الجمهـــورية الجزائرية الديمقـراطية الشعبية

وزارة التعليم العـــالي والبحث العلـمي

جامعة ابــن خلـــدون – تيارت–

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الانسانية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص فلسفة عامة

موسومة بـــــ:

اللغة والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة

يورغن هابرماس نموذجا

إعداد الطالبتين :

* مرسلي فتيحة
* محمودي بختة

إشراف الأستاذة :

* أ. بن ناصر حاجة

لجـــــنة المنـــــــاقشة :

أ. بهلول عبد القادر	رئيســـــــا
أ. بن ناصـــر الحاجة	مشرفا ومقررا
أ. راتية حاج	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي:

(1437-1438هـ) الموافق لـ(2016/2017م)

كلمة شكر

يقول عليه الصلاة والسلام "من لا يشكر النّاس لا يشكر اللّه"

يسعدنا بعد حمد اللّه وشكره والثناء لما خصنا به من امتنانه وتوفيقه لنا في انجاز هذا البحث.

أولا نوجه شكرنا وامتناننا و عرفاننا الى اساتذتنا ومشرفتنا الأستاذة بن ناصر حاجة التي بذلت كل ما بوسعها من أجل اخراج هذا العمل في أحسن صورة ،وفي أكمل وجه بتوجيهاتها وارشاداتها لنا.

كما لا يفوتنا أيضا أن نشكر كل أساتذة كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ،الذين تلقينا على أيديهم المبادئ الأولى للفلسفة وغرسوا فينا حب الحكمة والسعي وراءها وعملوا على تأطيرنا طول سنين دراستنا وعلى رأسهم الأستاذ المرحوم بن ناحي ز كرياء والأستاذ حجاج خليل ،والأستاذ بهلول عبد القادر ،والأستاذ أحمد بوعمود ، راتية حاج ،حفصة الطاهر ،الشاذلي الهواري وغيرهم من أساتذتنا الكرام

فشكرا لكم جزيلا ودمتم في خدمة الفلسفة.

إهـــداء

بسم الله الرحمان الرحيم نحمده ونستعين به ونصلي ونسلم على سيدنا محمد خاتم الأنبياء و المرسلين

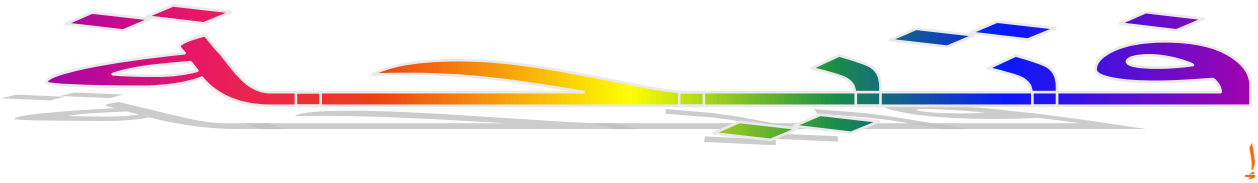
أهدي ثمرة عملي هذا:

الى من أحمل اسمه بكل فخر ،الى اليد الطاهرة التي أزالت من أمامنا أشواك الطريق ورسمت المستقبل بخطوط من الأمل والثقة ،الى الذي لا تفيه الكلمات والشكر والعرفان بالجميل الى من علمني النجاح والصبر الى من افتقدته في مواجهة الصعاب ولم تمهله الدنيا لأرتوي من حنانه ، أبتي فقيد قلبي رحمك الله وأسكنك فسيح جنانه.

الى من أرضعتني الحب والحنان الى رمز الحب وبلسم الشفاء ،الى القلب النابض بالبياض الى الغالية التي لا نرى الأمل إلا من عينها أمي الحبيبة

الى من هم أقرب الى من روحي الى من شار كني حضن الأم وبهم أستمد عزتي واصراري اخوتي والى كل العائلة .

الى من آنسني في دراستي وشار كني همومي تذ كارا وتقديرا أصدقائي.



هـــــداء

علمتني الحياة أنه ليس معي الا الله وحده ، اذا عثرت أقامني الله وإذا مرضت شفاني الله ، وإذا افتقرت أغناني الله واذا أذنبت غفر لي الله..

الى روح والدي الطاعرة رحمه الله

الى الشمعة التي تحترق لتضيء وتعطي دون أن تأخذ الى والدتي الغالية حفضها الله ورعاها.

الى من تعبو من أجلي فثابرت لأجلهم ، وضعوا ثقتهم بي فكيف لي أن أخيبه اخوتي محمد ، أحمد.

الى الكتاكيت "بسمة ، شيماء ، نور الهدى ، كنزة ، فاطمة ، أحمد ، وليد ، أمين ، يوسف ، يونس ، علي ، يعقوب ، نذير"

ربما أخ لم تلده لك أمك وولدته لك الأيام

فتحي حمادي ، مصطفى قايس

الى صديقاتي :ياسمين ، حنان ، وحشية ، عيدة ، رشيدة ، فطيمة ، فتيحة ، صليحة ، خيرة

شكرا في جوار كم قد تعلمت المحبة يوما و الألم

باحترامي لكم ضاع شخصي و انعدم

بفضل حبكم رأيت الطير يهوى من القمم

علمتني عيونكم العزاء كيف الله ينعم بالنعم.

مقدمة

مقدمة:

كان لنشوب الحرب العالمية الأولى 1914 والثورة الروسية 1917 في العقد الثاني من القرن العشرين ،وما آل اليه العالم من تغيرات شاملة في النظام العالمي وإعادة تشكيل هذا النظام على مختلف الأصعدة الاجتماعية ،والاقتصادية ،والسياسية دور كبير في تحول أفكار كثير من علماء الاجتماع وتصوراتهم المعبرة عن الواقع الفكري والايديولوجي أو الظروف التي واكبت تلك الحقبة من تأريخ النظرية الاجتماعية وهنا ظهرت النظرية النقدية "مدرسة فرانكفورت" .

جاءت هذه النظريات بناءا على فشل الأفكار ولاتجاهات السابقة في تفسير الواقع الاجتماعي بما فيه من صراعات وتوترات بنائية وفكرية ،وتجلت معالم هذه المدرسة في الفلسفة الغربية المعاصرة التي قامت بدراسة ونقد المعرفة العلمية اتجه معناها الى معنى الوجود الانساني، تجاوزت الفلسفة الكلاسيكية ومن ثمة الميتافيزيقا ،وهي ضد المثالية والنسقية ،وأخذت على عاتقها البحث في القضايا التي يثيرها المجتمع الانساني ،كعلاقته بنفسه أو مع الآخرين ،وذلك عن طريق جملة من المقومات التي تربطه بالمجتمع كاللغة والدين والعادات والتقاليد ،وباعتبار اللغة هي التي تضمن لنا التواصل مع الغير فهي وسيلة تقارب بين الأفراد وفتح آفاق الحوار والنقاش مع بعضهم البعض ،والهدف منها اصابة معنى وهذا يشترط وجود اثنين على الأقل، لتعديل الوجود من يخاَطب ومن يخاطِب ،ومن يرسل المعنى ومن يتلقاه داخل وسط الاجتماعي فتتكون العلاقات الاجتماعية بين الأفراد داخل مجتمع هو الوسيط الحيوي للعلاقات البينذاتية على حد تعبير هابرماس عبر وساطة اللغة التي تساهم من جهة ف بناء المجتمع وفي نفس الوقت هي نتاج له لأنها تتغذى من عطاءات العالم المعيش .

إن هذه اللغة نفسها ليست واضحة وبسيطة ،يمكن ادراكها من الظاهر ،بل تحمل دلالات ومعاني كثيرة خفية ،قد لايشير المعنى على ما يبدو ظاهرا ،بل يحمل رسالة غالبا ما تكون استعمالات استعارية ،وهذا ما دفعنا الى النظر الى التأويل باعتباره أداة تمكننا من التعرف على مناطق في ذواتنا وفي الطبيعة.

فالتأويل لا يشير الى دلالات عرضية لا تلعب أي دور في التبادل الاجتماعي أو في حالا التواصل الغني انه على العكس من ذلك ضرورة فرضها التباعد الزمني وفرضتها الغربة الثقافية كما فرضتها الاستعمالات المتعددة للغة.

ولذلك فإن سمة الخلط والغموض والارباك لا تفارق مصطلح ومفهوم الهيرمينوطيقا ،فالهيرمينوطيقا النقدية بوصفها ممارسة اجتماعية متطعمة بالفلسفة التي ظهرت في بداية القرن العشرين في ألمانيا مشكلة مدرسة نقدية عرفت باسم مدرسة فرانكفورت ،التي انطلقت من خلفيات كانطية وهيغيلية ،وماركسية ،والفرويدية ،مجسدة حال من الجدل والنقد الذي فضح زيف ايديولوجية العقل الأداتي الذي مثل بالنسبة لهم مرحلة من القصور أو لكونه مشروع حداثة لم يكتمل اذ هيمنت على أثره التقنية على مناطق وأشياء الحياة التي لم تكن من اختصاص التقنية مثل الجمال والأخلاق ،ولذلك طالب العقل التواصلي بترميم العقل "الأداتي" ،الذي قد أدى الى عدم احترام الانسان كإنسان ،ذلك من خلال انتشار مظاهر الهيمنة والصراع وتصدع العلاقات الانسانية ،وانتشار سوء الفهم نتيجة سيطرت ايديولوجيا المحركة والضاغطة ، **وعليه نطرح الاشكال التالي: ماهي دواعي وبواعث وارهاصات التأسيس لنموذج التأويل وعلاقته باللغة عند هابرماس؟** وهل من الضروري أن يتوصل المتلقي الى المعنى الذي قصد اليه المؤلف؟ وماهي أبعاد التأويل وحدوده وهل للغة مجال للاتفاق حقا أن أنها ميدان للغموض والضبابية ؟ وهل من الممكن قيام حوار حقيقي ونقاش حر بين الأفراد بعيدا عن كل اكراه أو هيمنة ،وما علاقة

الفلسفة بالديمقراطية وبالفضاء العمومي ،وهل يمكن تطبيق الديمقراطية في غياب التواصل بين الذوات الانسانية ؟

هي أسئلة كثيرة وعديدة حاولنا الاجابة عنها من خلال تحليل ونقد ومقاربة اراء هابرماس بغيره من الفلاسفة باستخدام المنهج التحليلي النقدي المقارن لأن طبيعة الموضوع تقتضي التحليل والنقد ومقاربات مع بعض الفلاسفة لتشابه وتداخل الأفكار فيما بينها.

أما عن الأسباب التي أدت بنا الى اختيار هذا الموضوع منها ذاتية وأخرى موضوعية ،فالأسباب الذاتية هي الرغبة في الدراسة والتطرق للفلسفة الغربية المعاصرة خاصة في مجال اللغة والتأويل ،واشكالية التواصل والديمقراطية نظرا لإنعدام الحوار والنقاش والتفاهم بين الأفراد في وقتنا الراهن ،في حين الأسباب الموضوعية فاختيارنا لهذا الموضوع لم نكن نعرف أنه صعب المسلك وله متاهات يصعب الامساك بها ،فاهتمامنا بهذا الموضوع راجع الى مجموعة من الاعتبارات قادتنا الى اختياره ،وهي كلاتي:

-اتساع نطاق التأويل ليسلك البعد الفلسفي ومن ثمة له علاقة وثيقة بالعلو الانسانية.

الاهتمام وحب التطلع على الفلسفة الغربية المعاصرة ،لذلك أردنا موضوع مذكرتنا معاصر يعالج قضايا اجتماعية معاصرة ،باعتبار هابرماس فيلسوف معاصر كان كفيلا بأن نقتحم هذا المجال وتكمن أهمية هذا الموضوع أنه معاصر يبين للفرد كيف يتواصل مع الأخر ويتجنب سوء الفهم معه.

كما نذكر من بين الدراسات السابقة لهذا الموضوع نذكر ما يلي:

-اشكاليات التواصل الديمقراطية في الفلسفة الغربية المعاصرة ،نموذج هابرماس للطالبتين بوشنافة خيرة و خرنان خديجة ،جامعة ابن خلدون تيارت ،كلية العلوم الانسانية

والاجتماعية ، 2016/2015 وأردنا تكملة هذا الموضوع من خلال ربط هذه الاشكالية باشكالية اللغة والتأويل عند هابرماس.

–فلسفة التداولات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس للطالب أودينة سليم ،جامعة منتوري قسنطينة ،كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ،2009/2008 ،تناول فيه اللغة باعتبارها أساسا للتواصل ،ووضح شروط لتنسيق الفعل التواصلي من خلال التأويل والتحليل النفسي ،وتناول أيضا دور الفلسفة وعلاقتها بالفضاء العمومي الذي هو محور قيام أخلاق تواصلية تتأسس على نقاش حر تداولي.

–فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس ،للطالبة فوزية شراد ،جامعة منتوري قسنطينة ،كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ،2010/2009 ،تناولت في هذا الموضوع مفهوم اللغة ودورها في التواصل بين الذوات.

وللإجابة عن الاشكالية المطروحة اعتمدنا في معالجة هذا الموضوع على خطة بحث وجاءت كالتالي:

مقدمة وثلاث فصول ،الفصل الأول جاء بعنون كرونولوجيا الفيلسوف ،و جينالوجيا المفاهيم ،تطرقنا في المبحث الأول الى جينالوجيا المفاهيم ،ثم في المبحث الثاني كان عنوانه كرونولوجيا التأويل ،فعرفنا من خلال ذلك تتبع وتغير مفهوم التأويل عبر الفلسفات من اليونانية الى الفلسفة المعاصرة ،أما في المبحث الثالث تمثل في المرجعية الفكرية ليورغن هابرماس لأننا لا يمكن أن نمر معه من غير الرجوع الى الخلفية الفكرية والتاريخية التي سبقته.

أما الفصل الثاني جاء بعنوان من النقد الى التواصل ،فكان عنوان المبحث الأول فلسفة هابرماس النقدية في هذا المبحث كشفنا عن الانتقادات التي واجهها رواد النظرية النقدية ليتجاوزها هابرماس للوصول الى العقل التواصلي ،أما المبحث الثاني عنوانه التواصل كبديل للعقل الأداتي في حين المبحث الثالث جاء بعنوان اللغة كأساس للتواصل

لتوضيح أهمية اللغة في التواصل وكيف جعل هابرماس من اللغة الأولوية في مبدأ المناقشة.

والفصل الثالث اندرج تحت عنوان الهيرومنطيقا النقدية عند هابرماس ،فالمبحث الأول عنوانه التأويل كأساس للفهم تناولنا فيه دور التأويل أو التفسير في فهم وادراك حقيقة التفاعل بين الذوات والمبحث الثاني عنون بالديمقراطية والفهم ،حاولنا في هذا المبحث الوصول الى ديمقراطية أفضل لحدوث التواصل ،أما المبحث الثالث جاء بعنوان هابرماس بين مؤيديه ومعارضيه ،تناولنا فيه أهم الانتقادات التي وجهت الى هابرماس.

ولقد واجهتنا عدة صعوبات في اعداد هذا البحث كانت كالتالي:

أنها مادة معرفية ضخمة وصعوبة تلخيصها ،والتحكم فيها ،كذلك صعوبة المصطلحات الفلسفية التي تخدم الموضوع وترجمتها باللغة العربية ،أي صعوبة ترجمة مصادرها ،وتشعب اراء هابرماس.

ومن الآفاق التي سعينا لها من خلال هذا البحث تمثلت في موقف هابرماس من اللغة والتأويل في عملية التواصل ،مقارنة فلسفة هابرماس بغيرها من الفلسفات التأويلية الأخرى ،الكشف عن البعد الهيريمونطيقي النقدي لهابرماس.

وفي الأخير ختمنا بحثنا هذا بخاتمة كانت كحوصلة للنتائج التي توصلنا اليها في كل فصل.

الفصل الأول:

جينالوجيا المفاهيم

وكرونولوجيا الفيلسوف

المبحث الأول : جينيالوجيا المفاهيم

المبحث الثاني : كرونولوجيا التأويل

المبحث الثالث : مرجعية هابرماس الفكرية

المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم

دشنت الظروف الاجتماعية والسايسية والمزاج الفلسفي والمعرفي بداية تشكيل طريق جديدة في التفكير الالماني، إذا أن مدرسة فرانكفورت هي نتاج ظروف الواقع الالماني في القرن 19ميلادي.

فارتطبت الهيرمونيطيقا النقدية بالفلسفة التي ظهرت في هذه الفترة مشكلة بذلك مدرسة نقدية إذ انطلقت من خلفيات كانطية وهيجيلية، ماركسية والفرودية ، حيث انصب موضوع هذه المدرسة على العقل الأداتي وذلك عن طريق النقد والجدل للحياة الإجتماعية المعاصرة باعتبار جوهرها يتركز حول اللغة فهي الوسيلة التي تنمو وتتطور وتعبر عن الأفكار داخل مجتمع يسود فيه التفاعل، الحوار والنقاش والتفاهم وبفضل ذلك يحدث التواصل حسب رأي هابر ماس وعليه: كيف يمكن للهيرميوطيقا أن تتجاوز نقص اللغة؟ وكيف يحصل هذا الفهم بين الذوات؟

1-اللـــــغة

1-1-لغـة : " مشتقة من اللفظ اللاتيني linga بمعنى اللسان وعلم اللسان يعني علم الكلم"[1] وهذا يعني ان اللغة خاصية إنسانية يكتسبها 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 وعليه فالوقوف على ماهية اللغة من الناحية الإصطلاحية يقتضي الإشارة إلى مختلف التعاريف التي تناولت اللغة فعرفت في معجم مصطلحات الأدب بانها " كل وسيلة لتبادل المشاعر والأفكار كالإشارات والأصوات المبهمة وأخرى وضعية وهي مجموعة رموز أو إشارات أو ألفاظ متفق عليها للتعبير عن المشاعر والأفكار. " [2]

(1) – ابراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، الهيمنة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ،مصر، د،ط 1983، ص162.

(2) – السيد علي شتا ، علم الإجتماع اللغوي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، مصر، د.ط، 1996، ص16.

وبذلك تصبح اللغة أداة إتصال بالرموز ولهذا يقال إن اللغة إتصال رمزي يستعين بأنماط من الكلمات المنطوقة أو المكتوبة وأنها خاصة للإنسان دون غيره من الكائنات وبالتالي " اللغة هي كل وسيلة لتبادل المشاعر والأفكار كالإشارات والأصوات والألفاظ"[1]، بمعنى اللغة تعبر عن الأفكار بواسطة الكلام لذي يتضمن عبارات ويكون الفكر محل اهتمامها، كذلك نجد تعريف آخر اللغة عند عالم اللغة النمساوي **فرديناند دوسوسير** F.Dyssessurفي مؤلفه بعنوان درس في علم اللغة عام 1916 فيعرفها " على أساس التفرقة بين اللغة langea والكلام parole "[2] فاللغة ظاهرة إجتماعية تشترك فيها جماعة بشرية معينة وهي بحكم كونها ظاهرة تنشأ من طبيعة الإجتماع ويشرف عليها العقل الجمعي لتلك الجماعة من أجل تحقيق التواصل الذي أصبح اليوم عبارة عن تقنية إجرائية في فهم التفاعلات البشرية وتعد اللغة من اهم آليات التواصل.

أما في المصطلحات الفلسفية فهي " أداة إندماج الإنسان في العالم، فاللغة لا تشكل واقعا نموذجيا عن الإنسان المتكلم".[3]

فالكلام هو جزء من النشاط أو أنه شكل من أشكال الحياة فالكلام في معناه اللغوي هو"اللفظ المركب الدال على المعنى"[4] بمعنى الكلام هو الأصوات المفيدة ، وعند المتكلمين المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ، ويشير كذلك لتطبيق الفرد للنظم اللغوية التي تواضع أو اتفق عليها مجتمعه في تفاهمه مع الآخرين.

1-2-**اصطلاحا** : هو" المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ، وهو عند الفرابي صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صح بها واضع

(1) – ابراهيم مذكور ،المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص162.

(2) – السيد علي شتا ، علم الإجتماع اللغوي، المرجع السابق، ص47.

(3) – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباع الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د،ط، 2007، ص514.

(4)– مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة ، عمان ، الأردن، د.ط،2012، ص539.

تزيف كل ما خالفها من أقاويل[1]" ،لذلك يعبر الكلام صفة لصيقة بالإنسان دون سائر الحيوانات التي يتعذر عليها الكلم لذلك عرفها علماء الإجتماع بأنها " نسق رمزي يحقق من خلالها الإنسان الإتصال بالآخرين"[2]، فتصيح بذلك مجموعة من الرموز تعارف الناطقون بها على دلالة ومعنى كل رمز لها ويستعملونها في التفاهم بينهم.

فالكلام الإنساني لا يكتفي بترديد حقيقة سابقة بل هو فعل على الدوام ولهذا تظهر اللغة حية بإعتبارها أناس أحياء ، فاللغة الأصلية مهمتها إندماج الشخص في العالم وتحقيق التواصل والتفاهم مع الطرف الآخر، وعليه لا يجب الخلط بين الكلام والحركات الطبيعية التي تدل على الانفعالات .

بالإضافة الى أن لكل فرد لغة تميزه عن الأقوام الأخرى فنقول مثلا اللغة العربية ، اللغة الفرنسية، اللغة الألمانية وهذا يرادفه اختلاف في اللسان أيضا وهو نسق من الإشارات الصوتية التي يختص بها قوم من البشر في تواصلهم ، وعلى هذا فاللغة أعم من الكلام والكلام أعم من اللسان أيضا فكل تواصل لغة وقد يكون بالكلام أو بغيره ، والكلام قد يكون باللسان العربي أو بغيره ، ومعرفة المرء للغته تمكنه من معرفة اللغات الأخرى وفي هذا يقول " **جوتييه** " " إن من لا يعرف لغات أجنبية لا يعرف شيئا من لغته " [(3)] ، في حين يقسم علماء النفس اللغة إلى ثلاث أقسام وهي اللغة الطبيعية تتمثل في جميع الإشارات والحركات والظواهر الجسدية ، ولغة وضعية فهي تلك الرموز والإشارات المتفق عليها كلغة الرياضيات مثلا البر أما لغة الكلام أو الألفاظ فهي طبيعية ووضعية معا وهي نتيجة تطور تدريجي أدى إلى إنقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة وبذلك تصبح اللغة لدى علماء النفس "

(1) – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص541.

(2)–مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ،ص 539.

(3)–المرجع نفسه ، ص 41 .

مجموعة من الإشارات التي تعبر عن الفكر " [1] فاللغة تطلق على ما يجري على لسان كل قوم لأن اللسان هو الآلة التي يتم النطق بها .

أما علماء النفس يدرسون عملية السيطرة على اللغة من خلال تعريفهم للكلام " بأنه عملية استخدام اللغة أو اللفظ أو الأصوات المفيدة وهو نشاط الإنسان الذي به يتواصل مع الناس معبرا ومبلغا أفكاره بواسطة لغة " [2] ، وعليه الصورة السمعية أو البصرية السمعية الحركية التي تقوم في الذهن ولم يعبر عنها بالألفاظ هي ما يعرف لديهم بالكلام النفسي وبالتالي يتضح لنا أن الكلام خاصية إنسانية .

ولقد عبر **همبولت** عن هذا المعنى بقوله : " إن اللغة ليست أثر ولكنها نشاط أو طاقة وبالتالي فإن تحديدها الحقيقي لا يمكن إلا أن يكون تحديدا تكوينيا " [3]

ونحن نفرق بين اللغة من جهة ماهي وظيفة نفسية عامة وبين لغة الكلام المؤلفة من المفردات والتراكيب والقواعد النحوية الخاصة ، وعليه تصبح اللغة " مجموعة من الأصوات المفيدة وهي ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" [4] . وعلى حد تعبير الجرجاني تلعب اللغة دورا أساسيا في نظرية الفعل التواصلي عند 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 "[5] .

فنجد هابرماس يخالف مصطفى حسيبة في تعريفه للغة حيث يرى أن اللغة ترجع الإنسان من ذاتيته المفرطة إلى عالم التواصل ، فهي التي تلعب دور التواصل في العالم

(1) – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ، ج 2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان، د.ط ، 1982 ، ص 286 .

(2)– رحيم أبو رغيق الموسوي ، الدليل الفلسفي الشامل ، ج3 ، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع ن بيروت ، لبنان ، ط 1، 2010،ص 590

(3) – زواوي بغورة ، الفلسفة واللغة ، دار الطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2005 ، ص 71.

(4)– جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 293 .

(5) – يورغن هابرماس ، مستقبل الطبقة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية ، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت ، لبنان، ط1، 2006، ص 28 .

المعيش، فهي أساس التواصل وعنوان التفاهم فيقول: حمدي أبو النور حسن في هذا الصدد " اللغة وهي منغمسة في تيار الإنتاج والإبداع لكن ما حقيقة هذا الإنتاج ومضمونه ؟ يجيب هابرماس بصرامة وإختصار إنه التفاهم أو الوفاق ." [1]

يرى هابرماس أن اللغة حلت محل الوعي في أكثر من حقل معرفي وحياتي لذلك فإن القواعد المتعالية التي تبني العوالم المعيشية يمكن الإمساك بها من خلال تحليل اللغة وتحليل القواعد التي تنظم عمليات التواصل ، كما نجد هابرماس إلتجأ إلى مقاربة اللغة اليومية العادية التي تسمح بخلق علاقة حوارية بين الناس وبالتعبير عن الفردي والخاص اعتمادا على مقولات عامة ومن ثم فإن التفهم التأويلي يجب أن يستعمل هذه البنية التي تقوم بتطويع التجربة التواصلية اليومية والتفاهم بين الذات وبين الآخرين .

وبالتالي " فالتفاهم بين الأفراد بواسطة الرموز اللسانية يخضع لرقابة متواصلة من خلال الإتفاق الفعلي للأفعال المنتظرة داخل سياق معطى " [2]

بما أن التواصل عند هابرماس يقوم على أساس التفاهم المتبادل بين أفراد المجتمع فنحن نعبر عن أشكال التواصل التي تتفاهم مع أنفسنا وعليه فالفهم لغة هو" حسن تصور المعنى. يعرفه الجرجاني تصور المعنى من لفظ المخاطب " [3] أي الإنتقال من الملزومات إلى اللوازم أما في معناه الإصطلاحي " فيطلق الفهم على إدراك موضوع التفكير وتحديده و إستخلاص المدلول من الدال عليه ، ففهم اللفظ حصول معناه في النفس ، فإن لم يحصل معناه في النفس بالقوة أو بالفعل من كان كألفاظ اللغات الأجنبية نسمعها ولا ندرك معانيها " [4] وهذا ما نلمسه لدى كانط (cant) خلال مؤلفاته فيكون الفهم هو قوة تلقائية وظيفتها الحكم أي الربط بين الظواهر وذلك برد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة وهكذا إلى

(1)- أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغن هابرماس ، الأخلاق والتواصل ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، د.ط، د.س، ص 146 .

(2)- إيان كريب ، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، تر : محمد حسين غلوم ، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب ، الكويت ،د . ط ، 1999 ، ص 243 .

(3)- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 170 .

(4)-المرجع نفسه ، ص 170.

غير نهاية . أما عند أفلاطون " فهو نوع من المعرفة يقع بين الظن والحدس" [1] وهذا يعني أن الفهم هو قدرة العقل على ربط الأشياء المادية المحسوسة ببعضها البعض وبذلك يصبح الفهم قدرة فكرية وتعقل وإدراك متميز أما الفهم عند أرسطو " يقال على النشاط العقلي عامة وحين يقال في مقابل الحدس فإنه يعني الإستدلال القياسي" [2] أما في الفترة المعاصرة فإرتبط مفهوم الفهم بفهم الذات الأخرى أي إهتمام كل من المتكلم والمستمع في فهم أحدهما للآخر أثناء التواصل لقولهابرماس " إننا نفهم فعلا من أفعال اللغة عندما تعرف ما يجعله مقبولا ". [3]

وعليه فالتعريف اللغوي للفهم لا يختلف عنه في الاصطلاح وعند الفلاسفة ، وذلك من حيث أن الفهم يرجى منه أن يفهم أحدنا حديث الآخر وهو ما يذكره غدامير عن شلاير ... الذي قال " إن الفهم أن يفهم أحدنا الآخر"[4] أي ضرورة فهم المعنى المقصود من طرف المخاطب أو المتحدث وضرورة إدراك وفهم المعاني من كلى الجانبين لأن الفهم هو أساس إتفاق بين الناس ولهذا فإنه من الناحية اللسانية يتعلق مفهوم الفهم بالتواصل اليومي وبالتفاعل الإجتماعي أساسا وهو حركة دائرية بين أجزاء النص وكليته .

يرى **مارتن هايدغر**(Heidgger) (1889– 1976) " أن الفهم هو توفرنا على فهم مواقعنا في الوجود، على وجه يمكننا من شرحها وتحديدها وتأملها ، وهنا الفهم ينطوي على جانبين ، جانب ذهني وعملي والآهو تحقيق الأشياء في الذهن والسيطرة عليها " [5] وهذا يعني أن الفهم في نظر هيدغر هو القدرة على الإدراك والتفكير وهو بذلك معرفة حدسية

(1)– مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 478 .

(2) – مرجع نفسه ، ص 478

(3)– يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، تر: حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2011، ص 199.

(4)– هانس جورج غدامير ، الحقيقة والمنهج الخطوط العريضة لفلسفة تأويلية ، تر : حسن ناظم ، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2007 ، ص 117 .

(5) – رحيم أبو رغيف المسوي ، المرجع السابق ، ص 479 .

تدرك موضوعها مباشرة ، فأعلى درجات الفهم أن تعلم أن ما تصرح بفهمه لا يمكن أن يكون إلا كما فهمته .

كما يعرفه لنا **إبراهيم مذكور** في معجمه الفلسفي " أنه القدرة على الإدراك والتفكير "[1]، أي القدرة على اللفظ أو النص واستخلاص المعنى المراد منه .

أما عند **ليبنتز** " فإن الفهم يمثل الإدراك العقلي ، في مقابل الإدراك الحسي " [2] وهذا يعني أن الفهم في نظر ليبنتز هو مطابقة العقل للتجربة أي ما هو عقلي حسي يمكن فهمه وإدراكه أما الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** " فإن الفهم يعني وظيفة الذهن التي تتلخص في ربط المحسوسات بعضها ببعض بواسطة المقولات ، وقد يأتي مصطلح الفهم على وجه يرادف العلم اليقيني ومنه يعرف بملكه الفهم وهذا المصطلح قد يكون التباسا أحيانا بين الإستعمال المنطقي للكلمة " [3] وبالتالي يصبح الفهم مركزي في الدفع بالنص إلى معانقة آفاق دلالية يقوم النص ببناء شروطها من خلال بعده التقني ، إذن الفهم هو الإدراك بواسطة العقل ويقابله الإحساس الذي هو الإدراك بواسطة الحواس وتعرفه لنا نبيهة قادة في كتابها الفلسفة والتأويل بأنه " عندما يتعلق الأمر بالنشاط الإنساني تتمثل الخطة في الصعود من الأشكال المتموضعة إلى مستوى إنتاجها كإرتفاع حتمية إقتصادية مثلا إلى مسار تنافسي ، أو إستعادة مراحل صراع أو رهانات سياسية معينة إنطلاقا من وثائق أو شهادات متعددة " [4] أي أن الأمر يخص في هذا السياق إيضاح الشكل المتموضع وبذلك تعمل على إظهار معنى ما كان مجرد موضوع لغز ومثير وإشكالي .

أما **فلهايم ديلتاي** المكمل لنظرية **شلايرماخر** يحاول توسيع التأويلية إلى أورغانون للعلوم الإنسانية ، معتبرا التأويل للفهم مطبقا على النصوص والوثائق كتعبير عن الحياة

(1) – إبراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 832 .

(2) – رحيم أبو رغيف المسوي ، الدليل الفلسفي الشامل ، المرجع السابق ، ص 479 .

(3) – المرجع نفسه ، ص 480.

(4) – نبيهة قادة ، الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان، ط 1 ، 1998، ص 63 .

المعيشية ومن هنا كان فهم الآخرين مكننا من خلال تعبيراتهم عن أنفسهم وحياتهم من خلال علامات ورموز وأشكال قابلة للتأويل "[1] وعليه إذا حدث الفهم الذي من خلاله تنكشف الحياة في أعماقها عبر ذاتها وبالتالي نفهم ذواتنا والآخرين فقط من حيث أننا ننقل تجاربنا المعاشة إلى الداخل في كل تعابير الحياة الخاصة.

يرى دلتاي أنه إذا كانت العلوم الطبيعية تقوم على التفسير السببي فإن علوم الروح تقوم على الفهم وخاصة فهم الإنسان كسيرورة وتاريخ " وهذا يشترط إختلاف كبير في المناهج التي ندرس بواسطتها حياة النفس ، التاريخ والمجتمع والتي من خلالهما تكون قد تحققت معرفتنا بالطبيعة ". [2]

وعليه موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية ولفهم هذه الحياة علينا العودة إلى واقع الخبرة المعاشة لهذا كانت اللاتاريخية عند دلتاي كأساس متين للهرمينوطيقا .

" أما عند هابرماس فيرى أن الفهم والتفسير مفعم بالعلم الوضعي ويفضي بالفعل إلى إبستمولوجيا المناهج " [3] ،وعليه فإن التواصل في نظر هابرماس يقوم على أساس الحوار والنقاش والفهم والتفسير إتجاه بعضنا البعض .

2- التفسير :

2-1-لغة: " تحديد دقيق لما هو مجهول وغامض "[4] بمعنى التفسير في اللغة هو إزالة المبهم والكشف والإظهار.

2-2- إصطلاحا: " هو بيان مايراد معرفته ينحل إلى معرفة أو إلى معارف أخرى مقبولة ويكون ذلك في الغالب بيان العلة أو المبدأ " [5] ، وعليه التفسير ضروري لمعرفة نمط إشتغال النص وطريقته في إنتاج معانيه ، فالتفسير مرتبط بالأسباب لأنها ترتبط بالعلوم

(1) – هانس جورج غدامير ، الحقيقة والمنهج ، المرجع السابق ، ص 368.

(2)– يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، المصدر السابق ، ص 158.

(3) – المصدر نفسه ، ص 145 .

(4) – مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص203.

(5) – المرجع نفسه ، ص 203 .

التجريبية ، في حين الفهم مرتبط بعلوم الروح ، أما عند شلايماخر التفسير مرتبط بالعلوم التجريبية ، كذلك نجد هايدغر إهتم بالبحث عن منهج يمكن أن يفسر عملية الوجود في الوجود الإنساني .

يعرفه **الجرجاني** " توضيح معنى الآية ونشأتها قصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ تدل عليه دلالة ظاهرة " [1] ويفرق بين التفسير والتأويل فيقول " وفي الشرع حرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى " ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ﴿٩٥﴾ [2]

فإذا أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا ، وإذا أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا .

3- التأويل :

3-1-لغة : الترجيع والرد والتفسير ، لئسسبدبر وحسن التقدير " [3] فالتأويل يدور حول معنى الرجوع والعود وهو يعني التفسير والتدبير وحسن تقدير الأمور .

3-2-إصطلاحا : رد الشيء إلى الغاية المراد منه علما كان أو عملا "[4] وبالتالي يصبح التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من خمير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه او لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء والتي تحدد في تصنيف الكلام المجازي يقول إبن الأشير " التأويل هو نقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه لما ترك

(1) – مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ،ص 203 .
(2) – القرآن الكريم ، سورة الأنعام ، الآية 95 .
(3) – مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص158
(4) – المرجع نفسه ، ص 158

ظاهرة اللفظ " [1] فالتأويل هو فك رموز اللغة وتحرير المعنى من خلال فعل الكتابة لأن الشريعة مشتملة على ظاهر وباطن ، لذلك كان لا بد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية عن طريق التأويل ، فعن إبن الخطاب إذ يقول " قال ابن الكلام : التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى يحتمله إذا كان هذا المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافق للكتاب والسنة " [2] مما يعني أن التأويل يرتبط من خلال إعتباره للهيرمينوطيقا أساسا بالنص وهو الأمر الذي يؤكده **بول ريكور**(P.Recor) نظرية القواعد التي تحكم نص معين مما يشير إليه اللفظ أو الحديث او الرمز وبذلك يصبح التأويل عند علماء اللاهوت هو تفسير الكتاب المقدس تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية.

لذلك يقول **إبن رشد** " التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك ، وإذا كانت الشريعة كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لإختلاف فطر الناس تباين قرائهم في التصديق كان لا بد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية من خلال التأويل فالظاهر هو المعاني الخفية التي لا تتجلى إلى لأهل البرهان ، والتأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفض التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها " [3] ، وبالتالي نجد أن التأويل ينطلق من ضرورة النظر إلى وقائع الوجود كلها باعتبارها جملة من الرموز تحتاج إلى تفكيك لكي نسلم بحقيقتها لأن الحقيقة لا تكمن فيما نقوله الأشياء الظاهرة أو المقولات المباشرة ، بل في الأقاويل غير المباشرة أو فيما تغطيه الرموز وتخفيه فلا يمكن إكتشافها أو معرفتها إلا إذا تمت إزالة الستائر التي تحجبها عنا .

(1) – مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 159

(2) – تدهوندرتش ، دليل إكسفور د للفلسفة ،تر: نجيب الحضاري ،ج3 ، المكتب الوطني للبحث والتطور ، ليبيا، د،ط ،د.س ، ص 706 .

(3)– سعيد بن كراء ، سيرورات التأويل من الهرمسية إلى السيميئيات ، الدار العربية للعلوم ،منشورات الإختلاف ، الرباط ،المغرب، ط 1 ، 2012، ص 83

وبعبارة أخرى لا يقوم التمثيل سوى بمد هوة سحيقة بين الرغبة في التسمية المباشرة وبين حالات تأجيل بتعبير جاك دريدا يحجب هذه الرغبة وتواريها " فالتأجيل هو وحده المسؤول عن الإحالات الدلالية التي تعد تعبيرا عن السياقات بذاتها لخلق مرجعية دلالية ذاتية تعد الوجه الأمثل لعوالم ثقافية، ويتعلق الأمر بسر آخر من أسرار اللغة فالكلمات أصول عمرا من الاشياء والمؤسسات والمعارف التي تحيل عليها وتتسلل عبرها إلى التجارب القديمة لتمدها بما يضمن وجودها رغما عنا"[1] .

وجاء في القرآن الكريم " يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ ﴿٥٣﴾[2] أي إلى ما تؤول العاقبة أو تكشف عاقبته" بمعنى أن التأويل يتجه إلى النصوص على اعتبارات أن النص هو المفهوم المركزي للحضارة بصفة عامة، والتأويل هو الوجه الآخر للنص.

وفي الحديث الشريف " من صام الدّهر فلا صام ولا آل" أي رجع إلى الخير والأول الرجوع، وقيل أول الكلام وتأويله دبّره وقدّره وهو تفعيل من أوّل يؤول تأويلا.

ويضع ابن منظور مصطلح التأويل تحت مادة أول أو الأول وهو الرجوع " إلى الشيء" رجعه[3].

ومن خلال ذلك تتحدد طبيعة التأويل وتختلف أنماط النظر إليه فهناك رؤى مختلفة في التعاطي مع التأويل وفي تقدير حجمه وتقدير المساحات التي يمكن ان يمتد إليها التأويل.

وعليه مفهوم التأويل عند الفلاسفة لا يخرج عن كونه أسلوبا معرفيا يستعمله العقل لإكتشاف الغوامض مما يشير إليه اللفظ أو الحديث أو الرمز لهذا يذكر غدامير " أن التأويل ضروري حين لا يجد المرء في نفسه إستعداد لأن يثق بما تعرضه عليه ظاهرة ما"[4].

(1) – إيالن كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونة إلى هابر ماس، المرجع السابق ، ص284.

(2)– القرآن الكريم ، سورة الأعراف الآية53.

(3)– ابن منظور ، لسان العرب ، المحيط ، دار لسان العرب ، بيروت، لبنان، د.ط ، مج1، ص ص، 130.131.

(4)–هانس جورج غدامير ، الحقيقة والمنهج ، المرجع السابق، ص420.

وعلى هذا النحو حسب غدامير يؤول عالم النفس من خلال التنقيب وراء طبقات اللاوعي دون الإكتراث إلى تعبيرات الحياة في معناها المقصود.

وهذا ما رفضه يورغن هابرماس حين جعل اللغة والتأويل بمثابة إطار التعبيرات التجربة المعاشة ،ومن هذا المنطلق أصبح التأويل حاجة من الحاجات الإنسانية الأساسية لتحقيق التفاهم والتواصل حسب رأي " هابرماس فحدد أو ميّز بين أنواع المصالح التي تتحكّم في عملية المعرفة ويتعلق الأمر هنا بالمصلحة العملية التي تحدد مجال تفاعل البشر فيما بينهم أي تأويل أفعالنا اتجاه بعضنا البعض "[1]

يعتبر هابرماس في إطار تفكيره في مسألة التفسير والتأويل أن كل لغة قابلة لأن تترجم إلى لغة أخرى." وأنّ التأويل هو توليد لا نهائي للمعنى ضمن سياق تواصلي معيّن ."[2]

وعليه يتضح لنا أنّ التأويل عنده له علاقة بالقدرة التي نكتسبها في الوقت الذي نتعلّم فيه التحكّم في لغة طبيعية ، ويهدف من خلال ذلك إلى الكشف عن الإضطرابات التي تصيب التفاعل وتسبب سوء الفهم.

4-الحداثة :

لقد تعددت تعريفات الحداثة وهذا راجع إلى تنوع المذاهب الفلسفية ، فكل فيلسوف صاغها حسب الحقبة التي عاصرها ، لكن ما هو معروف عند الباحثين أن الجذور الأولى للحداثة ترجع إلى كانط وديكارت في القرن 17و18 .

جعل ديكارت الانسان مركز الكون وأساس الحقيقة واليقين ، وأول من دعا بوضوح الاعتماد على الذات باعتبارها المصدر الأول للمعرفة والحقيقة الأولى ، وقد اعتبر ديكارت مؤسس الحداثة الفلسفية بوضعه مبدأ الذاتية " الكوجيتو " إذ يقول " إنني انتهيت بنفسي إلى

(1)- إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، المرجع السابق ، ص 315 .

(2)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا، الشرق ، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 213 .

حقيقة كوني موجودا ، بمجرد التفكير وإذا فإنا شيء مفكر وبعبارة أخرى : أنا أفكر إذن أنا موجود je pense donc je suis .[1]

أما كانط فيرى أن المبدأ الذي تقوم عليه الحداثة الفلسفية هو الاعتماد على العقل البشري باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة حيث يضع كانط مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي مفهوم عقل مجزئ إل عناصره حيث لم تعد وحدته سوى وحدة تشكيلية .[2]

وبهذا يمكننا القول أن ديكارت وكانط كلاهما رواد الحداثة الفلسفية ولكن هذا 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 هؤلاء نذكر هيغل ، هيدغر : ماكس فيبر ،وآخرين .

فاشتغال هابرماس بالنصوص التي كتبت عن الحداثة كان مكثفا بدءا من فلاسفة الأنوار وبخاصة كانط وصولا إلى ديريدا (Dirrida) وكاستور بياديس Castoriadis وتبعا لهذا فإنه لم يترك قراءة للحداثة سواء كانت اتصالية أم انفصالية إلا وأدخلها في نموذجه التأويلي تعليقا وشرحا ، نقدا أو مسايرة وقد" كان الخيط الهادي لمجمل مقاربات هابرماس أن الحداثة التي ترسمت معالمها مع عصر الأنوار لم تكتمل بعد ، إنها مشروع ناجز لم يكتمل"[3]

(1)– رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، تر:محمد محمد الحضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة،مصر ، ط2 ،1968 ،ص83 .

(2)– يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ،تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثاقفة ، دمشق سوريا، د.ط، 1995، ص 33 .

(3)– عبد الرزاق بلقعرون ، المعرفة والارتياب ، منتدى المعارف ، شارع نجيب العرداتي ، المنارة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،2013،ص206 .

حاول هابرماس مثلما يقول إعادة بناء خطاب الحداثة بعيدا عن أصوله وتشعباته وتفرعاته الفنية والأدبية مكتفيا بحصره في جانب فلسفي ، فيذهب إلى اعتبار الحداثة مسألة وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث أكثر من اعتبارها مسألة تحقيب زمني تصبح معه الحداثة وضعا للتطور أو فاصلا ين العصور القديمة أو الكلاسيكية أو الحديثة أو بين العصر الوسيط أو عصر النهضة ،" فالحداثة من هذا المنظور هي وعي بمضمون العصر أكثر من كونها سمة ننعت بها حقبة زمنية معينة حتى وإن كان هذا النعت بالتحديث Moderne أخذ شكل الصيغة التي تقيم قطيعة بين العصور ..."[1] ، بهذا المعن تصبح الحداثة تماثل من منظور **آلان تورين** أنها " مجرد تعبير أو تتابع أحداث أي انتشار لمنتجات النشاط العقلي العملية ، التكنولوجية ، الإدارية لأنها تحتوي على مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية السياسية الإقتصادية ...

يفهم هابرماس من صيغة أو عبارة ما بعد الحداثة نهاية الأنوار واجتياز أفق التقاليد العقلانية التي أعلنت أربا انتماءها إليها " ونظرا إلى هذه الحالات يجتهد هابرماس من أجل ملأ الفراغات وجبر الثقوب الثقافية التي تركتها مسائلات هؤلاء "[2]

ولتحقيق هذه الغاية لن يكون إلا بالعودة إلى اللحظتين الكانطية والهيغلية وفلسفة الأنوار بحثا عن الضمانات الذاتية للحداثة التي تفكر ما بعد الحداثة بالخروج من هذه الأفق يقول هابرماس :" لقد كان هيغل الفيلسوف الأول الذي نمّى بكل وضوح مفهوما للحداثة ولهذا لابد لنا من الرجوع إليه لنفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية "[3]

(1)- محمد جديدي . ما بعد الفلسفة . الدار العربية للعلوم ، ناشرون منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ،ط1، 2010،ص213.

(2)- يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، المصدر السابق ، ص256 .

(3)- المصدر نفسه ، ص257 .

كذلك أكد هابرماس على ضرورة العودة إلى المفهوم الهيغلي للحداثة نرى مدى شرعية إدعاء هؤلاء الذين يضعون تحليلاتهم تحت مقدمات أخرى ، فهيغل أسس الحداثة على مفهوم الحرية الذاتية باعتبار الحداثة تستلهم معاييرها من ذاتها .

نجد في كتابه " فينومينولوجيا الروح " يقول :" ليس من الصعب أن ندرك أن زمننا هو زمن ميلاد وزمن انتقال إلى عصر جديد ، انفصلت فيه عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة ، علم وجودها وتصورها لأنها على حافة اعتراف كل هذا في الماضي وهي تعمل على حضوره"[1]، فهنا هيغل استخدم الحداثة في سياق تاريخي يشير إلى عصر الأزمنة الجديدة مشيرا إل الفرق السابقة لاكتشاف العالم الجديد عصر النهضة الجديد والإصلاح .

أما مفهوم الحداثة من منظور ماكس فيبر فيشير إلى تلازم بينها وبين العقلانية ممثلة في الرأسمالية والجهاز البيروقراطي والحديث من تاريخ عالمي بما يوحي أن الحداثة هي طرح غربي بالأساس عند كلاسيكي النظرية الاجتماعية في بداية القرن 20 تتضمن خطوطه العريضة بأن العوالم المعيشة عقلانيا " تتميز بالأحرى بارتباطها بتقاليد فقدت عفويتها الطبيعية وتتميّز بكونية معايير الفعل وبتعميم القيم المحررة من جهة للنشاط التواصلي من السياقات المعطاة والمحددة سلفا ومن جهة أخرى فهو جدول خيارات موسعة "[2] .

بالمقارنة مع نظرية فيبر في الحداثة يرى هابرماس أن ما ينشأ عن نظرية التحديث من تجريد له نتائج سلبية من حيث أنه يفصل الحداثة من جذورها فيا العصر الحديث ويقدمها على أنها نموذج عام من اجراءات التطور الاجتماعي غير مبالي بإطارها الزماني الذي تنطبق عليه .

(1)–يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، المصدر السابق ، ص 14 .

(2)– محمد جديدي . ما بعد الفلسفة ، المرجع السابق، ص214 .

يقصد هابرماس بمفهوم التحديث " جملة التطورات الشاملة التي تدعم بعضها بعض ، إنه يعني تقييم وتعبئة الموارد ، تطوير القدرات الانتاجية وإنتاجية العمل "[1] كذلك يعني إقامة سلطات سياسية مركزية وتشكيل هويات وطنية وهو يشير إلى تعميم الحقوق في المشاركة السياسية بمعنى التحديث عنده يشير إلى علمنة القيم والمعايير لكن لم تبلغ بعد منتهاها .

كما يتصوّر فيبر أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في شكل تلازم واضح منشأه العالم الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطا داخليا بديهيا بالنظر إلى تاريخ أوربا الحديث .

إذن فهذا التلازم بين العقلانية والحداثة حسب فيبر لا يمكن تصوره خلاف ذلك أي ضمن سياق تاريخي وبيئي آخر وهو نفسه رأي هابرماس حينما يعقد صفقة وطيدة بين العقلانية والحداثة من حيث أن حضور الواحد يستدعي الآخر والعكس صحيح .

يبدو في هذا التصوّر أن الحداثة كما يطرحها ويعالجها هابرماس بخلفيات فلسفية تاريخية وسوسيوثقافية ألمانية فمن كانط إلى هايدغر مرورا بهيغل ، نيتشه وفيبر ، يسعى فيلسوف النظرية التواصلية إلى تبيين أسس معالم ومضامين الحداثة من منظور تاريخي ألماني فيقول :" أن الحداثة هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر "[2] .

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

نجد كذلك من بين أهم الفلاسفة الذين انتقدوا الحداثة وجذورها التاريخية في القرن التاسع عشر "نيتشه" ففلسفته لها أهمية حيوية في الفكر المعاصر خاصة عند يورغن

(1)–محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة ، المرجع السابق، ص 215 .

(2)– يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، المصدر السابق ، ص13 .

هابرماس فوضع نفسه في دائرة سجالية اختلافية مع ما يسميه فلاسفة ما بعد الحداثة التابعين لفكر وفلسفة نيتشه في وضع مشكلة الحداثة موضع مساءلة ورفض .

ينتقد نيتشه الجانب الأخلاقي والتاريخي بعنف فالوجود أصبح مفقود وانتصرت عليه العدمية لذا ينفي الحقيقة ويهاجم قيم الحداثة المتعلقة بها فيقول ويؤكد أن " الأخلاق كذبة والحقيقة خيال ولا يبقى أمامنا إلا الخيار الديني المتمثل في تقبل العدمية والعيش بدون أوهام"[1]

فالحداثة أصبحت فارغة وأنّ لا شيء له قيمة ، فروح الإنسان وحيويته مرتبطة بالديانة المسيحية فالجانب اللاّهوتي هو طريق الخلاص من سلبيات الحداثة .

رفض هابرماس نقاد الحداثة الذين خرجوا من تحت عباءة نيتشه مثلا (فوكو foucoult)، و (لاكان lacan)، و(باتاي bataille) الذين اهتموا بمشكلة إرادة القوّة وانحرافاتها ثقافيا وتاريخيا وهايدغر ودريدا اللذان اهتما بملاحقة ميتافيزيقا الذّات حتّى أصولها الما قبل سقراطية"[2]

هنا ينتقد هابرماس الأمل عند نيتشه ويرى أنّه يوجد أمل بنا 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 فيقول:" ليس هناك حقائق بقدر ما هناك تفسيرات وما تستطيع توكيده كحقيقة بذاتها إنّما هو لغو بدون معنى "[3]

(1)- أبو النّور حمدي أبو النّور حسن ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق ، ص92 .
(2)- يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، المصدر السابق ،ص 207 .
(3)- المصدر نفسه ، ص 208 .

5- الديمقراطية :

في الفرنسية : Démocratique

في الإنجليزية : Demokracy

في اليونانية : Demokratia

5-1-لغة : لفظ مؤلف من لفظتين يونانيتين أحدهما " ديموس " ومعناها الشعب ، والآخر " كراتوس " ومعناها السيادة ، فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب ، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد أو لطبقة واحدة منهم ولهذا النظام ثلاث أركان :

الأوّل سيادة الشّعب والثاني المساواة والعدل، الثالث الحرية الفردية والكرامة الإنسانية [1]

وهذه الأركان الثلاثة متكاملة ، فلا مساواة بلا حريّة ولا حرية بلا مساواة ولا سيادة للشعب إلا إذا كان أفراده أحرارا .

" والديمقراطية إمّا أن تكون سياسية تقوم على حكم الشعب لنفسه بنفسه مباشرة أو بواسطة ممثليه المنتخبين بحرّية تامة وإما أن تكون اجتماعية أي اسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرّأي والتفكير ، وإما أن تكون اقتصادية تنظيم الانتاج وتصون حقوق العمال وتحقق العدالة الاجتماعية ، وإمّا أن تكون دولية توجب قيام العلاقات الدولية على أساس السيادة والحرية والمساواة ولكن الديمقراطية الكاملة لا تبلغ غايتها إلا إذا جمعت بين هذه الجوانب كلها في وزن واحد من الاتساق .[2]

(1)- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق، ص 569 .

(2)-المرجع نفسه ، ص 570 .

أما في موسوعة **لالاند** الفلسفية فهي " حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين طافة بلا تمييز على أساس المولد والثروة أو القدرة ، ومعنى ذلك أن الديمقراطية في حزب سياسي يعتنق الديمقراطية ".[1]وعليه هي نظام سياسي يمارس السيادة فيه الشعب أي مجموعة من المواطنين عن طريق الاقتراع العام وبحسب جون جاك روسو فإن الديمقراطية التي تحقق الإتحاد بين الأخلاق والسياسة هي دولة القانون التي تعبر عن الإرادة العامة لمواطنيها الذين هم في نفس الوقت مشرعون ورعايا يخضعون لقوانين دولتهم .

وكنقيض للاستبداد والأوليغارشية (أي حكم الأقليّة) كانت تسمية ديمقراطية تطلق على بعض نظم الحكم في العصر القديم (ديمقراطية أثينا مثلا) ، أما في العصر الحديث فنحن نميّز بين "الديمقراطيّة المباشرة حيث تمارس السلطة بلا وسيط منم قبل الشعب فيها سلطاته لهيئة منتخبة ، أما تعبير الديمقراطية الشعبية فقد كان يطلق على الدول التي كانت تعتمد على المبادئ الاشتراكية المستمدة إلى حد ما من الفلسفة الماركسية ".[2]

لأن الديمقراطية حسب الاقتصادي الألماني كارل ماركس فهي التي لا تفصل بين الدولة والمجتمع المدني، أو بين الإنسان والمواطن، إذ من شأن هذا الفصل كما يرى ماركس أن يولد الإغتراب السياسي، وفي المجتمع اللاطبقي حيث لا طبقة ولا دولة ولا صراع طبقي ثمّة ديمقراطية حقيقية ليست صوريّة.

وبشكل عام فإن الديمقراطية كما تفهم في الغرب تقتضي فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بعضها عن بعض وتضمن الحقوق الأساسية للكائن البشري .

وهذا إن دلّ إنّما يدل على أن الديمقراطية هي " نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، لا الفرد ، ولا الطبقة ،ويقوم على ثلاث أسس :

(1)- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية ، عويدات للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،د. ط، 2008 ، ص259 .

(2)- مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق، ص 224 .

الحريّة والمساواة والعدل وهي متكاملة ومتضامنة ، والديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي .... تطبيقه تطبيقا تاما، هذه الديمقراطية هي الديمقراطية السياسية .

أما الديمقراطية الاجتماعية فهي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والفكر وينشد العدالة الاجتماعية [1]. وهذا ما نجده عند الفيلسوف المعاصر الألماني يورغن هابرماس الذي زاوج بين النظرية والتطبيق للفلسفة وأسس العقل التواصلي الذي يجمع الأفراد داخل مجتمع ديمقراطي ، فيرى أن هناك علاقة وطيدة ووثيقة بين الديمقراطية والتواصل والمواطنة يقول: **آلان تورين** :" يجب أن تقبل أنه لا وجود لديمقراطية بدون مواطنة ولا مواطنة بدون توافق حول المضامين أيضا " .

هذا التوافق الذي نادى به هابرماس هو المدخل الرئيسي للديمقراطية ، فهذه الأخيرة بالنسبة له تتعلّق بتأسيس تعايش وتواصل بين جميع المواقف ، والآراء والحسابات التي تقدّم نفسها أولا بشكل ذاتي ومقاومة للاندماج ".[2]وعليه فالنظام الأفضل حسب هابرماس هو النظام الديمقراطي الذي يضمن حرية الفكر والمعارضة والانتقادات وحرّية الشعب وبالتالي تأسس لتأسيس الانفتاح والتواصل .

(1)– ابراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق، ص 86 .

(2)– محمد الأشهب ، الفلسفة والسياسة عند هابرماس ، جدل الحداثة والتواصل في فضاء الديمقراطية ، منشورات دفاتر سياسية ، دم ، ط1 ، 2006 ، ص96 .

المبحث الثاني : كرونولوجيا التأويل

يمكن القول أن الظواهر دالة من خلال منطقها الرمزي في الوعي الإنساني لا خارجه، ولقد علمها الإنسان قول أشياء أخرى غير ما يحيل عليه مظهرها المادي، وهي بداية تشير إلى قوة الحضور الرمزي في تفاصيل الحياة الإنسانية فنحن لا نقف أمام أشياء تصفها لغة تسمى وتعرض على العين ما تسمى ضمن دورة لا تتجاوز الإحالة على الموصوف في العالم الخارجي ، إننا على العكس من ذلك أمام تجربة إنسانية تصاغ في المعاني المضافة بعيدا عن إكراهات المحددات المرجعية وهو ما يعني أن المعاني ليست موجودة فيما تكشف عنه الأشياء التب نرى ونتأمل، بل مودعة في النماذج التي تتوسط ما هو متحقق انبثاقه من التسنين أي من حيث التسمية أو من حيث الانتماء إلى قسم بعينه أو من حيث إحالته الدلالية المضافة وعليه ما مفهوم التأويل ؟ وما هي حدوده ؟ .

1-في الحقبة اليونانية :

تعود كلمة هرمينوطيقا إلى الفعل اليوناني Hermeuein ويعني يفسر، والإسم hermeneu ويعني تفسير والهرمينوطيقا في أصلها اللاتيني Hermeneutike أي فن التأويل، وهو لفظ مشتق من لفظ Hermenia وهو هرمس Hermes وعليه الهيرمينوطيقا هرمسية قلبا وقالبا من حيث هي فن الفهم وتأويل النصوص[1] مما يعني أن التأويل ارتبط أساسا بالنص، فالهرمينوطيقا كلمة مشتقة من اليونانية أي فن التأويل ويمكن استعمالها للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج الأولية التي تهدف إلى تأسيس وتحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز، وتنوع لفظة الهرمينوطيقا إلى ثلاث مستويات، مستوى ميتودولوجي، إبستيمولوجي ومستو فلسفي .

(1)- عادل مصطفى، فهم الففهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،مصر ،د.ط،2007،ص25.

وأمام عدة إشكاليات التي تلاحقت وامتزجت بين الديانة المسيحية واليهودية والفلسفات الإلحادية الأفلاطونية والأرسطية تطلب الأمر وجود وسيط آخر يمكن من خلاله الوصول إلى الحقيقة لذلك احتاجت إلى إعادة إنتاج دلالتها من خلال " رسول هرمسي يفسر ويؤول رمزية ومجازية الخطاب المقدس الذي تكمن في باطنه الحقيقة ،وأن الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية هي الأدوات التي سيقدمها المؤول لكشف بواطن النص"[1] ،المشكلة لمشروعية الشريعة واللاهوت والتلموذ اليهودي والدين المسيحي المتجلية في الفلسفات التوفيقية بين الدين والفلسفة لأن هذا الخطاب أو النص بمرور الزمن قد أصابه الغموض والتمويه ومجازية اللغة كذلك وعليه احتاجت او التجأت غلى تأويل النصوص لمعرفة حقيقة الإله والكون .

2- أما التأويل في الفترة الوسطية :

2-1- التأويل في الفلسفة اليهودية :

يعد فيلون الاسكندراني أهر فيلسوف يهودي تتم الإحالة إلي حينما يتم التعرض للفلسفة اليهودية، فاتخذ تفسير النص التوراتي عند فيلون philon مسارا رمزيا من خلال لغة الحوار والتلاقي بين التراث الديني التوراتي وتيارات الفلسفة المختلفة ولاسيما الأفلاطونية ومصطلحاتها في الاسكندرية .

إذ جاءت تفسيرات فيلون تحمل طابعا فلسفيا بالإضافة إلى ذلك الطابع الديني الروحي يعني أن التأويل في نظر فيلون " أن عبارة النص لها معنيان أحدهما ظاهر والآخر عميق وروحي ، الأول يمثله العامة، أو الإنسان البسيط ، أما الثاني فهو من اختصاص العارفين أو النخبة المثقفة "[2] .

(1)- محمود خليفي خضير الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي، دار الأمان، الرباط، المغرب ،منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2016،ص70 .

(2)- محمود خليفي خضير الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي ،المرجع السابق، ص80 .

وورث **سبينوزا** (Spinoza) (1632-1677) روح الإصلاح الديني المتجلي في النقد التاريخي للتوراة المتبلور في المنهج التفسيري الذي يقوم على أبعاد ثلاثية :

" الشعور التاريخي ووظيفته نقل الوحي شفاهيا أو كتابيا وضمان صحته وضبطه عبر التاريخ.

والشعور الفكري ومهمته فهم الوحي بعد تأكيد صحته وتفسيره هو تحويله إلى أسس نظرية للملوك.

أما الشعور العملي: فمهمته تحويل الوحي بعد التأكد من صحته وفهم معناه إلى أنماط السلوك ولى مناهج عملية في الحياة حتى يصبح الوحي نظام للعالم "[1].

ولكن حركة الإصلاح الديني قد أصابها المغالاة والتطرف والذاتية في التفسير مما مثلت بداية جديدة لبناء فكري يتجاوز البعد الديني واللاهوتي في تفسير الكون والإنسان والذي انفتح على ولاءة جديدة تبلورت في عصر النهضة .

بالنظر إلى ما تبلور في الثقافة الإنسانية من أنماط التعامل مع النصوص الدينية سواء في البيئة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية فإن هذا المنهج الذي سار فيه فيلون سينطوي على كثير من التجاوزات باعتبار أن التوازن بين الشريعة والفلسفة كان غائبا بسبب السلطة والأسبقية التي كانت تتمتع بها الفلسفة الإغريقية بحيث كانت آراء فيلون في الله وخلق العالم والنفس هي نوع من التلفيق الذي جعل به التوراة تنطلق بلسان الإغريق.

2-2- التأويل عند المسحيين:

القديس أوغسطين Augustine(354-430م) تدلنا سيرة هذا القديس على تجربة غنية وثرية بالتحولات الفلسفية والمعرفية حيث تتداخل في تكوينه عناصر ثقافية وفلسفية

(1)- محمود خليفي خضير الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي ،المرجع السابق، ص83 .

إغريقية وشرقية وهو الذي عانى معانات حقيقية إزاء مشكلة الحقيقة فتردد طلبا لحلها على كثير من المذاهب والنزاعات كالمانوية والأفلاطونية والرواقية والأفلاطونية المحدثة وانتهى به المطاف إلى المسيحية .

يتجلى حضور هذا القديس في عملية جديدة للفكر الفلسفي المسيحي من خلال تشكيله لمنظومة معرفية وتأويلية تجسدت في حالة التوفيق بين العقل والإيمان من خلال التأويل الذي يساعد على الفهم .

لأن الإيمان لا يقبل الفكر وبذلك أعلن أوغسطين في قوله: " افهم كي تعتقد واعتقد كي تفهم "[1]

أما أصالة أوغسطين فتكمن في" عد اللفظ والمعنى شيئا واحدا فاللفظ يدل على المعنى وهذا الأخير ليس شيئا مفارقا ومتعاليا عل القالب اللفظي الذي يحتوي وينطوي عليه" [2]

ونظرا لتأثير كل من الفلسفة الافلاطونية والنهضة الأرسطية الجديدة حاول اللاهوت الديني التوفيق بين الدين والفلسفة الأرسطية .

أما **توما الإكويني** (Aquinos)(1225-1274م) عبر عن حقائق الدين المسيحي مستعملا ثقافة العصر وهي مفاهيم أرسطية واصطلاحاته ولا سيما بعد أن أصبحت مشاعة بين الجميع وبذلك " مثلت التوافقية الأرسطية الإكوينية ذروة الفكر الفلسفي العقلي "[3] .

كانت البداية في الارهاصات الفلسفية التجريبية عند روجر بيكون، والنهاية لفلسفة غربية والتي تمخض عنها حركة الإصلاح الديني المتمثلة في منظومة الخطاب اللوثري

(1)- عادل مصطفى، فهم الففهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص30

(2)- المرجع نفسه، ص35 .

(3)- عادل مصطفى، فهم الففهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص38 .

وروحه النقدية الجريئة على سلطة الكنيسة فعمل على نقد العهد القديم من اللغة اللاتينية إلى اللغة الألمانية ولا تأسس الحقيقة الدينية على التراث وقرارات الكنيسة وبيانات البابوات بل على الإنجيل وحده وكان مبدأه " تتوقف الكتابات المقدسة على تأويلها الذاتي" .

2-3-التأويل عند المسلمين :

إن مجهود الدارسين في مجال التأويل سواء من علماء الكلام أو من الفلاسفة قد حظي برعاية فائقة التقدير لما أثاره من جدل مشجعا بذلك استقلالية التفكير الفلسفي ومنطلقه في التفكير الجدلي، فما كان من شأن ذلك أن عمت مظاهر الإختلافات الفكرية ما سهل الإعتماد على فعل العقل بوصفه مصدرا أساسيا من مصادر النشاط التأويلي .

والذي درس الفلسفة الإسلامية يدرك إلى أي حد ينطبق هذا المنظور ضمنيا على مبادئها ومن هنا يكون التأويل "ضرورة من ضرورات تفسير النص بحسب رأي الفلاسفة أيضا لتوضيح المشرع وتأييده "[1] ذلك من منطلق أن التأويل هو الوسيلة الفعالة للتحليل المقنع ومن حيث كونه يعالج المستجدات الناتجة عن تطور الزمن وتقدم الحياة وضمن هذا السياق كانت مواقف هامة من الفلاسفة المسلمين " دعوا إلى التأويل بالتأمل والتدبر، كانوا معتمدين في ذلك بما اشتمل عليه القرآن من أمور تدعوا إلى التفكير والبحث "[2] ،لذا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي يدعوا إلى التفكر و الاستنباط يعرفه الكندي" أنه انتهج سبيل التأويل الموصل إلى معرفة الله بوجوب النظر بالعقل بعد وجوب النظر بالشرع "[3] يعني الوصول إلى الله يتم بمقتضى النظر إلى العقل أولا ثم النظر إلى الشرع .

(1)- دافيد جاسبر ،التأويل والهيرمينوطيقا ،تر وجيه قانصو ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،الجزائر ،ط 1 ،2007 ،ص 67.

(2)-المرجع نفسه ، ص 68 .

(3)-المرجع نفسه، ص 71 .

وكان موقف الغزالي من التأويل موقف المتصوف (...) من حيث كونه " يجوز التأويل عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية وبحسب ما يستجوبه النشاط الروحي"[1] يعني يتصرف المؤول من الباطن أي بتعمق ويفسر باطن الآيات .

وعليه أكد الفلاسفة المسلمين على" ربط النص بالتأويل ففي ذلك إعطاء الأهمية المطلقة للعقل والتعليل البرهاني"[2] .

أما موقف ابن عربي فيرى أن منهج التأويل يقوم على ثنائية العلاقة بين الفكر والنص، فهو في تأويليه لآيات القرآن الخاصة بالتشريع يراعي المستويين الظاهر والباطن في المعنى، فالتأويل عنده " ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص بل هو منهج فلسفي كامل ينظم الوجود والنص معا."[3]

يتضح أن تأويل ابن عربي للنص يرتكز على إصراره على الجمع بين الظاهر والباطن لأن الوحي الإلهي نزل للبشر كلهم ليفهموا ظاهره أولا ثم ينفذ من استطاع منهم إلى باطنه، فلا وجود لمعنى الباطن إلا من خلال هذا الظاهر الذي يبرزه في إطار اللغة كما يفهمها عامة البشر .

3- الفترة الحديثة:

عرف القرن الثامن عشر جملة من الحركات الفلسفية كمذاهب وتيارات واتجاهات فلسفية ،وكانت لهذه الحركات دعائم تقوم عليها وهذه الدعائم هي فكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد وبالتفاؤل والايمان بالعقل واتاحة مساحة واسعة للعقل النظري في جملة الأشياء والوقائع والمعطيات ،كما دعت تلك الحركات الى التفكير الذي والحكم على أساس التجربة

(1)- رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط، 2012، ص147 .

(2)- المرجع نفسه، ص148 .

(3)- ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2007، ص19.

الشخصية ،كما نبهت الى عدم الاكتراث بالإيمان الديني ونتائجه ،وقد زخرت هذه الحركات بمختلف أعلام الفكر الفلسفي فنجد من بين هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف الألماني المعاصر شلايرماخر (1768-1834) أخذت الهرمينوطيقا معه منحى آخر من مجال الاهوت الى مجال الفن والفلسفة والتاريخ.

" أعاد تصور الهرمينوطيقا على أنها تجنب سوء الفهم فتضمن هذا المفهوم نقدا جذريا لوجة نظر الفيلولوجية الفقهية اللغوية لأنه سعى لتجاوز مفهوم الهرمينوطيقا على أنها مجموعة قواعد مرتبطة نسقيا أي جعلها علما يصف الشروط الازمة للفهم واعتبر الهرمينوطيقا منهج أساسي للعلوم الانسانية" [1] وعليه نطرح الاشكال لماذا نقل شلايرماخر الهرمينوطيقا من مجال الدين الى علو أخرى؟ لأنه يعتقد أن النصوص الدينية مكتوبة من قبل البشر وبالتالي هي قابلة للتأويل .

"فشلايرماخر يقصي التأويل ويضع الفهم في مركز الممارة الهرمينوطيقية على أساس أن التأويل "[2] يبحث فقط عن المعنى الحرفي والمجازي في حين أن المطلوب هو فهم خطاب الأخر في غيرته أي في تفرده" [3] فهو يفصل بين علوم الروح والعلوم المادية ،فعلوم الروح مجالها الفهم بينما العلوم التجريبية مجالها التفسير ،فيعتقد أن النصوص الدينية مكتوبة من قبل البشر وبالتالي هي قابلة للتأويل اذن الهرمينوطيقا هي فن تجنب سوء الفهم لأننا معرضين لسوء الفهم أكثر من الفهم.

يرى شلايرماخر أن النص وسيط بين الذات أو القارئ والمؤلف ولابد من امتلاك لغة واتقان قواعدها لأنه لايمكن فهم النص الا بلغة معينة واتقان قواعدها لأنه لا يمكن فهم النص الا بلغة معينة وللتأويل قاعدتان:

(1) عبد الكريم شرقي،من فلسفة التأويل الى نظرية القراءة ،الدار العربية للعلوم ،منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،الجزائر، ط1 ،2007 ،ص17.

(2) هانس جورج غدامير ،الحقيقة والمنهج ،المرجع السابق ،ص278.

(3) عبد الكريم شرقي ،من فلسفة التأويل الى نظرية القراءة ، المرجع السابق ،ص20 .

1-التأويل التقني أو النفسي: l'interpellation le technique psychologique

وذلك يعني أن فهم النص في الكلية علنيا فهم الأجزاء وبالتالي فهم الكل انطلاقا من الحقل الدلالي وبالتالي فهم فكرة النص تعرفنا الطابع الفكري للمؤلف وبالتالي معرفة ذات المؤلف" .

2-التأويل اللغوي: l'interpellation grammatical ومعنى ذلك اتقان قواعد اللغة[1]

وعليه يتضح لنا أن الغرض من هاتين القاعدتين هو أن نصل الى اللحضة التي عاشها المؤلف أي تجربة المؤلف أي التواجد في البؤرة نفسها أي التماهي بالقارئ الأصلي.

أما الفهم عند شلايرماخر من "حيث الأساس هو دائما حركة دائرية (...) وهو السبب في أن العودة المتكررة من الكل الى الأجزاء والعكس بالعكس أمر جوهري"[2] أي أنه حتى يتسنى لنا فهم العناصر الجزئية في النص لابد لنا قبل ذلك من فهم النص في كليته والعكس صحيح ما يجعلنا حسب شلايرماخر ندور دائرة لا نهاية لها تسمى بالدائرة الهرمينوطيقية والتي يعني بها ذلك التفاعل الجدلي الحاصل بين الأجزاء و الكل أن ذلك الكل يحيل إلى الجزء و الجزء بدوره يحيل إلى الكل وهذا التفاعل هو الذي يسمح بحدوث عملية الفهم ، فنحن نفهم انص الأدبي مثلامن خلال عباراته والعبارات من خلال جملها والجمل من خلال مفرداتها التي هي في نهاية المطاف الوحدة الكلية التي تشكل النص الذي ينتمي بدوره إلى إتجاه الكاتب ومذهبه أي أن هناك جانب آخر ذاتي لا يجب إغفاله.

(1) عبد الكريم شرفي،من فلسفة التأويل الى نظرية القراءة ، المرجع السابق ،ص20

(2) هانس جورج غدامير ر ، الحقيقة والمنهج ،المرجع السابق ،ص287.

لقد أنشئ غادامير على الدائرة التأويلية لشلايرماخر قائلا : " لقد أحكم شلايماخر تفصيل دائرة الجزء و الكل التأويلية هذه في جانبها الموضوعي و الذاتي "[1] هذا ما يجعل القاري يفهم النص أفضل من مؤلفه حسب شلايرماخر.

ان مفهوم الهرمينوطيقا ينطوي على مجموعة من المفاهيم الفرعية أو المقابلة التي تشير الى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والتأويل والترجمة والتطبيق وهذه الفعاليات الهيرمونيطيقية نجدها أحيانا مختلفة ومتمايزة وأحيانا متطابقة ومتماثلة ومتداخلة ومن هنا نجد فلهام ديلتاي Wilheln Dilthey قد جعل التأويل شكلا خاصا من أشكال الفهم وحالة جزئية منه،ويميزبينهما وبين التفسير تمييزا كاملا بحيث يناقض كل طرف منهما الآخر ويستبعده كليا ،"فالتفسيرفي نظر ديلتاي هو المنهاج العلمي الذي تتميز به المدارس والعلوم الوضعية في حين شكل الفهم أو التأويل المنهج العلمي المناسب لحقل علوم الفكر في حاجة الى فهم أوتأويل ولا يمكن اطلاقا أي منهاجا من المناهج أن يطبق على الحقل المطبق"[2] وذلك يعني أن العلوم الامسانية يلزمها نقدا اخر للعق ل يقدم للفهم التاريخي ما قدمه كانط kant في نقد العقل الخالص للعلوم الطبيعية ذلك هو نقد العقل التاريخي ، ففي مرحلة مبكرة من تطوره الفكري حاول دلتاي ان يؤسس نقده على صيغة محور لعلم النفس ،" ولما كان علم النفس مبحثا غير تاريخي قد كانت محاولاته معاقة منذ البداية ،وبعد انصرافه عن هذه المحاولة المبكرة وجد في الهرمينوطيقا بوصفها مبحثا معنيا بالتأويل وبالتحديد تأويل موضوع تاريخي دائما."[3]

وعليه يتضح لنا أن دلتاي تابع مسار شلايرماخر وفصل فصل تام بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية وكذلك فصل في منهاج دراستهما ،فالعلوم الطبيعية نشرحها أو نفسرها بينما علوم الروح نفهمها ،وأعتبر التأويل منهج فكري لفهم العلوم الانسانية لذلك " الهرمينوطيقا هو

(1)هانس جورج غدامير ر ، الحقيقة والمنهج ،المرجع السابق ص 408.

(2) كمال بومنير ،تيودور أدرنو ،من النقد الى الاستيطقا ،دار الأمان ،الرباط، المغرب ،ط1 ،2011 ،ص11.

(3) المرجع نفسه ،ص85.

المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية والهرمينوطيقيا بوصفها المنهج الفقهي اللغوي تزامنت مع ظهور فقه اللغة الكلاسيكي قي القرن الثامن عشر ميلادي 18 م ،وترك أثرا عميقا على تأويل الكتاب المقدس ،حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت وأكدت المدرسة اللغوية والمدرسة التاريخية في تفسير أن المناهج التأويلية السارية على سواه من الكتاب".[1]

وعليه يتضح لنا أن دلتاي اهتم بالتأويل في الجانب التاريخي وقصد بالهرمينوطيقا الفهم وبذلك جعل التأويل مفتوح ولانهائي ،وكذلك جعل الهرمينوطيقا من الدراسات الابستمولوجية وأسس مشروع الابستيمولوجيا للعلوم الانسانية ففي كتابه "نقد العلم التاريخي" أراده أن يكمل "نقد العقل الخالص" لكانط الذي محتواه الشروط الممكنة للمعرفة (المبادئ القبلية) ودلتاي في كتابه هذا أراد أن يبين الشروط والأساس الذي يجعل الفهم ممكنا وبالتالي تجربة الحياة بوصفها حدث تاريخي هي أساس الهرمينوطيقا " فدلتاي ركز على فهم تعبيرات الحياة ،وركز على النصوص التاريخية أي علينا أن نفهم أنها في سياقه التاريخي أي التسلسل والترابط في الأحداث التاريخية وعليه الهرمينوطيقا ليست مفصولة عن الجانب التاريخي"[2] .

غير أن بول ريكور (poul ricour) يحاول على عكس دلتاي التقليل من حدة التناقض والتعارض بين مقولتي التفسير والتأويل ويبحث عن التكامل المتبادل بينهما ويشير بول ريكور في هذا الصدد الى أن مفهوم التفسير قد خضع لتحويل أساسي نقله من مجال جديد فلم يعد مقتبسا أصلا من علوم الطبيعة لكن من النماذج اللسانية الخالصة فنحن "نفسر النص أولا بدراسة علاقته الداخلية وتحديد بنياته الخاصة ثم نؤوله بعد ذلك بأن نمنح لهذه العلاقات البنيات دلالة معنية وهذا ما جعل ريكور يعتمد بانجازات بنيوية التي وفرت لنا

(1) عادل مصطفى ،فهم الفهم ،مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غدامير ، المرجع السابق ،ص71.

(2)عبد الكريم شرقي ،من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة ،المرجع السابق ،ص:19.

الأسس المنهجية العلمية لتحليل مكونات النص الداخلية أي تفسيره ،ويدعو في الوقت نفسه الى ضرورة تجاوز هذه المرحلة وعدم التوقف عندها ،علينا أن نعطي دلالة ما لهذه النتائج التفسيرية"[1]اي عينا أن نؤولها والا كانت عديمة الجدوى وهكذا يجد التفسير تتممته في التأويل في التفسير ،وعليه يتضح لنا أن بول ريكور جعل العلاقة وثيقة ووطيدة بين التفسير والتأويل ولايمكن معرفةأحدهما دون الآخر.

4- التأويل في الحقبة المعاصرة:

إن الحديث عن بحث التأويل أ الهرمينوطيقا قد أحللنا مباشرة الى فلاسفة ألمان معاصرين وفرنسين أمثال غادمير وبول ريكور وأمبير ايكو ،فارتبط هذا المصطلح بالفيلسوف الألماني هانز جورج غادمير (H.GR.GADAMER) صحيح أنه أحالنا الى فلاسفة أخرين وذلك بدرجات متفاوتة الا أن العودة الى غدامير هي عودة الى الاصول.

فلقد احتل الاهتمام بالتأويل مساحة معرفية واسعة ضمن مشورعه الفلسفي "فبحث خطاب الحقيقة عنده يحيلنا الى مسألة اللغة وهي بدورها تحيلنا الى النص والنص يحيلنا الى القارئ والقارئ هو مؤول بمعنى من المعاني"[2] .

يخوض غدامير تجربة جديدة في مشروعه الفلسفي المتميز تجربة تطرق تواصل مستمر بين القارئ المؤول وبين النص المكتوب ذاته وهي تجربة تهدف الى مجاوزة الأبيات الكلاسيكية حول القراءة عبر طرحها لمفهوم أخر هو مفهوم اللغة واللغة تحيل الى طرق مسألة الفهم ،وكل تأويل يستند الى لغة وكل لغة تحمل فهما معينا للنص المراد تأويله وفي هذا المعنى يقول غدامير:" ينبغي القول أن عوائق التعبير اللغوي هي في الواقع عوائق للفهم ،فكل فهم تأويل فكل تأويل يصيب في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام والتي

(1) بول ريكور ،صراع التأويلات دراسات هيرمونيطيقية ،تر:منذر عياشي ،دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت ، لبنان،د.ط ،2005 ،ص:33 .

(2) عمر مهيبل ،من النسق الى الذات ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،الجزائر العاصمة ،الجزائر ،ط1 ،2007 ،ص155.

هي اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت ذاته ،كما أن لغة التأويل هي ذاتها لغة الفهم نظرا لارتباطها اللصيق بالغة فهي المفتاح السحري لفهم النص ومن ثمة اعادة قراءته وتأويله فيما بعد".[1]

وعليه غدامير يؤكد وبطريقة متكررة في كتابه الحقيقة والمنهج على الوضع التاريخي الذي يشغل القارئ أثناء عملية التاويل، وبذلك ربط التأويل بالوجود الإنساني أي الذات الإنسانية لأنه لابد من فهم الغنسان أولا ثم فهم العلوم الأخرى." فيرى غدامير في الجزء المخصص لبحث دور اللغة في عملية التاويل الرومانسي يبين أن الفهم لا يتأسس إنطلقا من تحويل الأنا إلى الآخر أو من مشاركة مباشرة لأحدهم مع الآخر، فلكي نفهم خطاب أحدهم فهما سليما وأصيلا يستحسن أن يتقمص تجربته وان تعايش هذه التجربة وكأنها تجربتنا الخاصة وهذا ما يقضي عليها مصداقية وصدقا"[2]، وعليه نرى أن مسار التأويل عند غدامير هوفي النهاية مسار لغوي لذا فليس إعتباطا أن نجد ان الإشكالية الخاصة بالفهم تصنف ضمن مجال القواعد والبلاغة على اعتبار أن اللغة هي التي تنظم العلاقة بين المؤوليين انفسهم وبين المسؤولين وموضوعات تأويلهم.

" ولكون اللغة والتأويل أيضا يمثلان بعدا إجرائيا واحدا إتجاه النص فإننا نجد أن غدامير يبرر سوء التعبير عن فكرة ما يسوء فهمها ألا، لذا فإن مهمة التأويل الحقة لا تكمن في تطوير اجراءات الفهم فحسب ،بل تتعدى ذلك الى تفسير الشروط التي تتيح الفهم ولكي نفهم ينبغي أن نحدد شروط الفهم ومن ثم شروط التأويل "[3]

وعليه يتضح يتضح لنا أن غدامير جعل الفهم منهجا للعلوم الإنسانية وأضاف قاعدة التطبيق ،ففهم النص أتأثر وأأثر فيه أي علاقة تبادل بين المؤول والنص الِول أي نطبق مبادئها وأخلاقنا على النص والعكس صحيح وذلك عن طريق جمالية التلقي.

(1) هانز جورج غدامير ،الحقيقة والمنهج ،المرجع السابق ،ص:310.

(2) عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، المرجع السابق ، ص156.

(3) المرجع نفسه، ص160.

"إن مشكل التأويل عند غدامير لايتمحور حول الإتقان الجيد للغة ما ،إنما يتمحور بالأساس حول ذلك الاتقان الذي قد يتحقق بين الأشياء ضمن مجال اللغة ،ثم إن اتقاننا للغة معينة وإن كانت أجنبية تجعلنا نفكر ضمن أطر هذه اللغة الا أنه لن ينسينا اللغة الأولى وهي اللغة الأم"[1] ،وعلى هذا فإن إشكالية الترجمة بوصفها أداة فعالة من أدوات التأويل الذي يقوم على اللغة يفصح عن إشكالات جديدة عند غدامير ،فمعرفة لغة أجنبية مت في نظره تعفينا من ترجمة هذه اللغة الى لغتنا الأصلية وهنا تفقد الترجمة أهميتها لأن الأنسان له ميل طبيعي الى فهم لغة الأخر كجزء أساسي من فهم لغة الفرد.

وفي هذا المعنى"نجد أن سياقا لغويا ما في شكله الموسع هو في الوقت ذاته السياق الذي يتم فيه التواصل بين لغتين متباينتين عن طريق النقل والترجمة شريطة إحترام المعنى والدلالة القائمة في النصوص الأصلية "[2] ،فالمترجم ليس حرا في ترجمتها وفق هواه الخاص وعليه تصير كل ترجمة بذاتها نوعا من التأويل بل يمكننا القول أنها شكلت دائما تتممة للتأويل الذي أسغه المترجم على الكلمة التي أسندت اليه.

وبالتالي يمكننا أن نستنتج أن غدامير يرى أن كل مكتوب يمكن أن يكون موضع تأويل وهذا ما بدا واضحا عند ما ناقش ظاهرة اللغة الأجنبية التي تحيل بدورها الى طرح إشكالية الترجمة فهذه الأخيرة بدورها تحيل الى الفهم وجميها تحيلنا مرة أخرى إلى طرح مسألة التأويل وما الهدف من ممارسة سوى البحث عن الحقيقة وبلوغ الطمأنينة المعرفية.

(1)- عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، المرجع السابق ،ص70.

(2)- السيد علي شتا ،علم الاجتماع اللغوي ، المرجع السابق ،ص:70.

المبحث الثالث : المرجعية الفكرية

عرف القرن الثامن عشر ميلادي جملة من الحركات الفلسفية كمذاهب وتيارات واتجاهات فلسفية، وكانت لهذه الحركات دعائم تقوم عليها، وهذه الدعائم هي فكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وإتاحة مساحة واسعة للعقل للنظر بجملة الأشياء والوقائع والمعطيات كما دعت تلك الحركات إلى التفكير الذاتي والحكم على أساس التجربة الشخصية، كما نبهت إلى عدم الإكتراث بالإيمان الديني ونتائجه وقد زخرت هذه الحركات بمختلف اعلام الفكر الفلسفي الذين كانوا بمثابة مرجعية أو الإرهاصات الأولى التي سينطلق منها مشروع النقد الهيرمينوطيقي فيما بعد، ونجد من هؤلاء الأعلام:

1- كانط:(1724-1804م)

حيث استفاد هابرماس من فلسفة كانط سواء على المستوى الأخلاقي أو السياسي، " فعلى المستوى الأخلاقي وظف هابرماس مفهوم الكلية الأخلاقية لتأسيس أخلاقيات المناقشة كبديلا عن أخلاقيات الواجب والمنفعة "[1]

لكن ذلك لم يمنعه من انتقاد كانط بتأسيسه الأخلاق على الذات وحدها وسيطرح التذاوت بديلا لفلسفة الوعي القائمة على الذات أما على" المستوى السياسي فقد وظف هابرماس مفهوم الفضاء العمومي في كتاباته التحول البنيوي للفضاء العمومي ولطرح نظرية الديمقراطية التشاورية" [2]

بالإضافة إلى تأثره الواضح بمشروع كانط حول السلام الدائم أو دعواه إلى مواطنة كوسموليتية .

(1)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق ، ص32 .

(2)- المرجع نفسه، ص33 .

وعليه بقدر ما تنمو المعرفة التقنية بقدر ما يرى الإنسان أن آفاق تفكيره تتقلص وينقص نشاطه واستقلاله الذاتي بوصفه فردا " لكن العقل الأنواري يستهدف إخراج الإنسان من الحجز الذي فرضه على نفسه"[1]

كما يقول كانط :" تحريره من الأساطير والمسبقات الغيبية والخرافية وإدخاله إلى مجال المبادرة والفعل الحر لاستعادة وخلق ما يمكن من الشروط التي تساعده على تفجير طاقته".[2]

وتحقيق رغباته وفي هذه السيرورة يتحول العقل إلى أداة استعباد الإنسان وضبط تحركه والتحكم في جسده سياسيا واجتماعيا .

وبالتالي تتحول عقلانية العقل إلى لاعقلانية لأنه يفرز علاقة جديدة أساسها المعرفة والتقنية التي تصير عقلانية سياسية تحد من فردانية الفرد وتضبط سلوكه ورغباته .

2-هيغل:(1770-1831م)

خاصة محاضراته في جامعة إيينا حيث وجد هابرماس ظالته في التحديد الهيغلي للذات التي يعتبرها كمن يجد تعريف نفسه في الآخر وبذلك اكتساب المعنى في منطق تأملي ومتناظر " إن هذه العلاقة بين الأنا والذات ومن الذات إلى الآخر هي اعتراف متبادل وليست تمثيلا كما بين ذاتية وإنما طريقة للنشأة الإجتماعية فهذا الإعتراف ما بين الذوات يجد تحققه في جدلية السيد والعبد في ظاهريات الروح عند هيغل، فلاإنسان يتعرف على ذاته بالآخر ومن خارج ذاته . وانطلاقا من الذات والإعتراف بالموضوع من هنا أهمية الحوار يركز هابرماس كتفاعل"[3]

(1)- محمد الأشهب، مذهب التواصل في الفلسفة النقدية لهابرماس، المرجع السابق ، ص09.

(2)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق ، ص36 .

(3)- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط01 ،2005، ص 134.

وعليه يتضح لنا أن علاقة الأنا بالآخر علاقة وثيقة لذلك يجب أن لا يسعى الفرد لتحقيق مطالبه الشخصية (فعل أداتي) بل لابد من إحضار الآخر كفعل إستراتيجي لكي نصل إلى نتيجة واحدة هي البحث عن النجاح والسعي لتحقيقه هذا ما نلاحظه عند هيغل في المقابل يطرح هابرماس نوعا آخر من الفعل الإجتماعي أسماه بالفعل التواصلي الذي لا يبحث عن مجرد نجاح شخصي بل تحقيق التفاهم عن طريق الحوار .

3-إيميل دوركايم : (1858-1917م)

يلجأ هابرماس إلى نظرية الدين لدوركايم حتى يستكمل مشروع ميد، بفضل طابعه الرمزي إدراجه في التحليل بغية إعادة بناء الفعل الموجه بمعايير .

نلخص قراءة هابرماس النقدية لمشروع دوركايم كما صاغها في ثلاث خطوات :

" تتركز الخطوة الاولى فيما أسماه هابرماس فينومنولوجيا الأخلاقي التي حدد دوركايم معالمها في محاضرته التي تحمل عنوان تحديد الواقع الأخلاقي "[1].

في هذه الخطوة تناول خصائص القاعدة الاخلاقية وأولها خاصية الإلزام، وهي سلطة خاصة بفضلها تكون القاعدة الأخلاقية امارة وقاهرة تتجاوز الذات الفردية، بالرغم من تشابه هذه الفكرة وفكرة الواجب الأخلاقي لدى كانط إلا أن الواجب لا يستنفذ فكرة الأخلاق لدى دوركايم " فهو يرى استحالة إنجاز فعل لمجرد أنه واجب دون الأخذ بعين الإعتبار محتواه، بل لابد أن يكون موضع اهتمام ورغبة " [2]،وعليه ليس الالتزام أو الواجب سوى الجانب المجرد من الأخلاق .

(1)- جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، د.ط، 2016، ص171.

(2)- المرجع نفسه، ص 172 .

أما الخطوة الثانية يحاول دوركايم تبيان الأسس المقدسة للأخلاق " بواسطة تحلي التماثلات البنيوية بين الأخلاق والمقدس"[1] حيث وجد أن الارتباط حميمي منذ قرون بين الحياتين الأخلاقية والدينية يقول : غذا قارنت فكرة المقدس بفكرة الأخلاقي ليس فط لأجل انجاز تقريب كثير أو قليل الأهمية، بل إنه من الصعب جدا فهم الحياة الأخلاقية إذا لم نقربها من الحياة الدينية .

إذا دوما في صلب الاخلاق شيء من الدين، والدليل على كون الحياة الأخلاقية مليئة بالتدين وفق دوركايم هو عدم جرأتنا على تطبيق المنهج العلمي العادي عليها لأنه يتضمن تدنيسا لها، في هذا السياق يرى هابرماس أن دوركايم واجه المشكلة نفسها التي واجهها فيبر المتمثلة في" معرفة إذا كانت للأخلاق الدنيوية صلابة "[2] ومن المؤكد أنها لا تملكها إذا كانت الدنيوية تعني مباشرة تدنيس أعيد تأويله بمعنى نفعي .

في حين الخطوة الثالثة يحاول دوركايم تفسير أصل المقدس ذاته وكذلك دلالة السلة الأخلاقية حيث يرجع الأخلاق إلى المقدس، والمقدس إلى التمثلات الجمعية المتكونة من نسق من المعايير الضاغطة التي تكونها الشخصية الجماعية المتجاوزة لضمير الأفراد ." وما دام للرموز الدينية الدلالة نفسها لدى كل أعضاء الجماعة فإنه من الممكن إحلال نوع من البينذاتية بواسطة دلالات طقوسية ". [3]

في الختام خلص هابرماس إلى أن دوركايم لم يمنح بعد الفهم المتبادل بواسطة اللغة اهتماما لأنه أقام مقاربته على ثنائية الفرد والمجتمع بالإضافة إلى ذلك تتألف الذات عنده

(1)–جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، المرجع السابق ، ص 173 .

(2)– فيليب راينو، ماكس فيبر ومفرقات العقل الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2009 ،ص199.

(3)– المرجع نفسه، ص200 .

من عنصرين غير متجانسين" عنصر غير مجتمعي وعنصر أخلاقي"[1] فالأول خاضع لمصالح أنانية وأوامر المحافظة على الذات، أما العنصر الثاني تابع للهوية الجمعية .

4-كارل ماركس: (1818-1883م)

وتتضمن نظرية هابرماس أيضا تطويرا لأعمال " **كارل ماركس**"الأولى التي ترتبط بالعمل وترتكز على اللغة والتواصل في تطور البشرية في حين انتقد الماركسية بوصفها نظرية أكدت على العمل لاعتباره الخاصية المميزة للبشر، وعلى الرغم من أنه لم يرى في العمل المنظم بعدا مهما لفهم التفاعل والتطور البشري إلا أن العمل والعمل وحده ليس كافيا لتحديد وضع البشر.

"من هنا أضاف هابرماس اللغة والتواصل بوصفهما عاملان أساسيان في تحليل الواقع الاجتماعي وتطوره، وعليه فإن المستوى الإقتصادي غير صالح لفهم تطور المجتمع الإنساني بل يذهب إلى أنه يلزم النظر إلى عامل آخر ويشير هنا إلى أن كل نمط من أنماط المجتمع يرتبط بشبكة مؤسسية من نوع معين، فقد تكون مؤسسات إقتصادية أو مؤسسة الدولة، ويمكن النظر إلى هذه المؤسسات بوصفها تجسيدا للقيم والمعايير الثقافية التي يراها تتطور بصورة تصاعدية". [2]

يرى هابرماس أن المجتمع البشري ينتظم حول أفكار معينة، قيم معايير أو ما شابهها، وتتطور هذه الأفكار لتصبح قابلة للتطبيق أكثر وأكثر، وهنا يأخذ تحليل هابرماس لعملية التطور الإنساني المستوى الإيديولوجي وليس المستوى الإقتصادي .

كذلك وظف هابرماس فكرة العالم المعيش في نظريته التي استقاها " من "**هوسرل**" (1859-1938م) رائد الفينومينولوجيا حيث يميز هذا الأخير بين نوعين من الحقائق، وبين

(1)- راث كيمسون، نظرية الدلالة السيمنطيقا، تر: عبد القادر قنيني، دار الأمان الرباط، المغرب، ط1، 2009، ص55.

(2)- توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أوبا للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص 210.

نوعين من العوالم فهناك حقائق العالم المعيش، وهناك أيضا حقائق العالم الموضوعي، وحقائق العالم المعيش حقائق تاريخية وذات علاقة بتجارب وخبرات". [1]

وهذا ما نجده عند دلتاي حيث ركز كما رأينا سابقا على تاريخية التأويل فيقول:" إننا نفهم فهما تاريخيا لأن أنفسنا كائنات تاريخية "[2] لهذا السبب كرس كل مجهوداته لفهم التاريخ وذلك وقف التجارب المعاشة.

التجربة الحية يقصد بها دلتاي الحياة بأكملها وهي الحياة الفعلية للإنسان التي عاشها وهنا تأثر هابرماس بديلتاي فيقول هابرماس في كتابه المعرفة والمصلحة :" الإنسانية تكف عن الوجود كمجرد حالة لحادثة فيزيائية وتصبح موضوع للعلوم الأخلاقية بمجرد أن تصبح الحالات الانسانية حالات معيشة كخبرات"[3] وبالتالي العلوم التطبيقية التي تقوم على الأخلاق عند هابرماس هي العلوم الإنسانية والإجتماعية .

تعتبر الفلسفة التحليلية المنهل الأول الذي انبثقت منه البوادر التداولية والمتمثلة في الأفعال الكلامية، ظهر ذلك في فلسفة اللغة العادية بزعامة فيجنشتاين الذي دعا الفلسفة لأن تكف على الاهتمام بالمضامين الفلسفية النظرية، بل عليها أن تهتم باللغة التي تعالج بها قضاياها أي أن تتخلى عن بناء الصروح الفكرية الضخمة والبناءات الفلسفية المغلقة، وأن تقوم فقط " بتحليل القضايا اللغوية وبذلك تحليل بنية الفكر [4] لقد كان لهذه الدعوة أبلغ الأثر بل المحول الكبير لمسار طويل التقاليد الفلسفية الأوربية .

وبالتالي مجهودات التداولية فتحت المجال إلى ما يعرف بالمخرج الألسني كحاضنة جديدة بدراسة أوجه العلاقة بين المتكلم واللغة بحيث لا تكتفي بدراسة الجمل من حيث بعدها الصوتي والتركيبي بل تتعدى ذلك إلى البعد التواصلي.

(1)- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق ، ص 135.

(2)- المرجع نفسه، ص 186.

(3)- يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 280 .

(4)- سعيد بن كراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، المرجع السابق، ص 156.

وبذلك اهتم هابرماس اهتماما كبيرا بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة التحليليين وبمدرسة اكسفورد لفلسفة اللغة العادية خاصة وعلى رأسهم جون أوستين وجون سيرل في نظرية أفعال الكلام والتي تعود بدورها إلى أعمال فيجنشتاين .

نظرية أفعال الكلام : ادخل جون أوستين التداولية ضمن تراث مدرسة أكسفورد وأضاف عيها طابعا مميزا وذلك من خلال تحليل اللغة الجارية بين الناس وذلك بتأثر من فيجنشتاين من خلال رده على فلاسفة الوضعية المنطقية راسل وكارناب " تظل نظرية أفعال الكلام والغة عند أوستين فصلا مهما من فصول التداولية "[1] لأن اللغة تفعل ويفعل بها ومن خلالها وفيها بمعنى أنها تعبر عنا ، فالمرء بعبارة الإمام علي كرّم الله وجهه" مخبوء تحت لسانه فإذا تكلم ظهر".

5-مارتن هايدغر(1889-1976م) :

رأى أن الحداثة أصبحت أكثر إلتصاقا بالتقنية، وأصبحت الحداثة عصر ميتافيزيقي، ومن هنا أدرجه هابرماس ضمن لائحة الفلاسفة الذين فكروا في الحداثة، ففي نظر هايدغر" 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 لإرادة القوة الإنسانية بل إن انتصار العقل الحسابي يظهر من خلال التوحيد الكلي للكائن بحيث يختزل الكائن في الزمن الحديث مكنة العقل "[2] ،حيث أصبح هذا الأخير أكبر خطر يحدق بالإنسان الحديث لأن العقل يقوم بدور محدد وواضح وهو القضاء على الإنسان ووجوده في عالمه .

قام هيدغر بإبعاد دور العقل وبنقده كليا لأنه يؤدي إلى اللايقين، وهذا الموقف المضاد من قبل هابرماس صحيح، أهم إتفاق في إدانة العقلانية الذاتية إلا أنهما لا يتفقان معا في

(1)- راث كيمبسون، نظرية علم الدلالة السيمنطيقا، المرجع السابق ، ص 53 .

(2)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، المرجع السابق ، ص 226.

إقصاء العق ذلك أن هابرماس يعترف في دور هذا العقل لأنه يساهم في إحداث تطور عل المستوى التكنولوجي للحداثة بالرغم من سلبياته .

كان هدف هابرماس إنقاذ الوعي الإجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل " فكر من هيدغر وهابرماس يبنيان بطريقهم اللاإنساني يمثلهم تقرير مصيرهم بأنفسهم بإدانة خديعة الوجود والتواصل التي تتغذى منه إيديولوجية السيطرة "[1]وبالتالي يتضح لنا أن هابرماس يرى أن العالم الإنساني قد خضع لسلطة التقنية والإيديولوجية حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة لذا يوافقه مارتن هايدغر بأن الوجود والتواصل قد تشوه وأصبح مهدد بكل أشكال التشيء، الإغتراب، التطرف .

6-هانز جورج غادامير (1900-2002م):

كان لفكر جورج غادامير الأثر المباشر في مرجعية هابرماس الفكرية حيث نجد اتقارب من خلال دعوته الإبتعاد عن الوضعية ومحاربة الأشكال الدغمائية للمعرفة، وكما يتفق معه في الإهتمام باللغة والتأكيد عليها كوسيط أساسي في عملية الفهم ويتفق معه كذلك على تأكيده بدور اللغة في التواصل، فاللغة عند غادامير "عبارة عن وسيط يحدث فيه الفهم والإتفاق بين طرفين اثنين، فالفهم والتأويل بدورهما يحتاجان إلى مثل هذه العلاقات البنذاتية"[2] .

من خلال ذلك يتضح أن التأويلية عند غادامير ليست التأويلية فحسب ولا فهما فحسب بل الإثنين معا مضافا إليهما تطبيق الذي يعتبر هو الآخر عنصرا أساسيا مثلهما تماما .

أما تعريف هابرماس للتأويل يقول :" نتيجة الفهم الهيرمونيطيقي نحو السياق متوارث من المعاني وهو يتميز عن فهم المعنى المنولوجي الذي تتطلبه جمل نظرية، ينبغي أن

(1)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، المرجع السابق ، ص 231.

(2)- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج ، المرجع السابق ، ص506 .

تسمى الجمل كلها نظرية ولاسيما التي يعبر عنها في لغة مصاغة بشكل دقيق أو التي يمكن تحويلها إلى أقوال في مثل هذه اللغة "[1] .

ومن خلال تعريف كل من غادامير وهابرماس للتأويل ونقاط التوافق بينهما إلا أننا من وجهة أخرى نجد بعض الانتقادات التي وجهها إليه هابرماس في التأويلية التي تجعل التراث فوث العقل النقدي من خلال اجتماع الفهم والتأويل إلى سلة التراث .

فالهيرمينوطيقا في نظر غادامير ليست منهجا للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم، أي فهم العالم وتأويله من خلال اللغة التي تحمله يستند إلى ذات واعية بوجودها الساكن في هذا العالم نفسه .

كذلك نجد من الخلفيات الفكرية المطعمة لفلسفة ونظرية هابرماس في الفعل التواصلي الفيلسوفين " **فولفكانك إيزر** (F. EZAR) و" ياوس" (yaws) ، في نظرية جمالية التلقي، حيث النظرية تشمل نظريتان مختلفتان ومتمايزتان، رغم تكاملهما وتداخلهما ، فنجد الأولى " نظرية التلقي " والثانية نظرية التأثير " تهتم الاولى بالكيفية التي تم بها تلقي النص الأدبي في لحظة تاريخية معينة "[2] ولذلك نجدها ترتكز على شهادات المتلقين بشأن النص وترتكز على أحكامهم وردود أفعالهم المحدودة تاريخيا، أما الثانية " فإنها تعتقد أن النص يبنى بكيفية مسبقة أي ردة فعل القراء المفترضة وبذلك يحدد بكيفية قبلية سيروات تلقيه الممكنة [3] . بمعنى انها ترتكز على النص في حد ذاته من حيث التأثيرات التي يمارسها والاستناد غلى المناهج النظرية والنصية .

نجد مختلف منظري مدرسة كونستانس يؤكدون على التداخل والتعالق القائم بين التلقي والتأثير أو بين النص والمتلقي وهذه العلاقة وثيقة لا يمكن تجاهل أحدهما لأنها

(1)- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق ، ص 194 .

(2)- غني ناصر حسين قريشي، المداخل النظرية لعلم الاجتماع،دار الصفاء، عمان الأردن، ط1، 2011 ، ص 351 .

(3)- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2007، ص 143.

حوارية ومتبادلة بين التأثير الذي يمارسه النص والتلقي الذي يمارسه المتلقي "فإن وضع تصورات معينة بشأن التلقيات المتنوعة والمتتالية للنص يتطلب تجليات بنيات النص التأثيرية التي تستدعي إستجابة معينة". [1]

جمالية التلقي لا تنظر إلى الأدب باعتبار سيرورة سلبية للوجود الاجتماعي بل باعتباره طاقة إبداعية تساهم في تشكيل صورة المجتمع وفي تكوين التجربة الإنسانية، فينظر ياوس إلى الانتاج الادبي باعتباره تلقيا بالدرجة الأولى ومن ثم فإنه في حدّ ذاته سيرورة ينتهي فيها التلقي السلبي للقارئ والناقد إلى التلقي الفعال للمؤلف وإلى إبداع جديد .

هنا تتحد هيرمينوطيقا هابرماس " فشكل التجربة والتحليل النحوي في الوقت ذاته، لذا فإنه على الباحث في العلوم الاجتماعية أن ينهل من عطاءات العالم المعيش الذي يشكل فضاءا واسعا للتأويلات ".[2]

فيغير بنية اللغة هي في الأساس بنية تأويلية تحمل المشاركين في التواصل إلى التفسير والشرح والتوضيح وذلك من خلال الدّحول في علاقة ذاتية مع الآخر ، لقوله:" من الواضح أن اللغة المتداولة تلك بنية تسمح فعليا بجعل ما هو فردي قابل للفهم في العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة، وعلى الفهم الهيرمينوطيقي أن يكون في خدمة هذه البنية التي ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والآخر ". [3]

7-ماكس فيبر(1864-1920م)

كذلك نجد هابرماس متأثرا بتحليلات **ماكس فيبر(1864-1920م)** حول تصوره لعملية العقلنة وتأثيرها على تطور المجتمعات الإنسانية وتحليلات فرويد حول دور

(1)-عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق ، ص 144.

(2)- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، المرجع السابق ، ص 158.

(3)- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق ، ص 173 .

المؤسسات الإجتماعية ووجودها لتسهيل عمليات الإنتاج الإقتصادي والمحافظة عليها بل من أجل كبت الشهوات التي تجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة أيضا ذ.

خصص هابرماس لماكس فيبر " أكثر من مئة صفحة في كتابه نظرية الفعل التواصلي حيث اهتم هابرماس بسوسيولوجية فيبر انطلاقا من طرح وتحليل مسألة وسيرورة عقلانية للعلم الحديث والمعاصر"[1] .

وبالتالي هذه العملية التاريخية تحمل في طياتها عناصر الضعف وعناصر القوة والإيجاب، فهي من جهة وضعت الإنسان في مقام القدرة والسيطرة، ومن جهة ثانية حولت الفرد إلى أسير ومن هنا جاءت نزعة التشاؤم السلبية إزاء مسيرة الحضارة الغربية كما تتراءى سيسيولوجية فيبر، والنقطة التي انطلق منها ابراز خاصية المعنى والقصد للفعل الإنساني كما يؤكدها فيبر، فيلاحظ هابرماس" تضارب لدى فيبر فيما يخص هذا الفعل في حد ذاته فمن جهة هو مرتبط أصلا حصرا بفاعل معزول وبعينه، ومن جهة اخرى هو علاقة لا يمكن ان تعيب بالكامل حضور الآخر في الحالة الأولى بحسب الفاعل"[2] .

كما يتصور فيبر أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في شكل لازم واضح منشؤه والعالم الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطا داخليا بديهيا بالنظر إلى تاريخ أوربا الحديث، فمفهوم التحديث بوصفه العملية التي أرادت بلوغ أهداف سمتها الحركة الفكرية الحداثية في تصور هابرماس لم تبلغ بعد منتهاها .

(1)–حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية ، المرجع السابق ، ص 190 .

(2)– غني ناصر حسين قريشي، المداخل النظرية لعلم الاجتماع، المرجع السابق ، ص 351 .

8-نيتشه (1844-1900م)

يعتبر نيتشه من أهم فلاسفة القرن 19 الغربين الذين انتقدوا الحداثة وجذورها التاريخية ومن نددوا في اوهامها، ففلسفته لها أهمية حيوية في الفكر المعاصر، هذا الذي حاول الدفاع عن الحداثة من خلال تحليلات نيتشه وانتقاداته لها .

أضاف هابرماس أو أعاد الصلة والدمج بين فروع المعرفة المتعددة كالفلسفة وعلم الاجتماع... إلخ، حيث لم تعد هذه المعارف نظرية بل يمكن إخضاعها للتطبيق وبذلك زاوج بين النظرية والتطبيق أو بعبارة نيتشه غعادة الوصل بين المعرفة والحياة، ومن جهة اخرى "

ينزل هابرماس نظريته التواصلية المتعددة الأبعاد على نظرية المعرفة المنفعية أو البراغماتية التي طبقها نيتشه على ما يدين المعرفة التاريخية". [1]

فأبصر في هذا النوع من الالتقاء بالتاريخ النافع لحياة مظهرا من مظاهر التواصل بين الماضي والحاضر.

استخرج هابرماس من تحليلات نيتشه وكشوفاته المنهجية والمعرفية إدراك الصلة القائمة بين المعرفة والمصلحة في النشاط الإدراكي للإنسان، وأعاد صياغتها من جديد في ثوب جديد بعد أن خلصها من نتائجها المفرطة في ذاتيتها وسلطتها .

يقول هابرماس" نيتشه أبصر الصلة بين المعرفة والمصلحة، لكن في الوقت نفسه أضفى عليها التحليل النفسي، وبهذا أنجز الأساس الذي بمقتضاه يكون انحلال ما بعد نقدي للمعرفة ابتدأه هيغل، وتابعه ماركس، فنيتشه أكمل الإلغاء الذاتي لنظرية المعرفة من حيث هي إنكار ذاتي للتأمل". [2]

---

(1)- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل ،كولونيا، ألمانيا ،ط1، 2003، ص 285 .

(2)- عبد الرزاق بلعقرون، المعرفة والارتياب، المرجع السابق، ص 288 .

من خلال نظرية نيتشه في المعرفة التاريخية يستخرج هابرماس مفهوما ينسجم مع نظريته حول الفعل التواصلي، وذلك كيف أن قراءة نيتشه ونقده للمعرفة التاريخية المفرطة في علميتها والبحث عن المناطق المطيئة في التاريخ شكل من أشكال التواصل مع الماضي الفاعل

دشنت الظروف الإجتماعية والسياسية والمزاج الفلسفي والمعرفي بداية تشكيل طريقة جديدة في التفكير الألماني، إذ إن مدرسة فرانكفورت هي نتاج ظروف الواقع الألماني في القرن التاسع عشر ميلادي، "فلقد كان لنظام الاقطاع الأثر المباشر في صعود حركات ومذاهب فكرية في ألمانيا حاولت ان تعمل على تغيير هذا النظام"[1] فبتطور الرأسمالية الألمانية ونشوء الطبقة العاملة واستغلالها كان له الأثر المباشر في تبني الأفكار الماركسية التي دافعت عن العمال، فكانت الأحزاب الاشتراكية دور فقال في الوقوف مع الحركة العمانية والطبقات المسحوقة، إضافة إلى ظروف الحرب العالمية الاولى التي كشفت زيف العقل الأداتي أو الحداثوي.

فالتقنية التي وجدت لمساعدة الإنسان الغربي جلبت له الحروب والويلات، ومع ما سببته الحرب من دمار وقتل وكساد اقتصادي كان لابد أن يتجه التفكير الألماني غلى البحث عن حلول واقعية واجتماعية .

في ظل هذه الظروف وادت فكرة غنشاء معهد يتخذ من الممارسة الغجتماعية موضوع للبحث والمقاربة " ولعل النقد الجدل السقراطي يجسد أرضية وخلفية انطلق منها العقل النقدي الذي تمثل في النقد الكانطي والهيغلي والماركسي الذي خالفه العقل التفكيكي الذي ارتبط بنيتشه وهايدغر وفوكو وسارتر وديريدا "[2] وسجل حضور هذا الغرث الفكري النقدي خلفية او مرجعية اكتملت أو أكملت الطرح الهيرمينوطيقي النقدي .

(1)– توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 15 .

(2)–المرجع نفسه ، ص 16 .

وما يؤكد أن فلاسفة النظرية النقدية شاهدوا انحطاط القيم الفردية داخل المجتمع الصناعي المتقدم ومن انسحاب لحق الفرد داخل النظام الفاشتي أولا وفي ترتيبات النظام السياسي المغلق للمجتمع الصناعي لذا حاولوا إعمال العقل لإعادة الإعتبار للفرد وتنشيط الفكر النقدي من جديد.

" ففي عام 1923 أسس معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي وذلك استجابة لمجموعة من المثقفين الألمان أبرزهم فرديريك بولوك وفيتو فيجل، ماركس هوركهايمر، تيودور أدورنو هربرت ماركيوز، وإيريك فروم"[1] حيث مثل هؤلاء الجيل الاول للمدرسة في حين يعد يورغن هابرماس ممثلا للجيل الثاني .

معظم الأعضاء المؤسسين للنظرية النقدية ينتمون إلى الطبقة العليا في ألمانيا من المثقفين والبرجوازية المترفة نسبيا، وكلهم ذو عرق يهودي، أسس هذا المعهد عندما كانت ألمانيا دولة اشتراكية .

" اختلفت انتماءاتهم المهنية والعلمية، فهي تتراوح بين الفلسفة وعلم الإجتماع وعلم الاقتصاد علم النفس، الأدب، السياسة والفن، لذا جاءت تصوراتهم في النظرية شاملة وواقعية الأوضاع التي عاصروها"[2] .

أصبح فيما بعد يطلق على هذا المعهد اسم مدرسة فرانكفورت واهتمت في البداية بالحزب الاشتراكي والحزب الشيوعي ورأت أن مهمة الفلسفة هي النقد لأن الفلسفة التي سبقت هذه المرحلة هي فلسفة مثالية مجردة .

(1)- غني ناصر حسين قريشي، المداخل النظرية لعلم الاجتماع، المرجع السابق، ص 333 .

(2)- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 134 .

9-هوركهايمر (1895-1973م)

إنطلق هوركهايمر في مشروعه النقدي كاشفا من خلال ممارسته النقدية إيديولوجيا عقل الحداثة " ويمكن عد فلسفة هوركهايمر مرحلة نضج فلسفيا وفكرية للممارسة التأويلية النقدي للعقل الغربي، إذ تجاوزت مرحلة هوركهايمر نزعة الالتزام الماركسي الأرثوذكسي الذي كان يتعامل مع الماركسية بوصفها علما، ناكرة أن تكون المادية التاريخية فلسفة أو تتضمن شوائب ميتافيزيقية ". [1]

وعليه وإن كانت أطروحة هوركهايمر تقر بالمادية التاريخية إلا أنها في واقع الأمر قد جعلت من الفلسفة الموضوع الرئيسي للنظرية الاجتماعية النقدية .

" كذلك نجد هوركهايمر ينتقد النظرية التقليدية لعلم الاجتماع والدراسات الإنسانية التي اتخذت نموذجا لمنهجها من العلوم الطبيعية التي وجدت التعبير عنها في الفلسفة الحديثة مدافعا عن النظرية النقدية التي ترفض منهج النظرية التقليدية المتماهي مع منهج العلوم الطبيعية "[2]

بالإضافة إلى ذلك نجد هوركهايمر ينقد منهج العلوم الطبيعية وحاول أن يفوض العقل الذي تبنى هذا المنهج من خلال الرجوع إلى القرن 18 ونقده لعقل التنوير أو الحداثوي وذلك في كتابه المشترك مع صديقه أدورنو (جدل التنوير) " كاشفا هوركهايمر وأدورنو من خلال هيرمينوطيقية نقدية تحاول أن تزيل الحقائق الزائف والظاهرة عن هذا التقدم الزائف لعقل التنوير "[3] لأن عقل التنوير قام على أساس تحول العقل إلى اداة للسيطرة على الطبيعة ث بعد ذلك سيطر على الإنسان .

---

(1)- توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 45 .

(2)- المرجع نفسه، ص 80 .

(3)- المرجع نفسه، ص 109 .

" وفي مجال البحث النقدي وتأويل العقل المستمر عند هوركهايمر ومحاولة منه في التغلب على هذا الواقع القائم على السيطرة والهيمنة وتجاوز حالة الإغتراب والتشيء وتحقيق التحرر للإنسان والبحث عن الخلاص بعيدا عن الفكر الماركسي وأدواته الماركسية وطبقاتها العمالية الثورية التي حسب هوركهايمر ثم استيعابها وتذويبها في المجتمع المتقدم وتكنولوجيته".[1]

وبالتالي وصل هوركهايمر إلى حالة من النقد الرومانسي البعيدة عن الواقع مما سبب عجزه عن إيجاد بدائل واقعية ملموسة لتغيير الواقع القائم، ووضع حد لطغيان العقلانية الأداتية لذلك فضل هوركهايمر الإرتماء في أحضان اللاهوت الديني.

"وعليه رفضت النظرية النقدية أن تكون ذات طابع محايد يصطنع العلمية وتحاول أن تطرح فكرا تأويليا لا يفصل بين النظرية والتطبيق أو بين الواقع والقيمة متخذا من الفكر النقدي والجدلي أورغانون يعمل على كشف الزيف والوهم وصراع الإيديولوجيات والتناقضات"[2]

ومما تقدم فإن الهيرمينوطيقا النقدية مشروع اجتماعي ذات خلفية فلسفية متطعمة بالماركسية والهيجلية والكانطية والتحليل النفسي الفرويدي أي فلسفة عصر الأنوار وما خلفه العقل الأداتي من هيمنة وسيطرة على مختلف مناطق الحياة التي لم تكن من اختصاص التقنية "فكانت ممارسة النقد الهيرمينوطيقي هي بمثابة تفويض وهدم وكشف عن هذا المستور والخفي أو التقدير التقني الذي كان منه العقل الغربي"[3] .

وجه رواد النظرية النقدية انتقادات حادة للنزعة الوضعية الحديثة والتجريبية التي ظهرت على يد أوغست كونت في بدايتها " فالنزعة الوضعية هي نزعة علمية مفرطة جعلت

(1)- فيل سلتير، المدرسة نشأتها ومعناها وجهة نظر ماركسية، تر: خليل كلفت، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة في المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 2004، ص 50 .

(2)- المرجع نفسه، ص 56 .

(3)- المرجع نفسه، ص 293 .

العلم الوصف الخالص للوقائع إضافة إلى وضع العلوم الاجتماعية على نفس مستوى العلوم الطبيعية "[1] فهذه النزعة تولى مهمتها لما هو موجود فقط فهي فلسفة للعلم الشامل جعلت الظواهر الطبيعية تهيمن على الظواهر الإنسانية، وبالتالي قللت من أن الفلسفة .

يرى أوغست كونت أن علم الاجتماع سوف يهدينا إلى حقيقة المجتمع وهذا الموقف بالضبط اعترض عليه منظرو مدرسة فرانكفورت لأنه يؤدي إلى موقف سلبي من الحياة الإجتماعية . حيث لا يرى الحياة الاجتماعية هنا بوصفها نتاجا إنسانيا بل بوصفها واقعا خارجيا محكما بواسطة قوانين ثابتة ثبات قوانين الطبيعة .

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 بقاءه وتجدده، وهذا ما يؤكده **تيودور أدورنو** (1903-1969م)أن فلسفة 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 التكيف مع حضارة لا إنسانية ". [2]

10-هاربرت ماركيوز(1898-1979م)

شارك ماركيوز أفكار كل من هوركهايمر وأدورنو خاصة في الرأي في أن العقل لا هو المطلق ولا هو الثابت بل هو نسبي متغير .

يحرص هابرماس على التأكيد على آراء ماركيوز بأن الكبت يعد شيئا ضروريا لمعرفة مدى التباين والتمايز بين المجتمعات والطبقات، والكبت يعد عنصرا أساسيا في الحياة والبقاء وأيضا لتشويه التواصل والتفاعل وعموما تبلغ المجتمعات أعلى مراحل تطورها، وبالتالي

(1)- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من برسونز إلى هابرماس، المرجع السابق، ص 281 .

(2)- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، توزيع منشأة المعارف، مكتبة الإسكندرية، مصر، د.ط ، ص 75 .

تصل إلى وجود نظام اجتماعي يكون أقل كبت وتشويها لعمليات التفاعل والتواصل بين أفراده وطبقاته .

11-هابرمـاس :

ولد في (18-06-1929) في دوسلدورف، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ومنظر وناقد سياسي، ينتمي للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، درس في جامعات غوتنجن وزوريخ وبون وفرانكفورت، كتب أطروحة الدكتوراه حول فلسفة فريديريك شيلنغ والتطور التاريخي للمجال العام في المجتمع الحديث[1] .

" عمل أكثر من ثلاثين عامل 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 واستيلابه في المجتمع الرأسمالي والليبيرالي الحديث" [2] .

مع التزويد بعناصر مستمدة من شتى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة .

مثله مثل أعضاء آخرين في مدرسة فرانكفورت كان متأثرا بكتابات هيغل وماركس ولكن على خلاف أدورنو وهوركهايمر، نقد ورفض نظرية ماركس في القيمة، كما نجده يرفض التشاؤم الثقافي للجيل الأول في المدرسة، ورأى بأن الحداثة تبدأ مع هيغل .

تصدى بالاشتراك مع سائر فلاسفة فرانكفورت أمثال هوركهايمر وماركيوز وأدورنو وغيرهم من رواد المدرسة لنتائج عصر الأنوار، فكان مشروعه نقد المجتمع، وعبر هذه

(1)- جورج طرابشي، معجم الفلاسفة، الفلاسفة المناطقة المتكلمون،اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة للنشر والطباعة، بيروت ،لبنان، ط3، 2006، ص 687 .

(2)- رحيم أبو رغيف الموسوعي، الدليل الفلسفي الشامل، المرجع السابق، ص 589 .

النظرية أرادو إعادة صياغة فهم الماركسية ومن ثم تقديمها كنظرة نقدية كبرى تقوم على أساس من الجدلية.

وقد تميز هابرماس بمعارضته الشديدة للوضعية، كما حدد مهمة الفلسفة، وقال أن لها مهمة محددة في المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني يتمتع بدونه أشكال الديمقراطية وكذلك امتاز بدعوته إلى بعث فلسفة أنوار جديدة .

نجد هابرماس تعددت ثقافاته واتجاهاته لذلك " قام بمناقشة مفكرين من آفاق مختلفة حيث حاور فيدجشتاين وأوستين فيما يخص اللغة الإتيقية ومع لورتر وشويمر فيما يخص النظرية الذاتية."[1]

مؤلفاته

" إن المتأمل لمسيرة يورغن هابرماس الفكرية يلقاها تنقسم إلى مرحلتين أساسيتين، إتسمت المرحلة الاولى بالطابع التحليلي الإبستمولوجي وتمثلت في أعماله عن التقنية والعلم كإيديولوجيا، والراي العام، وكان أهم عمل له في هذه المرحلة كتابه المعرف والمصلحة 1968 وتبنى فيه منهجا نقديا متأثرا بفلسفة كانط وماركس، حاول في هذا الكتاب أن يعيد بناء تسلسل جينيالوجي للعلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة، وذلك بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية والمعرفية التي نشأت في ظلها "[2] .

يتضح لنا أن هابرماس يعتقد أن العلوم شهدت أزمة خانقة، حيث قامت بالفصل بين النظر والعمل بعد أن انفصلت عن التفكير التأملي الشامل، إذ سقطت في مأزق الهوة بين النظر والممارسة .

(1)- محمود خليف خضير الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي، المرجع السابق، ص 26.

(2)- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص 93 .

" أما المرحلة الثانية فقد اتسمت بقفزة نوعية تحرر فيها هاجسا من فلسفة التأمل الذاتي التي كانت في مرحلة الشباب وبدأت هذه المرحلة الحاسمة بكتابة منطق العلوم الاجتماعية والذي بلور فيه نظريته التواصلية والتي وسعها في كتابه نظرية الفعل التواصلي[1].

نجد هابرماس في هذه المرحلة تحول من الإهتمام بين الذوات، ومن هدم فلسفات الوعي المتمركزة حل العقل إلى نظرية تقوم على الفعل، والفعل التواصلي بالذات من خلال النموذج اللغوي .

العلم والتقنية كإيديولوجيا 1968

تشتمل هذه الدراسة حول التقنية والعلم بوصفهما إيديولوجيا على جدال مع الأطروحة التي طورها هبرت ماركوز والتي مؤداها أن القوة المحررة للتكنولوجيا تحويل الأشياء إلى أدوات تنقلب إلى قيد التحرير وتحول الإنسان إلى أداة على أن الموضوع ذاته مهدى إلى هبرت ماركوز بمناسبة بلوغه السبعين من عمره وهو ينتهي إلى الإجابات عن تساؤلات ماركوز، وإن كان بسبب كبر حجمه لا يمكن أن ينشر في الكتيب الذي صدر تحت العنوان ذاته .

" إنه لمن المحبب إلى قلبي أن أستطيع تقديم هذه التبصرات التي أطرحها في هذا العمل تجريبيا في العلاقة مع مقالات أخرى منشورة في أماكن مبعثرة وأجد أنها قادرة على جعل بضعة شروط أكثر دقة [2] .

المعرفة والمصلحة 1968

صدر هذا الكتاب في نفس العام الذي صدر فيه العلم والتقنية كإيديولوجيا رسم هابرماس الخطوط العريضة لتأويليته النقدية، وذلك عندما يفسر المصلحة البشرية إلى ثلاث

(1)–عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص 94 .

(2)– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، المصدر السابق، ص 05 .

أقسام: "المصلحة التقنية أو الأداتية فهي تلك التي تحكم العلوم التجريبية، وتستخدم مناهج الاسبريقية التحليلية للوضعية لكي نستخلص المعرفة الأداتية للعلوم الطبيعية، والمصلحة العملية فمجالها التواصل بين البشر وتستخدم المنهج التأويلي لتتبع المعرفة العملية، في حين المصلحة التحريرية[1] (الرامية للتحرر والانعتاق) فتستخدم النظرية النقدية لكي تظفر بمعرفة تحرر الإنسان من الزيف والوهم [2] .

فأخذ هابرماس على عاتقه المحاولة الموجهة تاريخيا نحو إعادة تكون ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة وبهدف نسقي لتحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة .

" إن من يتتبع سيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم، يتخطى مراحل متروكة من التأمل وسوف يساعد اجتياز هذا الطريق ثانية من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق، لاستعادة التجربة المنسية للتأمل، وحين ننكر التأمل تكون الوضعية"[3] .

القول الفلسفي للحداثة 1980

الحداثة مشروع لم ينجز هكذا، كان عنوان المحاضرة التي قدمها في أيلول 1980 بمناسبة استلامه لجائزة أدورنو، وبعد استقبال ألمانيا للبنيوية الفرنسية الجديدة، احتلت جوانبها الفلسفية مكانا، اتسعت اهميته في ذهن الجمهور " وكذلك الأمر بالنسبة لتعبير ما بعد الحداثة الذي أطلق في منشور ليوتار، ولهذا فإن التحدي الذي يشكله نقد اعقل الذي قادته البنيوية الجديدة، يحدد زاوية الرؤية التي حاول هابرماس الانطلاق منها لإعادة بناء القول الفلسفي للحداثة" خطوة إثر خطوة .

(1)-عادل مصطفى ،فهم الفهم ،مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غدامير ، المرجع السابق، 2007، ص 409 .

(2)- المرجع نفسه، ص 409 .

(3)- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 07 .

ومنذ نهاية القرن الثامن عشر هذا القول جعل من الحداثة موضوعا فلسفيا، وأن القول الفلسفي للحداثة يلتقي ويتقاطع مع القول الجمالي في جوانب عديدة وبالتالي هذه المحاضرات لن تتناول الحداثة في الفنون والأدب "[1] .

نظرية الفعل التواصلي 1981

يحمل جزئين الاول والثاني

إن مجهود هابرماس كلل بنظرية هامة في التواصل جاءت من خلال كتاب ضخم يحمل عنوان : " نظرية الفعل التواصلي" وذلك في جزئيين، يحاول من خلالهما هابرماس إعادة اشكالية العقلانية التي طرحها ماكس فيبر " وهو كتاب يعد تتويجا لمجهودات هابرماس في فترة الستينات والسبعينات، يخصص جزءا كبيرا لكل من دوركايم وميد باعتبارهما ساهما في إحداث التحول في براديغم من الفعل الاستراتيجي الغائي إلى الفعل التواصلي .

حدث هذا في حقل السوسيولوجيا، يقول هابرماس:" إن تحول البراديغم الذي انتقل من الفعل الغائي إلى الفعل التواصلي بدأ مع ميد ودوركايم، فماكس فيبر وميد ودوركايم ينتمون إلى جيل المؤسسين للسوسيولوجيا الحديثة"[2] .

ايتقا المناقشة

إن مفهوم الايتقا هو مبحث في التأصيل الفلسفي واستكشاف لعلوم الانسان المتعلقة بالقيم السلوكية، وهو مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون، أرسطو، كانط، سبينوزا ونيتشه

(1)– يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق ، ص07.

(2)– محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والتواصل في فضاء الديمقراطية ،المرجع السابق،ص17.

"ولكن الذي تغير هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي ترفض كل اتيقا باسم الإيتقا ذاتها[1] .

" لذا فإن الايتقا مجال اهتمامها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين وبالإضافة إلى اهتمام الايتقا بالانقلابات الاجتماعية التي تضرب العالم طولا وعرضا سواء ما تعلق منها بالفرد أو بالمجتمع كالتحرر الجنسي مثلا، العدالة، الممارسة السياسية إلى غيرها من الانشغالات"[2] .

هناك في غاية الأهمية أشار إليها هابرماس في نقاه مع محاوريه وهي طغيان النزعة العلمية أو العلماوية على مجمل مناحي الحياة المعاصرة، أثرت مخاطر التطور العلمي على الطبيعة وعلى الانسان ذاته.

أما النقطة الثانية التي أشار إليها في العلاقة الجدلية القائمة بين مفهوم إيتقا المناقشة ومفهوم التواصل وهو من المفاهيم المفتاحية لفهم المجتمع المعاصر، مع العلم أن آبل كان سباقا إلى طرح مسألة الإيبقا من حيث أنها خطوة في سبيل بلوغ ما يسميه التأسيس النهائي للأخلاقية .

ربط هابرماس إتيقا المناقشة بمسألة المناقشة حيث" تتحول إيبقا المناقشة في النهاية إلى إتيقا الحقيقة لأن هذه الاخيرة ومنذ تعريفاتها اليونانية القديمة هي قيمة القيم قاطبه، وهي لا تسعى إلى توضيح شروط الفهم البينذاتية فحسب ، لكنها تهدف أيضا إلى تحديد الافتراضات التداولية للغة وإلى إبانة شكل التاسيس البنذاتي للمعايير الاخلاقية المختلفة "[3]

(1)- يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، بيروت،منشورات الاختلاف، ط1، 2010،ص 07 .

(2)-المصدر نفسه، ص 14.

(3)- المصدر نفسه ، ص 15 .

منطق العلوم الاجتماعية

يعرض مسألة الروابط الموجودة من وجهة نظر اجتماعية بين المفاهيم الأساسية للفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي وبين مفهوم النسق والعالم المعيش، وهذا يعني أن هابرماس في هذا الكتاب يجعل كل عملية تواصلية لا تخرج عن الفعل الاستراتيجي والتواصلي[1].

الحق والديمقراطية

فاجئ هابرماس في مطلع التسعينيات الأوساط الفلسفية بكتاب لا يقل أهمية عن كتاب 1981 تحت عنوان الحق والديمقراطية، بين الوقائع والمعايير الذي يوصف الآن بأهم كتاب في الفلسفة السياسية في القرن العشرين " وقد تزامن صدور الكتاب مع التحولات التي عرفتها أوربا بعد انهيار المعسكر الشرقي وسقوط جدار برلين، هذه الأحداث عمقت بشكل أكثر اهتمامات هابرماس بنظرية ديمقراطية، فهو يعتبر أن الديمقراطية يمكن أن تساهم في حل المشاكل التي يعرفها الوقت الراهن سواء تلك المتعلقة بالفرد أو الجماعة" [2].

انطلق هابرماس في نظرية الديمقراطية من المعطيات الفلسفية التداولية " ويريد من هذا المبحث تأسيس جماعة تواصلية خالية من الإكراه والهيمنة والسلطة.

ويعد مفهوم التشاور في هذه النظرية من المفاهيم المركزية لأنه يعطي للفرد حق النقد ورفع دعاوي صلاحية في إطار فضاء عمومي ديمقراطي يكون فيه الحق متكافئا بالنسبة للجميع من أجل المشاركة في تشكيل رأي عام وإرادة سياسية معبرة عن المصالح العامة"[3] .

(1)- محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، المرجع السابق، ص16 .

(2)- المرجع نفسه، ص 73.

(3)- المرجع نفسه، ص75 .

تعد أبحاث هابرماس بخصوص نظرية الديمقراطية في كتبه المتأخرة " الحق والديمقراطية 1992"، " مجرات ما بعد الدولة الأمة 1999"، " سجال العدالة السياسية مع راولز 1996"

" الاندماج الجمهوري 1996"[1].

الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي [2]

جدلية العلمنة... العقل والدين [3]

مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبيرالية [4]

وعليه يتضح لنا انه ومنذ الكتابات الاولى لهابرماس "ملامح فلسفية وسياسية" مرورا بكتابات دراسات تمهيدية وتكميلية لنظرية الفعل التواصلي، وعمله النقدي " الخطاب الفلسفي للحداثة وكتابته في الفلسفة الأخلاقية، الاخلاق والتواصل وأخلاقيات المناقشة، وصولا إلى كتاباته في الفلسفة السياسية " الحقو الديمقراطية والاندماج الجمهوري" .

فلا يمكن أن تتفحص أي كتاب أو مقال له دون أن نلمس فيه الهاجس الذي يسكنه والمتمثل في بناء نظرية تواصلية بديلة لفلسفة الوعي.

أهم النتائج

" يؤكد غوسدورف جورج g.gusdourf، أن كلمة الهيرمينوطيقا تعود إلى عشرات القرون وأنها بدأت في الاسكندرية، ثم استرجعت في عصر النهضة والاصلاح كي تزدهر بعد ذلك في عصر الانوار وعصر الرومانسية، وهي ذات اصول دينية محضة، وقد أملتها

(1)– محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، المرجع السابق، ص 76 .

(2)– يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، مركز المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص03.

(3)– يورغن هابرماس، جوزيف راشنغر، جدلية العلمنة، العقل والدين، تر: محمد الأشهب، جداول النشر والتوزيع، شوران، بيروت،لبنان، ط1، 2013، ص 04 .

(4)– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبيرالية المصدر السابق، ص07 .

الحاجة إل تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل)، الذي لم يعد فهمه المباشر ممكنا ولذلك نجده يربط الانتشار الواسع الذي عرفته الهيرمينوطيقا بازدهار البروستنتانية في عصر النهضة"[1].

وبالتالي نستنتج أن التأويل ومن خلال تتبع كرونولوجيته عبر مختلف الفلسفات اتضح لنا:

التأويل في الفلسفة اليونانية : مشتق من هرمس أي الإله هرمس أي قراءة الكتب الهرمسية

أما في الفلسفة الوسطية: فيعني تأويل الكتب الدينية " القرآن الكريم، الأحاديث النبوية، النصوص اليهودية، تأويلا عقلانيا.

في حين التأويل في الفلسفة الحديثة: ارتبط بالتفسير أي بالأسباب لأنها ارتبطت بالعلوم التجريبية.

أما في الفترة المعاصرة : فإن مشكل التأويل ارتبط باللغة .

(1)- كمال بومنير، تيودور أدورنو، من النقد إلى الاستيطيقا، المرجع السابق، ص 83 .

الفصل الثانـي

من النقد إلى التـــــواصل

المبحث الأول: فلسفته النقدية

المبحث الثانـي : التواصل كبديل للعقل الأداتي

المبحث الثالث : اللغة والتواصل

المبحث الأول: فلسفته النقدية

يعد هابرماس أحد الوجوه الفلسفية البارزة في القرن العشرين ويعتبر في نظر المؤرخين ممثلا للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية، وكان لديه إطلاع واسع على التراث لفلسفي الذي إستلهم منه تصوره النقدي أي التراث الفلسفي الأنواري إضافة إلى نقده المبكر لفلاسفة الحداثة الذي ظهرت معه العقلانية الأداتية فأصبحت من اهم النقاط التي شغلت تنكير هابرماس بسب أهميتها في الفكر الغربي وفي مقابل هذه العقلنية ومع عقلانية " تواصلية" قوامها اللغة، وعليه: ماموقف هابرماس دون الرجوع للجذور الفكرية والأصول الفلسفية التي اعتدمها وناقشها أو عدّلها ونقدها وستقتصر على مجموعة من النماذج المختارة المختارة التي بدت لنا انها أكثر اهمية بالنسبة لهابرماس وذلك لإرتباط هذه النماذج بهابرماس على وجه التحددي.

1-إيمانويل كانط:

نلاحظ تأثر هابرماس بكانط في مجالين هما: الأخلاق والسياسة فيقدر إتفاقه مع كانط إلا أنه بنتقد في بعض النقاط الأخرى حيث نجده" إذا منح كانط العقل العملي وجعله لا يتبع مبادئ ميتافيزيقية فإنه فتح على نحو من الآخاء حقل والنظرية المعاصرة"[1].

العقل يقدم مقايسه الكامل في دائرة الأخلاق"[2] تأثر به هابرماس في هذا المعنى أي أن اخلاقيات النقاش إلا أنه رفض تأسيسها على النسق الكانطي لأن فلسفة كانط كانت أحادية الطرف على عكس هابرماس مقاربة ذاتية مشتركة، فالنمط الكانطي ينتج الأنانية والانفصال بين الأفراد تكون واجباته الاخلاقية قائمة على الذات المنعزل، فنتيجة لهذا الإنفصال تصبح عاجزة على الترطق للميدان الإجتماعي والسياسي للعلاقات القانونية،

(1) – علي عبود المحمداوي ، الإشكالية السياسية الحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، دار مكتبة عدنان، لبنان، ط1، 2015، ص35.

(2) – المرجع نفسه، ص35.

يقول كانط: " إن القواعد العملية تكو قواعد موضوعية أو قوانين عملية وذلك يجري الإعتراف بالشرط بوصفه شرطا موضوعيا أي انه يكون صحيحا بالنسبة لإدارة كل كائن عاقل[1]". إذن نعلم من هذا القول أن حضور كانط في فكر هابرماس ليس تأسيس فلسفة اخلاقية فردانية وإنما مبتغاه هو تأسيس أخلاقية نقاشية بين ذوات متفاعلة، بمعنى ذوات متشاركة تعتمد على الممارسة والتطبيق ويتجلى ذلك من خلال فعالية ثنائية الحوار والنقاش ويرفض الذوات المنعزلة أحادية الطرف التي تعتمد على الذات الإنسانية.

تناول هابرماس" النقد عند كانط حيث يرى أن النقد يجب أن يكون قائما على الفحص التاريخي وهو مايستوجب إعادة صياغة جديدة تقوم على أساس القضاء العمومي"[2] يتضح لنا من هذا أن هابرماس إستفاد من فلسفة كانط فحافظ على الاستقلال الذاتي عند كانط ولكنه تجاوزه وأسس لنسق جديد أساسه العلاقات التواصلية داخل الفضاء العمومي أي داخل المجتمع.

يقول هابرماس " إنني أستطيع أن أؤكد هنا ودون أدنى مجال للشك أن التداولية الكانطية تقود بأصولها إلى واقعية دون تملات ذلك أن الاطار الخاص لمجمل تساؤلاتنا يظهر لنا ذلك اللاتناسق الفاصح بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي"[3]. يعني أن هذه المحاولة التي تهدف إلى تبين تصور للصحة أو الصواب الأخلاقي لما هي موازية للمعرفة يتوجب عليها أولا الهوة التي توضح حقيقة العالم.

لقد إشتغل كانط على الايديولوجيا التي أتت بعد كل من كارل ماركس ونيتشه وكذلك أنصار مدرسة فرانكفورت، أدورنو و هابرماس في كتاب نقد العقل الخالص بحيث يرى كانط

(1) – علي عبود المحمداوي ، الإشكالية السياسية الحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق ، ص36.

(2) – علي عبود المحمداوي وآخرون من كتاب ، مدرسة فراكنفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، دار الروافد، الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص425.

(3) – يورغن هابرماس ، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقية، المصدر السابق، ص62.

أن النظرية النقدية في المعرفة و الاخلاق وعلم الجمال نظرية ملائمة للطبيعة بحيث يرى أن العقل لا يكون أخلاقيا في نظر الفعل العلمي مالم يكن حرا وصادرا عن ارادتنا المستقلة وليس خاضعا لإدارة خارجية.

ومايهم هابرماس هنا هو إذا كانت فلسفة كانط الاخلاقية هو شعور الانسان بواجبه يصدر عن أخلاق فطرية وان الأخلاق عامة ومطلقة وكلية وعمومية" ومن خلال كل هذا نجد أن فلسفة هابرماس تتوجه في البداية نحو فكرة كانطية في اهمية العقل بحيث يعطيها الأهمية الانسانية التي تنتزع إلى الإحاطة بمصيرها لغاية هدفها حياة إجتماعية تواصلية"[1] وهذا يعني أن العقل هنا يستدعي أن يعمل الإنسان عقله بنفسه دون إشراف الغير.

2- هيجل :

منذ أن كتب مقاله " الحداثة مشروع غير متكامل " لم ينفك هابرماس عن التفكير في موضوع الحداثة ذلك الموضوع الشائك المختلف حوله والمتعدد الأوجه، حيث غدت الحداثة موضوعا أو خطابا فلسفيا إبتداءا من نهاية القرن الثامن عشر، فعلى عكس رؤية هابرماس لكانط يرى هيجل أنه مثل لحظة الحداثة الفلسفية الواعية " فقدكان يرى أن هيجل هو الفيلسوف الاول الذي نمى بكل وضوح مفهوم الحداثة"[2] وعلى هذا الأساس وجد هابرماس كمدافع عن المشروع الحداثوي ، فبحسب هابرماس يمثل هيجل مثلا ونموذجا في التفكير من إنطلاقاته الفكرية. "حتى قيل ما هو هيجلي إنتصر على ماهو ماركسي لدى هابرماس"[3] ، ويقصد بذلك موقفه الناقد لهابرماس واستعادته لحوار وجدل الإعتراف بالأخر.لكن يرى بعض الباحثين " ان هناك تطورا واضحا في فكر هابرماس بعيدا عن الهيجلية صوب نوع من الكانطية الجديدة وهو الأمر الذي يتضح بدرجة أكبر في التمييز

(1) – محمد نور الدين افاية ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، المرجع السابق، ص32.
(2) – علي عبود المحمداوي ، الاشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص38.
(3) – المرجع نفسه ، ص39.

الذي يقيمه الآن بين مزاعم الحق التي تثيرها في المقولات الامبريقية أي في مجال العقل النظري، وبين مزاعم الصحة أو الملائمة التي يقدمها لمعايير الفعل والتقويم أي في مجال العقل العلمي ".[1]

فهناك رؤية مغايرة تدعي أن هابرماس استحضر جدلية العبد والسيد وأبداها في أنموذجيته نحو عقلانية بين ذاتية على تبادل المعارف.

حاول هابرماس إعادة بناء خطاب الحداثة بعيدا عن أصوله وتشعباته وتفرعاته الفنية والأدبية مكتفيا حصره في الجانب الفلسفي، ضمن سياق فلسفي، يذهب هابرماس إلى إعتبار الحداثة هي الوعي " في المرحلة التاريخية التي تقيم العلاقة مع الماضي من أجل أن نفهم ذاتها بإعتبارها نتيجة النوع من الانتثال أو العبور من الماضي إلى الحاضر"[2] كان هذا نتيجة اتباع هيجل إعطاء مفهوم العقل الصيغة الأكثر تواضعا لذا يقول هابرماس للخضوع في الحداثة علينا الرجوع إلى هيجل " ولذلك تظهر الدلالة التي كانت تمتلكها العلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلنة"[3].

وبالتالي الحداثة من هذا المنظور هي الادراك والوعي بمضمون العصر أكثر من كونها صفة نطلقها على حقبة زمنية معينة، وبهذا المعنى تصبح الحداثة تماثل منظور آلان تورين أنها " مجرد تغيير أو تتابع أحداث أي إنتشار لمنتجات النشاط العقلي، العملية التكونولوجية والإدارية لأنها تحتوي على مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية منها السياسية ، الاقتصادية ، الحياة العائلية، الدين والأخلاق". [4]

(1) – توم بوتمور ، مدرسة فارنكفورت، المرجع السابق، ص139.

(2) – هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص12.

(3) – أبو النور حمدي، أبو النور حسن ، يورغن هابرماس الاخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص75.

(4) – عبد الرزاق بلعقرون، المعرفة والارتياب، شارع نجيب العرداتي ، المنارة ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2013، ص288.

أسس هيجل الحداثة على مفهوم الحرية الذاتية وأن الحداثة تستلهم معايرها من ذاتها وهذا ما شد إهتمام هابرماس في نصوص هيجل بالإضافة إلى رجوع هذا الاخير إلى الفيلسوف الألماني كانط في ترتيب مسألته الحداثة لأن فلسفة هذا الاخير مثل لحظة التعبير عن الحداثة من دون الوعي الفلسفي بها فحتى موضوعه الكلي أي كلية القوانين كأنما هي الوجه الآخر للكلية التوافقية عن هابرماس " إذ يرى هابرماس أن العلاقة مابين الذتيتان فوق الفردية التي تخضع في جماعة تتصف بالتواصلية لضروريات التعاون وتشرف على إعادة الإدارة بلا إكراه تقدم نموذجا أخر للوساطة بين الكلي والفردي في عملية وفاق ثم الحصول عليها".[1]

لكن بالزعم من القيمة المركزية التي منحها له هابرماس ينتهي إلى إشكال خطير بمعنى أن هيجل لم يحل الاشكالية التي تمثل بالنسبة إلى الحداثة حقيقية عثورها في ذاتها على ضممائاتها الخاصة أدت نتائج هذه الثغرة بتفكير الشبان الهيجيليين بالخروج من ثقل المفهوم الهيجلي للعقل وذلك بإستنادهم أو إدخال مفهوم آخر من مقومات فلسفة الانوار ممثلا في النقد.

3-كارل ماركس:

إن كلامنا عن الماركسية نجد صداه مندمجا في أفكار هابرماس بل إن هابرماس يبرر به الكثير من رؤاه، فلقد تطور الإشكال عند هابرماس حضور ماركس كمنهج نقدي لديه، فهوركهايمر قد فهم ومعه فلاسفة فرانكفورت الماركسية على أنها العلم النقدي للمجتمع وبالتالي فهمه الفلسفة هي متابعة العملية النقدية والتحري من أشكال الاغتراب الجديدة، وقد أخذت مساهمته الخاصة شكل تحليل نقدي للعقل.

(1) – يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، المصدر السابق، ،ص57.

حسب هابرماس إذا كانت الماركسية قد ركزت على الاغتراب الاقتصادي فغننا نرى أنه" لم يعد هدف النضال السياسي الذي يجب أن تمارسه الطبقة العاملة وذلك لأن الاغتراب الاقتصادي يظل قائما في ظل اغتراب ثقافي أوسع نطاقا"[1] إن رؤى هابرماس تكشف إلى حد كبير عقلانية وموضوعية فالطرح الإستفادي الذي يحظر به إلى كل المشاريع الفلسفية الكبرى مثل الكانطية والماركسية ومشروع الحادثة ومنجزاته الذي عبر عنه على أنه مشروع لم يكتمل أي عبر مستنفذ لكل مقومات نجاحه لذلك تصدى بالنقد لكل من يريد أن يلغي منجزات الحداثة.

هنا نجد هابرماس في محاولاته الاخلاقية والعقلانية في إيجاد حالة توازن بين التطور المادي والقيمي في نظريته التواصلية التي لا تؤمن بالقطيعة والإلغاء.

"فالتشخيص الهابرماسي لأي تراث فلسفي بما فيه المراكسي في ضوء رؤية الاستفادية أو الإلغائية هو نظر في أخطاء ماركس التي يمكن تصحيحها"[2]. فالإستفادية هي محاولة في التصحيح فيدلا من التفكير في الموت الحتمي للماركسية نفكر في إعادة تركبيية المشروع الماركسي بإقتراح هابرماس إستغلالا لاغلب المفاهيم القابلة للكلام.

يهدف هابرماس من خلال ذلك إلى الكشف عن زيف الوعي المتشكل بهيمنة السلطات وتفوقع الذاتية على أنها فقط هي المنتجة للحقيقة وتقرير كونح المعرفة نتاج بينذاتي خالي من الهيمنة.

(1) – علاء الطاهر، مدرسة فرانكفورت من هوكاهيمر الى هابرماس مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان، ط1، د س ، ص90.

(2) – رائد عيسى مطلب وآخرون ، الماركسية الغربية ومابعدها، إشراف على عبود المحمداوي، مكتبة عدنان ، بيروت لبنان، ط1، 2014، ص182.

نجد ان هبار ماس يؤكد أن مدرسة فراتكفورت قد نشات على شكل أفكار ماركسية بقوله : " إن الماركسية ليست إلا جزاءا من فكر التنوير وهو الفكر العقلاني الذي يرى أن المجتمع جزاءا من العامل الطبيعي "[1].

وعلى هذا الأساس بنى هابرماس نظرية تأويلية تنطلق من إنقراض المعاني متفق عليها، حيث تعد محاولات ماركس وفرويد جزءا من المعرفة النقدية ومن ذلك يتبين المحاولة المشتركة بين الثلاث في الخلاص من الوعي الزائف ومحاولة التحرر من القمع والهيمنة.

4-ماكس فيبر :

يعتقد فيبر أن المجتمعات الغربية هي المجتمعات الوحيدة التي استطاعت ابتكار وإبداع العقلانية العملية والعملية من الطبيعة إلى عقلنة الاقتصاد والقانون والادراة والتعليم وأغلب مجالات الحياة الاجتماعية الآخرى.

يقول فيبر" إن تنظيم المجتمع في ملكات وأطر قد غدا أمرا منتشرا واسعا، غير أن الملكية القائمة على أساس ذلك ، أي بالمعنى الغربي للكلمة، لم تكن معروفة في حضارتنا"[2] يعني أن العقلانية لا زالت مستمرة في أوروبا ثم تحولت من البحث في جوهر العقل إلى معرفة الحقيقة الذاتية للشيء.

يستعير هابرماس من فيبر مفهوم عقنلة المجتمع، فالمجتمع الحديث حسب فيبر " يتحدث بنزوع عام نحو العقلانيةوالفعل العقلاني في مجالات أكثر تنوعا من الاقتصاد والقانون والاخلاق وعليه فجوهر المجتمع الحديث هو العقلانية الحداثة، العقلنة"[3]" فالعلاقة

(1) – أبو النور حمدي ، أبو النور حسن، يورغن هابرماس الاخلاف والتواصل، المرجع السابق، ص31.

(2) – علي عبود المحداوي ، الاشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، المرجع السابق ، ص113.

(3) – المرجع نفسه ، ص48.

المبنية بين العقلانية والحداثة هي الفكرة التي سيجعل منها هابرماس خلفية التي تمكنه من الدفاع عن الحداثة .

لقد شخص هابرماس الحداثة الأوروبية في ضوء ماكس فيبر بأنها عقلانية اداتية وهذا مانلمحه في كتابه العلم والتقنية كإديولوجيا " حيث حدد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي وقانون حق الملكية الخاصة والسلطة البيروقراطية"[1].

إن التقدم العلمي غير مسؤول عن غايات ولا يدعوا إلى عقلنة المجتمع الحديث هذا ما أخذه هابرماس أنه من المتعذر فهم الحداثة مالم تهدف عند فيبر؛ فماكس فيبر يطالب بعقلانية المنهج والوسائل من أجل تحقيق غايات يرى هابرماس أن فيبر تجاهل تعددية أنماط النشاطات العقلية حيث أثبت عدم قابلية ارتداد الوجدانية أو التقليدي إلى عقلنة تذاوتيه لهابرماس أي ضرورة إقحام النشاطات العقلية في العقلنة "[2]

ففيبر من وجهة نظ هابرماس هو أ,ل من شدد على الربط بين الحداثة والعقلانية وهي العلاقة التي يرى فيبر فيها الشرط الضروري الذي لولاه ما كان للحداثة الوروبية أن تعرف مصيرها نحو التجسيد الجزئي وتمظهرها التقني والسياسي لكن هابرماس يرى أن العقلنة إلى الأدائية التي تحول الإنسان إلى أداة وموضوع طبيعي، لذا حاول هابرماس إعادة قراءة نظرية فيبر في العقلنة ولذلك" لا بد من إعتماد مفهوم أكثر تعقيدا لفعل العقلنة حيثيمكن مساعدتنا على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم"[3] أي فهم العالم ليس بمعنى العقل الأدائي بل عبر عقلنة تواصليته تتخذ التفاهم والتوافق و الحوار والإجماع معايير وآليات لها عقلنة ، تخضع لمصالح بشرية تقترن بالنقاش والحوار.

(1) – علي عبود المحداوي ، الاشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص49.

(2) – المرجع نفسه، ص50.

(3) – محمد نور الدين أفاية ، الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، نموذج هابرماس ، المرجع السابق، ص151.

فيصادق فيبر صعوبة متماثلة بتلك التي يبطلها عند هيجل وعند ماركس فيبدو أن فيبر يقترح احيانا أن وحدة التاريخ تختزل في تلك الخاصة، بمنهج العلوم التاريخية، كما يعتبر فيبر أن وجدة المنهج تفترض وجود إنسانية واحدة فالعلم الإجتماعي" وهو أكسولوجيا حيادي لا يكمنه أن يسترشد على أساس من فكرة التقدم" [1] . يعني لا بد أن يسمح لنا بالتأكيد على أن ديناميكية التطور التاريخي تقود إلى إلغاء تنافر الثقافات البشرية، ومنه فهدف السوسيولوجيا هو فهم أصالة العقلانية الغربية عوضا على وضع نمذجتها.

" توضح السيسيولوجيا الفيبرية للدين على وجهين الحدود المنيعة لعملية عقلنة النشاط الاجتماعي"[2] لأن تحولات الوعي الديني لا تنبثق نقط من المنطق الداخلي للعقلنة وإنما تتعلق بمصالح واستراتيجيات دينية وخاصة أنها مشروطة باكثر مما يجب بعوامل وجدانية قوية لا معقولة.

نجد هابرماس من بين شراح فيبر فهو أفضل من أدرك طبيعة المشكلة المطروحة من خلال عقلنة صورة العالم الدينية، وكما لا حظ هابرماس" فإن جميع الديانات مطالبة بحل مشكلة الربوبية théodicée، كيف يمكن التوفيق بين الكمال الإلهي والنقص في العلالم"[3] إذن هناك في أساس عقلنة التصورات الدينية منطق وهو ما يفسر تطورالديانات ، حيث بناها هابرماس إنطلاقا من فروقها المبدئية بالنظر إلى أن يقسم الكون بالنسبة إلى إختيار مركزية لا هوتية أو مركزية كونية وبالنسبة إلى الاتجاهات إزاء العالم والحياة العملية أو التأملية، فهذه النمذجة تسمح بالتفكير في تعدد أنماط عقلنة التأملات الدينية.

بشكل اعم فإن " تفسير هابرماس يسمح بفهم أفضل للتماسك العميق لفكر فيبر والروابط المتينة التي توجد لدية مضمون النظرية السوسيولوجية والقواعد المنهجية"[4] ، نفهم

(1) – فيليب رانيو، ماكس فيبر مفارقات العقل الحديث، تر:محمد الجديدي، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1 ، 2009،ص183.

(2) – المرجع نفسه ، ص 189.

(3) – المرجع نفسه ، ص200.

(4) – المرجع نفسه ، ص205.

من هذا أن عقلنة النشاط الاجتماعي والعالم سلك ناقل لسوسيولوجيا ماكس فيبر، مع ذلك وخلافا لهابرماس نقدر رفض فيبر استلالية الذات التي نادى بها هابرماس أي تحرر الذوات والتواصل فيها ليبينها.

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

المبحث الثاني : التواصل كبديل للعقل الأداتي.

لقد أضحت مدرسة فرانكفورت بفضل جهود أعلامها محط إهتمام العديد من الباحثين الذين راحوا يتتبعون عن كثب مؤلفات روادها نظرا لما اتسمت به من جدة في طرح مشكلات المعرفة، ولقد شكلت مدرسة فرانكفورت علامة فارقة في العقلانية الغربية بقراءة مشروع الحداثة وإبداء موقف منه ونقد الأنظمة المهيمنة على الثقافة الغربية واتخذت منهجا لها ، لذلك أصطلح على نظريتها بالنظرية النقدية، التي إمتدت جذورها إلى رواد الجيل الثاني وعليه يأتي هابرماس محاولا البحث في اشكالية الحداثة التي كرّست مظاهر التقنية والتقدّم الصناعي، فما مفهوم العقلانية الأداتية ، في نظره هابرماس ؟ وماهو البديل في نظره.

1- العقلانية الأداتية retionalite 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 الانسان مع الطبيعة وتتجسد في العلم الصناعة، والتكنولوجيا الجديدة"[1] .

فالتقنية أكثر ضررا على الإنسان من منفعة ، وهي حسب هابرماس قد أخلت بالفعل التواصلي السليم وأحلت محله التواصل التقني الذي شوه إنسانية الإنسان وقضى على رفع الإبداع، وزاد رأس المال في إتساع الهوة بين أفراد المجتمع وشاعت النزعة الفردية مليئة بالعناصر اللاعقلانية لا يوجد فيها تواصل بين الناس.

كذلك يتجلى موقف هابرماس من الأداتية بوجهها التقني أو الايتراتيجي الذي يظلل الانسان أو يخدعه بغية السيطرة والتسلط لذلك يقتضي البحث عن مخرج وما المخرج هنا إلا

(1) – عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2009، ص87.

الوازع الأخلاقي وذلك عن طريق التحرر من قيود الأداتية أو ماتعرف بالايديولوجيا فلا بد من التمسك بالسلوك الأخلاقي لذلك بقول هه:" إن مايصنعه العلم تقنيا بتصرفنا يجب أن يكون خاضعا لرقابة أخلاقية تجعلنا بالمقابل ولأسباب معيارية غير قادرين على التصرف بها على هونا "[1].

انطلق هابرماس من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية ونصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث كما وجد نفسه أيضا في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة لحداثة وما بعد الحداثة ونزعاتها التفكيكية للعقل" فنقد العقل من قبل التيارات الفلسفية المعاصرة هو الذي دفع هابرماس إلى إعادة صياغة نظرية عقلانية جديدة، كما دفعته فلسفة هايدغر بتحليلاتها الانطولوجية التي ركزت على وجود الغنسان في العالم ووجوده مع الآخرين ولم تنطلق من الوعي..."[2]. ولذلك كان هدف هابرماس هو تحرير الوعي الاجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنساني، كما كان لعلم الاجتماع أحد المكونات الأساسية في مشروع هابرماس لإرتباطه بمشكلة العقلانية.

رسم هابرماس الخطوط العرضة لتأويليته النقدية في كتابة المعرفة والمصلحة الذي صدر عام 1968 وقد قسم فيه المصلحة البشرية إلى ثلاث أقسام وهي " المصلحة التقنية تحكم العلوم التجريبية وتستخدم المناهج الامبريقية التحليلة للوضعية لتتبع لنا المعرفة الأدانية للعلوم الطبيعية، أما المصلحة الثانية عملية مجالها التواصل بين البشر، تعتمد على المنهج التأويلي لتنتج المعرفة العلمية، في حين المصلحة الثالثة هي مصلحة تحررية مبتغاها

(1) – يورغن هابرماس ، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية، المصدر السابق، ص ص33-34.

(2) – عيطان أبو السعود، لحصاد الفلسفي للقرن العشرين ، المرجع السابق، ص96.

التحرر والانعتاق من الزيف والوهم والغموض"[1]. ومن خلال تقسيمة لهذه المصالح حاول هابرماس التفكير من جديد في العقلانية الأدانية، فاستخدام النقد لأن الشامل النقدي كفيل بكشف الزيف والتشيء، وعليه لا يعتبر هابرماس مجرد مُكرر لآراء وتووجهات كل من ماكس هوركهايمر وتبودور أدورتو وهاربرت ماركبون، بل نجده عمل على نقدهم وتجاوزهم وجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات.

يركز العقل الأداتي على الوسائل وتظهر قيمته في زيادة فاعلية الإنسان على الطبيعة ونقد الماركسية (الرأسمالية التقليدية) " لأنها امتداد لعصر التنوير الذي ينظر إلى المجتمع في ضوء المبادئ، التي تحكم العلوم الطبيعية، كما هو الحال بالنسبة لحميته التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية أو حتمية الصراع بين صبغة العمال والطبقة البورجوازية والحتمية الاقتصادية"[2]

وعليه يتضح لنا أن العقل الادائي هو نقد التشيؤ*وهذا ما نلمسه عند رواد النظرية النقدية، حيث تشمل أهم الانتقادات خاصة عند أدورنو وهوركهايمر.

" نقد ثقافة العقل القمعية وهذا ما نجده عند نيتشه وخاصة نقد العقل العلمي حيث استحال لدى مدرسة فرانكفورت إلى نقد العقلانية الأداتية.

الاستطيقا بوصفها بديلا تصحيحيا لنظام العقل العلمي التقني أو بما هو حامي للحياة.

*- التشيء reifrcation : هو التسليم بواقع معين أو وضع تاريخي بوصفه معطي مطلق الاستقلالية والحياد كأن تتحول العلاقات الإجتماعية والإقتصادية لحقبة تاريخية معينة إلى شيء قبلي أي طبيعي وبالتالي مطلق المشروعية، أنظر كتاب إسماعيل مهنانة ، الوجود والحداثة هيدغرفي مناظرة العقل الحديث، الدار العربية للعلوم، ناشرون ، بيروت لبنان ط1، 2012 ، ص143.

(1) - عبد الرزاق بلعقرور، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ، اسئلة المهموم والمعنى ، المرجع السابق ، ص87.

(2) - غني ناصر حسين قريشي، المداحل النظرية لعلم الاجتماع ، المرجع السابق، ص ص337-339.

مناهضة قيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري"[1]، وهذا يعني مناهضة الأنظمة الإجتماعية القائمة أو الانتقال من العقل النظري إلى الممارسة الاجتماعية، فالتقنية وهي أوج الفكر العلمي سيطرت على الطبيعة وعلى الإنسان سيطرة منهجية تجريبية.

فمن خلال هذا النقد إتفقوا أن العقل الأدائي هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم وله خصائص سلبية جعلت الإنسان واقع تحت ضغط الآلات.

تعوذ جذور نقد العقلانية الأداتية إلى مارتن هايدغر فهو يرى تقنية نفسها تسيطر عليه ولم يعد الإنسان قادرا على الانفلات من حتميتها وضروریاتها ، بل بيت له النية وعدم الاستقرار وأخذت تظهر له كأنها شيئا مستقلا عنه وحوله إلى مجرد موظف لها"[2]

يرى هايدغر أن التقنية هي ميتافيزيقا جديدة مرتبطة بإدارة القوة والهيمنة والسيطرة، هو الذي جعل هه يتأثر به لبناء نظريته التواصلية، لأن الزمن الحديث يفتقد إلى الأصالة لدى أفراد العصر القدرة على فهم هذا العصر وعلى تغييره بعد فهمه من جهة ثانية ، وفي المقابل، نجد "هات ساركيوز" يوجه نقده بشكل أساسي ضد المجتمع الصناعي لم يزيف حاجات الإنسان فحسب بل زيف أيضا حاجاته الفكرية والحال أن المجتمع ذو البعد الواحد قد أحاط بالأيديولوجيا وبالازدراء والتحفير"[3]

من خلال هذه الانتقادات الموجهة للعقلانية الأداتية حاول هابرماس إعادة النظر في البناء العقلاني الذي سوف يؤدي دورا مهما في نظرية العقل التواصلي، فإشكالية التواصل إشكالية محورية في منظومة هابرماس وهي تتبلور من خلال مفاتيح، بمثابة إستكشاف للبنى الفكرية وهي تعاني ارهاصات تشكلها الأولى، فلا غرابة أن التواصل هو المفهوم

(1) – عبد الرزاق بلعقرون، المعرفة والارتياب ، المرجع السابق، ص224.

(2) – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوبركهامبر إلى أكسل هونيث، منشورات الإختلاف، الرباط، ط1،2010، ص56.

(3) – هاربت ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد، تر:جورج طرابشي، منشورات دار الألباب، بيروت، ط3، 1988، ص13.

الأكثر مركزية في علم الاجتماع الألماني فهو يمثل بالنسبة لهابرماس نقلة تواصلية، يعني أ، التواصل أصبح ضروريا من أجل وصف وتشريح البناء الاجتماعي، إذن ما هي العقلانية التواصلية؟ وماهي خصائصها ؟ وفعليات نجاح هذا التواصل؟

2-العقلانية التواصلية:

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

نجد هابرماس في البداية يسعى إلى تحديد مفهوم عقلاني ، ويرى أنه ليس للمعقولية صفة بانتاج المعرفة بل بالطريقة التي يطبق بها الأشخاص القادرين على الكلام والفعل هذا المعرفة، فيرى أن العقلاني يتصف به مرشحان هما الأشخاص الذين يتوفرون على المعرفة والتعابير الرمزية.

ويميز بين نوعين من الفعل العقلاني " فعل تواصلي يعبر فيه صاحبه عن رأي محدد بغية إيصال شيء معين إلى مشارك واحد على الأقل (...) ، وفعل غائي يتدخل فيه صاحبه في العالم لأجل متابعة تحقيق هدف معين"[2]. إن الفاعل الأول يدعي صواب منطوقه بينما الثاني نجاعة الوسائل المختارة وفعاليتها.

لا تقتصر كلمة عقلاني على صواب العبارات أو خطئها ففعليتها أو عدم فعاليتها وعليه يميز هابرماس بين المعقولية المعرفية الأداتية " ويقصد بها تطبيق المعرفة بشكل غير تواصلي على أفعال موجهة نحو النجاح وتحمل طابع تدخلات في العالم لأجل تحقيق

(1) – عبد الرزاق بن عقرون، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص88.

(2) – جميلة حنيفي ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر ، د.ط، 2016، ص15.

النجاعة في حين يقصد بالمعقولية التواصلية تطبيق المعرفة بشكل تواصلي على أفعال اللغة"[1] يعني هنا أن العقلانية هي التجديد في بنى الإتصال اللغوي والتواصل يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي ، حيث تتجاوز تصوراتهم الذاتية لصالح قناعات عقلانية مستمدة من السياق البينذاتي للحياة.

فحسب رأي حسن مصدق " لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته لنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضاعف تواصل نفسه هو حب التناقض الذي وضعنا فيه"[2] وعلى ذلك نجد أن جل المجتمعات الحديثة التجأت إلى إعلاء القيمة المركزية للتواصل لمعالجة المشاكل وعقدت البشرية الأمل على عصر الإتصال، لكن في الوقت نفسه أصبحنا نعاني من اللاتواصل.

فالفعل التواصلي لا يقوم على تدابر المعلومات ضمن سياق أو ظروف إجتماعية معينة فقط وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي وبالتالي " فالفعل لتواصل يساهم في بناء الفعل الإجتماعي"[3].

من السمات الأساسية لنظرية التواصل العقلاني تركيزها على ضرورة الحوار لكونه مفيدا للإنسان في كل مجالات الحياة المختلفة في البيت، العمل ولقضاء حاجياته ، وبهذا المعنى " الحوار ضروري للإنسان مع الآخرين ومع نفسه كما تتحسن وتنتمي هذه الحدسية التواصلية الموجودة والكامنة ضمنيا وأصلا في كل إنسان بإنتمائه اللغوي والثقافي"[4].

(1) – جميلة حنيفي ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، المرجع السابق، ص157.

(2) – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية ، المرجع السابق ، ص141.

(3) – زواوي بغورة ، الفلسفة واللغة ، المرجع السابق، ص210.

(4) – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية ، المرجع السابق ، ص142.

يرى هابرماس أن الخطاب الفلسفي للحداثة هو في المقام الأول خطاب تواصلي أي العقلانية التواصلية عقلانية إجرائية متجسدة في الممارسة الخطابية لذلك حدد مفهوم العقلانية التواصلية لثلاث أبعاد تظهر للمرء عندما يحلل التواصل.

" البعد الأول يمثل علاقة الذات العارفة في عالم الأحداث ، أما البعد الثاني فعلاقتها بعالم إجتماعي من خصوصياته الفاعلية في حين البعد يتجسد في علاقة الإنسان أو الشخص بطبيعته الداخلية أو بينذاتية وذاتية الآخرين"[1] من هذا المنطلق يريد هابرماس بناء عالم عقلاني منظم وإنساني تتداخل فيه الذوات الفردية المعزولة اتجاه العالم الموضوعي وذلك لأنهم يقيمون علاقات تواصلية فيما بينهم قوامها اللغة.

سلك هابرماس طريقا مباشرا وواضحا لصياغة لهذا العقل التواصلي فقد أقدم على وضع العمل داخل إطار اللغة بصفة عامة وفي إطار التواصل بصفة خاصة، فالنشاط التواصلي يسعى إلى وضع شروط لمجتمع ممكن فيقول هابرماس " تستطيع أن تقول أن العقل التواصلي هو المنظم للنشاط التواصلي سعيا وراء وضع شروط حقيقية للمجتمع" [2]، وعليه فإن شروط النجاح أو الفشل التواصل الاجتماعي يصبح بالضرورة عملية لكل تفكير إنساني ومما لا شك فيه أن التواصل يأخذ أشكالا مختلفة ومتعددة تميز العلاقات الإجتماعية.

3-شروط التواصل عند هابرماس :

من بين أهم شروط التواصلي علاقة التفاعل بين فردين أو أك داخل سياق العالم المعيش، فمن أولويات التواصل ربط صلة الفرد بالشريك دون ضغوط أو إكراه لان كل فرد يقدر على الكلام له الحق في التواصل، لكن شرط أن تكون هذه **المشاركة صادقة**" بمعنى

(1) – عيطات أبوال سعود ، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين ، المرجع السابق ، ص100.

(2) – يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، المصدر السابق، ص452.

يحيط بمصداقية التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص ويتكفل هذا الادعاء بموضوع ومعترف به من طرف المجتمع ويمتاز بشرعية معاييره "[1] وهنا تدخل مصداقية أفكارنا التي ينبغي أن تكون أفكار صادقة فإذا كانت الاقتراحات التي تقدمها مثيرة للجدل أو الخلاف فينبغي تأكيد ذلك ببعض الأدلة التي تستند إلى الكثير من الأبحاث.

اما الشرط الثاني الحقيقة : فحقيقة مضمون القول التي تضمن وظيفيا وصف حالة واقعية موجودة وغير مستوحاة من الخيال بالقدر الذي يفترض فيه أيضا وجود وقائعها وذلك من خلال حقيقة الأقوال التقريرية "[2]. ولعل عبارة " فيجتشين" الشهيرة " العالم مجمع الوقائق لا الأشياء" تؤكد هذه المنحنى الجديد.

أما الشرط الثالث المعقولية : يعتقد هابرماس أن المعقولية أهم شرط للعملية التواصلية سواء للمحدثين أو المستمعين وذلك عن طريق جملة مركبة تركيبا صحيحا تحترم فيه قواعد اللغة وتظل مستوفية لشروطها معناه" أن عملية التواصل تتم من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي وبين الذوات الأخرى، باعتبار أن اللغة الوسيط الأساسي في النشاط التواصلي وعن طريقها يم التواصل إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات والتعبيرات التي يلتفظ بها أعضاء الجماعة المشاركة في التواصل"[3].

كذلك من أهم شروط التواصل أن تكون القضايا الخاضعة للنقاش بين المشتركين صادقة فلا يمكن للتواصل أن يقوم على الكذب حيث " يخص هذا الافتراض صدقية ما يقال

(1) – أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغن هابرماس الاخلاق والتواصل، المرجع السابق ، ص254.
(2) – المرجع نفسه ، ص254.
(3) – عطيات أبو السعود، نظرية الفعل التواصلي، مجلة أوراق فلسفية ، القاهرة، العدد 10، 2004، ص323.

بالقدر الذي يسمح به للمتحدث عن التعبير عن نوايا محدودة وبطريقة صادقة، بعيدة عن التظايل والكذب والسفطسة"[1].

فإذا تشكلت أحد المشاركين في التواصل في الدقة المعيارية بتعبير، أو إذا تعرض أحد من مزاعم الصدق للنسك ولم يستطع المشاركون في لتواصل تبريره أو الدفاع عنه بحجج العقلية فإن مبررات الصدق نفسها تصبح موضوع للتساؤل ويحتل التواصل.

لتوسيع نطاق العقلانية التواصلية حاول هابرماس بلورة نظرية فلسفية نقدية ، حيث أبرز الدور للفلسفة لتطور وتصبح نظرية معرفة نقدية إجرائية مندمجة في العالم المعيش، يقول هابرماس " إن مفهوم العقل التواصلي المتأصل في الممارسة للغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد إنجاز مهام نسقية في هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول في علاقة تعاونية مع الفلسفة التي تضطلع بمهمة العمل على تأسيس نظرية عقلانية"[2] ومعنى هذا أن دور الفلسفة في نظره يكمن فإعادة تفعيل العلوم الاجتماعية ووصلها في إطار للتنظير للعقلانية التواصلية والتأسيس للشروط المنطقية واللغوية للحوار ، حيث تتجلى خصائص العقلانية التواصلية في إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم " أخلاقيات التواصل".

يقول هابرماس لا يمكن عقلنة الفعل التواصلي لا من الجانب التقني للوسائل المختارة ولا من الجانب الاستراتيجي بل من الجانب الاخلاقي وهنا يميز هابرماس بين الفعل الاداتي والاستراتيجي ، حيث الفعل الأداتي يقدم الفاعل على العقل كوسيلة لتحقيق غاية مرجوة، أما الفعل الاستراتيجي ضرب من الفعل الاداتي يجعل الآخرين مجبورين على القيام بأفعال كوسيلة لتحقيق غاية المرء، ولكنهما يختلفان عن الفعل التواصلي الذي تؤسس اخلاقياته على المناقشة.

(1) – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الاخلاف والتواصل، المرجع السابق، ص31.

(2) – عيطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي في للقرن العشرين، المرجع السابق ، ص100.

كما رأينا سابقا أن شروط التواصل عند هابرماس تمكن في الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية والمعقولية فهذه الافتراضات لبرنامج اخلاقيات التواصل هي شروط إمكان التواصل العقلاني، فبإلتزامها يحدث النقاش ، من بعدها لأنها مبادئ أولية لإزاحة العقبات التي تعرقل التواصل حيث يحث على عقلانية تواصلية قائمة على الخطاب البرهاني له حجج ومعايير بها يحصل التوافق الاجماعي في الفعل التواصلي "وأن يتحرر التواصل من أشكال الضغط والسيطرة وهيمنة كل طرف على الآخر والقصر الخارجي"[1]

لأن لكل فرد الحق في الدفاع عن رأيه والمطالبة بحقوقه من دون سيطرة المؤسسات التكونولوجيا بل حصر مطلق في عملية التواصل.

يحصل التفاعل بين الناس عن طريق التواصل اللغوي التي تخلق الإنتاج والابداع ، التفاهم لذا ثقته بها متزايدة لأنها العنصر الأساسي في النشاط التواصلي.

(1) – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الاخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص151.

المبحث الثالث : اللغة والتواصل

كانت الفلسفة عبارة عن مذاهب فلسفية وانساقا ضخمة متصارعة فيما بينها وكل مذهب يدعي الحقيقة لنفسه ، لكن بمجيء باحثين وفلاسفة جدد تغير الوضع وتغيرت النظرة إلى العالم وإلى الفكر ومنه تغيرت النظرة إلى حقيقة الفلسفة ودورها في الحياة كليا منذ أفلاطون إلى ماركس" لقد تحول الهم الفلسفي من الوعي إلى الخطاب وكان ذلك مع احد اعلام المدرسة القارية من جهة أخرى، الأول هو المنطقي الرياضي النمساوي لودفيجشتاين والثاني هو العالم اللغوي السويري فرد دينانـد دوسوسير"[1] . حيث دعى فيجنشاتاين إلى تحليل القضايا اللغوية وبذلك تحليل بنية الفكر في حين يولي دوسيسير عناية كبرى للغة بوصفها تتضمن كل أشكال التعبير البشري أي كل ما يعبر به الإنسان عما يجول في داخله من أفكار ومعارف وخبرات وأن الفكر إذا نظر إليه قبل اللغة فغنه يعد كتلة لا شكل لها، من هذا المنطلق أصبحت الفلسفة لا قيمة لها من دون البعد اللغوي: " وبالتالي لم تعد الفلسفة بالمعنى المفهومي القديم بل أضحت خطابا لغويا، أو فلسفة للخطاب همه الوحيد تحليل مختلف الخطابات كالخطاب السياسي، العلمي ، الاجتماعي، الاعلامي، والفلسفي...الخ"[2]، ومن ذلك أصبح تصور العالم مرتبطا إرتباطا وثيقا بالتصور اللغوي له.

لقد تكوزنت فلسفة التواصل المعاصرة في لحظتين هامتين هما : لحظة التداولية " جعلت من البنية اللغوية أرضية صلبة لنظرتها للوجود و للإنسان، بإعتباره ظاهرة لغوية نشطة تفعل في الخرج واعتبروا هذه القاعدة ضامن لكل معرفة وحقيقة وهذا ما يظهر في اعمال روادها ابتداء بشارل ساندرس، بيرس ، مرورا بزميله شارل موريس CH.MORRIS

(1) – عادل مصطفى ، فهم الفهم ، المرجع السابق ، ص397.

(2) – المرجع نفسه، ص398.

وصولا إلى ديتر بوعلير D.BULALLER إنتهاء بجون أوستين وتلميذه سيرل ومن بعدها غريس"[1].

ومن هذا المنطلق فإن مجهودات التداولية فتحث بعدها الصوتي بل تتعدي ذلك إلى البعد التواصلي.

أمام اللحظة الثانية فهي لحظة "النظرية النقدية "تمثل مدرسة فراكفروت الرافد الأساسي والمعين الخصب في مبحث فلسفة التواصل في القرن العشرين :" يمكن القول أن هذا المبحث نمى وترعرع في أحضان هذه المدرسة مع هربرت ماركيوز وشيت واشتد عوده مع هابرماس وكارل أوتوآبل حنةآرندت [2].

وعليه كانت اللغة رافدا قويا ومعينا للنظرية التداولية الهابرماسية الشاملة إذ اهتم هابرماس إهتمام كبير بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة التحليلين وبمدرسة إكسفورد لفلسفته اللغة العادية من أمثال جون أوستين وجون سيرل في نظرية أفعال الكلام، والتي تستند بدروها على أعمال فيجنشاتاين خاصة في فكرته عن الألعاب اللغوية.

تعتبر الفلسفة التحليلية المنهل الأول الذي انطبقت منه البوادر التداولية والمتمثلة في الأفعال الكلامية وهذه الفلسفة تفرعت عنها فلسفات أخرى أهمها:

1- الفلسفة التحليلية : "لقد كان الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجة (1925-1948) رائد الاتجاه التحليلي من خلال التحليلات التي من خلال التحليل التي أجراها على العبارات اللغوية ، فميز بين اسم العلم والاسم امحمول وهما عماد القضية الحملية"[3] فاسم

(1) – عادل مصطفى ،فهم الفهم ،مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غدامير ، المرجع السابق، ص399.

(2) – المرجع نفسه ، ص400.

(3) – حسن مصدق ، يروغن هابرماس مدرسة فرانكفورت ، المرجع السابق ، ص103.

العلم في نظرية فريجة هو الذي يشير إلى فرد معين أما المحمول فإنه يقوم بوظيفة التصور ويمكن إجمال مفهوم الفلسفة التحليلية في جملة من المبادئ أهمها:

-ضرورة التخلي عن أسلوب البحث الفلسفي ورفض الجانب الميتافيزيقي فيه.

-تغيير مهام الفلسفة من البحث في نظرية المعرفة إلى التحليل الغوي.

-كذلك تجديد وتعميق بعض المباحث اللغوية كمبحث الدّلالة مثلا.

-ولقد انقسمت الفلسفة التحليلية إلى ثلاث اتجاهات:

2- الوضعية المنطقية : بزعامة " رودولف كارناب" ميزت هذه الوضعية بين وظيفتين للغة، إحداهما هي الوظيفة المعرفية والثانية هي الوظيفة الانفعالية"[1]

مجمل القول في النظرية الأولى استخدام اللغة كأداة رمزية تشير إلى الواقع أي واقع العالم الخارجي وعباراتها عبارات تجريبية أما الوظيفة الثانية فمفادها أن الإنسان يستخدم اللغة لإخراج الإنفعالات التي تضطرب بها نفسه كعمل الشاعر مثلا. وبالتالي فمهمه اللغة هنا " هي وصف وتصوير الواقع الخارجي وتقرير واقعة من وقائعه، ويمكن بذلك الحكم عليها بالصدق أو الكذب بناء على قابلية هذه العبارات للتحقق"[2]. وهذا ما رفضه جون أوستين ووضعها بالمغالطة الوصفية كذلك يرى فيجنشاتاين في هذا المقام أنه من الخطأ القول بأن الوظيفة الوحيدة المشروعة للغة هي الوصف أو التسمية، لذلك أسس لنظرية أبعاد اللغة ليبرر تنوع استعمال اللغة.

(1) – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية ، المرجع السابق ، ص131.

(2) – المرجع نفسه ، ص132.

الظاهرية اللغوية: بزعامة هوسرل

فلسفة اللغة العادية : بزعامة فيجنشتاين

أدخل جون أوستين التداولية ضمن تراث مدرسة اكسفورد وأضاف عليها طابعا مميزا، وذلك من خلال تحليل اللغة الجارية بين الناس أي اللغة العادية من منطق أن هناك " عبارات كثيرة لا تصف العالم ولا تقرر حقيقة، إنما تنجز فعلا وتوقع عملا لذلك ميز بن نوعين من الأفعال أفعال إخبارية تقريرية وصفية وأفعال أدائية إنجازية"[1] وبهذا أقر أوستين بأن كل جملة بمجرد التلفظ بها على جاد إلا وأنجز عمل وقول.

بعد وفاة أوستين عام 1960، طور تلميذه الأمريكي جون سيرل نظرية أستاذه حيث شمل عمله" بعدين من أبعادها الرئيسية هي المقاصد والمواضعات، فالأعمال اللغوية والجمل التي انجزت وسيلة تواضعية للتعبير عن مقاصدها وتحقيقها"[2]، وهذا المظهر كان حاضرا لدى أوستين لكن تلميذه يطوره بشكل لم يكن له وجود لدى أوستين.

" إن اللغة مع كل هذا لم تبغي بينية مفهومية ثابتة ، بل هي نشاط وفعالية تتجاوز تلك العلاقة الدّاخلية التي أرساها دوسوسير والنسبيون والشكلانيون"[3] إننا يجب ان ننظر إلى اللغة مع التداولية لا على أنها نسق داخلي منسجم ومغلق، بل تنظر إليها باعتبارها وسيلة لتواصل بين متكلم وسامع أي تناول البعد التفاعلي للغة الذي يختص بتحليل عمليات الكلام بصفة خاصة ووظائف الأقوال اللغوية وخصاصها وإجراءات التواص بشكل عام.

(1) – جمال حمود، فلسفة اللغة عند لود فيجنشتاين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، الجزائر، ط1، 2009،ص63.

(2) – حسن مصدق، يروغن هابرماس مدرسة فرانكفورت ، المرجع السابق ، ص134.

(3) – المرجع نفسه ، ص135.

فاللغة هنا تخيل إلى الاتفاق والقبول والتواصل والاختيار المستنير لجملة أفراد يتحاضرون، لذلك علينا التطرق إلى علاقة اللغة بالتواصل، وعليه ما مفهوم التواصل عند هابرماس ؟ وماهي علاقته باللغة؟

يتضح لنا أن التواصل اليوم هو عبارة عن تقنية إجرائية في فهم التفاعلات البشرية ، حي تعد اللغة من اهم آليات التواصل ومن تقنيات التبليغ ونقل الخبرات والمعارف والتعليمات من الانا إلى الغير أو من المرسل إلى المخاطب، فهي على حد تعبير محمد عابد الجائري" ملتقى النشاطات الفكرية البعيدة والقريبة في وجود الإنسان"[1]

بما أن اللغة فعل النطق والكلام هي ماهية الإنسان فهي التي تحدد ماهية بإعتباره الموجود القادر على الكلام أو التحدث ومنه إذا كان التفكير هو أساس الوجود عند ديكارت فاللغة هي أساس الوجود عند كل من هايدغر وهابرماس.

" إذ أن هابرماس في العقل التواصلي يعزز بقوة التماسك والملازمة للوفاق بين الذرات وفي الاعتراف المتبادل ويحدد بذبك عالم حياه اجتماعية"[2] وفي المقال نجده هايدغر لا يعتبر اللغة وساطة فقط يجري عليها مدار التواصل ،فهي ليست مجرد أداة تواصلية بل إنها دليل الوجود والكينونة البين الذي يسكنه الانسان وبهذه الطريقة يتواجد منتميا الى الحقيقة التي يدافع عنها "[3] ،وهذا ما يفسر النظرة الأنطولوجية للغة عند هابرماس حيث إستمدها من النظرة الهايدغرية ،وبالتالي اللغة تلعب دورا أساسيا في فلسفة هابرماس لأنها تمثل الوسيط الأساسي في العلاقة البينذاتية بالإظافة الى دراسة هابرماس للتاريخ وعلم الاجتماع الذي هو ميدانه فقط أفاد إفادة هائلة من تطور علم اللغة وخاصة ،نظرية "الفعل اللغوي"

(1) – محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات ، الكتاب الثالث الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان ، ط1، 2010 ، ص68.

(2) يورغن هابرماس ،القول الفلسفي للحداثة ،المصدر السابق ،ص497.

(3) بيتر كونرمان ،أطلس الفلسفة ،تر: جورج كتورة ،المكتبة الشرقية ،بيروت ،لبنان ،ط01 ،2001 ،ص309.

،وخطى بالنظرية النقدية خطوات واسعة ووصل بها درجة لم يصل لها الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت وهذا ما جعل الكثيرون يعتبرونه الوريث الشرعي للمدرسة النقدية ومن هؤلاء "إيان كريب".

"تعد نظرية هابرماس في اللغة والمعرفة باسم الفعل التواصلي بمثابة منطق جديد ، ذلك لأنه يرى أن اللغة هي الملجأ لاجتياز فلسفات الوعي والعقلانية الى فلسة التفاهم"[1] ،ولذلك نجده من الضرورة تحويل علم الاجتماع الى فرع من فروع الاتصال ويجب أن يقوم على الفعل التواصلي فلم يبقى علم الاجتماع كما كان يدرس الوقائع الاجتماعية ،بل يجب أن ينصب جل اهتمامه على العلاقات التواصلية بين الأفراد ،أي العلاقة البينذاتية قوامها اللغة .

"يرى هابرماس أن البعد المنسي و اللامفكر فيه هو اللغة وبالظبط البعد التواصلي"[2] فالفلسفة امثالية والفلسفة التجريبية في نظر هابرماس لم يقدما إلا نماذج من التواصل المشوه ، وللتميز بين التواصل المشوه والغير مشوه رأى هابرماس أنه توجد ثلاث عوالم توزع العديد من مراكز الفهم والتفاهم بين العقول والجماعات وهي عالم ذاتي، عالم اجتماعي ، عالم موضوعي، كل منها يصح أن يكون مرجعا في الأن ذاته الذي يكون فيه الآخر مرجعين. إذا كانت اللغة عند توماس هوبز تتجلى في الاستعمال العام للكلام في نقل خطابنا النفسي الى خطاب لغوي أو تجديد أفكارنا في كلمات متتالية ،وعند لوك الكلمات بدلالتها الأولى والحالية لا تمثل إلا أفكارا موجودة في نفس المعبر عنها وهذا يعني أن الفعل الانساني تعبير عن أفكار فقط ،وعلى خلاف هذا يشير هابرماس في مقاله "أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية فقط بل يجب أن تنتقل الى مستوى رابع جديد يعني بتداوله الأفعال والخطاب بحيث لا تكتفي بالجمل ودراسة تداول الخطاب

(1) إيان كريب ،النظرية الاجتماعية من بارسنوز الى هابرماس ،المرجع السابق ،ص305.

(2) يورغن هابرماس ،القول الفلسفي للحداثة ،المصدر السابق ،ص454.

ككل أي الانتقال من دراسة الكفاية اللغوية الى الكفاية التواصلية"[1] واللغة لا تشكل الا من خلال التفاعل بين الذوات فهي ليست معطاة بل اجراء ونشاط بين ذوات عارفة فمن خلال الحديث بين المشاركين في التفاعل الذي يربطهم بالعالم المعيش وبين الذوات الأخرى وبالمقاصد والرغبات و المشاعر يقوم كيان اللغة فالتواصل بين الذوات المتكلمة والآخر السامع أي الحوار يكون بين الطرفين لاطرف واحد كما يقول "تشومسكي" :"فاللغة تشكل عند هابرماس نسق من القواعد تساعد على توليد التغيرات بدرجة أن كل تغيير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصا من هذه اللغة وثم فالذوات القادرة على استعمال هذه التغيرات تشارك في عملية التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والرّد والجواب عليها "[2]

ومن هذا الجانب تتجلى علاقة نظرية أفعال الكلام بنظرية "الفعل التواصلي"

والتواصل كما صوره هابرماس ينظر إلى النقد في بعده البراغماتي فهو يعني اللغة وهي منغمسة في تيار الانتاج والإبداع لكن ما هي حقيقة هذا الانتاج ومضمونه؟

يرى هابرماس أن " التفاهم أو الوفاق أو الاجماع هو نتاج هذا التواصل، وهنا يتفق اتفاق تام مع فيدجنشتاين الذي يرى أن مفاهيم اللغة مفاهيم أصيلة.

اهتم هابرماس اهتماما خاصا بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة خاصة عند كل من جون أوستين وجون سيرل في نظرية أفعال الكلام" وهي النظرية التي تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية والتي طرحها فيدجنتتاين في كتابه بحوث فلسفية و في فكرته الأساسية ألعاب اللغة، واستحالة الفصل بين الدلالة والتكيف أي الاستخدام الفعلي الحي للغة والتي تختلف جميعها من لعبة إلى أخرى "[3].

(1)حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية ،المرجع السابق ،ص80

(2) محمد نورالدين أفاية ،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية والمعاصرة نموذج هابرماس ،المرجع السابق ،ص198.

(3) عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص 98 .

فهابرماس يأخذ على عاتقه إعادة بناء العالم رمزيا مقرونا بانتاجه المادي، بناء مؤسس على التفاهم النذاتي الذي يقوم على مبدأ المحاججة، فالفلسفة عنده تهتم دائما بالشروط الصورية لعقلنة الفعل المعرفي والتفاهم والفاعلية بعيدا عن كل عنف وسيطرة، وقد تابع جون سيرل تطور نظرية أفعال الكلام واقترح معايير جديدة.

ترتبط نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس بنظرية أفعال الكلام حيث نجد هذه الأخيرة عند "أوستين ، فيرى أن الإنسان يتمتع بكم هائل من الرموز يسميها كلمات في مقابل الأشياء، حيث تستعمل الكلمات كأدوات وكوسائل لفهم الوضعية التي تتواجد فيها وما يؤدي إلى هذا الفهم والتواصل هو ما يسميه أوستين بالقيام بين الكلمات والاشياء، ومن ذلك أن أفعال الكلام متضمنة في قابلية التعبير اللغوي للفهم والصدق، هذا كله في نظر هابرماس يؤكد ضمان تحقيق تواصل حقيقي، ونرى أيضا" أنه أصبح ممكنا في المشاركة بين الفعل والتكلم أن يعتمد في ذلك عل الأقوال العفوية المرافقة القريبة من الجسد، وأن تصحح طبقا لها" [1].

يرى هابرماس أن الكلام المثالي يتميز بالحرية الفردانية وبعدم وجود مانع مثل الضغط، يمكن أن يعرقل عملية التواصل، فالمساواة في تطبيق أفعال الكلام التواصلية تكمن في وجود تكافئ بين الناس والمشاركين في الكلام واعطائهم فرص لتدعيم الحوار، إذا كانت اللغة تعد الحوار الأساسي بين الجماعة أو المشتركين يقول هابرماس في هذا الصدد " الحوار ليس الندوات فقط حيث يلقى العروض وتناقش ويدافع عنها وتهاجم وتستحب أو تنبذ، بل ما نقصده قبل كل شيء بدء تقليد فلسفي يتمثل في إنشاء مجموعات عمل مكونة أكثر من شخص، لبداية التفكير الجماعي"[2] .

(1)– يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 202 .

(2)– يورغن هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، المصدر السابق ، ص ص 17 – 18 .

يقسم هابرماس اللغة إلى نوعين : اللغة النقية واللغة الطبيعية " اللغة النقية تتميز بكونها يمكن أن تتحدد من خلال قواعد تأسيس ميتالغوية، وهذا يعني أنها تشرح بوسائل رمزية راقية، في حين اللغة الطبيعية بالمقابل تتخلص من إعادة التأسيس الصارمة شكلانيا وبالتالي من لغوية الداخل، لأنها قابلة للتفسير من خلال ما هو غير لغوي".[1]

ومنه يتضح لنا أن هابرماس أعاد صياغة نظرية أفعال اللغة عند أوستين وسيرل عندما يتحدث عن النسبية المزدوجة لأفعال اللغة، وذلك بإثباته بداهة أفعال اللغة وارجاعها إلى المهارة الأدائية لهذه الأفعال، فهو بيني عملية التواصل على الحوار والنقاش بين الفرد ومجتمعه، ويعطي في ذلك أهمية كبرى للغة .

" يلامس مفهوم التواصل حقولا معرفية مختلفة كالانتربولوجيا السيميائية التداولية الألسنية السوسيولوجيا فالنظرية النقدية ومبحثها العام إيتيقا المناقشة واضح تماما أن الخيط السحري الرابط بين كل هذه الحقول واللغة "[2].

ومن هنا يتضح أن علاقة اللغة بالتواصل علاقة وطيدة باعتبار التواصل يقوم على أساس اللغة، فإنه يفترض سلامة لغة المتحدثين وهذا ما وضحه هابرماس في كتابه المعرفة والمصلحة من خلال تطرقه لإشكالية التواصل الاجتماعي دلتاي، حيث يرى هذا الأخير حسب نظر هابرماس أن تجربة الحياة تبنى في التواصل مع تجارب حياة أخرى أي الادعاءات المشتركة وما هو مشترك عند دلتاي" الالتزام المشترك بالرموز ذاتها بالنسبة إلى مجموعة من الذوات التي تتواصل مع بعضها البعض في اللغة ذاتها"[3] .

تخضع علاقة الفرد بغيره داخل المجتمع بجملة من المعايير والقيم التي تميزه أو تضمن له التواصل منها الحق والأخلاق "فيصح الحق والأخلاق لتسوية النزاعات التي تظهر

(1)- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 202 .

(2)- يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص 08 .

(3)- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، المصدر السابق، ص 151 .

في الفعل بصورة توافقية والحفاظ بذلك على بينذاتية الفهم، مهددة دائما تقريبا بين الذوات المتكنلة والفاعلة"[1] .

يدخل هيغل الفعل التواصلي بوصفه وسيلة من أجل عملية تكوين الوعي الذاتي للروح، وبذلك يبقى التواصل للانسان أرقى وأرفع أنماط التواصل بدءا من اللغة سواء منطوقة أو مكتوبة، فيمكن عمليته الفرد من تحقيق ذاته وتأكيدها في تفاعلها مع الآخرين، من خلال التعبير عن ذاته ومشاعره واحتياجاته "فالروح هو منظمة من الوسائل الأصلية المتماثلة: ذلك الوجود الأول المترابط الوعي كمركز إنما وجوده كلغة وكأداة وإرث عائلي بوسفه وجودا واحدا بسيطا : الذاكرة والعمل والأسرة "[2] .

وعليه ففلسفة التواصل كما تصورها هابرماس لم تعد تبنى من قيم علوية مستلهمة من عوالم الخير والشر كما دشنها الفلاسفة الميتافيزيقيون بل تبنى من مقاربة نسبة، وأطلق عيها هابرماس إيتيقا المناقشة حيث هذه الأخيرة تتأسس على مبدأ المحاججة .

تجاوز هابرماس فلسفات الوعي العقلانية والتجريبية ليؤسس فلسفة للتفاهم عن طريق اللغة ،فالتواصل عنده لا يتم إلا بين الذوات بحيث تزيد من قدراتنا على التواصل وهذا الأخير ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة التي نتعلم ونتحدث بها، فعمل على النظر إلى الأفراد "بما هم أشخاص لا يستطيعون بلوغ مرحلة الفردنة إلا داخل مسار التشارك الاجتماعي والتي توحد محشورة والتي توجد محشورة داخل العلاقات التي تربطنا بالغير "[3].

حيث تكمن ضرورة التواصل في تنوير القارئ بالرهانات القائمة حولها، فالمقصود بنظرية الفعل التواصلي عنده هو وضع سياق الحياة الاجتماعية أين نجمت عن مفارقات

(1)– يورغن هابرماس، بعد ماركس،تر: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2002، ص 44 .
(2)– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، المصدر السابق ، 2003 ،ص20.
(3)– يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة، ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص 24 .

الحداثة في إطار تصوير عقلي للبناءات الاجتماعية التي يتم فيها التواصل القائم على أساس التفاهم، حيث يؤكد هابرماس "أننا نفهم فعلا من أفعال اللغة عندما تعرف ما يجعله مقبولا، فالهدف من التفاهم هو الوصول إلى نوع من الاتفاق بين الذوات الذي يؤدي في الأخير إلى تقارب وجهات النظر إلى تفاعل إيجابي بين المتحاورين[1]، فالتفاهم هو العملية التي من خلالها اتفاق معين على أساس مفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها، باتفاق مشترك، فالفهم والتواصل في الحياة البشرية تعترضه ثغرات وعراقيل دلالية متعددة ، فكثير ما نجد الخلافة وعدم الفهم في المحادثات والناقات اليومية، وهذا راجع إلى عدم الفهم .

يكمن صلب مشروع هابرماس "في الكشف عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البنى الاجتماعية ويؤكد أن النشاط التواصلي لا يكون مجرد فعل تتوجه به ذات معزولة ولكن هو مناقشته وحوار يتم بين ذاتين فاعلين أو ذوات مختلفة "[2].

فالنشاط التواصلي هو حوار ومناقشة يستند إلى جملة من الشروط أهمها :

-علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل العالم المعيش .

-تتم عملية التواصل من خلال اللغة .

-الهدفمنه هو الوصول إلى اتفاق .

-ديمقراطية الحوار ووجود كل الظروف التي تضمن الاجماع .

-أن يكون لكل مشارك الفرصة في الدفاع عن رأيه .

-التحرر من أشكال الضغط والسيطرة والقهر الخارجي .

من خلال ما طرحه هابرماس يبدو أن كل شيء في اللغة ينتمي إلى عملية الفهم، وأنه حتى في الوضع الصراعي يقوم الأفراد بتتابع تفاعلهم من خلال موقف النشاط التواصلي"

(1)- أبو حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 153 .

(2)- المرجع نفسه، ص 153 .

وعلى كل واحد انطلاقا من منظور المشارك بشخص أول أن يتواصل مع الآخر كشخص ثاني يهدف التفاهم معه بدل أن يعامله كفرض واستخدامه أداتيا لغايات شخصية"[1].

يتضح أن هابرماس يريد البحث عن حل عقلاني لتقنية (العقل الأداتي) التي طبقت على العالم المعيش واستفردت به من جميع الجهات فهو يقر بأننا نعيش عصر الرأسمالية القائمة على التقنية والعقل الأداتي .

وعلى هذا الأساس فإن الفاعلية التواصلية تتوقف نتيجة التفاعل ذاته على الإمكانية التي يمتلكها المشاركون للتفاهم، لذلك يشير إلى أن هابرماس يسمي العقلانية بأنها ذلك " الاستعداد الذي يبرهن عليه الناس القادرين على اكلام، والفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ ، حيث العقلانية التواصلية تقاس بالقدرة التي يحوزها الأشخاص المسؤولون والمشاركون في تفاعل ما"[2] . يعني أن العلاقة التفاهمية تنتج عن أسلوب التفاهم، أي يحدث عندما تصدر الأنا فعل الكلام، ويقوم الآخر بإصدار موقف إزاء هذا الفعل، هنا يحدث تفاعل بين الأنا والآخر، أي التداخل فيما بينهما، وتنشأ علاقة تذاوتية وفق نمط معين من التفاهم المعقول.

يتفق هابرماس مع غادامير في نقاط متعددة أهمها تأكيده لدور اللغة في التواصل، فاللغة عند غادامير" عبارة عن وسيط يحدث فيه الفهم والاتفاق بين طرفين اثنين، فالفهم والتأويل بدورهما يحتاجان إلى مثل هذه العلاقة البيذاتية"[3].

فالفهم هو أساس العلاقات البينذاتية وليس تحقيق مصالح ومنافع شخصية، حيث يكون الاتفاق فيه قائم على مساهمة ومشاركة الجميع أي الأفراد القادرين على الفعل والكلام، وهذا التبادل بالنسبة للفهم ملازم للكلام الإنساني، حيث يكون الحوار ناجحا وله دلالات استعارية

(1)- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية سياسية، المصدر السابق، ص 29.

(2)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، المرجع السابق، ص 212 .

(3)- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط العريضة لفلسفة تأويلية، المرجع السابق، ص 506.

كبيرة بالنسبة للفعل من أجل التنسيق ، وهذه العلاقة تفتح مجالا وآفاقا للتواصل والتفاعل، ومن هنا " يمكننا أن نحكم بأن ما يمكن أن نسميه بالتعددية التأويلية يأتي في سياق تحديد صورة معينة للعالم، ويفهم الذات بالمرة، وكذا لإدراك القيم والمصالح المرتبطة ارتباطاحميميا."[1]

وعليه فإن هذه اللسانيات ليس وصف أكبر عدد ممكن من أفعال الكلام، وهو ما قام به فقهاء اللغة للجيال السابقة حيث بحثوا في الأشكال الفردية والأسلوبية للنصوص المؤلفية المختلفة وإنما هدفها هو أن تكون علما للغة بصف ويثبت بطريقة منسجمة الثوابت النسقية للغة أو للغات كثيرة، فهناك قواعد منطقية تحت ظاهرية النص هو ما يجعله متماسكا عضويا داخل الكلمة، العبارة والنص في شموليته "فتصبح اللغة الإمكانية الأخيرة لفهم العالم والذات معا" .[2]

ومنه لا تشكل اللغة أو رموزها عائقا وإنما إمكانات إضافية للفهم، فاللغة إذن تتمتع بوجودها الحقيقي في الحوار في بلوغها، أي تتكشف قوتها وطاقتها .

(1)– يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة، ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص 21.

(2)– يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية سياسية، المصدر السابق، ص 29.

الفصـل الثالث

الـهـيرمينوطيـقا النقــدية

عند هــابرماس

المبحث الاول: التأويل كأساس للفهم

المبحث الثاني : الديمقراطية والفهم

المبحث الثالث : هابرماس بين مؤيديه ومعارضيه

المبحث الأول : التأويل كأساس للفهم

تعد الهيرمينوطيقا نشاطا فلسفيا باعتباره تجربة فكرية وينبغي فهم هذا النشاط الفكري على أساس أنه حوار يشترك فيه كل إنسان دون أ، يزعم التحكم فيه بطريقة آلية، ويتم هذا الحوار والنقاش بين الذوات في ظل الفضاء العمومي الذي يساهم في تعزيز الحريات العامة والفردية له في إطار الإحترام المتبادل، وهو حلقة وصل بين الديمقراطية والفضاء العمومي يرى هابرماس أن الديمقراطية الحقيقية لم تتبلور بعد وأنها مازالت مشروعا يتعين العمل على الحقيقة.

إن مفهوم التأويل الذي تحدث عنه هابرماس ارتبط بحديثه عن التمييز بين أنواع المصالح التي تتحكم في عملية المعرفة ويتعلق الأمر هنا" بالمصلحة العلمية pratique intérét التي تحدد مجال تفاعل البشر فيما بينهم أي تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض"[1]هدف هابرماس من ذلك إلى الكشف عن الاضطرابات التي تصيب التقاعل وتسب سوء الفهم، حيث يقول:" إن العالم هو أفقمن آفاق الوعي والذي يشمل المجالين العام والخاص، إنه دائرة تكوين الهوية الذاتية والفعل التواصلي"[2]يعني هابرماس بالفعل التواصلي الذي يستند إلى عملية تعاونية للتأويل يتصل فيها المشاركون في وقت واحد بشيء ما في العالم الموضوعي والعالم الإجتماعي والعالم الذاتي.

إن الفهم حسب هابرماس يستمد من تفاعل الذات مع الآخرين وهذه هي غاية اللغة بالذات حيث يرى أن " بنية اللغة هي أساسا تأويلية، إن تدعوا المشاركين إلى الإنهماك في التفسير على كافة المستويات وبذلك ترفع درجة الضمير الذاتي لدى كل شخص"[3] فتصبح

(1) – جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، بيت النهضة، بيروت، لبنان، ط1، 2008ن ص379.

(2) – المرجع نفسه،ص381.

(3) – المرجع نفسه ،ص381.

الوظيفة المضبوطة والمميزة للغة هي السماح للتواصل بأن يحدث أما عندما يحقق التواصل فمعناه أن هناك سواء في استخدام اللغة.

يرى هابرماس أن" علوم التأويل تشكل البديل الوحيد للوضعية وبالتالي الخطاب الوحيد الذي يمكن أن نبينه خارج دائرة العلوم الفيزيائية والرياضية"[1] ومن أجل دحض المزاعم الكونية للتأويل حاول هابرماس أن يبرهن على أن التأويلية غير ممكنة إلا متى توفرت لحظة التأويل الذاتي فهو يعتبر التأويل بمثابة المنهج الخاص للعلوم النقدية على غرار الماركسية والتحليل النفسي.

إن هابرماس يعتبر أن موضوعية التجربة العلمية ذاتها تتجذر في صلب لحظة تتداخل فيه الذوات وتتفاعل من خلال اللغة المشتركة " هذا كفيل بأن يفرض مشروعية المنهج التأويلي على النزعة الوضعية"[2]، على اعتبار أن كل مقاربة عقلانية بما فيها مقاربة العلوم التجريبية والتحليلية تجد نفسها ضمن الأفق القبلي للفهم داخل اللغة المشتركة.

يؤكد هابرماس أن " الفهم التأويلي يتعين أن يكون في خدمة هذه البنية ذاتها من حيث هي تقوم بوظيفة التنظيم المنهجي لتجربة التواصل اليومية للفهم مع الذات ومع الآخرين"[3].

بمعنى أن الفهم داخل اللغة المشتركة يتجذر حتى داخل داخل الجماعة التواصلية للباحثين أنفسهم ضمن عملية تأملية معينة، فالغة تشكل بنسبة داخل علاقة حوارية تساعد على التعبير على ماهو فردي من خلال المقولات العامة.

(1)– نوفل الحاج لطيف وآخرون،نقد الوضعية لدى هابرماس، مأخوذة من كتاب الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية قراءات في استراتيجات النقد والتجاوز، إشراف: سمير بلكفيف، مكتبة مؤمن قريش، بيروت لبنان، ط1، ط2014،1، ص227.

(2) – نوفل الحاج لطيف وآخرون،نقد الوضعية لدى هابرماس، مأخوذة من كتاب الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية قراءات في استراتيجات النقد والتجاوز ،المرجع السابق، ص228.

(3) – المرجع نفسه، ص228.

كما يرى أن اللغة هي الوسيلة الأخرى التي يحول البشر عبرها بيئتهم إلى ظهور ما يسميه المصلحة العملية التي تقضي بدورها العلوم التأويلية ويتركز إهتمام تأويل أفعالنا وطريقة فهمنا لبعضنا البعض والسبل التي نتفاعل من خلالها في إطار التنظيمات الإجتماعية، ومن ثمة تكون العملية متصلة بمجال التواصل بين البشر حيث تعبر عنها العلوم التاريخية التأويلية لأنها تنطبق من فهم المعنى وهو فهم يتم عبر تقنية تأويل الخطابات المتبادلة داخل اللغة المشتركة، ومن خلال تأويل النصوص التي يحملها التراث.

فاللغة عند هابرماس تمثل الحقل الذي تنتظم فيه تعبيرات التجربة المعاشة وتصبح" اللغة قادرة على تأويل نفسها بنفسها ومهمة التأويل تكمن في تحليل رموز هذا لا تأويل الذاتي الذي تقوم به اللغة"[1] بفهم من هذا بالنسبة لنا أن فيلسوفنا يربط التأويل في علاقته بالنحو والممارسة وهذا مانجده أيضا عند شلابرماخر حينما يحدد تقنيتين للتأويل، تتعلق الأولى بالقاعدة النحوية أيد بدراسة الخطابات المشتركة بين الذوات والثانية التي تتوجه نحو فردانية الذات والثانية بالقاعدة النحوية ومايسموه التأويل التقني، أي بدراسة الخطابات المشتركة بين الذوات والثانية التي تتوجه نحو فردانية الذات المبدعة أي العيش تجربة المؤلف، وهذا ماينفيه هابرماس فلا وجود لهذه الذات المبدعة. ويسميها التأويل النفسي إلا في إطار التفاعل والاتفاق والتفاهم.

يعتبرها برماس أن التحليل النفسي يلعب دور هاما في التأويل وتوضيح مسألة المعني لذلك فهو يستدعي أدوات التحليل النفسي لتفهم الذات وتحليلها.

فالتحليل النفسي له أهمية بالغة بالنسبة لعملية التواصل، إذا يحدد علاقة الإنسان بذاته وبالآخر ويعيد بعث تواصل الذات مع نفسها وتواصلها مع الآخرين في إطار علاقة حوارية، فالتأويل هو عملية تفسير وتوليد لنمط التواصل ويتدخل كل ما تعرض التواصل إلى اضطراب بسبب نقله من لغة إلى لغة مختلفة ، ويعمل على توضيح المعنى وتوصيله

(1) – محمد نور الدين أفاية ، الحادثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، نموذج هابرماس، المرجع السابق، ص75.

وترتبط المسألة هنا بالحقيقة لأنه لا يكف هو ذاته عن مراجعة مفاهيمه وأدواته ونتائجه، إذن التحليل النفسي يساعدنا على الكشف عن أسباب المرض الذي أدى إلى تشويه التواصل ويقدم لنا طريقة علاجية يطورها " فريد" " كمنظور للتأويل عن طريق التأمل الذاتي ذي توجه علاجي"[1] .

فالتحليل النفسي في حال نجاحه في تفويض تلك التشوهات من خلال اخراجها إلى الوعي فهو أفضل لتفسير العناصر التي هي وظيفة للعوامل الخارجية وأثرها، يستطيع أن يستخدم إطار واسع في عملية التفسير على عكس التأويل الذي يكون مقيدا بتأويل نص ما قبالة تحيزاته.

يمثل التحليل النفسي بالنسبة لهابرماس" نموذجا عاما للكبفبة التي يمكن أن تعمل بها النظرية النقدية على مستوى سوسولوجي.[2]

يعتبرها هابرماس أن فهم المعنى إشكاليا بالمفهوم المنهجي عندما تدور المسألة، كما هو الحال في علوم الروح حول مضامين تلك المعنى الموروثة، المعنى الذي يفترض أن يشرح له هنا دون أخذ إعتبار للتعبير الرمزي حاله حقيقة ما هو أمامنا تجريبيا" فالتجارب التي هي ممكنة ضمن الشروط الترنسندنتاية للفعل الآداتي هي توصيات يمكن لي أن أختبرها من خلال الفعلية عندما أتدخل فيها عن طريق العمليات"[3] ومعنى ذلك إقامة تجارب ترنسندنتاليا ضمن الشروط الفعلي لنجاحات أو إخفاقات الأفعال الأداتية الممكنة.

يتميز إنشغال هابرماس بالتأويلية بانه إنشغال نقدي إلا أن الإنشغال أخذ من الكثير فقد انتقد هابرماس النظرية التأويلية القارة إلى التحيز والتقليد، حيث رأى أن لكل من العمل

(1) – محمد نور الدين أفاية ، الحادثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، نموذج هابرماس، المرجع السابق ، ص67.

(2) – المرجع نفسه، ص186.

(3) – يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، المصدر السابق، ص157.

والتأمل قدرة على خلق التميز والتقليد، أما نظرة هابرماس إلى تناول اللغة عند التأويلية فهي نظرة" أشد إتساما بالشوبة والتوفيق حيث يرى أن اللغة هي الأرضية المشتركة لفهمنا المتبادل وتتميز بأنها حوارية في طابعها"[1] ، يعني أن اللغة هي العنصر الفعال لفهم الأنا لذاتها وللآخر ومن يحدث ما يسمى بالتفاهم والوفاق.

يرى أنه لا يمكننا تطبيق المنهج العلمي على العلوم الإنسانية والإجتماعية لأن هذا الأخير يتعلق بالذات الإنسانية عكس العلوم التطبيقية الخاضعة لجملة القوانين " فالعلوم الاجتماعية يتعين لها أن تتعامل مع واقع في طريقة التشكيل ومع سياق الحياة الاجتماعية ككل(...) وتستخدم النظرية الجدلية مفهوم الكلية « tatality » "الذي يشير إلى عالم عالم حي مفهوم سابقا يجب سير أغواره عن طريق تفسير تأويلي للمعنى"[2] يعني أن الحياة العالم الحي لها معاين لا بد أن تؤول عن طريق التفسير.

كما يرى أن التفاهم والاتصال بين الأفراد قائم على المصلحة العملية " في التفاهم الاتصالي بين الأراد وداخل نطاق أو بين الجماعات الاجتماعية والقائمة على الميزة النوعية الكلية للغة التي تشكل ميدان المعرفة التاريخية التأويلية"[3] ، أي أن اللغة تفتح باب للتفسير في العلاقات البيندانية والمعاملات داخل المجتمع.

ويعتبر أن اللغة المتداولة تملك بنية تسمح فعليا بجعل ماهو فردي قابل للفهم، في العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة وعلى الفهم الهيرمينوطيقي أن يكون في خدمة هذه البنية المماثلة التي ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والأخر، وهذا يكون عبر وساطة الكلام من أجل تحقيق التوافق.

(1) – آلن هاو، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت ، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر، القاهرة ، مصر،د.ط، 2003،ص182.

(2) – توم بوتمور، مدرسة فراكنفورت، المرجع السابق، ص105.

(3) – المرجع نسفه، ص107.

لقد شق هابرماس للهيرمونيطقا طريقا جديدا سواء من حيث النظرية أو التطبيق حيث ربط هابرماس تأويليته أن هابرماس "يصنع الهريمونيطيقا النقدية في موقع أعمق بعض الشيء من الهيرمينوطيقا التقليدية"[1]، بمعنى أنه يدرجها ضمن النطاق التحريري من المصلحة البشرية والهيرمينوطيقا النقدية التي يعتبرها هابرماس تشد الروح عند العامة لأسلوب النقدية التي يعتبرها هابرماس تشد الروح عن العامة لأسلوب البحثي مدرسة فرانكفورت، فهي مركب فقال من النظرية والتطبيق وبرامج العمل غايته أيضا التأثيرات العميقة للبناء الاجتماعي للمعرفة.

نجد هابرماس لا يقيم وزنا للتحيزات التي تصنعها الأحكام المسبقة بل لا بد أن تخضع للفحص والتدقيق فهي برأيه " أكنة تغطي عملية الفهم وتمنعها من أن تكون موجودة أصلا"[2] ، من هذا الإعتبار فإن سلطة التقاليد معرضة لتساؤل دقيق أي لأفق التفسير والتحليل، وبالنسبة لهابرماس فإن العقل التواصلي ضروري في عملية العقلنة.

يتضح لنا أن تأويلية هابرماس تتكون من طبقتين الأولى " هي في فهم النص أو الخطاب أو الآخر بوصفها نتائج لتواصل بين ذاتي في العالم الاجتماعي وهو ما يؤدي مصلحة عملية للإنسان، والثانية هي الطبقة التي تقع خلف السابقة وتعمل على التأويل النقدي لما أنتج أن ساهم في إنتاج الخطاب البينذاتي المنطلق من التذاوت في العالم المعاش"[3] ، يعني أنه أكد على طبيعة الأحكام المسبقة وتحويلها إلى صورة معتقدات لأنها من صميم عالمنا المعاش.

(1) – عادل مصطفى ، فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غدامير، المرجع السابق ص409.

(2) – علي عبود المحداوي وآخرون، ماهية الهيرمينوطيقا فلسفة التأويل، المخاض التأسيس والتحولات ، دار الروافد الثقافية ، بيروت، لبنان، ط1 ، 2013 ،ص170.

(3) – المرجع نسفه، ص171.

يرى هابرماس أن الأحكام المسبقة نستمدها من تراثنا كثيرا ما تكون عثرات وقيود على العقل أي لا بد أن نحضنها للتمحيص النقدي وذلك من خلال التأمل العقلي في الطبيعة الظاهرية ، يؤكد هابرماس " أن بإمكان الهيرمونيطيقيا أن تقهر التحيزات عن طريق المنهج النقدي(...) فإن هابرماس قد اكد مرة ثانية حكم الموضوعية في الهيرمينوطيقا ورد لها سلطانه"[1] أي أن المنهج النقدي يستطيع تحرير العقل خاصة والعالم الاجتماعي عامة من القيود والتحيزات.

إلى أننا بصدد الفعل التواصلي تلزمنا هيرمونيطقيا نقدية للوصل إلى الغاية المشتركة من هذا الفعل المتبادل وبصدد الفعل الاستراتيجي تلزمنا هيرمونطيقا نقدية تكشف عن النوايا الخبيثة والشريرة التي تطبق الفعل الاستراتيجي يعني أن كل من الفعلين التواصلي والاستراتيجي يتجسد في اللغة وعلى الهيرمينوطيقا النقدية أن تولي عنايتها باللغة.

يوضح أن الهيرمينوطيقا تتعاطى مع علاقة ثلاثية الأركان ناتجة عن كلام ما بمعنى علاقة لغوية بموضوع لها ومستعمل لها:" إما بوصفها تعبيرا عن نية المتكلم، أو تعبيرا عن إنشاء علاقة بينذاتية بين المتكلم والمستمع، أو تعبيرا عن شيء ما في عالم خارج اللغة"[2]، فمن خلال إعطاءها مفهوم لمعنى الحديث أو كلم لغوي تنتج لنا علاقة رابعة وهي لغوية؛ أي ما نتكلم عنه الذات العارفة وما يفهمه الآخر ضمن نفس اللغة.

من خلال توزيع هابرماس لأبعاد الكلام أن الحديث الثلاث والرابع الناتج عنهما يتشكل لنا عوالم في فهم المصالح الإنسانية" فالعالم الأول الذي ينتج قولا للتعبير عن المتكلم هو عالم الذات، والعالم الثاني هو الذي ينتج قولا للتعبير عن المتكلم هو عالم الذات، والعالم الثاني هو الذي ينتج قولا تعبيرا عن الفاعلية البينذاتية، في حين العالم الثالث ينتج القول

(1) – عادل مصطفى ،فهم الفهم ،مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غدامير ، المرجع السابق، ص411.

(2) – علي عبود المحداوي وآخرون، ماهية الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 162.

حول عالم خارج اللغة وهو عالم الطبيعة، أما ما ألحق رابعا فهو يستدعي التأطير اللغوي لكل الخطابات بإتجاه العوالم الثلاث، إنه العمل على إنتاج المعقولية والمقبولية"[1].

يرتكز التأويل على أساس الخطابات حيث يميزها هابرماس بين ادعاءات شرعية مختلفة التي تشار في الخطابات بصورة مخفية أو ظاهرية، فداخل عالم الفهم الذي هو مجال الخطابات المعيارية في علوم التأويل يجب أن تحكمها العقلانية التواصلية، فيحكم هابرماس " بأن الهيرمينوطيقا تراقب اللغة في عملها ، أي اللغة كما يستعملها المشاركون من أجل الوصول إلى فهم مشترك أو وجهة نظر مشتركة"[2] لكن لا يمكننا تجاهل أن اللغة في استخدماها الإنجازي تكتنزها العلاقات التي هي أكثر تعقيدا من مجرد علاقة لأنها خاضعة لمختلف النوايا.

فمثلا عندما يتحدث شخص ما " ضمن سياق الحياة اليومية الاعتيادية فهو لا يشير فقط إلى شيء ما في العالم الموضوعي المجرد، بل أيضا إلى العالم الإجتماعي وشيء ما في العالم الخاص بالمتكلم من بين كل التجارب التي يمكن بيانها أو التي يمكن الوصول إليها"[3] أي عندما يتكلم شخص ما فحديثه لا يقتصر على العالم الخارجي وإنما يتعدى كلامه أو حديثه إلى العالم الإجتماعي وكذلك الذاتي وتلك هي إفادة هابرماس من نظرية أفعال الكلام ومنجزاتها مع أوستن وسيرل.

يتأسس الفهم داخل العالم الثاني عن طريق الفاعلية الينذاتية فيجمع بين المتكلم والمستمع، هذا العالم الذي يهتم بقضية التذوات أو المشاركة أو الحوار، حيث تنتج عنه على ما تاريخية لدى غدامير مثلا أو هيرمينوطيقا حيث تحكمها عقلانية تواصلية، تقع " تحت تصنيف الفعل الذي يهدف إلى تفاهم متبادل ويتصور كأنه عملية الوصول إلى إتفاق بين

(1) – علي عبود المحداوي وآخرون، ماهية الهيرمينوطيقا، المرجع السابق ، ص163.
(2) – المرجع نفسه ، ص163.
(3) – المرجع نفسه ، ص164.

المتحدثين لتتوافق مع تفسيراتهم للعالم"[1] ، ومعنى ذلك أن الهيرمينوطيقا هي تجنب سوء الفهم وهذا ما لاحظناه في هيرمينوطيقا شلايواخر.

في نظر هابرماس أن مفهوم الفعل التواصلي لا يفترض بالضرورة حصول اتفاق بين المتحدثين لأن اللغة تشتمل على إشارات ورموز قد يحصل من خلالها الفهم ولكن فقط عندما يكون من الممكن أن تنقل تفاعلات تتوسط اللغة" وأن توجه الدين يقومون بالفعل التواصلي إلى الإتفاق لا يستثني إحتمالية المعارضة كنتيجة للتواصل المشوه أو الغير الموطد"[2] نجد هابرماس من خلال هذا يؤكد على مكانة اللغة في الفعل التواصلي القائم على الجدال والحجاج العقلاني الذي يساعد الأفراد في ربط أفعالهم بإتجاه الفهم المتبادل.

ربط هابرماس نظريته التواصلية على موارد العالم المعاش الذي يحمل الانتاج الثقافي والتكامل الإجتماعي كلها مهام تقع على مسؤولية التواصل داخل العالم المعاش ، حيث بعد التكامل والتضامن مهمة اجتماعية لها أسس فلسفية وأخلاقية يركز عليها هابرماس من خلال محاولة إستعادة خطاب السياسية الجمهورية المعدّلة والأخلاق الواجبة لدى كانط والتفاعل الاجتماعي لديه في كتابه" نظرية الفعل التواصلي".

يقول هابرماس "إن موقف الفهم المتبادل يضفي ترابطا على المشاركين في التفاعل، أنه لا يمكن أن يتخذوا أي موقف سلبيا أو إيجابيا، كما لا يمكنه التوصل إلى إجماع لهذا المعنة إلا على أساس قاعدة الاعتراف المتبادل بين الذوات حول ادعاءات الصحة"[3] ، يقصد هابرماس بقوله هذا أنه لا بد من الاعتراف المتبادل وما الاعتراف المتبادل هذا إلا نتيجة للفهم، حيث تعد هذه العملية عملية هيرمينوطيقية يصفها هابرماس " إن التفاعلات المعبر عنها عن طريق اللغة يمكنها الوصول إلى إجماع معين إما بالتبني أو بالتأويل، أو

(1) – علي عبود المحداوي وآخرون، ماهية الهيرمينوطيقا، المرجع السابق ، ص164.

(2) – المرجع نفسه، ص164.

(3) – عادل مصطفى ،فهم الفهم ،مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غدامير ، المرجع السابق، ص413.

يبعث تأويلات مشتركة"[1] وميز بين ثلاث أنواع من مسارات الفهم إما أن يكون فهما حدسيا مباشر يتيح الوضوح والاتباع أو تأويل جديد أو إعتماد تأويلات من التراث مقبولة ومشتركة باعتبار هابرماس ينتمي إلى النظرية النقدية فهم يمثل العقل الحداثي الذي طبيعته وماهيته الرئيسية هي القطعية والفحص والنقد لكل المواضيع، حيث يخضع كل هذه المواضيع للمساءلة فيرى أن الأحكام المسبقة التراثية ضروريات تمنع الفهم لذلك رفض وتنفار مع ما قدمه غادامير في تمثله للتراث على أنه " وعاء يختزن أفق أساس للفهم، بنما يلزم أن نفهمه حسب هابرماس في شكل قضاء مختزن للتشويهات والانحرافات الايديولوجية وتسوفها وذلك بالتأكيد يشوه الفهم ويعطف مساره"[2].

من خلال ماسبق ذكره يتضح لنا أن مهمة الهيرمينوطيقا هي مهمة وساطة لدى هابرماس ولا تتخذ عالميتها كما هو الحال عند غادامير على أنها الغاية أو الهدف المطلوب تشاركيا أو موقفا من الآخر والتراث لذلك نجد هابرماس يحاول التأكيد والتركيز والتحليل والإعادة في الإنتاج للخطاب وآلياته وكشف المختبئ خلفه وذلك عن طريق آلية الفهم وعليه ما علاقة الفهم بالديمقراطية؟

(1) – يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، المصدر السابق، ص210.

(2) – علي عبود المحمداوي ، ماهية الهيرمينوطيقا ، المرجع السابق ، ص ص173–174.

المبحث الثاني :الديمقراطية والفهم

تعد الديمقراطية أهم المواضيع التي شغلت رجال الفكر والسياسة عامة والفلاسفة خاصة، لذلك لا نجد فيلسوفا إلا وأعطى الديمقراطية داخل مشروعه الفلسفي على مر التاريخ، وقد ظهرت هذه الفكرة وتجلت بوضوح لدى فلاسفة العصر الحديث، وهذا ما أكده هابرماس في قوله أن " الدولة الحديثة هي أيضا تواجه مهمة الحفاظ على المجتمع من التفكك دون القدرة على امتلاك إمكانات الاندماج الاجتماعي بحرية "[1].

ومعنى هذا أن هناك من أيّد الديمقراطية ولكل منهم وجهة نظر مدعمة بالأدلة والحجج والبراهين، وذلك تبعا للظروف التي عاشها أو تأثر بها مجتمعه، أي معايشة الظروف كإنعكاس على شخصيته، ونجد تصورات هؤلاء الفلاسفة حول الديمقراطية ترجع إل أسس مختلفة فمنهم من أرجعها إلى أسس ميتافيزيقية ومنهم من اسسها عل أسس دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها.

يبدأ برنامج هابرماس للنظرية الديمقراطية والقانونية " بالإقرار بأن الأنظمة الاجتماعية الحديثة لا تتشكل بالمعاير الأخلاقية فحسب، بل بالمؤسسات السياسية والقوانين أيضا"[2].

في هذا السياق نفهم أن هابرماس أراد أن يتمم بن المعايير والحقائق أي أخلاقيات الخطاب، وفي الوقت نفسه يعد امتداد واستكمال لبرنامج النظرية الاجتماعية، فيرى أن الديمقراطية بحاجة في وقتنا الراهن إلى الفلسفة كفاعل مؤثر في الفضاء العمومي لأن الحوار والنقاش متوقف على يقظة الحارس العمومي للعقلانية، والمسمى بالفلسفة، حيث

(1)- يورغن هابرماس، بعد ماركس، المصدر السابق، ص 198 .

(2)- جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة،مصر، ط1، 2015، ص 116 .

يقول:" إن الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن كل منهما مرتبط حتما بوجود الآخر "[1].

من خلال هذا يتضح لنا أن فلسفة هابرماس اتخذت منعطفا سياسيا، فالفلسفة ملزمة بأن تدرس القضايا التي يعاني منها المجتمع لأنها توفر الأسس العقلية لإمكانية قيام النظام السياسي المقبول، كذلك هي مطالبة بممارسة النقد" لأن النقد يقضي في تصوره إلى عمق المسألة الديمقراطية أو الديمقراطية تتوقف على إمكانية نقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية".[2]

وهذا لن يكون إلا بفضل الفلاسفة، فهم يلعبون أدوار مهمة في المجتمع عن طريق دفاعهم عن القيم الأخلاقية وحقوق الإنسان .

1-مفهوم السياسة عند هابرماس

يميز هابرماس بين نطاقين أساسين للسياسة " الرسمي وغير الرسمي، يتألف النطاق السياسي الغير رسمي من شبكة من المصادر التلقائية (فوضوية) من التواصل والخطاب (...) . والسياسة بمعناها الرسمي تختص بالنطاقات المؤسسية للتواصل والخطاب "[3].

فالمفهوم الثنائي للنطاقين الرسمي وغير الرسمي يعطينا غطارا أساسيا لمفهوم هابرماس عن السياسة في المجتمع المدني .

ولكي يوسع هابرماس مجال الفعل التواصلي في الديمقراطية اقترح نظرية " الديمقراطية التشاورية" بخلاف النموذج الليبرالي والنموذج الجمهوري .

(1)- يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص 66 .

(2)- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 262 .

(3)- جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، المرجع السابق، ص ص 116- 117 .

1-1-النموذج الليبيرالي:

" الذي يعلي من شأن الفرد على حساب الجماعة بخلاف الماركسي الذي يعلي من شأن الجماعة على حساب الفرد لذلك اقترح هابرماس النموذج التشاوري، ووضع عليه آمالا كبيرة لإنجاح العملية الديمقراطية"[1].

فنظرية هابرماس التواصلية تحث على عدم فصل الفرد عن الجماعة وأكد على دمجهما باعتبارهما ثنائية أصلية في الديمقراطية " فوظيفة الديمقراطية في هذا النموذج ي برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية"[2] أي بتكوين بنيات المجتمع من خلال اقتصاد السوق يكون بين الأفراد و الأشخاص والعالم الإجتماعي .

لقد خالف هابرماس جون راولز الذي مجد النظام الليبيرالي، فجون راولز يثمن الحرية الفردية لينمي قدرات الإنسان الذاتية، لحماية الفرد من تجاوزات الأفراد الآخرين، لذلك يستبدل هابرماس الديمقراطية التشاورية ب:

1-2-النموذج الجمهوري :

يزيد توضيح هابرماس للديمقراطية من خلال استنادها على أخلاقية المناقشة والتواصل فيرى أن هذا النموذج "ينطلق من النظر إلى الدولة بصفتها مجموعة أخلاقية مندمجة عضويا"[3].

فالعلاقة التواصلية تقسيمية تجريبية، تقسيمية لأنها تعتمد على قيم أخلاقية يمكن الاتفاق عليها، وهي تجريبية لأنها مستمدة بتجارب يومية تعبر عن العالم المعيش* .

(1)- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص 20.

(2)- أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق، ص 191.

(3)- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص ص 202- 203 .

فإنتاج العالم المعاش يتغذى من عطاءات النشاط التواصلي الذي يتوقف بدوره على ما يقدمه له العالم المعيش، يقول هابرماس" يجيز لنا النظر إلى الفاعلية التواصلية بمثابة وسيط يمكن بفضله للعالم المعاش، بمجمله أن يعيد إنتاج ذاته"[1] . يبرر من خلال هذا القول ان ارتباط الأفراد يجب أن يقوم على المشاركة والتفاعل بين الذوات من اجل خلق فعل تواصلي وهذا ما وضحه في الديمقراطية التداولية .

1-3-الديمقراطية التشاورية :

لقد اشتغل هابرماس في مطلع التسعينات على الفلسفة السياسية وبالأخص نظرية "الديمقراطية التشاورية" التي كرس لها أغلب أعماله المتأخرة، فهي تعد أبرز إنجازاته الفكرية مما يشير حولها سلسلة من الردود والانتقادات بل والسجالات الساخنة في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، كونها تتجاوز الخطابين التقليديين "الجمهورية والليبيرالية".

وتتضح على التغيرات السياسية التي شهدها القرن العشرين والواحد والعشرين التي ينشرها من مؤلفه العام " الحق والديمقراطية" أي سعى لصوغ نظرية في الديمقراطية تستفيد من المنتجات الفكرية لنظريته حول الفضاء العمومي ونظرية التواصل" أخلاقيات المناقشة ".

يقول هابرماس " أن النموذج الثالث للديمقراطية الذي أريد أن أقترحه يرتكز على شرط التواصل الذي فيه يمكن افتراض أن السيرورة السياسية ستكون محظوظة لإظهار نتائج معقولة لأنها ستتم على أساس " النموذج التشاوري"[2] ، ومعنى ذلك أن هابرماس في

---

* : **العالم المعيش** : يمثل هذا المفهوم عند يورغن هابرماس المفهوم الأساسي في بنائه للنظرية خصص له نصوص عديدة خاصة في علاقة هذا العالم بالنسق وواضح من التعريفات للثقافة وللمجتمع والشخص أي العناصر المكونة للعالم المعيش، يتقدم في الأفق المفهومي لفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذوات، أنظر محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، المرجع السابق، ص ص 157-160.

(1)- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، المصدر السابق، ص 458 .

(2)- محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص 89 .

مفهومه للديمقراطية التشاورية منحنا تصورا ثالثا مغايرا تماما للنموذجين المتعارضين في امريكا "الجمهوري والليبيرالي" وهو النموذج التشاوري، وهو 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 "[1] .

ومن خلال هذه القاعدة يحصل اتفاق معقول بين جميع المواطنين في الفضاء العمومي عن طريق العلاقة " التشاورية " التي تعطي أهمية للفرد وللجماعة على حد سواء .

2-الديمقراطية والتواصل :

مما هو معروف أن " جون جاك روسو " هو من صاغ العقد الاجتماعي حيث العلاقة بين السلطة والمواطنين عنده هي علاقة عمودية، وهذا ما رفضه هابرماس أو أعاد صياغته، وجعل العلاقة بينهما علاقة أفقة، لأن التعاقد الذي تحدث عنه جون جاك روسو يشوش الحوار حول الديمقراطية، لأنه خال من الفعل التواصلي، فعمل هابرماس على ربط التعاقد بالتواصل ودعى إلى الإصلاح الأخلاقي والتفاعل بين رجال الدولة لكي يتم الاعتراف بالطرف الآخر .

لأن سيرورة السياسة للسلطة " مؤسسة عل التواصل ومشكلة في إطار ممارسة تقرير مصير المواطنين ومشرعة لكونها تحمي هذه الممارسة عن طريق مؤسسة الحريات العامة"[2]

يعني أن وجود الدولة ليست مشرعة بالدرجة الأولى لحماية الحقوق الذاتية المتساوية، وإنما تضمن سيرورة تشمل شكل الرأي و الإرادة بهذه السيرورة يتفاهم المواطنون الأحرار والمتساوون فيما بينهم حول الاهداف والمعايير التي تكون في خدمة المصالح المشتركة للجميع .

(1)- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص 309.

(2)- محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والتواصل في فضاء الديمقراطية ، المرجع السابق، ص 82 .

يقول هابرماس:" يجب على الديمقراطية أن تبقى على اتصال مع الواقع إذا كانت تريد أن تستمر" [1]، يقصد بقوله هذا أنه لابد من ربط الديمقراطية بالمجتمع كون أن المجتمع في اتصال فيما بينهم، وبفضل هذا الاتصال تتحقق الديمقراطية حسبه .

تحتوي النظرية الديمقراطية حسب هابرماس على ثلاث مفاهيم أساسية هي :

أ.العقلانية : " وهي شرعية بسيطة تعمل على تكون السلطة "[2]

ب.السلطة : " توجد بداخل الإرادة وتعبر عن طبيعتها لارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي، حيث عملها لا يتوقف عن المراقبة "[3] .فبعد حصولها على السلطة العمومية، تساهم في البرمجة التي تعبر عن قدرته للقيام بذلك الفعل وهو النظام السياسي.

ج.الرأي العام : " بفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية وهذا لا يعني الهيمنة "[4] ، وتعني المشاركة في التوجيه وخدمة الرأي العام لأن الميدان العام للسلطة هو المنفعة العامة .

إذن الديمقراطية تتجسد حقيقتها في النشاط التواصلي المرتبط بالأخلاق والأفعال التواصلية في الفضاء العام، لذا يرى أن التفاهم داخل سياق عقلاني تواصلي يضبط العلاقة بين السلطة والمعرفة وبين المعرفة والرغبة شرط ضروري لخلق اجتماع حقيقي يستطيع الفرد من خلال المناقشة الخروج من تلك الهيمنة الداخلية التي فرضتها وسائل الاتصال الحديثة والسلطة والمال .

(1)- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص 323.
(2)-أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، المرجع السابق، ص 190.
(3)- المرجع نفسه، ص 190.
(4)- المرجع نفسه، ص 190 .

مما يعني أن وسائل الاتصال الحديثة قضت على مكانة الانسان، وطغت على قيمه وحقوقه، وأدت إلى انتشار البيروقراطية والعقلانية الأداتية .

3-الفضاء العمومي:

إن عهد الثورات الديمقراطية قد أنشأ مجالا عاما للنقاش ويعود هذا المفهوم إلى الفيلسوف الألماني "كانط" الذي استعمل تعبير الاستخدام العمومي للعقل في القرن الثامن عشر للتعبير عما نقوم به أمام الجمهور أو تأدية وظيفة عمل معينة، أو ضمن تجمع عائلي حيث يتطلب الاستخدام العمومي بحسب كانط فضاء عام يسمح بذلك، حيث العمومي هي فكرة وليدة فكر التنوير مع كانط ورهانات التنوير هو التحرر من الدوغمائية المتحجرة في مجال الفكر والعقل، يقول هابرماس:" إن السياسة هي التعبير عن الحرية الإنسانية التي لا تفهم كحقيقة مثبتة بالفعل بل كمهمة متواصلة يفرضها الاقرار بأن لا أحد حر حتى نحصل جميعا على حريتنا"[1] ، ومعنى ذلك أن حرية الفرد تنتهي عندما تبدأ حرية الآخر .

يرى هابرماس أن " السياسة التشاورية سواء تمت حسب الإجراءات النظامية للتشكل للرأي والإرادة أو فقط بطريقة لا نظامية في شكل الفضاء العمومي السياسي فإنها سياسية مرتبطة بسياقات العالم المعيش الملائم من جهة ومعقلن من جهة ثانية"[2] .

لذلك رفض هابرماس الدولة التسلطية الاستبدادية وحدد العلاقة بين الحق والدولة، لأن جهاز الدولة مطالب بالتلاؤم والتكيف مع مقتضيات الحق في سبيل الحد من سلطة السيطرة، حيث الدولة محدودة بدون الحق والقانون باعتبار السلطة المطلقة والحكم بدون قوانين لا يتلاءمان معا أي مع متطلبات المجتمع والدولة .

(1)- جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، المرجع السابق، ص 128 .

(2)-محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والتواصل في فضاء الديمقراطية ، المرجع السابق ،ص 100.

فالدستور الذي يتحدث عنه هابرماس هو الدستور الذي يشكل الاندماج الاجتماعي والتفاعل والحوار فمن هنا تتطور الدولة بوجود مجتمع مدني جديد قائم على مبدأ التواصل، حيث دعا إلى إلغاء القوانين التي تخدم الأقلية وأن النظام الديمقراطي لا يتحقق إلا إذا اعترف "بالتعددية " .

ربط هابرماس دولة الحق بنظرية المناقشة لأن الحق يجد أساسه في الحوار العمومي حول معايير الفعل ، لذلك لابد من ممارسة التواصل العمومي وهذا بفضل اللغة لأنها تعد الطريق الذي يمهد التواصل بين الفرد والمجتمع والدولة لنجاح دولة الحق الديمقراطية وذلك عن طريق تفعيل مجتمع مدني حيوي له القدرة على حماية البنايات التواصلية في الفضاء العمومي " وأشكال التواصل السابقة وبالخصوص والتي تمر عبر المشاورات مرتبطة بموارد العالم المعيش.[1]

فدعا هابرماس إلى تووحيد المواطنين لتحقيق ثقافة تعددية ذات علاقة إيتيقية متعلقة بآليات النشاط التواصلي، ويحث على حماية كرامة كل ثقافة وذلك لما لها من حقوق مرتبطة بالمحيط الاجتماعي، ولكي تتطور دولة "الحق والديمقراطية" في نظره لابد من وجود "ديمقراطية راديكالية" .

ترتكز هذه الديمقراطية على توسيع الفضاء العمومي الذي يصبح فضاء للمناقشة " حيث يتم تطارح القضايا السياسية ولا يتحول الفضاء العمومي إلى إفراغ عمومي"[2]

لأن الفضاء العمومي يشكل شرط الوجود السياسي حيث تكون الأولوية لعملية اتخاذ القرارات وتطبيقه على العمل ، بمعنى أن الفضاء العمومي يفتح المجال لانتشار واتساع الفضاء السياسي بموازاة تقدم الديمقراطية .

(1)–محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، المرجع السابق، ص 100 .

(2)– أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص ص 207– 208 .

تشترط الديمقراطية الراديكالية ضرورة اخضاع السلطة الادارية لسلطة التواصل، كذلك ركز على ضرورة التواصل الاقتصادي للقضاء على أشكال السيطرة التي يفرضها .

حدد هابرماس ثلاثة أبعاد للديمقراطية :

أولها الإجماع : ويكون عن طريق توجهات ثقافية مشتركة، كذلك يعد مبدأ **التعاون** أهم مبدأ تقوم عليه الديمقراطية نظرا لأهميته في تحقيق المحادثة، ويركز هابرماس على ضرورة المعارضة والاختلاف الذي لا يدمنه من تحقيق فضاء ديمقراطي حيث " لا ديمقراطية بدون مواطنة ولا مواطنة بدون ديمقراطية" [1] . فالعامل الأساسي لانهيار الديمقراطية التعارضات القائمة بين المجتمع والأفراد، وعليه لابد أن تكون هناك قوى سياسية قادرة على تسيير الأمور وحلها عن طريق نظرية الفعل التواصلي .

إذ تعتبر الديمقراطية سبيل من سبل فهم المجتمع المدين الذي يعزز الديمقراطية، مدعوم بالتضامن والتعاون المتبادل، واعتبر هابرماس أن ضبط سلطة الدولة من قبل المجتمع المدين مؤشر على روح الديمقراطية التي من أسسها الحرية والمساواة، وهي مبادئ التواصل.

يتطور وينجح المجتمع المدين داخل المحيط المحكوم بالأبعاد السياسية و الاجتماعية والثقافية لقول هابرماس " من المستحيل فصل التحدث الاجتماعي السياسي عن الحقيقة الديمقراطية "[2] .

بفضل توافق المجتمع المدين للديمقراطية تصبح الدولة ذات مجال واسع من خلال العمل على تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية والمساواة والتناقض والتخلص من الفوارق الطبقية لأن دور الدولة الاجتماعية هو رعاية العلاقات وتحسين التفاعلات الاجتماعية، فإننا قد

(1)-أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 214 .
(2)- يورغن هابرماس، بعد ماركس، المصدر السابق، ص 147 .

نصل إلى فكرة أن " الدولة الدستورية الديمقراطية ستقدم الإطار والوسائل محاولة لإعادة التوازن إلى التبادل غير الموجود بين الأجيال وذلك بواسطة المؤسسة القانونية"[1]، لأن القانون لابد أن يحمي مصلحة الكل وليس سلطة الأقلية فقط .

لقد استفاد هابرماس كثيرا من كانط خاصة في مفهوم المجال العمومي الذي وضحه كانط في نصه الشهير " التنوير" لذا فالقانون حسب كانط " هو الفعل العادل حيث ينبغي أن نكون قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة "[2]، بمعنى أن القوانين لا تصدرها الطبيعة، بل هي قواعد تواضعية اعتباطية لأنها قابلة للتغيير والصياغة الكونية "بحيث يعترف بصلاحيتها الكلية وأن الاحتكام إلى القانون من الأمور المهمة لقيام الديمقراطية .

إن الأفراد الأحرار متساوون كمعايير عقلية لضبط تعايشهم المشترك "[3]. ومن خلال هذا تتوقف العلاقة بين الحالة الأخلاقية والحالة المدنية متجسدة في فكرة "الجمهورية" .

يعمل النظام الكوسموبوليتي على حماية الأفراد فلابد أن يكون له الهيئة والشرعية التي تستطيع أن تجعل من الدولة المتمردة خاضعة لاحترام القوانين المتفق عليها . وبحسب كانط ما من سبيل إلى تحقيق المشروع الكوسموبوليتي إلا إذا ارتقى الانسان إلى مستوى عال من الأخلاق من خلال القانون القائم على الشرعية، لقول هابرماس " إذا استعملنا بصورة دقيقة مصطلح الديمقراطية لوصف هذه الأنساق السياسية التي تستجيب لنمط المشروعية الإجرائية يمكن اعتبار مسائل الديمقراطية حسب ما تمثله، أي تناولها كمسائل تنظيم ستتحكم في الوضعية الاجتماعية المجسدة التي يتم الانطلاق منها وتقييم المصالح مثلما هو معطى"[4].

---

(1)- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية، المصدر السابق، ص 81 .

(2)- إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،مصر، ط1، 1952، ص55 .

(3)- يورغن هابرماس، بعد ماركس، المصدر السابق، ص 199 .

(4)-المصدر نفسه ، ص 41 .

يرى هابرماس في فكرة السلم الكوين لدى كانط فكرة أساسية أي العلاقة القائمة بين النموذج الديمقراطي الداخلي وفكرة المواطنة الدستورية الكونية، فيجب" أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا "[1] ، معنى ذلك أن الدستور الذي يتحدث عنه هابرماس يشمل أفراد المجتمع ويكون مطابقا لحقوق الإنسان .

إن الفعل التوالي لا يستطيع أن يحصل على مشروعيته حقيقة قائمة على سلطة العقل إلا في إطار نقدي خالي من الالتزامات والقيود السلطوية، لأن الديمقراطية تتحقق من خلال توسيع الفضاء العمومي ، وبالتالي ربط هابرماس التواصل بالديمقراطية وجعلها ديمقراطية تواصلية .

(1)- إيمانويل كانط،مشروع السلام الدائم،المرجع السابق، ص 41 .

المبحث الثالث : هابرماس بين مؤيديه ومعارضيه

لقد استفاد هابرماس من تطور العلوم المعاصرة وذلك من خلال اسهاماته وتنوع اختصاصاته مما جعله يوسع آفاق النظرية النقدية، حيث وضعها في نسق اجتماعي شامل "حتى امتدت شهرته إلى أنحاء أوربا وأمريكا لأصالة ما طرحه من إشكالات فلسفية واجتماعية عديدة"[1]. لذلك نجده قد طور أفكار مدرسة فرانكفورت ودعم النظري بين الفرد والمجتمع، ولم يهمش "الفكر العربي" بل استفاد منه فهو يحتاج " إلى دراسة هذا المشروع الفلسفي الكبير بشيء من التفصل وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية ويسود بين أعضاءه حوار حر خال من أشكال القمع والسيطرة" [2].

كذلك ما يضاف إلى رصيده الفلسفي هو ارتقاؤه بنظرية أخلاقية للتواصل التي وسعت في مقولة التواصل خاصة على المستوى الفلسفي وجدول الحداثة وما بعد الحداثة حيث اعتبر أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، لأن هذه الأخيرة لم تسمح بالتواصل وقادت إلى اللاتواصل " وترجع أهمية الدور الذي يقوم به هابرماس في الفكر الفلسي الممعاصر أنه مازال متمسكا بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة انخراطها في أي نظرية للمجتمع الحديث"[3].

بالرغم من مكانة هابرماس الفلسفية إلا أنه تعرض إلى جملة من الانتقادات من قبل الفلاسفة والباحثين المعاصرين خاصة على نظريته المعاصرة وهذا ما جعل " بعض المعلقين ينكرون أن نظريته هذه نقدية من الأساس "[4]. فهو لم يوجه انتقادات أخلاقية للمجتمع

(1)- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص 92 .

(2)- محمد نور الدين أفاية، في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 119 .

(3)- المرجع نفسه، ص 114 .

(4)- جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، المرجع السابق، ص 72 .

الحديث، وهذا ما جعل بعض الأفراد يخدمون مصالحهم ويهتمون بأنفسهم وهنا يكمن الاختلال .

ونظرا لتأثره بالفلاسفة السابقين عليه ، اعتمد على الآراء السابقة مثلا تلك التي قدمها فلاسفة اللغة والفلسفة المادية التاريخية هيغل وماركس وفلاسفة علم الاجتماع كمكاكس فيبر ومارتن هايدغر بالإضافة إلى تأثره برواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو وهاربرت ماركيوز، فقد اكثر من الحشو، مما أدى إلى التلفيق، وعدم اعتباره من رواد الجيل الثاني، لأنه مازال دارسا لآثار السابقين عليه .

نجد لدى ما يمكن اعتباره الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت من تلاميذ هابرماس عدة اعتراضات على أخلاقيات المناقشة .

1-نقد كارل أوتو آبل:

يناقش آبل أخلاق التواصل في كتابه " التفكير مع هابرماس ضد هابرماس" " فأخلاقيات النقاش كما يرى آبل طريق وممنهج يتأسس عليه الطرح الأخلاقي وذلك حسب شروط من المعقولية والكلية والموضوعية والاتفاق أي تحقيق فكرة العقل العملي في عصر ما بعد الحداثة"[1] ، فأخلاقيات النقاش إطار جزئي يسمح بإخضاع كل المبادئ والاختبارات إلى التحليل والتعميم قصد التأييد أو التفنيد حسب شروط الحجج المقنعة عقليا .

يتضح لنا أن هناك اتفاق بين هابرماس وآبل من خلال استنادهما على المناقشة اللغوية لأنها ضرورة من أجل التفاهم، في حين نجد الخلاف الذي كان بينهما حول إيتيقا المناقشة عند هابرماس التي تعتمد على التواصل في الفضاء العمومي وهذا ما رفضه آبل .

(1)- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 261 .

يؤكد هابرماس" على ضرورة إدخال الأخلاق في التواصل بين الناس ذلك أن الشرط من الزاوية التداولية الورية يساعد على إدراك الظواهر الأخلاقية داخل العالم المعيش "[1]

هنا يتفق هابرماس مع آبل في رفضه لترك مجال الفعل الاناني في الأخلاق والسياسة القرارية والنسبية والحسابات الفردية وهذا ما يجعلنا نذهب مع هابرماس إلى أخلاق كلية مبنية على أسس الأخلاق عند كانط .

يرى آبل " بأن أخلاقيات التواصل تمتاز بمستويين ما يخص الجانب الفكري الفلسفي الذي ينشغل بتأسيس الاعتراضات النظرية المتعالية لعلم التداول اللغوي التي تنظم إجراءات التواصل والنقاش ومن جهة أخرى يتكفل برسم روط تطبيقية وملموسة للوصول إلى تحقيق توافق تخضع بمقتضاه مجمل الأفكار"[2] . بمعنى محاولة بناء التداولية على قواعد تجريبية ملموسة نأخوذة من كفاءة الأفراد .

يعتبر آبل التفكير المتعالي" مصدر الشروط القبلية للتواصل وهو يحسبه وحده قادرا على إعطاء الأخلاق أساسا نهائيا غير قابل للطعن، كما يتمز عن كل محاولة بناء القواعد تداولية على شروط تجريبية "[3] . وذلك أن هناك تعارض بين هابرماس وآبل في الفكر المثالي والفكر المادي، فهو على عكس من آبل يقترح فرضيات العلوم الانسانية لتحل محل الفلسفة المتعالية وتخضع لمحل الاختبار التجريبي .

2-نقد أكسل هونيث

يعد أكسل هونيث من أبرز تلامذة هابرماس ،ولقد وجه انتقادات الى أستاذه خاصة في ايتيقا المناقشة وأتى بمصطلح جديد وهو "ايتيقا الاعتراف" لذلك سمي بفيلسوف الاعتراف ،حيث يعتقد "أن الصورة التي يتم التبشير بها من طرف أبل وهابرماس وهمية لأن التذرع

(1)-أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق ، ص 263 .
(2)-المرجع نفسه ، ص 268 .
(3)- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص 156 .

افتراضات معيارية سينتج مبدأ الكونية يعرض أخلاقيات المناقشة في الحقيقة لتصور جد ضيق للعدالة يتجلى في اختياره للنموذج الغربي كنموذج شمولي وأعلى بوصفه حاليا الممثل الأسمى للعقل العملي البشري ويتابع هونيكس شكه في اعتقاد هابرماس بتحقق فرضية المساواة بين المتكلمين عبر اللغة زاعما أن الشخص يحقق استقلاليته عبر التواصل اللغوي النموذجي "[1]

يؤكد هنا هونيث على أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق قيم التسامح وكرامة الانسان وضمان حقوقه الأساسية المشروعة أخلاقيا وسياسيا وقانونيا ،الا بواسطة مبدأ الاعتراف ،هذه النظرية التي تكتسي أهمية كبيرة عنده وتلعب دورا مركزيا في اعادة بناء العلاقات الاجتماعية الانسانية.

ومع أن هونيث قد أشاد بما سمي بالمنعطف التواصلي لهابرماس الذي أعلى من تحسين النظرية النقدية من جديد ،غير أنه بقي متحفظا على اختزال هابرماس للحياة الاجتماعية الى البعد اللغوي "فالتمركز حول اللغة قد يحجب عنها حقيقة تفاعلات ويؤدي هذا الى عدم القدرة على ادراك التجارب الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار ،وعدم الاعتراف بالأفراد والجماعات"[2].

ولذلك حاول هونيث اعادة دمج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجربة الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل .

يرى أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي "ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وفق ثلاث

(1)- أبو النور حمدي ،ابو النور حسن ،يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق ،ص270.

(2)- نور الدين علوش وأخرون ،الاعتراف والعدالة لأكسل هونيث مأخوذ من كتاب الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية ،قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز ،اشراف سمير بالكفيف ،مكتبة مؤمن قريش،بيروت ،لبنان ،ط 1، 2014، ص234.

نماذج للاعتراف ،هو الحب والحق التضامن"[1] ،وبالتالي أشكال الاعتراف الثلاثة والمساهمة في المجتمع هي بمجموعها ما يشكل اليوم أبعاد العدالة الاجتماعية.

يؤكد هونيث أن حضور مفهوم الاعتراف على أساس الاعتراف والخطاب بالنسبة له "نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم ،فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع"[2]

يوضح لنا هونيث أن العلاقات الاجتماعية التي تؤثر على تحقيق الذات هي أمراض تظهر على شكل استيلاب أي من اغتراب ذواتنا عن نفسها وعدم الاعتراف بها.

ان الهدف من براديغم هو تأسيس نظرية معيارية للمجتمع لتحديد النظرية النقدية الأولى على هذا الأساس قام في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي ،التي هي مؤسسة للهوية حتى تحقق الذات وجوده داخل نسيج العلاقات الاجتماعية ،لأن الاعتراف أصبح يمثل اليوم ثقافة جديدة في المجتمع بل أصبح عنوان للفلسفة السياسية والاجتماعية الجديدة.

لقد طورهونيث أطروحته بالاعتماد على النظرية النقدية ومقاربات نقدية أخرى ،ولم يأخذ بالنموذج الهابرماسي الذي يقتصر على شكل واحد من العلاقة التي تمكنه من الاعتراف ،وهابرماس في نظره قد أقصى أشكال الاعتراف ومع ذلك هونيث لم يرفض نظريات الفعل التواصلي لهابرماس وانما طورها من نظرية للمناقشة الى نظرية في الاعتراف.

ومنه يتضح أن فلسفة الاعتراف التي قدمها هونيث كبديل لاتيقا المناقشة كانت أوسع منها ،لأنها مرتبطة بالسلوكات الخارجية المتمثلة في الأفعال الجسدية والحركات لما لها من دور فعال في الحياة الاجتماعية ،حيث هذا التفاعل بين الجماعات يكون بين الذات والذات

(1)- نور الدين علوش وآخرون ،الاعتراف والعدالة لأكسل هونيث مأخوذ من كتاب الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية المرجع السابق ،ص 247.

(2)- المرجع نفسه ،ص234.

الأخرى ،قائم على الاحترام والثقة والتقديرحيث "يسمح بإبراز قدراته وامكانيته المتعددة ،علما أن هذا التقدير يكون دائما محددا بالغايات الايتيقية ،وبالنسق القيني أو المعياري الذي يؤكد المجتمع من الناحية الأخلاقية "[1].

3-نقد سيلا بن حبيب:

تعد سيلا بن حبيب من تلامذة هابرماس وممثلة للجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ،حيث استفادت كثيرا منه ،خاصة فيما قدمه في نظريته في الديمقراطية ،التي أسسها على المواطنة العالمية حيث يسود العدل والمساواة والحقوق والواجبات بين الفرد والجماعة داخل فضاء عمومي واسع ،قائم على ديمقراطية تشاورية ،وهذا ما استفادت منه.

تميز سيلا بن حبيب "مستويين يتضمن المستوى الأول قائمة منها تتعلق بسؤال عما اذا كان بوسع مبادئ العلم الاجرائية ايجاد تعليل مقبول لصلاحيات المعايير المختلفة عبر نهج طريق البرهان"[2] ،بحيث تفحص تلك الانتقادات صحة وحقيقة فاعلية أخلاقية للمناقشة باخضاع قدرتها على التعليل للفحص..

يتعلق المستوى الثاني بمجموعة من الانتقادات الموجه لمبدأ الكونية الذي تتبناه أخلاقيات التواصل "كشرط لابد أن تستوفيه المعاير والقوانين ولقد تم أيضا في هذا المضمار اثارة العديد من الشكوك حول أخلاقيات النقاش بوصفها فلسفة للتواصل عند ما تم التركيز في البداية على الحالة المثالية للكلام بوصفها احدى الأسس التي أعتمدها كل من هابرماس وكارل اوتو أبل "[3] حيث اعتبرها خصوم المدرسة مثالا عن سقوط المدرسة المثالية مؤكدين

(1) – كمال بومنير ،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ،من ماكس هوكاهيمر الى أكسل هونيث ،المرجع السابق ،ص127.

(2)– أبو النور حمدي أوالنور حسن ،يورغن هابرس،الأخلاق والتواصل ،المرجع السابق ،ص270.

(3) – المرجع نفسه ،ص270.

أن هذا الاطار النظري يتضمن شروط بعيدة كل البعد عن تلك القائمة في واقع التفاعل اللغوي بين الأفراد.

ومن خلال هذا نستنتج الاختلاف بين سيلا بن حبيب وهابرماس يقع بالظبط في الوضعية الكونية بالنسبة لهابرماس ،طالما أن التوافق يتم بشكل حر حول مجموعة من المبادئ دون خضوع الأطراف المشاركة في الحوار لأي اكراه ودون أن تمس مصالحهم ،ونجدهاتشترك مع هابرماس أيضا في تعريفه للحداثة على أنها "تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاته"[1].

كذلك سعى هابرماس الى تمديد روح الحداثة وهذا الموقف لم يجد ترحابا من طرف بعض المفكرين المعاصرين الذين اصطلح على توجهاتهم الفكرية بتسميات مختلفة ،سواء النقديون الجدد كما رأيناه مع كارل ابل و سيلا بن حبيب وغيرهم أو المحافظون الجدد ما بعد الحداثويين ،مابعد البنيويين ،وما بعد النتشويين ،ويأتي على رأس هؤلاء ليوتار الذي انتقد بشدة خطاب هابرماس المعياري للحداثة ،وحاول دحض أراءه بتبنيه لموقف مناقض تماما لطرح هابرماس ،الساعي الى تمديد عمر الحداثة واعطائها فرص أخرى لاثبات نجاحاتها "مستندا في هذا كله الى مدلول العلم الحديث الموجود في الحركة النظرية المتناسبة مع طبيعة العقلانية والمثل البرجوازية"[2].

فيرى البعض أن هابرماس هو مجرد معلق على النظريات ،سيطر عليه نمط التلفيق بين النصوص دون أن يقدم نظرية متكاملة ، أما فيما يتعلق بنظريته في الديمقراطية فقد تحدث عن المواطنة العالمية التي تتجاوز العامل الجغرافي باحترام دستور دولة أخرى ،لذلك نجده يشجع المنظمات العالمية الغير حكومية ،التي تدافع عن حقوق الانسان ،لكن حتى هذا هو مثالي لا يمكن تطبيقه على أرض الواقع.

(1) – يورغن هابرماس ،القول الفلسفي للحداثة ،المصدر السابق ،ص12.

(2)– محمد جديدي ،مابعد الفلسفة ،المرجع السابق ،ص223.

خاتمة

خاتمة:

لقد حاولت دراستنا التحليلية أن تقف على الخطوط العريضة لهيرمينوطيقا يورغن هابرماس ولقد اقتضى هذا التحليل المبادئ والأبعاد الرئيسية التي تتجلى فيها نظرة هابرماس للغة والتأويل وربما تكون هذه البادئ والابعاد قد توارت نتيجة للتوغل في التفصيلات المتنوعة للموضوع لذلك فإن مهمتنا الحالية هي خاتمة هذا البحث وهي أن نستخلص اهم النتائج التي توصلنا إليها والإجابة لما طرح في المقدمة من أسئلة بالنتائج التالية:

يتضح لنا أن مدرسة فرانكفورت قامت بممارسة نقدية للحضارة الغربية خاصة المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا للكشف عن الآليات الفكرية والسياسية التي تحكم وتوجه هذه المجتمعات ومن أهم خصائصها بالإضافة إلى النقد ربطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية.

ولقد ارتبط اسم يورغن هابرماس كما رأينا سابقا بهذه المدرسة واعتبره الدارسون الممثل الشرعي للجيل الثاني للمدرسة التي تعد أهم المعالم الفكرية وكثيرا ما سميت بالنظرية النقدية حيث عمل على تحديد أنكارها لتغيير مسارها وجعل التواصل والحداثة والديمقراطية هاجسه الأساسي.

يندرج عمل هابرماس الهيرمينوطيقي بإقامتها على أساس نقدي يختلف عن المنهج الذي أقامه غادمير رغم اتفاقه معه لان الممارسة التأويلية تعني ممارسة اللعب اللغوية ،وهذه الأخيرة عنده مرتبطة بالعنف والسيطرة والتصريف ،فهو يقصد بالتأويل أنه عند ما تملك القدرة فإننا نعرف كيف نتعلم ونتحكم في لغة طبيعية ونفهم كذلك أنه تقنية وهو عكس غادمير الذي يقول أنّ الفهم هو التأويل، في حين التأويل عند هابرماس هو مرحلة لاحقة على الفهم ،كما يرى أن تأويلية غادمير تفتقر الى النقد فهي تقوم على الوعي الهيرمينوطيقي وذلك بالتعاطي مع التراث مؤكدا بذلك على الضرورة التحرر من الاهتمامات التي تشرط عملية الفهم والتأويل، وموضوع الهيرمينوطيقا المطروح هنا هو إختلاف اللغة ومجال نشاطها

في إنتاج الإختلاف في الفهم وفي التفسير وتحرير مستوى التخيلي في اللغة وتمثيل مختلف عمليات التأويل وإصدار المعنى فاللغة لديها قدرة على الإحتفاظ بمخزون من المعاني الإضافية الموازية المماثلة أو المعارضة والمضادة من معاني والاختلاف في الفهم وفي التأويل الذي مصدره الإختلاف في توظيف اللغة.

وبذلك اختلف مشروع الهيرمونيطيقا النقدية عن مشروع غادمير الذي ارتبط بما يعنيه بالفهم وسبل الوصول إليها الذي خالفة هابرماس من خلال كشفه عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشوية عملية التفاعل ،اذ أن سوء الفهم وارد بين البشر وأن هذا التشويه الايدولوجي كما يقول هابرماس لا يمكن أن يفهم من خلال أعمال غادمير، وبعبارة أخرى لا يمكن أن نعرف من المعنى إلا ما تسمح به الخطابة أو النص نفسه، وليس غريبا ان يصبح التأويل خارج ضوابط منهجية تعلمنا كيف نتعرف على هوية النص في مكوناته إلى كتابة جديدة تفقد في مرحلة من مراحلها كل صلة مع النص موضوع للتأويل وبالتالي النص لا يشكل سوى ذريعة يستطيع من خلالها المحلل قول ما يزيده هو ما يمكن أن تبيح ممكنات النص.

سارت مشروعية العقل التواصلي في مدرسة فرانكفورت وفلسفتها الهيومونطيقية النقدية في مندرجات فلسفية واجتماعية امتزجت فيها فلسفات وجودية ،ماركسية ،هيجيلية ،نفسية واجتماعية انتقدت العقل الأداتي وأسطورة الحداثة التي هيمنت بفضل التقنية على كل جزيئات الحياة ،ولكن كشف هذا الزيف ونقده وحده هابرماس في حالة القصور وعدم اكتمال مشروع الحداثة والعقل الأدائي الذي يكمله العقل التواصلي القائم على أساس التواصل والحوار اللغوي ،فالفلسفة المعاصرة ترمي الى التواصل بين الفرد والمجتمع لذلك نجده يحث على تجسيد الديمقراطية التشاورية والدعوة الى المواطنة العالمية.

أراد هابرماس البحث عن حل عقلاني للتقنية التي تطبق على العالم المعيش ،واستقرت به من جميع الجهات فهو يقر بأننا نعيش عصر المالية المتقدمة والفائقة على التقنية ،وكارل

ماركس أكبر داعية للتقنية كوسيلة لتحرر الانسان من الأمراض وبالتالي الواقع الراهن لا يدفعنا الى اعادة التفكير في كيفية بعث روح التواصل بين البشر فقط ،بل أيضا اعادة التفكير في دور الفلسفة للنهوض بالمجتمعات المعاصرة وعلى الأقل المساهمة في التفكير في الأُطُر التي بإمكانها أن تقلل من أزمات العصر الراهن ،فعلى الفلسفة المعاصرة اليوم حسب هابرماس التفكير في الأُطر الكونية التي بإمكانها أن تحقق التقارب بين البشر، وأن يعيش الفرد في عالم آمن ومستقر يقوم على الحوار والتعاون والمحبة، لكن كيف يتم ذلك ونحن معرضون لسوء الفهم أكثر من الفهم بالإضافة الى ما نعايشه في ضل الصراع الايديولوجي وسيطرة التقنية والدول المتطورة تكنولوجيا؟

قائمة المصادر والمراجع

القرن الكريم:

1.القرآن الكريم ، سورة الأنعام الآية،27.

2.القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، الآية 53

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:

1.هابرماس يورغن ، العلم والتقنية كإديولوجيا، تر: حسن صقر، مشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، ط1، 2003.

2.هابرماس يورغن ، المعرفة والمصلحة ، تر: حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2011.

3.هابرماس يورغن ، القول الفلسفي للحداثة ،تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثاقفة ، دمشق سوريا، د.ط، 1995.

4.هابرماس يورغن ، مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة نبرالية ،تر: جورج كتورة ،المكتبة الشرقية ،بيروت ،لبنان ،ط 1 ،2006.

5.هابرماس يورغن ، جوزيف راشنغر، جدلية العلمنة، العقل والدين، تر: محمد لشهب، جداول النشر والتوزيع، شوران، بيروت ،لبنان، ط1، 2013.

6.هابرماس يورغن ، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، بيروت ،لبنان ،ط1 ،2010.

7.هابرماس يورغن ، بعد ماركس ،تر: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2002.

8.هابرماس يورغن ، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، مركز المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

المراجع:

1.أبو السعود ،الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى ،توزيع منشأة المعارف ،مكتبة الاسكندرية ،مصر ،د .ط،2002.

2.أبو النور حسن أبو النور حمدي ، يورغن هابرماس ، الأخلاق والتواصل ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، د.ط، د.س.

3.الأشهب محمد ، الفلسفة والسياسة عند هابرماس ، جدل الحداثة والتواصل في فضاء الديمقراطية ، منشورات دفاتر سياسية ، دم ، ط1 ، 2006 .

4.أفاية محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا، الشرق ، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

5.إيمانويل كانط ،مشروع السلام الدائم

6.بغورة زواوي ، الفلسفة واللغة ، دار الطباعة والنشر ، بيروت ،لبنان، ط 1 ، 2005 .

7.بلعقرون عبد الرزاق ، المعرفة والارتياب، شارع نجيب العرداتي ، المنارة ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2013.

8.بن كراء سعيد ، سيرورات التأويل من الهرمسية إلى السيميئيات ، الدار العربية للعلوم ،منشورات الإختلاف ، الرباط ،المغرب، ط 1 ، 2012.

9.بوتمور توم ، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أوبا للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2004.

10.بومنير كمال ،تيودور أدرنو ،من النقد الى الاستيطقا ،دار الأمان ،الرباط، المغرب ،ط1 ،2011 .

11.بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوبركهامبر إلى أكسل هونيث، منشورات الإختلاف، الرباط، ط 01 بومنير ،2010.

12.جاسبر دافيد ،التأويل والهيرمينوطيقا ،تر وجيه قانصو ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،الجزائر ،ط 1 ،2007 .

13.جديدي محمد . ما بعد الفلسفة . الدار العربية للعلوم ، ناشرون منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ،ط1، 2010.

14.جوردن فينليسون جيمس ، يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة ،مصر، ط1، 2015.

15.حامد ابو زيد ناصر ، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2007.

16.حسين قريشي غني ناصر ، المداخل النظرية لعلم الاجتماع ،دار الصفاء، عمان الأردن، ط1، 2011 .

17.حمود جمال ، فلسفة اللغة عند لود فيخشتين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، الجزائر، ط1، 2009.

18.حنفي جميلة ، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، د.ط، 2016.

19.حياني محمود خليفي خضير ،الهيرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي، دار الأمان، الرباط، المغرب ،منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2016.

20.راينو فيليب ، ماكس فيبر ومفرقات العقل الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2009 .

21.رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط، 2012.

22.رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، تر:محمد محمد الحضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة،مصر ، ط2 ،1968 .

23.ريكور بول ،صراع التأويلات دراسات هيرمونيطيقية ،تر: منذر عياشي ،دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت ، لبنان،د.ط ،2005 .

24.سلتير فيل ، مدرسة نشأتها ومعناها وجهة نظر ماركسية، تر: خليل كلفت، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة في المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 2004.

25.شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2007.

26.ط1، 2010.

27.الطاهر علاء ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماس مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان، ط1، د س.

28.عابد الجابري محمد ، التواصل نظريات وتطبيقات ،الكتاب الثالث الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.

29.علوش نور الدين وأخرون ،الاعتراف والعدالة لأكسل هونيث مأخوذ من كتاب الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية ،قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز ،اشراف سمير بالكفيف ،جداول للنشر والترجمة والتوزيع ،بيروت ،لبنان ،ط 1، 2014.

30.علي شتا السيد ، علم الإجتماع اللغوي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، مصر، د.ط، 1996.

31.غدامير هانز جورج ، الحقيقة والمنهج ، تر : حسن ناظم ، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2007 .

32.قادة نبيهة ، الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان، ط 1 ، 1998.

33.قريشي غني ناصر حسين، المداحل النظرية لعلم الاجتماع ، دار صفاء ، عمان ، ط1، 2011.

34.كانط إيمانويل ، مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،مصر، ط1، 1952.

35.كريب إيان ، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، تر : محمد حسين غلوم ، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب ، الكويت ،د . ط ، 1999 .

36.كونرمان بيتر ،أطلس الفلسفة ،تر: جورج كتورة ،المكتبة الشرقية ،بيروت ،لبنان ،ط01 ،2001 .

37.كيمسون راث ، نظرية الدلالة السيمنطيقا، تر: عبد القادر قنيني، دار الأمان الرباط، المغرب، ط1، 2009.

38.لطيف نوفل الحاج وآخرون نقد الوضعية لدى هابرماس، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية قراءات في استراتيجات النقد والتجاوز، إشراف: سمير بلكفيف، مكتبة مؤمن قريش، بيروت لبنان، ط1، 2014.

39.لعقروزعبد الرزاق ب، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2009،1.

40.ماركيوز هاربت ، الانسان ذو البعد الواحد، تر:جورج طرابشي، منشورات دار الألباب، بيروت، ط3، 1988، ص13.

41.المحمداوي علي عبود ، الإشكالية السياسية الحداثة ، دار مكتبة عدنان، لبنان، ط1، 2015.

42.المحمداوي علي عبود وآخرون من كتاب ، مدرسة فراكنفورت النقدية، جدل التحرروالتواصل والاعتراف، دار الروافد، الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

43.المحمداوي علي عبود وآخرون، ماهية الهيرمينوطيقا فلسفة التأويل، المخاض التأسيس والتحولات ، دار الروافد الثقافية ، بيروت، لبنان، ط1 ، 2013 .

44.مصدق حسن ،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ،النظرية النقدية التواصلية ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،المغرب ،ط 1 ،2005.

45.مصطفى عادل ، فهم الففهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ،مصر ،د.ط،2007.

46.مطلب رائد عيسى ، الماركسية الغربية ومابعدها، إشراف على عبود المحمداوي، مكتبة عدنان ، بيروت لبنان، ط1، 2014،

47.مهنانة اسماعيل ،الوجود والحداثة ،هايدغار في مناظرة العقل الحديث ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت، لبنان ،ط1 ،2012.

48.مهيبل عمر ،من النسق الى الذات ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،الجزائر العاصمة ،الجزائر ،ط1 ،2007 .

49.نيشته جون ،خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، بيت النهضة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

50.هاو ألان ، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت ، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر، القاهرة ، مصر ،د.ط، 2003،ص182.

المعاجم والموسوعات:

1.ابن منظور ، لسان العرب ، المحيط ، دار لسان العرب ، بيروت، لبنان، د.ط ، مج1.

2.أبو رغيف رحيم الموسوي ، الدليل الفلسفي الشامل ، ج3 ، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع ن بيروت ، لبنان ، ط 1، 2010.

3.تدهوندرتش ، دليل إكسفور د للفلسفة ،تر: نجيب الحضاري ،ج3 ، المكتب الوطني للبحث والتطور ، ليبيا، د.ط، ،د.س.

4.حسيبة مصطفى ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة ، عمان ، الأردن ،2012.

5.صليبا جميل ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ، ج 2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان، د.ط ، 1982.

6.طرابشي جورج ، معجم الفلاسفة، الفلاسفة المناطقة المتكلمون،اللاهوتيون، المتصوفون، دار الطليعة للنشر والطباعة، بيروت ،لبنان، ط3، 2006.

7.لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية ، عويدات للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،د. ط.2008.

8.مذكور ابراهيم ، المعجم الفلسفي ، الهيمنة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،مصر، د،ط 1983.

9.وهبة مراد ،المعجم الفلسفي ،دار قباع الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، مصر ،د.ط ،2007.

المجلات والدوريات:

1.أبو السعود عطيات ، نظرية الفعل التواصلي، مجلة أوراق فلسفية ، القاهرة، العدد 10، 2004.

فهرس الموضوعات

كلمة شكر

إهداء

مقدمة:.....أ

الفصل الأول: جينيالوجيا المفاهيم وكرونولوجيا الفيلسوف

المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم.....7

المبحث الثاني : كرونولوجيا التأويل.....27

المبحث الثالث : المرجعية الفكرية.....40

الفصل الثاني: من النقد إلى التواصل

المبحث الأول: فلسفته النقدية.....69

المبحث الثاني : التواصل كبديل للعقل الأداتي.....79

المبحث الثالث : اللغة والتواصل.....87

الفصل الثالث: الهيرمينوطيقا النقدية عند هابرماس

المبحث الأول : التأويل كأساس للفهم.....102

المبحث الثاني :الديمقراطية والفهم.....113

المبحث الثالث : هابرماس بين مؤيديه ومعارضيه.....123

خاتمة:.....133

قائمة المصادر والمراجع.....135

فهرس الموضوعات.....143