

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران



قسم الفلسفة

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة :

الهرمينوطيقا وإتيقا التخاطب

إشراف:
أ. د. بومدين بوزيد

إعداد الطالب:
حساين دواجي غالي

لجنة المناقشة

جامعة وهران	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	أ.د. مولفي محمد
جامعة وهران	مقررا	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بوزيد بومدين
جامعة وهران	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	أ.د. صايم عبد الحكيم
جامعة الجزائر-2	مناقشا	أستاذ محاضر-أ.	د. بومنير كمال
جامعة مستغانم	مناقشا	أستاذ محاضر-أ.	د. عمارة ناصر
جامعة قسنطينة	مناقشا	أستاذ محاضر-أ.	د. بوحناش نورة

السنة الجامعية: 2012 / 2013

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران



قسم الفلسفة

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة :

الهرمينوطيقا وإيقا التخاطب

تحت إشراف:
أ. د. بومدين بوزيد

من إعداد الطالب:
حساين دواجي غالي

لجنة المناقشة:

- | | | |
|-------------------------|--------|--------------------|
| 1- أ.د. مولفي محمد | رئيسا | - جامعة وهران. |
| 2- أ.د. بوزيد بومدين | مقررا | - جامعة وهران. |
| 3- أ.د. صايم عبد الحكيم | مناقشا | - جامعة وهران. |
| 4- د. بومير كمال | مناقشا | - جامعة الجزائر-2. |
| 5- د. عمارة ناصر | مناقشا | - جامعة مستغانم. |
| 6- د. بوحناش نورة | مناقشا | - جامعة قسنطينة. |

السنة الجامعية: 2012 / 2013

إهداء

إلى الوالدة الكريمة

إلى زوجتي التي تحملت معي عناء هذا البحث

إلى ثمرة الحاضر وأمل المستقبل أبنائي:

شوقي، أنور، يسرى

إلى الإخوة والأخوات

أهدي هذا البحث

كلمة شكر و عرفان

أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان لكل من كانت له يد من قريب أو بعيد، فساهم بصودة أو بأخرى في إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور بومدين بوزيد الذي تحمل عناء الإشراف على هذا البحث، ولم يخل علينا بتوجيهات وإرشاداته القيمة رغم ظروفه وانشغالاته ووقته الذي ليس ملكا له، كما أتقدم بالشكر أيضا ومسبقا لأعضاء لجنة المناقشة الموقرة على صبرهم في قراءة هذه الأطروحة، كما لا ننسى شكرنا للأستاذ الدكتور الزاوي الحسين الذي بدأنا معه من خلال مشروع الماجستير.

شكرنا أيضا للدكتور مخلوف سيد أحمد الذي زودنا ببعض المراجع وتشجيعه لنا من أجل إنهاء هذا البحث، دون أن ننسى الدكتور ثابت قسول، والأستاذ قادري عبد الرحمن الذي أعطاني من وقته من خلال مساعدتي في تصحيحها، وكذا شكرنا لياسين الذي قام بنسخها، وشكرنا الجزيل لجميع الأصدقاء والزلاء الأساتذة في قسمي الفلسفة بوهران وسيدي بلعباس.

كامل تشكراتي و عرفاني

المقدمة

المقدمة

أطلت علينا تباشير هذا القرن. قرن يعد مثقلا بالهموم البشرية، وقد طالته ما يشبه النزعة إلى التفكيك، والرغبة في التشطي، والانحصار التي طالت المرجعيات الثقافية التي تخص الفكر الغربي. هذه النزعة التي جرى تداولها منذ عصر الستينيات، التي تأسست على يد فلاسفة عصر الأنوار حيث الإرهاصات المعرفية المتشعبة، وكذلك ضغوطاتها المؤرقة التي تقود العالم بالضرورة إلى الانزلاق في نفق العولمة الكونية، ومنطقه العابر للدول والشعوب. سؤال عن وظيفة الفلسفة، والدور الذي يجب أن تتكفل به إزاء الواقع الإنساني المتغير بصورة جنونية، واتجاه الإنسان المعاصر الذي أصبح أحادي البعد، على حد تصور (هربرت ماركيزوز) H. Marcuse. هل تكون الفلسفة وسيلة الأنقاص الأخيرة لانتشال الإنسان من السقوط؟ وما هو دورها في مواجهة هذه التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر؟.

من المعلوم أن فلسفة الأنوار قد قامت على خطاب مرجعيته العقلانية والحرية والتقدم، وهي القيم التي شكلت المشروع الحضاري والثقافي الغربي، وبشرت بتحرير الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد، وتحقيق سعادة الإنسان بواسطة المعرفة، وبالخصوص المعرفة العلمية، التي اعتبرت بمثابة الموجه لكل نشاطاته وفاعليته قصد الخروج به من وضعه السلبي.

كان برنامج عصر الأنوار يهدف إلى نزع الطابع السحري عن العالم وتحطيم كل الأساطير، واعتماد المعرفة بديلا لها.

غير أن الأفكار التي بشرت بها فلسفة الأنوار من خلال برنامجها الفلسفي، القائم على العقلانية والمعرفة والحرية والتقدم، لم تتحقق فعليا، وبالشكل الإيجابي كما كان مأمولا، بل انقلبت في عصرنا الراهن إلى ما هو مضاد لها تماما، وعوض أن تتجه الإنسانية إلى مزيد من التحرر والتقدم والسعادة التي كانت تتشدها اتجهت إلى السيطرة،

المقدمة

التي أخذت أبعادا وأشكالا أصبحت تهدد الوجود الإنساني، مما أعتبر تراجعاً خطيراً في مسار حركة التاريخ الإنساني.

ففي خضم التطور التاريخي تبين أن المشروع التنويري أصبح أبعد عن تحقيق المبادئ والقيم الإنسانية التي قام عليها، والتي دافع عنها الفلاسفة التنويريين، من أمثال جون لوك J. look وإمانويل كانت E.Kant، ومونتيسكيو Montesequieu وديدرو Didrew وغيرهم.

اتضح إذن، أن هذا المشروع لم يعد قادراً أو مؤهلاً لتحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة التي أصبحت تهدد وجوده، وخاصة في ظل النظم السياسية والاقتصادية الشمولية. فالقد اختفت الحرية وغاب العقل، وانقلب التقدم بمفهومه الإنساني إلى انحطاط شامل وتراجع مقلق للغاية.

بهذا المعنى فإن العقلانية التي تحمست لها فلسفة الأنوار ودعت إليها كانت تهدف إلى عقلنة العالم وتحرير الإنسان من الأوهام والخرافات التي استعبدته، غير أنها أخذت طابعاً لا عقلانياً في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعاتياً، ونتج عن ذلك ما يمكن أن نطلق عليه ارتداد التنوير.

وبهذا أصبحت أهم المفاهيم الفكرية لمشروع الحداثة، مثل المفاهيم التي لها صلة بالتطور والتقدم، والعقلانية، والإيديولوجية والنزعة الذاتية، والإنسانية والاستلاب والوعي... إلخ، تفقد بريقها وقوة تأثيرها شيئاً فشيئاً على الخطاب الفلسفي، بينما ظهرت بالمقابل تيارات فكرية وخطابات معرفية لها سمات النزعة البنيوية، والنزعة التفكيكية، والفلسفة ما بعد التحليلية، وكذلك البراغماتية الجديدة. هذه الخطابات تشكل مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية، ومفهوم الذات العاقلة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى (ديكارت) Descart و(كانت) Kant.

المقدمة

وأصبح في هذه الآونة يتبلور مشروع فلسفي يتخذا من النقد توجهها له، وذلك في سبيل الحيلولة دون ضياع الإنسان في واقع مزيف، أو يستسلم لحقيقة كاذبة، أو يخضع لأفكار وأنماط من السلوك يتوهم أنها أبدية، أو مقدسة أو فوق النقد.

إن الهدف كان هو إيقاظ الوعي الإنساني، وبعث القدرة على الرفض: رفض القيم والتقاليد والتصورات التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان وتحرمه حقه في التفكير المستقل وتقمع قدرته على الفعل المبدع الخلاق .

إنه مشروع فكر حريص على تكوين عقل مستنير في وقت داهم فيه الفرد والجماعة ظلمات الإرهاب والقهر والظلم والتجوع، فكر ينتقد الإيديولوجية بوسائل متعددة ساعيا إلى تحقيق مصالحة حقيقية، في الحالات الشائعة للمعرفة بين تعقيدات العلم والمسائل العلمية في الحياة الاجتماعية.

هذا الفكر التنويري الفلسفي الجامع بين فلسفة اللغة ونظرية العلم والتأويلات الذاتية والتاريخية، والتحليل النفسي والمستفيد من الإنجازات المعرفية والمنهجية، والساعي إلى تكوين علم تداولي شامل في محاولة لإحداث تغييرات جوهرية في العلاقات الحيوية بين الناس، والحريص على الابتعاد عن أسس الهيمنة، وتحقيق شروط تواصل وحوار في مجتمع متحرر، وبلغة أخرى توفير شروط تلافي الكوارث وتحقيق التواصل بين البشرية. إذا كانت الفلسفة قد أكدت منذ الفارابي إلى كانت أن شعور الإنسان بواجبه صادر من أخلاقية فطرية، وأن الأخلاق عامة مطلقة وكلية وعمومية، فما نراه اليوم من تنوع وتنافر في منطلقاتها، يوحى بالإحساس القاتم بالتمزق والتشاؤم في ظل حضارة تقنية تندفع بسرعة غير مسبوقة نحو هاوية اللاعقل والتشيؤ عن طريق عقلها الأداة.

فالعقل الأداة الذي استفرد بحياتنا الاجتماعية ذو طبيعة سلطوية لا ينظر إلى الأشياء والأفراد إلا من خلال الضبط والتحكم والتقنين. مرجع ذلك عجز الأخلاق كما رسمته التقاليد والعادات عن أن تشكل حاجزا مانعا أمام الخواء الروحي والحاجات المزيفة التي فرضتها النزعة الاستهلاكية وصناعة اللذة والتسلية. فقيم الماضي لم تعد تتسجم مع

المقدمة

ما هو واقع بل أصبح دويها ووقعها يثيران أزمة أو تمزقا حادا في الوعي. فأصبحت الأخلاق تنن تحت تأثير وسائل الدعاية والوسائط وأشكال التسويق، وأنماط السلوك المرتبطة بنظام الإنتاج الصناعي والرأسمالي التي أضفت على علاقات الناس بعضهم ببعض علاقات حسابية ومنفعية.

وقد أخذ زعماء مدرسة فرانكفورت على عاتقهم مهمة رصد مختلف الأعراض المرضية التي أصابت عصرنا كالتشويء والاغتراب والصنمية، مما حدا بهم أن يقيموا نقدا حادا ليوتوبيا التقدم التقني والنظريات التبشيرية بعالم الأحلام الموعود، كما هاجموا بشدة فكرة استقلال العلم عن القيم. بحيث أن تحليل التنظيمات والأشكال السياسية والاجتماعية يجب أن يمتد إلى بنية التفكير والمواقف واللغة التي يتواصل بها الناس.

نحن إذن أمام رؤية نقدية للعلم والسياسة والأخلاق والتقنية، فالأخلاق في فلسفة التواصل لم تعد نهيا ولا أمرا ولا سلسلة محرمات وإكراهات، ولا هي مجرد إيمان أعمى بمعتقدات ومثل وقيم، بل تخضع قواعدها للمحاججة والمجادلة المنطقية بهدف استنباط جملة معايير تضمن لها سبل تنظيم التواصل في المجتمع.

فالفعل الأخلاقي هنا ليس بدافع ذاتي يخص فردا دون آخر أو روعي يخص جماعة دون أخرى، ولكن على صلة بما يعيشه الإنسان، يحث في مجمله على سلوك مشترك بين جميع الناس.

فإذا كان الإنسان كائن إتيقي كما أشار باطوكا Jan Patočka، فالناس ليسوا هم من يبتدعوا الإيتيقا، بل إن الإيتيقا هي من يحدد كينونة الإنسان، وبخاصة تلك المتعلقة بحقائقه الوجودية الأبدية كالموت والعدم، كما أن هيرماس يعتقد بأن الإنسان كائن إتيقي تواصل، انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة، ويكفي أن العالم المادي ذاته صار قرية صغيرة فكيف إذا تعلق الأمر بما هو نظري وقابل للتجريد. ذلك أن مفهوم التواصل يلامس حقولا معرفية متعددة

المقدمة

كالسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، السيميائيات، التداولية، الهرمينوطيقا، الألسنية، وواضح تماما أن الخيط الرابط بين كل هذه الحقول هو اللغة .

فلم يعد يخفى على أحد في الفكر الفلسفي المعاصر وفي غيره، مدى الحضور المكثف للدرس الأخلاقي، بعثا وتوظيفا، أي إعادة التفكير في النظريات الأخلاقية القديمة سواء كانت ذات جذر فلسفي أو ديني، وإحيائها لمعالجة الأزمات المعاصرة التي تسببت فيها التقنية من جهة، وتزايد قطاعات اللذة والاستهلاك من جهة أخرى. إلا أن مرادنا هنا في هذا المقام هو التعرض بالتوصيف من خلال بعض النماذج إلى أشكال الحضور الأخلاقي في اللسانيات التداولية التي يبدو أنها أدركت القيمة المخصوصة للعنصر الأخلاقي في التأسيس لفلسفة التواصل، ومن أن وضع الشروط الصورية المنطقية لا تكفي وحدها حتى يحدث فعل التواصل.

هذا الحضور الأخلاقي نجده منذ طور التأسيس إلى طور التوسيع، التأسيس الذي أرساه أوستين في نظريته المشهورة بنظرية أفعال الكلام، انتقد فيها النزعات الصورية التي لا تهتم بالجمل الخبرية، منتهيا إلى أن اللغة هي وسيط لبناء الواقع، والتأثير فيه وتغييره، لتتواصل هذه المقاربة بعد أوستين مع جون سيرل، الذي عمل هو الآخر على تدعيم البعد التواصلية وتطويره. ذلك أن تكلم للغة ما، ما هو إلا القيام بأفعال لغوية محددة مثل إعطاء أوامر وطرح أسئلة والتعهد بالوفاء والوعد والوعيد...إلخ. مع تحديد كفاية الفعل التواصلية وتلك المحددة لمفهوم النجاح المسماة بشروط الاستعمال.

إذن وكما أشرنا فإن اللغة هي أساس التواصل وهي ذلك الخيط الرفيع بين كل هذه الحقول، من هنا تتبلور الإشكالية المركزية لهذا البحث التي نريد أن نعالجها وهي: بأي معنى نتحدث عن اللغة في مجال السيميائيات والتداوليات والتأويليات؟ و ما هي الوظيفة التواصلية للغة؟ و كيف يصبح التواصل في نهاية المطاف تواسلا إتيقيا؟ وإلى أي مدى يمكن قيام أخلاق تواصلية في ظل النزاعات المحتدمة بفعل الخلفيات الأثينية والدينية

المقدمة

والاقتصادية، والسياسية؟ وهل من الممكن قيام حوار حقيقي ونقاش بين الأفراد بعيد عن كل صور الإكراه والهيمنة والتعسف؟

سنحاول كشف الملامح والأسس الفلسفية التي تأسست عليها إتيقا الحوار، وبالخصوص عند كل من (كارل أوتو أبل) و (هيرماس).

لكل عمل افتراض أو جملة من الافتراضات المبدئية ينطلق منه كل باحث يصبو إلى تحقيق الموضوعية، وتجسيد المنهج المنسجم مع طبيعة المادة المدروسة وعليه سنحاول قبل الولوج في صلب الموضوع أن نطرح جملة من الفرضيات نراها ضرورية لفتح أفق البحث في إطار القيود المنهجية كي لا يتميع عملنا ولا يتيه وراء جزئيات المادة أو يأخذ مساراً على هامشها .

فإننا نسعى إلى تحقيق جملة من الأهداف: كشف الإنجاز الهرمينوطيقي وتطوره وصولاً إلى التأسيس للهرمينوطيقا العامة، عل اعتبار أن الهرمينوطيقا هي العصب الذي يرتكز عليه فعل التواصل في تجلياته، كما نحاول الكشف طبيعة مفهوم التواصل بكل تجلياته، ثم عرض الفكر التداولي في نشأته وتطوره، كشف الإنجاز الإتيقي في الفكر المعاصر، وكيفية تأسيسه عند كل من كارل أوتو أبل و هيرماس .

وسنتناول دراستنا لهذا البناء الفلسفي بنوع من الترتيب المنطقي معتمدين على المنهج التحليلي الجينيالوجي. مع توظيف المنهج المقارن، والمنهج النقدي عندما تتطلب الحاجة إلى ذلك.

وعليه قسمنا بحثنا إلى مقدمة وثلاثة فصول وكل فصل قسمناه إلى مباحث، وخاتمة :
المقدمة: والتي حاولنا من خلالها تقديم طبيعة الفكر المعاصر ما بعد حدائي منطلقاً من طموحات عصر التنوير في تخليص الإنسان من السحر والهيمنة الكنسية والخرافة إلى تحقيق العقل الأنثوري القائم على الحرية والعدالة والمساواة، ثم خيبة الأمل في هذا العقل الذي تحول إلى عقل للهيمنة والسيطرة والتعسف بما خلفه العقل الأداتي ، مما فرض حتماً العودة إلى الأخلاق، ولكن ليس في صورتها الكلاسيكية المرتبطة بالأنساق الفلسفية، أو

المقدمة

بالمرجعيات الدينية، بل إلى إتيقا يوجهها الإنسان نحو مختلف الإشكاليات المستجدة في العصر.

الفصل الأول : والذي كان عنوانه: **الهرمينوطيقا: الدلالة والتطور**، وفيه حاولنا أنى نؤسس لمدخل من أجل فهم الهرمينوطيقا وذلك من خلال ملاحقة هذا المفهوم من لحظة انبثاقه في الفكر الإنساني وصولاً إلى تأسيس الهرمينوطيقا النقدية، وعليه قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، فكان **المبحث الأول تحت عنوان: جينالوجيا المفهوم**، حيث تم تقديم المصطلح في أصوله المعرفية من أجل الحفر في آثاره التي تسبق كل معرفة باعتبارها الأصل. فتحديد أصل الهرمينوطيقا ليس بالأمر الهين سواء في أصوله الأولى في الثقافة الغربية، أو في ارتحاله في الثقافة العربية، بفعل النقل والترجمة، لأنه لا يخفى على أحد أن المصطلح يرتبط بالمحضن المعرفي الذي ينشأ فيه، والذي يعمل على توجيهه، وتحديد مسارات اشتغاله داخل أنظمة الثقافة التي ينحدر منها، ومن ثم فإن غياب الوعي الإبستيمولوجي بهذه الأطر يجعل من الغموض سمة بارزة في التعاطي مع هذا المصطلح أو ذلك، وهذا ما يجعل من تتبع مصطلح الهرمينوطيقا في ترحاله ضرورة ملحة، من خلال تجلي المفهوم في الفكر اليوناني والوسيط والحديث. و**المبحث الثاني** والذي كان تحت عنوان: **غادمير : القواعد الأساسية في الهرمينوطيقا الفلسفية**، وفي هذا المبحث حاولنا التركيز على "الحقيقة والمنهج" حيث تدور أفكار غادامير ولاسيما في كتابه السالف الذكر حول مسألتين أساسيتين: هما نقده القوي للمنهج ورواده (ديكارت) Descartes و(كانط) و(دلتي) والبحث عن الحقيقة بعيداً عن المنهج، معتبراً المنهج يقوم، في الواقع بتغريب الحقيقة وإبعاد القارئ أو المفسر عن النص. وهذا ليس رفضاً للمنهج في ذاته بل المنهج الذي تبنته الوضعية وحاولت أن تجعل منه نموذجاً لكل معرفة. كما تناولنا مسألة الفهم والتفسير حيث حاولنا أن نبين هنا كيف تخلت الهرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أياً كانت في تحققها الملموس. وبعد ذلك

المقدمة

تم التطرق للأحكام المسبقة كشرط للفهم. لقد أعاد غادامير الاعتبار لمفهومين أساسيين هما الأحكام المسبقة والتراث، ومنطلقه في ذلك هو تناهي الوجود الإنساني التاريخي، تناهي يدفع بالكائن الإنساني إلى الشروع بمستقبله. أما **المبحث الثالث: فكان عنوانه بول ريكور: هرمينوطيقا الارتياح** حيث بينا أن نظرية ريكور التأويلية وهي تراجع مشاريع الهرمينوطيقا تأبى إلا أن تشق طريقا يجعلها في غاية التفرد كرؤية مغايرة تتطلب من جوهر الإشكال الذي صاحب الهرمينوطيقا في نسخها المتعددة. وذلك من خلال دراسة أعمال شلايرماخر، ودلتاي، وهيدجر، وغادامير. شريطة إجراء تحويلات أساسية في المشكل التأويلي.

لقد احتل ريكور الصدارة على مستوى المسرح الفلسفي عموما وفي فرنسا خصوصا، مما يجعل من مشروعه الهرمينوطيقي يتمثل في البحث في مسارات المعرفة كما هو الحال في الفلسفات التأملية، من خلال مساءلة نقدية جدلية لمجمل المدارس الفكرية، والاتجاهات التي عرفها القرن العشرين. من وجودية، وفينومينولوجية، وبونيوية، وسيميولوجية، وتأويلية، وكذا التحليل النفسي، والنظرية السردية والتفكيكية، وكل هذا لأجل بلوغ غاية التأسيس لما يعرف عنده بـ: «هرمينوطيقا الارتياح والانعطاف» Herméneutique du soupçon . وقد نعتت تأويلية ريكور بهذا الاسم كونه لم يختر لنفسه السبل السهلة المباشرة في صياغة أفكاره الفلسفية.

الأمر الذي جعله فيلسوفا متبصرا بمدخل النصوص، ومشارب المذاهب، على غرار الفلسفات التأملية التي كان لها بالغ الأثر في تطوير نظريته التأويلية. والملاحظ أن تركيزنا على هذين الفيلسوفين، لم يكن اعتباطا أو محل صدفة، بل لأن فكرة الحوار التي تعتبر الفكرة الجوهرية في بحثنا قد تجلت في هذين المشروعين، وكذا فكرة الإتيقا كما تتجلى في مشروع ريكور بالخصوص. مما يوضح ذلك الرباط القائم بين الفكر الهرمينوطيقي والتواصل من جهة، والإتيقا من جهة أخرى.

المقدمة

أما المحث الرابع والذي كان عنوانه المشروع التأويلي عند هيرماس: **الهرمينوطيقا النقدية**، حاولنا من خلاله أن نبين المسار الفكري لهيرماس للوقوف على المرجعية اللغوية التي أسست لفكره كإنجاز (شومسكي) Chomsky بإقامة الروابط بين الألسنية الوظيفية من جهة والدراسات الاجتماعية من جهة أخرى، وخاصة أبحاث بارسونز parsons ودراسات (جورج هيربرت ميد) G.H.Mead في ميدان علم النفس الاجتماعي. وحاولنا أن نبين أن الخطوط العريضة لتأويليته النقدية تتضح من خلال كتابه المعرفة والمصلحة connaissance et interet ، وذلك عندما قسم المصلحة البشرية إلى ثلاثة أقسام: المصلحة التقنية أو الأدواتية intérêt technique، والمصلحة العملية intérêt pratique والمصلحة من أجل التحرر intérêt pour l'émancipation. حيث أن العلوم الهرمينوطيقية التاريخية تتجم عن المصلحة التطبيقية. وختمنا هذا المبحث بالنظر في المقاربة بين الهرمينوطيقا العامة عند (غدامير) وهرمينوطيقا (هير ماس) النقدية، حيث أن (غدامير) يدخل الهرمينوطيقا ضمن تصور إستراتيجي لثلاثة مستويات من التأمل الفلسفي، في حين نجد هيرماس يطرح سؤال المعنى واللغة في سياق تشييده لنظرية للعقل التواصلي، فهو لا يكف عن محاكمة أساسياته وعن اكتناه ما تخفيه المعارف من المصالح. وميول واعية تارة وغير واعية تارة أخرى.

أما **الفصل الثاني** والذي كان عنوانه: **التداولية والتواصل** حاولنا من خلاله الكشف عن أشكال التواصل من خلال ارتباطه بالدرس التداولي. وقسمنا هذا الفصل بدوره إلى ثلاثة مباحث، فكان **المبحث الأول: المقاربة التداولية في الفكر اللغوي المعاصر**، وقد حاولنا أن نبين أن التداولية درس جديد وغزير، إلا أنه لا يمتلك حدودا واضحة.. حيث تقع التداولية كأكثر الدروس حيوية في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية .

فالتداولية هي محاولة للإجابة عن أسئلة كالتالي: ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول بالضبط، حين نتكلم، من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ من يتكلم ولأجل من؟ كما حاولنا أن نقف عند منطلقاتها وأصولها باعتبارها حديثة النشأة، فكانت منطلقاتها المدرسة التحليلية

المقدمة

وسميوطيقا (بيرس) Peirce. وتتبعنا مسار المفهوم وتحولاته وصولا إلى التداولية المتعالية لـ(كارل أوتو أبل)، والتداولية العامة عند (هبرماس). ثم انتقلنا إلى **المبحث الثاني** الذي خصصناه للتواصل مفهوما وتاريخا حيث شهدت نظريات التواصل تطورا هاما منذ عشرينيات القرن الماضي، وتعمقت أشكال البحث والتحليل والمقاربة في هذا الإطار، بموازة مع تطور التقنيات التواصلية وعولمتها، بحيث أصبحت المجتمعات الحديثة مجبرة على التواصل، نظرا لارتباط هذه العملية بمصالحها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لذلك أصبحت قضايا التواصل مجالاً لمقاربة العديد من الحقول مثل: اللسانيات والسميولوجيا والسبرنتيقا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والفلسفة وغيرها من الحقول المعرفية. و**المبحث الثالث** فقد خصصناه **للفاعلية التواصلية عند هبرماس** الذي استثمر في الدرس التداولي من جهة، واستخلصه للسمات العامة للعقل الأداتي. وحاولنا أن نبين كيف إن العقل التواصلية يستفيد من كل معطيات العقل النقدي ويتجاوز إرتكاسات العقل الأداتي وي طرح نفسه بديلا للممارسات العقلية الإجرائية منها التي تمحورت حول العقلانية التقنية بنزعتها العلمية والوضعية .

أما **الفصل الثالث** فقد كان عنوانه **الفلسفة الأخلاقية وإتيقا التخاطب** فبيننا من خلاله عودة سؤال الخلاق في الفكر الغربي المعاصر، بعد ما خلفته التقنية، ونتيجة الإحباط الذي أصاب الإنسان نتيجة عجز العقل الأنواري عن تحقيق المهمة التي تأسس لأجلها والمتمثلة في تحقيق الرفاهية والسعادة والحرية. وقسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث فكان **المبحث الأول** بعنوان: **الفلسفات الأخلاقية والتعددية الإيتيقية**، ومن خلاله حولنا الكشف عن المشاكل التي أفرزها تطور العلوم، وعجز الفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية على مواكبة هذه المخلفات، مما أدى إلى ضرورة إعادة طرح سؤال الأخلاق، وبيننا كيف تعددت الفلسفات الأخلاقية مما أدى تنوع التصورات وظهور إتيقات مختلفة.

هذا الوضع الفكري الجديد في الفضاء الأخلاقي أدى إلى إنتاج تصورات ومفاهيم جديدة أصبحت متداولة، كإتيقا المسؤولية *éthique de la responsabilité*، إتيقا التواصل

المقدمة

Théorie de la justice العدالة، الحكمة التطبيقية، L'éthique comme philosophie كفلسفة، الإتيقا Sageesse pratique، وغيرها من المفاهيم التي أنتجها هذا المسار الجديد في التفكير الأخلاقي، وقد تناولنا بعض النماذج الإتيقية التي طرحت كبديل للفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية، كإتيقا المسؤولية عند (ماكس وبيبر) M. weber، وتصور (هنز جوناس) H.jonas لمبدأ المسؤولية، ونظرية العدالة عند (راولز) Rawls، وكذا نظرية الضعف لـ(جانيكو). أما المبحث الثاني فخصصناه لإتيقا المناقشة عند (كارل أوتوآبل)، وكان عنوانه التأسيس العقلاني لإتيقا عصر العلم، وقد حاولنا أن نبين من خلاله كيف أن (كانط) من خلال مشروعه الأخلاقي الذي حرر الأخلاق من عنصرها المادي ومن معطيات الواقع التجريبي إلى التصور الخالص، والقبلي، قد طرح عدة إشكاليات أهمها تصوره الترنسندنتالي لمبدأ الكونية، جعل من (كارل أوتو آبل) يستثمر في هذا الطرح ويؤسس إتيقا المناقشة معتمدا على المنعرج التداولي المتمثل في فلسفة اللغة، مؤسسا بذلك ما يمكن أن نطلق عليه نظرية إتيقية ترنسندنتالية، مبينا جملة الشروط التي تتطلبها الهيكل العامة لهذه الإتيقا. كما أوضح أن كل جماعة تمارس الحجاج تفرض مسبقا معايير أخلاقية، ومادما ذواتا حجاجية فنحن ملزمون بالاعتراف بمجموعة من القواعد الحجاجية. أما المبحث الثالث فقد خصصناه لـ(هيرماس)، وكان عنوانه: نظرية أخلاقيات التواصل كفلسفة عقلانية، حاولنا من خلاله توضيح تصور (هيرماس) للإتيقا فبيننا من خلال المسلمة التي يعتمدها والتي مفادها أن التواصل أصبح هو الصوت الوحيد الذي يمتلك القدرة على توحيد عالم فاقد لكل مرجعياته، فكان من الضروري على المجتمعات الحديثة العودة إلى إعلاء القيمة المركزية للتواصل، لمعالجة مختلف المشاكل التي جعلتنا نعاني في عصر التواصل من اللا تواصل، حيث ألغت كثرة وسائل الاتصال التواصل نفسه وأصبح الإنسان يعاني من الاغتراب والعزلة والإحباط. إن هيرماس ينطلق في تشريح للتصور الأخلاقي من خلال

المقدمة

التحليل الذي يقدمه (ستراوزن) Strawsen عندما قام بتحليل الإحساس بالضغينة Ressentiment في حالة الإهانة.

وعلى هذا الأساس أقام (هيرماس) نظريته حول الفعل التواصل من خلال ربط المعنى la signification، بالعقلانية rationalité، وصلاحية ما يمكن أن تبينه الأفعال الإنسانية la validité des énoncés dan l'action humaine، إنها تقوم بتحليل اللغة من وجهة نظر تداولية (براغماتيقية) pragmatique، معتبرا اللغة هي مفتاح الأخلاق، وهكذا فإن هذا الانتفاع بفلسفة اللغة لدى (هيرماس) تجعله في علاقة بأعمال (كانت) Kant حول نظريته لعالمية القاعدة العامة l'universalisation du maxim من أجل بناء نظام أخلاقي، مبينا من خلال ذلك لجملة القواعد الأساسية لصلاحية أفعال اللغة، متبنيا لمبدأ الكونية الكانطي بعد نزعه من بعده الترنسندنتالي، لغاية تحقيق العالمية، كما حاولنا أيضا في هذا المبحث أن نكشف تلك العلاقة القائمة بين إتيقا المناقشة والديمقراطية عند (هيرماس) من خلال إنتاج مفهوم الديمقراطية التشاورية. كما حاولنا أن نتناول في هذا المبحث مقاربة بين إتقا الحوار عند كل من (آبل) و(هيرماس) عندما عرجنا على نقطة الخلاف بينهما والتي كان جوهرها تعارضا بين الفكر المثالي والفكر المادي عندهما، كون (هيرماس) يقترح فرضيات العلوم الإنسانية في مقابل الفلسفة المتعالية التي يقترحها (آبل).

وختمنا هذا البحث بخاتمة مقتضبة حيث كشفنا فيها طبيعة التفكير الفلسفي المعاصر الذي أمكن أن يُطلق عليه فكر الاختلاف، وكيف أنتج هذا الفكر التصور الإتيقي المعاصر وبالخصوص إتيقا المناقشة والتخاطب، التي جعلت من الخطاب الفلسفي التأويلي، وإنتاجات الفلسفات اللغوية المعاصرة وبالخصوص الفلسفية التداولية مرجعا لها، متسائلين في الأخير عن مدى مساهمة هذه الإتيقا في حل المشاكل التي أفرزتها الإنتاجات التقنية، وأهم الاعتراضات والانتقادات التي واجهتها.

إن موضوع بحثنا ليس الأول من نوعه، بالرغم من تناولنا له من زاوية مختلفة، فقد سبقته مجموعة من الدراسات، وإن كانت محتشمة، فهو موضع خصب، ومعاصر ومن

المقدمة

بين هذه الدراسات ، ما قدمه مجموعة من مفكري المغرب مثل حسن محمد حسن، وحسن مصدق من خلال تناوله للنظرية النقدية، محمد المصباحي وآخرون عندما حاولوا تشريح فكر الديمقراطية وفلسفة الحق عند هبرماس، عبد الرزاق الدواي، وعلي عبود المحمداوي من خلال تناوله للإشكالية السياسية عند هبرماس، وعبد العزيز الخطابي في أسئلة الحداثة التي طرحها، وغيرهم، وإن كانت دراستهم لا تتناول الموضوع بدقة بقدر ما كانت عامة تتجه إلى فكر هبرماس ، والنظرية النقدية والتواصل، وعلى المستوى الوطني يمكننا أن نسجل محاولات الدكتور عمر مهيبيل من خلال اهتمامه بترجمة بعض أعمال هبرماس، وأبل. أو تناول الموضوع في بعض جزئياته، وكذا عبد العزيز الركح من خلال تناوله لما بعد الدولة - الأمة، أو كتابات الدكتور بومدين بوزيد في هذا المجال من خلال تناوله لإتيقا المناقشة، أو فكرة العدالة، وكذا الكتابات التي قدمها الدكتور كمال بومنير من خلال تناوله لجدل العقلانية عند مدرسة فرانكفورت، أو أطروحة الدكتوراه التي قدمها عطار أحمد من خلال تناوله للمسألة السياسية والديمقراطية عند هبرماس. أو بعض الأفكار والإشارات في موضوعات عامة كما نجدها عند الدكتور عمارة ناصر من خلال بحثه حول المقاربة الحجاجية للخطاب الفلسفي، وهذه الدراسات وإن كانت تبدو ثرية إلا لأنها القليلة بالنظر إلى اتساع الموضوع وثرائه من جهة، ومن جهة أخرى تركيزها على هبرماس من جهة أخرى، حيث تتعدم الدراسات والبحوث التي تناولت فكر كارل أوتو أبل، ترجمة وقراءة.

هذا ما خلق لي نوعا من الصعوبة إضافة لانعدام المراجع حوله، اللهم بعض كتبه التي ترجمت إلى الفرنسية، بالإضافة إلى غموض فكر أبل وصعوبته. كما أن طبيعة الموضوع ذاته خلقت لي نوعا من الصعوبات على مستوى المنهج، وخطة البحث. رغم هذه الصعوبات يمكن أن أقول أنني جازفت في تناول هذا الموضوع، وما زادني إصرارا عليه إضافة إلى كونه موضوعا مازال خصبا فهو جديد في الحقل الفلسفي المعاصر، وافتقاد الدراسات العربية لمثل هذه المواضيع، وكذلك ارتباطه بما يجري في

المقدمة

الواقع على المستوى المحلي أو العربي أو الدولي، فما أحوج العالم الآن إلى فكر تواصلية حوارية بعد تشظي وحدة العالم المعاصر نتيجة الافرازات التقنية، وعلى المستوى المحلي لسنا في منأى عما يحدث في العالم، وكل ما حدث في العشرية السوداء في الجزائر مرده فقدان التواصل بين فئات الشعب، وانعدام الحوار بين أفرادها، فما أحوجنا إلى حوار عقلائي في جميع مجالات الحياة المختلفة. كما يساهم البحث في هذا الموضوع في تنمية الحدسية التواصلية الكامنة ضمناً في الإنسان بانتمائه اللغوي والثقافي والاجتماعي.

الفصل الأول

الهرمينوطيقا: الدلالة و التطور

مقدمة الفصل:

إن الفلسفة بوصفها إبداعا للمفاهيم وحفرا في أنظمة المعرفة، وتأسيسا لإستراتيجيات السؤال وسعيا لفهم الكائن في هذا الوجود، ظلت تمثل باستمرار، حوارا تساؤليا بين الكائن والكينونة عبر وسيط اللغة، بما هي مسكن الكائن ووطنه في هذا الوجود، فهو يبقى كينونة لغوية مخلقة، وبما أن اللغة هي شكل من أشكال هذا الوجود، فإن الإنسان يتحول بها من كائنه الإنساني إلى كائنه الكلامي.

يغدو التأويل إذا، فلسفة تخترق حدود كل فكر/معرفة/ثقافة لا تتوق إلى بناء الصروح كما كان حال المشاريع الكبرى في الفلسفة الغربية، بدءا من (أفلاطون) وصولا إلى (ماركس).

فالتأويل (الهرمينوطيقا) بوصفه إعادة بناء واكتشاف للأشياء، يعبر عن عهد أفول عهد المشاريع، وبداية عهد المراجعة والتقويض، والتفاعل والاندماج والحوار، لئلا غرابة إذا أن نعد التأويل من خلال هذه الرؤية هو أصل المناهج كلها، فلا يقتصر مجاله على النصوص أو الفن فحسب بل تكون العلوم الإنسانية والثقافة والوجود هي منتهى ما يصبو إليه.

هكذا يتسنى للتأويل الولوج إلى قلب الثقافات لإعادة مراجعة مشاريعها الكبرى، وبدل أن يقتصر دوره على فهم الوجود أو الأشياء، يغدو تأويلا للتأويل ونقدا للنقد وفهما للفهم، متخذا من اللغة دليلا في مسعاه، والوسيط الذي يعيد به أشياء الماضي، التاريخ والتراث.

يبدأ (دونالد ماكيم) Donald Mackim مقدمة كتابه "دليل إلى الهرمينوطيقا المعاصرة"، بعبارة مقتضية ولكنها محقة بعمق: «ولوح حقل الهرمينوطيقا مشروع ضخم»². وهذا لأن البحث في مجال الهرمينوطيقا يجعلنا نتصل بمدى واسع من

¹ - عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط:1، 2008، ص: 12
² - دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2007، ص: 15

الاتجاهات الفكرية المتعارضة، كاتجاهات البحث التاريخي والدراسات الأدبية والفلسفة واللاهوت وغيرها.

ولهذا سوف يكون مضمون هذا الفصل هو تتبع مصطلح الهرمنيوطيقا داخل الثقافة الغربية، وهذا لأن الحفر في أصول المصطلح وتطوره يتيح لنا إمكانية الوقوف على أهم القضايا والإشكالات التي تعتبر أساس التجربة الهرمنيوطيقية. وكذلك رصد للعقل الهرمنيوطيقي في الثقافة الغربية، بدءا من أفلاطون وأرسطو وصولا إلى رائد الهرمنيوطيقا هانز غدامير. مروراً بالفكر المسيحي وثورة الإصلاح اللوثرية.

المبحث الأول: جينيالوجيا المفهوم:

تقديم:

لعل أول ما يطالع المتأمل في قضايا التأويل، هو مساءلة المصطلح، في أصوله المعرفية، من أجل الحفر في آثاره التي تسبق كل معرفة باعتبارها الأصل. فتحديد أصل الهرمينوطيقا ليس بالأمر الهين سواء في أصوله الأولى في الثقافة الغربية، أو في ارتحاله في الثقافة العربية، بفعل النقل والترجمة، لأنه لا يخفى على أحد أن المصطلح يرتبط بالمحضر المعرفي الذي ينشأ فيه، والذي يعمل على توجيهه، وتحديد مسارات اشتغاله داخل أنظمة الثقافة التي ينحدر منها، و من ثم فإن غياب الوعي الإبستمولوجي بهذه الأطر يجعل من الغموض سمة بارزة في التعاطي مع هذا المصطلح أو ذلك، وهذا ما جعل من تتبع مصطلح الهرمينوطيقا في ترحاله ضرورة ملحة .

لا يختلف اثنان على أن فكرة الهرمينوطيقا ومحاولة الوقوف على دلالتها وتطور مفهومها، والتطرق إلى مناهج البحث فيها من طرف مختلف الاتجاهات الفكرية، مهما تفرقت مشاربها لم يعد أمرا مخفيا، أو متعذرا، أو مؤجلا، وعليه فقد حاولنا في هذا المبحث أن نستقصي أثر المفهوم جينيالوجيا .

الهرمينوطيقا: المفهوم و الجذر التاريخي:

تتضمن كلمة hermeneutique بالإغريقية (herméneutiké) في اشتقاقها اللغوي tekne التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية واستعارية. وبما أن الفن كآلية لا ينفك عن الغائية téléologie فإن الهدف الذي لأجله تجند هذه الوسائل، والتقنيات، هو الكشف عن حقيقة شيء ما، وينطبق جملة هذه الوسائل على النصوص، والتأويل عبارة عن فن كما يذهب (شلايرماخر) shleiermakher بمعنى الاشتغال على النصوص.

فالهيرمينوطيقا* عبارة عن نظرية في التأويل بمعنى تأويل فلسفي، وفكر فينومينولوجي حول نشاط علمي، يتخذ طابع التفسير والتأويل، والتأويل هو إيضاح مقاطع غامضة، وغير مستوعبة من النصوص، لأن المعنى الواضح لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل. فالهيرمينوطيقا هي محاولة لتفسير النص أو كما قال (جادامير) Gadamer حل إشكالية الفهم بحصر المعنى، ومحاولة الإحاطة به بواسطة تقنية ما. فبادئ الهيرمينوطيقا* توضح لنا الطرق إلى نظرية عامة في الفهم¹. أو هي تفسير النصوص². وهكذا تعني "علم أو فن التأويل"، وإذا أردنا أن نستخدم عبارة أدق قلنا مع شلايرماخر: «إنها فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»³.

إن كلمة هيرمينوطيقا Hermeneutics هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية Hérmenéus (هرمس) وتعني المفسر أو الشارح، وتقول بعض المصادر قد عنون بها (أرسطو) aristote إحدى رسائله في باب التفسير Petri-hermencias⁴ وفي موضع من كتابات (أفلاطون) Platon وصف الشعراء بأنهم مفسري الله. وفي الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة يتميز بسرعته ورشاقته، وكان عمله هو أن ينقل إلى أناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أولمبوس (Olynpus). كان هرمس بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشري، ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير.

* لم تختلف المعاجم ولا الموسوعات فيما بينها كثيرا في التأريخ لمصطلح "هيرمينوطيقا" Hermeneutics اللهم إلا اختلاف المصنفين والمترجمين العرب في وضع مقابلات عربية لها، فإلى جانب التعريف "هيرمينوطيقا" وهو الأكثر شيوعا الذي يتعدد في نفسه باختلاف التهجى، فقد يصل إلى صورة "هيرمينيوتيك" بإحقاق الأصل الغربي، هناك الترجمة التي تنوعت تنوعا واسعا فيه من الإضافة إلى المصدر الصناعي كما نجده في المقابلات: علم الفهم، التفسير، علم التأويل، فن التأويل، ونظرية التفسير، وصولا إلى التأويلية والتفسيرية. وسوف أستخدم في بحثي هذا مصطلح "هيرمينوطيقا" بديلا رئيسيا للمصطلح الأجنبي.

* - إن ترجمتنا لكلمة hermeneutique يفن التأويل تميزا لها عن التأويل بمعنى interprétation، والملاحظ يفضل تعريبها ب"علم التأويل" ويفضل البعض الآخر يعريبها ب"هيرمينوطيقا" لأنها الأقرب إلى روح الكلمة نفسها.

¹ - أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هيرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2009/1، ص: 168/167.

² - منى طلبة، الهيرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، العدد: 10 سنة 2004 القاهرة، ص: 124.

³ - عبد الكريم شرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة/دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة الدار العربية للعلوم / ط: 2007/1، ص: 17.

⁴ أحمد واعظي، ماهية الهيرمينوطيقا، مجلة المحجة، لبنان بيروت، العدد: 6، 2003، ص: 13.

فمهمة هرمس هي بناء جسر التفاهم بين العالمين وجعل ما يبدو لا عقلي شيئاً ذي معنى وواضحاً للأذن البشرية¹. ويرى (جادامير) أن هرمس قد اعتبر رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دل عليها (هوميروس) تظهر غالباً أن هرمس يبلغ حرفياً وينجز كل ما وُكِّلَ بتبليغه².

ومهما تكن شكوكنا حول الصحة الإتيولوجية بين الهرمينوطيقا وهرمس، فإن الصلة بين خصائص الهرمينوطيقا والإله هرمس هي صواب مؤكد، فالهرمينوطيقا هرمنية قلباً و قالبا. من حيث هي فهم و تأويل النصوص .

و يؤكد (هيدجر) Heidger هذه الصلة الموجودة بين الهرمينوطيقا وبين شخصية هرمس فيقول: « وإنه لما يحمل أعرق المغزى وأبلغ الدلالة أن هرمس هو رسول الآلهة وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم ببعض، ذلك أن الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية، إنها تحمل الخبر الصاعق، والنبأ الجلل، التأويل في أسمى معانيه، هو أن تكون قادراً على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أن تفهم قدرة الأنباء. أن تؤول هو أن تستمع أولاً، وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة³.

ففي نص (بروتاغوراس) لأفلاطون يبدو (هرمس) مبعوثاً من طرف (زوس) ليحمل للناس الرصانة و العدل ليقوم في المدن مقام القواعد ليوحد بين الناس بأواصر الصداقة، (فهرمس) مبعوث ورسول وناطق باسم (زوس). وهو ما يعني أن الإشكال المبدئي هو إشكال التواصل وقسمة المعنى، ذلك أن التجريد الأقصى يتأتى من الاقتضاء الحاد لأفضل تواصل ممكن. "فكأن الإنسان ليس كائناً سياسياً وعاقلاً إلا لأنه كائن متكلم، إذ الكلمة كشف وإفشاء وإظهار وهي بالتالي سبيل وموقع تقاطع وتبادل، لذلك نجد أفلاطون مرة أخرى يربط اسم (هرمس) بالخطاب "إذ يبدو جلياً أن اسم (هرمس) يرتبط بالخطاب. فهو

¹ - دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق ، ص: 21

² - هنز جورج جادامير ، فلسفة التأويل ، منشورات الاختلاف ، ط: 2006/2 ، ص: 61

³ - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا/نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير ، دار النهضة العربية، بيروت، ط: 1/2003 ، ص: 19

مؤول ورسول ولس حاذق وملبس كلام وتاجر ماهر. إن نشاطه كله مرتبط بقدره الخطاب".

الهرمينوطيقا في العصر اليوناني:

سوف أحاول الآن، أن أفق على منابع التفكير الهرمينوطيقي في الفلسفة الكلاسيكية (اليونانية)، متسائلا عن إمكانية وجود هيرمينوطيقا في الفكر اليوناني، مع العلم أن هذا المصطلح heméneutica لم يعرف إلا في القرن السابع عشر، حيث أبدعه الثيولوجي الستراسبورغي (دانهاور) johann dannhauer واعتبرها شرطا أساسيا لكل العلوم التي تعتمد على تأويل النصوص .

يمكن أن نلمس منابع الكلاسيكية لمصطلح الهرمينوطيقا في الفلسفة اليونانية، من جهة في التراث الرمزي كوسيلة لإعطاء التراث الهومييري دلالة معقولة، ومن جهة أخرى وسيلة لتفحص دور التأويل والكهانة في العالم الأوسع للدين اليوناني .

استعمل (أفلاطون) Platon مصطلح (هيرمينيا) hermeneia في محاوره (أيون) Ion، وأيون هو ذلك المؤول الشاب الذي يقوم بتلاوة أشعار هوميروس، من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير، ويوصل إلى المستمعين أكثر مما يدركه أو يفهمه.¹ وهذا ما يجعل وظيفته شبيهة بوظيفة هرمس.

وهكذا فإن أفلاطون يؤكد من خلال هذه المحاوره أن الشعراء هم مؤولون، ووسطاء للآلهة. والذين يقومون بتلاوة آثارهم. فهم وسطاء لهؤلاء الوسطاء، بمعنى هم بدورهم مؤولي المؤولين². فقد استخدم أفلاطون كلمة تأويل بمعنى تفسير كلمات الآلهة، ونظر إلى الشعراء على أنهم مفسروا و مترجموا الآلهة، وتتطوي فلسفته على أهمية بالغة، إذ لازالت تستلهم إلى يومنا هذا الكثير من التيارات الأدبية نظرا لكونها تجمع بين الفكر العقلي

¹ - المرجع نفسه، ص: 24

² - J.Grondin .la tache de l'erméneutique dans la philosophie ancienne.revue Klesis .Numéro 1/2. p:5 - 2

Logos والوجدان والأسطورة، لقد استعان أفلاطون بالمتنير من الأساطير للتعبير عن أفكاره الفلسفية في قالب رمزي، كأساطير النفس الإلهي ونزولها إلى العالم الحسي¹. من هنا يتجلى أن الهرمينوطيقا متجذرة في اللغة ذاتها. بحيث يمكننا أن ندرك وبوضوح، من خلال شرح المحاورات الأفلاطونية، أن مصطلح الهرمينوطيقا يعنى بشكل عام «محاولة قول شيء»². Vouloir dire quelque chose.

تتموضع الهرمينوطيقا انطلاقاً من هذا في سياق ديني أو مقدس. فالمؤول هو لسان حال الآلهة، ومن ثمة فالمؤول عند أفلاطون ينقل رسالة ما، وبذلك فهي تعمل على أن تديم فعالية المعنى. فهناك سلسلة هرمينوطيقية مصنوعة من حلقات ثلاث: تتمثل في الشاعر (رسول الآلهة)، والمستمع (المرسل إليه)، والمؤول الذي يلعب دور الوسيط .

كما يقدم لنا أفلاطون في محاوره "بروتاغوراس" هرمس على أنه مبعوث (زوس). ويرتبط اسمه بالخطاب، ونشاطه يتوقف على قدرته على الخطاب، فهو مؤول ورسول³. كما يظهر أيضاً لفظ هرمينوطيقا معبراً عن الوحي الإلهي، وهذه هي مهمة الكاهن أي أن يقدم تحليلاً معقولاً للرسائل الإلهية، بمعنى أن المؤول يترجم معنى الوحي⁴.

لقد حاول أفلاطون من خلال محاوره (أيون) ترسيخ ضوابط السؤال الهرمينوطيقي، المتعلقة بالرأوي، وبيان الأدوار المنوطة بعهدة كل من المؤلف والقارئ، وسلطة النص، والسياق الاجتماعي الذي أفرزه. كذلك تناولت بالمعالجة قضايا المعنى والحقيقة، والطبيعة والقيمة، والإنسان وما يضطلع به من مسؤولية في الحياة.

كما أستخدم التأويل عند (أرسطو) **Aristote** بمفهوم مغاير لأفلاطون، فهو الذي يُعزى إليه الفضل في لفت انتباه من جاء بعده إلى وجود إمكانية التأويل في الكلام سواء أكان خطاباً أم جملة أم عبارة، وذلك في مقالته الثانية من الأركانون l'organon. التي أسماها في التأويل de l'interprétation perihermeneias التي ينظر فيها إلى

¹ - أميرة حلمي مطر ، التأويل و جذوره في الفكر القديم ،مجلة الفلسفة والعصر ،العدد العاشر ، السنة 2004 ص:132

² Ibid p:6-

³ -عبد العزيز العيادي ، مرجع سابق، ص:79-

⁴ Op cit pp:3-5-

الخطاب/العبرة على أنه التجسيد اللغوي للفكر أو الروح ونقل أو ترجمة الفكر إلى كلمات¹. إذ يعني عنده الإقرار أو الإعلان، وبهذا المعنى، فالتأويل هو صياغة الأحكام التقريرية. التي تخبرنا عن شيء ما، وذلك بإسناد أمر لآخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب. ويبقى الحكم من حيث دلالاته ثابتا ومحافظا على المعنى نفسه .

فأرسطو لم يحدد معنى التأويل كما يعرف اليوم، على أنه تتبع دلالات الرموز أو العلامات، إذ من غير اللائق البحث، ودون أي مسوغ، في المفهوم الأرسطي للتأويل عما يشغلنا اليوم، كلمة "هرمينيا" Hermenia لم تستخدم عند أرسطو إلا في العنوان و ليس هو ذلك العلم الذي يعني بالبحث عن الدلالات، وإنما هو الدلالة عينها، دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة ودلالة الخطاب بوجه عام².

وبذلك فهو يبين في التأويل أن الرموز المكتوبة ما هي إلا تعبير رمزي لما هو معبر عنه شفويا، ليس هناك ما هو مفقود في سلسلة الانتقال من النفس إلى الخطاب، من الخطاب إلى المكتوب، فالرمز المكتوب يعمل مثل العلامة التي تقدم بطريقة موافقة الصوت وانفعالات النفس، فما هو مكتوب هو وسيلة دالة، أو تذكير لكلمة النفس المعبر بها.

ففي رسالته عن التأويل *péri harmonias* يعرف أرسطو التأويل بأنه «إقرار» أو «إعلان» *énonciation* . قد يوميء هذا التعريف إلى الاتجاه الأول للمعنى (يقول أو يعلن)، غير أن المتعمق في النص لن يخفى عليه الاتجاه الثاني أيضا. فالهرمينوطيقا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن، إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو بكذبه. التأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما³.

وبهذا يتضح لنا جليا أن أرسطو لا ينظر إلى عبارة *Hermenenia* إلا بالمعنى المنطقي، ليدل على التفسير العلمي⁴.

¹ - 6: p. Paul Ricœur, de L'interprétation Essai Sur Freud, Paris Editions du Seuil, 1965.

² - 30: p. Paul Ricœur, Le Conflit Des interprétations, Paris Editions du Seuil 1996.

³ - عادل مصطفى، مرجع سابق، ص: 30-31

⁴ - هشام معافة، التأويلية و الفن عند غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2010، ص: 22

فالتأويل حسب أرسطو هو كل ما يرسل عن طريق الصوت و يحمل معنى، أو دلالة، ليكون التأويل إذ ذاك. كل ما هو مرتبط بالقول. وعليه يصبح التلفظ بالاسم والفعل تأويلا ما دمنا نحدد بهما الأشياء. فالهرمينيا إذا لا تتبدى إلا مع المنطوق المركب مع الجملة التي يسميها أرسطو الكلام، أو الخطاب (لوغوس) Logos وعليه فالهرمينيا في معناها العام حسب الفهم الأرسطي، هي دلالة الجملة، بل بالأحرى، وبمعنى أبلغ دلالتها بالمعنى المنطقي الجملة التي تحتل الصدق والكذب.¹

وبهذا يصبح التأويل عند أرسطو حسب (ريكور) Ricœur هو: "قول شيء ما بخصوص شيء ما هو بالمعنى الكامل والبلوغ للكلمة، تأويل".²

فكل خطاب، وفق التصور الأرسطي، يقول شيئا عن شيء ما، يصل/يوؤل في المحصلة إلى قول شيء آخر. فيكون هذا القول/الادال، إذا هو التأويل، إلى ما لا نهاية من الأقوال/الكلمات/الدوال. بيد أن هذا الخطاب الذي يقول عن الشيء، لا قيمة له عند أرسطو إلا من حيث كونه يحتل الصدق/الحق والكذب/الباطل. إذ تمثل فكرة الإثبات والنفي الأساس الذي يقوم عليه المنطق/الأرغانون الأرسطي.³

أما مع (فيلون) philon السكندري فقد تجلى عنده ما يعرف بالتأويل الرمزي للنص التوراتي، فقد انحصرت مهمة الفلسفة وأهميتها عنده في التوفيق بين العقل والنقل، أي بين ما جاءت به الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية. ولتحقيق التوفيق بينهما فقد اعتمد على طريقتين: الأولى اعتقاده أن ما جاءت به الفلسفة اليونانية مستمد من التوراة، والثانية العمل على تفسير وتأويل النصوص الدينية تأويلا رمزيا، لكي تتلاءم مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية من حقائق. فقد عمل فيلون في كل من أثره الفلسفي والأدبي على ترقية وتطوير التأويل الرمزي في سبيل إنارة وتوضيح مقاطع غامضة وغير مستعابة من

¹ - Paul Ricœur, Le Conflit des Interprétations, Op-cit,p :30

² - Jean Grondin, L'universalité de L'herméneutique. Paris.PUF.p :11

³ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، منشورات الاختلاف، ط:1، 2008، ص: 158.

النص المقدس فهناك علامات متوارية في نسيج هذا النص تسمح بتأويل عباراته والاتفاق حول مضامينها و دلالتها.¹

حسب فيلون، إذا ذكر العهد القديم "شجرة" فإنه يوحي بدلالة تتجاوز الإطار الحسي لتدل مدلولاً أبعد غورا: الشجرة تدل على المعرفة و الحياة. فالتأويل الرمزي يذهب إلى ما وراء الحرف ليكشف عن مدلولات رمزية ضمنية. هكذا يصبح الحرف والمعنى عند فيلون على غرار الجسد والروح.*

يسعى التأويل الرمزي إلى اختراق حجب الدال ليبلغ المدلول الخفي وغير المرئي، وهو نشاط وممارسة ليس في متناول الجميع وإنما يقتضي السلوك الروحي والباطني للتحكم فيه والأخذ بزمامه. يسلم فيلون بأن الخطاب الديني هو بالضرورة خطاب روحي وباطني *ésotérique* يشير إلى أشياء خفية وعوالم غريبة ومفارقة وأسرار باطنية. والتأويل الرمزي وحده القادر على فك عقدها². فالكتب السماوية موجهة بتعاليمها إلى جميع الناس العامة منهم والخاصة، ولهذا فهي تقوم باستخدام الأمثلة والصور والرموز لإيصال المعنى للناس، مما يجعل وجود اختلاف في فهم هذه النصوص بين من يأخذ بالظاهر وهم العامة ومن يأخذ بالباطن وهم الخاصة، وهذا ما يجعل التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص³، وهو يشبه النص بالجسم والمعنى الرمزي بالروح، إلا أنه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي على حساب المعنى الحرفي.

كما نجد من ممثلي مدرسة الإسكندرية (أوريجين) **Origene** الذي تقوم عملية التأويل عنده على الأساس الرمزي للغة الإنجيل مما يجعل النص الديني غامضاً، ولا يمكن أن تدرك

¹ - محمد شوقي الزين، الإزاحة و الاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، ط: 1، 2008 ص: 46
* - هذه الفكرة ستطغى لاحقاً في العصر الوسيط مع فلاسفة الإسلام و في العصر الحديث ابتداء من "ديكارت" ثنائية الحرف و المعنى في الفلسفة اللغوية هي صدى لثنائية الجسد و الروح على المستوى الميتافيزيقي.

² - المرجع نفسه، ص: 47

³ - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، ط: 1988/3، بيروت لبنان، ص ص: 220-221

معانيه إذا أخذت حرفياً، بل يجب الاعتماد على التأويل، كما أنه يميز بين عالمين :
عالم واقعي ظاهري، وعالم روحي عرفاني، وتبعاً لذلك فالكون مليء بالرموز وأنواع
العالم غير المرئي التي لا تدرك إلا من طرف شخص كامل عن طريق التأويل.¹
إن (أوريجين) يتحدث عن دلالة ثلاثية للنص المقدس: معنى حرفي، ومعنى نفسي،
ومعنى روحي. على غرار هوية الإنسان: جسد ونفس وروح، تتمتع هذه الدلالة بمراتب
وتراتبات قيمية حسب درجات الناس وطاقة عقولهم: المعنى الحرفي للعامة، والمعنى
النفسى للخاصة، والمعنى الروحي لخاصة الخاصة. طبقات المعنى المؤسسة للنص
المقدس تسمح باختراق القشر الظاهر لبلوغ اللب الباطن. هذه النمطية التي ارتضاها
(أوريجين) من شأنها أن تجد روابط ومناسبات بين العهد القديم والعهد الجديد. فهو يعتبر
أن النص ينطوي على معنيين ملتحمين: معنى حرفي يدعمه ويرتقي به إلى مصاف البعد
الروحي أو المعنى المسيحي. وهذا يدل على أن كل حرف من النص المقدس يضمن على
حقائق وأسرار تدرك بمفاتيح التأويل الرمزي والنمطي. فالحرف هو حامل سر الروح
والمعنى². الحرف في النص المقدس هو حامل روح الإله ولا يتم اعتناق هذه الروح
سوى بالاعتناق من المحسوس.

وهكذا نلاحظ أن النشاط الهرمينوطيقي بوصفه تفسيراً قد تمثل في الحضارات
الأولى في تفسير الكون بوصفه كلمة غامضة من جهة، وفي تفسير النصوص الهوميرية
الأسطورية من جهة ثانية، وتفسير العملية الإبداعية بوصفها ترجمة للوحي الإلهي من
جهة ثالثة .

الهرمينوطيقا في العصر الوسيط:

في هذا الإطار نفهم انتقال المصطلح من مجال تفسير النص الهوميري "إنجيل
اليونانيين" إلى مجال تفسير الكتب المقدسة في العصور الوسطى، فكثيراً ما نجد على
أغلفة الكتب المفسرة للنص المقدس في العصور الوسطى لفظ hermenia وفقاً لطبيعة

¹ - دافيد جاسير، مرجع سابق، ص: 61-62

² - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص: 47

النصين المقدسين. اتخذ النشاط الهرمنيوطيقي في العصور الوسطى أبعادا جديدة. فمع النص المقدس المثبت الموحى به. أصبح المفسرون معنيين بوضع المعايير والقواعد التي يمكن من خلالها فهم النص المقدس، وكانت المحاور الثلاثة التي يدور حولها التفسير هي: الالتزام بحقيقة النص، ومغزاه الأخلاقي ودلالته الروحية. ويمكن أن نكتشف هذه المعايير من خلال تتبع النشاط الهرمنيوطيقي في العصر الوسيط.

يعتبر (أوغسطين) **Augustin** الفيلسوف واللاهوتي الذي كان له كبير الأثر في الهرمنيوطيقا الحديثة، وقد استلهم كل من (هايدجر) Heidger و(غادامير) Gadamer من أفكاره وأرائه .

يقصر أوغسطين البحث الهرمنيوطيقي على الفقرات الغامضة من الكتاب المقدس، فالحاجة إلى التأمل الهرمنيوطيقي لا تبرز إلا إذا حالت الفقرات الغامضة دون الفهم. فما يهدف إليه التأويل الأوغسطيني هو إيضاح وتفسير المقاطع الغامضة من الكتاب المقدس. فهذا الأخير لا يحتاج إلى إنارة رمزية تعم أجزاءه وتفصيله، لأنه خطاب واضح وبديهي وإنما يتطلب تفسيراً من أجل فهم واستيعاب دلالاته المستعصية على الإدراك.¹ وكانت فكرته هذه المادة الجنينية لوضع قواعد هرمنيوطيقية .

مال أوغسطين إلى أن مجرد إتباع قواعد تفسيرية لفهم الكتاب المقدس، ممارسة غير كافية، إنما ينبغي أن يسطع على الإنسان نور من الله يزيل الغموض عن الكتاب المقدس، وبالتالي فإن كل شيء منوط بالواقع الروحي للمفسر.

يعتقد أوغسطين أن خلط المعاني الحقيقية بالمعاني المجازية والاستعارية، هو أبرز أسباب الغموض الذي قد يغلف عبارات الكتاب المقدس، والذي يجب احترازه بفضل الأنوار الإلهية، وإرجاع المبهمات إلى البيّنات .

يستعيد أوغسطين التقسيم الرواقي بين اللوغوس الداخلي واللوغوس الخارجي ليقرر بحقيقة اللفظ الجواني *verbum interius* في فهم مضامين النص.²

¹ - المرجع نفسه، ص:47

² - المرجع نفسه، ص:48

ما كان سائدا قبل القديس أوغسطين هو المبادئ الثلاثة أو المحاور الثلاثة التي يدور عليها تفسير النصوص المقدسة. أولها هو الالتزام بحرفية النص *Littéral* ، أي ظاهر اللفظ، والثاني هو المغزى الخلفي *moral*، (مبادئ السلوك المستقاة من النص)، والثالث هو الدلالة الروحية *spiritual* ، (أي الخاصة بالإيمان و الراحة النفسية). وقد قام القديس أوغسطين بتعديل هذه المستويات الثلاثة فأصبحت: المعنى الحرفي، والمغزى الأخلاقي، والدلالة الرمزية، ثم التأويل الباطني، *anagogique* أو الروحي للنص المقدس.¹ فالحرفية تبين لنا ماذا فعل الله وماذا فعل آباؤنا، الرمزية تبين لنا أين يختبئ إيماننا، المعنى الأخلاقي يعطينا قواعد السلوك اليومية، العرفانية تبين لنا أين ينتهي سعينا.

وبهذا يمكن القول أن بروز المشروع الأوغسطيني في الفكر الغربي كان بمثابة الكشف عن مسكوت العقل الغربي، وإعادة بعث السؤال/التأويل من جديد، سؤال العقل التأويلي في رحلة البحث عن الحقيقة/المعنى.

ولعل ما زاد من اهتمام (هيدجر) و(جدامير) بهذا المشروع، ليس لكونه يعبر عن فترة زمنية في التراث أو الماضي البعيد للممارسة التأويلية، بقدر ما هو فلتة من فلتات التراث التأويلي يحسن الالتفات إليها لرصد فضائلها، ملامح التجديد التي تمخضت عنها المشاريع الفكرية التي تلتها.²

فالتفكير الأوغسطيني حول كلمة *verbum* كما يقول (غراندان) هو وحدة من رد الاعتبار لوجود اللغة/الكلام. بحيث أن شمولية المقاربة الهرمينوطيقية اللغة/الكلام، في الواقع، ترتسم أولا وقبل كل شيء في فهم الكلمة بوصفها تجسدا أو انبثاقا سيوروريا للروح. *Incarnation processuelle d'un esprit* . من حيث هي حاضرة في الكلمة، دون أن تكون دالة على الأقل على شيء آخر.³

¹ -- عادل مصطفى، مرجع سابق، ص: 56

² - عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص: 169

³ - 26-27. - Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op-cit, pp

كما استطاع أوغسطين من خلال مؤلفه "العقيدة المسيحية"، الذي يعد دراسة هرمنيوطيقية بامتياز من جهة، ومن جهة أخرى فهو يعتبر من الأعمال التي كان لها بالغ الأثر في المسار التاريخي للهرمنيوطيقا برمته، أن يقدم في مؤلفه هذا أول هرمنيوطيقا متفردة، أو بأسلوب أكثر دقة herméneutique de grand style . كان له وقع كبير على خَلْفِهِ من الدارسين وفي مقدمتهم (شلايرماخر)، الذي وكما سنرى قام بحصر هذه الفكرة الشاملة والحيوية في فكرة بسيطة هي: «فن الفهم»¹.

بالإضافة إلى ذلك، يتميز النص الأغسطيني، عن سبقه، بوضع حد للإبهام، الذي يعتمد البعض وسم الكتابة المقدسة بها، وكأن الأمر يتعلق في المقاربة الهرمنيوطيقية، بالبحث عن هذه المناطق المعتمدة لتجليتها، مع أن الأصل في هذه الكتابة، حسب أوغسطين هو الوضوح.

أما (توما الإكويني) **Tomas d'aquin** فقد كان قلب مشروعه كلمة "التفكير العلمي" **Raison**، والتي استعملها بطريقة مختلفة عما هو عليه استعمالها اليوم، التفكير العلمي بالنسبة لتوما الإكويني تعني التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله. مما يعني أن تلك الكلمة كانت متمركزة حول الله، ولم تكن كما أصبح لاحقاً متمركزة حول الإنسان وتستند إلى طاقة الذهن البشري. ومع ذلك فإن اللاهوت بالنسبة للإكويني، كان علماً وشأناً أكاديمياً جمع في علمه العظيم "خلاصة اللاهوت" **summa theologal** . مع الممارسة التخمينية **Spéculative** للاهوت، أصبحت النصوص الإنجيلية مجرد براهين لا بد أن تقرأ حرفياً، وأخذت القراءات الرمزية تختفي من وجه اللاهوت الأكاديمي الجديد، في حين أخذ المفسرون القروسطيين يملئون النص المقدس بحواشيهم وتفسيراتهم العلمية.²

بالتأكيد، ليست القضية، أن الإكويني لم يأخذ الإنجيل على محمل الجد، بل على العكس، إلا أن مشكلة التأويل الرمزي أنه أصبح يتحول إلى شيء ذاتي **Subjective** بالمفسر، وحين كرس الإكويني نفسه للفهم الفلسفي، أثبت بأن الإنجيل هو المصدر

¹ - Ibid, p 3-

² - دافيد جاسير، مرجع سابق، ص: 74

الرئيسي للوحي والإلهام، وسليم من أي خطأ. كتب هذا في "خلاصة اللاهوت": «تستعمل العقيدة المقدسة أيضا حجج وأدلة الفلاسفة في الأسئلة التي استطاعوا معرفة حقيقتها من خلال الأسباب الطبيعية، مثلما اقتبس بولس قولاً (لأراتوس). إلا أن العقيدة المقدسة تستعين بتلك الحجج كأدلة محتملة وخارجية، في حين تستعمل حجة النص الديني كبرهان غير قابل للنقاش»¹

ومع ذلك فإن الإكويني لم يهجر القراءة الرمزية للإنجيل بالكامل، بل كان لديه الميل دائماً بحكم عقله الفلسفي والمنطقي، أن يصبح النص الديني أساس غايات وعلم الهرمينوطيقا، التي كانت مقتصرة على تعاليم و عقيدة الكنيسة.²

هيرمينوطيقا عصر التنوير:

إذا حاولنا أن نحدد معالم عصر التنوير، فإنه يعبر عن تلك الفترة من الفكر الأوربي التي اتسمت بروح جديدة تمثلت في الثقة بالعقل والشك في كل سلطة تقليدية، وبزوغ تدريجي لأفكار الحرية والديمقراطية، والتعويل على المنهج والتجربة والتفاؤل والإيمان بالتقدم التاريخي البشري من خلال التربية واستعمال العقل والالتزام بالموضوعية العلمية. بدأت بوادر التنوير في إنجلترا في القرن السابع عشر مع كتابات فرنسيس بيكون، وتوماس هوبز، ومع ديكارث في فرنسا حيث سادت سلطة العقل .

إن السيطرة التي فرضتها الكنيسة بداية من العصر الوسيط بين الإنسان والله في كيفية فهم النص المقدس، من حيث أنها تمثل الوسيط بين الإنسان والله وانتشار التفسير الرمزي للنص المقدس، مما يعني أن الإنسان عاجز عن فهم معانيه، وما صاحب ذلك من انحرافات لدى أباء الكنيسة، أدى إلى الدعوة لضرورة الإصلاح الديني، والذي اهتم بكيفية تفسير النص المقدس وما هي القواعد اللازمة لذلك، أي أنه كان يمثل نهضة فكرية في تطور مفهوم الهرمينوطيقا كتمهيد لتطوره في العصر الحديث. لقد تلقت الهرمينوطيقا دفعا جديدا بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون من

¹ - نقلا عن دافيد جاسير، المرجع نفسه، ص:75

² - المرجع نفسه، ص:75

البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة وكيف عالجت هذه الأخيرة النص المقدس وفقا لطريقة الأنجيل الأربعة. وعليه رفضت الطريقة الرمزية على وجه الخصوص¹ وهذا ما تجسد في الإصلاح البروتستانتي على يد (مارتن لوثر) Martin Luther (1483-1546)، لقد أدى هذا الإصلاح إلى تحريك ثورة الهرمينوطيقا الكبرى على نحو لم يسبق للكنيسة أن شهدته²، ولم تخرج قراءة النص الديني عن عرض الأبعاد الأربعة للنص التي سبق لنا ذكرها، إلا أن لوثر يرفض القراءة الرمزية allégorique، والتشبيهية analogique، وكان عمله يرمي إلى تفاعل القارئ بكل حرية مع الإنجيل، كمرجع ومعيار للممارسة الدينية والذي يستمد معناه من خلال المعنى الظاهر المباشر للنص، متجاوزا في ذلك سلطة الكنيسة الكاثوليكية وما كانت تفرضه من معان، مما يعني أنه كان يأخذ بالمعنى الحرفي والأخلاقي للإنجيل، وبهذا لم ينظر إلى الإنجيل كوقائع تاريخية. فالكتاب المقدس بالنسبة للوثر هو مؤول نفسه، نحن لا نحتاج إلى التراث لتحقيق فهم مناسب للكتاب المقدس، ولا نحتاج إلى التأويل بالأسلوب الذي كان يتبعه المبدأ القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ينطوي على معنى أحادي يمكن أن يستشف من النص: هو المعنى الحرفي littérale³.

وهكذا يتبين أنه وبالرغم من أن رؤى لوثر هي هرمينوطيقا الإيمان، فهي أيضا هرمينوطيقا الشك، لأن إيماننا، وفق لوثر يقوى بطريقة دائرية، حيث يبدأ من الإيمان الكوني ثم يتحرك باتجاه الخاص ثم يعود أخيرا إلى الإيمان الكوني، الذي يكون قد تدعم وقوي خلال تلك العملية الدائرية. علينا أن ندرك أيضا، أن النص بالنسبة للوثر يفسرنا كما نحن أيضا نفسر النص.⁴

¹ - غادامير هانز جورج، مصدر سابق، ص:65

² - المرجع نفسه، ص:85

³ - غادامير هنز جورج، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية - ترجمة: حسن ناظم/علي حاكم صالح . ط:1 /2007، دار أويا للطباعة والنشر و التوزيع و التنمية الثقافية، طرابلس ليبيا، ص:259

⁴ - المرجع السابق، ص:90

ومع (دنهاور) Dannhauer استعملت لأول مرة مفردة "هرمنيوطيقا" (1654)، كان هدفه هو تبيان أن كل المعارف والعلوم إنما قاعدتها التأويل، بمعنى تفسير منهجي ووجيه للأشياء والتصورات.

اعتبرت الهرمنيوطيقا في هذه الفترة كعلم تمهيدي وعام يمنح العلوم الأخرى أدوات معرفية قصد تبيان دلالة الأشياء وترجمة ما هو مبهم وغامض من النصوص. واصطلاح (دنهاور) على هذا العلم التمهيدي اسم: «الهرمنيوطيقا العامة»¹ herméneutique universelle. وهكذا يكون دنهاور قد أسس اللوغوس الجديد للهرمنيوطيقا (néologisme) في كتابه: "فكرة المفسر الجيد" hermeneutica Sacra Save Methodus 1654 exponendarum, Sacrum literarum ، قال بعالمية الهرمنيوطيقا، من خلال عالمية الحقوق والتيلوجيا والطب، وحاول من خلال ذلك تأسيس "الحقيقة الهرمنيوطيقية" la vérité herméneutique ، باستخدام جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطيء، وباستخدام المنطق الكلاسيكي².

فقد أدرج في هذا العلم المنطق الأرسطي والتحليل الذي ينطلق من القضايا المركبة إلى عناصرها البسيطة. إذا كان المنطق الأرسطي يراعي صحة أو خطأ القضية، فإن تأويلية دنهاور لا تعند بمصادقية القضية أو المقولة بقدر ما يهتمها جوهر ما هو مفكر فيه أي جوهر المعنى بمعزل عن معيار الحقيقة التي يتحلى بها .

إن ما جاء به عصر النهضة كان ذا أثر فعال في تطور مفهوم الهرمنيوطيقا في عصر التنوير الذي اتخذ من العقل معيارا وهذا ما يمكن أن نلمسه عند (كلادينوس) Cladenus انطلاقا من نزعتة العقلية والذي أراد أن يجعل من التأويل علما قائما بذاته وليس شيئا تابعا للدراسات اللاهوتية، أي أراد أن يقدم تقنية للفهم الصحيح والكامل. وبذلك فنظريته تجاوزت الأبحاث الفيلولوجية، أي أنه لم يكن يهدف لفهم النص المقدس بل كان

¹ - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص: 50

² - بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص: 64

يرمي إلى تأويل وفهم كل النصوص بدون استثناء، وذلك انطلاقاً من معرفة الأحوال والظروف السائدة، ومعرفة مقاصد النص، وما هو سائد من حس مشترك.¹

فقد كان كلادينوس يميز بين آلية العقل في إنتاج النصوص والروائع والآثار وبين فن التفسير في تأويل هذه المنتجات الفكرية والنظرية.

يشير كلادينوس كغيره من فلاسفة التأويل في العصور الحديثة إلى الجانب الغامض والمبهم من الكتابات والنصوص. ونشاطه التأويلي يعتمد على النقد critique في سبيل إعادة قراءة وتنقيح وتصحيح الكتابات، بهذا المعنى تتمفصل الهرمينوطيقا مع النقد، فهذا الأخير له خاصية التقييم والتمحيص ليعقبه نشاط الهرمينوطيقا في التفسير والفهم.²

وقد اعتبر كلادينوس بأنه المبشر "بالتأويلية الرومانسية". كما يلفت غادامير انتباهنا إلى حقيقة اختص بها كلادينوس وهو المفهوم اللافت للنظر الذي اختصت به تأويليته وهو مفهوم « وجهة النظر » point de vue الذي يفسر لماذا نرى الشيء على هذا النحو وليس على نحو آخر، ومفهوم منحدر من علم البصريات، وقد استعار (كلادينوس) هذا المفهوم من (لاينتز) leibnitz.³

كان هدف كلادينوس هو بناء نظرية حول مفهوم الرأي كوجهة نظر، تربوية وتأويلية، تمكن كل كاتب أو فاعل اجتماعي أو سياسي من التعبير عن آرائه .

فغرض القراءة هو بلوغ فهم كامل بواسطة الذهن العقلاني والحس المشترك فحسب، وعلى المرء أن لا يسلم بصحة أي شيء يستند إلى الإيمان. بل ينبغي أن يشك في كل الأشياء ولو مرة واحدة. وهكذا، وبفضله أصبحت القراءة علماً، يقارب بطرق علمية وعقلية، من أجل بلوغ نتائج واضحة وصحيحة. مع الإشارة إلى أن كلادينوس لم يقم تمييزاً واضحاً بين النص الإنجيلي والنصوص الأخرى، رغبة منه في حماية الإنجيل من كل تشويه قد تتسبب فيه النظريات العقلية.⁴ يقول: « يعتمد اللاهوت بشكل رئيسي على

1 - عادل مصطفى، مرجع سابق، ص ص: 30-31

2 - محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص: 50.

3 - مصدر سابق، ص: 268

4 - هشام معافة، التأويلية و الفن عند هانز جيورج غادامير، مرجع سابق، ص: 24

تفسير النص المقدس. وقد بذلت جهودا كبرى على مدى السنين، لاستخلاص القوانين والقواعد المناسبة لتفسيره، حيث وقفت الهرمينوطيقا بذاتها في موقع مهم، لتعترف بأنها لا تستطيع وحدها حسم المسألة. فالنصوص المقدسة، هي عمل الله. ورغم وجود قواعد عدة ومفيدة لتفسير كتب البشر، إلا أن هذه القواعد لا يمكن تطبيقها على الإنجيل مطلقا. فالوحي له نقده الخاص، وهناك أسرار ونبؤات ننقاد إليها عن طريق الوحي وليس عبر الفلسفة. كُتِبَ الإنجيل لكل العالم، وبصفته عمل الله، فإن لهذا مترتباته الخاصة، ويتطلب تفسيراً خاصاً به. وستوضح فائدة القواعد الخاصة والعامة المفسرة للنصوص المقدسة، عندما تصبح أكثر وضوحاً ودقة.¹

إن كلادينوس أخضع كل شيء للتفسير العقلي. إلا أنه استثنى الإنجيل من ذلك لكونه نصاً من عمل الله، فقام بعزله عن باقي النصوص والأدبيات. وأصبح بإمكاننا الآن الاختيار بين هرمينوطيقا الإيمان وهرمينوطيقا الشك.

إن هرمينوطيقا كلادينوس تتضمن جملة من الإضاءات يمكن أن نحصرها فيمايلي:

- أهمية الحس المشترك في التأويل: حيث يؤكد كلادينوس على أن الحس المشترك له دوره الحيوي في عملية الفهم، فالمرء يفهم القول المنطوق أو المكتوب فهما تاماً إذا ما أخذ بالاعتبار جميع الأفكار التي يمكن أن توقظها الكلمات فينا وفقاً لأحكام القلب والعقل، ولا نعني هنا كل فكرة ممكنة بل الأفكار التي تتفق مع الحس المشترك، بالنظر إلى معرفتنا بالأحوال السائدة.

- (تربويًا/تدريسيًا) أساسياً. فإن التأويل لا يعدو أن يكون تعليم شخص ما التصورات الضرورية لفهم عمل مكتوب أو منطوق.

- مفهوم وجهة النظر: ويعتبر هذا المفهوم واحداً من أهم إسهامات كلادينوس، بحيث أن كل شخص يدرك ما يحدث في العالم على نحو مختلف .

¹ - نقلاً عن دافيد جاسير، مرجع سابق، ص: 96

الهرمنيوطيقا في العصر الحديث:

يمثل المفكر الألماني (فردريك شلايرماخر) F-chleiermakher (1768-1834) الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهرمنيوطيقا، ويعود إليه الفضل في نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون "علما" أو "فنا" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، وهكذا نأى شلايرماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أتكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم¹. ولهذا فهو يعتبر النقطة الأساسية من مرحلة ما قبل الهرمنيوطيقا إلى مرحلة الهرمنيوطيقا الفعلية.

فإن شلايرماخر يعد المؤسس الفعلي للفكر الهرمنيوطيقي الحديث، فهو الذي أرسى القواعد التأويلية الأولى التي يجب أن يهتدي بها الهرمنيوطيقي من أجل التحامه التام مع النص والعودة به إلى ما يشبه الوحدة الأصلية. فإلى حدود 1819 لم يكن في اعتقاده وجود للهرمنيوطيقا باعتبارها فنا للفهم، لقد كانت هناك هرمنيوطيقات مخصوصة فقط.²

وعليه فإن تعريف الهرمنيوطيقا باعتبارها "فن الفهم"³ يعود إلى شلايرماخر الذي حرر فن التأويل من كل عناصره العقائدية والعرضية، التي لا تحصل عنده إلا على نمط ملحق في تطبيقاتها الإنجيلية على وجه الخصوص⁴. فالأعمال التي سادت قبله هي أعمال الفيلولوجيين الذين كانوا يعدون امتدادا للتراث الإغريقي في هذا المجال، وكانت هناك أيضا محاولات في التفسير الديني الخاص بالعهد القديم والجديد. وهذا ما دفعه إلى الدعوة إلى الخروج من دائرة الهرمنيوطيقا الخاصة التي ترتبط بتأويل النص الديني وحده، لتأسيس هرمنيوطيقا عامة تتطلق من عمليات الفهم ذاتها باعتبارها وثيقة الصلة بالوجود الإنساني على الأرض.

وفي عبارة افتتاحية لمحاضراته في الهرمنيوطيقا يقول شلايرماخر: «الهرمنيوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط:7، 2005، ص:20

² - سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السميانيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2012، ص: 84

³ - F-chleiermakher, lstatut de la théologie, traduction, bernard -K, les éditions de cerf, paris. 1994. pm59

⁴ - José Maria Aguirre Oraa, Raison Critique Ou Raison Herméneutique /une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer, les éditions du cerf, paris 1998. p:40

الهرمينوطيقية المنفصلة»¹. وكان السؤال الذي انطلق منه شلايرماخر هو: كيف يمكن فهم أي عبارة أو قول؟

فالتأويل في منظوره فن يهتم بطريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية. والبحث عن الحقائق المضمره في النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية. هكذا حاول أن يجد تأصيلا منهجيا لعملية تأويل النصوص. وهو يؤسس نظريته على مقولة هامة تتمثل في الفهم. وبذلك لم تعد الهرمينوطيقا تأويلا للنصوص سواء كانت مقدسة أو مدنسة، وإنما أصبحت تقنية في الفهم.

يبدو أن شلايرماخر قد اكتشف مشكلا نظريا جديدا كان غائبا في العقلانيات الكبرى للقرن التاسع عشر التي خرجت من المشروع الفلسفي الديكارتي، كما غاب أيضا في فلسفات التنوير التي وجدت اكتمالها لدى (كانت) Kant، ونعني بذلك مشكل "الفهم" la compréhension بدل من مشكل "التفكير" الذي وجد نموذجه في العبارة (cogito ergo sum) "أنا أفكر إذن أنا موجود".

إن الأمر قد أخذ يتعلق بنمط متواري من الإنزياح المعقد من تأسيس الحقيقة على اليقين المنهجي الذي تبنيه ذات مفكرة عن موضوع تنشئه إنشاءً، على طريقة الفلاسفة من ديكارت إلى كانت، إلى البحث عن نمط جديد من تأسيس "المعنى" تؤدي فيه اللغة، بمختلف أشكالها دورا حاسما.

فمنذ أول درس سنة 1805، طفق شلايرماخر يبرز خصوصية التأويلية بكونها تحليلا لما يخص الفهم وليس طرح المشكل التأويلي شيئا آخر. ولذلك فإن كل مقومات التأويلية إنما تعود عنه إلى تخريج مسألة الفهم. كيف نفهم؟ هذا هو السؤال، "وحده الفهم هو مهمة التأويلية".

¹ نقلا عن، عادل مصطفى، مرجع سابق، ص: 65

تبعاً لذلك قام شلايرماخر بتحويل السؤال من: ما معنى النص؟ لذي كان مسيطراً على الهرمينوطيقا الكلاسيكية، إلى ما معنى الفهم؟ هذه الخطوة يصفها (بول ريكور) Paul Récoeur بأنه انقلاب كوبرنيكي في تاريخ الهرمينوطيقا، على غرار الانقلاب الكوبرنيكي الكانطي في نظرية المعرفة.

هذا التحول الذي شهده التأويل والذي ابتدأ مع شلايرماخر الذي اعتبر أن الفهم لا يرتبط بادراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح أو تأكيد بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح.¹

فقد ارتكزت هرمينوطيقا شلايرماخر إلى التفرقة بين جانبيين: جانب لغوي، وآخر نفساني، يرجع الأول إلى تقاليد اللغة التي كتب بها النص، ويرجع الثاني إلى فكر المؤلف ومقاصده ونفسيته. لذا فإن هدف الهرمينوطيقا في نظره هو الوصول إلى فهم حقيقي لمقاصد المؤلف المبنوثة لنا عبر النص بتركيبه اللغوي. بمعنى أنه يميز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد². فنظريته في واقع الأمر تركز على جانبيين للفهم:

1- الفهم النحوي لكل الأنماط الخاصة بالتعبيرات والأشكال اللغوية للثقافة التي أنتج فيها المؤلف نصه وكانت شرطاً لتفكيره. - أي منهج قواعد اللغة interprétation grammaticale الذي يعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقاً من لغته الخاصة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي...) ³. وتحديد الكلمات انطلاقاً من الجمل التي تركيبها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر برمته. « التأويل اللغوي إذن هو فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معين انطلاقاً من وبمساعدة اللغة»⁴.

2- الفهم النفساني للذاتية Subjectivité المتفردة أو العبقورية الخلاقة للمؤلف. وهو منهج التأويل النفسي interprétation psychologique الذي يعتمد على بيوغرافيا

¹ - محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط:1 ، 2002 ، ص: 33

² - Henri Arvon, la philosophie allemande, édition SEGHERS paris 1970, p:116

³ - المرجع نفسه، ص: 34

⁴ - المرجع نفسه، ص: 34

المؤلف، حياته الفكرية والعامة والدوافع والحوافز التي دفعته للتعبير والكتابة. فهو يموثق الأثر أو النص في السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.

فتأويلية شلايرماخر تقوم على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، ويشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه. والعلاقة بين الجانبين علاقة جدلية. وكما تقدم النص في الزمن صار غامضا لنا، وصرنا من ثم أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم، ومن ثم لا بد من قيام (علم) أو (فن) يجنبنا سوء الفهم، ويجعلنا أقرب إلى الفهم. وينطلق شلايرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبي النص اللغوي والنفسي.¹ فلقد انتقل شلايرماخر إذن من الحقيقة إلى المنهج، أي إلى آليات إدراك المعنى.

استنادا لذلك يرى شلايرماخر أن المفسر يحتاج إل موهبتين من أجل النفاذ إلى معنى النص : الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية. يقول في ذلك: «الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي، لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة، كما أن موهبة النفاذ لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين، ولا توجد ثمة قواعد لكيفية تحقق ذلك».²

ينظر معظم مؤرخو الهرمينوطيقا المحدثون إلى الإسهام الذي قدمه شلايرماخر على أنه يمثل المرحلة الثانية، أي ما يسمى ب: "الهرمينوطيقا الرومانسية"، التي جعلت مهمتها الأساسية تحقيق التجانس congenialité أي أن يدرك الناقد أو القارئ الحدث النفسي psychique للمعنى الذي خضع له المؤلف أولا. ويصف شلايرماخر هذه العملية بمصطلح "الدائرة الهرمينوطيقية" cercle herméneutique ، والتي بقيت منذ تلك الحين السمة المركزية للكثير من النظريات. والحلقة هي الانتقال من التخمين عند المعنى "الكلي" للعمل إلى تحليل أجزائه عبر علاقتها بالكل، يعقب ذلك العودة إلى تعديل فهم العمل "كله". وتجسد الحلقة الاعتقاد بأن الأجزاء والكل يعتمد أحدها الآخر وأنهما يرتبطان بعلاقة

¹ - نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق ص:20

² - المرجع نفسه، ص: 21

عضوية ضرورية. ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة، تصبح الفجوة التاريخية التي تفصل العمل الأدبي عن الناقد أو القارئ سمة سلبية ينبغي التغلب عليها من خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة البناء التاريخي من جهة والأفعال actes التكهنية للتقصص من جانب الناقد أو القارئ، من جهة أخرى.¹

علينا أن نؤشر مسألتين بصدد تأثير مدرسة شلايرماخر الهرمينوطيقية، الأولى هي كشفه عن مفهوم الدائرة التأويلية الذي سيتوسع فيما بعد على يد (دلثاي) Delthey ، حيث يمكن تحديده بأن هناك دورانا جاريا بين فهم عناصر النص التفصيلية وفهم كلية النص، إذ أن فهم النص في تفصيله وجزئياته يتطلب فهم النص في كليته، كما أن فهم النص في كليته يقتضي فهم التفاصيل. « الدائرة التأويلية تعني أن عملية فهم النص ليست غاية سهلة، بل عملية معقدة مركبة، يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فيها طبق لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيله وجوانبه المتعددة التي أشار إليها شلايرماخر»² .

ويمكن أن نصل من خلال هرمينوطيقا شلايرماخر إلى الخلاصات التالية:

- خلاصة دينية "اللانهاية في النهائي" وهذا ما طوره في كتبه "خطابات حول الدين" و"مذهب الإيمان".

- خلاصة إيطيقية حول عقنة الطبيعة .

- خلاصة ديالكتيكية تبحث في تطوير الصفة الخالصة للفكر في علاقته بالوجود³.

وعليه فيمكننا اعتباره أبو الهرمينوطيقا الحديثة ، ومن طور الهرمينوطيقا كعلم.

وبعد وفاة شلايرماخر (1834) تراجع مشروع الهرمينوطيقا العامة، وحدثت ردة في

الفكر التأويلي وعودة إلى حدود الأفرع التخصصية لتصبح الهرمينوطيقا مرة أخرى

¹ - إيان ماكلين، التأويل و القراءة، ترجمة خالدة حامد ، مجلة أفق الثقافية، عدد أبريل، سنة: 2002 ، ص:

² - مرجع سابق، ص: 40.

³ - بومدين بوزيد ،مرجع سابق، ص: 87.

تأويلا فيلولوجيا أو قانونيا أو تاريخيا بدلا من أن تكون هرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم كما أراد لها شلايرماخر.

لقد كان شلايرماخر ممهدا لمن جاءوا بعده خاصة (دلتاي) و(غادامير)، بدأ دلتاي مما انتهى إليه شلايرماخر من البحث عن تفسير وفهم صحيحين في مجال العلوم الإنسانية، بينما بدأ غادامير من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شلايرماخر -في تأويليته- أن يتجنبها. وبهذا يعد شلايرماخر -بحق- أبا للهرمينوطيقا الحديثة، وللمفكرين الذين جاءوا بعده، سواء بدأوا من الاتفاق أو الاختلاف معه.¹

فيلهلم دلتاي W.Delthey (1883-1911): غير أنه في أواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف ومؤرخ الأدب (دلتاي) حيث اعتبر الهرمينوطيقا كأساس لكل العلوم الروحية sciences de l'esprit أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، بمعنى كل تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا أو أعمالا فنية أو أدبية.²

كان دلتاي مهتما بصفة خاصة بالنص التاريخي، وبالفهم الهرمينوطيقي المعاصر للحدث التاريخي الماضي. ومع ذلك سوف تدخل الهرمينوطيقا مع دلتاي معركة جديدة لتزداد توضيحا لمنهجها وحدودها بما يفيد منهج تفسير النصوص بصفة عامة.

تأثر دلتاي بعمق بأعمال شلايرماخر، حيث اعتبر مثله أن فعل الفهم هو محاولة لإعادة بناء عملية الكاتب (أو الفنان) الإبداعية. فالقراءة ليست مجرد تلقي ولكنها إبداعية كما هي الكتابة. كان اهتمام دلتاي الأساسي هو: كيفية معرفتنا وفهمنا لأي شيء وهو ما يعرف بالإبستمولوجيا، والتي شكلت جذر أعماله الهرمينوطيقية.³

حاول دلتاي تنظير وشرح إبستمولوجيا الوضع العلمي للعلوم الإنسانية التي يسميها "علوم الروح"، فهو عالم منهجي من أبرز ممثلي المدرسة الألمانية التاريخية، وأكد أن

¹ - نصر حامد أبو زيد، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص: 14

² - عادل مصطفى، مرجع سابق، ص: 78

³ - دافيد جاسير، مرجع سابق، ص: 133.

للتاريخ قواعد ومنهجاً مثل العلوم الطبيعية ، ففي عام 1880 أكد أن الأبحاث المنهجية في العلوم الإنسانية أنتجت على أساس ظاهراتي خارجي وبالتالي حاول وضع تفكير قائم على موضوعية الوعي.¹

تمتد معركة دلتاي على جبهتين: الأولى العلوم الطبيعية، والثانية الفلسفة المثالية. فقد كان عصر دلتاي هو عصر الفلسفة الوضعية². هذا السياق العام الذي كان منتشرًا، والمتجسد في الثقة المطلقة في المنهج التجريبي، وإعابة الوضعيين على العلوم الإنسانية افتقادها لمنهج دقيق على غرار العلوم الطبيعية، هذا ما جعل دلتاي يتصدى للطروحات المتمثلة في هجمات الوضعيين على العلوم الإنسانية وذلك من خلال تمييزه بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من حيث الموضوع والإجراء. فموضوع العلوم الطبيعية منفصل عن الإنسان، في حين أن موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان نفسه.³

وإن كانت غاية العلوم الطبيعية محاولة لتفسير ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها، فإن مهمة العلوم الإنسانية هي محاولة فهم الإنسان، مما يجعل المنهج الهرمينوطيقي الأنسب لتحقيق هذه الغاية "الطبيعة نفسرها، أما حياة الروح فنفهمها".

كان مشروع دلتاي هو صياغة منهج ملائم للعلوم المختصة بفهم التعبير الإنساني الاجتماعي والفني. وكان على وعي واضح بعجز المنظور الرديء والآلي للعلوم الطبيعية عن الإيفاء بهذه المهمة والإمساك بجمع الظاهرة الإنسانية.⁴ فقد جعل من "التأويل" شكلاً خاصاً من أشكال "الفهم" وحالة منه، كما أنه يميز بينهما وبين "التفسير" تمييزاً كاملاً بحيث يناقض كل طرف منهما الآخر ويستبعده كلية، فالتفسير في نظر دلتاي هو المنهج العلمي الذي تتميز به المدارس والعلوم الوضعية، في حين يشكل الفهم أو التأويل المنهج العلمي المناسب لحقل الفكر والعلوم الإنسانية.⁵

¹ - بوميدن بوزيد ، مرجع سابق ، ص:91

² - Hallyn, de L'herméneutique a la deconstruction, in introduction aux études du texte, ouvrage dirigé par - M. Delacroi, Ed De culot, Paris, 1987, p:314

³ - José Maria Aguirre Oraa, Opcit p:48

⁴ - عادل مصطفى ، مرجع سابق، ص:79

⁵ - عبد العزيز بو الشعير ، غادامير ، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف ، ط:1 ، 2011 ، ص:19

وهذا التمييز، يشبه إلى حد بعيد تمييز (باختين) Bakhtine للعلوم الإنسانية، فكلاهما يميز الإنسانيات عن الطبيعيات من حيث أن الأول ذات فاعلة مدركة مقابل الموضوع الطبيعي الجامد¹.

انطلاقاً من هذا تكون الهرمينوطيقا على يد دلتاي قد خطت خطوة أخرى في اتجاه التمكن إنها لم تعد مجرد علم أو فن لتأويل النصوص وفهمها. بل أصبحت الأساس المنهجي الوحيد، والمقاربة العلمية الفريدة التي يمكن أن تلائم علوم الفكر كلها دون استثناء. باختصار فإن دلتاي كان " يجتهد خاصة لإعادة المعرفة لأسسها التأويلية بعد ابتعادها مسافة عنها، عندما أخضعت لموضوعية خاطئة"².

يتساءل دلتاي حول إمكانية المعرفة التاريخية، والعلوم الروحية بصفة عامة، محاولاً بذلك شق مسار بين (كاربيد) Karybde الوضعية و(سكيلا) Sculla* الفلسفة المثالية. من خلال انتمائه للكانطية الجديدة حاول الاستمرار في النقد الكانتطي للعقل الخالص من خلال نقد العقل التاريخي، Critique de la raison historique .

إن العقل التاريخي في حاجة إلى تبرير لا يختلف عن التبرير الذي يقدمه (كانت) للعقل الخالص، فالعقل الخالص يؤسس لإمكانية العلوم الطبيعية، كما أنه يبرر استعمال المفاهيم القبلية، وبنفس الصورة يبحث دلتاي عن مقولات العالم التاريخي، التي بإمكانها أن تؤسس قاعدة لهذا العالم في سياق علوم الفكر.³

إن هذا الفرق الذي يقيمه يجعله ينظر إلى العلوم من غايات مختلفة الطبيعية تكمن غاياتها في كونها مجردة. أما الإنسانية منها غايتها الإدراك الفني والإنساني وتتوصل لها من القيم المسئول دوراً حوارياً وليس إقصائياً أو هامشياً إذ يرى النص ليس نسقاً مغلقاً إنما خطاب مفتوح للقراءة والنقد والتواصل الفكري وتداول المفاهيم بين القارئ والكاتب

¹ - تزفيتان تودوروف، المبدأ الحوارية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة:1، 1992، ص: 32

* - تروي اسطورة مضيق مسينا حكايات الخطر العظيم في اجتياز هذا المضيق الذي كان يترصد بالعابرين فيه مخلوقان اسطوريان: كاربيد Charybde الغول الذي يبتلع مياه المضيق بما فيه من مراكب، وكولا Sculla الذي كان يقضي على من ينجو من كاربيد.

³ - José Maria Aguirre Oraa, Opcit p : 47

عبر دراسة فلاسفة التأويل مقاصد وأهداف النص والمؤلف وإدراك معناها وعلى هذا فرغم تأثر "دلتي" بالمشروع التأويلي إلا أنه خرج بتصوير مغاير للفهم الذي يتشكل لديه على أنه يقوم على تركيز جهوده على مفهوم (التجربة) فهو يميز بين نوعين من التجربة الأولى المعيشة التي يستعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية والثانية التجربة العلمية التي تخص علوم الطبيعة والذي يجعل من التجربة المعاشة والممارسة وجهين لنفس الحقيقة وبطابع جدلي وتاريخي.¹

فالفرق الذي يقيمه بين العلوم الطبيعية والإنسانية يكمن في الغايات لكل منهما فالطبيعية غاياتها مجردة، إما الإنسانية غاياتها الإدراك الفني والإنساني وتتوصل لها من خلال القيم والمعاني لدى الفاعلين الاجتماعيين وليس من خلال مناهج العلوم بل من خلال "العيش مرة أخرى" في الأحداث الاجتماعية لهذا أقام دلتي العلوم الإنسانية على أساس معرفي في كل معرفة على التجربة "المعاشة" وهي عملية إدراك حسي وليس خبرة من التأويل الفعلي. وعلى أساس نفسي يقوم على دراسة حقائق الوعي التي هي مصدر تشكل الذاتي عن الموضوعي في العلوم الطبيعية.

لقد كان نقد الفهم التاريخي هو الموضوع القريب من دلتي، وقد قال بثلاث مبادئ لما سماه بالتاريخية l'historicité: الأول هو أن كل ما هو إنساني جزء من العملية التاريخية، وينبغي تفسيره تاريخياً، فالإنسان تاريخي في جوهره، والدولة والأسرة والفرد تتحدد معانيها بأحوال وظروف تختلف باختلاف العصر. الثاني أن المؤرخ لا يمكن أن يفهم هذه العصور إلا بتصوير وجهات نظر الناس الذين عاشوا فيها وآمنوا بها، الثالث أن المؤرخ في فهمه لهذه العصور محدود بثقافة عصره، ويخضع تفسيراته لها بما يثير اهتمامه من أحداثها، وتكون له انعكاسات على عصره، ومن ثمة يفيض عليها من معاني عصره ما يصبح جوانب مشروعة من معاني ذلك الماضي.²

¹ Ibid p:48-

² - عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:2، 1999، ص:582-

ثمة ارتباط إذن بين الفهم والمشاركة، فالمفسر يتفاعل مع تعابير الآخرين. التي تنقل تجاربهم الحية ويشاركهم هذه التجارب وكأنه عاشها هو بنفسه .

إن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة إذن، وطالما أن هناك مشتركا بين الآحاد بين البشر، فإن التجربة تصبح هي الأساس الصالح للإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إن هذا الموضوعي - في العلوم الإنسانية خاصة التاريخ - إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة، وهذا ما يشير إليه دلتاي بإعادة اكتشاف (الأنا) في (الأنثى) أو إسقاط الذات في شخص أو عمل .

من هنا تتحدد مهمة الهرمينوطيقا لدى دلتاي ، فهي لا تعني إعادة بناء تجربة النص، ولا بإعادة بناء تجربة الحياة بمفهومها العام المشترك، بل تهدف إلى إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيراتها.¹ إن ما يريده الفهم في نظر دلتاي هو "تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف، والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي"².

ويفترض من جهة أخرى أن فهم الآخرين هذا، على الرغم من طابعه الفردي، إلا أنه ينتمي إلى مجال مشترك ... فالجملة تكون مفهومة لأن اللغة ومعها الكلمات بالإضافة إلى مغزى الترتيبات النحوية يكون مشتركا بالنسبة للمجتمع.³

وقد حدد دلتاي الصيغ التأويلية (الخبرة ،التعبير، الفهم) يقول: « لا ينتمي علم ما إلى الدراسات الإنسانية ما لم يصبح موضوعه متاحا لنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المنهجية بين الحياة والتعبير والفهم »⁴:

1- **الخبرة:** يستخدم دلتاي اللفظة الألمانية Erlebnis وتعني الخبرة المعاشة، وهي هنا تعني وحدة قائمة مدمجة. والخبرة ليست معطى من معطيات الوعي، الخبرة توجد قبل انفصال الذات والموضوع، وهي ليست متميزة عن الإدراك والفهم، إنها تمثل اتصالا

¹ - عبد الكريم شرفي ، مرجع سابق،ص: 33

² - بول ريكور ،النص و التأويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب و الفكر العالمي ، العدد : 3 ، صيف 1988 ،ص:42

³ - ناظم عودة خضر ، الأصول المعرفية لنظرية التلقي ،دار الشروق ،ط: 1، 1997، ص:98

⁴ - نقلا عن عادل مصطفى، مرجع سابق ،ص:88

مباشراً بالحياة.¹ يمكننا القول بأن الخبرة الدالة للوحة فنية على سبيل المثال قد تشتمل على مشاهدات كثيرة للوحة منفصلة زمانياً ، وتظل رغم ذلك تسمى خبرة.

2- **التعبير** : Expression وهو الحد الثاني في صيغة دلتاي التأويلية، وهو عندما يستخدم لفظة "تعبير" فهو لا يشير إلى لا شعور، بل إلى شيء أعم وأشمل بكثير. التعبير عند دلتاي ليس بالدرجة الأولى تجسيدا لمشاعر شخص بل هو تعبير عن حياة يمكن للتعبير أن يشير إلى فكرة، قانون، شكل اجتماعي، لغة- أي إلى أي شيء يعكس بصمة الحياة الداخلية للإنسان، التعبير إذن ليس مجرد رمز للشعور. بل تعبير عن واقع اجتماعي تاريخي يكشف عن نفسه في الخبرة.

3- **الفهم** : compréhension لكلمة الفهم هي الأخرى معنى خاص عند دلتاي يختلف عن معناها في الاستعمال الدارج، فهي لا تشير إلى فهم تصور عقلي مثل مسألة رياضية مثلاً، بل يدخرها لكي يسمي بها تلك العملية التي يقوم بها العقل بفهم عقل شخص آخر. إنها ليست عملية معرفية على الإطلاق، بل هي تلك اللحظة الخاصة حيث الحياة تفهم الحياة "إننا نفسر explain بواسطة عمليات فكرية محضّة، ولكننا نفهم understand بواسطة النشاط المشترك لجميع القوى الذهنية في الإدراك². فنحن نفسر الطبيعة أما الإنسان فينبغي علينا أن نفهمه، فالفهم فعل يشكل أفضل إيصال لنا بالحياة ذاتها الفهم يفتح آفاق الممكنات ، فهو ليس مجرد فعلا فكريا، وإنما هو انتقال وإعادة معايشة العالم كما يجده شخص آخر في الخبرة المعاشة وبالفهم يعيد اكتشاف نفسه في الشخص الآخر.³

الدائرة التأويلية: cercle herméneutique لقد طور دلتاي إجراء الدائرة التأويلية، الذي أوجده كل من (آست) Ast و(شلايرماخر)، والذي مفاده أن "الكل" يأخذ دلالاته ومعناه من "الأجزاء"، والأجزاء في الوقت نفسه لا يمكن فهمها إلا بإحالتها إلى الكل. كي نفهم

¹ - بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص: 114

² - عادل مصطفى، مرجع سابق ص ص: 97-98

³ - بوزيد بومدين ، مرجع سابق ص: 115.

أجزاء أية وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه. فعلى سبيل المثال معرفة جملة أجنبية يتم من خلال معرفة معاني كلمات أجزائها، ومعاني الكلمات نستقيها بدورها من معنى الجملة التي تحتويها .

وهكذا تتجلى لنا أهمية دلّتاي في فلسفة التأويل، وذلك من خلال إسهامه الكبير في توسيع نطاق الهرمينوطيقا، وذلك بأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الإنسانية. وقد كان تفكيره المبكر قريبا من النزعة السيكلوجية عند شلايرماخر، ولم يتخلص من هذه النزعة إلا بعد جهد وعبر تطور فكري تدريجي، لكي يصل إلى تصور للتأويل منصب على «الخبرة المعاشة» كسياق له. وعندها أصبحت الهرمينوطيقا وليس علم النفس هي أساس الدراسات الإنسانية¹.

وقد حقق دلّتاي بذلك هدفين من أهم أهدافه الكبرى: فهذا التصور أولا قد ركز مشكلة التأويل على شيء له وضع ثابت ودائم وموضوعي، وبذلك أمكن للدراسات الإنسانية أن تأمل في بلوغ معرفة ذات صواب موضوعي، مادام موضوعها ثابت إلى حد ما. ومن الواضح ثانيا أن هذا الموضوع يدعو إلى طرق للفهم « تاريخية» لا علمية².

¹ - مرجع سابق، ص: 107
² - المرجع نفسه، ص: 107

المبحث الثاني : غادامير : القواعد الأساسية في الهرمينوطيقا الفلسفية:

شكلت الفينومينولوجيا، باعتبارها تصورا جديدا لسيرورات الإدراك وإنتاج المعرفة اليقينية، رافدا أساسيا في بلورة آليات الفهم، وهو مفهوم يشكل الحجر الأساس لما يمكن أن يسند قيام هرمينوطيقية متحررة من النفس الرومانسي الحالم باستعادة عوالم دلالية لم يستطع الزمن النيل منها، ومتحررة أيضا من إكراهات القواعد المنهجية التي تعتبرها علوم الطبيعة شرطا أوليا وضروريا للوصول إلى الحقيقة¹.

لعل أبرز تلامذة هيدجر Heidger ورواد الهرمينوطيقا الفلسفية، هو بدون شك هانز جورج غادامير الذي قدم لنا مآثورته الرائعة (الحقيقة والمنهج) Vérité et Méthode ناقدا بذلك الهرمينوطيقا المنهجية، متابعا آراء أستاذه هيدجر، معتبرا هدف الهرمينوطيقا الأول هو تقديم فلسفة عن الفهم. من خلال اعتبار الفهم وشروطه هو الموضوع الرئيسي للهرمينوطيقا. كما يعتبر غادامير الأول من استخدم مصطلح "الهرمينوطيقا الفلسفية" Herméneutique philosophique .

قدم غادامير نظرية هرمينوطيقية أكثر اكتمالا، كُرسِت لمناقشة الحقل التأويلية مناقشة وافية وتضمنت مع ذلك، ما عرضه هيدجر في مجال الفهم والحلقة الهرمينوطيقية².

1- الحقيقة والمنهج:

تدور أفكار غادامير ولاسيما في كتابه السالف الذكر حول مسألتين أساسيتين : هما نقده القوي للمنهج ورواده (ديكارت) Descartes و(كانط) و(دلتي) والبحث عن الحقيقة بعيدا عن المنهج ، معتبرا المنهج يقوم، في الواقع بتغريب الحقيقة وإبعاد القارئ أو المفسر عن النص.³

¹ - سعيد بن كراد ، مرجع سابق، ص:125.

² - ديفيد كورنز هوي، الحلقة النقية، الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا النقدية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، ط:1، 2007، بغداد، ص:18.

³ - نصر حامد أبو زيد ، مرجع سابق، ص: 40

أثبت غدامير ثلاث جانب أساسية للحقيقة، هي الجانب الإنتاجي Productive الذي يقع في صلب الفهم الهرمينوطيقي، والذي استلهمه من (أرسطو)، والجانب الأنطولوجي الذي أخذه عن (هايدجر)، والجانب اللغوي الذي استلهمه بدءاً من (أفلاطون) وحتى فتجنشتاين .

ينصب نقد غدامير على من الفهم الإستيطيقي لدى (كانت)، والفهم التاريخي لدى (دلتي)، فكل منهما ملوث بالمنهج الديكارتي. أي مجموعة المقولات والقواعد المعرفية التي تحدد العلاقة الأساسية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. وهو ينتقد كذلك، مذهب ديلتاي وشلايرماخر الذي جعل من فهم النصوص بحثاً عن مقاصد المؤلف الأصلية ذلك أن الفهم ليس استعادة قصد المؤلف في عالم نصوص خالي من الزمن حيث يكون المفسر معاصراً مطلقاً للمؤلف.

إن البحث في ظاهرة الفهم والتأويل لا يتعلق بالبحث في المنهج الذي يجب أن نعتمده في العلوم الإنسانية بوجه خاص، وذلك لأن هذه الظاهرة تتجاوز هذا المجال إلى مجالات أخرى كاللاهوت والقانون والتي سبق لها أن اعتمدت على التأويل لفهم النصوص. الدينية أو القانونية، التأويل يتجاوز حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث.¹ فبرأي غدامير يجب في ميدان العلوم الإنسانية تغيير معنى كلمة المنهج، لأنه لا وجود هنا لذات تقوم بالملاحظة في مقابل الموضوع الملاحظ، فحسب ديكارت لا يمكن بناء معرفة و الوصول إلى الحقيقة إلا بالاعتماد على منهج واحد، وهذا التصور قد سيطر على نظرية المعرفة في العصر الحديث، إلا أن غدامير الذي اهتم بالجدل القائم بين العلوم الإنسانية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى فإنه يرى أن الاختلاف الموجود بين جون ستيوارت مل ودلتاي هو تضاد بين مناهج موضوعية قائمة على نفس الافتراض المسبق، وهو موضوعية المنهج ، أي الوصول إلى معرفة موضوع.²

¹ - هانز جورج غدامير، مصدر سابق، ص:27
² - هانز جورج غدامير، بداية الفلسفة، ترجمة د.حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت - لبنان ، 2002 ، ص26 .

يعتبر غادامير أن المفهوم الحديث للعلم هو نتاج تطور علوم الطبيعة في القرن السابع عشر. وبهذا فنحن ندين لهاته العلوم هيمنة دائمة التطور والتقدم للطبيعة، وبالتالي فنحن ننتظر من علوم الإنسان والمجتمع السيادة نفسها التي يتمتع بها العالم الإنساني والاجتماعي. وبناء على ما سبق يتساءل غادامير عن البعد العلمي الذي تتمتع به العلوم الإنسانية وإن كان بالإمكان تطبيق مفهوم البحث على هذه العلوم.¹

دخلت النظرية التأويلية مرحلة جديدة مع غادامير، وبالخصوص مع ظهور "الحقيقة والمنهج". ونجد أفكار (هيدجر) التأويلية قد وجدت لها في هذا الكتاب تعبيراً منظماً ومكتملاً. فلقد أهمل ذلك التصور الكلاسيكي للهرمينوطيقا الذي كان يعتبرها منهجاً للعلوم الإنسانية، كما تجلت عند دلتاي. وليس هذا فحسب بل فكرة المنهج ذاتها قد اهتزت، من كونه يعتبر أن المنهج ليس هو الطريق للحقيقة.

فالعلوم الإنسانية من وجهة نظر غادامير ممارسة نقدية وشعور جواني. بمعزل عن القواعد الصارمة، والمنهج العقيمة. علمية العلوم الإنسانية تكمن في مفهوم التكوين الفكري كممارسة وحذاقة.²

إن اعتراض غادامير يكمن إذن في الاعتقاد بإمكانية تفسير حقيقة الظواهر في العلوم الإنسانية من خلال عملية تقدم منهجي.

فالظواهر أو النتاجات الروحية للتراث والتاريخ والفن لا تخضع لمنهج، لأنها معطاة لنا في عالم الخبرة بطريقة سابقة عن المنهج والفكر التصوري وهذا ما يجعل ضرورة فهمها من خلال الخبرة المباشرة. يقول غادامير: «تقترب خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس الفني أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي»³.

عودة غادامير إذن إلى العلوم الإنسانية تجلت في مسألة نقدية لأسس وشرعية هذه العلوم، بالكشف عن تناهياها الخاص، هذا المنحى النقدي من شأنه أن يقوض مزاعم

¹ - هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص: 159-160

² - عادل مصطفة، مرجع سابق ص: 58

³ - هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص: 160

الحقيقة المتعالية كأساس نهائي للحقيقة الإنسانية كما رفعت لواءها التاريخية والوضعانية.

حاول التصور الوضعاني أن يرسخ الفكرة التي تقول بأن الوصول إلى الحقيقة مرهون بإتباع منهج صارم، وهذا المنهج هو العلم الوضعي الذي أتاح للعلوم الطبيعية تحقيق إنجازات باهرة على صعيد الاكتشافات والمضي قدما نحو التحديث و التقدم.¹ ينتقد غادامير هذا التصور بإسناده إلى أراء العالم الفيزيائي (هارمان هيلمهولتز) الذي حاول إيجاد أرضية مشتركة بين علوم الفكر وعلوم الطبيعة.

يعتمد العلم الطبيعي على الاستقراء المنطقي بالبحث عن قوانين عامة بناء على الملاحظات والتجارب. أما علوم الفكر فهي تستند إلى الاستقراء الفني بوصفه حساسية أو شعورا جوانيا، فالاستقراء هنا يصدر عن شروط نفسية، ويتطلب توظيف مهارات ذوقية مثل خصوبة الذاكرة والخيال. أما الاستقراء المنطقي فإنه يقتضي استعمال العقل، والعقل وحده من طرف العالم. بقول: «وعلى الرغم من المقارنة التي عقدها (هيلمهولتز) في خطابه الشهير في العام 1862 بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية ... فإنه يبقى يضيف عليها وصفا منطقياً سلبياً يستند إلى الغاية المنهجية للعلوم الطبيعية.»²

لكن هذه المحاولة ورغم جرأتها تبقى غير كافية لأنها من نتاج عالم فيزيائي، يتقيد بالظروف الموضوعية للفهم، بعزل الشروط التاريخية والمستويات الوجودية. يقول: «وبحسب (هيلمهولتز) ما من ضرورة لأن تستمد الغاية المنهجية للعلوم الطبيعية من التاريخ، أو تتحصر بالإبستمولوجيا، وهذا هو السبب الذي جعله غير قادر على فهم الطريقة التي تعمل وفقها العلوم الإنسانية كعلوم مختلفة من الناحية المنطقية»³.

كما يشير غادامير إلى محاولة (درويزن) Drowezen وكذا دلثاي الذي تأثر بقوة المنهج العلمي عند (جون ستوارت مل) من خلال كتابه "المنطق" قد احتفظ بالإرث

¹ - محمد شوقي الزين ، الإزاحة و الاحتمال ، مرجع سابق ، ص ص : 66-67

² - المصدر السابق ص: 67

³ - غادامير، الحقيقة و المنهج، مصدر سابق، ص: 51

الرومانسي والمثالي في مفهوم الروح. فقد اعتقد دائما أنه أعلى قيمة من النزعة التجريبية الإنجليزية. ورغم كل هذه المحاولات إلا أنها باءت بالفشل ، فدللتاي ورغم ذلك بقي تحت وطأة التأثير العميق لنموذج العلوم الطبيعية¹.

إن مشروع غادامير وعلى الرغم من كونه ثورة ضد المنهج، والآداتية، إلا أنه لا يمكن اعتباره رفضا لهما*. لأن هذا المشروع ينطوي على ضرورة تتبع منهجية معينة جسر ما أو حل معادلة رياضية. فلم يخطر ببالي غادامير أبدا أن يخاصم المنهج. بهذا المعنى، لا تمثل النظرية العلمية المعيار الوحيد والموضوعي والمطلق في مصداقية المعارف. هناك أيضا حساسيات أو تصورات غير علمية تتخلل الوظائف التجريبية. وهي تصورات بنيوية و ليست مجرد توهيمات أو فتنازيات نفسية.² فما يرفضه غادامير إذن إنما هو الاعتقاد بإمكانية تفسير حقيقة الظواهر في العلوم الإنسانية من خلال تقدم منهجي وأدوات منهجية.

فالظواهر والنتائج الروحية للتراث، والتاريخ، والفن لا تخضع لمنهج لأنها معطاة لنا في عالم خبرتنا المباشرة بطريقة مباشرة سابقة عن المنهج والفكر التصوري³. وبهذا تصبح الحقيقة التي نتوخاها من وراء العملية التأويلية تتجاوز الصورة النموذجية للمنهج العلمي، دون أن يكون معنى كلامنا هذا هو اعتبار الهرمينوطيقا منهجا بديلا لهذا المنهج. الهرمينوطيقا في نظر غدامير ليست منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة (...). وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم⁴. وذلك باعتبارها تتجاوز حدود المنهج إلى الفهم، فهي لا ترقى إلى إخضاع النصوص إلى

¹ - المصدر نفسه ص: 54

* - Dans un entretien accordé à Alfons Grieder en 1992, Gadamer répond à une question sur la méthodologie en ces termes : « Je ne suis pas du tout contre la méthode. Je maintiens seulement que ce n'est pas la seule voix d'accès à la connaissance. Comment pourrais-je être contre la méthode ? Je suis un philologue classique qui sait bien ce que sont les méthodes, et donc ce qu'est une théorie de la connaissance ». Entretien repris dans Gadamer in Conversation . Reflections and Commentary, sous dir. et trad. de Richard E. Palmer, New Haven/London, Yale University Press, 2001, p110 .

² - محمد شوقي الزين، الإزاحة و الاحتمال، مرجع سابق، ص: 68

³ - سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط:1، 2002، القاهرة، ص: 97

⁴ - عمارة ناصر، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص: 49.

الدراسة العلمية، بقدر ما تهدف إلى فهمها. بمفهوم آخر، إن العلوم الإنسانية تتعلق بالتجربة الإنسانية، التي لا يمكن للعلم أن يلم بها أو أن يخضعها للنظرة المنهجية الضيقة. إن العلوم الإنسانية تتجاوز ثنائية الذات والموضوع من خلال مجال اهتمامها الذي ينحصر في الإنسان ذاته، هذه الثنائية التي تعد جوهر علوم الطبيعة، فما كان ذاتيا، ومن الضروري استبعاده في هذه العلوم أصبح على النقيض من ذلك ضروري في مجال العلوم الإنسانية، و ذا أهمية في معرفة الآخر، بأبعاده الثقافية والاجتماعية. ومن هنا فالأساس هو المشاركة والحوار. مما يجعل الهرمينوطيقا أبعد من أن تكون منهجية للعلوم الإنسانية، بقدر ماهي بحثا عن الحقيقة وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم، وهذا ما يجعلها عملية تتجاوز حدود المنهج. من خلال كون هذا الأخير يزيد الهوة بين الذات و الموضوع.¹

2- الفهم و التفسير:

بالعودة إلى شلايرماخر يتبين لنا أن فكرته عن الهرمينوطيقا العامة Herméneutique universelle قد شكلت وبشكل حاسم نقلة نوعية ومنعرجا حقيقيا في تاريخ الهرمينوطيقا، فقد مثلت حدا فاصلا بين الهرمينوطيقا التقليدية والهرمينوطيقا الحديثة. من خلال تجاوز فكرة تفسير النصوص إلى تسليط الضوء على الفهم. من هنا تخلت الهرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أيا كانت في تحققها الملموس.

إن الهرمينوطيقا التقليدية تقر بأننا نفهم كل شيء إلى أن نصل إلى مقطع معين لا نفهمه أو يتعارض مع ما فهمناه، فإن الهرمينوطيقا الحديثة قامت على قاعدة مناقضة للقاعدة التقليدية. إننا لا نفهم أي شيء ما دمنا لم نمسك بمعناه، أو لم ندرك أهميته بعد. بهذا المعنى يصبح التأويل عملية غير منهجية.²

¹ - هانز غادامير، بداية الفلسفة ، مصدر سابق ،صص: 38-39

² - عبد العزيز بو الشعير ، مرجع سابق. ص:34

وبهذا يكون شلايرماخر قد أرسى نظرية عامة حول التأويل والفهم بعدما كانت الهرمينوطيقا مجرد تأويل للنصوص يقول نصر حامد أبو زيد: « إن شلايرماخر قد وصل بالهرمينوطيقا إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم».¹

وفي نفس السياق يذهب غادامير إلى اعتبار الفهم والتفسير حلقتين في الممارسة التأويلية. ففي اعتقاده لا يمكن أن يوجد أي تفسير دون فهم، بمعنى أن التفسير هو الشكل الظاهر للفهم.²

هناك فكرة أساسية تكشف عنها هرمينوطيقا غادامير، وهي أننا من خلال التفسير نتكشف لنا نهائية الفهم الإنساني، أنه ليس هناك ذلك الفهم الذي يبلغ حد اليقين أو الاكتمال فالفهم يبقى دائما فهما مفتوحا أو تحسين متواصل لمعرفتنا بالعالم يعطي غادامير مفهوما خاصا للفهم، فهم الذات هو تطبيق للحقيقة المكتشفة في النص، والذات والحقيقة المنتجة في اللحظة الراهنة على الذات، الفهم عند غادامير هو توصل إلى تطبيق واستعمال المعنى على وضعيتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا. فالفهم هو إدراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية التي ينطوي عليها التصريح بقضية معينة مقابل فهم ماهية هذا التصريح أو الفعل أو السلوك في حد ذاته.

وفي محاضرة قدمها غادامير بعنوان "النص والتأويل" يطرح فيها جملة من التساؤلات حول حقيقة الفهم وماهيته. ألح فيها على السؤال التالي : هل التعامل مع الشيء نفسه هو الانتماء إلى ميتافيزيقا الحضور التي يتحدث عنها (دريدا) Dérída ؟ يجب غادامير انطلاقا من قناعة أن "الفهم نتاج التعامل مع الشيء نفسه والإقرار بحقيقة الشيء نفسه لما يفتح السبيل نحو الحوار كمشاركة مع الآخر، بمعزل عن إرادة الهيمنة وتمويه الحقيقة ... التجربة التأويلية في نظره هي نشاط الفهم في طيات لغة حية وفاعلية، الحوار بين قارئ ومقروء ينتميان إلى اللحظة التأويلية كتجربة معاشة."³

¹ - نصر حامد أبو زيد، الهرمينوطيقا و معضلة تفسير النص ، مجلة فصول العدد الثالث، مجلد 1 سنة:1981، ص:14

² - المرجع السابق، ص:34

³ - غادامير ، فلسفة التأويل ،مصدر سابق ص: 24

فمهمة الهرمينوطيقا تتحصر بالدرجة الأولى في فهم النص لا في فهم المؤلف، وهو أمر لا بد أن يكون واضحا بذاته من خلال مفهوم المسافة الزمنية، ومن خلال التوكيد على المعنى في الفهم التاريخي. إن النص يتم فهمه لا لأن هناك علاقة بين أشخاص بل لأن هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النص.¹

إن الفهم مشاركة في تيار التراث في لحظة تمزج الماضي والحاضر، هذا التصور للفهم هو الذي يلح عليه غادامير ويرى ضرورة التسليم به في نظرية التأويل. فلا ذاتية المؤلف ولا ذاتية القارئ هي النقطة المرجعية للحقيقة، وإنما النقطة المرجعية هي المعنى التاريخي نفسه بالنسبة لنا في الزمن الحاضر.

لقد ذهب غادامير أبعد من العلاقة بين الذات والموضوع في عملية الفهم، كاشفا عن طابع الحوار بينهما، بما يشبه اللعبة بين المفسر المعاصر والنص الماضي، لتتشكل حركة دائرة بين توقعات المفسر والمعاني القائمة داخل النص.²

لقد اهتم غادامير على نحو خاص بعملية الفهم، وكيف أنه فعل تاريخي مرتبط بواقع المفسر وآفاقه المتنوعة وكذلك دور الأحكام المسبقة Préjugées التي لا يمكن تجنبها. فبخلاف فلاسفة عصر التنوير ومتابعة لهيدجر يرى غادامير أنه لا يمكن تجنب الأحكام المسبقة في عملية الفهم، وأن علينا الاعتراف بأن هناك "تقاليد موروثة" مثل تقاليد الفهم. فإنكار الشروط التاريخية الضرورية للفهم لا يعدو أن يكون انحيازاً غير منصف. يقول: «نصل هنا إلى نقطة انطلاق المشكلة التأويلية، وهذا هو سبب فحصنا تشكيك عصر التنوير في مفهوم "الحكم المسبق". فما يبدو حكماً مسبقاً محددًا من وجهة نظر البناء العقلي الذاتي المطلق ينتمي في الحقيقة إلى الواقع التاريخي نفسه. ولو أردنا أن نفي تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما. فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق. والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة.»³

¹ - عادل مصطفى، مرجع سابق، ص: 221

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، مرجع سابق، ص: 44

³ - غادامير، الحقيقة و المنهج، مصدر سابق ص: 382

لقد وقف غادامير ضد قضية التقليل من شأن الحكم المسبق الذي مارسه حركة التنوير، فأتضح أن ذلك الشيء الذي يعرض نفسه في إطار فكرة البناء الذاتي المطلق للعقل بصفته حكما مسبقا محدودا ينتمي في الحقيقة إلى الحيثية التاريخية نفسها. فلا بد من رد الاعتبار وبصورة مبدئية، إلى مصطلح الحكم المسبق. ولا بد من الاعتراف أن هناك أحكاما مسبقة مشروعة إذا ما أراد المرء أن يكون منصفًا إزاء طبيعة الوجود الإنساني المتناهية تاريخيا.¹ فعلى العكس من الفهم التاريخي لدى دلتاي، طور غادامير مفهوما مركزيا أطلق عليه "الوعي الهرمينوطيقي" la conscience herméneutique، والذي يمثل الشكل الثالث من الخبرة الهرمينوطيقية بعد الشكل الأول الذي يصنف الشخص وفق الأفكار التي يكونها عن الآخرين، والشكل الثاني الذي يرى أن "الأنا" الذي يصنف الآخر لا يجد نفسه موصوفا وصفا وافيا في هذه التصنيفات، وهذا الشكل لا يتعامل مع الماضي بوصفه موضوعا يمكن تصنيفه إلى خصائص، أو بوصفه زما آخر تماما ينطوي على قيم ما عاد الحاضر يشاطره إياها، بل إنه يدع التراث يتكلم للحاضر ويدرك أن ذلك الكلام هو إخبار الحاضر بشيء من نفسه.² بمعنى آخر أنه يجعل من التاريخ أمرا فعالا وليس سلبيًا كما هو لدى دلتاي، فحرية الذات في توجيهها لإدراك النص عبارة عن فعل تعالي - ذاتي يصب في مجرى التراث الذي يحمل النص و المفسر معا.

إن أنموذج الفهم عند غادامير لا يغرف في الواقع من علوم الفهم، ولكنه يغرف من تجربة الفهم، حيث تكون الموضوعاتية أقل تأثير من الكينونة، التي يقوم المعنى بفرضها. وذلك عندما أمارس الفهم فذلك ليس معناه أن أجد نفسي في مواجهة معنى معين، ولكنه يعني أن أتلمس كائنا، أن أسكنه بمعنى من المعاني، أو أن يسكنني هو. وهكذا فعندما أفهم قصيدة معينة ويهزني ما تقوله فهذا يعني أنني أشرك في خلق حقيقة ما.³

1 - غادامير، الأحكام المسبقة كشرط للفهم، ترجمة حسين الموزاني، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص: 189

2 - ديفيد كوزنز هوي، مرجع سابق، ص: 96.

3 - جان غارندان، المنهج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم، عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم، ط: 1، 2007، ص: 157

لقد سعى غادامير من خلال هذا التصور الذي يطرحه حول الفهم إلى أن يضع ذلك المثال المغالي في منهجيته موضع التساؤل، والذي كان السمة البارزة في الهرمينوطيقا الحديثة. ومن هنا قام غادامير بفضح أداتيانية مقال السيطرة الذي يقوم بتحريف الظاهرة الأولى للفهم عن مسارها الأصلي حيث كان يفترض أن يكون من ضمن الخاضعين وليس في خانة المسيطرين، هذا التهديم الفينومينولوجي حمل غادامير على تثمين دور التاريخ واللغة في أية عملية ممكنة للفهم.¹

الأحكام المسبقة كشرط للفهم :

لقد أعاد غادامير الاعتبار لمفهومين أساسيين هما الأحكام المسبقة والتراث، ومنطلقه في ذلك هو تناهي الوجود الإنساني التاريخي، تناهي يدفع بالكائن الإنساني إلى الشروع بمستقبله.

فعقلنا الإنساني موجود ضمن شروط عينية تاريخية... ثم أن وعي الفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المطلقة، وهذا ما يبرر كون أحكام الفرد المسبقة هي التي تشكل حقيقة وجوده التاريخي. ولو أردنا أن نفي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما فمن الضروري إعادة الاعتبار لمفهوم الحكم المسبق.²

إن غادامير ليؤكد أن أحكامنا المسبقة لها أهميتها الخاصة في عملية التأويل. يقول: «إن التأويل الذاتي للفرد هو مجرد رجة في التيار المغلق للحياة التاريخية لهذا السبب فإن الأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكام له إنها الواقع التاريخي لوجوده».³ باختصار فإن الأحكام المسبقة ليست مجرد شيء ينبغي أو يمكن أن نستغني عنه، إنما هي أساس قدرتنا على فهم التاريخ على الإطلاق. لقد كان هدف غادامير هو نقد فكر الأنوار الذي عمل على عزل الأحكام المسبقة باعتبارها مناقضة للبداهة واليقين، متسائلا عن طبيعة هذا الاعتقاد الذي قد يعتبر في حد ذاته حكما مسبقا.

¹ - المرجع نفسه، ص: 157

² - عبد العزيز بو الشعير ، مرجع سابق، ص: 89

³ - غادامير، الحقيقة و المنهج، مصدر سابق، ص: 89

وقد حاول رد الاعتبار للأحكام المسبقة بعد الإقصاء الذي مارسه عصر الأنوار عليها، فقد كان رهان الأنوار بما في ذلك التاريخانية والنزعة العلمية هو عزل كل حكم مسبق من شأنه أن يعكر صفو الإدراك البديهي للأشياء، وجملة هذه الأحكام المسبقة هي نابعة من التراث، لهذا السبب أعتبر كانط أن الأحكام لا تتفك عن نمط في السلطة ينبغي التثديد به لأنه ضد الاستعمال الحر والمسؤول للعقل، غير أن هذه الفكرة تتم عن وهم حسب غادامير.¹ يقول: «كنا أعدنا النظر في قضية التقليل من شأن الحكم المسبق الذي مارسه حركة التنوير فاتضح أن ذلك الذي يعرض نفسه في إطار البناء الذاتي المطلق للعقل بصفته حكما مسبقا محدودا ينتمي في الحقيقة إلى الحيثية التاريخية نفسها، فلا بد من رد الاعتبار؛ وبصورة مبدئية إلى مصطلح الحكم المسبق.²

فليست كل الأحكام المسبقة باطلة، والمشكل يعود إلى الاستعمال السيئ لهذه الأحكام، لا الأحكام في ذاتها كإمكانات في الفهم والتقدير.

يقترح غادامير أهمية تطوير وتوظيف الأحكام المسبقة بعدما استبعدها عصر الأنوار، معتبرا إياها كعائق معرفي يحول دون إدراك الحقيقة. يتموضع غادامير في أرضية نقدية تهيي وتحرر وتصبح التصورات والأحكام المسبقة في سبيل فهم الذات. يقول: «لو نظرنا في مبدأ عصر التنوير عن الحكم المسبق لوجدناه يقيم التقسيم الآتي: علينا أن نضع تمييزا أساسيا بين الحكم المسبق الناشئ عن سلطة بشرية والحكم المسبق الناشئ عن التسرع»³، وقد اعتبر هذا التقسيم للأحكام المسبقة كشرط أساسي تبناه عصر التنوير انطلاقا من الخطاب الفلسفي المتداول، المنطلق أساسا من الاستخدام المنهجي الصارم للعقل حتى يجنبه مغبة الوقوع في الخطأ يقول: «...مصدر الأحكام المسبقة ينسجم مع مبدأ عصر التنوير المعروف الذي صاغه كانط بالشكل الآتي: تشجع على استخدام فهمك الخاص»⁴.

1 - محمد شوقي الزين ، الإزاحة و الاحتمال ، مرجع سابق ص: 73
 2 - غادامير ' إعادة الاعتبار للسلطة و التراث، الأحكام المسبقة كشرط للفهم، ترجمة حسين المازني ،مجلة أوراق فلسفية مرجع سابق، ص: 189
 3 - غادامير ، الحقيقة و المنهج، مصدر سابق، ص: 375
 4 - المصدر نفسه، ص: 375

وهذا ما يصوره بالضبط ديكارت عند وصفه ملامح المنهج، أي أن التسرع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل.

لقد كان هدف غادامير هو نقد فكر الأنوار الذي عمل على عزل الأحكام المسبقة باعتبارها مناقضة للبداهة فهو يتساءل : أليس هذا الإقصاء الذي تعرضت له الأحكام المسبقة هو في ذاته نتاج حكم مسبق عملت الأنوار على إخفائه ، فعصر التنوير حسب غادامير يتجه إلى عدم قبول سلطة ما، وأن يحكم كل شيء أمام منصة الحكم العقلي، جاعلا من التراث المكتوب للنص المقدس شأنه شأن أية وثيقة تاريخية، لا يمكن أن يدعي شرعية مطلقة، فحقيقة التراث الممكنة تعتمد على المصادقية التي يمنحها أيها العقل فالعقل و ليس التراث هو الذي يمثل المصدر النهائي لكل شرعية.¹

وهكذا فليست كل الأحكام المسبقة باطلة، والمشكل يعود إلى الاستعمال السيئ لهذه الأحكام، لا الأحكام في ذاتها كإمكانات في الفهم و التقدير، بحيث يصبح الحكم المسبق مجرد رأي أولي، أو تخمين حول مسألة لم يتم البت فيها، فهو على غرار الأحكام القضائية التي لا يتم الجزم فيها إلا بعد الإقرار الفعلي للوقائع، فهناك إذن سبق في شكل تحرير أولي للمكونات يستهدف الفهم أي إدراك الأشياء ذاتها.

وبهذه الصورة فإن غادامير لا يتردد في الإقرار بأهمية الأحكام المسبقة ومشروعيتها في عملية الفهم، إذ يتعذر وفق هذه الرؤية، مقارنة نصوص التراث بمقاييس الماضي كما حاولت النزعة الموضوعية، ضنا منها بأن فهم الماضي لا يتم إلا بالتخلص من أحكامنا وآرائنا الذاتية المسبقة، وذلك قصد الانفتاح على القيم والمفاهيم الخاصة بذلك الماضي.² ونحن إذا أمعنا النظر في هذا التفتح العقلي المزعوم وهذا التعليق للتحيزات نجد أن وراءه ضربا من الانغلاق وعدم الاستعداد للمخاطرة بأحكامنا المسبقة ووضعها على المحك. إنه يضع الماضي في مقابلنا كشيء لا صلة له بنا تقريبا، أو كشيء لا يهم إلا

¹ - المصدر نفسه، ص: 377

² - عبد الغاني بارة، مرجع سابق ، ص: 299

أهل الدراسات القديمة.¹ فالقول بإسقاط الأحكام المسبقة les préjugés ، إنما مرجعيتاه عصر الأنوار، فلا يمكن للشخص المؤول الاستغناء عن أحكامه الخاصة في ممارسة التأويل، إذا صح أن من المحال وجود فهم بلا فروض مسبقة، وبعبارة أخرى إذا صح أن ما يقال له "العقل" هو بناء أو تشييد فلسفي، وعليه يتوجب علينا أن نعيد فحص علاقاتنا بموروثنا. علينا ألا نظل ننظر إلى التراث وإلى السلطة على أنهما عدوان للعقل وللحرية العقلية كما كان سائدا في عصر التنوير، وفي الحقبة الرومانسية. فالتراث يقدم لنا تيار التصورات الذي نقف فيه، ومن واجبنا أن نعرف كيف نفرق بين الفروض المسبقة المثمرة والفروض المسبقة التي تسجننا و تمنعنا من التفكير والنظر.²

إن الفروض المسبقة هي أساس قدرتنا على أن نفهم التاريخ، هذه الفروض التي يعتبر التراث مصدرها، التراث الذي نقف فيه، فهذا التراث أو التقاليد، ليست دخيلة على تفكيرنا ولا تعاكسنا وليست مجرد موضوع Objet، أو موضوعات. إنها نسيج علاقات حية أو أفق نسبح فيه. التقاليد إذا لا علاقة لها بمنهج معينة ذات طابع موضوعي علمي ولا يمكن أن تكون كذلك. إننا نحتاج إلى فكر يعالج ما لا يستقيم له تصور موضوعي معزول.³

إن الممارسة التأويلية من منظور غادامير، انفتاح على الآخر، النص، التراث، ولا يكون ذلك إلا بأن يجعل المؤول مقامه التأويلي شفافا، حتى تتمكن غرابة النص أو طبيعة التباين فيه أن تتكشف لذاتها الخاصة. على هذا النحو، يمكننا مراقبة السلطة المضمرة، التي قد تمارسها على الفهم الفروض المسبقة غير الظاهرة، التي قد تحول دون أن يحقق النص حريته الخاصة.

اللغة كوسيط في التجربة الهرمينوطيقية: إن الطبيعة الحوارية للإنسان مع غيره، تتيح له تحقيق الفهم والتفاهم مع ذاته ومع الآخر، تراثا كان أو وجودا، وذلك من خلال

¹ - عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص:216

² - المرجع نفسه، ص:217

³ - مصطفى ناصف، نظرية التأويل ، النادي الأدبي الثقافي ، جدة، المملكة العربية السعودية، ط:1 ، 2000 ، ص:118

تلك النصوص التي يعيد مساءلتها حوارا وتأويلا، لذلك يعد التفاهم من منظور غادامير، تلك الغاية التي ينشدها الفهم، فلا فهم بلا تفاهم ولا تفاهم بلا حوار¹.

ذلك أن البنية الحوارية للفهم la structure dialogique de la compréhension نقلت وضعه سقراط ليؤسس به دعائم التفلسف، بما هو فن السؤال بامتياز، وهذا بفضل إطلاق نموذج الحوار كشعار يهدف إلى القول: تغيير عما أنت عليه، كن ذاتا متسائلة لا هم لها إلا أن تُعدّل آراءها وتغير مواقعها حتى يتأتى لها فهم الآخر والتفاهم حوارا وتواصلا، مختلفا وغيريا وميلاد إنسان حوار Homme dialogique².

ويعد الفهم شكلا من أشكال الحوار دائما: فهو حدث اللغة الذي يحدث فيه الاتصال. أما الفهم الهرمينوطيقي فهو ظاهرة اللغة بالمعنى الأوسع الذي يحضر فيه التراث الثقافي (الأدبي أو السياسي أو القضائي) ذاته بوصفه لغة وكثيرا ما يحضر بوصفه نصوصا مكتوبة. فتأويل هذه النصوص إذن هو الدخول في حوار معها، ويحدث الفهم عندئذ، بوسيلة هي اللغة³.

هذا والحال أن غادامير، وهو يتعقب تحولات نصوص التراث عبر الصيرورة التاريخية وصولا إلى الزمن الراهن، حيث يتم الفهم/التأويل في مقام تأويلي مخصوص، تأكيدا على جدلية السؤال - الجواب، وانصهار الآفاق، لم يجد غير اللغة بما هي جوهر التفكير الفلسفي عند أستاذه هيدجر، والأساس الذي يقوم عليه مشروع الهرمينوطيقي، بما هو مشروع أنطولوجي بالدرجة الأولى، يسعى فيما يسعى إليه، إلى جعل اللغة وسيط بين الإنسان والوجود، أو بالأحرى إن الوجود حين يتكشف لا يسعه إلا أن يفصح عن ذاته لغة.

لم يكن غادامير في الحقيقة أول من أكد أهمية اللغة في تشكل الكينونة وفي امتلاك عالم لا قيمة له خارجها. لقد سبق أن ميز أرسطو قديما بين الإنسان والكائنات اللحظية

¹ - H.G.Gadamer, Vérité et Méthode , les grands lignes d'une herméneutique philosophique, édition : intégrale - revue et complétée par : pierre fruchon, jean gordin et gilbert merlio, paris, édition seuil, 1996. Pp :409-410.

² - عبد الغني بارة ، مرجع سابق، ص: 318.

³ - ديقيد كوزنز هوي، المرجع السابق، ص:98.

الأخرى استنادا إلى اللغة، فالإنسان وحده يملك إلى جانب سلسلة التعابير الفطرية أداة تتخذ من الصوت والرسم الطباعي مادتها الرمزية. وهي التي تمكنه من الكشف عن فكره للآخرين، ومن التمييز بين الضار والنافع. ولقد صاغ تصوره هذا ضمن قضية أوسع هي قضية الفكر كله، أي كيفية اكتساب مفاهيم كونية تمكننا من التعاطي المجرّد مع كل الظواهر في استقلال عن وجودها المادي. وفي هذا السياق ميز بين الفكر والكلام وعالم الأشياء، وهي العناصر التي يشترطها كل حوار¹.

يقوم مشروع غدامير إذا، على محاولة إعادة الاعتبار للغة، لا بوصفها مجرد أشكال وقوالب رمزية لا قدرة لها على إبراز كينونتها كوجود مستقل له خصوصيته، بل بما هي طاقة إبداعية تحيط بالإنسان. فقد حاول غدامير تفسير المشكلة التقليدية المتمثلة بالفجوة الهرمينوطيقية من خلال إحلال النموذج اللساني محل النموذج السكولوجي الديكارتية². ويمكن القول أن اللغة تقوم بوصف ما هو موجود في عالمنا بأشياءه وكائناته وحالاته، ولكنها أيضا تقوم بتشخيص حالات القلق والخوف التي صاحبت وجوده على الأرض³. وهو الرأي الذي حاولت اللسانيات الحديثة، وفلسفة اللغة حسب غدامير إثباته، من خلال نظرتها إلى اللغة كوعي، أي النظر إليها في شكلها منفصلة عن كل مضمون.

اللغة إذن من منظور غدامير، تولد ضمن سياق مخصوص يكون بمثابة الموقف أو المقام الذي يعد المحض الذي تتشكل فيه الكلمات، وتكتسب صفة الدلالة فالكلمة اللغوية كما يقول: «ليست مجرد علامة نمسك بها، ولا هي علامة نصنعها لأن نعطيها لغيرنا، ولا هي شيء موجود نستقبله لنعيد تركيبه بتعبير مثالي قصد أن نُظهِر من خلاله موجودا آخر، فكلا الموقفين خطأ، ذلك أن مثالية الدلالة تقيم على العكس في الكلمة ذاتها، فهي دوما حاملة للدلالة دفعة واحدة، لكن هذا لا يجعلنا نقول من جهة أخرى، أن الكلمة تسبق كل تجربة للكائن الموجود أو تضاف ظاهريا إلى تجربة سابقة فتخضع لها، بل هي وليدة

¹ - سعيد بن كراد، مرجع سابق، ص: 153.

² - ديفيد كزنز هوي، مرجع سابق، ص: 19.

³ - المرجع السابق، ص: 155.

التجربة الحالية»¹. وقد اعتبرت السيميائيات اللغة مدخلا رئيسا نحو الإمساك بتجربة إنسانية لا يمكن أن تنتج فكرا ولا أن تقيم أسسا للإدراك خارج الطاقة المفهومية التي تعد حكرا على اللغة وحدها. فنحن لا نستطيع صياغة فكرة واحدة خارج اللغة، كما لا يمكن التمييز بين أشياء الكون وكائناته دون مفاهيم تحل محلها وتوسع من ذاكرتها.

وهكذا فإن اللغة في نظر غدامير، « ليست أداة من الأدوات التي يستعملها الوعي لكي يحضر في العالم، إنها تعد وسيلة ثالثة تضاف إلى العلامة والأداة اللتين تنتميان إلى ما يخصص الإنسان»².

واستنادا إلى كل ما سبق من محددات أولية تصنف الإنسان ضمن عالم اللغة والحقيقة والمعنى سنتخلص هرمينوطيقية غدامير من كل الترسيبات الموروثة عن شلايرماخر والفيلولوجيين السابقين، وتتخلص أيضا من كل تقيد منهجي متضمن في برنامج تحليلي لا يؤمن إلا بحدود اقتراب مفصول عن الخبرة الإنسانية.

فالهرمينوطيقا في تصوره لا تنفصل عن كل ما أنتجه الإنسان ومن خلاله تحددت معالم الارتقاء الحضاري عنده، إن الأمر يتعلق بمعرفة لا تشكل قواعد، فهي من طبيعة عملية، فالفهم ليس خطة منهجية بل سيرورة تشير إلى خبرة إنسانية يمكن العثور عليها في كل شيء.³

هكذا جاءت هرمينوطيقا غدامير لتعطي بعدا تاريخيا لمضمون الحقيقة عبر تشديدها على الحوار وعلى الأفكار المسبقة في تشكيل وانصهار أفاق المعرفة، ليس عن طريق التمييز بين أنماط المعارف والعلوم أو توحيدها من منظور علمي واحد، إنما من خلال فك الحصار عن الحدود المعرفية المفروضة بشروط الحقيقة وفق منهج العلم الطبيعي وهو الموقف الذي ينسجم مع طرح رورتي⁴.

¹ - gadamer, opcit, p :440.

² - H.G.Gadamer ,L'art de comprendre, édition :Aubier,1991, p : 60.

³ - سعيد بن كراد، مرجع سابق، ص:170.

⁴ - محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2010، ص: 40.

إن هرمينوطيقا غدامير تكتسي أهميتها من خلال نقدها للطرح الوضعي الذي يرد كل شكل للمعرفة إلى نموذج العلوم الطبيعية، وهذا ما يجعلها تلقى ترحابا من لدن (هبرماس، وآبل) هذا النقد الذي جعله يقدم وصف فهم تأويلي مغاير لما قدمته العلوم الطبيعية، وهو أساسي للعلوم الإنسانية، وأفكار غدامير حول التاريخ الفعلي وحول قوة الفكرة المسبقة تلعب في هذا السياق دورا حاسما. إنها تظهر بأن كل شكل للمعرفة يعتمد على جملة من المعايير والاتفاقات الحاصلة تاريخيا وتظهر إذن أنه من السذاجة التأكيد بأن العلوم الطبيعية تقدم رؤية موضوعية، غير مشروطة بموضوعها، وأن مهمة العلوم الإنسانية منافسة لها في ذلك.

المبحث الثالث: بول ريكور P. Ricœur : هرمنيوطيقا الارتياح:

إن نظرية ريكور التأويلية وهي تراجع مشاريع الهرمنيوطيقا تأتي إلا أن تشق طريقا يجعلها في غاية التفرد كرؤية مغايرة تتطلب من جوهر الإشكال الذي صاحب الهرمنيوطيقا في نسخها المتعددة.¹ وذلك من خلال دراسة أعمال شلايرماخر، ودلتاي، وهيدجر، وغادامير. شريطة إجراء تحويرات أساسية في المشكل التأويلي.

لقد احتل ريكور الصدارة على مستوى المسرح الفلسفي عموما وفي فرنسا خصوصا،² مما يجعل من مشروعه الهرمنيوطيقي يتمثل في البحث في مسارات المعرفة كما هو الحال في الفلسفات التأملية، من خلال مساءلة نقدية جدلية لمجمل المدارس الفكرية، والاتجاهات التي عرفها القرن العشرين. من وجودية، وفينومينولوجية، وبنوية، وسيميولوجية، وتأويلية، وكذا التحليل النفسي، والنظرية السردية والتفكيكية، وكل هذا لأجل بلوغ غاية التأسيس لما يعرف عنده بـ: «هرمنيوطيقا الارتياح والانعطاف» Herméneutique du soupçon . وقد نعتت تأويلية ريكور بهذا الاسم كونه لم يختر لنفسه السبل السهلة المباشرة في صياغة أفكاره الفلسفية.

الأمر الذي جعله فيلسوفا متبصرا بمدخل النصوص، ومشارب المذاهب، على غرار الفلسفات التأملية التي كان لها بالغ الأثر في تطوير نظريته التأويلية.

التأسيس لهرمنيوطيقا الارتياح:

يمكن أن نستهل هذا التأثر بالفينومينولوجيا، فقد اعتبر مؤرخوا الفلسفة الفرنسية المعاصرة ريكور من رواد فينومينولوجيا هوسرل، وهناك من يذهب إلى القول أنه هو الذي أدخلها إلى الفكر الفرنسي عندما ترجم وهو في السجن - أثناء الحرب العالمية الثانية- كتاب هوسرل "أفكار موجهة نحو فينومينولوجيا محضة". Idées directrices pour une phénoménologie إن الأمر الذي دفعه إلى الاهتمام بفينومينولوجيا هوسرل ، هو ما

¹ - عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص: 361.

² - عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية، إصدار أوراق فلسفية (3)، القاهرة، 2005، ص: 205.

يفصل في موضوع القصدية بين الوعي والوعي بالذات، بعد الذي كان من تطابقهما في التصور الديكارتي. وهكذا صار الوعي بموجب تعريفه بالقصدية ينتجها نحو الخارج كما لو كان ملقى من تحديده بفعل القصد ذاته.¹

إذا كان يعترف ريكور بذاته أنه مدين لهوسرل، بمنهجية "التحليل الماهوي"، analyse substantiel فإنه مدين أيضا لـ (جبرائيل مارسيل) بإشكالية الذات المتجسدة، والقادرة على التحرر من رغباتها وقواها، والخاضعة لهذه الضرورة الممثلة في اللاوعي والحياة.² إلا أننا نجد هيرمينوطيقا ريكور ترفض مثالية هوسرل، فتسعى إلى تقويض تلك النزعة المتعالية التي صحبت نشأتها فأساءت إلى منهجها الأصيل في مساءلة أشياء الوجود، لذا نجد المبتغى الذي يسعى إليه ريكور هو صياغة نماذج لتأويل الظواهر الإنسانية المستمدة من الخبرة المعاشة للذات القائمة على التاريخ، ومدار الأمر فيها هو تخلص الإنسان من ذاته المتعالية التي أرجعته مجرد معادلات في كتاب فلسفة العلم.

فعمل الهرمينوطيقا بما هي فلسفة تأويل نص الوجود بامتياز، هو تفحص تحولات الذات الإنسانية عبر هذا الوجود.

ولعلنا نجد مشروع ريكور يستمد منطلقاته أيضا من المرجعية الفلسفية لهيدجر، بما هي فلسفة هرمينوطيقية تبحث عن تأسيس أنطولوجيا للفهم من خلال ابستيمولوجيا التأويل، أو زرع الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا³. وهذا ما فعله ريكور حيث تناول التأويل في بعده الأنطولوجي والابستيمولوجي.

- فالمستوى الأول، ينصب على تشكيل مفهوم الكائن بلم شتات أبعاده المتشظية بين التأويلات ضمن نسق منسجم.

- أما المستوى الثاني، فلا يستهدف انتقاء بين تأويلات، وإنما يشكل إمكان صلاحية كل محاولة تأويلية من حيث شروط انشغالها.

¹ - بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط:1، 2006، ص: 33

² - المصدر نفسه، ص: 42.

³ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، وحسان بريقة، دار الأمان، الرباط، ط:1، 2004، ص: 41

ومن ثم فإن هذان البعدان يهدفان إلى تأصيل مفهوم الكائن بجمع ما تفرق من أبعاده في وحدة منسجمة، دون السعي وراء تفضيل تأويل على آخر.

يوصل بول ريكور انفتاحه على الفلسفات التأملية من منظور ارتيابي محاورا الفرويدية من خلال اهتمامه بالرمز Symbole بالرجوع إلى التحليل النفسي، فاحتفظ بفكرة أن الواقع الإنساني يتكون أولاً: من رموز يمثل فك شفرتها عملية متواصلة، وقد طور هذه في كتابين هما: "عن التأويل دراسة لفرويد" بين فيه معنى التأويل في التحليل النفسي¹، "صراع التأويلات" والذي نخلص منه إلى الفكرة التي مفادها أن النص يبتدئ في صراع تأويلاته، وبقدر ما يتعلق بصراع مؤسس بين هذه التيارات الفكرية، والقراءات المتنوعة التي غمرت الساحة الفكرية في المجتمع الغربي، من سيميولوجية (غريماس) Grimas إلى التحليل النفسي لفرويد، وبنويوية (ليفي شتراوس) Levy strass. وصولاً إلى فينومينولوجية هوسرل، وأنطولوجية هيدجر Heidegger .

إن التحليل النفسي قد أثبت حضوره بقوة في فلسفة ريكور التأويلية، فالحفريات التي أجراها فرويد على النفس البشرية كانت بقصد اكتشاف تلك المناطق المعتمة، حيث يسكن الكبت، ومالا تشاء النفس إظهاره. وإعادة تجلياتها على السطح وذلك من خلال ما يتبدى من سلوكيات وأفعال وخطابات بوصفها رموزاً يمكن تأويلها، والأمر نفسه ينطبق على الأحلام بما هي نصوص قابلة للتأويل.²

بيد أن هذا الحفر لا يقتصر على تلك المكبوتات أو الرغبات في التجربة الإنسانية فحسب، بقدر ما يتعداه إلى الرموز الأسطورية، والملاحم الإنسانية، والمقدسات الدينية، وكل ما يدخل في ثقافة العنف والشر. فما يضيفه ريكور لهذه الحفريات النفسية، هو التأويلات الفينومينولوجية Interprétations phénoménologiques معتبرا الذات ليست فقط رموزاً منسية أو مطمورة في الغياهب، وإنما أفعال وإرادات تكتسب في سياق تجربة إنسانية فريدة. فالوعي بالذات ليس نشاطاً معطى في السابق (الحفريات النفسية) وإنما هو

¹ - محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص: 65.

² - عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص: 252-253.

أيضا فاعلية يتم إنجازها في اللاحق بمعية التجارب وبواسطة الرموز، أو العلامات وأشياء العالم.¹

يقرر ريكور أن إقحامه لخطاب فرويد النفسي كان من منطلق الفينومينولوجيا، ويحاول ريكور أيضا مسائلا الجينيولوجيا النيتشوية المتمثلة في رؤية (نيتشه) Nietzsche المنظورية للحقيقة، فالعالم وفق هذه الرؤية، هو نص يحتاج إلى تأويل كما أن هذا «التأويل الذي يعد نمطا آخر من المعرفة الميتافيزيقية، هو في الأصل تعبير عن إرادة القوة، وذلك ما سيقود إلى اعتبار أن الحقيقة ليس لها وجود ظاهري أو موضوعي، وإنما قيمة حيوية تملك وظيفة بإمكان الخطأ والوهم أن يؤديها»².

مما لا ريب فيه أن الحقيقة كما ذكر نيتشه، متعددة المداخل والمخارج، تختلف باختلاف المنظور والتأويل، الأمر الذي جعل الصلة بينهما تزداد تلاحما وحميمية، فإذا كانت المنظورية تحيلنا بصورتها الفضائية إلى المواطن المتعددة التي يتركز بها الأفراد في العالم، فإن التأويل بصورته المعرفية يحيلنا إلى المعاني المختلفة التي ينتجها أولئك الأفراد من منظورات مختلفة طبق قراءتهم المتنوعة لنص العالم.

لقد وجه ريكور اهتمامه إلى البنيوية بعدما كان منصبا على الوجودية والظاهرية، حينما كلن أكثر اهتماما بفلسفة اللغة، باعتبار البنيوية نموذج جديد في التفلسف. قد جاء من اللسانيات أو علم الدلالة وبقيت السيميائية.

وكما هو معروف يكمن النموذج البنيوي في التأكيد أساسا على أن اللغة قبل كونها عملية أو حدثا هي نسق من الرموز. وقد أطاحت البنيوية بأولية الذاتية التي كانت تلح عليها الوجودية بنقل إطار من مستوى مقاصد الذاتية إلى مستوى البنى اللغوية والسيميائية.³ وقد تم استدعاء التأويلية لاستجوابها من كون أن اللغة نسقا مغلقا من العلامات، وبذلك لا تشير اللغة عند البنيوية إلى أي شيء خارج ذاتها كما تستبعد النص

¹ - المرجع نفسه، ص: 353.

² - يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، عدد: 103/102، سنة 1998، ص: 55.

³ - بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط: ، 2006، ص: 273.

إلى العالم، وكذا روابطه بالمؤلف الذي قصده والقارئ الذي يؤوله. وفي الحقيقة أن هذا الطريق الذي سلكه ريكور جعله من الفلاسفة المعاصرين الأكثر انفتاحا على ما هو خارج الفلسفة، أي على العلوم الإنسانية، كما يظهر لنا ذلك تبنيه لمصطلحات "الشرح، الفهم، التفسير" واستعماله لها.

إن حيوية التأسيس الإرتيابي لهيرمينوطيقا ريكور يكمن في الإصغاء والشك، والإذعان والتمرد، وهذا ما يجعل من فكره يتميز بنوع من الغموض والتعقيد، رغم جديته، ولعل السبب في ذلك يرجع بالدرجة الأولى أنه يفكر دائما بصورة الإشكالية، ويفتقد صفة الترابط في أعماله الفلسفية والأدبية والدينية، وهذا ما نستشفه من خلال قوله: « يبدو لي أنه مهما عدت بالذاكرة إلى الوراء سأجد أنني كنت دوما أسير على قدمين ولا يعود حرصي على عدم الخلط بين الأجناس إلى احترام ميتودولوجي، وإنما إلى التأكيد على مرجع مزدوج يحضى عندي بأولية مطلقة.¹، وبرغم ما يقال عن فكر بور ريكور إلا أنه يبقى باختصار فكرا شموليا يبغى الوحدة للعلوم.²

أمام هذه التحديات التي كانت محل اهتمام ريكور بين إعادة النظر في الوضع التأويلي الذي كان متداولاً في المدرسة الحديثة، وبين إجراء تحويلات بإعادة بلورة الإشكالية الخاصة بالتأويلية بما يوافق رؤاه، كان جهده منصبا على تأسيس المشروع التأويلي من خلال الإطلاع على مهام التأويلية وأدواتها المعرفية لبناء الممارسة الهرمينوطيقية. والتي تنحصر في كيفية تعامله مع رواد المدرسة الحديثة وبالخصوص غادامير باعتباره المعبر الأخير عنها، (الأطراف الفاعلة في تحقق الفهم، قضية المؤلف القارئ، وكذا الإشكاليات الإبستمية المتعلقة بالرمز، اللغة، التأويل، مساءلة الشر، ثم النص.

يرجع الجدل المحتدم في الزمن الحديث في مجال الهرمينوطيقا إلى كيفية فهم النص من خلال فهم عقل المؤلف، وقد اكتسب هذا الأمر دفعة قوية مع غادامير، من خلال دعوته إلى قيام حوار بين النص والقارئ. لكن الفهم لم يعد من منظور ريكور مقترنا بفهم

¹ - بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط: 2001، 1. ص: 57.
² - أدبث كيزرويل، عصر البنيوية من ليفي إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، الدار البيضاء، ط: 1986، 2، ص: 9.

قصد المؤلف بل أصبح مرتبطا بفهم طبيعة القصد Moetic اللفظي للنص.¹ فهو يتحدث عن عالم النص بدل الحديث عن الخطاب فعالم النص الذي يتكلم عنه ليس هو عالم اللغة اليومية، وبناء عليه لم تعد الحقيقة في فهم واحد بل في تعددية المعنى ونسبيته ولا محدوديته، وهذا بنظره يلغي كل ادعاء أحادي يمتلك الحقيقة، مما يتيح فرصة لعدالة مبنية على احترام التعددية في الرأي ويسهل عملية الحوار بين المختلفات.²

إن ريكور لم يقتنع بالذاتية الصميمة المرتبطة بهذه الهرمينوطيقا مما جعله يدعو إلى البقاء في حالة انفتاح معين على ما يعتمل في باطن النص. بما يسمح بتكوين فهم أكثر شمولية لأبعاد النص من مختلف الزوايا.

ولج ريكور باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر Mal (الذي يبقى أحد الخيوط الأساسية الموجهة لمجمل فكره)، وهرمينوطيقا الرموز Symboles التي أجراها في سنوات الخمسينيات. إن مشكلة الشر التي تعبر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، من هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا.³

فمشكلة الشر قد جلبت إلى حقل البحث معضلات لغوية لسانية، وهي قرينة باستعمال اللغة الرمزية، وقد كان كتابه "الاستعارة الحية" La Métaphore Vive متمخضا عن مشكلة مخصوصة من فلسفة اللغة، وهي مشكلة الاستعارة. مما جعله يحصر الهرمينوطيقا بالمشكلة الخاصة بتأويل اللغة الرمزية، وتجلي موقفه هذا أيضا في كتبه عن فرويد، وفي الفصل الأخير من "رمزية الشر".

هذه الورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حملته على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك مثل، (غيرهارد فون راد) Gerhard von Rad، فيما يخص هرمينوطيقا العهد القديم، أو (رودولف بولتمان) Rodolf Bultmann، فيما يتعلق

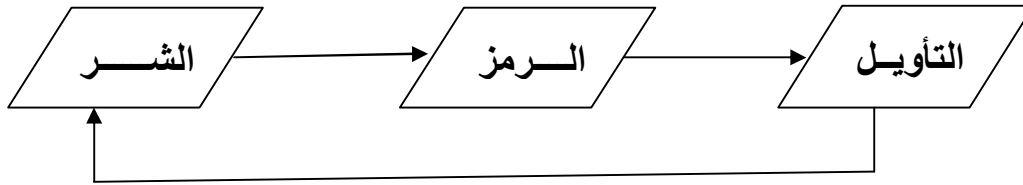
¹ - عدنان نجيب الدين، فلسفات معاصرة، مجلة المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، العدد: 2، ط: 1، 2008، ص: 173.

² - المرجع نفسه، ص: 173.

³ - جان غرندان، مرجع سابق، ص: 142.

بالعهد الجديد. وبالرغم من أن بولتمان كان قد تأثر إلى حد بعيد بهيدجر، فإننا نجد الأنموذج المحدد فيما يخص هرمينوطيقا التموضوعات قد تم إرساؤه من قبل دلتاي. وعليه، فإن ريكور مدين بالكثير لدلتاي* في مبحثه الأول المتعلق بهرمينوطيقا الرموز حتى وإن قام بإضفاء توسعة جديدة عليه.¹

قام ريكور بتعريف الرمزية والتأويلية الواحدة بمصطلحات الأخرى، فمن ناحية تستدعي الرمزية تأويلا، لأنها تقوم على بنية دلالية معينة هي بنية التعبيرات ذات المعاني المزدوجة، ومن ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية، لأن هناك لغة غير مباشرة، ولهذا فقد حددت هوية التأويلية بفن الكشف عن المعاني غير المباشرة، فالرمز باعتباره تعبير لساني مزدوج المعنى يتطلب تأويلا، فالتأويل هو بمثابة عمل للفهم أو نشاط وجهه يهدف إلى فك الرموز يقول: "الهرمينوطيقا طريقة لفك الرموز".² وعليه يرتبط الرمز كونه الوسيلة المثلى للتعبير عن تجربة الشر بالتأويل كطريقة نموذجية لفهم الرمز، فالعلاقة تكاملية.



كذا يرتبط التأويل بالرمز لأن الرمز يشير إلى دلالة أخرى سكت عنها الخطاب لاعتبارات شتى (نفسية أو تاريخية أو مؤسسية) والتأويل يشتغل على هذه الدلالة المتوارية بالكشف عن تعددية المعنى، أو يوحي بالكثرة أو التعدد القائم في الذات المفردة.³ فقد أكد بول ريكور عن الرابطة القوية بين فعالية الترميز والهرمينوطيقا كعملية تأويل للنصوص، فإن فتح النص على إمكانات الفهم التي لا تتوزع إلا بشكل أنطولوجي لتحفظ استمراريتها لا يمكن أن يتخذ بعدا تأويليا إلا بتوسط الرموز، فالرمز هو عبارة لسانية

* هذا الرأي الذي لاشك وأنه يبدو قاسيا، هو أيضا رأي كلوس فان بورمان Claus van Bormann في مقاله الذي يحمل عنوان «Hermeneutik» " لقد كانت أعمال غادامير بمثابة التطور الأخير و الأهم الذي حصل في مجال الهرمينوطيقا، بعدها لم يتم إرساء نماذج جديدة، وصيغة ريكور تقترح ذلك، فالتوسعة في حد ذاتها لا تعني وضع الأنموذج البدني موضع التساؤل". نقلا عن المرجع نفسه في ص:143

¹ - المرجع نفسه، ص:143.
² - بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، دط، 1999، ص:272

³ - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص:120.

ذات معنى مزدوج تتطلب تأويلا، والتأويل بدوره هو عمل الفهم الذي يشتغل على فك الرموز¹. إذ عبرها يتم التعامل مع اللغة كنظام رمزي منتج للمعاني والدلالات. لذلك فإن التأويل هو اكتشاف لحقيقة ممكنة من بين إمكانيات متعددة، على أن كل نص هو نسيج من العلامات والرموز القابلة للتأويل على الدوام وهو ما يعني أن الحقيقة لا يمكن أن تقال بصفة نهائية، بل تقال على أنحاء وأوجه مختلفة، بحسب تنوع السياقات و تعددها. إن النص لا يقدم نفسه كحقيقة أحادية المعنى، بل كنسيج رمزي من الاختلافات، تتحدد معانيه وتتنوع بتباين التأويلات التي يخضع لها والنص كخطاب هو مجال للصراع بين المواقف والرغبات، بين النزوع إلى التبرير والتوق إلى الهيمنة والسيطرة. وهنا تبرز سلطة الخطاب في عملية التواصل و التبادل.²

التأويلية طريقة في الفهم:

يرجع التناسق الملحوظ في فكر ريكور إلى الطريقة التي اتبعها في بناء فلسفته والتي سماها ببناء أنطولوجيا للفهم، من خلال ما أطلق عليه "ابستيمولوجيا التأويل" Epistémologie de L'interprétation بمعنى نظرية الفهم من خلال ممارسة النقد من على مختلف التأويلات وبيان حدودها.³

فالتأويلية بمفهوم ريكور هي أن نصبح على وعي نقدي بأنفسنا عندما نسقط بتأويلاتنا على النصوص، فوظيفة التأويل بالمقابل هي إعادة بناء شبكة العمليات التي يرتفع بها العمل أيا كان نوعه فوق الأعماق المحتممة للحياة والتصرف والمعانات لكي يعطيها مؤلف ما للقراء الذين يتلقونها ويغيرون أساليب تصرفهم.

فهم الحياة النفسية أو قصدية المؤلف كان سجين التصور الذاتوي والسيكولوجي عند دلتاي، لهذا أخفق في تطوير العلوم الإنسانية والتاريخية، بينما الحياة النفسية أو القصديات المتعالية لا تظهر معزولة عن وقائعها التاريخية ودلائلها الملموسة. فالفهم ينصب اهتمامه

¹ - عمارة ناصر، اللغو والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية، والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2007، ص: 41.

² - جاكبسون وآخرون، التواصل نظريات ومقاربات، ترجمة عز الدين الخطابي و زهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط:1، 2007، ص:13.

³ - حسن بن حسن ، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف ، ط:2، 2003، ص:6.

على فك أَلغاز هذه الرموز واللغات التي تتكلم عبرها غياهب الذات أو أغوار الحياة النفسية. لم يعد الفهم مع ريكور مجرد ظاهرة نفسية سجيبة الانفعالات والتكهنات، وإنما أيضا مشكلة وجودية تعبر عن انخراط الفهم في العالم، أي الفهم عبارة عن شروع ومشروع بتعبير هايدغر، وعبارة عن سياق ووضعية.¹ ويمر الفهم التأويلي بجملة من المراحل ليؤسس كل من: هرمينوطيقا الرموز، وهرمينوطيقا النصوص:

1. هرمينوطيقا الرموز: يتوجب إعادة النظر في قضية الرمز، وهذا ما يأمل ريكور تحقيقه بتجاوز ذلك الإطار التقليدي في النظر إلى وظيفة الرمز من كونه إحالة الداخل على الخارج، أو الوعي على الواقع أو الشيء وما يشير إليه في الثنائيات التقليدية التي جعلت الهرمينوطيقا تنحصر في البحث عن المعنى المستقر وراء الظاهر. ومن هنا تم التأسيس لهرمينوطيقا الرموز.

أدخل ريكور في كتابه "رمزية الشر" العبارة التالية: «الرمز يبعث على التفكير»² من أجل التساؤل عن كيفية تحقق التفكير انطلاقا من الرمز. كون هذا الأخير يثير فهما يتجسد بطريقة تأملية، وتتم هذه العملية وفق المراحل الثلاثة المكونة للفهم الهرمينوطيقي للرمز والتي يحددها في ثلاث مراحل، يقول: «أنا أرى ثلاث مراحل لهذا الفهم، والتي تضع معالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل الرموز نحو تفكير انطلاقا من الرموز»³ ويمكن حصر هذه المراحل في: المرحلة الفينومينولوجية، والمرحلة الهرمينوطيقية، والمرحلة الفلسفية.

أ. المرحلة الفينومينولوجية: يرى ريكور في مقاربة (مارسيا إلياد) النموذج المعبر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية، وتهدف إلى فهم الرمز في كليته المتسقة، على الرغم من أن هذا الفهم يركز على الحياة داخل الرمز، إلا أنه يحتوي على إمكانية لبداية تفكير مستقل، وفي هذه المرحلة يؤكد ريكور على وجود أربع صور للفهم الفينومينولوجي،

¹ - المرجع السابق، ص: 119.

² - Paul Ricœur, Philosophie de La volonté, finitude et culpabilité 1 : l'homme faible, 2 : la symbolique du mal ,coll : philosophie de l'esprit, paris 1960,1988,p :68.

³ - Ibid, p : 69.

حيث تسعى الصورة الأولى إلى تركيز انتباهه على أن الرمز نفسه يظهر تعدد دلالاته في آن واحد، وهو يرى بخصوص العالم (السماء، القمر... إلخ) على أنها مظاهر للمقدس فأن تفهم يعني أن تدرك هذه الوحدة التعددية، بينما تتمثل الصورة الثانية، في فهم رمز أو عدة رموز، انطلاقاً من رمز آخر، ونجده مكمل بالشكل لأن فهم المعاني المتعددة لرمز ما يزودنا بالقدرة وبالإمكانية لأن نفهم عن طريق المماثلة رموز أخرى مشابهة، أما الصورة الثالثة، فيتم فيها فهم الرموز من خلال التجليات الأخرى للمقدس، كالطقوس، والشعائر، والأساطير... إلخ. يقول: « يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمانية للانغمار التي نميز فيها في الوقت نفسه معنى التهديد، فالطوفان هو عودة إلى حالة اللا تمييز، ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويخصب»¹. أما في الصورة الرابعة فإننا نبحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيلات التي توحد كل رمز بمفرده.

إن هذه الصور الأربعة من الفهم الفينومينولوجي، تهدف إذن إلى الإمساك بالكلية المتسقة للرموز، وذلك بتأسيس نسق رمزي، وهو عمل التأويل فيعبر كل رمز عن كلية، لكن هذه الكلية جزئية.²

ب. المرحلة الهرمينوطيقية: إن ولوج دائرة الهرمينوطيقا معناه طرح سؤال "الحقيقة" و"الاعتقاد" في العلاقة بين الدلالات الرمزية والاعتقاد الخاص، أي المرور من دلالة الرمز إلى دلالة ماهية دلالة هذه الدلالة بالنسبة لي.

إن التأويل في هذه المرحلة يتجسد من خلال دياليكتيك بين المعنى المعطى من قبل الرمز ومبادرة المؤول. وعلى الرغم من أن هذا الدياليكتيك لا يصل ذروته إلا في المرحلة الأخيرة (التفكيرية الفلسفية)، إلا أنه مستهل في المرحلة الفينومينولوجية، ومتعزز بقوة في المرحلة هاته، وتجدر بنا الإشارة إلى أن الاعتقاد المشار إليه في الدائرة الهرمينوطيقية ليس بالضرورة اعتقاداً دينياً، ما يجب أن نعتقه أو نؤمن به من

¹ - Paul Ricœur, le symbole donne à penser, esprit, juillet-aout, 1959, p : 69.

² - Ibid, p :70.

أجل أن نفهم.¹ ففي هذه المرحلة من الفهم ليس المؤول من يملك المعنى ويفرضه بل على العكس من ذلك تماما، إذ المعنى معطى وموجود مسبقا من قبل الرمز، إذ يعتبر ريكور أن الفهم الفلسفي، ينتج انطلاقا من افتراضات مسبقة نجدها في الرمز ذاته.

إن إحدى الافتراضات المسبقة الأساسية في الفلسفة الهرمينوطيقية عند ريكور هي القول بأن الحياة الكونية والوجود لهم في الأصل معنى أو دلالة، ولا يمكن بلوغها بشكل مباشر إلا عن طريق فهم العلامات والرموز والنصوص بوصفها تعابير موضوعية للحياة.

ج. المرحلة الفلسفية: يتطلب الأمر الانتقال من المرحلة الهرمينوطيقية، أو من التفكير داخل الرمز إلى المرحلة الفلسفية يسمح فيا التفكير انطلاقا من الرمز، ولا يعني هذا تجاوز المرحلتين السابقتين كونها نقطة انطلاق لهذه العملية الهادفة.

إن الغاية التفكيرية والأنطولوجية هي الهدف في فلسفة ريكور، وعندها تكون مهمة التفكير المنطلق من الرمز هي التفحص مما يشير إليه هذا الأخير، وهذا النوع من التحقق لا صلة له بالتحقق التجريبي، أو الإمبريقي في الاتجاه الوضعي، وإنما يعادل التأويل الخلاق.

ويطرح ريكور وجهة نظر خاصة بالاتجاه الذي يتبنى التأويل المجازي أو الأمثولي أو التأويل الغنوصي، فهو يعتقد أن التأويل المجازي يمثل تهديدا للصلة الهرمينوطيقية بين الرمز والفكر الفلسفي، ذلك أن هذا النوع من التأويل يختزل معنى الرموز إلى فلسفة مخبأة أو مقنعة، فعلى العكس من العلاقة التي تربط المعنى الأول - الحرفي - وهو معنى جائز، والذي يعتبر بمثابة الغطاء الذي يخفي وراءه معنى فلسفي من خلاله يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي، في حين أن المدلول الثاني - الرمزي - نفسه خارجي بشكل كاف يتيح بلوغه بشكل مباشر، إذ لا يمكن للعلاقة بين المعنيين في الرمز أن

¹ - Paul Ricœur, philosophie de la volonté, Op-cit,p :480.

تختزل إلى هذا النوع من الترجمة، كما هو الحال بالنسبة إلى المجاز، لأن الرمز يعطي المعنى في الشفافية المعتمدة للغز، وليس عن طريق الترجمة.

وبذلك رفض ريكور بشدة التأويل المجازي، وقد استشهد بالتأويلات الرواقية بالقصص الخرافية، إذ لم تكن الحكاية الخرافية إلا ثوبا، ما إن تتعري حتى تصبح لا معنى لها. وفي الحد الأقصى تقتضي الأمثلة أن يسبق المعنى الصحيح المعنى الفلسفي. كل هذه العوامل أدت بريكور إلى قناعة مفادها أننا يجب أن نفكر لا خلف الرموز، وإنما انطلاقا منها ووفقها. لأن جوهر الرمز غير قابل للهدم،¹ فبالرمز تبدأ حكاية التأويل والتفكير ولا تنتهي عنده، لذا دعا إلى التأسيس " للتأويل الخلاق" الذي يسعى لأن يفكر بما يكشفه الرمز، وهذه القدرة الكاشفة التي يحظى بها الرمز هي تفكيرية أنطولوجية، تتناول فهم الذات والكائنات الأخرى. وبالتالي أكد ريكور على ضرورة التأويل الخلاق في هرمينوطيقا الرموز الذي سعا فيه إلى التحقق عما يعبر عنه الرمز بخصوص الحقيقة الإنسانية.

2- هرمينوطيقا النصوص: تعد إشكالية النص بمثابة المدخل الرئيسي لنظرية التأويل عند ريكور، وهي دعوة إلى الالتفات إلى عالم النص كونه الجوهر في بناء أي ممارسة تأويلية.

إن مهمة الهرمينوطيقا من منظور ريكور تنفلت من بديل النوع أو البنية وترتبط بعالم النص، وبتعبير آخر فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية، إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الإمعان أو هو الوجود الممكن.² وهذا ما نجده في كتاب هيدجر "الكيونة والزمان" عندما ينظم إلى إحدى اقتراحاته المتعلقة بنظرية الفهم، على أساس أن التأويل نظرية في الفهم، إذ تم ربط الفهم بالوجود، فلحظة الفهم ترد جدليا إلى الكيونة في وضع ما، كما لو أنها إسقاط أخص

¹ - Paul Ricœur , herméneutique des symboles et réflexion , philosophique,1 , le conflit des interprétations. Essais - d'herméneutique,285.

² - حسن بن حسن، مرجع سابق، ص: 45.

الممكنات في حصن الأوضاع التي توجد فيها، وقد احتفظ ريكور بهذا الاقتراح وطبقه على نظرية النص. محتقيا في ذلك بمقولة "الذراين لهيدجر"، فما يؤول في نص من النصوص هو اقتراح ما للعالم كما يمكن لي أن أقيم فيه كي ألقى فيه واحدة من أقصى ممكناتي هو ذا ما أسميه "عالم النص"، وبالتالي يستقيم نشاط الهرمينوطيقا بدءا من الذات وصولا إلى عالم النص، ويأتي بأن تلقي الذات نفسها في عالم النص، لكي يعاد تشكيلها أو بالأحرى تحقيق كينونتها. فالتأويل إذن هو توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النص، لأن الفهم ليس شيئا نجده داخل الأشياء، بل هم كينونة تحياها الذات، وعليه ففهم النص هو أولا وقبل كل شيء فهم وتأويل للذات.¹

إن العلاقة إذن بين ذواتنا والعالم داخل النص تجسد التجربة التأويلية، وهنا نجد ريكور يستعين بمبادئ نظرية الخطاب وفلسفة اللغة (بنفنيست) Benveniste ونظرية أفعال الكلام عند (أوستين) لأجل إيجاد حلول للإشكالات التي تواجه الهرمينوطيقا حيث تعد الكتابة كأبرز تحول في منظومة النظرية النقدية المعاصرة. وقد كانت لمحاولات (دو سوسير) في اللسانيات البنوية الأثر البارز في تدشين هذه الإشكالية. وذلك من خلال الثنائيات: اللغة /الكلام، العلامة/الخطاب، الأثر oeuvre / الكتابة écriture ، فالخطاب هو الكلام ناجز تبرزه الكتابة، مع العلم أن ريكور مثل دريدا يميز بحدة بين الكلام والكتابة، وهو لا يهدف إلى جعل الكتابة محض اشتقاق من فعل التكلم. ويؤكد من خلال استقلالية الكتابة، أنها ليست تأملا وتشبثا بكلام سابق، ولا هي ترجمة لفعل الكلام أو قصد الكلام، بل هي ظاهرة متميزة، أي أنها نتيجة لنقش الكلمات على نحو مباشر². وهكذا، فإن ما يأتي إلى الكتابة هو الخطاب بصفته النية في العقل، وأن الكتابة تسجيل مباشر لتلك النية من علامات الكلام، فهي تشبه موضع الكلام، فالخطاب إذن هو شهادة ميلاد النص كما أن الكتابة تحافظ على فعالية الخطاب. إذ ينظم ريكور إليها كحدث بارز في حياة النص

¹ - عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص: 350.
² - ديفيد كونز هوي، مرجع سابق، ص: 126.

فيقول: « لندع النص كل خطاب تم تثبيته بالكتابة، فنتثبت وفق هذا التعريف مؤسس للنص نفسه»¹.

مادام الأدب بوصفه أثار مكتوبة، فإنه التجسد الفعلي للكلام، ويتحول بذلك إلى خطاب مهيكّل داخل نسق اللغة إذ يعد عالما للنص، ونخلص، الأثر، الكتابة، معادلة ذات أطراف جوهرية في قيام أية عملية تأويلية لتحقيق غرض الفهم، إذ بفضل هذه الأطراف يتحول النص إلى عالم من الدلالات المفتوحة، وتقف الذات المؤولة عنا عند الثغرات أو الفجوات التي يقترحها أمامها النص في حوار، ليكون التفاعل بين بنية النص وبنية المؤول، فيفتح في المحصلة فهم بمثابة الأفق التأويلية.

ويجب التنويه إلى أن علاقة النص بفكر ريكور، أكبر من أن تمثل ارتباط مصيره بظروف كاتبه النفسية والاجتماعية، فهو بالكتابة يفتح على سلسلة لا نهائية من القراءات، أي على النص أن يبقى باستمرار متحررا من سياق إنتاجه حتى يندرج في مقامات جديدة بفعل القراءة، لأن النص لا يتكلم إلا من خلال صراع تأويلاته وتنافر دلالاته، إلى ما يقف وراءها من مؤسسات تأويلية.²

إن مسألة القارئ والمؤلف ستحيل ريكور إلى مسألة النص حيث أن نوع التأويلية الذي بدأ هو التعرف على معنى النص الموضوعي الخفي فيما وراء النص، بل هو طلب يوجه إلى القارئ، وبالتالي التأويل هو نوع من الخضوع للأمر الصادر من النص، وبالتالي فإن التأويل عند ريكور تمت صياغته بمصطلحات جديدة فهي لا تتبع من العلاقة المتبادلة بين ذاتية المؤلف، وذاتية القارئ، بقدر ما تتبع من الارتباط بين الخطابين: "خطاب النص" discours du texte، وخطاب التأويل discours de l'interprétation، وهذا الارتباط يعني أن ما يجب تأويله في نص ما هو ما يقوله وما يتحدث عنه أي نوع العالم الذي يفتحه.³

¹ Paul Ricœur, du texte à l'action, p:154. نقلا عن عبد الغني بارة المرجع نفسه،ص:352.

² - المرجع نفسه،ص:351.

³ - بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص ص: 275-276.

الوضع الإبستمولوجي للتأويلية: إن عودة ريكور إلى المشاكل الإبستمولوجية للتأويلية لا تهدف إلى إقامة هذه الأخيرة بديلا لغيرها من العلوم الإنسانية، ذلك أن الحيز الذي تتكلم منه الأولى وهو حيز فلسفي بالتعريف، ليس هو الحيز الذي تتكلم منه الأخيرة، فالتجربة التأويلية جهوية فيما يخص نقطة انطلاقها، ولكنها شاملة من جهة رؤيتها، بما أنها تتعلق بالأسس، وهذه الشمولية هي التي تجعل من التأويلية في تقاطع مع غيرها من المناظر النقدية وكذا تحديد مناطق التداخل،¹ ومن المفاهيم التي يصوغها في ذلك، نظرية النص *théorie du texte* ، نظرية الفعل *théorie de l'action*، نظرية التاريخ *théorie de l'histoire*.

- نظرية النص: يحاول ريكور تقديم نظرية في التأويل، الفهم والتفسير، من خلال أن الفهم يمثل للقراءة ما تمثله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب، وأن التفسير للقراءة يمثل الاستقلال النصي واللفظي معا، وكذا الموضوعي للخطاب، ويظل جدل الواقعة والمعنى ضمنا صعب التعرف عليه في الخطاب الشفوي، بحيث يصعب تحديد جدل التفسير والفهم في موقف حوارى.²

إن منطق الجدل يفضي بريكور، في المحصلة ، إلى عقد تكامل بين مفهومي التفسير/الشرح والفهم، تلك الثنائية التي هيمنت على الفكر التأويلي في نسخته الرومانسية، حيث كان ينظر إلى الآثار الأدبية بعين العلوم الصحيحة³. فإذا عدنا إلى دلتاي لوجدنا الجدل قائما داخل ثنائية الشرح والتأويل، فالشرح هنا نموذج للمعقولة المستعارة من علوم الطبيعة، والتأويل عنده مشتق من الفهم، الذي يرى فيه موقف علوم العقل الأصيل، وهو الوحيد بإمكانه احترام الفرق الجوهرى بين العلوم العقلية والعلوم الطبيعية، "إننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية". وفي هذا يرى ريكور أن الشرح لم يعد وريث العلوم الطبيعية، بل عن نماذج لسانية، وقد اتخذ ريكور هذه الطريقة، إنما لإبراز الطابع الجدلي

¹ - حسن بن حسن، مرجع سابق، ص: 45.

² - بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفانض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 1، 2003، ص: 118-119.

³ - عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص: 369.

بين الشرح والفهم كنموذج لفهم النص وتأويله عن طريق العلاقة الحوارية بين الفهم والشرح باعتبار النص آلة اشتغال محض داخلي ويكون الفهم حلقة تواصل ينتج عن حوار بين روح القارئ وروح المؤلف. أما من ناحية الشرح فإنه يسمح بالفهم الأحسن، أي عندما لا نفهم النص بطريقة تلقائية، نطلب الشرح والشرح الذي يقدم لي بفهم أحسن، وما الشرح سوى فهم طورته الأسئلة والأجوبة، فيحدث بذلك تطابق تقريبي بينهما، ومن هنا فإن الذات إذا ما كانت مدعوة إلى فهم نفسها أمام النص، فإن ذلك لا يتم إلا في نطاق انفتاح النص على العالم الذي يعاود بناءه ووصفه.¹ إذ لا يمكننا تصور قراءة تأويلية خارج دائرة نظام النص وأنماطه الدلالية، ليأتي دور الممارسة التأويلية بعد ذلك عبر جملة من أدواتها، مثل الأحكام المسبقة، المسافة الزمنية، منطق السؤال والجواب، المقام، انصهار الآفاق، لتفتح حوارها مع هذه الأبنية، إلغاء وتعديلا وإضافة، فيخرج إلى الوجود فهم/تأويل مخصوص هو ثمرة هذا التفاعل/التكامل بين الموضوعي والذاتي.²

- نظرية الفعل: قاد الجدل حول الفعل إلى نفس الإجراءات والأبحاث شأن الجدل بصدد النص، إن نظرية النص من ناحية هي نموذج جيد بخصوص الفعل البشري، ومن جهة أخرى أن الفعل مرجع جيد بالنسبة لصنف كامل من النصوص، كون الفعل البشري شبيه بالنص من جهات شتى، كما يعتبر أثرا مفتوحا موجهها لسلسلة لا متناهية، وليس من الغريب أن تحصل نظرية الفعل الفرصة لنفس جدل الفهم والشرح مثل نظرية النص.³

يدرس ريكور ما يسميه "طاقة الفعل" وهي الفكرة التي تأخذ بعين الاعتبار الهوية المشهودة والغيرية المعقولة. لأن الإشكال الذي يطرحه ريكور على غرار الفلسفات السياسية منذ القرن الثامن عشر: هل الآخر هو مجرد غيرية معقولة؟ أليس هو أيضا

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص: 129.

² - Paul Ricœur, l'universel et l'histoire, magazine littéraire, paris N°390, septembre 2000, pp: 37-41.

³ - المصدر نفسه، ص: 116.

هوية مشهودة نلمسها في التواصل والحوار أي في اللغة (جدلية السؤال والجواب حسب غدامير)¹.

وهذا ما نلمسه بصورة جلية في كتاب أرسطو "الشعرية"، أن التراجيديا هي المحاكاة الخلاقة للفعل البشري، ويضيف أن الشعر يُظهرُ الناس كفاعلين، كأنهم في طور الفعل، أي الانتقال من النص إلى الفعل، يكفي تماما عن الظهور كتمائل جريء.

لقد تقلدت الفلسفة التأويلية لدى ريكور مكانة مرموقة على ساحة الفكر الغربي المعاصر، وأصبحت ضمن اهتمامات مفكريها. وكتاباته داخل حقل التأويل لدليل قاطع على انفتاحه الشامل والكلي على جميع الفلسفات التي ادعت القول بالنسقية، والحقيقة المطلقة.

وفي حقيقة الأمر فإن ريكور يلح في كتبه خاصة حول "فرويد" و"صراع التأويلات" و"من النص إلى الفعل" على مقاربة للتعرف على مشروعه الفلسفي الذي تناوله من خلال طرحه للكثير من المفاهيم، والأفكار التي تؤسس لمستقبل الفلسفة، ومدى جرأته في التحليل، والتأويل، ونقد النظريات الفلسفية السابقة، ولا سيما أن تنظيراته تقوم أساسا على عملية التوفيق بين ميراث الأنطولوجيات وميراث التأويلية.

وإن قلنا أن الفينومينولوجيا، وإن شكلت في مرحلة من الزمن إنجازا هاما للفكر الغربي، لكنها تبدو نهاية للتقليد الغربي، ومن بعدها يكون التفكيك هو الصيغة التي تمثل تاريخا جديدا يبدأ من انطلاق أولي نحو فهم الميتافيزيقا.

إن تفكيك المركزية البنيوية مطلب فينومينولوجي كما هو مطلب لكل النظريات التي تتابعت بعد البنيوية. وإن تلاشي الأنساق الفلسفية، وأقول الإيديولوجية والنماذج التفسيرية، لا يعني حسب ريكور أزمة عويصة لا يمكن الخروج منها، كما أن النقد الجذري للميتافيزيقا راجع إلى ادعائها الحقيقة المطلقة، وهذا يلغي بمقتضاه كل محاولة لموضعة

¹ - محمد شوقي الزين ، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق،ص:128.

الوجود الإنساني. وبتعبير آخر فإن إدراكنا للأزمة لا يولد لنا أزمة أخرى، مما يجعل دور الفلسفة المعاصرة صعب على نحو دقيق.

أمام هذا الشعور، فإن ريكور يدعو من خلال فلسفته إلى تأويلات مختلفة، ومتباينة لا تستند إلى نظرية محددة ومطلقة، وهذا ما أكده في مقاله "تعارض التفاسير" بحيث يؤكد بأن الاختلاف أمر مشروع، وضروري حتى نضمن الاستمرارية للفكر بصفة عامة، وللفلسفة بصورة خاصة، وهذا ما كان قد لمح إليه هيدجر حينما رأى أن العلم الحديث في مازق الميتافيزيقا منذ أفلاطون وصولاً إلى نيتشه، والحل هو وجود حوار تساؤلي دائم بين الإنسان و الكينونة، عبر كل الظواهر المعقولة، وغير المعقولة التي تكشف هذه الصلة الأزلية، أي التأويل باعتباره يقوم على مثل التنوير، والاستيعاب الشامل لحدود أفقنا التاريخي.

المبحث الرابع: المشروع التأويلي عند هيرماس، الهرمينوطيقا النقدية:

تقديم:

لقد دأب مؤرخو الفلسفة الألمانية في القرن العشرين على تقسيم مراحل تطور النظرية النقدية إلى مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى هي التي تأسست فيها النظرية النقدية على يد كل من (بلوك) و(هوركهaimer) ووجدت امتداداتها مع (أودورنو) و(ماركيوز) والمرحلة الثانية يمثلها (هيرماس) بشكل أساسي. وهذا الأمر لا يجعل منه مجرد امتداد للنظرية النقدية في صورتها الأولى .

يعتبر (هيرماس) من ألمع رواد مدرسة فرانكفورت في علم الاجتماع النقدي وآخر من بقي منهم على قيد الحياة وقد أصبح بعد وفاة روادها الوريث الشرعي لها. والحقيقة فإن (هيرماس) يعتبر أول من جدد الأطر الأساسية لمدرسة فرانكفورت ببعديها الفلسفي والسوسيولوجي، وأصبح اليوم أحد أهم الفلاسفة النقيدين المعاصرين، وذلك بسبب البناء الفكري الرصين والتيار النقدي المتفرد الذي قاده في مرحلة متقدمة من الشمول، والانفتاح على العلوم الأخرى.¹

إن ما يميز (هيرماس) عن فلاسفة مدرسة فرانكفورت الأوائل بشكل أساسي هو أنه لم يجعل من الفرد اللبيرالي اهتمامه المركزي، وإنما النظام الاقتصادي-الاجتماعي الذي يضمن توازنه اعتماداً على آليات الضبط الذاتي. وبالتالي فإن التساؤل عن هامشية الفرد وعن إمكانية إنقاذه لم يعد تساؤلاً أساسياً، مثلما هو الشأن عند فلاسفة النظرية النقدية الأوائل، لأن همه المركزي أصبح ينصب على إمكانية إخضاع ما يشكل لاعقلانية النظام لقوانين العقل الإنساني. وذلك من خلال فهم جديد للحدثة وممارسة جديدة لعقلنة يصبان في نظرية ينعته هيرماس بـ«نظرية الفعل التواصلي» (théorie de l'agir

1-علاء طاهر ، مدرسة فرانكفورت من هوركهaimer إلى هيرماس/منشورات مركز الإنماء القومي/الطبعة:1/ بدون تاريخ بيروت لبنان. ص:9

communicationel¹. فما هي أهم المحاور التي اشتغل عليها هيرماس، والتي أدت به إلى صياغة عناصر النشاط التواصلي؟

الجزور الفكرية لفلسفة هيرماس النقدية:

علاوة على الكانطية والهيكلية والماركسية والتيارات الفلسفية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن المصادر الأساسية لنظرية هيرماس النقدية بدأت أولا عبر تأثره العميق بفلسفة مارتن هيدجر، ثم بالفلاسفة الألمان المعاصرين، وخاصة رواد مدرسة فرانكفورت. وأولئك الذين جمعوا بين الفلسفة والسوسيولوجيا والمنظور السياسي في دراسة الواقع. فالتأثير الهيدجيري تمثل في البداية بالدراسات الثلاث التي كرسها (هيرماس) (لمارتن هيدجر) والتي جمعها في كتاب «جوانب فلسفية وسياسية» Profils Philosophique et Politiques فهذا المؤلف يعكس التكوين النقدي المبكر لهذا الفيلسوف، ويساعد في تفكيك التأثيرات المجمععة إلى عواملها الأولية.²

ففي محاولة منه للإجابة عن سؤال : ما جدوى الفلسفة؟ تتجلى التأثيرات الواضحة (لتيودور أودورنو) T.odorno حول الفلسفة وفائدتها. باعتباره عضوا في تلك الحلقة التي مارست تأثيرا واضحا على فكر (هيرماس) والتي ساهمت في صياغة قاعدته الفلسفية الأولى والتي طورها انطلاقا من أفكاره وإشكالياته الفلسفية اللاحقة .

كما يظهر بصورة واضحة أيضا تأثره (بكارل ياسبيرس) karl jaspers وخاصة في دراسته التي قدمها حول الفيلسوف (شلينج)، ثم (هربرت ماركيز) H.Marcuse و(أرنست بلوخ) A.blokh.

فإن هؤلاء الفلاسفة قاموا بدراسة الاتجاهات الفلسفية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبذلك أوجدوا مفاتيح جديدة لدراسة التراث الفلسفي الألماني، وتعميق الأدوات الحدسية للفكر النقدي، كما يتجلى ذلك من خلال تأثير الدراسة التي قام بها مارتن هيدجر

1. محمد نور الدين أفاية، في النظرية النقدية، المشروع الفلسفي لهيرماس، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد: 78/79 ص: 63.

²مرجع سابق ص: 91

للفكر النيتشوي. أما تأثير (هيجل) Hegel على (هيرماس) Marx فيتضح من خلال قراءتين، الأولى قراءته (لهيجل) نفسه، و الثانية قراءته عبر فلاسفة مدرسة فرانكفورت وخاصة كتاب (هربرت ماركيز) «العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية» كما أعاد (هيرماس) فكرة السلب، وحركية الجدل الهيجلي ومساره المنهجي .

ومن ناحية علم الألسنيات المعاصرة اعتمد (هيرماس) على إنجاز (تشومسكي) Chomski بإقامة الروابط بين الألسنية الوظيفية من جهة والدراسات الاجتماعية من جهة أخرى ، وخاصة أبحاث بارسونز parsons ودراسات (جورج هربرت ميد) G.H.Mead في ميدان علم النفس الاجتماعي. فالاتجاه الذي طرحته مدرسة شومسكي في ألسنيات يتقارب في مناحيه السياسية مع نظرية (هيرماس) النقدية، وقد ينبع هذا التقارب من الموقف المشترك الذي يتخذه (شومسكي) chomsky و(هيرماس) من الدولة كمؤسسة بيروقراطية شمولية في استلابها، فيلاحظ السوسيولوجي الفرنسي (جان ماري فانسون) J.M.Venson بأن (هيرماس) قد اعتمد على المنجزات العلمية (لشومسكي) حول مسألة أن اللغة لا تشكل انعكاسا بسيطا لما هو واقع ولكنها مجموع تنظيمي يحتوي على مجموعة من المخططات الخاصة بعالم الأوليات، وأن أسس قواعد اللغة ترتبط بشكل عميق بفعل الممارسة داخل الواقع المعاش.¹

نظرية هيرماس النقدية: لقد أقتفى (هيرماس) الخط الفلسفي النقدي الذي تأسس على يد رواد مدرسة فرانكفورت الكبار عبر استيعابه لفلسفاتهم ثم السير بالنظرية النقدية داخل ميادين جديدة لم يطأها البحث النقدي من قبل²، فقد وجه نقدا إلى محدودية البعد التاريخي للأفق الفكري السياسي داخل الهيجلية، لكنه يتقارب كثيرا مع الفكر الهيجلي من ناحية سياقه التاريخي المتوازي مع الثورة الفرنسية، ويكتشف في هذا الفكر طاقة نقدية لا تنضب في شمولها، وتتجسد سوسيولوجيته في التحليل النقدي الحاد للمجتمع البرجوازي

¹ - مرجع نفسه، ص: 80

² - Habermas ;J :Profils Philosophiques et politiques :Traduit en Allemand par François D'arture, Jeane marie L'admiral et Mark B Launay, Galimard, Collection les essais, exci Paris 1974.p : 413

الذي ينتج اتجاهها متقاربا مع الضرورة التعددية التي تحتمها العضلات المطروحة أحيانا في مجتمعاتنا المعاصرة، وفي مقدمتها تركيب هوية جماعية وعقلانية عامة. لقد كان الفكر الهيجلي معكوسا بشكل أو بآخر في كتابات كل الفلاسفة الذين كرس لهم (هيرماس) كتابه «جوانب فلسفية وسياسية» ولأن (هيرماس) عالم سوسولوجيا علاوة على كونه فيلسوفا نراه قد انجذب نحو المنهج الفكري الذي يبرز المحتوى السياسي للسوسولوجيا النقدية المختفية وراء القناع الفلسفي في كتابات هؤلاء الفلاسفة الذين حركتهم في الأساس حوافز تاريخية-اجتماعية-سياسية. وعليه فالفلسفة لدى (هيرماس) لا تتوقف عند حدودها المجردة والمتعارف عليها بل تولد مادة أساسية وأرضية نظرية تجريبية من أجل بناء أنثروبولوجيا اجتماعية¹.

إن كتاب "الميدان العام" l'espace public هو دراسة للدعاية والإعلام كوسيلة فعالة ومباشرة من وسائل هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية، بحيث تسهم في تكوين رأي عام يوازي أهدافها على الدوام ولا تسمح لهذا الرأي بأن يتعارض مع برنامجها ومشروعها العام في السيطرة، وذلك عبر خلق محفزات مرنة لأجهزة هيمنتها على الوعي الجماعي، وتنشيط

هذه الأجهزة بشكل يوازي الحركية التاريخية لتطور الوعي الجماعي والمؤثرات التي تحيط بهذا الوعي وتمتلك القدرة على تحقيق خروج جزئي أو كلي من الاستلاب العام.

إن هذا الكتاب يفتح منهاجا جديدا يتمثل في التقاربات التعددية التي يقيمها بين الفلسفة من جهة والعلوم الاجتماعية من جهة ثانية وخاصة السوسولوجيا والاقتصاد وعلم السياسة، والقانون العام والتاريخ الاجتماعي وتاريخ الإيديولوجيات.

فمن خلال المنظورات الفلسفية يؤكد (هيرماس) على ضرورة تنشيط فكرة (إيمانويل كانت) حول نظرية المعرفة وذلك من خلال العودة إلى داخل تشكيلة فلسفية تتشابه مع

¹-علاء طاهر مرجع سابق ص:93

المشروع الكانتي نفسه. عودة إلى النقد الخاص بأوليات الأشياء ومقدمات تواجهها العيني أو المجرد ضمن مجال الدراسة الفلسفية. هذه العودة النقدية إلى الأوليات قد ميزت مشروعات فلسفية كبيرة مثل «فينومينولوجيا الروح» الهيغلية والنقد الماركسي للإيديولوجيات .

وهكذا يبدو أن (هيرماس) لا يختلف كثيرا عن مسار النظرية النقدية، فبرنامجه يدخل منذ كتاباته الأولى ضمن ما يسميه بـ«العقلانية النقدية» وبالتالي عقلانية تحريرية. ومن أجل تعزيز الفاعلية النقدية لهذه العقلانية فإنه جمع في نصوصه بين الفيلسوف وعالم الاجتماع كما رأينا وذلك من منطلق استثمار البعد الفلسفي الكامن في العلوم الاجتماعية وتدعيم النظر الفلسفي النقدي بنتائج هذه العلوم.

ويظهر (هيرماس) بالرغم من أنه ارتبط منذ الوهلة الأولى بالمؤسسة الجامعية الألمانية بعد الحرب وأنه أستاذ فلسفة وباحث، فإننا مع ذلك نعثر في نصوصه على مظاهر كل هذه الأصناف من الفلاسفة.¹

وكذلك فإن النص الهيرماسي ومنذ كتابه « جوانب فلسفية وسياسية» « profils philosophique et politique وهو يحاور الأفكار الفلسفية وينقب ويناقش دلالات المفاهيم سواء المرتبطة منها بالفلسفة والعلوم الاجتماعية أو باللسانيات وبالسياسة. وباعتباره فيلسوفا فإن مسألة المفهوم كانت بالنسبة له مسألة حاسمة في سياق تشكيله للنظرية التي سينتهي بتأسيسها وهي التي نعتها بنظرية «العقل التواصلي» Raison communicationelle.²

وإضافة إلى دراسته لمختلف النصوص الفلسفية الكلاسيكية والحديثة من كانت وهيدجر ودريدا فإنه قد أعاد النظر في كل الأدبيات المعاصرة للعلوم الإنسانية، ويبدو أنه لا يترك شيء خارج إدراكه. فقد قام بهضم مقاربات مختلفة من قبيل التحليل النفسي الفرويدي وعلم نفس المعرفة والإبستمولوجيا التكوينية لمدرسة بياجى Piaget في مختلف

¹ محمد نور الدين أفاية ، الحداثة والتواصل مرجع سابق، ص: 48
² -المرجع نفسه ص: 49-

امتداداتها، واللسانيات الشموسكية، ولسانيات التفظ وسوسولوجية الممارسة من منظور (تالكوت بارسونز) Parsons Talcot والوظيفية السوسولوجية ونظرية التواصل وعلم النفس الاجتماعي (لجورج هيربرت ميد) H.Mead وبعض عطاءات العلوم التي تبحث في أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة والأنثروبولوجية الفيزيائية.¹

وانطلاقا من هذا فإن (هيرماس) قد حاول إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي كفكر نقدي ومناهض للنزعة الكليانية المستندة إلى تصورات ميتافيزيقية، فإن النص الهرماسي منذ كتاباته الأولى إلى نظرية الفاعلية التواصلية يسكنه هاجس نقدي حاسم، يتمثل في الكشف عن الآليات المتعددة التي تتحكم في الفلسفة الوضعية وفي العلمية سواء كانت لهذه الآليات ارتباط بالسلطة الرمزية والسياسية والعلمية أو لها علاقة بما يسميه هيرماس بـ: مصلحة المعرفة.

والواقع أن (هيرماس) هو أول من جدد الأطر الأساسية لمدرسة فرانكفورت ببعديها الفلسفي والسوسولوجي، وأصبح اليوم أحد أهم الفلاسفة النقيدين المعاصرين، وذلك بسبب البناء الفكري الرصين والتيار النقدي المتفرد الذي قاده في مرحلة متقدمة من الشمول والانفتاح على العلوم الأخرى .

ومع شهرته كفيلسوف فإن (هيرماس) كان ولا يزال يعتبر عالم اجتماع متميز لقيامه بإخضاع الظاهرة الاجتماعية- السياسية للبحث السوسولوجي، الذي انبثق من رؤية فلسفية تحليلية تشكل القاعدة الأساسية والمتمينة التي يقوم عليها دمج التحليل الفلسفي بالسوسولوجي وبهذا أصبح (هيرماس) مرجعا مهما في الفلسفة وعلم الاجتماع والإبستيمولوجيا.

ومثلما حاول (هيرماس) إخضاع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت للتعديل وإعادة صياغتها من جديد حاول تعديل نظرية ماركس عن الرأسمالية ونظريته عن فائض القيمة. فمن خلال النصوص التي يتناولها كتابه "بعد ماركس" جملة من المسائل الراهنة التي

¹-998 :p ;projet.N 168/1982 ;ou le changement de signe de la théorie critique ;Jurgen habermas ;Ladmiraal.J-R

تثيرها قضايا مختلفة كالمادية التاريخية، وتطور البنى المعيارية، والتاريخ والتطور، وقضايا الشرعنة في الدولة الحديثة ودور الفلسفة داخل الماركسية. والتطور كديالكتيك. يلاحظ (هبرماس) في مقدمة الطبعة الفرنسية لكتاب "نظرية الفاعلية التواصلية" أن ما كان مركزيا بالنسبة للنظرية النقدية القديمة ولاسيما عند (بنيامين)، و(هوركهايمر) وأورنو، هو «العلاقة مع نقد جذر للعقل»¹ متخذين (هيجل) و(نيتشه) Neitsh ركيذتين أساسيتين لهم، ويضيف أنه بتأثير كل من (مشال فوكو) M.foucault و(جاك دريدا) J.derida، مازال هذا النقاش مستمرا في الساحة الفلسفية. كما يعلن من جهة أخرى أنه بالرغم من أن كتاباته المختلفة تشغل على موضوعات تنتمي للفكر الفلسفي، فإن نظرية الفاعلية التواصلية تشكل في حقيقة الأمر نواة لنظرية في المجتمع وأن الأمر يتعلق عنده بانتقال جذري مما يسميه بنظرية الوعي إلى نظرية التواصل.

الهرمينوطيقا النقدية: إن المعرفة التي يكشف عنها التحليل الهرمينوطيقي هي معرفة لها أهمية وجدوى في حياتنا المعاصرة المثقلة بالمشكلات والتي غلب عليها الطابع العقلاني والتكنولوجي. فالهرمينوطيقا ليست توجهها مناقضا للعقل، أو مناوئا له، بل إنها تبحث عن نمط جديد من العقل، يخالف العقل الأداتي الذي أفرزته الإنتاجات الميكانيكية والتكنولوجية، وقد عبر غادامير عن هذا التوجه للهرمينوطيقا معتبرا إياها المدافع عن العقل السياسي والعملي ضد سيطرة العقل التكنولوجي، القائم على العلم. من خلال كونها تعميق للفهم بالطابع الحدسي للأشياء الداخلية في حدود خبرتنا، مما يخلق ما يعرف بالعقل الواعي، إزاء عالم التكنولوجيا، في حالة تكون الغاية العظمى للهرمينوطيقا هي أن يفهم الإنسان ذاته ووجوده.

فهذا التصور الجديد للهرمينوطيقا والتحديد لوظيفتها والذي أخرجها من دائرة البحث عن المعرفة الموضوعية إلى دائرة أوسع تتصل بتجويد نوعية الحياة، لم يرق لأصحاب التوجه النقدي وعلى رأسهم هبرماس، الذي كان يرى في هذا جنوحا مثاليا يهمل العوامل

¹ Habermas.J, théorie de l'agir communicationnel, édition Fayard ;1987 paris ;p :10-

المادية التي تشكل الوجود. فربط التأويل بالبحث عن نوعية أفضل من الوجود، يفترض أن الإنسان حر يمتلك وعيه بنفسه، ويحدد بذلك مصيره. لكن في حقيقة الأمر، وخلاف ذلك فإن الإنسان مقيد ومكبل بقيود الطبيعة والبيئة التي يخلقها بنفسه مما يجعل من مهمة العلوم الإنسانية تتحول إلى مهمة نقدية.

إن ملامح الهرمينوطيقا النقدية عند هيرماس تجلت من خلال كتابه "المعرفة والمصلحة" *connaissance et intérêt* والذي من خلاله قام برسم الخطوط العريضة لتأويليته النقدية، ففي هذا الكتاب يقسم المصلحة البشرية إلى ثلاثة أقسام: المصلحة التقنية أو الأدواتية، المصلحة العملية، والمصلحة التحررية.

1- المصلحة التقنية للعلوم التجريبية-التحليلية: يرى هيرماس أن هدف العلم التجريبي هو التنبؤ الناجح والسيطرة على الطبيعة. وهذا يعني أنه ينظر إلى العلم باعتباره أداة تمكنا من السيطرة على الطبيعة، وإذا حاولنا أن نبحث عن أصول هذه الفكرة فإننا نجدها عند (بيرس) " حيث يرى أن الاعتقاد وهو اعتقاد بصحة فكرة ما، وهذا الاعتقاد مرتبط بالمعنى القائم في الذهن، سواء أكان ذلك معنى فكرة فنعتقد أنها صحيحة، أو معنى عبارة فنعتقد أنها صادقة، فإذا اعتقدنا في صحة فكرة ما بالنسبة لأمر معين، ثم سلطنا إزاءه حسب اعتقادنا فيه فوجدنا ما يعطل هذا السلوك فالشك هو نتيجة للخلاف بين السلوك الفعلي والسلوك المتوقع".¹

وهكذا فإن (هيرماس) يجعل من المعرفة التجريبية التحليلية معرفة تنبؤية، وممكنة وهي تساعدنا على التنبؤ ومن ثم السيطرة على الطبيعة. فالمصلحة التقنية تتضمن أكثر من تكيف الكائن العضوي مع بيئته. إن النسق السلوكي للفعل الأداةي يحدد بناء البحث التجريبي .

¹ - 25 :P AGORA-I.S.B.N-2001.une introduction, Stéfane haber, jurgen habermas.

إن العلوم التجريبية- التحليلية تتحدد في كون دلالة ملفوظاتها الممكنة ذات الطابع التجريبي تكمن في قابليتها للاستغلال التقني. وبالتالي فإن الإمكان الأكثر اقترابا يتمثل في هذا الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية.¹

فالمصلحة التقنية متأصلة في العمل وتنمو من خلاله، أما المشكلة مع العقل الأدوات فلا تكمن في أن هذا العقل ذاته فاسد أو يقود إلى الهيمنة، بل تكمن في أن ذلك العقل قد اكتسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة .

2-المصلحة العملية للعلوم الهيرمنيوطيقية-التاريخية :

تؤدي اللغة وهي الوسيلة التي يحول بها البشر بيئتهم إلى ظهور ما يدعوه هيرماس «بالمصلحة التقنية»، وهذه بدورها تؤدي إلى ظهور العلوم التأويلية. وينصب اهتمام المصلحة العملية على التفاعل البشري أي على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسبل التي نتفاعل بها في إطار التنظيمات الاجتماعية .

إن المصلحة المرتبطة بهذه العلوم هي مصلحة عملية. فهي مصلحة مغروسة بداخل الحياة الاجتماعية الثقافية. وتتمثل هذه المصلحة في الاهتمام بالتفاعل العملي بين الأشخاص والجماعات وكما نلاحظ فإن هذه المصلحة تختلف عن المصلحة في العلوم التجريبية التحليلية، مما يؤدي ضرورة أن منطلق البحث في العلوم الهيروميونيطيقية - التاريخية يختلف عن المصلحة في العلوم التجريبية -التحليلية .يقول هيرماس : "إن العلوم التحليلية -التجريبية تكشف عن الواقع من حيث أنه يظهر بداخل النسق السلوكي للفعل الأدواتي... إن العبارات الخاصة بمجال هذا الموضوع تستوعب الواقع من جهة السيطرة التقنية التي تكون وفق شروط معينة ممكنة في كل مكان وباستمرار، أما العلوم الهيروميونيطيقية فلا تكشف عن الواقع وفق إطار ترسندنتالي مختلف، إنها تتجه بالأحرى نحو البناء الترسندنتالي لصور فعلية متعددة للحياة، التي يتم داخل كل واحدة منها تفسير الواقع وفقا لعلم نحو معين للفعل وفهم العالم."²

¹ محمد نور الدين أفاية، الحداثة و التواصل، مرجع سابق، ص:68

² Habermas ;J : La technique et la science come edialogie,opcit/P :147-

فالمصلحة العملية مجالها التواصل بين البشر والذي هو حقل العلوم التاريخية- التأويلية التي تنطلق من فهم المعنى عبر قناة تأويل الخطاب والنصوص. وفي هذه الحالة فإن فهم المعنى la comprehension du sense هو الذي يوجه العقل. وفي طرحة لهذه الفكرة نجد هبرماس يستفيد من (دلتي) الذي يعتبر أول من حدد الفرق بين الفهم و التفسير.¹

فالهيرومينوطيقا Herméneutique من حيث هي علم التأويل، فهي تسعى إلى تأويل معنى الإرادة وتوسيع الفهم الذاتي بين الأفراد². انطلاقا من هذا فإن (هبرماس) يرى أنه يمكن إعادة إرساء تيار التواصل فقط عن طريق تفسير تعبيرات الحياة يقول: "إن وظيفة الفهم في سلوك الحياة مماثل للوظيفة التي وضعها (بيرس) Peirce بالنسبة للبحث التجريبي - التحليلي. فكلتا المقولتين من مقولات البحث مضمرتان داخل أنساق الأفعال...تهدف كلتاهما إلى استبعاد الشك. وإعادة تأسيس أوجه السلوك اليقيني. ولكن مقصد الباحثين مختلف. فالأول يهدف إلى تفسير تعبيرات الحياة التي لا يمكن فهمها، بينما يهدف الثاني إلى استبدال قواعد السلوك التي فشلت في الواقع بقواعد تقنية تم اختيارها.³

3-العلوم النقدية ومصلحة التحرر: تتمثل المصلحة في العلوم النقدية في تحقيق التحرر والخلاص. والعلوم التي تسعى إلى تحقيق هذا الهدف هي نقد الإيديولوجيات، والتحليل النفسي، والنظرية النقدية نفسها. وكلها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة التي تشوه فعل التواصل وتبحث الشروط اللازمة للتوصل إلى إجماع حقيقي لا يعوقه قمع أو قهر داخلي أو خارجي والتحرر من أشكال السيطرة وأبنيتها يقول: «التفكير

¹-89 Stefan haber : Habermas une introduction.op cit,P :

²بول ريكور: صراع التأويلات، دراسة هيرمينوطيقية،ترجمة د.منير عياشي مراجعة،د.جورج زياني،دار الكتاب الجديد المتحدة،الطبعة 2005،1،ليبيا،ص:33

³-هبرماس ، بورغن:المعرفة و المصلحة، مصدر سابق /ص: 37

الذاتي يتحدد بالمصلحة التحريرية للمعرفة، والعلوم ذات التوجه النقدي تتقاسم هذه المصلحة مع الفلسفة...»¹

إن المصلحة في هذه العلوم تستلزم فكرة العقل والحرية، وفكرة الذات المستقلة. وتستلزم التغلب على النزعة الدوغمائية، والمنظومات الفكرية القاطعة. وهذه ليست فكرة جديدة فقد عرفت مع (سقراط) بمقولة "أعرف نفسيك" وكذلك في العصر الحديث مع أنصار التنوير الذي كانت غايته تحرير الإنسان. فقد أعطى التنويريون مكانة عظيمة للعقل وأكدوا على الاستقلال الذاتي للفرد. يقول (كانت) في إجابته عن سؤال ما التنوير؟: "التنوير هو خروج الإنسان من حال القصور، والقصور معناه عدم قدرة الإنسان على استخدام فهمه بدون توجيه من غيره".²

لكن (هيرماس) وإن استفاد من هذه الفكرة فإنه لا يأخذها كما هي بل نجده يلوم (كانت) عن الخطأ الذي وقع فيه من خلال فصله العقل النظري عن العقل العملي. وقد تغلب (فيخته) على هذا الفصل الكانتي بين العقل العملي والعقل النظري وذلك من خلال إعطائه الأولوية للعقل العملي. فهو يرى أن هناك طريقان لتفسير التجربة، طريق القطعية وطريق المثالية، فالقطعية تعتبر الوعي أثرا للأشياء أو نتيجة لتأثرنا بها وهي ترد نشاط العقل كله إلى الحتمية والآلية، فهي إذن مذهب في الضرورة والجبرية يؤدي إلى إنكار الحرية، والمثالية ترى أن الأشياء ليست إلا نتاجا للوعي، نتاج لهذا النشاط الحر الذي يهيمن على نفسه دون أن يخضع لقهر خارجي، فهي إذن مذهب في الحرية والفعل. إنها تبدأ من الأنا باعتبارها عنصرا أصيلا يجمع بين الفاعلية والفكر.³

ولقد تغلب (هيجل) على النزعة الدوغمائية عن طريق إعادة بناء التكوين الذاتي للعقل، فالانتقال من العقل الذاتي إلى الموضوعي العقل المطلق، والانتقال من الوعي الحسي إلى الإدراك الحسي إلى الوعي الذاتي هو انتقال من مرحلة إلى أخرى جديدة وفي

¹Habermas ;J : La technique et la science come idiologie, op cit ;p :150

²-Kant ;E, qu'est ce que la lumieres :In :la philosophie de l'histoire edition Donoel Gonthier 1947,p :54

³د.عثمان أمين ، رواد المثالية في الفلسفة الغربية .ص ص:287/288

الانتقال من مرحلة إلى أخرى تتأكد رؤية جديدة من رؤى العالم وصورة جديدة من صور الحياة وهذا يعني كما يرى (هبرماس) تحطيم الاتجاهات الدوغمائية لصور معتادة من صور الحياة .

وفي مقابل الذات المطلقة لدى (فيخته)، والحركة المطلقة للعقل لدى (هيجل) يتصور (ماركس) تكوين الذاتية مشروطة وذلك من خلال اعتمادها على الطبيعة الممكنة. فالطبيعة عند ماركس هي أساس العقل وليس العكس كما رأى هيجل. فالإنسان ينظم تبادل المادي مع الطبيعة عن طريق عمليات العمل الاجتماعي. إن العمل يحدث تغييرا في الطبيعة، كما يحدث في نفس الوقت تغييرا في طبيعة الذوات العاملة أيضا. وهذا معناه أن ماركس يرى أن مراحل تجلي الوعي تعتمد على المراحل التاريخية لتطور قوى وعلاقات الإنتاج. فالعقل الإنساني وتعصبه ضد النزعة الدوغماتيقية dogmatique قد تطور تاريخيا في عملية مواجهة الذوات العاملة للطبيعة .

لقد رأى (هبرماس) أن ما قدمه (ماركس) يتضمن العناصر الرئيسية المطلوبة لتطور كاف للعقل واهتمام العقل بالخالص والتحرر. معتبرا الماركسية فكرا يحتوي على قدرة نقدية هائلة لكل ما هو عام وشامل.¹ ولكن هذا الوعد لم يتحقق فلقد كان (ماركس) يميل إلى النظر إلى عملية التكوين الذاتي بواسطة التقدم عن طريق النشاط المنتج وصورة المعرفة الكافية لهذه العملية هي "العلم الطبيعي الإنساني".

ويرى (هبرماس) أنه من أجل استعادة فكرة العقل الشامل والاهتمام بالعقل يجب العودة إلى التأمل النقدي. وقد حاول أن يقوم بهذه المهمة من خلال ضم بعض أفكار (فرويد) إلى مذهب مادي تاريخي معدل. لقد حاول (فرويد) من خلال كتابه: "نظرية الحضارة" على تشخيص الاضطرابات العامة والقمع والتسلط الذي يطبع المجتمع الصناعي المتقدم. إن التطور الذي حققته البشرية لم يتم إلا بالقمع المستمر للدوافع والحاجات الإنسانية الأولية. فدافع المجتمع الإنساني في أساسه دافع اقتصادي، وليس لدى

¹-علاء طاهر مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص:95

المجتمع احتياطات كافية لكي يحفظ أفراده سوى العمل، إنه واجب على الأفراد أن يعملوا حتى يتغلبوا على الندرة الاقتصادية. وبالتالي فإن المجتمع يحول طاقات الأفراد من الجنسي إلى العمل. ويترتب على ذلك قمع الغرائز والحاجات الأولية. وتحل السيطرة العقلية محل كبت الغرائز وقمعها.¹

فالمصلحة من التحرر هي التي تنظم التناول النقدي، وهذه المصلحة يسميها هيرماس أيضا بـ "التأمل الذاتي". إنها توفر الإطار المرجعي للافتراضات النقدية باعتبار أن التأمل الذاتي يحرر الذات من تبعيتها للقوى الراكدة والجامدة.²

إن (هيرماس) سعى إلى تأسيس إستيمولوجيا نقدية لتحديد مجالات كل نوع من أنواع العلوم على حدة واكتناه المصالح التي تحرك مختلف المعارف التي تنتجها هذه العلوم، سواء كانت مصالح تقنية أو عملية، ذات طبيعة أدائية أو تواصلية، المهم أن لا يحصل خلط بين المستويات وأن لا يفرض نموذج واحد على جميع المجالات المعرفية الأخرى كما تفعل النزعة الوضعية. ولاشك أن (هيرماس) يميل نحو المصلحة التحررية التي تخولها العلوم الاجتماعية النقدية. فهذه المصلحة لا تكون نشطة إلا داخل الفعل النقدي الذي يعري المصالح المحركة للأنشطة التي تسمح بها الضغوط المؤسسية وتوجه اكتشاف أشكال هذه الضغوط نحو التحرر. يقول (هيرماس): «إن المصالح التي توجه المعرفة تتحدد فقط بالقياس إلى مشاكل المحافظة على الحياة التي تطرح موضوعيا. لأن المصالح هي التوجهات الأساسية المرتبطة بشروط رئيسية معينة لإعادة الإنتاج والتكوين الذاتي الممكنين للنوع البشري، أي المرتبطة بالعمل و بالتفاعل»³.

فالمصلحة التقنية هي التي تميز بعد العمل، والمصلحة العملية يوصف بها بعد التفاعل (أي الوعي الذي يوصل الغايات المستهدفة من خلال الممارسة و انعكاس ذلك

¹ محمود سيد أحمد: البراغماطيقا عند هيرماس، ص ص: 25/24

² محمد نور الدين أفاية: الحدائثة و التواصل، مرجع سابق: ص 68

³ Habermas ; J : connaissance et interet, op cit:P :223

على الجسم الاجتماعي). وأخيرا المصلحة التحررية المؤسسة على التأمل الذاتي للعلوم النقدية باعتبار أن هذه المصلحة تتجاوز المصلحة العملية و تتضمنها في نفس الوقت.

فالمعرفة الإنسانية لا يمكن لها أن تنفصل عن المصلحة، ولهذا فقد سعى هيرماس إلى الكشف عن جذور المعرفة داخل مجال الحياة الإنسانية. فنظرية العلوم عليها أن تتجذر من خلال عقد مع مصالح العقل. les intérêt de la raison.

فإننا دائما نطور المعرفة لغرض معين، وتحقيق ذلك الغرض هو أساس مصلحتنا في تلك المعرفة. وهذه المصالح تعتبر مصالح مشتركة بين الناس جميعا بحكم أننا أعضاء في المجتمع الإنساني.¹

(فهيرماس) يذهب إلى أن العمل ليس هو وحده ما يميز البشر عن الحيوانات بل واللغة أيضا-أي القدرة على استخدام العلامات للتواصل بعضنا ببعض. إن هاتين القدرتين القدرة على العمل والقدرة على التواصل تفضيان إلى ظهور شكلين مختلفين من أشكال المعرفة. فلقد أهاب (هيرماس) بالتفرقة التي وضعها(هوركهايمر) بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية، واستحضر أيضا الكشف الذي توصل إليه (هوسرل) لحياة العالم بوصفها أساس العلوم وذلك حتى يستطيع أن يطرح من جديد مسألة الصلة الملغاة بين المعرفة والمصلحة².

وهكذا فهو يرى أن النجاح وتحقيق الفوز هما الحافزان للمعرفة، وفي حقيقة الأمر فهو بهذا يرد على الفكرة الأرسطية التي يعرف من خلالها الفلسفة بأنها العلم النظري للمبادئ الأولى...فإن الاندهاش كان الدافع الأساسي لإيجاد الفلسفة فالفلسفة هي وسيلة للتخلص من الجهل، وأن بحث الفلاسفة غايته المعرفة «فنحن عندما ندرس الفلسفة فإننا ندرسها لذاتها وليس لغاية أخرى»، (فهيرماس) يرى عكس ذلك فليس الاندهاش ولا الفضولية هما الحافزان للناس للبحث عن المعرفة بل النجاح وتحقيق الفوز المادي، ولم

¹ - أيان كريب النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هيرماس، ترجمة:د محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة244، أبريل 1999، ص:374

² - Husserl ;E ,Lacrise de L'humanité européenne et la philosophie, traduction Paul recoeur edition aubier montaigne paris 1977 ,p :89

تقم الفلسفة من أجل التخلص من الجهل بل من أجل السيطرة والسيادة على الطبيعة والبشر. وكذلك فعل العلماء فما كان يوجه أبحاثهم ليس المعرفة بل المنفعة¹

لقد أراد (هيرماس) من ثم التأكيد على أن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تنفصل عن المصلحة، وهذا يبين أنه كان يحاول أن يكشف عن جذور المعرفة داخل مجال الحياة الإنسانية كما أسلفنا.

فهو في ذلك يقيم فلسفة مناقضة لذلك النص الأرسطي حول الفلسفة، والذي يجعل من الاندهاش والدافع الأساسي لإيجاد الفلسفة، فهيرماس لا يرى في الاندهاش أو الفضولية هما الحافزان للناس للبحث عن المعرفة، بل النجاح وتحقيق الفوز المادي، ولم تفهم الفلسفة من أجل التخلص من الجهل بل من أجل السيطرة على الطبيعة، والسيادة عليها. وكذلك فإن الفلاسفة والعلماء قاموا بمتابعة أبحاثهم ليس من أجل المعرفة بل من أجل منفعة معينة²

لقد حرص (هيرماس) على وضع الأنماط المختلفة للمعرفة بداخل البناء العميق للخبرة الإنسانية .

إن محاولة ربط المعرفة الإنسانية بالمصلحة تعد تحدياً لأنصار النظرية الكلاسيكية الذين يذهبون أن العلم مستقل عن المصالح البشرية، فلقد أصر أنصار المذهب الوضعي باسم مفهوم الطبيعة الموجودة بصورة مستقلة عن الذات الإنسانية على ضرورة فصل الذات والموضوع، أي فصل الحياة والمعرفة. أو فصل العلم والممارسة العملية. ولقد نهج هذا المذهب أنصار المذهب التاريخي. وفي مقابل هذا يحاول هيرماس البرهنة على ضرورة مشاركة المصالح الإنسانية في المعرفة، كما أصر على الارتباط الوثيق بين العلم وتطبيقاته العملية.

وقد ساعده كما أسلفنا إضافة إلى استحضاره للكشف الذي توصل إليه (هوسرل) لحياة العالم بوصفها أساس العلوم، وانتباهه إلى التفرقة التي وضعها (هوركهايمر) بين

¹ - د جورج زيناتي ، مرجع سابق، ص: 165

² - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل مرجع سابق 165

النظرية التقليدية والنظرية النقدية. فهناك نجد أيضا متابعته لبراغماتية (بيرس) بوصفها تأملا ذاتيا للعلوم الإنسانية.¹

إن المصالح المعرفية تصبح من ثم وسائط بين الحياة والمعرفة وهذا يعني أنها بمثابة الشروط التي تجعل الخبرة ممكنة، إنها تكون شروط ضرورية للمعرفة .

ولهذا نجد هيرماس في كتابه المعرفة والمصلحة connaissance et interet يرسم الخطوط العريضة لتأويلته النقدية، وذلك عندما قسم المصلحة البشرية إلى ثلاثة أقسام: المصلحة التقنية أو الأدواتية intérêt technique، والمصلحة العملية intérêt pratique والمصلحة من أجل التحرر intérêt pour l'émancipation.²

وفي إطار ذلك يحاول هيرماس بيان الصلة الوثيقة بين المعرفة والمصلحة في العلوم التجريبية-التحليلية، والعلوم الهرمنيوطيقية-التاريخية، والعلوم النقدية. يقول: «في مقابل ثلاث بحوث مختلفة يمكننا وضع ثلاثة أشكال للعلاقات بين القواعد المنطقية والمنهجية من جهة والمصالح التي توجه المعرفة من جهة أخرى. هذه مهمة الإبستيمولوجيا النقدية التي تخلصت من فخ الوضعية. العلوم التجريبية التحليلية التي تنجم عن المصلحة التقنية، والعلوم الهرمنيوطيقية التاريخية التي تنجم عن المصلحة التطبيقية، والعلوم ذات الطبيعة النقدية التي تنجم عن المصلحة التحريرية.»³

الهرمنيوطيقا بين هيرماس وغادامير:

تتجلى وضعية (هيرماس) التي يتخذها في مقابل فكر(جادامير) في بصورة التقارب أحيانا، وفي حالات أخرى تظهر بصورة النقد. فمرة يتقارب هيرماس مع جادامير ومرة أخرى يناقضه تماما :

ويتجلى التقارب بين (هيرماس) و(جادامير) من خلال وقوفهما في وجه التصور الوضعي، فكل منهما يتجاوز الوضعية Positivisme في إدعائها الذي حاولت من خلاله

¹ د.محمود سيد احمد، البراغماتيقا عند هيرماس، مرجع سابق، ص:13

² Hans Albert ;la sociologie critique en questuon ;op,cit ,p :119-

³ Habermas jurgen, la technique et la science come ediologie , op cit , p :145-

تهيئة élaboré التوجه العقلاني للمعرفة مقصية بذلك التاريخية الرومنطيقية l'historisme . romantique

كان الحوار الذي قام بين (جادامير) و(هابرماس) من أثمر الحوارات التي عرفتھا الفلسفة الألمانية المعاصرة نظرا لمكانتهما المميزة وللأهمية القصوى الكامنة في مشروعيهما: "العقلانية التأويلية" (لجادامير) و"العقلانية التواصلية" (لهابرماس). وقد كانت بداية اهتمام (هابرماس) بمشروع (جادامير) في كتابه الهام "منطق العلوم الاجتماعية"، حيث يرى أن أهمية التأويل تكمن في أنه جاء في فترة احتدم فيها النقاش حول العلوم الاجتماعية¹: أهميتها، مكانتها، عمليتها، علاقتها بالعلوم الدقيقة، علاقتها بالايولوجيا وغيرها من الإشكالات الدائرة في هذا الفلك، وأنه أضاف إسهامات قيمة لهذا النقاش فتح أفاقا جديدة لبلوغ بدائل تنبني انطلاقا من مقاربات وضعية تعمل على نوع جديد من اللغة يسميه "لغة الملاحظة"²، لغة محايدة يكون في مقدورها رفع أفاق التحليل الاجتماعي فوق مستوى الملاحظات والانطباعات الشخصية، الذاتية وبالمحصلة محاولة الوصول بهذا التحليل إلى مستوى الدقة والموضوعية التي تميز العلوم الطبيعية، بالمقابل نجد أن التأويل - كما يحدده (جادامير) - يعمل على تجذير الترابط بين أطراف عملية الفهم ومن ثم خلق تراكم معرفي يصبح موروثا فيما بعد، ذلك أن أشكال المعرفة العلمية ذاتها تؤسس نوعا من التقاليد وهذه الطرق لا يمكن إلا أن تتضمن نوعا من الفهم وبالتالي نوعا من التأويل حتى ولو تعلق هذا التأويل بالمنهج.³

ففي مؤلفه (الحقيقة والمنهج) أضاف غادامير إلى الفلسفة التأويلية أشكالا جديدة. فالفهم برأيه ليس مجرد منهج علمي، بل هو طريقة كينونة الوجود الإنساني، وبها ينظم الوجود العالم .

¹ - عمر مهيل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص: 151

² Habermas ; J, LSS, op cit , p : 350

³ -Georgina Warnke, Gadamer : «Hermeneutique, traduction et raison,» traduit de L'anglais par Jaque Edson, editions de boeck wesmael Bruxelles, 1991, p : 140

يتطور الفهم بإتباع دائرة تأويلية، يتم وسطها تفسير الجزء انطلاقا من الكل والكل انطلاقا من الجزء. من هنا تعتبر الأحكام المسبقة التي تتناول كلية أحكاما ضرورية، على أن تكون واعية وقابلة للتصحيح، أما أفق المؤول التاريخي فيتشكل داخل سيرورة الرواية، حيث يتم تبادل الماضي والحاضر بشكل مستمر، يعتبر فهم هذا المروي ممثلا للحوار، ذلك أن معانياته ستسهم برفع المطالبة بالحقيقة التي على المسؤل أن يستحضرها باعتبارها جوابا ممكنا عن سؤاله. تسهم هذه المصادفة بتطوير أفقه الخاص، تماما كأى عمل يكسب بالمسافة التاريخية معنى جديدا.¹

إن (غادامير) يعتبر أن كل فهم يقوم على أن نفهم بوجه آخر، وبذلك فهو يواجه بين "فهم" و"تأول"، هذا في حين نجد (دريدا) Derida على غرار (هايدغر) Heidegger يفصلهما كي يحتفظ بالتأويل المنتج من أجل المنهج التفكيكي، فالفهم ليس سوى مضاعفة للخطاب. فغادامير يعمم الحقيقة العبقريّة للفهم فلا يمكن لأي منهج علمي أن يكفل الدخول إلى حقيقة نص. إن الفهم فن art، إنه يفترض أننا نفترض الأحكام المسبقة الخاصة بنا كي ندرك أخرىة الخطاب المقصود فهمه، وبذلك فيمكن للأفقين أن ينصهرا في الفهم مع المحافظة على اختلافاتهما.²

أن عودة (غادامير) إلى العلوم الإنسانية تجلت في مساءلة نقدية لأسس وشرعية هذه العلوم بالكشف عن تناهيها الخاص. هذا المنحى النقدي من شأنه أن يقوض مزاعم الحقيقة المتعالية كأساس نهائي للحقيقة الإنسانية كما رفعت لواءها التاريخانية والوضعانية. ينتقد (غادامير) الطرح الوضعاني الذي يتشبث ببناء علمي صارم تنتهجه العلوم الإنسانية في سبيلها نحو الحصانة العلمية الموضوعية .

إن (غادامير) أهتم بشكل كبير بمسألة التفهم وعلاقتها بنظرية المعرفة، وبالتأمل الأنطولوجي للغة كما مارسه (هايدغر)، لكن (غادامير) Gadamer ربط التفهم بقضية ما

¹ - أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط:1، 2001، ص:237
² العرب و الفكر العالمي، عدد9، 1990

يسميه(الأحكام المسبقة) préjugés¹ حيث يرى أن اللغة « لا تتضمن معايير أو منطلقات تساعد على التحرر من المسبقات أو تغيير العالم لتحقيق ما يجب أن يكون» بل إن المسبق هو شرط التفهم ذلك لأنه « إذا أردنا أن نكون عادلين بخصوص الطابع التاريخ المنتهي للكائن الإنساني، يتعين إعادة الاعتبار لمفهوم المسبق، بصورة أساسية، والاعتراف بأنه توجد مسبقات مشروعة بالنسبة للتأويل التاريخي، فإن السؤال المركزي والسؤال الأساسي من منظور نظرية المعرفة يمكن أن يصاغ كالتالي: على أية قاعدة يجب أن تتأسس مشروعية المسبقات؟ ماذا يميز المسبقات المشروعة عما هي ليست كذلك وهي كثيرة، والتي يتعين على العقل النقدي تذليلها»².

وإذا كان كل فهم هو مجرد إنتاجية فلا يمكن لأي تفاهم أن يغدو ممكنا، ويفضل قوة الحكم المسبق التي هي قوة التراث والسلطة والتاريخ تجد الإبداعية الثقل الموازي لها يقول: « إن أخذ الوعي عند الفرد بنفسه ليس سوى نور مرتعش في الحلقة المفرغة التي تكون لتيار الحياة التاريخية، من أجل هذا فإن الأحكام المسبقة عند الفرد، وأكثر بكثير من أحكامه، تشكل الواقعة التاريخية لكيونته»³.

إن الفهم عند(جادامير) والحوار الذي هو ما نكون ليس سيدي نفسيهما يقول: «إن الفهم عينه يجب أن يعتبر بمثابة فعل للذاتية أقل من اعتباره كإدخال وإدماج في سيرورة الانتقال، حيث يتوسط بشكل مستمر الماضي والحاضر»⁴ ككل فرد يفهم كل عنصر فهما مختلفا، إلا أن كل عصر يخلق التفاهم بفضل قوة الحكم المسبق.

لم يعد الفهم إذن واحدي المنطق، إلا أن الحوار لا يتعلق إلا جزئيا بمبادرتنا، أي أنه يحدث لنا أو يقع علينا، والتراث هو الذي يوفر الفهم برغم الزمن الذي يمر، ولاسيما فهم

¹ Henri arvon/ La philosophie Allemande ; editions seghers,paris :1970 ,pp :117-118

² محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص:75

³ العرب و الفكر العلمي، عدد:1990/9

⁴ جادامير، هانز جورج، الحقيقة و المنهج، ترجمة ساكر سوي، طبعة 1976، ص:51

المكتوب، المنقول الذي لا يوجد له أي امتلاك صحيح ونهائي، يكون الخطر عند (جادامير) في القطيعة مع التراث الحي.¹

يتفق هنا (جادامير) مع (هيدغر) عندما يمنح للتأويلية كيانا (أنطولوجيا) يقول: «فالكائن الذي يمكن أن يفهم هو اللغة»² ومركز ثقل الحوار الجاداميري هو المرجعية إلى الكائن الذي يتكلم بدوره من خلال تلك المرجعية، إنه إذن الاتفاق على شيء ما قائم في وسيط اللغة، وليس التفاهم على فكرة أو حجة فعند (جادامير) إن التفاهم هو سيرورة حية نعبر بها عن وحدة مشتركة في الحياة، وفي ذلك الاعتبار، فإن التفاهم الإنساني بالمحادثة لا يختلف عن التفاهم الذي تجريه الحيوانات فيما بينها.³

إن تأويلية (جادامير)، وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في مجال فلسفة العلوم الاجتماعية، إلا أن أفكار هذا الأخير وتأملاته حول اللغة والترجمة والفهم تطرح إشكالات واضحة حسب (هابرماس)، فإذا كانت نظرتة إلى الفهم على أنه توافق للمعنى لا غبار عليها فإنه بالمقابل لم ينتبه إلى أن هذا التوافق قد يكون مشوها دون دراية منه وهذه إشارة منه إلى الإيديولوجيا كمثل على الفهم المشوه، المناقض لكل مسعى موضوعي، حيث نجد أن التوافق المنشود يقوم على الضغوط والإرغام عوض الحوار الصريح والأخوي وهذا ما يعوق الوصول إلى فهم حقيقي انطلاقاً من أن مهمة الفهم عند (جادامير) - كما حددناها سابقاً تفترض البحث عن الحقيقة، لكن ومع مشروعية بحث (جادامير) عن الحقيقة، فهذا متضمن في منطوق محاولته الفلسفية، إلا أن المغالاة في توجيه الفهم نحو البحث عن الحقيقة يؤدي به إلى التغاضي عما تحدته الأيديولوجيا من لا توازنات واختلالات في مستوى السلطة والمعرفة معاً. على أن ما يثير انزعاج (هابرماس) له مبررات أخرى، وهذا ما يشير إليه أحد نقاده من أن الخطر الذي يقلق هابرماس ليس فقط لأننا نحاول استباق حقيقة إمكانية، أو رؤية معينة ما للعالم والتعود عليها، إن ما يقلقه بالفعل هو أن

¹ - مجلة العرب و الفكر العالمي، 1990 عدد:09/ص: 59

² - جادامير، الحقيقة و المنهج مرجع سابق ص: 330

³ -مجلة العرب و الفكر العالمي/ 1990 عدد:09/ص: 59

يتضمن أخذنا بحقيقة ما نوعا من الايديولوجيا، ما يعني أن ما أخذنا به قد يدخل ضمن علاقات قوة وهيمنة لبعض الطرق التي ستظل غامضة بالنسبة إليها إذا ما بقي اعتمادنا قائما على الفهم التأويلي وحده، بمعنى آخر إن النشاطات الاجتماعية بالنسبة (لهابرماس) لا يتأتى فهمها إلا إذا انضمت في مجال موضوعي يشكل من اللغة والعمل والهيمنة في أن واحد، فالسوسيولوجيا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تختزل إلى مجرد سوسيولوجيا تأويلية، لذا فهي تسعى إلى طلب نسق مرجعي مزدوج الوظيفة: فهو لا يلغي النشاط الاجتماعي لصالح نظرة طبيعية للسلوك الإنساني من جهة، ولا يرفع نهائيا الميكانيزمات الاجتماعية لكي يضعها فوق التقليد الثقافي السائد من جهة ثانية.¹

لكن (غادامير) ينظر للمسألة من منطلق مغاير، فعندما ينعت (هابرماس) بأنه فيلسوف محافظ، تقليدي لجهة تأكيدا الدائم على العودة إلى التقاليد والى الموروث الماضي، يجيب غادامير في إحدى المقابلات:

"إن تأكيدي الدائم على تاريخية الفهم، والعمل على تعميمها داخل تيارات التقليد يعني أنني أسير في الاتجاه المعاكس للتيار.. (فهابرماس) يؤمن مثلما أوّمن أنا أيضا بالإمكانات المثالية التي يفتحها الحوار، لكنه يؤمن أيضا أنه يمكن بلوغ هذا المثال عن طريق التقدم الحاصل في السوسيولوجيا، أو عن طريق سياسة متمحورة حول ذاتها ومن ثم فهو يؤمن بالارتقاء السياسي الممكن لهذا المثال وفي الوقت ذاته ألمحت إلى (هابرماس) أن سعيه إلى تطبيق أنموذج الحوار الثقافي على السوسيولوجيا غير مقبول في الواقع، ذلك أن هذا الحوار يفترض ثقة المريض في طبيبه، في حين إننا لا نجد سوسيولوجيا واحدا يستسلم أمام وضعية مجتمع متأزم، وإن حدث واستسلم فإن المجتمع لن يستسلم له. لكن للأسف يبدو أن (هابرماس) لا يريد فهم الفرق القائم بين المختص وبين المصلحة السياسية".² أما بالنسبة للانتقاد الخاص بموقع الايديولوجيا داخل خطاب التأويل، فإن (جادامير) ينفي الحدود التي فرضها (هابرماس) على قدرة التأويل على عرض العوامل الإيديولوجية

¹ Henri Arvon, La Philosophie Allemande, op cit, pp : 117-118

² محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق ص: 61

وتحليلها، إذ أنه يرى أن (هابرماس) يقصر بطريقة غير شرعية حقل الفهم التأويلي في الحقيقة الملفوظة (المنطوقة)، في حين أن التأويل يأخذ في حسابه الآراء المسبقة والأحكام، بمعنى أنه لا يهتم بالآراء التي قد يفصح عنها فرد معين أو مجتمع من المجتمعات فحسب، ولكنه يهتم أيضا بالمعتقدات والتوقعات التي تصاحب هذه الآراء، ولتدعيم هذا الرأي يقدم لنا (غادامير) مثلا واقعا يتعلق بوضع المرأة الاجتماعي، فالفهم التأويلي للآراء التقليدية حول حاجيات المرأة ومصالحها يتعدى الفهم العادي أو الظاهر ليصل إلى تحليل الأفكار الخفية وغير المباشرة التي تدور في فلك هذا الموضوع وعلى رأسها الموضوع الذي يناقش مسألة السلطة:

وجودها، توزيعها، مظاهرها وباختصار أهميتها ومكانتها داخل المجتمع المعاصر بإشكالاته وتعقيداته الكثيرة.¹

أما النقطة الأخرى في جدل الحوار بين (غادامير) و(هابرماس)، هي أن (غادامير) يرى أن محاولة (هابرماس) إقامة تعارض بين التقليد اللساني من جهة، وبين " الشروط المادية " الضرورية لانجاز العمل والسيطرة على الآخرين من جهة أخرى لا معنى لها إطلاقا فإذا ما وجدنا مثلا أن فهما تأويليا ما قام بإدغام مضمون ايدولوجي ضمن مسار اجتماعي معين فلأن القوى غير اللسانية المحيطة به قد انضمت إلى ذلك المسار بشكل مسبق، ذلك أن مفهوم التقليد ذاته يدمج في تعريفه هذه القوى بطريقة ظاهرة أو مستترة، مباشرة أو غير مباشرة، هذه القوى تعد غير لسانية فيما يتعلق بتأثيرها على المعتقدات والمعايير والقيم السائدة في مجتمع ما، إلا أنها متى تعلق الأمر بأشياء العالم الذي نعيش فيه وبقضاياه ومشاكله فإنها لا تغدو كذلك، أي غير لسانية، فهي في هذا المجال تبقى مرتبطة بالتقليد وفي متناول التحليل التأويلي². والنتيجة التي يخلص إليها (غادامير) هي أن هناك تداخلا واضحا بين مفهوم التأويل وبين التفكير النقدي، هذا التداخل يفرضه تداخل الموضوعات وتعقدها وتعدد أبعادها، فالتأويل ومن خلال تأكيده

¹-عمر مهيبيل، مرجع سابق، ص:153

²-نفس المرجع، ص:155

على تاريخية الفهم يبين عن ثراء للمعنى لا ينضب. خاص بالبنيات الرمزية التي هي النصوص والمعايير، هذه البنيات، وبما أنها ما تزال متوقعة ضمن الأفاق التاريخية المختلفة، ومسطرة ضمن الأهداف المختلفة للفرضيات المتباينة فإن ذلك يعني أنها لم تكشف بعد عن كل المعاني الخفية الكامنة فيها، ويعني من جهة ثانية أن الأحكام المسبقة المتعلقة بالمواقف المتخذة حول القيم المختلفة يمكنها كما يقول (غادامير) الاستفادة من الجهود الأخرى التي يبذلها التأويل في ميادين أخرى، فهو يدعونا إلى تفحص ما ندعوه بالأحكام المسبقة، فهي ليست مفاهيم مغلوطة بالضرورة نستبق بها عملية الفهم للموضوع بحسب ما يمليه علينا نصه المكتوب أو علامات وجوده الواقعية

إن لم يكن نصا. الحكم المسبق هو أشبه بمشروع للفهم، مشروع للقراءة.¹ إلا أن (هابرماس) لم يقتنع بأغلب الإجابات والتوضيحات التي قدمها (غادامير) خاصة ما يتعلق منها بنظرتها إلى المجتمع وموقفها من النشاط أو الفاعلية الاجتماعية، وكذا موقع التأويل داخل المنظومة المعرفية الفلسفية المعاصرة وعلاقة التأويل بالإيديولوجيا، لذا نجد (هابرماس) -ومعه (آبل) - يلجأ إلى بلورة نظرية متمحورة حول التحليل النفسي تكون بمثابة الأنموذج الأمثل لكل نظرية تسعى إلى نقد الأيديولوجيا نقدا منهجيا.

إن (غادامير) يؤكد بصفة إجمالية على ضرورة التمييز بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث ومناهجه المقررة من جانب "علوم الروح" على حد تعبير "دلتي" الذي يرى أن تجربة العلوم الإنسانية تتقاطع مع تجارب أخرى قائمة خارج أطر العالم الضيقة كتجربة الفلسفة وتجربة الفن والتاريخ وهي كلها تجسد حقيقة لا يمكن التأكد منها بالطرق العلمية المحضة، فالفهم ليس منهجا مكملا لمنهج علوم الطبيعة. وهذا ما يؤكد في نظر (غادامير) فشل "دلتي" في إقامة التعارض بين علوم الروح وعلوم الطبيعة انطلاقا من أن التأويل عنده يضطر إلى مجاوزة تعدد المناهج، وتتنوع أطر التأويل باتجاه بلورة شعور تأويلي يجد في البنية اللغوية للعالم دعامة له وضمانا لفاعليته، ذلك أن

¹ مطاع الصفدي، نقد الفكر الغربي، مرجع سابق، ص: 232

طبيعة الأشياء ذاتها تدفع بهذا الاتجاه من حيث إن الفهم حركة شاملة وكلية يجعل التأويل يطمح في أن يكون فهما للفهم ومن حيث إن الفهم أيضا هو عودة إلى الموروث أو "التقليد"، عودة لاستحضار وعي تاريخي جديد يستوعب معاني اللحظة الحاضرة دون التغاضي عن المعاني التي تركت عبر سيرورة طويلة عودة تتم باللغة وفي اللغة التي تمثل حلقة وصل أساسية بين الدلالات الوجودية والتاريخية والجمالية.¹ وللوقوف على أهم القضايا التي اتفقا حولها (هبرماس) و(غادامير) وتلك التي اختلفا حولها تقتصر إلى الإشارة إلى التلخيص المهم الذي قام به (بول ريكور) لنقط الخلاف بينهما :

أولاً: في الوقت الذي يقتبس فيه (غادامير) مفهوم المسبق من الرومانطيقية الفلسفية كما أعاد تأويله اعتمادا على المفهوم الهايدغري سابق الفهم *précompréhension* فإن (هبرماس) طور مفهوم المصلحة المستمد من الماركسية وإعادة تأويله من طرف (لوكاش) *Laukach* ومدرسة فرانكفورت.

ثانياً: في الوقت الذي يعتمد فيه (غادامير) على علوم الفكر منظورا إليها فوصفها إعادة تأويل التراث الثقافي في الحاضر التاريخي فإن (هبرماس) التجأ إلى العلوم الاجتماعية النقدية الموجهة بشكل مباشر ضد أنواع التشيؤ المؤسسي.

ثالثاً: في الوقت الذي يدخل فيه (غادامير) سوء الفهم *mécompréhension*، فإن (هبرماس) طور نظرية للإيديولوجيات بوصفها انحرافا منهجيا للتواصل من طرف المؤثرات الخفية للعنف.

رابعاً: في الوقت الذي أسس فيه (جادامير) مهمة التأويل على أنطولوجية الحوار فإن (هبرماس) يستند إلى المثال الأعلى للتواصل بدون حدود أو ضغوط.

باختصار فإن (غادامير) يدخل الهرمينوطيقا ضمن تصور إستراتيجي لثلاثة مستويات من التأمل الفلسفي، يتمثل الأول في العلاقة بين علم الجمال والآثار الأدبية. والثاني بين التاريخ وتراث الماضي. والثالث في العلاقة اللغوية لنظام العلاقات. لكن هذا

¹ عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص: 153

التأمل الثلاثي التوجه الواضح أكثر في كتابه « الحقيقة والمنهج» يدخله ضمن النقاش العام حول العلوم الإنسانية، بهدف تأويل فلسفي، في حين أن (هيرماس) يطرح سؤال المعنى واللغة في سياق تشييده لنظرية للعقل التواصل، لا يكف عن محاكمة أساسياته وعن اكتناه ما تخفيه المعارف من المصالح. وميول واعية تارة وغير واعية تارة أخرى.¹

¹ محمد نور الدين أفاية / الحداثة و التواصل، مرجع سابق / ص: 77

خاتمة الفصل

من خلال هذه اللوحة السريعة والخاطفة لتطور مفهوم الهرمينوطيقا عبر التاريخ، يتبين لنا كيف أن تشكل المفاهيم يكون ضمن مسار حقلها الذي نشأت في كنفه من جهة، ومن جهة أخرى يكون من خلال اختلاطها مع غيرها من مصطلحات الحقول الأخرى، وهذا ما يمكن أن نسقطه على حقل المعرفة الهرمينوطيقية، الذي يقر بأن لمصطلح "هيرمينوطيقا" قيمة حضارية. وهذا ما يتبين لنا من خلال محاور هذا الفصل.

فمن خلال تفحصنا لمصطلح التأويل في الثقافة الغربية انكشف لنا مدى ارتباط المصطلح بأصوله المعرفية، حيث ستبقى الأصول الدينية المسيحية اليهودية الجهاز المرجعي الذي يقف وراء دلالات المصطلح.

ثم تطور هذا المفهوم في عصر التنوير الذي اتخذ من العقل معيارا له كما يتجلى ذلك عن كلادينوس الذي أراد أن يجعل من لتأويل علما قائما بذاته، وذلك من خلال نزعة العقلية وليس شيئا تابعا للدراسات اللاهوتية.

ومع شلايرماخر أصبح مفهوم الهرمينوطيقا مرتبطا بالفهم، فمن خلاله تحرر فن التأويل من عناصره العقائدية.

وقد واصل مصطلح الهرمينوطيقا ترحاله عبر الأنساق المعرفية فتحول مع دلتاي إلى أساس للعلوم الروحية، أي الدراسات الإنسانية والاجتماعية.

ومن خلال دعوة غدامير إلى كونية الممارسة التأويلية، ودعوته إلى إشاعة فلسفة الحوار وأدبيات التواصل، عبر الفهم بين المجتمعات البشرية، فقد كان هذا بمثابة الإقرار لمبادئ العالمية/ الحوار/ التسامح¹.

فمشروع غدامير الهرمينوطيقي بما هو متابعة لأنطولوجيا هيدجر، لا يتأسس في الوعي الذاتي بل في الوجود، وعلى وجه التحديد الطبيعة اللغوية للوجود الإنساني في

¹ - عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص: 568.

العالم، فالتجربة التي يفكر فيها غدامير انطلاقا من مركز اللغة بما هي الأصل وراء تجربة الإنسان.¹

فالهرمينوطيقا في ناحيتها النصية لا تهتم بالعلاقة الحوارية بين الكاتب والقارئ، ولا بقرار سامع الكلام، ولكن بعالم النص حيث ينمذج فهم الذات كما هي عند بول ريكور.² وهو عالم يتجاذبه ثلوث الخطاب والأثر والكتابة، وهذا ما يتيح لعلم النص فتح جدل الحوار، وفهم الذات للعالم من حولها.³

وشكلت الهرمينوطيقا النقدية عند هيرماس منعرجا آخر، شكل تحولا في الفكر الهرمينوطيقي، وذلك من خلال مساهمته في إعادة تقويم الفكر الغربي في مسيرته، من خلال التأسيس لعقلانية الفعل التواصلية، الذي شق من خلاله هيرماس طريقا جديدا للهرمينوطيقا سواء من حيث النظرية أو التطبيق. معتمدا على منهجية النقد ذو المرجعية الكانطية، وقد أطلق هيرماس من فهمه أن الهرمينوطيقا من حيث هي علم التأويل، وبالتالي فهي تسعى إلى تأويل معنى الإرادة وتوسيع الفهم الذاتي بين الأفراد، من هذا الفهم ينطلق لإرساء قواعد تيار التواصل.

فالفعل التواصلية لا يقوم على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة فقط، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو الحياة الاجتماعية.⁴

ففكرة الحوار التي تبلورت من خلال الخطاب الفلسفي للهرمينوطيقا، كما تتجلى عند غدامير أو ريكور أو هيرماس هي التي تبين مدى ارتباطها بالتواصل من حيث هي التي أثارت إشكليات ارتبطت بالآخر، والغير والذات... إلخ من المفاهيم المرتبطة بالتواصل بصورة مباشرة .

¹ - المرجع نفسه، ص: 570.

² - عمارة ناصر، مرجع سابق، ص: 66.

³ - مرجع سابق، ص: 362.

⁴ - زواوي بغورة، ما بعد الحدائثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة بيروت، ط: 1، 2007، ص: 242.

الفصل الثاني

التداولية و التواصل

مقدمة الفصل:

شهدت نظريات التواصل تطورا هاما منذ عشرينيات القرن الماضي، وتعمقت أشكال البحث والتحليل والمقاربة في هذا الإطار، بموازة مع تطور التقنيات التواصلية وعولمتها، بحيث أصبحت المجتمعات الحديثة مجبرة على التواصل، نظرا لارتباط هذه العملية بمصالحها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. لذلك أصبحت قضايا التواصل مجالا لمقاربة العديد من الحقول: مثل اللسانيات والسيميولوجيا، والسبرنتيقا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والفلسفة وغيرها.

ويرجع هذا التنوع على مستوى المقاربات إلى تنوع أشكال التواصل وتعددتها: فمن التواصل الجسدي القائم على الحركات الإشارية، إلى التواصل الشفهي والكتابي الذي تستخدم فيه رموز اللغة، إلى التواصل الجماهيري الذي تطور بوتيرة سريعة مع تطور الوسائل السمعية البصرية، إلى التواصل الرقمي.

وبطبيعة الحال فإن هذه التطورات ستكون لها انعكاساتها على العلاقات بين المجتمعات والشعوب (سياسيا واقتصاديا واجتماعيا)، بحيث سيتصارع منطق المصلحة مع منطق القيم، وستصبح قضايا مثل الهوية السياسية والدينية والاجتماعية، والحوار بين الثقافات والمواجهة بين القيم، مجالا لتأويلات وقراءات عديدة، حيث يشكل رهان التواصل موضوعها المركزي، ذلك أن العوامل الثقافية واللغوية والدينية والتاريخية تلعب دورا أساسيا في عملية التواصل، مادامنا نعيش في عالم متحرك ومنفتح.

ومن البديهي أن يقترن فعل التواصل بالسلطة التي قد تأخذ أشكالا متعددة. وسوف

مؤشرا على الحركة العامة التي تجعل المشاكل الثقافية في صلب النزاعات الاجتماعية.

المبحث الأول : المقاربة التداولية في الفكر اللغوي المعاصر:

تقديم:

كان كثير من النحاة لا يفرقون بين الجملة موضوع التفكير النحوي وبين القول باعتباره حدثا ناجما عن نشاط كلامي لمتكلم مخصوص، يعكس ذلك، تعريفهم للجملة حين اعتبروها نتاجا لعملية إسناد(مسند ومسند إليه) سواء تعلق الأمر بالجملة الاسمية أو الفعلية، ولم يشتهر مصطلح "جملة" إلا بعد (سبويه) الذي كان يستعمل مصطلح "كلام"، ويسوي أحيانا بين الكلام والجملة، وهو ما جعل النحاة يركزون على جانب القواعد دون الاهتمام بتفرد عملية القول باعتبارها نشاطا كلاميا يجيب عن سؤال ويثير سؤالاً، ويعبر عن موقف ويرتبط بسياق. ويجعل الكلام حدثا وليس فقط إسنادا فهو حدث خاص إذ ليس هناك قولان يتماثلان حتى ولو كانا من نفس الشخص مثل «سأتي غدا»، فلا يعني ذلك نفس المعنى ولا نفس القصد ولو كان من نفس الشخص، لما قد يعنيه القول من وعد أو وعيد أو تهديد أو يكون مجرد معلومة إخبارية.¹

لذلك فإن وصف الأقوال يكون عكس وصف الجمل، فوصف الجمل ينظر فيه إلى سلامة قواعد النحو، دون ربط ذلك بالمتكلم والسامع وبالسياق الذي اقتضى ذلك القول ولا الهدف من ورائه. وهكذا فالنحو يكتفي بدراسة الوظائف الأساسية (المسند أو المسند إليه)أما ما تعنيه الجملة فيحتاج إلى الاستعانة بنظرية حول القول وهو ما عرف بـ "التداولية".²

يعد الدرس التداولي ثريا جدا، وذلك بما يقدمه لنا من إجراءات سواء على مستوى الاستعمال اللغوي الطبيعي، أو على مستوى الخطاب الأدبي. "وعليه، فإن الحديث عن التداولية وعن شبكتها المفاهيمية يقتضي الإشارة إلى العلاقات القائمة بينها وبين الحقول المختلفة لأنها تشي بانتمائها إلى حقول مفاهيمية تضم مستويات متداخلة، كالبنية اللغوية،

¹ - عبد السلام عشير، الكفايات التواصلية، اللغة وتقنيات التعبير والتواصل، منشورات: Top Edition، ط:1، 2007، ص:135

² - المرجع نفسه، ص: 136.

وقواعد التخاطب، والاستدلالات التداولية، والعمليات الذهنية المتحكمة في الإنتاج والفهم اللغويين، وعلاقة البنية بظروف الاستعمال...

فالتداولية إذن هي درس جديد وغزير، إلا أنه لا يمتلك حدودا واضحة .. تقع التداولية كأكثر الدروس حيوية في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية.¹

فالتداولية هي محاولة للإجابة عن أسئلة كالتالي: ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول بالضبط، حين نتكلم، من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ من يتكلم ولأجل من؟ ماذا علينا أن نعلم حتى يرتفع الإبهام عن الجملة، أو أخرى؟ ماذا يعني الوعد؟ كيف يمكننا قول شيء آخر، غير ما كنا نريد قوله؟ هل يمكن أن نركن للمعنى الحرفي لقصد ما؟ ما هي استعمالات اللغة؟ أي مقياس يحدد قدرة الواقع الإنساني اللغوية؟ فما هي التداولية وماهي بنيتها الأنطولوجية؟

تتقسم دراسة اللغة كما حددها الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس Charles Morris في مقال في الموسوعة العلمية بين مختلف الاختصاصات التي تعالج اللغة وذلك في عامة الأحوال إلى الأقسام التالية :

1- علم النظم التركيبية syntactique الذي يدرس علاقة العلامات اللغوية بعضها ببعض.

2- علم دلالة الألفاظ (السيمانطيقا / المعاني) semantique الذي يدرس علاقة العلامات اللغوية بالواقع الخارج عن اللغة.² فهو يدرس علم الدلالة التي تتحدد بعلاقة تعيين المعنى الحقيقي القائمة بين العلامات وما تدل عليه.³

3- التداولية أو البراجماتيقا* pragmatique التي تدرس علاقة العلامات اللغوية بمستخدميها من بني الإنسان، فليست اللغة بأي حال شيئا مخزنا في المعاجم وكتب النحو

¹ - فرونسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة د سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بدون طبعة، ص: 7
² - أن روبول وجاك موشار/التداولية اليوم، علم جديد في التواصل/ترجمة د، سيف الدين دعفوس، ود، محمد الشيباني م.ع.ن.ت/دار

الطليعة، ط: 1998، 1، ص: 29

³ - المرجع نفسه ص: 29

* - إننا نأخذ مفهوم البراجماتيقا بنفس المعنى الذي تحمله التداولية اللغوية، وسوف نوظف مصطلح التداولية إلا في بعض الأحيان سنوظف البراجماتيقا وليس إلا وفق التعبير اللغوي وليس تغييرا في المفهوم.

بل هي شيء متصل بين بني الإنسان. وأيسر طريقة لبيان الموضوعات التي تتألف منها البرجماتيقا هي أن نقول: أنها تشمل جميع المسائل التي لا يمكن أن يبحثها اللغويون، وفلاسفة اللغة في نطاق علم النظم أو علم الدلالة¹. إنها تتناول مفاهيم كانت غائبة تماما عن درس اللغوي واللساني، الذي اهتم بقضايا شكلية وبنائية في اللغة كالنظام والنسق والبنية. وهنا تمن الثورة التي قادتها التداولية، من خلال تجاوزها للبعد الداخلي للنحو والدلالة والألسنية إلى البعد الاستعمالي للغة .

تشير الكتابات المتخصصة في هذا الموضوع إلى أن Pragmatique هي توجه معرفي يعني بخصائص استعمال اللغة والدوافع النفسية للمتكلمين وردود أفعال المستقبلين والنماذج الاجتماعية للخطاب وموضوعه، وذلك بمراعاة الخصائص التركيبية والدلالية .

كما نجد تعريفا لسانيا عند كل من (آن ماري ديير) Anne Marie Diller و(فرانسوا ريكاناتي) François Récanati أن التداولية هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب ، شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية². يقول (فردناند هالين) F.Helen محاولا ضبط مفهوم التداولية: « لنضع مقابلة (سوسير) بين اللسان والكلام موضع السؤال، ولنرفض اعتبار أن التداولية ليس في وسعها أن تكون موضوع دراسة منظمة. تهدف التداولية إلى بلورة نظرية لأفعال الكلام، أي نماذج مجردة أو مقولات تصدق على السلوكات الملموسة والشخصية التي ننجزها ونحن نتكلم...»³. ويعود مصطلح التداولية (Pragmatics) إلى الفيلسوف الأمريكي موريس Morris الذي استخدمه سنة 1938م دالا على فرع من فروع علم العلامات Semiotics . غير أن التداولية لم تصبح مجالا يعتد به في درس اللغوي إلا في العقد السابع من القرن العشرين بعد أن قام على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة هم (أوستين) Austin ، (وسيرل) Searle وجرابيس (Grice).

¹ - مدخل إلى الهيرومينيوطيقا، ص:303

² - فرانسوا أرمينكو ، مرجع سابق: ص:8

³ - فردناند هالين ، التداولية ، ترجمة: وبا محمد، مجلة فكر نقد ، العدد:24 السنة الثالثة، ديسمبر 1999 ص:155

فهي تدرس في نظر (موريس) ضمائر التكلم والخطاب وطرفي المكان والزمان (الآن، هنا) والتعابير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئياً خارج اللغة نفسها، أي من المقام الذي يجري في التواصل ومع ذلك ظلت التداولية* لا تغطي أي بحث فعلي.¹ فإن أقدم تعريف للتداولية هو تعريف (موريس) Morris إذ يرى أن التداولية جزء من السميائية، التي تعالج العلاقة بين العلامات. وهذا تعريف واسع يتعدى المجال الإنساني إلى (السميائي) إلى (الحيواني والآلي).²

ونجد تعريفاً إيمانياً آخر يقدمه (فرانسيس جاك) Francis Jacque إذ «تتطرق التداولية إلى اللغة كظاهرة خطابية، وتواصلية واجتماعية معا».³

وهكذا تدرك اللغة من خلال التداولية كمجموع شخصي للعلامات التي يتحدد استعمالها من خلال قواعد موزعة لأنها فهم "مجموع شروط إمكانية الخطاب". وقد عمد الباحثون إلى هذا المنهج، ليمدهم برؤى متعددة، نتيجة لقصور الدراسات الشكلية، وإهمالها لمقاربة اللغة في تجليها الحقيقي، أي في الاستعمال التواصلية بين الناس. ولذلك يرى (ليفنسون) levenson أن الأساس الأول في نشوء المنهج التداولي كان بمثابة ردة فعل على معالجة (تشومسكي) Chomsky للغة بوصفها شيئاً تجريدياً، أو قصرها على كونها قدرة ذهنية بحتة، غفلاً عن اعتبار استعمالها ومستعملها ووظائفها، ثم استعرض عدداً من الدوافع العامة التي كانت وراء تطور المنهج التداولي، إذ كان منها ما يتعلق بالتركييب، وتحديد المراجع، ومنها ما يتعلق بدلالة الخطاب discour في السياق، والتعامل الاجتماعي بين طرفي الخطاب.⁴

ربط (هيرماس) تأويليته النقدية بالتداولية (البرجماتيقا) pragmatique التي تعد كما أسلفنا، أحدث الأفرع اللغوية سناً، إذ لم يُعترف بها كجزء من علم اللغة إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، ولعل مرد هذا التأخير إلى أن التداولية (البراغماطيقا)

¹- أن روبل وجاك موشار، مرجع سابق ص: 29

²- فرونسوا أرمينكو، مرجع سابق، ص: 12

³- المرجع نفسه، ص: 12

⁴- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط: 1، 2004، ص: 9.

تحيد كثيرا عن الموضوع التقليدي لعلم اللغة وفقا للتمييز الصارم الذي وضعه (دي سوسير) بين اللغة *langue* والكلام *parole* فاللغة هي البنية اللغوية التي توجد وجودا مثاليا خارج أي استعمال يومي معين. ذلك الاستعمال الذي يطلق عليه (سوسير) الكلام. فالكلام عنده هو تلك الكتلة المشوهة للعبارات (المنطوقات) اليومية التي لا تصلح موضوعا لعلم مثل علم اللغة. بينما اللغة عنده هي المادة المثالية المنظمة التي يمكن أن تكون موضوعا للبحث العلمي.¹

وما هو ملاحظ أنه ومن بين أفرع علم اللغة جميعا فإن البراجماتيقا (التداولية) وحدها هي التي تجاسرت على دراسة الكلام *parole* بينما آثرت الأفرع الأخرى دراسة الكيان المنظم المستقر أي اللغة *langue* ، ورغم ذلك فقد انكب (هيرماس) على دراسة التداولية (البراجماتيقا) ولم يكتف بتعديلها وتهيتها بل كيفها بحيث يتلاءم مبحثها مع متطلباته النقدية. والحق أن هيرماس لم يكن مولعا بانشغالات التداولية (البراجماتيقا) ب"الكلام" بالمعنى السوسيري بل كان مولعا في المقابل بالمبادئ التحتية التي تحكم التداولية وتحكم تجنيدها للغة .

لقد أخذ يبحث عن النظام، والبنية، والقالب في منطوقات الحياة اليومية وبذلك أحدث انقلابا في التداولية(البراجماتيقا). إذ جعل يعامل الكلام معاملة اللغة. فقد خلق ما أسماه البراجماتيقا العامة .(العمومية/ الشاملة) . *la pragmatique universelle* . حيث تعود للفكر الفلسفي حيويته كفكر نقدي يتأسس داخل مشروع التداوليات (البراجماتيقا) الكلية . وقد استلهم بعض عناصر هذا المشروع من العطاءات النظرية (لكارل أوتو آبل) K.O.Apel الذي يعد وريثا (لكانت) و(بيرس) Peirce و(فتجنشتين) Windgjinstein حيث يعتبر هدفه الفلسفي البعيد تأسيس عقل، إذ تعد فلسفة اللغة وبالضبط التداولية بالنسبة له الأداة المتميزة في تحقيق مشروعه الذي يعتبر لسانيا ولا تداوليا بالمعنى الدقيق. فالإبداع الأصيل (لآبل) Appel لما يسمى "بالتداولية المتعالية" *Pragmatique Transcendentale*، لقد

¹ - أن روبل و جاك موشار ،مرجع سابق/ص:304

كان أول أعماله هو إعادة تكوين الفلسفة المتعالية (لكانط).¹ حيث يتعلق الأمر في هذا المشروع بدراسة البعد التداولي للخطاب بدل الاقتصار على المقاربة المعجمية أو الدلالية كما يفعل بعض اللسانيين، وهذا البعد التداولي يحيل إلى وجود متكلم (locuteur) وبالتالي إلى وضعية تواصلية يتدخل فيها لتحديد قيمة الحقيقة.²

اكتسبت إذن التداولية عددا من التعريفات بناء على مجال اهتمام الباحث نفسه، فقد يقتصر الباحث على دراسة المعنى، وليس المعنى بالمفهوم الدلالي البحت، بل المعنى في سياق التواصل، مما يصوغ معه تسمية المعنى بمعنى المتكلم، فيعرفها «بأنها دراسة المعنى التواصلية، أو معنى المرسل، في كيفية قدرته على إفهام المرسل إليه بدرجة تتجاوز معنى ما قاله³». وقد يعرفها، انطلاقا من اهتمامه بتحديد مراجع الألفاظ، وأثرها في الخطاب، ومنها الإشارات، بما في ذلك طرفي الخطاب، وبيان دورهما في تكوين الخطاب، ومعناه وقوته الإنجازية. فالتداولية إذن بهذا المعنى، هي مجال دراسة الجملة كوحدة لغوية، في مرحلة انقذافها إلى الواقع ودخولها عالما ممكنا فترتبط به ارتباطا قيميا، ذلك إن خاصية القصدية l'intentionnalité في اللغة لا تساعد على بناء الدلالة فقط، بل على الدفع بهذه الدلالة إلى بناء فعل هو فعل الكلام.⁴

كما قد تعرف التداولية، من جهة نظر المرسل، بأنها كيفية إدراك المعايير والمبادئ التي توجهه عند إنتاج الخطاب، بما في ذلك استعمال مختلف الجوانب اللغوية، في ضوء عناصر السياق، بما يكفل له ضمان التوفيق من لدن المرسل إليه عند تأويل قصده، وتحقيق هدفه.

¹ - المرجع نفسه ص: 79

² - محمد نور الدين أفاية، في النظرية النقدية، المشروع الفلسفي لهيرماس، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد: 79/78 سنة 1990 ص: 69

³ - محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، الكويت، العدد 28، يناير/مارس، 2000، ص: 61.

⁴ - عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط: 1، 2009، ص: 68.

ومن هذه الرؤى المتعددة تغدو التداولية في مفهومها العام هي: «دراسة الاتصال اللغوي في السياق»¹. وهذا التعريف هو ما يسمح بدراسة أثر السياق في بنية الخطاب، ومرجع رموزه اللغوية ومعناه، كما يقصد المرسل.

التداولية، الأصول والمنطلقات:

الحديث عن نشأة التداولية يقودنا إلى العلوم المعرفية، حيث توافقت نشأتها مع نشأة هذه العلوم. ولقد جرى التفكير في الذكاء الاصطناعي في سياق عقلية جديدة، هي العقلية التي مكنت من ظهور العلوم المعرفية. حيث أخذ على سبيل المثال علم النفس في أمريكا مع بداية القرن العشرين وجهة سلوكية. وكانت العلوم المعرفية (علم النفس، واللسانيات، وفلسفة العقل والذكاء الاصطناعي، وعلوم الأعصاب) تعتبر ردا على هذا التيار السلوكي.

كما يمكن أيضا إرجاع بدايات هذا البرنامج المعرفي إلى الخمسينيات من القرن العشرين، وبالتحديد إلى سنة 1956 وإلى أولى مقالات (شومسكي) Chomsky و(ميلر) Miller، و(نيوال) Newell. وغيرهم، كما يمكن لنا أيضا إرجاع نشأة التداولية إلى سنة 1955، عندما ألقى (جون أوستين) John Austin محاضراته في جامعة هارفارد ضمن برنامج "محاضرات وليام جيمس" William James Lectures².

إن هذه المجالات المعرفية تعتبر المرجعية الفلسفية والتي مهدت لظهور التداولية، ويمكننا القول أن هذه المقاربة اللغوية، والتي يمكن اعتبارها المرحلة الثالثة لتاريخ الدراسات اللغوية وأبحاث المعنى، ويمكن إرجاع أصولها النظرية، إلى الفلسفة التحليلية التي تعتبر المنهل الأول الذي انبثقت منه أولى بؤادر التداولية، والمتمثلة في الأفعال الكلامية les actes de la langue وكل ما تفرع عن هذا الطرح الفلسفي ساهم بصورة ما في بلورة هذه المقاربة اللغوية، ويتجلى لنا هذا من خلال:

الفلسفة التحليلية: إن الطروحات التي أنتجتها الفلسفة التحليلية هي المنبع الأول

الذي انبثقت عنه أولى بؤادر التداولية، فقد كان الفيلسوف الألماني (غوتلوب فريجة)

¹ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجية الخطاب، مرجع سابق، ص: 22.

² - آن روبول، جاك موشار، مرجع سابق، ص: 28.

G.Frige رائد الاتجاه التحليلي من خلال التحليلات التي أجراها على العبارات اللغوية وعلى القضايا مميزا فيها بين مقولتين لغويتين تتباينان مفهوما ووظيفيا. وهما: اسم العلم والاسم المحمول في كتابه "علم الحساب".

لقد اعتبر الفلاسفة أن ما جاء به فريجه يعدا انقلابا في مسار الفكر اللغوي، ويتجلى ذلك من خلال رؤيته الدلالية التي يميز فيها بين اسم العلم والاسم المحمول وبين المعنى والمرجع.

يمكن إجمال اهتمامات الفلسفة التحليلية في ثلاثة مطالب هي التخلي عن أسلوب البحث الفلسفي القديم وبالخصوص في جانبه الميتافيزيقي، وكذا تغيير بؤرة الاهتمام الفلسفي من نظرية المعرفة إلى التحليل اللغوي، كما سعت إلى تجديد وتعميق المباحث اللغوية، وبالخصوص مبحث الدلالة والظواهر اللغوية المتفرعة عنها.¹

ولهذا فقد اعتبر فريجه الأب المؤسس للمنعرج الألسني، وذلك بسبب إيضاحه الحاسم المتعلق بالفرق بين الأفكار والتمثلات. وقد كان لهذا التمييز تأثير كبير في مجرى النقاش الفلسفي الدائر حول التعقل والحقيقة في أن واحد.²

وقد تفرع عن هذا التصور الذي يقدمه فريجه حول التحليل اللغوي، ثلاث اتجاهات تمثلت في الوضعية المنطقية *Positivisme logique* التي يتزعمها (رودولف كارناب) R.Karnap الذي حاول أن يستبدل الفلسفة بعلم المنطق مبتدئا بالنحو "نحو اللغة المنطقي" يمكن استخدام هذا النحو لتشكيل لغات مثالية، لغات شكلية ودقيقة.³ وكذا الظاهراتية اللغوية بزعامة (إدموند هوسرل) E.Husserl التي سعت إلى التخلي في الفلسفة عن كل تفسير سريع للعلم وعلى العودة، بعد ترك كل الأحكام المسبقة لتحليل كل ما يتجلى للوعي. وقد أظهر قطيعة مع كل اتجاهات التحليل النفسي السائدة آنذاك، معتبرا أن التعبير عن قوانين المنطق ليست شيئا آخر سوى التعبير عن القوانين النفسية التي تعتبر الأساس والتي

¹ - جيلالي دلاش، مدخل إلى السيميائيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط: 1، 1994، ص: 11

² - جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، ط: 1، 2006، ص ص: 24-25

³ - بيتركونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، ط: 1، 2001، المكتبة الشرقية، ش.م.ل بيروت، ص: 221

يجب الاستناد إليها.¹ كما نتج عن هذا التوجه التحليلي أيضا ما عرف بفلسفة اللغة العادية Ludwing Wittgenstein، وهذا ما يهنا هنا باعتباره يصب في المنحى التداولي، ومعه تبلورت النظرة التداولية إلى اللغة، التي تنطلق من إعادة التفكير في مسألة المعنى بما يتناسب مع أغراض الكلام، وحياة الدلالة² فنظرية أفعال الكلام كانت نتاجا للنقد الذي وجهه فيتغنشتاين لمبادئ الوضعية المنطقية وكذلك الحديث عن طبيعة اللغة المعنى في كلام الإنسان العادي، فإنه سيفسر اللغة على ضوء لعبة اللغة. إن التعبير «لعبة اللغة» يجب أن يشدد هنا على أن الكلام هو جزء من النشاط أو الفاعلية، أو أنه شكل من أشكال الحياة. من خلال استعراض كثرة وتنوع ألعاب اللغة : أن نصف غرضا انطلاقا من مظهره أو من قياسات، أن نبني غرضا تبعا لوصف، أن ننتبه لسيرورة ما، أن نترجم من لغة لأخرى، أن نطلب وأن نشكر، وأن نقسم، وأن نحى وأن نصلي³. هذه النظرية الأخيرة أي نظرية ألعاب اللغة التي تعتبر المرجعية التي انبثقت منها المقاربة التداولية، والتداوليات اللغوية بصفة عامة، وبالضبط نقده القوي الذي وجهه للوضعية المنطقية. فقد تجاوز فيتغنشتاين النظرة المفهومية للغة التي ترى في اللغة مجرد تصوير للواقع أو ما يسمى بمقولة المرآة إلى القول بفكرة "اللغة الاستعمال"⁴.

إن للفيلسوف الأمريكي (تشارلز سندر س بورس) Ch.S.Peirce بالغ التأثير على الفكر التداولي، فقد ساهم بشكل كبير في نشأة و بلورة هذا التيار اللغوي. من خلال منظومته السميائية، وفعالية الذوات في رؤيتهم للعالم، والإدراك الحاصل عن هذه العلاقة عبر رؤية كونية شاملة .

ولقد مرت هذه النظرية بثلاث مراحل والتي لا يمكن فهمها إلا من خلالها :

¹ - المرجع نفسه، ص: 195.

² - عمارة ناصر، مرجع سابق، ص: 69.

³ - المرجع نفسه، ص: 217.

⁴ - صلاح الدين عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير، ط: 1، 1993 ، ص: 135.

1. مرحلة الاستلها من الكانطية (1851-1870) وهي المرحلة المتميزة بمراجعة المقولات الكانطية في سياق منطق أرسطي ثنائي.

2. مرحلة منطقية صرفية (1870-1887) وفيها قام بورس بتعويض المنطق الأرسطي بمنطق العلاقات، هذا الأخير الذي سيصبح مرتكز تصوره الثلاثي لمراتب العلامة.

3. مرحلة سميوطيقية (1887-1914) وفي هذه المرحلة سوف يطور بورس نظريته الجديدة حول مراتب العلامة، من خلال كتاباته في هذه الفترة، والمعتبرة اليوم المرجع الأساسي في نظريته السميوطيقية وعلى الأخص منها رسائله إلى «الليدي ويلي» والمقالات المنتقاة.¹

بلغ فكر (بورس) في هذه المرحلة قمة النضج، فقدم لنا نظرية متكاملة ودروسا في المعنى كان فيها رائد العصر الحديث في هذا المجال. ويبدو أن اهتمامه الشديد بنظرية الإشارات في الفترة المتأخرة من حياته كان له الأثر الأكبر في التحول من الفهم الإجرائي للقاعدة البراغماتية إلى الفهم المنطقي الخالص، فالبراغماتية في هذه المرحلة كانت تطويرا لنظريته في الإشارات.²

إن السند الفلسفي لنظرية بورس عبر الملامح الثلاثة لفلسفته (تطورية، واقعية، براغماتية)، وانسجاما مع روح هذه الفلسفة في واقعيتها وبراغماتيتها على الخصوص.

يؤسس بورس ظاهرته المتميزة عن ظاهرية هوسرل تحت اسم (الفانيروسكوبي) La phanéroscopie التي هي دراسة الظواهر Phénomène أو Phanéron أي مجموع ما يظهر. يقول بورس: «الظاهرية Phanéroscopie هي وصف الظاهرة، Phanéron وأعني بالظاهرة الكلية الجماعية Totalité collective لكل ما هو حاضر في الذهن بطريقة ما، أو بأي معنى، دون اعتبار ما إذا كان هذا مناسباً لشيء واقعي أم لا. وإذا سألتكم: متى حضر وفي ذهن من؟ أجيب بأنني أترك هذين السؤالين دون جواب، دون أن ينتابني شك أبداً في

¹ - محمد الماكري، الشكل و الخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي، المركز الثقافي العربي، ط:1، 1991، بيروت، ص:39

² - نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون طبعة بدون تاريخ، ص: 175

أن سمات الظاهرة Les traits du phaneron التي وجدتها في ذهني، حاضرة في كل زمان وفي كل الأذهان...»¹

انطلاقاً من هذا التحديد يخلص بورس إلى ما يسميه مقولات: الأولانية، الثنائية، والثالثانية، وهي المقولات الثلاث التي سوف يتفرع عنها تصنيفه المعروف للعلامة .

هذه المقولات الثلاث تخص لديه صيغ الوجود les modes d'être يقول: « رأبي أن هناك ثلاث صيغ للوجود، وأجزم أنه بإمكاننا رؤيتها مباشرة في عناصر كل ما هو حاضر في الذهن في أي وقت بطريقة أو بأخرى. هذه الصيغ هي إمكان الوجود الكيفي الموضوعي L'être de la possibilité qualitative positive ، وجود الواقع الفعلي المتجسد L'être du Fait actuel ، ووجود القانون الذي سيحكم الوقائع في المستقبل»².

إن الوجود الأول يوافق مرتبة الأولانية Préméité، والوجود الثاني يوافق مرتبة الثنائية secondeité ، والوجود الثالث يناسب مرتبة الثالثانية.

1. الأولانية: وهي نمط الوجود الذي يقوم على واقع كون موضوع/ذات Sujet هي موضوعياً كما هي، دون اعتبار أي شيء آخر، إنها وجود الشيء أو الذات في ذاتها.
2. الثنائية: هي نمط الوجود الواقعي الفعلي المتجسد(المتعلق بمقولتي الزمان والمكان) والوجود المتجسد يرتبط ويتعلق بعالم الموجودات. من هنا فالثنائية: تعني صيغة الوجود المتعلق بما قبله.

3. الثالثانية: وهي نمط الوجود المتوقع بناء على كون الحدث أو الشيء المتوقع الوجود محكوماً بقانون يضبطه، والقول بالقانون يعني إمكانية التعميم. من هنا فإن بورس يرى أن الوجود الذي يقوم على واقع كون الثنائية ستأخذ طابعاً عاماً محددًا، هو المقابل للثالثانية.³

¹ - Ch . S.Peirce,Ecrits Sur le signe,Seuil, R,et trad par G.Deledalle. 1978,p:67

² - المرجع نفسه،ص:69

³ - محمد الماكري،مرجع سابق،ص: 43

وانطلاقاً مما تقدم يعتبر بورس المنطق في فروعه الثلاث : النحو الخالص الذي هو السميوطيقاً تحديداً، والمنطق بمعناه الدقيق أو النقد، والبلاغة الخالصة. وهي فروع تناسب حسب الترتيب الأبعاد الثلاثة للعلامة: 1- الممثل، 2- الموضوع، 3- المؤول.¹ وهذه الأبعاد لا تشكل واحدة منها في الذهن علامة بل لابد من ترابط الأبعاد الثلاثة في الذهن حتى تتكون العلامة. فالممثل وهو بعد تركيبى ينظر إلى العلامة في علاقتها بغيرها من العلامات. أما الموضوع، وهو البعد الوجودي الدلالي، وهو الذي ينظر إلى العلامة في علاقتها بالشيء الذي تدل عليه، في حين المؤول وهو بعد تداولي ينظر إلى العلامة في علاقتها بمؤولها أو العلاقة التي تقيمها مع مؤولها.²

وقد أشار بورس إلى أن نمط الوجود- أي الواقع الذي بموجبه يكون الشيء الواقعي كما هو بمعزل عما يمكن أن يتصوره الذهن- لا يبقى محايداً للعلامة، بل تتميز العلامة بالامتداد وبخروجها عن النسق اللغوي وبذلك تصبح العلامة التي تمثل شيئاً مرتبطة بمؤول وهو الفكرة أي الحكم الذي يساعدنا على إرجاع العلامة إلى الموضوع. وهكذا لا تقف العلامة لدى بورس عند حدود العلامة اللسانية، بل تتعداها إلى الحكم، وبهذا المفهوم الغني للعلامة كما حدده بورس سيصبح مفهوماً يتعدى العلامة اللسانية ليشمل جميع أنواع العلامات.

وهكذا يمكن اعتبار بورس من الأوائل الذين أحدثوا تطوراً في المجال اللساني، والفلسفي. حيث ارتبطت عنده التداولية بالمنطق ثم بالسميوطيقا، وارتبطت كذلك بميدان المعرفة والمنهج العلمي. فمنذ ظهور مقاله "كيف نجعل أفكارنا واضحة" بدأت تظهر الملامح الأولى للتداولية، حيث تساءل بورس متى يكون للفكرة معنى، ودرس الدليل وعلل إدراكه بواسطة التفاعل الذي يحدث بين الذوات والنشاط السيميائي، وقد حاول تطوير

¹ - المرجع نفسه، ص: 44

² - عبد السلام عشير، مرجع سابق، ص: 57.

التجربة الإنسانية من خلال الأدلة، وربطها بالواقع الاجتماعي يقول: «إن الواقع المدلول عليه يفترض تجربة إنسانية مبنية لا على ما هو فردي بل على ما هو اجتماعي»¹.

وكما رأينا فإن مفهوم التداولية عنده قد اختلف بتطور مراحل فكره، فكان منطلقه بداية بالتساؤل والبحث عن الكيفية التي تجعل أفكارنا أكثر وضوحاً لينتهي إلى أن تصورنا لموضوع ما يقاس بالنتائج العلمية المترتبة من حيث أنها منهج متصل بالمنهج العلمي. كما اهتم بالإشارة اهتماماً بالغاً وبحث عن الطرق التي بواسطتها يتم الاتصال بين الأفراد. وجعلها نظرية ليعتبر من خلال ذلك التداولية فرعاً من السميائيات .

فالتداولية بهذا المنظور هي نقل للواقع ووسيلة من وسائل المعرفة والاتصال. ومنهج لجميع ميادين المعرفة، ولذلك رأى بورس أن العلامة اللسانية تتحدد بالتحديد التداولي بحكم استعماله في تنسيق مع علامات أخرى من طرف أفراد جماعة أخرى.

جون أوستين Austin و نظرية أفعال الكلام Théorie des actes de Paroles:

يتحدد الفعل الكلامي بتعريفات مختلفة تعود إلى اختلاف المرجعيات الابدستيمولوجية، التي انطلق منها الدارسون، ومع ذلك فإن المتفق عليه هو أن تكلم لغة ما، أو التحدث بها يعني تحقيق أفعال لغوية، وقد شاع بين الدارسين استعمال مصطلح الفعل الكلامي على ما في هذه التسمية من تضليل ومجازفة من حيث ارتباط الكلام بالمظهر المادي الصوتي، ويوصي (جون ليونز) J.Lweens بضرورة ألا يغيب على البال أن فعل الكلام شامل للمنجز الكلامي والمنجز الكتابي²، ويعتبر الفعل اللغوي محور اهتمام الدراسات اللسانية النصية، إذ يمثل بالتأكيد على أشياء، أو إعطاء أوامر، أو إثارة أسئلة، أو القيام بعود أو غير ذلك من الأفعال التداولية التي تركز على تأويل النصوص باعتبارها أفعالاً للغة كالعود، والتهديدات، والإستفهامات والطلبات، والأوامر.³

¹ - نقلاً عن نعمان بوقرة، مرجع سابق، ص: 198

² - فرونسواز أرمينكو، مرجع سابق، ص: 38

³ - نعمان بوقرة، مرجع سابق، ص: 189

وبتعبير أدق فإن التداولية تقوم بتحويل مختلف الموضوعات إلى أفعال لغوية، بل إن التداولية كانت في مبادئها مرادفة لنظرية الأفعال الكلامية ، ويعتبر أوستين أباً لها بالرغم من تكوينه الفلسفي الذي غلب على الاهتمامات اللسانية.

تنسب نظرية أفعال الكلام إلى (أستين)، وقد جمعت محاضراته التي ألقاها في جامعة هارفارد في سنة 1955، في كتاب أطلق عليه "كيف تفعل الأشياء بالكلمات"، ثم قام (سيرل) وغيره من التداوليين بتطويرها.¹

تمثل مرحلة أوستين هي مرحلة النضج في الفكر التداولي. ينطلق أوستين من ملاحظة بسيطة مفادها أن الكثير من الجمل التي ليست استفهامية، أو تعجبية أو أمرية لا تصف مع ذلك أي شيء ولا يمكن الحكم عليها بمعيار الصدق أو الكذب. وبالفعل لا تستعمل هذه الجمل لوصف الواقع بل لتغييره، فهي لا تقول شيئاً عن حالة الكون الراهنة أو السابقة، إنما تغييرها أو تسعى إلى تغييرها². فأهمية مشروع أوستين من رفضه لأن تكون اللفظة مجرد وصف للوقائع الخارجية و معيار صدقها هو مدى تحققها أي مطابقتها للواقع المائل، وعد ذلك المبدأ مغالطة وصفية .

وبناء على هذا يرفض ثنائية الصدق والكذب من جهة ومن جهة أخرى يقر بأن كل قول عبارة عن فعل، يقول: «عندما نقول نعمل يعني أن قولنا هو فعل مادي وما ينجم عنه من أفعال»³، وعليه فهو يميز بين نوعين من الأفعال:

أ- أفعال إخبارية تقريرية وصفية constative وهي الأفعال التي يمكن وصفها بالصدق والكذب .

ب- أفعال أدائية إنجازية Performative وهي الأفعال التي لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب غير أنها قد توصف بالنجاح والإخفاق، مثل التسمية، والوصية والاعتذار التمني الوعد... يقول أوستين: «بالنسبة لهذه الأمثلة فهي توضح لنا بجلاء أن تلفظ الجملة لا يصف

¹ - محمد محمد بونس علي ، مقدمة في علم الدلالة و التخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2004، بنغازي ، ليبيا، ص:34

² - أن روبل و جاك موشار ،مرجع سابق ص:30

³ - نقلا عن، عبد السلام عشير ،مرجع سابق، ص: 64

لنا كونها توجب معرفة ما أنا بصدد فعله في معرض الحديث، فلا أكد ما أنا أفعله: وهذا هو الفعل. فأبي من الملفوظات المستشهد بها لا صادق و لا كاذب»¹.

وستعرف رؤية أوستين ضمن "محاضرات وليم جيمس" تطورا وتجذرا، فهو يلاحظ أن الجملة المقابلة بين الجمل الوصفية والجمل الإنشائية ليست بالبساطة التي ضنها في البداية (فبعض الجمل الإنشائية على سبيل المثال ليست مسندة إلى ضمير المتكلم في زمن الحال ولا تتضمن فعلا إنشائيا مثل المزيادات أثناء لهبة البريدج، أو الجمل من قبيل "رفعت الجلسة"). و قد قادت هذه الملاحظة إلى تمييز جديد لا يزال مقبولا إلى يومنا هذا. فهو يقر بأن كل جملة تامة مستعملة تقابل إنجاز عمل لغوي واحد على الأقل، وبالتالي فهو يميز بين ثلاثة أنواع من الأفعال اللغوية.² الفعل الأول و هو الفعل القولي أو ما يعرف بالفعل اللفظي acte locutoire، والثاني هو الفعل المتضمن في القول أو ما يعرف بالفعل الإنجازي acte illocutoire، والثالث هو فعل التأثير بالقول أو ما يعرف بالفعل التأثري acte perlocutoire.

1. **الفعل اللفظي acte locutoire**: في هذا المستوى نجد الوظيفة الكلامية المحضة للمنطوق، أو القول كما يحدث حين أصدر ضوضاء صوتية أو أكون جملة مفيدة، أو أقول شيئا ذا معنى. وهو فعل كلامي تظهر فيه المعطيات اللسانية متآلفة فيما بينها، وفي هذا المستوى يمكن دراسة التركيب والدلالة والمعجم والصوت.

2. **الفعل الإنجازي acte illocutoire**: وفي هذا المستوى تأتي الوظيفة الإنجازية للمنطوق أو العبارة، إذ يكون القول ذاته «فعلا»: فحين أكتب في وصيتي "أنا أهب ساعتني لأخي" ففي هذه الحالة إنني أقوم بإنجاز فعل وأهب الساعة. فالجملة هنا ليست مجرد إخبار أو تقرير أو إثبات، إنها جملة إنجازية، منطوق إنجازي. ويسمى هذا الفعل من أفعال الكلام حيث يكون إنتاج العبارة هو ذاته إنجاز الفعل (الفعل الأدائي/الإنجازي/الإنشائي). ويطلق

¹- نقلا عن، صلاح الدين عبد الحق، مرجع سابق، ص:135

²- المرجع السابق، ص:31

على هذا الفعل بـ: "التكلمي" بحيث ينظر فيه إلى أشكال التواصل التي يستعملها المتكلم أي نوع الفعل الكلامي (استفهام، تأكيد، وصف...) ¹.

3. **الفعل التأثري acte perlocutoire** : وفي هذا المستوى الثالث تأتي الوظيفة الإيعازية أو التحريضية، وذلك حين يريد القائل من قوله أن يحدث تأثيرات في المتلقي: إقناعا رهبة وخشية سخرية أو ازدراء ². أي ينظر فيه إلى النتائج والآثار التي يحدثها القول على سامعه أو قارئه، إذ يمكن أن يقنع أو أن يفرح أو أن يستهض صاحبه للعمل أو يدفعه إلى اتخاذ قرار أو العدول عنه.

وبهذا أقر أوستين بأن كل جملة بمجرد التلفظ بها على نحو جاد إلا وأنجز عمل وقول، وعمل متضمن في القول والقيام بعمل تأثير بالقول .

لقد لفتت هذه النظرية الانتباه إلى أن اللغة ليست للإخبار، ونقل الأفكار فقط، بل تؤدي أيضا وظيفة التأثير الاجتماعي في الآخرين عبر ما يعرف بصيغ العقود (أو الصيغ الإنشائية). ويميز عادة بين نوعين من هذه الصيغ: صيغ الأحكام، وصيغ الإنجاز، ومن الأولى أحكام المحكمين، والفتاوى ونحوها، ومن الأخرى كصيغ العقود، كقول البائع "بعت"، والمشتري "اشتريت". ومنها أيضا قرارات التعيين والنطق بالحكم. ولا تكون هذه الصيغ نافذة إلا إذا صدرت من متكلم معين لمخاطب معين في زمن معين، ومكان معين وظرف معين. وتعنى نظرية أفعال الكلام بتصنيف أحداث الكلام إلى أنواع، كالتفريق بين أفعال الكلام المباشرة، وغير المباشرة، والوضعية والتخاطبية، والحرفية وغير الحرفية، ودراسة طرائق نجاح تلك الأفعال، وإخفاقها وتغيير معاني الجمل تبعا للسياق، كتحويل الخبر إلى إنشاء مثلا ³.

¹ - عبد السلام عشير، مرجع سابق، ص: 64.

² - عادل مصطفى مرجع سابق ص: 305

³ - محمد محمد يونس علي، مرجع سابق، ص: 35.

يصح أن نعتبر نظرية أفعال الكلام لأوستين أول محاولة جادة تتجاوز بالفعل الطرح الأرسطي في كتابه الخطابة، للقول الخطابي، والدراسة البلاغية بإعادة تنظيم منطق اللغة الطبيعية على ضوء الدراسات اللسانية المعاصرة¹.

سيرل ونظرية الأعمال اللغوية: يحتل الفيلسوف الأمريكي (جون سيرل) John Searle الصدارة بين أتباع أوستين ومريديه، فلقد أعاد تناول نظرية أوستين وطور فيها بعدين من أبعادها الرئيسية هما المقاصد، والمواضعات. وبالفعل يمكننا اعتبار الأعمال اللغوية والجمل التي أنجزت بواسطتها وسيلة تواضعية للتعبير عن مقاصد وتحقيقها. وهذا المظهر كان حاضرا لدى أوستين لكنه سيعرف أوج تطوره لدى سيرل². كانت جهود أوستين مركز انطلاق لتأسيس نظرية أفعال، حيث أكمل سيرل هذه المساعي والأفكار التي أتى بها أوستين، حينما حدد مفهوم الفعل الإنجازي الذي غدا مفهوما محوريا في نظرية أفعال الكلام، وأحكم الأسس المنهجية التي تقوم عليها لكن الفضل يرجع لأوستين بالرغم من أنه لم يستطع أن يحقق ما سعى إليه من وضع نظرية متكاملة للأفعال الكلامية³.

وقد كان ما قدمه من أعمال حول الفعل الإنجازي كافيا لأن ينطلق سيرل من هذه الأرضية فتكون هناك مراحل تكميلية للجهود السابقة، فسيرل بعد استفادته من دروس أستاذه أقترح بعض التعديلات وطور نظرية الأفعال اللغوية. فقد وجه بعض الانتقادات الرامية إلى وجود بعض النقائص في دراسات أوستين للأفعال اللغوية، التي لم تبين على أصول واضحة، بالإضافة إلى وجود بعض التداخل بين مجموعات الأفعال اللغوية. نظرا لعدم وضوح الأساس الذي قسم من خلاله هذه الأفعال* وكذلك فإن جهود أوستين كانت موجهة في هذا المجال نحو دراسة الألفاظ وليس الأفعال، أي دراسة لفظ الفعل وليس الفعل منجزا بكل ما يحمله من حركية ومادية. وهذا ما أشار إليه سيرل عندما أكد على أن أصل

¹ - عبد القادر قينيني، مقدمة كتاب نظرية أفعال الكلام العامة، جون أوستين، إفريقيا الشرق، ط: 2، 2008. المغرب، ص: 6.

² - مرجع سابق، ص: 33.

³ - الجليلي دلاش، مرجع سابق، ص: 25.

* - قسم أوستين الأفعال الكلامية إلى: الحكميات *verdicatives*، الإنفاذيات *exrcitives*، الوعديات *Commicives*، السلوكيات *Behabatives*، التبيينات *Exposition* بنظر نعمان بوقرة، ص: 194.

المشكلة في تقسيم أوستين أنه عبارة عن تقسيم لألفاظ الأفعال الموضوعية للدلالة على الأفعال الكلامية و ليس نظرة إلى ذات تلك الأفعال .ومن ثم فإن مساهمات سيرل تعد مهمة وفعالة¹.

ويتضح هذا من كونه ينطلق من أن نظرية الأفعال الكلامية لا تكون إلا بالرجوع إلى الفعل، ومن هذا المنطلق بالفعل عمل على تحليل الفعل اللغوي إلى قوى متضمنة في القول، ومنه ميز بين فعل القول، وهو أهم ما جاء به سيرل في مجا نظرية أفعال الكلام، كما عمل على تحديد كل العوامل والشروط التي تسهم في نجاح الفعل اللغوي . ويمكن أن نلخص جهود سيرل في النقاط التالية:

- الفعل الإنجازي هو الوحدة الصغرى للاتصال اللغوي، وأن للقوة الإنجازية دليلا يسمى "دليل القوة الإنجازية" كما يبين أن الفعل الإنجازي الذي يؤديه المتكلم بنطقه لجملة معينة يكون باستعماله لصيغة معينة تدل على دلالة معينة، كالأمر، أو النهي .

- الفعل الكلامي عنده مرتبط بالعرف اللغوي والاجتماعي، وهو أوسع من أن يقتصر على مراد المتكلم .

- طور شروط الملائمة وجعلها أربعة: **شرط المحتوى القضوي**، وهو الذي يقتضي فعل في المستقبل يتطلب من المخاطب، كفعل الوعد. و**الشرط التمهيدي أو الأولي**، وهو الذي يتحقق من خلال قدرة المخاطب على إنجاز الفعل، والمتكلم على يقين القدرة أي متعلق باعتقادات تمثل خلفية (يتمنى من تلفظ بأمر أن يُنجزَ العمل الذي أمر به، وليس بدجيهيا أن ينجز دون هذا الأمر). و**شرط الإخلاص أو الجوهري**، ويتحقق حيث يكون المتكلم مخلصا في أداء الفعل، فلا يقول غير ما يقصد ولا يزعم أنه قادر على فعل ما لا يستطيع. و**الشرط الأساسي**، ويتحقق من خلال محاولة المتكلم التأثير في السامع للقيام بالفعل، وإنجازه حقا. أي الذي يحدد مقاصد المتكلم والكيفية التي ينفذ بها هذه المقاصد بفضل المواضع اللغوية.²

¹ - نعمان بوقرة، مرجع سابق ص: 194

² - أن روبلا، جاك موشار، مرجع سابق، ص: 34

بهذه الصورة يتبين لنا أن أفعال الكلام مع سيرل قد عرفت توسعا في مفهوم الفعل اللغوي باشتقاق أفعال لغوية غير مباشرة (كانت بداية التطوير للتداولية القائمة على الفعل) ستكون أكثر إنتاجية كما في المثال: «أيمكنك أن تتاولني السكر» إن الفعل اللغوي هنا هو فعل خرج عن دلالاته الأصلية: أي الاستفهام ليبدل على معنى آخر غير مباشر هو الاتماس وذلك في سياقات معينة. لذلك فكل إضمار هو إضمار تداولي يكون الأصل فيه مقامات الكلام وسياقاته، فالبنية الدلالية في إنتاج الكلام لا تستقل عن المقوم التداولي.¹

إذا كان يبدو أن أفعال الكلام كما عرضها كل من "سيرل وأوستين" هي كيانات معزولة عن سياقاتها التي تعطيها قيمة السيرورة التواصلية غير موصولة بأفعال لغوية أخرى قد تسبقها أو تتلوها في التسلسل الخطابي، فإن عدم التسلسل سيتم تداركه في الطور الثالث للدراسات التداولية، تلك الدراسات التي تناولت أفعال اللغة في إطارها الدينامي الحي، وهو التفاعل الذي يتخذ عدة أشكال حوارية في إطار مناظرة أو مناقشة أو نص خطابي، ففي هذا التواصل الحقيقي ستشتغل أفعال الكلام داخل السياق، وداخل توالي أفعال لغوية لا ترتبط فيما بينها في الصدفة. وقد اصطلح على هذه المقاربة الثالثة بالمقاربة التفاعلية لأفعال اللغة، فمعنى أن يتكلم الإنسان أي أن يتفاعل مع غيره ومع محيطه، لذلك اقترح (فان ديك) Van Dick إدخال مفهوم الفعل الكبير Macro Acte ليكون الوحدة التداولية ذات البعد الأكبر من الجملة، وتكون الجملة خاضعة بشكل تدريجي لمقتضياته كما لو أننا نحكي قصة، وفي هذا السياق نجد اتجاها يرى أن الفعل الحجاجي هو الذي يمكن أن تكون له هذه الهيمنة التداولية المعرفية.²

التداولية المتعالية لكارل أوتو آبل

يعد (كارل أوتو آبل) Karl otto Appel وريثا لكانط و بيرس وفيتغنشتاين. من ثم جاء إجهاده لنفسه في التوفيق بين التقاليد القارية الألمانية من جهة، والأنجلو أمريكية من جهة أخرى. وهذا ما يفسر تطوره، لأن هدفه الفلسفي البعيد، كان تأسيس عقل، إذ تعد

¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 117.

² - عبد السلام عشير، مرجع سابق، ص: 65.

فلسفة اللغة، وبالضبط التداولية بالنسبة إليه، الأداة المتميزة، في تحقيق مشروعه الذي يعتبر لسانيا ولا تداوليا بالمعنى الدقيق.

فالإبداع الأصيل لآبل، إبداع فلسفي، لما يسميه بالتداولية المتعالية *Pragmatique transcendantale*.

لقد كان أول أعماله هو إعادة تكوين الفلسفة المتعالية (لكانط)، على ضوء أعمال (هيدجر). من هنا كان توجيه همه إلى تاريخ فلسفة اللغة.

فمن خلال كتابه "تحويل الفلسفة" *transformation de la philosophie* فقد سعى آبل إلى رسم برنامج تتحدد الفلسفة من خلاله تحديدا جديدا، فهو تصور للفلسفة بما يعرف بـ: "الفلسفة التداولية المتعالية" *la philosophie pragmatique transcendantale* هذا التصور الذي يحيلنا مباشرة إلى الفلسفة المتعالية لكانط سميائية بورس وتحليلية فتجنشتين. وهذا قد يجعلنا نقف على الخلفية المعرفية لهذا التصور الجديد للفلسفة والذي يمكن أن نحصره في مبادئ الفلسفة المتعالية التقليدية، ومعطيات فلسفة اللغة الحديثة، والفلسفة التداولية والتأويلية.

فهو يتموضع ضمن الحركة الهرمينوطيقية لهيدجر، في احترام للنصوص الكبرى وللتقليد، وباختلاف نسبي مع المنطق، واعتراض قوي على الروح العلمية. وقد وجهته دراسة اللغة، ذاتها إلى أشكال تفكير أخرى: كالفلسفة التحليلية، والأبحاث الأولى لحلقة فيينا، والفيغنشتاينية، والتداولية الأمريكية.¹

من هنا جاء نشر آبل لفكر بيرس بألمانيا، خاصا إياه بدراسة جوهرية، كما قاده ذلك إلى فكرة "تحويل الفلسفة" وهو عنوان كتابه الأساسي كما أسلفنا سابقا.

وتعد التداولية المتعالية عند آبل غاية تحول المثالية الكانطية، تحت تأثير تحول اللسانية إلى فلسفة، أي الوعي بالطابع الوسيط والأساسي للغة، بمعنى أنه يريد أن يحافظ السؤال المتعالي الكانطي ولكن بشكل محول في فلسفة ذات توجه لغوي. في كل معرفة

¹ - فرونسواز أرمينكو، مرجع سابق، ص: 79

وكل أنطولوجية. إذ كانت الأنطولوجية هذه قبل كانط تؤكد على الكائن، دون التفكير في شروط المعرفة، وهذا التأمل هو ما كان يكون الاستفهام النقدي لكانط، الذي سكت عن البعد اللغوي وحده. وكان لابد من الانتظار مجيء (فريجة) و(راسل) و(مور)، والحركة التحليلية الفلسفية حتى يهتم التأمل النقدي بالدرجة الأولى باللغة، التي أصبحت عند فيتغنشتاين وحدة متعالية مباشرة، إذ كان لابد من انتظار كتابه (أبحاث فلسفية)، لطرح التواصل، كترانيمية لمكونات ألعاب اللغة، حيث يدخل نموذج التواصلية في مفهوم جديد للمعنى والعقل.¹

تتضمن التداولية المتعالية لأبل هذا التجديد، فهي تتجاوز العلاقة الثنائية، لـ: الفاعل- الموضوع، لكي تموضع الفاعل ضمن علاقة ثلاثية، لـ: الفاعل، اللغة، الموضوع. إذ تمر العلاقة بالعالم من خلال اللغة، من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن الفاعل غير أنوي مطلقاً، بل هو عضو مجتمع اللغة.

فالتداولية المتعالية تمتلك اتجاهها أخلاقياً، بالإضافة إلى فلسفة نظرية وفلسفة تطبيقية، بجذر مشترك. من ثم يرى آبل بأنها تتوصل للكشف عن وحدة العقل، بأحسن من الفلسفة الكانطية.

ويمكن ذلك من خلال: «أفكر» يعني حقا «أبرهن» أي «أتكلم مع الغير» وأقبل المعايير العملية للتواصل، وكذلك أنتمي إلى مجتمع تواصل، فلا أحد يفكر وحده.

وتبين التداولية هنا في طرحها لـ«أفكر» التموقع في نظام العرف، الذي يصدر عن الاتفاق. فالحقيقة تحصل إذن عبر اتفاق تفاعل الذات. فالمظهر السياسي غير غائب إذن. لأن آبل يلاحظ بأن المجتمع الواقعي للتواصل، والذي تتم فيه محادثاتنا وحواراتنا يخضع إلى شروط مادية واجتماعية وسيكولوجية، تميزها بدون هوادة عن المجتمع المثالي للتواصل.²

¹ - مرجع نفسه، ص: 79

² - المرجع نفسه، ص: 80

فعلى التداولية المتعالية أن تقرن إلى حد ما بتداولية تجريبية، أي بإعادة تكوين نقدي للتاريخ الاجتماعي، في جميع الحالات. وفي هذا يلحق آبل بانشغالات (هبرماس) Habermas. لأن فلسفة آبل تظهر كتجديد لعقلانية إنسانية ونقدية، إنها فلسفة لا تتخلى عن غاياتها التقليدية، وتجعل من مهمتها ضمان وحدة مختلف علوم الطبيعة، والعلوم الإنسانية. وذلك بتوضيحها متطلبات المصادقية التي تتأسس عليها كل معرفة.

فالتمييز الكلاسيكي الذي أقامه دلتي بين التفسير العلمي الذي ينطبق على الطبيعة، والفهم الهرمينوطيقي الذي ينطبق على العلوم الإنسانية يحتفظ به كما هو، إلا أن التداولية تسمح بإيجاد وحدة خطابات إقناعية خارج التمييز. ومن المهم كما يرى آبل، أنه للحفاظ على مجتمع إقناعي، علينا معرفة ما يقوم به العلم، وإنقاص وحدة الفلسفة والعلوم باسم (الوقوس) Logos ، ومقاومة الميثولوجيات الجديدة، بالاحتفاظ بمنهجية معيارية.¹

ففي مقال نشر سنة 1975 يكتب آبل: «أفهم الشروط التداولية لإمكانية معرفة علمية، ولاستعمال الحدود الكانطية، كشروط إمكانية جزئية على الأقل، وذات معرفة مقبولة في تفاعل الذوات، وذاتى نقد علمي و فلسفي للمعرفة. وأعارض في هذا (كارناب) Karnap و(هيمبل) Hempel، اللذين يقولان بانتماء التداولية إلى التجربة السيكلوجية، وأنها لا تقدم أية دقة، حين يتعلق الأمر بصلاحية المعرفة»². ويضيف آبل: «ويجب النظر إلى هذا التقويم، كتقويم صحيح، في حدود كون المعرفة التي تواجه مبدأ تأسيس يخضع للتجربة النقدية، وهو تقويم يسقط في مجال التداولية، وله خط قد يقتضي أو لا يقتضي قراراً، يواجه تعاقبية وشروط صراحة المعرفة العلمية.

وأود من ثم تقويم مسلمة كاستكمال فلسفي للنحوية والدلالية المنطقية، للغات العلمية المثالية، هي التداولية المتعالية للغة: وستكون مهمتها تأمل الشروط الممكنة لمعرفة تُعَدُّ شفويا، وصالحة كما هي من وجهة نظر تفاعل الذوات. وسأحاول الآن أن أخص، أساساً،

¹ - المرجع نفسه، ص: 80

² - نقلا عن المرجع نفسه ، ص: 80

السميائية المتعالية، وفي سياقنا، ما يصنع التداولية المتعالية، التي تكون وتستكمل تأسيس المنطق المعاصر¹.

ويستدعي أبل هنا سميائية (بيرس)، وخاصة العلاقة الثلاثية الأبعاد للعلامات، ليعبر من العلامات إلى المعرفة والموضوع الوسيط، والعلامات للتأكيد على أن وظائف العلامات الداخلية للغة (النحوية) ووظائف العلامات المرتبطة بالواقع، وخاصة العلاقة الثلاثية الأبعاد للعلامة، ليعبر من العلامات إلى المعرفة والموضوع الوسيط، والعلامات للتأكيد على أن وظائف العلامات الداخلية للغة (النحوية)، ووظائف العلامات المرتبطة بالواقع (المرجعية والدلالية) تقتضي تأويلا (تداوليا) للعلامات من خلال مجتمع تأويل².

ويأتي مفهوم "مجتمع التأويل" من مصدر هرمنيوطيقي، يعد بدوره استمرارا للتقليد الديني، للمخلص الإنجيلي. وهكذا، ينقل أبل هذا المفهوم و يعممه بالمجتمع العلمي أولا، ثم بالمجتمع عامة.

فالسطة التي يعترف بمجتمعها التأويلي، تنتقل إلى التداولية، كدرس مؤسس، يكون فيه النحو والدلالة المنطقية كدرسين، جزءا من السيميائية، وهما ليستا سوى لتوضيح غير مباشر للموضوع النظري- العلمي، على اعتبار توسطهما، في تكوين أنظمة مثالية للقواعد. وخضوعها مبدئيا لتداولية موضوع يأتي لتكميلهما و إدماجهما.

ونتعرف هنا على الاختيار الماركسي، الذي يأتي لصالح التداولية، إلا أن أبل يعترف بأكثر من هذا ضمنا حين يختم قوله: « على التداولية أن تصبح درسا فلسفيا يعالج الشروط الذاتية والمتفاعلة - الذوات، والتي تسمح بموافقة المعنى وتكوين حد أدنى من الحقيقة في المجتمع المثالي غير المحدود للعلماء³ ».

وتتلقى الفلسفة بدورها أساسا في قبلية مجتمع التواصل والموضوعات العقلانية، فالوسط الحيوي للموضوعات الفلسفية، هو لعب اللغة المتعالية، والذي نفترض من خلاله،

¹ - المرجع نفسه ص: 80

² - مرجع نفسه، ص: 81

³ - نقلا عن المرجع نفسه ، ص: 81

بالإضافة إلى بعض قواعد المنطق ، ووجود عالم واقعي، شيئاً ما، يشبه القواعد التداولية، والمتعالية للتواصل المثالي.

ولا يمكن للفرد أن يضمن قلبياً، وبشكل يقين مؤكد، بينما يفكر بطريقة منعزلة في وجوده بالإحالة على هذا اللعب اللغوي المتعالي وعلى قواعده.

فالفرد يشبه (homo Sapiens)، إذ أصبح اجتماعياً بشكل ناجح، نظراً لمقدرته التواصلية، فهو يتكون ككائن يكتشف نفسه مسبقاً، في المجتمع المثالي للتواصل. ويقبل ضمناً القواعد التداولية، ولا يتعارض هذا واستعدادنا الدائم لوعي الاختلاف الموجود بين المثال المعياري للمجتمع المثالي للتواصل، والموقف الواقعي للمناقشة.

وتتدقق هنا إمكانية موضعة اقتضاءات مؤسسة لاحقة تداولية ومتعالية للأخلاق في مجتمع التواصل والموضوع العقلاني.

التداولية العامة ليورغن هيرماس Pragmatique universelle :

يعد هيرماس Habermas بدوره وريثاً لكانط و (هيجل) Hegel و (ماركس) Marx و (لوكاش) Lukacs في آن واحد. من هنا نجد أنه ينتقد المجتمع المعاصر بحزم، ولا يتوقف مع هذا، عن تأكيد ثقته في العقلانية، بطريقة تذكرنا بفلسفة الأنوار، ومع هذا فهي علامة على القرن العشرين: إذ لا تفترق هذه العقلانية لديه، عن اللغة التي تقدم المجتمع الإنساني.

وتتوجه فلسفته في البداية نحو الفكرة الكانطية في أهمية العقل. ومن ثم فهو يعطيها معنى كالتالي: إنها الأهمية الإنسانية التي تنزع إلى الإحاطة بمصيرها، بغاية تستهدف مجموع متعلق، يبرز على ثلاث مستويات تقنية، عبر تفاهم الفاعلين المتكلمين والمنجزين، والتحرر النقدي من العوائق.

ونرى هنا أهمية الرهان السياسي لهذه النظرية النقدية، التي تسمح بتحديد هيرماس لمبدأ الديمقراطية كضمان بواسطة الأشكال المؤسسية، لتواصل عالمي وعام، يخصص للمسألة العلمية في معركة كيف يريد الناس، ويمكنهم العيش جميعاً في إطار مؤسسات

موضوعية، تحددها سلطة واسعة يتصرفون بواسطتها في الأشياء. وكانت اللغة منذ البداية قيمة كبرى، إلا أن وظيفتها تطورت في عمل هيرماس، عما كانت عليه كأداة للنقاش الحر والعام في الاختيارات العملية، التي تواجه بالإيديولوجيا المشددة للعلوم والتقنيات، التي تعطي الموضوعية للتملص من الاختيارات العملية والنقاش الديمقراطي¹.

وما لبثت اللغة أن اعتبرت كحاملة في ذاتها، وبالطبيعة، لمتطلبات وقوة التحرر، من ثم يظهر كل فعل لغة كأفق تفاعل - الأفعال مع المعيار، وغاية اتفق حرفي الإنجاز، من طرف المتكلمين، أولئك الذين يروجون لفعل اللغة كيفما كان عنف وتهور هذا الفعل. ويمكن في إطار المناقشة فقط حل المشاكل المطروحة، بإعطاء اللغة أساسا من خلال صلاحية الأفكار والمعايير.

يرى هيرماس أن القدرة على وضع جمل مصاغة جيدا من الناحية النحوية في أفعال الكلام تفترض أن المتحدثين يمتلكون من جانبهم سلسلة من الكليات التداولية، هذه الكليات تكون "بين ذاتية" لغوية تمكن المتحدث من مجرى إنتاج فعل الكلام أن ينتج البناءات العامة لموقف الكلام. إن هذه الكليات بمثابة الشروط العامة للتواصل والتفاعل الإنساني، وبدون هذه الشروط لا نستطيع تحديد مكونات الكلام الممكن: أعني التعبيرات ذاتها، وبالتالي العلاقات بين شخصية الموجودة بين المتحدثين والمستمعين مع بعضهم البعض².

المقولات التداولية التي يفترضها هيرماس: أولها الأسماء الشخصية ومشتقاتها، وهي تشكل نسقا إشاريا بين متحدثين وتمكن كل مشارك من افتراض دور "الأنا" و"الأنت" بصورة تلقائية، بحيث أن كل موجود يقول "أنا" يؤكد ذاته بوضفه مختلفا عن الآخر. وثانيها: تعبيرات الزمان والمكان الواضحة، وأسماء الإشارة، وهي تشكل نسقا إشاريا من دلالات ممكنة تقوم بربط مستويات "بين ذاتية" والتي وفقها تتفاعل الذوات بصورة تبادلية مع مستويات الموضوعات التي تكوّن عنها الذوات قضايا. وثالثها: الأفعال المؤدية والأفعال

¹ - المرجع نفسه، ص: 82

² - محمد سيد أحمد، البراجماتيقا عند هيرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 2000، طنطا، مصر، ص: 41.

القصدية اللامؤدية وهي تشكل نمطا من أفعال الكلام تساعد الذات على تمييز علاقات معينة والتعبير عنها، وهذه العلاقات تكون أساسية لأي موقف من مواقف الكلام.¹

ويبحث هيرماس من هنا عن إنجاز نظرية تواصل لسانية، تأخذ باعتبار السلطة المتحررة، التي يعطيها للغة. أخذاً بذلك في بحث النظريات القائمة قبلها، في إطار الفلسفة الأنجلوسكسونية، وخاصة نظرية (أوستن) و(سيرل)، التي تظهر له أكثر تدعيماً لوجهة نظره، من خلال تشديدها على فكرة الفعل، ولا يحول عمله، دون ضمها إلى نظريات أخرى، بطريقة تلامس توفيقية، إذ أننا نحصل حقا على خليط مكونات غامضة، تتوزع بين النظرية الماركسية والفلسفة التحليلية، إلا أن ما يستهدفه هيرماس يرتفع عن ذلك، إذ تنزع أبحاثه إلى تشكيل تداولية عالمية.

ففي مقال لهيرماس صدر سنة 1976، تحت عنوان ما هي التداولية العالمية يعرض فيه عقيدته: وليس فقط الخطوط الصوتية والنحوية والدلالية للجمل، نجده يعرض كذلك بعض الخطوط التداولية للتلفظ، ولا يكتفي فقط باللغة، بل يعرض الخطاب، وليس فقط الكفاءة اللسانية، بل الكفاءة التواصلية، وينزع بذلك إلى إعادة تكوين عقلائي بحدود عالمية.

فالكفاءة التواصلية لها نواة عالمية كذلك. كما هو الأمر بالنسبة للكفاءة اللسانية. إذ تصف النظرية العامة للفعل الخطابى النظام الأساسى للقواعد التي يلم بها الفاعلون المتكلمون الكبار، والتي تسمح لهم باستيفاء الشروط لاستعمال خاص للجمل، من خلال تلفظات، وفي لغات خاصة... كيفما كان السياق وحيثما كان انتظام الملفوظات. من ثم فكل تلفظ يوضع الجملة في علاقتها بالواقع الخارجى، وبالواقع الداخلى، وبالواقع المعيارى للمجتمع، مقتضيا التعرف على الصلاحيات المطابقة لها من: حقيقة وإخلاص و ملائمة.²

ويعد برنامج التداولية العالمية لهيرماس طموحا مشروطا في الوقت نفسه، بمستوى البحث النظرى، ومستوى الهدف العلمى اللاحق. ويمكننا في الغالب التساؤل فيما إذا لم يكن من المعين لنا اقتضاء ما لا يتوصل إلى تكوينه: كمفهوم الاتفاق على سبيل المثال.

¹ - المرجع نفسه، ص: 42.

² - مرجع السابق، ص: 83.

المبحث الثاني: التواصل: مفهومه وتاريخه:

نظرا إلى أن اللغة لا تظهر خصائصها إلا من خلال المنجز التلفظي في سياق معين، فقد اتضح عدم كفاية الدراسة الشكلية سواء أكان ذلك من حيث التركيب، أم من حيث الدلالة المنطقية، فمكونات الخطاب/النص التي تدرسها العلوم الإنسانية هي مكونات لا تقبل الاختزال إلى مظهرها الإشاري الصرف، كما هو معمول به في التوجهات الاختزالية ذات النزوع الموضوعي(السيكولوجيا السلوكية، اللسانيات البنوية..). بل تتطلب إنتاج معرفة بطابعها السميائي الذي يجعل منها مكونات حية ومتفاعلة¹.

وهذا ما دعا الباحثين لتطوير الدراسات اللغوية بدراسة استعمالها في التواصل ضمن إطاره الاجتماعي، مما استدعى دراسة السياق الذي يجري فيه التلفظ بالخطاب اللغوي بدءا من تحديده، بمعرفة عناصره، ودور كل عنصر منها في تشكيل الخطاب، وتأويله، وكذا دراسة افتراضات المرسل عند إنتاج خطابه، ووسائله وأهدافه ومقاصده، أو التنبؤ بها، ومعرفة أنواع السياق مثل السياق النفسي والاجتماعي وإدراك تأثير كل منها على توليد الخطاب والضوابط لكل ذلك.²

شهدت نظريات التواصل تطورا هاما منذ عشرينيات القرن الماضي، وتعمقت أشكال البحث والتحليل والمقاربة في هذا الإطار، بموازاة مع تطور التقنيات التواصلية وعولمتها، بحيث أصبحت المجتمعات الحديثة مجبرة على التواصل، نظرا لارتباط هذه العملية بمصالحها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لذلك أصبحت قضايا التواصل مجالا لمقاربة العديد من الحقول مثل: اللسانيات والسميولوجيا والسبرنتيقا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والفلسفة وغيرها من الحقول المعرفية.³

¹ - محمد الحيرش، تداوليات التخاطب عند مخائيل باختين، مجلة كلية الآداب بنطوان، جامعة عبد الملك السعدي، العدد:9، 1999، ص:159.

² - عبد الهادي بن ظافر الشهري، مرجع سابق، ص: 9.

³ - جاكيسون وآخرون، التواصل نظريات و مقاربات ، ترجمة عز الدين الخطابي، زهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط:1 ، 2007 ، الدر البيضاء ، ص: 5

وقد تمثل الاتجاه التواصلية في مناهج كثيرة منها الدراسات التداولية، والنحو الوظيفي، واللسانيات الاجتماعية، وتحليل الخطاب في مراحل المتأخرة، من خلال ربطه بسياق إنتاجه، إذ انفتح في تحليله على كثير من العلوم مثل علم الاجتماع و علم النفس وغيرها.

ويمكن إرجاع هذا التنوع على مستوى المقاربات إلى تنوع أشكال التواصل وتعددتها : فمن التواصل الجسدي القائم على الحركات الإشارية، إلى التواصل الشفاهي والكتابي الذي تستخدم فيه رموز اللغة، إلى التواصل الجماهيري والذي ساهمت في بلورته وتطوره وسائل الاتصال السمعية والبصرية، إلى التواصل الرقمي كنتاج من نتاجات العولمة الاقتصادية والتكنولوجية .

وبطبيعة الحال فإن هذه التطورات سوف يكون لها انعكاساتها على العلاقات بين المجتمعات والشعوب (سياسيا واقتصاديا واجتماعيا)، بحيث سيتصارع منطق المصلحة مع منطق القيم، وستصبح قضايا مثل الهوية السياسية والدينية والاجتماعية والحوار بين الثقافات والمواجهة بين القيم، مجالاً لتأويلات وقراءات عديدة، يشكل رهان التواصل موضوعها المركزي.¹

و سوف نحاول في هذا المبحث أن نقرب من مفهوم التواصل، مع الإشارة إلى أنواع التواصل، وأن نسلط الضوء على مختلف المقاربات والنظريات التي تناولت موضوع التواصل .

1- في مفهوم التواصل:

لا يمكن البتة أن نعثر على تعريف جامع مانع لمفهوم التواصل، لأنه لم يعد يستقيم على حال، ونجد في جميع الحقول المعرفية المختلفة كهندسة الطيران والرياضيات والإعلام والاقتصاد والطب والسيميائيات واللسانيات وهلم جرا، كما تتجاذبه كل مظاهر الحياة الإنسانية النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها. إن التواصل

¹ - مرجع نفسه ، ص:6

موضوعه، بمعناها الفلسفي، لا تقف عند تعريف بعينه. فهذا التعدد في تعريفات التواصل واختلافها يرجع في جوهره إلى اختلاف العلوم، حيث ينظر اللساني إلى اللغة، وعالم النفس إلى الذات المتحدثة، وعالم الاجتماع إلى الجماعة الناطقة، والمنطقي إلى المرجح، والتقني إلى القناة... إلخ.¹

إن مفهوم التواصل متداول بكثرة خارج الأوساط العلمية. فمعجم (1974) Le "Petit Larousse" يُعرّف التواصل باعتباره «فعلا لإيصال شيء ما: رأي، رسالة، معلومة»، ويُضيف على أن المصطلح في علم النفس يشير إلى «نقل الخبر داخل مجموعة ما والنظر إليه في علاقاته مع بنية هذه المجموعة».

ويتصور معجم "Littré" (1974) Le، التواصل من خلال مظاهره المختلفة نستخلص منها ما هو أساسي: «فعل الإخبار أي نتيجة هذا الفعل... تبادل المستندات... عند معرفة الخصم... معلومة...».

ونقرأ عن كلمة اتّصلَ Communiquer: «عم، شارك، أرسل، أطلع... له علاقات، يكون على علاقة بأحد ما».²

من الناحية الاشتقاقية، فإن فعل تواصل Communiquer مصدره لاتيني ويعني "جعل الشيء مشتركا". إنه يتضمن إذا فكرة التبادل والتبليغ. فالتواصل كفعل هو تحقيق الأفعال الاجتماعية، وبالفعل فإن دراسة اللغة ليس في حد ذاتها ولكن من خلال وظائفها الاجتماعية، لم تتم إلا في مراحل متأخرة³

كما يشير (جان كازنزوف) J.Cazeneuve إلى أن الأصل الاشتقاقي لفعل التواصل communiquer يعني جعل الشيء مشتركا commun. فالتواصل يعني عملية الإخبار من وضع فردي إلى وضع اجتماعي وهو ما يفيد فعل "اتصل" الذي يتضمن الإخبار والإبلاغ والتخاطب، ويتعلق بنقل الرسائل أو الرموز الحاملة للدلالات.

¹ - عمر أوكان، مرجع سابق، ص: 141

² - Janine BEUDICHON; La communication: processus, formes et applications. édition Armand Colin /HER Paris 1999 p:

³ - Genevois, G, Ethno-psychologie des communications et pedagogie, Revue Française de pédagogie, n°: 100, Juillet/aout et septembre 1992, p: 81-103.

ويمكن للتواصل كمنشأ تبادل أن يتم بواسطة الأصوات أو الإشارات أو الصور أو العلامات المكتوبة، ويتميز بأعلى مراتب الدقة على مستوى اللسان، لأن هذا الأخير نسق صوتي خاضع لسنن محدد.¹

باختصار، فإن التواصل هو بمثابة نقل لرسائل وتبادل لدوال بين ذات مرسله Emetteur وذات مستقبله récepteur.²

إنه حسب أبسط التعريفات نقل معلومة من مرسل (أ) إلى متلقي (ب) عبر قناة اتصال (ج) وهو كل ما ينطبق على كل الأوضاع التواصلية على اختلافها. وبالرغم من هذه المعضلة التعريفية يمكن أن نسلم بأن التواصل لغة هو الإيصال، والعبور، والنقل، والإفهام، والإخبار، والإبلاغ، والوصول يكون بالأساس لغويًا، وقد يكون باعتماد اللغة غير اللفظية. ومنه فكلمة التواصل في اللغة العربية أو في اللغات الأجنبية تصير إلى المدلول نفسه: العلاقة الإبلاغية النازمة بين البشر من أجل الإيصال والتشارك والتفاهم.

وتميز اللغة العربية، على الخصوص، بين التواصل الذي يقتضي التفاعل بين طرفين، الأول مرسل والثاني مستقبل وفق وضعية تخاطبية معينة تجعل من المستقبل، بالنظر إلى الشروط المقامية، يصبح مرسلًا ويغدو المرسل مستقبلًا؛ وهكذا يحصل التفاعل والتخاطب بينهما، بينما يرتبط الاتصال باتجاه أحادي، يجعل الطرفين مختلفين: الأول مرسل بالضرورة، والثاني مستقبل لزمًا، كما أن الاتصال فيه من السلطة والعنف الرمزي ما ليس في التواصل، والتواصل فيه من التفاعل والتأدب ما ليس في الاتصال.

أما التواصل من الناحية الاصطلاحية، بعيدا عن متاهات تعددية الحقول المعرفية، فهو مجموع الأوليات التي تجمع طرفين مختلفين مخاطب ومخاطب في الوصول إلى تحقيق أهداف محددة بينهما ترتبط بالقصد. ولهذا كان التواصل خاصية إنسانية، ما دام متعلقا بالثقافة التي لا يمتلكها الحيوان. إنه أساس التفاعل بين البشر وتطور العلاقات الإنسانية، يسهم بالضرورة في حيويتها وديناميتها تجاه الأفعال المنوطة بها وفق مقام

¹ - مرجع سابق، ص: 7

² - Jean Casneuve, les Poles de la communication, in l'univers philosophique, 2^e édition, p.u.f 1991, p:265

مخصوص، قد تكون إدارية أو تعليمية أو رياضية أو غير ذلك؛ إذ لا يمكن للجماعة الإنسانية أن تتفاعل إلا إذا اعتمدت الشروط التداولية في التواصل الفعال. فالأستاذ في القسم، مثالا، لا يمكنه أن يصل إلى التلاميذ، إلا بخلق جوٍّ من التعاون والتأدب بنوعيه الأدنى والأقصى، وبهذا يُنمى التفاعل الصفي في الفعل التعلّمي التعليمي، ورئيس إدارة ما لا يمكنه أن يجعل التابعين له يؤسسون جماعة دينامية إلا بالحفاظ على المبادئ التداولية نفسها في تحقيق التواصل الفعال بينه والعاملين معه، والعالم بأسره لا يمكن أن يكون منتظما إلا بالتواصل الفعال الذي يخلو من كل تشويش؛ والأمثلة في هذا الشأن متعددة بتعدد مجالات الحياة الإنسانية سلوكا وممارسة.

وأن الدراسة الأولية للتواصل تبين بجلاء علاقته باللغة وبمجال فلسفة اللغة، وذلك لأن التواصل، كما أشرنا هو عملية نقل معلومة أو خطاب من باعث إلى مستقبل أو من مسل إلى متلقي، وهذا يتفق وتعريف (جورج موني) G.Mounin للغة بحسب وظيفتها التواصلية، حيث يقول: «التواصل هو الوظيفة الأولى والأساسية للغة، في حين بقية الوظائف الأخرى مجرد ملامح لها غير ضرورية»¹ كما أكد على هذه الفكرة (أندريه مارتينه) A.Martinet عندما يقول: «يجب اعتبار التواصل بمثابة الوظيفة المركزية لهذه الأداة والوسيلة التي هي اللغة»². وكذلك أكد على هذا المنحى (جاكسون حينما يقول: «الملكية الخاصة في مجال اللغة لا وجود لها، فكل شيء اجتماعي»³. كما عرف هيرماس التواصل بقوله: «أسمي التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشاركون، من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذكية أو فعالة. والاتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذوات وشروط الصحة أو متطلبات الصدق»⁴.

تاريخ التواصل وأنواعه:

تواكب قضايا التواصل وأزماته الإنسان منذ نشأة المجتمع، ويعيش الفرد تعقيدات

¹ G.Mounin, Cles pour la linguistique, Ed Seghrs, Paris, 1971, p : 86.

² A.Martinet, Elément de linguistiques générale, Ed : Armand Colin, paris,2003,p :72.

³ Jakobson , Essais de l'inguistiques generale, Ed, Minuit, paris,pM133

⁴ Habermas.J, Morale et communication, traduit de L'allemand par : Christian Bouchandhomme, ed : Flammmation,1986,paris, p :8 .

التواصل وخصائصه منذ الولادة، فالحياة هي تواصل، والتواصل هو الحياة، ويمكن التمييز بين التواصل والوعي بالتواصل. فالتواصل خاصية طبيعية، ترافق البشرية منذ البداية، وعملية آلية، وضرورة بيولوجية، أما الوعي به فهو خاصية ثقافية مجردة مرتبطة بتطور الفكر الفلسفي والنقدي حول حدود التواصل في الزمان والمكان. وهذا الوعي هو الذي ساهم بالدرجة الأولى في تطوير تقنيات التواصل ونماذجه. إذ بفضل اختراع الإنسان للتواصل الشفوي عبر الأصوات، وتطور التواصل عبر الجسد وعبر أدوات طبيعية. ولعل أهم الحوافز على تطور التواصل تبحث عن ذاكرة مثالية، تحفظ كل المعلومات لمدة أطول، وعن التفاعل مع أكبر عدد من الأشخاص، وعن التعبير بطريقة أقل إبهاما وأكثر وضوحا.

ومن ثمة يمكن القول، إن تاريخ التواصل متعدد ومختلف، حيث أن هناك تاريخ مضامين التواصل، وهناك تاريخ مجالاته، و تاريخ المساهمين فيه، و تاريخ أنواعه.¹

1- تواصل جسدي شخصي: والذي يكون فيه الجسد هو الوسيط للتفاعل وتبادل الرموز والأفكار، وقد عرفت هذه المرحلة تطوير التواصل بالإيماء والأصوات، والشم والذوق واللمس، ثم اللغة، مع العلم أنه أقدم تواصل عرفته البشرية، كما أنه تواصل كوني تعرفه كل الشعوب منذ البداية، و ينشأ الطفل بداخله ومن خلاله.

2- تواصل بالرموز المكتوبة: وهو خاص بنخبة داخل المجتمعات التي تمتلك أدوات الإنتاج وآليات القراءة والكتابة، وهذه النخبة إما دينية أو سياسية أو اقتصادية أو علمية، أو كل هذه الخصائص مجتمعة. وتمتد هذه المرحلة من ظهور الإرهاسات الأولية للكتابة، هذه التكنولوجيا المتطورة التي تسمح بحفظ الذاكرة عبر الزمان، في ركائز مادية (ورق، حجر، جلد). وبنقل المعلومات من فضاء لآخر.

3- تواصل جماهيري: يسمح بالنخبة للتواصل، وبإخبار شرائح عريضة من المجتمع، وذلك من خلال الحرف، والصوت والصورة، إذ بفضل اختراع الطباعة وآلات

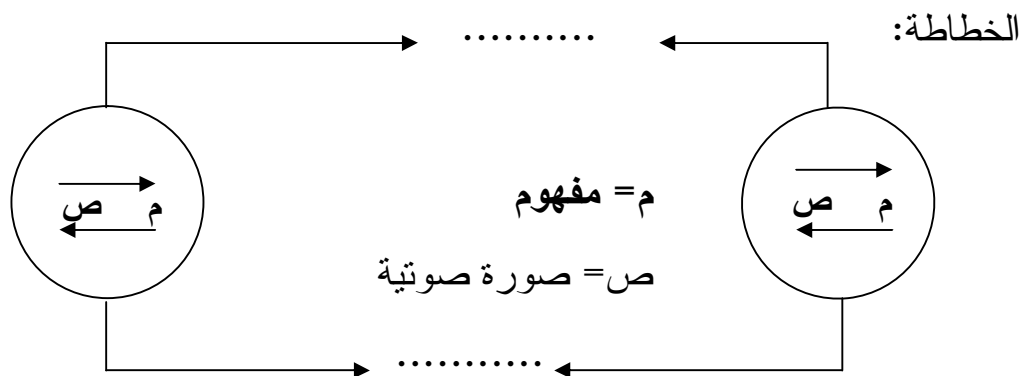
¹ - يونس آيت همو، من التواصل إلى التواصل الشعبي، كتاب التواصل نظريات و تطبيقات، الكتاب الثالث سلسلة فكر و نقد، إشراف محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط:1، 2010 بيروت لبنان، ص:219.

التواصل الجماهيري السمعي البصري. (مذيع، تلفاز، سينما، فيديو) تحولت عملية التواصل البشري وأصبحت أكثر فعالية، وذات خبر واسع.

4- التواصل الرقمي: ويرتكز على استغلال الأنترنت، والأقراص المدمجة، والحقائق الافتراضية، قصد التفاعل بين الأفراد، و توجيه الآراء، والتحكم في الجماهير.¹
نظريات التواصل:

1- التواصل اللساني عند دو سوسور saussure : يقدم (سوسور) التواصل اللساني كحدث اجتماعي événement social والذي يمكن ملاحظته في فعل الكلام acte de parole، لإقامة ما يسميه سوسور دورة الكلام circuit de la parole، يجب أن يكون هناك شخصان على الأقل، ويمكن تلخيص هذه الدورة الكلامية كما يلي: لنفرض شخصين (أ) و(ب) يتحدثان، يمكن أن تولد دورة الكلام في دماغ (أ) حيث وقائع الوعي التي نسميها مفاهيم concept، توجد مرتبطة بتمثلات الدوال اللسانية، أو الصور الأكوستيقية acoustiques، التي تعبر عنها، يحدث إذاً شيء ما دماغ (أ): يدفع عضلات النطق لكي تنتج الأصوات المناسبة، هذه الأصوات تنقل عبر الموجات الصوتية من فم (أ) إلى أذن (ب) ثم إلى دماغه، إذا أجاب (ب) تنتج دورة كلامية أخرى، وهذه المرة سيتم النقل من دماغ (ب) إلى فمه ثم إلى أذن و دماغ (أ)، و هكذا دواليك مادامت المحادثة قائمة.

يحدد سوسور إذن حدثاً سيكولوجياً، هناك إذن عمليتان فيزيولوجيتان: النطق والسمع، وعملية فيزيائية، أي الموجات الصوتية و التي تمثلها النقط المتقطعة في



¹ - المرجع نفسه، ص: 220

ويقابل سوسور من جهة أخرى بين ما هو تنفيذي _ نشيط، \leftarrow actif – \rightarrow executif (م \rightarrow ص)، وبين ما هو تلقي سلبي réactif _ passif، (ص \leftarrow م).¹

إن الملاحظة الأولية البادية على الخطاطة هي ظاهرة الانغلاق، وإذا كانت خاصية لغوية _ لها علاقة صرفة بالظاهرة اللغوية _ فإنه في حدود الأفكار استثمار هذه العلاقة، في العملية التخاطبية. حيث يعتبر الكلام دعماً فردياً دائماً، وللفرد طغيان دائم عليه. وتكون اللغة الجزء الهام منه، بل يعتمد عليها كلية. إذ بفضل الجانب الاجتماعي الخالص في الخطاب، يبقى استخدام القدرتين، المستقبلية والمنسقة.²

إن محوري الاستقبال والإرسال تشكلهما القدرة على الاستقبال، تنسيق ما للرموز اللغوية، وهي قدرة يستحيل بدورها أن تتشكل ما لم يكن الطرفان المتخاطبان على لياقة متماثلة أو متقاربة في استخدام هذه الأسنان (من السنن) في التعبير عن فكرهما الشخصي، وكذلك توفر الآلية النفسية القادرة على إدراك وفهم وتفكيك الوحدات الصوتية، الوافدة إلى المراكز البيولوجية، الناشرة والقارئة لها، والقدرة الفيزيائية يستخدمها لربط الطرف الثاني لجهازه التواصلية، بحيث يعيد إرسال تصور جديد عبر صورة سمعية، فيتحقق التواصل في ظروف وشروط ملائمة.³

2- التواصل عند بلومفيلد: هو صاحب النظرية التوزيعية في اللسانيات، وقد تأثر بنظريات المدرسة السلوكية في علم النفس (واطسون، بافلوف، ثورندايك)، المعتمدة على نظرية المثير والاستجابة. وقد حاول تطبيقها في مجال اللسانيات، مقدماً لنا بواسطة نظرية توزيعية في التواصل ضمن كتابه اللغة .

يستخلص بلومفيلد رأيه عن التواصل اللساني من تحليله للحوار الذي تضمنته القصة المعروفة لـ "جيل وجاك": "يتنزه جاك وجيل في ممر ضيق، تشعر "جيل"

¹ - جان مارتيني وآخرون ، التواصل نظريات و مقاربات، مرجع سابق، ص : 83-84

² - الطاهر بومزير، التواصل اللساني و الشعرية – مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون- الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2007، الجزائر، ص:18.

³ - المرجع نفسه، ص:19.

بالجوع، وتشاهد تفاحة فوق شجرة، تحدث "جيل" أصواتا بواسطة حنجرتها ولسانها وشفثتها. يقفز "جاك" من فوق الحاجز، يتسلق الشجرة، يأخذ التفاحة ويضعها في يد "جيل"، تأكل "جيل" التفاحة.¹

إن بلومفيلد يطرح هنا المشكلة بمفاهيم سلوكية، فهو يصف ما يمكن ملاحظته من الخارج حيث يميز بين الأحداث التطبيقية، أي الوقائع والحركات، وبصفة عامة، الوضعية كما تتمثل مباشرة قبل فعل الكلام. فهذا الحدث يقدم لنا ثلاث لحظات أساسية في عملية التواصل هي:

أ. الوضعية التي سبقت فعل الكلام.

ب. الكلام.

ج. الوضعية التي تلت فعل الكلام.

فمن اللحظة (أ) استخلص الحافز لدى المتكلم. ومن لحظة (ج) استخلص رد الفعل، أو جواب السامع، وألح بصفة عامة على أهمية هذا الجواب بالنسبة لجيل.² يلاحظ بلومفيلد، أنه إذا ما تركت "جيل" مع وسائلها الوحيدة، سيكون عليها إما أن تقطف التفاحة بنفسها أو تظل جائعة، وفي هذه الحالة، ستكون في نفس وضعية الحيوان المحروم من الكلام. إن الجوع ورؤية (أو رائحة) الطعام هي مثيرات، والحركات من أجل الوصول إلى هذا الطعام هي رد الفعل، وتتمثل هذه العملية بالنسبة لجيل وحدها كما للحيوان بدون كلام على الشكل التالي: م ← س.

وبكلامها، استطاعت "جيل" أن تحدث ردا للفعل عند "جاك" بدلا منها: يسمح الكلام الإنساني إذن بخلق رد الفعل والذي نرسم له بالرمز (ر) عندما يخلق شخص آخر مثيرا والذي نرسم له بالرمز (ح)، وعند التعليق على هذه الملاحظة الأولى، استخلص بلومفيلد أن الكلام هو مصدر تجزيء العمل.³

¹ - جورج مونان وآخرون، التواصل نظريات ومقاربات، مرجع سابق، ص: 84.

² - عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بد ط، بد ت، بيروت لبنان، ص: 89

³ - المرجع السابق، ص: 85.

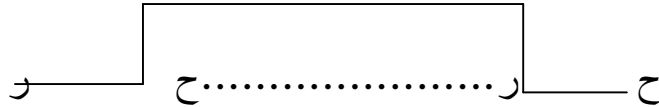
يحلل بلومفيلد فعل الكلام كما يلي:

1- رد الفعل البديل (ر) reaction substitutive المطابق لملفوظ جيل

2- المثير البديل (ح) stimulus substitutif المطابق للسمع عند جاك.

و قد عمل فعل الكلام لدى "جيل" على توليد حفز بديل لدى "جاك" دفعه إلى رد

فعل عملي هو قطف التفاحة، كما يتجلى في المخطط التالي:



رد فعل عملي	حافز بديل	رد فعل بديل	حافز حقيقي
قطف التفاحة	سماع المنطوق التفوه به	صدور المنطوق الصوتي	الشعور بالجوع عند رؤية التفاحة

وهكذا فإن كل الروابط بين اللحظات الثلاث السابقة الذكر، أي روابط المنطوق المتفوه به في لحظة (ب)، وملخص لحظتي (أ) و(ج)، يسمى معنى، وهذا المعنى إن كان يكتسب أهمية بالغة لدى الإنسان، فهو في الوقت نفسه خارج نطاق حقل علم الكلام¹.

وقد يستمر الحديث بينهما على نحو يصبح في كل كلام مثير لاستجابة كلامية أخرى. وبذلك يصبح اللفظ، أو المبنى اللغوي كما يدعوه بلومفيلد شاملا للموقف الذي ينطق فيه المتكلم ذلك المبنى، والاستجابة التي يحدثها في السامع.² ويعود سبب استخدامه لمصطلح المبنى بدل المعنى أو الكلمة إلى اعتبارات منهجية تقوم عليها النظرية السلوكية أساسا.

إن بلومفيلد بهذا المنظور شبيه بسوسير، حين يركز على الطابع الاجتماعي للغة، وعلى وجود تكتلات لغوية، أي على وجود جماعات بشرية تستخدم أنظمة خاصة بها لعلامات منطوقة يتم على أساسها إقامة التواصل فيما بين أفرادها.

¹ - عبد الله إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص: 90.

² - بلومفيلد، اللغة، نقلا عن محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، مرجع سابق، ص: 18-19.

بول غرايس ومنطق التخاطب: إن "منطق التخاطب" هو أشهر مقال نشره غرايس سنة 1975، حيث يسجل هذا المقال تطورا في مفهوم الدلالة غير الطبيعية، ويصوغ مقاربة لإنتاج الجمل وتأويلها غير تواضعية حصرًا. وقد أدخل فيه غرايس مفهومين مهمين هما: الإلتزام الخطابي ومبدأ التعاون. وكان غرايس قد فهم كما بيَّنته أمثلة الدلالة غير الطبيعية التي عرضها في مقاله سنة 1957، أن تأويل جملة ما غالبا ما يتجاوز كثيرا الدلالة التي نعزوها إليها بالمواضعة. ولهذا السبب يمكن التمييز بين الجملة والقول، فالجملة هي سلسلة من الكلمات التي يمكن لزيد أو عمر التلفظ بها في ملابسات مختلفة ولا تتغير بتغير هذه الملابسات، أما القول فهو حاصل التلفظ بجملة وهو يتغير بتغير الملابسات والقائلين.¹

مبدأ التعاون: يفترض غرايس أن المتخاطبين المساهمين في المحادثة المشتركة يحترمون مبدأ التعاون، فالمشاركون يتوقعون أن يساهم كل واحد منهم في المحادثة بكيفية عقلانية ومتعاونة.² يقول: «أن المبادلات الكلامية لا تتكون عادة من سلسلة من التصريحات المتنافرة، بل تتميز بكونها جهدا تعاونيا يرمي فيه كل مشارك تحقيق هدف أو مجموعة من الأهداف المشتركة، وهذا الهدف أو الاتجاه يمكن أن يحدد منذ البداية ويمكن أن يظهر أثناء التبادل وقد يكون محددًا واضحًا، أو مبهما يترك تباعدا كبيرا بين المشاركين.»³ وقد وضع غرايس مجموعة من القواعد التي اعتبرها مرتبطة بكل حوار لغوي، تخضع كلها لمبدأ التعاون principe de coopération. من المفترض أن يحترمها المتخاطبون وأن يستغلوها، وتتمثل هذه القواعد في:

1. قاعدة الكم quantité: وتفرض هذه القاعدة أن تتضمن مساهمة المتكلم حدا من المعلومات يعادل ما هو ضروري في المقام ولا يزيد عليه، بمعنى يجب أن تكون مساهمتك بالقدر المطلوب، وأن لا تتجاوز المطلوب.

¹ - أن روبول، جاك موشار، مرجع سابق، ص: 54-55.

² - المرجع نفسه، ص: 55.

³ - paul grice, logique et conversation, revue communication, N° :30, 1979, p :60.

2. قاعدة النوع *qualité* : وتفرض نزاهة القائل الذي ينبغي ألا يكذب، بمعنى حاول أن تكون مساهمتك صادقة، فلا تقل ما تعتقد أنه خاطئ، ولا تقل إلا ما تقدر إثباته.
3. قاعدة المناسبة *relation* : وهي قاعدة العلاقة والتي تفرض أن يكون حديث المشارك داخل الموضوع، وذلك من خلال مراعاة المناسبة في الكلام من خلال العلاقة بالأقوال السابقة وأقوال الآخرين.
4. قاعدة الكيف *modalité* : والتي تنص على وجوب التعبير الواضح الخالي من اللبس والغموض من خلال تجنب الحشو، ووجوب النظام، أي تقديم المعلومات وفق ترتيب معين مفهوم، كالترتيب الزمني عند رواية الأحداث¹.
- وقد أشار غرايس إلى أن تلك القواعد ذات قيمة أخلاقية حيث ترتبط بالبعد التعاملى للتواصل اللسانى، لكي تعطيه القيمة العملية وتتفي عنه ما يتعارض مع المصالح المشتركة والنبيلة بين المتخاطبين.
- إن قواعد المحادثة لا تمثل مجرد معايير ينبغي للمخاطبين إتباعها فحسب، بل تمثل ما ينتظرونه من مخاطبيهم، فهي مبادئ تأويل أكثر من كونها قواعد معيارية أو قواعد سلوك. وعلى هذا، تنتخرط قواعد المحادثة بوضوح في التيار المعرفى خلافا للقواعد المعيارية والتواضعية الخاصة بنظرية الأفعال اللغوية، فقواعد المحادثة لا تستند إلى مجرد القدرة على اكتساب حالات ذهنية بل إلى القدرة كذلك على إسناد مثل هذه الحالات وخصوصا قدرتها على نسبة المقاصد. ونظرية غرايس تتجاوز هذا الحد، فهي تتضمن توظيف قواعد المحادثة عندما ينتهك قائل ما بصورة جلية هذه القاعدة أو تلك.² وجب على الآخر أن يصرف كلام محاوره عن ظاهره إلى معنى خفي يقتضيه المقام، وهذا المعنى المصروف إليه يحصل بطريق الاستدلال من المعنى الظاهر ومن القرائن، وذلك بالذات ما عبّر عنه "بالاستلزام الخطابى"³

¹ - المرجع السابق، ص: 56.

² - المرجع نفسه، ص: 57.

³ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافى العربى، ط: 2، 2000، الدار البيضاء، ص: 104.

3- عوامل التواصل اللغوي عند رومان جاكبسون* R.Jackebson : انطلاقا من

الدائرة الكلامية عند سوسير يمكن أن نستخلص مجموعة من العناصر الجوهرية التي بنى عليها جاكبسون دارته التواصلية، وأهم هذه العناصر طرفا التخاطب أو التحاور أي المرسل والمرسل إليه_ أو بعبارة سوسير "المتكلم والمستمع" وكذلك القدرة المستقبلة والمرسلة أو "السنن" code، والعنصر الرابع هو الرسالة أو "الصورة السمعية" الموجهة من المتحدث (أ) إلى السامع(ب).

يعتبر جاكبسون أن كل فعل تواصلية لفظي أو كل سيرورة لسانية، تتكون من مجموعة من العوامل المنظمة للتواصل. وقد اعتبرت أعمال كل من (سوسير) و(بوهلر) المرجعية المعرفية، والخلفية اللسانية التي وجهت أعماله. من خلال قيامه بإرساء الأسس المنهجية لدراسة الوظيفة الشعرية Fonction Poetique .

والملاحظ في محاضرات (سوسير) هو ظاهرة "التقابل" قصد توضيح الشيء بما يقابله أو يناظره، أما (بوهلر) فقد أثر في تصور جاكبسون تأثيرا مباشرا بنموذجه التقليدي الثلاثي، حيث جعله المرجع الأولي لإضافة العناصر الفرعية التي أكمل بها العوامل المحيطة بإنشاء أو تشكيل عملية تخاطبية معينة¹. يقول: «إن النموذج التقليدي للغة كما أوضحه على وجه الخصوص (بوهلر)، يقتصر على ثلاث وظائف، انفعالية، إفهامية، مرجعية، وتتاسب القمم الثلاثة لهذا النموذج المثلث، ضمير المتكلم أي المرسل، وضمير المخاطب أي المرسل إليه، وضمير الغائب إن صح التعبير_ أي "شخص ما" أو "شيئا ما" نتحدث عنهما. وانطلاقا من هذا النموذج الثلاثي أمكننا مسبقا أن نستدل بسهولة على بعض الوظائف اللسانية الإضافية»².

وانطلاقا من نموذجي سوسير وبوهلر يمكن ضبط عوامل التواصل عند جاكبسون

بست عوامل هي:

*- يتسم الحديث عن رومان جاكبسون بالغنى و الثراء، وذلك راجع إلى أنه قد استفاد من مجموعة من النوادي الأدبية (حلقة موسكو اللسانية، جماعة اللغة الشعرية، الشكلانيون الروس، حلقة براغ اللسانية)، وقد ترك لنا مجموعة من الأعمال منها: قضايا الشعرية، لغة الطفل و الحبسة، بحث في اللسانيات العامة، وقد طرح في جزئه الثاني و في فصله الرابع نموذجه التواصلية الشهير.

¹- المرجع نفسه، ص: 23

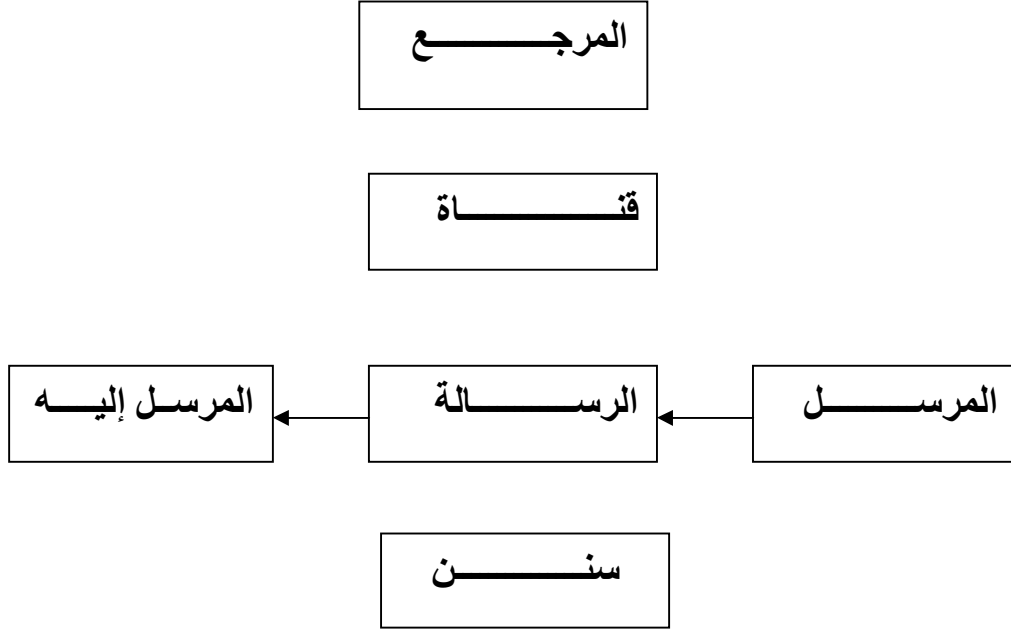
²- جاكبسون رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الوالي و مبارك حنوز، ط:1، 1988، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، ص: 30

- (1) المرسل * Destinateur : وهو الذي يرسل الرسالة سواء كانت سمعية أم بصرية أم غيرها، ويمكن أن يكون ذاتا أو آلة أو عنصرا طبيعيا، وهو مصدر الخطاب المقدم و الباعث الأول على إنشاء خطاب يوجه إلى المرسل إليه.
- (2) المرسل إليه Distintaire : وهو الذي يتلقى الرسالة ويقوم بعملية الإستسنان، وهو ما يقابل المرسل داخل الدائرة التواصلية-اللفظية أثناء التخاطب، وقد أطلق عليه مصطلح المستقبل le récepteur، وتكون وظيفته القيام بعملية التفكيك Décodage، لكل أجزاء الرسالة مهما كانت طبيعتها، كلمة أم جملة أم نصا ...
- (3) المرجع le référant وهو موضوع الحوار أو التخاطب، أي ما نتحدث عنه في عملية التواصل، وقد أُلح عليه جاكبسون باعتباره العامل المفعول للرسالة، بما يمدّها من ظروف وملابسات توضيحية، ويطلق عليه أيضا السياق Contexte .
- (4) السنن Code: هو نسق القواعد المشتركة بين المرسل والمتلقي، والذي بدونّه لا يمكن للرسالة أن تفهم أو تؤوّل، وقد تعددت اصطلاحات اللسانيات فيما يتعلق بهذا العامل، فبعضهم استعمل اللغة langue، وآخرون استعملوا مصطلح النظام Système، وكذلك القدرة Compétence، وعموما وعلى اختلاف المصطلحات فإنها تحيل إلى معنى واحد هو نظام الترميز.
- (5) الرسالة Message: وهي الجانب الملموس في العملية التخاطبية حيث تتجسد عند أفكار المرسل في صورة سمعية، في حالة التخاطب الشفهي، وعلامات خطية في حالة الرسالة المكتوبة وهي التي تحقق عملية التواصل.
- (6) القناة Canale: وهي التي تسمح بقيام التواصل بين المرسل و المرسل إليه، حيث تصل الرسالة عبرها، يقوم الطرفان المتصلان بتوظيف هذا العامل التواصلية، قصد

*- لقد تداول اللسانيون هذا العامل في قوالب اصطلاحية: الباحث L'éméteur كما هو وارد عند السلام المسيري من خلال كتابه الأسلوب والأسلوبية ص:137، أو المخاطب كما هو الشأن عند عبد القادر الفاسي الفهري، عن أساسيات الخطاب العلمي و الخطاب اللساني ص:43، والنقل كما ورد عند طه عبد الرحمن في كتابه في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ص: 33، نقلا عن المرجع نفسه.

تمرير أنماط تعبيرية خاصة قصد التأكد من سلامة الممر ووصول الرسالة سليمة إلى جهاز الاستقبال.¹

يستند التواصل إذن حسبه إذن إلى ستة عناصر أساسية هي: المرسل، المرسل إليه، الرسالة و القناة، والمرجع واللغة كما يتبين في المخطط التالي:



يعبر جاكبسون عن هذه العوامل الأساسية للتواصل، والتي لا يمكن بدونها أن ندرك وظائف اللغة يقول: « ينبغي أن تدرس اللغة في تنوع وظائفها بأكملها، وقبل أن نخوض في الوظيفة الشعرية علينا أن نعين مكانة هذه الوظيفة بين الوظائف الأخرى للغة، ولكي نعطي فكرة هامة عن تلك الوظائف لا مفر لنا، من إلقاء نظرة وجيزة على العوامل المكونة لكل عملية لسانية، وكل فعل يتم فيه التواصل عن طريق الألفاظ.

يوجه المرسل رسالة إلى المرسل إليه، وأخيرا فإن الرسالة تستدعي اتصالا، وقناة مادية، ورابطة نفسية تربط المرسل مع المرسل إليه، وهذا الاتصال يسمح لها بإقامة التواصل واستمراره».¹

¹ - المرجع نفسه ، ص ص:24-33

وظائف اللغة: إن الوظيفة الأساسية للغة عند جاكبسون هي بالدرجة الأولى وظيفة تواصلية غير أن تعدد عوامل التواصل يستلزم بالضرورة تعدد الوظائف في مقابل هذه العوامل وقد حصرها جاكبسون في :

1. **الوظيفة المرجعية:** Fonction Référentielle وهي التي تنحصر في عملية الإخبار والتفسير الدقيق والإعلام، باختصار هذه الوظيفة تبين أننا نتحدث لنعرف بشيء، وهذه هي الوظيفة التي ن فكر فيها قبل كل شيء، وبما أن هذه الوظيفة ترتبط بالمرجع وتتعلق به فإن جاكبسون يسميها بالوظيفة المرجعية.

2. **الوظيفة التعبيرية:** Fonction émotive وهي ما يطلق عليها أيضا بالوظيفة الانفعالية، وهي ترتبط مباشرة بالمرسل أي حول الذات المتحدثة تجاه الموضوع المتحدث عنه، حيث يتجسد انطباع بانفعال معين (الغضب، السرور، المفاجأة) وهي بالتالي لا ترتبط بالصواب والخطأ بل ترتبط بالصدق والكذب.

3. **الوظيفة الإعازية:** Fonction Conative وفيها نتحدث لنجعل شخصا آخر يتصرف كما في حالة الأمر والنصيحة، أو الرجاء، أو المنع، وهذه الأخيرة هي الأخرى لا ترتبط بالصدق والكذب.²

4. **الوظيفة الشعرية:** Fonction Poétique أو ما يطلق عليها أيضا الوظيفة البلاغية، أو الجمالية، بحيث قد يحصل أن يكون هدف المرسل هو المرسل ذاته، من حيث هو واقع مادي، بمعزل عن معناه، وهذه هي الوظيفة الشعرية، وتظهر هذه الوظيفة بمجرد أن يكون للدال أهمية معادلة لأهمية المدلول.

5. **الوظيفة القولية:** Fonction phatique وهي التي يكون فيها المرسل إلى لهدف إقامة الاتصال، بحيث لا نتحدث لنقول شيئا، أي نتحدث فقط لنتحدث، كما هو الشأن عند الأطفال.

¹ - رومان جاكبسون، وظائف اللغة، دقاتر فلسفية (نصوص مختارة) إعداد وترجمة: محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العال، دار توبقال للنشر المغرب، ط: 4، 2005، ص: 62

² - أنظر نعمان بوقرة مرجع سابق، ص: 99

6. الوظيفة الفوق لغوية: Fonction métalinguistique وهي التي يكون فيها المرسل متعلقا بالقانون والقواعد التي تجعله مفهوما، وتتجسد هذه الوظيفة اللغوية من خلال تساؤل: ماذا تريد أن تقول؟

و يمكن أن نوجز هذه الوظائف في الجدول التالي:¹

القيمة	الوظيفة	قطب التواصل
الحقيقة	مرجع	المرجع
الصديق	تعبيرية	المرسل
المشروع	إيعازية	المرسل إليه
الجمال	شعرية	المرسل
المجاملة	قولية	الاتصال
موافقة القواعد	فوق قولية	السنن

الفلسفة والتواصل: عندما تساءل (هيدجر) عن التقنية في الحضارة الحالية، تصور بالخصوص تقنيات استغلال الطاقة النووية والصواريخ العابرة للقارات. فهذه التقنيات جاءت إلى الإنسان من الخارج، وإن كان هو الذي تصورهما وأنجزها في الحقيقة، لكي تعود إليه فيما بعد. ويرى هيدجر بأن التقنية تشكل خطرا على الإنسان، وقد كتب في ذلك ما يلي: « إن ماهية التقنية تكمن في الاستفسار L'arraisonnement ، تشكل قوتها جانبا من المصير destin »².

وما يمكن أن نضيفه اليوم، هو أن تقنيات التواصل تنتج تأثيرات تغيرنا من الداخل، بحيث لا يمكن معالجتها كقوى آتية من الخارج، بالرغم من الإقرار بكون أجهزة التلفزة والحاسوب التي نستعملها، هي آلات موجودة خارجنا كمعطيات فيزيائية.

¹ - أنظر المرجع نفسه، ص: 34

² - Heidegger, M , la question de la technique, essais et conférence. Traduit de l'allemand par André préau et préfacé par jean Beaufret , gallimard, p :35.

وقد أثار (دونى هويسمان) D.Huisman في كتابه "عصر الفعل: من أجل أخلاق التواصل"، الانتباه إلى الاستعداد الناتج عن الوسائل الجديدة للتواصل، وأيضا إلى الامتيازات المنقطعة النظير التي تمنحها هذه الوسائل والتي تنثني مفكري زمننا عن تصور أي رجوع بالتكنولوجيا إلى الوراء. كما تحدث عن ظاهرة العلاقة الأساسية بين التواصل وظاهرة الاجتماع التي تقع أمام أعيننا .

ومعلوم أن التواصل الذي كان غالبا ومهيمننا في العصور القديمة والوسطى، هو التواصل الشفوي. فقد كانت الأنشطة الزراعية والرعية والصناعات اليدوية التي أنبنت عليها هذه المجتمعات بالأساس، تجد في التواصل الشفوي خير تعبير عنها.¹ بالمقابل فإن الأقليات المحظوظة اجتماعيا وثقافيا كانت تعرف التواصل الكتابي وتستخدمه. وخلال الأزمنة الحديثة شغل التواصل الأخير بالتدرج مكانا هاما أكثر فأكثر.

وهنا أيضا أدت الانقلابات الحاصلة في الحياة الاجتماعية إلى تغيير على مستوى النمط المهيمن للتواصل، إلى درجة يمكن القول معها بأن كل نوع من الاجتماع يقابله نوع من التواصل يعبر عنه. فالانتقال من الشفهي إلى الكتابي كنمط تواصل، لم يغب عن اهتمام الفلاسفة ولا عن مختلف الاختصاصيين في مجال العلوم الاجتماعية.

ويعتبر (هويسمان) بأنه في إطار مجتمعاتنا الخاضعة لهيمنة الإعلام والوسائط، لم تعد العلاقة بين الاجتماع والتواصل كما كانت من قبل. فعلى عكس المجتمعات السابقة على الثورة الإعلامية والتي كان فيها الاجتماع متحكما في نمط التواصل السائد، فإن التواصل الجديد هو المتحكم حاليا في أشكال الاجتماع.²

لذلك، يتعين على الفلسفة مواجهة هذه العلاقة الجديدة بين التواصل والاجتماع، ويجب عليها أولا، أن تقر بانقلاب العلاقة السابقة بين الاجتماع والتواصل وبانبثاق علاقة جديدة، وأن تعترف ثانيا، بأن مهمة فحص هذه العلاقة الجديدة تؤول أساسا إلى

¹- دونى هويسمان وآخرون، التواصل، مرجع سابق ص:214.
²- المرجع نفسه، ص:214.

العلوم المسماة اجتماعية، أو إنسانية، وأن تحتفظ لنفسها ثالثا بالمهمة الترسندننتالية المتمثلة في تقدير التأثيرات المتعددة الأوجه للثورة الإعلامية، لاستخلاص دروس نظرية وأيضا نتائج عملية، تفرض نفسها على مستوى الأخلاق العامة والإتيقا المنظمة للممارسة الإعلامية.

وفي ضوء كل ذلك، يتعين تفادي الخلط الشائع بين التواصل والإخبار، ذلك أن الإخبار هو جزء من التواصل، وهو يكمن أساسا في نقل رسالة من مرسل إلى متلقي، عبر استعمال وسيلة نقل محددة.

إن التواصل هو عبارة عن عمليات أكثر تعقيدا، بحيث لا يمكن اختزاله في خطاطة الإخبار. ففي إطار الفعل التواصلية، تدرج خطاطة المرسل- المتلقي داخل سياق أوسع، يمنحها دلالتها في آخر المطاف. فالفلسفة التي تتجاوز الإطار الضيق للتخصصات، مطالبة بالتعالي عن اختزال التواصل في الإخبار، إذ يتعين عليها أن تأخذ بعين الاعتبار، ليس فقط الحركة التي تنطلق من المرسل إلى المتلقي، بل أيضا كل التأثيرات الناجمة عنها والتي تجعل من المرسل متلقيا، والعكس أيضا. وهذه صورة جيدة لجذلية العبد والسيد كما طرحها هيجل في مؤلفه فينومينولوجيا الروح.

المبحث الثالث: الفاعلية التواصلية عند هيرماس

1- التقنية و العلم كإيديولوجيا :

لعل الحداثة ثوّرت، بشكل جوهري، مسألة التواصل في الزمن المعاصر، ذلك أنه إذا كان التواصل في السابق منحصرًا في بعض الرموز والعلامات ولا سيما اللغة لتبليغ المعنى وخلق التبادل داخل الجماعة التواصلية فإن الزمن المعاصر أنتج أنماطه الخاصة للتواصل حيث عملت العقلانية التقنية على التحكم في الأمكنة والأزمنة بشكل هائل وأصبح سلوك الإنسان الناتج عن هذه الأنماط التواصلية تابعًا لشبكات معقدة توجهها فئات محددة ضمن توازنات النظام وأولويات اختياره. ومن ثم فإن ما يسمى بوسائط التواصل أصبحت لها دور وجودي كاسح ومؤثر في سلوك الأفراد والجماعات. لدرجة أنها خلقت داخل المجتمع الصناعي ما سماه (هربرت ماركيز) "مجال الخطاب المغلق"¹. إن النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت تنطلق من نقد الذات الأنوارية، ونقد الوضعية. ففلاسفة الأنوار يعتقدون أن العلم والتقنية يمثلان شكل تطور المعرفة والعقل، التي حطمت الأسطورة، والمعتقدات الباطلة والخرافة. superstition وقامت بتأسيس مجتمع يتصف بالتصالح reconciler مع ذاته. وكذلك الشأن بالنسبة للوضعية التي حصرت المعرفة في المعرفة العلمية باعتبارها النموذج الراقى للمعرفة القادر على إدراك الحقيقة مقصية بذلك كل أنماط المعرفة الأخرى .

من نقد هذين التصورين ينطلق (هيرماس) نافيا وجود حياد، أو براءة أو صفاء علمي، فالعلم في سياق العقلانية التقنية تحايثه حسابات السياسة. يقول: « و اليوم تتأكد السيطرة ويتسع مداها، ليس فقط بواسطة التقني، وإنما كتقنية، وهذه تقدم للسلطة السياسية المتنامية، التي تأخذ في ذاتها مجالات الثقافة كلها، الشرعية الكبرى»². لأي إرادة القوة

¹ - محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط:1، 1993، بيروت لبنان. ص: 174.

² - هيرماس يورغن، التقنية والعلم كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص: 47.

بالمعنى النيتشوي. ينبغي إخراجها إلى واضحة النهار، وهو أمر يتطلب نقد الوضعانية والتيارات المعجبة بالعلم والنزعة التقنية. فهاته جميعا تعبيرات متنوعة للإيديولوجيا المكونة للحدثة التقنية.¹

تعتبر الوضعانية بالنسبة (لهبرماس) تعبيراً عن ذلك الجنوح إلى تحنيط العلم لدرجة يتحول معها إلى إيمان جديد واثق من قدرته الهائلة على تقديم أجوبة لكل الأسئلة المطروحة. واقتراح حلول ناجعة لكل القضايا. أما النزعة التقنية فهي جنوح إلى اعتبار التطبيق العلمي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بأن يقدم المجتمع كل الحلول لمختلف المشاكل التي تواجهه². بل إن هذه النظرة تنظر إلى التقنية نظرة أدائية محيلة غايتها إلى وسائل محايدة قوامها التوظيف العملي للمعرفة العلمية.

لكن العلم والتقنية قد ولدت في ظل النقد الإيديولوجي - بمعنى أنها خطابات تملك شرعيتها من السلطة - و بهذا أصبحت هي بدورها إيديولوجيا .
إن التقنية كانت ولمدة زمنية مستقلة عن العلم الذي سبقها زمنياً في النشأة، إلا أنه ومنذ نهاية القرن التاسع عشر بدأت الأشياء في تغير مستمر فالعلوم والتقنية أصبحا مترابطين. وعادت وسيلة لخدمة الإنتاج الصناعي .

فالتطور العلمي والتقني هو الذي كان يوجه النظام الاجتماعي. فقبل أن يتم اتخاذ أبسط قرار تجد رجال السياسة يستعينون consultant بأهل الاختصاص يستشيرونهم. في حين أن الديمقراطية تفترض suppose أن المواطنين هم الذين يقررون مصيرهم بأنفسهم ويحددون مستقبلهم بصورة جماعية. لكن الواقع يبين عكس ذلك، بحيث أن التقنيين هم الذين يقررون في الحقيقة .

وبهذه الصورة فإن العلم والتقنية أصبحا وبصورة واضحة (إيديولوجيا). ليس فقط في مجال تطبيقاتها، ولكن التقنية في ذاتها تصبح هيمنة (على الطبيعة وعلى الإنسان)

¹ - محمد نور الدين أفاية، الحدثة والتواصل ، مرجع سابق ص: 67.

² - Habermas: j / la technique et la science come édiologie/Traduit Par Rainer Rochiltz Presses Universitaires De-
France ,Edition :1,Paris :1978p :6

هيمنة منهجية وعلمية... وهذا ما يمكن أن يجعل الإنسان مجرد شيء¹. والذين يتجرؤون على رفضها فهم الذين يجب اعتبارهم الرجعيين .

فالعالم المعاصر كإيديولوجيا، عندما أبطل رسالة التقدم الاجتماعي التي منح منها قوة الدفع التاريخية منذ عصور التنوير، استبدلها بيوتوبيا تحريفية جديدة تجسدت في منظومة قيم الرخاء التي تسوق نموذج المجتمع الاستهلاكي الراهن، وتغذي آلياته اليومية بوهم التمتع بالمصنوعات اللُّعبية وتراكمها التجزيئي والكمي اللا متناهي، مألئة فراغ الحياة الإنسانية من تحقيق المثاقفة بين الرسالة كوعي شمولي بكامل العملية الحضارية، وبين سيطرة البدائل الشكلانية في الواقع اليومي المعاش².

إن التقنية تحول الإنسان نفسه إلى أدوات، فتتعمق طاقاته الإبداعية والتحريرية . بهذا المعنى تكون إيديولوجيا، ينبغي انتقادها من خلال نقد الحداثة والمجتمع الحديث الذي يجمع بين العلم والتقنية والصناعة ويحوّل ذلك إلى قوة منتجة أولى. فمنذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة إيديولوجية باعتباره يلعب دورا أساسيا في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسس على العقلانية التقنية .

وترجع أهمية موقف (هبرماس) من فهمه للإيديولوجيا إلى هذا الكشف الأساسي، وهو أن ذروة ما يمكن أن تبلغه العقلانية في المشروع الثقافي الغربي يحققه العلم المعاصر. ولكن هذا العلم يلغي عقلانيته ويقبل أن يستخدم كإيديولوجيا للنظام الاجتماعي القائم الذي يجسد بدوره اللاعقلانية المطلقة. وهنا يشكل هذا الفهم لعلاقة العلم بالإيديولوجيا لدى هبرماس خطوة نوعية نحو الأمام تجعله يتميز عن فهم كل من (ماركس) و(كارل مانهايم) وكلاهما يعتبر في طليعة المفكرين الذين أسهموا في تحليل مشكلة الإيديولوجيا. ويرجع الفضل خاصة إلى ماركس في كتابه (بؤس الفلسفة)، في الكشف عن العلاقة الجدلية بين الفلسفة الألمانية المثالية والدين وبين تحولات البنى التحتية للنظام الإقطاعي البرجوازي الناشئ. غير أن مدرسة فرانكفورت تخصصت في نقد

¹ - Ibid/p :6

² - مطاع الصفيدي، العقلانية إيديولوجيا التقنية في المشروع الثقافي الغربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد:16، أكتوبر، نوفمبر:1986ص:5

المعرفة بصورة عامة مستخدمة الأطروحات الماركسية في مجالات العلوم الإنسانية والفلسفة والعلوم التقنية. أما (كارل مانهايم) فحاول استخدام التحليل الأيديولوجي لمختلف الأنظمة الفكرية التي تحرك مظاهر السلوك الاجتماعي والفردية موسعا بذلك من فعالية الإيديولوجيا حتى تتعدى عنده علاقاتها الجدلية بحتمية الترابط مع الأوضاع الاقتصادية، فيجعلها ذات قدرة تحريكية في ذاتها ضمن صراع مختلف أشكال المصالح الفردية والفئوية والاجتماعية.¹

ويبقى إمتياز (هبرماس) في معالجته لمشكلة الإيديولوجيا، عن كل من سبقه من أصحاب التراث الماركسي، وعمما أنتجت أجيال مدرسة فرانكفورت، و(مانهايم) بخاصة، في كونه لم يعد ينظر إلى الإنتاج الثقافي من حيث أنه انعكاس آلي للجدلية المادية العائدة للمجتمع والتاريخ بين أدوات الإنتاج وقوى الإنتاج. ولكنه برهن على أن أعلى تحقيق للإنتاج الثقافي الغربي يتمثل في العلم وتطبيقه التكنولوجي. وأن هذا العلم هو نفسه قوة الإنتاج الكبرى، وأنه بالتالي هو والإيديولوجيا وجهان لحقيقة واحدة.²

لم يعد العلم مجرد ظاهرة من ظواهر الثقافة التي هي بدورها مجرد انعكاس لإيديولوجيا الطبقة المسيطرة. فلقد استغرق العلم المشروع الثقافي الغربي بجوهره وفعالياته ومختلف تحقيقاته المادية والاجتماعية والفكرية. وأنه شرع في تكوين نظام اجتماعي مختلف تماما عن نموذج المجتمع الصناعي الطبقي الذي انهمكت الماركسيات السابقة وأشباهاها في استمداد تحليلاتها ونظرياتها منه.³ ولذلك لم تعد تنفع مثل هذه التحليلات إلا كأدبيات ومقدمات تاريخية لنظرية النقد الجديدة القادرة على تأسيس فهم مختلف كلية عن طروحات الجدلية المادية وتطويراتها المتنوعة السابقة التي أضحت متخلفة عن بنية المجتمع الصناعي المعاصر. ذلك أن هذه البنية إنما هي من صنع الإيديولوجيا، هي العلم باعتباره إيديولوجيا، كخطاب لغوي وحيد. وكتجسيد تقني واحد

¹ - المرجع نفسه ص: 17

² - المرجع نفسه، ص: 18

³ - علاء طاهر ، مرجع سابق، ص: 109

مغلق على ذاته وتحكمه قوانين هذا الخطاب الخاصة. وتمأسسه منظوماته الذاتية المتكاملة. يقول هبرماس: «إن نمو القوى المنتجة التي تمأسست مع التقدم العلمي والتقني. قد تجاوز جميع المعادلات المعروفة في التاريخ. وهذا ما يجعل الإطار المؤسسي يحوز على إمكانياته في الشرعية. فإن فكرة أن علاقات الإنتاج يمكن أن تقاس بحسب إمكانية قوى الإنتاج أصبحت ملغاة كلية لكون أن علاقات الإنتاج القائمة أصبحت تفهم على أنها هي أشكال التنظيم الضرورية تقنيا للمجتمع المعقلن.»¹

لقد أراد (هبرماس) أن يحطم المخادعة التي أنتجتها هذه الشرعية الجديدة للسلطة، وذلك من خلال حمل تاريخنا بأنفسنا. ومن خلال إعادة الاعتبار للعمل *rétablir le praxis* بالمعنى الأرسطوطاليسي (حوار سياسي بين المواطنين) .

يضع هبرماس على عاتقه إذن مهمة كشف الغطاء والوهم العلمي والتقني الذي يجعل النموذج التقنوقراطي النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية .

وقد حاول في النص الأساسي الذي خصه لمسألة التقنية وهو كتاب «التقنية والعلم كإيديولوجيا» أن يواصل في أطروحات (ماركوز) ويناقشها ألا وهي الاعتقاد بأن التكنولوجيا تضيء على الأشياء صفة الأدوات وتحيلها إلى مجرد وسائل فتقلب بذلك إلى عائق أمام التحرر إذ يتحول الإنسان نفسه فيها إلى أداة .

ففي الوضع الذي تقدم فيه التقنية مجموعة متشابكة. كلية ومتكاملة من الوسائل والآلات، يكون بمقدور هذه التقنية المتقدمة أيضا إضعاف الإنسان من جهة والتصعيد من سلطتها من جهة أخرى. فالأطروحة الأساسية لماركيوز *marcuse* في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» تنبثق من هذا التناقض اللا محدود لسلطة الآلة في المجتمعات الصناعية المتقدمة، محورة صيرورته التقنية إلى نظام تراكمي يبني نفسه داخل المنظومة الآلية من جهة، وفي الأبعاد الاجتماعية المتماسة معها من جهة ثانية. بحيث أفرزت نمطا من

¹ Habermas.j:op cit, p : 73 -

العلائق بين الفرد والمؤسسات التي تتحكم بتنظيمه الاجتماعي ووجوده اليومي، وجعلت وعيه يتموضع في نقطة محددة وموجهة نحو الهدف الذي تتوخاه الدولة ومؤسساتها لتكريس ديمومتها وتصعيدها في مستويات كمية ونوعية ذات تناسب مطرد مع منفعتها الدائمة في الهيمنة وقيادة عملية الإنتاج وإعادتها في البناء الفوقي الكلي للقاعدة الاقتصادية التي تلعب داخلها الآلة المتقدمة دورا جوهريا وأساسيا .¹

ينفق هيرماس مع ماركوز في ما يذهب إليه من تحليلات دقيقة وشاملة لآلية العلاقات في المجتمع الرأسمالي والمعاصر بين مؤسسة العقلنة وريفتها مؤسسة القمع. ولكنه يختلف معه عندما يعتبر أن التقنية مشروع اجتماعي تاريخي. كأن هناك مشروعا آخر يمكن أن يلعب دور البديل. فهل حقا يمكن للمجتمع الرأسمالي الإمبريالي المعاصر وقد وصل إلى ذروته الحالية، أن يختار طريقا آخر يلغي به ذاته بمحض إرادته. مثل هذا الطرح الغيبي يعيد ماركوز إلى دائرة الفكر الطوباوي Topic الذي ميز أساتذة مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى أدورنو، برأي (هيرماس).²

لقد وظف (هيرماس) مفهوم العقلانية* لوصف الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي والنمط البرجوازي للمبادلات والأنماط البيروقراطية للسيطرة يرجع الفضل في هذا إلى (ماكس فيبر). وعليه فإن العقلنة تعني توسيع المجالات المجتمعية التي تخضع لمعايير القرار العقلي. والتي تسير بموازاة مع تصنيع العمل الاجتماعي ومكثنة الحياة الاجتماعية وإضفاء الصفة الآلية والتقنية على حياة الإنسان³

إن ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة هو رزوخها تحت أشكال من الرقابة المتعددة المستويات تحشر في عداد العقلنة والتخطيط والترشيد المتوخية كلها تحقيق غايات وأهداف معقلنة .

¹ - علاء طاهر، مرجع سابق، ص: 37/27

² مطاع الصفدي، مرجع سابق ص: 18

*- يعتقد هيرماس أن العقلانية لا تزال قادرة على الوقوف على قدميها وسط بحر اللاعقلانيات المسيطرة في هذا العصر. وهو يرى لها وجهها جديدا مختلفا عن العقلانيات السلطوية التي طبعت المشروع الثقافي الغربي. ولقد أخذ هيرماس يلتمس طريقه الخاص من بين أعضاء مدرسة فرانكفورت ونسج نظرية شاملة في التواصلية باعتبارها هي صورة العقلانية الحديثة في ظل الرأسمالية المتطورة، وبعد انتهاء عصر الماركسية كما شرح ذلك

في كتابه: Théorie de l'agir communicationnel.

³ -3: op cit, p; J; Habermas

ويؤكد (هبرماس) أن العقلنة المتزايدة للمجتمع تتم بموازاة مع عملية إضفاء صبغة المؤسسة على التقدم العلمي والتقني. فبقدر ما يتدخل العلم والتقنية في مؤسسات المجتمع ويفقد طابعها كمؤسسات، بقدر ما تغدو الإنتاجية هي المعبئ الوحيد للمجتمع وتضع نفسها فوق كل مصلحة .

بهذه الصورة نجد (هبرماس) يحول مفهوم العقلنة مثلما استخدمه (ماكس فيبر) ويكيفه بحيث يصبح يسير على خطى ماركوز الذي انتقد الطابع الصوري للمعقولية في صيغتها الفيبرية فهو يأخذ على (ماكس فيبر) أنه بالرغم من كونه أول المفكرين الذين نهوا إلى الحقيقة القائلة بأن النظام الرأسمالي هو النظام الذي حقق في تاريخ التطور الاجتماعي الإنساني عقلنة المجتمع الكاملة، فإنه يبرر مشروعية علاقات الإنتاج التي تقوم عليها الرأسمالية معتبرا إياها الشكل التنظيمي الوحيد الذي ينتج العقلنة الشاملة للمجتمع¹. وكأنها مجرد عملية تتم في حدود نشاط عقلي يقرره رئيس مؤسسة رأسمالية متوخيا منه تحقيق غايات وأغراض عملية استنادا إلى معايير العلم والتقنية. فهو يرى أن خلف هذه "المعقولية" المظهرية ثمة إرادة سياسية تسعى إلى توسيع مجال السيطرة وعقلنته. فكل عقلانية تكنولوجية يحايتها منطق للسيطرة يتمثل في إخضاع الإنسان لنظام الأشياء. فطالما أن معقولية من هذا القبيل تقوم على وضع الخطط والاختيار بينها بحثا عن أفضلها، واستخدام التكنولوجيا الملائمة، وتهيئ الأنظمة المناسبة والمواتية، لبلوغ غايات ثابتة ومحددة، فإنها تبقى شيئا يتم في غفلة عن التفكير وفي خلصة عن المصالح الاجتماعية الكبرى. معقولية من هذا القبيل، لن تخدم سوى علاقات التسيير والتحكم التقني إنها تفترض نوعا من السيطرة، على الطبيعة أو على المجتمع. ذلك أن النشاط العقلي حينما يطرح لنفسه غايات يتحول إلى رقابة. لذا فإن عقلنة شروط الحياة تعني في نهاية الأمر تحويل السيطرة إلى مؤسسة لها شرعيتها. شرعية سياسية .²

¹ مطاع الصفيدي، مرجع سابق ، ص: 18 .

² -هربرت ماركوز، العقل و الثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكاريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص: 334.

ففي المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعيا، تتجه السيطرة إلى أن تفقد طابعها القمعي الهيمني لتتحول إلى نوع من السيطرة المعقلنة دون أن تتخلى مع ذلك عن طابعها السياسي أو تفقده .

إن ما يريد أن يثبته (هبرماس) هو أن تطور التقنية قد بلغ في مستوى نموذج المجتمع الصناعي الراهن، المرحلة التي أصبح فيها التكنوقراطيون يطمحون ويحققون كثيرا من مطامعهم، إلى إخضاع المجتمع بالطريقة التي تحاول التقنية أن تخضع فيها الطبيعة، فإن كان تم للمجتمع الصناعي الراهن أن يحقق أشواطا بعيدة في السيطرة على الطبيعة واستخدامها لصالح الإنتاج الاستهلاكي، فإن إيديولوجيا التقنية لا يمكن أن تميز بين السيطرتين على الطبيعة أو على الإنسان. بل إنها تجد في تنظيم المجتمع بحسب عقلانية الأدوات والهدف، المثل الأعلى لتحقيق السيطرة على الطبيعة الكاملة. وهنا تتهاافت إيديولوجيا التقدم كلها إذ تصبح عملية ألينة المجتمع كأداة لإحكام استغلال الطبيعة هي الهدف الحقيقي الضمني غير المصرح به في الخطاب اليومي لرموز أدوات الاتصال الاجتماعية والجماهيرية لدى شكلي الحضارة الصناعية الراهنة عند الاشتراكيين التكنوقراطيين والرأسماليين التكنوقراطيين. وتسقط حجة التقدم من أجل إعادة البناء الذاتي للعلاقات التاريخية الاجتماعية للإنسانية و تصير السيطرة المطلقة نهائيا في يد الآلة التي تستخدم الإنسان وليس العكس .

فقد أدان (هبرماس) التقنية كعقلنة كاذبة جماعية. فإذا كان العلم يعيش تحت وهم العلم النظري الصرف حين لا يخدم في الواقع إلا المصالح الخاصة، فإن التقنية يعتقد أنها نشاط في خدمة الإنسان في حين أنها في الواقع ليست سوى وهم¹ يقول: « إن الجمل العلمية الأساسية ليست نسخة للوقائع في حد ذاتها بل إنها بالعكس من ذلك تعبر عن نجاح أو فشل العمليات التي شرعنا بها..»²

¹د. جورج زياني، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط: 1، 1993، ص: 76
² Habermas ;J/ op cit/p :146 -

إن التكنولوجيا ليست إيديولوجيا فقط، لأنها تخفي هدفها الحقيقي، ولا تعترف بمصدرها الحقيقي، ولا تقر بأنها ابنة مصلحة السيطرة والهيمنة التي تخبئها العلوم التجريبية التحليلية. إن التكنولوجيا لها إيديولوجيتها المبنية على مبادئ ثلاثة يمكن اختصارها في ما يلي :

أولاً: كل شيء قابل لأن يسبح سلعة للاستهلاك، وبالتالي فكل شيء هو إنتاج، والإنتاج يطغى أكثر فأكثر على ميادين الحياة. فالميادين الخاصة جدا والحميمة تسقط أكثر فأكثر تحت مقولة الإنتاج-الاستهلاك.

ثانياً: ليس الإنسان بكائن لا متناه لا يمكن الحد به كلية بل هو في نظر التكنولوجيا مجموعة لا متناهية من الرغبات المجسمة، وبالتالي فيمكننا أن نخلق له رغبة مصطنعة إلى ما لا نهاية.

ثالثاً: إن المبدأ الأخير للإيديولوجيا التقنية يمكن أن يختصر كالتالي: كلما ازداد استهلاك الإنسان كلما زادت سعادته -بمفهوم الاستهلاك و الصمت.¹

وهكذا يتبين لنا أن (هبرماس) ومن خلال كتابه "التقنية والعلم كإيديولوجيا" قد تمكن من أن ينتقل إلى مرحلة متقدمة في تكوين اتجاهه النقدي الخاص حول دور العلم والتقنية في مجتمع ما بعد الحداثة (أي مجتمع ما بعد التصنيع)، منطلقاً من أن الرأسمالية المعاصرة هي رأسمالية متأخرة، يأخذ التغيير الاجتماعي فيها وتائر سريعة بحيث تتوسع قوى الإنتاج ويتطور العلم والتقنية ليسيطرا على المجتمع سيطرة تامة وتصبح البنيات المعرفية مستقلة عن الأهداف التي رسمت لها، وبذلك تصبح لها قوة فاعلة في إصدار القرارات.

وفي مثل هذا المجتمع أصبح، ولأول مرة التحرر من سلطة الطبيعة هو في ذات الوقت تحرراً من السلطة الأخلاقية. إن هذا التطور شكل نوعاً جديداً من السلطة أطلق عليها (هبرماس) «السلطة التقنية» التي هي وسيلة من وسائل الكبت والإحباط، وهذا النوع من السلطة التي يرافقها أيديولوجية تكنوقراطية تكون الأساس الذي يقوم عليه ترشيد

¹ جورج زيباني، مرجع سابق: ص: 77

السلوك، حيث ينمو نشاط الدولة التدخلية الذي يؤمن استقرار النظام. وفي المقابل هناك تبعية البحث العلمي-التقني، التي جعلت من العلم قوة إنتاج من الدرجة الأولى، وأصبح للعلم الحديث وظيفة خاصة هي إنتاج معرفة في شكل علم تقني قابل للاستغلال.

والحال أن العقل التقني الذي طوره (هيرماس) هو «الأيديولوجيا» نفسها، ليس في استخدامها فحسب، بل في تسلطها على الطبيعة وعلى الإنسان في ذات الوقت.¹ إن تحليل (هيرماس) الذي يوحد العلم والتقنية مع السلطة العقلانية، يؤكد على وضعية تاريخية معينة ومصالح طبقية كمشروع تصبح السلطة فيه نوعين، سلطة قمعية وأخرى متحررة، كما تصبح التقنية فيها شكلا شاملا للإنتاج المادي الذي يحدد شكل الحضارة بكاملها ويرسم بالتالي كيانية تاريخية، بل عالما شموليا .

والواقع أن التطور العلمي - التقني الذي ميز الرأسمالية المتأخرة، مكن من إدخال تقنيات جديدة هي ليست حدثا جديدا ولكن كان لها نمو طبيعي ارتبط بتقدم العلوم الحديثة وتواصل البحث العلمي ووسائل الاتصال، التي عملت على توحيد العلم والتقنية في نظام واحد، وكذلك مع الدولة عن طريق عقود البحث العلمي، التي شجعت بدورها التقدم التقني في نظام واحد، وكذلك مع الدولة عن طريق عقود البحث العلمي، التي شجعت بدورها التقدم التقني في المجال الصناعي والعسكري. ومن هذين المجالين نبعت المعلومات لتصب في الأخير في مجال إنتاج البضائع المدنية-الاستهلاكية. وهكذا أصبح العلم والتقنية قوة إنتاج من الدرجة الأولى تظهر على شكل وعي جمعي وضعي ووعي تكنوقراطي، وتتحول في الأخير إلى أيديولوجية بديلة للإيديولوجية البرجوازية المهترئة.

2- نظرية الفعل التواصلية:

¹ - Habermas ;J :LSS,op cit p :73

الفعل العقلاني بأبسط معانيه وأصرحها هو الفعل المخطط والمحسوب والمصمم لتحقيق هدف معين، وهو دائما أيسر إجراء للظفر بأقصى نجاح ممكن. وغني عن القول أن ليست جميع الأفعال البشرية أفعال عقلانية، ورغم ذلك فإن معظم الأفعال التي يقوم عليها المجتمع الحديث هي أفعال عقلانية: الأعمال التجارية، والاستثمارية، الإجراءات القضائية، الإدارة المكتسبة... الخ. قد يكون الفعل العقلاني موجه نحو النجاح أو النجاعة، وقد يكون موجهًا نحو الفهم الأصيل، وقد يكون الفعل العقلاني أيضا ذا نطاق اجتماعي، و يكون غير اجتماعي في مجاله ونطاقه. وبمعنى أكثر وضوحا فإن الفاعلية العقلية تتميز وفق نمطين: الفاعلية المتجهة شطر النجاح، وهي تبحث عنه بوسائل توائمتها، والفاعلية التي تخضع للتفاهم المتبادل. ففي الحالة الأولى، يركز الرواد عنايتهم على نتائج عملهم. فإما أن يؤثر في عالم الأشياء (فاعلية أدائية)، وإما أن يؤثر في الآخرين محاولين الإمساك بسيطرة أو ممارسة على مناقشة هؤلاء الآخرين (فاعلية إستراتيجية) *Activité strategique*¹. فهذه الفاعلية تتطلب استخدام اللغة كوسيط يسمح بنقل الأخبار، وفي هذه الحالة فإن عملية التنسيق تنتج عن الممارسة من طرف الفاعلين على بعضهم البعض وعلى وضعية العمل. وكلتا الفاعليتين، الأدائية والإستراتيجية تستهدفان، النجاح والتكيف مع أغراض محددة. وعلى العكس تفهم (الفاعلية التواصلية) *Activité communicationnelle* ضمن تفاهم متبادل يهدف إلى التفاهم والقبول بين شركاء. وهنا يتعامل الشركاء بالبرهنة. وهذه البرهنة تفترض مسبقا الحياد، ومسؤولية المتخاطبين. والسمة المعقولة لخطابهم. إن المناقشة الصحيحة تراض وهي لا تتعلق بأسباب، وليس بالتهديد. إنها تستند إلى القوة الخالية من عنف الخطاب البرهاني. وإن كان يؤثر الواحد في آخر تأثيرا إخباريا في الفاعلية الإستراتيجية. أما بالنسبة للفاعلية التواصلية فإن التأثير يكون طلبا للتفاهم المتبادل.² بمعنى أن اللغة هنا تستخدم باعتبارها مصدر للإدماج

¹ د. عادل مصطفي، مرجع سابق، ص: 301

² جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم عادل العوا، سلسلة زمني علما، عويدات للنشر و الطباعة، ط: 2001/1 ص: 76

الاجتماعي. ومدى قدرتها على خلق الإجماع consensus، بمعنى قوة الارتباط القائمة داخل اللغة نفسها، هي التي تستخدم لتنسيق العمل.

العملية التواصلية لا يمكن لها أن تقوم حسب ما يرى هبر ماس إلا في حالة توفر الشروط و الدعاوي والالتزام بها ، حيث يكون الحوار قائما على التوافق وليس الإكراه، حيث تتمكن الذوات المتفاعلة من تحقيق التفاهم.يقول: « يجب على كل متكلم أن يختار التعبير المفهوم والواضح الذي يمكن المتكلم والمستمع من التفاهم فيما بينهما، فمن الضروري أن يتوفر للمتكلم قصد التبليغ للمضمون القضوي الحقيقي حتى يتمكن المستمع من مشاطرته معارفه، ومن جهة أخرى يجب عليه أيضا أن يفصح عن مقاصده لكي يتمكن المخاطب من تصديق أقواله، و من جهة أخرى يتعين على المتكلم اختيار عبارات صحيحة تلتزم حدود المعايير والمقاييس الجاري بها العمل لكي يتمكن المخاطب من قبول تلك العبارات بكيفية تجعل المتكلم المخاطب في وضعية تؤهلها للاتفاق.»¹

وفقا لهذه التصنيفات يقسم هبر ماس الفعل العقلاني إلى:

1. **فعل عقلاني موجه إلى النجاح:** وهو بدوره ينقسم إلى:

1. (مثل العقلانية لتقنية) .

2. **فعل إستراتيجي اجتماعي** (هو فعل تنافسي يهدف إلى قمع أفعال أطراف

أخرى ومحاصرتها والتفوق عليها وهو بدوره ينقسم إلى :

(أ) - **فعل إستراتيجي صريح** (مثل المباريات والمنافسات)

(ب) - **فعل إستراتيجي مضمّر** (وهو فعل ينطوي على خداع إما أن يكون

شعوريا مثل التلاعب والإغواء، أو لاشعوري مثل التحريف الإيديولوجي)

II. **فعل تواصلي:**

وهو الفعل العقلاني الوحيد الذي يرمي إلى فهم حقيقي، والفرق المميز له عن الفعل

الإستراتيجي هو أن الفعل التواصلي غير تنافسي، ورغم أنه عقلاني الصبغة فهو قائم على

¹ - Habermas,J, JLSS,Opcit,p :331.

التواضع مدفوع بالفهم التعاوني البيئذاتي intersubjective ومجرد من الأنانية والمصلحة الذاتية.

وذلك فإن النشاط التواصلي والنشاط الإستراتيجي باعتبارهما نمطان من النشاط الاجتماعي يشكلان بدائل بالنسبة للفاعلين أنفسهم، إذ أن المشاركين في التفاعل لهم القدرة على الاختيار بين الموقف التفاهمي أو البحث عن النجاح. والتحليل وحده هو الذي يسمح بالتمييز بين بنيات النشاط الغائي وبنيات النشاط التواصلي. يقول (هيرماس): «وفي إطار التفاعلات الإستراتيجية فإن وسائل التواصل تستعمل في اتجاه استخدام اللغة بالقياس إلى النتائج المتوخاة، بخلاف النشاط التواصلي، فإن تكوين الإجماع بواسطة اللغة لا يؤدي وظيفة الآلية التي تسمح بتنسيق الأفعال. إذ أنه في النشاط التواصلي يضع المشاركون في التفاعل مشاريعهم العملية موضع التنفيذ آخذين بالاعتبار الاتفاق الحاصل من خلال وسائل التواصل، بينما تحافظ الأنشطة المنسقة على خاصية الأنشطة المنسقة.»¹

ويذهب (هيرماس) إلى أننا بصدد الفعل التواصلي، تلزمننا هيرمينوطيقا نقدية للوصول إلى الغاية المشتركة من هذا الفعل وهو الفهم المتبادل، وبصدد الفعل الإستراتيجي تلزمننا هيرمينوطيقا نقدية تكشف النوايا الخبيثة والمقاصد الشريرة التي تتبطن الفعل الإستراتيجي. وحيث أن كل من الفاعلين التواصلي والإستراتيجي يتجسد في اللغة فعلى الهيرمينوطيقا النقدية أن تولي عنايتها باللغة.²

فإن موقف (هيرماس) من تحرير المجتمع المعاصر من أشكال العبودية ووطأة الهيمنة وقهر الندرة والانفعالات الحادة فإن ذلك يبدأ من اللغة بوصفها تواصلا يقول: «إن التفاعلات الإستراتيجية ينظر إليها أيضا بوصفها تفاعلات معبر عنها عن طريق اللغة»³ ولهذا يترتب أن يكون الشركاء على قدر معين من المساواة، ولا يحدث هذا إلا في

¹ - Habermas, j logique des sciences sociales, et autres essais, traduit de l'allemand par : Rainer Rochlitz, presse universitaire de France, 1^{er} édition, 1987, p: 442

² - د عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص: 301

³ عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط: 2001، 1، ص: 235

المجتمعات المتحررة. وعليه فإن التحرر يبدأ من اللغة التي تتجلى فيها آيات الرقي الإنساني.¹

ومن هنا يظهر لنا بوضوح المنعطف اللغوي عند (هبرماس)، التحول من نقد المعرفة إلى نقد اللغة. والذي يدخل النقد الأسلوبي للإيديولوجية عند (ماركس) إلى داخل نطاق علم اللغة (اللسانيات)².

3- من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي :

لقد ساهم مفكرو مدرسة فرنكفورت (ماركوز، هوركهايمر، أدرنو، هبرماس) في إلقاء المزيد من الضوء على العقل وإشكالياته، فميزوا بين العقل الأداتي والعقل النقدي، وبينوا وحشية العقل الأداتي. *raison instrumentale*. وهذا العقل نجده على علاقة بمصطلحات مثل العقلانية، التكنولوجية، فالعقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، هل هي إنسانية أم معادية للإنسان؟. فهو عقل يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان.³

لقد تم التطرق إلى مفهوم العقل الأداتي في سلسلة من المؤلفات، أبرزها ما كتبه هوركهايمر مع أدورنو بعنوان "جدل التنوير". ومؤلف (هوركهايمر): "أقول العقل " وكتاب (ماركوز): "الإنسان ذو البعد الواحد". إن العقل الأداتي هو منطبق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم. إن المستوى الاقتصادي كما عبر عنه (لوكاش) منظم بطريقة تجعل العلاقات بين البشر تبدو كما لو أنها علاقات بين أشياء، وأن نظرة البشر لأنفسهم ولغيرهم تغدو كمنظرتهم للأشياء المادية وأن العلم المادي أصبح كما لو أنه طبيعة ثانية إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي، وأصبح كالتبيعة نفسها غير قابل للتغيير ومستقلاً عن

¹ أحمد يوسف، سميانيات التواصل وفعالية الحوار، المفاهيم والآليات، منشورات مختبر السميانيات وتحليل الخطابات، جامعة وهران ، ط:1 2004

ص:101

² المرجع نفسه ، ص:302

³ -المسييري عبد الوهاب، الفلسفة المادية و تفكير الإنسان ، دار الفكر ، دمشق، ط:1 ، 2002 ، ص:87

أفعلنا.¹ أدى النقد الذي مارسه (هيرماس) ضمن أفق النظرية النقدية إلى الكشف عن الطبيعة الاختزالية التي تجلت من خلال العقلانية الحديثة المرتبطة بالعلم والتقنية، هذه الطبيعة التي حددتها الممارسة العقلية على أنها جملة إجراءات يقوم بها العقل بوصفه أداة لا غير، ومن أجل صياغة نقد جذري -يبين كيفية انهيار القيم العقلية - حينما ارتبطت فعالية العقل بنزعة علمية نفعية أظهرت النظرية إلى الوجود مفهوما دالا على ظاهرة التمرکز حول العقل العلمي التقني (وهو العقل الأداة) ومن خلاله تقدمت النظرية النقدية إلى تفكيك هذه الظاهرة. وأظهر (هيرماس) أن ذلك مرتبط بالآليات التي أرساها المجتمع الحديث فيما يخص إنتاج السلع و توزيعها و استهلاكها²

وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداة على المجتمعات الغربية الحديثة يرى أعضاء مدرسة فرنكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي، فتبادل السلع يعني تساوي الأشياء المتبادلة، فما يهم في السلعة ليس قيمتها الإستعمالية المتعينة، إنما ثمنها المجرد. والإيديولوجيا النابعة من هذا التبادل المجرد هي إيديولوجيا واحدة.³

إن نظام تبادل السلع قد جعل أهمية البضاعة تتركز في ثمنها باعتباره جهدا متشبيها. وليس في ما تنطوي عليه من قيمة خاصة باستعمالها. وهذه الآليات التي اتسعت فشملت معظم مظاهر الحياة الحديثة أنتجت إيديولوجيا معبرة عنها يصر التأكيد فيها على قيمة الأشياء في معزل عن البعد الأخلاقي والإنساني لها وهنا اختزلت القيم الإنسانية إلى أشياء يمكن إخضاعها لنسق التبادل ذاته الذي يحكم تبادل السلع.

هذه الآلية التبادلية تزامنت مع ضرب من التفكير العلمي القائل: أن كل الظواهر الطبيعية والإنسانية يمكن أن تكون موضوعا مباشرا للعقل.

¹-إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هيرماس، مرجع سابق، ص:315

²- المرجع نفسه، ص:254

³- المسيري عبد الوهاب: مرجع سابق، ص:78

فالعقل كما عبر عنه عصر الأنوار تتمركز حوله كل الإمكانيات والقدرات الهادفة إلى السيطرة النهائية على الطبيعة. وتحولت هذه الفكرة إلى دراسة الإنسان حينما أخضعته هو الآخر إلى مقولات العلوم الطبيعية وقوانينها. وعبر التجربة والممارسة تحول العالم - الطبيعة والإنسان - إلى مادة ليست عملية خاصة للعقل بوصفه أداة تمارس فيه تجاربها واستنتاجاتها دون مراعاة علاقة الإنسان الحميمة بالطبيعة ودون الاهتمام بالعمق الإنساني للإنسان. بمعنى أن العقل آل إلى وسيلة مستقلة لها أهدافها وغاياتها الإجرائية في البحث دون الأخذ بالاعتبار أمر ارتباطه بالإنسان. وكل هذا في هذا التحليل يعتبر نوعاً من التجاوز لكل ما هو إنساني¹.

لقد استخلص (هيرماس) ومن قبله هوركهايمر، وأودورنو، وماركيوز السمات العامة للعقل الأداتي، وبينوا إستراتيجية الاختزال التي يمارسها بحق الطبيعة والإنسان. إن الإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت وكمي يفنقر إلى الإمكانيات الخاصة به، أما الطبيعة والإنسانية فهما مادة إستعمالية يمكن توظيفها في خدمة أي هدف . وانطلاقاً من هذه الممارسات الاختزالية التي فرضتها هيمنة العقل الأداتي في مجال العلوم المحضة والعلوم الإنسانية، وفي العلاقات الاجتماعية، وفي مظاهر التعبير السياسي والثقافي بصورة عامة بما يجعل الإنسان الحديث يخضع لضرب واحدة الرؤية للحياة طرحت النظرية النقدية بديلاً، وهو (العقل النقدي) الذي ينظر للإنسان لا باعتباره جزء من كل أكبر يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مستوعبا تماما فيها وفي تقسيم العمل القائم. وإنما باعتباره كيانا مستقلا مبدعا لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية، وهذا العقل النقدي يرى العالم بوصفه وضعاً قائماً، وإمكانية كامنة متحفزة. وهو لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، لأنه قادر على التعرف إلى الإنسان ودوافعه وإمكاناته والغرض من وجوده .

¹-المرجع نفسه ص:79

وبناء على هذه المميزات التي يتميز بها العقل النقدي فإنه قادر على تجاوز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة، والحاضر والأمر الواقع، فهو لا يذعن لما هو واقع، ويسعى إلى تجاوز الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء، وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بها لقد تدخل هبرماس بعد أن أعطى للعقل النقدي أبعاده ووظائفه لتطوير هذا المفهوم إلى مفهوم آخر أكثر كفاءة وقوة وحدائة وهو (العقل التواصلي).

إن العقل التواصلي يستفيد من كل معطيات العقل النقدي ويتجاوز إرتكاسات العقل الأدواتي وي طرح نفسه بديلا للممارسات العقلية الإجرائية منها التي تمحورت حول العقلانية التقنية بنزعتها العلمية والوضعية .

لذلك، انصب جهد (هبرماس) على إمكانيات ما يشكل لاعقلانية النظام لقوانين العقل الإنساني.¹

وهكذا فقد انتظم الجهد النقدي لدى (هبرماس) في تفكيك مفهوم العقل الأدواتي، والأخذ بالمفهوم الإجرائي للعقل، باعتباره ملكة تحليل وتفكير مباشر، وفق منهجية فلسفية اجتماعية، تتناول بالنقد منظومة القيم والعلاقات التي أنتجها العقل المتمركز على الذات، والكشف عن تناقضات العقل الأدواتي الذي حول فعل العقل إلى فعل هيمنة وسيطرة على الإنسان.²

إن برنامج (هبرماس) هنا يقوم على إقامة حوار مكثف مع نتائج التحديث ولكنه في طرحه لمفهوم العقل التواصلي فهو يريد للعقل أن يكون متوصلا مع غيره مرتبطا مع ممارساته، يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي، وللممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة.³

¹ :- Habermas .j,le discours philosophique de le la modernité,édition :GUALIMAR1988/p

² -عمر كوش، أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ترحاله ، المركز الثقافي العربي، ط:1، 2002 ص: 78

³ -المرجع نفسه/ص:356

إن مفهوما نقديا للعقل، يجعل منه عقلا تواصليا، بحيث يؤمن هذا العقل التواصلية دربا للخروج من فلسفة الذات. ويركز (هيرماس) على الصفة الإجرائية الخاصة للعقل التواصلية، المتخلصة من كل رهان ميتافيزيقي أو ديني، وينخرط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية، من منطلق أن أفعال الفهم المتبادل بين الأفراد التواصليين تلعب دورا هدفه تنسيق العمل.¹

فقد وجه (هيرماس) نقدا شاملا للعقل الأداتي ومركزه الفلسفي الوضعي متبعا دروب (هوركهايمر)، و (أدورنو)، و (ماركوز). وغيرهم من فلاسفة مدرسة فرانكفورت ويقترح (هيرماس) (العقل التواصلية) كدرب للخروج من فلسفة الذات من خلال نظرية: الفعل التواصلية. التي تعد قراءة جديدة للفلسفة الغربية تظهر فيها الحداثة في التحليل الأخير تحقيقا لنظرية الفعل التواصلية. على أن تفهم التواصلية خارج ذاكرتها الاصطلاحية، وتاريخها المفهومي، وترمي التواصلية إلى بناء مختلف للذات عبر عقل تواصلية يتجاوز الذات الضيقة ويشكل نسيجا من الذوات المتواصلة. ويستمد العقل التواصلية إمكاناته من العالم المعيش le monde vécu ويؤسس عقلانية تقوم على التلاحم الذاتي يكون فيها العقل مصدر كل القرارات.²

إن مفهوم العالم المعيش عند (هيرماس) مفهوم أساسي في بنائه النظري حيث خصص له نصوصا عديدة لاسيما في علاقة هذا العالم بالنسق. فإذا ما أردنا أن ننسب إلى هيرماس أي تمييز ما فإننا لا يمكن أن نتجاوز ذلك التمييز الذي وضعه بين النسق le système والعالم المعيش. هذا التمييز يرتكز أساسا على نظرية في التواصل theorie de la communication.

إن التمييز بين العالم المعيش والنسق يتجلى بالصورة التالية : أن الفعل التواصلية يصدر عن العالم المعيش في حين أن أشكال الفعل الأخرى فإنها تصدر عن الأنساق. ففي الحالة الأولى المشارك يتفاعل في العالم المعيش intéragit dan le monde vécu، وفي

¹ -مرجع سابق ص:78

² -عمر كوش ، مرجع سابق ، ص:106

monde organisé الحالة الثانية فإن الفرد يقوم بالفعل داخل العالم المنظم بصورة نسقية .en système

إن هذا تمييز أساسي، فهو الذي يميز بصورة أولية بين العالم المعيش والنسق، والاستخدام الذي تقوم به إدعاءات الصلاحية. يقول (هيرماس): « عندما نفهم مجتمع ما كنسق فإننا نترك على جانب مشكلة الصلاحية الاجتماعية...»¹

ومن جهة أخرى فإن الدخول إلى العالم المعيش يتم من خلال الأبنية الرمزية الثلاث للعالم المعيش وهي: الاجتماعية socialisation، الاندماج l'intégration، والإنتاج الثقافي la production culturelle. فالأولى لها توجه نحو الفرد، والثانية نحو

المجتمع، والثالثة نحو الثقافة. يقول (هيرماس): « إن هذه المسارات المتعلقة بإعادة الإنتاج الثقافي، والاندماج الاجتماعي، والاجتماعية تطابق العناصر البنائية للعالم المعيش: الثقافة، المجتمع، والفرد.»²

وواضح من التعريفات التي يعطيها للثقافة وللمجتمع والشخص، أي العناصر المكونة للعالم المعيش، «إنني أسمى الثقافة تلك المعرفة الممكنة التي تغرف puisent منها الذوات المؤطرة للنشاط التواصلية بعض شروحيها وتفسيراتها افتراضيا، محاولة من خلال ذلك بناء فهم حول بعض الأشياء الموجودة في العالم، وأسمى مجتمع (بالمعنى العمودي باعتباره أحد عناصر العالم المعيش) النظم الشرعية التي تغرف (puisent) منها ذوات النشاط التواصلية تضامنا مؤسسا على انتماءات الجماعة المشوقة و المؤدية إلى خلق علاقات بين الأشخاص، في حين أن الشخصية هنا تعتبر مفهوما تقنيا الذي يصف القدرات بناء على امتلاك ذات معينة للقدرة علة الكلام. فالفعل إذن هو المشاركة في مسارات التفاهم في السياق المعطى دائما.»

¹ Habermas ;j ,op cit, p :17-
² Habermas ;j,LSS, opcit,p :435-

من خلال ذلك يوظف (هبرماس) باستمرار، النشاط التواصلي داخل السياقات المختلفة التي تنتجها مجالات العالم المعيش. يقول: " إذ تكون الأنوية البنيوية للعالم المعيش ممكنة من خلال عمليات إعادة الإنتاج المناسب الموظفة من طرف النشاط التواصلي"¹. فهو يرى أن أية دراسة عن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تستغني عن التفكير في اللغة، باعتبارها عنصرا أصليا مكونا للشخصية الإنسانية، ولإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. يستعمل (هبرماس) مفهوم العالم المعيش لكي يصف عالم الدلالات الأولية التي يبحر فيها الفرد. والحال أن العالم المعيش، في صيغة (هوسرل) هو أفق الأشياء، العالم الحاضر دوما للأشياء التي تعطى في التجربة المباشرة للحياة. أفق الحاضر مع بنيته الخاصة به، ومع انسجامه، ووحدته الحقيقية على أساس بعض أشكال السببية المكانية والزمانية الما- قبل علمية. العالم المعيش الواقعي الما- قبل نظري، يسمح بوجود وقائع أخرى (عالم العلم، عالم الفن) ولكنها وقائع تحيل دائما، في نهاية المطاف، إلى الواقع الأولي للحياة اليومية. لئن كانت العوالم كلها ذات شكل منسجم، على المستوى الرمزي فإن الانسجام النهائي لجميع هذه العوالم يحيل ويستند على الانسجام والدلالات الداخلية للعالم المعيش.²

تجد هذه الدرجة الأولى في إدراك العالم مكملا لها في المقصدية، مادام يتم الافتراض بأن للذات نية في الذهاب إلى الكائنات والأشياء. خاصية المقصدية هي وصف العالم المعيش باعتباره متداخل الذوات، وخاضعا لأفاق مختلفة. تبقى تصورات وتفاعلات الفاعلين متجذرة في عالم المعيش.

إن العقل التواصلي يبني على فعل خلاق يقوم على الاتفاق و بعيدا عن الضغط والتعسف، غايته بلورة إجماع يعبر عن المساواة (داخل فضاء عام) espace publique ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته، ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم على التفاهم والتواصل العقلي .

¹ -Habermas ;J :DPM,op cit,p :405-
² -Ibid,p :406-

إن (هيرماس) هو الذي يرجع له الفضل في إبداع فكرة الفضاء العام¹، ورغم أنه لم يكن الوحيد الذي تناول هذه الفكرة حيث نجدها أيضا عند (أنا أرون) Hannah Aaron لكن (هيرماس) هو الذي وظف الدائرة العامة sphere publique كفضاء أين تتناقش مختلف المسائل العملية والسياسية. حيث أن الفضاء العام هنا يلعب دور الوسيط بين الدولة والمجتمع المدني، فمع (هيرماس) نجد أنفسنا أمام شكل عقلائي وتواصل للفضاء العام، من خلال اعتبار الدائرة العامة كفضاء للحوار.²

مع ذلك فإن (هيرماس) يعي حدود بعض العالم المعيش. فهو أولا يعي أن هذا المفهوم الذي تم رصده على مدار فلسفة الوعي سواء لدى (هوسرل أو شوتز ليكمان) ينطلق دوما من وعي أنوي « يرى أن التقنيات الكونية للعالم المعيش تعطي بوصفها شروطا ذاتية ضرورية لتجربة العالم المعيش الاجتماعي المنظم بشكل ملموس والذي يطبعه الماضي»³

ولهذا يرى (هيرماس) بأنه يجب بالأحرى تفسير مفهوم العالم بوصفه مفهوما إضافيا لمفهوم الفعل التواصل، مادام يشكل الخلفية التي تسمح بالتراضي التواصل بين الناس. أفق ينجز ويتسع بمجرد ما يتقدم الحوار .

ومن جهة ثانية يعي هيرماس أيضا بأن العالم المعيش إذا كان يستجيب، في إطاره الأصلي لإرادة الفلسفة الظاهرانية لمعرفة العالم من الداخل، أي عن طريق إقامة رباط لا ينفصم بين الذات والموضوع، فإنه يجازف بالتحول في إطار السوسولوجيا إلى مفهوم محافظ وجامد، غير قادر على عرض السيرورة التاريخية التي أدت إلى عدم لا مركزية صور العالم، دافعا هذا الأفق إلى تجميد سيرورة إنتاج المعنى الاجتماعي. الأكيد أن المعرفة السوسولوجية تظل متجذرة في ما قبل الفهم النظري المدشن للعالم، الذي يتوفر

¹ Daniel Bounoux :Introduction aux sciences de la communication ; édition :Casbah,Alger,1999,p :90-
² Philippe breton/Serge Proulx ; lé explosion de la communication/Edition Casbah ;ALGER 2000 ;pp216-217-
³ - Husserl ;E ,op cit p :120

عليه الفاعلون، لكن المهم من وجهة نظر سوسولوجية، وخاصة لقراءة عن الحداثة، هو هذا الانفتاح الأولي على العالم وأيضا سيرورة اختلاف المعنى المنجز داخله.

فالعقل التواصلية هو المنظم للنشاط التواصلية سعيا وراء وضع شروط حقيقية لمجتمع ممكن.

إن (هبرماس) يريد عقلا تواصلية يتجاوز الذات الضيقة ليكون نسيجا من الذوات المتواصلة، التي تتجاوز ذاتيتها، لأنها ستكون متصلة مشكلة في الوقت نفسه ذات رمزية هي خلاصة الذوات بعد أن اندرجت في علاقة تواصلية .

لقد كان (هبرماس) يسعى إلى تهديم معطيات العقل الأداتي بالقضاء على مركزه الفلسفي الوضعي الذي أبرز هذه الرؤية للعقل، ولم يقبل بالنقد العقلاني الذاتي للعقل المتمركز على ذاته لأن وسيلة نقده هي الذات التي سرعان ما تتمركز على ذاتها، ومن بين كل ذلك اقترح العقل التواصلية. الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمه الإنسانية في المجتمع ويرفض اختزال الظواهر وتسطيحها - النظر إليها بنظرة سطحية- . ويطرح على الضد من ذلك نفسه بوصفه إمكانيات قائمة ومشروعة ضمن مسار الفكر البشري.¹

وانطلاقا مما سبق فإن (هبرماس) يعتبر " العقل التواصلية " دربا للخروج من فلسفة الذات، فمادامت مقولات فلسفة الوعي تفرض فهم المعرفة بوصفها حصرا معرفة تخص آراء ما هو موجودا في العالم الموضوعي فإن العقلانية تقيس نفسها بأسلوب الذات المنعزلة وهي تتوجه وفقا لمضمون أفكارها وعباراتها وهنا يعثر العقل المتمركز على الذات على معايير العقلانية انطلاقا من محكي الحقيقة والنجاح بوصفهما ينظمان العلاقات التي تعقدها ذات عارفة وعاملة مع أشياء ممكنة أو محتملة. وبالمقابل من اللحظة حيث نتصور المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل عندئذ نقيس المعرفة نفسها بملكية يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل توجههم وفقا لمطالب مصداقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذوات .

¹ المرجع نفسه/ص:357

يحدد العقل التواصلية محاكاة العقلانية وفقا لإجراءات قائمة على الحجة التي ترمي إلى تكريم مباشر.

هذا العقل التواصلية مدعو إلى تجاوز عقل متمركز على الذات، ووظيفته التغلب على مفارقات وتسويات نقد للعقل ذاتي المرجع، وكذلك التخلص من كل إشكالية العقلانية¹ ويتطلب الفعل التواصلية بناء على هذه التسمية، تحطيم دوائر الانغلاق سواء جاءت من العبارة أو رموزها الواقعية أو ممثليها المنفذين²

فوظيفة العقل التواصلية التغلب على مفارقات النقد العقلي الذي يستمد رؤاه من مرجعية مجردة وهي فلسفة الوعي الذاتي.³ بوصفه نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم. وما هو أساسي في نموذج التفاهم هذا هو الاتجاه الأدائي الذي يتبناه المشتركون في التواصل، حيث ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر ما موجود في العالم .

ويصر (هبرماس) على اعتبار العقل التواصلية قادرا على الانخراط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية باعتبار أن أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل، إن الأعمال التواصلية تشكل نسيجا يتغذى من موارد العالم المعيش، وتشكل نتيجة لذلك "الوسيط" الذي تعيد انطلاقا من أشكال الحياة العيانية إنتاج ذاتها.

ويعول (هبرماس) على التوافق الفكري بين الفاعلين، لأن الفعل التواصلية يتطلب وعيا وإرادة لتحقيقه بين «الأنا» و«الآخر». ذلك أنني حين أقوم بالكلام، ثم يتخذ الآخر موقفا إزاء كلامي إنما نعقد بهذا الواحد مع الآخر علاقة بين شخصينا، وفي تبادل يتوسطه اللسان، ويتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها. 4.

إن الحداثة التي أفرزت فلسفة الوعي (الذات) هي التي تدعو إلى تجاوز النموذج نحو ما يسميه (هبرماس) بالعقل التواصلية.

¹ -Habermas : DPM / op cit/p :402

² -مطاع الصفدي ، الفكر بما يرجع إليه وحده سؤال العتبات ، مرجع سابق ،ص:

³ -المرجع نفسه/ص:358

⁴ -عمر كوش/مرجع سابق /ص:107

ونرى أن نظرية الفعل التواصلية تحاول إعادة النظر في حراك الحادثة ومؤسساتها وإعادة بنائها من خلال الظروف التاريخية والاجتماعية التي تمر بها الحادثة، لكنها قد تصطدم لا محالة بأجهزة الحادثة السلطوية، وغائيتها، وثوابتها المتمثلة بإرادة المعرفة وإرادة التغيير، وإرادة الهيمنة، وهي الثوابت التي شكلت معضلات الحادثة.

4- أسس الفاعلية التواصلية :

لم يكف الفكر الإنساني عن طرح سؤال اللغة في علاقتها بالزمن والمجتمع والفكر، سواء تعلق هذا السؤال بالمجال الفلسفي العام أو بالحقول العلمية المتعددة التي جعلت من اللغة موضوعاً لتفكيرها. كما أن التواصل يشكل هاجساً نظرياً وفكرياً راهناً، بل إن راهنيته في صيرورة متواصلة، لا متوقفة، لأن قنوات التبادل الإنساني تتحور باستمرار لاسيما في زمن الثورة التكنولوجية، حيث يمكن أن تلتقي كل الأجناس و تتواصل فيها كل الثقافات و اللغات و التجارب .

لذلك فإن التواصل لا يمكن حصر تحركاته داخل مجالات اللغة باعتبار أن الزمن المعاصر خلق وسائط وقنوات كثيرة توفر للإنسان إمكانات تواصلية لا حصر لها، تسعفه من إنتاج زمنيته الخاصة.¹ إن الحديث عن التواصل هو الحديث عن الحادثة وتناول التواصل يستدعي النظر في مقومات العقل المولد للحادثة. وبالتالي فإن المعرفة الحديثة يمكن إدراك حركتها من خلال نمطين للعقل كما رأينا في موقع سابق :

- **نمط العقل الأداتي** : وهو نظر له (ماكس فيبر) بشكل قوي من خلال ما يسميه

بالعقلنة ، بالقياس إلى غاية .

- **نمط العقل التواصلية**: الذي عمل (هبرماس) على اقتراح عناصره النظرية .

منذ الكتابات الأولى (لهبرماس) تظهر لنا الأهمية التي يعطيها لمسألة التفاعل والعمل، فهو ينظر إلى إشكاليته المركزية ضمن تصور عام للنشاط الاجتماعي، فالتفاعل يتحدد عنده بوصفه نشاطاً تواصلياً. أي باعتباره ممارسة اجتماعية رمزية تصاغ بواسطة

¹ محمد نور الدين أفاية ، الحادثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، مرجع سابق، ص:181

اللغة العادية، كما أنه يتحدد بالرجوع إلى المعايير الجارية بها العمل، أي بالرجوع إلى إشكالية التنشئة والمحددات الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في النشاط الاجتماعي وفي السياق العام للتبادل.¹

ولو حاولنا مبدئياً أن نتبين الإستراتيجية التي يريد (هبرماس) أن يضعنا على سكتها من أجل استشعار مقاربة ما للتواصلية كما يترسمها فكره، فهي إعادة استكشاف مسار العقلانية في أفاقها النظرية، كما في إنتاجاتها الرئيسية عبر المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة. فالتواصلية ليست في النهاية إلا إستراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد لإستراتيجية العقلانية ذاتها. لأن العقلانية هي جهد التواصلية لتحقيق ذاتها. ولأن تاريخ العقلانية هو تاريخ المشروع الثقافي ذاته لحضارة معينة هي حضارة الغرب. والمذاهب الفلسفية والإنتاجات الإبداعية من فلسفية ودينية. وأنظمة السلوك ومعايير الأفعال الفردية والجماعية، ليست إلا محاولات نظامية وتنظيمية لتحقيق أشكال من التواصلية.²

هكذا يسعى مشروع هبرماس إلى إعادة تقويم للفكر الغربي في مسيرته، إذ ينطلق من داخل الحداثة وخطابها الفلسفي، في محاولة لإنقاذ المشروع الحداثي الغربي، ويكون ذلك إلا بفهم جديد للحداثة، يقوم على عقلانية جديدة هي عقلانية الفعل التواصلية. التي تعد قراءة جديدة للفلسفة الاجتماعية الغربية. من خلال تصوره أن الحضارة الغربية أقامت جميع مفاهيمها على مركزية العقل الأداتي، الذي سجن الذات وأحكم الإغلاق عليها .

إن النشاط التواصلية يقصد به (هبرماس) ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز وهو يخضع ضرورة للمعايير الجارية بها العمل والتي تحدد انتظارات مختلف أنماط السلوك المتبادلة، على أساس أن تكون مفهومة ومعترف بها بالضرورة من طرف ذاتين فاعلتين على الأقل.³ و يحصل أن تتقوى هذه المعايير الاجتماعية انطلاقاً من مجموعة من الموافقات بحيث تتموضع دلالتها داخل التواصل الذي يتأسس اعتماداً على اللغة العادية .

¹ المرجع نفسه، ص: 182

² - مطاع الصفدي، نقد الفكر الغربي، مركز الإنماء القومي 1990، لبنان ص: 205

³ - Habermas.j. la technique et la science come édiologie/p :21-

إن الإطار المؤسسي لمجتمع ما تمثل في مجموعة من المعايير التي توجه التفاعلات المعبر عنها بواسطة اللغة¹

فهبرماس بمشروعه هذا يريد فتح مجال الحوار مع كل العقول، لا ليعطي المركزية للعقل الأداتي الذي أقرته الميتافيزيقا، بل هو نقد يجريه العقل على نفسه فيقوم بتحطيم كل المفاهيم التي أرست الفكر الغربي. وهو بصنيعه هذا يؤكد أن مشاريع التقويض التي تبناها نيتشه، وهيدجر، وفوكو، ودريدا، لم تحقق مآربها، لأنها لم تقدم البديل، بل اقترحت النقيض، وحتى يتم علاج ذلك يقول: «نتصور المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل، عندئذ نقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية و يشاركون في التفاعل، توجههم وفقا لمطالب مصداقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذات.»²

وقد تحقق مفهوم التواصل كبدائية مع الأمريكي (جورج هربرت ميد) J.H.Mead ونظريته عن التفاعل الرمزي. بحيث نجد أن (ميد) دافع عن التواصل باعتباره المبدأ المؤسس للمجتمع، وهو يفهم التواصل كتدخل للآخر فتكوين وبناء الأنا أو الهوية. إن الأنا بالمعنى الترسندنتالي transcendante المكتفي بذاته لا مكان لها في عالم التواصل. والوعي في نظره إمكان وليس بناء قبليا. فلا تحقق للوعي خارج التفاعل الاجتماعي، خارج التواصل، وفي استقلال عن بقية أعضاء المجتمع.

يربط (هبرماس) الحقيقة بالعقل، رافضا الطرح الميتافيزيقي وطرح العلوم الحقة (الوضعية) أيضا. فالحقيقة في نظره لا تتأسس أنطولوجيا، وليست هبة التجربة، وإنما تتأسس على العقل، وتهدف إلى الإجماع يقول "العقل هو المرجعية الأخيرة للمفكرين والممارسين والمتكلمين من البشر في الواقع العلمي كما في العلم"³

¹ - Habermas op cit p:18

² - Habermas ,discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Christian bouchindhommeet

Rainer Rochiltz, paris, édition Fayard, 2002.p : 266

Habermas.j. la pensée poste métaphysique .opcit,p :8

-³

عقل ليس بمفهوم المثالية الألمانية. عقل لا يعيش خارج التاريخ يقول: "الوعي الترنسندنتالي يجب أن يحقق نفسه في الواقع، عليه أن يتحول إلى كائن تاريخي من لحم ودم".¹

إن الفلسفة مع (هيرماس) عاشت تحولاً براديجمياً paradigmatic الفلسفة كنظرية للعقلانية عليها أن تحصن مفهومها المركزي، الذي هو العقل. ولن يتم ذلك إلا بالتحول من فلسفة للوعي إلى فلسفة للغة. بذلك فقط تتحول إلى عقل -بين ذاتي- intersubjective يعيش داخل المجتمع. متحرر من كل شطط أنطولوجي

وقبل أن يشرع (هيرماس) بشرح هذا العقل (البين ذاتي) يبدأ أولاً في بحثه "نظريات الحقيقة" حيث يقوم بنقد و تشریح الفلسفة التحليلية -أي بنقد نظريات الحقيقة لدى المدرسة التحليلية- هذه المدرسة التي كانت تهدف إلى تجاوز الميتافيزيقا. ففي نظرها الحقيقة هي جملة - حقيقة وليست وجود- حقيقة. ولهذا يسمى اتجاه المدرسة التحليلية بالنقطة اللغوية. كما تسمى في المقابل نظرية هيرماس بالنقطة البراجماتية، نظرية للتواصل، أو نظرية بين - ذاتية للحقيقة والتي تجد أصلها في سميائية (بيرس). فالحقيقة بناء على هذا التصور ترتبط صميمياً بالإقناع والإجماع والتواصل.

فجوهر الفعل التواصلية العقلانية هو الذي يكون فيه المشتركون فيه متوفرين على فرصة إمكانية النقد، فمن خلال هذه الأهمية التي أضحت للتخاطب في الدراسات اللسانية المعاصرة المهمة بالتواصل، ارتبطت العقلانية التواصلية في الفكر الما بعد ميتافيزيقي بالتواصل، إلى حد أنه تم الربط بين العقلانية والمستوى التواصلية في الكلام.

إن إشكالية التواصل هي إشكالية مركزية في المنظومة الفكرية لهيرماس، وهي تتبلور من خلال مفاتيح نظرية متعددة تعد بمثابة استكشاف للبنية الفكرية، وهي تعاني إرهابات تشكلها الأولى، وهو ما يسميه التكامل الجدلي، وهو يهدف من ورائه إلى إظهار الأدوار المتبادلة بين "النحن" و"الآخر"، كما أن نظرية الفعل التواصلية، تعني عنده

¹ - Ibid / p :9

صياغة نظرية للتواصل، وبلورة القوانين التي تتحكم فيه، هذا التواصل عبارة عن علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة و المتباينة إيديولوجيا وطبقيا، علاقة تتوخى بناء واعي حر لا تحكمه المؤسسات أو الإيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية، علاقة تغوص إلى داخل مؤسسات المجتمع الغربي لتزيح عنها غلاف الزيف و التزييف الإعلامي و الفكري، علاقة تجعل التقدم التقني و المعرفة في خدمة الإنسان¹.

¹ - عمر مهيبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط:1، 2005، ص:376.

خاتمة الفصل:

يتضح من خلال هذه المعطيات التي أتينا على ذكرها، بأن مفهوم التواصل واسع ويشمل مختلف مجالات الفعالية الإنسانية: الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية. لذلك تعددت تعريفاته وتحدياته، وتتنوع بتنوع هذه الحقول والمجالات. ومع ذلك، من الممكن كما يرى (فلوطون) Wolton، أن نختزل الفعالية التواصلية في ثلاث معاني أساسية:

- هو عبارة عن تجربة أنثروبولوجية تتمثل في التفاعل المتبادل مع الغير، إذ لا وجود لحياة فردية أو جماعية بدون تواصل. وأبسط فعل تواصل يحيل على التفاهم والتشارك بين الأفراد والجماعات، أي على تاريخ سيرورة المجتمع وثقافته.¹

هو أيضا مجموع التقنيات التي عوضت ما يعرف بالتبادل المباشر بين شخصين أو أكثر بالتبادل عن بعد وذلك بواسطة تقنيات الاتصال مثل: الهاتف والتلفزة والفكس والإنترنت...

- وقد أصبح التواصل، في ضوء ذلك، ضرورة اجتماعية وعملية وظيفية ليس فقط على المستوى المحلي والوطني، بل العالمي أيضا. وسواء تعلق الأمر بالمبادلات التجارية أو الاقتصادية أو الدبلوماسية أو الثقافية، فإن الانفتاح على الآخر أصبح ضرورة وظيفية في إطار ما يعرف الآن بالعولمة، وإن كانت العلاقة بين البلدان الصغرى والبلدان العظمى غير متكافئة في ظل هذا النظام.

وعلى الرغم من كون مبدأ التواصل يقوم على التفاعل، بما يعنيه من تشارك وتبادل وتفاهم، إلا أن ذلك لا يمنع من طرح السؤال التالي: هل باستطاعة هذا التفاعل بين الذوات والجماعات والثقافات، وضع حد للتراتبية بين الأطراف ولمنطق الهيمنة ولإرادة الأقوى والأفضل؟

¹ - Dominique Wolton, penser la communication ,édition Flammarion, 1997, p p :15-16.

إن هذا السؤال يحيلنا على ما يعرف برهانات التواصل، وهي رهانات عديدة اختزلها المفكر الفرنسي (أليكس مكييلي) A. Mucchielli في خمسة أساسية هي: الرهان الإخباري

رهان التوقع أمام الآخر، رهان التأثير، الرهان العلائقي، الرهان المعياري.¹

- فالرهان الأول للاتصال هو نقل المعلومات. وهو ما دعاه جاكبسون كما أشرنا سالفًا بالوظيفة المرجعية.

- ويتمثل الرهان الثاني في لعبة التوقعات التي يقوم بها أطراف العملية التواصلية. وإذا ما اعتبرنا مع (إفين كوفمان) E.Goffman بأن العلاقات الإنسانية هي عملية إخراج مسرحي للذات mise en scène de soi فإن التواصل سيكون في أساسه بروزًا أمام الآخر بمظهر خاص وسيكون الهدف منه تقديم صورة متميزة عن الذات وتبرير مواقفها والدفاع عن ما يميزها كهوية.

ومن هنا يتجلى تأثير الوظائف الاجتماعية والأدوار على عملية التواصل (إذ أن الوضع المهني مثلا، يختلف عن الوضع داخل الأسرة أو في المقهى أو أمام كاميرا..). ضمن ما يمكن تسميته بلعبة التوقع ورسم الحدود أو الخطوط الحمراء التي يجب على الآخر عدم اجتيازها.²

- أما الرهان الثالث. فيتعلق بالتأثير في الآخر وإقناعه. بل إغرائه وتمويه الحقيقة عليه بهدف جعله مشاركا لنا في الرأي، وتبرز هنا أهمية الحجاج كأداة ضرورية في العملية التواصلية. وقد سبق (لحايم بيرلمان) C.perelman بأن أكد بأن الحجاج يسكن بيت أغلب أشكال التواصل اللساني. سواء تعلق الأمر بالحوار العادي أو بالمطارحات الفكرية أو بالعروض العلمية. فوراء النقل العادي لمعلومة ما، تكمن الإرادة في المحاجة، أي في إخضاع الآخر لرأينا والتأثير عليه.³

¹ - جاكبسون وآخرون، مرجع سابق، ص: 17

² - عز الدين الخطابي، مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، 2002، ص: 61

³ - المرجع نفسه، ص: 62.

- بخصوص الرهان الرابع، فهو يهدف إلى تنظيم العملية التواصلية. ذلك أن العلاقة بين شخصين نادرا ما تكون تلقائية وبسيطة وهادئة. فهي على العكس من ذلك تتسم في الغالب، بعدم الاستقرار على مستوى السلوك وبالصرع على المستوى العاطفي والفكري. وهنا تبرز ضرورة وضع قواعد لتنظيم عملية التواصل وإخضاعها لآداب المجاملة والحوار. والهدف من ذلك. هو ضمان استمرارية التواصل والحفاظ على الرابطة الوجدانية التي تجمع بين المرسل والمتلقي.¹

- ويعتبر الرهان الأخير معياريا. لأنه يخص أفاق العلاقة الإنسانية التي تتلخص في ضرورة بناء مجتمع حوارى يواجهه مبدأ قبول الآخر المختلف، فالتواصل، وإن كان ينطلق من إستراتيجية تأكيد الذات والتأثير في الآخر. إلا أنه يهدف في العمق إلى بناء ما يسميه هيرماس بـ"الفضاء العمومي" كفضاء للعلاقات القائمة على الاختلاف والحوار وسيادة روح الديمقراطية والتسامح.

ويمكن تحقيق ذلك، إذا ما نحن شيدينا نموذجا آخر للتواصل. يعوض التعاقد الاجتماعى الكلاسيكى بين الفرد والمجتمع. بتوافق تبلوره المناقشة بين جميع الأفراد بهدف تحقيق "المواطنة الديمقراطية". ويؤكد هيرماس بأن هذا الأمر سيسمح بخلق علاقات تشاورية تشكل مستوى أرقى من الديمقراطية التمثيلية(البرلمانية). لأنها ستؤدي إلى تبادلات أوسع يتم فيها إعادة الاعتبار إلى الذات الفاعلة في فضاء المجتمع.²

إن التواصل وإن كان ينطلق من إستراتيجية تأكيد الذات والتأثير في الآخر، إلا أنه يروم بناء فضاء علائقي يقوم على الحوار ويرتكز على معيار قبول الآخر المختلف. وتجدر الإشارة هنا، أن فعل التواصل أصبح في زمن العولمة يهتم الثقافات والحضارات المتباينة ولم يعد مقتصرا على الأفراد و الجماعات .

¹- المرجع نفسه، ص: 63.

²- المرجع نفسه، ص: 64.

فالتطورات الحالية على المستوى الكوني، استلزمت الاهتمام بقضايا التواصل، لأن الأمر يتعلق بمستقبل العلاقات بين البشر وبالمنتظرات التي تهم مختلف جوانب معيشتهم اليومي.

ومن جهة أخرى فإن التطور التقني، والانفجار العلمي الذي يميز علمنا المعاصر، الآثار التي ترتبت عن هذا التطور العلمي سوف يفرض ضرورة طرح سؤال الأخلاق والإتيقا طرعا جديدا يتجاوز من خلاله الأنساق الأخلاقية التقليدية التي تتميز بالجهوية والنسبية، والتفكير في أخلاق عالمية، كانت إتيقا الحوار والتخاطب هي الممثلة لهذا النموذج الأخلاقي المرتبط بالتواصل والذي خصصنا له ففصلنا الأخير.

الفصل الثالث:

الفلسفة الأخلاقية و إتيقا التخاطب

مقدمة الفصل:

ما اجتمع من البشر اثنان فأكثر، وما خلد الإنسان إلى نفسه متأملاً، وإلا وحدث في ذلك نشاط أخلاقي لا يشذ عن العناية به من الأسوياء أحد، والأخلاق على صعيد الفكر علاقة فهم وسلوك، علاقة وعي يدرك بها الإنسان، فرداً وجماعة، وأقواماً وأممًا، أن لفكرة ميزة التقويم، والتقويم تقدير شأو أفكار، هي أفكار نظرية، عملية معاً¹.

إن دراسة الأخلاق فلسفياً هي إمعان النظر في الأخلاق العملية أو التخلق العفوي، وهذه الفلسفة الأخلاقية النظرية أنجبت مذاهب كثيرة جداً بعضها أسطوري السمة، وآخر ميتافيزيقي المنطلق، وبعضها ديني الجذور والغايات... فالفلسفات الأخلاقية، النظرية والعملية تتطلع إلى أن تكون إنسانية كلية، بل مطلقة تتجاوز أعراض الزمان والمكان، لتبلغ حقيقة كل إنسان.

وما يلفت النظر في الفكر الغربي المعاصر الاهتمام المتزايد بالأخلاق والقيم، فمنذ عقدين من الزمن والأصوات ترتفع للفلاسفة والمفكرين لتطرح الإشكال الأخلاقي من جديد فيما يستجد على الساحة في جميع الميادين العلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية². فالظروف الراهنة على هذه المستويات، فرضت إزامياً طرح هذه الإشكاليات على صعيد عالمي وكلي، مما يدفع إلى ضرورة عدم الاكتفاء بأنساق أخلاقية جهوية ونسبية، أو أخلاق فردية تصلح لأفراد أو مجموعات دون غيرها³.

يعيش العالم إذن على مشارف القرن الواحد والعشرين، وضعية جديدة تماماً، وتتمثل في ذلك التحدي المتزايد الذي يسببه العلم وتطبيقاته العملية، للأخلاق والضمير الأخلاقي. وهذا ما أدى إلى ظهور العديد من النظريات الأخلاقية .

ويزداد الاهتمام اليوم في خطابات الفكر الغربي المعاصر عن الإتيقا والتواصل، مع انتشار واسع للرؤى التأويلية سواء القائمة على تقاليد الهرمينوطيقا الألمانية

¹ - جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، عويدات للنشر و الطباعة، ط:1، 2001 ، بيروت، ص: 5

² - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1 ، 1997 ، بيروت لبنان، ص:34

³ - رجاء العتيري ، من كانط إلى كارل أوتو أبل: نحو أخلاقيات النقاش، مجلة أوراق فلسفية ، العدد: 11 ، سنة:2004 ، ص:451

(شلايرماخر ودلتاي وغيرهما) أو على الدراسات التحليلية اللغوية، التي تتجذر من خلال (بيرس) وصولاً إلى أعمال (فتيجنشتاين)، وفلسفة ما بعده، ومع إزالة الإيديولوجيا عالمياً والتباعد الأرضي تجعل من وسائل الاتصال المتطورة من التقارب والتشاكل، والمجادلة والهيمنة والصراع تتم على أرضية العلامات والأشكال المتعددة للتعبير.

من هنا يكون الاهتمام بالسعي نحو خلق براغماتية جديدة متعالية، كما يدعو إلى ذلك الجيل الجديد لمدرسة فرانكفورت، أو تحويل اللغة إلى عملة بسيطة للتداول كما يرى ذلك بعض الفلاسفة التحليليين.¹

¹ - بومدين بوزيد و آخرون، إيقا لبتواصل و نقد العقل الأداة، فلسفة النقد و نقد الفلسفة في الفكر الغربي و العربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1 2005، ص: 169

المبحث الأول : الفلسفات الأخلاقية والتعددية الإتيقية*

إن التقدم العلمي الهائل في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية، كما في ميدان المعلوماتية، فضلا عن أثار الصناعة والتكنولوجيا على البيئة من جهة، والخطر الذي تشكله أسلحة الدمار الشامل على البشرية كلها من جهة ثانية. إن تقدم العلم في هذه المجالات كما في غيرها أدى إلى نتائج تتعارض تماما مع القيم الأخلاقية التي تكرست منذ فجر التاريخ البشري، وفي جميع المجتمعات ولدى مختلف الأديان والفلسفات بوصفها عنصرا جوهريا في إنسانية الإنسان.¹

فمنذ بداية القرن العشرين بدأت العديد من النظريات الأخلاقية المتنوعة في الانتشار، منها ما يتخذ من الجذور الكلاسيكية مرجعا له ومنها ما يعتبر بمثابة طروحات جديدة. ولكن ورغم هذه الهوة الزمنية إلا إنها تتفق جميعا في محاولة الإجابة على أسئلة جديدة كتلك التي تواجه المجتمع، أو كان هو منتجها بذاته، من خلال ما تفرزه الحياة العامة من مشاكل تحولت إلى إشكاليات أخلاقية.

وخير من يمثل هذه التعددية الإتيقية نجد (ماكس فيبر) Max weber، (إمانويل ليفيناس) E.levines (بول ريكور) Paul Recoeur (يورغن هيرماس) Jurgen — (جون راولز) J.rawels، (هانز يونس) Hans Jonazs (شارل تايلور) Habermas، (چارل تايور) Charle Taylor. وغيرهم كثير من طرق هذه الإشكالية، من موقعه الفكري وتوجهه الفلسفي .

عمد هؤلاء إلى استحضار النظريات الأخلاقية الكلاسيكية أحيانا، وفي أخرى نجدهم يبدعون من خلال تأسيسهم لتصورات أخلاقية جديدة .

* - لقد أشار الجابري، في محاولة منه التمييز بين الإتيقا والأخلاق، إلى أن هناك في اللغات الأوروبية لفظان يقابلان كلمة "أخلاق"، اللفظ الأول يوناني الأصل وهو (إيتيك) éthique ، من (إيتوس)، والثاني روماني الأصل وهو Morale، من (مورس)، و اللفظان بمعنى واحد: العادات الأخلاقية، وإلى غاية النصف الثاني من هذا القرن كانت كلمة Morale، هي السائدة في الكتابات الفلسفية، أما اليوم، ومنذ بضعة عقود فقد أصبحت كلمة (إيتيك) هي السائدة، والفرق بينهما كما تبلور في الفكر الغربي يتمثل في كون الأولى تحيل إلى سلوك الفرد البشري ، بينما تحيل الثانية إلى القيم التي تخص المجتمع، أنظر عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص: 64 . كما أشار أيضا د. عبد العزيز العيادي، إلى أم الإتيقا éthique هي جملة المبادئ المحددة للكيفية الجيدة للحياة، وللتعامل مع الآخرين، في حين الأخلاق Morale هي الجهد الساعي إلى وضع هذه المبادئ موضع تطبيق، أي الإتيقا نظرية، والأخلاق عملية. ينظر عبد العزيز العيادي، في كتاب إتيقا الموت والسعادة، ص: 45.

¹ - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 36

هذا الوضع الفكري الجديد في الفضاء الأخلاقي أدى إلى إنتاج تصورات ومفاهيم جديدة أصبحت متداولة، كإتيقا المسؤولية *éthique de la responsabilité*، إتيقا التواصل *éthique de la discussion*، نظرية العدالة *Théorie de la justice*، الحكمة التطبيقية *Sagesse pratique*، الإتيقا كفلسفة *L'éthique comme philosophie* ... وغيرها من المفاهيم التي أنتجها هذا المسار الجديد في التفكير الأخلاقي.

علما أن هذه التصورات الإتيقية تدين في مبادئها إلى بعض التصورات الشاملة، التي لولاها لما تمكنت من أن تشق لنفسها دروبا جديدة، وهذا ما يجسده (سبينوزا) الذي يمثل تيارا تاما في الفكر الأخلاقي النظري، من خلال فكرته التي تؤكد على وحدة الجوهر اللانهائي، واعتباره الحكمة الحقيقية تكمن في فهم نظام الطبيعة. وكذلك الشأن بالنسبة (لكانط)، الذي يقدم رؤية جديدة للعالم تُشيدُ بنيته تشبيها عميقا، وذلك من خلال طرحه لعقل عملي متضمن لقاعدة التخلق مستقلا عن العقل النظري، عقل ينص على المبدأ القبلي للفاعلية الأخلاقية، أو الأمر القطعي. وبهذا يكون قد فتح المجال لحقل الأخلاق النظرية المعاصرة. وكذلك الخطاب الأخلاقي عند (نيتشه) المستمد من فكرة هدم المعنى (العدمية)، حيث يرى أن المرض القاتل لزماننا هو العدمية وسيادة العبث، والذي تستمد أخلاق زماننا جذورها من تشخيصه ورؤيته للعالم. وعلى نفس المنوال يجدر بنا أن نذكر (فتجنشتين)، فهو الآخر يرسم دائرة تنتمي إليها فلسفة الأخلاق النظرية، فهو يذكرنا بأن اللغة عمل، من خلال تحليله للغة المثالية، ومعالجته لألعاب اللغة اليومية، فهو أحد الأوائل الذين أظهروا أهمية الاتصال الناشط، وهذا ما سوف يمثل القلب الأساسي للتداولية الكونية لهبرماس، وبالخصوص عندما يقدم للفكر المعاصر رؤية خصبة عندما يعتبر الأخلاق النظرية وعلم الجمال شيء واحد، ومن هنا يصبح كل خطأ في الذوق يعدل خطيئة ضد الفكر. دون أن نتجاوز جهود (هيدجر) التي توجه الشك في التقنية الحديثة، من خلال كشفه للتهديد الناجم عن التقنية، وافتتح بالتالي التساؤل.¹

¹ - جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط: 1، 2001، ص ص: 23-26.

إن تعمق المحايثة (سبينوزا)، وإظهار بدهاة العقل العملي (كانت)، وتحليل غروب المعنى (نيتشه)، والتمارين الكلامية (فتجنشتين)، وأخيرا وصف التقنية بالإهمال بعيدا عن الكائن (هيدجر)، يجعلنا نمسك ببعض التصورات التي تطل على المشكلة الأخلاقية المعاصرة.¹ وسوف نعرض الآن بعض النماذج التي ساهمت في بناء صرح الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، والتي مثلت بدورها حلقة في سلسلة النظريات التي حاولت أن تجد مخرجا إتيقيا لأزمة الإنسان المعاصر والتي نذكر منها:

ماكس فيبر: يعتبر ماكس فيبر (Max weber) (1864-1920) بدون شك مؤسس علم الاجتماع المعاصر، وإليه تعود المعادلة: "إتيقا المسؤولية في مقابل إتيقا الاعتقاد"، يميز "فيبر" بين نوعين من الأخلاق: أخلاق الاعتقاد وأخلاق الاقتناع، فإذا كانت الأولى تجد أساسها في الدين أو الإيديولوجيا، فإن الثانية توجه وفق أخلاق المسؤولية وبالتالي فهي ترتبط بالمحاسبة القانونية والمسؤولية الأخلاقية، على خلاف الأولى التي تلقي بالمسؤولية على محددات خارجية كمشيئة الله أو حماقة البشر... يرى "فيبر" أن أخلاق الاعتقاد لا عقلية ذات طابع مثالي، لذا يجب تأسيس الأخلاق على المسؤولية والمحاسبة تماشياً مع روح العصر وبعيداً عن أي أخلاق تأملية عقائدية، والتي يكون همها الوحيد هو إبقاء شعلة الاقتناع دائمة التوهج. بخلاف أخلاق الاقتناع التي تؤسس ذاتها على عقلانية حرة ومسؤولة عن أفعالها. يقول: «كل نشاط مرتبط بالإتيقا يكون موجها بقاعدتين مختلفتين تماما، بل ومتعارضتين، مما ينتج إتيقا المسؤولية، وإتيقا الاعتقاد، إتيقا الاقتناع لن ترجع المسؤولية إلى الفاعل، بل إلى العالم المحيط وإلى حماقة البشر وإلى مشيئة الله الذي خلق الناس على هذه الصورة، في حين الذي يتصرف وفق إتيقا المسؤولية فإنه يرجع ما يترتب عن أفعاله إلى إرادته الحرة»².

¹ - المرجع نفسه ص:26.

² - Max weber, le savon et le politique, plon, coll.10-18, paris 1993; p:172

وهكذا فإن أخلاق الاقتناع ذات مظهر مثالي ومتعالى يكون فيها الفرد غير متحمل لأية مسؤولية، وإنما هي مركونة إلى المؤثرات والعوامل الخارجية التي لا يتدخل فيها الفرد، وإنما نتطرح فيها بتأثير الأبعاد الدينية، بما هي صوت متعال يصدر أوامره، أما أخلاق المسؤولية، التي تصدر من الذات الفردية وتتأسس على الوعي الفردي الحر، إذ "نحن مسؤولون عن النتائج التي تمكن توقعها لأفعالنا"، ولا ترجع المسؤولية إلى بعد خارجي قسري، لا علاقة لهذه الأخلاق بالقدر أو بالحظ، من ثمة "سيقول الفرد: إن هذه النتائج ترجع إلى مسؤولية فعلي الخاص".

جون راولز John Rawls ونظرية العدالة:

وهو الأمريكي جون راولز. حيث جاء كتابه "نظرية في العدالة" كمحاولة لتقويض الليبرالية المتوحشة التي انصرفت إلى استغلال الأفراد أبشع استغلال، محاولة منها لاستلابهم الاقتصادي، حيث ليس هم هذه الليبرالية سوى تضخيم رؤوس الأموال دون النظر إلى مصالح الأفراد، ومن ثمة ضرورة نقد هذا النظام الرأسمالي.

يعتبر راولز من منظري ومؤسسي الليبرالية الجديدة. ويمكن تلخيص فكره أو أهم أطروحاته كما يلي: يمكن اعتبار عدم التعادل (في توزيع الثروات) من صميم العدل أو على الأقل غير منبوذ أخلاقياً أو أن عدم التساوي حالة يجب السعي إليها في حالة أن عدم التساوي في التوزيع يؤدي إلى تحسين ظروف أسوأ حالة في المجتمع.

وهكذا فإن راولز صاحب نظرية العدالة في الفكر السياسي المعاصر يقول: «العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كالحقيقة بالنسبة لأنساق الفكر»¹. ينصرف في حديثه عن الواجب الأخلاقي إلى الحديث عن الواجب باعتباره نمطا من التضامن الذي يبنيه ويؤسسه الجيل السابق للجيل اللاحق، حتى يستطيع الجيل الأول أن يوفر كل إمكانيات العيش الرغيد والمريح، إن "الأجيال السابقة تتحمل على كاهلها أعباء

¹ - نقلا عن بومدين بوزيد وآخرون، فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2009، ص:49.

كثيرة تصب في صالح الأجيال اللاحقة". وبالتالي فكل جيل يتحمل على عاتقه ضرورة تأمين المستقبل الذي لا يجعل الجيل اللاحق في حالة من الضياع والتشتت.¹ وكثيرة هي المناحي التي ينبثق منها هذا الواجب الأخلاقي بما هو تضامن بين الأجيال، لكن يظهر بلمح بارز في المجال الاقتصادي، إذ الاقتصاد هو المحرك الوحيد للتاريخ، وعدم القدرة على امتلاكه لا يجعل الحياة رغيدة ومريحة، وهذا التضامن هو خدمة للمجتمع عموما وتقسيم الثروات بشكل عادل، ومن أجل أن "يكون المجتمع قد أدى واجبه في العدالة".²

وعليه فإن راولز يهتم بمصطلح "العدالة"، الذي هو نصف أخلاقي ونصف سياسي، إنه يبعد غموضات النفعية الأنجلوسكسونية إلى مسافة ما، هذه النظرية السوسيوسياسية التي تأخذ في الحسبان الرفاه العام، لكنها لا تهتم بالشخص، بإثرائه لنظرية العدالة من المذهب الكانطي، يصوغ راولز عقدا اجتماعيا جديدا بين أشخاص أحرار، إنه يتصور مجموعة من الشركاء العقلانيين الذين ينتجون بالمداولة مبدئين اثنين، يتطلب المبدأ الأول المساواة في إعطاء الحقوق والواجبات القاعدية، أما الثاني فيرى بأن التفاوتات الاجتماعية، والاقتصادية عادلة إذا كانت منتجة لمزايا تعويضية لكل واحد خصوصا للأفراد الأكثر حرمانا. بهذا يتجذر نموذج راولز في فكرة اختيار عادل.

في الوقت الذي يكون فيه الشركاء الاجتماعيون، رجال السياسة ضائعين وفاقدين للبوصلة، يعبر راولز عن مثال نظري تطبيقي معقول، مزايا الأكثر راحة ورفاهية معوضة بانخفاض مستوى حرمان، لا مزايا الآخرين. يهدف هذا إلى الفائدة المتبادلة للشركاء في توازن مساواتي لا معنى له، أي مذهب أخلاقي يتمثل في التصرف كما يجب بلا اعتبار للمفيد والخير.

¹ - Joel Romann, chronique des idées contemporaines, ID BREAL, rome, ISBN 1995, p:526 -
² - John Rawls, une théorie de la justice, Seuil, poche, p:91 -

يجهد فكرنا المعاصر نفسه بالإجماع في تقوية الأمر الأخلاقي بالعقل، كما يجهد نفسه في بلوغ الكونية بتجذيره في خطاب حاجي معقول، إنها إذن فكرة نقاش بلا قيود يعطي للنظرية الأخلاقية إحدى أنويتها الأكثر خصبا.¹

إن نظرية راولز تأتي في حقيقة الأمر، بحل بديل للنفعية، ففي القرن الثامن عشر، أسس (بنتام) J.bentham الحقوقي الإنجليزي، المذهب النفعي: فمبدأ السعادة الأكبر للعدد من الأفراد يصلح أساسا للحكومة. وإن مبدأ النفعية يفترض بحثا مدروسا عن اللذات، حساب المتع التي تقود إلى الانسجام الاجتماعي. واعتق (جون ستوارت مل) J.Stuart Mill بدوره مبادئ النفعية، ويرى كتاب النفعية أن المصلحة عاطفة غيرية الاحتمال، وأن مبدأ السعادة الأكبر، مجموعة التلبيات الأكبر، هو الذي يعمر النظرية النفعية، وهي نظرية أنجلوسكسونية نمطية.

المذهب النفعي الذي يعتمده رولز ويناقشه، يمد إلى المجتمع المعايير، والمحاکمات المألوفة في نطاق الأفراد. فقد حاول في إحدى مقالاته، أن يبين بالتفصيل كيف يمكن لنظرية المنفعة أن تحتضن المسلمة الديونتولوجية* القضية بالنظر إلى الطابع الإلزامي للأفعال على أنه قائم على الطبيعة الكامنة لها دون أن تتخلى عن منحها الغائي وتتبنى منحى ديونتولوجيا. فقد بدأ بالتمييز بين الممارسة الاجتماعية والأفعال المفردة التي تدرج تحت هذه الممارسة، وحاول من ثم أن يبين كيف يختلف تسويغ الممارسة الاجتماعية بكليتها عن تسويغ الأفعال المفردة الواقعة تحتها، فالممارسة الاجتماعية تتحدد بمنظومة من القواعد الاجتماعية². يبدو راولز أقرب إلى النفعيين وربما لم يكن قد بلور نظريته في العدل والتي سيقول أنها جاءت لتجاوز النفعية، حيث يود في إبراز أهمية التفريق بين تبرير ممارسة ما وتبرير فعل خاص يقع تحت تلك الممارسة، كما يرغب

¹ - جون فرونسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2009، ص ص: 273-274

* - le terme **déontologique** professionnelle fait référence à l'ensemble de principes et règles éthiques qui gèrent et guident une activité professionnelle.

² - عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط:1، 1990، ص: 337.

كذلك في توضيح الأساس المنطقي لهذا التفسير وكيف يمكن أن يفقد معناه، يقول: «أود تبيان أنه إذا قام أحدنا باستخدام التمييز الذي أتحدث عنه فسوف يؤكد النفعية بكيفية تجعلها أفضل تفسير لأحكامنا الأخلاقية بكثير مما أن تقبله الاعتراضات التقليدية. وعليه فإن أهمية التمييز ستبرز بالطريقة التي تعزز الرؤية النفعية بغض النظر عما إذا كانت هذه الرؤية قابلة للدفاع أم لا.»¹ والحق أن الفرد يميل إلى زيادة رفاهيته الخاصة، إلى القيام بحساب الخسائر والأرباح، على نحو يحقق لنفسه به أكبر خير ممكن. وعلى هذا المنوال تجدنا نفرض على أنفسنا تضحيات مفيدة غرضها جعلنا نكسب بَعْدَئِذٍ منافع أكبر.

لننقل إلى الجماعة هذه المحاكمة الفردية: كما يزن الفرد الخسائر والأرباح كذلك يستطيع المجتمع أن يزن تلبّيات مختلف الأفراد الذين يتألف منهم كما يزن لا تلبّياتهم. وإذ ذلك، ما الذي يبدو حاسما في هذه النفعية المدرسية؟ المجموع الشامل المتحقق للتلبّيات، الرضا في حده الأقصى، كيف تعمل هذه النظرية النفعية التي تمد إلى الجماعة اختيار فرد من الأفراد؟ إنها تتخيل مشاهدا حياديا يعين الجملة الأكبر لتلبّيات المجموع.

أولا، هذه النظرية لا تبالي بسعادة كل فرد، كل فاعل: فهي إذ تعامل جميع الفاعلين معاملة فرد واحد، وتأخذ بالاعتبار رفاها عاما، ولكنها لا تهتم بالشخص، هنا نجد النظرة الكاننتية لراولز التي تقوده إلى إبراز ثغرات المذهب النفعي المدرسي، فقد أراد راولز بإسناد فكرته عن العدل إلى آراء كانط بالخصوص لتبرير وجهة نظره وجعلها مقنعة في مقابل ما أراد انتقاده من النزعة النفعية التي هيمنت على التراث الغربي²، ومن جهة أخرى، عندما يعنى النفعي بتلبّيات الجماعة فإن الرفاه العام هو الذي يثير اهتمامه، وليس صفة التلبّية. وعلى هذا فإن فكرة الرضا في حده الأقصى قد تقود إلى صياغات غريبة: إلى إبعاد الحرية والثقافة، والحقيقة مادام النفع أو الرفاه وحده هو الذي يهم.

¹ - نقلا عن محمد جديدي، مرجع سابق، ص: 129

² - محمد جديدي، مرجع سابق، ص: 130.

وفي الحق أن النفعية مذهب اختباري ينطلق من الوقائع، بينما يتطلع راولز الكانتي إلى شيء قبلي. النفعية تنظر إلى الميول والنزعات الإنسانية نظرتها إلى معطيات، ومن ثم لتبليتها. وعلى العكس تماما ينطلق تفكير راولز من مبادئ العدالة.¹

خلاف هذه النفعية التي تبتعد عن الاهتمام بالشخص لدى تفضيلها مفهوم الرفاه الجمعي، يقترح راولز مذهباً تعاقدياً: العفو الاجتماعي الذي يحيل على تقليد قديم جداً، يوضحه بوجه خاص هوبز Hobbs وروسو Rousseau وكانت، إنه يشير إلى مواضعة بها يكون الناس قد انتظموا في مجتمع سياسي. الأساس المثالي للتنظيم الاجتماعي.

يتخيل راولز تجمع أشخاص أحرار، اجتمعوا لاختيار القواعد والمبادئ التي ينبغي أن تقود بنية المجتمع، وبوجه أخص توزيع الخيرات الأساسية (الحقوق، الحريات، الثروات...).

يعمد راولز لتوضيح وجهة نظره إلى التمييز بين نوعين من قواعد السلوك، النوع الذي لا يكون سوى ملخص لعدد كبير من حالات الفعل أو الاستتكاف عن الفعل التي حصلت في الماضي في ظل منظومة محددة من الشروط، والنوع الذي يكون محددًا للممارسات الاجتماعية.²

فالشركاء، وهم عقلاء كل العقل، واعون كل الوعي للمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية، وهم بالمقابل، جاهلون الجهل كله لخيراتهم الفردية الخاصة ولمنزلتهم في التجمع القادم، يتحدث راولز هنا عن حجاب الجهل، والذي ملخصه: لا أحد يعلم مكانه في المجتمع أو موقعه الطبقي، ولا مصيره ويجهلون التصورات الخاصة بهم للخير أو ميولهم النفسية الخاصة³، ولولا هذا الحجاب لما خضع اختيار مبادئ العدالة للعقلانية ولما أصبح تابعا للتسويغات الاختبارية، ولأنحرفَ على هذا المنوال شطر النفعية. وبفضل هذا الحجاب، حجاب الجهل، على العكس، لن يحاول الأشخاص الأحرار، والمتساوون

¹ - جاكلين روس، مرجع سابق، ص: 97

² - عادل ضاهر، مرجع سابق، ص: 238.

³ - بومدين بوزيد وآخرون، فلسفة العدالة في عصر العولمة، مرجع سابق، ص: 50

استخدام العدالة لصالحهم، و قد أصبحوا على هذا النحو مستقلين عن كل معطى أو صدى فريدين، وفي هذه الشروط يكفل حجاب الجهل أصول مناقشة منصفة مادام الأطراف الحاضرون تتبع ميزات تعسفية.¹ فكما يشير راولز، فإن الشخص الذي يعتقد أنه ملزم بالوفاء بوعده قام به فقط إذا كانت النتائج المترتبة على عدم وفائه - فإن شخصا كهذا يجهل ما معنى أن يكون فعل ما، هو من نوع القيام بالوعد . كذلك فإن القاضي الذي يسأل نفسه عما إذا كانت لا تزال العقوبة المناسبة بشخص أدين، نتائج أفضل أم لا، من النتائج المترتبة عن إطلاق سراحه، يظهر جهلا تاما بما يعنيه، أن يؤدي دوره بوصفه قاضيا، مثلما يظهر جهلا تاما بما تعنيه ممارسة القصاص القانوني.²

وفي هذا المنظور يعيش الشركاء أشخاصا كانتيين، يسهمون في شكل من أشكال الكلي، في ما هو ذو قيمة، حكما، لجميع العقول .

فما هي مبادئ العدالة التي تنبثق عن مناقشة الشركاء في هذا الوضع المفترض؟

المبدأ الأول: يوجب المساواة في تحديد الواجبات والحقوق الأساسية. فلكل شخص كما يقول راولز حق مساو للجملة الأوسع من الحقوق الأساسية المتساوية للجميع.

المبدأ الثاني: يطرح عدالة صنوف التفاوت الاجتماعي _ الاقتصادي عندما تقدم منافع لكل فرد، إذا أفادت الأفراد الأقل نصيبا لا عدالة إطلاقا في أن يحظى عدد صغير بمنافع تفوق المتوسط، شريطة تحسين وضع اللا محظوظين.³

عن طريق هذين المبدأين اللذين ركز عليهما راولز وأفكار أخرى جاءت في نظرية العدل، نلمح نزوعه نحو الكونية universalisme وهي بالدرجة الأولى مشتقة من التصورات الكانطية، وهذا ما نقرأه من خلال مقاله "التصور الكانطي للمساواة"، الذي يبرز بوضوح كاف ارتكازه على مقولات كانط في العقلانية، الواجب والطبيعة الإنسانية.

¹ - المرجع السابق، ص: 98

² - عادل ضاهر ، مرجع سابق، ص: 239.

³ - مرجع سابق، ص ص: 96-99

حيث يصرح راولز بأنه " لايريد استرجاع البرهنة التي قدمها في بداية كتابه نظرية العدل إلا لكي يؤكد على أهميتها وذلك بتأويل كانطي لمفهوم المساواة الذي عرض سابقاً"¹. إن تحليل راولز يزودنا بالجواب المطلوب عن السؤال: ماهي الحكمة من تطبيق مبدأ المنفعة على القواعد الخلقية وليس على الأفعال مباشرة؟ حيث يصير الجواب واضحاً الآن، وهو أن تطبيق معيار المنفعة على الأفعال مباشرة يلغي، من جهة، التمييز المشروع بين طريقة تسوية الممارسات الاجتماعية، وطريقة تسوية الأفعال التي تدرج تحتها، ويلغي من جهة ثانية، تصوراً أساسياً لا يمكن التخلي عنه، وهو المتعلق بالقواعد الخلقية على أنها محددة للممارسات الاجتماعية، وليست مجرد ملخصات لحالات عينية مفردة.² وعلى هذا النحو يرسخ نموذج العدالة عند راولز في فكرة أصول اختيار منصف، غريب عن أولوية هذه المصلحة الخاصة أو تلك، وهي أصول يسودها اختيار المبادئ العادلة.

وبهذه الصورة يذهب راولز الى أن الواجب الأخلاقي باعتباره نمطا من التضامن الذي يبنيه ويؤسسه الجيل السابق للجيل اللاحق، حتى يستطيع الجيل الأول أن يوفر كل إمكانيات العيش والرغيد والمريح. فكل جيل يتحمل على كاهله مسؤولية تأمين المستقبل الذي لا يجعل الجيل اللاحق في حالة من الضياع والتشتت.

هانس جوناكس Hans Jonas: مبدأ المسؤولية، أخلاق للعصر التكنولوجي:

يرى جوناكس أن مخترعات التقنية المتواصلة والمتكاثرة أحدثت من التقلبات في أمور الحياة، ومن التحولات في شؤون المجتمع ما لا يمكن تصوره ولا إحصاء أحواله، ولا تبين مآلاته، كما يرى أنه لا مخرج لنا من هذه الوضعية الدائمة إلا بأن نجدد أخلاقيتنا عن طريق إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة كما أقمنا ميثاقاً من قبل بيننا وبين المجتمع، ميثاق نتحمل فيه مسؤوليتنا كاملة إزاء وجود الطبيعة باعتبار هذا الوجود

¹ - محمد جديدي، مرجع سابق، ص: 132.

² - عادل ضاهر، مرجع سابق، ص: 340.

موضوعا متمتعا بمشروعية قانونية تضاهي مشروعية وجود المجتمع، ويقرر جوناك أن أول واجبات هذه المسؤولية تحصيل الشعور بالخوف، وأن الخوف المسؤول ليس كغيره، لأنه لا يمنع من العمل، بل يحمل عليه أيضا.¹ لقد تساءل جوناك منذ 1979، في كتابه الشهير "مبدأ المسؤولية: أخلاقية للحضارة التكنولوجية"، عما آل إليه التقدم العلمي والتكنولوجي يقول: «لقد انقلب وعد التقنية الحديثة إلى وعيد. إخضاع الطبيعة التي كانت مسخرة لتحقيق السعادة الإنسانية إنما أدى، بنجاحه الذي بات يمتد اليوم إلى الطبيعة البشرية ذاتها، إلى أعتا التحديات التي يواجهها الكائن البشري بفعل عمله. إن هذه الوضعية الجديدة غير مسبوقة... وما أضى الإنسان اليوم قادر على فعله... ليس له نظير ضمن تجربته السابقة... فأخلاقيتنا التقليدية لم تعد ترشدنا إلى معايير الخير والشر التي يجب أن نخضع لها ما استحدثناه من ضروب التحكم في الطبيعة، وما يمكن أن نبتدعه منها بفضل ذلك التحكم. إن الأرض الجديدة... التي غزوناها بتكنولوجيا طلائعية ما تزال أرضا بكرًا من كل نظرية أخلاقية.»²

ففي هذا الكتاب يحدد جوناك الأبعاد الجديدة لمبدأ المسؤولية ويجعل من تقدير نتائج تصرفاتنا وقراراتنا الحاضرة على الأجيال القادمة إحدى أسس الفكر الأخلاقي والحقوقي الذي يحصر اهتمامه في الأزمنة الحاضرة أو المستقبل القريب، ويرى أن الدافع إلى هذا الاهتمام بالمستقبل وبالأجيال القادمة هو ما حققه العلم والتكنولوجيا من تقدم هائل في زمن قياسي، مما يمنحنا قدرة فائقة على التأثير البالغ في المستقبل وعلى إنتاجه وإعادة تشكيله.³

إن جوناك يشيد الأخلاق النظرية القادمة، أخلاق حضارتنا التقنية، على مذهب عن الوجود، حيث أصبحت الأخلاق لازمة من لوازم حضارتنا التكنولوجية، أخذت بعين

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، ط: 1، 2000، ص: 124.

² - JONAS Hans, le principe responsabilité, une éthique pour la société technologique, trad. fr. par Greisch, Paris, Flammarion, 1990, pp: 36-37

³ - عمر بوقفاس، الحق «وعلم تحسين النسل» هيرماس، جوناك، من كتاب فلسفة الحق عند هيرماس، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط: 1، 2008، ص: 90.

الاعتبار تحولات التصرف الإنساني. ففيما سبق كانت الطبيعة هي التي تحدث التوازن بين مختلف مكوناتها بشكل تلقائي لكن في الوقت الحالي أصبح بإمكان الإنسان بما يملكه من مقدرات علمية وتكنولوجية أن يحدث تدميرا خطيرا على الطبيعة، وقد يتسبب في كوارث على الطبيعة والإنسان على حد سواء، ومن هنا وجب على الإنسان حسب جوناس أن يتحمل مسؤوليته بنفسه من خلال التنبؤ مما يجعلنا مسئولين عن المستقبل.

وفي نفس السياق يتكلم جوناس عن حقوق الإنسانية، علما أن هذه الحقوق لا يمكن أن تكون خاصة بفتة بشرية دون غيرها، وهنا يطالب الأمر الأخلاقي الجديد الذي عبر عنه جوناس بعدم اتخاذ أي مبادرة يمكن أن تكون خطرا سواء راهنا أو مستقبلا على وجود أو على جوهر الإنسان.

هكذا يكون حق الإنسانية في الاستمرار بجوهرها في وسطها البيئي واجبها الأول ومسؤوليتها الأساسية في آن واحد، وينتج عن ذلك أنه لا يحق لأية مجموعة إنسانية أن تنفصل عن المجموع وتعرضه للخطر أو تحرمه من تحقيق وجود إنساني كامل¹.

واضح إذن ومن خلال ما تقدم أن جوناس متأثر بصورة جلية بالفلسفة الأخلاقية والحقوقية لكانط، وبالخصوص فيما يرتبط بالأمر والواجب الأخلاقيين، وما يترتب عنهما من مسؤولية الإنسان، وهكذا نجده يتكلم عن "الأمر الأخلاقي الجديد"، و"الواجبات الجديدة"، و"الأبعاد الجديدة لمبدأ المسؤولية".

يضع جوناس بدلا من الأمر الجازم الصادر عن كانت: "تصرف بحيث تستطيع أن ترغب أيضا في أن يصبح مبدأك قانونا كونيا" أمرا جديدا بصيغة رباعية، تتضمن كمال الإنسان وكمال الحياة معا:

✓ "تصرف بحيث تكون آثار عملك متوافقة مع دوام حياة إنسانية

حقيقية فوق الأرض".

✓ "تصرف بحيث لا تكون آثار عملك قاضية على إمكانية مثل الحياة".

¹ - مرجع نفسه، ص:92.

- ✓ "لا تقضي على شروط العيش اللا محدود للإنسانية على الأرض".
- ✓ "ضمن اختياراتك الحالية الكمال المستقبلي للإنسان كموضوع ثان لرغبتك"

توجد عند جوناس إزن إرادة في إيجاد شكل كوني: "الإنسانية جمعاء تغدو معيارا ونقطة مرجعية".

يشكل إزن كتاب جوناس "المبدأ المسؤولية" le principe responsabilité الأطروحة النقيضة بشكل مباشر للكتاب الشهير: "المبدأ الأمل" le principe espérance (لأرنست بلوخ) A. bloch الذي يتمسك بالوظيفة الاجتماعية المثالية. هل صحيح أن الشيء الوحيد المنتج للثقافة هو القدرة المشكلة للحلم القادر على تصور عالم أفضل كما يريد بلوخ؟ تتصور الوظيفة المثالية الإنسان الكلي. لكن ألا يقود هذا الإنسان المثالي إلى إزاحة هذا الإنسان الحقيقي الموجود منذ الأزل، هذا الإنسان الغامض المبهم المتعارض مع الإنسان أحادي المعنى.

إذن لنعارض المبدأ الأمل وعلم الآخرة eschatologie بالمبدأ المسؤولية المهتم بهشاشة الحياة المهددة والفانية. للمرة الأولى في الواقع، في العلوم الإنسانية، يمكن لأفعال الإنسان أن تبدو غير قابلة للنقض. من ثمة أنت فكرة مسؤولية لا تتجه نحو الماضي ولا نحو المستقبل الآني بل تتجه نحو المستقبل البعيد.¹

وهكذا فإن نظرية المسؤولية مع جوناس، قد أفلحت في استدراك ما فات عقلانية النظم لاستبعاده الأخلاق الدينية، فقد صرحت هذه النظرية بأن للتنبؤ حدود لا يمكن أن نكف عن تعديها إلا بالتصالح مع الطبيعة.²

إمانويل ليفيناس: التعالي والسمو الديني:

¹ - فونسوا دورتي ، مرجع سابق، ص: 271-272.
² - طه عبد الرحمن مرجع سابق، ص: 125.

كان المقدس يبدو على أنه عاجز عن مقاومة علمنة العالم المعاصر. وكان يبعث مع الطراز الديني ويغذي حدائتها، يتجلى التفكير الأخلاقي عند ليفيناس الذي لا يتخذ الديني أساسا بالتأكيد، مع ذلك يرى أن هذا الأخير بؤرة وأصل يهب الأخلاق النظرية حياتها.

إن إعادة الشكل والمضمون إلى الأخلاق النظرية هما إذن الرجوع إلى مناهل اليهودية (التوراة و التلمود) التي ترسم درب التخلق دون أن تكون قوام مبادئه وأسسها بالتأكيد. ثم إن ذلك يعدل أيضا إخضاع الفكر النظري- العملي لنقد مزدوج : نقد الشمول ونقد أولوية الأنطولوجيا.

إن الشمول، يشكل المثل العليا التي تسود الفكر الغربي: دمج، وتوحيد، وشمول: ألا يمثل ذلك الأمنية القصوى لمسعاها؟ كما لو أن الفكر لا يمكن أن يهدأ، ولا أن يرضى، إلا عبر تراكيب مسالمة . ومن البين أن الأخلاق النظرية الغارقة في علاقة مابين الأفراد، شأنها شأن ذلك الرضا، هي ما لا يقبل التركيب، ما يتعذر إرجاعه إلى سواه. ففي كتاب "الشمول و النهاية" يعنى ليفيناس بنقد الشمول والتركيب نقدا جذريا يقول: «إرجاع كل تجربة، وكل ما هو معقول، إلى شمولية يلم فيها الشعور بالعالم، عبر فحص تاريخ الفلسفة، وهو ينم عن محاولة تركيب كلية، هذا الإرجاع لا يدع خارجه أي شيء ويصبح على هذا النحو فكرا مطلقا»¹ .

مشروع مائل في التقليد الفلسفي الكبير حيث يغدو وعي الذات وعي كل شيء . وقد وجد ليفيناس لدى (فرانز روزنويك) * F.Rosensweig المفكر اليهودي نقدا جذريا للشمول، نقدا للرؤية الشمولية ، وذلك من خلال كتابه "هيجل و الدولة" حيث تخطى الفلسفة الألمانية ورجع إلى اليناابيع اليهودية. فقد مضى من فكرة الشمولية المرتبطة بالنظر الإجمالي الفلسفي شطر « نبضة الحياة ذاتها»، شطر فحص هذه الوقائع التي لا تتحل إلى

¹ - نقلا عن جاكين روس مرجع سابق، ص: 64

* - Franz Rosenzweig: فيلسوف، ورجل دين يهودي لألماني(1886- 1929) درس الطب والتاريخ والفلسفة، قدم في سنة:1912 أطروحة دكتوراه بعنوان "هيجل والدولة"، وفي سنة:1917 نشر مخطوطا لهيجل والذي عنوانه "أقدم برنامج للنظام المثالي الألماني" وفي سنة:1921 نشر كتابه: "نجمة الإعتاق". L' étoile de rédemption.

سواها - الإنسان الهو هو، سرمد الحب . ففيما وراء الشمولية أو الشمول، ما وراء تركيب المعرفة، يبحث ليفيناس، على منواله عن نمط تجربة قصوى ولا تتحل إلى سواها. يقول: « يوجد إذن لدى روزنويك انفجار الشمول، وانفتاح درب آخر مغاير في البحث عن المعقول»¹.

ولكن العلاقة المجردة من الكائن، وفكرة أن الأنطولوجيا هي شيء أساسي وأولي، وأنهما تبدوان كذلك ضاريتين كفكرة الشمول. والحق أن هيدجر هو المقصود هنا، بينما كان المذهب الهجلي ورؤيته الشمولية موضع مناقشة فيما سلف. أليس هيدجر، في الواقع، هو المفكر المعني بمسألة الكائن، ذاك الذي يطرح أولوية الكائن المنسي، المفروض، الذي أنكرته الميتافيزياء الغربية، ولكن ثقافتنا أنكرته أيضا؟ وعنده أن الكائن هو ذاك الأصل، وهذا المفترض المسبق لجميع الكائنات، المفترض الذي يختبئ وينكمش في حضارتنا الحديثة والمعاصرة. وإن المسيرة الروحية الحقيقية هي إذ ذاك أمينة على مسألة الكائن. وإنما يغدو من الممكن فهم هذا الكائن الذي هو الإنسان في أفق الكون. وذاكم هو تحليل هيدجر الذي يمضي على هذا المنوال في سنّ تقليد قديم مجددا وحيّا أنطولوجيا سائدا أو أساسيا مثل تذوق المنظومة .

ترى هلا نمح العلاقة بالآخر فضلا وميزة في وجه تلك الميزة المسرفة؟ أليست العلاقة بالآخر أكثر حسما من فحص علاقة مجردة بالكائن؟ هل الأنطواوجيا شيء مركزي حقا؟ إن الأخلاق النظرية هي في المركز، العلاقة بين الأفراد هي الأولى. لقد استعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية عن أولوية المذهب، المعرفة، التجريد.²

ولكن ماذا تعني الأخلاق النظرية بوجه الدقة؟ تعذر إمكان التركيب بالدرجة الأولى، تجربة لا تتحل إلى سواها، تقدم ذاتها على أنها ليست التركيب، إنها بكل بساطة علاقة مع الآخر، إدراك لمسؤوليتي أمام الوجه، وعلى هذا النحو ينبثق مطلب الأخلاق

¹ - نقلا عن لمرجع نفسه ص: 64

² - المرجع نفسه، ص: 65.

النظرية، أمام وجه الآخر، عبر علاقة الإنساني، هذا البدء للأخلاق النظرية، وهو يدل على معنى اللغز، والسر، والمسؤولية التامة. إن الالتقاء بالآخر هو، دفعة واحدة، مسؤولية تجاهه. إن رؤيتي (الآخر) هي اضطلاعي بمصيره، لأن على وجهه نقش الأمر القائل: "لن تقتل". ماذا يوجد في الوجه؟ الأخلاق النظرية بوصفها لقاء و مسؤولية. إن بلوغ الوجه يبدو أخلاقاً نظرية دفعة واحدة. وأمام المنظر العاري للوجه، إدراك المعنى، إدراك اللانهائي. وإذا كان القتل حادثاً مبتدلاً، وكان يبدو أنه يطرح على المناقشة مسؤولية الأخلاقية حيال الآخر، فإن مطلب الأخلاق النظرية هو، مع ذلك مطلب متماهي مع الوجه. فأمام الوجه إلى الأخلاق النظرية وإلى الله¹.

وهكذا تتيح فينومينولوجيا الوجه البشري لـ ليفيناس تجاوز أنطولوجيا هيدجر المذكورة_ أنطولوجيا محرومة من الأخلاق_ والإعراب عن الأخلاق النظرية بوصفها مسؤولية، مسؤولية غير متناظرة. إنني مسئول عن الآخر دون أن أنتظر مقابلاً. إن علي أن أتحمّل كل شيء.

هكذا يهيب التعالي الديني هذه الأخلاق النظرية معنى : إنني في الوجه أدرك وأسمع كلام الله، الحضور الحقيقي لله، يقول: «إنني لا أقول إن الآخر هو الله، بل أقول إنني أسمع في وجهه كلام الله».²

ندرك أن الأخلاق النظرية عند ليفيناس إنما تنهل من التعالي التوراتي: إدراك الآخر. إن الأخلاق النظرية تمر إلى تجربة اللانهائي، إلى كلام الله، وعوضاً عن مسألة الكائن التي تحتل مركز مسعى هيدجر، يكرر ليفيناس أمامنا أن الأخلاق النظرية أمر أولي، إن عري الوجه يدعو الكوجيتو الأخلاقي، ولكنه يكشف أيضاً، في حركة واحدة، اللانهائي المنقوش أمامي، في هذا الإهمال المطلق للوجه، والوجه بآن واحد واه، مهدد ومقدس، وهو يفرض عليّ، وعلى الأقل حكماً، منع العنف.

¹ - المرجع نفسه، ص: 34.
² - نقلاً عن المرجع نفسه، ص: 66.

دومينيك جانيكو* D. Janicaud، جاك أيلول* Jacques Ellul: نظرية الضعف:

تظهر هذه النظرية كتصور جديد للإيقا، من خلال مقالة (أيلول) الشهيرة "بحث من أجل أخلاقيات المجتمع التقني" Recherche pour une éthique dan une société technique، وفيها ينظر إلى التقنية باعتبارها جملة من الوسائل التي جلبت الضرر بعد الضرر، وبالتالي فلا سبيل إلى دفع مساوئها إلا من خلال معارضتها انطلاقاً من تأسيس أخلاقيات تقرر حاجة الأفراد والمؤسسات إلى الزهد في جزء من هذه الوسائل، وأن يكون هذا الزهد ليس من منطلق العجز عن استعمالها وإنما اختياراً لبعضها دون البعض. ويتحقق هذا المطلب من خلال الامتناع عن المشاركة في انجاز أية تقنية إلا بعد أن تتبين لنا أثارها الشاملة والبعيدة على وجه كاف من الدقة واليقين.¹

كما يمكن أيضاً ترك هذا الاختيار، انطلاقاً من ترك العمل بالقواعد التي وضعتها التصرفات التقنية، وكذلك ترك العمل بالأوامر الآلية التي تكون سبباً في خلق استلاب الإنسان ودفعه إلى الهلاك.

أما (جانيكو) من خلال كتابه: "قوة المعقول" La puissance de rationnel، فقد حاول أن يبين لنا كيف أن نتائج التقنية وتصرفاتها تتجه نحو الإضرار في الوقت الذي وجدت فيه من أجل تحقيق النفع، ذلك أن العقلانية في نظره تولد طبقات من الإمكانيات تختلف باختلاف سياقات ظهورها وتطورها، وأن هذه الطبقات الإمكانية هي عبارة عن القوة التي يظفر بها الإنسان، والتي تبلغ ذروتها عندما يقع التوجه الكلي إلى تحصيلها بواسطة العقلنة الشاملة، لكن هذه العقلنة لا تلبث أن تتقلب وفق قانون الانقلاب، والذي مقتضاه أن كل عقلنة تطلب بلوغ النهاية في القوة ترتد إلى ضدها، فيكون الانقلاب بمنزلة الحد المرسوم الذي لا يمكن أن تتخطاه العقلانية في تزايد سلطانها، ولا أدل على ارتداد

* D. Janicaud، فيلسوف، ومؤرخ للفلسفة فرنسي، كان أستاذاً للفلسفة (1974-1975)، ثم مديراً لمركز الأبحاث في تاريخ الأفكار (1983-1998) حاصل على العديد من الجوائز، عضو لجنة التحرير للعديد من المجلات، أهم كتبه: la puissance de rationnel. Les bonheurs de

Sophie. La métaphysique a la limite. La phénoménologie éclatée. * Jacques Ellul، (1912-1994) مؤرخ وسوسيولوجي ورجل دين بروتستانتي فرنسي، له عدة مؤلفات فاقته 50 مؤلفاً، منها: Le fondement théologique du droit، Présence au monde moderne، Le livre de Jonas، وغيرها من المؤلفات.¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص: 128.

كل معقول متعاضم إلى ما هو غير معقول من حال التدبير العلمي، التي جاءت بها "التيلورية"، والتي تحت جميعها على بلوغ النهاية في الإنتاجية، فقد أدت هذه المبادئ التدييرية إلى نتائج مأساوية تقلب رأسا على عقب الأهداف المشرقة التي كانت وراء وضعها.¹

هكذا يتبين لنا من خلال هذا العرض لبض التصورات الإتيقية التي أفرزها الواقع، نتيجة التطور العلمي الهائل ومخلفات التقنية، فبعدها كان طموح الإنسان أن يصير سيذا من خلال تعلقه بالتقنية، وصل به الحال إلى أن أصبح عبدا للأدوات التي أنتجها، ما ساعد في عدم شعوره بالأمان وازدياد مظاهر القلق والاكتئاب، وأصبح في الوقت نفسه أسير صدمات وتشنجات عنيفة بالمقدار نفسه². وهذا ما جعل من إعادة النظر في المجال الأخلاقي والمجتمعي ضرورة ملحة، بعد أن فقد الدين والتقاليد والميتافيزيقا سلطتها في توجيه حياة الإنسان، وهذا ما يفسر ظهور إتيقات عديدة تجاوزت الفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية، التي بينت عن عجزها على مواجهة هذه المخلفات التقنية.

¹ - المرجع نفسه، ص: 128.
² - حسن مصدق، فلسفة التواصل في عصر التقنية، هبرماس في مواجهة ماركس وبيدجر، ضمن كتاب، التواصل نظريات وتطبيقات، مرجع سابق، ص: 140.

المبحث الثاني: كارل أوتو آبل* ، التأسيس العقلاني لأخلاق عصر العلم:

يظهر من خلال الفصل الأخير من كتابه "تحول الفلسفة" Transformation de philosophie والذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان "الإتيقا في عصر العلم" L'éthique à l'age de la science أن آبل يقدم لنا صورة أكثر تنظيمية، وهي في مستوى ما يمكن أن نطلق عليه: "الأسس الميتافيزيقية للأخلاق" les fondements métaphysiques des mœurs معتمدا في ذلك على المنعرج البراغماتي الذي يتجلى من خلال فلسفة اللغة. فالإشكالية الأساسية هي التي نلمسها من خلال تساؤله حول مسألة التأسيس العقلاني للأخلاق، la fondation rationnelle ultime de la moralité، ولمضمونها المعياري. بمعنى آخر هي محاولة معرفة إذا كان بإمكاننا الإجابة على الأسئلة التالية: لماذا بصورة عامة يجب أن نكون أخلاقيين؟ وماذا تعني الأخلاق؟¹ بالإضافة إلى أنه يدرك تماما أن الإجابة على هذه الأسئلة هي ما تتطلبه الإشكاليات التي يطرحها التحدي الذي يفرضه العالم المعاصر.

ففي هذا الكتاب حاول آبل أن يضع لنا خارطة طريق لما يمكن أن نسميه، نظرية إتيقية ترنسندننتالية، Théorie d'éthique transcendantale. يمكن لكل مسكون بالبحث في مجال القيم والمعايير أن يسترشد بها، وهذا ما نلمسه تماما في الفصل التمهيدي، حيث يضع لنا مجموعة من المتطلبات رأى بأن الهيكل العامة لإتيقا المناقشة لا تستوفي شروطها، بل إنها لم تنطرق لها بتاتا². وهي:

1. إتيقا الحياة السعيدة، موجهة وفق مقاربة منطقية (إتيقا الفضائل والقيم)، والتي يمكن أن تكون خاصة بفرد أو جماعة معينة، وفق نمط حياتها. علما أن إتيقا من

* كارل أوتو آبل Karl Otto Apel فيلسوف ألماني معاصر، زميل هيرماس في جامعة فرانكفورت، يمثل ما يسمى بالتداولية الترندننتالية التي تستلهم من كانط صزورته المعرفية العامة، مع تعويمها داخل المجال المعرفي التداولي الحالي من أهم مؤلفاته: تحول الفلسفة transformation de philosophie (1973)، إتيقا المناقشة (1988) M sa portée et ses limites، حول مسألة تأسيس نهائي للعقل (1989) La question d'une fondation ultime de la raison ، التفكير مع هيرماس ضد هيرماس Penser avec Habermas contre Habermas

¹ - Karl Otto Appel ,Ethique de la discussion, traduction de l'allemand par :Mark Hunyadi, les éditions du cerf, - 1 paris, 1994, p : 7.

² - عمر مهيبيل ، مقدمة كتاب: بورغن هيرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2010، ص:10

هذا القبيل تعتبر ذات جذور أرسطوطالسية، فأرسطو يعتبر الإيتيكا معرفة متعلقة بالفعل، وترتبط بالخير الأسمى الذي يمثل غاية كل فعل إنساني، والخير الأسمى هو السعادة، وهكذا فإن السعادة عند أرسطو تتمثل في فعل عقلي يتحدد في التأمل كنشاط عقلي، الذي يتماهى والفضيلة. إلا أن إتيقا من هذا القبيل مع ذلك تبقى مكملة لا يمكن الاستغناء عنها في أي توجه غائي أو مسعى لبناء تأسيس نهائي عقلي. فبدونها لا يمكن الحديث عن هذا التأسيس العقلاني المقبول بصورة واضحة وعامة.

2. إن إتيقا المناقشة ملزمة بالسعي إلى تأسيس إتيقا الحياة الإيتيكية الجوهرية، *éthique de la vie éthique substantielle*، تكون خاصة بالجماعات الإنسانية وهذا ما كان قد أشار إليه هيجل أول مرة، فقد أشار هيجل إلى "الأخلاق المجتمعية"، معيناً بذلك حالة من حالات المجتمع يمكن أن يُبرز فيها كل الأعضاء حقهم ويلبوا حاجاتهم دون الإضرار بمصالح الغير. وهذه الإتيقا التي يشير إليها أبل تعتبر هي الأخرى مكون مكملة، ومرتبطة بالجهد الإيتيقي عامة.

3. على إتيقا المناقشة أن تنظر إلى مسألة المنفعة *utilitarisme* بما هي أيضا مسألة مكملة ومرتبطة ببرنامج الإتيقا المرسوم بشكل قبلي، كما هي الحال مثلا لما يسميه أبل *إقتصاد الحياة السعيدة l'économie du bien être*، بما يجعل الإتيقا بكل حمواتها القيمية والمعيارية، منفتحة على أبواب الاقتصاد والأرقام والحسابات، لأن التداخلات المعاصرة جعلت الإنسان ذاته كتلة هجينة من التناقضات والتجاذبات.*

4. على إتيقا المناقشة أن تقر بأن اللجوء إلى مؤثرات أخلاقية مصطنعة يعني ولوج مجال يتناقض مع وضعها الخاص. فمفاهيم مثل الشفقة، والتعاطف والحب والكرم لا يمكن النظر إليها بوصفها مبادئ بديلة لإرساء أخلاق معينة، ومع ذلك فإنه يمكن النظر إليها على أنها مصادر محفزة ضرورية في مستوى الممارسة التجريبية.¹

* - لقد اعتمدنا أحيانا في هذه الترجمة على ترجمة عمر مهيل، في مقدمة كتاب: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة.
Op-cit, pp :9-11. -¹

يرى أبل أنه كان في جميع الأوقات ذلك الفصل بين الإنسان العارف والإنسان الصانع، homo sapiens et homo Fabert هذا الفصل الذي كان من نتائج اختراع الأدوات والأسلحة، التي قامت بتوجيهه وبشكل مباشر ذلك الانقطاع لدى الإنسان بين عالم الإدراك الحسي المرتبط بالأعضاء، وعالم الفعل المرتبط بالتقنية. هذه الهوة التي نتجت عن هذا الانقطاع بين الإدراك الحسي والفعل فقد تمت محاولة ملؤها بصورة تقليدية ببعض المؤسسات ذات البعد الديني، والتي استبدلت فيما بعد بالديانات العالمية، والفلسفة.¹

واستكمالاً لسؤال كانط الذي كان قد طرحه في نقد العقل الخالص وهو كيف يمكن للميتافيزيقا أن تصير علماً، فإن تساؤل أبل الأساس هنا هو: هل يمكن قيام إيقا عقلية في زمن الهيمنة العلمية؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تتضمن استشكالا واضحا. لأن الإجابة وإن وجدت ستتضمن استشكالا حتميا مرده طبيعة العلاقة بين الإيقا والعلم، فمن جهة نجد أن الأنموذج العلمي قد تعمم ومس أغلب قطاعات المعرفة والممارسة على حد سواء، وهذا ساهم في خلق مسار عقلنة مس هو أيضا كل مناحي الحياة، ومن جهة ثانية إن اتخاذ العلم الطبيعي كأنموذج واحد لقياس مسار التطور والعقلنة قد أدى إلى تصلب هذه النزعة العلمية وسقوطها في اللاعقلنة والمغالاة. مما أدى إلى ظهور تيار أكسيولوجي في الغرب مضاد لهذه النزعة².

ينطلق أبل من هول الأخطار وسوء الآثار القريبة والبعيدة التي تتسبب فيها التحكيمات الصناعية والتكنولوجية المختلفة للحياة الإنسانية، ومن هنا نجده يدعو إلى التعجيل بتأسيس ما يسميه "بالأخلاقيات الكبرى" Macro éthique وهي أخلاقيات تشترك فيها جميع الأمم، على اختلاف ثقافتها وعاداتها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بقيام تواصل دائم بين أفرادها، لأن هذا التواصل ينبغي على معايير أخلاقية كلية وقبلية تنزل من كل خطاب منزلة شرائط الإمكان والصحة، يشترك فيه جميع أفراد الجماعة التواصلية، وعليه

¹ - Ibid, p :14
² - عمر مهيبيل، مرجع سابق، ص: 12.

فالأخلاقيات الواجب تأسيسها تعلو على الادعاءات العلمية وحدها، بينما الأولى تأخذ بكل الإدعاءات الإنسانية التي يمكن التدليل عليها حتى ولو تعلقت بالحاجات الخاصة¹. إن إتيقا المناقشة فيما يرى أبل، وبالإضافة إلى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمسؤولية. يقول: «يمكننا أن نؤسس بصورة عقلانية أخلاقا عامة وصالحة ذات بعد تعاوني في سبيل إيجاد حلول لمشاكل الإنسانية... أخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بالمسؤولية مراعية في ذلك مختلف النتائج التي توجه النشاطات المشتركة للإنسانية»² بحيث تُظهر علنا بأنه فلسفة التزام وقيم، فإنه وبموجب إجابة تختزل البعد التداولي - الترנסدنتالي، على هذه الإتيقا أن تضع موضع تساؤل مجموعة من الافتراضات الأنموذجية المتجذرة في الفلسفة الغربية في عمومها، وبالخصوص في الفلسفة الحديثة. يمكن حصرها في مايلي:

- 1- الأناة المنهجية solipsisme méthodique أو الترנסدنتالية للعقل المنحدرة من فينومينولوجيا هوسرل المرتبطة بمطلقية العلاقة ذات-موضوع، في المعرفة.
- 2- وفي علاقة وثيقة مع ما سبق: ينبغي فهم اللغة والتواصل على أساس أنهما عنصران أساسيان ووظيفيان قياسا بالفكر الذي يتميز بالتفرد والكفاية.
- 3- ضرورة فهم فعل التأسيس باعتباره استنباط لشيء انطلاقا من شيء آخر، وهذا يعني العودة إلى التفكير بتأمل شعوري متحرر من كل حمولة تأويلية.
- 4- وبناء على ما سلف، الافتراض المسبق لمفهوم العقلانية سيكون في نمودجه داخل العقلانية المنطقية الرياضية Rationalité logico-mathématique - أي فهم العقلانية كعقلانية منطقية.
- 5- فيما يتعلق بالتأسيس الفلسفي النهائي، وبالخصوص ما تعلق بالأخلاق، فإننا نفترض البديل غير الديالكتيكي التالي: إما التأسيس النهائي لن يعتمد إلا على المبادئ

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص: 126.

² Ibid, p : 26.

المثالية المجردة للتاريخ، أو يتوجب عليه عدم الرجوع إلى مبادئ يفترض أنها صحيحة، وذلك لصالح شكل معين من تاريخانية الصلاحية.¹ بمعنى أن المبدأ الأساسي المثالي هو أن إتيقا التواصل تستدعي تأسيس ما تطرحه البراغماتية المتعالية.²

وواضح منذ البداية أن الافتراضين الأول والثاني، وهما الأهم من مجمل الافتراضات المذكورة- على درجة متقدمة من الارتباط ببعضهما البعض لجهة أنهما لا يسمحان للتوجه التداولي-الترنسدنتالي سالف الذكر، بإقامة علاقة تكاملية معهما بين العلاقة ذات-موضوع sujet-objet والعلاقة ذات-ذات مشتركة أو (جمعية) Sujet-Cosujet، يستتبع ذلك أن مفهوم اللغة ذاته لن يعود وسيطاً مهماً داخل لعبة العلاقة ذات-موضوع، بل إنه يلعب دور المراقب لاستقرار هذه العلاقة.³

الملاحظ هنا أنه إذا ما تم تجاوز الافتراضات الخمس المذكورة، لأسباب من نوع ما قدم، هذا معناه اعتبار ضرورة أن تكون الأخلاق تجربة فكر *expérience de pensée* متميزة أولاً عن الاستنباط أو الاستقراء، كما تتميز ثانياً عن الحدس، و يجب عليها ثالثاً أن تكون ذاتاً حوارية، عضواً في مجموعة مثالية للتواصل أين تكون اللغة هي الوسيط في التفكير.

تشكل أخلاقيات المناقشة أسس الأخلاق بحسب (أبل)، ولاسيما لدى جماعة إنسانية مفترضة تحتكم إلى البرهنة ويتساوى أعضاؤها في الحقوق. وبهذا المعنى تصبح أخلاقيات المناقشة تشكل بالفعل شروط إمكان قبلي للمحاججة العقلانية عبر لعبها اللغوية.⁴ اعتماد أبل على البراغماتية المتعالية للإجابة عن السؤال "لماذا الكائن أخلاقي"؟، والتي تسعى إلى خلق نظرية فلسفية للعقلانية، وهي عقلانية متميزة، لأن فيها التفريق

¹ Ibid, pp: 33-34.

² - بومدين بوزيد، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، مرجع سابق، ص: 180.

³ - عمر مهيبيل، مقدمة كتاب إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص: 13-14.

⁴ - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص: 154.

الذاتي مع العقلانيات الأخرى، العقلانية المنطقية، العقلانية الإستراتيجية، العقلانية النسقية - الوظيفية¹.

فتح أبل النقاش حول الأخلاق النظرية للخطاب من خلال اعتماده على الأخلاق النظرية كمنطلق، محلا بذلك الشكوك والصعاب المعاصرة، وبالتالي إمطة اللثام عما يشكل عائقا في وجه تأسيس أخلاق نظرية بالمقياس العادي، تأسيسا عقليا صالحا للمجتمع الإنساني بأسره .

إن الحاجة إلى أخلاق نظرية لم تبلغ من الإلحاف مثل ما هي عليه الآن، وفي وقت تخفق فيه الوضعية الذائعة، بالتعريف ذاته عن أن تطرح طرحا جديدا المشكلات القيمة². يقول: «إن أي مفكر في علاقة العلم بالأخلاق النظرية في المجتمع الصناعي الحديث يجد ذاته، في نظري، إبان تعميمه على الكرة الأرضية، أنه حيال وضع مفارقة، فمن جهة أولى، في الواقع، حاجة إلى أخلاق نظرية كلية، أعني قادرة على أن يعتنقها المجتمع البشري بأسره، وهي لم تكن البتة بمثل إلحافها في أيامنا، في نفس الوقت الذي نشاهد فيه عبر التأثيرات التقنية للعلم إنشاء مجتمع موحد على مقياس المعمورة. ولكن من جهة أخرى، لم تكن المهمة الفلسفية الرامية إلى تأسيس أخلاق نظرية كلية من الناحية العقلية، لم تكن البتة شاقة، بل موصومة باليأس، بمثل ما هي عليه في هذه الحقبة العلمية»³.

وبهذه الصورة يكون أبل قد فتح النقاش المعاصر حول أخلاق التواصل/الخطاب، وأوضح أن كل جماعة تمارس الحجاج تفرض مسبقا معايير أخلاقية⁴، خلافا للمسلمة الوضعية، فإن المنطق والقيم ليسا معادين من وجهة نظر هذه الأخيرة، بل يفترضان على العكس من ذلك أخلاقيات. فموضوعية العلم تقبل مبدئيا في الواقع "افتراض مجموعة من الحجج".

¹ - بومدين بوزيد وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، ماي، 2005، بيروت، ص:180.

² - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، عويدات للنشر والطباعة، ط:2001، ص:67.

³ - Karl otto Appel ,L'éthique a L'age de la science,presse universitaire de lille,1987,p:43

⁴ - Ibid p: 39-

قواعد المحاجبة:

يعبر آبل أنه ما دمنا ذواتا حجاجية فنحن ملزمون دائما بالاعتراف بمجموعة من القواعد الأخلاقية التي بإمكانها أن تجعل من المحاجبة ممكنة ويمكن أن تتجسد هذه القواعد فيما يلي:

- القاعدة الأساسية للعدالة *la norme fondamentale de justice*: بمعنى كل المشاركين في الحوار لهم نفس الحقوق التي تمكنهم من استخدام كل الأفعال اللغوية المناسبة للتلفظ الواضح لادعاءات الصلاحية، التي يمكنها أن تحقق الإجماع.

- القاعدة الأساسية للتضامن *La norme fondamentale de solidarité* بين جميع الأفراد، ومن هنا: على كل الأفراد الفاعلين في الجماعة الحجاجية المساهمة في إطار شراكة موحدة من أجل إيجاد الحلول الحجاجية لمختلف المشاكل، بحيث يكونون مرتبطين ببعضهم البعض.

- القاعدة الأساسية للمسؤولية *La norme fondamentale de coresponsabilité*، بمعنى أن كل الشركاء في الحوار، والذين يشكلون ترابط تضامني، عليهم أن يكون هدفهم التعبير اللفظي الواضح، وحل المشاكل المطروحة¹.

يقوم آبل إذن بإعادة النظر في مفهوم المحاجبة حيث ربطه بمفهوم غير جنيس وهو الإجماع، ذلك أن الانخراط في محاجة جادة يفضي بنا إلى القبول ضمنا بمبدأ معياري إتيقي، مفاده أنه ينبغي إخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذات المنضوية في نقاش ما إلى حجج محددة يكون هدفها الأساسي بلوغ الإجماع². يقول: «إن الحديث عن إقرار يكون قد تم، لا يمكن أن يكون إلا من خلال هذه القواعد الخاصة بالجماعة المثالية للتواصل»³. ومن ثمة يصبح هذا المعيار مطلبا أوليا لإمكانية قيام مناقشة ممكنة، وليس ترفا فكريا يمكن الاستغناء عنه.

¹ - Ibid, p : 42.

² - عمر مهيبيل، مقدمة كتاب: التفكير مع هيرماس ضد هيرماس، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2005، ص: 19.

³ - Ibid, p : 42.

إن المناقشة الحجاجية، بحسب أبل، ليست لعبة قوامها اللغة *Jeu de langage* يكون الانخراط فيها من عدمه سيان، بل إنها تعد عماد النشاط التواصلى بما هو ماهية أساسية ذاتية وبيندواتية في الوقت ذاته¹. فالقاعدة الأساسية للمسؤولية إذن تؤكد ضرورة أن يكون الحوار واقعيا حقيقيا وليس كلعبة لا قيمة لها، أي بعيدة عن الجهود المرتبطة بحل المشاكل الاجتماعية، بمعنى مجرد حوار بسيط لتمضية الوقت. بل على العكس من ذلك فالمقصود هنا تلك المناقشة المرتبطة بشكل عملي بعملية إيجاد الحلول المرتبطة بالحياة الاجتماعية. وهذا قد يحيلنا إلى نقطتين أساسيتين هما:

1. المسؤولية المقصودة هنا في إتيقا المناقشة هي مسؤولية مشتركة *coresponsabilité* بين جميع المشاركين في الحوار، وليس مسؤولية فردية.
2. هذه المسؤولية المشتركة ليست قرارا إراديا للمشاركين في الحوار، بل على العكس من ذلك فهي تعتبر ضرورة، حاضرة، ومفترضة مسبقا بصورة أو بأخرى في الفعل الحوارى ذاته. بمعنى أنها متضمنة داخل الحوار ذاته. فهي فرضية ترنسندننتالية مسبقة.

يعتقد أبل بأن البرهنة وشروط العقلانية التواصلية الملازمة لها تفرض على الفاعلين فرضا بغض النظر عن أي قرار غير عقلاني مسبق، لأن كينونتتها موجودة سابق في جماعة التواصل غير المحدودة، لأنها هي من تحددهم كأفراد ينتمون للغة ويعيشون في مجتمع، إذ لا يمكن للذات أن تدعي التموقع خارجه لأخذ قرار بشأن الاندماج فيه أم لا. فإذا عزمت الذات أن تتخذ بهذا الصدد قرارا يقبل التعليل العقلاني، ستفترض مسبق وجود الشروط القبلية للتواصل. ومن هذه الفكرة يدعم أبل بأننا لا يمكننا اتخاذ قرار على مستور الخطاب والممارسة يحتمل قبول ورفض استخدام قوانين اللغة الترنسندننتالية، قبل أن تفرض مسبقا هذه القواعد²

¹ - عمر مهيبيل، مرجع سابق، ص: 19.

² - حسن مصدق مرجع سابق، ص: 173.

حاول أبل من خلال الكشف عن حقيقة التطابق لهذه الافتراضات المسبقة للحجاجية بالنسبة للعقل وكذا التأسيس للقواعد الثلاث، الإجابة على السؤالين الأساسيين الذين تكون الإتيقا ملزمة بالإجابة عنهما: «لماذا بشكل عام يجب أن نكون أخلاقيين؟» و «ماذا يعني يعني أن نكون أخلاقيين؟».

يرى أبل أنه من الواجب أن نكون أخلاقيين لأننا نعتبر ذواتا حجاجية، بمعنى ذواتا اعترفت دائما وفي جميع الحالات بجملة من القواعد الحجاجية المؤسسة للأخلاقية، وأن نكون أخلاقيين بمعنى: (أ) - أن كل المشاركين في الحوار لهم الحق وبكل حرية في إنشاء ادعاءات للصلاحية... إلخ. (ب) - وأن يشعروا بأنهم متضامنين فيما بينهم عن طريق الحوار في البحث عن الحلول. (ج) - وأن يشعروا بمسئوليتهم المشتركة مع غيرهم في إنجاح هذا البحث المشترك. «إن تصورا كهذا يمكنه أن يظهر بداية أن عقلانية المحاجة، وانطلاقا من أخلاق المسؤولية، لا تكفي بأن تجعل كل فرد يخمن بمعزل عن الآخرين في النتائج المرتقبة للأفعال ليرجع فيما بعد إلى قراراته القيمية الخاصة به والتي هي على العموم غير عقلانية»¹.

حسب أبل أن هذه القواعد الثلاث ترتبط بصورة مباشرة بالحوار (فهناك إتيقا الحوار كما هناك إتيقا الطب، وإتيقا الأعمال.. إلخ، وهذا معناه أن لكل مجال قواعد توجيهية ترتبط مباشرة بنوعية النشاط). وليس لها أي تأثير على سلوكياتنا في مجالات أخرى. ويتساءل (أبل) حول العلاقة القائمة بين هذا التأسيس العقلاني لأخلاقيات الحوار لدى كل مشارك في المحاجة والعالم المعيش؟

إن المناقشة الحجاجية يفترض أن تفهم بوصفها شكلا تأمليا للتواصل في العالم المعيش، باعتبار أن مزاعم بلوغ صلاحية أخلاقية شاملة ترتبط بصورة مباشرة بهذا العالم، لكن هذا لا يعني حسب أبل أننا نصادفها فقط في أخلاقيات هذا العالم. يقول: «إن المزاعم ببلوغ صلاحية أخلاقية شاملة لا نصادفها فقط في أخلاقيات العالم المعيش،

¹ - كارل أوتو أبل، التفكير مع هيرماس ضد هيرماس، مصدر سابق، ص: 50.

بالإضافة إلى أن هذه المزاعم ذاته قادرة على مواجهة أي اعتراض عليها أنها مجرد أوهام بوضعها موضع مساءلة عقلية. لكن، وعلى خلاف ذلك، ولكي تشرعن بصفة نهائية (من خلال التفكير المتعلق بتساؤل عقلائي حول الشروط المعيارية لإمكانها) لابد برأيي من تأسيس عقلائي نهائي تداولي - ترنسندنتالي لا يستند فقط إلى موارد العالم المعيش التي وضعها التنوير تحديدا موضع التسؤل، ولكنه يستند أيضا إلى افتراضات المحاجة التي تستعين بها المساءلة العقلية، والتي لهذا السبب، لم يعد يعترض عليها عقلائيا.¹

هناك حسب آبل هو "ما يجب عليك"، يزدهر كأفق للعلم كل تبرير منطقي يفترض الخضوع لمعايير أخلاقية أساسية، الكذب مثلا يجعل كل حوار مستحيلا، تلك هي أخلاق المنطق والعلم. فأبل يبدأ من لعبة لغة محددة تماما، يبين أنها اللعبة النمطية والملزمة، وهو يضع في ذهنه أولا الطريقة العقلانية لاستخدام اللغة التي تسمى المحاجة argumentation، والواقع أن الشخص الذي ينخرط في جدال يبدأ - أكثر من الشخص الذي يتورط في تملق أو تهديد أو كذب على سبيل المثال - على أساس إجماع على المعايير العقلانية يخضع لها هو نفسه كأبي شخص سواه. وتمضي المناقشة على نحو عقلائي عندما يلتزم المشتركون جميعا بمعايير معينة للحجاج.²

ربط آبل بين مفهوم المسؤولية وفكرة أخلاقيات النقاش لتجاوز كل النقائص التي ارتبطت بالأخلاق الكانطية الخاصة باقتناع الفرد. فالمبدأ الأساسي في أخلاقيات النقاش من منظور آبل هو أن كل الأفعال الإنسانية، الفردية والجماعية، ومهما كانت طبيعتها يجب إخضاعها إلى النقاش والحجاج حسب منهجية محددة وحسب قواعد معينة، وحسب قيم متفق عليها لضمان الاتفاق بين كل الأطراف المعنية.³

من خلال كتابه أخلاق المناقشة l'éthique de la discussion فإن آبل يعتبر بدون شك الأول من حاول البحث في مبدأ عام لا يكون ممثلا في قانون عام ولا في غاية

¹ - المصدر نفسه، ص: 51.

² - رودريجر بوينر، مرجع سابق، ص: 116.

³ - رجاء الغنيري، من كانت إلى كارل أوتو آبل: نحو أخلاقية النقاش، مجلة أوراق فلسفية، عدد: 11، 2004، ص: 456.

معينة، فإن آبل قد أدرك فشل كل فلسفات الأخلاق الأخيرة في أن تمثل بصورة حقيقية العالمية l'universalité. وانطلاقاً من هذا التصور يقترح آبل بفكرته: (أخلاق التواصل)، من خلاله يدعو إلى إلى اتخاذ مسار une voie يكون مرتكزا على مبدأ حقيقي: " إن اللغة التي تعتبر الإطار الضروري لكل تفكير وهي أيضا ما يشترك فيه جميع البشر. بالخصوص فإنها تتجاوز المنافع téléologies بواسطة "الواجب اللا مشروط للمبدأ المثالي للحوار "le devoir inconditionnele du Principe ideal de la discussion"¹.

إننا نستشعر من خلال هذا الكتاب وبصورة جلية بأننا ننطلق حقيقة من الواقع concret، وليس من لوحة من الأحكام والمفاهيم المجردة rase أو من مبدأ (o) قبلي الذي ينطلق منه (كانت) وهنا يعارض راوول (rawls) أيضا. إن آبل سعى أيضا لإيجاد مبدأ عام (u) يقول: " كل قاعدة norme تكون مقبولة يجب أن تكون مناسبة للشرط الذي تنتج عنه النتائج والآثار الثانوية بصورة متوقعة، الملاحظة العامة للقاعدة يجب أن تكون مرضية لمنفعة كل واحد على حدا بحيث تقبل دون اعتراض من طرف جميع المعنيين"². من خلال ما سبق يتبين لنا أن مبدأ (كانت) الذي ينص على مقولة الأمر قد تم

تعديله modifier من جهة أصل القاعدة la reception de la norme،

فإن (كانت) يبحث عن وسيلة يهيئ établir بها قاعدة عامة منزهة عن كل شرط أو قرينة contexte. في حين نجد (آبل) يفهم إشكالية أصل القاعدة مثلما تكون النتائج. إنه يبحث أيضا عن مسار passage تمر منه العالمية إلى الفرد مستعيرا بطريقته الخاصة مقولة الأمر. يقول: « لا تفعل إلا من خلال قاعدة عامة maxime بحيث يمكنك الافتراض انطلاقا من قاعدة واقعية للاشتراك مع المعنيين محترما في ذلك دفاعاتهم. أو على قاعدة مؤسسة على نموذج فكري مناسب لذلك، بحيث تكون كل النتائج والآثار المتوقعة والتي

¹ - المرجع نفسه، ص: 454.

² - Appel karl otto/l'éthique de la discussion, op cit, p :78

تنتجها الملاحظة العالمية مناسبة لكل واحد من المعنيين على أفراد بحيث يمكنها أن تُقبل دون أدنى اعتراض من كل المعنيين وذلك من خلال حوار حقيقي»¹

فتداوليات (كارل أوتو آبل) المتعالية تسعى إلى إقامة أخلاقية للتواصل في إطار "قبليّة جدلية" *apriori dialectique* وهو مبدأ مثالي تنشده التداوليات المتعالية.²

يتضح لنا أن (كارل أوتو آبل) *K.otto.appel* يعتقد نموذج الفاعل الكانتي ولكنه على الرغم من ذلك يفصله عن وضعه المتعالي ليرسخ نشاطه في أقدام اللغات التواصلية. ذلك أنه يظل وفيًا لنظرية (فيتجنشتين) *Wittgenstein* القائلة أن الكلام هو المقياس المتعال لصحة كل معرفة، يقول: «لم أستعن إطلاقًا "بتجربة اليقين" السابقة للغة بالمعنى الذي قصده (ديكارت)، أو (فخته) أو (هوسرل) ولكن بمعنى (فيتجنشتين)، حيث استندت إلى اليقين المنبثق عن لعبة لغوية، يقين تداولي مؤول سلفًا في/وعبر اللغة التي تبقى في نظر فيتجنشتين شرطًا لمعنى المقال»³. وقد وضح (ليوتارد) *Lyotard* هذه الفكرة المتعلقة بألعاب اللغة، من خلال تعريف كل لعبة حسب القواعد التي تحدد خصائصها، والاستخدامات التي يمكن استخدامها فيها⁴ وهذه النظرية هي التي يوسعها إذ يحاول إجراء التقارب بين الخيارات الفينومينولوجية والتأويلية للفلسفة الأنجلوسكسونية.⁵

إن محاولة (ك.أوتو.آبل) في «قبليّة الجماعة التواصلية وأسس الأخلاق» تسعى إلى تجاوز تعارض المفهوم العلمي *scientiste* للأساس بين الأشخاص مع الفهم الاعتباطي المتمركز في ذاتية الفرد المعتزل، وأن تحليل المفترضات المسبقة للتواصل هو الذي يتيح إتمام هذا المسعى، ولكنه يتيح كذلك رجوعه إلى الفاعل الكانتي الذي يرقى به إلى منزلة التفكير الذاتي المتعالي، يقول: «لنكتف، في هذا السياق بالتفكير في المباحث التأويلية

¹ Ibid, p :79-

² - أحمد يوسف ، سميانيات التواصل وفعالية الحوار، المفاهيم والآليات، منشورات مخبر السميانيات وتحليل الخطابات، جامعة وهران، ط:2004، 1، ص:197.

³ - كارل أوتو آبل، التفكير مع هيرماس ضد هيرماس، مصدر سابق، ص:86.

⁴ - محمود السيد طه متولي، التوازي الإيتيقي الإستيتيقي في أخلاق العدالة عند بوتار، ضمن كتاب: ، ليوتارد والوضع ما بعد الحدائي، الفكر المعاصر، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، ط:1، 2011، بيروت لبنان، ص:129.

⁵ - جان-بول رزغير، فلسفة القيم، ترجمة د: عادل العوا، منشورات عويدات للنشر و الطباعة، الطبعة:1، 2002، بيروت لبنان، ص:94-

الجديدة في تاريخ العلوم والتكنولوجيات، وعلم ما بين الفروع العلمية. فهذه المباحث، وهي اليوم موضع خلاف شديد تكتسب بفضل مسلمة تحقق الجماعة المثالية للتواصل، تكتسب مبدأها الناظم بالمعنى المنهجي والأخلاقي والمعياري لتأسيس أحكام قيم على نحو لا يتبع هوى الذاتية»¹.

تمثل إتيقا النقاش تقدما بالنظر إلى الأخلاق في المعنى الكانطي وذلك لأسباب عديدة منها: ضرورة اعتبار التأثير الإشكالي للعلم وللتكنولوجيا على حياة الإنسان الخاصة والاجتماعية، وضرورة احتساب المسؤوليات المرتبطة بنتائج اختياراتنا وأفعالنا المختلفة، ونحن نعلم أن في ذلك تجاوزا للفهم الكانطي للأخلاق، القائل بالاستقلال التام للعقل العملي عن العقل النظري، والقائل بأولوية احترام القانون الأخلاقي على البحث في النتائج. إن معقولية إتيقا النقاش أي نسبتها إلى العقل العملي واضحة في نظر (أبل) لأن قبول مبدأ النقاش والدخول في حجاج جدي لتقييم كل وجهات النظر أدلة على رغبة المتحاور في احترام مبادئ العقل الكلية.

هكذا تبدو القيم بمثابة قرارات مسبقة ضمنية يتخذها حتما كل مشارك في جماعة تواصلية معطاة. وهي التي يتوخى أن يفسرها أي مشروع أخلاقي.²

أما إذا كانت الجماعة التي تشكل أفق العلم تقترح أخلاقا نظرية؟ ذالكم هو التساؤل الأعظم الذي يطرحه (كارل أوتو أبل)، وهو يأتي هنا بنقاط مرجعية مادام يركز تحليله الأخلاق النظرية على عصر العلم، ويعرب عن "يجب عليك" مرتبطة بالمسيرة العلمية ذاتها، وأنها قاعدة حقيقية لهذه المسيرة.

ففي محاولة سنة (1967) يفتح أبل المناقشة من خلال مشروع جماعة اتصالية وأسس الأخلاق النظرية، لأخلاق الخطاب النظرية، وقد وسعها اليوم هيرماس. ذلك أن هذا المفكر يتخذ الأخلاق النظرية منطلقا ويحلل الشكوك والصعاب المعاصرة، ويميط

¹ - نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 94

² - المرجع نفسه ص: 94

اللاثام عما يشكل عائقا في وجه تأسيس أخلاق نظرية بالمقياس العادي تأسيسا عقليا صالحا للمجتمع الإنساني : إن الحاجة إلى أخلاق نظرية كلية لم تبلغ من الإلحاف مثل ماهي عليه الآن، وفي وقت تخفق فيه الوضعية الذائعة، بالتعريف ذاته عن أن تطرح جديا المشكلة القيمية ، إن فكرة الموضوعية العلمية تبدو هنا عاجزة عن التأثير¹.

وأخيرا فإن الحوار والحجاج والبحث المشترك عن الحقيقة حسب (أبل) هي شروط تحقيق الموضوعية والكلية والإجماع في المجالين النظري والعملي. يصبح هكذا مبدأ الحجاج داخل إطار إتيقا النقاش هو العنصر الأساسي لعقل عملي مناسب لعصر العلم والتكنولوجيا².

¹ - جاكين روس، مرجع سابق، ص:67

² - رجاء العتيري، مرجع سابق، ص:460

المبحث الثالث: يورغن هبر ماس، نظرية أخلاقيات التواصل كفسلفة عقلانية:

يقول هبر ماس: «لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته. للتواصل ولتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه، هذا هو صلب التواضع الذي وُضِعْنَا فيه.»¹، أصبح من الضروري على المجتمعات الحديثة العودة إلى إعلاء القيمة المركزية التواصل لغاية معالجة المشاكل التي نتجت عن خياراتها الأساسية، وعقدت الأمل على عصر الاتصال لتحقيق ذلك، غير أننا في الوقت نفسه أصبحنا نعاني من اللا تواصل في عصر التواصل. فإن كثرة وسائل الاتصال ألغت التواصل. وهذا ما جعل الإنسان المعاصر يعاني من العزلة والإحباط والاعترا ب والقيم المعرضة للاندثار.²

ينطلق هبر ماس في تحليله الأخلاقي من خلال المعطيات التي يقدمها (ستراوزن) Strawsen في تحليله للإحساس بالضغينة Ressentiment الناتج عن حالة الإهانة. إن هذا الإحساس يؤدي إلى نوع من المقاومة، التي تنتج لدى الإنسان الذي يعيش هذه الحالة إدانة أخلاقية *condamnation morale*. والتي بواسطتها تتكشف القيم الأخلاقية .

إن الخطابات التي تم إنتاجها انطلاقاً من هذا المثال، يسمح لنا بفهم ما يجري.

1- بحيث يمكن أن تتبع هذه الإهانة اعتذارات، والتي بإمكانها أن تكشف لنا عن السياق أو الظروف التي أدت إلى هذا السلوك ك: (الجهل، عدم القدرة على غير هذا التصرف... إلخ) هذه الأخيرة هي التي تحدد أفعال الفرد الذي سبب الإهانة فيما بعد.

2- أيضاً إذا حاولنا أن نكون أكثر موضوعية فنحن ملزمون أن نحدد أسباب الإهانة وطبيعتها على حدود المهين l'offenseur بنفس الطريقة التي نقوم بها عند محاولتنا معرفة إن كان طفلاً صغيراً أو مريضاً أو مجنوناً .

¹ - نقلا عن حسن مصدق، مرجع سابق، ص: 141.

² . المرجع نفسه، ص: 141.

3- وأخيرا فإن الضغينة تركز أيضا على الفعل الذي بدوره يفترض suppose مفاهيم معرفية مشتركة ، تجعل الذي أهان يعرف أن فعله إهانة.

أن هذا التحليل اللغوي يبين مدى الثراء الأخلاقي الذي نكتشفه من خلال دراستنا للعناصر البسيطة للحياة اليومية، من خلال الجمل اللغوية. وهذا ودون أن نكون في حاجة إلى ضبط العناصر الأخلاقية يوميا (الفعل، الفاعل، المستقبل، القاعدة، المعرفة المشتركة). فالمشكلة ليست في تعدد هذه العناصر .

إن نظرية الفعل التواصلي عند (هيرماس) تقوم بربط المعنى la signification ، بالعقلانية rationalité ، وصلاحيية ما يمكن أن تبينه الأفعال الإنسانية la validité des énoncés dan l'action humaine ، إنها تقوم بتحليل اللغة من وجهة نظر تداولية (براغماتيقية) ¹ pragmatique .

فاللغة في نظر (هيرماس) مفتاح الأخلاق، استطاعة، تحرر، ومطلب. وهي تطل على تداولية كلية ، تفكير في العلامات اللسانية المرتبطة باتفاق دون قسر، والتداولية الكلية طريق العقل العملي، وعلى الرغم من بعض الصعاب، فإن فكرة التخلق عبر الفاعلية التواصلية تبدو وبلا ريب فكرة مهمة لتأسيس المشروع الأخلاقي.²

إن هذا الانتفاع بفلسفة اللغة لدى (هيرماس) تجعله في علاقة بأعمال (كانت) Kant حول نظريته لعالمية القاعدة العامة l'universalisation du maxim من أجل بناء نظام أخلاقي. يقول: «إن للقناعات وللمعايير الأخلاقية مكانها كما رأينا، في أشكال الحياة التي تعيد إنتاج ذاتها عبر النشاط التواصلي عند من يهتمون بها. فالتفريد الذي يتم عبر توسيط التواصل اللغوي الكثيف، وكمال الفرد يرتبط خاصة باعتبارات تتسم بها علاقة الواحد بالآخر. وبذلك تفهم الصياغتين اللتين أعطاهما كانط للمبدأ الأخلاقي»³. وهو يقصد القاعدة التي تعتبر الفرد غاية في ذاته " اعمل بحيث يكون عملك غاية في ذاته لا وسيلة"،

¹-628 Anne Fortin-Melkevik, dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, C.N.L., «Habermas» p

²جاكبين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص:93

³ - هيرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، ط:1، 2006، بيروت، ص: 69.

والقاعدة الثانية التي تدعو إلى احترام الإنسانية ككل "اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك". فهيرماس ينطلق من هذين التصورين ليلبور فكرته عن إيقا التواصل، فمن خلال القاعدة الأولى التي يستثمرها يرى وجوب أن يتواصل كل واحد من منظور المشارك مع الآخر كشخص ثان بهدف التفاهم معه بدل أن يعامله للاستخدام الأداة، كما يستثمر القاعدة الثانية لبلورة فكرته عن العالمية، من خلال أن التعامل مع الآخر كغاية في ذاته وهذا ما يفرض علينا احترام الإنسانية ككل¹.

فهو حين يؤكد على نظرية البرهنة والتداوليات الصورية، وعلى ما يسميه بأخلاق التواصل، أي للتواصل معايير أخلاقية تنضم تبادل الأفكار وإدعاءات الصلاحية من خلال المناقشة، فكل ما هو عقلي عند (هيرماس) هو قابل للمناقشة. لأن كل دلالة مقترحة من طرف شخص ما تشكل قضية معنى، وكل قضية معنى يمكن مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية، وإذا كان يتعين علينا أن نبرهن على كل صلاحية انطلاقاً من الحجج الممكنة فإن الدلالات والتحويلات "نوع من الخطاب تصوغ فيه الأطراف المعينة إدعاءات للصلاحية تكون موضع خلاف وتحاول قبولها أو نقدها بواسطة البراهين، وكل برهان يتضمن حججا مرتبطة منهجياً بإدعاءات الصلاحية للتعبيرات الإشكالية. إن قوة برهان ما تقاس داخل سياق معين بصحة الحجج وهذه الصحة تظهر من بين ما تظهر فيه. في قدرة تعبير معين على إقناع المشاركين في المناقشة، وعلى قبول تبرير إدعاء ما للصلاحية².

يتميز (هيرماس) في سياق حديثه عن المناقشة بين المناقشة النظرية والمناقشة العملية. وهو يرى أن أشكال المناقشة النظرية يساعد على التجذير التدريجي وعلى التأمل الذاتي للذات الفاعلة للمعرفة. أما المناقشة العملية فهي تسعف كذلك على التجذير التدريجي وعلى التأمل الذاتي للذات المتدخلة³.

¹ - المصدر نفسه، ص ص: 69-70.

² - Habermas.J ,T.A.C,op.cit ,p :24

³ - Habermas.J,L.SS op.cit,p : 308

مهما كانت طبيعة المناقشة فإن القوة الإجمالية للبرهان تستند إلى اعتبار أن الناس يتوصلون إلى تحقيق الإجماع بالرغم من تذبذبهم بين أنواع المناقشات. لأن المهم هو أن الإجماع المحصل عليه بالبرهنة يشكل معيارا كافيا لتبرير الإدعاءات الخطابية للصلاحيّة، شريطة أن تضمن الخصائص الصورية للمناقشة حرية هذه المناقشة من مستوى من المناقشة إلى مستوى آخر .

هذه الخصائص الصورية يربطها (هبرماس) بما يسميه بـ "الوضعية المثالية للكلام" *la situation idéale de parole* يقول: «إن وضعية الكلام التي لا تتعرقل فيها التواصلات لا بسبب الأفعال الخارجية أو الطارئة، ولا بسبب الضغوط الملازمة لبنية التواصل نفسها أسميها "مثالية". ذلك أن الوضعية المثالية للكلام ترفض التشويهات المنظمة للتواصل، لذلك فإنه لكي لا تولد بنية التواصل أي ضغط فإنه يجب على كل المشاركين في المناقشة أن يكون لهم حظ متعادل في اختيار وإعلان أفعال كلامهم»¹، فبنية التواصل التي تميز الوضعية المثالية للكلام تستبعد التشويهات المنظمة وتضمن بشكل خاص حرية الانتقال من الفعل إلى المناقشة والعكس صحيح. ومن ثم فإن الرجوع إلى وضعية مثالية معينة للكلام، هو الذي يسمح للمشاركين في التفاعل، بإمكانية التمييز بين إجماع عقلائي محصل عليه بواسطة البرهنة وإجماع خادع. ومن هنا يتعين إدخال الأخلاق في التواصل بين الناس. ذلك أن النشاط التواصلّي من زاوية التداوليات الصورية يساعد على إدراك الظواهر الأخلاقية داخل العالم المعيش، لاسيما وأن هذا النشاط تتحرك فيه الذات الفاعلة اعتمادا على إدعاءات الصلاحيّة.² بمعنى أن مشاركة أي فرد في النقاش في إطار الجماعة التواصلية، تكسبه نوعا من الدينامية الجديدة، وهذا ما يخلصه من حالة الغموض الذي يكتنف إدراكاته، ومعارفه، وحتى أحاسيسه، وتجعله يرتقي إلى وضعية جديدة ينتج فيها كفايات انعكاسية مثل: التحليل والتركيب والإقناع والافتناع... وهذا ما يجعله منتجا

¹ - Ibid, p : 323.

² - محمد نور الدين أفاية، الحداثة و التواصل ، مرجع سابق ص:206

للتفسيرات المعقولة لغاية تجاوز ما يمكن أن يحدث من تصادم في المواقف، وبالتالي حصول الاتفاق. علما أن كل هذا يحصل اعتمادا على اللغة، لأن هذه التبادلات اللغوية والتي تأخذ شكل مناقشات، تمثل جوهر العلاقات التفاعلية بين أفراد الجماعة.

1- معايير صلاحية أفعال اللغة :

تتوخى نظريات أخلاقيات النقاش تحليل افتراضات أي خطاب أو أي تواصل يتحقق بواسطة أفعال الكلام. ومن خاصيتها أن تكون محط معرفة ضمنية مسبقة بين المتحاورين، يهتم التحليل بإمارة اللثام عما ظهر منها وما خفي لمعرفة سبل تكونها¹. يستعيد هبر ماس كما سلف وأشرنا سابقا ذلك التمييز الذي يضعه (سيرل) searle بين الشروط التحضيرية préparatoires والشروط الضرورية essentielles اللازمة لنجاح أي فعل من أفعال اللغة. فالشروط الأولى تفسر عندما يكون فعل من أفعال اللغة في صورة يعطي فيها معنى، فمثلا إن كان المتلقي l'allocutaire له مصلحة من خلال تلك الشراكة التي يؤمنها له المتكلم le locutaire، وهذا عندما يكون المتكلم في وضعية سلطوية تسمح له بإعطاء الأوامر... إلخ .

إن هبرماس لا يهتم بالخصوص بهذه الشروط في إطار تداوليته (براغماطيقيته) العامة pragmatique universselle وذلك من خلال اعتقاده أن هذه الشروط توقعه في مجال البراغماطيقا الإمبريقية pragmatique emperique والتي تقترب أكثر من مجال البحث الاجتماعي لأشكال التفاعل في مجتمع ما. فهبرماس يرى إذن أن البنية الأساسية العامة لكل فعل إنساني توجد في الشروط الضرورية .

لقد اقترح (سيرل) searle ظاهريا صيغة توتولوجية tautologique للشروط الضرورية لكل نوع من أنواع أفعال اللغة، فكل ملفوظ يمثل وعدا promesse في الحالة

¹ - حسن مصدق، مرجع سابق، ص: 144.

التي يكون فيها المتكلم مضطوعا بالتزام معين. وكل ملفوظ يمثل أمرا أو طلبا عندما يكون موجها للمستمع من أجل إتمام عمل ما... إلخ¹

يبين (هبرماس) أنه من خلال هذه الصياغات يتم التعبير عن الالتزام الذي يعد مرحلة ضرورية في كل فعل لغوي. فالتكلم يربط كلامه بأحد هذه المعايير بناء على تصوره لما يمكن أن يقدر به المستمع هذا الملفوظ. ووفقا لهذه المعايير يمكن أن يكون الفعل فعلا لغويا ناجحا.

إن (هبرماس) يقترح علينا ضرورة التمييز بين ثلاثة أشكال من المعايير التي يمكن أن تكون عامة universsels بالمعنى الذي يمكن أن تكون هذه المعايير مقبولة في كل فعل إنساني. إنها تستند على التوالي إلى: العالم الموضوعي للطبيعة الخارجية، والعالم الخاص بالمجتمع، والعالم الذاتي للوعي الداخلي².

فالمعيار الذي يتناسب مع العالم الموضوعي هو ذلك المتعلق بالحقيقة vérité ، فالتكلم يستند إلى حالات الفعل . وهو مطالب في الحقيقة بتبرير كل قضية مطروحة أو يمكن أن تطرح من خلال الملفوظ مقارنة بمنابع تجربته الخاصة. وهذا لا يعني أن المتكلم مطالب بضرورة ضمان حقيقة مضمون القضايا التي تعبر عنها الملفوظات، ولكن عليه أن يوضح على أي أساس يرتكز اعتقاده الخاص في صحة هذه الملفوظات. وفي هذه الحالة فإن هبرماس يتبنى مبدأ افتراضيا يمكنه أن يترجم البين- ذاتية l'intersubjectivité حتى عندما يتعلق الأمر ببعد الموضوعية. l'objectivité - بمعنى أن أساس تأكيداتنا يرجع إلى علاقتنا بمستمعينا³.

نحن إذن أمام مقاربة تبصر في اللغة الأداة المحورية التي يجب أن توكل إليها مهمة تأسيس أخلاقيات الحوار والتواصل، وقد حاول هبرماس توظيفها لتأسيس عقلانية تواصلية تنظر إلى اللغة من جهة وظيفتها التداولية وعمقها التواصلية، والتخفيف من

¹ - إوزفاد دوكرو، نظرية الأفعال الكلامية من سوسير إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق 142

² - HABERMAS ;J/ LSS op cit .p p :397-398

³ - يورغن هير ماس، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ص: 30

وسائل الضغط والإكراه. يقول: « وأنا أفهم تحت مقولة الفعل التواصلي تفاعلا متوسطا رمزيا، هذا التفاعل يتكون حسب معايير صالحة إلزاميا، تحدد توقعات سلوكيات متبادلة، يجب أن تفهم ويعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقل تقدير، والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوافقات على أن معناها يتموضع في التواصل عبر اللغة المتداولة، وصلاحيية المعايير الاجتماعية تتأسس فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد وتتأكد عبر الاعتراف بالالتزامات»¹

القراءة التداولية لهذا النص تجعلنا نستنبط معايير منطق الخطاب الواجب توفرها في أي خطاب حتى يتحقق التفاهم وإدراك مقاصد المتكلمين وهي (الصدق، الصحة، الإخلاص إضافة إلى المعقولية).

وعلى ذلك فإن الأخلاق التواصلية عند هيرماس تخلق من خلال التداوليات الكلية إطارا عقلانيا للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة، وللتفاوض بين المصالح المتعددة، ولا تحتاج إلى أي مبدأ مسبق لأنها تستند أساسا على المعايير الأساسية للخطاب العقلاني الذي يتعين افتراضه طالما أننا نتحرك داخل سياق للمناقشة والتواصل².

إن هيرماس في منظوره هذا يريد لهذه القواعد أن ترتقي إلى مصاف الكونية والكلية، وهي في حقيقتها فعل عقلنة للإرادة الهادفة إلى النجاعة والسيطرة، والمستبطنة خلف المؤسسات المعاصرة الهادفة هي الأخرى إلى ترشيد الممارسات والسلوكيات الإنسانية والهيمنة عليها بمنهجها الأدوات على العالم المعيش أو الواقع التفاعلي³.

والجدول المبين أسفله يحدد أشكال التواصل وصيغ أفعال اللغة وفقا للعوامل

الثلاثة⁴:

مجالات الواقع	أشكال التواصل	أنماط فعل الكلام	الموضوعات	دعاوي الصحة
العالم الموضوعي للطبيعة الخارجية	معرفي	تقريري	مضمون قضوي	الحقيقة (الصدق)

¹ - هيرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص: 75.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هيرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 2009، ص: 262.

³ - عبد الرزاق بلعقروز، مرجع سابق، ص: 253.

⁴ - Habermas ;J, op cit, p : 399 -

العالم الخاص بالمجتمع	تفاعلي	تنظيمي	علاقة بين ذاتية	الصحة
العالم الذاتي للوعي الداخلي	تعبيري	تمثيلي	قصد المتحدث	الإخلاص

1- يعلق الافتراض الأول بحقيقة Vérité مضمون القول التي تضمن وظيفيا وصف حالة واقعة موجودة وغير مستوحاة من الخيال أو بالقدر الذي يفترض فيه أيضا وجود وقائعها ومن ذلك حقيقة الأقوال التقريرية.

2- الافتراض الثاني وهو المتعلق بمصداقية Justesse التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع، ويمتاز بشرعية معاييرها.

3- ويخص هذا الافتراض الإخلاص sincérité ، أي صدقية ما يقال، بالقدر الذي يسمح به للمتحدث عن التعبير عن نوايا محددة وبطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب¹.

وهكذا يدعي المتكلم الحقيقة بالنسبة إلى ملفوظات أو افتراضات بالوجود، ويدعي الصحة بالنسبة لأفعال منظمة حسب الشرعية كما بالنسبة إلى إطارها المعياري، ويدعي الصدق بالنسبة إلى الكشف عن تجارب ذاتية معاشة.

إننا نجد هنا بسهولة العلاقات الثلاث بين الفاعل والعالم التي يفترضها العالم الاجتماعي عندما يتكلم عن مفاهيم الفعل التي حللناها حتى الآن. والحال إننا حين نطرح مفهوم النشاط التواصل، فإن هذه العلاقات الثلاث تنسب إلى منظور المتكلمين والمستمعين أنفسهم، فالفاعلون هم أنفسهم الذين يبحثون عن التوافق ويعتمدون الحقيقة والصحة والصدق مقياسا لهم-أي أنهم بتعبير آخر يعتمدون المطابقة وعدم المطابقة بين الفعل اللغوي من جهة، والعوالم الثلاثة التي يرتبط بها الفاعل بعباراته، من جهة أخرى.

تقوم مثل هذه العلاقة دوما بين العبارة، و:

¹ - حسن مصدق، مرجع سابق، ص:146.

- العالم الموضوع (كمجموع كل الكيانات التي يمكن إعلان ملفوظات صحيحة بشأنها). بمعنى إذا ما لاحظت في سياق منطوق معين واقعة ما، فإنني أفترض وجود عالم موضوعي.

- العالم الاجتماعي (كمجموع كل العلاقات البين-شخصية، المنظمة بقوانين). بمعنى أنه إذا ما راعيت معيارا ما فإنني أفترض وجود عالم اجتماعي.

- العالم الذاتي (كمجموع التجارب المعاشة التي يكون للمتكلم نفاذ مميز إليها).¹ أي، عندما أفصح عن شعور معين فإنني أفترض وجود عالم ذاتي خاص.²

إن (هيرماس) يضيف أيضا إدعاء رابع وهو إدعاء المعقولية *la pretention a l'intelligibilité* التي يتم انجازها بفعل جملة مركبة تركيبيا صحيحا تحترم قواعد اللغة المستعملة، ويعتقد هيرماس بأن المعقولية أحد الشروط للتواصل.³ إلا أن هذا الإدعاء يمتلك الأولوية السيمنتيقية على الأولوية الفلسفية، فالتبرير الذي يتم اقتراحه يجب أن يكون معقولا وقابلا للفهم من طرف المستمع أو المستمعين، وهذا الإدعاء هو الآخر يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أو أربعة إدعاءات أخرى للصلاحيية. إلا أن (هيرماس) يركز على ادعاءات الصلاحيية الثلاثة الأولى وهي تلك المتعلقة بصحة وحقيقة المضامين القضوية. لأن هذه فقط التي يمكنها أن تكون مرتبطة بالحوار أما الأخرى فإن التحقق منها يكون بالأفعال.

من خلال هذه الإدعاءات تكون لدينا القدرة التي تؤهلنا لأن نكون في مستوى التمييز بين ما يمكن أن يظهر أنه صالح وبين الصالح فعلا.⁴

وكما أسلفنا سابقا فإن هذه المعايير ترتبط بتلك العوالم التي استلهمها (هيرماس) من (كارل بوبر) Popper. فالحقيقة يمكن التحقق منها من خلال العالم الموضوعي، وذلك بواسطة البحث والتحقيق، فقول شيء حقيقي معناه إمكانية التحقق منه. فلو قمنا

¹ هيرماس يورغن، مجلة الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 30

² - أنظر جاك ماري فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص: 72.

³ - حسن مصدق مرجع سابق، ص: 145-146.

⁴ Hbermas ; j ,TAC2 ,op cit, pp : 132/133

بمسألة هذا الإدعاء فإن مبررات وأدلة سوف تقدم. أما محاولة التحقق من الصحة فإننا نختبر أفعال المتكلم وألفاظه paroles، من أجل أن نكتشف بصورة معينة نيته وقصده. فنتساءل إن كان المتكلم صريحا أو أنه يسعى لمخادعتنا. أما فيما يتعلق بالإخلاص فإننا نتحقق منه من خلال مقارنة القواعد السائدة في المجتمع بإدعاءات الفعل خلال التلفظ به، فإننا في هذه الحالة نتساءل إن كانت القواعد المتفق عليها قد احترمت، هل يمتلك الشخص الشرعية للقيام بالفعل الملفوظ.¹

من خلال هذه الإدعاءات تنتج إمكانية التفاهم المتبادل. فالتواصل يستلزم بالضرورة التفاهم، ذلك التفاهم الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بين متكلمين على الأقل. هذا الهدف النهائي يمر عن طريق التفاهم. وبالتالي فإن شروط النقاش (الصدق، الصحة، والإخلاص، إضافة إلى المعقولية) تعد بمثابة فرضيات لوضع مثالي لجماعة التواصل غير محدودة تعتمد المناقشة العقلانية، يمثل المتحاورون لها مسبقا لأنها تتوفر على الشروط المعيارية لكي يتمكنوا من تأسيس أخلاقيات التواصل. وتتبلور هذه الشروط المعيارية في قواعد إجرائية تهدف إلى إقامة علاقات تداولية بين متحاورين وتستند إلى التماثل والمبادلة مع حق متساو من المشاركة للجميع في النقاش والسجال.²

إن تحقيق التفاهم عند هيرماس أمر يقوم على ربط الفعل التواصل بالغة كأداة لتنظيم الأفعال الاجتماعية وبالتالي فإن اللغة عنده ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار والمعلومات، وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الأساسية الذي يؤدي إلى التداوت المشترك والتفاهم المتبادل الذي يتخلى فيه الفرد عن ذاتيته الطبيعية وينخرط في الإطار الاجتماعي القائم على التواصل والتداوت والمناقشة الحرة، واللغة هي الإطار الذي يحدث فيه هذا التواصل.³ وهكذا يتبين أن هيرماس قد اهتم خاصة بالرابطة بين الفهم

¹ Habermas :j/tp.1/p:47

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص:263.

³ - كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2010، ص:120.

التأويلي والممارسة الاجتماعية الحية، لكي ينتقل من الفهم إلى الموافقة، أو من الحوار إلى الاعتراف المتبادل للأطراف بوصفهم ذواتاً¹.

2- مبدأ الكلية كقاعدة حجاجية: إن إتيقا المناقشة عند هبرماس تقوم على الحوار العقلاني والمحاجة والإقناع، وفق الشروط التي تمت الإشارة إليها فيما سبق، واللغة في نظره تهدف إلى تأسيس التفاهم وبلوغ التوافق، "فحسب إتيقا المناقشة لا يمكن ادعاء صلاحية معيار ما إلا إذا اتفق كل الأشخاص المعنيين باعتبارهم مشاركين في نقاش عملي حول صلاحية معيار ما"². وهذا ما لخصه في معيار القاعدة الكونية/ الكلية الشاملة، universalité والذي يرمز له بالرمز (u)، ومرد ذلك أن القاعدة لكي تكون صالحة، يجب أن تستوفي الشروط سواء من حيث نتائجها أو من حيث آثارها الجانبية، وأن تلقى القبول من كل الأشخاص الذين لهم علاقة بها. إلا أنه ومن خلال محاولة الكشف عن أسس هذا المبدأ، مع العلم أن هبرماس ينتظر من مفهوم التأسيس "التأسيس العقلاني" بمعنى التبرير، الاختبار، أو التطبيق العملي. هذا التأسيس يعود إلى المبدأ الديمقراطي الذي يرمز له هبرماس بالرمز (D)، ويتمثل منطوق هذا المبدأ في ضرورة اتفاق الأعضاء باعتبارهم مشاركين حولها. فالمعايير هي تلك التي يقبلها جميع أعضاء الجماعة التواصلية ويكون لها طابع كوني يقول: « لا يمكن لأي قاعدة أن تكون صالحة إلا إذا حضت باتفاق جميع الأفراد باعتبارهم مشاركين في حوار عملي حول صلاحية هذه القاعدة »³. هذا يعني أن مبدأ الكونية لا يمكن له أن يفهم من وجهة نظر فردية وكما عبر عنه هبرماس بطريقة "مونولوجية" monologique، من طرف ذات منعزلة، بل على العكس من ذلك « إنه يفرض حجاجية "حقيقية"، تلك التي يشارك فيها وبالتعاون جميع الأفراد المعنيين »⁴. إن هذا المفهوم الأحادي للذات المكتفية بذاتها، والتي تتحدد ضمن علاقة الذات - الموضوع، كما أسسها ديكرت وفقاً لتحليل هبرماس، كما يتعارض هذا

1 - رودريغر بوبنر، مرجع سابق، ص: 83.

2 - المرجع نفسه، ص: 120.

3 - Habermas, M.C, op cit, p : 114.

4 - Ibid, p : 88.

المفهوم الحوارى للذات مع مفهوم ميشال فوكو الذى يرى أن الذات شكل قابل للتحويل¹. إن الممارسة الحقيقية للحوار هى وحدها التى تمكننا من التأسيس العقلانى للقواعد. بهذا المعنى يمكن الحديث عن الاتفاق العقلانى فى عملية التواصل، هذا الاتفاق الذى يقوم على عقلانية حاجية من جهة، ومن جهة أخرى على ممارسة ديمقراطية، هذه الأخيرة تساهم فى بلورة الاتفاق العقلانى للتواصل من خلال تسهيل التعدد والاستقلالية واحترام قواعد اتخاذ القرار.

هكذا سيتضمن النقاش الديمقراطى داخل الفضاء العمومى ثلاثة أبعاد وهى:

أ. الحوار الذى يجعل الأطراف المتحاورين فى المواجهة.

ب. والاتفاق الذى يسمح بالتعايش، أى تعايش الأطراف المتحاورين.

ج. تحقيق الإجماع الذى يحيل على التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه

الأطراف.

إن أهمية أخلاقيات النقاش تأتي من خلال معاييرها مما قد يساهم فى تحقيق التوازن العام، وهذا هو رهان أخلاقيات النقاش، ولكن هذا لا يمكن تحقيقه إلا حين تحقيق اتفاق وإجماع الكلى على قواعد ومعايير يلتزم بها المتحاورون فى إطار التواصل. وقد دعم هيرماس أطروحتة هذه بالنظرية الحاجية، فاستمد منها القواعد الصورية التى يجب على المتحاورين الالتزام بها قصد تحقيق الإجماع أو اتفاق العقول، وبانفتاحه على النظريات الحاجية كان هيرماس يهدف إلى تأسيس مبدأ استدلالى فى أخلاقيات النقاش. وهذه القواعد يمكن حصرها فيما يلى:

1- كل واحد يكون قادراً على الكلام والفعل له الحق فى المشاركة فى الحوار.

2- وهذه القاعدة تتدرج فيما يلى:

أ. لكل واحد الحق فى إثارة أى إشكال مهما كانت طبيعته.

ب. لكل واحد الحق فى الدفاع فى إطار المناقشة عن أى اعتقاد مهما كان.

¹ زواوي بغورة، مرجع سابق، ص: 251.

ج. كل واحد يمكنه التعبير عن أرائه، ورغباته، واحتياجاته.

3- لا يمكن منع أي متحاور من النقاش تحت أي ضغط، كما لا يمكن استخدام

الإكراه مهما كان نوعه، وفقا لحقوقه المحددة في القاعدتين السابقتين.¹

إن هذه القواعد تفترض المشاركة والمساواة، بين جميع المشاركين في الحوار، بحيث يصبح لكل واحد الحق بأن يقدم ما لديه وأن يفصح عما يملك، بعيدا عن كل أنواع الإكراه أو الضغط، وذلك قصد تحقيق الإجماع.

عن طريق هذه القواعد يتبين لنا أن ممارسة النقاش تتضمن افتراضات مسبقة، التي تمكن فيما بعد من تحقيق مبدأ كونية هذه الافتراضات²، لذا وجب ضرورة الدخول في نقاش حقيقي لتأسيس المعايير والأوامر اعتمادا على العقل التواصلي وليس على عقل فردي. حتى يحظى بموافقة الجميع من دون ضغط أو إكراه، ويسهل عملية تحمل النتائج والتأثيرات الناجمة عنه من طرف جميع الأشخاص المعنيين.³

إن الدعاوي المعيارية للصلاحيات تتضمن معنًا معرفيًا، ويجوز التعامل معها بوصفها دعاوي للحقيقة، مما يجعل من استدعاء الحجة إنما يكون من أجل عقلنة الادعاء بالحقيقة ودفعها إلى التحقق، ولهذا يعرف هيرماس الحقيقة بأنها ذلك الادعاء بالصدق المصاحب لأفعال الكلام المحققة⁴.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مبدأ الكونية الذي يقترحه هيرماس يتخذ منحى مختلفا عن ذلك المبدأ المعروف عند منظري التوجه الليبرالي على غرار (هارت) و(جويرث) و(راولز) وغيرهم، فبالنسبة لهؤلاء يتحقق لديهم مبدأ الكونية من خلال الإذعان والتسليم به مخافة استعمال الإكراه، بدعوى أن المعايير يجب أن تطبق على الجميع وإلا فقدت الانسجام في تطبيقاتها. في حين المبدأ الذي دافع عنه (كارل أوتو أبل) ويدافع عنه

¹ - Ibid, p : 110

² - Ibid, p : 103

³ - حسن مصدق، مرجع سابق، ص: 152.

⁴ - عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مرجع سابق، ص: 92.

هيرماس هو ذلك الذي يمثل تراضيا بين المعنيين من خلال الحوار¹. فهو مبدأ الكونية يفترض مسبق بوصفه جملة الشروط الضرورية لاتفاق الحريات، فهو لا يبدو أنه معطى، بل على أنه مطلب يتحقق ضمن الاتصال².

بهذه المواصفات يضمن مبدأ الكونية تكوين حكم أخلاقي محايد يستجيب للجميع، وهو مبدأ يتفوق على الرؤى الخاصة والمحلية ويتجاوز التطبيق الحرفي والشكلي للمعايير العامة. يقول: « إن الطريقة التي يكون فيها الاتفاق المعياري ممكنا في حالة الصراع، إنما هي صياغة الأمر القطعي الذي يحيل إلى القانون الذي يعود إليه تقديمه لنا، الأمر الذي يستدعي أن تخضع إرادة الواحد والآخر إلى الحكم الذي يريد كل واحد أن يجعل منها قانونا كونيا»³.

تصبح بهذه الصورة أخلاقيات النقاش هذه، هي الوحيدة التي تستطيع ضمان الكلية والشمولية في المعايير من جهة، واستقلال الذوات الفاعلة من جهة أخرى، وذلك من خلال الإمكانية التي تمنحها هذه الإتيقا للبرهنة على صحة الدعاوي التي تقدمها المعايير لأنها تدعي الصحة التي وافق عليها الجميع وذلك لأن النتيجة ستكون تكوين نظرية لإرادة عامة منبثقة عن النقاش الخاضع لهذه الإتيقا، يقول: « على الذوات التي تفعل بطريقة مستقلة أن تعمد دائما، في حلة انفجار خلاف حول توجهات قيمية غامضة، إلى التزام النقاش بهدف أن تكشف أو تطور، بشكل مفترض، القيم التي تستحق، بنظر ذات تتطلب أن تكون منتظمة، إجماعا مبررا من قبل الجميع»⁴. والأخلاق التواصلية هنا شاملة لأنها تخضع كل الجزئيات (المعايير القانونية الخاصة) لها، وكذلك هي وحدها التي تؤمن الاستقلال الذاتي، ذلك لأنها تتيح الفرصة للفاعل بالمشاركة في تشييد بنية تواصلية بإرادة كاملة ومستقلة بواسطة الوعي الخاص⁵.

1 - المرجع السابق، ص: 153.

2 - جاكولين روس، مرجع سابق، ص: 77.

3 - هيرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص: 70.

4 - المصدر نفسه، ص: 70.

5 - علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، مرجع سابق، ص: 205.

تمثل التداولية الشكلية(العامة) في العبور إلى توضيح المبادئ التي يفترضها كل تواصل، إنها تنتظم حول فكرة وضعية مثالية للكلمة وضعية يعبر فيها المشاركون في عملية تفاعل عن طموح إلى الصلاحية الخاضعة فقط للإجبار غير الملزم للحجة الأفضل.¹ إن هذه الكليات التداولية التي يمتلكها المتحدثون بصورة تواصلية تمد بوسائل إعادة تركيب موقف كلامي مثالي، ويتميز هذا الموقف بعدم وجود أي مانع مثل أساليب الضغط والإرغام والإكراه يمكن أن يعوق عملية التواصل كما أنه يتميز أيضا بأنه موقف لا يكون فيه اعتبار لأي قوة سوى قوة الحجة الأفضل، كما يرى انه إذا كان هناك توزيع متكافئ لفرص الاختيار وتطبيق أفعال الكلام بالنسبة لجميع المشاركين فإن بناء التواصل لا ينتج أي ضغوط. وحقيقة أن فرص التكافؤ أو قل التوزيع المتكافئ للفرص على جميع الأطراف المشاركة لإتاحة اختيار أفعالهم الكلامية بكل حرية يشكل لدى (هبرماس) الإطار العام لموقف الكلام المثالي. فالمساواة في فرصة تطبيق أفعال الكلام التواصلية يعني أن جميع المشاركين في خطاب ما لديهم نفس فرصة تدعيم الحوار من خلال أسئلة وإجابات. ويتضمن التوزيع المتكافئ لفرص كما تبين أفعال الكلام التقديرية أن كل المشاركين يمتلكون نفس فرصة تقديم تفسيرات وتأويلات وتبريرات لدرجة أنه لا تستبعد تصورات مسبقة من أن توضع في الاعتبار، وتعطى الفرصة المتكافئة لتطبيق أفعال الكلام التمثيلية لجميع المشاركين نفس الفرصة للتعبير عن مقاصدهم واتجاهاتهم ومشاعرهم وتخلق الظروف التي تصبح فيها الذوات واضحة لأنفسهم وللآخرين فيما يقولونه وفيما يفعلونه. ويستلزم التكافؤ في توزيع فرص تطبيق لأفعال الكلام التنظيمية أن كل المشاركين تكون لديهم نفس الفرصة للأمر، والنهي، والطاعة، والرفض.²

واضح من هذا أن (هبرماس) يقدم لنا معايير واضحة ذاتيا لموقف الكلام المثالي، وهذا الموقف ليس ظاهرة تجريبية وليس بناء مجردا، وإنما هو بالأحرى افتراض مسبق

¹ - إيف جونريه، بورغن هبرماس، التواصل أساس الإجماع، من كتاب فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص: 165
² - Habermas.J, TAC, T2 ; op.cit p :54-

لا يمكن الاستغناء عنه للخطاب. إنه فرض يجب افتراضه حتى لا يفقد الحوار القائم على الحجة معناه، وعلى الرغم من أن هذا الافتراض المسبق ليس واقعيًا إلا أن هيرماس لم يستبعد إمكان أن يتحول إلى حقيقة واقعية¹. إنه موقف يمكن توقعه من التواصل الفعلي ومن ثم يمكن الوصول إليه، وإذا ما حدث شك في هذا كان على فعل التواصل أن يتحول إلى مستوى الخطاب، أي مستوى التحقق من صحة النظريات والقيم.²

إن التواصل يقدم طراز تخلق حريص على أن يعمل عبر التبادل وغياب العنف، ولذا فإن القضية الأولى التي ينبغي أن توجه الأخلاق هي العقلانية الاتصالية الهادفة إلى تفاهم الفاعلين، ومن هنا ينكشف أن العقل العملي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتحليل اللغة تحليلًا فلسفيًا، يرتبط بالبحث اللساني. ولن يكون النهوض بالبحث الأخلاقي ارتدادًا نحو جلاء مضمون الوجدان، بل اتخاذ العلامات اللسانية أساس العمل. فالعقل التواصلية بوصفه قدرة بين الأشخاص عاملة بحسب قواعد حيادية هو الذي يسود مقاربة (هيرماس)، وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية.³

إن أخلاق (هيرماس) تتحقق في حيز العمل والتفاعل، وهي ممارسة وتفكير متلازمان، وضع قيم وتمثيلها، ولئن ادعت الانتماء إلى مفهوم العقلانية (الفيبرية) فإنها تنكر النظرية الناجمة عنه: نظرية «المثل العليا-والأنماط» أو «دوائر القيم» المستقلة استقلالًا ذاتيًا، وهي تقترح تفكيرًا في الغايات، أي في القيم المغموسة في الممارسة.

إن نموذج العمل كما يصفه (هيرماس) ينطوي على أوجه شتى تشكل المقطع الجانبي للقيم الأخلاقية. الأول: وهو من طبيعة غائية يعبر عن عقلانية فعل الفاعل، من وجهة نظر نجاعة القواعد التقنية الذائعة، والثاني: وهو من طبيعة قيمية ومن وجهة نظر معايير حقوقية تصلح مرجعيات، والثالث من طبيعة درامية من وجهة نظر التمثيل الذي يواجه به الفاعل الجمهور. لكن هذه الأوجه الثلاثة لا تكفي البتة أساسًا للتواصل. فثمة

¹ - محمود سيد أحمد، البراغماطيقا عند هيرماس، مرجع سابق، ص: 46

² - المرجع نفسه، ص: 46.

³ - جاكين روس، المرجع السابق، ص: 50.

وجه رابع: هو أكثرها أهمية دفعة واحدة، وهو مطلوب، إنه يفترض أن يستطيع الممثل إحكام مداخلته في التنفيذ الذي يضطلع به، وعلى هذا النحو تتجلى السمات الغائية والقيمية والتمثيلية ببعدها الأخلاقي عندما تخضع لحركة تأويل أوضاعي كما تراجع وتعاد. وهذه القيمة الحقيقية هي التي تتم في نظر (هيرماس) سائر القيم السابقة: قيمة النجاعة، وقيمة الصواب، والعدالة وأخيرا قيمة الاقتناع.¹

3- خصائص إتيقا النقاش: مما سبق يمكن أن نستنتج الخصائص العامة لإتيقا

النقاش كما أوردها هيرماس في كتابه إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مناقضا بذلك التصور الذي يقدمه بوبر حول العقلنة إذ يقول: «على النقيض من ذلك، فقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصل، إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخصا معينا، ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية، التي نعتقد أنها ذات منحى عام»². ويمكن تحديد هذه الصفات كمايلي:

1. عامة وكلية وقسرية لأي نوع من أنواع الخطاب.
2. لازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم الموضوعي.
3. لازمة الافتراض، إذ لا تواصل سليم بدونها.
4. تشكل ضرورة موجهة لعمليات التعبير، والتزام الصدق الذاتي للمتكلم.
5. هي ضرورية لصنع المعايير، وإخضاعها للفحص، الشامل، والمتكرر.
6. تقوم على البعد اللغوي، كأداة ومادة موضوعية لذلك فهي تبحث فيما يمكن أن تنتجه اللغة من فعل حسب ضوابطها³.

¹ جون بول رزغير، فلسفة القيم، مرجع سابق، ص: 93

² - هير ماس، بورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص: 30.

³ - علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص: 207.

هكذا ستكون أخلاق الحوار لدى (هيرماس) علمانية ودينيوية، مادامت تنتج مرة أخرى عن تفكير حول الكفاءات التواصلية للناس. ففي مؤلفاته حول الأخلاق لا يعمل (هيرماس) سوى على استئناف إرادته في تأسيس العقل بوصفه تفكيراً حول الشروط الكونية الضرورية لتطبيقه. يسمح هذا الموقف باستخراج تداولية شكلية تنير خاصيات الفعل الموجه نحو الفهم المتبادل، والتي تجد في نهاية المطاف المبادئ المثالية التي تقود معيارياً كل تفاعل في الكفاءة التواصلية البشرية، باختصار إن الأخلاق مستمدة من المتطلبات الإبرائية المحايثة للغة البشرية.

4- إتيقا الحوار والمسألة السياسية، نحو ديمقراطية تشاورية:

أبرزَ التطور الذي طرأ على الفلسفة والعلوم الاجتماعية الفارق المحتوم بين الظروف المثالية والسيرورة الواقعية، وتشهد الأخلاق السياسية وسوسولوجيا الكلام حالة من التداخل المستمر. وفي هذا الإطار نجد هيرماس يقدم أفكاراً على جانب من الأهمية، علاوة على ذلك لن يوفر احترام الأشكال الديمقراطية الضمانة للقرارات العقلانية رغم تأمين الشروط الأخلاقية¹. ففي كتابه "الحق والديمقراطية" (Droit et démocratie) الذي اعتبر عند صدوره أهم كتاب في الفلسفة السياسية المعاصرة، ونجده في هذا الكتاب قد ابتعد عن تحليلات الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت التي اعتمدت على مقاربة العلوم الاجتماعية المتداخلة المباحث كما هي عند (أدورنو) و(هوركهايمر)، بل اعتمد هيرماس في مقاربتة على الفلسفة السياسية لراولز وفلسفة الأخلاق².

يحتثنا هذا الأمر إلى التساؤل حول الشروط التي يجب أن نحصل عليها كي نستطيع تأمين الإجماع consensus: يفترض الإجماع الملائم أخلاقياً نقاشاً عقلانياً في

¹ - بيار أشار، سوسولوجيا اللغة، تعريب: د. عبد الوهاب تزو، منشورات عويدات، ط:1، 1996، بيروت لبنان، ص: 112
² - محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هيرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط:1، 2006. ص: 193-194.

نطاق المعنى الواضح. ليس بمقدور هذا الأخير أن يتقنع بمصطلحات تعبر عن المصلحة الذاتية. تلك ضمانات أخلاق التواصل *P'éthique communicationnelle*¹.

إن مبحث أخلاقيات المناقشة الذي طوره هيرماس استنادا إلى نتائج المنعطف اللغوي والفلسفة الكانطية والليبرالية السياسية لراولز، لم يكن مبحثا أخلاقيا صرفا، بل هو مبحث له امتدادات في الحقل السياسي إلى حد أن هناك من يصنف نظرية أخلاقيات المناقشة في إطار نظرية سياسية رغم أن هيرماس يرفض هذا التصنيف² وبناء على هذا فإن فكرة الديمقراطية التشاورية *Démocratie deliberative*، دليلا على نظرية الفعل التواصلية لأنها تقوم على مبدأ التشاور والتداول بوصفه مبدأ وشرطا ضروريا للديمقراطية.

كما سبق وأن بينا، فإن التواصل يعتبر فعلا إراديا لا يمكنه أن يوجد إلا بين فاعلين هدفهم التفاهم حول مسألة مطروحة، في إطار مجموعة من دعاوي الصلاحية التي يريد كل طرف أن يقرنها بخطابه، لذلك سترتكز الحرية التي يضمنها الفعل التواصلية على التفاعل بين الذات، الذي يعتبر العلاقة التي تربط بين شخصين على الأقل داخل العالم المعيش. فالذات الحوارية إذن تكون مفتوحة على الغيرية، وتؤسس لجدلية الذات مع الغير، وهذا ما يؤدي إلى طرح المسألة الأخلاقية السياسية³.

وبهذا يتضح لنا أن فكرة الديمقراطية التشاورية التي كرس لها هيرماس أعماله المتأخرة، منذ التسعينيات إلى آخر ما كتبه حول فلسفة الدين، تعد أهم إنجاز فلسفي يحسب له في الفلسفة السياسية المعاصرة، وهذه النظرية التي تعد امتدادا لأخلاقيات المناقشة تستحق بحق أن تسمى "نظرية سياسية" حيث تعد أخلاقيات المناقشة مدخلا نظريا لها⁴.

¹ - المرجع السابق، ص: 113.

² - محمد الأشهب، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلية عند هيرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هيرماس، مرجع سابق، ص: 169.

³ - زاوي بغورة، مرجع سابق، ص: 251.

⁴ - المرجع السابق، ص: 170.

وبهذا تعد نظرية الديمقراطية التشاورية بوصفها تطوير للبعد السياسي لنظرية أخلاقيات المناقشة، قيمة مضافة في فلسفة الحق كما يدافع عنها هبرماس¹.

ليس الاندماج القومي هو الذي يجعل بالإمكان تحقيق الديمقراطية، بل على العكس من ذلك بإرساء آليات تمثيل ومشاركة سياسية، مناسبة لظهور ثقافة عمومية ديمقراطية، وذلك بالنظر إلى الرعايا كمواطنين مدعوين لممارسات تشاورية².

لذا يتخذ التشاور العقلي سمة الضامن لشرعية القرارات السياسية والاجتماعية المتخذة. مادام الشرط الأساسي للتشاور هو المساواة، وعدم استعمال القوة، ذلك أن هذا التشاور يتم من خلال الحجاج العقلي بغية الحصول على أفضل المساهمات الممكنة لحل المشكلات القائمة. بهذه الصورة فإن هبرماس يسعى إلى تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل خالية من أية هيمنة أو سيطرة ما عدا غلبة أفضل حجة التي يدعوها بـ: "القوة الضعيفة لأفضل حجة" *Faible force du meilleur argument*.

يعتبر إذن مفهوم التشاور مفهوما مركزيا في الديمقراطية مادام هو الذي يعطي للآخرين الحق في الكلام والنقد ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي. حيث أن حق النقد يفرض في تصور هبرماس، إلى عمق المسألة الديمقراطية، وهذه الأخيرة تتوقف على إمكانية نقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعات السياسية³. وفي ظل هذه السيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية للمواطنين في المجتمع الديمقراطي. يقول: « في الخطابات يريد المشاركون التوصل إلى آراء مشتركة، إذ يحاولون أن يقنع بعضهم بعضا بأمر ما بواسطة الحجج⁴، لأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس هو الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة وإنما هو الدفاع عن المصالح العامة، هذه الأخيرة كل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقا

¹ - المرجع نفسه، ص: 170.

² - عبد العزيز ربح، ما بعد الدولة- الأمة، عند هبرماس، منشورات الاختلاف، ط:1، 2011، ص: 149.

³ - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص: 262.

⁴ - هبرماس يورغن، الحداثة وخطابه السياسي، ترجمة: جورج تامر، در النهار للنشر، ط:1، 2002، بيروت، ص: 213.

من وجهة نظره الخاصة في سبيل إقناع المواطنين برأيه معتمدا في ذلك على وسيلة المناقشة الحجاجية¹. لهذا السبب يرى هبر ماس أن الديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلي الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه.

فنظرية المناقشة تربط الديمقراطية بمفاهيم معيارية، هذه المفاهيم أكثر قوة من ذلك النموذج اللبيرالي، الذي تقوم نظرتة على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب، وبهذه الصورة فهي عاجزة عن ممارسة سلطتها إلا في ظل دولة القانون القائمة على الانتخابات، في حين نجد هذا التصور يتفق مع النظام الجمهوري في نظرتة إلى أهمية التشكيل الجماعي للرأي العام والإرادة العمومية، وإن كان يختلف معه في مكان هذا التشكيل، حيث يعتبر النظام الجمهوري هذا التشكيل نابع من هوية جماعية مشتركة، مما يجعل من هذا التصور مجرد تصور كلياني holiste إشكالي للجماعة لا يتماشى ومقتضيات التعددية التي تتميز بها المجتمعات الحديثة². يقول: «إن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرفية ويمكنهم ذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية»³.

وهكذا يتضح لنا أن هدف هبرماس الأساسي هو تأسيس الديمقراطية على مبدأ الحوار، من خلال الافتراضات التواصلية المسبقة، والشروط الإجرائية التي تأسس التشكيل الديمقراطي للرأي وللإرادة، هذه الأخيرة التي تمثل مصادر شرعية ذلك التأسيس. من هنا إذن فإن الإجرائية le procéduralisme تقتضي وضع كل حمل الشرعنة على الشروط الإجرائية للممارسة الديمقراطية للسلطة. ويتم تبرير هذه الشروط ووظيفتها المشرعة légitimante بدورهما بالأوليات النظرية للعقل التواصلي. يقول: «عندما أتحدث عن مستويات التبرير، فإنني أقصد الشروط الشكلية التي تحدد قبول

¹ - علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص: 309.

² - عبد العزيز ركح، مرجع سابق، ص: 150.

³ - هبر ماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص: 78.

المبررات التي تعطي للشرعة فعاليتها وقدرتها على تحقيق الإجماع وعلى إثارة دوافع الموافقة»¹. وهكذا يكون لكل هذا البناء قاعدة واحدة هي: تصور معين للعقل باعتباره ملكة إنتاج وتقبل الحجج. من حيث يركز استعمال هذا العقل على تبادل الحجج بطريقة تجعل من وضعية كل متحدث قابلة للتغيير بالنظر إلى نوعية الحجج المقدمة من طرف المشاركين الآخرين².

وباختصار يمكننا أن نختزل السمات الأساسية للديمقراطية التشاورية في جملة من النقاط هي:

1. أن هذه الديمقراطية تمثل تجمع مستقل ومتطور باستمرار.
2. فيها يشارك أعضاء تجمع الحوار إراديا في وجهة النظر الملائمة لما تضعه الجماعة من معايير يتم التوصل إليها عن طريق الحوار الذي يعتبر أساس الشرعة.
3. تعتبر هذه الديمقراطية تجمع تعددي، ولأعضائه قناعاتهم ومثلهم المرتبطة بسلوكهم في حياتهم اليومية.
4. إن إجراءات النقاش والتداول هي مصدر الشرعة بالنسبة لأعضاء التجمع الديمقراطي، مما يفترض وجود مصطلحات تجمعهم.
5. الاعتراف المتبادل بين الأعضاء لما يملكه كل واحد من قدرات في الحوار، أي تلك القدرات المطلوبة لحوار عام بين العقول³.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن مسألة الديمقراطية التي يناهز بها هبرماس تتأسس على أخلاقيات الحوار والمناقشة في ظل فضاء عمومي تفعل فيه ذوات مستقلة، بهذه المقاربة اعتبرت محاولة هبرماس لمقاربة سؤال الديمقراطية مقارنة نوعية في تاريخ الفلسفة المعاصرة والذي أعطى لهذه المقاربة نوعيتها هو ارتباطها بأخلاقيات الحوار والتواصل والمناقشة التي طورها هبرماس في إطار استفادته من التداوليات الكلية،

¹ - هير ماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط:1، 2002. اللاذقية، سوريا، ص: 193

² - مرجع سابق ص: 152.

³ - علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص: 317.

فديمقراطية هيرماس تتخذ من الجماعة المثالية للتواصل أساسا لها، خالية من أية هيمنة أو سيطرة ما عدا غلبة أفضل حجة، كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوما مركزيا في نظريته للديمقراطية المؤسسة على المناقشة¹.

من خلال هذه التصورات التي يطرحها هيرماس حول الديمقراطية التشاورية، يتضح الارتباط بين مبادئ العقلانية والحرية والإبداع والحدثة كقيم منبثقة من منعطف الفلسفة، والديمقراطية كنشاط تواصلية وكنقاش تحدد معايير متفق عليها. لأنه بدون مشاركة فعالة للمواطن، في إطار نقاش ديمقراطي مفتوح، ستستوطن علاقات الهيمنة داخل المعيش اليومي.

وفي النهاية يمكن لنا أن نتساءل إن كانت إتيقا التواصل كما قدمها هيرماس بلغت المستوى الذي يمكنها أن تنقض فكرة إمكانية التفكير في العام والعقلاني على أساس قواعد غير ميتافيزيقية؟ وبالخصوص في المجال التطبيقي؟ يمكننا أن نعرف أن مبدأ إتيقا التواصل يوجهنا إلى الطريق الأكثر ضمانا والأكثر ثقة من خلال هذا المنظور، لكن ما يمكن أن نتأسف له هنا ذلك اليقين الدوغماتي الذي يتجلى لنا من خلال نصوص هيرماس في فلسفته التطبيقية².

أما نظرية الفعل التواصلية لدى هيرماس فتبدو أكثر رصانة فلسفيا، وأعمق كثافة نظريا، وتشكل اليوم أهم نظرية غربية في فلسفة القانون والأخلاق من حيث حجم الاهتمام وسعة النقاش والتداول.

ينطلق هيرماس في تصوراته القانونية الأخلاقية من أطروحة ماكس فيبر حول مسار العقلنة ونزع القداسة المميز للمجتمعات الغربية الحديثة المعلمنة. فنتيجة لهذا المسار فقدت هذه المجتمعات المعايير والقيم التي كانت تضمن تعاضدها وانسجامها³.

¹ - محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هيرماس، ص:195.

² - محمد نور الدين أفاية، مرجع سابق، ص:82.

³ - عمر مهيبيل من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص:71.

فبالسبة لأرسطو مثلاً، فإن الإنسان بصفته حيواناً سياسياً يستمد قيمه من انتمائه للمدينة من حيث هي إطار اجتماع الكائنات العاقلة. فثمة إذن ترادف بين المواطن والكائن الناطق .

فنظريات التعاقد الاجتماعي التي أسست المرجعية القانونية والسياسية الحديثة تصدر عن مقارنة محايدة للقيم (أي صدورها عن المجتمع وليس عن خارجه)، مما يعني إخضاعها للنقد والمساءلة والتجاوز .

ومن هنا الحاجة إلى إستراتيجية نقاشية تواصلية للتوصل لإجماع حر حول القيم المشتركة .

إلا أن هابرماس ينتقد بشدة التصورات الأداتية للعقل (أي اعتباره أداة للمعرفة وإخضاعه للمقاييس التجريبية) كما ينتقد الإيديولوجيات الوضعية والتاريخانية التي تسلحت بها النظريات الإجرائية الليبرالية الحديثة¹ .

من هذا المنظور يميز هابرماس داخل الأنشطة العقلانية، بين الأنشطة الأداتية التي تتعلق بتعامل الإنسان مع الطبيعة، أي الأنشطة الخاضعة للطابع العملي والحسابات النفعية، وتتجسد في العلم والتقنية والصناعة، والأنشطة التواصلية التي تتصل بعلاقات الذوات في ما بينها ونمط تفاعل الأفراد داخل مجتمع تحكمه ثقافة وقيم مشتركة . فلأنشطة التواصلية معقولتها الخاصة، التي لا تنحصر في منطق النجاعة العملية، بل تشمل دائرة القيم .

فالعقلانية التواصلية تختلف عن العقلانية الأداتية، من حيث كونها تقوم على الوساطة الحوارية، أي أن معيارها هو قدرة أفراد مجتمع ما على التوصل إلى معارف وقيم مشتركة بحسب مقتضيات الصلاحية الشاملة، أي القواعد التي يحددونها لحوارهم ويتحاكمون إليها في تقويم تصوراتهم² .

¹ - مرجع سابق، ص: 35

² - المرجع نفسه ص: 36

فمرجعيتهم الضمنية هي أخلاقية حوارية تتأسس على اعتقاد قبلي بإمكانية التوافق والتفاهم في إطار النسق التفاعلي للمجتمع .

بيد أن هابرماس لا يفترض أفق دلالة متعال على هذه الأخلاقية الحوارية. فالمجموعة التواصلية تحدد بذاتها قيمها ومعاييرها الذاتية .

ومن هنا يرفض هابرماس الأخلاق الكانطية باعتبارها تقوم على نشاط ذاتي متمحور حول نفسه، معتبرا أن العقلانية الإجرائية تقتضي وتتطلب بذاتها أخلاقية حوارية لا سقف لها ولا مضمون معياري مطلق لها .

بيد أنه يتأرجح بين مقاربة تداولية إجرائية للقيم الجماعية أي استنادها لمحض الحوار اللغوي التواصلية وبين مقاربة معيارية خفية كثيرا ما نُقد بها هابرماس أي القول بوجود معايير كونية لها صلاحية شاملة .

فهو وإن كان يقول بالتعددية القيمية الناتجة ضرورة عن تباين الأنساق التواصلية، إلا أنه ينبذ التحليل الثقافي ويبقى محافظا على نمط من العقلانية الإجرائية الكانطية. فهابرماس نفسه يميز داخل الفضاء المعيش للمجموعة التواصلية الواحدة بين الأحكام التي تعتبرها المجموعة ذات صلاحية مطلقة تتجاوز حقلها الجماعي الضيق، وبين الأحكام المرتبطة بالسياق الاجتماعي الضيق .

فاستخدام اللغة نفسه يقتضي الانطلاق من مبدأ الصلاحية الشاملة من حيث المنظور القصدي والتواصلية نفسه .

فالكفاءة اللغوية تعوض هنا مفهوم الذات الكانطي، في تأسيس الكونية الأخلاقية¹ . بيد أن هابرماس الذي يرفض السمة الأحادية والمتعالية للعقل دون القول بالتنوع السياقي الذي يصفه بالنسبية المتناقضة، يقع في مأزق نظري حاد قوامه تأسيس الحقيقة الكلية على معيار صوري إجرائي هو "الحالة المثالية للكلام" التي هي وضع مثالي لا يقيم شأننا لاستراتيجيات الصراع والسلطة والتدافع .

¹ -مرجع نفسه ص:25

بيد أن النتيجة الأساسية التي نستخلصها من هابرماس هي تأسيسه للمنظور القانوني القيمي على استراتيجيات التواصل والنقاش الحر ضمن منظور الاعتراف والتداخل بين الذات الذي يفضي إلى توافق ذي صلاحية شاملة .

إن التواضع في الإعلان عن الموقف شرط من شروط الحوار، والاعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ مبدأ من مبادئ المناقشة، فلا شيء عند هبرماس معفى من السؤال والنقد والمناقشة، وكل الموضوعات والمؤسسات لا تكتسب مشروعيتها إلا من خلال المناقشة العمومية لخلق أكثر ما يمكن من فضاءات الحرية ومن فرص الوصول إلى الحقيقة الإجماعية¹.

من خلال ما سبق يتبين لنا ضرورة استبعاد كل سلطة يمكن أن تحول دون تحقيق الإجماع المتحرر، وأن لا يستند الحوار إلا لسلطة العقلنة والبرهنة، من خلال المساهمة الجماعية في الحوار، فالمشروعية لا يمكن أن تتأتى إلا من خلال التفاهم والاتفاق والإجماع المتحرر من أي ضغط.

إن الإجماع الناتج عن التفاهم البرهاني لا يمكن أن يستمد مصداقيته إلا داخل مجال عمومي حر يستجيب لمقاييس الفاعلية التواصلية أكثر مما يخضع لاعتبارات الفاعلية الإستراتيجية أو الغائية.

فهذه النظرية تقوم على المقاربة الإجرائية الصورية، بإدماج البعد الحوارى التواصلى للغة، وتخضع السمات الكونية للقيم لهذا الحوار اللغوى الحر.

وهكذا فإن إتيقا المناقشة كما تصورها هبرماس تقوم على الحوار العقلانى والمحااجة والإقناع، وفق الشروط المبينة سالفاً، وهو أمر مرفوق عنده بعدم دعوى امتلاك الحقيقة من دون الآخرين، وذلك لاستحالة إدراك الذات للحقيقة كما اعتقد كثير من

¹ - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص:261.

الفلاسفة، عندما كانت الذات في زعمهم تمثل مصدر الحقائق المتعلقة بالطبيعة والحياة والإنسان¹.

إن أخلاقيات الحوار كما يعرضها إذا، تبين إلى أي حد ليس العقل شيئاً آخر سوى عملية تبادل وتواصل، وبهذه الصورة نجد هبرماس قد نزع الهالة الميتافيزيقية عنه، وبالتالي وضع حداً للفلسفة التأملية والذاتوية التي استبدت لقرون طوال².

وفي الأخير يمكننا أن نتساءل هل بإمكان إتيقا النقاش كما صورها هبرماس أن تساهم في إنقاذ إمكانية التفكير الشامل *la penser universel* من جهة، والعقلانية من جهة أخرى دون الاعتماد على أسس غير ميتافيزيقية. وبالخصوص في جانبها التطبيقي؟ إن الإجابة لا يمكن أن تكون إلا على مراحل، يمكننا الاعتراف بأن مبدأ إتيقا التواصل يعتبر مؤشراً على توجه واعد، وأكثر ضماناً في هذا النظرة. في نفس الوقت نأسف لذلك اليقين الدوغماتي الذي يصوره هبرماس من خلال نصوص فلسفته التطبيقية³.

إتيقا المناقشة في أفق (أبل) و(هبرماس): سوف نحاول هنا أن نبين أهم النقاط التي يشترك فيها كل من الفيلسوفين في تصورهما لإتيقا النقاش وكذا نقاط الخلاف.

لقد تحولت أخلاق الحوار إلى نقاش عميق وثري بين أبل وهبرماس، كما يتجلى ذلك في كتاب أبل "التفكير مع هبرماس ضد هبرماس"، وكتاب هبرماس "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة". وقد كشف هذا النقاش على العديد من نقاط التوافق والاختلاف بينهما.

إن من مظاهر هذا الاتفاق يمكن أن تتمثل في القول بضرورة الانطلاق من المشروع الكانطي لتأسيس الفعل الإتيقي، فكلاهما بقي على اتصال بوجود عقل عملي، لكن تصورهما لهذا العقل غير التصور الكانطي، بل هو عقل غير منفرد بقناعاته الذاتية

¹ - كمال بومنيير، مرجع سابق، ص: 120.

² - محمد شوقي الزين، سياسات العقل، صدمة الواقع ومستويات القراءة، دار الغرب للنشر والتوزيع، بد: ط، بد، تاريخ، ص: 153.

³ - 199. p : 199. 1^{er}, 2001, pocket la découverte, Stéfane Haber, Jurgen Habermas, une introduction, édition :

وغير متفوق إلى حد الأناثة¹ solipsisme. واقتناعهما بالدور الذي تقوم به اللغة، وخاصة في مستواها التداولي، وضرورة الاستفادة من نظرية أفعال الكلام².

كما يظهر اتفاقهما الأساسي في القول بالمبدأين اللذين سبق لهيرماس أن عبر عنهما وهو أن شرط التواصل وإقامة إتيقا، هو المبدأ الكلي والمبدأ الديمقراطي.

إضافة إلى ذلك نجد اتفاقهما في القول بالحاجة إلى عقلانية عالمية إجرائية opérationnelle وليس لعقلانية جوهرية.

وإقامة مجتمع دولي متحضر ترتكز على وجوب إعطاء الأولوية للقانون على القوة. كما يشتركان في القول بأن الاتفاق والتفاهم يقوم على قوة الحجة المثلى.

إلا أن هناك مظاهر اختلاف بينهما، برزت بشكل خاص في محاولة آبل تأسيس ما سماه بالتداولية المتعالية، وكذلك موضوع المسؤولية، وفي علاقة التواصل بالمحادثة، ففي الوقت الذي نجد فيه آبل قد انخرط في إطار المقاربة الترنسندنتالية الهادفة إلى إبراز الافتراضات النظرية النهائية للتأمثلات الضرورية للممارسة المفترضة، نجد هيرماس انخرط في طريق أقرب إلى الفينومينواوجا، هدفه تعليم الافتراضات المعيارية المصاحبة لممارسات الوفاق³.

ما يعيننا هنا في موضوعنا مسألة خلافية مهمة حيث يرى هيرماس أن الواقع المعيش هو الذي يؤكد على الفعل التواصل، في حين يرى آبل أن التداولية الشاملة هي مقارنة فلسفية بوجه أساسي. حيث يرى آبل أن موارد العالم المعيش التي ينوي هيرماس الرجوع إليها حصريا لتفسير العقلنة الكامنة في الدعاوي الحجاجية، يمكنها أن تضع في حسابها الشروط الاصطناعية، التاريخية، والعارضة، المتعلقة بالإنتاج وبالاعتراف

¹ - رجاء العنيتري مرجع سابق، ص: 454.

² - زواوي بغورة، مرجع سابق، ص: 246.

³ - جاك ماري فيري مرجع سابق، ص: 60.

بمزام الصلحة، مع إغفالها للشروط التصورية الشاملة والضرورية لكل مناقشة ممكنة بصفة عامة.¹

رغم اتفاق كل من أبل وهيرماس في الدعوة إلى وضع معايير للمناقشة العمومية، غير أن الاختلاف بينهما يظهر في كون آبل يقول بضرورة احترام "معيار أساسي" وبشكل مسبق، مرتبط بمثل أخلاقي أكثر مما هو مرتبط بسياق برهاني، ذلك أن فكرة التأويل المعياري تستدعي فكرة المعيار الأساسي للأخلاق الذي هو المثل التواصلي نفسه. في حين أن هيرماس يعتبر أن المعايير تتكون من خلال الممارسة البرهانية، وهي قابلة للتغيير والتعديل حسب التفاهم في سياق تواصلي معين. من هنا ضرورة التأكيد على البعد الكوني والكلي للأخلاق التواصلية.²

كما أنه إذا كانت أخلاق المحادثة قد شكلت منطلقا واحدا للفيلسوفين فإن مجال التطبيق قد اختلفا فيه، حيث اختار هيرماس مجال القانون، في حين ركز آبل على الأخلاق وأخلاق المسؤولية على وجه التحديد.³

وباختصار فإن هيرماس يعتمد في تبريره لإمكانية تطبيق أخلاق الحوار على مبدأ الكلية أو العالمية ومبدأ الديمقراطية، في حين نجد آبل يضيف إلى هذين المبدأين مبدأً ثالثاً وهو مبدأ إجرائي تقيمه التداولية الشاملة وهو مبدأ المسؤولية.

¹ - مرجع نفسه، ص:71.

² - محمد نور الدين أفاية، المحادثة والتواصل، مرجع سابق، ص:261.

³ - المرجع نفسه، ص:247.

خاتمة الفصل:

نستنتج من هذا التلخيص المقتضب للفلسفات الأخلاقية الغربية المعاصرة ثلاث دروس أساسية :

- أن الفكر الأخلاقي الغربي الحديث يتأسس على المرجعية القانونية الإجرائية التي أصبحت تعوض المنظور القيمي الجوهرى وتنتزع هذا المنظور من سياقه الثقافى والمجتمعي .

- أن القاعدة الإيديولوجية ولهذا الفكر قد انهارت في مكوئيتها الأساسين: الأول الوضعي، (القول بقدرة العلم على تعويض الدين وبناء نسق قومي موضوعي بديل) والثاني التاريخاني، (القول بحقيقة تفرزها حركة التاريخ بصفتها حركة غائية يوجهها العقل)، مما أعاد الاعتبار للمعطى الثقافى الحضارى في التفكير الأخلاقى والقانونى .

-لئن كان الفكر القانونى - الأخلاقى المعاصر حافظ على فكرة الكونية كأفق أنسانى للتواصل والتضامن، إلا أنه انتزعها من مفهومها العرقى، الثقافى المركزى (الغربى) وحولها إلى المدى التواصلى الحوارى بصفتها كونية مبنية يفرزها احتكاك الثقافات، دون أن يقف على تنوعها وخصوصيتها .

وفى الأخير يمكننا أن نقر مع طه عبد الرحمن أن نظرية إتيقا الحوار مع آبل وهيرماس قد نجحت فى اجتناب ما وقعت فيه عقلانية التنظيم من استعلاء ، فقد قررت بأن الأخلاق تستقل بوظيفتها التقويمية فى مجالها الأصلى الذى هو التواصل والمناقشة، وبأنها تضاهى العلم فى شمولية القواعد وعقلانية الأصول¹.

رغم هذه النتائج التى توصلت إليها إتيقا المناقشة إلا أنها لم تسلم من التعرض لجملة من الانتقادات والاعتراضات يمكن أن نشير إليها من خلال مستويين:

¹ - طه عبد الرحمن،سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ص:126-127

المستوى الأول والذي يرتبط مباشرة بسؤال عما إذا كان بوسع مبادئ هذا العلم الإجرائية إيجاد تعليل مقبول لصلاحية المعايير المختلفة لموضوع النزاع عبر البرهان. المستوى الثاني والذي يتعلق بمجموعة من الانتقادات التي وجهت لمبدأ الكونية الذي تتبناه إتيقا النقاش كشرط لابد أن تستوفيه المعايير والقوانين، وفي نفس السياق يمكن الإشارة إلى العديد من الشكوك التي أثرت حول إتيقا النقاش، وبالخصوص في شقها المتعلق بـ «الحالة المثالية للكلام» وهذا قد فهمَ على أنه يدل على السقوط في شبك المدرسة المثالية، على اعتبار أن هذا الإطار النظري يتضمن شروطا بعيدة كل البعد عن تلك القائمة في واقع التفاعل اللغوي بين الأفراد¹.

إن الحالة المثالية للكلام لا يتناسب والحل العقلاني لصراعات المصالح، فهي بعيدة كل البعد عما يجري في الشروط العادية للحياة الاجتماعية وفي واقع الجدال اليومي. أصف إلى ذلك كما أبرز (ألبرت فيلمر) A.Welmer أحد أبر ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت أن الإحالة على هذه الجماعة (المجتمع كجماعة غير محدودة للتواصل) ولو بصيغة فكرة ناظمة، يعبر عن وهم مثالي للتفاهم وبعيد عما يجري في الواقع إذا اعتبرنا تلك الذات الجماعية قادرة على تحصيل الحقيق، تصير بمقتضاه كل ادعاءات الصلاحية مستوفية للتعليل والتبرير.²

¹ - أنظر حسن مصدق، مرجع سابق، ص:159.

² - المرجع نفسه، ص:160.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يمكن لنا أن نبين أن طبيعة الفكر المعاصر التي تجاوزت الفكر النسقي إلى طبيعة جديدة بمعالم فلسفية مختلفة، تبدلت معها النظرة إلى نماذج العقلانية وبخاصة الفلسفة الذاتية الموروثة عن الديكارتية، وأعيد الاعتبار لمقولات التعددية والاعتراف والخصوصية الفلسفية. وتبلور خطاب فلسفي جديد يتخذ من فكرة النقد سبيلا له، وذلك من أجل إيقاظ الوعي الإنساني القادر على رفض القيم والتقاليد والتصورات التي يمكن أن تصادر حرّيته، مشروع فكر فلسفي جديد يجمع بين الهرمينوطيقا الذاتية والتاريخية، وفلسفة اللغة، والتداوليات.

لا يمكن لأحد أن يشك في كون الجماعات الإنسانية تعيش وتتحرك داخل اللغة، وداخل فضاءات تواصلية، هذه الفضاءات التي تحتضن الأشكال المتعددة للاختلاف، كما تستقبل الأساليب المتنوعة للتعبير عن التفاهم والتوافق.

إن الكلام يؤسس للجماعة البشرية أنماط تواصلها داخل سياق عالم معيش له ضوابطه وأشكال اشتغاله وتحوله، ومادامت اللغة تختزن إمكانات هائلة للعقلنة، فإن المجال العمومي الحديث يفترض تشكيلات خطابية من النوع البرهاني لتبرير إدعاءات صلاحية في الحقيقة والدقة والصدق.¹

نظرا لهذه الأهمية المركزية التي تحتلها اللغة راهنت المقاربة التداولية عليها باعتبارها الوسيط الرمزي للنفاد إلى عمق ما يعانيه المجتمع من عراقيل مستبطنة في لا شعوره الجمعي والمسببة لكافة أشكال الكبت والضغط والإكراه والعنف ونفي الآخر.²

وكان لتطور الفكر الهرمينوطيقي وخاصة مع الهرمينوطيقا الفلسفية دورا فعالا في بلورة مفاهيم المشروع التداولي المعاصر كما تكشفه لنا تداولية آبل المتعالية والتداولية

¹ - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص: 255 .

² - عبد الرزاق بلعقروز، مرجع سابق، ص: 255.

العامة لهبرماس. حيث أسس كل واحد منهما مشروعَه التداولي على الإرث الهرمينوطيقي، بوصفه كما أشرنا سابقا، إعادة بناء واكتشاف للأشياء، فعبرت بذلك على نهاية عهد المشاريع وبداية عهد المراجعة والتقويض، والتفاعل والاندماج والحوار، مما جعلها رؤية تعتبر أصل المناهج من خلال تجاوزها لحدود النصوص إلى مجال العلوم الإنسانية.

وهذا ما تجلى لنا من خلال هرمينوطيقا غادامير التي تهدف إلى تأسيس فلسفة هرمينوطيقية عالمية، تعمل على نشر أدبيات الحوار بين الثقافات والحضارات من خلال فعل الفهم كممارسة تأويلية... فالرغبة في الفهم هي فهم العالم المحيط بنا، استنادا إلى اللغة التي تظهر علاقتها بالتبادل حسب من خلال مفاهيم التفسير والفهم والحوار.¹ وبذلك فقد أنفتح خطاب الفلسفة المعاصرة على تخومه أكثر من ذي قبل، وتميز تاريخه العملي بكثافة خطاباته السياسية والإيديولوجية والثقافية..، وشهد كثيرا من الصراعات والانقسامات لتعدد الثقافات وتفتت الهويات، وبهذا ظهرت الحاجة إلى الحوار في كل ضرورات الحياة.² الحوار لذي أصبح عنوان التفكير المعاصر، وجوهر الخطاب الفلسفي، حوارا ثقافيا، وحوار اجتماعيا، وسياسيا، حوار رسّخ العلاقة بين الذات والآخر، وحطم كل دوائر الانغلاق، حوارا يتجاوز القولبة النمطية، التي وضعتها القواعد المنهجية الأرسطية والديكارتية، حوار يرتكز على فاعلية تواصلية غير قابلة للنفاذ. من خلال اللغة التي توصف بأنها حوارا لا متناهي، وفهما متجسدا في العلوم الإنسانية متجاوز صورة المنهج التقليدي مما يساهم في خلق فضاء حوار في المجالات الدينية والثقافية والسياسية. حوارا تكون فلسفته قائمة على الاعتراف بوجود الآخر عضوا فاعلا، وهذا ما مثلته فلسفة التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، بوصفها ذلك التركيب الموسوعي لنظريات اجتماعية وسياسية ولغوية.

¹ - عبد العزيز بوالشعير، مرجع سابق، ص: 148.
² - عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مرجع سابق، ص: 169.

فالاهتمام الإتيقي المعاصر يتخذ الانقلابات الاجتماعية المتكاثرة موضوعا له، سواء على الصعيد الفردي الاهتمام بالتححرر والحياة المادية ومنازعة أشكال النفوذ، أو على الصعيد الجماعي كتأكيد الحقوق الفردية والجماعية، تطور الدولة، والاهتمام بالتطور العلمي، وخاصة في وجهه المعبر عن المخاطر التي تهدد المحيط والإنسان. هذه المقاربة الإتيقية هي ما يطلق عليه "الإيتيقات التطبيقية" التي تنحصر اهتماماتها في الممارسات والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية في الدولة ومستقبل التوازن الطبيعي على الأرض، وكذا الحوار المتعدد الاختصاصات الذي هو شرط تجاوز الانغلاق والدغماتية، والتفاعل التواصلي بين الخطابات والممارسات¹

وعلى هذا الأساس فقد حددت العقلانية التواصلية الشروط الضرورية التي يمكنها أن تمتحن مصداقية أي خطاب من خلال التجسيد لشروط إتيقا الحوار.

إن إتيقا الحوار تعد اليوم مرجعية للفلسفة الأخلاقية وتشكل ظاهرة العودة للمتعالى التأملي للأبحاث التواصلية، كما رأينا في أعمال كل من آبل وهيرماس وكذا فرانسيس جاك، هذا الأخير الذي وضع مخططا سوسيوولوجيا للمخطط الوضعي لـ(شانون) Shannon ، والذي اعتبر أن التواصلية هي سلطة سميائية للكلمة الحوارية المؤسسة².

لقد بشرت مدرسة فرانكفورت عبر فلاسفتها المتشائمين بطبعهم، بأن عالما الراهن ليس أرض السر الكبير، أو أرض الأحلام الموعودة، بل إنه عالم مريض، عصابي، سمته التشيؤ ومعالمه الاغتراب والاستبداد والتطرف، مع شعور متنام بالخذلان مما آلت إليه البشرية المنكوبة³.

على أنه يمكن أن نعتبر المحاجة اللغوية وشروط التداول الغوي السليم (الصدق، المصداقية، الحقيقة، المعقولية) أحد مؤشرات العقل وبمثابة العناصر الأساسية

¹ - عبد العزيز العبادي ، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر، ط:1، 2005، تونس، ص ص: 45-46-47.

² - بومدين بوزيد، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، مرجع سابق، ص ص: 178-179.

³ - عمر مهيبيل مقدمة كتاب، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص: 14.

للديمقراطية التداولية التي تجنبنا الصراع والافتتال وتحمي لحمة المجتمع من التفكك بل إنها الصيغة المؤسساتية المقبولة لأي سلطة سياسية تحترم شرعية السيادة الشعبية.¹ هكذا تأسست إتيقا النقاش عند كل من (آبل) و(هبرماس) على معطيات الفلسفة التداولية، ومعايير صلاحية الأفعال، التي بإمكانها تحقيق مبدأ الكونية، وفق عقلانية حاجية تفترضها جماعة التواصل، من خلال بناء التوافق العقلاني بين الأفراد . هذه الإتيقا التي تفترض مسبق الاعتراف بالآخر، وبحريته ، وبحقه في الحوار، من خلال النقاش العمومي وتبادل الحجج من أجل تحقيق الاتفاق.

¹ - حسن مصدق ، مرجع سابق، ص: 258.

الملاحق

مدرسة فرانكفورت النشأة و التطور

لقد حاول (بول لوران أسون) في كتابه مدرسة فرانكفورت أن يجيب على السؤال ما هي مدرسة فرانكفورت؟ حيث يرى أن هذا السؤال يبدو مفارقاً، لأن ما يعرف بمدرسة فرانكفورت معترف عموماً بوجود تاريخي محدد لهذه الظاهرة.¹

إن معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية يعد الموطن الأصلي لما عرف مؤخراً بمدرسة فرانكفورت، أو النظرية النقدية. ويرجع الفضل في تأسيس هذا المعهد إلى (فليكس فايل) felix weil و (فريدريك بلوك) F.bllock و (ماكس هوركهايمر) max horkheimer حيث تم تحديد في بيان الميلاد أن هدف المعهد هو معرفة وفهم الحياة الاجتماعية، وشموليتها بدءاً من الأساس الاقتصادي حتى البناء الفوقي.

والواقع أن تحديد (فايل) لهدف المعهد على هذا النحو، وتأكيدَه على الاهتمام ببعض المشكلات السياسية، كالممارسة الثورية، والطبقة والمؤسسة الحزبية... إلخ، إنما يجعلنا نستنتج أن هدف المعهد في تلك الفترة كان منصباً على دراسة المادية التاريخية، لكن هذا لم يمنع (فايل) من التأكيد على استقلالية المعهد وعدم إرتباطه بأي إنتماءات حزبية.² وإنطلاقاً من هذا التصور لهدف معهد فرانكفورت فقد تركزت إهتماماته في البداية حول ست موضوعات هي:

- 1- المادية التاريخية، والأساس الفلسفي للماركسية .
- 2- الاقتصاد السياسي.
- 3- مشكلات الاقتصاد المخطط.
- 4- مهام البروليتاريا .
- 5- علم الاجتماع.

¹بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة: د.سعاد حرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، 1990-لبنان ص:5
²حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيز، دار التنوير للطباعة والنشر، ط:1، 1993 بيروت لبنان ص:100

6- تاريخ المذاهب و الأحزاب الاشتراكية .

وهكذا فإن هذه المرحلة قد تميزت بالطابع الماركسي الواضح، وقد ظهر هذا في المحاضرة التي ألقاها (جرونبورج) **grenberg** في افتتاحه للمعهد، حيث أظهر نوعاً من التعاطف مع المنظور الماركسي. وصرح بمعارضته للنظام الاجتماعي والاقتصادي، وبانتمائه الفكري للماركسية، إلا أنه لم ينس أن يؤكد على أن التوجه الماركسي لا يجب أن يفهم بأي معنى سياسي حزبي، ولكن فقط بالمعنى العلمي والأكاديمي.¹

وعندما تحمل (هوركهايمر) رئاسة المعهد في عام 1931 أصبح لمعهد فرانكفورت طابع جديد ومحدد يختلف عن المرحلة السابقة والتي اتسمت بالالتزام بالماركسية الأرثوذكسية. حيث كان يتعامل (جرونبرج) مع الماركسية بوصفها علماً، إذ أنكر أن تكون المادية التاريخية فلسفة، أو تتضمن أي شوائب ميتافيزيقية، وهذا ما يفسر ندرة الدراسات الفلسفية في عهده. أما في عهد هوركهايمر فعلى الرغم من إقراره النظري بأن مشروع معهده هو المادية التاريخية إلا أنه في واقع الأمر قد جعل من الفلسفة الموضوع الرئيسي للنظرية الاجتماعية النقدية.

وهذا الاهتمام بالفلسفة يمكن أن نلاحظه في الدراسة التي كتبها سنة 1930 بعنوان "أصول فلسفة التاريخ البرجوازية". وكذلك مقالته الافتتاحية للمعهد "الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات معهد الأبحاث الاجتماعية".²

وبالرغم من الاختلاف بين كل من (جرونبورج) و(هوركهايمر) في فهم الماركسية إلا أنهما يتفقان في تحديدهما لمهمة المعهد، من حيث أنها مهمة أكاديمية بالمعنى الأرثوذكسي. وإلى جانب اهتمام هذه المرحلة بالجانب الفلسفي فقد تميزت بالاهتمام المتزايد بالأبحاث السيكولوجية، وخاصة التحليل النفسي الفرويدي الذي جرى مزجه بالفكر الماركسي.

¹المرجع نفسه ص:104

²المرجع نفسه ص:101

ويعتبر دخول التحليل النفسي كموضوع بحث إلى المعهد من أهم المميزات التي تتسم بها مرحلة (هوركهايمر) عن المرحلة السابقة، لأنها فتحت أمام منهج التحليل الاجتماعي النقدي للمجتمع أفقا أخرى أكثر تماسا مع النتائج النهائية لفعالية البحث، وكان (إريك فروم) Eric From قد انتمى إلى المعهد من الثلاثينات، فوسع من مجال البحوث الممارسة فيه باتجاه ميدان جديد هو دراسة الانتكاسات العصائية الفردية كظاهرة جماعية خاضعة لشروط موضوعية خارجية. وقد أنضج نظريا محاولات التداخل المنهجي والتحليلي بين علم النفس ومقومات التحليل النفسي من جهة وبين المنهج الماركسي في التحليل النقدي الاجتماعي.

ثم انظم إلى المعهد (تيدودور أودورنو) T. odorno وذلك بعد أن تعرف على هوركهايمر وأعجبته أفكاره الماركسية. فكان انضمامه إلى المعهد منذ البداية تقريبا. وكانت ماركسيته حرة، نقدية لا دوغمائية ولا منغلقة على طريق السطاليين أو الشيوعيين عموما. وقد نشر مع هوركهايمر كتابا بعنوان "جدل العقل" *dialectique de la raison*. حيث يعتبر من أشهر الكتب التي أنتجتها مدرسة فرانكفورت.¹

وبوصول (هربرت ماركيز) Herbert Marcuse شهد المعهد تحولا إيجابيا حيث سوف يلعب دورا طليعيا في تكامل النظرية النقدية، وترسيخ قواعدها المنهجية. فقد زواج ماركيز بين الإنجازات التحليلية المعاصرة لعلم الاجتماع بكل تياراته ذات الأنظمة المتطورة وبين التحليل النفسي كمنظور تكميلي في بناء الرؤية لنقدية وجانبها التحليلي الاجتماعي.²

وبصعود النازية أصبحت المدرسة تهتم بموضوعين أساسيين هما: سمات الشخصية الإنسانية وعلاقتها بالسلطة. ومعاداة السامية *Anti simitism*.³

¹ المرجع نفسه ص: 102

² علاء طاهر ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى أدورنو/ منشورات مركز الإنماء القومي الطبعة: 1 لبنان ص: 54

³ د حسن محمد حسن / مرجع سابق ص: 105

وقد شهد المعهد في سنة 1932 تحولا جديدا بانضمام أحد الباحثين الجدد ممن سيكون له دور فعال في إثراء النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وهو الفيلسوف (هربرت ماركيز) الذي سيشغل وظيفة الخبير المقيم للمعهد في شؤون الفلسفة والنظرية السياسية، وفي هذه الفترة كانت أفكار ماركيز خاضعة لتأثير المناخ الفكري السائد في المعهد. باختصار إن مدرسة فرانكفورت خلال رئاسة (هوركهايمر) وبخاصة في سنوات المنفى قد شهدت توسعا، وتطورا في موضوعات النقد، واستطاعت أن تتبلور بصورة فعلية نظرية نقدية متكاملة الملامح، وقد كان هذا المناخ ماركسيا لكنه لم يكن عقائديا متزمنا هذا بالإضافة إلى أن المشكلات التي كرس لها المعهد اهتماما خاصا سواء في الأبحاث الفردية أو الجماعية قد انعكست في أعمال ماركيز، خاصة كتابات الثلاثينيات.¹ وقد فاقت مساهمات ماركيز غيره في السنوات العشر الأخيرة في تعضيد أسس النظرية النقدية فذهب إلى أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لم يعد تناقضا قائما، فقد أضحت القوى المنتجة تنتج في الوقت الحالي مقدارا من الثروة يبلغ من ضخامته أن هذه القوى أخذت تدعم الملكية الخاصة بدلا من الدخول في صراع معها، وقد كانت الثروة تستخدم لصناعة بضاعة عديمة النفع ولخلق حاجات زائفة. وأدى نمو الاحتكارات وزيادة تدخل الدولة على المستويين القومي والدولي إلى السيطرة على حياة البشر بطرق أكثر تعقيدا ونجاحا.²

إلا أن استمرار نشاط المعهد أصبحت متعذرة فقد جابه معضلتين أساسيتين هما: الأولى الطبعة الماركسية لنشاطه الفكري. والثانية: تتعلق بكون كل أعضائه مفكرون يهود.³ وقد أسهم هذا الانتماء اليهودي في زيادة تنامي الشعور الموجود لديهم أصلا، وهو شعور بالوحدة القاسية، واغتراب الفكري والروحي، عن مجتمعاتهم التي يعيشون فيها مهما اختلفت إيديولوجياتها ومواطنها، وإحساسهم المعذب بافتقاد الحياة الذاتية الأصلية وسط

¹بول روبنسون، اليسار الفرويدي، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال، دار الطليعة، ط: 1974/1 بيروت ص: 100-101
²إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هير ماس، ترجمة: د. محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 244، لكويت ص: 315
³د. حسن محمد حسن مرجع سابق، ص: 106

مجموعة من البشر هم أيضا مقهورين ومغتربين مثلهم، ومع أنهم كانوا ينتمون أصليا إلى عائلات برجوازية تمثل قمة الثراء المادي الموجود في ألمانيا، هذا الشعور إذن يجعلهم يلتفون في المهجر الأمريكي. وقبل ذلك في ألمانيا حول مدرستهم ومجلتهم وأن يلتزموا بالبيان المحدد لاتجاههم العلمي والنقدي الذي ألقاه (هوركهايمر) في محاضراته الافتتاحية بجامعة فرانكفورت.¹ وقد أدرك (هوركهايمر) مدى خطورة بقاء المعهد، واستحالة استمراره، سافر إلى جنيف حيث استقر في فرع المعهد، ثم هيا لسفر أعضائه إلا أنه وسرعان ما قامت الحكومة النازية بغلق المعهد ومصادرة كتبه، مما دفع بكل أعضائه إلى السفر إلى سويسرا، وبعد أن وصل التيار النازي إلى سويسرا أيضا فكان لزاما البحث عن مدينة ذات مناخ ثقافي ملائم فتم نقل المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية.²

وإذا تحدثنا عن تأثير سنوات المنفى على المعهد سنلاحظ أن هذه الأعوام لم تقلل من شأن أو فاعلية النشاط الفكري لأعضاء المعهد، وحسبنا أن نذكر أن هذه الفترة قد شهدت عدة دراسات هامة شكلت في مجموعها ما نسميه اليوم (بالنظرية النقدية) *Théorie critique*. ومن أبرز هذه الدراسات الدراسة التي نشرها (هوركهايمر) بعنوان «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، ونشر (ماركيوز) أهم كتبه «العقل والثورة» ونشر (هوركهايمر) كتابه «خسوف العقل»، وكتاب (إريك فروم) «الخوف والحرية»، وبعد ذلك صدور الكتاب المشترك بين (هوركهايمر) و(أودورنو) «جدل التنوير»، ثم دراسة (أودورنو) «الشخصية المتسلطة».³

وفي عام 1955 أصدر (ماركيوز) كتابه «أيروس الحضارة» الذي حاول أن يبرهن فيه على وجود اتجاه نقدي خفي يكمن وراء كل من النزعة التشاؤمية، والنزعة المحافظة

¹ عمر مهيل ، من النسق إلى الذات ، قراءة في الفكر الغربي المعاصر / منشورات الإختلاف ، ط1 ، 2001 ص: 92-93
² د علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت ، من هوركهايمر إلى هيرماس ، منشورات مركز الإنماء القومي ، ط: 1 بيروت بدون تاريخ ، ص: 29-30
³ - هاينز موس: الفكر الاجتماعي، نظرة تاريخية عالمية، ترجمة د. السيد الحسيني، د. جهينة سلطان العيسى، دار المعارف ، القاهرة، ط: 2 1981 ص: 244

الواضحتين في فكر (فرويد)، وهذا ما أطلق عليه ماركيز «الإتجاه الخفي في التحليل النفسي».¹

وهكذا يتبين لنا أن مدرسة فرانكفورت تعتقد أن الفلسفة الكلاسيكية - فلسفة (كانت) Kant و(هيغل) Hegel - قد أصبحت تقليدية ومثالية أكثر مما ينبغي ولم تعد قادرة بالتالي على تحليل المجتمعات الرأسمالية الحديثة ذات البنية المعقدة، كما أنها لم تعد قادرة على مواجهة التحديات المطروحة على المجتمعات الغربية.

ولذلك قرر مؤسسو مدرسة فرانكفورت بأن على العلوم الاجتماعية هنا: علم الاجتماع بالدرجة الأولى، ثم علم الاقتصاد، ثم علم السكان والديموغرافيا، ثم التحليل النفسي.

ولم يخف هؤلاء انخراطهم في الهموم الاجتماعية والسياسية لألمانيا وأوروبا بشكل عام. فالمثقف لا ينبغي أن يبقى في برج العاجي وإنما ينبغي أن ينزل إلى خضم الواقع ومشاكله الملتهبة والحارقة. كما لم يخف فلاسفة مدرسة فرانكفورت توجههم اليساري أو الماركسي على وجه التحديد كما أسلفنا الذكر، ولذلك كان موقفهم نقديا جدا من المجتمعات الغربية الرأسمالية التي يعيشون فيها.

وقد تجمع هؤلاء المثقفون الذين ينتمون إلى أصول ومشارب مختلفة في مدينة فرانكفورت حيث يوجد مقر المركز العلمي الذي أسسه، وهذا هو السبب في تسمية مدرستهم بمدرسة فرانكفورت

النظرية النقدية:

يتكون مضمون مدرسة فرانكفورت من مبادئ «النظرية النقدية». لقد ظهر مصطلح النظرية النقدية Théorie Critique بشكل مقصود عندما نشر (هوركهايمر) عام 1937 دراسة بعنوان «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»². وهكذا فإن اتخاذ مسافة نقدية

¹ -بول روبنسون: مرجع سابق، ص: 125

² - حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز مرجع سابق، ص: 108

إزاء ما هو موجود هو أول ما يميز أصحاب هذه النظرية. ولكن بأي نقد يتعلق الأمر؟ ذلك أن الفلسفة الألمانية منذ (كانط) إلى (نيتشه) جعلت من النقد مكونا أساسيا للنظر الفلسفي .

ومن أجل فهم أفضل للأسس الجوهرية للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت لا بد لنا من استعراض الخلفية الفكرية والفلسفية التي قامت عليها، بحكم صلتها بفكر عصر التنوير والفلسفة الألمانية والموضوعية والمواقف الفكرية التي التزم بها الهيغليون الشباب في اتخاذ موقف موحد من النظام الفلسفي المحكم لمثالية هيغل ومنهجه الجدلي .

فالنظرية النقدية كانت قد شغلت الفلاسفة منذ (كانت) وحتى(فوكو) و(لوفي ستراوس) وسواهم عديدين، كل الفلسفة الحديثة هي فلسفة نقدية، والواقع أن سر تقدم الغرب يعود إلى تبنيه هذه المنهجية النقدية التي لا تؤمن بصحة أي شيء ولا أي عقيدة أو فكرة إلا بعد أن توضع على محك النقد والتمحيص.

إن النظرية النقدية بالمعنى الواسع للكلمة تعني كل اتجاهات الفلسفة المعاصرة تقريبا فلا توجد فلسفة غير نقدية، وبالتالي فهي تعني الاتجاه الماركسي وما بعد الماركسي، والاتجاه البنيوي وما بعد البنيوي؛ واتجاه التفكيك على طريقة (دريدا) وجماعته، وتيار التحليل النفسي، والتيار السيميائي ، والألسني الهادف إلى تحليل الخطاب بشتى أنواعه. في الواقع أن الأب المؤسس للتراث النقدي هو(إمانويل كانط)E.Kant وبالتالي فينبغي أن ننطلق منه لكي نقف على معنى النظرية النقدية، وكما هو ملاحظ أن كتبه الأساسية تحمل مصطلح النقد وتضعه في الصدارة: " نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي". علما أن(كانط) ذاته كان يدعو فلسفته بالنقدية. (فكانط) يرى أنه «يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد»¹

لقد ثار (كانط) من خلال فلسفته النقدية على الفلسفة الدوغمائية الميتافيزيقية التي كانت سائدة في عصره والتي كانت تعتقد بإمكانية معرفة ما وراء الظواهر المحسوسة. ولهذا

¹ - Kant.E ;critique de la raison pure ;edition PUF. Paris 1944 ;p :6

فقد انتفض في وجه الفلاسفة داعيا إياهم إلى ضرورة الكف عن التهويم في متهات الميتافيزيقا والاهتمام بمشاكل الحياة والمجتمع فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه بعقولنا، وأما الباقي فهو من اختصاص الدين والتأملات الميتافيزيقية. وهذا ما نستشفه من خلال قولته "حيث تنتهي حدود العلم تبتدئ حدود الإيمان".

وهكذا فإن النقد عند كانت يتخذ مفهوما خاصا عبر عنه كما رأينا في كتابه: "نقد العقل الخالص" critique de la raison pure والذي يتضمن معنيين:

الأول: إيجابي يحاول تقييم حدود العقل ومدى إمكاناته في نطاق التجربة الحسية، وهو تقييم هدفه الدفاع ضد نزعة هيوم الإرتيابية.

الثاني: يتضمن تقييما سلبيا للعقل، حينما يحاول أن يتجاوز أسوار التجربة، وفي هذا المعنى يلقي (كانط) بظلال من الشك حول مدى شرعية الميتافيزيقا الكلاسيكية.¹

أما هيغل فهو الآخر لا يحدد عن مجال النقد، حيث كان في البداية من أتباع النظرية الكانطية وبعد ذلك قام بنقدها، حيث أدى ذلك إلى توسع أفق الفلسفة النقدية لكي تشمل مجالات أخرى تجاوزتها فلسفة كانت. فقد ركزت فلسفة هيغل على مسائل المجتمع والتاريخ والسياسة وكيفية تنظيم المجتمع الحديث، معتبرا أن الحرية تتجسد في تحقق الروح في التاريخ، أو تحقيق الإنسان لذاته في المجتمع، والحدثة تعني الحرية، ولذلك فإن الثورة الفرنسية كانت ذات أهمية كبرى في نظر هيغل فأول مرة يصبح الإنسان حرا بعد أن كسر قيود وأغلال العالم الإقطاعي -اللاهوتي- المسيحي القديم .

والحديث عن النظرية التطورية عند هيغل يؤدي بنا مباشرة إلى الجانب الثوري الحقيقي في فلسفته ألا وهو الجدل، الذي يعرفه: «هو مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل ما يتم عمله في عالم الواقع، بل إنه أيضا روح كل معرفة تكون حقا علمية.»²

والجدل عند هيغل يعني أن الأشياء ليست في حالة انسجام، وتصالح وتناغم، بل

¹ - حسن محمد حسن، سابق ص: 56/55

² - هيغل فريديريك، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د.إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت، ط:1، 1983، ص:217

في حالة دائمة من الصراع والتناقض فلا يمكن لنا أن نجد موضوعا واحدا يخلو من التناقض فكل الظواهر متناقضة بصورة أو بأخرى-حتى وإن بدت غير ذلك- بمعنى أنها تحمل في داخلها العناصر التي تؤدي إلى ضدها.¹

وبعد (هيجل) واصل (ماركس) مسيرة النقد مركزا نقده على ميثالية هيجل، مستعيرا الجدل الهيجلي نفسه لكن بصورة مضادة تماما، فعندما نجد (هيجل) يعتبر الوعي هو الذي يتحكم في الوجود الاجتماعي، نجد (ماركس) يقول بالعكس بأن الشروط المادية والاجتماعية هي التي تشكل وعي الفرد وتتحكم فيه، وقد كان جوهر النقد عند (ماركس) هو نقد استلاب العمال في المجتمع الصناعي الرأسمالي.

أما (نيتشه) الذي كان معاصرا (لماركس) فكان فيلسوفا نقديا من نوع آخر، فقد ركز نقده على الوضع الثقافي الأوروبي وليس على الوضع المادي، وركز على المسيحية وقيمها الإستلابية، كما انتقد قيم الحداثة والمجتمع الصناعي الصاعد في عصره، فإن (نيتشه) Neitz وجه نقده لكل شيء داعيا إلى ضرورة تغيير القيم السائدة. ولهذا نقول أن نقد (نيتشه) هو نقد جذري طال الأسس التي قام عليها كل التراث الفلسفي للإنسانية تقريبا، فوجه نقده للعلوم الوضعية وللتراث الفلسفي.²

وتواصلت فلسفة النقد مع (ماكس فيبر) عالم الاجتماع الألماني فقام بنقد الرأسمالية بطريقة مغايرة تماما، وقد اعتبر الرأسمالية هي عقانة الاقتصاد، كما تعني الدولة الحديثة عقانة السياسة، والرأسمالية لم تعر أدنى اهتمام للقيم الأخلاقية في مقابل الزيادة في الربح والإنتاج.

لذلك نتساءل هل مفهوم النقد عند النظرية النقدية يشكل امتداد لهذا التراث الفلسفي الألماني؟ أم للنقد عنده حمولات دلالية مغايرة تميزها عن أنماط النقد التي نحتها الفلسفة عبر تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة؟³

¹-هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، ط:1978/1، ص:14-15

²-جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص:112

³-محمد نور الدين أفاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ص:17

وما يمكن ملاحظته هو أن هذه النظرية عرفت ثلاثة أنواع من المحطات: المحطة الأولى التي شهدت حوارات (بنيامين وأودونو) والمحطة الثانية عندما تم تحديد "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" ل(هوركهايمر) و"الفلسفة والنظرية النقدية" (لماركيز)، والمحطة الثالثة تمثلت في اللقاء الحاسم بين (هوركهايمر) و(أودونو).¹

هؤلاء المفكرين كونوا قوة نقدية إزاء أوضاع ألمانيا وتحولات الفكر والسياسة في المجتمع الحديث يقول (هوركهايمر): «الأمر يتعلق بمجموعة من الأفراد يجمعهم اهتمام مشترك بالنظرية الاجتماعية، ولكن اعتمادا على مؤهلات جامعية مختلفة، وما كان يوحدتهم هو أنهم ينطلقون من وجهة نظر نقدية للمجتمع القائم».²

لقد أدت التجربة التاريخية للفاشية، ولم يكن أقل منها في ذلك انقشاع الوهم العميق الذي أحدثته الانحراف. الستاليني لدى جميع الماركسيين من ذوي العقول التقدمية، وأخيرا المنعزل الذي أحاط بالمهاجرين. أدى بهم هذا كله إلى الاقتناع بأن الوهم الذي يسوق المجتمع إلى الظلال قد امتلك زمام الأمور، وأن عملية التشيؤ قد وضعت في قبضتها كل مجالات الحياة دون استثناء. وأن مد الكارثة التاريخية بالغ ذروته لا محالة. ومقولة الشمولية الهيجلية التي أسقطها (لوكاش) فعلا على المجتمع لكي يبرز متناقضاته بالتفوير الواعي في الطبقة الواحدة، وبهذا يحدث التقدم الثوري. هذه المقولة مازالت صحيحة غير أن الثقة في قدرة "البروليتاريا" على التأمل قد ضعفت. يقول هوركهايمر: «إن موقف البروليتاريا لا يقدم لنا -في هذا المجتمع- أي ضمان للمعرفة الصحيحة».³

لقد أوضح (هوركهايمر) أهمية بحثه في المجال الدقيق للنظرية النقدية للمجتمع. وأشار إلى أن كلمة "نقدي" كما تستخدم هنا أقرب إلى النقد الديالكتيكي للاقتصاد السياسي منها إلى النقد المثالي للعقل الخالص عند (كانط). وفي العام نفسه نشر ماركيز مقالته «الفلسفة

¹-المرجع نفسه: ص:16

²- Martin ;Jay : L'imagination Dialectique ,Histoire de L'école de Francfort(1923-1956) Edition Payot,Paris 1977 p:7

³-روديجر بوبنر/الفلسفة الألمانية الحديثة/ترجمة: فواد كامل/دار الشؤون الثقافية العامة /ط:1/1986/بغداد/ص:241

والنظرية النقدية»، و قد شرح (ماركيوز) النظرية النقدية على أنها النظرية الاجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية، ونقد الاقتصاد السياسي.

ويعد مقال: "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" بمثابة الوثيقة الأساسية في توضيح التوجه الفكري للنظرية النقدية. والنظرية التقليدية كما يفهما (هوركهايمر) هي ما تعبر عنه بشكل واضح وصريح الاتجاهات الوضعية. فالاتجاه الوضعي كما يعبر عن نفسه في علوم الإنسان والمجتمع يعالج نشاط الكائن البشري على أنه شيء أو موضوع خارجي داخل إطار من الحتمية الميكانيكية، أما النظرية النقدية فهي ترفض النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء، ومن ثمة فهي ترفض فكرة أن الظاهرة الاجتماعية تكون خارجية بالدرجة نفسها التي تكون عليها بالنسبة للعالم.

لقد حاول (هوركهايمر) من خلال هذه المقالة أن يميز بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية: فالنظرية التقليدية تعرض نسقا من التوكيدات مترابطة من الوجهة المنطقية، وهو النسق الذي قدم له (ديكارت) في بداية الحقبة الحديثة نموذجا في كتابه "مقال عن المنهج" وهو نموذج ظل مقبولا دون تغيير من حيث المبدأ حتى ظهور النظرية الوضعية المعقدة للعلم. بين أن هذا ينبغي أن يحل محله موقف نقدي يحكمه اهتمام عقلاني بالأمر، لا يظهر التعبير عنه إلا في موضوعات معينة. والنظرية النقدية تبتدئ في النشاط الذي يمارسه الاحتجاج والمعارضة الدائمين والأساسيين لظروف الحياة القائمة.¹

إن النظرية النقدية ترفض طابع الحياد الذي تتسم به النزعة الوضعية، وتحاول في المقابل أن تطرح فكرا لا يفصل بين النظرية والممارسة، أو بين الواقع والقيمة، والماركسية هي التي تعطي أفضل توضيح نظري لفهم الواقع الإنساني، وتفتح الطريق أمام إمكانية التحول العملي، و(هوركهايمر) يقر في هذا الصدد بانتماؤه للماركسية يقول: «عندما استولى هتلر على السلطة كان كثيرون يأملون في إمكان الثورة و يحتمل أن هذا الأمل كان مجرد حلم أو وهم، ولكن الذي لا شك فيه أن هذا الحلم أو الوهم قد سيطر على أعماله منذ عام

¹ -ريجر بوينر، المرجع نفسه/ص: 242

1933. وقد قبلت المنهج الماركسي من حيث أنه يجزم بأن المجتمع الأفضل لن يتحقق إلا بالثورة¹.

وهكذا فإن أهم الركائز التي استندت إليها النظرية النقدية، هو منظورها النقدي للظواهر الفكرية والاجتماعية، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالانفصال الرمزي عن تلك الظواهر، ووضع مسافة تمكن المنظور النقدي من ممارسة فعالياته، مطورا موقفا مختلفا يرتب العلاقات بين الظواهر المدروسة بمعزل عن الخضوع والسيطرة التي تمارسها تلك الظواهر.²

وعلى هذا فإن أولى مظاهر الاشتغال النقدي في هذه النظرية تشكلت في الأساس من خلال نقد المتون الفلسفية الكبرى في تاريخ الثقافة الغربية، وإبراز التناقضات الكامنة فيها واستنطاق الأبعاد التي ترمي إليها، وأفضى ذلك العمل إلى العثور على بؤر تمرکز حول موضوعات معينة، وإستقطابات متكثلة، تمارس نفوذا في سياق التفكير العقلاني. منذ عصر الأنوار إلى الآن. ولعل أبرز ما وقفت عليه النظرية النقدية هو نسق التأمل الذاتي الميتافيزيقي الذي يستأثر بمكانة مهمة في الفلسفة الغربية. وطرحت هدفها النقدي وهو تصفية هذا الضرب من التفكير، لأنه الأساس الضمني لمفهوم الحرية الذي ما هو إلا تعبير عن التمرکز الذاتي. وقاد هذا إلى نقد العقل وممارساته باعتبار أنه أداة خاضعة لسيرورة التاريخ وتحولاته، وليس له قوة تعال مطلقة ومجردة. وكل هذا معناه بالنسبة للنظرية النقدية، أنها أنزلت كل الممارسات العقلية منزلة الواقع، وأخضعتها لشروط التاريخ وجردتها من أبعادها الميتافيزيقية، وبهذا تكون قد طورت ضربا من النقد المباشر لتجليات العقل في المؤسسات ونظم الحياة والإيديولوجيا والثقافة. وحينما وجدت أن تلك التجليات ذات طابع شمولي، وجهت اهتمامها إلى أصول المفهوم الكلي الذي أرست دعائمه فلسفة (هيجل) Hegel ووسعته الماركسية. وبهذه الصورة فإن النقد تشعب فشمّل

¹ د. حسن محمد حسن مرجع سابق ص: 109

² د. عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون و التمرکز حول الذات، المركز الثقافي العربي، ط: 1 1997 الدار البيضاء، ص: 338

البعد الذاتي كما قال به (ديكارت) وغيره من العقلانيين، وهذا يكشف سعة المشروع الذي طرحته النظرية النقدية، وبخاصة حينما ربط أصحابها مشروعهم النقدي بإيقاع الحياة وتشعباتها الاجتماعية والثقافية والسياسية، لأن الأفكار لديهم وبخاصة الفلسفة لا تنفصل عن أسئلة العلوم الإنسانية، فهذه الفلسفة بكونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع فإنها تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية .

وهكذا تحولت النظرية النقدية في المنفى إلى فلسفة اجتماعية نقدية من أهدافها نقد النظم السياسية والثقافية كما تحولت عن فكرة الصراع الطبقي، التي فقدت معناها كأداة تحليلية وذلك بسبب تزييف وعي الطبقة العاملة وتحولها إلى أداة بيروقراطية، وعلى هذا الأساس يجب أن يحل الصراع الطبقي والتناقض الاجتماعي على المستوى الثقافي أولاً، ومن خلال النقد والنقد المستمر، وليس من خلال النظام بالوسائل الكلاسيكية، فهي لا تهتم باتصورات والتخمينات، بل تتوجه إلى التحليل الاقتصادي بصورة مباشرة واضحة بصورة تجعلها مواجهة للكلاسيكية الجديدة neo-classicisme السارية داخل التفكير الاقتصادي حيث فقدت المادية التاريخية matérialisme historique مضمونها بهذه الصورة.¹ وأن تقوم على فهم جديد وفي ضوء ظروف المجتمع الصناعي الجديد التي أدت إلى اغتراب اجتماعي. يقول هوركهايمر: «إن النظرية النقدية في المجتمع...تعتبر موضوعها الناس بوصفهم المنتجين لكلية الأشكال التي تتخذها حياتهم عبر التاريخ»² ويقول أيضاً «إن قيمة النظرية إنما تتحدد عن طريق علاقتها بالمهام التي تتبناها في لحظة معينة من التاريخ، وعن طريق علاقتها بمعظم القوى الاجتماعية التقدمية».³

لقد كان (هوركهايمر) يشعر بأن الفكر النقدي يمكن أن يكون باعثاً وعاملاً محرصاً في تقدم النضال السياسي، فالنظرية النقدية يمكن أن تساعد على استشارة الوعي الذاتي للطبقة

¹- HansAlber :Lasociologie Critique En Question. ;traduit en Allemand par :Jean Amsler ;rt
autres ;PUF ;edition :1 ; 1987 ;p :31

²-بيتر كوزمان،فرانز و آخرون،أطلس الفلسفة،ترجمة د.جورج كتورة،المكتبة الشرقية لبنان،ط:1991،ص:231

³-د.حسن محمد حسن ، مرجع سابق ص: 110

العاملة عن طريق إقامة نوع من الحوار بين المنظرين، أو العناصر التقدمية في الحزب، وهؤلاء الذين في حاجة إلى وعي أكثر بالتناقضات الاجتماعية.

وموقف (هوركهايمر) على هذا النحو يشبه إلى حد كبير موقف (لوكاش) في كتابه: (التاريخ والوعي الطبقي) فكلاهما يرى أن الموقف الخاص بالبروليتاريا ليس كافيا للحصول على المعرفة الكاملة، وعلى الرغم من أن (هوركهايمر) لم يقل بتلك النتيجة التي قال بها (لوكاش) عندما أقر بأن الحزب الثوري سوف يجلب الوعي الصحيح للطبقة العاملة من الخارج، إلا أن هناك بعض التشابه بين (هوركهايمر) و(لوكاش) حينما يرى أن هناك فاعلا خارجيا هو المفكر النقدي، أو مدرسة الفكر النقدي التي تتعهد بمهمة نقل هذا الوعي للطبقة العاملة.

إن دور النظرية النقدية على هذا النحو هو أن تكون بصورة جوهرية الإيديولوجية التنويرية للقوى الاجتماعية القادرة على إزالة التناقض الطبقي وتقويض أسس المجتمع البرجوازي.¹

وقد اهتمت النظرية النقدية بجملة من القضايا يمكن أن ندرجها في ما يلي:

أولاً: نقد الاتجاه الوضعي : لقد تضمن نقد مفكروا النظرية النقدية للاتجاه الوضعي ثلاث جوانب هي:

- إن الاتجاه الوضعي كنظرية للمعرفة وكفلسفة للعلم يعد طريقا قاصرا ومضللا، ولا يمكن أن نصل من خلاله إلى فهم صحيح للحياة الاجتماعية، رغم أنهم لم يتفقوا تماما على نقد واحد لهذا الاتجاه .

- أما الاتجاه الثاني لهذا النقد فيتجلى في كونهم يرون أن هناك ارتباط بين الاتجاه الوضعي وبين قبول ما هو قائم، أي أنهم يربطون بين الاتجاه الوضعي وبين الاتجاه السياسي المحافظ.

¹ المرجع نفسه ص: 111

- أما الجانب الثالث من نقدم للوضعية فهو يدور حول فكرة أن الوضعية يمكن أن تساعد على خلق شكل جديد من أشكال التسلط الذي يمكن أن نطلق عليه التسلط التكنوقراطي. domination tichnocratique. فمفهوم التسلط وفقا لكتاب "جدل التنوير" لم يعد منظورا إليه من أنه تسلط يمارس من خلال طبقة معينة، وإنما هو تسلط يتم من خلال قوة لا شخصية هي التكنولوجيا. يقول (هوركهايمر): «إذا كان أفلاطون أراد أن يجعل من الفلاسفة سادة فإن التكنوقراطيين يريدون أن يجعلوا من المهندسين مجلس إدارة مديري المجتمع، إن الوضعية هي التكنوقراطية الفلسفية.»¹

ثانيا: التحليل النقدي للفاشية: لقد ساهم صعود الفاشية وزحفها المتنامي في ألمانيا وفي بعض دول أوروبا الأخرى حافزا مباشرا لتطوير النظرية النقدية وتوسيع ميادين نقدها، وعموما فإن مفكري النظرية النقدية ينطلقون في تقديمهم للفاشية من منظور ماركسي، فهم يقيمون صلات قري وتآلف بين النظامين الرأسمالي والفاشستي، يقول (هوركهايمر): «إن الفاشية لا تتعارض مع المجتمع البرجوازي بل في ظروف تاريخية يكون الأخير شكلا ملائما» ويقول أيضا: «إن الذي لا يرغب في الكلام عن الرأسمالية سوف يكون صامتا عن الفاشية»²

ثالثا: مراجعة النظرية الماركسية: إن ما ميز مرحلة (جرونبورج) تلك السمة الماركسية الواضحة، وقد استمرت هذه السمة في مرحلة (هوركهايمر) إلا أنها بدأت في الضعف تدريجيا خاصة بعد الاتفاق الذي حدث بين هتلر وستالين عام 1939 والذي كانت له آثاره السلبية على موقف مفكري النظرية النقدية من الماركسية، وقد كان هذا الموقف وليد مشاعر الشك التي نشأت حول مدى صحة الأساس النظري للعقل الثوري، خاصة بعد انهيار التيار الاشتراكي الديمقراطي في ألمانيا. والتدهور الواضح في الالتزام الثوري

¹ - Horkheimer ;M :Eclipse de la Raison ;edition : payot ;1972 paris ;p :68

² -المرجع نفسه ص:115

للطبقة العاملة في دول أوروبا الغربية وازدهار التيارات اليمينية والفاشية في ظل غياب وانحصر التيارات الماركسية الراديكالية.

وهكذا فإن موقف النظرية النقدية المتشكك اتجاه الطبقة العاملة إنما يعكس نوعاً من الابتعاد العميق عن الماركسية.

وعبر دراسة فكر (هوركهايمر) يتولد انطباع أن نظريته النقدية لم تأخذ كل عناصرها الفعالة من الماركسية، بل نجده يستفيد من بشكل جذري من كل الاتجاهات النقدية في الفلسفة منذ عصر التنوير.¹

وواضح أنه رغم حماس (هوركهايمر) في مرحلة الالتزام بالماركسية، والنفوذ الكبير الذي حازت عليه دراسات زملائه من أتباع مدرسة فرانكفورت خلال النصف الأول من هذا القرن، فإن النظرية النقدية، لم تستطع أن تؤسس لها قاعدة فلسفية حقيقية إلا مع (هربرت ماركيز) و(بورغن هيرماس)، حيث أستطاع كل منهما أن يذهب بعيداً عن التمسك الحرفي بالمادية الجدلية كما عرضها (هوركهايمر) فأعاد كل منهما طرح الهم المعرفي من خلال المعاناة الحضارية والثقافية، على ضوء تحولات النصف الثاني من القرن العشرين، وظهور أعلى مراحل المد التكنولوجي فيما أصطلح على تسميته بالعصر ما بعد الصناعي نسبة إلى التغير الذي أعطته الثورة الإلكترونية و المعلوماتية قياساً إلى التقنية الكلاسيكية السابقة. وهكذا لم تعد العقلانية الحديثة بحثاً عن اليقين، ذلك أن عقلنة الواقع والمجتمع في جميع ظواهرها هي نقل مقياس المعرفة من حدود الضرورة المنطقية إلى النجوع العلمي، المحدد بالزمان والمكان، الآن وهنا، وإذا سيطرت الحضارة الاستهلاكية على العلم، تجاوزت التقنية مهمة خدمة الإنسان، إلى استخدام الإنسان نفسه، فيما ينفع في المزيد من تعميم قيم الإنتاج الخارج عن كل سيطرة عقلانية حقيقية²

¹ - Paul Laurent Assoul et Gerard Raulet :Marxisme et Théorie Critique.ED payot.Paris : 1987 p :151.

² -مطاع الصفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، ط:1 1986 لبنان، ص:215-216

وهكذا فإن المتمعن في النظرية النقدية كما تمثلها (هوركهايمر) في منطلقاتها المبدئية تعد ثورة حقيقية على كل نسق فلسفي مغلق ينظر إلى الحقائق وكأنها تماثيل قائمة بذاتها، لذا لم يكن مصادفة أن تأتي جل إسهامات (هوركهايمر) في شكل أفكار ومحاولات عوض لجوئه إلى نحت المؤلفات الضخمة التي يعج بها تاريخ المثالية الألمانية العتيد.¹

وهذا الموقف ينطبق أيضا على (أودورنو) و(ماركيوز) إذ وعلى الرغم من أن أعمالهما يغلب عليها طابع التأليف شكلا إلا أنها في باطنها تعج بالأفكار الحية، الثورية الإنسانية وليست كتبا دوغماتية أو تبشيرية، وتعليل ذلك هو أن النظرية النقدية لا يمكنها أن تترعرع وتزدهر إلا من خلال ممارسة نقدها للأفكار والنظريات الفلسفية السابقة لها، وهذا يتضمن حوارا مبطنا مع هذه الفلسفات بغرض استكشاف أنساقها ودلالاتها بما أن هدفها جميعا هو الوصول إلى الحقيقة وبالتالي الارتقاء بالإنسان إلى وضع أحسن.²

ويمكننا أن نحصر تصور (هوركهايمر) في نقطتين: ولاهما: على النظرية النقدية أن توفر ضماناتها وخصوصياتها بنفسها، وأهم هذه الضمانات هي أن تبقى علة ماهيتها الأساسية وهي أنها نظرية حية منفتحة على العالم الخارجي ولسيت نظاما عقلانيا، منغلقا منقطعا عن العالم والأشياء.

وثانيهما: أن التناقض التقليدي بين ما يسميه (هوركهايمر) "الدوغماتية" و"التنسيقية" يجد له مخرجا ذكيا يتمثل في تنبيه لمفهوم النقائض كم حد(كانط) في كتابه "نقد العقل الخالص" فالنسبية الشكية توافق نقيض القضية والدوغماتية توافق القضية.

ما يمكن ملاحظته إذن أن فلاسفة النظرية النقدية كان يسكنهم هاجس أساسي يتمثل أولا، في جعل النقد أسلوبا رئيسيا في النظر للأشياء ولأفكار والأحداث، وثانيا، في التبرم من كل نزعة نسقية تستهدف الدمج والاحتواء، وثالثا، في الابتعاد عن كل استقطاب مؤسسي لاسيما مؤسستي الدولة والحزب. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لم يفصلوا بين الممارسة

¹ -Martin Jay : L'imagination dialectique ,op.cit,p ,p :59

² -عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات قراءة في الفكر الغربي المعاصر ، منشورات الاختلاف، ط:1 2001.

الفلسفية والعلوم الاجتماعية باعتبارها علوما نقدية لا تصالح الواقع كما تريدها النزعة الوضعية.

وهكذا فإن المرود الأكثر أهمية لنقدية مدرسة فرانكفورت يقع بين نقطتي التشاؤم والتفاؤل بمضمونهما الفلسفي والتاريخي. فالتشاؤم تمخض عن النقد الكلي للنماذج القائمة في ظل الدولة الصناعية المتقدمة، والتفاؤل لم يجعل من النقد امتدادا مقطوعا، أو غير تام، لأنه كان الكشف عن إمكانية البديل في باطن الواقع المعاصر بوسائل هيمنة الدولة ومؤسساتها، ثم شمولية وعقلانية هذا الحصار في تعامله المنطقي مع الطاقة المتاحة للوعي والمتعلقة بالذهنية المستوعبة والمصاغة في قوالب محددة من إيقاعات التفكير. فبالنقد يفتح هذا التشاؤم الموضوعي في نهاية المطاف على تفاؤلية مقتصدة في المساحة التي تحتلها لكي تتحاشى السقوط داخل نمط من التسطيحية الجديدة. ويفتح منفذا جديدا على رومانسية عقلانية تحاول أن تستعيد داخل النظام الرأسمالي بعض القيم الحياتية والجمالية المفقودة، أو تعيد البحث عنها بواسطة نقد الرأسمالية نفسها .

ضبط بعض المصطلحات الواردة في البحث

récepteur	ذات مستقبلية	téléologie	الغائية
concepts	مفاهيم	ésotérique	باطني
réaction substitutive	رد الفعل البديل	littérale	حرفية النص
stimulus substitutif	المثير البديل	spirituelle	الدلالة الروحية
fonction poétique	الوظيفة الشعرية	anagogique	التأويل الباطني
Destinateur	المرسل	allégorique	القراءة الرمزية
Destinataire	المرسل إليه	analogique	القراءة التشبيهية
le référant	المرجع	congenialité	التجانس
Code	السنن (الشفرة)	herméneutique du soupçon	هرمينوطيقا الإرتياب
Système	النظام	analyse substantiel	تحليل ماهوي
Compétence	القدرة	la métaphore vive	الاستعارة الحية
Message	الرسالة	l'historisme	التاريخية الرومنطيقية
Canal	القناة	romantique	
Fonction Référentielle	الوظيفة المرجعية	précompréhension	الفهم المسبق
Fonction émotive	الوظيفة التعبيرية	mécompréhension	سوء الفهم
Fonction Conative	الوظيفة الإعازية	discours du texte	خطاب النص
Fonction phatique	الوظيفة القولية	discours de l'interprétation	خطاب التأويل
Fonction métalinguistique	الوظيفة الفوق لغوية	théorie du texte	نظرية النص
L'arraisonnement	الاستفسار	théorie de l'action	نظرية الفعل
réconciliation	التصالح	théorie de l'histoire	نظرية التاريخ
activité stratégique	فاعلية إستراتيجية	théorie de l'agir	نظرية الفعل التواصلي
activité communicationnelle	فاعلية تواصلية	communicationnel	
Consensus	الإجماع	l'espace public	الميدان العام
l'intersubjective	البيئذاتي	raison communicationnel	العقل التواصلي
raison instrumentale	العقل الأداة	l'historisme romantique	التاريخانية الرومنطيقية

ضبط المصطلحات

le monde vécu	العالم المعيش	acte locutoire	الفعل اللفظي
l'intégration	الاندماج	acte illocutoire	الفعل الإنجازي
la production culturelle	الإنتاج الثقافي	acte perlocutoire	الفعل التأثيري
pragmatique universelle	التداولية العامة	Emetteur	ذات مرسلّة
pragmatique	التداولية المتعالية	l'espace publique	الفضاء العام
transcendantale		sphère publique	الدائرة العامة
locuteur	متكلم	téléologie	الغائية
Actes de la language	الأفعال اللغوية	l'organon	الأرغانون
Positivisme logique	الوضعية المنطقية	énonciation	إعلان
Phénomènes	الظواهر	verbum interius	الفظ الجواني
Totalité collective	الكلية الجماعية	spirituel	الروحية
les traits du phanéron	سمات الظاهرة	néologisme	اللغوس الجديد
les modes d'être	صيغ الوجود	la vérité	الحقيقة الهرمينوطيقية
L'être du fait	وجود الواقع الفعلي المتجسد	herméneutique	
actuel		la compréhension	الفهم
Théorie des actes de	نظرية أفعال الكلام	Subjectivité	الذاتية
paroles		Interprétation	التأويل النفسي
constative	وصفية	psychologique	
performative	أفعال أدائية إنجازية	cercle	الدائرة الهرمينوطيقية
Théorie critique	النظرية النقدية	herméneutique	
éthique de la	إتيقا المسؤولية	l'historicité	التاريخانية
responsabilité		Expression	التعبير
éthique de la discussion	إتيقا التواصل	productive	الإنتاجي
Théorie de la justice	نظرية العدالة	interprétations	التأويلات الفينومينولوجية
le principe	مبدأ المسؤولية	Phénoménologiques	
responsabilité		Epistémologie de	ابستيمولوجيا التأويل
le principe espérance	مبدأ الأمل	l'interprétation	
eschatologie	علم الآخرة	Syntaxique	علم النظم التركيبية
norme	قاعدة	Sémantique	علم دلالة الألفاظ
contexte	قربنة	Pragmatique	التداولية
Maxime	قاعدة عامة	Sémiotiques	علم العلامات

ضبط المصطلحات

le procéduralisme	الإجرائية	Discours	الخطاب
légitimante	المشرعة	langue	اللغة
la penser universel	التفكير الشامل	parole	الكلام
opérationnelle	إجرائية	positive achievements	الإنجازات الإيجابية
apriori dialectique	قبلية جدلية	correspondance	تناسب
scientiste	المفهوم العلمي	Ressentiments	الضعينة
		condamnation morale	إدانة أخلاقية
		propositions	القضايا
		énonciations	التلفظات
		Sagesse pratique	الحكمة التطبيقية
		La puissance de rationnel	قوة المعقول
		homo sapiens	الإنسان العارف
		homo Fabert	الإنسان الصانع
		Macro éthique	الأخلاقيات الكبرى
		solipsisme méthodique	الأنانية المنهجية
		l'universalité	العالمية
		apriori dialectique	قبلية جدلية
		l'objectivité	الموضوعية
		Justesse	المصدقية
		sincérité	الإخلاص
		la prétention a	إدعاء المعقولية
		L'intelligibilité	
		Démocratie	الديمقراطية التشاورية
		Délibérative	
		holiste	كلياني

بيليو غرلفيا

قائمة المصادر باللغة الأجنبية

- 1- **Appel Karl otto** ,L'éthique a L'age de la science,presse universitaire de lille,1987 .
- 2- **Appel Karl otto**, discussion et responsabilité,Tome 2 ,traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz,les éditions du Cerf, Paris 1998.
- 3- **Appel Karl Otto** ,Ethique de la discussion, traduction de l'allemand par :Mark Hunyadi, les éditions du cerf, paris.
- 4- **Gadamer, H.G.** Vérité et Méthode , les grands lignes d'une herméneutique philosophique, édition : intégrale revue et complétée par : pierre fruchon, jean gordin et gilbert merlio, paris, édition seuil, 1996
- 5- **HABERMAS.JÜRGEN** ,théorie de l'agir communicationnel, édition Fayard ;1987 paris
- 6- **Habermas ; JÜRGEN** :Profils Philosophiques et politiques :Traduit en Allemand par François D'arture, Jeane marie L'admiral et Mark B Launay, Gallimard, Collection les essais, exci Paris 1974.
- 7- **HABERMAS JÜRGEN** :La technique et La science comme «édiologie» traduit par/Jean-René Ladmiraal,édition Gallimard 1973.
- 8- **HABERMAS JÜRGEN** :connaissance et intérêt,édition Gallimard,1976.
- 9- **HABERMAS . JÜRGEN**, L'avenir de la nature humaine , vers un eugénisme libéral, traduit de l'allemand par: Christian bouchandhomme, ed: Gallimard,2002.
- 10-**HABERMAS . JÜRGEN** : Habermas ,discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Christian bouchindhommeet Rainer Rochiltz, paris, édition Fayard, 2002.

- 11- **HABERMAS . JÜRGEN** , Morale et communication, traduit de l'allemand par : Christian Bouchandhomme, Flammarion, 1986, paris.
- 12- **HABERMAS . JÜRGEN** , Logique des sciences sociale et autres essais, traduit de l'allemand par :rainer rochlitz, presses universitaires de France,1^{er} édition,1987.
- 13- **Ricœur Paul**, Philosophie de La volonté, finitude et culpabilité 1 :l'homme faible, 2 : la symbolique du mal ,coll : philosophie de l'esprit, paris 1960,1988.
- 14- **Ricœur Paul** , herméneutique des symboles et réflexion , philosophique,1 , le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.

قائمة المصادر باللغة العربية

قائمة المصادر باللغة العربية

- 1- آبل كارل أوتو، التفكير مع هبر ماس ضد هبرماس، ترجمة وتقديم، عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف ، ط:1، 2005، الجزائر.
- 2- جاكبسون رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الوالي ومبارك حنوز، ط:1، 1988، دار توبقال للنشر للدار البيضاء، المغرب.
- 3- هبرماس يورغن ، إتيقا المناقشة، ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، ط:1، 2010.
- 4- هبرماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط:1، 2002 اللاذقية، سورية.
- 5- هبرماس يورغن ، العلم والتقنية كـ « إيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط:1، 2003، كلونيا، ألمانيا.
- 6- هبرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط:1، 2001، كلونيا ألمانيا.
- 7- هبرماس يورغن ، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، مراجعة: جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، ط: 1، 2002.
- 8- هبرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، ط:1، 2006، بيروت.
- 9- غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، الطبعة:1، 2007، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا.
- 10- غادامير هانز جورج ، بداية الفلسفة، ترجمة د.حسن ناظم، علي حاكم صالح ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة . بيروت - لبنان ، 2002.
- 11- غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:2، 2006.
- 12- ريكور بول، بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط:1، 2006.

قائمة المصادر باللغة العربية

- 13-ريكور بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، وحسان برقية، دار الأمان، الرباط، ط:1، 2004 .
- 14-ريكور بول، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، ط:1، 2003
- 15-ريكور بول، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة:حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط:1، 2001.
- 16-ريكور بول، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ط، 1999.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية

- 1- **Dominique Wolton**, penser la communication ,édition Flammarion 1997.
- 2- **Daniel Bounoux** : Introduction aux sciences de la communication , édition: Casbah, Alger,1999.
- 3- **Jackobson**, Essais de l'inguistiques generale, Ed, Minuit, paris.
- 4- **Henri Arvon**,la philosophie allmande,édition SEGHERS paris 1970.
- 5- **Hallyn**,de L'herméneutique a la deconstruction,in introduction aux études du texte, ouvrage dirige par M.Delacroi,Ed De culot,Paris,1987.
- 6- **Husserl ;E** ,Lacrise de L'humanité européenne etlphilosophie, traduction Paul recoeur edition aubier montaigne paris 1977.
- 7- **Hans Albert** :LA Sociologie Critique en question ;Traduit en Allemand par : Jean Amsler,Jean Redolphe Amsler et Liliane Deroche. Edition : PUF ;paris 1987.
- 8- **Horkheimer,M et Adorno.T** ,la dialectique de la raison,trad, Eliane kaufholz, les editions Gallimard,1974,.
- 9- **Horkheimer ;M** :Eclipse de la Raison ;édition : payot ;1972 paris .
- 10- **Heidegger, M** , la question de la technique, essais et conférence. Traduit de l'allemand par André préau et préfacé par jean Beaufret , gallimard
- 11- **Janine BEUDICHON**; La communication: processus, formes et applications. ,édition Armand Colin /HER - Paris.

- 12- **José Maria Aguirre Oraa**, Raison Critique Ou Raison Herméneutique /une analyse de la controverse entre habermas et gadamer, les éditions du cerf , paris 1998.
- 13- **JONAS Hans**, le principe responsabilité, une éthique pour la société technologique, trad. fr. par Greisch, Paris, Flammarion, 1990.
- 14- **Jean Casaneuve**, Les Poles de la communication, in l'univers philosophique, 2 édition, P.U.F 1991.
- 15- **Joel Romann**, chronique des idées contemporaines, ID BREAL, rome, ISBN 1995.
- 16- **Jean Grondin**, L'universalité de L'herméneutique. Paris. PUF.
- 17- **Kant ;E**, qu'est ce que la lumière : In : la philosophie de l'histoire edition Donoel Gonthier 1947.
- 18- **Kant.E** ; critique de la raison pure ; edition PUF. Paris 1944 .
- 19- **Ladmiral.J-R** ; Jurgen habermas ; ou le changement de signe de la théorie critique ; projet. N 168/1982 .
- 20- **Max weber**, le savon et le politique, plon, coll. 10-18, paris 1993.
- 21- **Martinet. A**, Elément de linguistiques générale, Ed : Armand Colin, paris, 2003
- 22- **Mounin. G**, Cles pour la linguistique, Ed Seghrs, Paris, 1971.
- 23- **Martin ;Jay** : L'imagination Dialectique , Histoire de L'école de Francfort (1923-1956) Edition Payot, Paris 1977.
- 24- **Peirce, Ch . S**. Ecrits Sur le signe, Seuil, R, et trad par G. Deledalle. 1978.

- 25- - **Paul Laurent Assoul** et Gerard Raulet :Marxisme et Théorie Critique.ED payot.Paris : 1987.
- 26- **Paul Ricœur**, Le Conflit Des interprétations, Paris Editions du Seuil 1996.
- 27- **Paul Ricœur** ,de L'interprétation Essai Sur Freud ,Paris Editions du Seuil.1965.
- 28- **Philippe breton**,Serge Proulx , lé explosion de la communication, Edition Casbah ,ALGER 2000.
- 29- **Rawls John**,une théorie de la justice,Seuil,poche.
- 30- **Stéfane Haber** , Jurgen Habermas, une introduction, édition : pocket la dicouverte , 1^{er} , 2001.

قائمة المراجع باللغة العربية

- 1- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هيرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة:1، 2009.
- 2- أحمد يوسف، سمياتيات التواصل وفعالية الحوار، المفاهيم والآليات، منشورات مختر السمياتيات وتحليل الخطابات، جامعة وهران، ط:1 2004.
- 3- أيان كريب النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هيرماس، ترجمة: د محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة 244، أبريل 1999.
- 4- أديث كيزرويل، عصر البنيوية من ليفي إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، الدار البيضاء، ط:1986، 2.
- 5- بول روبنسون، اليسار الفرويدي، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال، دار الطليعة، ط:1، 1974 بيروت.
- 6- بوزيد بومدين وآخرون، إطيقا التواصل ونقد العقل الأداتي ، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1 2005.
- 7- بوزيد بومدين ، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم، الطبعة:1 ، 2008.
- 8- بغورة الزواوي، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجية التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة بيروت، ط:1، 2009.
- 9- بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: د.سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1990-لبنان.
- 10- جورج زياني، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة:1، 1993، بيروت-لبنان.

- 11- **جان مارك فيري**، فلسفة التواصل، ترجمة و تقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، ط:1، 2006
- 12- **جان غارندان**، المنهج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم، عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم، ط:1، 2007
- 13- **جاكسون وآخرون**، التواصل نظريات ومقاربات ، ترجمة عز الدين الخطابي، زهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط:1، 2007 ، الدر البيضاء.
- 14- **جاكلين روس**، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة و تقديم عادل العوا، سلسلة زدني علما ، عويدات للنشر والطباعة، ط:1/2001.
- 15- **جون فرونسوا دورتي**، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1 ، 2009.
- 16- **جان بول رزغبر**، فلسفة القيم، ترجمة: د.عادل العوا، منشورات عويدات للنشر والطباعة، الطبعة:1، 2002، بيروت لبنان.
- 17- **دافيد جاسير**، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، الطبعة: 1 ، 2007.
- 18- **هاينز موس**: الفكر الاجتماعي، نظرة تاريخية عالمية، ترجمة د.السيد الحسيني، د،جهينة سلطان العيسى، دار المعارف ، القاهرة، ط:2 1981.
- 19- **هربرت ماركوز**، العقل والثورة ، ترجمة فؤاد زكاريا ، بيروت، 1979.
- 20- **هشام معافة**، التأويلية والفن عند هانز جورج جادامير، الدار العربية للعلوم، الطبعة: 1 ، 2010.
- 21- **حسن محمد حسن**: النظرية النقدية عند هربرت ماركيز، دار التنوير للطباعة والنشر، ط:1، 1993 بيروت لبنان.
- 22- **حسن مصدق**، يورغن هبرماس ومدرسة مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط:1 ، 2005، الدار البيضاء المغرب.
- 23- **حسان الباهي**، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، ط:1، 2004، المغرب.

- 24- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط:2، 2003.
- 25- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان او التكوثر العقلي
- 26- الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية- مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون، الدر العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2007، الجزائر.
- 27- ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، جدل التتوير شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2006.
- 28- محمد مصباحي وآخرون، فلسفة الحق عند هبرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ط:1، 2008 .
- 29- محمد مفتاح ،المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1999.
- 30- محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط:1، 2006.
- 31- مانفريك فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتواصل بين هبرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق، عز العرب الحكيم بناني، إفريقيا الشرق، بدون طبعة، 2003.
- 32- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، دفاتر فلسفية (اللغة) دار توبقال للنشر، المغرب، ط:4، 2005،
- 33- محمد محمد يونس علي، مقدمة في علم الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2004، بنغازي ، ليبيا.
- 34- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1997، بيروت لبنان.
- 35- مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط:1، 2000.
- 36- ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط:1، 1994.

- 37- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، الطبعة:1، 1991.
- 38- محمود سيد أحمد، البراغماطيقا عند هيرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون طبعة، 2000 .
- 39- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، الطبعة: 3، 1988، بيروت لبنان.
- 40- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الطبعة:1، 2002.
- 41- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، الطبعة:1، 2008.
- 42- الماكري محمد، الشكل والخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي، المركز الثقافي العربي، ط:1، 1991، بيروت
- 43- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة:7، 2005.
- 44- نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون طبعة بدون تاريخ.
- 45- عبد السلام عشير، الكفايات التواصلية، اللغة وتقنيات التعبير والتواصل، منشورات: Top Edition، ط:1، 2007.
- 46- عز الدين الخطابي، مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، 2002.
- 47- عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية، إصدار أوراق فلسفية (3)، القاهرة، 2005.
- 48- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب ، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط:1، 2004.
- 49- عبد الله ابراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بد ط، بد، ت، بيروت لبنان.

- 50- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الطبعة 1: 1997، الدار البيضاء-المغرب.
- 51- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر -دمشق ط: 1 ، 2002 .
- 52- عمر كوش، أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ترحاله، المركز الثقافي العربي، ط: 1 ، 2002،
- 53- عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط: 1، 2001 .
- 54- عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط: 1 ، 2008.
- 55- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية.
- 56- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هبرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، الطبعة: 1، بدون تاريخ بيروت-لبنان
- 57- عبد العزيز بو الشعير، غدامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، ط: 1، 2011 .
- 58- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظرية الفهم من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة: 1، 2003.
- 59- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، الطبعة: 1 ، 2007 .
- 60- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث أخرى، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، بد: ط، 2002،
- 61- عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط: 1، 1990.
- 62- عبد العزيز العيادي ، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر، ط: 1، 2005، تونس.
- 63- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، ط: 1، 2005، بيروت.

- 64- صلاح الدين عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير، ط: 1993، 1.
- 65- رودريغر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة وتقديم عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، أفاق عربية، ط: 1، 1986. بغداد.
- 66- تزفيتان تودوروف، المبدأ الحوارية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة: 1، 1992.
- 67- خضر ناظم عودة ، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط: 1، 1997.
- 68- سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط: 1، 2012.
- 69- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط: 1، 2002 ، القاهرة.
- 70

الموسوعات و القواميس المعتمدة باللغة العربية

- 1- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:2، 1999.
- 2- بيتركونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، ط:2001، 1، المكتبة الشرقية، ش.م.ل بيروت.

القواميس و المعاجم المعتمدة باللغة الفرنسية

1. Anne Fortin-Melkevik/ dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale/C.N.L/«Habermas»

I. المجلات و الدوريات باللغة العربية

- 1- مجلة أوراق فلسفية ، العدد العاشر ، 2004، القاهرة.
- 2- مجلة أوراق فلسفية، العدد:11، 2004، القاهرة.
- 3- مجلة أفق الثقافية، عدد أبريل سنة 2002.
- 4- مجلة الفلسفة و العصر، العدد العاشر، سنة 2004.
- 5- مجلة المحجة، العدد:6، سنة: 2003، لبنان.
- 6- مجلة العرب والفكر العالمي، العدد:3، سنة 1988.
- 7- مجلة العرب والفكر العالمي، العدد:9، 1990.
- 8- مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 10، سنة 1990 مركز الإنماء القومي
- 9- مجلة فصول، العدد: 3 المجلد:1، سنة 1981.
- 10- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد:79/78
- 11- مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد:16، أكتوبر/نوفمبر: 1986 .
- 12- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد:103/102، سنة 1998
- 13- مجلة كلية الآداب بتطوان، جامعة عبد الملك السعدي، العدد:9، 1999.
- 14- مجلة المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، العدد:2، ط:1، 2008.
- 15- مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 28، يناير، مارس، 2000.
- 16- مجلة فكر ونقد ، العدد:24 السنة الثالثة، ديسمبر 1999.
- 17-

II. المجلات و الدوريات باللغة الأجنبية

1. **Ethno-psychologie des communications et pedagogie**, Revue Française de pédagogie, n°:100, Juillet/aout et septembre 1992,
2. **esprit**, juillet-aout, 1959.
3. **magazine littéraire**, paris N°390,septembre2000.
4. **revue communication**,N° :30, 1979 <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/comm>

الفهرس:

المقدمة:

الفصل الأول: الهرمينوطيقا : الدلالة و التطور

- مقدمة الفصل.....ص:16
- المبحث الأول : جينالوجيا المفهوم.....ص: 18
- الهرمينوطيقا: المفهوم والجزر التاريخي.....ص:18
- في الفكر اليونانيص:21
- في العصر الوسيط.....ص: 26
- في عصر التنوير.....ص:30
- في الفلسفة الحديثة.....ص:35
- المبحث الثاني: غدامير، القواعد الأساسية في الهرمينوطيقا الفلسفية.....ص:47
- 1- الحقيقة و المنهج.....ص:47
- 2- الفهم و التفسير.....ص:52
- 3- الأحكام المسبقة كشرط للفهم.....ص:56
- 4- اللغة كوسيط في التجربة الهرمينوطيقية.....ص:59
- المبحث الثالث:بول ريكور، هرمينوطيقا الارتياب.....ص:64
- 1- التأسيس لهرمينوطيقا الارتيابص:64
- 2- التأويلية طريق في الفهم.....ص: 71
- هرمينوطيقا الرموز.....ص: 72
- هرمينوطيقا النصوص.....ص:75

- منطق التخاطب عند بول غرايس.....ص:147
- عوامل التواصل عند رومان جاكسون.....ص:149
- وظائف اللغة.....ص:152
- 4- الفلسفة والتواصل:ص:153
- المبحث الثالث : الفعالية التواصلية عند هيرماس.....ص:156
- 1- التقنية والعلم كإيديولوجيا.....ص:156
- نظرية الفعل التواصلية.....ص:166
- من العقل الأداتي إلى العقل التواصلية.....ص:169
- أسس الفاعلية التواصلية.....ص:179
- خاتمة الفصل.....ص:187

الفصل الثالث: الفلسفة الأخلاقية وإيتيقا التخاطب.

- مقدمة الفصل:.....ص:189
- المبحث الأول: الفلسفات الأخلاقية والتعددية الإتيقية.....ص:191
- ماكس فيبر، إتيقا المسؤولية.....ص:193
- جون راولز ونظرية العدالة.....ص:194
- هانس جونس، أخلاق الحضارة التكنولوجية.....ص:200
- إمانويل ليفيناس أخلاق التعالي والسمو الديني.....ص:203
- دومينيك جانيكو، جون أيلول، نظرية الضعف.....ص:207
- المبحث الثالث: كارل أتو آبل ، التأسيس العقلاني لأخلاق عصر العلم:.....ص:209
- قواعد المحاجة.....ص:215
- المبحث الثالث: يورغن هير ماس، نظريات أخلاقيات التواصل كفلسفة عقلانية.....ص:223
- معايير صلاحية أفعال اللغة.....ص:227
- مبدأ الكلية كقاعدة حجاجية.....ص:233

قائمة المراجع باللغة العربية

- 1- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هبرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة:1، 2009.
- 2- أحمد يوسف، سمائيات التواصل وفعالية الحوار، المفاهيم والآليات، منشورات مخترا السمائيات وتحليل الخطابات، جامعة وهران، ط:1 2004.
- 3- أيان كريب النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هبرماس، ترجمة: د محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة 244، أبريل 1999.
- 4- أديث كيزرويل، عصر البنيوية من ليفي إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، الدار البيضاء، ط: 1986، 2.
- 5- أوستين جون لانكشو، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني إفريقيا الشرق، ط: 2، 2008. المغرب.
- 6- أحمد عبد الحليم عطية، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، ط: 1، 2011، بيروت لبنان.
- 7- عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية، إصدار أوراق فلسفية (3)، القاهرة، 2005.
- 8- بول روبنسون، اليسار الفرويدي، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال، دار الطليعة، ط: 1، 1974، بيروت.
- 9- بومدين بوزيد وآخرون، إيطيقا التواصل ونقد العقل الأداتي ، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1، 2005.
- 10- بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم، الطبعة: 1، 2008.

- 11- بومدين بوزيد وآخرون، فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2009.
- 12- بغورة الزواوي، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجية التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة بيروت، ط:1، 2009.
- 13- بول نوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: د.سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1990-لبنان.
- 14- بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- 15- بيار أشار، سوسيولوجيا اللغة، تعريب: د.عبد الوهاب تزو، منشورات عويدات، ط:1، 1996، بيروت لبنان.
- 16- جورج زياتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة:1، 1993، بيروت-لبنان.
- 17- جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة و تقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، ط:1، 2006
- 18- جان غارندان، المنهج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم، عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم، ط:1، 2007
- 19- جاكسون وآخرون، التواصل نظريات ومقاربات ، ترجمة عز الدين الخطابي، زهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط:1، 2007 ، الدر البيضاء.
- 20- جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة و تقديم عادل العوا، سلسلة زدني علما ، عويدات للنشر والطباعة، ط:1/2001.
- 21- جون فرونسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1 ، 2009.
- 22- جان بول رزغبر، فلسفة القيم، ترجمة: د.عادل العوا، منشورات عويدات للنشر والطباعة، الطبعة:1، 2002، بيروت لبنان.
- 23- جيلالي دلاش، مدخل إلى السيميائيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط: 1 ، 1994 .

- 24- دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، الطبعة: 1، 2007.
- 25- دفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، ط:1، 2007، بغداد.
- 26- هاينز موس: الفكر الاجتماعي، نظرة تاريخية عالمية، ترجمة د. السيد الحسيني، د، جهينة سلطان العيسى، دار المعارف، القاهرة، ط:2، 1981.
- 27- هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، ط:1/1978.
- 28- هيجل فريدريك، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت، ط:1، 1983.
- 29- هربرت ماركوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكاريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- 30- هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج جادامير، الدار العربية للعلوم، الطبعة: 1، 2010.
- 31- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيزوز، دار التنوير للطباعة والنشر، ط:1، 1993 بيروت لبنان.
- 32- حسن مصدق، يورغن هيرماس مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط:1، 2005، الدار البيضاء المغرب.
- 33- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، 2004، المغرب.
- 34- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط:2، 2003.
- 35- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي
- 36- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، ط:1، 2000.
- 37- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط:2، 2000، الدار البيضاء

- 38- الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية- مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون، الدر العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2007، الجزائر.
- 39- ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، جدل التنوير شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2006.
- 40- محمد مصباحي وآخرون، فلسفة الحق عند هيرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ط:1، 2008 .
- 41- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1999.
- 42- محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط:1، 2006.
- 43- ماتفريك فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتواصل بين هيرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق، عز العرب الحكيم بناني، إفريقيا الشرق، بدون طبعة، 2003.
- 44- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، دفاتر فلسفية (اللغة) دار توبقال للنشر، المغرب، ط:4، 2005،
- 45- محمد محمد يونس علي، مقدمة في علم الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2004، بنغازي، ليبيا.
- 46- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1997، بيروت لبنان.
- 47- محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط:1، 2010، بيروت لبنان.
- 48- مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط:1، 2000.
- 49- مطاع الصفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، ط:1، 1986 لبنان.

- 50- ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط:1. 1985.
- 51- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، الطبعة:1، 1991.
- 52- محمود سيد أحمد، البراغماطيقا عند هيرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون طبعة، 2000 .
- 53- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، الطبعة:3، 1988، بيروت لبنان.
- 54- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الطبعة:1، 2002.
- 55- محمد شوقي الزين، سياسات العقل، صدمة الواقع ومستويات القراءة، دار الغرب للنشر والتوزيع، بد: ط، بد، تاريخ، وهران، الجزائر.
- 56- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، الطبعة:1، 2008.
- 57- محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2010.
- 58- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة:7، 2005.
- 59- نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون طبعة بدون تاريخ.
- 60- عبد السلام عشير، الكفايات التواصلية، اللغة وتقنيات التعبير والتواصل، منشورات: Top Edition، ط:1، 2007.
- 61- عز الدين الخطابي، مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، 2002.
- 62- عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2009.

- 63- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب ، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط:1، 2004.
- 64- عبد الله ابراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بد ط، بد، ت، بيروت لبنان.
- 65- عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الطبعة 1: 1997، الدار البيضاء-المغرب.
- 66- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر -دمشق ط:1 ، 2002 .
- 67- عمر كوش، أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ترحاله، المركز الثقافي العربي، ط:1 ، 2002،
- 68- عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مقارنة حاجية للخطاب الفلسفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2009.
- 69- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية، والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون. ط:1، 2007.
- 70- عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط: 2001، 1 .
- 71- عمر مهيبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط:1، 2005.
- 72- عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط:1 ، 2008.
- 73- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية. دار المعارف، ط:1، 1987.
- 74- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هبرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، الطبعة:1، بدون تاريخ بيروت-لبنان
- 75- عبد العزيز بو الشعير ، غدامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، ط:1، 2011 .
- 76- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظرية الفهم من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة: 1، 2003.

- 77- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، الطبعة:1، 2007 .
- 78- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث أخرى، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، بد:ط، 2002،
- 79- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هيرماس نموذجاً، منشورات الاختلاف، ط:1، 2011.
- 80- عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط:1، 1990
- 81- عبد العزيز العيادي ، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر، ط:1، 2005، تونس.
- 82- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، ط:1، 2005، بيروت.
- 83- عبد العزيز ربح، مابعد الدولة- الأمة، عند هير ماس، منشورات الاختلاف، ط:1، 2011
- 84- صلاح الدين عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير، ط:1، 1993.
- 85- رودريغر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة وتقديم عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، أفاق عربية، ط:1، 1986. بغداد.
- 86- تزفيتان تودوروف، المبدأ الحواري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة:1، 1992.
- 87- خضر ناظم عودة ، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط:1، 1997.
- 88- سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:1، 2012.
- 89- سعيد توفيق ، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط:1، 2002 ، القاهرة.

République algérienne démocratique et populaire
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique
Université d'Es-senia, Oran



Faculté des sciences sociales

Département de Philosophie

Thèse de Doctorat en Philosophie Intitulée:

l'herméneutique et éthique de la discussion

Encadreur:

Pr . BOUZID Boumediene

Présenté par :

HASSAINE DAOUADJI ghali

Membres de jury :

1- Pr. MOULFI Mohamed	Président.	Université D'Oran.
2-Pr. BOUZID Boumediene	Encadreur.	Université D'Oran.
3-Pr. SAYEM Abdelhakim	Examineur.	Université D'Oran.
4-Dr. BOUMNIR Kamel	Examineur.	Université D'Alger-2-.
5-Dr. AMARA Nacer	Examineur.	Université De Mostaganem.
6-Dr. BOUHANECHÉ Nora	Examineur.	Université De Constantine.

Année universitaire 2012-2013

تتناول هذه الدراسة مستجدات الفكر الغربي المعاصر، خاصة بعد التطور العلمي الذي شهده العالم، والمنتجات التقنية التي غيرت من وجهه، حيث اتضح، أن هذا المشروع لم يعد قادرا أو مؤهلا لتحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة التي أصبحت تهدد وجوده، وخاصة في ظل النظم السياسية والاقتصادية الشمولية. فلقد اختفت الحرية وغاب العقل، وانقلب التقدم بمفهومه الإنساني إلى انحطاط شامل وتراجع مقلق للغاية. وأصبح في هذه الآونة يتبلور مشروع فلسفي يتخذ من النقد توجهها له، وذلك في سبيل الحيلولة دون ضياع الإنسان في واقع مزيف، أو يستسلم لحقيقة كاذبة، أو يخضع لأفكار وأنماط من السلوك يتوهم أنها أبدية، أو مقدسة أو فوق النقد. نحن إذن أمام رؤية نقدية للعلم والسياسة والأخلاق والتقنية، فالأخلاق في فلسفة التواصل لم تعد نهيا ولا أمرا ولا سلسلة محرمات وإكراهات، ولا هي مجرد إيمان أعمى بمعتقدات ومثل وقيم، بل تخضع قواعدها للمحاجة والمجادلة المنطقية بهدف استنباط جملة معايير تضمن لها سبل تنظيم التواصل في المجتمع. وهكذا أصبح من الضروري إعادة التفكير في النظريات الأخلاقية القديمة سواء كانت ذات جذر فلسفي أو ديني، وإحيائها لمعالجة الأزمات المعاصرة التي تسببت فيها التقنية من جهة، وتزايد قطاعات اللذة والاستهلاك من جهة أخرى. وقد سعت هذه الدراسة إلى التعرض بالتوصيف من خلال بعض النماذج إلى أشكال الحضور الأخلاقي في اللسانيات التداولية التي يبدو أنها أدركت القيمة المخصوصة للعنصر الأخلاقي في التأسيس لفلسفة التواصل، ومن أن وضع الشروط الصورية المنطقية لا تكفي وحدها حتى يحدث فعل التواصل.

الكلمات المفتاحية:

الهرمينوطيقا؛ اللغة؛ النص؛ الفهم؛ الكلام؛ المعيش؛ التواصل؛ الأخلاق؛ الحوار؛ التداولية؛ الإتيقا؛ المحاجة؛ النقاش.