

51- صفدي مطاع: نقد العقل الغربي" الحداثة ما بعد الحداثة" مركز الإنماء القـــومي، لبنـــان، 1990.

-القريشي غني ناصر حسين، المداخل النظرية لعلم الاجتماع، دار صفاء، عمان، ط1، 2011.

52- راسل بتراند :تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، تر: محمد فتحي الـــشنيطي،الكتاب الثالـــث، المكتبة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1977.

53- رامينكو فرانسواز: المقاربة التداولية، تر :سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الربـــاط،(د ط)،1986.

54- ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابر ماس، منشورات اختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

55-ريكور بول، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب المتحـــدة، بيروت، ط1، 2002.

56- شروخ صلاح الدين: مدخل في علم الإجتماع، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة،(د ط)، 2005.

57- توفيق سعيد: في ماهية اللغة فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 2002.

58- تورين ألان: نقد الحداثة، تر: أنورمغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (دط)، 1997.

59- تورين ألان: ما الديمقراطية، دراسات فلسفية، تر: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2000.

60- التريكي فتحي ، رشيدة تريكي: فلسفة الحداثة ،مركز الإنمـــاء القـــومين بـــيروت، دط، 1992.

61- خميس كرم وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإســـلامية العالميـــة،(دط)، 1998.

62- الخواجة ياسر محمد: النظريات الإجتماعية والممارسة البحثية، مصر العربية، القاهرة، ط 1، 2010.

63- غادامير هانز جورج: الحقيقة والمنهج" الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أوبا، طرابلس، ط1، 2007.

64-مذكور ابراهميم، " المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، القاهرة، (دط)، 1983.
65- جورج طرابيشي، "معجم الفلاسفة" الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة للنشر والطباعة، لبنان، ط3، 2006.
66- جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، دط،

67- علي عبود المحمداوي وآخرون، موسوعة الأبحاث الفلسفية الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج،ج2، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013

68- فوزية شراد: فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، إشراف :فريدة غيوة، جامعة منتوري ،قسنطينة، الجزائر، 2010.

69- الأشهب محمد: يورغن هابر ماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة فكرية ثقافية فصلية، جامعة، العدد3، ربيع 2007.
70-الأشهب محمد عبد السلام، يورغن هابر ماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمويم، مقال فلسفي أكاديمي، 2013.
71- بن دحمان جمال: الديمقراطية وأنماط المشاركة في تدبير الشأن العام بالعالم العربين مجلة رهانات فكرية فصلية جامعة، العدد 3، 2007.
72- بلقاسم مليكش: الديمقراطية الصورية والديمقراطية التشاورية التداولية التواصلية عند يورغن هابر ماس،مجلة مصرية علمانية ليبيرالية اجتماعية، 2014، العدد1.

73- محمد بوداني :يورغن هابرماس والليبرالية السياسية، الحوار لمتمدن، العدد 4378.
74- فوزي كتراي محمد: براديغم مدرسة فرانكفورت على المحك، مجلة البحوث والدراســات الإنسانية، سكيكدة، العدد 9، 2014.

الملاحق

يورغن هابرماس:

ولد في عام 1929 في دوسلدورف، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ومنظر وناقد وسياسي، ينتمي للجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت، درس في جامعات غوتنجن وزوريخ وبون وفرانكفورت، كتب أطروحة الدكتوراه حول فلسفة فريدريك شلينغ والتطور التاريخي للمجال العام في المجتمع الحديث قام بالتدريس في هيدلبرغ وفرانكفورت قبل أن يصبح مديرا مشاركا لمعهد ماكس بلانك في سرانبرغ عام 1971. [1]

عمل أكثر من ثلاثين عاما على تطوير النظرية النقدية الاجتماعية، وتوسع فيها لتحويلها إلى فلسفة واعية، وعملية التحرير والتواصل وذلك بالتعمق في مشكلات نظرية المعرفة وفلسفة اللغة ونظرية الأنساق وتكوين الرأي العام واستلابه في المجتمع الرأسمالي والليبرالي الحديث مع التزويد بعناصر مستمدة من شتى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة[2]

كان متأثرا بشدة بكتابات هيجل وماركس مثل أعضاء آخرين في مدرسة فرانكفورت ولكن على خلاف أدورنو وهوركهايمر، نقد ورفض نظرية ماركس في القيمة، وكذلك رفض التشاؤم الثقافي للجيل الأول في المدرسة وكما في حالة فيبر، بدأ محاضراته في منتصف الثمانينات عن الحداثة مجالا من الناحية الفلسفية على الأقل بان الحداثة تبدأ مع هيجل لقوله "هيجل أول فيلسوف يطور معنى واضحا للحداثة"[3]

وجه انتباهه إلى فلسفة العلوم الاجتماعية في النصف الثاني من الستينات وتراكمت هذه الأبحاث حتى ظهر تبني مؤلفيه النظرية والممارسة والمعرفة والاهتمامات الإنسانية حول منطق العلوم الاجتماعية، وكان مناهضا للنزعة الوضعية. [4]

[1] -جون سكوت، خمسون عالما اجتماعيا أساسيا" المنظرون المعاصرون" المرجع السابق، ص ص 380-381.

[2] -جون ليتشه، خمسون مفكر أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص ص 336-377.

[3] -جون سكون، المرجع السابق، ص 382.

[4] -جون سكون،المرجع نفسه، ص 382.

لقد كان هابرماس عقلاني النزعة وقد رسخ الفكر الإتيقي قصد إعادة منزلة العقل التنويري لحراك الفكر وحيويته، وقد تراوحت توجهاته الفلسفية بين الأخلاق والقانون، ورسم مشهد فكر المعاصر مدافعا عن سؤال المعنى وخطاب الاتيقا في ظل تأويل يرسخ الأفق المعياري.

قام بمناقشة مفكرين من آفاق مختلفة حيث حاورو فيدجنشتاين وأوتسين فيما يخص اللغة الاتيقية ومع لورترو شويمر فيما يخص النظرية الذاتية[1].

ولقد رأى أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني يمتنع بدونه اشتغال الديمقراطية.

أهم مؤلفاته:

-النظرية والممارسة 1963 م

-البنية السلوكية للحياة العامة 1962 م

-العلم والتقنية كإيديولوجيا 1968م.

-الخطاب الفلسفي للحداثة.

-نظرية الفعل الاتصالي 1981 م

-الحق والديمقراطية.

-منطق العلوم الاجتماعية 1967.

-المعرفة والمصلحة [2]

[1] -علي عبود المحمداوي وآخرون، موسوعة الأبحاث الفلسفية الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج،ج2، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013، ص 1479.

[2] -جورج طرابيشي، "معجم الفلاسفة" الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة للنشر والطباعة، لبنان، ط3، 2006، ص 687.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

كلمة شكر

إهداء

مقدمة..... أ

الفصل الأول: هابرماس والنظرية النقدية

المبحث الأول: نشأة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت .....

المبحث الثاني: مكانة هابر ماس في النظرية النقدية .....

المبحث الثالث: المرجعية الفكرية لهابر ماس .....

الفصل الثاني: من النقد إلى التواصل

المبحث الأول: من نقد العقل الأداتي إلى العقل التواصلي.....

المبحث الثاني: اللغة كأساس للتواصل .....

المبحث الثالث: الحداثة والتواصل.....

الفصل الثالث: التواصل كفضاء لتأسيس الديمقراطية

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية عند هابر ماس .....

المبحث الثاني: الديمقراطية والمفاهيم المحايثة لها .....

المبحث الثالث: أهم الانتقادات التي وجهت إلى هابر ماس .....

خاتمة .....

قائمة المصادر والمراجع.....

الملحق

فهرس الموضوعات