الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

1985
جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كليـــــة: العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

رقم التسجيل:

هابرماس وأزمة الفكر الغربي المعاصر

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالب:

- ضيف بدر الدين

إشراف الدكتور:

بوراس يوسف

السنة الجامعية: 2023-2024م / 1444- 1445 هـ

شكر وعرفان

قال الله تعالى: " ... لئن شكرتم لأزيدنكم" ((سورة إبراهيم)) الآية 7.

أحمد الله عزَّ وجل على إتمام هذا العمل وأشكره على توفيقه لي ،ومنحي الصبر، وتسخيره لي أناس كانوا عونا لي من خلال تشجيعهم لي للخوض في هذا الموضوع .

وأتوجه بالشكر الخالص لكل من ساعدني في إنجاز هذه المذكرة خاصة الدكتور **"بوراس يوسف"** الذي كان له الفضل في قبوله الإشراف عليّ، وكذا على نصائحه القيمة وتوجيهاته السديدة.

الإهداء

أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع إلى روح والديَّ الطاهرة رحمهما الله .

إلى سندي في الحياة زوجتي الغالية حفظها الله ورعاها،

إلى أبنائي الأعزاء ، زين العابدين، جنان، تسنيم

إلى إخوتي وأخواتي، إلى الأصدقاء والزملاء ،وكل الأحباب،

أدام الله ودّهم لنا.

إلى كل من ساهم في وصولي إلى هذه المستوى التعليمي من أساتذة ومعلمين

مقدمة

مقدمة:

عندما يعود المؤرخون إلى سير الحضارة الغربية، يرون فترات من الحرج في تاريخ الإنسان الذي يتميز بالإنقلاب والثورة على القيم الاستبدادية، والأفكار القبلية الساذجة – أي كل تفكير خرافي لاهوتي–، على أساس أن التفكير التقليدي هو خرافي أسطوري لا يمكن تداوله في آفاق مستقبل مغاير عما كان سائدا قبل وعي الإنسان الغربي بضرورة التجديد، مؤمنا بمستقبل أفضل، لهذا فإن أولى أزمات الإنسان الغربي التخلي عما كان يعتقد فيه.

إن ثورة الإنسان الغربي على زمان كان يحجب فيه الحق، ويقضي جهد من خالف أحكام أهل القداسة الكنائسية، هي ثورة واعية يبحث فيها عن الحقيقة، أو السبيل الذي يهتدي به إلى نور الحق واليقين، رافضا كل أشكال الاستسلام للقوانين التي تتحكم فيه وتسيره، بالتسيير والكشف عن مجاهل الكون. إلا أن ما ترتب عن هذه الثورات التي يخلقها الإنسان نوع من الاضطراب والفوضى بسبب حداثتها.

ووسط هذا الاضطراب والهلع والخوف الذي كان يستولي على النفوس، كان هناك من يثق بمستقبل أفضل للإنسان وإنهاء الأزمة، وتمهيد الطريق إلى نظام جديد.

فقد قضت الحضارة الغربية الحديثة طفولتها القوية إبان النهضة، وعصر الإصلاح الديني، وهي على ثقة تامة بكرامة الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع، فلم يعد يهم الإنسان في زمن العقل والتصنيع، سوى المعرفة العلمية التي دفعت بالإنسان إلى التحرر من قيود الطبيعة والمشاركة الفعالة في تحقيق التقدم، وذلك بالاكتشافات العلمية، والتي لا حصر لها، والتي كان لها وقع كبير في تحويل مسيرة التاريخ إلى ما يعرف بالعصرنة أو التقدم، أو كما هو معروف عند غالبية المفكرين بالحداثة، والتي كانت مصحوبة بآمال عريضة، في تحقيق سعادة الإنسان،

وفي إقرار العدالة والمساواة بين الناس في المجتمع الواحد، بإضافة أمالها في تحقيق المعجزات في مجال التقدم التقني.

إن أيديولوجية التقدم هذه التي أدامت الوعد، بمجيء عالم أفضل، ها هي الآن تدخل أزمتها نتيجة للمفارقة بين ما تطمح إليه وبين ما كائن في الواقع، فأصبحت هذه الأيديولوجيا قيدا أكثر مما هي حرية، وبذلك عاد الإنسان ليواجه الخوف من المستقبل، والقلق على المصير وعدم الثقة باليوم الذي يجيء، أو باحتمال بقاء النوع الإنساني أو سعادة مجتمع الغد، ذلك لأن التجديد لم يعد حاملا لأحلام السعادة والطمأنينة، فقد أزال كل عوامل الأمان والثقة، وأحل محلها القلق والتوتر وانتظار للمجهول المخيف، أو الشبح المرعب ألا وهو القرن العشرين والواحد والعشرين.

فقد ساد العالم حمى ترقب وانتظار لعام ألفين، لا كبداية قرن جديد فحسب، بل كبداية للألفية الميلادية الثالثة، والتي تتفاعل فيه تركة القرن الماضي مع المستقبل القادم الذي أعلن فيه عن موت الحداثة، والتي تولد على أعقابها عصر ما بعد الحداثة.

ومن هنا أصبحت الحداثة وما بعدها من بين أهم التيارات الغربية التي تركت بصماتها وتأثيراتها واضحة على مفكري العالم الغربي المعاصر، فقد أصبحت الحداثة وما بعد الحداثة هي الشغل الشاغل التي تدور حولهما اهتمامات الساحة الفكرية، وذلك لما يكتنفها من غموض إذ الشكوك تحوم حولها فيما **إذا كانت ما بعد الحداثة تيارا جديدا يؤرخ لحقبة جديدة يعيشها العالم؟ أو هو امتداد لمرحلة الحداثة، أو الحداثة في ثوب جديد؟**

ففي الوقت الذي كانت تتبلور فيه هذه الإشكالية كان يتبلور معها فكر فيلسوف جديد هو الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس"، الذي يعد من أبرز فلاسفة الجيل الثاني من مدرسة

فراكفورت، ساعيا إلى إثراء الفلسفة الغربية، وذلك من خلال تحليله أزمة الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وإعطائه رؤية جديدة لهذه القضية، وإبداء موقفه الخاص في إطار ما اسماه بالعقلانية التواصلية، بغرض الدفاع عن الحداثة وشعاراتها، والتأكيد على نقدها، وتحرير الفكر الغربي المعاصر من الخطاب المتمركز حول ذاته.

وعلى هذا الأساس فإن الإشكالية المحورية لهذا البحث تكون كالآتي:

- **كيف تعامل هابرماس مع الإرث الفلسفي بشكل عام والإتجاهات الفكرية الغربية المعاصرة على نحو خاص؟**

وتكمن أهمية البحث في كونه يتناول فكر نقدي جديد، على خلاف ما هو سائد في الغرب، يعالج المآزق التي وقع فيها الإنسان الغربي، لذلك فإن عرضنا هو تشخيص أزمة الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، من خلال الاطلاع على الأزمات الناجمة عن تأليه العقل، ومعرفة آراء فلاسفة العصر اتجاه هذه الأزمة.

ولمعالجة أزمة الفكر الفلسفي الغربي المعاصر ارتأينا تقسيم خطة البحث على النحو التالي:

مقدمة: وكانت بمثابة عرض الظروف التي دفعت بالإنسان الغربي إلى تجاوز الأفكار الخرافية، والنهوض على مبادئ جديدة أكثر عقلانية ومنطقية، وكان على أنقاضها ظهور ما بعد الحداثة التي أعلنت عن فشل تطبيق هذه المبادئ على أرض الواقع.

أما الفصل الأول: والذي عنوناه ب: الحداثة النشأة والمفهوم، حيث تطرقنا فيه لإعطاء لمحة عامة عن الحداثة من خلال:

معرفة معنى الحداثة والكشف عن جذورها عند كل من ديكارت وهيجل وكذا تشخيص الأزمة التي وقعت فيها.

أما فيما يخص الفصل الثاني: والذي عنوناه بـ: هابرماس وأزمة الفكر الغربي المعاصر، وفيه عرضنا: مفهوم ما بعد الحداثة والتطرق إلى أصول هذا الفكر الجديد عند كل من فرويد ونتشه وبيان معالم تيار ما بعد الحداثة، الذي من بين ممثليه جاك دريدا، وذلك من أجل معرفة موقفه من الحداثة الغربية، ثم الفصل ما بعد الحداثة بين القطيعة والاستمرار، حاولنا فيه فرز المواقف التي تدافع عن الحداثة وتنفي ما بعد الحداثة، ومن جهة أخرى المواقف التي تنفي الحداثة وتؤكد على ما بعد الحداثة.

إن الحداثة ظاهرة حضارةي متعددة الأشكال، وسياقاً فكرياً متعدد المعاني تلهف وراء الجديد وتطلع إلى اكتشاف فضاءات جديدة وعوالم مغايرة، تتخذ من القديم نقيضاً لها لأنها تعبر عن فضول غير متوقف، فهل الحداثة عند هابرماس بهذا المعنى؟ إن الحداثة في نظر هابرماس تسربت إلى القيم اليومية وإلى جزيئات الحياة فاستنفذت من طاقاتها، ولذلك كان لزاماً الفصل بين هذه المجالات.

أما الفصل الثالث: فقد جاء عنوانه بـ : نقد هابرماس ما بعد الحداثة وإصلاح الحداثة، وجاء فيها نقد الفلاسفة لهابرماس، وتقييم المشروع الهابرماسي، كما تطرقنا فيه إلى جملة تأثيرات مشروع هابرماس على الفكر الغربي المعاصر.

وأخيرا الخاتمة: التي خلصنا فيها إلى جملة من النتائج التي توصلنا إليها من خلال تناولنا لهذا الموضوع.

وللبحث في هذا الموضوع اعتمدنا على منهج المقارن، وهذا بغية معرفة جذور وأصول الحداثة، وما بعد الحداثة من الناحية التاريخية، ثم تحليل أفكار الفيلسوف ومحاولة ربطها فيما بينها، بهدف بناء فلسفة تقريبية لهذا الفيلسوف (يورغن هابرماس)، وكذا فكر هابرماس بغية معرفة أبعاده على مستوى الواقع والمستقبل.

وأثناء انجازنا لهذا البحث اعتمدنا خاصة على بعض مقالات يورغن هابرماس، والمقالات التي كتبت عنه، كما اعتمدنا على بعض المراجع التي نذكر من بينها في الفصل الأول والثاني "صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم"، "الحداثة وما بعد الحداثة". أما الفصل الثالث اعتمدنا على كتاب الفيلسوف كارل أوتو آبل "التفكير مع هابرماس ضد هابرماس"، وكتاب "هابرماس ومسألى التقنية" للفيلسوف: ستيفان هابر.

أهمية الموضوع: تكمن في سعينا إلى تحديد الدور الذي قام به الفيلسوف في المشروع الحداثي وإعطائه حلولا فعالة للخروج من الأزمة التي أصابتها.

الفصل الأول:

تشكل الحداثة ومفهومها

المبحث الأول: مقاربة جينيالوجية للحداثة:

المطلب الأول: دلالات الحداثة اللغوية

اللفظة العربية للحداثة، مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث" بمعنى وقع، والحديث نقيض القديم، استحدثت خبرا، أي وجدت خبرا جديدا، والحداثة نقيض التقدم، واحدث الله الشيء، بمعنى كان، أي وجد، والحداثة مرادفة للحداثة[1].

في حين أن لفظة "الحداثة الغربية" Modernite مشتقة من الجذر Mode وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة العربية ترتبط إذا بماله أكثر دلالة عما يقع، إنه ما يحدث، فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبر، فإن ما يحدث يتشبث بواقعيته وراهنيته[2].

وجاء في قاموس لالاند كلمة الحداثة مشتقة من الكلمة اللاتينية "Moderons" مودارنوس، وقد ابتدأ استعمالها في القرن العاشر في المسائل الفلسفية والدينية، وذلك تحت معنى تفتح وتحرر العقل[3].

المطلب الثاني: المعاني الاصطلاحية والفلسفية للحداثة

اصطلاحا: على الرغم من صعوبة تحديد معنى واحد ودقيق للحداثة، إلا أنه يمكن تعريفها بأنه "حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي

---

[1]– ابن منظور: لسان العرب، ج2، دار المعارف، مصر (القاهرة)، ص31.

[2] – مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت (لبنان)، (د. ط)(د. س)، ص223.

[3] – André Lalande; Vocabulaire technique et critique de la philosophie – presse universitaire de la France, 2ème Edition ; Paris ; 1968 ; P640.

بدأت منذ القرن 19 و20م، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن 16م في أوروبا"[1]، ولذلك فإن كل دارس للحداثة يشعر بوجود قدر من التعارض بين الحداثة والتحديث، ولهذا ينبغي التمييز بينهما، فإذا كان مصطلح Modernity الحداثاتية تشير إلى عقلية الحداثة والمناهج التحتية والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث ومراحله وأنواعه وصوره، فإن مصطلح التحديث Modernisation يشير إلى التحول الحضاري الذي أوجده انفصال الكنيسة عن الفعل الاجتماعي والسياسي في أوروبا إبان عصر النهضة، على حين يشمل مصطلح الحداثة Modernisme معاني كل من هاذين المصطلحين[2]، فهي أسلوب عمل وليس فقط مجرد أفكار، حاولت بكل الوسائل أن تنزع الأفراد من انتمائهم بغية إخضاعهم إلى نمط عمودي كوني للتجمع والوجود، وأكثر هذه الأنماط فاعلية كان بالطبع السوق وتبعا لذلك فإن التنوع البشري يصبح عائقا أمام تقد التاريخ ولذا ينبغي إزالته[3].

فهم الحداثة هو العمل على تحقيق تصور مجتمع لنظام واحد كوني على أنه نظام يخضع للعقل الذي يساعد على تقدم التاريخ، والذي يشترط في بادئ الأمر تجاوز أو إلغاء كل ما يميز البشر، مثل: الاعتقاد الانتماء، الأيدلوجيات... إلخ، التي تسيطر عليه باعتبارها خطرا على البشرية الموحدة في مجرى التاريخ، وبالتالي ضرورة الخضوع لنظام العقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به. فالحداثة هي العقل الذي أعلن سلطانه وتسلطه على الإنسان[4] الذي صار على حد قول مارتن هيدغر "الأول والوحيد الذي

---

[1] – André Lalande; Op.cit.; P64.

[2]– نيكولاس روبرج: توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة وتقديم: ناجي رسوان، مراجعة، محمد بريري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر (القاهرة)، (د. ط)، 2002، ص 108، نقلا عن "هابر ماس والعقلانية التواصية.

[3] – سعود المولى: تجاوز الحداثة، مجلة الملتقى (د. ب)، العدد 03، سنة 2001، ص12.

[4] – ديزيريه سفال: الحداثة وما بعد الحداثة، انفجار العقل، التشظي، والانسان، مجلة الإبداع والعلم الإنسانية، كتابات معاصرة، العدد 42، المجلد 11، سنة2000، ص99.

يمثل الذات بحق، معناه أصبح انطلاق من الآن الموجود الذي يؤسس عليه كل موجود"[1]، أي مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها وشفافيتها وعقلانيتها، والتي بواسطتها تحول الإنسان من متأنل للكون ومعجب ببديع خلقه، إلى غازله ونقب على أسراره، وبها أيضا حقق سيطرته على الطبيعة.

فالحداثة إذا "تتحدث بالعقلانية والذاتية، فهي تبدأ مع انبثاق الذاتية، أي مع الاعتقاد بأنه انطلاقا من الإنسان فقط وللإنسان يمكن أن يكون في العالم معنى حقيقة".[2]

ومن زاوية أخرى يمكن القول بأن "الحداثة دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناءً على لحظة وعي نهضوية، كان خطابها يحتضر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة، سلطة الكنيسة مثلا"[3].

إن هذه الظاهرة المعقلنة على وجه العموم تطلق على "مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وتشمل الترشيد الاقتصادي والديمقراطي والسياسي والعقلاني في التنظيم الاجتماعي، وارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالتجديد والتحديث والدينامية، وصاحبت عمليات العلمنة والعقلانية والفردية والتمايز الثقافي، ورافقت التصنيع وخط الإنتاج الكبير وانتشار العمران والطابع السلعي اجتماعيا.[4]

---

[1] – مارنتن هيدغر: التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب (الدار البيضاء)، ط1، سنة 1995، ص195.

[2] – سعاد حرب: في الفرد والحداثة عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد 01، سنة 2000، ص67.

[3] – مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص67.

[4] – طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو مصري (القاهرة)، (د، ط)، سنة 2003، ص162.

وعموما إن الحديث عن مفهوم الحداثة يقودنا حتما إلى أن نتطرق إلى المستويات التي تتجلى فيها الحداثة.

المطلب الثالث: الأصول الفكرية للحداثة:

الحداثة كلفظ ومعنى نشأ ضمن حقل النقد الأدبي، ثم استمر ووظف في حقول معرفية أخرى كالاجتماع والتحليل النفسي والتقني... إلخ[1]، فقد كان الاستخدام له في اللغة الإنجليزية قد ورد في كتاب "مخطط أو مسح لشعر الحداثة" لمؤلفه "جريفز ورايدنج" الذي نشر سنة 1927، وجاء لفظ الحداثة ليشير إلى نظرة موضوعية، ومحايدة إلى الفن كتعبير أو أسلوب في استخدام اللغة، ودرجة من الغموض تفوق توقعات القارئ العادي ومشاعره[2]. والحداثة كحركة تاريخية ليست بالمستجدة، بل هي تملك جذورا قديمة في الثقافة الغربية، فهي لم تخرج إذا من غير هذا الرحم، ولم تولد عبر انقطاعات أو تفكيكات بنيوية، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي تاريخي تبلور خلال عدة قرون من الصراعات[3]، بمعنى أن تاريخ البشرية عبر التقدم الزمني عرف عدة انقلابات نتيجة للأوضاع السائدة، وهذه الانقلابات نتيجة وعي كامل لما يحدث في مجرى التاريخ، والإنسان لم ينتبه لها، لم يعيها.

وعليه فإن من يرى أن جذور الحداثة وإرهاصاتها تعود إلى تحول الطرق التجارية العالمية في السنوات الألفية الميلادية، وإلى ازدهار الجمهوريات الايطالية تبعا لذلك التحول[4]، وإلى أحداث تاريخية كبرى (اكتشاف العالم الجديد من طرف "كرتسوف كولومبس" 1492م، وسقوط

[1] – رضوان جدوت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص19.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 18–19.

[3] – سعود المولي: تجاوز الحداثة، ص11.

[4] – رمضان بن رمضان، الفكر الديني تحت مجهر الحداثة، مجلة البيبليوغرافيا، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، المغرب، الدار البيضاء، العدد 13، 2001، ص 5.

بيزنطة 1453م، وأحداث علمية وتقنية هامة) (اكتشاف الطباعة مع "غوتنبرغ 1440م، وفلكيات كوبرنيقوس 1526م، واكتشاف الدورة الدموية..)، وأحداث فكرية محددة (النهضة الفنية في ايطاليا، وأطروحات "مارتن لوثر" الاحتجاجية 1517م، وظهور كتاب "مقال المنهج" لديكارت 1637م...)، وعليه كانت الحداثة الغربية لم تشرع في تلمس الوعي بذاتها إلا بعد انصرام ما يقارب ثلاثة قرون من انطلاق ديناميتها في القرن 16م، فإن الوعي الفلسفي بها يعود بدون جدال إلى هيجل، إلا أن البراعم الأولى لهذا الوعي، وإنه بصورة غير واضحة، يعود إلى فيلسوفين، "ديكارت وكانت".[1]

والسؤال المطروح: ما هو دور هؤلاء الفلاسفة في تأسيس فكر الحداثة؟

أ: روني ديكارت: Rene Descartes 1569- 1650م

يعتبر ديكارت المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، كما هو معروف لدينا جميعا فإن ديكارت هو أبو الحداثة، هذا لأنه فتح بابا جديدا على الحياة في هذا العالم، في حقب التبست فيه يقظة العلم ببقايا اللاهوت، وديكارت في فلسفته يمجد الفرد الذي يفكر بطريقة منهجية نقدية باعتباره ذاتا مفكرة، فالإنسان هو الفكر الخالص وهو أيضا مرادف للوجود، لقد أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم[2]، وما نفهمه هنا هو أن هذا التحرر الذاتي المتجه إلى نقد كل فكر تقليدي لاهوتي قد مهد لسيطرة الإنسان على الطبيعة بواسطة ذلك العقل المحض المنتقى من كل الشوائب، إنه القيمة المطلقة، والخط الفاصل بين خط الآلهة وعالم الإنسان الحديث، ففكر الحداثة إذا مرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة العقلانية.

[1] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص22.

[2] – فيصل عباس: الفلسفة الإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص165.

ويرى "ألان تورين" إن الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذا أنا موجود"، هو أول إرهاصات الحداثة عند ديكارت[1]، لكن قبل هذا الطرح نرى أن انطلاقة ديكارت الأولى تمثلت في رأي عقلي حاول من خلاله تقنية العقل من سيطرة الأفكار والنظريات القبلية، شاكا بذلك في كل شيء غير أن شكه هذا لم يقتصر فقط على مجرد الشك في بعض الأفكار والمعتقدات، بل شك أيضا في الحواس والعقل، باعتبار الحواس خادعة في بعض الأحيان وأن بعض العقول قد تخطئ أحيانا في الاستدلال، فشك ديكارت ولد فلسفته العقلية التي سايرت روح عصره.

ويرى "عمر مهيبل" إن الشك الديكارتي شك منهجي، يمثل بداية المسار نحو اليقين في المعرفة، لقد شك في المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس لأنها غير يقينية، وشك أيضا في المعرفة التي تأتينا عن طريق العقل، حيث يقول: "قد نخطئ في استدلالاتنا وأحكامنا، لكن في زحمة الشك هذه أبقى متأكدا من شيء واحد وهو أني أشك، وبما أني أشك فإني أفكر، وبما أني أفكر فأنا موجود حتما". ومن هنا جاءت فكرة الكوجيتو "أنا أفكر إذا أنا موجود".

يقول ديكارت: "ولما رأيت هذه الحقيقة –أنا أفكر إذا أنا موجود– هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين مما يكن في ذلك شطط، حكمت بأني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي كنت أفتش عنها"، وفي التأملات يتوسع ديكارت في شرح المسألة، حيث يقول: "وأنا واحد هنا أومن أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني، أنا كائن وأنا موجود هذا أمر يقين، ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا"[2]، إن ديكارت بعقلانيته هذه استطاع أن يكسب شهادة الفلاسفة في أنه المؤسس الأول للحداثة.

[1] – سعاد حرب: في الفرد والحداثة عند نيتشه، ص5.

[2] – روني ديكارت: مقالة في الطريقة، ترجمة، جميل صليبا، تقديم: عمر مهيبل، (د. ب)، (د. ط)، 1991– ص ص 12–13.

ب: نيتشه nitzsch

يعترف لديكارت بموقفه الحداثوي، حيث أنه أفضى على الفكر الكلاسيكي منزعا علميا، لهذا نجد "ديكارت هو سقراط يقيم بيننا كما قال نيتشه"[1] وهنا يظهر اعتراف صادق من "نيتشه" حول الموقف الحداثي عند ديكارت ومحاولة نزعه للطابع الخرافي والأسطوري من الفكر الكلاسيكي، وإصباغه بالطابع العلمي، وهذا ما أدى "نيتشه" إلى القول بأن ديكارت هو سقراط في العصر الحديث، وهذا نتيجة عظمته ويورته وإعطاء جديد لعصره.

ج: ادموند هوسرل Edmund Husserl

أ: فيذهب بديكارت إلى أبعد الحدود، حين يعلن أن ديكارت لم يكن حداثويا فقط، بل كان أكثر حداثة، وتظهر حداثته في تعقله للمشروع "العدم الكوني" أو "المعرفة الكونية"[2]، وما يمكننا قوله عن ديكارت أنه يمثل الفيلسوف الذي فتح باب واسعا أما العقل البشري رغم العصر الذي عاش فيه، والذي عرف بترسبات الماضي، ويظهر ملامح الحداثة عنده في فكرته المحورية المتمثلة في "الكوجيتو"، هذا الأخير له هدف أسمى، والذي يتمثل في حث البشر على التحضر واليقظة.

د: هيدغر Heidegger

فيرى أن ديكارت دائما يريد أن يضع نفسه خارج الخطأ، وذلك حتى يدخل في مجال الانتصار إلى الوجودية على حساب الموجود، ما هو أحد علامات النسيان "نسيان الوجود"، ولقد كانت فلسفته فلسفة ذاتية، وهذا ما يبرر ازدواجية التقني والطبيعي، فالتقنية أداة للذات نحو التسلط

[1] – محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت، مركز الانتماء الحضاري، سوريا، حلب، ط1، 1997، ص42.

[2] – محسن صخري: المرجع نفسه، ص47.

على الموجود، كل هذا ما كان يحمله الكوجيتو الديكارتي[1]. وبطبيعة الحال فموقفنا هو الاعتراف لديكارت، كما اعترف له كل من هؤلاء، بأنه الواضع لأسس فلسفة الحداثة، والدليل على ذلك استعماله الكوجيتو في اثبات الذات الإنسانية، على أنها مفكرة، وبما أنها كذلك فهي موجودة، والحقيقة التي لم يستطع إثبات بطلانها، هو أنه يشك في المعارف، لكن شكه هذا شك منهجي بناء، يهدف من خلاله الوصول إلى اليقين وبلوغ الحقيقة في جميع المعارف والعلوم الإنسانية.

هـ: ايمانويل كانط Emmanuel Kant (1804-1924م)

مثل كانط نقطة تحول جذري في تاريخ الفلسفة عموما، والفلسفة الحديثة خصوصا، وأن الحضارة الغربية لم تقدر بعد أفلاطون وديكارت عبقرية كلية كمثل كانط، ومن عند كانط يبدأ استقلال العقل وتحرير الفلسفة من سيطرة اللاهوت وطغيان المطلق واختزال جميع المذاهب في مذهب واحد، وأنه دون النقد الذي وجه كانط ما كان للعقل أن ينطلق نحو العلم، ومن دونه ما كان يعرف لمعرفة ولا للعقل حدودا[2].

والواقع إن عبقرية كانط الحداثية، تتجلى في فكره الفلسفي من خلال ضبط موقف محدد اتجاه كل من التجريبيين والعقليين بخصوص العقل، إذ يرى أن الاتجاه التجريبي قد ألغى العقل عندما حصر المعرفة في نطاق الحواس فقط، أما العقليون فقد فعلوا العكس، إذ كفروا بالحواس وآمنوا بسلطة المفاهيم العقلية المطلقة، ويقف كانط موقف وسطا إزاء هذه المشكلة من خلال فلسفته النقدية أن يضع العقل في مكانه الصحيح، حيث يقر بالتجربة كأساس للعلم، لكنه يرى أن العقل ليس لوحا متينا تفرض عليه الأحاسيس إرادتها كيفما تشاء، وإنما العقل قوة نشطة تقوم بتنسيق الاحساسات وتحويلها إلى أفكار، إنه قوة خلق تحول التجربة المشوشة إلى وحدة ذات معنى من

[1] – المرجع نفسه، ص51.

[2] – عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، دراسة تحليلية مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص190.

الفكر المنسّق، والعقل عند كانط لا يدرك من الأشياء سوى ظاهرها فقط، أما الأشياء على النحو الذي توجد مستقلة عنا أو الشيء في ذاته، فهذا لا يمكن للعقل أن يصل إليه لسبب بسيط، هو إننا نعلم الشيء بعد تحويله أي فكرة، ما كيف كان هذا الشيء قبل تحويله إلى فكرة، فهذا لا يمكن معرفته[1]، إن هذه الفكرة بما تتضمنه من معاني، حسب رأينا تخفي من ورائها معنى آخر للعقل فكانط ينادي بإعمال العقل بوصفه أسمى قوة من قوانا الفكرية، وهذا القول بحسب ما ذكر من قبل يوحي إلينا أن العقل عند كانط أصبح أداة تنظيم للموضوعات الخارجية وفق نسقية العقل المفعمة بمبادئ وأفكار أولوية صحيحة، وكانط مثله ديكارت كان لفكره ترحيب من طرف العديد من المفكرين، نذكر من بينهم:

1- ميشال فوكو Michel Foucault

حيث يرى أن كانط يمثل عتبة الحداثة، على نقيض هوسرل الذي يرفض أن يرى كانط عتبة الحداثة، من حيث أن اشكالياتها تماثل اشكالية ديكارت وترتكز عليها، غير أن هيدغر يعتبر كانط مؤسس رائد الحداثة الفلسفية، ومن ثمة يقتفي فوكو اثر هذا التحليل الهيدغيري تقريبا معتبرا كانط "عتبة حداثتنا"، فهو الفيلسوف الذي يجعل الفلسفة تهتم بالإنسان لأن عتبة الحداثة لا تتجسد في اللحظة التي تم الاتجاه فيها إلى دراسة الإنسان دراسة موضوعية، بل عندما أصبح الإنسان وحدة تتشكل من عنصرين: التجريبي والمتعالي، وهي القسمة التي ظهرت مع كانط ومهدت لظهور الإنسان كموضوع على سطح المعرفة[2]، ومعناه أن كانط في نظر فوكو يمثل نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة وروافدها.

[1] – حمادة حسن: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ماركوز، نموذجا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (د. ب) (د. ط) (د. س)، ص ص 49-50.

[2] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص23.

2- فريديك هيجل friedrich hegel (1770-1831م)

فيلسوف تحقق لديه وعي واضح بالروابط العميقة بين الأحداث الكبرى المدشنة للحداثة، واستشعر جدتها الكلية، بالقياس إلى ما سبقها[1]. أن هذا الوعي الهيجلي وفق نظرتنا إليه قد استوعب البنية التي على أنقاضها تم تأسيس لعصر جديد على فضاء أفق الانتظار لما هو مستقبلي، متجسدا في الجانب الثوري الحقيقي في فلسفة هذا الرجل، ألا وهو الجدل. ويرى "حسن حمادة" أن الجدل عند هيجل مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل ما يتم عمله في عالم الواقع، بل أنه أيضا روح كل معرفة تكون حقا علمية[2]. ومعنى هذا إن الأشياء الموجودة في العالم، ليست في حالة انسجام وتصالح، وإنما في حالة صراع وتناقض تشعر بوجوده عن طريق وعينا به، والواقع يؤكد ذلك، وأن هذا التناقض في نظر هيجل هو المحرك الأول لكل حركة في الحياة، حيث نجد كل الظواهر متناقضة، أي كل ظاهرة تحمل في طياتها العناصر التي تؤدي إلى ضدها، وهيجل يسمي هذه العملية بالجدل (السلب). إن ماهية الإنسان عند هيجل "ليست شيئا متحققا في العالم، وا فوق العالم، وإنما هو سلب لكل وجود، أي السلب الذي هو حركة لا نهائية لذلك الموجود داخل فكرة، أي أن التاريخ الإنساني ليس سوى عملية صراع الإنسان مع ذاته ومع القوى المحيطة به، للوصول إلى تلك النتيجة، وهي الوصول بالإنسان إلى الحالة الإنسانية الكاملة التي تجسد فيها مبدأ العقل بذاته، لكن ذلك لا يتأتى إلا بخلق نظام اجتماعي يتحقق فيه الوحدة التامة والحرية[3]، وانطلاقا من هذا يخطو هيجل خطوة أخرى في محاولة تشخيص الماهية الفلسفية للحداثة، مبرزا بعديها الأساسيين "الحرية والفكر".

---

[1] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص30.

[2] – حمادة حسن: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ماركيوز نموذجا، ص ص 58-59.

[3] – حامد خليل: تطور مفهوم العقلانية، مجلة الطريق، (د. م)، (د. ب)، العدد 4، 1995، ص21.

وفي هذا الشأن قد حدد الدكتور "إمام عبد الفتاح إمام" ثلاث أفكار رئيسية تبرز ثورة هيجل المثالية وهي:

– العناية بتحليل العقل في جميع مجالاته والدعوة إلا اعتبار المحرك الأول لكل تقدم، فلما كان الإنسان موجودا عاقلا فإنه يستطيع بعقله وإمكاناته وقدراته الخاصة، أن يعرف عالمه، ومن ثمة فهو ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة به.

– الاعتزاز بالحرية التي هي ماهية العقل وجوهره، حية لابد من تحققها في العالم الخارجي لأنها مقرونة بالإرادة ومرتبطة بها، دعوة صريحة ومفتوحة للحرية والتحرر، خلاصك بيدك، ومصيرك مرهون باستخدام إرادتك وتحرير نفسك.

– من الواضح أنه ليس ثمة عبادة للواقع، بل على العكس، هناك دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصا إذا كان غير عقلي حتى يتماشى والعقل، وإذا كانت الأشياء في البداية تبدو مستقلة وتبدي مقاومة أمام الإنسان تريد أن تثبت استقلالها أمام العقل، فإننا ينبغي أن نبرهن على أن الإنسان يملك إرادة حرة مطلقة يسيطر بها على جميع الأشياء التي تكون حقائق أو غايات في ذاتها وإنما وسائط لنمو اللذات البشرية[1]. إن وعي هيجل للحداثة، يبرز من خلاله تأكيده على أن الإنسان عاقلا يملك إرادة التي من خلالها يمكن له أن يحقق حريته على الواقع، لأن لإرادة عند هيجل تعني الحرية والتحرر من كل الوقائع لتي تسيطر عليه وتجعله خاضعا للطبيعة، وهيجل كغيره من السابقين له –ديكارت وكانط– لقي تمجيدا على ما قدمه، حتى قال عنه الفيلسوف المعاصر هابر ماس الحداثة لم تعي ذاتها فلسفيا وبشكا صريح وواضح، إلا مع هيجل إذ استعمل هذا الأخير مصطلح العصور الحديثة، والتي يصف الحاضر على أنه فترة

[1] – إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنضر والتوزيع، مصر، القاهرة، (د. ط)، 1985، ص ص 25–26.

انتقال تستنفذ ذاتها في الوعي المتسارع من جهة، وفي انتظار وتوقع مستقبل مختلف نوعيا عن الحاضر وجذريا عن الماضي[1].

وخلاصة القول فإن مهمة الفلسفة عند هيجل وفق نظرتنا إليها هي فهم الحاضر، لأن الحاضر هو العقل فما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل هو عقلي، ومعياره التناقض والصراع تلك القوة المحركة لكل فكر نحو تحقيق الحرية.

والسؤال الذي يمكن أن نطرحه هنا هو: ماهي ميزات الحداثة؟

[1] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص25.

المبحث الثاني: أزمة الحداثة بين النقد وإرادة التجاوز

المطلب الأول: السمات الكبرى للحداثة:

بعد هذا العرض الوجيز لمصطلح الحداثة كفكرة لها معنى، وثورة لها أصل، وتاريخ عند روادها، سنحاول الآن أن نشير إلى جملة الخصائص التي اتسم بها هذا المصطلح منذ ظهوره لأول مرة إلى يومنا هذا، ومن ثمة يمكن تلخيص هذه المميزات فيما يلي:

أ:الحداثة ليست مجموعة من الشكليات والعناوين ذات المضمون الضحل، وإنما هي مرحلة تبلغ المجتمعات من خلال عملية التراكم التاريخي، والجهود الذي يبذلها أبناء المجتمع في سبيل الجروح عن القصور الذي يقترفه الإنسان في حق الإنسان نفسه، وعجزه عن استخدام عقله وامكاناته في سبيل البناء[1]، فهي انفجار لتراكمات عبر مسيرة التاريخ، أدى بها إلى عصر جديد، أين يكون الإنسان محور عملية التقدم.

1: فالحداثة بهذا المعنى تشكل مضمونا يسمى بالنزعة الإنسانية ويعني مركز ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها[2]، ومعناه أن هذه العلاقة تعني إخضاع كل شيء لسلطة العقل.

ومن ثمة فالحداثة تقوم على انعتاق الإنسان من الرؤى التجريدية العامة، حيث يتحول دور العقل من عقل ميتافيزيقي يقوم على إنطولوجية مثالية ثابتة إلى عقل ظاهري عملي يقوم على الملاحظة واكتشاف العلاقات الخارجية[3]، بمعنى أن الإنسان استطاع أن يكون انسانا

[1] – محمد محفوظ: الإسلام والغرب وجوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، (د. ب)، ط1، 1998، ص33.

[2] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص19.

[3] – طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، ص161.

واقعيا بالاستخدام المنطقي لقدرة العقل في التفكير فيما هو كائن ظاهري لا فيما هو ميتافيزيقي خرافي.

أ: إن الحداثة بقدر ما هي مشروع يعلي من شأن العقل، بقدر ما هي مشروع يرفع راية الحرية، ومنه تكون الخاصية الرابعة هي "إن الاستخدام الفلسفي للعقل في أمور المجتمع وقضاياه المختلفة بحرية، هو أكثر ما يتطلبه الحداثة للنمو والبروز في أي حركة اجتماعية"[1] فالحرية مسألة بديهية في مجتمع الحداثة.

ب: تتميز الحداثة بتطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة وقوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، فالمعرفة التقليدية، تتسم بكونها معرفة كيفية، أما المعرفة التقنية فهي نمط قائم على إعمال العقل[2]، ومن ثمة فإن أهم ما يميز عصر الحداثة قدرته على الابتكار والتغيير والتجديد.

ج: تستخدم الحداثة أساليب رهيبة في الانتشار والاكتساح، فهي تنتقل كالجائحة في الفضاءات الثقافية الأخرى بالإغراء عبر النماذج والموضة والإعلام، أو عبر الانتقال المباشر من خلال التوسع الاقتصادي أو الاحتلال الاستعماري أو عبر الغزو الاعلامي بمختلف أشكاله[3].

د: ولقد تميزت الحداثة على العموم بإطلاقها خمسة تيارات تلتقي كلها في تشكيل الغرب الحديث والمعاصر:

[1] – محمد محفوظ: الإسلام الغرب وحوار المستقبل، ص33.

[2] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص8.

[3] – محمد سبيلا: المرجع نفسه، ص21.

الفردنة: عبر تدمير البنى القديمة للانتماء والهوية، من خلال هذا نرى أن الفردنة تعني حرية الفرد في الحياة والاختيار، حيث أصبح الفرد بهذا المعنى محور كل برامج يتبناه المجتمع.

الدنيوية: نزع القداسة عبر نقص النص الديني، وإحلال التفسير العلماني للكون وللتاريخ محله، وكما نرى أن العلمانية فصل بين الدين والدنيا كمجالين مختلفين، فالدنيا هي جملة أشكال الحياة، أما الدين هو علاقة بين المؤمن والإله.

العقلنة: عبر سيادة العقل العلمي الأداتي بواسطة التبادل، السوق، الفعالية، التقنية.

الجمهرة: عبر تبني وتعميم سلوكيات نمطية في الحياة، ونلاحظ أنه بالرغم من تمجيد الذات الإنسانية، باعتبار أن الابداع والفن هو من خلق الفرد إلا أنها لا تمانع من تحقيق وحدة (جمهرة) يعمها نمط واحد من السلوكيات في الحياة.

العولمة: هو تعميم كوني لنموذج يقدم على أنه الوحيد العقلاني الممكن والأفضل والأمثل[1] والعولمة نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع أي العالم[2].

إن العولمة بهذا المعنى نمط ثقافي وهيمنة سياسية وتحولات اقتصادية رهيبة تعصف بكل العالم على درجات متفاوتة، وهي أخطر ما في هذا التحول القادم، خاصة على الدول الاسلامية لأن الهدف الحقيقي الغربي منها هو قهر الدين الإسلامي بالذات، تحت شعار فصل الدين عن الدولة لتحقيق الرفاهية والتطور لكل الدول.

وخلاصة القول إن الحداثة ثورة وتجاوز لا متناهي على مستوى أحداث التاريخ، فهي مشروع مؤسس للحرية ومزود بالعقلانية الصارمة، التي تعد شكل من أشكال الهيمنة والسيطرة،

[1] – سعود المولى: تجاز الحداثة، ص 11.

[2] – عباس محمد حسين سلمان: العقل والعقلانية النقدية، دار المعرفة الجامعية، مصر الاسكندرية، ط1، 2002، ص9.

ومن ثمة كبح للحرية. فالحداثة رسمت لنفسها طريق من خلال المبادئ التي تدعو إليها، إلا أنها وقعت في أزمة رغم ما حققته من تقدم وتطور في الجانب المادي، انعكست على المستوى الروحي ودمرت الإنسان.

والسؤال المطروح هنا: ما هي الأزمة التي وقعت في الحداثة؟

المطلب الثاني: آراء الفلاسفة المعاصرين ما قبل هابرماس وما بعده:

ليس هناك اتفاق بين العلماء والمفكرين حول التاريخ الحقيقي لظهور هذا التيار، وفي محاولة لرصد ظهور هذا المصطلح، يجهد الباحث الأمريكي –المصري الأصل إيهاب حسن والمنظر لما بعد الحداثة منذ السبعينات لمعرفة أصل المصطلح وذلك في مقالة شهيرة له (نحو مفهوم لما بعد الحداثة)، فيرى أن الاسباني قيد ريكودي، يعتبر أول من استخدم هذا المصطلح وذلك في كتابه الشهير (انطولوجيا الشعر الاسباني) والاسباني الأمريكي الصادر عام 1934م، وبان دولي فيتس التقطه من جديد في كتابه انطولوجيا الشعر الأمريكي – اللاتيني المعاصر، الصادر عام 1942م، وكان كلاهما يشير إلى رد فعل ثانوي على الحداثة، إلا أن شارلز جينكر والذي سبقه "حسن إيهاب" في اختياره كتاب "دي أونيس" كأصل للمصطلح، راجع هذا التاريخ فيما بعد، وأعلن أن المصطلح موجود منذ عام 1926م، ثم راجع نفسه مرة ثانية وأعلن في رسالة شهيرة إلى (ملحق التمايز الأدبي)، أن أول من استخدم المصطلح هو الفنان البريطاني جون وانكس شايمان في سبعينيات القرن 19م[1].

إن هذا التاريخ يمثل لحظة الوعي، بمصطلح ما بعد الحداثة كدال ومدلول، إما لحظة البحث عن جذور هذه الظاهرة فنجدها عند كل من فرويد ونيتشه الذين هما فيلسوفا التشكيك كما يطلق عليهم مفكرو ما بعد الحداثة.

[1] – رضوان جودت زيادة: الحداثة وما بعد الحداثة، ص ص 17–18.

أما عالم الاجتماع ألان تورين فيقول: "إذا كان الفكر الحداثي سواء في صيغته الليبرالية أو الماركسية يقوم على تأكيد الصلة بين تحرير الفرد والتقدم التاريخي، فإن نيتشه وفرويد قد حطما فكر الحداثة، بمعنى آخر إن أفكارهما هي أصل ومنبع ما بعد الحداثة[1]، إن ألان تورين هنا يقصر الفكر ما بعد الحداثي على نيتشه وفرويد فقط، من خلال اللاشعور لفرويد وإرادة القوة لنيتشه".

أ: سيغموند فرويد: Freud Sigmund (1856م/1939م)

إن أهمية الإنسان من وجه نظر فرويد لا تكمن في كونه عقلا، ولا في كونه ذاتا قاصدة وواعية متحكمة في نفسها، لكن في وصفه كائنا حيويا له حاجاته المرتبط بدوافع الغريزة ودوائر اللاوعي، ففرويد هزأ من الحداثة ومشروعها القائم على العقلانية والأنسنة عندما رد العقل إلى دوائر اللامعقول، باعتباره أحد منتوجاته ومفاعيله، فالمعقول أصبح طريقا إلى اللامعقول، وهذا ما دفع جان لاكان، لوصف التحليل النفسي الفرويدي بأنه يكشف لنا عن البنيات اللاشعورية التي تتحكم بسلوك الإنسان الذي لطالما اعتبر نفسه أنه الأكثر تحكما بحركاته، والأشد عقلا لها ووعيا[2]، أي أن الإنسان في نظر فرويد ليس سيد نفسه ومالك قراره كما هو الحال في الزمن الذي كان فيه كل شيء خاضع لسيطرة الإنسان بفضل عقله، فالنفس إذا لم تعد في نظر فرويد مركز ذاتها، إذ تحت سطح الوعي يمكن اللاشعور، أين تصنع قرارات الإنسان الأكثر مصيرية.

لقد تركزت مهمة فرويد على إزاحة الستار عن الجانب القاتم من حياة النفس البشرية، وقال إن "اللاشعور لا يمكن إطلاقا قياسه أو حتى مشاهدته مباشرة، وانه هو الحقيقة النفسية الحق، واقترح فرويد ضرورة العدول عن المبالغة من الفلاسفة والعلماء على السواء، فيما يقولون

[1] – عبد العالي دبلة: ما بعد الحداثة، في النظرية السوسيولوجية المعاصرة، مجلة الباحث الاجتماعي، منشورات منتوري، العدد 3، 2001م، ص28.

[2] – رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ص41.

عن ملكيتهم للوعي في مجرى الأحداث النفسية" وكتب يقول: "إنما نميل ميلا شديدا إلى المغالاة في تقدير الطابع الواعي، حتى في الإنتاج الفكري والفني، والواقع فإن الوعي يعمل في أي مذهب عقلي كعضو حسي لإدراك الخصائص النفسية، وكل من تحمل عبء تحليل الأحلام أو لاحظ الحياة النفسية المصاب بالعصاب، سيرى اعتقد عمليات الفكر تتجه إلى مستوى أعمق ليلا ونهارا، على السواء مرتبطة بالكبي الذي يعني وجود صراع عقلي، ورفض الفرد الاعتراف بالواقع"[1]، وهذا النقد موجه إلى أولئك الذين يمجدون العقل حتى المغالاة فيه في أنه هو الذي حقق للإنسان جل التطورات متجاهلين بذلك اللاشعور، فرويد يرى أنه إذا كان الوعي مرتبطا بالوجود الفعلي للإنسان المجرم لأفعاله، فإن اللاشعور موجود معه سواء في حالة وعي أو وعي الإنسان (الكبت في النوم)، فهو موجود مع الإنسان (ليلا ونهارا).

ويرى فرويد أنه "لولا نظامية الكبت لما جاءت هذه الحضارة"[2]، ذلك أن الطبيعة الحيوية عند الفرد محبطة، وفرويد "وجد الحيوية ليست سوى نزوع نحو تحقيق ارتواء الحاجات، والحاجة في الأساس هي افتقار الحيوية إلى ما ينقصها، فالصراع إذا كامن في صيغة تحرك الحيوية نحو تحقيق حاجاتها، ذلك أن الحاجة هي اللاشعور بالافتقار الذي يولد توترا وقلقا، انه فقدان التوازن"[3]، وانطلاقا من هذا فإنه للقضاء على هذا التوتر والعودة إلى التوازن يكون بإرواء الحاجة عن طريق تحقيقها لهدفها، فإذا ما أشبعت هذه الحاجة أحست النفس بالسعادة، وفارقت التوتر والقلق، وبما أن النفس لها طموح لا متناهي فإنها تعيش دائما في حالة صراع بين ما ترغب فيه وما هو في الواقع، وهذه العملية تتكرر في كل مرة، ساعية إلى ذلك إلى تحقيق كل ما تصبوا إليه، وبالتالي فإن التقدم والتطور عند فرويد الممهد لعصر ما بعد الحداثة، انطلاقا

[1] – فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، ص264.

[2] – مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص121.

[3] – المرجع نفسه، ص120.

من تشكيكه لقدرة العقل في تسييره للعالم، والذي دفع بالفلاسفة الذين أتوا بعده إلى الإعلان عن فشل العقل في تحقيق مبادئ الحداثة، وبالتالي تفكيك أسسه.

إن اللاشعور عند فرويد يعد "أساس التحكم في السلوك الواعي للشخصية، وبموجب ذلك لم يعد يتحدد الإنسان بوصفه وعيا وإرادة حرة بقدر ما أصبح يتحدد بوصه خزانا لاشعوريا تعتمل فيه طاقة متفجرة من الرغبات الحيوية التي تفوق الوعي وضوابط العقل ذاته"[1].

إن الإنسان في نظر فرويد ليس كائنا عاقلا وذاتا واعية متحكمة في سلوكها، وإنما هو كائن له حاجياته ورغباته التي يريد أن يحققها، والمرتبطة بدوافع الغريزة. ويرى فرويد أن الإنسان مرتبط "بدوائر اللاوعي أكثر من ارتباطه من الشعور، وباللاعقل أكثر من العقل[2]، فالإنسان ليس سيد نفسه، وإن التجميد المطلق للعقل الذي يمثل الذات، ليس إلا من مخلفات الوهم الفلسفي لا غير، لأن الذات الإنسانية هي بنية لا شعورية تتحكم في سلوك الفرد.

ب: فريدريك نيتشه: Friedrich Nietzsche (1844/ 1900م)

إن نيتشه في نصه (إنساني مفرط لإنسانيته)، ينظر إلى الحداثة بوصفها انهيارا، ولكنه لم يعد يبحث عن الخروج من الحداثة باللجوء إلى قوة مخلدة، بل سعى إلى إحداث انحلالها عن طريق تخذير النزاعات التي تتسم بها، وذلك بإجراء نقد للقيم العليا في الحضارة، مما يؤدي إلى تلاشي مفهوم الحقيقة وانعدام أساس للاعتقاد بأساس، أي الواقع يتأسس على الفكر وهذا ما يسميه نيتشه ب "إرادة القوة"، إذ لم يبقى للحياة والعالم من معنى سوى أرادة القوة المحضة"[3].

---

[1] – رفيق عبد السلام بوشلاكة: مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، مجلة إسلامية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، العدد6، 1992م، ص113.

[2] – المرجع نفسه، ص113.

[3] – جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، الفلسفات العديمة والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة. ترجمة: فاطمة الجيوشي، مكتبة الأسد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1998، ص187.

ومن خلال هذا نلاحظ أن نيتشه يعلن هرم الحداثة، أن شيخوختها ليست الزمنية والتاريخية فحسب، بل المفهومية، بمعنى أنه لا ينبغي أن تنقد الحداثة بممارسة التجاوز الزمني لمحصولها الفني والثقافي بل لابد من التجاوز الآخر الذي يوصف بالنقدي، انه بذلك ينتزع الحداثة من مفهومها السطحي باعتبارها تعبر عن الجديد فحسب، بل إنما تقوم بعملية نقد ذاتي لأيقونتها بالذات لإنتاج هذه الأيقونة (ما بعد الحداثة)[1]، هذا يعني أن الحداثة هي التي أشرفت على هذه النهاية بنفسها، فما كانت تدعو إليه نظريا –مبادئ الحرية والمساواة– نجدها عكس ذلك في الواقع، إذ تدعو للحرية مثلا لكنها تقيده في نفس الوقت.

ويعتبر نقد نيتشه للحداثة هو رفض للقيم التي قامت عليها المساواة، المال/ الآلهة، حيث تحول الإنسان إلى مجرد آلة محافظ عليها فقط، فأضاع بذلك قيمة وجوده[2]، ففلسفته هذه نقد جذري للحداثة في مختلف أوجه تحققها في المجتمعات، الغربية فهي تعدم هذا النوع من التفكير، وبذلك وصفت فلسفته بالعدمية. ومن جهة أخرى يعتبر نيتشه فيلسوف الإنسان الأعلى، هذا الإنسان الذي يمثل التحقق الأقصى للفرد الناشئ بفعل الحداثة نفسها[3]، وبذلك اقترح نيتشه مشروعا للمستقبل يبرز فيه الإنسان الأعلى المتألق نحو تسلق القمم والجبال، الإنسان الأعلى القادم من الأماكن الفسيحة الوعرة[4] إن الإنسان الأعلى لم يخلق ليعيش في سلام، فواجبه أن ينمو ويحقق إمكانياته ويرتقي، دون شفقة على نفسه أو رحمة بالآخرين، فهو الذي يحدد معتقدات العصر بأكمله، فيخلق القيم في حرية تامة، غير مهتم بالخير أو الشر، الحق والباطل، فهو يخلق أخلاقه هو، والحق الذي يحدد شروطه إنما من صنعه هو، ولا يتلقاها من

[1] – مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص259.

[2] – سعاد حرب: في الفرد والحداثة عند نيتشه، ص19.

[3] – المرجع نفسه، ص5.

[4] – بودومة عبد القادر: نيتشه قادما من المستقبل، فيلسوف ما بعد الموت، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، كتابات معاصرة، العدد 42، المجلد 11، 2000، ص41.

مصدر آخر، وهكذا يستطيع أن يعتمد على نفسه لا على غيره من الناس، إن هذه الإرادة التي يتمتع بها الإنسان هي تمرد على كل القوالب الثابتة أو المفاهيم المجردة.

إن الحياة فعلا هي الإرادة، ولكن الإرادة هي إرادة القوة، وإرادة القوة هي التي تحرك الأفراد والتاريخ[1]، وما نلاحظه هو أن إرادة القوة تنكر الثبات وتعلي من شأن الصيرورة. ونيتشه يؤمن بالصيرورة النسبية في مواجهة "الكينونة والإطلاق، يقول: في مطلع كتابه "أمور إنسانية جدا"، ليس ثمة وقائع أبدية، ولا يقين حقائق أبدية"[2] فإلى جانب كونه عدمي، وإرادة القوة التي تحقق الحياة، فإنه يرفض الثبات والمطلق وينادي بالصيرورة (التغيير المستمر) والنسبية. وقد قال عالم الاجتماع أيان كريب عن نيتشه: "إن اتجاه ما بعد الحداثة يدين بالكثير للفيلسوف الأماني نيتشه الذي ألق على فلسفته أكثر من وصف كالعدمية والفوضوية والوجودية، كالعلاقة الموجودة بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرف..."[3]، ومعنى ذلك إن نيتشه يرفض التفكير الفلسفي الغربي الذي يقوض المعرفة بأنها أنتاج عقلي محض، وتأكيده للشروط الحيوية لإنتاج المعرفة، وهذا ما يسميه "إرادة القوة". وفي الأخير يمكن التأكيد بكامل الشرعية، أن ما بعد الحداثة ولدت في كتابات نيتشه، فهو المصدر الأساسي لما بعد الحداثة، لذا فإن فلسفته موجهة للقرنين ق20م و21م.

[1] – أحمد عبد الحليم: فلسفة القيم عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، (د. م)، (د. ط)، 2000، ص133.

[2] – ماهر شفيق: مجلة أوراق فلسفية، (د. م)، (د. ط)، 2000، ص81.

[3] – عبد العالي دبلة: ما بعد الحداثة، في النظرية السوسيولوجية المعاصرة، ص28.

الفصل الثاني:

هابرماس وأزمة الفكر الغربي المعاصر

المبحث الأول: هابرماس* وفلاسفة الحداثة

إن رفض هابرماس لفلسفة ما بعد الحداثة في نقدا للاعقلانية الغربية المتمركزة حول ذاتها، لا يعني أنه يدافع عن هذه الأخيرة، بردع أي نقد موجه إليها فهو بدوره وخلافا لفلاسفة ما بعد الحداثة ينتقد هذا العقل دون التخلي عنه، أي الجانب السلبي ويواصل في بلورة ما يستحق تطويره.

يرى هابرماس "بأن فلسفة الأنوار قد شكلت نقطة تحول أساسية في مسار الحداثة، حيث أصبح العقل والنقد والتقدم اعتبارات ضرورية في كل معرفة وفي كل تنظيم مؤسسي، وبذلك يكون قد شكل وعي حداثي يؤكد على التغيير والتحول المستمر"[1]، أي أن فلسفة الأنوار لم تكتف بالإيمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا والمؤسسة الكنائيسية، ولم تقر بمهمة النقد لهذا العقل، بل تعترف كذلك له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة.

غير أن الإنسان الغربي من منظور هابرماس "فقد هويته بسبب التطور الأعمى للعقل"[2]، هذا يعني أن فلسفة الأنوار التي كان هدفها تحري الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تماما، حيث كرست العبودية للإنسان، حيث من قبل كان تابع للطبيعة فأصبح الآن تابع للمجتمع، حيث

---

* – يورغن هابرماس Jurgen Habermas (1929م – ....)، ولد في دوسلدروف، عام 1929، وعن طفولته يقول: "بقطع النظر عن الإضطرابات التي عرفتها السنة الأخيرة من الحرب الكونية الثانية، نشأت في مكان يبدو لي في الظروف العادية لمدينة صغيرة، بالنسبة للطفل العالم الأليف أي العائلة والجيران والمدرسة، ولم أكن قد بلغت بعد سن السادسة عشر، حين دخل الأمريكان ألمانيا والمفارقة الناتجة عن الصور وعن الأخبار التي حاصرتني خلال صيف 1954م كانت جد عنيفة"، ومن سنة 1949م إلى عام 1954 (المرحلة الجامعية)، اصطدم هابرماس بأحداث سياسية وفلسفية كان لاها تأثير حاسم على توجهاته الفكرية، وفي سنة 1961 إلى عام 1964، أصبح هابر ماس أستاذ في الفلسفة والإجتماع في جامعة هايدبرغ، في في فرانكفورت عام 1964 /1971م. له العديد من الملفات نذكر منها: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تفكير ما بعد الميتافيزيقا، العقلانية والدين.

[1] – محمد نور الدين أفيا، الحداثة – والتواصل في الفلسفة النقدية لمعاصرة – هابرماس– ص122.

[2] – عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية – إشكالية التمركز حول الذات، ص340.

جعلت الإنسان خاضعا للمفاهيم التي يضعها العقل، والتي تجسدت على شكل علاقات وقوانين وأنساق ثقافية واجتماعية لا تهدف إلا إلى طمس حرية الانسان نفسه.

ولعل أبرز من يمثل تجليات ذلك العقل "هيجل وماركس": (سبق الحديث عنهما، المطلوب التركيز على هابرماس)

أ: فريديريك هيجل ونقد هبرماس لأطروحاته الحداثية

إن "العقل عند هيجل هو الفكر الجدلي، أي النقد في الشكل سلب جدلي يتجاوز الموجود باستمرار فهو المحكمة الأولى التي تضبط شروط المعرفة وتقرر حدودها"[1]، وما نلاحظه هنا أنه ورث عن كانط نقديته في المعرفة باعتبارها نشاطا إبداعياً، وأضفى عليها فكرة جديدة هي فكرة السلب التي لها دور في تحريك عملية المعرفة.

إن هيجل يؤكد على أن "يتعين على العقل أن يحكم العالم، لأنه سيد العالم"[2]، وما نفهمه هنا أن هيجل جعل من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد من أجل الخروج بالإنسان الأوربي من الفكر الخرافي الذي قيد تفكيره، إلى إعطاء الحرية للعقل في التفكير، والقائم بنقد شامل لكل ما هو موجود في العالم، وبالتالي خروج أوربا من ظلامها إلى نور العقل والحرية والتقدم.

نقد هبرماس لهيجل: إن الإيمان العميق بقدرة العقل المطلقة على تحرير الإنسان عن طريق النقد في كل شيء، جعلها تتقوقع على ذاتيتها دون إخضاعها إلى النقد هي كذلك، فإذا كانت تدعو إلى التحرر من كل ما هو خرافي فلماذا لم تتحرر من ذاتها؟ إذن هنا نلمس روح النقد عند هابرماس للفلسفة المثالية الهيجلية المتمركزة حول ذاتها.

[1] – محمد نور الدين أفيا، الحداثة – والتواصل في الفلسفة النقدية لمعاصرة – هابرماس– ص29.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن هابرماس لم يتنكر لمساهمة هذه الفلسفة في مشروع الحداثة، لكن ذلك لا يعني الاستسلام والخضوع الكلي لها، فكما أن لها إيجابيات في تحقيق التقدم للإنسان، كذلك لها سلبيات في تدمير الانسان، وذلك نتيجة التطور التكنولوجي السريع، وبالتالي فإن عمل هابرماس النقدي ينتظم في كشف العقل الغربي ومعطياته"[1].

وما نفهمه هنا هو أن هابرماس لم يتجاهل ما أنتجته العقلانية الأوربية، لكن ذلك لا يبرر عدم إخضاع هذه العقلانية إلى النقد والتفكيك، وهذا ما أهملته الفلسفة الهيجلية.

لقد نقد هابرماس هذه العقلانية المغلقة حول ذاتيتها، وكل نزعة أخضعت العقل لخدمة ذاتيتها، حيث أن الموضوع محصور في تناول الذات في إطارها المطلق، كما هو عند هيجل"[2]، ومعناه أن هذه الفلسفة قد جعلت من العقل أداة لخدمة مصالحا، وأن هذا العقل الأداتي هو الوحيد الذي له الحق في تفسير الأشياء الموجودة في العالم، وبالتالي فإن هدف هابرماس هو الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل، أي نقد كل ما هو عقلي، للإستمرارية في التقدم وبلوغ الأهداف التي وضعتها الحداثة الغربية لنفسها.

ب: كارل ماركس ونقد هيقل لأطروحاته المادية:

الانسان حسب ماركس لا يستطيع أن يعيش إلا بأن ينتج وسائل معيشته الخاصة، ولا يمكن له أن ينتجها إلا إذا كان يمتلك وسائل الإنتاج، أي الشروط المادية للعمل"[3]، بمعنى قيمة الإنسان عند ماركس هو عمله، وأن الهدف من هذه العلاقة الإنتاجية (العمال/ وسائل الإنتاج) – أي علاقة التشيؤ أو الذوبان – هو البقاء على نمط إنساني متكافئ في العلاقات بين الأفراد.

---

[1] – عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية – إشكالية التمركز حول الذات، ص337.

[2] – مطاع صفدي، العقلانية وايديولوجية التقنية في المشروع الثقافي الغربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 16، 1981، ص15 .

[3] – عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية – إشكالية التمركز حول الذات، ص343.

إن مشروع ماركس الناقد للنظام الرأسمالي من أجل امتلاك وسائل الإنتاج وتطبيق نظرية التشيؤ فيها، بغية الإنتاج "يرسم بصورة جمالية مشروع هوية جماعية، تقبل التوفيق مع البنى الكلية، لكن هذه الهوية مخطط لها في المستقبل"[1]، بمعنى أن الفهم يشمل فقط تحليل الأوضاع السائدة والأوضاع التي يتصورها بعد الممارسة الثورية، وبالتالي فالماركسية هي نظري تأملي يرى ماركس أنه بسبب "العامل عن وسائل عمله، يترتب عن ذلك تمييز المجتمع إلى طبقتين"[2]، وما نلاحظه هنا هو أن ماركس يقر بأن هذا هو ما تدعو إليه الرأسمالية، والذي يحول دون تحرر الانسان بفعل هذه العلاقة الاستغلالية، ولذلك فإن الهدف من ظاهرة التشيؤ عند ماركس هي خلق هوية جماعية أي دولة من كل مصلحة استغلالية.

نقد هبرماس للماركسية: وقبل الحديث عن النقد الذي وجهه هابرماس لماركس، نؤكد على مسألة هامة وهي أن هابرماس يؤكد على أن تكوينه كان ماركسياً، يقول "ماركس كان مصدر الإلهام والإبداع بالنسبة لي"[3]، ويظهر هذا التأثير في بناء هابرماس لنظرية نقدية انطلاقا من فكرة ماركس التنويرية والتغييرية في المجتمع، فالماركسية في النهاية تدعو إلى التفكير والتأمل"[4].

ومن هنا كشف لنا هابرماس عن ذلك القناع المزيف التقنوي لهذه العقلانية الغربية، حيث يؤكد على أن "التكنولوجيا ليست إلا أيديولوجيا فقط، بل تخفي هدفها الحقيقي، ولا تعترف بالمصدر الحقيقي، ولا تقر أنها ابنة مصلحة السيطرة والهيمنة التي تخبئها العلوم التجريبية

---

[1] – يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، مجلة الابداع والعلوم الإنسانية، الشركة اللبنانية الدولية للتوزيع، بيروت، لبنان، العدد 32، 1998، ص57.

[2] – عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية – إشكالية التمركز حول الذات، ص343.

[3] – Jacques Leider, entretiens avec Habermas, une parole de la philosophie, monde, 1982, p221.

[4] – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص78.

التحليلية"[1]، بمعنى أن الهدف الحقيقي من وراء هذه التكنولوجيا هو السيطرة على البشر، وليس كما تدعي في تحقيقها للحرية لهم.

فبالنسبة لهابرماس "تنشأ مشكلة الإيديولوجيا من مضمون العلاقة بين المعرفة والمصالح الإنسانية"[2]، بمعنى أن هذه العقلانية تؤكد على ضرورة تطوير المعارف من أجل تحقيق الأغراض الإنسانية، لا من أجل المعرفة في حد ذاتها.

كما يؤكد على أن هذه "التكنولوجيا حاولت أن تمارس الهيمنة والسلطة على الإنسان، حيث اعتبرته إنساناً لا متناهيا في الرغبات المجسمة، وبالتالي فالأيديولوجيا ما هي إلا حاجة جديدة للإنسان، فالإنسانية الجديدة التي تشهد إنسانية كلما زادت سعادته تحت شعار "استهلك واصمت" وهذا هو شعار الأيديولوجيا التقنية"[3]. إن هذه الأيديولوجيا التقنية هدفها هو امتلاك عدد من الوسائل وإخضاع الإنسان لها سد حاجة جديدة باعتباره لا متناه في الرغبات، وهذه الأيديولوجيا هي الاقتصاد الرأسمالي التي جعلت من الإنسان العامل وعلاقته الإنسانية تصطبغ بصبغة الشيء المادي المتحجر، والإنسان المستهلك يستهلك دون فعالية، كما أن العلم الذي يعتقد في أنه يخدم الإنسان هو في حقيقة الأمر هدفه الربح والنجاح.

إن هذا النقد الذي وجهه هابرماس لأيديولوجية العلم والتقنية، من خلال زاوية النظر الماركسية فيما يتعلق بالكشف عن الأهداف الكاذبة للنظام الرأسمالي الاقتصادي، من اعتبار العلم والتقنية كأيديولوجيتان قادرتان على تقديم الأجوبة لكل الأسئلة المطروحة واقتراح الحلول لهذه القضايا التي من خلالها يحقق الأنسان حريته بتجاوزه لهذه القيود.

---

[1] – جورج لارين، هابرماس وتصور جديد للعقل، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2002، ص210.

[2] – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص79.

[3] – علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، مجلة النصوص الفكرية والابداعية والنقدية، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، العدد1، 1988، ص201.

وما نستخلصه هو أن هذا النقد الذي تمتلكه النظرية النقدية، والذي هو سمة الماركسية لا يعني أن هابرماس لم يقدم نقدا للماركسية. بل بالعكس فقد شخص مرضها، حيث اعتبر ظاهرة التشيؤ ينتج عنها "ظهور سلطة جديدة تمارس فعلها على الانسان نفسه"[1]، فإذا كان ماركس يهدف إلى ظهور دولة متحررة بامتلاكها لوسائل الإنتاج والعمل المستمر من أجل سد حاجاته، فهذا لا يعني حريته وإنما أسره وحصره في العمل بواسطة هذه الوسائل، ويصبح حينها أداة للإنتاج مثله مثل تلك الشروط المادية للعمل.

وما يمكن قوله على حد رؤية هابرماس أن ماركس "كان على صواب في نقده للنظام الاقتصادي الرأسمالي" فصل العامل عن وسائل الإنتاج، إلا أن نظريته "قيمة الانسان في عمله" جعلت من نتائجها قهر لإنسانية الانسان، وبالتالي فإن بداية ماركس في نقده للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية هي حقيقة ذات معنى، لكن بناؤها على رؤى فلسفية أوقعته في بؤرة التمركز، أي تأكيده على اعتبار العلاقة الإنتاجية هي الوحيدة التي ستؤدي إلى تحقيق مجتمع حر يسوده العدل والمساواة.

وبهذه المناسبة يدعو هابرماس إلى ضرورة القيام بمراجعة نقدية لأطروحة ماركس التي تنتمي إلى المادية التاريخية، وهنا اقترح هابرماس استبدال الزوج "قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج" بزوج آخر أكثر تجريدا هو "التفاعل والعمل"[2]، يقول هابرماس عن الوضعية بما فيها الماركسية "تتم في غفلة عن التفكير"[3]، أي أنها تنفي التفكير الإنساني في إخفائها لتلك اللحظة التي تسمح للذوات بالتفاهم والتفاعل.

[1] – عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التمركز حول الذات، ص342.

[2] – سالم ياقوت، هابرماس ومسألة التقنية، مجلة الفكر والنقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد 1، 1997، ص49.

[3] – سالم ياقوت، المرجع نفسه، ص46.

وما نلاحظه هنا هو أن الشيوعية والرأسمالية يختلفان من حيث المبدأ، فالشيوعية تريد بناء مجتمع حر، في حين الرأسمالية تريد السيطرة والهيمنة على الطبيعة والإنسان، إلا أنهما يتشابهان من حيث الهدف في تحقيق مبدئهما من خلال جهاز الإنتاج، والذي يعبر عن واقع الانسان الذي أصبح خاضعا لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها، كما يزيد من إنتاجية العمل، فينقلب بذلك إلى عائق أمام التحرر، إذ يتحول الانسان نفسه إلى أداة، وهي المفارقة التي وقع فيها ماركس، وشخصها هابرماس، والمتمثل في طغيان الجانب المادي على جوانب الحياة الأخرى، وهذا ما يزيد تبرير ما بعد الحداثيين في فقدانهم الثقة في إمكانية تحقيق الحرية، غير أن هابرماس دافع الماركسية، ومارس فلسفتها النقدية، متخذا الحيطة والحذر في الوقوع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الماركسية، وتوصل إلى أن إهمال العلاقات الإنسانية هو سبب فشل النظرية الماركسية في تحقيق هدفها، ولذلك فإن هابرماس في مشروعه الحداثي النقدي يؤكد على عنصر الفاعلية (التفاعل) بين الذوات أثناء العمل، أي عقلنة العلاقات الإنتاجية وعدم الذوبان فيها إلى حد فقدان القيمة الحقيقية للإنسان.

وخلاصة القول إن "هابرماس" رفض رفضاً قاطعا فكر فلاسفة ما بعد الحداثة، وانشغل بتطوير التراث النقدي لعقلانية الأنوار، وذلك ما أفرزته من مظاهر الحداثة، والمتمثلة أساساً في الاكتمال والانغلاق والادعاء بالامتلاك للحقيقة المطلقة، لذلك عمل على تفجير نسقي هيجل وماركس .. وغيرهما، لأنه "لا يسعى إلى الاحتمال بسلطة، لأن السلطة تنتزع عن الفكر حريته وتتحايل على النقد لكي تقصيه، ولا تريد التصالح مع الواقع، لأن النزعة الوضعية المحتمية بكل أشكال التسلط تتخذ من الواقع منطلقها ومرماها"[1].

[1] – نور الدين آفايا، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية، ص26.

وهذا ما أدى به إلى نقد كل النزعات التي تكبت السؤال النقدي، والذي أدى على فشل الجدل في شكليه الهيجلي والماركسي، فالفلسفة هي تفكير بالسلب تستمد مشروعيتها من راهينية السؤال"[1]، بالإضافة إلى هذا نجد عنده هي "تلك الفلسفة العقلانية في الثقافة والفكر وليس في المجالات الأخرى الهشة"[2].

[1] – نور الدين آفايا، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية، ص26.

[2] – يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص48.

المبحث الثاني: الوصل والفصل بين الحداثة وما بعد الحداثة

المطلب الأول: دعاة القطيعة

من بين الفلاسفة والمفكرين الذين كانت لهم إسهاماتهم في الدفاع عن تيار ما بعد الحداثة نجد: "جاك دريدا" و "ميشال فوكو" يقران بفشل مشروع الحداثة والتنوير[1]، وهذ يعني أن كل منهما قد دعا إلى تجاوز الحداثة، لأنها أضحت مشكلا من اشكاليات العصر، لما ولدت من الأم للبشرية، بينما يذهب عالم الاجتماع "سكوت لاس" في كتابه "الاجتماع ما بعد الحداثة"، إن حركة ما بعد الحداثة تنطوي على قلب نمط الحداثة القائم. أما "ديفيد هارفي" ومن خلال كتابه "حال ما بعد الحداثة"، فيرى فيما بعد الحداثة تغييرا حقيقيا على مستوى من مستويات الشكل الاجتماعي وهذا التغيير وليد تطورات جرت على مستوى أعمق من النسق، ويعزو هارفي – انطلاقا من المنظور الماركسي– هذ التغيير إلى الأزمة التي مر ويمر بها النظام الرأسمالي ويسميها "أزمة زيادة الإنتاج" أو ب"أزمة التكديس المفرط"، والتي نتج عنها تغيرات متسارعة، مست عنصر الزمان والمكان، حيث حطمت وسائل الاتصال، الحواجز المكانية، وكانت نتيجة هذه العملية التفتت وعدم الأمان والتطور المتقلب والسريع الزوال في اقتصاد عالمي مترابط ترابطا شديدا[2]، بمعنى أن الحداثة ثورة شاملة على كل المعايير الحداثية، ف "هارفي" يرى أن هذا التيار نابع من المشاكل العويصة التي تعاني منها الدول الرأسمالية، وبالتالي فإن أغلب ما بعد الحداثة، قد صدر من الولايات المتحدة الأمريكية، وأن هذه التغييرات مست الزمان والمكان أي الانفتاح على العالم عن طريق وسائل الإعلام.

---

[1] – مادان ساروب: ما بعد الحداثة البنيوية وما بعد الحداثة، ترجمة: خميسي بغرارة، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، (د.ط)، 2003م، ص195.

[2] – عبد العالي دبلة: ما بعد الحداثة، في النظرية السوسيولوجية المعاصرة، ص34.

ويرى البعض أن تيار ما بعد الحداثة، لم ينشأ إلا كتدمير للبناءات الرمزية التي أنشأتها الحداثة، إذ ما بعد الحداثة تعتبر نفسها قد جاءت كتعبير عن موت الحداثة. أما الفيلسوف "ميشال فوكو" باعتباره مفكرا ما بعد حداثي فقد اتجهت فاعليته النقدية صوب الحداثة الغربية سواء أكان ذلك في وجهها النظري ومختلف مقولاتها المؤسسة، أو من خلال تطبيقاتها التاريخية والعلمية، ففي كتابه "التأسيس الأول" "تاريخ الجنون"، حرض فوكو على محاكمة العقل الغربي وإرباكه من خلال إبراز وجهه الآخر، أي الجنون الذي تم استبعاده وتجاهله، بسبب تراث العقلانية الجديدة التي رسخ جذورها "ديكارت" منذ القرن 17م[1]، وما نفهمه هنا أن مشروع فوكو يتميز بقدرته على زعزعة مسلمات وبديهيات العقل الغربي الواثق من نفسه، انه مشروع يهدف إلى هدم الأساس العقلي أكثر منه إلى البناء، فوكو أراد أن يزعزع بديهيات الحداثة وأسسها (الإنسان/ العقل/ الحرية)، وهي المفاهيم المحورية التي يرتكز حولها الوعي الغربي الحديث.

المطلب الثاني: دعاة الاستمرارية

لقد انتقد الكثير من الفلاسفة تيار ما بعد الحداثة، حيث قدموا أدلتهم على بطلان كل ما يسمى ما بعد حداثي على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم، وإنها استمرار للحداثة الغربية ومن هؤلاء:

"ألان تورين" الذي يرى أنه لا يمكننا الاستغناء عن ما بعد الحداثة نهائيا إذا تمكنا من العثور على تعريف جديد للحداثة، الذي قصر في الغالب على صعود العقل والدنيوية، إن إعادة تعرف للحداثة على أنها علاقة مثقلة بالتوترات، علاقة العقل والذات، العقلنة وإضفاء الذاتية، روح النهضة وروح إصلاح العلم والحرية، إن إعادة التعريف هذه تساعد في إنقاذ فكرة الحداثة وتخلصها من التقليد التاريخي الذي قصرها على العقلنة، وتجنبها في الوقت نفسه الوقوع في براثن شبح تخيلي يطلق عليه "ما بعد الحداثة"[2]، كما أن أغلب المفكرين لا يرون فيما بعد

[1] – رفيق عبد السلام بوشلاكة: مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، ص122.

[2] – رضوان جدوت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ص ص 23/22.

الحداثة إلا مرحلة متأخرة من الحداثة أو هي نفسها في ثوب جديد، ويبدو أن هذا رفض ضمني لهذا التيار الفكري، طالما أن الأفكار مازالت موجودة ومنتشرة في الساحة الفكرية، والنقد الذي وجه إلى للحداثة، لا يعني التخلي عنها أو تجاوزها، وإحلال محلها تيار فكري أخر، فهي ليست تمردا على الحداثة في حد ذاتها، وإنما على ما وصلت إليه في مرحلتها المتأخرة، إنها إذا حركة ضمن إطار الحداثة وليست ضدها، وهذا ما يؤكد عليه "إيهاب حسن" أحد نقاد ما بعد الحداثة، إذ يعتبر أن استخدام مفهوم ما بعد الحداثة يوحي بفكرة الحداثة[1] ففكرة ما بعد الحداثة ما هي إلا امتداد للحداثة، وبالتالي ما نفهمه هنا أن العقل في الحداثة في نظر ما بعد الحداثة توسعا لمفهومه إلى اللاعقل، ولذلك فالحدود بين الحداثة وما بعد الحداثة تظل متداخلة ومتشابكة، بحيث يبدو من غير الممكن تحديد متى تنتهي الحداثة لتبدأ عندها ما بعد الحداثة، وما يزيد الأمر تعقيدا ما اعتبره "ليوتار" من أن ما بعد الحداثة ليست الحداثة في منتهاها، بل في حالتها الوليدة وهي حالة مستمرة[2]، فنتيجة لذلك التداخل بين زمن الحداثة، وزمن ما بعد الحداثة، وإنما هي حالة مستمرة وميلاد جديد للحداثة، ويرى "فيرديك جيمسون" إلى أن هذا التيار لا يمكن أن يأتي بالجديد، فكل شيء تكلمت عنه ما بعد الحداثة لا يمكن العثور عليه في الحداثة، كما يذهب إلى أن ما بعد الحداثة لا تنطوي على تغيرات كاملة للمضمون، بل نوع من إعادة بناء لعدد معين من عناصر موجودة مسبقا[3]، أي أن فكر ما بعد الحداثة مشتق من فكر الحداثة، وبالتالي فهي لم تأتي بجديد حتى نقول عنها أنها تيار منفصل عن الحداثة، يبدو إذا أن ما بعد الحداثة هي تعميق لمسار الحداثة أو هي سرعة ثانية للحداثة، بمعنى أنها استمرار لمنطق الحداثة، ولعمقها الصائر حيث هي نقد مستمر وتجاوز مستمر لذاتها، فما بعد الحداثة هي الحداثة سافرة، الحداثة بدون مساحيق وبدون أوهام[4].

[1] – عبد العالي دبلة: ما بعد الحداثة، في النظرية السوسيولوجية المعاصرة، ص28.

[2] – رضوان جدوت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ص28.

[3] – عبد العالي دبلة: ما بعد الحداثة، في النظرية السوسيولوجية المعاصرة، ص40.

[4] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص70.

المبحث الثالث: العقلية التواصلية كمخرج لأزمة الاحداثة

المطلب الأول: الحداثة والعقل التواصلي

يتلخص البديل الذي يطرحه "هابرماس" فيما يسميه "العقلانية التواصلية" أو "العقلانية المرنة" وفيها يتجاوز فلاسفة ما بعد الحداثة أو فلاسفة القرن العشرين سارتر النابذة لكل حوار مع الآخرين، حدثا على تقويضها من الأساس، فقد دعا الفيلسوف الألماني "هابرماس" إلى عقلانية تواصلية بدل العقلانية العدائية "السارترية"[1].

إن "هابرماس" بالرغم من انتمائه لزمن ما بعد الحداثة، كان مخالفا لهم من الناحية الفكرية، فقد نبذ فلسفة هؤلاء من بينهم "السارترية" العدائية المناقضة تماما "للفلسفة الهابرماسية" الحوارية، التي تعني التفتح الواسع والتقدم الجديد والعصرنة.

إن إشكالية التواصل هي "إشكالية محورية في سبيل عقلانية جديدة عند "يورغن هابرماس" وهي تتبلور من خلال مفاتيح نظرية تعد بمثابة استكشاف للبنى الفكرية"[2]، وما نفهمه من هذا الكلام أمران: الأول: يتعلق بأن جوهر العقلانية المرنة التي ينادي بها "هابرماس" هي محاولة تجسيد فكرة التواصل في العالم المعاش بين الذوات، أما الثاني: هو أن هذه العقلانية لها إرهاصاتها الأول الممتدة إلى نظرية العقلانية الآداتية، والتي ساعدت "هابرماس" على بناء مشروعه كبديل لانقاض الحداثة الغربية من حكم زمنها علينا بالاندثار والفشل.

إن تجاوز هابرماس لفلاسفة ما بعد الحداثة –كما قلنا سابقا– ودفاعه وتطريره لنظرية فلاسفة الأنوار، يدفعنا إلى أن نتحدث عن العقلانية التي مهدت الطريق ل "هابرماس" في بنائه

[1] – فريدة غيوة: تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة والراهنة، منشورات جامعية منتوري، 2004، ص165.

[2] – عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، ص133.

لمشروع النظري. إن العقلانية الآداتية "مفهوما دالا على ظاهرة التمركز حول العقل، التقني"[1] أي أنها تزامنت والتفكير العلمي القائل بأن كل الظواهر الطبيعية والإنسانية موضوع مباشر للعقل. وقد استخلص هابرماس "أن الإنسان بالنسبة للعقل الآداتي شيء ثابت وكمي يفتقر إلى الإمكانات الخاصة به، فالطبيعة والإنسان هما مادة استعمالية، يمكن توظيفها في خدمة أي هدف[2] معنى هذا أن العقل الآداتي هو فرض مقولات كمية يخضع لها لا كل من الطبيعة والإنسان، واعتبار هذا الأخير جزءا لا يشبه أجزاء الطبيعة، بمعنى أنه يجرد الإنسان من خصوصياته التي تميزه عن بقية العالم، والهدف من ذلك هو الحفاظ على الذات وبقائها وهيمنتها عن طريق التقدم العلمي المستمر للعقل الآداتي.

ومن سلبيات الآداتية instrumentalisme "أنها تمارس الحساب وتقديم الإمكانيات المادية المتاحة للوصول إلى الأهداف والاختبار الأفضل للوسائل لتنفيذ الأغراض العلمية، ويظهر هذا النوع في تعامل الإنسان مع الطبيعة، ويتجسد ذلك في العلم والتكنولوجية الحديثة"[3]، فالعقلانية الآداتية تمجد العلوم التجريبية، لما لها ما فائدة مادية تعود بالرفاهية على الإنسان وتستغل كل الامكانيات أو الوسائل للوصول إلى الأغراض التي حددها من خلال تعمل الإنسان مع الطبيعة.

وفي هذا المعنى يقوا "هابرماس": "الفعل الغائي "action theologique"، يجعل الفاعل يختار مجموعة من الوسائل والأدوات التي يحقق له النجاح قصد غاية معينة"[4] بمعنى أنه من

[1] – عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التمركز حول الذات، ص 354.

[2] – عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص355.

[3] – أشرف حسن منصور: نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة، كتاب دوري يصدر عن قضايا فكرية للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، الكتاب 29، 1999، ص465.

[4] – فريدة غيوة: تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة والراهنة، ص166.

خلاله يتأكد الفاعل في المقاييس النفعية للنجاح، وفي التحكم التقني بالمقياس إلى غاية، وهذا العقل هو ذاته يشكل ايديولوجية مرتبطة بالمال والسلطة.

لهذا نجد "هابرماس" وجه نقدا لاذعا للفلاسفة الذين مجدوا "العقل الآداتي"، إن هذا العقل الذي هيمن على حية البشر، قضى علا انسانية العلاقات البشرية، وجردها من طبيعتها ليضفي عليها زيفا وقناعا ولا مشروعية، الأمر الذي جعل الإنسان يفقد الثقة بالآخر"[1]، ومعناه أن هذا العقل كان يهتم بالجوانب المادية للتحضير، ولم يول أي قدر من الاهتمام لتنمية العلاقات البشرية التي تحقق انسجاما مع الآخر، بدل الصراع المدمر لهم في العالم المعاش.

والمهم هنا أن "هابرماس" تجنب قدر الإمكان استعمال العقل باعتباره جوهرا موضوعيا أو ذاتيا عند كل من هيجل وديكارت، وكان في هذا على خلاف مع الفلاسفة العدميين (الوجوديين والاختلاف) الذين رفضوه، بينما "هابرماس" لم يرفضه وإنما أعطى له مفهوما جديدا ليس بوصفه العقل في ذاته، وإنما انشغاله بما هو عقلي عن طريق النقد، أو بما يسميه العقل النقدي الناقد لكل الأشياء حتى ذاته، وذلك للاستمرار والتواصل في المبادئ الحديثة. ومن خلال هذا نلاحظ أن "هابرماس" قد طور هذا المفهوم إلى مفهوم آخر أكثر حداثة وهو العقل التواصلي، يقول أشرف منصور في هذا المجال: "إن العقلانية التواصلية هي النموذج الذي يريد "هابرماس" عن طريقه إثبات أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ولا يزال قادرا على الاستمرار"[2]، بمعنى أن العقلانية التواصلية هي همه الوحيد في الحياة الحديثة، حيث أن هذه العقلانية هي التي تنظم عملية التفاعل بين الناس وتشكل فهم الجماعة لذاتها. ولقد اعتبر "هابرماس" أنه من أجل تحقيق فعل تواصلي "لابد من مشاركة عالية وواعية بين أفرادها، فهو يعرف أن الأفعال التواصلية بكونها العلاقة ما بين المشاركين، إنما تقوم على توافق مصحوب بوعي أو ذكاء يستند إلى

[1] – فريدة غيوة، المرجع السابق، ص165.

[2] – أشرف حسن منصور: نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة، ص465.

تفاهم إنساني"[1]، بمعنى أن هذه العقلانية ترتكز على تأسيس خطاب برهاني يحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط، وبالتالي فلغتها هي الحوار والتفاهم والمناقشة، فهي تعنى التفتح لا الانغلاق.

يقول "هابرماس": "يتعلق مفهوم الفعل التواصلي بين شخصين على الأقل قادرين على التكلم والتصرف يرتبطان بعلاقة سواء بوسائل شفوية أو غير شفوية، يسعى الفاعلون وراء تفاهم حول موقف عملي لكي ينسقوا بصورة توافقية خطط أعمالهم وبالتالي أفعالهم"[2]، وما نلاحظه هنا أن الفعل التواصلي يكون بين شخصين ليتسع إلى أكثر من ذلك حتى بين الدول بواسطة اللغة من أجل التفاهم واصدار القرارات النهائية شريط أن تخدم الجميع دون استثناء، بعيدة كل البعد عن أي مصلحة أو سلطة. إن العقلانية التواصلية "هي عقلانية جديدة لغتها الحوار والتفاهم والتقرب من الآخر عكس العقلانية الأولى التي لا تحترم الجوانب الإنسانية، لأنها تؤكد على جمع الأموال والفوز بالسلطة، ومن ثمة ينعتها "هابرماس" بالانغلاق والدوغماتيزم dogmatisme (الوثيقة)"[3]، فهذه العقلانية تؤكد على ضرورة تجاوز الصراعات والأحقاد وحب المال على حساب الآخر، فهو يرفض كل أشكال القمع والاستبداد الذي تمارسه الدول المتقدمة على باقي الدول وهذه الهيمنة في نظر "هابرماس" تهدد البشرية بالزوال والانهيار، لهذا يدعوا إلى ضرورة التفاهم من أجل حداثة مستمدة ومتطورة. وعلى ضوء هذه النظرية نلاحظ أن "هابرماس" يريد "عقلا تواصليا يتجاوز الذات الضيقة، ليكون نسيجا من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتياتها"[4]

---

[1] – مطاع صفدي: التداولي/ التواصل، مغامرة الاختلاف والحداثة، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 46، 1987، ص14.

[2] – يورغن هابرماس: العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، مجلة العرب والفكر عالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 46، ص23.

[3] – فريدة غيوة، تأملات في الإنسانية المعاصرة والراهنة، ص166.

[4] – عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التمركز حول الذات، ص357.

فالعقل التواصلي هو خروج عن درب فلسفة الذات المتمركزة حول ذاتها، نحو ممارسة نقدية تتواصل فيها العلاقات الإنسانية داخل العالم المعاش، حيث أن هذا العقل الجديد يعمل على "إرساء نظام إنساني جديد قوامه الحرية والديمقراطية، التي تعمل على جمع كل الأفراد تحت غطاء "العقلانية التواصلية"[1]، بمعنى أن الهدف منها هو تفاهم الذوات حول نظام إنساني حكم الأفراد دون تعسف أو قهر أو لأجل تحقيق مصلحة شخصية، وإنما من أجل المصالح المصيرية لكل الأفراد سواء في داخل المجتمع أو خارجه.

[1] – فريدة غيودة: مرجع سابق، ص168.

الفصل الثالث:

القيمة الابستيمولوجية لفلسفة هابرماس في الفلسفة المعاصرة

المبحث الأول: نقد وتقييم المشروع الهابرماسي

المطلب الأول: النقد الموجه لهابرماس

تعرض هابرماس لحملة نقد شديدة طالت العديد من أفكاره، ومن قبل فلاسفة بارزين أمثال: كارل أوتو ابل ونانسي فرايزر، ومن هذه الانتقادات نذكر:

إن تمييز هابر ماس بين العلم التجريبي والمعرفة التاريخية التأويلية، تعرض هو أيضا لنقد منظم من قبل بعض النقاد لأنه يعمق التناقض المزمن القائم داخل نسقية العلوم الاجتماعية بين التفسير explication والفهم Comprehensioh، وما ينتج عنها من تأويل Interpretation، دون أن ننسى ما يتفرع عن نظرية هابرماس في المعرفة وارتباطها بالمصلحة. مثل نظرية الحق التي تدور حول فكرة الإجماع consensus، بما تحمله من تعميم وإحالة إلى مرجعيات قد تحمل مزاعم pretentions، أكثر مما تحيل لصلاحه Validte، مما يعطل نظريا أي ارتكاز على التفرقة التي أقامها في البداية بين العلم واللاعلم وبين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية وبين العقل الخاص والعقل العلمي.[1]

فالمشروع الهابرماسي يثبت بقاءه في أفق النظرية النقدية التي حاولت إحداث قطيعة مع الفلسفة التقليدية، إن فكر الحاضر التاريخي مرتكز إلى المناقشة الشاملة لعلوم تشكل موضوع استقصاء إمبريقي، تظل موجهة بفكرة سياسية للإستقلالية الذاتية، وتحرر الذوات يكون تاريخيا، ويندرج الحق والديمقراطية ضمن استمرارية عميقة مع المشروع الهابرماسي، كما رأيناه يصدر من مناقشة العلوم الوضعية، لسنوات الستينات، وكذا من الانتقادات التي وجهها إليه أدورنو، إن

[1] – كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م، ص14.

حديثه يظل محددا بإرادة إعداد نظرية للعقلانية حيث أن التفرد كما هو الشأن في المعرفة والمصلحة أو نظرية الفعل التواصلي تكون تطورها بإدماج إشكاليات السوسيولوجيا.[1]

كما يرد آبل على نقد هابرماس المتعلق بشناعة التأسيس النهائي للعقل حيث أشار بأن غرابة هابرماس تبتدئ حين يستبعد مقتضى التأسيس النهائي ذي الصلاحية والقبلي للإدعاء الفلسفي، صلاحية الملفوظات الكونية التداولية المرتبطة بالافتراضات الضمنية الضرورية للنقاش الحجاجي، بوصفه مستحيلا وغير مجد، يدعو هابرماس لاستخلاص هذه الافتراضات من اللغة المتداولة ضمن الممارسة المتواصلة والكشف عن النواة الكونية للحدوسات الأخلاقية الكامنة في العالم المعيش، كبديل لما هو قبلي للجماعة التواصلية، وينطوي هذا الموقف حسب آبل على تنكر لمشروع الأنوار الذي ثمنه هابرماس واعتبره مرجعا لنظريته في الحداثة.[2]

يقول آبل في هذا الصدد: ((إن هابرماس ينتمي إلى أولئك الذين يرغبون عن قصد في التملص من البديل الذي إقترحه (بلورة فهم للمعنى الدقيق والحافز العقلاني للبديل التداولي – الترتسندنتالي)، فهو من جهة يود الحفاظ على شمولية مزاعم الصلاحة (حقيقة، مصداقية، معيارية)، وكذلك طابع اللامشروعية والمثالية التي ينتمي إلى الافتراض اللاحدثي وإلى التوقع الفعلي لتوافق ممكن بين كل المشتركين المحتملين والمشمولين بالمحاججة حول مشروعية مزاعم الصلاحة، وهنا صير هابرماس لحسابه الخاص البنى شبه الترتسندنتالية، لكنه رفض دائما لزوم تأسيس نهائي صالح بصورة قبلية للزعم الفلسفي بصلاحة المنطوقات الشاملة، التداولية الخاصة بالفرضيات الضرورية للمناقشة الحجاجية معتبرا ذلك مستحيلا ولا جدوى منه، فقد اعترض على

[1] – ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات ضفاف، بروت، لبنان، ط11، 1433هـ، 2012م، ص145.

[2] – مسي الدريدي، مرجع سابق، ص271.

الاختلاف المبدئي والجوهري من وجهة النظر الإبستيمولوجية والمنهجية الذي يقابل بين المنطوقات الممكنة للعلوم الاجتماعية التجريدية))[1].

إذن يخون هابرماس المقاصد الأنوارية (نقد الرأي المشترك، الدغمائية، الحكم المسبق السائد في المجتمع باسم المصلحة التحريرية للعقل والاستقلال الذاتي للفرد)، حيث يزعم إعادة بناء عقلي لحدوسات أخلاقية تنطوي ضمنيا على أخلاق كونية أو لحس مشترك كامن في العالم المعيش، إنه يسقط في التاريخانية الهيدغيرة التي تعادي المعقولية باسم فكر متجاوز لميتافيزيقا الذاتية. وفق آبل من شأن هذه العودة إلى موارد العالم أن تحطم الفجوة بين الحدثية والصلاحية وبالتالي الوقوع في نزعة طبيعوية عند إعادة بناء مقتضيات الصلاحية. وحسب ستيفن هابر يقع هابرماس في معيارية مخجلة، فهو من منظور آبل لم يباشر استعمالا ملائما لمبدأ "الكونية كمقتضى أساسي للفلسفة" لأنه خاف من فقدان صلته بالعالم المعيش بوصفه قاعد مادية للفلسفة تحاول فقط إرجاع التكون الوحيد للمعنى القصدي إلى موارد التواصل في العالم المعيش.[2]

يقول كارل أوتو آبل: ((إن ارجاع جميع مصادر التفاهم المتبادل إلى الصورة الخلفية للعالم المعيش متجسد دائما ومنذ البدء الذي وفي حدود ما يحق لي أن أحكم، يحدد لدى هابرماس السياقية والتاريخانية، والجواز المبدئي للشروط الضرورية للتواصل ومن ثم للأقوال الحجاجية، التي لا تبدو ضرورية وصالحة بشكل شمولي إلا بمقدار ما تبدو وإلى الآن غير قابلة لأي بديل، في أفق التدوالية الترنسندنتالية من البديهي مباشرة التحقيق التجريبي مرورا بمحاولة التقليد، وحتى في حال قلدت هذه الإعتراضات فإنها بالموازاة مع ذلك ينبغي أن تثبت بوصفها إفتراضات تداولية –ترتسندنتالية للتقليد، وعليه فالأمر يتعلق بتصحيح شرح معنى الافتراضات،

[1] – كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص ص 27–28.

[2] – خمسي الدريدي، مرجع سابق، ص275.

قد نضطر حينئذ إلى إفتراض حقيقة الإفتراضات بطريقة على الإختلاف التنرنسندنتالي بين الفرضيات القابلة للتحقق تجريبيا، وبين المنطوقات القائمة على إفتراضات التحقق))[1]

وقد صاغ هربرت شنيدلباخ ما يلي: قد يحدث أن تطرح في مستوى النشاط التواصلي متطلبات غير مشروطة لكن دون أن يؤهلها ذلك لتأسيس نظرية نقدية، إذ لكي تتحقق ذلك ينبغي أن تكون هي ذاتها موضوعا لحكم نقدي أي على المنظر أن يتطرق إليها، فهو محمل مسبقا بمعايير غير مشروطة للنقد (...)، إن لا مشروطية النقد بدون تأسيسوية ذلك الهدف الذي يسعى إليها هابرماس لكن أشك وهو أمر جائر في أنه توصل لذلك.[2]

إن ما يثير حفيظة آبل هو تطلع هابرماس إلى إنقاذ كونية، إدعاءات الخطابات ومن ثمة كونية المعايير الخلقية وفي الآن ذاته لا يحتفظ إلا بتحفظ شبه ترتسندنتالي رافضا كل ما هو قبلي، ينطي هذا الموقف على إحراج حقيقي من منظور آبل الذي يعتبر أنه من غير الممكن الدفاع عن الكوني مقابل التضحية بالترنسنتتلي. ويلاحظ آبل أنه حين يرفض هابرماس مقولة التأسيس النهائي فإنه لا يجد نفسه إلا في أحضان الموقف البوبري الذي يعتبر أن المعايير مختلفة نوعيا عن القوانين الطبيعية فهي متعلقة بالإنسان الذي وضعها وهو وحده الذي يغيرها، مما يعني أن اختيار العقلانية في حد ذاته قرار أخلاقي، وفي هذه الحالة فإنه يتعين على هابرماس أن يعيد صياغة هذا الموقف الذي سبق وأن أقر بطباعه الريبي والقراري بعناوين أخرى كالتبرير الحجاجي وإعادة البناء.[3]

يقول آبل: ((لم ألاحظ إلا في وقت متأخر أن هابرماس (...) يفترض بالفعل (وهو على خطأ) أن الريبي لا يمكن بالتأكيد رفضه، في مستوى المناقشة ولكن بصفته كائنا بشريا موجودا في

[1] – كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص32.

[2] – المرجع نفسه، ص33.

[3] – خمسي الدريدي، مرجع سابق، ص ص275، 276.

العالم المعيش، فهو لا يستطيع تحت طائلة التدمير الذاتي، أن يعقل المبدأ المقالي –ومن ثمة المبدأ الأخلاقي أيضا– المنضوي في التواصل اللغوي والنشاط التواصلي)).[1]

ويضيف آبل دائما في سياق نقده لهابرماس أن استراتيجيا هابرماس لتأسيس لا تأسيسوي لمقاييس معيارية لنظرية نقدية تمر عبر العلم الإنشائي بوجهين حجاجيين، الوجه الأول في اعتقادي يبدو وكأنه في حاجة إلى أن يكمل وهو فعلا يمكنه ذلك، بالمقابل فإن الوجه الثاني ما هو إلا محصلة لما يفتقر إليه الوجه الأول، إنها عرض أساسي للإتساق الاستراتيجية التأسيسية المتبعة من قبل هابرماس إلى الآن.[2]

كما أن وضع أفكار الحق والأخلاق والطموح والشمولية الإنسانية موضع تساؤل إن لم نقل موضع تحفيز (مثل شعار: الجيد بالنسبة لشعب ما هو ما يفيد) مما يعني وبنجاح العودة إلى مشاعر التضامن ما قبل الفلسفي أو الاصطلاحي المستلهم من أخلاق قومية داخلية؟

إن السياق الخاص بمسألة التأسيس وحده يفسر المقطع الذي ذكرته، والذي لا يتوافق إطلاقا مع الخط الرئيس لفكر هابرماس ذلك أنه يتيح لنا رؤيته وكأنه رد فعل نابع من تحد، يعود إلى غياب مخرج (عكس ما يعتقد هابرماس بالنسبة لتأسيس فلسفي نهائي للأخلاق.[3]

كما أن هناك اعتراضات عديدة تتهمه وهي محقة في ذلك بأنه أدخل عن طريق الخداع مقومات معيارية قوية إلى نظرية شبه وصفية للعالم المعيش عن النشاط التواصلي الواقعي وعن استخدام اللغة، وهو لم يتوقف بتاتا عن التفكير بالإختلاف الذي ينبغي إقامته بين المستوى الفلسفي والمستوى السوسيولوجي التجريبي، كما يميز كذلك مقياس الأخلاقية كما هو وارد في أخلاق

[1] – كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص83.

[2] – المرجع نفسه، ص ص33–34.

[3] – المرجع نفسه، ص ص40–41.

العالم المعيش عن المعايير المجاملة بطريقة ما، المكتسبة على خلفية العادة الخاصة بالأخلاقية الملموسة. إذن ما المعنى الذي يمكن أن تأخذه هذه التمييزات إذا كان مبدأ إيتيقا المناقشة سيرجع في نهاية الأمر إلى إفتراض مزعوم تاريخيا للنشاط التواصلي للعالم المعيش (إفتراض ينبغي التحقق منه باستمرار عبر إختبارات موسعة)؟

من الواضح تماما أن نتائج فلسفة تداولية جديدة للحس المشترك موجهة باتجاه أشكال الحياة الواقعية لا تتوافق مع مشروع هابرماس لتجديد النظرية النقدية وتأسيسها معياريا.[1]

كما تعرض هابرماس لنقد لاذع من ليوتار في كونه لا يفهم جيدا طابع العلم الحديث، فالنقاش المبني على براغماتية المعرفة العلمية في الشرط ما بعد الحداثي، يهدف إلى إبطال الاعتقاد الذي لايزال ينشط بحث هابرماس أي أن الإنسانية كذات جماعية (كونية)، تبحث عن تحررها المشترك بطريق تنظيم الضربات المسموح بها في كل ألعاب اللغة وبأن شرعية أي منطوق تكمن في مدى مساهمته في هذا التحرر. في تقدير ليوتار فإنه أوضح أن الإجماع ما هو إلا مجرد حالة للمناقشات وليس نهايتها، فهذه بالأحرى ما هي إلا مغالطة paralogie ومن هنا اتهم ليوتار هابرماس بأنه قد تجاوز الزمن.[2]

يرى ليوتار أن النظر إلى التاريخ باعتباره تقدما مستمرا نحو الحرية وسعيا نحو التقدم لم تعد تلقى قبولا الآن، فقد انتهت الفلسفات التي تصف حركة التاريخ على أنها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البورجوازية أو البروليتاريا أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات، فقد حكم ليوتار على كل النظريات العامة في التاريخ بأنها أيديولوجيات، إذ هي مجرد صورة زائفة لا تقابلها حقيقة واقعة، كما وجه ليوتار لهابرماس انتقادا متمثلا في كون

[1] – كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص ص86–74.

[2] – أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص ص106–107.

نظريته ماهي إلا فلسفة أخرى في التاريخ أو نموذج سردي metanarrative يحكي قصة تحرر البشرية ورقيها في تقدم أخلاقي.[1]

إن المواقف الأخلاقية لا تكون أبدا مؤسسة على الأسباب أو على طبيعة الأشياء، ولكن كل واحد منا يتبناها لأسباب ذاتية محضة. بهذه الطريقة في رؤية الأشياء، يفقد العقل دور الحكم داخل النقاشات الاخلاقية، هكذا لا يمكننا أبدا أن نضمن في إطار نقاش ديمقراطي تواصلا لا تشوبه عوائق مؤسس على تبادل الحجج ذي طابع إنجازي Illocutoire، فرغم ما يؤكده هابرماس، فإن المسائل ذات الطابع العملي والتي تكتسي صيغة سياسية، لا يمكن إضفاء صفة الحقيقة عليها، لأن منطق النقاش السياسي، يغلب عليه طابع الاحتمال والمؤمل فهو يقترب من ذلك النوع من الخطاب الذي صنفه أرسطو ضمن باب الخطابة، في طريق وسط البرهنة والسفسطة.[2]

لقد حاول هابرماس من خلال نظريته التواصلية أن يبين لكل من يرفض الحداثة كمشروع لتحقيق الحرية للإنسان، إنها مشروع لم يكتمل بعد، لذلك اتخذ هابرماس النقد كمنطق أساسي لتصوره للحداثة، حيث قام بتصفية الحساب مع التراث الفكري الغربي، وكل الفلاسفة اللاعقلاني، والتي من خلالها بنى نظرية شمولية لنظرة تسودها أخلاق كونية بفعل العقل التواصلي الذي أهملته كل الفلسفات في تحليلها للواقع، أي اهمال قدرة العقل في نقد ذاته، لكن رغم محاولات هذا الفيلسوف في صياغة مفهوم معياري للحداثة، الذي يستند إلى نظرية الفاعلية التواصلية بكل ما تفرضه من اتفاق واجماع وتواصل عقلاني، ورغم طموحه النظري والفلسفي الذي لا يكفي عن التعبير عنه، خضعت اجتهاداته الفكرية إلى النقد من طرف الكثير من الفلاسفة المعاصرين.

[1] – أحمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص ص168-169.

[2] عادل البلواني، النظرية السياسية لهابرماس: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990، ص79.

1- نقد توم روكمور لهابرماس:

يرى "توم روكمور" أن الغرض الذي قدمه هابرماس يبقى عرضا ناقصا على أكثر من صعيد، حيث ترك القارئ في وضعية جمع للتصريحات المتعلقة بهذا المفهوم بهدف تكوين كل نظري لا وجود لأي وصف له"[1]، أي أن هابر ماس يملك تصورا ذهنيا، يصعب على كل دارس أن يلم بكل العناصر المكونة لنظريته التواصلية، زد على ذلك لا يوجد تعريف واضح للفاعلية التواصلية أو تحديدا دقيقا لها، لذلك فإن توم روكمور يرى بأن "تصور هابر ماس للتواصل وللنظرية الاجتماعية للحقيقة يتميز بالبعد اليوتوبي يحيل إلى مشروع أكثر ما يشير على الواقع"[2].

2- نقد ريمون بودون لهابرماس:

يرى ريمون بودرون: "أن ادعاء هابرماس بإمكانية تطبيق نموذجه التواصلي في المجتمعات المتعددة، ادعاء يصعب تبريره أو الدفاع عنه، لأنه لا يمكن أن يطبق إلا داخل جماعات تواصلية محددة تستمع لمناقشة موضوعات محددة، وهذه النظرية تنطبق على صنف علماء الرياضيات، وذلك بما يتضمنه من الحقيقة والدقة والموضوعية ومقاييس واضحة"[3]، بمعنى أن طبيعة الموضوع يؤدي إلى اتفاق حول قواعد بين أطراف جماعة محددة.

3- نقد جون فرانسوا ليوتار لهابرماس

يرى جان فرسوا ليوتار أن مسألة "العدالة لا تكون مرتبطة بفكرة وممارسة الاجماع"[4]، فالوصل إل الحقيقة عند هابرماس يعني تحقيق عدالة، لكن ليوتار يرى أن هذه الغاية بعيدة عن

[1] – نورالدين أفاية، الحداثة والتواصل بين الفلسفة النقدية المعاصرة، هابرماس، ص245.

[2] – المرجع نفسه، ص274.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 248-249.

[4] – المرجع نفسه، ص249.

اهتمامات المجتمعات التي ترغب من خلالها الوصول إلى الحقيقة تدعيما لقولها وهيمنتها على باقي الدول الأخرى، ومعناه أن المعرفة والسلطة وجهان لعملة واحدة في زمننا هذا. ولهذا نجد فرانسوا ليوتار يحذر ويقول: "باستحالة التقاء الثقافتين "الثقافة التقليدية والثقافة العلمية"، فهناك اللاتسامح بين الثقافات، وهذا العجز لفهم الأخر قد يفضي إلى التعددية، إذا لا تواصل ولا تسامح بين الثقافات"[1].

إن نظرية هابرماس من خلال منظور ليوتار لها "ما هي إلا فلسفة أخرى والتاريخ أو نموذج سردي "meta nanative" تحكي قصة تحرر بشري ورقيها في تقدم أخلاقي"[2]، فهو مشروع مثالي بعيد عن الواقع.

4- نقد جاك دريدا لهابرماس:

يرى جاك دريدا بأن مسار هابرماس "ما هو إلا نوع من تاليه العلم والعودة إلى ميتافيزيقا العالم، التي ينبغي تجنبها، كما أنه يشك في امكانية تحقيق هذه النزعة الإنسانية المتفائلة التي تتضح في نظريته التواصلية"[3]، ومعناه أن دريدا يشكك في قدرة والإنسان على تأسيس حوار مع الذات الأخر، وبالتالي يؤكد على استحالة تطبيق مشروع هابرماس على أرض الواقع.

5- نقد هينتختون لهابرماس:

إن هابرماس يوحي إلى نوع من حوار الحضارات لما يتضمنه من "حوار ومناقشة تفاهم بين الأفراد"، وفي هذا ينتقد هنتختون هابرماس مؤكدا على ضرورة الصراع بين الحضارات، إلا أن جوهر هذا الصراع كامن في خوف الحضارة الأمريكية من الإسلام، ولهذا تتنازل على جزء من رفاهيتها للحصول على الاطمئنان، يقول هنتختون: "إن الصراع بين الغرب والإسلام يعني

[1] – أشرف حسن منصور: نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة، ص452.

[2] – المرجع نفسه، ص454.

[3] – هاشم صالح: الفلسفة الغربية في ختام هذا القرن، مجلة البحرين الثقافية، العدد23، 2000، ص74.

الوقوف كعائق للحيلولة دون إقامة الحكم الإسلامي"[1]، فالوعي الإسلامي في صفوف الشعوب الإسلامية أصبح خطرا يهدد أمريكا وكردة فعل لموجة الحداثة والعولمة، وهذا يعني زوال الحضارة الأمريكية، فيحين هنتختون يرى "بأن حضارة الغرب هي حضارة العالم"[2]، بمعنى أن كل السياسات هي سياسة محلية أمريكية تفرض بالقوة على العالم.

إن الحداثة بين أيدينا لا توجد حداثة أحدث من القرآن الكريم، هذه هي مأساة البشرية فعلاً، الغرب المسكين الجاهل للإسلام يبحث عن حداثة عقلانية موجودة ولم يعثر عليها، مخلفاً وراءه الدمار الذي ألحقه بأفراده من دماء، وثورات، وقلق، وفقدان الثقة .. إلخ، أما العربي المسلم المغفل الذي ولد ومفتاح الحداثة بين يديه، تجاهل أسباب استعماله واستغلالاه متبعاً مغريات الموضوعة والتقدم السلبي اللاأخلاقي.

إن هذه الإشكالية التي هي حقيقة لا مفر منها، لا تتعلق فقط بتبني ثنائية الأخلاق والعمل من أجل تحقيق الحداثة الغربية، أو بالأحرى الفكرة الأصلية للحداثة الغربية الموجودة في التراث الإسلامي، فمصير الانسان لا يتوقف عند هذا الحد فقط كما هو عند هابرماس، لأن مصيري ومصير غيري كما نعلمه في ديننا الحنيف هو ماذا بعد نهاية الحياة، هذا هو مصدر الخوف والقلق الذي من المفروض أن يكون عند كل إنسان.

المطلب الثاني: تقييم المشروع الهابرماسي

ويرى عبد الله إبراهيم أن: "هابرماس له موقف موضوعي، حيث اقترح العقل الاتصالي بديلا عن العقل الآداتي الذي تحول إلى أداة عمياء، حيث نجد هابرماس انطلق من نقده الغربي إلى

[1] – محمد إبراهيم مبروك: الإسلام والمغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وامكانية الحوار، مركز الحضارة العربية، مصر، القاهرة، ط1، 2002، ص337.

[2] – صامويل هنتختون: الغرب متفرد وليس عالميا، مقالات معربة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، (د. ب)، العدد 21، (د. س)، ص3.

مفهوم العقل بمعناه الإجرائي بوصفه ملكة تحليل وتفكيك"[1]، ونفهم من خلال هذا أن البعد الإجرائي في العقل التواصلي ليس غائبا لأنه سيمارس دوره في الخلايا الاجتماعية. وما نتوصل إليه أن "هابرماس" رفض فلسفة الاختلاف والتنوع التي تقصي دور العقل في تجسيد مبادئ الحداثة، لأن هذه الفلسفة تستطيع تحطيم النموذج الأوروبي من الداخل، كما أنه يتجاوز العقل الآداتي الذي يهدف إلى النجاح وتحقيق المصالح والتقوقع على الذات إلى عقل متفتح يهدف إلى النجاح والتفاعل معا. ولهذا نجد "هابرماس" في مشروعه العقلانية التواصلية كبديل أو كمفهوم موسع للعقل الآداتي، قد اقترح تصورا ثنائيا عميقا للحداثة، وهما التفاعل والعمل، حيث يرى بأنه لا يمكن فصل هذين الشكلين في مسار الحداثة، فهو "يستبعد الفكرة التي ترى بأن العلم والتكنولوجيا يستطيعان التخلي عن دورهما في الهيمنة الاجتماعية ويعملان لصالح انعتاق الإنسان، ويقول بأن هذه الإمكانية غير متوفرة طالما أن تطور العلم يظل مرتبطا بالعقلانية الغائية المؤسسة على نموذج العمل، على العكس من ذلك توجد إلى جانب هذا الشكل العقلاني نماذج أخرى في الفعل التواصلي، الذي يكمن نموذجه الأول في التفاعل"[2]، يقصد "هابرماس" من خلال هذا الكلام أننا نستطيع الخروج من أزمات الحداثة، عندما نأخذ بجدية هذا الواقع المزدوج للعقلانية الأولى، العقلانية الآداتية التي تقوم على أساس العمل المنظم حول حركات مقاصدية و (غاية ما)، والثانية العقلانية التواصلية التي تقوم على أساس التفاعل النظم حول حركات تواصلية (التفاهم)، وتمثل عقلانية التفاهم العنصر الذي بنى عليها نظريته في الحداثة. وفي هذا الصدد يقول: "إن التفاعل الذي تتوسط فيه اللغة في أهمية العمل بالنسبة لاندماج المجتمع، طبيعي أنه لا يتجاهل المكانة التي أولاها ماركس للهيمنة والإيديولوجية بوصفها

[1] – علي أحمد الديري: مفكرة الحوار، مفكرة عبد الله إبراهيم، مجلة البحرين الثقافية، (د. ب)، العدد 18، 1998، ص16.

[2] – دانيلو مارتوشيلي :**يورغن هابرماس العقلنة والديموقراطية**، ترجمة: إبراهيم بومسهولي، مجلة فكر ونقد، العدد: 41، 12 (سبتمبر) 2001، ص9.

عوامل اندماج المجتمع، لكن على اعتبار أن ماركس لم ينجح حقا في التمييز بين العمل والتفاعل، فإنه لم يستطع سوى أن يؤول التفاعل انطلاقا من الفرضيات المعرفية للعمل فحسب"[1]. ومعنى هذا أن "هابرماس" يرفض العلاقة الوثيقة التي يقدمها ماركس على الهيمنة المتواصلة للإنسان على الطبيعة في تأسيسه دولة سدها الحرية، وفي هذا يرى هابرماس أن ماركس لم يدرك تماما المعنى الحقيقي للتفاعل المرتبط بالجانب الإنساني وليس بالجانب المادي، مما أدى بمشروعه إلى الفشل، في حين يذهب هابرماس إلى القول بأن الحاجة إلى الاتفاق التواصلي الموجود في المجتمعات البشرية هي سعي مرتبط بنمو علاقة التفاهم بين الأفراد.

ومن خلال ما سبق نلاحظ بأن البديل الذي أعطاه هابرماس في تأسيسه أو في إعادة بنائه لمشروع الحداثة هو استمرار لما تم انجازه في سياق التاريخ مع موازاة العقل النقدي لمسار الحداثة حتى لا تقل مصداقية المبادئ المعلن عليها في مشروعها لتأسيس مجتمع حر، فالعقلانية التواصلية هي ما أغفلته الفلسفات في نسقها الفكري، والتي جعلت من "الأنا" عدوا للآخر وحصول صراع حتمي بينها، الذي يؤدي بدوره إلى تمزق وشتات الحضارة الغربية بسبب العلم والتكنولوجيا للعلاقات الودية البشرية، ولهذا كانت العقلانية التواصلية كبديل أو كفعل عقلاني للعقلانية الآداتية، والتي من أسمى مبادئها الحوار بين الأفراد، ومنه الحوار بين الحضارات لتحقيق منفعة جماعية، وبهذا يكتمل المشروع الحداثي بعدما كان مشروعا ناقصا، ويرى هابرماس أن هذا التواصل يتم بواسطة اللغة بمعنى أنه لا يمكن إقامة مثل هذه العلاقات إلا بالرجوع إلى لغة الانفتاح على الغير، تجعلهم يتفاعلون فيما بينهم.

[1] – دانيلو مارتوشيلي، المرجع السابق، ص10.

لا يمكن إنكار المجهودات الكبيرة التي بذلها هابرماس، في سبيل استكمال مشروعه الحداثي وسعياً منه إلى إرساء قواعد نظرية تواصلية تحقق التفاهم فينشر السلام في العالم أجمع.

بالرغم من الانتقادات الموجهة إلى نظرية هابرماس، فلا يزال من فلاسفة العصر، ونحن في العالم العربي لا يسعنا سوى الانفتاح على مشروع هابرماس نظراً لغنى وتنوع انتاجه من جهة ومن جهة أخرى مواكبته للأسئلة المعقدة للإنسان المعاصر، فما أحوجنا اليوم إلى الانكباب على انتاجات هابرماس خاصة في تنظيره للتواصل والفضاء العمومي والحداثة والمواطنة لتثبيتها وتعميقها في المجتمعات العربية، خاصة بعد تباشير الربيع العربي، هل نحن قادرون على بناء مجتمع ديمقراطي حداثي قائم على أخلاقيات الحوار والمناقشة لا على العنف والصراع؟[1].

لقد حاول هابرماس إعادة الثقة إلى الحداثة بالكشف عن منطق آخر في التطور بمثل عقلانية تواصلية أدت لزيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الاختلاف والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديمقراطية وقوانين وضعية ودساتير جمهورية. ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقي، مواز للتطور في قوى الإنتاج، فهي إذا ظهرت استجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية بعد التحولات من ظهور الرأسمالية.[2]

ويمثل مشروع هابرماس استجابة لمطلب النظرية النقدية، فبعد أن فشلت التجربة التاريخية للحضارة الغربية والتي كان الجيل الأول في البداية يعلق عليها كل الآمال حول التقدم، بات من الضروري على النظرية أن تعيد تأمل ذاتها والإطار التاريخي الذي وجدت فيه.[3]

[1] – نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2016.، ص 34.

[2] – أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص ص 160 – 170.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 331 – 332.

إن الحل الذي قدمه هابرماس مكمل لما شرع فيه المنظرون السابقون ومحاولة لإدراك الكلية على نحو موجب، وبذلك تم له تجاوز حدود نقد أسلافه الذين ركزوا على مظاهر الخداع والزيف والوهم، بل يهدف إلى ربط النظرية بالمصالح الجوهرية فلسفيا واسعاً.[1]

في نظرية النشاط التواصلي يعرب هابرماس عن عزمه في استبدال فلسفة التاريخ التي نجدها، في جدلية التنوير بنظرية تواصلية، ويعد هذا تجاوزا للضعف الذي عاينه هابرماس لدى أدورنو، بهذا التحول في البراديقم، يعتقد هابرماس أنه عثر على النظرية الأقدر على تفسير جميع القضايا التي طرحتها الفلسفة الحديثة والمعاصرة في شكل قضايا تتأسس على الوعي، وبهذه النظرية الجديدة يتسنى له إيجاد مركز ثقل ابستيمولوجيا علوم إنسانية تتلقى فيها اهتمامات الفلاسفة والعلماء، وتقدر على إنشاء نظرية نقدية ترث مهمة الميتافيزيقا السابقة، لنذهب أبعد منها عند التفكير مثلاً في قضايا العقل والمعقوليات والحداثة، وتعثراتها، وآفاق إنقاذها[2].

يعتبر هابرماس أن مفهوم الذات حين يترك مكانه إلى مفهوم "الشريك في الحوار"، تتمكن من إعادة النظر في قضايا الفلسفة الكلاسيكية على نحو أعمق، بعد حقنها بجرعة لا بأس بها من فلسفة اللغة المنتشرة على الساحة الانجلوسكسونية، وعلى هذا الأساس تتبنى كتاباته الأخيرة في مسألة الاخلاق على نقد الفلسفة الكانطية المرتكزة على نمط الوعي الذاتي ولكنه لا يهمل مبدأ الكونية وترتكز أيضا على نقد التيار الوضعي، الذي يبرر هيمنة المعقولية التقنية على مسائل القيم بعد أن جعلها نسبية، والنقد يمسح أيضا المعقولية السياسية، حيث تصاغ فلسفة هابرماس التواصلية في صورة فلسفة حق وديمقراطية وفلسفة تعمل من أجل إبراز أهمية المجتمع المدني، والفضاء العمومي، في ضمان عدم إمكان العودة إلى نمط الحكم الكلياني.[3]

[1] – أحمد عبد الحليم عطية، المرجع نفسه، ص ص 332 – 333.

[2] – محسن الخوني، التنوير والنقد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2001، ص ص333 – 334.

[3] – محسن الخوني، المرجع السابق، ص 335.

ومن هنا قد يعتقد البعض أن مشروع هابرماس (مشروع البعد التشاوري للديمقراطية) يعد يوتوبياً أو بعيداً عن التطبيق إلا أن المجتمع السياسي اليوم ممثلاً في نظرية هابرماس والديمقراطية فيه حية، مطبقة على نطاق واسع، فالمواطنون يشاركون في كل الخطب السياسية سواء بواسطة ممثلين أو بصورة مباشرة، والمشاركة ليست شكلية أو تقتصر على عمليات التصويت المتفرقة، إن الخطاب يعكس الفعل السياسي للأفراد ويسمح لنا بتصورهم في هذا الفعل، كممارسين لحقوقهم في المشاركة ضمن سياسة تداولية، لذلك نجد هابرماس يبحث في ثنايا نماذج تطبيقية لدعم فكرته، وهو أنموذج الاتحاد الأوربي، ومن ثم يحاول أن ينتقل من معيارية تأسيسات إقليمية ووطنية إلى حيز أكبر هو العالمية، وطلك كله مؤسس على بعد تشاوري منبثقاً من حقوق المشاركة السياسية التي تؤدي حقوق الانسان دوراً في التنظير لها.[1]

[1] – علي عبود الحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان، طبع، نشر وتوزيع، بغداد، ط1، 2015، ص332.

المبحث الثاني: تأثيرات فلسفة هابرماس على الفكر الغربي المعاصر

المطلب الأول: قيمة موقف هابرماس وعقلانيته التواصلية

يقول هابرماس: "إن مسألة الأمن العالمي في عصر الصواريخ العابرة للقارات، وانحسار الأسواق الوطنية نتيجة الرأسمالية، اسقطت العراقيل والحدود بين الدول، وغيرت وجه العالم بصورة منقطعة النظير"[1]، بمعنى أن هذا الوضع الجديد قد أدى بتغيير جذري في النظام الوضعي للعالم، فالأسواق الوطنية تكاد تكون منعدمة في السياسة الاقتصادية، نظرا لهيمنة الرأسمالية على الوضع التي تهدف إلى تعميم وتوزيع سلعها في جميع الأسواق على حساب السلع الوطنية بالدعاية والإشهار، وأصبحت العلاقات الدولية إثر هذا الوضع مفتوحة أو شبه مفتوحة على الأفكار والسلع. "فالحدود الترابية التي كانت مراقبة بشكل صارم أصبحت الآن قابلة للاختراق، فالسياسة الخارجية الكلاسيكية لم يعد لها وجود من الآن فصاعدا، إن السياسة الخارجية تتطابق مع السياسة الثقافية، إن السياسة الاقتصادية في نفس الوقت تلغي الحدود القائمة بين السياسة الداخلية والخارج[2] معنى هذا أن السياسة الخارجية الكلاسيكية التي تهدف إلى تكريس حراسة مشددة على الحدود، أصبحت غير موجودة، أو لم تعد لها فعالية داخل النظام العالمي الرأسمالي، فتحل محلها بذلك سياسة خارجية جديدة تمتزج بالسياسة الثقافية وبالسياسة الاقتصادية، والتي تهدف هي كذلك إلى رفض كل أشكال القوانين التي تفرض وجود حاجز بين السياسة الداخلية والخارجية للدول.

وإلى جانب كل هذا –التغييرات التي حدثت في الاسواق الوطنية والعلاقات الدولية– حدثت تغييرات أخرى، الأمم المتحدة كما يرى هابرماس: "ابتكرت مفاهيم جديدة في السياسة العالمية مثل (حرب عدواني) و (جريمة ضد الإنسانية) و (حقوق الإنسان)، مساعدة على بعث محاكمة

[1] – اتحاد المكتبيون الالمان: فيلسوف الحركات الاجتماعية الجديد، هابرماس فيلسوف انتجته الحرب، ص2.

[2] – كرستان بوشندهوم ورنير روشلتتس: استفتاء من أجل دستور أوروبي، حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، ترجمة: الشهب، عالم الترقي، المغرب، العدد، 2003، ص5.

دولية لمحاكمة رؤساء دول وشخصيات سياسية وعسكرية كبيرة متورطة في حروب عرقية، أو في جرائم ضد أقليات، وهناك مشاكل أخرى كانت مهملة قفزت إلى الواجهة الأولى، وأصبحت تحضى باهتمام عالمي مثل المحافظة على الطبيعة على سبيل المثال لا الحصر"[1]، ومعنى هذا أن سياسة حقوق الإنسان الموجهة من طرف الأمانة العامة لهيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، ومحكمة العدل الدولية بلاهاي، قلصت من سياسة الدولة الفردية، فطرحت بذلك العديد من المشاكل على جدول أعمال هيئة الأمم المتحدة، والتي أصبحت تثار حولها نقاشات على مستوى عالمي لحلها.

كل هذه المتغيرات على المستوى السياسي الاقتصادي، فتحت أمام العالم آفاقا جديدة لم يعرفها من قبل، وعلى الفلاسفة والمفكرين كما قال هابرماس "أن يواكبوا مثل هذه المتغيرات وإلا فإنهم مهددون بفقدان الدور المناط بعهدتهم منذ عهد الاغريق وحتى الساعة هذه"[2]. وذلك أن مهمة الفيلسوف في هذه الحال هو استغلال جل الأوضاع والتغيرات التي تحدث على المستوى العالمي أو الفردي ونقد الجانب السلبي منها، بهدف تجاوزه ايجاد البديل لذلك. لذلك فإن هابرماس كرس: "كتابه الأخير الذي صدر عام 2004م بعنوان "الغرب المتمزق" لتناول أسباب ما يراه تمزقا في منظومة الغرب لسياسية والفكرية، إذ لا يرجع هذا التمزق للإرهاب الدولي كما هو شائع في الخطاب الأمريكي، بل لتجاهل سياسة الولايات المتحدة الأمريكية للقانون الدولي تحت دعوى الأمن القومي، الذي اتخذت منه ذريعة لشن حروب وقائية منافية للقانون الدولي وفي تهميش لدور الأمم المتحدة، واستخفاف بأهمية التوافق مع الدول الأوروبية السياسية"[3]، نلاحظ هنا أن هابرماس في كتابه سالف الذكر صرح بالسبب الذي أدى إلى تمزق الغرب واضطرابه، لا على الارهاب الدولي كما أعلنت عنه الولايات المتحدة الأمريكية، بل إلى السياسة

[1] – ادوارد موندييا: حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس "نواجه اليوم نوعا مختلفا من الارهاب"، ترجمة نجلاء جميل، القاهرة، 2004، ص.

[2] – اتحاد المكتبيين الألمان: فيلسوف الحركات الاجتماعية الجديدة، هابرماس فيلسوف أنتجنه الحرب، ص3.

[3] – ادوارد منديينا: حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس "نواجه اليوم نوعا مختلفا من الإرهاب، ص1.

التي تتبعها هذه الأخيرة في شن الحروب تحت دعوى الأمن القومي، والغاية الرسمية من ذلك هو وقاية نفسها حتى تبقى على كرسي السيادة، ويتجلى ذلك في رفضها لأي مجال من التسوية بينها وبين الدول الأوروبية، فضلا عن تجاهلها لدور الأمم المتحدة، وخير دليل على ذلك الحرب في العراق، فما أعلنته باسم الأمن القومي والمحافظة على حقوق الإنسان كان عكس الأهداف الخفية للمصالح السياسية العسكرية التي ترغب في تحقيقها، وهي الهيمنة العالمية المطلقة على العالم بأسره، في جميع الميادين.

أما موقف هابرماس من هذه الحرب فقد اعترض بشدة على الحملة العسكرية على العراق، حيث صرح في حوار جرى بينه وبين مدينا في صيف 2004، أنه في حالة العراق لم يكن هناك تهديد واضح للأمم المتحدة، ولا انتهاك للقانون الدولي، وبعيدا عن المناورات الكاذبة للإدارة الأمريكية الحالية، فليس هناك أي من هذين الشرطين ليبروز التدخل العسكري، كما لم يكن هناك قرار مناسب من مجلس الأمن، ولا كان هناك تهديد وشيك لجزء أساسي من العراق، ولا يهم سواء كان هناك أسلحة دمار شامل أو لا من أجل الهجوم الوقائي، لا يمكن لأحد أن يذهب على الحرب لمجرد شك[1]. فالولايات المتحدة الأمريكية حسب هابرماس اخترقت ميثاق الأمم المتحدة في حربها ضد العراق، ونسبت ذلك إلى العراق من أجل شرعية الحرب، وأن مسألة الأمن القومي والمواطنة العالمي كخطوة في مسيرة القانون الدولي، الذي يضمن الحماية القانونية للمواطنين ضد أي نظام قهري لم تكن فعالة أو معترف بها من طرف الأمريكان، لأن من يحكم العالم نظامها، وبالتالي تعني العولمة النظام الأمريكي.

إن كتاب هابرماس "الغرب الممزق" يتضمن عدة مقالات وحوارات التي أجريت معه، بعد أحداث 11 سبتمبر تتصدر مقدمة بعنوان "مشروع كانط والغرب الممزق"، يطرح من خلالها مشروعا نظريا حول امكانية صياغة دستور للقانون الدولي يرتكز على أفكار "كانط" في مؤلفه "السلام

[1] – ادوارد مندينا: المرجع السابق، ص 1-2.

الدائم"، الذي يقدم تصورا للنظام العالمي يقوم على مفهوم عالمية المواطنة[1]. وما نفهمه هنا أن هابرماس اقترح مشروعا لتأسيسي نظام لقانون ما لتكوين حكومة عالمية. إن هابرماس يقترح "أفقا أوسع لمجال عام يتألف من الثقافات المختلفة على خلفية الحوار العقلاني، بدلا من صدام الحضارات الذي ينحاز لفرض القيم الغربية تحت مسمى النظام العالمي الجديد الذي تسيطر عليه الأغراض العسكرية لرأسمالية التي تتزعمها أمريكا"[2]، إن هدف أمريكا من هذا النظام هو محاربة النظام الإسلامي ومنه القضاء على الإسلام، وذلك من خلال فرض القيم الغربية، والزعم بتأسيس حكومة عالمية حرة خالية من كل أشكال الصراع، لكن جوهر هذا النظام صراع بين الحضارات، وهي فكرة يرفضها هابرماس لأنها تهدد الغرب ذاته، لذلك نجده يدعو على ضرورة الحوار العقلاني بين الحضارات، لتحقيق مصالح الكل، ويكون هناك نشاط تواصلي لبلوغ مبادئ الحداثة الغربية. إن هابرماس يرى أن "حل هذه المشكلة لا يتطلب حكومة عالمية، إنما على نظام مواطنة عالمية تسمح بشيء، كسياسة داخلية بدون حكومة عالمية بإمكانها الاعتماد بكل بساطة على اتفاق حول حقوق الإنسان، إذ كان هو أيضا على المستوى العالمي"[3]، ومن خلال هذا نلاحظ أن هابرماس متأثر بفلسفة كانط فيما يتعلق بأخلاق الواجب التي ينبغي لكل فرد أن يتصف بها، وانطلاقا من هذا يرى أن المشاكل التي يعاني منها العالم لا يتم حلها عن طريق انشاء حكومة عالمية، إنما عن طريق نظام المواطنة العالمية، فهابرماس يرى أن العائق القائم هنا "هنا الفاعلين لكي يكتسبوا القدرة على الفعل على المستوى الكوكبي، يجب عليهم أن يتعلموا النظر إلى أنفسهم كفاعلين يقررون بطريقة مستقلة، وإنما كأعضاء في جماعة عالمية، يتحملون مسؤولية الدفاع عن المصالح الأمنية في اطار اختياراتهم الخاصة"[4].

---

[1] – ادوارد منديينا: حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس "نواجه اليوم نوعا مختلفا من الارهاب"، ص ص1–2.

[2] – المرجع نفسه، ص1.

[3] – كرستيان بوشندهوم ورينير روشلتس: استفتاء من أجل دستور أوربي، حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، ص7.

[4] – كرستيان بوشندهوم ورينير روشلتس، المرجع السابق، ص7.

إن العولمة في نظره هي الهيمنة الأمريكية على العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا ..إلخ، متخذة من فكرة الأمن العالمي للمحافظة على حقوق الإنسان كذريعة لتبرير أعمالها، هذه الفكرة بدورها أحدثت تغييرا في العالم –كما سبق أن أشرنا إلى ذلك–، غير أن هابرماس ينتقد هذه الفكرة لوجود تعارض بين ما تدعوا إليه وما هو موجود في الواقع، وبالتالي فهو يرفض مشروع حكومة عالمية، ويعود إلى فكرة مواطنة عالمية تنطلق من نقد الذات وإلتزامها بأخلاق كونية متفق عليها، ذلك أن النقد الذاتي ملائم للدفاع عن انجازات الحداثة الغربية، التي تتمثل بالانفتاح والرغبة في التعلم، في مقبل الانغلاق على الذات، هذا يؤدي إلى أن ننتج نقدا شرعيا للغرب نستعير معياره من خطاب النقد الذاتي، أي أن نكون قادرين على التعاون جنبا إلى جنب مع المعارضة المحلية الأمريكية ضد سياسة الحكومة الأمريكية، فإذا استطعنا أن نربط أنفسنا بحركة الاحتجاج داخل الولايات المتحدة فإن اللوم الموجه لنا في معاداة أمريكا سيبدو فارغا.

المطلب الثاني: تأثيرات هابرماس على الفلسفة الغربية المعاصرة

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تنقسم إلى ثلاث مراحل في تطورها ،فالمرحلة الأولى التي تأسست فيها هذه المدرسة بداية القرن العشرين وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر وفريديريك بولوك وفرانز نيومان، ثم ثيودور ادورنو وهر برت ماركيز الذين يمثلون الجيل الاول ،والمرحلة الثانية ضمت كل من يورغن هابر ماس وكارل اوتو أبل وألبرشت فبلمر وكلاوس أوفه ،وفي المرحلة الثالثة فيمثلها أكسل هونيت وهو رائد الجيل الثالث لهذه المدرسة.[1]

هونيت الذي يعد المحور الأساسي في الفلسفة الاجتماعية والأخلاقية التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفكري للمدرسة، وذلك لإعطاء نفس جديد لهذا التيار وبالتالي

[1] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط14، سنة 2010، ص 103 – 104.

تطوير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وان كانت لديه بطبيعة الحال اختلافات مع ممثلي المدرسة من الجيل الأول "ماكس هوركهايمر،ثيودور ادورنو ،وهربرت ماركوز " أو الجيل الثاني يورغن هابرماس، كارل اوتو ابل"[1].

ومع أنه هونيت قد أشاد بما يسمى بالمنعطف التواصلي الهابرماسي الذي استطاع من خلاله تقديم مقاربة جديدة لإعادة اكتشاف البعد الاجتماعي، ومن ثمة إعادة تأسيس النظرية النقدية ،غير انه بقي متحفظا من هذه المقاربة في مسائل كثيرة، أهمها –في نظر هونيت – اختزال هابرماس الحياة الاجتماعية وأشكال التواصل المختلفة في البعد اللغوي ،وهذا التمركز حول اللغة يحجب عنا حقيقة التفاعلات التي في المجتمع.[2]

ويعتبر هونيت أن مشروعه الفلسفي القائم على براديغم الاعتراف يندرج في إطار توسيع المشروع الهابر ماسي، وهذا على الرغم من موقفه النقدي تجاه أعمال أستاذه هابر ماس وقد استلهم هونيت هذه الأعمال، وخاصة ما يتعلق بنظرية الفعل التواصلي ضمن مشروعه لبلورة ما أسماه بالصراع من أجل الاعتراف.

هذا وعلى الرغم من تأثر هونيت بنظرية التواصل وإشادته بها غير أن لديه تجاه أستاذه هابر ماس تحفظين أساسيين بخصوص نموذج التوافق التواصلي ،أما التحفظ الأول فيتمثل في قول هونيت بأن هذا النموذج التواصلي عاجز في حقيقة الأمر عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد بصورة شاملة أو كلية، وذلك لأن التواصل اللغوي ما هو إلا جانب من جوانب التفاعل الاجتماعي ومن هنا كان من الضروري توسيع النموذج التواصلي حتى يتسنى لنا تعميق فهمنا بالتجربة الأخلاقية التي يمر بها الأفراد وذلك بالبحث في الجوانب غير اللغوية للتواصل الاجتماعي ،والثاني ما يسميه هونيت بالطابع التنازعي أو الصراعي الموجود أو السائد في بنية

[1] – كمال بومنير، المرجع السابق، ص ص 103 – 104.

[2] – المرجع نفسه، ص 107.

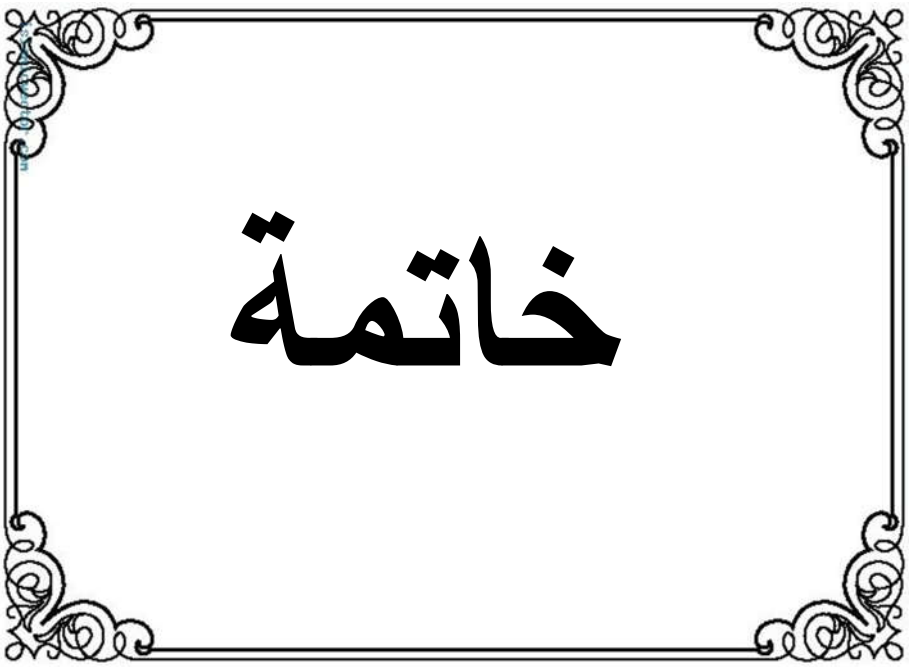
المجتمع والذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والاخلاقية التي يميزه لان حقيقة الحياة هي صراعات ونزاعات وهذا ماتجاهلته النظرية النقدية الأولى ويورغن هابرماس أيضا.[1]

ومع ذلك يتفق هونيت مع هابرماس في إمكانية تفسير الحياة الأخلاقية بعملية التذوات الاجتماعي وهذا لقطع الصلة مع فكرة التأسيس الذاتي للمعايير الأخلاقية، والتي كانت سائدة قبل في الفلسفات التقليدية، غير أنه عوض أن يتم هذا التأسيس على التفاعل الاجتماعي اللغوي وفق نموذج المناقشة العقلية كما رأينا ذلك مع هابر ماس فإن إيتيقا الاعتراف التي قدمها هونيت كبديل لإيتيقا المناقشة، تقوم على توسيع مفهوم التفاعل التواصلي نفسه من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية.[2]

نستنتج من ذلك أن هونيت لا يرفض بصورة كلية مفهوم الفعل التواصلي وإنما يرفض اختزال هذا الفعل إلى نموذج التواصل اللغوي، ولذلك عمل على إغناء وتوسيع مفهوم التفاعل التواصلي من خلال البحث الأفعال التي تدل على اعتراف الغير لنا كأفراد وجماعات علما أن هذه الأفعال قد تأخذ أشكالا متعددة.

[1] – كمال بومنير، المرجع السابق، ص 117.

[2] – المرجع نفسه، ص 124.


خاتمة

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره نخلص إلى النتائج التالية:

إن الحداثة في حالة تعارض دائم مع ما هو قديم، وبالتالي فإن ما هو حديث يتعارض من حيث المبدأ مع ما هو تقليدي، إنها الحداثة اللحظة التي بدأ فيها الانسان الحديث يفكر في ذاته، ويتأمل نفسه بلغة الحداثة، أي كذات مفكر تبحث عن الحقيقة.

لقد كانت الحداثة دوما تهدف إلى التجديد والتغيير في المعرفة للوصول إلى ما هو أدق متخيلة عن القديم، إذ ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالعقلانية، حيث يعني رفض إحداهما رفض الأخرى، إذ رسخت الحداثة علاقة داخلية ما بينها وبين العلاقة الغربية، فلا جرم فالذات الإنسانية في حد ذاتها انطلاقاً من العقل وهي مقر ومرجع الحقيقة واليقين.

إن الحداثة تسير وفق خط تصاعدي لا تلتفت إلى الخلف، تسير دائما إلى المستقبل، وترتبط بكل تقدم ورقي مادي وفكري حاصل لدى الانسان، فكانت تعمل دوما من أجل تحقيق مبادئها ووعودها للإنسان (الحرية، المساواة، التقدم)، والتي بشرت بميلاد مجتمع جديد عقلاني لصالح الانسان وحريته، وفضلا عن هذا فقد رفعت شعار العقل والتحرر من كل سلطة من شأنها أن تعيق التطور الإنساني، فـ "ديكارت" مثلاً أكد على ضورة تجاوز تعاليم الكنيسة، والاصغاء إلى صوت الذات، الذي يرتفع ليقول للآخرين "إنني مفكر فأنا موجود" وتدل على أحكام المسبقة، وكل ما قيل وما يقال عن العالم والأشياء، والعودة إلى منهج الشك في كل شيء من أجل استقصاء الحقائق، لذلك سمي ديكارت أبو الحداثة.

لقد استطاع الانسان بواسطة الاستخدام المطلق للعقل في مجال العلم، التحرر من قوى الطبيعة، والتخلص من العديد من الحتميات والإكراهيات، إلا أن ذلك لا يمنع القول بأن الحداثة على رغم ما بلغته وما قدمته للإنسان أنها أوقعت الإنسانية في كثير من الأزمات، ولم تستطع

تحقيق الأهداف التي رسمتها لنفسها، فبسبب العقلانية المفرطة ظهرت مظاهر التأزم على مشروع الحداثة الغربية.

إن هذه المفارقة الكبرى دفعت المفكرين والفلاسفة إلى مراجعة فكر الحداثة وأصبح مثار نقد عنيف طال الأسس التي قام عليها مشروع هابرماس فاسحاً المجال لأفكار جديدة جسدها تيار ما بعد الحداثة هذا الأخير الذي يعد من التيارات الفكرية الفلسفية التي تدعوا إلى نقد الحداثة بغية إبطالها وتجاوزها، أي جاءت نتيجة فشل مشروع الحداثة الذي وصل إلى نهايته بحدوث انفصال بين النظرية والتطبيق.

ما بعد الحداثة منذ ظهورها والنقاش يدور حولها حتى الآن، فهناك من يؤيدها ومن يرفضها "لأن الحداثة مشروع لم يكتمل في منظور هابرماس، وفي محاولة تجاوز دوامة الفراغ الذي وقع فيها الخطاب الفلسفي الغربي في هذا القرن، انتدب الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" إلى إعادة مشاكل الحداثة، فهذا لا يبيح الانسحاب منها أو الاستسلام أمامها، لأن ذلك الانسحاب يعني انسحاب الفلسفة من زمنها، مع العلم أن الروح هو النقد.

إن هابرماس بموقفه هذا، يرى أن التخلي عن العقل والعقلنة مظهراً من مظاهر ذلك الانسحاب وعزوفا عن الاستمرار بالمشروع الفكري الأنواري، وهذا ما يفسر في اعتقادي ما بعد الحداثيين إلى أي تصور مستقبلي.

إن دفاع هابرماس عن المشروع الحداثي، لا يعني أنه يقبله بكل ما فيه من أخطاء، فقد وجه نقداً لاذعا للفلاسفة الذين مجدوا العقل الأداتي، الذي هيمن على حياة البشر، وقضى على إنسانية العلاقات الإنسانية وطرح "العقل التواصلي".

والمتأمل في آراء هابرماس يلاحظ أنه قد عارض فلاسفة ما بعد الحداثة معارضة شديدة، مع أنه يعتبر نفسه جزءً من ما بعد الحداثة الفكرية، وصعوبة اللقاء (الاختلاف) يعود إلى موقف هؤلاء من العقلنة.

إن ما بعد الحداثة في نظر هابرماس تمثل الخروج عن مسار الحداثة، أي أنها من بين الأزمات التي وقعت فيها.

وعلى حسب هابرماس توجد تجارب نافعة ودروس صالحة في مسار الحداثة يمكن الاستفادة منها، وإذا ما عرفنا كيف نفعل، والنقد لا يعني إلغاء كل شيء، وإنما يعني العودة إلى المسار السابق، وتصحيح الأخطاء المرتكبة وهو يهدف من وراء ذلك إلى إعادة الثقة من جديد للحداثة الغربية.

إن نقد الحداثة عند هابرماس يهدف إلى التحرر في التفكير وتنقيته من كل دمغائية ذاتية مطلقة لها نموذج يخلق أو يعاد خلقه باستمرار، فقد مست الجانب الإنساني الروحي الذي لم يلحقه التحديث الذي أفقد الانسان ثقته بغيره بصفة خاصة وبالمشروع الحداثي بصفة عامة، وهذه الأخيرة جعلت الانسان في صراع بين ذاته وغيره، للمفارقة الكبرى بين النظرية والتطبيق.

إن البديل الذي أعطاه هابرماس لاستكمال مشروع الحداثة أو الرجوع على مسار الحداثة هو المشروع الفلسفي في نظريته (الفاعلية التواصلية)، فقد تضمنت هذه النظرية إمكانات نقدية أساسية لنقد الأيديولوجيات المهيمنة، وفق ما يقرره من ديمقراطية، تتجسد من خلال أفق الحوار والنقاش للوصول إلى اتفاق وتفاهم ونشاط متواصل بين الذوات عن طريق اللغة.

إن نظرية هابرماس التواصلية للنشاط الإنساني نحو التقدم يقوم أساساً على الفعل واللغة. لقد كانت اللغة عند هذا الفيلسوف من أجل الحوار والاتفاق على قضايا العصر دون أي ضغط في الاقتدار في أفكار من هو أقوى سطلة ومالاً، فكانت بذلك تستند (اللغة عنده) إلى أسس

وقواعد من أجل بلوغ أرقى مستويات التواصل والتي هي: النية، الصدق، الحقيقة، وقوة الخطاب في البرهنة.

ولا زال يؤكد في خطابه على ضرورة عقلنة العلاقات الإنسانية من خلال التنظيم المنهجي للمناقشات والحوارات، حيث تظهر التجربة التواصلية من خلال العلاقات التفاعلية بني الناس في إطار التوافق اللغوي، في مجموع ذلك كانت اللغة عند هذا الفيلسوف أساس النظرية التواصلية، التي توحي فكرة مفادها ضرورة الحوار بين الأفراد، ومن ثم بين الحضارات.

وقد تعرض هابرماس إلى نقد لاذع من طرف الفلاسفة، وكان من بينهم نقد "هينتختون" الذي يقول بضرورة الصراع بين الحضارات، خوافاً من انتشار معالم الإسلام الذي يهدد الرب المنظور.

إن الجهد الذي قدمه هابرماس هو جهد نظري، لأنه لم يقدم نظرية مهيأة بشكل كامل، وإنما توجيهات أساسية للبحث بهدف الانتقال من نظرية الوعي إلى نظرية التواصل.

إن الحداثة عند هابرماس لن تكتمل ما لم يتصف الانسان الغربي بأخلاق التواصل، ونحن نقول أن الحداثة لن تكتمل إلا بتغيير حقيقي وفعلي منطلقه العمق الداخلي للإنسان ألا وهو الذات أو النفس، لقوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (سورة الرعد آية 11).

إن فكرة هابرماس الذي اجتهد في انتاجه، هي فكرة في حقيقة الأمر ليس بالجديدة، فهي موجودة من قبل، ولا تزال موجودة لحد الآن، وستظل موجودة إلى نهاية التاريخ، وتتسم بالامتداد والتواصل مع متغيرات المستقبل، وإن الأزمات التي يعيشها الفرد هي من صنع ذاته نتيجة ميولاته ورغباته التي تعير من طبائعه الخيرة، وقهر هذه الرغبات لا بد للإنسان التحلي بالإرادة القوية التي تعبر عن قوة العقل.

إن الخوف إذن هو: ما مصيرنا ليوم يبدأ فيه زمن بعد الحداثة؟ يوم تكون فيه كل نفس لا تعرف سوى نفسي نفسي، هنالك يكون الإنسان عدواً لأخيه الانسان، لا يعرف إلا ذاته ولا يدافع إلى على ذاته من أجل العيش في عالم أبدي، عالم لا نظير له في حياتنا هذه، حتى الحياة التي هي اتباه لمبادئ القرآن الكريم، عالم الحرية والمساواة .. إلخ، فما هو منتظر أفضل بكثير مما هو بين أيدينا، وأن ما بين أيدينا مفتاح لحقبة جديدة أبدية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا / المصادر:

أ – باللغة العربية:

1.يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.

ب – المقالات:

2.يورغن هابرماس: العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، مجلة العرب والفكر عالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 46.

3.يورغن هابرماس، ما بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، مجلة الابداع والعلوم الإنسانية، الشركة اللبنانية الدولية للتوزيع، بيروت، لبنان، العدد 32، 1998.

ثانيا/ المراجع:

1 – باللغة العربية:

4.اتحاد المكتبيين الألمان: فيلسوف الحركات الاجتماعية الجديدة، هابرماس فيلسوف أنتجنه الحرب.

5.أحمد عبد الحليم عطية، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

6.ادوارد مونديينا: حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس "نواجه اليوم نوعا مختلفا من الارهاب"، ترجمة نجلاء جميل، القاهرة، 2004.

7.أشرف حسن منصور: نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة، كتاب دوري يصدر عن قضايا فكرية للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، الكتاب 29، 1999.

8.إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنضر والتوزيع، مصر، القاهرة، (د. ط)، 1985.

9.جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، (د. ب)، ط1، 1993.

10. جورج لارين، هابرماس وتصور جديد للعقل، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2002.

11. جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، الفلسفات العديمة والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة. ترجمة: فاطمة الجيوشي، مكتبة الأسد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1998.

12. حمادة حسن: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ماركوز، نموذجا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (د. ب) (د. ط) (د. س).

13. رضوان جدوت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2003.

14. رمضان بن رمضان، الفكر الديني تحت مجهر الحداثة، مجلة البيولوغرافيا، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، المغرب، الدار البيضاء، العدد 13، 2001.

15. روني ديكارت، مقالة في الطريقة، ترجمة، جميل صليبا، تقديم: عمر مهيبل، (د. ب)، (د. ط)، 1991.

16. سالم ياقوت، هابرماس ومسألة التقنية، مجلة الفكر والنقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد 1، 1997، ص49.

17. ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات ضفاف، بروت، لبنان، ط11، 1433هـ، 2012م.

18. صامويل هنتختون: الغرب متفرد وليس عالميا، مقالات معربة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، (د. ب)، العدد 21، (د. س).

19. طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو مصري (القاهرة)، (د، ط)، سنة 2003.

20. عادل البلواني، النظرية السياسية لهابرماس: الحداثثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.

21. عباس محمد حسين سلمان: العقل والعقلانية النقدية، دار المعرفة الجامعية، مصر الاسكندرية، ط1، 2002.

22. عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط17، 1997.

23. عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، دراسة تحليلية مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

24. عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، وحدة الرغاية، الجزائر، ط1، 2001م.

25. فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى للطباعة والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2002.

26. فريدة غيورة: تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة والراهنة، منشورات جامعية منتوري، 2004.

27. فيصل عباس: الفلسفة الإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

28. كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م.

29. كرستان بوشندهوم ورنير روشلتتس: استفتاء من أجل دستور أوروربي، حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، ترجمة: الشهب، عالم التربي، المغرب، العدد، 2003.

30. مادان ساروب: ما بعد الحداثة البنيوية وما بعد الحداثة، ترجمة: خميسي بغرارة، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، (د.ط)، 2003م.

31. مارنتن هيدغر: التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد الهتدي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب (الدار البيضاء)، ط1، سنة 1995.

32. محسن صخري: فوكو قارئا لدريكارت، مركز الانتماء الحضاري، سوريا، حلب، ط1، 1997.

33. محمد إبراهيم مبروك: الإسلام والمغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وامكانية الحوار، مركز الحضارة العربية، مصر، القاهرة، ط1، 2002.

34. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البضاء، المغرب، ط1، 2000م.

35. محمد عابد الجابري: مفهوم العولمة المعاصرة، مركز دراسات الوحة العربية، (د. ب)، ط1، 1997.

36. محمد محفوظ: الإسلام والغرب وجوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، (د. ب)، ط1، 1998.

37. محمد نور الدين أفايا: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – هابرماس أنموذدا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998م.

38. مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت (لبنان)، (د. ط)(د. س).

39. نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

40. نيكولاس روبرج: توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة وتقديم: ناجي رسوان، مراجعة، محمد بريري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر (القاهرة)، (د. ط)، 2002، ص 108، نقلا عن "هابر ماس والعقلانية التواصية.

41. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط14، سنة 2010.

2 – باللغة الأجنبية:

42. Jacques Leider, entretiens avec Habermas, une parole de la philosophie, monde, 1982.

ثالثا/ المجلات والدوريات

43. أحمد عبد الحليم: فلسفة القيم عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، (د. م)، (د. ط)، 2000.

44. بودومة عبد القادر: نيتشه قادما من المستقبل، فيلسوف ما بعد الموت، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، كتابات معاصرة، العدد 42، المجلد 11، 2000.

45. حامد خليل: تطور مفهوم العقلانية، مجلة الطريق، (د. م)، (د. ب)، العدد 4، 1995، ص21.

46. دانيلو مارتوشيلي: يورغن هابرماس العقلنة والديموقراطية، ترجمة: إبراهيم بومسهولي، مجلة فكر ونقد، العدد: 41، 12 (سبتمبر) 2001.

47. ديزيريه سفال: الحداثة وما بعد الحداثة، انفجار العقل، التشظي، واللانسان، مجلة الإبداع والعلم الإنسانية، كتابات معاصرة، العدد 42، المجلد 11، سنة2000.

48. رفيق عبد السلام بوشلاكة، مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، مجلة إسلامية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، العدد6، 1992م.

49. سعاد حرب: في الفرد والحداثة عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد 01، سنة 2000.

50. سعود المولى: تجاوز الحداثة، مجلة الملتقى (د. ب)، العدد 03، سنة 2001.

51. عبد العالي دبلة: ما بعد الحداثة، في النظرية السوسيولوجية المعاصرة، مجلة الباحث الاجتماعي، منشورات منتوري، العدد 3، 2001م.

52. علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، مجلة النصوص الفكرية والابداعية والنقدية، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، العدد1، 1988.

53. علي أحمد الديري: مفكرة الحوار، مفكرة عبد الله إبراهيم، مجلة البحرين الثقافية، (د. ب)، العدد 18، 1998.

54. ماهر شفيق: عالم تنشئة، مجلة أوراق فلسفية، (د. م)، (د. ط)، 2000.

55. مطاع صفدي: التداولي/ التواصل، مغامرة الاختلاف والحداثة، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 46، 1987.

56. مطاع صفدي، العقلانية وايديولوجية التقنية في المشروع الثقافي الغربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 16، 1981.

57. هاشم صالح: الفلسفة الغربية في ختام هذا القرن، مجلة البحرين الثقافية، العدد 23، 2000.

رابعاً / المذكرات والأطاريح:

58. خمسي الدريدي، المعقولية والحداثة لدى يورغن هابرماس، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، فلسفة معاصرة، إشراف: صالح مصباح، جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، مدرسة الدكتوراه، البنيات والنظم والنماذج والممارسات في الآداب والعلوم الإنسانية والإجتماعية.

خامساً/ المعاجم والقواميس

1 / باللغة العربية:

59. دانيال ريغ: سبيل، معجم فرنسي عربي، مكتبة لاروس، باريس، 1983.

60. عبد المنعم حنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 2000.

61. ابن منظور: لسان العرب، مج2، دار المعارف، القهرة، مصر، (د ت).

2 / باللغة الأجنبية:

62. André Lalande; Vocabulaire technique et critique de la philosophie – presse universitaire de la France, 2ème Edition ; Paris ; 1968 ; P640.

فهرس المحتويات:

شكر ----------

إهداء ----------

مقدمة---------- أ

الفصل الأول: الحداثة النشأة والمفهوم

المبحث الأول: مقاربة جينيالوجية للحداثة ---------- 6

مطلب 1: دلالات الحداثة اللغوية ---------- 6

مطلب 2: المعاني الاصطلاحية والفلسفية للحداثة ---------- 6

مطلب 3: الأصول الفكرية للحداثة ---------- 8

المبحث الثاني: أزمة الحداثة بين إرادة النقد وإرادة التجاوز ---------- 18

مطلب 1: السمات الكبرى للحداثة ---------- 18

مطلب 2: آراء الفلاسفة المعاصرين ما قبل هابرماس وما بعده---------- 21

الفصل الثاني: هابرماس وأزمة الفكر الغربي المعاصر

المبحث الأول: هابرماس وفلاسفة الحداثة---------- 28

المبحث الثاني: الوصل والفصل بين الحداثة وما بعد الحداثة---------- 36

المطلب الأول: دعاة القطيعة ---------- 36

المطلب الثاني: دعاة الاستمرارية---------- 37

المبحث الثالث: العقلية التواصلية كمخرج لأزمة الحداثة---------- 39

المطلب الأول: الحداثة والعقل التواصلي ---------- 39

الفصل الثالث: نقد وقيمة فلسفة وموقف هابرماس من الحداثة وما بعدها وتأثيراته في الفلسفة المعاصرة

المبحث الأول: نقد وتقييم المشروع الهابرماسي ---------- 46
المطلب الأول: النقد الموجه لهابرماس---------- 46
المطلب الثاني: تقييم المشروع الهابرماسي ---------- 55
المبحث الثاني: تأثيرات فلسفة هابرماس على الفكر الغربي المعاصر ---------- 61
المطلب الثاني: قيمة موقف هابرماس وعقلانيته التواصلية ---------- 61
المطلب الثاني: تأثيرات هابرماس على الفلسفة الغربية المعاصرة ---------- 65
خاتمة ---------- 69
قائمة المصادر والمراجع---------- 75
فهرس الموضوعات ---------- 82

الملخص :

تكمن أهمية البحث في سعينا الى تحديد الدور الذي قام به الفيلسوف في المشروع الحداثي ومحاولة إعطاء حلولا جذرية فعالة للخروج من ازمة الحداثة التي اصابتها من اجل العيش في عالم ادبي ، عالم لا نظير له في حياتنا

الكلمات المفتاحية : الحداثة – الازمة – الفكر– المعاصرة

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila
جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع:

هابرماس وأزمة الفكر العربي المعاصر

إعداد الطلبة:

1- ضيف بدر الدين رقم التسجيل 198012023200751089 49

2- ..... رقم التسجيل: .....

القسم: فلسفة **الشعبة:** فلسفة التخصص فلسفة عامة

إشراف: بوراس يوسف **الرتبة:** أستاذ محاضر أ

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2023-2024 وأسمح بإيداعه على مستوى ادارة القسم للمناقشة والتقييم.

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة):

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila
Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2024

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي (ة) ادناه :

السيد(ة): حنيف بن دين

الصفة(طالب، ~~استاذ باحث~~، باحث دائم):

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 202915631

الصادرة بتاريخ : 2018/05/08 عن دائرة بلدية بئر الخضراء

المسجل(ة) بكلية: العلوم الإنسانية قسم: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة تحت رقم التسجيل: 280120232075108949

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، اطروحة دكتوراه)

عنوانها: هابرماس وأزمة الفكر الغربي المعاصر

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 2024/06/05

امضاء المعني (ة):

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.