الجمهوريـــــة الجزائريـــــة الديمقراطيـــــة الشعبيـــــة

وزارة التعليـــم العالـــي والبحـــث العلمـــي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

الموسومة بـ:

الفضاء العمومي والمسألة السياسية

عند "يورغن هابرماس"

من إعداد الطالب:

بلقايد عبدي مراد

تحت إشراف:

أ.د: برياح مختار

لجنة المناقشة:

- أ/د: أحمد مسعود (جامعة وهران): رئيساً.
- أ/د: برياح مختار (جامعة وهران): مقرراً.
- أ/د: عبد الأوي عبد الله (جامعة وهران): مناقشاً.
- د: قواسمي مراد (جامعة مستغانم): مناقشاً.

السنة الجامعية

2014-2013

الإهداء:

إلى روح جدّتي.....

إلى والديا....

إلى زوجتي...

إلى ابنتي "دنيا"...

إلى إخوتي...

الفهرس

مقدمة..... 02

الفصل الأول: الجذور الفكرية لنظرية التواصل –مدرسة فرانكفورت

المبحث الأول: أصول مدرسة فرانكفورت..... 06

المبحث الثاني: مكانة هابرماس في مدرسة فرانكفورت..... 13

الفصل الثاني: الجهاز المفاهيمي والإطار النظري لفلسفة يورغن هابرماس

المبحث الأول: العقل الأداتي والعقل التواصلي..... 20

1-1- العقل الأداتي..... 20

1-2- العقل التواصلي..... 21

المبحث الثاني: اللّغة ودورها في عملية التواصل 25

2-1- اللّغة والتواصل..... 25

2-2- نظرية أخلاقيات التواصل..... 29

2-3- التواصل والتحليل النفسي..... 31

المبحث الثالث: الهوية في فكر **"هابرماس"**..... 36

3-1- الهوية التداولية عند **"هابرماس"**..... 38

3-2- الهيرمنوطيقا والتواصل..... 43

3-3- التأويل في فكر **"هابرماس"**..... 45

3-4- نظرية الفعل التواصلي..... 48

الفصل الثالث: الفضاء العمومي والفعل السياسي عند "هابرماس" –النقد وإعادة الاكتشاف

المبحث الأول: كرنولوجية الفضاء العمومي..... 57

1-1- الفضاء العمومي عند "**كانط**"..... **57**

1-2- الفضاء العمومي عند "**هيغل**"..... **58**

1-3- "**ماركس**" ونقده للفضاء العمومي..... **60**

المبحث الثاني: ماهية ودلالات الفضاء العمومي عند "**هابرماس**"..... **62**

2-1- آليات الفضاء العمومي عند "**هابرماس**" **62**

2-2- أخلاقيات المناقشة من الخطابة مع "**أرسطو**" إلى إيتيقا المناقشة مع "**كارل-آتو-آبل**"..... **73**

المبحث الثالث: الأطر الإيتمولوجية لمشروع "**هابرماس**" السياسي..... **80**

3-1- تشكّل مفهوم الدولة-الأمة (النشأة والبنية)..... **80**

3-2- انعكاسات العولمة على الدولة الوطنية..... **82**

3-3- آفاق الشرعية السياسية: ما بعد الدولة-الأمة..... **85**

3-4- الدولة والمجتمع ما بعد العلمانية..... **87**

الخاتمة..... **92**

المصادر والمراجع..... **95**

مقدمة

يمثل "**هابرماس**" الجيل الثاني للمدرسة النقدية في تطورها، فبقدر ما كان يحاور النصوص الفلسفية ويناقش مقوماتها النظرية، بقدر ما كان ينصت للتحولات التي طرأت على التاريخ الألماني ويواكب البناء الكلي الذي اضطرت ألمانيا إلى القيام به بعدما تركته المغامرة النازية من دمار وتحطيم للمجتمع وللذات الألمانية. فقد حاول "**هابرماس**" بعث التفكير الفلسفي، والذي يتطلب تحديداً دقيقاً في ظلّ التطورات التي اجتاحت المجتمعات المعاصرة، إذ بدأ التفكير الفردي للمفكرين في التراجع لصالح المعرفة المؤسساتية والنسقوية. لهذا نراه ينتقل في أكثر من مجال معرفي لبناء نظريته لما سمّاه "**العقل التواصلي**" الذي يحرر الفكر حسب رأيه من الخطاب المتمركز على الذات. لذا أخضع "**هابرماس**" كلّ الاتجاهات الفلسفية، بخصوص الحداثة للسؤال والمراجعة والنقد واختيار الاستمرار في التقليد للفكر الألماني الذي يتخذ من النقد مبدأه الموجّه. إنّ محاولات هابرماس ومشاركته لإعادة بناء فضاء عمومي يسترشد بالعقلانية، جعلته يستنطق النصوص الفلسفية الحاملة لمختلف دلالات الحداثة من "**كانط**" إلى "**دريدا**"، ويحاور مؤسسي النظرية النقدية في أفكارهم "**اركوز، هوركايمر، أدورتو**".

فنص هابرماس مركب لأنّ مناقشته جعلته يلتمس مجالات معرفية عديدة وانفتح على الكتابات العلمية المعاصرة في أوروبا وأمريكا، فرغم كونه ينتمي إلى لحظة تاريخية ألمانية، تميزت بتشديد مشروع حضاري يتلهم من العقلانية مكوناتها ويجعل الحداثة غاية، وينتمي إلى اللغة الألمانية التي ازدهر فيها الفكر وجعل من الأنوار، الحرية، الإيديولوجيا، العقل، النقد، التقدم والزمن من يفوعات نشاطاته الفكرية متمسكاً بالمرجعية النقدية التي تحفظ العقل إمكانية مراجعة ذاته ومحاكمة آلياته وتقويم عطاءاته، لهذا صار "**هابرماس**" نموذج الفيلسوف الجديد المتجدد على اعتبار أنّ النقد ضرورة معرفية وأداة فعّالة يستطيع من خلالها استكشاف أعماق العقل والواقع في آن واحد، فصار لزاماً على التفكير الفلسفي إذا ما رغب في الاستمرار والعطاء أن يلجأ إلى بلورة تصور نقدي ينظر إلى الواقع بعين فاحصة، ليستلهم مبادئه وتصوراته الأساسية التي ينتظم وفقها ولا يفهم يدونها.

كما لم تعد فكرة الحقيقة بيد الفيلسوف لاستكشاف عوالم الإنسان، فلم تعد الحقيقة لذاتها وبذاتها بل صارت مرتبطة بالوضع الاجتماعي الراهن لهذا يعتبر مفهوم النقد مجدد المنهج.

إنّ "**هابرماس**" حاول الانفصال عن فلسفة الذات والتفكير في الزمن الراهن فاستلهم في عطاءات النظرية النقدية، والنصوص المؤسسة للنظر الفلسفي الحديث والمعاصر، وانفتاحات التحليل النفسي ونتائج النظريات الأنتروبولوجية والسوسيولوجيا المعاصرة والفلسفة التحليلية والتداوليات الصورية، لهذا فالقراءة لـــ "**هابرماس**" هي قراءة لفلسفة تنفتح على ما هو نقدي في العلوم الإنسانية، وتصوغ نظرية في الحداثة لعقل تواصلي، لهذا لم يكتف "**هابرماس**" بالقول بنظرية الفاعلية التواصلية بل عمل على تدعيم هذه النظرية بتداوليات صورية وإجراءات برهانية وحاول اقتراح بعض عناصر ما سماه أخلاقيات التواصل داخل المناقشة العامة التي يفترضها الفضاء العمومي.

تبدو السياسة المثلى في رأي "**أفلاطون**" متوقفة على توفر الفضائل الإيتقية ومدى تقديرها، ذلك أنّ السياسة التي يجب إنشاؤها في التفكير الأفلاطوني، إنّما هي فعل التي تنبني على قوانين الإيتقيا، حيث أنّ السياسة بالنسبة إليه إنّما هي فعل لا يكتسب قيمته إلاّ بتحقيق العدالة، شرط الانخراط في نظام تكون فيه مقاليد السياسة قائمة على اعتراف صريح وحقيقي بجملة حقوق كحق التعبير وحق حرية الفكر، لذلك فإنّ الفرد لا يكتسب قيمته إلاّ داخل المدينة وغايتها الإيتقية.

ولهذا يتأسس مبحث "**هابرماس**"، كمسعى إلى ترسيخ آليات معيارية، لتدخل في مقاومة الانحراف السياسي بالاعتماد إلى عقلانية ترتكز على المناقشة والتفاعل اللغوي كنشاط قائم على معايير الفعل التواصلي العقلاني من خلاله تكون المفاهيم وهياكل الدولة والمجتمع.

إنّ الفضاء العمومي مسألة محورية داخل النظام الذي ينشد إليه "**هابرماس**"، لأنّه به ومن خلاله يبدأ الفعل التواصلي ليخترق شبكة المجتمع وفضاءاته.

إنّ الفضاء العمومي نواة التواصل والحوار لذا أصبح انشغال علم السياسة به ذو أهمية بالغة ممّا فرض على "**هابرماس**" ربطه بحزمة من الشروط.

تتناولنا هذه المذكرة الإطار النظري لتفكير "**هابرماس**" المفاهيم والمصطلحات، الجذور والتأسيس لنصل إلى تصور "**هابرماس**" للمسألة السياسية والكيفية التي من خلالها فكّر في إعادة بناء المفاهيم السياسية من مفهوم الدولة، الديمقراطية، الحوار، الحرية، الأخلاق، المناقشة...إلخ.

قسّمنا المذكرة إلى ثلاثة فصول كل فصل لمجموعة من المباحث.

تناولنا في الفصل الأول والموسوم بالجذور الفكرية لنظرية التواصل – مدرسة فرانكفورت- حيث يحتوي على مبحثين، يتناول المبحث الأول أصول مدرسة فرانكفورت، أمّا المبحث الثاني فقد تناولنا مكانة "**هابرماس**" في مدرسة فرانكفورت.

تناولنا في الفصل الثاني الجهاز المفاهيمي والإطار النظري لفلسفة "**يورغن هابرماس**"، وهذا الفصل يتفرع إلى مبحثين، يقوم المبحث الأول الموسوم بالعقل الأداتي والعقل التواصلي في تفكير "**هابرماس**" لبناء مشروع تواصلي ينطلق من العقل التواصلي بعدما كان العقل العملي ينطلق من مفاهيم الذات والمواطن والمجتمع المدني، أمّا المبحث الثاني فيتأسس على اللّغة ودورها في عملية التواصل، باعتبارها نشاط بينذاتي يقوم على المشاركة والمغايرة والنقاش. أمّا في المبحث الثالث فخصصنا فيه عن الهوية في التفكير الهابرماسي والهيرمينوطيقا والتواصل ونظرية الفعل التواصلي.

وخصصنا في الفصل الثالث الفضاء العمومي والفعل السياسي عند هابرماس، وقسمناه إلى ثلاث مباحث، فتضمن المبحث الأول كرونولوجية الفضاء العمومي عند الفكر الهابرماسي، أمّا في المبحث الثاني تناولنا فيه ماهية ودلالات الفضاء العمومي عند "**هابرماس**"، أفالمبحث الثالث فأشرنا إلى الأطر الإيتمولوجية لمشروع "**هابرماس**" السياسي، وقد ركّزنا على مفهوم الدولة-الأمة وانعكاسات العولمة على الدولة الوطنية، وآفاق الشرعية السياسية ما بعد الدولة-الأمة.

الفصل الأول:

الجذور الفكرية لنظرية التواصل –مدرسة فرانكفورت–

المبحث الأول: أصول مدرسة فرانكفورت.

تمثل مدرسة فرانكفورت ظاهرة مركبة، حيث أنّها أكثر من فلسفة وأكثر من تيار فكري، فقد تمثل نهضة للفكر، وتحذير من تجاوزات السلطة أو تمجيد الفكر لها، أمّا الأساس الذي تطورت عليه مدرسة فرانكفورت هو معهد البحوث الاجتماعية الذي تأسس رسميا في الثالث فبراير 1923 بفرانكفورت بألمانيا، وقد احتضن هذا الأخير في بداياته الأبحاث النظرية الاشتراكية[1].

لقد كان منشأ هذا المعهد مبادرة من "**فيليكس فايل**" وهو ابن أحد التجار الأثرياء، وقد نظم هذا الأخير أول أسبوع عمل ماركسي خلال صيف 1922 وقد شارك فيه المفكر الماركسي "**جورج لوكانش**"، فلقد كان هذا المشروع اللّبنة التي دفعت بالمشاركين في تأسيس معهد البحوث الاجتماعية الذي تولّى الإشراف عليه "**كارل غرونبرغ**"، والذي انحصرت مهمته انذاك في تعبيد الطريق أمام البحث النظري للمساهمة في الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

لذا لم يبلور المعهد برنامجاً أصيلاً خاص به إلاّ بعد تولّي "**ماكس هور كايمر**" الإشراف عليه سنة 1931، حيث لم يعد الاهتمام منصبا فقط على نقد الاقتصاد السياسي كأداة تحليل للمجتمع الرأسمالي كما كانت ترى الماركسية، بل اعتمد على مقاربات تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية فكانت الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت لاحقاً ما عرف باسم النظرية النقدية[2]، التي أخذت على عاتقها متابعة المشروع النقدي الذي أرساه "**كانط**" و"**هيجل**".

وابتداءً من سنة 1931 غير المعهد توجهه مع "**هور كايمر**" الذي ركّز اهتمامه على الاجتماع والفلسفة بدلاً من التاريخ الاقتصاد السياسي، كما طوّر أبحاثه بغية تجديد الماركسية فقد اهتم المعهد آنذاك بعلم النفس، من أجل فهم الوعي الطبقي وقام بإنجاز بحوث حول العائلة والطبقة العاملة إلاّ أنّ هذا العمل تعرض للاضطراب ثم الانقطاع وذلك بعد صعود النازية للحكم 1933 فأغلق المعهد أبوابه واضطر إلى الرحيل إلى "**جنيف**" ثم "**نيويورك**" ثم اتجه هؤلاء المفكرون مرة ثانية سنة 1934 إلى الولايات المتحدة الأمريكية وقد عرف المعهد في تلك الحقبة رغم الصعوبات والاضطرابات توجهاً جديداً، حيث بدأوا تحليلاً

---

[1]– توم بوتمور: **مدرسة فرانكوفرت**، ترجمة سعد هجر، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، سنة 1998، ص 29.

[2]– أنور مغيث: **المناخ الثقافي لنشأة الماركسية**، مجلة قضايا فكرية، دار الثقافة الجديدة، العدد 9-10، نوفمبر 1991، ص 22.

جدياً للمجتمع الرأسمالي، كما وجّه بحوث المعهد إلى قضايا عديدة، كقضية السيطرة الشاملة على القيمة الفردية والقهر وصناعة الثقافة[1].

وأخيرا عاد المعهد مرّة أخرى عام 1951 إلى موقعه الأصلي في مدينة فرانكفورت، حيث عرف لأول مرة باسم: "**مدرسة فرانكفورت**" و"**النظرية النقدية**"، نظرية موضوعها نقد المجتمع الحديث وتوجهاته البربرية، ونقد الماركسية ولهذا قال: "إنّ تفكير مدرسة فرانكفورت النقدي، هو تفكير أزمة بحسب المعنى الموضوعي للكلمة، وفي نفس الوقت هو تفكير ضدّ القطيعة والعقائدية بالمعنى الكانطي"[2].

وعليه فالنظرية النقدية التحليلية، والاتجاه الفكري المميز لها، قد تشكل بفضل ثلاثة مفكرين أساسيين فيها وكانت فلسفتهم المحور الأساسي الذي قامت عليه الأصالة الفكرية لهذه المدرسة، حيث طرحوا موضوع العقل وعودته إلى الأسطورة وهذا ما تناوله بالدراسة والتحليل عند كل من **هوركايمر أدورنو وماركيور:**

أ. **ماكس هور كايمر:** الذي يضمن بشخصه هوية الحركة التاريخية والنظرية للمدرسة، ولد عام 1895 وتوفي 1973، تلقى دراسة أكاديمية وخاصة اللغة الفرنسية والإنجليزية ثم اتجه نحو علم النفس ثم الفلسفة وقراءات "**شوبنهاور**" فقد كان منجذ بالفلسفة ومعتبراً أياها التجلي الحقيقي لواقعية الشر والمعاناة، ثم في عام 1925 أصبح عضوا بهيئة تدريس بجامعة فرانكفورت، وفي عام 1931 تمكّن من رئاسة معهد البحوث الاجتماعية خلفاً لـــ "**كارل غرونبرغ**". وبعد ما استعاد المعهد نشاطه عام 1950 بعد رحلة النفي، صار "**هوركايمر**" عميد قسم الفلسفة ثم رئيسا للجامعة.

وقد صب "**هوركايمر**" اهتمامه في الأساس على الجانب المعرفي لفلسفة النقد من منطلق أنّ العقلانية كإيديولوجيا تستند إلى يقين معرفي محدد، يجب التصدي له واكتشاف تسلطه[3]. وهذا ما أدّى إلى اقتراح أربع مهام أساسية للفلسفة وهي:

---

(1)- Jayim : **the dialectical imagination a history of Frank Furt school and the institue of research (1923-1950)**, Lihe and Brown, Boston, 1973, p21.

(2)– الزواوي بغورة: **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية**، دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص 97.

(3)– هور كايمر ماكس: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة: مصطفى الناوي، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 73.

1– الكشف في كلّ نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولّدتها عن طريق استخدام التحليل الناقد من أجل النفاذ إلى أعماقها.

2– تأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية وذلك بإدراك قوتها الحقيقية وتأثيراتها في الصراعات الواقعية لعصرنا الراهن.

3– أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهب خارج التطور الاجتماعي التاريخي، وما يجب أن تلتزم به هو أن تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية وأن تربط النظرية بالممارسة في إطار نقد إيديولوجي.

فالتعبير الفني والتعبير الجمالي عند "**أدورنو**" يشكلان الوسيلة الأخيرة الممكنة لمقاومة الفرد ولحامية وعيه من الاستيلاب بشرط أن يكون هذا التعبير متفوقاً ومتعالياً على التكنولوجيا في أعمق حالاتها هيمنة وتقدماً لكي يتمكن هذا الفن من تأدية وظيفته النقدية.

ب. هربت ماركيوز: ولد في برلين، درس الفلسفة وأقام مع "**هوسرل**" و"**هيدغر**" وحصل على الدكتوراه من أطروحته حول "**رواية الفنانين**"، ثم أصبح عضواً في معهد البحوث بجامعة فرانكفورت وبعد وصول هتلر إلى الحكم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية 1934 والتحق بمعهد البحوث الاجتماعية ثم صار أستاذاً للسياسة والفلسفة في جامعة بوسطن.

ترتكز أفكار "**ماركيوز**" حول ثلاث مسائل كانت موقع نقاش:

- دور الطلاب في العالم الرأسمالي.
- الحركة الطلابية في فرنسا.
- دور الطبقة العاملة الحديثة في الغرب.

فقد ذهب "**ماركيوز**" بعيداً عن التمسك الحرفي بالماركسية وأعاد طرح الهم المعرفي من خلال المعاناة الحضارية والثقافية وظهور أعلى مراحل المد التقني أو كما يسميه بالعصر ما بعد الصناعي، نسبة إلى التغيير الهائل الذي أحدثته الثورة الإلكترونية وقياساً إلى التقنية التقليدية السابقة، وقام بتحليل وإبراز وسائل السيطرة الجديدة داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة بوصفها وهماً يخفي لا عقلانية، تستخدم القمع وسيلة لتقنين حرية الفرد والجماعة.

إذن وداخل واقع مغلق لمجتمع بلا نقد وإنسان لا يعني إلاّ ما هو مباشر وواقعي منغمس في دورة وحركة سلعية واستهلاكية قام "**ماركيوز**" بإنشاء نظريته النقدية لتستقصي وسائل السيطرة والهيمنة للدولة ومؤسساتها داخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وليبحث عن بقايا الأمل وبذور الثورة التي لم تحققها بعد الآلة الصناعية والاتجاه الاستهلاكي.

كما تعتبر إسهامات "**ماركيوز**" الفلسفية في النظرية النقدية وعلم النفس والاجتماع والفلسفة السياسية ذات أهمية عميقة التأثير على الفكر والحركات السياسية، حيث ساعد على تكامل النظرية النقدية التي تجسدت لاحقاً في النتاج الفلسفي لـــ "**هابرماس**"[1].

وهكذا تحولت كتابات "**ماركيوز**" في الستينات إلى برنامج ثوري للحركات الطلابية، حيث كانت تطرح حلما بالتغيير وبتفتيت الشرعية الزائفة للمؤسسات القائمة، كما كانت تطرح نمطاً من اليوتوبيا العقلانية المنبثقة من باطن اليأس القائم. وفي نقد للنظام الرأسمالي وممارسته التطبيقية، انتقل "**ماركيوز**" إلى مجال أكثر اتساعاً والنقد الشمولي، إذ تمثلت شمولية النقد عنده في كتابه الرئيسي "**الإنسان ذو البعد الواحد**" الذي كان يحتوي بين سطوره بذور الأمل والسعادة حيث يفترض إبراز مجتمع أكثر حرية من الصورة التي يقدمها المجتمع الأمريكي، فيقول: "...فالمجتمع الرأسمالي في ظل التقدم قد خلق فيضاً من الحاجات الكاذبة والأحلام الزائفة تكبح الأسئلة الحقيقية وتعيقها عن طرح نفسها حول ما هو ماثل من قمع"[2]. وإزاء هذا الموقف الشائع من غياب الأمل يرى "**ماركيوز**" الأصل الجديد في الطبقات الهامشية الرافضة للواقع، والتي لم تدخل بعد في لعبة النظام، و لم يكن للنظام مصلحة في احتوائها، والرافضون للنظام لأسباب جمالية أكثر منها أسباب سياسية وأخلاقية.

فمن هذه الأسباب سينطلق الرفض الكبير الذي سيحقق التحرر القابع والماثل في المخيلة التي لم يستوعبها الواقع كليا وعبر هذه النقطة من النقد التشاؤمي للواقع إلى الإيمان بالمستقبل يكون الفكر النقدي لـــ "**ماركيوز**" قد تشيد وفق اتجاهين وهما: السلب والخيال[3].

---

[1]– علاء طاهر: **مدرسة فرانكفورت، من هور كايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص 73-75.

[2]– هاربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ط1، 1977، ص 217.

[3]– المرجع نفسه، ص 77.

وفي نهاية "**الإنسان ذو البعد الواحد**" يبدو "**ماركيوز**" وقد تعلق بأذيال الأمل المتاح، فمن هذا الواقع السوداوي المعلق تنبثق إمكانية الثورة نفسها حيث أهدى "**ماركيوز**" كتابه بالجملة الشهيرة التي كتبها "**فالتر بنجامين**": "إنّ الأمل لم يكتب لنا إلاّ بفضل هؤلاء الذين بدون أمل".

وبهذا اتجهت النقدية الاجتماعية أساساً إلى نقد الأنساق الفكرية المغلقة، ومن هنا اكتسبت طابعها الفلسفي كما أنّها جمعت بين النظرية والممارسة في سعيها لنقد كل أشكال السيطرة والاغتراب والقهر الناجم عن الإيديولوجيا.

إنّ العصر الاستهلاكي يميت الخيال الناقد لحدود اللغوس التقني ويحيي قيم التكرار الآلي، فالنزعة الاستهلاكية قضت على أمل التعايش السلمي والإخاء البشري، بل قهرت التسامح وروجت للعنف بأشكاله المختلفة[1]. لهذا جاء الوعي النقدي الذي عملت مدرسة فرانكفورت على إحيائه، جاء هادفا إلى كسر الخوف والرعب الذي سيطر على عقول الجماعات المستلبة، فانشغلت المدرسة بمصير الفرد داخل المجتمع الراهن وهو الموضوع الذي ارتبط بشدّة بفكرة تسلّط العقلانية العملية التقنية.

حيث قام رواد المدرسة بتوجيه نقدهم لعدّة اتجاهات، واتخذوا من النقد أرضية خصبة لبناء مذهبهم ونظريتهم النقدية، حيث تمحور جزء كبير منها لنقد الوضعية على حالها[2]، لأنّ التقدم بالنسبة لمدرسة فرانكفورت لا يتحقق إلاّ بالجدل والنفي والسلب وليس بتجرير الواقع خصوصاً إذا كان هذا الواقع زائفاً واغترابيا، لذا فقد شنّ مفكروا المدرسة هجوماً عنيفاً على الفلسفة الوضعية من حيث ثلاث جوانب:

1– كون أنّ الوضعية كنظرية للمعرفة لا يوصل إلى فهم حقيقي للحياة الاجتماعية بوصفه غير دقيق. وعليه قدم "**هور كايمر**" انتقادات شديدة للوضعية بوصفها فلسفة للعلم، كما اتجه نقده أساساً ضدّ كل الاتجاهات التي تقلل من شأن الفلسفة وتعلى من قيمة المنهج العلمي[3].

أمّا "**ماركيوز**" فقد ركّز على وضعية "**كونت**" خاصة، وكل أشكال الاستقطاب العلموي، باعتبار أنّ التكنوقراطية هي الوجه الآخر للفلسفة الوضعية.

---

[1]– هاربرت ماركيوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988 ، ص 67.

[2]– أنظر هاربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، ص 123.

[3]-Martin Jay : **l'imagination dialectique, l'école de Francfort. 1923-1950,** Avant propos à Horkeimer, traduit de l'américain par E.E. Moreno et A. Spiquel, postface de Miguel Abensour, 1989, p 7.

2- كون الوضعية تربط بين الاتجاه الوضعي وبين الاتجاه السياسي بقبول ما هو قائم.

3- كون الوضعية خلقت شكلاً جديداً من أشكال التسلط والهيمنة من خلال التكنولوجيا[1].

إذن فالمعرفة التي سخرت لفهم الطبيعة والتحكم فيها ثم استخدمها أيضا للتحكم في الإنسان جعل مدرسة فرانكفورت ترفض أي التناظر والتشابه تجريبي قد يعقد بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية، فقواعد السلوك البشري لا تّمت بصلة للقواعد التي تتحكم في الظواهر الطبيعية. الأمر الذي دفع برواد النقدية الاجتماعية معارضة الوضعية والتجريبية والنزعة التكنو علموية، وما ميز هذا النقد هو محاولته الكشف عن العقلانية بوصفها آلة للهيمنة والتسليط التي تطور بها العقل التقني تحت ستار العلم من أجل العلم، ولهذا السبب رفض مفكرو النقدية الاجتماعية وبشدّة النظر إلى الوجود الإنساني كمجرد تجربة في المختبر.

كما امتد النقد إلى التقنية باعتبارها التحقق الفعلي للوضعية، وكان الهدف من هذا النقد هو تغيير القائم وما هو سائد تغييراً فعلياً ولا يقتصر على التحليل النظري فقط بل يجب أن يتحول هذا النقد إلى فعل ثوري واعي يحل محل بناء اجتماعي ومعرفي منهار، وبناء آخر أقرب وأصلح للواقع الحي ويضع تصوراً مستقبلياً ينفي ما هو سائد ويزلزل ثوابته المزعومة[2]. لذلك صبّ أعضاء المدرسة جهودهم لفهم تاريخي للإنسان ينير له الطريق ويحقق المصلحة العامة أو حسب تعبيرهم "تحقق تفاعل العقل والمصلحة بواسطة ربط الممارسة بالنظرية لأنّه لا جدوى من أن تغلو على الواقع، كما أنّه لا مصلحة في العقلانية الأدائية التي تستخدم لنسخ الفرد على منوال يخدم مصالح النظم الاجتماعية القائمة التي تسلبه حريته وتكيف ذوقه وتشل تفكيره[3].

إنّ العقل الأداتي من المفاهيم الجوهرية في النظرية العقلانية، وقد ظهر هذا المفهوم عند "**هور كايمر**" من خلال "جدل التنوير" و"أقوال العقل" كما ظهر عند "**ماركيوز**" من خلال "الإنسان ذو البعد الواحد" وهذا العقل الأداتي هو نوع من التفكير في المجتمع الصناعي الحديث، حيث وصفه "**ماركيوز**" بالتفكير ذو البعد الواحد، ويتضح ذلك من خلال التفكير العلمي والتقني المعبر عنه في الوضعية

---

[1]- يورغن هابرماس: **التقنية والعلم كإديولوجيا**، تر: إلياس حاجوج، وزارة الثقافة، دمشق، 1999، ص 41.

[2]- حسن حماد: **النظرية النقدية عند ماركيوز**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص 112.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 134.

والبراغماتية[1]. فالإنسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية، لا ينفك بعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع تحقيقاً لإدارته، ومن هنا فالعقل الأداتي هو عقل سيئ، ناظم لأفعال الإنسان وهو الكامن وراء سطوة التقنية[2].

وبعد انتصار معايير الواقع التكنولوجي وتحول العالم إلى عالم أدوات ومنافع، أدّى هذا التقدم التقني إلى افتقار الحرية الفردية، حيث وصف "**ماركيوز**" هذا المجتمع الصناعي بأنّه يضفي صفة العقلانية على اللاّعقلانية، باعتبار أنّه مجتمع تسنده حضارة منتجة، ناجحة تحول كل ما هو كمالي إلى ضروري، حيث أصبح الناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم، وبيتهم الأنيق، وأدوات طهيهم الحديثة... [3]. ومن هنا أصبح كل تناقض يبدو لا عقلانياً وكلّ معارضة تبدو مستحيلة.

لقد حاول "**هابرماس**" إيجاد حل عقلاني للتقنية التي أصبحت واقعاً معاشاً ولا يمكن إنكارها، بل والاعتراف بأنّ التقنية بعمل بشكل مختلف عن الإيديولوجيات التقليدية، وما يميز هذه التقنية أنّها استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والدول والأديان... [4].

وقد اعتبر "**هابرماس**" أنّ "**ماركس** " هو أكبر داعية للتقنية بوصفها وسيلة لتحرير الإنسان من الأمراض الفاتكة والأوبئة، وجبروت وطغيان الطبيعة...إلخ. لكن من جهة أخرى، فقد أشار إلى الأخطار التي تحدق بالطبيعة من خلال الاستغلال التقني اللاّعقلاني لمواردها حيث يقول: "إنّ كل تقدم في الزراعة الرأسمالية، ليس فقط تقدم في ذهب الأرض، فكل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدودة من الزمن، هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة[5].

---

[1]– إيان كريب: **النظرية الاجتماعية من بارسنوز إلى هابرماس**، تر: محمد حسين غالوم، مجلة عالم المعرفة، الكويت، ص 111.

[2]– أنور مغيث: **النظرية النقدية عند هابرماس**، مجلة قضايا فكرية، دار الثقافة الجديدة، عدد 9-10، نوفمبر 1991، ص 81.

[3]– حسن مصدق: **يورغن هابرماس، مدرسة فرانكفورت والنقدية والتواصلية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص 110.

[4]–المرجع نفسه، ص 107.

[5]– يورغن هابرماس: **بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد**، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002، ص 82.

المبحث الثاني: مكانة "هابرماس" في مدرسة فرانكفورت.

إذا كانت مدرسة فرانكفورت قد اكتسبت هويتها بالأساس من الفكر الماركسي، فإنّ التطورات التي جاء بها الجيل الثاني من هذه المدرسة قد أبرز تفاصيل هذا الفكر وكثّفت حضوره لاستيعاب ملابسات العصر الجديدة وهو ما يتضح لنا بالأخص عند "**يورغن هابرماس**"، الذي يبدو في دراساته أنّه لا يغمظ الماركسية حقها، ولكنه يرى فيها دعوة دائمة لدراسة المتغيرات بين العامل المادي الذي أسماه "**المصلحة التقنية**" والخطاب السياسي والثقافي العام الذي يلازمهما[1].

وهكذا وبدءً من نهاية السبعينات يمكن ملاحظة محطة جديدة والتي جسّدها "**هابرماس**" الذي حاول بلورة مشروع جديد للتنوير والعقلانية الأوروبية يستعيد به أفكار عز التنوير الأولي التي استأصلتها النظم الكلية بسحقها القوى المضادة لها. وقد قدم "**هابرماس**" هذه المحاولة عن طريق استكشاف مسار العقلانية في آفاق النظرية، فطرح إشكالية مزدوجة، واقعة تأسيس دولة القانون والديمقراطية من جهة وأنّ دولة القانون في ظل الشروط الاقتصادية والأداتية ليس إلاّ أداة فعلية في الوقت الذي يعمل فيه من أجل التأسيس عليه أيضاً أن يعمل على النقد[2]، من جهة ثانية.

تتواصل جهود "**هابرماس**" وتتنوع وبدأت ملامحه الفلسفية والاجتماعية في الظهور حين وظف معارفه التأملية النظرية في بحث واقعي يستمد مصداقيته من هموم البشر ونشاطاتهم اليومية، وكما يقول: "أصبح لازماً اللّجوء إلى بلورة سوسيولوجيا نقدية جدلية تنظر إلى الواقع بعين فاصحة محللة ليستلهم مبادئه الأساسية والتصورات التي ينتظم وفقها ولا يفهم بدونها"[3].

كما أنّ الفلسفة إذا ما أرادت تواكب بدورها التطورات الهائلة في المرحلة المعاصرة حسب "**هابرماس**" فإنّه لازما عليها أن تبتكر ميكانيزمات جديدة وفعالة وخاصة النظرية النقدية الذي تسعى من خلالها الفلسفة إلى تجديد منهجيتها في نقد معطيات العلوم المعاصرة نقداً تحليلياً عقلانياً مهمته تحديد دورة حياة الإنسان المعاصر واكتشاف صعوبات "التقنية".

---

[1]- يورغن هابرماس: **بعد ماركس**، ص 83.

[2]- Habarmas : **the theory of communicative action vol2, life word and system, tran, Thomas Mc Carthy, Beacon press,** Boston, USA, 1987,p 397.

[3]- عمر مهيبل: من **النسق إلى الذات، قراءة في الفكر الغربي المعاصر**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص 111.

كانت انطلاقة "**هابرماس**" من كون الماركسية فكر يحتوي على قدرة نقدية لكل ما هو عام وشامل، وفي الوقت ذاته طرح مشروع "إعادة توجيه الماركسية".

في إطار أنّ الماركسية تسعى إلى تحديد ومراقبة البنية الفوقية للمجتمع، لذا فالماركسية ليست مجرد إيديولوجية أو معتقد سياسي، بل هي طاقة متواصلة للنقد. ومن خلال هذا أسس "**هابرماس**" النسق الأوللّه بناءً على ثلاثة قواعد ضخمة:

1– قراءة واسعة للفلسفة الاجتماعية.

2– قراءة المارسكية باعتبارها مجال يثمن عملية النقد.

3– النقد والنقد الذاتي للماركسية.

بالإضافة إلى فتح قضية التحرر وإمكانياته العملية وتشييد التحرر بعيداً عن الطبيعة المجردة، وعلى هذا الأساس نجد أنّ نظرية "**هابرماس**" النقدية تكاد تكتمل في أعماله الثلاث "الميدان العام"، "العقل والشرعية"، "العلم كإديولوجيا"[1] معتمداً على قراءاته لـــ "**هيغل**" و"**ماركس**" و"**لوكاتش**" و"**ماكس فيبر**" لدراسة المجال العام والنظرية والممارسة والمعرفة والمصلحة، مع الحفاظ على التوجّه النقدي للمدرسة واستكمال الجانب التأسيسي حيث يقول: "إذا كان لابدّ من ضرورة الحفاظ على القدرة النقدية للهيمنة، فإنّه يجب كذلك أن نتزود بنظرية في التحرر أو في التنوير، لا تكون مجرد نظرية طوباوية ولا تاريخية"[2]. ففي العقدين الأخيرين عرفت النظرية النقدية مع "**هابرماس**" إصلاحاً داخلياً، ففي مقالاته بالخمسينيات قدّم "**هابرماس**" النظرية النقدية على أنّها نقطة الانطلاق، غير أنّه شعر في منعطف الستينات بالحاجة إلى ضرورة تغيير وظيفتها، كما تشهد على ذلك مقالته حول "النظرية والممارسة" حيث تحولت النظرية النقدية وأصبحت أكثر انفتاحاً وأكثر تداخلاً مع إنجازاتها النظرية والمنهجية ممّا أدّى بها إلى لعب أدوار مهمة وبارزة في الجوانب السوسيولوجية في المجتمع حيث كانت تحاول الكشف عن مواطن التناقض وعدم الاستقرار في النسق الاجتماعي، وتطوير هذا المواطن.

---

[1]– علاء طاهر: **مدرسة فرانكفورت**، ص 69.

[2]– المرجع نفسه، ص 110.

وبهذا مارست النظرية النقدية مع "**هابرماس**" نوعاً من الانفصال النظري مع بنية العلم التقليدي معرفياً ومع أخلاقيات المثالية الألمانية فلسفياً، فقد كانت هذه النظرية تقوم بمهمة انفتاح على كلّ ما يريد أن يكون مستقلاً ومتكيفاً بذاته من الناحية النظرية. فبالرغم من أنّ "**هابرماس**" يمثل الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت إلاّ أنّه سرعان ما تحول إلى ناقد للنظرية النقدية في حدّ ذاتها ولجيلها الأول، وحاول إظهار نقاط الضعف فيها وقد جمع هذه النقاط في كتابه "الأسس المعيارية"، وقد حاول علاج هذا القصور من خلال وضعه لنظرية الفعل التواصلي.

كما أنّ "**هابرماس**" قد دافع عن الحداثة واعتبرها مشروعاً لم يكتمل بعد، فالحداثة لا تواصل مسيرتها بدون أزمات، فتعدد الأزمات وتقاربها هي العناصر المؤسسة للحداثة. فالحداثة هي انفتاح كل الفضاءات الفردية والجماعية، على ما هو جديد، وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم والتقنيات[1]. فالحداثة بالنسبة لـــ "**هابرماس**" تجعل من المستقبل في جوهره صناعة بشرية بامتياز، ومن خلال الازدهار الواسع منذ بداية القرن العشرين للعلوم والتكنولوجيا والنمو العقلاني والمنهجي كوسائل الإنتاج، وتشديد السيطرة على الطبيعة هذا ما أدّى إلى الاعتقاد ولزمن طويل بأنّ التقنية تزيد من قدرة الإنسان كما تؤدّي إلى تزايد الحرية، هذا ما ساهم في إعادة هيكلة الدولة ونم الوعي لدى أفراد المجتمع، فما يميز عصر الحداثة أنّ كلّ شيء فيه يقاس بالزمن من عمل وإنتاج وإدارة... [2]. فبروز الفرد بوصفه كائناً ويحمل وعياً مستقلاً بنفسيته وصراعاته الشخصية ومصلحته الخاصة ووعيه، غير أنّه يجد نفسه محاصراً بفقدان الهوية وتجريده من الترفيه[3]. فنجده يبحث عن تعويض، ويظهر هذا البعد في التوجّه الفني والأدبي لحركة الحداثة وذلك من خلال الثورة على الأشكال التقليدية والكلاسيكية، فقد رفض "**ماركيوز**" احتقار الذات، و"**إيرك فروم**" الذي أدخل التحليل النفسي إلى مدرسة فرانكفورت وجعل منه أداة لتفكيك البنية الفوقية والبنية التحتية، وهكذا نجد الحداثة تجعل من المستقبل بعداً مكوناً لتحركاتها.

يدعو "**هابرماس**" من خلال كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" إلى ضرورة إعادة التفكير في الحداثة على أسس جديدة، تستعيد إيجابيات العقل والعقلانية، لأنّ الحداثة لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة،

---

[1]– محمد نور الدين آفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –هابرماس نموذجا–**، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1991، ص 113.

[2]– محمد علي الكردي: **الحداثة وما بعد الحداثة**، مجلة إبداع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، العدد 7، 1996، ص 17.

[3]– محمد نور الدين آفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –هابرماس نموذجا–**، ص 113.

وإنّما تحدث كلّما تمّ الوعي بالمرحلة الجديدة، لذا وجب ربط النتائج بالمقدمات، وعلى هذا الأساس أخضع **"هابرماس"** كلّ الاجتهادات الفلسفية بخصوص الحداثة للسؤال والمراجعة والنقد بما فيها الحداثة بدلالتها الكانطية التي ترفض تأسيس دولة القانون مسنودة إلى الديمقراطية تستلزم من الذات المنتمية إليها نضجا فكريا وسياسيا ضروريا[1]. وعليه فقد ذهب **"هابرماس"** في دراسته للحداثة إلى استنتاج مظاهرها إلى:

1. العقلانية الأداتية: وهي العقلانية التي تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف هي بحد ذاتها موضوع حساب خاضعة لطابع عملي، وهو تشخيص العقلانية في تعامل الإنسان مع الطبيعة، وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة.
2. العقلانية التواصلية: وهي التي تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها ويظهر هذا النوع من العقلانية في المجال الأخلاقي والسياسي.

ونجد أنّ **"هابرماس"** يفرق بين النشاط الإنساني عبر التاريخ بين الأداتية والتواصلية، العمل والتفاعل، ومن هنا يجيب **"هابرماس"** على **"ماركس"** فهمه للممارسة الإنسانية على أنّها عمل فقط، لأنّ وحسبه دائما إنّ مقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجي، ومقولة التفاعل تحدد علاقة الناس الاجتماعية ببعضهم البعض.

كما أنّ الحداثة مشروع لم ينجز بعد، ومن هنا نجد **"هابرماس"** يقدم بديلاً له وهو ما أطلق عليه اسم "العقل الواصلي"، إذ يرى أنّ السبيل الوحيد لعقلنة الحداثة ينطلق من علم الاجتماع، باعتباره العلم الذي يواكب السلوكات والمؤسسات، وهو الأقرب إلى بنية العالم المعيش وهو الأجدر على حل المشاكل الاقتصادية والسياسية وبهذا ينتقل **"هابرماس"** بالنظرية النقدية من نقدها للعقل الأداتي إلى مجال نظرية في المجتمع، وعليه فإنّ علاج الحداثة –حسب **"هابرماس"**– يكمن في الفعل التواصلي وهكذا سعى **"هابرماس"** إلى تحقيق عقلانية تتجاوز فلسفة الذات بفلسفة اللغة أي تحول الأنا الابستمولوجي إلى أنا تواصلي وعليه يتحول الفعل التواصلي إلى عملية برهانية على الوجود والاستمرارية.

---

[1]– يورغن هابرماس: **الحداثة وخطابها السياسي**، تر: جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2002، ص 143.

بمعنى ينقلب وزن الكوجيتو الديكارتي فبعد ما كان "أنا أفكر إذن أنا موجود" ليصبح "أنا أتواصل إذن أنا موجود"[1]. فالحداثة إذن ظاهرة حضارية متعددة المعاني والإشكال، دائمة التحول، تطمح لاكتشاف الجديد تتخذ من القديم نقيضاً لها، وبالرغم من أنّها فرضت زمانها على العالم، لكنها لم تستطع أن تلغي زمن وجدت من ينتقد بعض إنتاجاتها ويطعن في بعض إنجازاتها. وقد قام **"هابرماس"** بشن حملة نقدية على فلاسفة ما بعد الحداثة حيث أعلن اختلافه الصريح مع هؤلاء، إلاّ أنّه يعترف بوجود مناخ ملائم لنشأة التيارات التي تنتقد الحداثة و لم تسلم مدرسة فرانكفورت من هذا الاعتقاد وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وعلى هذا الأساس قام **"هابرماس"** بتقسيم تطور المدرسة إلى مرحلتين:

- المرحلة الأولى: وتبدأ من نشأة المدرسة حتى الحرب العالمية الثانية وهي مرحلة تأثير الماركسية.
- المرحلة الثانية: والتي تبدأ من الحرب العالمية والتي اتّسمت بتخليها على التأثير الماركسي وميلها إلى العدمية متأثرة في ذلك بـــ **"نتشه"** حيث يرى هذا الأخير بأنّه "لم يعد بإمكاننا التأكد من أي شيء فالأخلاق كاذبة والحقيقة خيال وعليه فإنّه لا خيار أمامنا إلاّ التوجّه للخيار المتمثل في تقبل العدمية[2]. كما يؤكّد **"نتشيه"** على أنّ "الحداثة فارغة وبدون مضمون"[3].

على العكس من ذلك نجد أنّ **"هابرماس"** لم يرفض ميزان العقلانية الأنوارية بل طالب بتجديدها وتوجيهها وبيان حدودها، كما رفض الوظيفة الإيديولوجية للعلم لكنه لا يتنكر لحقيقة المعرفة التقنية من حيث هي نتاج للعقل الإنساني، إذ أنّ لها الفضل الكبير في توفير الحاجيات المادية لعالم المعيش، كما قام بنقد النظام الاجتماعي والاقتصادي اللّيبرالي، وحاول إعطاء فهم جديد للحداثة حين حاول تفادي الوقوع أو السير في مسار النيتشوية[4].

---

[1]- يورغن هابرماس: **الحداثة مشروع لم يكتمل**، تر: بسام بركة، مجلة الفكر العربي، عدد 39، 1986، ص 44.

[2]- مراد وهبة: **ما بعد الحداثة**، مجلة إبداع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، العدد 11، 1992، ص 41.

[3]- يورغن هابرماس: **الحداثة وخطابها السياسي**، ص 45.

[4]- حسن الجوخي: **خصومة التنوير، هابرماس ونيتشه**، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 28-29، سنة 2001.

ومن هذا كلّه نستخلص أنّ "**هابرماس**" عمل على إعادة تحديد دلالة مختلفة لعملية العقلنة، وإذا كانت التصورات السابقة للعقل حسب رأيه هي القدرة على امتلاك معرفة تساعد على الحكم في الطبيعة. فإنّ الفعل التواصلي لا ينعرج عن هذا المفهوم لأنّه المجال الذي يحدث فيه الكلام ويتأسس من خلال الخطاب.

كما ربط "**هابرماس**" بين التقنية والعقل الأداتي، فقد عملت التقنية للسيطرة على الطبيعة والإنسان وتحولت إلى إيديولوجيا سائدة حيث يقول: "إنّ السيطرة كامنة في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، فهذا الأسلوب ينظر إلى الطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالاً للوسائط، ومادّة للتحكم، ثم يمد سلطانه على البشر والعلاقات البشرية فيضعها تحت تصرفها وسيطرته حيث لا يكون للعقل في النهاية إلاّ طابع أداتي"[1]. لذا يدعو "**هابرماس**" إلى تأسيس جدل جماعي مشترك يسوده خطاب عقلاني كما يلّح على ضرورة تكوين أخلاق اتصالية وتنمو وتتطور بفضل تهيئة مجالات واسعة لحوارات مفتوحة تساعد على نشوء خطاب عقلاني حر يحل محل الخطاب الاستيلائي السائد، فالتواصل عند "**هابرماس**" هو نوع من التفاعل الهادف إلى خلق تفاهم بين مجموعة من الذوات داخل فضاء عمومي[2].

أمّا العقلانية التواصلية فهي تسعى إلى ضبط علاقة الفرد بالآخر وإخضاع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة داخل المجتمع لأخلاقيات المناقشة، ومن هنا نجده يحاول إعادة الثقة إلى مشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد وتلك الثقة تكمن في العلاقة التواصلية القائمة على سلطة الخطاب البرهاني، فقد أصبح التواصل يلعب دوراً مهماً في حياة البشر اليومية لأنّه يقوم على رصد ما هو مستقر وثابت في تطلعات الناس[3].

---

[1]- يورغن هابرماس: **التقنية والعلم كإيديولوجيا**، ص 29.

[2]- Habarmas (J) : **the theory of communicativ**, vol 1, p 172.

[3]- يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ص 452.

الفصل الثاني:

الجهاز المفاهيمي والإطار النظري لفلسفة "يورغن هابرماس"

نتناول في هذا الفصل الجهاز المفاهيمي الذي من خلاله أسس "**هابرماس**" فلسفته في التواصل أو ما يطلق عليه العقل التواصلي، وبيان اختلافه على ما أسماه العقل الأداتي وبيان سمات كل منهما وتأكيد "**هابرماس**" على التواصل بدل الأداتي ويرجع الفضل في هذا إلى اهتمام "**هابرماس**" بفلسفة اللغة والمنعطف اللساني.

المبحث الأول: العقل الأداتي والعقل التواصلي.

1-1- العقل الأداتي.

ظهر مفهوم العقل الأداتي في العديد من مؤلفات مفكري مدرسة فرانكفورت أهمهم "**هوركهمير**" و"**أدورنو**" في كتابهما "جدل التنوير" عام 1972، وكتاب "**هوركهيمر**" "أقوال العقل" عام 1974، وكتاب "**ماركيوز**" "الإنسان ذو البعد الواحد" عام 1964.

إنّ العقل الأداتي عند هؤلاء هو منطلق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم الاجتماعي، الذي حسب رؤيتهم أصبح له طبيعة ثانية وتحول كطبيعة غير قابل للتغيير ومستقلاً عن أفعالنا.

يذهب "**هور كهيمر**" إلى القول: "أنّ العقل الأداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة الذي فقد فيها العقل دوره كمملكة فكرية وتمّ تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة، وبالتدرج فقد العقل رؤيته للهدف وأصبح مجرد أداة لتوفير الوسائل، وأدّى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على إدراك الحقائق في ذاتها وتحول كل شيء مجرد وسيلة.

أمّا عند "**هابرماس**" فمفهوم الأداتية يحمل مضمونين، أنّه يمثل أسلوب لرؤية العالم من جهة ويمثل أسلوب لرؤية المعرفة النظرية من جهة ثانية. ممّا يوضح صلة العقل الأداتي بالأغراض العملية. كما يذهب "**هابرماس**" في كتابه "التقنية والعلم كإيديولوجيا" إلى أنّ هذا النوع من العقل يعبر عن العقلانية الأداتية التي تلعب دوراً هاماً في المجتمع الرأسمالي الغربي.

ويؤكّد "**هابرماس**" أنّ مفهوم العقل الأداتي الذي يتفق مع مفهوم العقل التقني هو ذاته إيديولوجيا، فالتقنية هي السيطرة ذاتها على الطبيعة والإنسان، فالتقنية مشروع تاريخي اجتماعي تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة أن تفعله بالبشر وبالأشياء، حيث يقر "**هابرماس**": "أنّ العلم والتقنية قد

تعاظما إلى درجة أصبحا معهما أهم قوى إنتاجية، ويسعى إلى تحليل عوامل عدم التلاؤم بين نتائج عالية وإيديولوجية ضعيفة، ويحاول البحث عن كيفية إرجاع سلطة التصرف إلى إجماع المواطنين"[1].

كما يرى "**هابرماس**" أنّ العقل الأداتي يمثل العقل الغائي، فهو إمّا "أن يكون أداتياً أو اختباراً عقلانياً مركباً منهما"[2]. ويهتدي العقل الأداتي بالقواعد التقنية التي تقوم على معرفة تجريبية كما يحقق هذا العقل أهداف محدّدة في ظلّ شروط واضحة. إنّ العقل الأداتي من نتاج حركة التطور العلمي في عصر الأنوار الذي أصبح أكبر دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي التقني حسب "**هابرماس**".

كما للعقل الأداتي سمات عامة يمارس من خلالها اختزال الطبيعة والإنسان، فالعقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والإنسان، فالعقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والواقع إلى أجزاء غير مترابطة وينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية الأخرى. لذا يحاول "**هابرماس**" نقد العقل الأداتي وهدم معطياته، وذلك من خلال نقد العقل المتمركز على ذاته، باقتراحه العقل التواصلي الذي يقوم على تنشيط التواصل وإعادة الاعتبار إلى قيم الإنسان في المجتمع. فالعقل المتمركز على الذات –العقل الأداتي– هو نتاج انشطار أي نتاج سيرورة اجتماعية، فالسيرورة الذاتية تتجاوز قواها وتتشيأ"[3].

فكان من الواجب تحرير طاقة العقل داخل التواصل، ممّا ينقلنا للحديث عن العقل التواصلي عند "**هابرماس**" من حيث تكوينه وسماته.

1–2– العقل التواصلي:

العقل التواصلي مفهوم صاغه "**هابرماس**" لمحاولة تنمية البعد الموضوعي للعقل يتجاوز من خلاله العقل المتمركز على الذات.

ففي كتابه "نظرية الفعل التواصلي"، يعيد "**هابرماس**" طرح إشكالية العقلانية الحديثة بإسقاطاتها المتعددة، وهذا ما عبّر عنه في التمهيد الخاص من كتابه "نظرية الفعل التواصلي" حيث يقول: "على الرغم ممّا يوحي به العنوان فأنا واعٍ من أنّني لم أقدّم نظرية مكتملة من... مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر

---

(1)- Habarmas (J) : **communication et évolution de la société**, London, heunermon, 1979, p 170.
(2)- Ibid, p 171.
(3)– أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، ص 135.

النظري الضروري لكلّ فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاص بها يتجاوز الفهم الميتافيزيقي إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالاستناد إلى قاعدة تقسيم العلم، فإنّ الرهان بالنسبة لي يتلخص في تأسيس مشروع قد يتفرع في اتجاهات متعددة إذا ما قبلنا النظر إليه نظرة واعدة".

كما أنّ الحداثة عند "**هابرماس**" تبدأ انطلاقاً من تحديدات "**ماكس فيبر**" التي تتخلص عنده في الانتقال الواعي والمستمر من الفكر الخرافي إلى الأسطوري إلى اللوغوس حيث تسود التفسيرات العقلانية والعلمية للعالم وظواهره عوض التفسيرات الخارقة أو المقارنة التي تكون مهيمنة في المرحلة الأولى[1]. على أنّ مسار العقلنة، يتميز كذلك بالتعقيد والغنى والتنوع وأحياناً بالمخاطرة والضبابية، فمن تبديد الأوهام الدينية إلى التحليق في عالم العلوم والتقنية مروراً بتتبع النمو المتزايد للقانون الوضعي للأخلاق، سعى "**ماكس فيبر**" من خلال هذا المسار إلى العمل على نشر عقلانية غائبة وهي العقلانية التي أطلق عليها "**هور كهيمر**" فيما بعد اسم "العقلانية الذاتية التي استمرت في فكره نتيجة الشكوك والمخاوف التي سيطرت عليه بسبب الفضائع التي تمت أثناء الحرب العالمية الثانية.

من هنا يتدخل "**هابرماس**" ويطور مفهوم جديد للعقل، مفهوم أكثر كفاءة وقوة وحداثة "العقل التواصلي". عقل يرتبط بالحداثة فتنتجه، ويستفيد من معطيات العقل النقدي فيتجاوز سلبيات العقل الأداتي ويطرح نفسه بديلاً للممارسات الإجرائية.

يسقط "**هابرماس**" من مفهوم العقل أيّة مسألة جوهرية سواء كانت ذاتية أو موضوعية معتمداً على البحث فيما هو عقلاني عوضاً عن البحث في مفهوم العقل وعليه انتقل الاهتمام المركزي إلى العقلانية بدل التركيز على العقل في شكله المجرد[2]. فالعقل التواصلي عند "**هابرماس**" لا يمتثل للعقول التي تعودت على تقديم حلول فورية لإشكاليات مركبة في البنية الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية، بل ما يريد له هو أن يكون متواصلاً مع غيره. فيؤكّد "**هابرماس**" على: "أنّ هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة، فهذا العقل يبني على فعل يقوم على الاتفاق وبعيداً عن الضغط والتعسف، وهدفه بلورة إجماع، يعبّر عن المساواة داخل فضاء عام

---

[1]- عمر مهيبل: **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005، ص 347.

[2]- المرجع نفسه، ص 347.

ينتزع منه جانباً من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي[1]. ومن هنا فقد وضع "**هابرماس**" العقل داخل إطار اللّغة بصفة عامة، وفي إطار التواصل بصفة خاصة، بصيغة تركيبية يوضح من خلال هذا مسارات ونتائج الحداثة الغربية وعقلانيتها سواء في تعبيرها الأنواري أو في تمظهراتها النقدية. فالعقل التواصلي ينظم النشاط الاتصالي ويبين الأسس التي يترتب عليها من نشاط يسعى إلى وضع شروط لمجتمع ممكن، يشترط هذا نقد العقل الغربي المتمركز حول الذات والانتقال به إلى العقل التواصلي من خلال العلاقة التي يقيمها الناس القادرون على الكلام وعلى الفاعلية عندما يتفقون على شيء معين. كما يؤكّد "**هابرماس**" في خطابه الفلسفي للحداثة على أنّ العقلانية التواصلية تقاس بالقدرة التي يحوزها الأشخاص المسؤولون والمشاركوون في تفاعل ما. فالعقل التواصلي يضع مقاييس العقلنة بدل الاعتراف الذاتي.

يجمع العقل التواصلي بين الهيرمينوطيقا وفلسفة اللغة فهو يمثل حالة افتراضية أكثر ممّا يمثل واقعاً بذاته لأنّ "التجلي الواقعي" لا يشكّل سنداً كافياً للتنازل عمّا افترضناه في البداية، فالعقل يمثل دائماً ذلك الآتي وتلك المهام التي لم تنجز بعد. لهذا السبب يتحدث "**هابرماس**" عن العقل بوصفه إنجازاً قائماً يقدر ما يتحدث عن مخزون العقلانية أو "عقلانية كامنة" وينتج عن هذا نتيجتان أساسيتان:

1- وتتمثل في العقل التواصلي الذي يسمح بالإبقاء على مخزون من العقلانية تمثل الحداثة.

2- تمهيد الطريق لإعادة كتابة النظرية النقدية للمجتمع كما كان قد تصورها "**هوكهيمر**" و"**أدورنو**" مضيفا لها العالم المعيش لأنّ وحسب "**هابرماس**" فالعالم عرضة لتغير من خلال تحول بنية المجتمع ككل[2].

ففكرة "العالم المعيش" ليست من ابتكار "**هابرماس**" وإنّما لها جذور في الفكر الفلسفي الأوربي من خلال "**هوسرل**" و"**ميرلوبونتي**" إلاّ أنّها لم تكن لها هدف منهجي فيقول: "إذا طرحنا جانب المشاكل الفلسفية للوعي التي تعامل بها سراً مع مشكلة العالم المعاش فيمكن أن نفكر في هذا العالم كما يتمثل في

(1)-Habrmas (J) : **la théorie de l'agi communicationnelle T1**, trad, de Lallèm par Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, p 10.

(2)- Ibid, p 119.

مجموعة من النماذج التفسيرية نقلت عن طريق الثقافة الموروثة ونظمت من خلال اللغة ولا تحتاج أن تفسر هذا كلّه في إطار فلسفة الظاهريات ولا في إطار سيكولوجيا الإدراك[1].

وكانت النتيجة أنّ "**هابرماس**" حاول البحث في بناء العالم المعاش بحثاً تداولياً من خلال هذا قدّم فكرة العالم المعاش مكمّل لمفهوم العقل التواصلي لارتباطه أيضاً بمفهوم المجتمع باعتبار أنّه يشكّل الفعل الاجتماعي. فحاول "**هابرماس**" البحث عن الوظائف التي يقوم بها العقل التواصلي لإقامة عالم متنوع الأبنية، فاكتشف أنّه يتم من خلال العالم المعيش فبحث في الوظائف التي يمكن الاستناد عليها لتوضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش.

(1)-Habrmas (J) : **la théorie de l'agi communicationnelle T1**, p 124.

المبحث الثاني: اللغة ودورها في عملية التواصل.

2-1- اللغة والتواصل:

يبنى الفعل التواصلي على اللغة كما يبنى الفهم الأنطولوجي على اللغة، فالوجود الذي يمكن أن يكون مفهوماً هو اللغة، فاللّغة تمكننا حسب "**هابرماس**" من "إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية، المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة"[1]. لذا يرى "**هابرماس**" أنّه من الضروري تحويل علم الاجتماع إلى فرع من فروع علوم الاتصال، فـــ "**هابرماس**" لا ينكر العوامل الاجتماعية التي تساهم أو تؤثر في النشاط الاجتماعي والإنساني كالأفعال الأداتية التي تحدثها التقنية، إلا أنّه يرى الفعل التواصلي يتميز بطابعه المحدّد للعلاقات التواصلية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال ردّها إلى مجرد تبادل للمعلومات أو المعطيات بواسطة اللغة[2]. فالفعل التواصلي عند "**هابرماس**" لا يقوم على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة، وإنّما يقوم بفعل التأويل لما يحدث ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية ولذا فإنّ الفعل التواصلي يساهم في بناء العالم الاجتماعي المعيش[3].

فاللّغة تلعب دوراً رئيسياً في عملية التواصل، فهي ليست مجرد نظام يخضع لبعض القواعد وإنّما هي في الأساس طور وعلاقة غيرية، فكل حوار حقيقي يقتضي إعطاء الأهمية للآخر ليس بهدف فهم الشخص وإنّما فهم ما يقوله بالدخول قي عملية إدراك صلاحية وجهة نظره حتى يكون بيننا تفاهم حول المسألة المثارة[4]. لذا يرى "**هابرماس**" أنّ الفعل التواصلي لا دخل له ببنية اللّغة من حيث كونها عبارات منطقية ونحوية، إنّما ما يهم في اللّغة هو بعدها التواصلي (التداولي) لأنّ الكائن الوحيد الذي يمكن أن يفهم هو اللغة.

---

[1]- الزاوي بغورة: **الفلسفة واللغة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص 209.

[2]- المرجع نفسه، ص 209-210.

[3]- المرجع نفسه، ص 210.

[4]- محمد شوقي الزين: **عالمية هرمينوطيقا غادامار**، مجلة فصل، القاهرة، العدد 59، 2002، ص 158.

إذا فإنّ التواصل كما صوّره "**هابرماس**" ينظر إلى اللّغة في بعدها البرجماتي، المرتبط بالإنتاج والإبداع من أجل الوصول إلى تفاهم ووفاق، عكس الفعل الاستراتيجي الذي يتجه حسبه إلى هدف ذاتي فحتى أكثر المبادئ توغلاً في عالم الفضيلة لا تستطيع إخفاء توجيهاتها أو ميولها المنفعية[1].

لذا فقد يعدّ جدلية السؤال والجواب أساس كل حوار، ففعل اللغة لا يتم من خلال القول وإنّما من خلال الحوار، إلاّ أنّه يعود ويرى أنّ مفهوم "الاتصال" في شكله الخام والذي استلهم منه الفعل التواصلي دعائم بقائه ليس بمعزل عن إستراتيجية من الإستراتيجيات، من حيث أنّ كل إستراتيجية تناسب مستوى معينا من التطور اللّغوي والدلالي والاجتماعي أيضا، من حيث أنّ صيرورة التأسيس الديمقراطي للتواصل في مجتمعاتنا المعاصرة خاصة بعد التطورات المتسارعة التي عرفتها الفروع المعرفية المتعددة تأخذ هي أيضا شكلاً من أشكال الإستراتيجية وتحديداً تلك التي تتجسد في الشكل البرلماني (النيابي) وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل الجاد حول ما إذا كان الفعل التواصلي موجوداً بالفعل[2].

وعلى هذا فعلينا أن نؤكّد على العلاقة بين اللّغة والتواصل عند "**هابرماس**" حيث كانت فلسفة عنده أهم الروافد إن لم نقل الأساسية في تكوين نظرية الفعل التواصلي. فقد اهتم "**هابرماس**" بأعمال اللغويين فلاسفة اللغة خاصة كلا من "**جون أوستن J.Austin**" و"**جون سيرل J.Searle**" في نظرية "أفعال الكلام"، وهي النظرية التي تنطلق ممّا يسمى بفلسفة اللّغة الطبيعية التي طرحها "**فتجنشتاين**" في كتابه "بحوث فلسفية" وفي فكرته الأساسية عن "ألعاب اللّغة" واستحالة الفصل بين الدلالة والتركيب والتداول. ويعدّ كذلك "**جون أوستن**" هو المؤسس لهذه النظرية التي انطلقت من خلال نقده لزعم فلسفي يرى أنّ قول شيء هو دوما إثبات شيء ما، أي أنّ دور اللّغة يقتصر على الأخبار عن العالم وبالتالي فالقضايا النافعة هي التي تقبل الصدق أو الكذب وما عدا ذلك أحكام خالية من المعنى.

ولدحض هذا الرأي يقدّم "**أوستن**" نماذج من عبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، وقد تابع الفيلسوف الأمريكي "**جون سيرل**" تطور "نظرية أفعال الكلام" واقترح معايير جديدة لتصنيفها.

---

[1]- عمر مهيبل: **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 362-363.

[2]-Habrmas (J) : **la théorie de l'agi communicationnelle T1**, p 187.

وقد اعتمد "**هابرماس**" على هؤلاء حينما نظر إلى الحياة اليومية على أنّها وسيط يقوم بإعادة الوحدة المفقودة للفعل، فيقول: "إنّ التفسيرات المعرفية والتوقّعات الأخلاقية وأشكال التعبير والتقييم لا تستغني خلال اليومي عن أن تتداخل وتتفاعل، وللوصول إلى فهم العالم المعيش يتطلب تراث حضاري يتخلل المنظور كلّه". لذا فالحل حسب "**هابرماس**" يكمن في اللّغة والتواصل في الحياة اليومية وللفلسفة دور في تحريك التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداتية والأخلاقية العلمية والجمالية التعبيرية التي كادت أن تتوقف اليوم، فالنشاط العقلي المعرفي –الأداتي– له أهمية شديدة من حيث القدرة على استخدام اللّغة والرموز من أجل تحقيق التواصل بين البشر. فعندما يتحدث "**هابرماس**" عن التواصل بين الأفراد في المجتمع يؤكد على أنّ النشاط التواصلي ليس عشوائيا وإنّما هو منتظم لأنّه ليس مجرد فعل تتوجه به ذات منعزلة ولكنّه مناقشة وحوار يتم عبر مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل، فالنشاط التواصلي هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة، حوار تحكمه عدّة شروط حدّدها "**هابرماس**":

1– إنّ النشاط التواصلي يتم من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعيش، فمن حق كلّ شخص له القدرة على الكلام أن يشارك في النشاط التواصلي.

2– تتم عملية التواصل من خلال اللّغة التي يتّم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل بين العالم الخارجي وبينهم وبين الذوات الأخرى، فاللّغة هي الوسيط الأساسي في النشاط التواصلي، وعن طريق اللّغة يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات.

3– التجربة التواصلية هدفها الوصول إلى اتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل وهذا يتطلب التقارب في وجهات النظر.

4– النشاط التواصلي أو العملية التواصلية لابدّ لها من ديمقراطية الحوار.

5– وجوب قوّة الحجّة والبراهين التي يقوم عليها التواصل.

6– أن يتحرر التواصل من أشكال الضغط وسيطرة وهيمنة كلّ طرف على الآخر والقهر.

7– أن يتاح المشارك في التواصل الفرصة في الدفاع عن رأيه دون سيطرة سلطة ما.

لقد حدّد "**هابرماس**" بذلك شروط التواصل والمطالب الأساسية لفهم الأقوال والتعبيرات ولسلامة وضمان اللغة، وهي نفس المطالب التي يستلزمها فعل الكلام المتضمنة في قابلية التعبير اللّغوي للفهم وصدق محتواه والمقاصد المعبّر عنها والمشروعية المعيارية للقول والتعبير، وهذا كلّه في نظر "**هابرماس**"

يؤكّد ضمان تحقيق تواصل حقيقي غير مشوّه. لهذا يؤكّد "**هابرماس**" على أنّ فلسفة اللّغة تعدّ الأساس الذي يبني عليه نظرية الفعل التواصلي لأنّ غاية الفهم المتبادل بالنسبة له مغروسة في الاتصال اللّغوي. لذا فقد ذهب "**هابرماس**" إلى ضرورة تأسيس ما سمّاه بتداولية عامة كونية تحدد شروط صلاحية التبادل والتواصل. من هنا نادى بضرورة الاهتمام باللّغة بوصفها فعلاً لغوياً تبادلياً لجملة من العلاقات الاجتماعية، ممّا يعني الاهتمام بالجوانب التعبيرية التواصلية للّغة.

فاللّغة عند "**هابرماس**" هي الوسيط الذي يحقق التفاهم، حيث يؤكّد على: "... إذا أردنا الفعل التواصلي علينا أن نفترض اللّغة بوصفها الوسيط الذي يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم"[1]. وقد طوّر "**هابرماس**" بعض الأفكار المتعلقة بالمضامين التي ينطوي عليها الحوار والمناقشة، فربط بالفعل التواصلي بالتفاعل اللّغوي، كما اقترح لهذا الربط نظرية في أخلاق المناقشة تقوم قاعدتين أساسيتين هما:

1- القاعدة الديمقراطية وهي: "قاعدة أو معيار لا يملك الصلاحية إلاّ إذا كان المعنيون به على اتفاق فيما بينهم أو يمكن لهم الاتفاق عليه بوصفهم شركاء في المحادثة بشان تلك القاعدة أو المعيار"[2].

2- القاعدة الكونية وهي: أنّ كل قاعدة لكي تكون صالحة يجب أن تستوفي الشروط سواء من حيث نتائجها أو آثارها الجانبية وأن تلقى القبول من كلّ الأشخاص الذين لهم علاقة بها[3].

لقد حاول "**هابرماس**" استخلاص أساس معياري من قاعدة "الصحة العامة للكلام" داخل الأبنية الحديثة للوعي.

---

(1)-Habrmas (J) : **la théorie de l'agi communicationnelle T1**, p 99.

(2)- الزاوي بغورة: **الفلسفة واللّغة**، ص 211.

(3)- المرجع نفسه، ص 211.

2-2- نظرية أخلاقيات التواصل.

التجأت المجتمعات الحديثة إلى إعلاء القيمة المركزية للتواصل لمعالجة المشاكل التي نتجت عن خياراتها الأساسية وعقدت البشرية الأمل على عصر الاتصال، غير أنّ هذه المجتمعات أصبحت تعاني من اللاّتواصل، فقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد العالم، وكلّ المرجعيات، فأدوات وتقنيات التواصل أضعفت التواصل نفسه، هذا التناقض الذي وضع تواصل المجتمعات الغربية. والفارق أنّ كثرة وسائل الاتصال ألغت التواصل وغيّرت من سماته، حيث يعاني الإنسان الحديث من العزلة وعدم تماسك النسيج الاجتماعي والاقتراب والقيم المعرضة للاندثار[1].

لذا يؤكّد "**هابرماس**" على ضرورة تأسيس شروط عقلانيات التواصل، فالتواصل غير ممكن عند "**هابرماس**" إلاّ انطلاقاً من الاستعمال الإنساني للخطاب. كما يجب عقلنة التواصل بناءً على أخلاقيات مناقشة والتأكيد على الالتزام قبل أي نقاش والبرهنة والموافقة مسبقا على معايير منطق الخطاب وصفاته (الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية والمعقولية). كلّها شروط للتواصل العقلاني ما يعني أنّ رفض مبدأ من مبادئها يعني الانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة[2].

فقوة تداولية "**هابرماس**" تتجلّى في البرهنة على أنّ الأخلاق مكون أساسي للعقلنة والتواصل معاً، وتختص شروط التداولية المنطق بملفوظات البرهنة من أجل أن تصل عملية –ما بين الذاتية– أو التذاوت **Intersubjectivité** إلى إقرار صلاحية الأفكار المعروضة واستمرار التفاعل الإيجابي بينهما. ومن هذا المنطق يقدم "**هابرماس**" نقداً ثابتاً للنظرية الأخلاقية الكانطية التي لا تعدو أن تكون في نظره مجرد إعلان نوايا واجبات صورية من طرف مونولوغ أحادي لذات عارفة تناجي العالم المتعالي، بينما تعالج الفعالية التواصلية الحقيقية بين الأفراد كصيرورة للأفراد والمحاججة من منطق القضايا اللّغوية المتبادلة بينهما، إذ لا يقولها معنى إلاّ بتحققها **Vérification** وبالتالي لا تستقيم الحقيقة بدون تقديم البرهان عليها فهي تتم إذا توصل الفرقاء غلى اتفاق قائم على شروط اللغة المعيارية، فالتوافق مفترض في اللّغة ذاتها، أي لا يستقيم لها اعتراف إلاّ باحترام شروط الصدق والصلاحية والمعقولية. ومن هذا المنطق يطور "**هابرماس**" مفهوم الحقيقة الذي ظلّ حبيس فرضيات الوعي الذاتي من "**ديكارت**" حتى "**هوسرل**" إلى التواصل العقلاني

---

[1]- حسن مصدق: **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص 14.

[2]- حسن مصدق: **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية التواصلية**، ص 142.

ويعني الانطلاق من الذات إلى التذاوت، ومن هنا تتحول اللّغة من وصف مجرد لقواعد نحوية تحكم المفردات وآليات الجمل إلى التكفل بالتواصل عبر الحوار وتسهّل بالتالي الوصول إلى حقائق متفاهم بشأنها الناس وبالتالي إنّ أخلاقيات المناقشة تخرج اللّغة عن كونها حاملة لأخبار أو ناقلة لأفكار إلى تواصل يعتمد على المنطق، المعقولية والحجاج يرمي بأطراف المحاورة في حوارها إلى تبادل الرمز واستعراض الحياة على نحو متفاعل لتصل إلى تحقيق آليات الاندماج والتواصل في المجتمع وتصبح صيغة الحوار بهذا الشكل نموذجا للنظرية النقدية للمجتمع عند الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت لأنّ الموقف الخطابي المثالي "الحالة المثالية للكلام" مسلّم بها في كلّ تواصل. إذ يفترض البنية المعيارية لفعل الاتصال مسبقاً بأن لا يطلق الكلام على عواهنه فيجب أن يتضمن بالضرورة الصدق والمسوؤلية والحرية في أداء شيء ما، لكي يتم فهم ما نتبادله من كلمات وتعابير ومصطلحات وبما أن خاصية المسؤولية والاستقلالية مفترضتان مسبقا في أي فعل تواصلي، فعلى هذا الأساس تؤدّي اللّغة دورها على نحو لا يضمن فقط التواصل وإنّما التحرر وفهم العالم. ويمكن للعقل أن يغدو مؤثراً وبفاعلية عندما يتحرر من السيطرة الخارجية والعقد الداخلية للتواصل المشوه، فهو أساس طبيعي للتخلص من كلّ الأوهام والعيوب والمعوقات، لذا فالمنهج النقدي يعمل إلى إحداث وخلق الأوضاع المناسبة لإزاحة مكان العطب الاجتماعي بفتح سبيل الحوار القائم على قول ذو مصداقية، يتبنى شروط البرهنة المعيارية وارتباط القول بالفعل، فنظرية أخلاقيات التواصل والمناقشة تتوخى تحليل افتراضات أي خطاب يتحقق بواسطة أفعال الكلام خاصيتها معرفة ضمنية مسبقة بين المحاورين يهتم التحليل بإماطة اللّثام عمّا ظهر منها لمعرفة سبيل تكوّنها، كما تشمل قضايا المتكلم اللّغوية على صلاحية ادّعاءاتها، وهو ملزم بتقديم الحجّة على ما يقول لأخلاقيات المناقشة أربع افتراضات[1]:

1- **المعقولية:** ويتّم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيباً صحيحاً تحترم قواعد اللّغة المستعملة وتظل مستوفية لشروطها مادام التواصل مستمراً وتم بطريقة عادية. ويعتقد **"هابرماس"** بأنّ المعقولية أحد الشروط الدائمة للتواصل، وهي لا تنحصر في قول يدّعي صلاحية ما أو تتضمن إمكانية للتبرير.

[1]- حسن مصدق: **يروغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية**، ص 146.

2- **الحقيقة**: ويفترض فيه بانّ مضمون القول الذي تضّمن وظيفياً وصف حالة واقعة موجودة وغير مستوحاة من الخيال، أو بالقدر الذي يفترض فيه أيضا وجود واقعها ومن حقيقة الأقوال التقريرية.

3- **الصدق**: ويفترض فيه أنّما يقال هو بالضرورة صادق بالقدر الذي يسمح به للمتحدث عن التعبير عن نوايا محدّدة وبطريقة صادقة بعيدة عن التظليل والحذلقة الكلامية.

4- **المصداقية**: ويفترض فيها خلق علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص والتكفل بتطابق الفعل اللّغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع وشرعية معاييره.

تنحدر هذه المبادئ الأربعة ما يطلق عليه "الحالة المثالية للكلام" أو الشروط الصافية لخطاب يتأسس على احترام هذه المبادئ الذي يطلق "**هابرماس**" "جماعة التواصل غير المحدودة" وهي صورة المجتمع الذي يتواصل فيه أعضاؤه بطريقة سليمة، ويمكن إجمالاً اعتبارها شروط لا يستقيم من دونها تواصل عقلاني بين المتحدثين، كما لا يمكن أن تقوم هذه الافتراضات إلاّ بالأساس التي يقوم عليها مجتمع لغوي لأنّ الأفراد ما لم يتقاسموا مرجعية لغوية مشتركة لا يمكنهم بحال من الأحوال تحقيق التواصل المنشود[1].

2-3- التواصل والتحليل النفسي:

يعقد "**هابرماس**" تناظراَ شكلياً بين التحليل النفسي والنظرية الاجتماعية النقدية بحيث لا ينحصر وجه الشبه في التبني الكلّي لمفاهيم علم النفس، وإنّما يتجلى في الجمع بين محاولة نفاذ التحليل النفسي إلى لا وعي سلوك المريض، ومحاولة الفكر النقدي الاجتماعي النفاذ إلى العوائق الباطنية في المجتمع وإصلاحه، وكما الحوار في النقاش السريري بين المحلل النفسي والمريض يدور حول اكتشاف الأعراض للنفاذ إلى الأعماق النفسية يكمن دور الحوار في المجتمع في فتح باب المشاركة بين أعضائه في تحليل مظاهر الأزمة التي يجتازها. إنّ تبادل الحديث بين المريض ومحلله دعوة إلى إعادة تأمل ما تمّ كبته، والحوار هنا بمثابة طاقة مفجّرة لمخزون اللاّوعي حتى يعيد المريض انتشال نفسه من الأوهام والعصاب.

يوظف "**هابرماس**" نفس التصور والآليات للحوار في سياقه الاجتماعي لفكّ المجتمع من الحالات المرضية التي تصيبه، والأهم من ذلك عنصر لتحقيق الاندماج الاجتماعي بين أعضائه من دون عنف ولا

[1]- حسن مصدق: **يروغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية**، ص 146.

تطرف ولا هذيان، فهذا التقارب يمرّ عبر التأويل وتوضيح مسألة المعنى، لأنّ ميدان تطبيق التأويل يتوافق وحدود التواصل السوي بواسطة اللّغة والفهم الذي تملكه الهيرمونيطيقا(*) عن ذاتها وإعادة البث انطلاقا من الخطاب العادي حيث أنّه يظهر أشكالاً من التواصل المشوّه نسقياً، وهذا الاضطراب ينتج بسبب الخطأ في تفسير أقوال الآخر، والخطأ لا يمكن إدراكه من المصالح المعنية بالخطاب، يستدعي "**هابرماس**" أدوات التحليل النفسي لفهم الذات وتحليلها، فالتحليل النفسي يفهم أيضا على أنّه تأمل ذاتي ينظر من خلاله إلى الذات بطريقة ممنهجة، فمن خلال التأمّل الذاتي يمكن اكتشاف الأعراض التي تمرّ بها الذات الفردية من حالات مرضية، أو عادية، فالذات تمر بمرحلتين:

1- المرحلة الأولى تفقد فيها السيطرة على نفسها، بمعنى أنّه تفقد تواصلها مع ذاتها، وتفقد بالتالي هويتها.

2- المرحلة الثانية فهي التي تقود فيها الذات عن طريق المحلل النفسي النظر إلى ذاتها، وتعيد اكتشاف هويتها وتدرك الاضطراب الذي أصابها، بأنّه جزء من عملية وعي الذات بذاتها.

إذن للتحليل النفسي أهمية بالغة بالنسبة لعملية التواصل إذ يحدد علاقة الإنسان بذاته وبالآخر، ويعيد بعث تواصل الذات مع نفسها، وتواصلها مع الآخرين في إطار علاقة حوارية.

يستثمر "**هابرماس**" هذا الجانب من التحليل النفسي وخاصة لقراءته "**لفرويد**" من خلال استخدامه لما يسميه "**فرويد**" بالوهم، يرى "**هابرماس**" في هذه الآلية تشابه وتشابك مع هيمنة الإديولوجيا لخلق تواصل مشوّه. و"الوهم" يشكّل إرثاً تداولته الحضارات، إلاّ أنّ "**هابرماس**" يضيف إلى هذه الآلية دور اللّغة الإيديولوجي لذا يستعين بالتحليل النفسي لكشف وتحليل هذه اللّغة، فيقول: "يظهر لنا بوصفه دراسة تأويلية للسلوك المحفّز بشكل لا واعٍ، وبالتالي له علاقة بالتفسير النقدي للنصوص أكثر ممّا يرتبط بالعالم التجريبي". فالتأويل حسب "**هابرماس**": "هو عملية تفسير وتوليد لنمط التواصل، ويتدخل كلّما تعرّض

(*)- **الهيرمونيطيقا**: مأخوذة من اللفظ اليوناني Hermenends والذي يعني التفسير أو التعبير أو الإعلان واللّفظ مشتق من كلمة Hermes وهو رسول الآلهة في الأساطير اليونانية وقد تمثلت في الحضارة الأولى في تفسير الكون والنصوص الأسطورية وتفسير العملية الإبداعية بوصفها ترجمة للوحي الإلاهي.

التواصل إلى اضطراب بسبب نقله من لغة إلى لغة مختلفة، ويعمل على توضيح المعنى وتوصيله، وترتبط المسألة بالحقيقة"[1].

يعيد "**هابرماس**" الحقيقة مباشرة إلى العقل الذي لا يتوقف عن مراجعتها لأنّ العقل لا يكف هو ذاته عن مراجعة مفاهيمه وأدواته ونتائجه، فالتحليل النفسي يربط علاقة التواصل ويكشف عن أسباب المرض الذي أدّى إلى تشويه التواصل ويقدّم لنا طريقة علاجية تعتمد على التأويل والتأمل الذاتي ذو توجّه علاجي[2]. فوجود المؤسسات الاجتماعية لا تتوقف عند رعاية عملية الإنتاج وتطويره، بل يتعدّى إلى كبت الشهوات التي تجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة، وهذا الكبت هو ما يتسبب في تشويه عملية التواصل والتفاعل، لجهل القوى اللاّشعورية التي تؤثر فينا وتحدد سلوكنا[3]، وهذه الظواهر ناتجة عن: "... أشباه تواصلات كاذبة ومن أفعال خاطئة لا قيمة لها في الحياة اليومية، وترجع إلى أعراض مرضية باثولوجية عصابية وأمراض عقلية واضطرابات نفسية". يعاد إنتاجها على مستوى الرموز اللغوية الألسونية، فقد يبرز التواصل المشوه من خلال تطبيقات تبتعد عن نسق القواعد الخاصة باللغة العادية، يمكن أن يمس محتويات دلالية منعزلة أو يمس حقول دلالية بكاملها، فمن خلال التواصل المشوه حسب "**هابرماس**" يظهر عدم التوافق بين استخدام نسق القواعد اللّغوية والأفعال والتعبيرات المصاحبة لها، والحل حسبه دائماً يمكن في التجربة الفردية للتأويل التي تعود إلى فن الإقناع والتأكّد الذي يعتبر التواصل مجالاً للتبادل ولتكوين مواقف ويسمح بتعديل بعضها البعض. فالتأويل والتفسير والفهم عبارة عن ممارسات يقوم بها أفراد المجتمع، تعكس التجارب الحديثة والخبرات المعاشة. هكذا فإنّ الممارسة هي التي تعبّر عن القدرة التواصلية بالنسبة لـــ "**هابرماس**" ولذلك فهو يذهب إلى التمييز بين التأويل والعلم الألسوني، حيث يقول: "إنّ التأويل يتميز بوضوح الخطاب والفهم عكس العلم الألسوني الذي لا يتسم بالكفاءة التواصلية، بحيث لا تستند إلى قدرة المتكلمين للمشاركة عن طريق الكلام أو الفهم في التواصل بواسطة اللّغة العادية". فالألسونية تتميز بالبعد المجرد، حيث قدرة المتكلم تتمثل في تحكمه في نسق القواعد المجردة، المؤلّفة للغة الطبيعية.

---

[1]- نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل عند هابرماس**، ص 79.

[2]- المرجع نفسه، ص 67.

[3]- إيان كريب: **النظرية الاجتماعية من بابرسونز إلى هابرماس**، تر: محمد حسين، عالم المعرفة، الكويت، ع 244، ص 354.

إنّ هذا التمييز الذي يقدّمه "**هابرماس**" يقوم بشكل أساسي على نظريته في الفعل، فالتأويل هو نتيجة للفعل الذي يقوم به الشخص في تفاعل ما، والذي يتمتع بقدرته على الكلام والفهم، أي نتيجة خبرته اليومية المعيشية. في حين العلم الأسلوبي لا يتصف بفعل يحدثه متكلم ما، إلاّ من خلال اتباعه من المعايير والقواعد التي يمثل لها في ممارساته وعليه يرى "**هابرماس**" أنّ الأسلونية تهدف إلى إعادة تشكيل نسق القواعد التي تسمح بتوليد كلّ العناصر الممكنة السلمية نحوياً والمهمة دلالياً ضمن اللّغة الطبيعية، بينما التأويل يفكّر في الخبرات أو التجارب الأساسية التي يقوم بها متكلم كفء على مستوى التواصل. والهدف من التأويل هو توصيل المعنى غير القابل للوصف على المستوى الفردي، والتأويل يستهدف ثلاث مستويات يعتمدها "**هابرماس**" وهم:

1- التعبيرات الشفوية.

2- الأفعال.

3- تعبيرات التجربة المعيشة.

فلا يمكن فهم بنية اللّغة العادية التي بقابلها التحقق الخاص للتفهم التأويلي، إلاّ إذا تمّ الأخذ بعين الاعتبار إدماج هذه المستويات الثلاث في الممارسة اليومية المعيشية، لأنّه في إطار العوامل الاجتماعية المعيشة لا ينفصل التواصل بواسطة اللّغة العادية عن التفاعلات المعتادة وتعبيرات التجربة اليومية المعيشة، فمختلف الأفعال تؤول اعتماداً على التواصل اللّغوي، إذا لجوء "**هابرماس**" إلى علوم التأويل كونها تطرح المعطيات المطلوبة لخدمة البراهين والأدّلة التي تستخدمها الألسونية العامة، فالمشاركون المتواجدون في التجربة التواصلية يساهمون في ذلك، أي في اللّعبة الألسونية. فعلوم التأويل تراقب وصف بنيات هذه النظرية، لذلك كان لزاماً الحديث عن هذه التجربة لأنّه ومن جهة أخرى فالتجربة التأويلية تقوم بالإصلاح بواسطة إبراز أفكار عقلانية تؤكّد تأثيرها في اللّغة[1]، فارتباط اللّغة بالتجربة التواصلية هو الذي أدّى إلى ظهور علوم التأويل، ودورها يتعلق بفهم الطرق والوسائل التي يتم عن طريقها التفاعل، في إطار التنظيمات الاجتماعية.

كما أنّ التأويل يستدعي أن يكون له لحظة من التأمل الذاتي الذي يفترض منهجاً ووظيفة نقدية، فهو الذي يسمح للفرد الواعي باستشعار الافتراضات المسبقة للاّشعور، أي هو التفكير في شروط إمكان

---

(1)- Paul Laurent Assous et Garard Haulet : **Marxisme et théorie critique,** (Petite bibliothèque Payot; 333) 1re édition. - Paris: Payot, 1978, p 210.

الذات الواعية والعارفة القادرة على الكلام والفعل. وهكذا فالتأمل الذاتي ضروري بالنسبة لعلوم التأويل لفهم الممارسات والقيام انطلاقاً منها فرض نوع من التأويل النقدي للذات من أجل تحررها، وبذلك يصبح التأويل أساسياً بالنسبة لمشروع التواصل، لأنّ التأويل يظهر حسب **"هابرماس"** أعراض تلازم التعبيرات الشفاهية التي قدد تتحول إلى رموز تتخذها حركات الجسد وهذا ما يعبّر على أنّه يوجد في الذات سد تواصلي بين "أنا" الكفاءة اللغوية الذي يشارك في ألعاب اللغة المستعملة ضمن التذاوتية وهذا "الفضاء الغريب" في عمق ذواتنا، فاستعمل **"هابرماس"** التحليلات المبنية على "تأويلية الأعماق" القائمة على حوار تحليلي بين الطبيب والمريض في التحليل النفسي، حوار مشكل أساساً على تحليل اللّغة للكشف عن المواضع اللاّمفعول من أجل فهم مشاهد تظهر تماثلاً، وهذا التأويل التحليلي بهدف إلى توضيح المعنى اللاّمعقول للمظاهر العرضية التي تمثل جزءً من لعبة اللّغة المشوهة التي يتصرف وفقها المريض، بمعنى أنّ الطبيب يلعب دور الشريك المفكر القادر على تأويل مواقف التحويل كتكرار مشاهد طفولية، ومن خلال تكرار هذه المشاهد يتشكل معجماً للمدلولات والمعاني الخاصة التي تنتج عن هذه المظاهر العرضية. فالفهم هنا يتعلق بإعادة تشكيل المشهد الأول بكيفية تجعل هذه الإعادة مطابقة لما متعارف عليه من خلال فعل التأمل الذاتي للمريض.

يرى **"هابرماس"** أنّ تحليل اللّغة من وجهة نظر تأويلية الأعماق تضع فرضيات تعتمد خلال التحليل، وهي ثلاثة:

1- قد يؤدّي التشوه النسقي للتواصل إلى التداخل بين مستويين لغويين.

2- شرح نشوء التشوه بمساعدة نظرية متصلة بعمليات التنشئة الاجتماعية الألسونية، التي تمتد إلى العلاقة بين نماذج التفاعل الطفولي، وتكون بنيات الشخصية.

3- قد يكون التطور النسقي لهذه الفرضيات ليس ضروري في سياقنا[1].

[1]- Paul Laurent Assous et Garard Haulet : **Marxisme et théorie critique,** op, p 256.

المبحث الثالث: الهوية في تفكير هابرماس.

الهوية من هوى يهوي، هوة، والهوية تصغير هوة، وقيل الهوية بئر بعيد المهواة، الحفرة البعيدة القعر[1].

الهوية في اللّغة مشتقة من الضمير "هو". أمّا مصطلح الهو المركب من تكرار هو فقد تمّ وضعه كاسم معرف بـــ "الـــ" ومعناه الاتحاد بالذات. ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء هو هو، أي من حيث تشخصه وتحققه في ذاته وتمييزه عن غيره. وإذا بحثنا في دلالة الهوية وفق تحديد معجم "**لالاند**" تدل على الميزة الثابتة في الذات، إنّها ميزة ما هو متماثل سواء تعلّق بما تقيمه الذات من علاقة مع ذاتها أو مع الواقع على اختلاف أشكاله[2].

فالهوية تطلق بمعنيين:

- الأول: وهو الشيء نفسه.
- الثاني: وهو الشيء الذي لا يختلف في شيء عن شيء آخر.

ومن هذا الأصل اشتقت كلمة "**إيدونتيكاس**" وتعني الشبيه والنظير والشيء نفسه وعكسه "المغاير" أو "المختلف" هذا التحديد يكشف لنا على مدى أصالة المفهوم ومشاركته في أكثر من معنى...[3].

كما تتداخل كلمة الهوية مع عدد من المفاهيم التي تساعد في جلاء المعنى أحيانا أو تعقيده في أحيان أخرى، وذلك بسبب مجالات الاستخدام مثل الثقافة والسياسة وعلم النفس والمنطق والاجتماع وغيرها من المعارف، فنجد في المعاجم القديمة أنّ الهوية تعني: الذات[4]، وتعني حقيقة الشيء أو الشخص الذي تميّزه عن غيره. وقد ساعد الفلاسفة أكثر من اللّغويين في تفسير الهوية وهي منسوبة إلى –هو– وهي تقابل الآخر أو الغيرية. وتعني في كتاب التعريفات عند "**الجرجاني**": "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق

---

[1]– ابن منظور: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثاني، ط1، 2005، ص 170.

[2]– أندري لالاند: **الموسوعة الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص

[3]– عبد اللاّوي الناصر: **الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012، ص 45.

[4]– المعجم الوجيز: **معجم اللّغة العربية**، الدار العربية للكتاب، مصر، تونس، طبعة حديثة، ص 112.

اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، أمّا فلسفيا فالهوية هي الشيء في ذاته دون اللّجوء إلى عناصر خارجية لتعريفه، وتستعمل أيضاً للدلالة على الجوهر والماهية، أمّا في المنطق فتعني "التساوي والتشابه بين كمّين أو كيفين ونعبّر عنه بالتوافق"[1]. ونشير إلى معنيين:

1- التساوي أو التشابه المطلق بين كمّين أو كيفين وهنا نعني التوافق.

2- أن يكون الشيء ثابتاً لا يتغير بما يعتريه أو يعتري ما يحيط به.

أمّا "الثبات" فهي كلمة مولدة اشتقها المترجمون القدامى من الـــ "هو" لينقلوا بواسطتها إلى العربية كما يقول "**الفارابي**" المعنى الذي تؤديه كلمة "**هسست**" بالفارسية وكلمة "**أوستين**" باليونانية وتعني فعل الكينونة الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة "الموجود" مكان "الهو" والوجود مكان "الهوية"[2]. ومع ذلك فقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يستدل به على كون الشيء هو نفسه، فالفلاسفة المسلمين قد استعملوا لفظة الهوية من ضمير "هو" للدلالة على وجود المعنى الذي أقرّه "**أرسطو**" لمفهوم الوجود.

لقد اقترنت نشأة مشكلة التواصل بمشكلة الذاتية مع "**ديكارت**" حيث استدعت إمكانية "**الأنا**" أو حدّة الذات، إلاّ أنّ "**كانط**" أعطى أهميته للإنسان وجعله واع باختيار هويته من حيث هو كائن حر يتواصل مع الآخرين دون وصاية أو قسر وهو مع ذلك يختار وفق إرادته شروط التواصل المنبثقة من العقل ونجد في هذا العرض مقاربة طريفة لمسألة الهوية لدى "**كانط**" من جهة المعطى البسيكولوجي أو ما اصطلح عليه بالشخصية البسيكولوجية، حيث يقول "**كانط**" في شأنها أنّها لا تعْدو أن تكون وعي الذات بوجودها وهويتها عبر حالاتها المختلفة... فالشخص بمفرده لا يؤسس خطاباً مادام يقتضي شروط الحوار الذي يؤسس له قاعدة الاعتراف المتبادل والتفاعل والتفاهم بين أفراد المجتمع، لأنّ الفعل التواصلي يحيل إلى الفعل المشترك لذاتين على الأقل قادرين على الكلام والفعل وإقامة علاقات شخصية مشتركة —سواء كانت علاقات لغوية أو غير لغوية. إنّ "**هابرماس**" ينظر في أسس التواصل باعتباره يطرح قضية الاعتراف بالغير كهوية وبالعالم الخارجي.

---

[1]- المعجم الوجيز، ص 112.

[2]- أبو نصر الفارابي: **كتاب الحروف**، حقّقه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990، ص 112-115.

3-1- الهوية التداولية عند "هابرماس":

لم تعد الهوية تنطوي على مقولات منطقية جاهزة كما رسم ملامحها الإرث الميتافيزيقي الذي اختزلها في البعد التأملي، بل تحولت في الفكر المعاصر من خلال الاعتراف بالآخر ككيان موجود بالفعل يخضع لبنية حوارية يؤدّي فيها الالتزام بمبدأ الحوار شارطا للتعايش الديمقراطي الذي تكون فيه نظرية المناقشة فعلا حواريا يهدف إلى نحت "هوية" جماعية ذات بعد كوني تتجسد من خلال جماعة سياسية تظل مفتوحة لاندماج كل المواطنين بمختلف أصولها، حيث تتخذ صيغة الانفتاح خياراً أساسياً يؤمّن لها التواصل داخل صيرورة وحركة جدلية يعتبر فيها الاختلاف والتنوع سمتين لتأصيل الهوية ضمن وحدة إنسانية. يقول "**ريكور**" في هذا المستوى: "احترام الآخر ليس من طبيعة مختلفة عن الاحترام الذي أبديه نحو الحر لأنّ الإنسانية هي ما احترامها في الآخر وفي ذاتي"[1]. ضف على هذا دور اللغة حيث يؤكّد "**هابرماس**": "اللّغة ومفرداتها تبدل تعابيرها وقضاياها بتبدل الاستعمالات والمقاصد التي تكنّ وراءها"[2].

يجعل "**هابرماس**" مسألة الهوية تنخرط داخل اللغة باعتبارها الإحداثية الجديدة التي تدشن من خلالها وضعية جديدة "لتفكير ما بعد الميتافيزيقي"، يعتمد هذا التحول الفكري المعاصر على خطاب وضعي يعتبر الفكر ظاهرة تتجسد فيما ينجزه الإنسان وفق رؤية تجد حضوره في الواقع الاجتماعي بما هو ترجمة لموضوعاته التي تتقصى إنجازاته الرمزية إذا ما اعتبرنا أنّ اللغة هي التي تتجسد فيها معنى الحياة بكل فاعلية[3]. فالتصور الفلسفي للغة الذي يعطي الإبداع الذاتي في إثراء المرجع والتحولات الألسنية والنقاشات السائدة حول المدرسة التوليدية والوظيفية التي بلورت منزلة البحث الألسني كونت منعرجا حاسما في اكتشاف "**هابرماس**" علاقة إحداثية اللغة بالهوية التداولية، فقد عاين "**هابرماس**" النقاش الدائر بين علماء اللسانيات المعاصرة وقد استند إلى التحول التداولي[4].

ففي سنة **1976** نشر "**هابرماس**" كتاب "نحو إعادة بناء المادية التاريخية"، حاول من خلاله التفكير "بعد" "**ماركس**"، فحاول إعادة بناء أسسها في ضوء تشخيص مضاعف: من جهة، أنّها نظرية ما

---

[1]- بول ريكور: **الإنسان الخطّاء**، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص 290.

[2]- يروغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، تر: حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001، ص 260.

[3]- عبد اللاّوي ناصر: **الهوية التواصلية**، ص 117.

[4]- حسن مصدق: **يرغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية**، ص 216.

تزال طاقتها التحضرية لم تستنفذ بعد، ومن جهة أنّ المجتمعات ما بعد الصناعية قد أصبحت تعاني من صعوبات معيارية –حقوقية وأخلاقية– لم يعد التفسير التقليدي لها بوصفها إشكالاً للوعي مهمتها تثبيت السيطرة، كافيا ولا ناجعا، ومن أجل هذا فقد قسم "**هابرماس**" كتابه هذا إلى خمسة فصول فيها الفصول الثلاثة الأولى عبارة عن محاولات، إعادة بناء نقدية للمادية التاريخية تكاد تكرر نفس الخطة لإعادة بناء تأويل نمط تشكّل هوية الأفراد والمجتمعات في ضوء ما تحقق من مكاسب نظرية بعد "**ماركس**" وخاصة في علم النفس "**فرويد**" و"**بياجي**" والاجتماع "**بارسونس**" والأنتروبولوجيا "**ميد**" وفلسفة اللّغة "**سورل**" وفلسفة العدل "**راولز**" والإيتيقا "**آبل**" ثم الفصلين الأخيرين الشرعية ودور الفلسفة بوصفهما امتحانين منهجيين لنتائج الفصول الثلاثة الأولى.

أ– البنى المعيارية للهوية: "علاقات إنتاج جديدة"

لا يعني توجّه "**هابرماس**" نحو بناء المادية التاريخية مجرد التفكير "**بعد ماركس**". بل الأمر يتعلق بدعوة إلى القيام بمناقشة ابستمولوجية منهجية لنظرية "**ماركس**"، بحيث تعمل على تغيير مركز الثقل فيها من "البنى التحتية" إلى "البنى الفوقية"، وقد يبدو أنّ "**هابرماس**" وفق على حقيقة تاريخية تناولت من قبل ولكن ليس بنفس التصور ألا وهي "استقلالية الوعي الاجتماعي على الوجود الاجتماعي"، فأعطى للظاهرة الثقافية داخل البنى الاجتماعية دوراً حاسماً عن طريق "إعادة بناء الافتراضات الأولية الكلية للمعايير والقيم".

إنّ وصف وتفسير نمو البنى المعيارية على أنّها مجرد "وعي زائف" تنحصر وظيفته في تبرير النظام الاقتصادي حسب التحليل الماركسي يحتاج إلى مراجعة، هذا ما عمل عليه "**هابرماس**" حيث اقترح "الفعل التواصلي" مقاماً منهجيا3 لإعادة بناء "التطور الاجتماعي" بوصفه لم يعد مجرد مفعول لعلاقات الإنتاج، بل صار يتشكل ويعمل وفقا لمفاعيل معيارية، فإعادة بناء المادية التاريخية حسب "**هابرماس**" إنّما تعني إعادة تشكيلها بوصفها قابلة للتحول من نظرية علمية إلى نظرية في النشاط التواصلي، وهذا يعني نقلها من براديغم الوعي الحديث إلى براديغم اللغة المعاصر[1].

في هذا الإطار يسوق "**هابرماس**" ثلاثة أسباب نابعة من تاريخ الماركسية نفسها.

[1]- Hebermas (J): **Après Marx,** traduit de l'Allemand par Jean-Réné Ladmiral et Marc B.de Lauray, Paris : Librairie Arthèm Fayard, 1985, p 49.

1– "العلموية" التي جعلتها تعوّل على "فلسفة رديئة" غير قادرة على مسبقات "فلسفة التاريخ" التي تفكر بها.

2– غموض أساسها "المعياري"، حيث أنّ "**ماركس**" اكتفى بإضفاء المادية على منطق "**هيغل**" دون التحرر من وطأة براديغم الوعي الذي تأسس عليه.

3– إنّ تطور المجتمع ليس فقط رهين "قوي الإنتاج" كما كان يفترض "**ماركس**"، بل هو مشروط أيضاً بنوع من "علاقات الإنتاج الممثلة في "المعرفة الأخلاقية" و"المعرفة العملية" و"الفعل التواصل" و"علاج النزعات بواسطة الاجتماع" داخل مجتمع ما[1].

إنّ إعادة البناء المنهجي للمادية التاريخية من خلال المعالجة النسقية لهذه الأسباب الثلاثة، عملت على بلورة فلسفة قادرة على إيضاح الأساس المعياري للفعل الاجتماعي، بالاشتغال على القضايا الأخلاقية والعملية والتواصلية بوصفها علاقات إنتاج وليس مجرد بنى لوعي زائف، ففهم المسائل التواصلية هذه لا يتم إلاّ إذا أعدنا بناء المسبقات الكونية له وطرق تبرير المعايير والقيم على نحو ينقل صلاحيتها من الادّعاء النظري المحض إلى "التفاهم الموجّه" سلفا بواسطة شروط المعقولية الموجودة في ثنايا "اللّغة" التي نتكلمها ونفعل بها، سواء أكانت تعبيراً رمزياً أو قضية منطقية المعايير والقيم السارية.

إنّ تشخيص "**هابرماس**" هذا يمر عن طريق ما سمّاه "**Intersubjectivité**" "**البينذاتية**"، والتي لا تعني الترابط القصدي بين الذوات المحضة، بل الترابط اللّغوي بين ذوات من خلال جملة من "أفعال الكلام" تعبر عن وعيها وتقوم بدورها في بنية المجتمع الذي تنتمي إليه، لذا لا يمكن ردّ المعايير الحقوقية والأخلاقية إلى مجرد قواعد أو بنى وعي زائفة، بل هي بنى لغوية بيذاتية هي التي تنظم ذلك ما يقود "**هابرماس**" إلى الإقرار بوجود بنى ووعي متماثلة بين تطور الأنا والتطور الاجتماعي، من خلال حقيقتين انطلق منها "**هابرماس**" في التفسير المادي للتاريخ: معيارية المجتمع وبيذاتية اللّغة، ومن خلالهما برهن على عدم الاكتفاء بمجرد ردّ كل العوامل المؤثّرة إلى البنى الاقتصادية وهما "البنى الخاصة بهوية الأنا" و"البنى الخاصة بالهوية الاجتماعية".

---

[1]– للاطلاع أكثر ارجع إلى: الناصر عبد اللاّوي: **الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس**، ص 119-126.

إنّ البنية المعيارية للهوية لا تعني لدى "**هابرماس**" مجرد الانتماء القومي للأفراد أو المجتمعات، بل هي بالتحديد شبكة من العلاقات الذاتية التي تتشكل بموجب عالم معيش مشترك بواسطة اللّغة ومنجز من خلال أفعال كلامية معينة، فالهوية بنية معيارية مشكّلة باللّغة.لذلك فالمجتمع ليس مجرد مجموعة اقتصادية من المنتجين والمستهلكين، وإنّما هو شبكة من الأفعال التواصلية وبالتالي فالهوية المقصودة هي بنية تواصلية وليس نظرة قومية أو إتنية، فنحن أمام تصور يسعى إلى إعادة بناء التفسير المادي للتاريخ الفردي والجماعي من خلال تملل تداولي للمكاسب المنهجية لنظرية التطور المعاصرة التي توضح التجانس بين التطور الأنا الفردي وتطور النوع البشري وفقا لبنى معيارية واحدة من جهة وأنماط وسيرورات بناء الهوية بواسطة مجموعة من مسارات التعلم والتطور، لذلك وحسب "**هابرماس**" الهوية "موقف إنجازي" وليست موقفاً إجرائياً، كما أنّ الفرد لا يصنعها بفعله وبشكل معزول، فالهوية هي جماعة تعين سلفاً ولا تختار بحرية لأنّ لها استمرارية تتجاوز الآفاق البيوغرافية لأعضائها، لذلك وجب علينا التمييز بين "الهوية الافتراضية" للأشياء وهو مفهوم خاص بالمعرفة العلمية للظواهر، وبين "الهوية التواصلية" للأشخاص والتي تتأسس عليها أدوارهم في المجتمع، والتي تضمن "اتصالية" المجتمع وتحدد طريقة المجتمع في رسم الحد الذي يفصله عن محيطه وفي تعيين نمط الانتماء إليه.

هذا الدور الحاسم لمسألة الهوية في تخريج البنى المعيارية والبيذاتية للمجتمع جعل "**هابرماس**" ينتقل من إعادة بناء التفسير المادي للتاريخ إلى كتابة تاريخ تشكل الهويات البشرية من القبيلة إلى الدولة ثم المواطنين فقد تدرجت دلالة الهوية من بنية "قرابة" إلى بنية مماهاة عقائدية سياسية إلى أن انتهت إلى بنية كلية للأنا في أفق الأزمنة الحديثة حيث تأسس مجال القرارات الفردية وغير الممركزة منظم في إطار مبادئ كلية تمجّد الحق الفردي، ممّا أدّى إلى تطوير كلّي لبنى الشخصية البشرية وماهية الفرد الحديث، إنّها "هوية اتفاقية" "**Identité conventionnelle**" التي أعادت تشكيل هوية الأعضاء المدنيين للمجتمع البرجوازي حسب الخصائص التالية:

1- بوصفهم "ذوات" حقوقية خاصة.

2- ذوات أخلاقية وشخصية خاصة.

3- ذوات سياسية حرة.

بذلك يكون الفرد الحديث "مالكا" حقوقيا و"شخصا" أخلاقيا و"مواطنا" سياسيا في آن واحد، وتتشكل الهوية حديث إذن على قاعدة "الشرعية والخلقية والسيادة". إلاّ أنّنا نشير أنّ الهوية الحديثة قد بقين تعاني من تعارض داخلي فيها بين طابعها الكوني الكوسمو بوليتيكي أي هوية الإنسان بما هو مواطن عاملي وبين طابعها المحلي الذي يشكّل قوام الدولة-الأمة. لذلك لم تعد الخصوصيات القومية كافية وحدها لتامين حاجة الهوية الجماعية في المجتمعات المعاصرة بل تأسست فكرة الفرد على هوية سياسية مزدوجة إنسان ومواطن في نفس الوقت من حيث الحقوق والواجبات بواسطة الانتماء إلى الأمة التي أصبحت تمثل شكل الهوية في الأزمنة الحديثة. وهكذا أصبح المجتمع المعاصر يتغير على مستوى إنتاجي وعلى مستوى سيرورات إنشاء المعايير والقيم التي تميزه، أي على مستوى هويته أيضا.

ب- النقد بوصفه "إعادة بناء" تداولية بين الكلي والذاتي:

لقد ظلت الكتابات الأولى لـــ "**هابرماس**" نقد المجتمع ومحاولة فهمه إلاّ أنّ "بعد ماركس". قد عبّر عن تحويل المنهجية والقراءة فـــ "إعادة البناء" قابله "التفكير الذاتي" الذي ميّز فلسفة الذات الحديثة، فغير مضمون "التفكر" الذي ورثه من تقليد المثالية الألمانية (**كانط، هيغل**) وضعيته الأخيرة من فلسفة الوعي وانصرف إلى بلورة خطّة منهجية ما بعد ذاتية تعتمد على "إعادة بناء عقلية" لعناصر معرفية أو نظرية لم تعد "ظواهر وعي" بل صارت بنى رمزية وأفعال لغوية تشدّ المؤسسة المعيارية لمجتمع ما.

وإذا كانت فلسفة الوعي تستعمل "التفكر" للكشف عمّا هو "لا واع" في ما يقوله الوعي عن نفسه أو عن مجتمعه، فإنّ فلسفة التواصل التي ينشدها "**هابرماس**" تعوّل على "إعادة بناء" عناصر الصلاحية لأي خطاب حول أنفسنا أو حول العالم المعيش الذي نشارك فيه، بوصفها عناصر قابلة للنقاش لأنّها ناتجة عن استعمال عمومي للعقل، فبرهان "التفكر الذاتي" هو تأسيس الحقيقة على "اليقين" الباطني الذي يملكه وعي ما عن نفسه، في حين أنّ "إعادة البناء" تراهن على "كونية" الحقيقة بين أعضاء الجماعة التواصلية للإنسانية الحالية.

إنّ منهج "**هابرماس**" بنائي، تواصلي ونقدي:

1- إنّه بنائي لأنّ المعرفة بالنسبة لـــ "**هابرماس**" نشاط تركيبي وإجرائي وصوري وأداتي مستقل عن إرادة الذوات المنتجة له.

2- تواصلي لأنّ بنيته ليست ذاتية بل لغوية، والعالم المعيش الذي يدرسه هو ظاهرة رمزية تداولية وليس تجربة خاصة بـــ "**أنا**" معزول أو بـــ "أمة" معزولة.

3- وهو نقدي لأنّه يرفض الانحصار في وصف فينومينولوجي لظواهر محضة، ويريد أن يساهم في إعادة تشكيل البنى المعيارية للمجتمع الذي ينتمي إليه[1].

وبهذه المعاني يدافع "**هابرماس**" عن كونية المنهج الذي يأخذ عنده معنى التعدد المبدئي لمقاربات المسألة الواحدة باستعمال تركيبي مكثف لجملة أدوات التحليل التي توفرها مختلف العلوم الإنسانية المعاصرة، مثل علم الاجتماع الوظيفي وعلم النفس التكويني والخطاب التاريخي والأنثروبولوجيا السياسية والألسنية والتحليل النفسي ونظرية التطورن وذلك بوصفها نشاطاً نظرياً متضافراً وليس جهوداً مفصولة عن بعضها البعض، لذلك يفسر "**هابرماس**" دلالة "إعادة البناء" بأنّها الإدماج النقدي لمقاربات متوزاية.

تسمح الهوية في طابعها الكوني بإعادة النظر إليها كإشكال من منطلق رؤية نقدية التي اقتربت أساس بالحداثة وفلسفة الأنوار، فقد ربط "**هابرماس**" مسألة الهوية بالخطاب الألسني المعاصر الذي يدور حول فلسفة اللّغة التي بمقتضاها يتجاوز الهويات الكلية النسقية المغلقة التي وقع استبدالها بالهويات الجماعية البديلة ذات الصبغة المعيارية والتواصلية. فالهوية تعبّر عن مقام انفتاح قيم المشتركين وفق بنى معيارية، تأخذ في نطاق تشكلها الأبعاد الرمزية وحركية الأزمنة والحراك الاجتماعي في ظل التواصل الإنساني وفق ما اقتضته "إعادة بناء الافتراضات الأولية الكلية للمعايير والقيم". وهذا ما يكشف البعد الكوني الذي يقر بانفتاح الهويات على بعضها للإثراء الثقافي، تقصى فيها "**هابرماس**" مسائل إيتقية راهنة تعني بالهوية والمواطنة، وهذا من شأنه أن يغير الخطاب السياسي الذي يسعى لفك التصورات الضيقة لفهم النزعة "الوطنية" المشروطة بحدود إقليمية لمستوى آخر يستعيد في نمط تفكيره الجديد "إحداثية" ما فوق وطني تتخذ الحوار مقاماً للتواصل الإنساني.

3-2- الهيرمينوطيقا والتواصل:

الهيرمينوطيقا كلمة مأخوذة من اللّفظ اليوناني **Hermenueuir** أو **Hermenends** والذي يعني التفسير أو التعبير أو الإعلام أو الترجمة واللفظ مشتق من كلمة **Hermes** وهو رسول الآلهة

[1]- الناصر عبد اللاّوي: **الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس**، ص 134.

في الأساطير الونانية، وعند المصريين القدماء الإله "تحوت" "**Theth**" أو "توت"، وبذلك نجد أنّ الهيرمينوطيقا تمثلت في الحضارة الأولى في تفسير الكون بوصفه كلمة غامضة من جهة، ومن جهة تفسير النصوص الأسطورية من جهة ثانية، وتفسير العملية الإبداعية بوصفها ترجمة للوحي الإلهي من جهة ثالثة.

الهيرمينوطيقا عبارة عن نظرية في التأويل، وتفكير وتأمل فلسفي حول نشاط علمي يتخذ طابع التأويل، والذي يعني بدوره إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النصوص أو يحتاج إلى تأويل ليكون معقولاً كما يدور التأويل أساساً حول إيضاح وتفسير الأشياء لتصبح مفهومة. أمّا الهدف فهو تعميم فهم جملة الممارسات الفردية والجماعية والتطورات والأفعال والمقاصد، بمعنى أنّها تهدف إلى فهم صحيح للتجربة الإنسانية لكل[1].

كما يمكن للهيرمينوطيقا أن تكون محاولة لحل إشكالية الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإحاطة به بواسطة تقنية ما، فمبادئ الهيرمينوطيقا توضح لنا الطريق إلى نظرية عامة في الفهم[2]، وهناك ثلاثة مراحل في علم التأويل هي: الفهم- التفسير- التطبيق، لذا فالتأويل يشير إلى النظام الفكري المهتم بطبيعة الافتراضات المسبقة لتأويل التعبيرات الإنسانية.

لقد طوّر "**غادامير**" في كتابه "الحقيقة والمنهج" نقد وتحليل واسع وعميق الأفكار التأويلي الكلاسيكي، ومن أهم إسهاماته في علم التأويل مفهوم "التطبيق" التي تتوحد بما يسمى "التجسيد" أي جعل الشيء حاضراً أمام المؤول، كما اعتمد "**غادامير**" على اللّغة التي تحيلنا إلى مسألة الفهم، وكل تأويل يستند حسبه إلى لغة، وكل لغة تحمل فهم معين للنص المراد تأويله، حيث يقول: "ينبغي القول بأنّ عوائق التعبير اللّغوي هي في الواقع عوائق الفهم، فكل فهم تأويل وكل تأويل يصب في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام والتي هي اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت ذاته"[3]. فلغة التأويل حسب "**غادامير**" هي ذاتها لغة الفهم، فمهمة التأويل الحقة لا تكمن في تطوير إجراءات الفهم فقط، بل تفسير الشروط التي تتيح الفهم.

---

[1]- مصطفى عادل: **مدخل إلى الهيرمينوطيقا**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص 17-23.

[2]- المرجع نفسه، ص 196.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل**، ص 171.

يؤكّد "**غادامير**" أنّنا عندما نتحدث عن التأويل فإنّنا نتحدث عندما لا يمكن فهم دلالة النص فوراً، فالتأويل في هذه الحالة ضروري، فينبغي صياغة تفكير واضح حول الشروط التي تجعل النص يأخذ دلالة معينة، فـــ "**غادامير**" يستعمل التأويل فقط في الحالة التي يحمل المتداول فيها النص المتداول أوجها غامضة، فمفهوم التأويل المتداول أصبح اليوم مفهوم كوني ويسعى إلى احتضان التراث[1].

أمّا "**ريكور**" فيعود إلى التركيز على تفسير النصوص بوصفه العنصر المحوري المميز للهيرمينوطيقا، فقد أكّد على أنّها نظرية القواعد التي تحكم التأويل أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلاقات التي يجوز اعتبارها نصاً في عملية فكّ الرموز التي تمضي من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن الخفي، أمّا موضوع التأويل فقد يكون أساطير المجتمع والأدب ورموزها[2].

3-3- التأويل في فكر "هابرماس":

أمّا "**هابرماس**" فقد تصور مفهوم التأويل عن طريق التمييز بين أنواع المصالح التي تحكم في عمليات المعرفة، ويتعلق الأمر بالمصلحة العملية التي تحدد مجال تفاعل البشر فيما بينهم، أي "تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض[3]، ويهدف "**هابرماس**" من ذلك إلى الكشف عن الاضطرابات التي تصيب التفاعل وتسبب سوء الفهم، فالتأويل عنده: "هو القدرة التي تكتسبها لما نتعلم التحكم في لغة طبيعية، وبالتالي فإنّه يتعلق بالفعل، وبفن تفهم المعنى القابل للتواصل، وتوضيح هذا المعنى لما يكون التواصل مضطرباً. فالتاويل عند "**هابرماس**" إذن لا يمكن فهمه على أنّه تقنية، بل يتعلق بتفهم المعنى الذي يتم عن طريق التأويل. فالليسنية لـــ "**هابرماس**": "فهم المعنى يستهدف المحتويات الدلالية للخطاب، وكذلك الدلالات المحددة أو المثبتة من خلال ما هو مكتوب، أو المحتوية في الأنساق الرمزية غير اللّسانية على أساس مبدئي أنّه يمكن إعادة ترجمتها في عبارات خطابية. ويعتبر "**هابرماس**" التأويل "نقداً" لأنّه يجعل التجارب واعية، تجارب نقوم بها من خلال اللّغة ضمن ممارسة مقدرتنا التواصلية، عن طريق البلاغة والتأويل وهذا يعود إلى التجربة

---

(1)- هانس جورج غادامير: **المشكلات الإبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية**، تر: محمد شوقي الزين، مجلة مدارات، تونس، عدد 1988/10/09، ص 41.

(2)- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، ص 177.

(3)- إيان كريب: **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، تر: محمد حسين، عالم المعرفة، الكويت، عدد 244، ص 354.

استخدام إبداع اللّغة الطبيعية، حتى يستجيب تلقائيا للوضعيات المتغيرة في الحياة، والتعرف على وضعيات جديدة، والتعبير عنها بملفوظات، وهذا يفترض مسبقا وجود يسمح بالفهم والتعميم وفق قواعد عامة.

فالتجربة البلاغية توضح لنا العلاقة بين اللّغة والممارسة فهي تشكل "علاقة نحوية مع تفاعلات ذات معايير اعتيادية وتعبيرات عن التجارب المعيشة". ذلك لأنّ التواصل بواسطة اللّغة العادية لا يكون في صورته المثلى، لذا يجب على اللّغة والفعل أن يؤديا دورهما تبادليا، فيترجم أحدهما الأخر بشكل ممارسة في كل لحظة فهو لا يحل الربط بين الرموز، وإنّما يقوم بتأويل رموز اللّغة عبر أفعال وتعبيرات. فاللّغة العادية عند **"هابرماس"** تمثل الحقل الذي تنتظم فيه تعبيرات التجربة المعيشة، وتصبح اللّغة قادرة على تأويل نفسها بنفسها، ومهمة التأويل تكمن في تحليل رموز هذا التأويل الذاتي الذي تقوم بها اللّغة[1]، فالتجربة الفردية للتأويل تعود إلى فن الإبداع والتأكّد الذي يعتبر التواصل مجالاً للتبادل ولتأليف مواقف، ويسمح بتعديل بعضها الآخر، كما أنّ **"هابرماس"** يعتبر التأويل والفهم و التفسير عبارة عن ممارسات يقوم بها أفراد المجتمع، تعكس التجارب التواصلية ولذلك فـــ **"هابرماس"** يذهب إلى التمييز بين التأويل والعلم الألسوني، حيث يقول: "إنّ التأويل يتميز بوضوح الخطاب والفهم المهذب عكس العلم الألسوني، الذي لا يتسم بالكفاءة التواصلية بحيث لا تستند إلى قدرة المتكلمين للمشاركة عن طريق الكلام أو الفهم في التواصل بواسطة اللغة العادية". فالألسونية تتميز بالبعد المجرد، حيث قدرة المتكلم تتمثل في تحكمه في نسق القواعد المجردة، المؤلفة للغة الطبيعية.

إنّ هذا التمييز الذي يقدّمه **"هابرماس"** يقوم بشكل أساسي على نظريته في الفعل، فالتأويل هو نتيجة للفعل الذي يقوم به الشخص في تفاعل ما، والذي يتمتع بقدرته على الكلام والفعل، أي نتيجة خبراته اليومية المعيشية. في حين العلم الألسوني لا يتصف بفعل يحدثه متكلم ما، إلاّ من خلال اتباعه لنسق من المعايير والقواعد التي يتمثل لها في ممارساته، وعليه يرى **"هابرماس"** أنّ الألسونية تهدف إلى إعادة تشكيل نسق القواعد التي تسمح بتوليد كل العناصر الممكنة السليمة نحويا والمهمة دلاليا ضمن اللغة الطبيعية، بينما التأويل يفكّر في الخبرات أو التجارب الأساسية التي يقوم بها متكلم كفوء على مستوى التواصل. يصبح الهدف من التأويل هو توصيل المعنى غير القابل للوصف على المستوى الفردي، والتأويل يستهدف ثلاث مستويات حسب تصنيف **"هابرماس"**:

---

[1]- محمد نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –هابرماس نموذجا–**، ص 75.

أ- التعبيرات الشفوية.

ب-الأفعال.

ج- تعبيرات التجربة المعيشة.

ولا يمكن فهم بنية اللغة العادية التي يقابلها التحقق الخاص للتفهم التأويلي، إلاّ إذا تمّ الأخذ بعين الاعتبار إدماج هذه المستويات الثلاث في الممارسة اليومية المعيشة، ففي إطار الظواهر والعوامل الاجتماعية المعيشة لا ينفصل التواصل بواسطة اللّغة العادية عن التفاعلات المعتادة وتعبيرات التجربة اليومية المعيشة، فمختلف الأفعال تؤول اعتماداً على التواصل اللّغوي، لذا يلجأ "**هابرماس**" إلى علوم التأويل كونها تطرح المعطيات المطلوبة لخدمة البراهين والأدلة التي تستخدمها الألسونية العامة، فالمشاركون المتواجدون ففي التجربة التواصلية يساهمون في لعبة الألسونية، فعلوم التأويل تراقب وصف بنيات هذه النظرية، لذلك كان لزاماً الحديث عن هذه التجربة، لأنّه من جهة أخرى، فالتجربة التأويلية تقوم بالإصلاح بواسطة إبراز أفكار عقلانية تؤكّد تأثيرها في اللّغة[1]. فارتباط اللّغة بالتجربة التواصلية هو الذي أدّى إلى ظهور علوم التأويل، ودورها يتعلق بفهم الطرق والوسائل التي يتم عن طريقها التفاعل، وفي إطار التنظيمات الاجتماعية، فالتأويل يستدعي لحظة من التأمل الذاتي بوظيفة نقدية، تسمح للفرد الواعي باستشعار الافتراضات المسبقة اللاّشعورية، أي هو التفكير في شروط إمكان الذات الواعية والعارفة القادرة على الكلام والفعل.

وفي الأخير يمكن أن نؤكّد على أهمية الحوار الذي قام بين "**غادامير**" و"**هابرماس**" والذي كان من أثمر الحوارات التي عرفتها الفلسفة الألمانية المعاصرة نظراً لمكانتها المميزة وللهيمنة القصوى الكامنة في مشروعيتها "العقلانية التأويلية" لـــ "**غادامير**" و"العقلانية التواصلية لـــ "**هابرماس**".

وقد كانت بداية اهتمام "**هابرماس**" بنظرية التأويل من خلال مشروع "**غادامير**" في كتابه إلهام **هابرماس** "منطق العلوم الاجتماعية" حيث يرى "**هابرماس**" أنّ أهمية التأويل تكمن في أنّه جاء في فترة احتدم فيها النقاش حول العلوم الاجتماعية: أهميتها، مكانتها، عمليتها، علاقتها بالعلوم الدقيقة، علاقتها بالإديولوجيا وغيرها من الإشكالات الدائرة في هذا الفلك، وأنّه أضاف إسهامات قيمة لهذا النقاش فتح آفاقاً جديدة من اللغة يسميه "لغة الملاحظة"، لغة محايدة يكون في مقدورها رفع آفاق التحليل الاجتماعي فوق مستوى الملاحظات والانطباعات الشخصية، الذاتية ومحاولة الوصول بهذا التحليل الاجتماعي إلى

(1)- Paul Laurent Assous et Gérard Laulet : Marxisme et théorie critique, p 210.

مستوى الدقة والموضوعية التي تميز العلوم الطبيعية، بالمقابل نجد أنّ التأويل –كما حدّده "**غادامير**"- يعمل على تجدير الترابط بين أطراف عملية الفهم ومن ثمّ خلق تراكم معرفي يصبح موروثا فيما بعدن ذلك أنّ أشكال المعرفة العلمية ذاتها تؤسس نوعا من التقاليد وهذه الطرق لا يمكن إلاّ أن تتضمن نوعا من الفهم وبالتالي نوعا من التأويل حتى ولو تعلّق هذا التأويل بالمنهج.

لكن ما يثير "**هابرماس**" ويقلقه، ليس فقط لأنّنا ومن خلال التأويل نحاول استباق حقيقة إمكانية، أو رؤية معينة ما للعالم والتعود عليها، إنّ ما يقلله هو أن يتضمن أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الإيديولوجيا ما يعني أنّ ما أخذنا به قد ينصهر ضمن حقيقة من إنتاج علاقات قوة وهيمنة لبعض الطرق التي ستظل غامضة إذا ما بقي اعتمادنا قائماً على الفهم التأويلي وحده، بمعنى آخر أنّ النشاطات الاجتماعية بالنسبة لـــ "**هابرماس**" لا تتأتى فهمها إلاّ إذا انضمت في مجال موضوعي يشكّل من اللّغة والعمل والهيمنة في آن واحد، فالسوسيولوجيا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تختزل إلى مجرد تصور تأويلي، لذا فهي تسعى إلى طلب نسق مرجعي مزدوج الوظيفة:

1- لا ينفي النشاط الاجتماعي لصالح نظرة طبيعية للسلوك الإنساني.
2- لا يرفع نهائيا الميكانيزمات الاجتماعية لكي يضعها فوق التقليد الثقافي السائد.

3-4- نظرية الفعل التواصلي:

تشكّل اللّغة حسب "**هابرماس**" وكما أشرنا سابقاً الأداة والوسيلة للتواصل كما هي فحواه ومادته بما تحتويه من إمكانية نقد وصنع المعايير حيث تصبح اللّغة المنعطف الفلسفي المرافق لفكر "**هابرماس**" الذي يرى أنّ اللّغة هي التي تمكّننا من إحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة.

لقد حاول "**هابرماس**" الخروج من دائرة الطرق نسقا تحليليا، مع العلم أنّ "**هابرماس**" يعد سليل التراث النقدي بدءً من "**كانط**" و"**هيغل**" و"**ماركس**" وحتى الجيل الأول الذي شكّل مدرسة فرانكفورت وعلى العموم فإنّ "**هابرماس**" يريد مراجعة النظرية النقدية ممثلا لجيلها الثاني وكان هذا نتيجة التغييرات التاريخية والاجتماعية وذلك بعد الحرب التي شهدتها ألمانيا خاصة وأوروبا عامة إلى جانب التحولات الفكرية والعلمية المعاصرة هذا ما جعل "**هابرماس**" يوسع أفكاره لإنجاح مشروعه التواصلي، هذا المشروع الذي مرّ بمرحلتين:

اتسمت المرحلة الأولى بالطابع التحليلي الابستمولوجي وتمثل ذلك في أعماله عن التقنية والعلم والإيديولوجية والرأي العام وكان أهم عمل له هو كتاب "المعرفة والمصلحة" -1965- تبنى فيه منهجاً نقدياً متأثراً بفلسفة "**كانط**" و"**ماركس**"، محاولاً إعادة بناء تسلسل جينالوجي للعلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة وذلك بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية والمعرفية التي نشأت في ظلّها، وكشف في هذه المرحلة عن زيادة التخصص في مجالات المعرفة التكوينية المختلفة حيث بلغت مرحلة تعذر فيها الحوار بين هذه المجالات، ممّا نتج عن ذلك أنّ التفكير قد وقع تحت تأثير ما هو ذاتي أو حتى غير عقلاني[1]، وخاصة فيما يتعلق بالفلسفة والعلوم الإنسانية، ويرى "**هابرماس**" أنّ العلوم قد شهدت أزمة خانقة حيث قامت بالفصل بين النظرية والفعل بعد انفصالها عن التفكير التأملي الشامل وسقطت في مأزق الهوة بين النظرية والممارسة.

أمّا المرحلة الثانية فقد استمت بقفزة نوعية تحرر فيها من فكرة التأمّل الذي من خلال بلورة مجموعة أفكار جديدة ظهرت في كتابه "منطق العلوم الاجتماعية" كان المحور فيه نظريته التواصلية التي ظهرت في كتاب آخر "نظرية الفعل التواصلي" الذي اهتم فيه "**هابرماس**" بقضايا التواصل والتفاهم بين الذوات من خلال جعل التواصل وفاقاً بين الذوات من خلال القدرة على الكلام والفعل والتداول معلنا عن إفلاس التيارات السابقة وعجزها عن إنتاج أسس معيارية لنظرية نقدية للمجتمع.

يستند "**هابرماس**" في نظرية الفعل التواصلي إلى منجزات فلسفة اللّغة يتجاوز من خلالها فلسفات الوعي إلى نموذج للتفاهم حيث يقول: "ما ينهكنا هو فلسفة الوعي لذلك لابدّ أن تختفي أغراض الإنهاك فعلا بالانتقال غلى نموذج التفاهم"[2].

إنّ فلسفات الوعي لم تقدم إلاّ تواصلاً مشوها يعتمد على تفاعل قسري بين الذوات ينتج "أنا" هو كل شيء والعالم ليس شيئا بما هو ذائب في الأنا بوصفه "**كوجيتو**" "أنا أفكر[3]. إلاّ أنّ الـــ "أنا" كفكرة تنتج الفرد والفردية كحدث يتحول إلى اندماج وفعل اجتماعي.

---

[1]- عطيات أبو السعود: **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف، ط1، ص 92.

[2]- يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ص 454.

[3]- يورغن هابرماس: **العلم والتقنية كإديولوجيا**، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص 14.

أمّا "**هابرماس**" فيقوم فعل التواصل عنده على العلاقات التواصلية بين الأفراد، أي علاقة "بينذاتية" لا تقتصر اللّغة فحص اللّغة والكلام على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية والدلالية بل ضرورة الانتقال إلى التداول أي الانتقال من الكفاية اللّغوية إلى الكفاية التواصلية والتخاطب وفق لغة سليمة أي بين الذات المتكلمة والآخر السامع بوجود طرفين لا طرف واحد، والفعل التواصلي تفترض إذن اللّغة بوصفها الوسط الذي يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم ومن خلاله يستطيع المشاركون في التعامل مع مزاعم الصدق التي يمكن الاتفاق عليها أو الاختلاف حولها[1]، ومن هنا تتحول الجمل والكلمات تواصل أدائي للفهم، كما لا يمكن للتواصل أن يحدث حسب "**هابرماس**" إلاّ إذا كان التفاعل قائماً بين الذوات لأنّ اللّغة لا تعطي بل تماس بين الذوات العارفة، ومن خلال الحديث والتواصل وانطلاقاً من الرغبات والمشاعر والمقاصد يقوم كيان اللّغة وهنا تتجلى العلاقة بين نظرية أفعال الكلام ونظرية الفعل التواصلي، أمّا التفاهم فهو الوفاق المطلوب للتواصل ويشترط فيه "**هابرماس**" النشاط العقلي والمعرفي الأداتي الذي يؤدّي إلى استخدام لغة واضحة للتوصل إلى التواصل المأمول بين البشر، إلاّ أنّ الفهم والتواصل تعترضه ثغرات كثيرة من خلال المناقشة اليومي ويعود ذلك إلى ألعاب اللّغة وإمكانية التخلص من عدم الفهم هو افتراض أساس للمعنى يكون متفقاً عليه أي إجماع[2]، وبهذا يكون مشروع "**هابرماس**" قائماً على أساس الكشف عن التواصل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة إذ أنّ سوء الفهم ممكن بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منتظم، لهذا يقترح "**هابرماس**" حلا يمكن في النشاط التواصلي المبني على حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة تحكمه عدّة شروط نذكر منها:

1- تتم عملية التواصل من خلال اللّغة.

2- الهدف هو الوصول إلى اتفاق.

3- ديمقراطية الحوار.

4- قو الحجة التي يقوم عليها التواصل.

5- التحرر من قوة القهر الخارجي.

6- لكل مشارك الفرصة في الدفاع عن رأيه دون سيطرة سلطة ما.

---

[1]- عطيات أبو السعود: **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، ص 105.

[2]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل** ، ص 153.

ومن خلال هذا أراد "**هابرماس**" إيجاد حلاً عقلانياً بديلاً للتقنية التي طبقت على العالم المعيش واستفردت به واحتكرت مجمل النشاط الإنساني داخل المجتمع، فبالتفاعل كاختيار عقلاني يكون التواصل تفاهم بين شخصين على الأقل.

إنّ العقلنة التي يريدها "**هابرماس**" تعتمد على صدق الخطاب لإنجاح التواصل والتداول، لذا فقد أدخل مفاهيم جديدة حدّدها بأربعة أفعال أساسية هي:

أ- **الفعل الغائي**: حيث يقوم الفاعل باختيار مجموعة من الوسائل والأدوات التي تحقق له النجاح قصد الوصول إلى غاية معينة، ليكون الفعل غائباً استراتيجيا نفعياً مع مشاركة الآخر في هذه العملية لتحقيق النجاح الذي يهف إليه "الأنا".

ب-**الفعل المضبوط بمعايير**: ويتعلق بنظام جماعة معينة توجّه سلوكها وفق منعزل على الآخرين ويكون ذلك استجابة جماعية لهذه المعايير.

ج- **الفعل الدرامي**: هذا الفعل لا يتعلق بالرفد ولا بالجماعة وإنّما بالمشاركين في التفاعل وفي ذلك دور للجمهور حيث يكشف الفاعل عن ذاتيته عند احتكاكه بالجمهور، والفعل الدرامي يقوم بإخراج عالم غير موضوعي في مواجهة عالم خارجي.

د- **الفعل التواصلي**: إنّ هذا الفعل لا ينحصر في المستوى الاستراتيجي المتعلق بالحوار الذاتي للفاعل مع نفسه، بل ينبغي على الفاعل إعادة إنتاج الفعل داخله مفرقاً بين التأثير والاتفاق.

كما يبحث الفعل التواصلي عن توافق حول أحد المواقف بهدف التنسيق والتوفيق بين خطط عملهم وفق آليات وشرط "الاتفاق والصلاحية"، ويعني بها "**هابرماس**" حتى تصبح المعرفة متبادلة بالنظر إلى تأثير العالم الخارجي من خلال الممارسة بين الذوات يجب الاتفاق على أنّ المعنيين بالأمر يقبلون صلاحية معرفة ما، يقبلون قوة الإلزام لمجاوزة الذات، شرط أنّ هذا الاتفاق ناتج عن معرفة بيذاواتية والتي تكون محلاً للنقد يشكّل فيها النقد التزاماً متبادلاً بين المشاركين في التفاعل دون تأثير أو ضغط خارجي، لأنّ التفاهم يحيل إلى اتفاق معلل عقلانيا حاصل بين المشاركين حيث يكون الاتفاق في شكل إدّعاءات الصحة القابلة للنقد للوصول إلى إجماع في إطار التفاهم ويحدد "**هابرماس**" معايير نصل إلى حقيقتها وبمقياس الحقيقة. ويستند "**هابرماس**" إلى نظرية أفعال الكلام بافتراض مزاعم الصلاحية وعرضها للمناقشة داخل الإجماع

حيث تعرض فكرة الحقيقة للمناقشة عندما يكون إدّعاء الصلاحية مبرراً، فلم تعد الحقيقة في البراديغم التواصلي شيئاً ذاتياً تدركه الذات لوحدها في استقلال عن الآخر كما نجد في فلسفة الوعي مع "**ديكارت**" و"**كانط**"، بل الحقيقة أصبحت شيئاً بينذاتياً يتّم إدراكها بشكل جماعي اعتماداً على أخلاقيات المناقشة والنظريات الحجاجية، كما أنّه ليس هناك حقيقة واحدة مطلقة.

كما يميز "**هابرماس**" الفعل التواصلي عن باقي نماذج الفعل الاجتماعي كالفعل الاستراتيجي والفعل الأداتي، فنسمي فعلاً أداتياص موجها نحو النجاح عندما نعتبره على شكل قواعد تقنية للفعل ونقيم درجة فاعليته بمدى التداخل في سياق حالة الأشياء والأحداث، كما نسمي فعلا إستراتيجيا الفعل الموجّه نحو النجاح عندما نعتبره على شكل قواعد اختيار عقلاني ونقيم درجة فاعليته بالتأثير الممارس على قرارات الشريك في مقابل هذا نسمي أفعالاً تواصلية تلك التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين إلى العملية التواصلية غير مرتبطة بحاجيات أساسية وإنّما مرتبطة "بأفعال التفاهم".

فمن خلال مقاربته لأنماط الأفعال الاجتماعية، يؤكّد "**هابرماس**" خلافاً للتصورات السابقة والتي بقيت رهينة التصور الفلسفي الأرسطي لمفهوم الفعل الغائي والتي لم تنجح في إبراز دور اللّغة في فهم الفعل الاجتماعي، إنّ هذا الأمر دفع "**هابرماس**" إلى التركيز على ما يعرف عنده بـــ "المنعطف اللّغوي". فالفرق بين "**هابرماس**" وبين المحافظين في مسألة طبيعية العلاقة بين "الفاعل والعالم" إنّ الفاعلين كالمتكلمين والمستمعين الذين يحيلون إلى بعض الأشياء منتمية إلى العالم الموضوعي والاجتماعي أو حتى الذاتي متناقلين فيما بينهم دواعي الصلاحية لإقناع "الآخر" قصد" تحقيق تفاهم ممكن بواسطة اللّغة، فإنّ ارتباط اللّغة بالفعل التواصلي يجد "**هابرماس**" مبرره في كون أن الفعل التواصلي لا يسعى للبحث عن الوسائل التي تمكّنه من التأثير على الآخر بل وفي البحث عن كيفية الوصول إلى تفاهم ممكن واتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية دون أية وسيلة ضغط أو إكراه. ويحدد "**هابرماس**" أسباب فشل الفعل التواصلي في خطر الشقاق وخطر سوء الفهم، لذا يقترح "**هابرماس**" أربع أنواع من دواعي الصلاحية وهي:

1- **المعقولية**: وتتمثل في المعنى التداولي للعلاقة المتداخلة بين الأشخاص تعبيراً بقضية ملفوظة.

2- **الحقيقة**: الاعتراف بحقيقة الملفوظ الناتج عن أفعال كلام المتحدثين.

3- الدقة: أن نعترف بدقة المعيار أي استخدام الكلمات والعبارات المتفق عليها.

4- الصدق: يجب أن لا نشك في صدق الذوات المشاركة في التفاعل.

وبالتالي يكون الخطاب المتداول ذو صلاحية مبررة[1]، قد تؤسس أخلاقيات المناقشة، ولابدّ أن يصاحب ذلك قوة البرهنة التي تتمتع بها أفكارهم فالتفاهم مرتبط بترسيخ القواعد المعيارية المتفق حولها من طرف الفاعلين وهنا يتدرج النشاط المنظم الذي يعبّر اتفاق حاصل بين الأفراد المشاركين في التفاعل لتنظيم سلوك الفاعلين لينتج التزام أخلاقي، يلتزم الأفراد بتطبيقه، فالتفاهم هو عملية إقناع متبادل ينسق أفعال أطراف متعددة تشارك على أساس التبرير بواسطة الحجج المقدمة، فالعلاقة التفاعلية تنتج عندما يصدر الأنا فعل للكلام ويقوم الآخر بإصدار موقف إزار هذا الفعل. وإجمالا يمكن القول أنّ التجربة التواصلية تتم في سياق اجتماعي يتغذى بمضامين العالم المعاش، الثقافة، المجتمع والشخص، وهذا ما يتجسد من خلال الممارسة اليومية، وعليه يرى "**هابرماس**" أنّ هذا المنظام العقلاني يقوم على نسق اجتماعي ديمقراطي لا يقصي أحد، قاعدته التفاهم عن طريق اللّغة ضمن خطاب يقوم على الأخلاق وفق مجتمع متضامن يخدم الجميع من خلال توظيف مفهوم التفاهم كفعل تواصلي يعمل على نقل وتجديد المعرفة الثقافية، أي من وجهة نظر ربط الأفعال فإنّه –التفاهم- يؤدّي وظائف الاندماج الاجتماعي وخلق التضامن وتكوين التنشئة الاجتماعية وتشكيل الهويات الشخصية، ومن هنا يميز "**هابرماس**" في الفعل التواصلي بين الاتفاق والتفاهم، فالاتفاق يحصل لأسباب التأثير بينما التفاهم يحصل استجابة لشروط التصديق المبرر عقلانيا. فالعقل التواصلي عند "**هابرماس**" يهدف إلى تحقيق الإجماع الذي لا يمكن الوصول إليه إلاّ بالاعتراف البينذاتي بدعاوي الصلاحية فكل ذات مشاركة في العملية التواصلية يجب أن تستند على الحجة، البرهان، والمعقولية.

أمّا الشروط التي يضعها "**هابرماس**" لتحقيق التفاهم ضمن تواصل يسميها التداوليات الكلية، ومعيار التفاهم الذي يصبو إليه هو معيار كلّي قائم أخلاقيات الحوار لأنّ اضطراب التواصل ناتج عن الشك حيث لم يوفق الفاعلون في التواصل لذلك لابدّ من النظر في البعد التداولي للخطاب، فالبعد التداولي يحيل إلى وجود متكلم وبالتالي إلى وضعية تواصلية حيث يربط "**هابرماس**" التداوليات بأفعال الكلام التي

---

[1]- محمد نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –هابرماس نموذجا–**، ص 212.

يصدرها المتكلم والجملة المضاعفة جيداً من الناحية النحوية وتتفق وفق المعقولية، فكل مشارك في التفاعل يكون مستعداً للتفاهم وفق الصدق والدقة حيث تتم هذه العملية حسب "**هابرماس**" وفق الآتي:

1- وصف شيء ما بواسطة جملة.

2- التعبير عن قصد أو نية المتكلم.

3- إقامة علاقة شخصية بين المتكلم والمستمع.

كما يحقق التداول جملة من الوظائف منها:

1- إقامة العلاقات بين الأشخاص برجوع المتكلم إلى عناصر النظام الاجتماعي.

2- استناد المتكلم إلى الأشياء الموجودة في الواقع.

3- إبراز التجارب برجوع المتكلم إلى عناصر العالم الذاتي.

معنى ذلك أنّ تحقيق التفاهم داخل الوسط الاجتماعي يكون بتحقيق الانتماء للفاعل حيث تتعامل الذات مع الواقع لتكشف عن ذاتها وحضورها القوى[1].

[1]- محمد نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –هابرماس نموذجا–**، ص 202.

الفصل الثالث:

الفضاء العمومي والفعل السياسي عند هابرماس -النقد وإعادة الاكتشاف-

تميزت الفلسفة السياسية المعاصرة خلال القرن العشرين بالتعقيد الابستمولوجي نظراً لتداخل أبعادها ومستوياتها المعرفية، هذه السمة التي كانت نتيجة لبروز النسق العولمي الحداثي كبراديغم جديد فرض عقلانية سياسية جديدة مكّنت العديد من الفلاسفة الألمان، منهم وبالتحديد الذين ينتمون إلى مدرسة فرانكفورت من إعادة النظر في الأنظمة السياسية المعاصرة من حيث أشكالها السياسية وبيئتها السوسيولوجية، ولذلك جدّد "**هابرماس**" من معنى السياسة انطلاقاً من مناظرته النقدية للفلسفة السياسية اليونانية وبالأخص الأرسطية مروراً بالإسهامات الهوبزية الحديثة التي جعلت من السياسة علماً يعني بالشؤون المدنية للبشر، وانطلاقاً من قراءته لواقع تشكّل المجتمعات الحديثة، متجاوزاً في ذلك الفهم الكلاسيكي الذي ساد الفكر الأوروبي من الفكر اليوناني القديم حتى القرن التاسع عشر والذي كان يعتبر السياسة تضم الدولة والمجتمع، ولكن هذه العلاقة لم تتوضح إلاّ في العصر الحديث، فإقصاء الأسرة يقوم على الاقتصاد المحلي، ولهذا فهذا التصور لا ينسجم مع تركيبة المجتمع الحديث حيث انفصل الاقتصاد الرأسمالي عن إدارة السلطة وانفصل المجتمع عن السياسة، هذا الانفصال أدّى حسب "**هابرماس**" إلى ولادة نظامي عمل متكاملين وظيفيا هما نظام خاص بالدائرة العمومية، وبتشكل المجتمع المؤسس على الاقتصاد السياسي، ونظام الدولة المؤسسة على مفهوم الحق، وفي هذا السياق يعتبر "**هابرماس**" أنّ اللّحظة الكانطية أسست لنموذج الدائرة العمومية البورجوازية التي تقترن بفرضية الأساس الطبيعي للنظام المدني العادل، ثم سيضع "**هيغل**" هذا النظام موضع تساؤل عن شرعية أساسه الطبيعي وعن مدى اعتبار مبدأ العمومية هو الوسيط بين السياسي والأخلاقي[1].

[1]- Habarmas (J) : **l'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,** paris payot, 1978.p 126.

المبحث الأول: كرونولوجية الفضاء العمومي:

1-1- الفضاء العمومي عند "كانط":

لقد تأثر "**هابرماس**" بـــ "**كانط**" في مجال السياسة والأخلاق ويظهر ذلك في منح "**كانط**" للعقل العملي خصوصيته وطبيعته مبتعداً في ذلك عن المبادئ الميتافيزيقية، وبهذا فتح مجالاً واسعاً في حقل الأخلاق والنظرية المعاصرة، وبالتالي فالعقل هو المقياس الكامل في الإيتيقا، وبهذا يظهر التأثير في أخلاقية النقاش التي تبناها "**هابرماس**"، إلاّ أنّه رفض من جهة أخرى التأسيس على البناء الكانطي لأنّ مقاربة "**كانط**" لم تكن ذاتية مشتركة وإنّما هي أحداية الجانب. فأخلاق "**كانط**" أنّ لكل فرد واجباته الأخلاقية على أساس تأملاته الذاتية المنعزلة، وبذلك فهذه الأخلاق العالمية الكانطية التي تسمو إلى مفاهيم الخير تصبح عاجزة عن التطرق للميدان الاجتماعي عن السياسي للعلاقات القانونية، وعلى الرغم من أنّ المقياس الأخلاقي يقوم على الذات ويهدف إلى تأسيس أخلاق كلية فإنّ انعدام التنافس والنقاش والحجاج مع الآخرين يجعلها أخلاقاً عاجزة على أن تُقبل كممارسة في المجتمع، وفي هذا الصدد يقول "**كانط**": "إنّ القواعد العملية تكون قواعد موضوعية أو قوانين عملية، وذلك عندما يجري الاعتراف بالشرط بوصفه شرطاً موضوعياً، أي أنّه يكون صحيحاً بالنسبة لإرادة كلّ كائن عاقل"[1]. وبالتالي فحضور "**كانط**" في فكر "**هابرماس**" يهدف إلى إيجاد أخلاق مطلقة وكلية، ولكن "**هابرماس**" لم يجد ذلك، فالفردية المؤسسة على فكرة الواجب من أجل الواجب عند "**كانط**" لا تتناسب مع التمشّي الهابرماسي لأنّه يسعى إلى تأسيس أخلاقية نقاشية بين ذوات متفاعلة متشاركة، لا ذوات منعزلة تصنع واجباً مطلقاً دون مراعاة الحوار والنقاش. ولكن نقطة الاتفاق تظهر مع "**كانط**" في "أنّ دور الأخلاق أو العقل العملي ليس وصف أمور الواقع أو التنبؤ بها، وإنّما ينحصر مجالها فقط في أن تخبرنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل"[2].

أمّا في المجال السياسي فكان هدف"**كانط**" هو تكوين فضاء عمومي كوني أي دولة المواطنة الإنسانية، ولاسيما في موضوع السلام العالمي والقانون الشعوب على غرار دعوات التنوير التي تدعو إلى

---

[1]- علي محمود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل–هابرماس نموذجا–**، منشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2011، ص 38.

[2]- المرجع نفسه، ص 38.

تحرير الإنسانية، وبذلك استفاد "**هابرماس**" من "**كانط**" في التجرؤ على التفكير بلا وصاية[1]. وبذلك يرى "**كانط**" أنّ المهمة السياسية المناطة للفضاء العمومي تتمثل في حرية الفكر، ويشهر فيه سلاح النقد إزاء كل ما يتناقض مع الحرية والعدالة والفضيلة، إلاّ أنّه ينتقد مع "**كانط**" في رؤيته على أنّ هذا المجال شفاف ويتنافس فيه جمهور من المثقفين حول المسائل العامة، كما أنّ الفضاء الكانطي يهيمن عليه من قبل السلطات السياسية والاقتصادية ووسائل الإعلام وبذلك يعد فضاءً إيديولوجياً وهذا ما يتناقض مع المشروع الأنواري. كما أنّ فكرة المواطنة الكونية التي بشّر بها "**كانط**"، لم تعد في نظر "**هابرماس**" مجرد مبالغة، وإنّما هي تعبير عن درجة من الإكمال الضروري للحق المدني والعمومي ولكن بالرغم من عدم اتفاق "**هابرماس**" مع بعض أسس الفلسفة الكانطية، إلاّ أنه يرى أنّ عصر الحداثة قد بدأ التمهيد له مع "**كانط**"[2].

1–2– الفضاء العمومي عند "هيغل":

إنّ "**هيغل**" في تقدير "**هابرماس**" هو الذي بنى تصوراً حديثاً للمجتمع الحديث حينما ميّز بين الدولة والمجتمع، ولذلك فوظيفة الفضاء العمومي يتمثل في إضفاء الطابع العقلاني في مجال ممارسة السلطة، وبهذا فهو العودة إلى عصر الأنوار وهذا ما يتماثل مع "**هابرماس**"، ولكن الدائرة العمومية لا يمكن أن تكون مجرد مبدأ من مبادئ الأنوار[3]، بل تصلح لتحقيق اندماج النظرة الذاتية في إطار دائرة موضوعية يتحقق فيها الروح وتتجلى في الدولة فهي التجسيد الموضوعي للروح المطلق، وبذلك يدافع "**هيغل**" عن فكرة تحقق العقل في نظام عادل يتحقق على أثره العدالة والحرية، ولكن هذا العقل لا يمكن أن يحقق هذه الأهداف إلاّ إذا تجلى موضوعيا في الدولة.

تقترن هذه المهمة بالتصور الهيغلي للمجتمع المدني بما هو جملة من المؤسسات التي تستجيب للحاجيات العمومية وتتمثل في الحاجات الاجتماعية والاقتصادية، ويحتوي المجتمع المدني على ثلاثة عناصر، أولا: نمط الحاجيات وطريقة تحقيقها وأشكال العمل وتحقيق الثروة، وثانيا التشريع الذي يقيد حماية الملكية بواسطة القانون وتوفير الحرية عن طريق العدالة، وثالثا الإدارة والجمعيات التي تدافع عن المصالح الفردية

---

(1)– أوسكار نيغت: **هابرماس، المثقف السياسي**، تر: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، العدد 98، 2010، ص 63.

(2)– علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل –هابرماس نموذجا–**، ص 40.

(3)– عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان**، المرجع السابق، ص 128.

كمصالح اجتماعية[1]. وبهذا يستثني "**هيغل**" الأسرة من هذه المنظومة، فالمجتمع المدني هو المجال الظاهراتي لما يسميه بالأخلاقية الموضوعية، وبهذا فإنّ "**هيغل**" في نظر "**هابرماس**" قد جعل من العمومية تعبيراً عن الحرية الصورية والذاتية للأفراد، فالفضاء العمومي في تقدير "**هيغل**" لا يمكن أن يكون منتظماً إلاّ في فضاء الدولة بواسطة الدستور وقوة الحجّة "لقد كان الرأي العام في كل عصر قوة كبرى، وهو كذلك في عصرنا الراهن بصفة خاصة عندما أصبح لمبدأ الحرية الذاتية مثل هذه الأهمية والدلالة و لم تعد الجوانب الرسمية في يومنا الراهن تستمد سلطتها من القوة على الإطلاق، وإنّما تستمدها إلى حد ضئيل من العرف والعادة ثم بقوة أكثر من الاستبصار والحجة[2].

إنّ الفهم الجدلي للعمومية عند "**هيغل**" في تقدير "**هابرماس**" يضع حداً للاعتقاد بأنّ المجتمع المدني يمكن أن يزيل الفوارق بين البشر وأنّ البشر بإمكانهم تجاوز التفاوت بواسطة العمومية، وعلّة ذلك هو أنّ التفاوت بين الحاجات والمهارات والثروات هو تفاوت طبيعي قائم في الطبيعة والمجتمع المدني لا يلغي هذه اللاّمساواة الطبيعية وإنّما يثبتها في جانب الرّوح.

يرى "**هابرماس**" أنّ الفهم الهيغلي للعمومية يقرّ بإمكانية التعارض بين الرأي العام والدولة، فالرأي العام حسب "**هيغل**" لا يحترم الكلية ولا يخضع للقيد في نشاطه بل هو دائماً ضدّ الدولة ومصالحها لأنّه يتبنى المصالح الفردية وهذا ما يفرض حسب "**هيغل**" حداً أوسطاً تمثله سلطة تنفيذية تمنع الأفراد من أن يتخذوا مظهر التجمع أو الحشد، ومن ثمّ يمنعهم من اكتساب آراء غير منتظمة[3]، فالعمومية تتجلى في الشعب كحكم مسبق ولذلك فالعمومية حسب الجدل الهيغلي يجب أن تمر من مرحلة العشوائية واللاّنتظام إلى حالة التربية المدنية والانتظام حيث يتعلم الناس على نحوٍ أفضل كيف يتعرفون على الطابع الحقيقي لمصالحهم وبذلك نتجاوز الغوغاء والفوضى، فالعمومية حسب "**هيغل**" هي مجرد أداة بيداغوجية ذات غايات تربوية، وبالتالي فالدائرة العمومية لا يمكن اعتبارها مبدأ من مبادئ التنوير أو دائرة لتحقيق العقل، بل أنّ العمومية تساعد على اندماج النظرة الذاتية للكثرة أو الجمهور في الدائرة الموضوعية للروح الذي

---

[1]– هيغل: **أصول فلسفة الحق**، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، 1996، ص 438.

[2]– عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان**، دار نهي، صفاقس، ط1، 2009، ص 130.

[3]– المرجع نفسه، ص 133.

يتحقق في الدولة، وبهذا يتشكل روح الشعب الذي يؤلف وحدة مع نظام الطبيعة ويتوافق مع الأخلاقية الجوهرية الذي يضع حداً للهيمنة والصراع.

إنّ مبدأ العمومية يرتكز فلسفياً على الاعتراف بالعقل بوصفه الملكة التي يجب أن تستعمل في توافق مع مبادئها الكونية داخل الدائرة العمومية في تجسيد الحق داخل الدولة، وبالتالي فالعمومية هي التحقيق العيني للحق، وبذلك فالفضاء العمومي المكون من المؤسسات السياسية يعتمد على الوعي الذاتي للمواطنين الذين يؤكّدون حريتهم الذاتية ويتمتعون بحقوق فردية.

1–3– "ماركس" ونقده للفضاء العمومي:

إنّ العمومية عند "**ماركس**" ستأخذ دلالة جدلية أكثر واقعية وترتبط بحقيقة المجتمع المدني والدولة الحديثة، وقد اعتبر المجتمع المدني على أنّه مسرح التاريخ ودائرة الأحداث الواقعية[1].

إنّ الفضاء العمومي عند "**ماركس**" يتمثل في ربط البنية التحتية بنمط التبادل الذي تفرزه قوى الإنتاج في مرحلة تاريخية معينة، وقد ظهر ذلك عند "**كارل ماركس**" في القرن الثامن عشر عندما تحررت علاقات الإنتاج من النظام القديم، وبذلك فالمجتمع المدني لم يتطور إلاّ مع ظهور البورجوازية، ومن هذا المنظور الماركسي فإنّ "**هابرماس**" يؤكّد على أنّ الفضاء العمومي هو وليد الدولة الحديثة لأنّ الدائرة العمومية أصبحت تتمتع بضرب من الاستقلالية تجلت في العناصر المكونة للحياة البورجوازية كالملكية العائلية ونمط العمل، فهذه العناصر كانت تمتلك طابعاً مقدساً وأصبحت في ظل المجتمع البورجوازي مميزة لنمط الدولة[2]، فهذا الطابع السياسي هو الذي رسم ملامح علاقة الفرد مع الدولة والمجتمع وحدّد طبيعة الدائرة الخاصة والشأن العام للإنسان، وبذلك فالدولة قادرة على علاقات الأفراد من العلاقات الخاصة إلى علاقة عمومية تقدم مصلحة الدولة التي تريد أن تظهر ذاتها على أنّ شؤونها الخاصة هي شؤون عمومية، فعملية التفتيت لهذه العلاقات تدخل ضمن مشروع سياسي أو ما يسمى ثورة سياسية لأنّها ألغت الطابع السياسي للمجتمع البورجوازي، فتفتت المجتمع البورجوازي إلى مكوناته البسيطة إلى الأفراد من ناحية، والعناصر المادية والروحية التي تشكّل معنى الحياة، فهي تعيد بناء العقل السياسي الذي تجزّأ في المجتمع

---

[1]– عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان**، ص 142.

[2]– المرجع نفسه، ص 144.

الإقطاعي، وبالتالي فالفضاء العمومي هو في استقلال مثالي عن تلك العناصر الخاصة للحياة البورجوازية لأنّ "**ماركس**" يرى أنّ الفضاء العمومي في ظلّ الدولة البورجوازية موجّهاً سياسياً أي يخضع للوظيفة الإيديولوجية التي تعمل على إيهام الناس بالاستقلالية في استعمال العقل كأفراد فاعلين في المجتمع، ولكي يكشف "**ماركس**" هذه الإيديولوجية التي تميّز وعي الأفراد باستقلاليتهم فإنّه يجب الأخذ بعين الاعتبار التغيرات التاريخية التي عرفتها الدائرة العمومية في أنجلترا وفرنسا، ويتمثل ذلك في انكسار النظام الإقطاعي، وقد أفرز هذا الواقع التاريخي ظهور صناعة مقيدة في إطار نمط الإنتاج الرأسمالي الذي أدّى إلى الزيادة في فائض الإنتاج مع الزيادة في البؤس والشقاء، وبذلك فالنضال السياسي عند الماركسية يعمل على التحرر من قبضة الرأسمالية، ولذلك فالدولة حينما تحولت إلى قوة مستقلة إزاء المجتمع أنتجت إيديولوجية وظيفتها إخفاء واقع الصراع والوقائع الاقتصادية، وإظهار الجانب الحقوقي والسياسي الذي يصادق عليه القانون. وبالتالي فإنّ العمومية هي وعي إيديولوجي هدفه إخفاء تسلط الدولة التي أصبحت جهازاً بيد الطبقة المهيمنة اقتصادياً وسياسياً والمتحكمة في الدائرة العمومية والموجّهة للآراء والأفكار توجيهاً سياسياً[1].

[1]– عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان**، ص 147.

المبحث الثاني: ماهية ودلالات الفضاء العمومي عند "هابرماس".

2-1- آليات الفضاء العمومي عند "هابرماس":

برز الفضاء العمومي في التفكير الفلسفي الهابرماسي من خلال دلالاته السوسيولوجية تتحرك ضمنه العديد من الذوات، والتي تحدث تفاعلاً فيما بينها، وبذلك يصبح الفضاء العمومي فضاءً حيوياً يمكّن الذوات على تبادل الآراء والأفكار للوصول إلى صيغة مشتركة وبذلك يصبح التواصل هو أساس العلاقة البينذاتية لتجسيده[1]. ولذلك يعدّ مفهوم الفضاء العمومي من المفاهيم الملازمة للعقلانية والتواصلية وهو المفهوم الذي انشغل به "**هابرماس**" طيلة كتاباته الفلسفية إلى حد أنه خصّص له عملاً مستقلاً بذاته.

لقد انطلق "**هابرماس**" من داخل الحداثة وخطابها الفلسفي لنقد خطاب ما بعد الحداثة، محاولاً إنقاذ المشروع الحداثي الأوروبي مستخدماً في ذلك العقل لتحطيم أبنية العقل المتحجرة والمعطّلة محافظاً على جوهر الحداثة بعقل تواصلي مرتبط بالحداثة وهذا ما يسهّل تكوين فضاء عمومي[2].

إنّ الفلسفات الذاتية تمركزت حول الأنا في آنياتها "**ديكارت**" وقصديتها "**هوسرل**" وتاريخيتها "**هيغل**"، و لم تتخلص من مركزية العقل لذلك فإنّ مهمة الفلسفة تكمن في إعادة النظر فيما أنتجه الفلاسفة من مفاهيم كالعقل والحداثة والتقدم والحق لكي تتحرر من سجن الذاتية والعقلانية التقنية التي سلبت الإنسان إنسانيته، وسحبته في ميدان عمومي خاصيته الهيمنة وتكريس اللاّتواصل، وتنميط وعي الفرد وسلب المجموعة[3].

إنّ معالجة "**هابرماس**" لمفهوم الفضاء العمومي لا تنفصل عن مقاربته لمفهوم الرأي العام تاريخياً حيث ارتبط بواقع أنجلترا في نهاية القرن السابع عشر وواقع فرنسا في القرن الثامن عشر الذي أفرزته الثورة الفرنسية من تغيرات في بنية الفكر السياسي والحقوقي، وبهذا فالمقاربة الاجتماعية عند "**هابرماس**" لا ينحصر في عرض وسرد الأحداث لأنّ ذلك يؤدّي إلى اختزالها في عرض الأمثلة، بل أنّ التحديد السوسيولوجي لمفهوم الفضاء العمومي هو تحديد نقدي لأنّه يتضمن رؤية جديدة للفلسفة ذات بعد

---

(1)- Habarmas (J) : **Après l'état-Nation,** trad, Rainer Rochlitz, Paris, fayard, 2000, p 121.

(2)- يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ص 145.

(3)- هيدغر (مارتن): **تقنية– الحقيقة– الوجود**، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 137.

اجتماعي وسياسي وتحرري، أمّا المقاربة التاريخية فتعمل على تحديد منابت نشأة المفهوم وتحولاته ومدلولاته بدءً بظهور المدينة في الفكر اليوناني وشكل الديمقراطية للمواطنين الأحرار في المدينة وصولاً إلى ميلاد المجتمع المدني والدولة الحديثة، وظهور الخاص والعام في الفكر السياسي الحديث، وبذلك فالفضاء العمومي ليس مجرد مقولة تاريخية واجتماعية بل هو مسألة سياسية ترتبط بالمجتمع المدني والدولة القومية والديمقراطية الناجمة عن الثورة الفرنسية وعصر الأنوار، وبذلك فالمسألة السياسية عند "**هابرماس**" لا يمكن ربطها إلى الطبيعي كما أكّده "**أرسطو**" أنّ الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة، بل تتمثل في استجلاء السياسي من واقع البشر وما يثيره من مسائل كالشرعية والسيادة والديمقراطية وحقوق الإنسان والتعاقد والقانون وحرية استعمال العقل بما هو مصدر للتفكير الحر.

لقد بحث "**هابرماس**" في مفهوم الفضاء العمومي من خلال النموذج اللّيبرالي وآليات اشتغاله وتمظهراته في حقيقة المشروع الفلسفي الذي يؤسس في ظل المجتمعات الحديثة، ولهذا قدّم "**هابرماس**" تحديد أركيولوجية الفضاء العمومي من حيث رصده من جهة التكوين والتحول والوظيفة والتفاعل، ومن جهة أخرى الكشف عن حقيقة الرأي العام وطرق استعمال الجمهور للعقل سواء كان موجّهاً للسلطة أو ضدّها، وبهذا عمل "**هابرماس**" على التمييز بين العمومية والدائرة العمومية، فالعمومية يحددها بالدولة ما تحمله من مؤسسات يهتم في خدمة العموم، أمّا المجال العمومي هو الجمهور الحامل لرأي عام نقدي تجاه الدولة، ولقد اقترن مفهوم العمومية بنشأة الدولة الحديثة مع إحداث قطيعة بين اللاّهوت والفلسفة فالشأن العام للبشر هو شأن سياسي وثقافي لا يستمد من قوة متعالية بل يجد أصله من قوة محايثة، وبذلك فالفضاء العمومي هو من إفراز الدولة الحديثة أي مع ولادة المجتمع المدني الذي وضع قوانين التي تضبط علاقات العمل والإنتاج والتبادل.

يرى "**هابرماس**" أنّ الدولة الحديثة توفّر داخل الفضاء العمومي الشروط لتكوين الرأي عبر وسائل الدعاية والكتابة والنشر، وفي هذا الصدد يقول "**هابرماس**": "تؤسس العامة سيرورات تكوين الرأي والإرادة التي تصنع لتنتشر وتتداخل فيما بينها، أياً كانت درجة تخصصها وتكون الحدود بينها مفتوحة أمام مجالات عامة أخرى.... لقد استوعبت الأنوار الأوروبية هذه التجربة ودمجها في صيغتها المبرمجة"[1].

[1]– يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ص 550.

إنّ مفهوم العمومية عند "**هابرماس**" ارتبط بجذور تاريخية عند اليونانيين والرومانيين وتجلى ذلك في المدينة فهي تشكّل المجال المشترك بين كل المواطنين الأحرار. فالحياة العامة في المدينة تدار في الأغورا (**L'agora**)، وبذلك يظهر الفرق بين الأسرة والمدينة، فهو فرق بين الحياة الخاصة داخل الأسرة، والحياة العامة التي تتحدد في الساحات العمومية، أي بين مجال ضيق في الأسرة، ومجال واسع في فضاء المدينة التي تحدث فيه النقاشات حول الشأن العام، وبهذا فالفضاء العمومي في المدينة حسب "**أرسطو**" يقوم على أسس سياسية إيتقية لأنّ السياسي في الفكر اليوناني تهتم بشؤون المدينة غايتها إيتيقية وهو تحقيق الخير الأسمى.

إذن تتحول المدينة إلى مكان المناقشة والمداولات العامة، وقد ميّز "**أرسطو**" بين حياة المدينة وحياة خارج المدينة، فالأولى لها غايات إيتقية أمّا الثانية فهي حياة يدوية، وبذلك يظهر ارتباط العمومية بمفهوم المدينة في دلالتها الأرسطية والذي لم يرتق إلى الفهم السياسي الحديث الذي فصل بين المجال السياسي والإيتيقي.

فالعمومية في هذا السياق تتمظهر خارج الدوائر المطلقة والضيقة، وبالتالي فالعمومية تتجلى في الساحات العامة، ويمكن أن تتحدد داخل مجال الدولة بما هي سلطة عمومية وظيفتها الإطّلاع بالشؤون العامة لكافة المواطنين.

إنّ استعمال العمومية في معنى الرأي العمومي أو الدائرة العمومية التي تحمل معاني سياسية لها علاقة بالشعب بما هو حامل الرأي العام ونقدي حيث يعد النقد المرجعية الأساسية العمومية[1].

أمّا العمومية عند الرومان حسب التصور الهابرماسي هو مجرد نموذج معياري لأنّه يقوم على البعد البيولوجي، ويفتقر إلى الواقع الاجتماعي، ولذلك فظهور النموذج الواقعي للدائرة العمومية تزامن مع ولادة الدولة الحديثة، وبهذا فالنموذج التمثيلي الذي عرفته الحضارة اليونانية حتى العصر الوسيط الأوروبي لا يعد فضاء للتواصل السياسي بل هو مجال للتمثيل والاحتفالات الخاصة بالطبقة الأرستقراطية، ولهذا فالتواصل السياسي لم يتحقق إلاّ في لحظة الانقسام الفعلي بين الدائرة الخاصة والعامة، وهذا الانقسام لم يظهر إلاّ في العصر الحديث وظهور البورجوازية التي تعد فضاء سياسيا حقيقيا يهدف إلى التحرر من النظم القديمة

[1]- Habarmas (J) : **L'espace public,** p.14.

العبودية والإقطاعية. وتعمل على إرساء دعائم لظهور فضاء جديد[1]. وبهذا تظهر مرجعية "**ماركس**" في فكر "**هابرماس**" والمتمثلة في أهمية العامل الموضوعي والتاريخي في تفسير الظاهرة السياسية والاجتماعية تفسيراً مادياً وتاريخياً.

يرى "**هابرماس**" أنّه في بداية القرن الثامن عشر مع ظهور الرأسمالية التجارية وظهور مجالات التبادل ونشأة نظام اجتماعي جديد يتداخل مع النظام الإقطاعي التقليدي، ولكنّه تزامن مع ظهور الجريدة ووسائل الإعلام والاتصال، أي ظهور مجال جديد للتواصل ساهم في توسيع وتشكل الدائرة العمومية، إلاّ أنّها تحولت إلى صحافة موجّهة للإنتاج، وأصبحت مقيدة لمعايير اقتصادية، وبذلك أصبحت خادمة لمصالح الدولة التي توجّه تصوراتها غلى خلق طبقة جديدة وهي البورجوازية التي أصبحت تحتل مرفقا مركزياً في الميدان العام، وبذلك أصبحت الصحافة تلعب وظيفة نقدية تستهدف الممارسة السياسية التسلطية، وشكل الحكم المطلق، وفي هذا السياق كتب في زمن "**فريدريك الثاني**" **1784** يتوجه فيه العلماء إلى الجمهور لفضح الأفعال والسلوكات الصادرة من الحكم الاستبدادي، والاعتراض على سلطة الفرد، لأنّ الفرد لا يصدر أحكاماً خاصة بالشأن العام أو يعرض الحقيقة عرضاً عمومياً.

إنّ الفضاء العمومي بالمعنى الحديث هو الفضاء الذي شهد ميلاد الجريدة والذي أصبح موجّهاً من قبل السلطةن كما أنّ التحول الذي عرفه الفضاء العمومي هو نتيجة لتطور علاقات الإنتاج وأشكال التبادل ووسائل التواصل، وقد استند "**هابرماس**" إلى أطروحة "**حنة أرندت**" التي تبين أهمية الفضاء العمومي في الحفاظ على حياة الأفراد في ظلّ العمومية مقابل الخصوصية[2]، غير أنّه يختلف معها في اعتبار "**حنة أرندت**" أنّ المدينة اليونانية تمثل نموذجاً للحداثة السياسية لقولها: "إنّ المدينة الإغريقية ستواصل حضورها في عمق وجودنا السياسي طالما بقيت في خطابنا كلمة سياسة"[3]. بينما يرى "**هابرماس**" أنّ العمومية لم نشأ إلاّ في فكر الأنوار و لم تتجسد على أرض الواقع إلاّ مع الثورة الفرنسية **1789** حيث مكّن البرلمان مشاركة الطبقات المتوسطة في الانخراط في المداولات حول الشأن العام، وبالتالي فالعمومية هي من إفراز

---

[1]– عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان –هبرماس نموذجا–**، ص 62.

[2]– المرجع نفسه، ص 64.

[3]– المرجع نفسه، ص 65.

الدولة الدستورية والديمقراطية الحديثة، فالدولة الحديثة حوّلت الفضاء العمومي إلى ميدان للتعريف بالإنتاج والتذكير بقواعد النظام والتبادل في المعلومات.

إنّ ظهور الدولة الحديثة تلازم مع ولادة طبقة اجتماعية متمثلة في البورجوازية التي أصبحت تمثل مركزاً هاماً في الفضاء العمومي، فهذه الطبقة الاجتماعية الجدية كانت معنية بالمشروع السياسي للدولة، فالعلاقة بين الدولة والفضاء العمومي بدأت تنمو في ألمانيا قبل الثورة الفرنسية وبالتالي تحول إلى مجال لمحاكمة ومحاسبة الدولة نقدياً، ولذلك فظهور الخصوصية والعمومية مع الدولة الحديثة هو الذي ساهم في تشكيل الفضاء العمومي في دلالته اللّيبرالية، ومن ذلك فالفكر اليوناني السياسي الكلاسيكي لم يرتق إلى مستوى الفهم السياسي الحديث الذي يتوافق مع نموذج الدولة اللّيبرالية.

إنّ المجال العمومي الذي تشكّل مع ولادة الدولة الحديثة والمجتمع المدني يمثل القاعدة الموجّهة أو المنظمة للممارسة السياسية للمجتمعات البورجوازية وهذا يعني أنّه نقد للسياسة اللّيبرالية والكشف عن حقيقة مشروعها السياسي يستدعي معرفة الفضاء العمومي في بنيته الاجتماعية ووظائفه السياسية[1].

إنّ تناول "**هابرماس**" لمفهوم العمومية لا ينفصل عن مفهوم المجتمع المدني والدولة الحديثة، فالعمومية تقترن إشكالياً على مستوى التنظير السياسي لهذه المفاهيم ولذلك يسعى "**هابرماس**" إلى تحديد البنية الاجتماعية لنموذج الدائرة العمومية البورجوازية التي تمثل بنية منظمة من قبل سلطة الدولة التي تتداخل معها من أجل ضبط النظام، ويمكن كذلك أن تكون مضادة للدولة، فهذا التعارض بين الدولة والدائرة العمومية ضروري لأنّه أدى إلى الاستعمال العمومي للبرهنة، فالدولة تعمل على تطوير أساليب الهيمنة في حين يكمن دور الفضاء العمومي في استعمال البرهنة استعمالاً عمومياً وهذا لنقد آليات الهيمنة والبحث في مشروعيتها، فإذا كانت السلطة تشرّع للهيمنة وتدافع عنها، فإنّ المجموعة العمومية تبحث في مشروعية الهيمنة وتقوم بنقدها[2]. وبالتالي فالعمومية تفيد الاستعمال العمومي للعقل، وقد تبلور ذلك في عصر الأنوار، وتعني في القاموس اللّغوي الفرنسي في القرن الثامن عشر معنى جمهور القراء أو الفئة الاجتماعية المثقفة التي تمتلك القدرة على استعمال العقل استعمالاً عمومياً، غير أنّ هذه العمومية كانت سرية في ذلك القرن لأنّها كانت ضدّ السلطة السائدة، ولذلك تبقى متحجبة داخلياً، ولكنّها بدأت

---

[1]– عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان –هبرماس نموذجا–**، ص 68.

[2]– المرجع نفسه، ص 71.

تنكشف تدريجياً وتظهر في الخارج، ولذلك فإنّ العمومية العلنية تقف ضدّ دائرة عمومية مازالت في طور النمو وهي مراقبة من طرف السلطة المطلقة.

إنّ هذا الفهم يكشف عن حضور المرجعية الماركسية وتحديدها لمعنى العمومية التي أنتجها المجتمع البورجوازي والتي يمكن أن تتحول في هذا المجتمع بالذات إلى عمومية مضادة، وبالتالي فالتقابل بين العمومية العلنية والعمومية المضادة هو تقابل بين رأي عمومي موظف سياسياً ورأي عمومي نقدي يتعارض سياسياً مع الدولة، أي يمكن الحديث عن ضرب من الازدواجية تشق الفضاء العمومي وتحدد حقيقة العلاقة بين الآراء والمواقف.

فمن بين هذه الآليات التي تستخدمها السلطة للإبقاء على ذاتها والمحافظة على استمراريتها وممارسة ذاتها في أمان توظيف المجال العمومي توظيفاً إيديولوجياً، والاستفادة من الاستعمال العمومي للنقد الذي تسمح به مؤسسات الدولة، فكأنّما الدولة تعمل على إعادة إنتاج ذاتها، أمّا الأحزاب السياسية المعارضة والنقابات ومؤسسات الدولة والنشر والإعلام لا تؤسس التواصل العمومي وتغذيه وتشجّع النقاشات العامة من أجل تدريب الأفراد على المواطنة والنقد والمواجهة، بل من أجل ممارسة الرقابة وإفراغ النقد من مضامينه الجذرية والثورية لتضفي عليه طابعاً إشكالياً دون أن يشكل أي خطر على الدولة، وبذلك فالمجال العمومي يبقى مراقباً لكن يمكن أن يقع تمرير النقد عبر إنتاجات العقل البشري كالفن، الأدب والفلسفة، وهذا ما يجعل الاستعمال العمومي للعقل أي يمكن التمييز بين فضاء عمومي سياسي يكرّس السائد ولا يمثل مصلحة الأغلبية، وفضاء عمومي خاص للجمهور يراهن على التحرر الذي يعمل على الاستعمال النقدي للعقل[1].

يشكّل النظام السياسي عند "**هابرماس**" كنموذج قائم على فعالية الأفراد، فنشأة النسق العام السياسي الجديد في التفكير الفلسفي الهابرماسي يتطلب بالضرورة وجود آليات تتولى ربط السلطة التواصلية بالسلطة الإدارية، وبهذا يظهر الفضاء العمومي كإطار يمثل حلقة وصل بين السلطتين وبهذا ربط "**هابرماس**" بين الديمقراطية والفضاء العمومي، فالسياسة تعني إمكانية إرساء قيم معيارية مشتركة للتعايش الديمقراطي، فالفضاء العمومي هو فضاء فعّال ومفتوح يتجه نحو الكونية، ومن هذا المنطلق عمل

[1]– عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان –هبرماس نموذجا–**،ص 75.

"**هابرماس**" على إرساء نشاط سياسي يقوم على ترسيخ مبادئ الحداثة ضمن رؤية كونية تسمح بالتعايش المشترك، وبالتالي فالفضاء العمومي الهابرماسي يقوم على كونية تواصلية تعمل على إيتيقا الحوار من أجل بناء قيم مشتركة، وهذا ما يجعل ربط الإيتيقي بالسياسي، فالأفراد يشكّلون القانون ولا يعترف بصلاحية أي قرار إلاّ التي توافق عليها جميع الأفراد، وبهذا الصدد يقول "**هابرماس**": "ذلك أنّ مبدأ الديمقراطية لا يأخذ بعين الاعتبار سوى المعايير التي تخضع إلى إجراءات خطابية عقلانية من طرف جميع المشاركين لإعداد القانون"[1]. فالتواصل الديمقراطي عند "**هابرماس**" يستند إلى سلطة تواصلية إلاّ أنّ شروط توفر هذه السلطة هي وجود الفضاء العمومي وبذلك يمارس هذا الفضاء وظيفته لأنّ السلطة التواصلية هي إحدى وجود السلطة السياسية[2]، وبهذا فسلطة التواصل ليست مجرد ائتلاف تشاركي للمواطنة بل هي سلطة توافق ونقاش عقلاني، فأساس التواصل السياسي يعود إذاً إلى قيم العقل الحداثي الأنواري الذي تحدده إيتيقا المناقشة، ولكن بتصور جديد للتواصل يقضي على تجاوز التعاقد الكلاسيكي، بحيث تمتلك الدولة حق الإكراه مقابل أن تمنحهم حق التمتع بحقوق سياسية، وبذلك يظهر الفضاء العمومي تكون فيه الذات كطرف فاعل يتواصل مع الآخر ويمنحهم عقلانية التواصل الحر الذي يتشكل من خلاله الرأي والإرادة المبني على التبرير والبرهنة، فالفضاء العمومي يؤدي مهمة إدارة وتشكيل السلطة التواصلية، وفي هذا الصدد يقول "**لادريار**": "إنّ الفضاء العمومي ليس مجرد إطار تعبير للإرادة العامة، إنّه يديرها ويشكّلها وهذه الوظيفة التي يمارسها الفضاء العمومي هي الحلقة الرئيسية للديمقراطية"[3]، بحيث تستمد السلطة استمرارها ومكانتها من تفاعلات المواقف والتصورات وتعمل في نفس الوقت على تحقيق الإجماع كجسر لتحقيق السلطة، وبهذا تظهر إيتيقا التعايش في قالب إيتيقا ديمقراطية تحاول تحرير مجال الاتصال الإنساني ونبذ كل أشكال الهيمنة، وبهذا فالنشاط السياسي في التفكير الهابرماسي يقوم على إيتيقا سياسية مؤسسة على الحوار عوض التعبير الثوري الذي تدعو إليه فلسفة البراكسيس الماركسية، فهذا البراكسيس التواصلي يعني التوحيد الاجتماعي بدل الانشطار الطبقي والتشاور البيذاتي بدل الانكفاء الذاتي والتشكل الطوعي للجمعيات المدنية وشبكات الفعل الثقافي بدل تملّك حق الأفراد بالسلطة، وبهذا تجاوز "**هابرماس**" الفكر اللّيبرالي الذي يعلي من شأن الفرد على الجماعة، فالتواصل عنده يتعالى عن كل أشكال الهيمنة، فالسلطة تمتاز بكيان لا

(1)- Habarmas (J) : **Droit et Démocratie, entre faits et normes,** Paris,Gallimard, 1997, p 154.
(2)- Ibid, p 141.
(3)- L'Adriere, (P), **L'espace Public et la démocratie, Weber Arendt, Habarmas,** Raison pratique 3 pouvoir et légitimité, Figuers de l'espace public, Paris, l'EHESS, 1992, p 40.

يتحقق إلاّ إذا قام بدوره التفاعلي حسب شروط المشاركة الحرة والمفتوحة، وبهذا تشير "**حنة أرندت**" "لذلك تتناقض سلطة التواصل مع كل عنف بل هي التي تترع كل مشروعية عن العنف"[1].

إنّ المقترح التواصلي الهابرماسي يتحرك نحو وجهة كونية يعبّر عن تعايش مشترك وفق خطاب عقلاني يقوم على شحن الطاقة النقدية للإنسان المعاصر، فالسياسة عند "**هابرماس**" تعني التفكير العقلاني في العمل الحر ونبذ كل أشكال العنف والتسلط، وبهذا تتولد الديمقراطية ويمكن للأفراد الفاعلية في المشروع التواصلي من تجاوز مصالحهم وذاتيتهم الضيقة، فهذه الوظيفة الفاعلة التي يمارسها الفضاء العمومي قد يؤدي إلى الهيمنة والتسلط عندما تختزل إرادة الفاعلين حسب مخططات لا تتطابق مع واقعهم، وبهذا فإنّ فكرة افتراض العقل التواصلي يسمح للفاعلين إثبات وجودهم الحر، لهذا دعا "**هابرماس**" إلى إقامة النسق السياسي العام على الديمقراطية التداولية لأنّها تقر بمشروعية الجدل والنقاش، ولذلك ففلسفة "**هابرماس**" توظّف فلسفة "**حنة أرندت**" لأنّها ندّدت بمظاهر العنف واعتبرت التواصل الاجتماعي المبني على التوافق بين الذوات يساهم في شرعية القانون الذي يحمي الحرية السياسية من أي تهديد، فالسلطة السياسية لا تعني الاهتمام بالمصالح الخاصة أو مجموعة ما وليست إدارة تتولى أخذ القرارات في غياب الإجماع والتشاور، بل هي قوة ربط تهدف إلى خلق قانون شرعي عام يهدف إلى حماية الحرية السياسية من أي خطر داخلي أو خارجي، وقد بين "**هابرماس**" في كتابه "ما بعد الدولة–الأمة" أنّ الدولة الحديثة تغيرت فأصبح العامل الاقتصادي يتحكم على العامل السياسي حيث ضعفت الأسواق وشبكات التبادل بين الأفراد محدثة بلبلة في القيم المشتركة ممّا أدّى إلى التغيير في شكل الاندماج الاجتماعي[2]. ومن هنا تظهر إشكالية والمتمثلة في هيمنة السلطة على الفضاءات العمومية المرتبطة بنشاطات الذوات الفاعلين.

لقد رصد "**هابرماس**" في المجتمع الصناعي استيلاء الدولة على الوعي الفردي والجماعي بحيث تقوم الدعاية التي توظفها بفرض فكر يسعى إلى التحكم في وعي الذوات الذي يؤدّي إلى إقصاء ممارسة النقد واستغلال السلطة السياسية عن أية إمكانية للمحاسبة التي تقوم بها السلطة التواصلية، فيصبح دورها إرضاء السلطة الإدارية بدلاً من توجيه سياسة الدولة فيؤدي ذلك إلى تأزم النسق السياسي فتختل قدرة النظام في الفضاء العمومي في القيام بعملية التنسيق في الفضاءات العمومية، بحيث تسيطر السلطة الإدارية

(1)- ARENDT, (H), **du Mensonge à la violence,** tard Eran Durant, Calmenlevy, Paris, 1972, p166.
(2)- Habarmas (J), **Après l'état-nation,** op.cit, p 83.

على السلطة السياسية ممّا يؤدّي إلى احتواء كلّي للمحيط الاجتماعي من طرف هذه السلطة. حيث تسعى السلطة الإدارية الموجودة ضمن النسق السياسي في وضعية مبنية على إستراتيجية الهيمنة إلى برمجة السلطة التواصلية معتبرة إياها جزءً منصهراً فيها[1]. وقد بيّن "**هابرماس**" مبدأ سيادة الشعب شرط أساسي لشرعية القانون في التواصل الديمقراطي، فالسياسة عنده تعني ممارسة عملية تواصلية تحتكر إلى عقلانية التواصل الحر المبني على ثنائية تواصلية تديرها أتيقيا المناقشة، فهي عمل يعبّر عن صيرورة يتوصل بها الفرد إلى خيارات وقرارات مشتركة يخلق تفاهماً بين الذوات الفاعلين ومن خلاله يتحقق الإجماع وإنشاء أبنية معيارية قانونية تقضي على العنف وهذا بعد نمو العلم والتقنية، حيث أصبحا القوة الوحيدة التي يمكن أن يخضع إليها المجال الاجتماعي وأنشطة الحياة ممّا أدّى إلى الهيمنة على الواقع المعيش، فالتواصل أصبح يخضع لنظام تكنوقراطي الذي يتحكم في كل مجالات الحياة قصد المحافظة على دوره كوسيلة لتوجيه القرارات وبذلك فالسياسة عند "**هابرماس**" تقوم على إزاحة القناع عن هذا الوهم العلمي الذي أنتج السيطرة والسيادة على العديد من شيكات الاتصال، وبهذا فالسياسة الهابرماسية هي تمشي نقدي يتضمن في ذاته معاني التغيير والكشف عن العقلانية المطلقة ذات التوجّه الأحادي التي تتحكم فيه العلمية والتقنية وللخروج من هذا المأزق يجب تأسيس خطاب فعّال لاتخاذ القرار يقوم على الثقة كأداة تواصل، ففي بنية اللّغة نجد ثلاث عناصر تساعد الذوات المختلفة على التواصل وتتمثل في الإقناع، المفاوضة، وآلية تسمح بالوصول إلى القرار النهائي[2]. فالنقد عند "**هابرماس**" يمثل أرضية للتفاعل والتجاوب المؤدّي إلى التفاهم، فالبحث والتنظير في بنية اللّغة يسعى إلى صياغة نظرية فلسفية تستمد مقوماتها من عقل عملي منتج لتواصلية خطابية، وانطلاقاً من هذا الفعل يقوم "**هابرماس**" باستنتاج ترنسندنتالي للبنيات المعيارية كالقانون والأخلاق يهدف التفكير في إمكانية هوية جماعية كونية[3]. ولذلك استطاعت اللّغة استبدال علاقات العنف والقوة بعلاقات الحوار والجدل، حيث يلعب دور الخطاب اللّغوي في حصر الخلاف بين الأفراد بطريقة تضمن المساواة بينهم بشأن إمكانات المشاركة في المفاوضات والدفاع عن مصالحهم، ولا تنجح هذه العملية إلاّ إذا التزم الأفراد في العلاقة الحوارية بإيتيقا عقلانية، فبواسطة ذلك يحاول المرء بالإقناع جعل الخصم يقبل صواب رأيه واختياره عن طريق حجج جيدة أو سيئة، ويقبل الفرد بالمفاوضة حسبان حساب لموقف آخر بغرض الحصول على

---

(1)- L'Adriere, (P), **L'espace Public et la démocratie, Weber Arendt, Habarmas,** Raison pratique 3, op.cit, p 39.

(2)– مجموعة من المختصين: **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة أنطوان حمصي، الجزء الأول، منشورات دار الثقافة، دمشق، 1994، ص 398.

(3)– محمد نور الدين أفاية: **في النظرية النقدية للمشروع الفلسفي لهابرماس**، مجلة الفكر العربي، عد 78–79، 1990، ص 69.

تنازلات متبادلة، وعندما تنتهي هاتان المرحلتان يأتي دور اتخاذ القرار[1]، فالممارسة اللغوية اليومية تسمح بخلق إجماع على حقائق، ولكن هذا الإجماع يتجه إلى العلاقة الحوارية التي بفضلها تتحقق علاقة ديناميكية للعام والخاص دون أن يتم نسيان هوية الأنا والتواصل الخاص باللغة المتبادلة ليمثلا مفهومين متناميين الاثنان يسميان من جوانب مختلفة شروط التفاعل على مستوى الاعتراف المتبادل[2]. فالسياسة عد "**هابرماس**" تقوم على إيتيقا المناقشة الحاملة لآليات البرهنة والمحاججة وهذا ما يتطلب إيجاد نوعا من التطابق وعدم التناقض بين التواصل اللغوي والواقع وبين التواصل والأطر السوسيولوجية المحددة للفعل التواصلي، وبهذا فالعقلانية السياسية الهابرماسية هي عقلانية متغايرة بين الذوات على خلاف ما عُرف عن العقل الصوري الكانطي المتغاير في ذاته، فالسياسة تقتضي بالضرورة استبعاد سلطة العقل المطلق والأحادي الذي غالباً ما يفرض هيمنة على الآراء والتطلعات المختلفة والتي تؤدي إلى إنشاء علاقات يغلب عليها طابع القوة والعنف، فالسياسة عند "**هابرماس**" تسعى إلى ترسيخ السلم في عملية التواصل بين الذوات، فهو يطمح إلى إرساء فضاء سياسي تمتلك فيه الذوات القدرة على التواصل والتداول العقلاني والبرهنة على قضاياه، وفي هذا الصدد تكمن دلالة نموذج "**هابرماس**" في كيفية تنظيم إجراءات التداول الجماعي القائمة على التواصل اللّغوي والصيرورة التاريخية التي يندرج فيها المجتمع، مادام التداول اللغوي القائم على شروط البرهان يقدم إمكانية عقلنة الرغبات والآراء[3]. فاللغة في المشروع السياسي الهابرماسي تمتاز بطابع إيتيقي من خاصياته دفع الذوات للتحرر، فالذات الفاعلة لغوياً هي ذات تشارك ذاتاً أخرى في عملية إبداع التواصل الكوني.

إنّ التواصل عند "**هابرماس**" يمثل أساس التعايش بين الأفراد، وبذلك تعتبر اللغة آلية هامة في تحقيق العيش المشترك لتجاوز العقل المطلق والثقافة ذات البعد الواحد، لهذا تشكل اللغة قاعدة لتجسيد إيتيقيا سياسية إلاّ أنّ البناء السياسي تحكمه، فإذا كان مبدأ الخطاب داخل النشاط السياسي يعمل على فك النزاع بين الذوات في صراع المصالح فإنّما يؤسس مشروعية هذا الإجراء يحصل من خلال تنوع الآراء والاستمرار في الصراع.

---

[1]– مجموعة من المختصين: **قاموس الفكر السياسي قاموس الفكر السياسي**، الجزء الأول، ص 398.

[2]– يورغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، كولونيا– ألمانيا، 2001، ص 189.

[3]– حسن مصدق: **النظرية النقدية التواصلية**، ص 264.

إنّ المشروعية عند "**هابرماس**" تنشأ من خلال اعتراف الأنا بالآخر، وحق التداول على السلطة وبهذا يعمل على ترسيخ مبادئ ومقومات الحداثة التي تؤمن بالمعاني الإنسانية، فهي حداثة مفتوحة تعمل على تطور الفرد وتحرره من الاغتراب، فتخلق الحداثة عند "**هابرماس**" للفرد وعياً بذاته حيث يذكر "**هابرماس**": "إنّما يصف العصر الحديث هو قبل كل شيء الحرية الذاتية، حرية تتحقق في المجتمع عبر هامش المناورة الذي يضمنه الحق الخاص والذي يتيح على هذا النحو متابعة المصالح الخاصة في الدولة عبر مشاركة قائمة على المساواة في إعداد الإرادة السياسية في الدائرة الخاصة، عبر الاستقلال الذاتي المعنوي"[1].

وبالتالي فالسياسة عند "**هابرماس**" هي إعادة تنظير الحداثة ضمن سياق سوسيولوجي إيتقي مقترحاً إيتيقا عقلانية كونية ناظمة للتعدد والتنوع والاختلاف والعيش المشترك ضمن إطار جماعي يقوم على نبذ العنف والأحادية والكليانية، وهذا لتحقيق تواصل كوني، فهذا التمشي الفلسفي يتطلب قبول استمرار الصراع في إجراء القرارات السياسية، ولهذا يقول "**هابرماس**": "حيث أنّ ما يميز الديمقراطية وإجراءات القرار التابعة لها لا يتأسس على مبدأ الإجماع وإنّما بالقبول بالصراعات والسجالات، فحتى إن أتاحت هذه الإجراءات اتخاذ قرارات جماعية مؤقتة فهي تفترض مسبقاً وعلى الدوام وجاهة الجدل وشرعية الصراع المرتبط بالقيم أو المصالح محل رهان بالنسبة لإصدار معايير قانونية"[2].

إذن تتحرك السياسية في تصور ديمقراطية كونية تقوم على حق الأفراد في المشاركة المتساوية أمام القانون، ولهذا يطرح "**هابرماس**" من خلال مقترحه السياسي الجديد قضايا سياسية هامة تحتم إعادة النظر في التنظيم السياسي العالمي كقضايا الحرب والعنف وأخلاقيات التعايش، وقد انطلق مشروعه السياسي الجديد من دراسة فهم "**كانط**" لمقتضيات السلم وعلى الرغم من أنّ التنظير السياسي الكانطي ينظر إلى مقتضيات السلم من أبعاد متعددة كالحق والقانون والمواطنة لضمان حق التعايش الديمقراطي الكوني، فإنّه يبقى كممارسة سياسية لا يتلاءم مع واقع البشر، فقد ينظر "**هابرماس**" لوضع حد للحرب لا يتحقق عن طريق توسيع الشراكة بين الدول الحرة وبذلك يبدو مشروع "**كانط**" السياسي بالنسبة إليه يتحرك ضمن موقف يعطي الحق في مشروعية إصدار القرارات السياسية للتحالف الدولي، ولهذا يقول "**هابرماس**": "يقترح "**كانط**" مشروعاً للسلم يتمحور حول مركب يلعب دوراً توحيديا وذلك منعاً للصراعات الدولية

---

[1]– يورغن هابرماس: **"القول الفلسفي للحداثة"**، ص 137.

[2]– حسن مصدق: **النظرية النقدية التواصلية**، ص 194.

ونشر المفاهيم الحق والسلم، إنّه مشروع فيدرالي للدول الحرة"[1]، ومن هذا فإنّ "**هابرماس**" يقرّ بإعادة تأويل الفهم الكانطي للحرب والسلم، بحيث عمل على إرساء فضاء سياسي كوني يقوم على إيتيقا المناقشة كبديل للتنظير التوحيدي بين الدول لإقصاء الحرب، فطرح حماية الحق والحرية تتطلب طرح الفكرة الإيجابية تكون كبديل للمتهم السلبي للتحالف الذي يمنع الحرب الذي يدعو إليها "**كانط**"، لذلك فإنّ معالجة قضايا الحرب والسلم لا يمكن أن تخضع إلى فاعلية فكر قبلي متعالي ولا إلى سلطة مركزية لمن هو مالك لأكثر قوة.

يظهر لنا النموذج الحداثي الغربي في خطاب "**هابرماس**" كنموذج يدّعي الكونية، فهذا الفهم يبقى في مجمله مرتبطاً بالسياق السياسي الثقافي للغرب ويطابق بالتالي بين الحداثة والغرب، بحيث لا ينظر إلى تجارب الآخرين بوصفها تكراراً لنماذج الغرب واستنساخاً لأساليبه في العمل والتنظيم، "تظهر الحداثة إذا كعبارة عن نموذج كوني لا يعمل الآخرون إلاّ على إعادة إنتاج عناصره، الأمر الذي يضفي على القول بأنّ الغرب يحكم كونه يشكّل النموذج الكوني للحداثة، يصبح المرجع الكوني لأنّه يوجد دائماً في وضعية تقدم يسمح له بتجاوز الآخرين وتفرض بطريقة أو بأخرى ضرورة الرجوع إليه والاقتباس من إنجازاته وتجاربه"[2].

2–2– أخلاقيات المناقشة من الخطابة مع "أرسطو" إلى إيتيقا المناقشة مع "كارل آتو آبل".

إنّ التواصل كما حدّده "**كازتوف**" هو جعل الشيء مشتركاً وهو الانتقال من الحالة الفردية إلى الحالة الجماعية عبر الفعل "اتصل" والذي يتضمن الإخبار والتبليغ والتخاطب[3].

فالتواصل يقتضي وجود عنصرين، واحد يبدأ بالإرسال والآخر يستقبل الإرسال ثم تنقلب الأدوار، فلا يتحقق مفهوم التواصل إلاّ بعد أن يتحقق الفعل الكلامي، ولذلك فالحوار أو المحاورة كما وردت في معجم "**جميل صليبا**" هي مراجعة النطق والكلام في المخاطبة، ولذلك فيستلزم في الحوار من متكلم ومخاطب، وغاية الحوار هو توليد أفكار جديدة في ذهن المتكلم، ولذلك فالحديث عن الطبيعة

---

(1)- Habarmas (J), **la paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kontienne,** traduit de l'allmand, par Raimer Rochlitz, cerf, Paris, 1996, p 18.

(2)– محمد نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – هابرماس نموذجا**–، ص 108.

(3)– يورغن هابرماس: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010، ص 08.

الإيتيقية للتواصل يعود بنا إلى الفعل الذي قام به "**أرسطو**" بين الشعر والخطاب، حيث يقول "**أرسطو**": "أمّا اللاّتي ينبغي أن يكون القول فيهن على مجرى الصناعة فثلاث ! إحداهن الأخبار من أي الأشياء تكون التصديقات والثانية ذكر اللاّتي تستعمل في الألفاظ، والثالثة أنّه كيف ينبغي أن ننظم أو ننسق أجزاء القول" ومن ذلك نستخلص أنّ عناصر الخطابة تكمن في الإقناع أو البراهين، والأسلوب أو التنظيم، ثم ترتيب أجزاء القول، وقد حدّد "**أرسطو**" أنواعاً للمخاطبات وهي:

- خطاب برهاني يدور بين المعلم والمتعلم.
- خطاب جدلي هو خطاب يناقش فيه الأطراف آراء ذائعة ويحاولون الكشف عن التناقضات.
- خطاب خطابي حيث يقوم بين من يدافع عن رأيه ويسعى أن يقنع غيره.
- خطاب سوفسطائي حيث يستبطن أموراً مغايرة لما يظهره [1].

ولكن انطلاقا من تصفحنا وبحثنا عن التأسيس المفاهيمي للتواصل والمناقشة في الدراسات اللّغوية واللّسانية المعاصرة لم نجد إلاّ محاولات "**أرسطو**" من منطلق اهتمامه بالقواعد التي تمنع الفكر من التناقض.

ولعلّ البحث عن أخلاقيات المناقشة من الناحية الإبستيمية قبل محاولات الفكر المعاصر ستبوء بالفشل لأنّ الفلسفة لم تهتم قبلاً بتلك التفاعلات التي يتفق فيها المشاركون على تنسيق خططهم العملية بمهارة عقلية، وهو ما يعرف بالتواصلية إلاّ مع ظهور الفلسفات الاجتماعية المعاصرة..

فمع بداية السبعينات للقرن الحالي بدأ اهتمام علماء اللّغة يتخطّى مستوى الجملة الذي كان سائداً في النماذج والنظريات السابقة إلى تحليل معاصر على مستوى المطارحة والخطاب، إذا ارتبط تحليل الخطاب ارتباطاً وثيقاً بتعبير التفاعل الحواري.

لقد بدأ فريق من علماء اللّغة يتحدثون عن قواعد الخطاب وتعرضوا لأول مرة لمفهوم القول[2]. وهي نظرية مفادها أنّ الفصل المترتب عن التفكير مرتبط باللّغة المعبّرة عنه ويمكننا أن نجد أنّ الفلسفة المعاصرة أخذت على عاتقها نقداً للّغة سعياً للحصول على جهاز ذكري محكم لجميع العلوم، ولذلك يرى أحد الباحثين في فلسفة "**فجنشتاين**": "إذا كان لنا أن نصل إلى فهم صحيح للعالم وما يحويه من أشياء فإنّ

---

[1]– عبد القادر شرشار: **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2006، ص 11.

[2]– حسن عمد وجيه: **مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي**، 1994، ص 37.

اللّغة هي مفتاح ذلك الفهم، وإذا كان الحديث عن الفهم السليم للعالم يعني توفير معايير من اللّغة، فمن الطبيعي أن تكون تلك المعايير منطقية، ومن هنا يظهر أهمية التحليل المنطقي للّغة"[1].

*** إيتيقا المناقشة عند "هابرماس" أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي:**

تثير الإيتيقا إلى الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين في الوقت الذي تحتفظ به الأخلاق بمهمتنا التاريخية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة، ولذلك فمهمة "**هابرماس**" تكمن في تأسيس أطر أخلاقية حتى يكون التواصل سليماً فبواسطة العقل التواصلي يتيح بلوغ نقل الأخلاق النظرية، فالتواصل يمثل نشاطاً تبادلياً وعلائقياً ومن ذلك نطرح الطبيعة الإيتيقية للتواصل. ومن هنا تتصل كل إيتيقا معينة للتواصل مادامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي رسائل غير بريئة تحمل الكراهية والحقد والصراع والخصام، ولذلك تمثل إيتقا المناقشة عند "**هابرماس**" شكلاً من أشكال التحرر من التشويه فهي تشكّل إطاراً قبلياً للممارسة التواصلية بافتراضات القدرة اللّغوية التي يمتلكها كلّ إنسان، وبأخلاقيات الحوار نصل إلى فهم مشترك لأنّ إتيقا الحوار تقوم بشرح المضمون المعرفي دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي[2].

فاعتراف "**هابرماس**" في كتابه "**اتيقا المناقشة**" يؤكّد أنّ هناك علاقة جدلية قائمة بين مفهوم إيتيقا المناقشة ومفهوم التواصل، حيث يتعذر فهم احدهما دون العودة للآخر، كما يؤكّد أنّ مشروعه مسبوق بمحاولات "**آبل**" في كتابة "**أتيقا المناقشة**"، حيث حاول "**آبل**" وضع شروطاً خاصة بالبحث في مجال القيم والمعايير التي يجب أن يسترشد بها الباحث وتتمثل في ضرورة توفر إيتيقا خاصة بالحياة السعيدة وعلى إيتيقا المناقشة أن تسعى لتأسيس ما يسميه "**آبل**" إيتيقا جوهرية خاصة بالجماعات الإنسانية وهذا ما أشار إليه "**هيجل**"، وبما أنّ الإنسان كتلة من التناقضات، فعلى إيتيقا المناقشة أن ننظر لمسألة النفعية كنموذج اقتصاد الحياة السعيدة[3].

إذن إيتيقا المناقشة أو ما يعرف بأخلاقيات المناقشة مفهوم يندرج الأخلاق العملية بعيداً عن الأمر والنهي، فالإيتيقا استكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية، فهو مفهوم قديم يمتد من "**أفلاطون**"

---

[1]– عبد الله محمد توم: **المنطق والثقة والواقع**، جامعة صنعاء، 1987، ص 65-66.

[2]– علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل –هابرماس نموذجا–**، ص 200.

[3]– يورغن هابرماس: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 10.

و"**أرسطو**" و"**كانط**" و"**نيتشه**"، ولكن الذي تغير هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة التي تفر من الإيتيقا باسم الإيتيقا ذاتها، ولذلك فيظهر مجال اهتمامها هو الجهد المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين[1].

*** إيتيقا النقاش ضرورة قبلية وقسرية لبدء عملية التواصل:**

إنّ إيتيقا النقاش تسيّر إلى نوع من العقد أو الاتفاق الذي يستخدم للتأكيد على أنّ المشاركين يجب عليهم قبول عدد محدد من المبادئ التي تجعل الخطاب ممكناً، الأمر الذي يستلزم معرفة كل طرف حقوقه وواجباته، وكذلك حقوق وواجبات الآخر[2]، بحيث تتمفصل هذه المعايير في الخطاب وتتمثل في الصدق، والصحة المعيارية أو الصدق التام الذاتي، بحيث تساهم هذه المبادئ في السيطرة على أفعال الكلام، والتي تقيم على أساس مناقشات أفضل مرتبطة بأربعة إدّعاءات عن صحتها أو شرعيتها، فالأولى أن تكون العبارة ممثلة لحقيقة بالنسبة للعالم الموضوعي، والثانية أن تكون العبارة صحيحة بالنسبة لمعيارية العالم الاجتماعي، أمّا المسألة الثالثة أن تكون العبارة بالنسبة للعالم الذاتي للمتكلم، أمّا الرابعة فيستلزم أن تكون العبارة مفهومة أو مدركة[3].

في إحدى حواراته مع الباحثة الأمريكية "**جيفانا يورادوري**" والتي تزامن مع أحداث **11 سبتمبر**، ورداً على الانتقادات التي وجّهت لنظريته صرّح "**هابرماس**" أنّ نظريته بإمكانها أن تهم اليوم في تجاوز حالة العنف في العالم، فبحكم أنّ العلاقات الاجتماعية أصبحت رهينة للعنف يرى أنّ هناك عاملين يجب الأخذ بهما:

أ. ممارسة حياتنا اليومية جنباً إلى جنب، ويستند ذلك إلى قناعات مشتركة وآمال متبادلة.

ب. أمّا الصراعات فتنشأ من خلال تشوه في التواصل وسوء التفاهم والفهم ومن خلال الكذب وخيبة الأمل.

---

[1]- يورغن هابرماس: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 07.

[2]- دومنيك مانفونو: **المصطلحات والمفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2008، ص 30.

[3]- علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل–هابرماس نموذجا–**، ص 201.

ولهذا يرى "**هابرماس**" أنّنا في حاجة إلى تحقيق التفاهم والتبادل والتفاعل، فمشروع الأنوار مازال قائماً، لأنّ هناك اعوجاج في المنظومة الاجتماعية التي تهيمن على الإنسان المعاصر[1]، بحيث لخّص "**هابرماس**" هذا الاعوجاج باضطراب المعاني، وفوضى في أوامر التضامن، وعدم الشعور بالمسؤولية وظهور سلوكات مرضية، إذ علينا بلورة تفاعل اجتماعي بعيد الحرارة إلى شرايين المجتمع، وذلك يتحقق بفضل عقلانية تواصلية أساسها أخلاقيات النقاش.

ولهذا اقترح "**هابرماس**" الاستغناء عن الذاتية والاستعاضة عنها بتواصل فكري مزدوج قوامه التواصل مع الآخر، وهذا يفسح المجال إلى تواصل قائم على الحوار المتبادل في مظهره العقلاني المقرون بسياق لغوي تداولي يعتمد على البرهان وأسلوب المحاججة.

*** إيتيقا النقاش والتعايش الديمقراطي الحر:**

إنّ الإيتيقا في عقل نظرية العمل التواصلي تتحقق في حيز التفاعل الاجتماعي في ممارسة وتفكير متلازمان تحتكم إلى الحوار المفتوح والمناقشة الحرة، أنّها تمثّل مرجعاً أساسياً لكل عمليات التفاهم المشترك، ومن خلال ذلك فهو ينقد نظرية الإيتيقا الكانطية، فكانط يرسي إيتيقا على نمط الوعي الذاتي والأمر القطعي[2]، فالإيتيقا الكانطية هي بناء عقلاني صوري ومتعالٍ، ولذلك عمل "**هابرماس**" على بناء إيتيقا تستند إلى مبدأ التواصل واللّغة فهي نشاط بينذاتي يقوم على المشاركة والمغايرة والنقاش، فهي فعل عملي يضطلع بمهمة التنسيق بين الأفعال الإنسانية، تهدف إلى نزع خطاب العنف والتعصب والقوة، ولذلك تتحرك الإيتيقا عند "**هابرماس**" لنحت نظرية سوسيولوجية، فإيتيقا (الأخلاق) في التصور الفلسفي المعاصر تعني منظومة قواعد سلوك، وهذا يعني أنّها علم عملي معياري، لأنّ هدف الإيتيقا لا يقتصر على المعرفة والإفهام، بل يتناول توجيه العمل وتحقيق نتيجة، وهو معياري لأنّه يحدّد الهدف المراد بلوغه، ويحدد في الوقت ذاته الوسائل المؤدية إليه[3]، وبذلك تفهم الإيتيقا أنّها ممارسة تعبر عن حاجة الإنسان المعاصر إلى وعي حر يهدف إلى استعادة الأبعاد الإنسانية، فحل المشاكل الكونية لا يتحقق إلاّ من خلال وعي يستند إلى الإرادة الحرة، وهذا ما أشار إليه في العديد من المؤلفات منها "الإيتيقا والتواصل"، "إيتيقا المناقشة"،

---

[1]– حسن مصدق: **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية"**، ص 122.

[2]- Habarmas (J) : **Morale et communication (conscience morale et activité communicationnelle),** tard par Christian Bauchindhomme, Paris, cerf, p 84.

[3]– معين زياد: **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986، ص 39.

ولذلك فإنّ "**هابرماس**" يستند في البناء الإيتيقي على العقل العملي بحيث يستدعي فيه الأنا الآخر على أساس أنّ الإيتيقا تستدعي مشاركة بينذاتية تقتضي الفهم وتحتكم إلى المناقشة لإثبات صلاحية وحقيقة الجدل، وبالتالي فالإيتيقا هي نشاط تتداخل فيه الذوات المشاركة في عملية التداول، بما أنّ الحوار ينتمي إلى الحقل اللّغوي، ويستند إلى قواعد النقد العقلاني الذي يمثل أساس اتفاق الأفراد، يظهر أنّ اللّغة قائمة على العقلنة، إذ يعتبر الإجماع عن هذه العقلنة، فليس بوسع "**الكوجيتو الديكارتي**" القيام بعملية التفاهم المشترك التي في الواقع تتطلب المشاركة والاختلاف والتجاوب، وبهذا يظهر المشروع الإيتيقي الهابرماسي نموذجاً فكرياً جديداً يصور لنا الحداثة ضمن تصور يتميز بالكونية متجاوزاً السلطة الذاتية، فالإيتيقا تتحرك كنظرية تواصلية تسعى لإرساء عقل تواصلي يقوم بمهمة الإغلاق الذاتي، المتمثل في الكوجيتو الديكارتي حيث أنّ وظيفة مفهوم العقل التواصلي الذي لم تقدمه إلاّ بشكل مؤقت والمدعو لتجاوز عقل متمركز على الذات هي أن يتغلب على مفارقات نقد للعقل ذاتي المرجع من جانب آخر عليه أن يقاوم المقاربة المنافسة لنظرية نظامية تستعيد بشكل عام إشكالية العقلانية وتتخلص من كل مفهوم للعقل، كما تتخلص من طوق فرضته أوروبا القديمة[1]، وبهذا تمثل الإيتيقا مفتاحاً للتواصل الحدائي المفتوح ومن هنا ينظر "**هابرماس**" إلى الحداثة كمشروع غير مكتمل الحداثة، فالتنظير الإيتيقي لدا "**هابرماس**" ينطوي على تصور نقدي شامل وكوني ينتظم وفق مبدأ التوافق الذي يستند إلى مبدأ العدل والمساواة بحيث تتطلب الإيتيقا المناقشة حق المشاركة المتساوية للأفراد كما تفترض مسبقاً التزام أعضاء النقاش بعدم الانحياز للوصول لاتخاذ قرارات عادلة اتجاه تضارب المصالح بحيث تفهم نظرية الإيتيقا كفاعلية تولّد على ضرورة حماية حقوق الإنسان ولتحقيق ذلك يجب الاعتماد على المشروع الديمقراطي، فأصل الديمقراطية حسب "**هابرماس**" يعود إلى النشاط الإيتيقي التواصلي، فالنموذج الديمقراطي الجديد يعمل على خلق عقل تواصلي جديد يسمح بانبثاق رؤية نقدية حرة قادرة على معالجة مشكل نقص المشروعية والمساواة، فالإنسان حسب "**هابرماس**" يعبّر عن هوية جماعية، ومن هنا يتحدد العقل التواصلي الحر كعقلانية كونية تملك صلاحية شاملة، وتتمظهر الكونية في كونها كونية ذات صلاحية تسحب على الجميع كونية غير شعبوية وغير أثنية وغير قومية، إذ أنّه إذا ما شدّدنا على المقتضيات الجوهرية للديمقراطية يظهر أنّ العلاقة القادرة على توحيد أعضاء المجتمع السياسي تكمن في أنّها لا تتكون بفضل جماعة أثنية وثقافية موجودة سلفاً،ولكن بفضل نظام سياسي يستقبل انخراطهم

[1]– يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ص 521.

ويتحدد قبل كل شيء بمدونة من الحقوق السياسية[1]، ولذلك يظهر التنظير الإيتيقي منطلقاً أساسياً للتعايش الديمقراطي الكوني من حيث أنّ الحوار المفتوح يخلق تفاعلاً تواصلياً بين الذوات، تبرز الثقة في هذا المستوى ركيزة أساسية في عملية التنظير الإيتيقي، حيث يمثل القول اللّغوي مجرى الحوار وفضاء للتعدد والتنوع ومركز للتجاوب والتفاهم، وبهذا فاللّغة لعبة يتم داخلها التفكير في إثبات صلاحية ومصداقية وحقيقة تعدد واختلاف المواقف، وعلى هذا الأساس عمل "**هابرماس**" على خلق توافق شرعي بين الأفراد، ففي كتابه "ما بعد الدولة الأمة"، يكشف "**هابرماس**" عن أزمة الواقع السياسي وعجزه عن إيجاد حلول للمشاكل الاجتماعية والقضايا العامة، ولهذا اقترح "**هابرماس**" مبدأ الديمقراطية التداولية كبديل جديد لتنظيم الصراع السياسي.

وبهذا تصور "**هابرماس**" في نظرية إيتيقا المناقشة أنّ الانخراط في نقاش جاد يقضي بنا إلى القبول ضمنيا بمبدأ معياري إيتيقي مفاده أنّه ينبغي إخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذوات داخل النقاش إلى حجج محددة يكون هدفها الأساسي بلوغ الإجماع، ولذلك تكون إيتيقا المناقشة تجاوزاً لذاتية التصورات والعقل المطلق، فالإيتيقا تعني دعوة الاعتراف بالآخر، فهو لا يهدف إلى تأسيس معايير مؤسسة بطريقة قبلية، وإنّما يهدف إلى تأسيس عقلانية ديالكيتكية بينذاتية قصد استجلاء المعنى[2].

---

[1]– حسن مصدق: **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية"**، ص 251.

[2]– علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل –هابرماس نموذجا–**، ص 202.

المبحث الثالث: الأطر الإيتمولوجية لمشروع "هابرماس" السياسي.

تثير ظاهرة العولمة في حقل الفلسفة السياسية المعاصرة الكثير من النقاش باعتبارها شكلاً جديداً من أشكال الهيمنة المفروضة على الأفراد والجماعات وهي هيمنة حتى وإن كان يغلب عليها الطابع الاقتصادي، إلاّ أنّها تؤدي إلى زعزعة البنى التقليدية للتنظيمات السياسية والاجتماعية ومن أبرز أشكال التنظيم التي تطالها العولمة الدولة–الأمة[1].

3–1– تشكّل مفهوم الدولة–الأمة عند "هابرماس": "النشأة والبنية"

مع نهاية القرون الوسطى بدأت ملامح ظهور الدولة وهذا بعد تمركز السلطة في يد حاكم واحد، ولكن مع نهاية القرن السادس عشر بدأ التفكير في ضرورة ربط الدولة بمجموعة بشرية متناسقة من حيث بعض معايير الانتماء كالعرق والثقافة ولذلك فقد تشكّلت الدولة–الأمة عن طريق ارتباط وثيق بالأمة وقد ثبت ذلك في معاهدة "**واستفاليا**" سنة **1648** التي أوقفت حرب الثلاثين بين فرنسا وألمانيا وقد أفضت هذه المعاهدة بناء لتصور جديد للقانون الدولي[2].

إنّ مفهوم الدولة لم يأخذ مدلوله السياسي إلاّ في عصر النهضة عند "**ميكافيلي**" ليميز به أنواع الحكومات والمماليك، وقد استعمله العديد من المفكرين السياسيين في فرنسا في القرن السادس عشر، غير أنّه استبدل بلفظ الجمهورية عند "**بودان**"، فلم يصبح لفظ الدولة متداولاً فعلياً إلاّ في القرن الثامن عشر، وبذلك فالدولة ظاهرة حديثة فلم تكن موجودة في الفترات التاريخية السياسية السابقة، وعلى الرغم من وجود أشكال ووحدات سياسية تعمل على تنظيم المجتمع وحماية مصالح الأفراد إلاّ أنّها لا تشكّل دولاً أي لا تشكّل مجتمعا له سلطة حاكمة ورقعة أرض تعلو فيها السلطة الحاكمة بشكل شرعي على أي فرد أو جماعة يعيشون في هذا المجتمع[3]. وبالتالي تتميز الدولة عن بقية التنظيمات الأخرى كالقبيلة والمدينة في اليونان والجمهورية في الرومان كونها ليست فرداً أو هيأة أفراد بل هي هيأة مخولة باستخدام القوة خدمة للصالح العام، فيصبح العنف مشروعا حسب "**ماكس فيبر**" وشرط أساسي لقيام الدولة وغيابه في البنى الاجتماعية يؤدّي بالضرورة إلى غياب الدولة بحيث يقول "**فيبر**": "أنّ تصور الدولة المعاصرة كجماعة

---

[1]– عبد العزيز ركح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2011، ص 13.

[2]– المرجع نفسه، ص 21.

[3]– المرجع نفسه، ص 24.

إنسانية تطالب في إطار إقليم محدد باحتكار العنف المشروع"[1]، فالدولة لم تتطور وتتحول إلى شكلها الحديث إلاّ عندما وضعت حداً لكلّ أنواع الولاء الفئوي.

انطلاقاً من اللّحظة التاريخية أعلاه يمكن أن نلخص المسار الطويل الذي مرّت به الدولة–الأمة وفق منظور **"هابرماس"** في النقاط التالية:

إنّ مفهوم الدولة–الأمة يجد أساسه المفهومي في العلاقة بين شكلين من أسكال الاجتماع البشري هما الدولة باعتبارها بناء سياسي قانوني، والأمة من حيث هي شعور بالانتماء العرقي والثقافي إلى جماعة ذات أصل مشترك.

إنّ الدولة حسب **"هابرماس"** هي التي كانت سابقة في هذه العلاقة، إنّها هي التي كانت وراء تعزيز هذا الشكل من الانتماء الوجداني بين أفراد شعوبها، وذلك عن طريق إجراءات إدارية ورمزية متعددة، إنّه لم يكن بإمكان الدولة–الأمة كتنظيم سياسي فعّال أن تستمر في الوجود أمام التحديات العديدة التي واجهتها لولا التحولات التي طبعت مسارها في القرون التي تلت ارتباط الدولة بالأمة والتي تعتبر بمعنى ما إعادة نظر تصحيحية لنمط التنظيم السياسي الاقتصادي والاجتماعي الذي كانت تعتمده في كل فترة.

فقد عرفت انتقالاً نحو دولة القانون، أي أنّها تحولت من تنين أو لوثيان لا يعترف إلاّ بقوانينه الخاصة إلى طرف من بين أطراف متعددة في ممارسة السلطة التنظيمية، غير أنّ هذا الانتقال الأول لم يكن ليضفي وحده صفة الشرعية ومنه الاستمرارية للدولة–الأمة لولا تبنيها للنظام الديمقراطي الذي يضمن الحقوق السياسية لكل شريك أو فاعل سياسي، وإذا كانت هذه الحقوق السياسية أساسية إلاّ أنّها لم تكن كافية وحدها أيضاً لتحقيق صفة المواطنة على أعضاء الجماعة السياسية، ذلك أنّها إذا كانت تساوي بين هؤلاء الأعضاء قانونياً فإنّها لا تضمن لهم رغم ذلك عدالة اجتماعية تعزز من خلالها الرباط الاجتماعي، هذا الأخير الذي عملت دولة الرعاية التي هي الشكل المعاصر للدولة–الأمة على تحقيقه في أرض الواقع[2].

---

[1]– عبد العزيز ركح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، ص 26.

[2]– المرجع نفسه، ص 74.

وبقدر ما كانت هذه التحولات مكلّفة وممتدة في الزمان بقدر ما منحت مصداقية ورواج لهذا الشكل السياسي الذي يضمن في نفس الوقت الحرية، المساواة والعدالة الأمر الذي هيّأ لانتشاره الواسع في جميع أرجاء العالم كنمط تنظيم مطلق.

وإذا كان بإمكاننا أن نطلق صفة العولمة على مسار انتشار نموذج الدولة–الأمة خلال الثلاثة القرون الأخيرة من فضائها الأوروبي الأصلي إلى بقية أرجاء العالم متحولاً بذلك إلى الشكل السياسي الأكثر عالمية، وفي نفس الوقت الأمثل لتنظيم حياة الناس في الجماعة، فإنّه من المفارقة أيضا الاعتراف بأنّ واقع التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية الحاصلة اليوم تحت ما يصطلح عليه بظاهرة العولمة هو الذي كان أيضا وراء الانحصار والانسداد الذي يعاني منه مفهوم الدولة–الأمة في الوقت الحالي. فهل سيؤدي هذا الانسداد الذي تعانيه الدولة الوطنية جرّاء ظاهرة العولمة فعلاً إلى زوال هذا الشكل السياسي.

3–2– انعكاسات العولمة على الدولة الوطنية:

يرى "**هابرماس**" أنّ تأثير العولمة على الدولة الوطنية يكون واضحاً في السيادة والديمقراطية والهوية.

1– السيادة: إنّ الدولة–الأمة حسب "**هابرماس**" مهددة خارجياً في التعاون والتكامل العابر للأوطان كالعقوبة الاقتصادية والتدخلات الإنسانية مقابل القوة والتهديد العسكري المتبادل بين الدول، أمّا في مجال السيادة الداخلية تؤدّي العولمة إلى فقدان تحكم الدولة–الأمة على سياستها المالية والاقتصادية وفقدان السيادة الثقافية وهذا من خلال سيطرة النموذج الأمريكي الأوحد على الدولة الوطنية، وهذا ما يفرض على الدولة حسب "**هابرماس**" ضرورة تجاوز هذا الشكل السياسي والعمل على إرساء هيئات جديدة تكون قادرة على اتخاذ القرارات تماشياً مع هذه المشاكل الطارئة[1]، أو تأسيس تصور جديد يقوم على تفعيل عمل الدولة ولكن في إطار ما بعد الوطنية وليس الانطواء داخل الحدود الضيقة للأمة، فعولمة التبادلات والاتصالات والإنتاج الاقتصادي وتمويله ونقل التكنولوجيا والأسلحة تضعنا أمام مشاكل لا يمكن إيجاد حلاً لها لا في إطار الدولة–الأمة ولا عن طريق اتفاقية بين دول تتمتع بالسيادة، فهذا الخطاب عند "**هابرماس**" لا يعني القضاء أو إلغاء الدولة الوطنية وفسح مجال التنظيم السياسي والاجتماعي للأسواق

(1)– عبد العزيز ركح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، ص 103.

مثل ما دعا إليه أنصار العولمة وأنماط إيجاد بديل لها، لكن مع المحافظة على متحواها المعياري يقول "**هابرماس**": "إنّ فكر القدرة على العمل على صعيد فوق الوطني الرائعة... يكدّر صفوها سؤال محير: هل باستطاعة التشكّل الديمقراطي للرأي وللإرادة أن يلزم أي فرد على الدخول في مستوى اندماج يتجاوز اندماج الدولة–الأمة؟"[1].

2– الديمقراطية: يرى "**هابرماس**" أنّ العولمة تنتج اختلالاً في الممارس الديمقراطية ويتجلى ذلك في عدم التزام الدولة في المشاركة في العديد من القطاعات الاقتصادية وهذا ما يؤدّي إلى إضعاف القدرة التنظيمية للدولة، كما أنّها تؤدّي إلى ظهور عدد متزايد من المنتديات فيما وراء الإطار الوطني، بحيث يتحول مسار اتخاذ القرار عن طريقه الصحيح، أي الابتعاد عن الدوائر الانتخابية وبهذا يظهر الخوف من العجز في المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار.

إنّ المستفيد الأول هو القطاع الخاص الذي استفاد من العولمة فيصبح قوياً أمام الدولة ولهذا نلاحظ أنّ شكل الدولة يترع إلى الزوال والانصهار في أشكال سياسية كبرى من نمط فيدرالي أو فوق الوطني ، فيظهر الارتفاع غير المسبوق للممارسات التجارية والدولية وتخلق منظمات دولية فوق وطنية لتعويض النقص في القدرة على مراقبة التدفقات المتزايدة على حدودها، فبروز هذه الهيئات العالمية غير الديمقراطية يهدد المسار الديمقراطي، ففي زمن العولمة حسب "**هابرماس**" يفقد المواطنون الرقابة على القرارات الحاسمة التي تخص حياتهم[2].

3– الهوية: يتساءل "**هابرماس**" عن ما إذا كانت العولمة تسم فعلاً البناء الثقافي للاندماج الوطني في ظل الدولة–الأمة.

يرى "**هابرماس**" أنّ هناك نوعان من الانقسام السياسي[3]، ويتجلى في الصراعات العرقية والقومية:

---

[1]– عبد العزيز رکح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، ص 105.

[2]– سعيد اللاّوندي: **بدائل العولمة**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2002، ص 28.

[3]- Haberma (J) : **Après l'état-nation**, op.cit, p 65.

نمط تلك التي تظهر في إسبانيا وإيرلندا نتيجة لنموذج دولة وطنية قامت على القوة بدل الرغبة، بمعنى أنّها تعبّر عن رفض تاريخي مكبوت مبرر بالنظر إلى السياقي الجمهوري الذي ارتبطت فيه جماعة الأصل المشترك التي هي الأمة بالدولة في أوروبا في العصور الحديثة والذي قاد إلى شكل الاندماج الثقافي السياسي للمواطنين في إطار الدولة–الأمة.

نمط تلك التي تظهر إثر التشتت العشوائي لأنظمة قمعية مثل الاتحاد السوفياتي، يوغسلافيا، فهذه أيضا لها تبرير محلي.

يعتقد "**هابرماس**" أنّ هناك مظاهر أخرى من الانقسام تسببها العولمة، ففي المجتمعات المتطورة نشهد ارتفاعاً في ردود فعل المركزية العرقية للشعوب الأصلية في هذه الدول ضدّ كل ما هو مخالف لها في الدين، اللّون، اللّغة، ولكن أيضا ضدّ الجماعات المهمّشة كالمعوقين، دون أن ننسى تفسخ روابط التضامن التي تنتج جرّاء إعادة التوزيع غير المتكافئة للخيرات والتي من شأنها أيضا إحداث انقسام سياسي مثل ما هو ملاحظ في إيطاليا مثلاً أين تطالب الرابطة الشمالية بالانفصال عن الجنوب، أو في ألمانيا أين يطالب البعض بإعادة النظر في نظام التوزيع الضريبي لمختلف المقاطعات على غرار ما يدعو إليه الحزب اللّيبرالي الألماني من إلغاء الضريبة المسمّاة بضريبة التضامن.

تنشأ ردود الفعل المركزية العرقية هذه أساساً من التزايد المستمر لتدفقات الهجرة الشرعية وغير الشرعية لشعوب البلدان المتخلفة نحو الدول المتطورة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية، إذ تمس هذه التدفقات بالسياسة الداخلية للدول المستقلة وذلك بزعزعة النظام الاندماجي من حيث أنّها تثير مشكل التعددية وتزيد من حدّة الاختلاط العرقي[1].

ولذلك يؤكد "**هابرماس**" على إعادة النظر في وظائف الدولة–الأمة من حيث الانتقال إلى أطر فوق الوطنية للتكيف مع الأوضاع الحالية للعلاقات الدولية وللتصدي بصورة فعّالة للنتائج التي قد تلحقها العولمة بأشكال الجمعية السياسية، ويبقى السؤال المطروح هو ما هي هذه الأطر فوق الوطنية؟ وكيف لها أن تعوض الوظائف التي كانت الدولة الوطنية تقوم بها في السابق؟[2].

---

[1]- Habarmas (J) : **L'intégration républicaine, essais de théorie politique,** paris, fayard, 1998., p108.

[2]– عبد العزيز رکح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، ص 130.

3–3– آفاق الشرعية السياسية: ما بعد الدولة–الأمة.

يرى "**هابرماس**" على ضرورة التفكير في آفاق شرعية جديدة تتجاوز الإطار الوطني القومي الكلاسيكي إلى آفاق شرعية فوق وطنية وما بعد الوطنية الجديدة بحيث يمر هذا التحول السياسي الجديد بالتوحيد السياسي لأوروبا، ولتحقيق ذلك يجب تكريس الوطنية الدستورية بديلة للقومية للاندماج حتى لا يصبح الاندماج الاجتماعي قائماً على الانتماء الثقافي أو العرقي بقدر ما تحدده درجة الوعي والمشاركة في العملية الديمقراطية، وفي هذا الصدد يقول "**هابرماس**": "... لا يمكننا أن نتصدى لتحديات العولمة بصورة عقلانية إلاّ إذا استطعنا أن نطور في الحجرة ما بعد الوطنية عدداً من الأشكال الجديدة للتنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع"[1].

يتوقف الاندماج الأوروبي على شرط أساسي يتمثل في بعث الشعور بالمواطنة الأوروبية أي الشعور بالانتماء إلى نفس الجماعة السياسية وذلك دون الوقوع في معنية البحث عن صهر الهويات الوطنية في امة أوروبية لأنّ ذلك حسب "**هابرماس**" ليس فقط مستحيلاً لكنّه أيضا غير مرغوب فيه[2]. ولذلك يقترح "**هابرماس**" بناء هوية أوروبية جماعية ما بعد الوطنية تتأسس على رابطة مجردة قائمة على القانون وهو ما يصطلح عليه بالوطنية الدستورية التي تهدف إلى صياغة ثقافية سياسية أوروبية ما بعد الوطنية، فالمبادئ التي تدعو إليها الوطنية الدستورية لا تُفرض على المواطنين بالإكراه، بل يتم قبولها كنتيجة لجملة من الممارسات التشاورية أو التداولية، وبذلك تكمن نظرية "**هابرماس**" في الديمقراطية التداولية كبديل للّيبرالية والجمهورية، وبالتالي تعدّ النظرية الهابرماسية كطريق ثالث لمعقولية العملية السياسية لأنّ هذه الديمقراطية لها القدرة على تحقيق المطالب المعيارية الفردنية للمذهب اللّيبرالي والمعيارية الجماعية للمذهب الجمهوري[3]. ولذلك يلعب الفضاء العمومي في الديمقراطية التداولية عند "**هابرماس**" دوراً أساسياً للدول الدستورية الحديثة بحيث تتحقق فيه الإرادة السياسية عن طريق النقاش والحوار ليشكّل في الأخير آراءً عمومية وبذلك يشكّل الحوار في النظرية الهابرماسية مصدراً لشرعية القانون ويعاد إنتاجه بواسطة المشاركة السياسية، ومن خلال هذه الآلية تتشكل الثقافة السياسية المشتركة على الصعيد الأوروبي وهذا ما يسميه

---

(1)- Haberma (J) : **Après l'état-nation,** op.cit, p 89.
(2)- Ibid, p 105.
(3)– عبد العزيز رکح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، ص 141.

"**هابرماس**" ببراكسيس المواطنين بحيث يمارس الأفراد حقوقهم الديمقراطية في المشاركة والتواصل، ومن أبرز المبادئ التي تقوم عليها الوطنية الدستورية عند "**هابرماس**"[1]:

- ضرورة الفصل بين الدولة والأمة.
- الديمقراطية التداولية كبديل لتحقيق الاندماج الاجتماعي.
- تجاوز الإطار الإقليمي إلى ما بعد الوطنية.

إنّ تصور "**هابرماس**" هذا لا يولي اعتباراً لواقع المجتمعات الإنسانية بل من أشخاص ماديين لهم أهواء وانتماءات خصوصية في إطار التعددية الثقافية، وبهذا فالثقافة السياسية المحايدة لا يمكن أن تكون ذات طابع ديمقراطي قانوني إلاّ إذا اعترفت بالتعددية الحاصلة في مجتمعاتنا وبهذا نصل إلى اتفاق يضمن استمرارية النسيج الاجتماعي ويمنع من الانقسام والتشتت[2].

كما أنّ "**هابرماس**" يقترح النموذج الكوسموبوليطاني وهذا بعد إعادة صياغة الأطروحة الكانطية في إطار نظام قانوني كوسموبوليطاني على صعيد العلاقات الخارجية بين الدول واحترام حقوق الإنسان، بحيث أنّ هذا النظام المؤسساتي يسمح بمراقبة قانونية فعلية تمس العلاقات الخارجية بين الأفراد والدول وإرغام الحكومات على احترام شروط هذا التعايش الكوني بين أعضاء الجماعة الإنسانية العامة.

وفي هذا الأفق يكون من الضروري تبني وإعادة التأكيد على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن وضرورة القيام بإصلاح استعجالي للنظام المؤسساتي الحالي لهيئة الأمم المتحدة من خلال توسيع صلاحيات محكمة العدل الدولية في "**لاهاي**" بحيث يصبح أحكامها إلزامية بالإضافة إلى تعزيز وتعديل عمليات اتخاذ القرارات من أجل الوصول إلى تحقيق اتفاق هو الآن مستحيل بسبب استعمال الدول الخمس الدائمين في مجلس الأمن (حق الفيتو).

وبهذا الصدد يؤكّد "**هابرماس**" أنّه لا يمكننا القطع بإمكانية التخلّي عن بينة الدولة–الأمة واستبدالها بشكل كلّي بأنظمة ومؤسسات فوق وطنية مستحدثة قائمة على ديمقراطية كوسموبوليطانية لأنّ هناك أطر وطنية محورها الهوية ينبغي المحافظة عليها.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 153.

[2]– عبد العزيز ركح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يورغن هابرماس**، ص 170.

إذا فمستقبل الدولة–الأمة مرهون عمليا بتقاسم السيادة بين جميع الوحدات السياسية بتحويل جزء كبير منها إلى مؤسسات عابرة للأوطان كالبرلمان الأوروبي مثلا، لكن إذا كان من المقبول لدى الكثير من الشركاء تحويل السيادة في المجال العسكري أو في المجال الاقتصادي كتوحيد العملة النقدية فإنّ الأمر يزداد تعقيداً عندما يتعلق بقطاعات ترتبط بالهوية والثقافة.

إنّ الدولة–الأمة حسب "**هابرماس**" تشكّل عائقاً أمام قيام اتحاد كوسموبوليطاني لكن الدولة الوطنية اليوم من جهة أخرى تمثل الإطار الحقيقي للتشريع الديمقراطي للمواطنين وهذا الاتحاد هو مرحلة أعلى في مسار هذا التشريع ويكمل التحديد الذاتي الديمقراطي إلى مجالات أخرى، ولكن أبرز صعوبة وقفت عائقاً أمام "**هابرماس**" في سبيل تحقيق مشروعه العالمي (ما بعد الدولة القومية) هي مشكلة العلاقة بين النظام العلماني والدين من جهة أخرى ومشكلة العلاقة بين الأديان والثقافات المتعددة من جهة ثانية، ولهذا نحت "**هابرماس**" مفهوماً جديداً يحاول فه الخروج من أزمة الركون إلى العلمانية أو الدينية وذلك المفهوم يصف به العالم المعاصر بأنّه عالم ما بعد العلمانية.

3–4– الدولة والمجتمع ما بعد العلمانية:

عمل "**هابرماس**" على استكمال مشروعه السياسي وهذا بطرحه إشكالية العلاقة بين الدين والدولة للبحث عن نموذج بديل للمجتمع المعاصر المتأزم من تبعات الأصولية المتطرفة.

لقد أنتجت الأصولية بشقيها العلماني والديني ما يُعرف عند "**هابرماس**" بأزمة التطرف، ولذلك ليس للأصولية علاقة بأي نص معين أو بأي عقدية دينية بل همهما هو كيفية الاعتقاد وصوريته سواء في الإسلام أو المسيح أو اليهود أو الهندوس، فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضدّ الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته وهذا ما يولّد العنف الذي يعتبره "**هابرماس**" مرضاً من أمراض التخاطب والتواصل البشري[1]، ولذلك يمكن علاجه حسب "**هابرماس**" من خلال علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدّي إلى العنف بين الثقافات عن طريق إعادة صلة أساسية من الثقة بين الناس وهذا لا يكون إلاّ من خلال تحسين الظروف المادية وتنمية الثقافة السياسية، وبذلك يحمل الدين حسب "**هابرماس**" قيماً مهمة وضرورية للإنسانية، ولكن هناك من الأديان حسب "**هابرماس**" تسقط في الأحكام المطلقة، ولذلك عليها

[1]– علي عبود الحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل –هابرماس نموذجاً–**، ص 342.

أن تسعى إلى تحقيق انسجام بين الإديولوجيات والمعتقدات المنافسة بشكل تبقى فيه دينية ولا تتحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسي وهذا ليس مستحيلاً، ولذلك يؤكّد "**هابرماس**" على التسامح الديني وضرورة وجود أديان متنافسة متحاورة وليست محاربة وهذا ما يحقق مصالحة بين التقليد والحداثة[1]، حيث يشخّص "**هابرماس**" وجود الأصوليات المتطرفة المتحجرة في الغرب كما في الشرق بين المسيحيين واليهود كما بين المسلمين، وإذا كان علينا نتحاشى حرب حضارات فعلينا أن نتذكر سمة صيرورة علمانية غربية التي لم تكتمل جدلياً، ولذلك يكشف "**هابرماس**" وجود طرفي نقيض لتصور الحداثة وقطيعتها مع الدين والبراديم القروسطي ولذلك يلخصه في منظورين[2]:

1– الفريق العلماني: الذي يؤول الحداثة بصورة تفاؤلية تجاه التقدم.

2– الفريق المتطرف: يُعرف بالمعارض للحداثة بحيث يعتقد أنّ الحداثة انتزعت ملكية فكرية وبصورة غير شرعية.

وبناءً على ذلك يعارض "**هابرماس**" الفريقين لأنّهما يمارسان اللّعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر، ولذلك فمشروع الحداثة عند "**هابرماس**" يعمل على عقلنة الدين ومن جهة أخرى إقلال تحجرية وتطرف العلمنة لتحقيق التعايش في المجتمع ما بعد العلماني الذي تستقر فيه الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه[3]، ويبدو أنّ الغرب يعيش حالياً مجتمع ما بعد العلمانية، وعلى الدين أن يكون صنواً للحداثة لا عدواً لها، ولذلك يستوجب أن يؤدّي الفكر الديني ثلاث إنجازات وهي:

- تجاوز التفاوت المعرفي بين الطوائف والديانات الأخرى.
- التماشي وسلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.
- الانفتاح على أولويات دولة الحق الدستورية[4].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 346.

[2]– يورغن هابرماس: **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص 124.

[3]– علي عبود الحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل –هابرماس نموذجاً–**، ص 347.

[4]– المرجع نفسه، ص 348.

ولتحقيق هذه النقاط ضرورة تشكيل حس مشترك يمكن أن يوفر مناخاً تسامحياً وشرعياً تظهر فيه قدرة الأفراد على اتخاذ مبادرات قادرة على اقتراف أخطاء وتصحيحها، وهذا الحس المشترك المتنور بالطموح الديمقراطي لا يمكن أن يرتد إلى صيغة المفرد فهو يصف التركيبة العقلية لمجتمع عام تخترقها تعددية الأصوات، ويجب على الأكثرية العلمانية أن لا تستنتج أي خلاصة دون الإصغاء إلى اعتراضات المناوئين الذين جُرحت قناعاتهم الدينية، فهو بمثابة فيتو معطّل، ولذلك يستلزم على الدولة العلمانية الأخذ بعين الاعتبار الأصول الدينية لأسسها الأخلاقية، فالمحافظة على الحريات الأخلاقية تتطلب علمنة للسلطة السياسية وهذا ما يستدعي العودة إلى مشروع التنوير، وبذلك فتجاوز الأصولية وتحقيق التعددية الدينية والتسامح الديني يمر عبر شبكة تواصلية تذاوتية قانونية وسياسية تقدّم نموذج نظام وإدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على أنّه جزء مكون لكثير من شكلانيات المجتمع المعاصر[1].

وعلى هذا يذهب "**هابرماس**" إلى أنّ المراهنة على اختفاء الدين تدريجياً خلال عملية التحديث يفتقر إلى الأرضية التي يقوم عليها ويبدو أنّنا في الغرب الغني على حد زعمه يعيش حالياً مرحلة ما بعد العلمانية. ولذلك بيّن "**هابرماس**" على مكانة الدين في الجدل السياسي لأنّه يسعى إلى تكريس التسامح في مجتمع متعدد الثقافات والديانات، فقد لاحظ "**هابرماس**" أنّنا مدينين للتقاليد الدينية كبعض المفاهيم مثل المساواة، الحرية، الكرامة، العدالة، فهي ذات جذور دينية، فالشرعية القانونية حسب "**هابرماس**" لها أسس أخلاقية وهذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقدس، ولذلك فالمنتوج المقدس أو الديني هو مقبول لأنّه مصدر للكثير من المفاهيم السياسية والقانونية المعاصرة ولأهميته في عملية الدمج الاجتماعي وتشكيل الهويات، فالدين يكسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنية العامة، ويظهر ذلك في الكنائس والمنظمات الدينية التي تضطلع بشكل متزايد في المجال العمومي داخل المجتمعات العلمانية وتؤثر على الرأي العام وتساهم في القضايا الأساسية كالأمر بإباحة الإجهاض أو الموت الرحيم الطوعي، والقضايا المتعلقة بالأخلاقيات في علم الأحياء[2].

يرى "**هابرماس**" أنّ المجتمع ما بعد العلماني عليه أن يتوجه للدين بأداة الفلسفة ليتفحص مقولاته والبعد الخرافي للكشف ونقده، ويعبّر عمل "**هابرماس**" على إخضاع الجانب القلبي للإيمان إلى نقاش

---

[1]– علي عبود الحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل –هابرماس نموذجاً–**، ص 350.

[2]– المرجع نفسه، ص 354.

عقلاني، ولذلك فعلى الديانات أن تتخلى عن ادعاءاتها في أنّها تحمل وتعطي معنى كامل للحياة ولاسيما داخل المجتمعات المتعددة، ولذلك يستلزم عليها إعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وفق منظور الإنصاف الاجتماعي والسياسي والثقافي، فالدين يسهّل عملية التواصل المثالي والبحث عن التحرر، فالتواصل المفعل دينياً يجبر الناس على الوعي بالمعانة من فقدان إنسانيتهم وبذلك اللّجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعية أو الأمبريقية وذلك هو نير الدين، فالاعتراف بالتعدد الثقافي عند **"هابرماس"** هو من نتاج الإقرار بتعدد العقل والعقلانيات والتخلي عن الإيمان التقليدي بعقل الحداثة الواحد، فمهما تعددت وتنوعت واختلفت وتنازعت الثقافات فلابدّ من إيجاد قاسم مشترك من رصيد عام يكون مدعوماً بعقلانية راسخة وديمقراطية ممكنة ومواطنة متعددة يكون محورها الحوار والتشاور، ولهذا فالدين يعمل على تأسيس بعد كوني تعددي ثقافي والإجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في إطار رعاية النظام الديمقراطي وقوانين المساواة دون المساس بالحقوق الأساسية للأفراد، ولهذا أعطى **"هابرماس"** منزلة جديدة للدين بحيث يصبح مجتمع العلمانية أقرب إلى الظاهرة المركبة التي تفترض وجود طرفين هما: العلماني والديني، وتكون بذلك ما بعد العلمانية مساراً تكاملياً وعلى الدولة الدستورية الحديثة مراعاة كل المصادر أو الينابيع الثقافية التي يتغذى بها التضامن بين الناس، وينمي وعيهم بالقيم، وعلى المؤمنين والعلمانيين في الدولة الدستورية الحديثة تبادل بين العلم والإيمان كإحدى مبادئ الدولة العلمانية، ولكن هذا المبدأ لا يجد له ترجمة معقولة إلاّ عندما يتّم الاعتراف للقناعات الدينية بمنزلة إبستيمية مختلفة والكف عن نعتها باللاّعقلانية.

وبهذا يظهر التضامن بين السياسة والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية[1].

[1]– علي عبود الحمداوي،: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل –هابرماس نموذجاً–**، ص 358.

الخاتمة

إنّ المتصفح لفلسفة "**هابرماس**" يجد الحضور القوي للتراث النقدي الألماني انطلاقاً من "**كانط**"، "**ماركس**"، مروراً بـــ "**هيغل**" و"**نيشه**"، غير أنّ "**هابرماس**" كان منشغلاً بتطوير هذا التراث النقدي كي يرقى إلى نظرية للمجتمع تصلح أن تطرح عناصر نظرية تواصلية في الحداثة، وهذا ما أدّى إلى إقصاء كلّ النزعات التي تكبت السؤال النقدي وعلى رأسها النزعة الوضعية.

إنّ النقدية الاجتماعية ليست إلاّ نقداً لفلسفة الحداثة التي تأسست في أوروبا بداية من عصر التنوير في القرن الثامن عشر وتواصلت إلى حدود القرن التاسع عشر حينما تبلورت فلسفة متفائلة بمصير الإنسان والحضارة البشرية في ظلّ التقدم العلمي، ولكن بعد الدمار الذي عرفته الإنسانية نتيجة الحروب والمجازر فإنّ الثقة بالحداثة تراجعت وعندئذ نشأت فلسفة ما بعد الحداثة التي تهدف إلى تجاوز سلبيات الحداثة، إلاّ أنّ "**هابرماس**" خالف هذه النظرية التشاؤمية مؤكّداً على ضرورة المحافظة على مكتسبات عصر الأنوار لأنّه يؤمن بقيم التنوير والحداثة والتقدم والعقلانية والحرية ويعارض بذلك كلّ موقف يقول بفشل عصر الأنوار، وبذلك عمل "**هابرماس**" على إنقاذ مشروع الأنوار الذي لم يكتمل بعد والذي خلق الحريات، وفي نفس الوقت خلق السلاسل والأغلال بعبارة "**فوكو**" الذي قطع مع مشروع التنوير والحداثة في تقدير "**هابرماس**"، وبذلك فمشروع الحداثة في حاجة إلى تصحيح وتنقيح وفق تصور "**هابرماس**" إذا كنّا في حاجة إلى الديمقراطية والمواطنة الفاعلة.

إنّ الحداثة عند "**هابرماس**" لا ترتبط لديه بمرحلة تاريخية وإنّما تبرز كلّما تجددت العلاقة بالقديم وتمّ الوعي بالمرحلة الجديدة، ورغم أنّ "**هابرماس**" لا يماري في أزمة الحداثة إلاّ أنّه يعمد على إعادة تفسير فكرتها وتقدها وتوسيعها وتطويرها مركزاً بشكل خاص على بعدها التحرري الشامل وموضوعية القيم الإنسانية التي باشرت بها. ففي نظرية "**هابرماس**" فإنّه يدل على التخلّي عن مشروع الحداثة يجب القيام بفحص نقدي له وإعادة الثقة فيه بالكشف عن منطق آخر في تطويره عن طريق إبقاء الباب مفتوحاً أمام ما أطلق عليه "**هابرماس**" زيادة الفعل التواصلي بين الأفراد والجماعات كفاعلية تتجاوز العقلية المتمركزة حول الذات والأداتية الوضعية التي تفتت وتجزئ الواقع، وبهذا عمل "**هابرماس**" على إنقاذ الجانب الإيجابي للحداثة حين يقدم قانوناً تواصليا جديداً بعقلانيتها يقوم على أساس فردي وعقلاني يسعى إلى التقرب من الآخر عن طريق حوار غير مشوّه، وقد وضّح "**هابرماس**" بأنّ الحوار لا يوجد فيه غالب ولا مغلوب بل يعني أنّ إنتاج المعنى يجب أن يكون دائماً في الحوار وهذا ما يتوج بأخلاقيات الحوار وأدبيات المناظرة، كما

أنّ الفعل التحاوري يعتمد على إمكانية الحجاج والاستدلال والتدعيم بالمناقشة والنقد والحق في الرفض والحق في الموافقة، وهذا ما يؤسس القاعدة الأولية لتحليل الفعل التواصلي عند "**هابرماس**" الذي يفترض لغة ومنطقاً يضمنان شروطاً معيارية مضبوطة ومقبولة لذا كانت نية المتحاورين الوصول إلى حقيقة معينة في الفكر والنجاعة.

وحتى تكون نظرية الفعل التواصلي مجدية وضع "**هابرماس**" نظرية في أخلاقيات المناقشة أرادها أن تكون نموذجاً للمجتمع الذي اختار الديمقراطية لتسيير شؤونه يكون هدف هذه الأخلاقيات محاولة تكوين معايير مضبوطة أخلاقياً وذلك بالاعتماد على المنطق والقوانين الوضعية الحامية لحقوق الفرد والمجتمع، كما أنّ دلالة الفضاء العمومي أخذت فاعلية أكبر مع "**هابرماس**" وأصبح البيئة المعوّل عليها في إنجاز مشروعه السياسي عالمياً هدفه تحقيق الإجماع بعد المرور بمنافسة أخلاقية وهذا ما يسمّى بإيتقيا النقاش، وهذا الفضاء العمومي حوّله "**هابرماس**" من النخب البورجوازية إلى فضاء عام لكل الفئات الاجتماعية، ويعد تحديد آليات الفضاء العمومي والأسلوب الديمقراطي وهذا لبناء رؤية شاملة حول المواطنة وهذا ما يكسب قيم عالمية مشتركة تجل إمكانية تعميم هذا النموذج، أمّا في مسألة علاقة الدين والعلمانية فلا يقرّ بالنموذج الديني ولا بالعلماني بل عمل "**هابرماس**" على تحقيق التجانس فيما بينهما وهذا ما أطلق عليه بالمجتمع ما بعد العلماني بحيث يشكّل فيه الدين أداة دافعة للمشاركة السياسية والمطالب التي تتجلى في الرأي العام والإرادة الشعبية في المجال العمومي، فالدين حسب "**هابرماس**" لا يمارس إلاّ تحت إطار يتصف بالدنيوة والعلمنة.

وبناءً على ذلك يمكن الكشف عن العديد من التحولات في السياق الفلسفي الهابرماسي والمتمثل في التحول من الحقيقة المطلقة إلى الحقيقة التي تهدف إلى تغيير الواقع الاجتماعي والتحول من التواصل الأداتي إلى تواصل عقلاني، والتحول من نموذج البيئة المطلقة إلى نموذج البيئة المفتوحة.

المصادر والمراجع

أ- المصادر باللّغة العربية:

1- يروغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.

2- يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، د.ط، 1995.

3- يورغن هابرماس: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010.

4- يورغن هابرماس: **التقنية والعلم كإديولوجيا**، ترجمة: إلياس حاجوج، وزارة الثقافة، دمشق، 1999.

5- يورغن هابرماس: **الحداثة وخطابها السياسي**، ترجمة: جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2002.

6- يورغن هابرماس: **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.

7- يورغن هابرماس: **بعد ماركس**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002.

8- يورغن هابرماس: **مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006.

ب- المراجع باللّغة العربية:

9- أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، دار التنوير، بيروت، 2009.

10- أبو نصر الفارابي: **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.

11- بول ريكور: **الإنسان الخطّاء**، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

12- توم بوتمور: **مدرسة فرانكفروت**، ترجمة: سعد هاجر، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، ط1، 1998.

13- حسن حماد: **النظرية النقدية عند ماركيوز**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.

14- حسن محمد وجيه: **مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي**، عالم المعرفة، القاهرة، 1994.

15- حسن مصدق: **يورغن هابرماس، مدرسة فرانكفورت والنقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.

16- دومنيك مانقونو: **المصطلحات والمفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة: محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008.

17- الزاوي بفورة: **ما بعد الحداثة والتنوير**، موقف الأنطلوجية التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009.

18- سعيد اللاوندي: **بدائل العولمة**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2002.

19- عبد السلام حيدوري: **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان –هابرماس نموذجاً–**، دار نهي، صفاقس، ط1، 2009.

20- عبد العزيز ركح: **ما بعد الدولة–الأمة عند يروغن هابرماس**، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2011.

21- عبد القادر شرشار: **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2006.

22- عبد الله محمد توم: **المنطق واللّغة والواقع**، جامعة صنعاء، د.ط، 1987.

23- علاء طاهر: **مدرسة فرانكفورت من هور كايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.

24- علي عبود الحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل– هابرماس نموذجا–**، منشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2011.

25- عمر مهيبل: **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005.

26- عمر مهيبل: **من النسق إلى الذات**، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر ولبنان، ط1، 2014.

27- مارتن هيدغر: **التقنية–الحقيقة–الوجود**، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.

28- محمد نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية –هابرماس نموذجا–**، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1991.

29- مصطفى عادل: **مدخل إلى الهيرمينوطيقا**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003.

30- الناصر عبد اللاّوي: **الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012.

31– هاربرت ماركيوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.

32– هاربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ط1، 1978.

33– هور كايمر ماكس: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة: مصطفى الناوي، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط1، 1990.

34- هيغل: **أصول فلسفة الحق**، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، 1996.

35– عطيات أبو السعود: **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأة المعارف، ط1.

ج– الموسوعات والمعاجم:

1- ابن منظور: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج2، ط1، 2005.

2- معين زياد: **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986.

3- أندري لالاند: **الموسوعة الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

4- المعجم الوجيز، معجم اللغة العربية، الدار العربية للكتاب، مصر، تونس، طبعة حديثة.

5- مجموعة من المختصين: **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة: أنطوان حمصي، ج1، منشورات دار الثقافة، دمشق، 1994.

د- المجلات:

1- أنور مغيث: **المناخ الثقافي لنشأة الماركسية**، مجلة القضايا الفكرية، دار الثقافة الجديدة، العدد 9-10.

2- أنور مغيث: **النظرية النقدية عند هابرماس**، مجلة القضايا الفكرية، دار الثقافة الجديدة، العدد 1991/11/09.

3- أوسكار نيغث: **هابرماس، المثقف السياسي**، ترجمة: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، العدد 98، 2010.

4- **الحداثة مشروع لم يكتمل**، ترجمة: بسام بركة، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 39، 1986.

5- حسن الجوخي: **خصومة التنوير، هابرماس ونتشه**، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 28-29، 2001.

6- محمد شوقي الزين: **عالمية هيرمنوطيقا غدمار**، مجلة فصل القاهرة، العدد 59، 2002.

7- محمد علي الكردي: **الحداثة وما بعد الحداثة**، مجلة إبداع، الهيأة العامة للكتاب، القاهرة، العدد 7، 1996.

8- مراد وهبة: **ما بعد الحداثة**، مجل إبداع، الهيأة العامة للكتاب، القاهرة، العدد 11، 1992.

هـ- المصادر باللّغة الأجنبية:

1- Habarmas (J) : **Après l'état-nation**, trad, Rainer Rochlitz, Paris, fayard, 2000.

2- Habarmas (J) : **Après Marx**, traduit de l'allemand par Jean René Ladmirale et Marc B.de lauray, Paris, Librerie Arthéme Fayard, 1985.

3- Habarmas (J) : **Communication et évolution de la société**, London.

4- Habarmas (J) : **Droit et Démocratie**, **entre faits et normes**, paris, Gallimard, 1997.

5- Habarmas (J) : **L'espace public**, **Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise**, paris payot, 1978.

6- Habarmas (J) : **L'intégration républicaine**, **essais de théorie politique**, paris, fayard, 1998.

7- Habarmas (J) : **La paix perpétuelle**, **le bicentenaire d'une idée Kantienne**, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, cerf, Paris, 1996.

8- Habarmas (J) : **Morale et communication**, (**conscience morale et activité communicationnelle**), trad Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1991.

9- Habarmas (J) : **the theory of communicative action vol2**, **life word and system**, tran, Thomas Mc Carthy, Beacon press, Boston, USA, 1987.

10- Habarmas (J) : **théorie de l'agi communicationnelle T1**, trad, de Lallèm par Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987.

و- المراجع باللّغة الأجنبية:

1- Arendt (H) : **Du mensonge à la violence**, tard par Eran durant callmenlevy, 1972.

2- Jayim : **The dralectical imagination a history of Frank Furt school and the institue of research (1923-1950)**, **life and Brawn**, Boston, 1973.

3- L'Adriere (P) : **L'espace public et la démocratie**, weber Arendt, Habarmas, Raison pratique 3 pouvoir et légitimité, Figuers de l'espace public, l'EHESS, 1992.

4- Martin Jay : **l'imagination dialectique, l'école de Francfort. 1923-1950,** Avant propos à Horkeimer, traduit de l'américain par E.E. Moreno et A. Spiquel, postface de Miguel Abensour,1989.

5- Paul Laurent Assous et Garard Haulet : **Marxisme et théorie critique,** (Petite bibliothèque Payot; 333) 1re édition. - Paris: Payot, 1978.

الملخص

كانت العصور الحديثة تحمل مكاسب كبيرة وكثيرة للإنسان فقد نصبته سيدا على الطبيعة ،ورفعت شعارات: الحرية والمساواة والإخاء والعدالة ، وهيمنت العقلانية على جميع المستويات في العلم كما في السياسة و الاقتصاد وتحققت الثورات السياسية وأقيمت الأنظمة الديمقراطية ، وطبّقت نتائج العلم على الطبيعة فظهرت التقنية.أمام هذا المال الذي وصل إليه المجتمع الغربي،برز مفكرون يشككون في قيم العقلانية ويضعونها موضع تساؤل.فقد تفوقت مدرسة فرانكفورت في ثلاثينيات القرن الحالي أمام سيرورة العلم المطلقة السراح، ورسمت الحداثة بانطلاق العقل الأداتي الذي يترجم إلى تقدم تكنولوجي و اقتصادي لا محدود ،ويحفز السيطرة التكنولوجية ، كما يجعل التحول إلى مجرد جهاز للسيطرة على العلاقات الاجتماعية والتشيؤ وتعاظم البيروقراطية.

الكلمات المفتاحية:

الفضاء العمومي؛ العقل الأداتي؛ العقل التواصلي؛ المحاججة؛ أخلاقيات النقاش؛ الحداثة؛ السلطة التواصلية؛ الديمقراطية الكونية؛ ما بعد الوطنية؛ النقدية الاجتماعية.

نوقشت يوم 16 جوان 2014