وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي - تبسة

جامعة العربي التبسي – تبسة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة

LARBI TEBESSI – TEBESSAUNIVERSITY
UNIVERSITE LARBI TEBESSI – TEBESSA-

الميدان: العلوم الانسانية والاجتماعية

الشعبة : العلوم الاجتماعية

التخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

نقد الحداثة عند هابرماس

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر(ل. م.د)

إعداد الطالب :

- مالك تقي

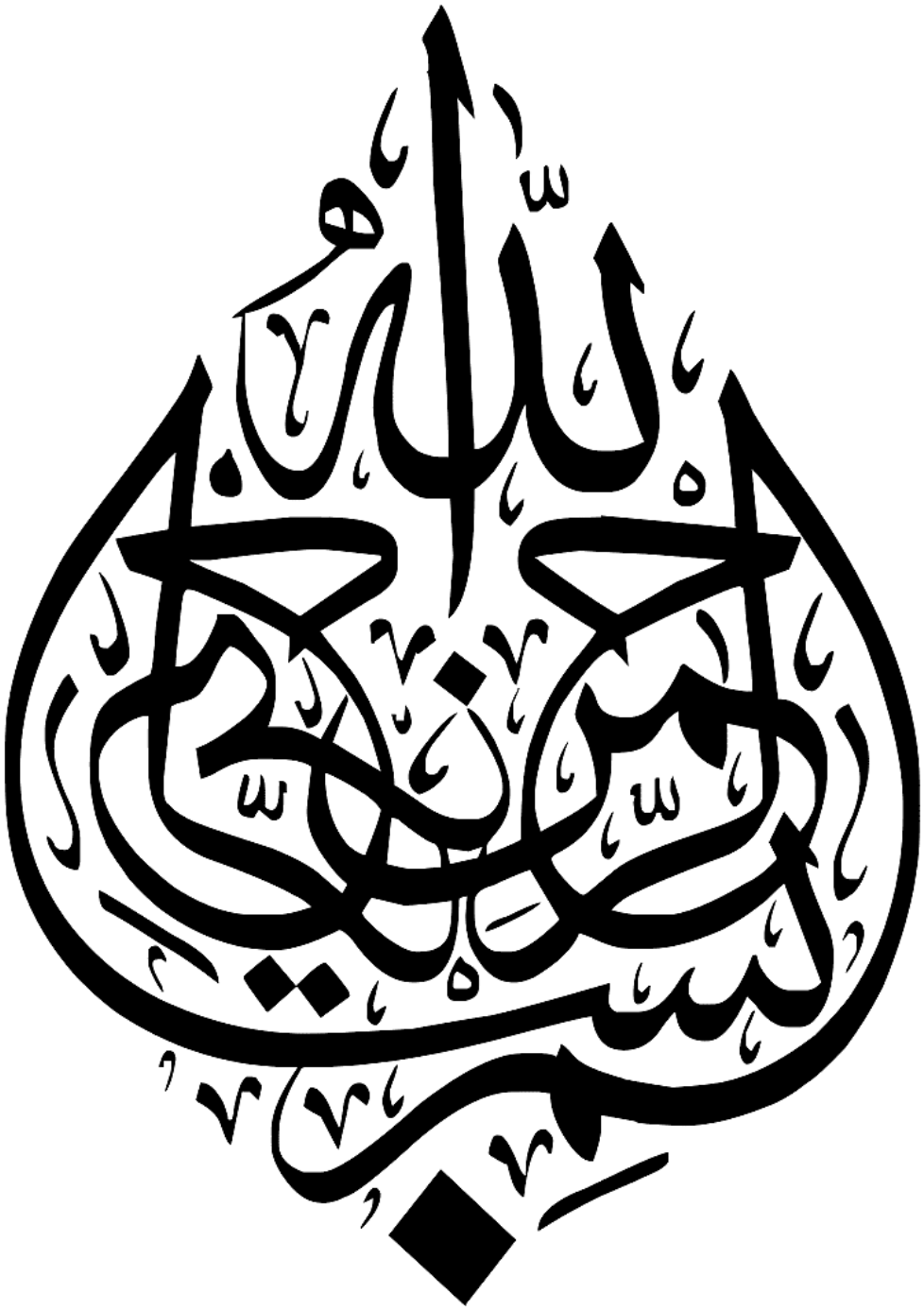
اشراف الاستاذ

د.احمد معطالله

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة	الصفة
زيات فيصل	استاذ محاضر – أ-	رئيساً
احمد معطالله	استاذ محاضر– ب-	مشرفًا مقررا
مالك سماح	استاذ مساعد – ب-	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 2021/2020



شكر وعرفان

الحمد و الشكر اولاً و اخيرا الله عز وجل على جزيل فضله وكثير نعمه اذ وفقنا الى اكمال المذكرة ويسر لنا العمل فيها

كما اتقدم بجزيل الشكر وخالص الامتنان والعرفان الى الدكتور معطاالله احمد الذي اشرف على هذا العمل و على النصائح القيمة الذي افادنا بها في اعداد هذه المذكرة

كما اتقدم بخاص الشكر و التقدير اتى اعضاء هيئة التدريس في قسم الفلسفة

تقي

اهداء

اولا لك الحمد ربي على كثير فضلك و جميل عطاءك وجودك

الى درعي الذي به احتميت و في الحياة به اقتديت زكيزة عمري و صدر اماني وكبريائي

اهدي هذا العمل الى ابي

الى ذلك الحرف اللامتناهي من الحب والرقة والحنان، الى التي بحنانها ارتويت وبدفئها احتميت وبنورها اهديتو لحقها ما وفيت

اهدي هذ العمل الى امي

الى من تحييني بسمتهما ويفرحني تواجدهما الى كانتا لي سنداً اختاي العزيزتان لله سماح وصونيةلله

الى الاخ و السند وخير الصاحب امجد قدري

الى الاستاذة والزميلة التي طالما ساندتني وكانت مصدر قوةلله الاستاذة جفالي منىلله

الى كل من عرفتهم وكانوا خيرة معارفي و زملائي بثانوية الشخ مطروح العيد

تقي

مقدمة

مقدمة

لقد شهد القرن (20م) العديد من التيارات الفكرية التي شككت في المشروع الحضاري للحداثة والتنوير الغربي، فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث على اوروبا وعلى العالم برمته وهذا ما ادى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل العلماء التي دعا إليها عصر التنوير(18م) من حرية ومساواة ديمقراطية تعدم وهذا لم يتجمد إلا نتيجة لثورات فكرية عبر مراحل تاريخية متتالية من أجل تعويض عصر الجمود الفكري أو فكر القرون الوسطى، أي عصر اللاهوت الديني الكنسي، الذي لا يعترف إلا بما يقدمه الكتاب ومنطق أرسطو ذلك الأعلى الذي لا يعلو عليه.

ولذلك ومنذ أوائل هذا القرن ظهرت فلسفات متشائمة في التاريخ أبرزها فلسفة «ألبرت شفيتسر»(albert scweists) وأوزفالد شيسجلر (spengler oswald) هذا الأخير الذي رأى أن الغرب قد أفلس فكريا وأن الحضارة الغربية تسير تجاه الاضمحلال والتراجع وإثر ذلك بزغت تيارات فكرية تطالب بالتخلي كل عن التيرات الكبرى أوالاتساق والمذاهب الفلسفية التي اعتمد عليها الفكر الغربي طويلا، مثل فلسفة «هيجل» (hegel) فانبثق فكر أو فلسفة ما بعد الحداثة والمتمثلة خاصة في البنيوية والتفكيكية، وقدمت نقدا جذريا لمقولات الحداثة، مثل: الذات، الوعي الذاتي، الحرية، فكرة الاتصال التاريخي، وحكمت على المشروع الحداثي الثقالي الغربي بالإفلاس، وهذا ما تجسد أولا مع بوابة فكر ما بعد الحداثة «فريديريك بيتشه» (Niestzsche) مقرا بذلك شيخوخة الثقافة الغربية وعدم جدواها مقدمة جهاز مفاهيمها اصبح فيما بعد أرضية انطلقت منها كل تيارات ما بعد الحداثة، مع كل من هايدغر (helddger) وفوطو(faucauit) دريدا ودلوز (deuleuz) ليوتار (lyotar) في الوقت الذي كان يتبلور فيه فكر الحداثة، أي فترة الستينات والسبعينات، كان في الآن نفسه يتبلور فكر نقدي جديدا هو الفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس (habetmas) الذي يعد من أبرز فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، هذا المفكر همه الأساسي . إعادة بناء الحداثة الغربية من جديد، وهذا ما وهذا ما يتطلب منه البحث عن المعايرة والاختلاف لما

كان معهودا، وذلك من خلال تقديم نظرة جديدة وخطاب معاصر بثوب مغاير مغايرة حقه، ولذلك حاول انقاذ مشروع الحداثة، من الفلسفات ما بعد الحداثة العدمية، التي سيطر عليها شبح الفكر النيتشوري، وهذا من خلال شعاره «الحداثة مشروع لم يكتمل».

مؤكدا انه بالإمكان استمرار مشروع الحداثة، لأن طاقات العقل الحداثي التويري لم يستنفذ بعد ولذلك قدم نقد جذريا لكل الآراء والنظريات المعاصرة له، بغية تحرير الفكر من الخطاب المتمركز حول ذاته، بعدا عن كل الإيديولوجيات، وهذا ما جعله يقف وجها لوجه مع تيار ما بعد الحداثة، خاصة الصراع بينه وليوتار .

فالمشكلة هنا تتعلق بمسألة الحداثة ومساراتها، على اعتبار انها تمثل المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس، وذلك من خلال قراءة جديدة ومن منظور مخالف لفكر معاصرية وهذا ما دفعنا لطرح السؤال المحوري، ما موقف هابرماس من الحداثة الغربية؟.

هذه الإشكالية التي تتفرع عنها التي تتفرع عنها مجموعة من الإشكاليات الجزئية، والتي يكمن صياغتها في التساؤلات التالية : ما طبيعة الحداثة عن هابرماس، وما هو النقد الذي وجهه للخطاب الحداثي وما بعد الحداثي ورواده؟، وما هو البديل الفلسفي الذي قدمه بالاعتماد على هذا النقد من أجل استمرار مشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد بالنسبة له؟.

وتكمن اهمية هذا البحث في كونه يعالج فكر نقدي جديد مختلف عما هو متعارف عليه في الفكر الغربي المعاصر ويتناول بالنقد والتحليل، الفكر المعاصر له، خاصة فكر ما بعد الحداثة، هذا الأخير الذي رغم معاصرته له، إلا أنه لا ينتمي إليه مشخصا بذلك الكبير من الآراء والمواقف والنظريات ما بعد الحداثية خاصة، وفلاسفة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، ثم تركيبي يتضح من خلال البديل الذي قدمه، من أجل إنتشال مشروع الحداثة والمتمثل في نظرية الفعل التواصلي وفلسفة التذاوت.

ومن أجل التوضيح أكثر، قمنا بتقسيم هذا البحث على النحو التالي، مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، وفهرس لأهم الأعلام، إذ تناولت في المقدمة إبراز أهمية الموضوع وإشكالية الرئيسية، ثم تناولت في الفصل الأول مشروع الحداثة الخلفية التاريخية والأساس

المعرفي للنظرية التواصلية، في مبحثين، الأول تضمن السياق التاريخي والفلسفي للحداثة وتحديد مفهومها في اللغة والاصطلاح الفلسفي ثم نشأتها وأقطابها ومقوماتها، ثم المبحث الثاني المعنون بأزمة العقلانية الغربية، وإنتقادات الحداثة، والذي تناولنا فيه مواقف تيار ما بعد الحداثة من مشروع الحداثة والتنوير، عبر التحليل مواقف لرجعيته المتمثلة في كل من نيتشه وهايدغر وفلاسفة الاختلاف الفرنسيين، ومواقف الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، ثم الفصل الثاني المعنون بالعقلانية التواصلية وبناء الحداثة، والذي يحوي مبحثين، الأول هو موقف هابرماس من الحداثة، أما المبحث الثاني، فقد تناولنا فيه نقد هابرماس للأنساق الفلسفية، وخاصة فلسفة الوعي، والفلسفة الماركسية، والفلسفة الوضعية، مركزا على المقولات التي أهملتها هذه الأنساق والتي حالت دون الوقوف على حقيقة العقلانية التواصلية، أما الفصل الثالث، فقد تناولت فيه أسس العقلانية التواصلية ومبادئها، أي من الذات إلى التذاوت، من خلال مبحثين، الأول تجلى في معنى العقلانية عند هابرماس، ثم شروط عملية التواصل عنده، ثم دور اللغة في هذه العملية، مركزين في ذلك على الصراع الذي عرفته ساحة الفكر الفلسفي المعاصر بينه ومعاصره «نيكولاس لوهمان (Nuklas Luhmann)، حول أسس عملية التواصل والتفاهم بين الذوات، ثم حاولنا الوقوف على موقفه من فلسفة التأويل عند أزمات الفكر الفلسفي، من أجل اعادة الثقة العقل الحداثي الذي غدى عقلا تواصلية حواريا بعديا عن مآسي العقل النقدي، الذي نقد مشروع التنوير الغربي الى الوقوع في أزمة لم يستطع التخلص منها رغم محاولاته المستمرة، وهذا ما انعكس سلبيا على حياة الأفراد، وخاصة على الجوانب الروحية والأخلاقية منها.

ولعل من مواقع اختياري لهذا الموضوع، اسباب موضوعية وأخرى ذاتية أما الموضوعية منها فتعود بالدرجة الأولى إلى أن إشكالية الحداثة من بين المسائل الفلسفية الراهنة، خاصة مع إنفتاح جدل الحداثة وما بعد الحداثة، وبذلك إستأثرت بمكافة أساسية في فكر رواد الفكر الغربي وحتى العربي، أما فيما يتعلق بإختياري لموقف هابرماس من الحداثة دون غيره، فإنه يعود بالدرجة الأولى الى ما يتضمنه موقفه من تجدد وإبداع على

مستوى الطرح المنهجي والفلسفي النقدي، خاصة وأنه فيلسوف ذو شراهة متعددة الاختصاصات، علم الاجتماع، علم النفس، فلسفة اللغة، وبذلك تجده يختلف كلية عن فكر عصره أي ما بعد الحداثة، بالإضافة إلى أن الدراسات حول فكر هذا الفيلسوف وموقفه من الحداثة قليلة جدا إن لم نقل نادرة.

أما عن الأسباب الذاتية فهي ميلنا للفكر الغربي المعاصر، ورغبتنا الجامحة في معالجة موضوع الحداثة عند هابرماس، خاصة وأنه من أكبر المواضيع التي اشتغل عليها هذا الفيلسوف المتميز _وليس حكما مسبقا _ أظف إلى ذلك أن هابرماس اليوم هو فيلسوف العصر لما قدمه من فكر يتسم بالقوة والتجدد.

وللبحث في هذا الموضوع اتبعت المنهج التاريخي التحليلي المقارن، فالمنهج التاريخي اتضح في هذا البحث من خلال عرض مواقف أقطاب الحداثة الغربية وتحديد فتراتها التاريخية، أما المنهج التحليلي المقارن فتجلى في تحديد الرؤية الهابرماسية للحداثة الغربية، أما المقارن والذي بواسطته، حاولت تمييز رؤية هابرماس في وسط هذا الزخم.

ثم خاتمة تضمنت أهم الناتج التي توصلت إليه من خلال هذه الدراسة، حوت ايضا أهم نقد موجه لنظرية هابرماس التواصلية، ثم ملحق الأهم الإعلام الذين تم ذكرهم في البحث.

والإنجاز هذا البحث استعدت بأغلب مؤلفات هابرماس المترجمة إلى اللغة العربية، والتي لها صلة مباشرة بالموضوع، خاصة مؤلفة «القول الفلسفي للحداثة» ترجمة «فاطمة الحيوشي» والذي بسط فيه الأبعاد الرئيسية لمشروعه الفلسفي، وكذا كتابه «المعرفة والمصلحة» ترجمة «حسن صقر» و العدم والنقدية كايديولوجيا» ترجمة حسن صقر «الفلسفة الألمانية» والتصوف اليهودي، ترجمة «نظير جاهل، مع الاعتماد أيضا على مؤلفاته المترجة إلى اللغة الفرنسية مثل «نظرية الفعلا التواصلي» الجزء الأول، والذي يتضمن البديل الفلسفي الذي يقدمه هابرماس،و «النظرية والتطبيق» اضافة إلى بعض الدراسات التي تناولت فكر هابرماس،والتي ساعدتنا كثيرا مثل الحداثة والتواصل، في الفلسفة

النقدية المعاصرة هابرماس، والنظرية التواصلية لحسن مصدق، إضافة إلى مؤلف «لام تورين» نقد الحداثة وكتاب الحداثة وما بعد الحداثة لمحمد سبيلا، ومؤلف مطاع صفدي، نقد العقل الغربي للحداثة وما بعد الحداثة، إضافة إلى العديد من المراجع التي تناولت موضوع البحث بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إضافة إلى أعمال الندوات وبعض المجلات.

أما فيما يتعلق بالصعوبات والعوائق التي واجهتنا في انجاز هذا الموضوع والتي شكلت في مجملها دوافع حفزتنا لإنجاز هذا البحث، نذكر منها أولا صعوبة تحديد وضبط مفاهيم جوهرية في الموضوع مثل: الحداثة وما بعد الحداثة، مع الاستعمال المتزايد والمستمر لهذه المصطلحات في مجالات معرفية متباينة، للتعبير عن مقاصد مختلفة وهذا نفسه محل لبس، ومن ناحية أخرى يمكن القول أن الصعوبات التي واجهتنا، وشكلت عائقا حقيقيا في هذه الدراسة، هي صعوبة الإلمام بفكر هابرماس واستخلاصه، وهذا مرده بالدرجة الأولى إلى صعوبة اللغة التي يكتب بها هذا الفيلسوف، خاصة وأن موقفه يختلط مع نظريات الفلاسفة المعاصرين له، باعتباره يدافع عن إرث عقلاني، تجذر في الفكر الغربي منذ زمن طويل، وبذلك تجده يطرح رؤيته في الوقت الذي يطرح بالنقد والتحليل رؤى الآخرين وهذه صعوبة واجهتنا خاصة في استخلاص وتحديد موقفه من مسألة الحداثة، وفي الاستخلاص البديل الذي يطرح في مشروعه الفلسفي أيضا، وهذا ما جعل وضع خطة للبحث أمرا مستعصيا، أضف إلى ذلك هابرماس مزال على قيد الحياة قادر على العطاء والإبداع ، وهذا انتاج غزير، ولكن رغم هذا إلا ان المكتبات العربية تفتقر إلى وجود دراسات خاصة حوله، او ترجمات لمعظم مؤلفاته الفلسفية، وخاصة نظرية الفصل التواصلي بجزئيه فما يوجد فقط هو شبه دراسات تتناول فكر مدرسة فرانكفورت بصفة عامة، وتغيب عليها التحليلات حول فيلسوف هابرماس.

الفصل الاول:

مشروع الحداثة الخلفية التاريخية والأساس المعرفي للنظرية التواصلية

تمهيد

يقال أنه "إذا كان ثمة مدخل حقيقي لفهم العقل الغربي المعاصر، فهو صراعه مع الحداثة" [1] وقول كهذا يعبر عنه أصدق تعبير فكر هابرماس وتجسد نظريته التواصلية، هذه الأخيرة التي يمكن أن نشرع في تناولها إلا إذا توقفنا عند مسألة الحداثة لأن هذه الأخيرة تمثل الخلفية التاريخية، والأساس المعرفي الذي انطلق منه هابرماس لتأسيس نظريته التواصلية فالحداثة في التحليل الأخير لدى هابرماس، ليست سوى تحقيق لنظرية الفعل التواصلي. [2]

فالحداثة إذن مسألة مركزية في فكر هابرماس، والتفكير فيها كما يقول أحد الباحثين "إحدى التحديات الكبرى التي تحدد مآلها إمكانية الفلسفة ذاتها" [3]، وهذا ما يدعوا إلى الاهتمام بالمساهمة الهابرماسية في مسألة الحداثة، ومحاولة تنزيلها في صلب الانشغال الفلسفي عامة وهو انشغال يجعل من الحداثة موضوع قول فلسفي، أضف إلى ذلك تضخم هذا الانشغال اليوم وانفتاح جدل الحداثة مع عديد من المفكرين.

وهذا ما يدفعنا أكثر إلى محاولة رصد اللحظة الهابرماسية التي تعتبر في تقديرنا وليس حكم مسبق – لحظة غير اعتيادية في كيفية النظر الفلسفي بحداثة، ومن هذا المنطلق ومن أجل معرفة حصور الحداثة في فكر هابرماس وموقعها في نظريته التواصلية.

---

[1] مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الأنماء القومي، بيروت، د.ط، 1990، ص 05.

[2] المرجع نفسه، ص 207.

[3] إ. غانتي: إنبثاقات ما بعد الحداثة، ت محمد بيسلا، عبد السلام بن عبد العالي، (ما بعد الحداثة من منظور عربي)، سلسلة دفاتر فلسفية، دار نوبقال، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص 32.

المبحث الأول: السياق التاريخي والفلسفي للحداثة:

يعتبر مصطلح الحداثة، أحد المصطلحات الشائعة والمتداولة بكثرة، ليس فقط في الفلسفة بل أيضا في مجالات معرفية أخرى كالأدب، والفن والسوسيولوجيا، والسياسة، فقد تلقفت هذه المجالات وغيرها مصطلح الحداثة، ووظفته بمعان مختلفة، كل مجال والمعنى الذي يضمن به الانسجام مع المقولات الأساسية، والاتساق معها داخل الإطار والنسق المعرفي الخاص، لكن ينبغي لفلسفة العقل، لا نقول في احتكار هذا المصطلح، ولكن في احتضانه والتكفل بإبراز مضامينه، وتوضيح أسسه المعرفية، والأهم من ذلك هو تحديد مواضيع الإشكالية والتساؤل فيه، وعليه إذا كان مصطلح الحداثة يبدوا بهذه الأهمية فهو يستدعي وقفة لضبط وتحديد مفهومه.

المطلب الأول: مفهوم الحداثة ومعناها.

إذ أن كلمة الحداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر (حدث) و "الحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القدمة، حدث الشيء حدوثا وحداثة وأحدثه هو، فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه (...)، والحدوث كون الشيء لم يكن (...) وحدث أمر أي وقع" [1] ولذلك مهما اختلفت عبارات والمعاجم وتعددت معاني مادة (حدث)، فإنها تجمع على أن المراد منها شيء جديد يقع في الحاضر أو المستقبل ويقطع مع الماضي والقديم" [2].

إذ أن هذا الجديد يتخذ شكل مغايرة، أو مخالفة أو مناقضة ولا يكون على مثال أو نموذج سابق، وعليه فالحداثة في اللغة العربية ذات دلالة ترتبط بالجديد الذي أنتجه الحاضر وتقطع مع القديم الذي صنعه الماضي، فهي بهذا المعنى ترادف الجدة مقابل العتاقة.

أما في اللغة الفرنسية فالحداثة "Modernite" مشتقة من الجذر "Mode" وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء.

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، مج 3، ص 907.

[2] سعيد شبار: قضايا إسلامية معاصرة، النخبة والايديولوجيا والحداثة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2009، ص 70.

حيث أن كلمة حداثة متأخرة في الظهور قياسا إلى صفة حديث "Moderne" التي تعود به في أصولها اللاتينية إلى كلمة Moderna s هذه الأخيرة التي ظهرت في القرن الخامس ميلادي، إذ تم استعمالها ضمن الصراع بين القدماء والمحدثين في التاريخ الثقافي الروماني، الذي تمثل في صورة صراع بين الماضي الوثني والحاضر الديني المسيحي، ليتم الاعتماد عليها فيما بعد في السجالات والنقاشات الفلسفية والدينية، مشيرة بمعنى ضمني إلى الانفتاح وحب التغيير والاهتمام بالانطباعات الراهنة بلا حكم على الماضي ولا تفكر فيه. [1] فإذا كان معنى الحداثة في هذه الفترة يفيد الانتقال فإن مع عصر النهضة اتخذت معنى يفيد تجاوز الماضي.

أما فيما يتعلق بلفظة حداثة فإن ميلادها كان في مجال الإبداع الفني، وبالتحديد في حقل النقد الأدبي، وقد اختلف الكثير ممن أرخوا ونظروا للحداثة حول متى وعلى يد من الكتاب ظهرت، ورغم ذلك يتفق أغلبهم على أنها لم تأخذ دلالتها ومعناها، إلا في القرن التاسع عشر وبالضبط سنة 1850، إذ ارتبطت بأعمال الشاعر الفرنسي بودلير شارل "Charles Boudelare" (1821، 1876)، ولكن من الضروري الإشارة إلى أن من استعملها كان كالكاتب البريطاني هوراس ولبول في القرن الثامن عشر، كما ظهرت عند الكاتب الفرنسي "بلزاك" سنة 1823، لكنها تأكدت واتضحت معالمها مع الشاعر الفرنسي "بودلير" الذي استعمل الكلمة وألح إليها في كتاباته، أو بالأحرى في مقالاته عن الفنان "قسطيطين جويت" المعاصر له، والتي نشرت عام 1863 في جريدة الفيجار الباريسية بعنوان "رسام الحياة الحديثة"، إذ يقول فيه "هكذا نراه يذهب يركض يبحث (...)، إنه يبحث

[1] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، لبنان، مج 2، ط2، 2001، ص 882.

عن شيء ليسمح لنا بأن ندعوه بالحداثة، وذلك لأننا لا نمتلك كلمة أخرى أفضل منها للدلالة على هذا الشيء الذي نقصده" [1]

وبهذا يمكن القول أن الحداثة عند بودلين (Boudlaire)، لم تعد تحديدا كمياً لفترة تاريخية معينة، تمت مقارنتها بفترة سابقة عليها، وإنما أصبحت تهدف إلى الدلالة على حالة مستقلة، وبعبارة أخرى أن الحاضر لم يعد موجودا بالقياس :إلى مرحلة أخرى :إنما أصبح موجودا بحد ذاته ولذاته.

ولذلك حددها بقوله أنها "الانتقالي العابر، الجائر، وتشكل نصف الفن نصفه الآخر هو الأزلي اللامتغير"[2]، ولهذا يمكن القول أن الحداثة كمذهب أدبي قامت في أساسها على الغموض في الأحاسيس، والمشاعر وتغيير اللغة، وهي تبحث عن أدب مستحيل، إذ أنها تحاول التخلص من الموروث بكل أجناسه وأشكاله وتتجاوز كلما هو سائد ونمطي، وهذا ما يؤكده بودلير الذي يرى أنها "تمثل أساسا عملية تدمير الأشكال الثابتة التي تحول بدون تطور الفن والمشاعر والعادات والأفكار... إلخ، فهي تلك الإرادة الاستفزازية المتمثلة في حب العصر والاحتفال به" [3]، لكن إذا لفظت الحداثة مرتبطة بالمعنى الذي أعطاه لها بودلير (Boudlaire)، إذ جعل لمدلولها بعد اجماليا، فإنه مع ذلك لم تخرج عن معنى التمرد على الماضي، والقطع مع المبادئ الموروثة والانجذاب نحو كل ما هو مغاير وجديد، أما "هنري لوفيفر" ففي التماسه لتاريخ موجز لدلالات كلمة الحداثة يقول "في القرون الوسطى، وفي المدن التي كانت تدار وفقا لنظام المجالس البلدية (في شمال فرنسا)، أو القنصليات في جنوبها، أي وفقا لعقد مثبت كان الممثلون المنتخبون أو المدعوون سلطة للمثول يدعون

---

[1] النرواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص 42.

[2] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1995، ص 18.

[3] محمد نور الدين إفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، هابرماس نموذجا، إفريقيا الشرق، دار البيضاء، ط2، 1998، ص 109.

"الحديثين"، أما ألائك الذين كانت فترتهم التمثيلية شارفت على الانتهاء، فقد كانوا يدعون بـ "القدامى" تميزا لهم عن الحديثين. [1]

وعليه إذا كان هذا هو المعنى الذي نشير إليه الحواثة في اللغة، فما هو المعنى الذي نستهدفه من الناحية الاصطلاحية وداخل المقولات الفلسفية؟

رغم الحضور القوي والانتشار الواسع المصطلح الحداثة، في الأوساط الفكرية والفلسفية على الخصوص إلا أن السؤال: ما الحداثة؟ يطرح بكثرة ولكنه قلما يجد جوابا كاملا، أي أنه ينقى من الصعب التوصل إلى تحديد دقيق، وضبط صارم لمعناه، وهذا لأن المفهوم لنفسه من بين المفاهيم التي يمكن ضبطها وتحديدها بشكل مانع أو ربما تكون هذه الصعوبة راجعة إلى طبيعة المفهوم والتباسه وحريته، بمعنى أنه مفهوما واسعا وفضفاضا، أيضا إلى كونه ينتمي إلى ما يسمى بالظواهر الثقافية، هذه الأخيرة التي تعتبر محاولة تحديها وضبط بدقة، عملية بالغة التعقيد لان المفاهيم المشارة، والتواريخ المقترحة للبدايات والنهايات تتضارب وتتناقض في كثير من الأحيان، إذ أن الظاهرة الثقافية، مهما يقال عنها ،أو يحال عليها من تحليلات، وتنظيرات، إنما تظل أشباحا لها" [2]، وهذا ما يدخلها في متاهة مفهومية إلى درجة أنها قد تقد معناها الخصوصي.

هذا هو الحال ما الحداثة، فقد اختلف الفلاسفة والمفكرين في إعطاء تعريف محدد ودقيق لها، ولذلك ستبقى كل التعريفات التي أعطيت لها، ما هي إلا مقاربات لا تستطيع بكل ما ترمز إليه كلمة "حداثة" ولذلك يمكن القول أنها تضع الدارس في حيرة كبرى فهي متغيرة حتى بالنسبة للمجتمعات التي نشأت فيها المجتمعات الغربية لم تعش الحداثة، وإنما داهمتها فقط أو يمكن القول أنها عاشت على صدى الحداثة لا أكثر، هذا ما يؤكد أن فكرة

---

[1] سعيد بشار: مرجع سابق، ص 80، 81

[2] مطاع صفدي: مرجع سابق، ص 223.

الحداثة فكرة صعبة الفهم فهي في ذاتها، أو هي من نوع تلك المفاهيم التي تتمرد على المفهمة [1].

هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الحداثة ليست حدثا تاريخيا، أو عنصرا معينا أو محددا بذاته، بل هي نتيجة لتاريخ طويل ومليء بالأحداث التي أسهم كل منها بقسط معين في تشكيلها وهنا يطرح الإشكال ما هو السبيل الذي يمكن أن نتبعه حتى نستطيع أن ندرك على الأقل الملامح العامة للحداثة.

نعتقد أن أفضل الطرق لحل هذا الإشكال، هو محاولة مقاربة مفهوم الحداثة في إطار مجموعة من الاجتهادات التي تقبل الشك، واختلاف الرؤى، هذه الأخيرة التي تحاول جاهدة أن تتجاوز صعوبة تعريف الحداثة رغم أنها لم تصل إلى صياغتها لمفهوم قابل للتحليل، طالما أنه ليس هناك ثوابت، أو حقائق تقنية يعتقد بها في هذا المجال، بمعنى أن الحداثة تفتقر إلى قوانين لضبط مفهومها وفي هذا يقول دومیناج "إن الحداثة ليس مفهوما للتحليل، فليست هناك قوانين للحداثة توجد فقط سمات للحداثة، بل أكثر من ذلك وليس هناك نظرية للحداثة"[2].

خاصة وأن هذه الملامح والبيانات خاضعة لجدليات التغيير المتواصل، أي ن فكرة الحداثة يتجاوز دائما ما كان قد أقره من قبل، ولذلك أيضا عبر دومیناج عن هذه الفكرة بقوله "إن صعوبة تعريف كلمة حديث راجعة إلى كون الزمن الذي يمر يغير باستمرار معناها"[3]، وهي وفق هذا المعنى تدل على النفور والتقدم، والسعي المتواصل نحو الجديد ليصبح هاجسا لها فهي لا تثبت نهائيا عن التراث والأصالة، دائما تسعى وتلهث نحو المعاصرة وهذا ما يؤكده

---

[1] فتحي التركي، شبدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي،بيروت، دط، 1992، ص 128.

[2] يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2003، ص 27.

[3] المرجع نفسه: ص 29.

فرانسوشاتلي بقوله هي "ذلك النشاط المنصب على الاهتمامات الراهنة، والقادر في نفس الوقت على مواكبة التغيرات والتطورات التي تعرفها العصر دون انقطاع الأصالة"[1].

ولهذا فإن الحداثة تعني خلخلة وتفويض الثقافات، والانتماءات والمعتقدات التي لازالت تدور في فلك التقليد، فهي ثورة على الجهود والركود، والتحجر لكي تكون أكثر ملائمة للعصر الجديد.

يقول جان بودريار "ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص، يتعارض مع النمط التقليدي أو مع كل الثقافات السابقة عليه، أو التقليدية فمقابل التنوع الجغرافي، والرمزي لهذه الأخيرة تعرف الحداثة نفسها على أنا شيء متجانس رائع عالميا، إن الحداثة من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع، واقع يتميز في كل المجالات (...) فهي تتحقق على مستوى العادات أو طرائق العيش وأنماط الحياة اليومية (...) وبما أنا ليست مفهوما يصلح كأداة لتحليل فإنه ليست هناك قوانين للحداثة بل فقط معالم للحداثة، ليس هناك نظرية فيالحداثة، بل منطق للحداثة، وإيديولوجيا* للحداثة (...) إن الحداثة من حيث أنها مرتبطة بأزمة تاريخية، أزمة بنية، ليست إلا عرضا لها، وهي لا تحلل هذه الأزمة بل عنها بطريقة غامضة، أو بهروب مستمر إلى الأمام..." [2].

ورغم أن الحداثة وفقا للمقاربة التي قدمها بودريار ترفض وتعاند كل تعريف وتحديد، وهذا لأنها ليست مجرد مفهوم إجرائي، فإنه يمكن أن تحدد لها بعض السمات والخصائص التي تميزها:

---

[1] المرجع نفسه: ص 30.

* يكون القول وفق منطق الايديولوجيا، إن الحداثة هي إيديولوجية العصر في الفكر الغربي والعربي.

[2] جان بودريار: الحداثة، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي، تر: محمد سيلا، فلسفة دفاتر فلسفية 11، دار توفقال، الدار البيضاء، 2006، ص 7-8.

1- إن أول سؤال يطرح عند الحديث عن مصطلح الحداثة، هو الحداثة مقابل ماذا؟، وللإجابة عن هذا التساؤل نكون أمام أول خاصية تتميز بها الحداثة، وهي أنها تقابل التقليد وتتبرؤ منه الحداثة وهذا ما يؤكده هابرماس بقوله "إن الحداثة تعبر دائما عن وعي عصر ما، يجدد نفسه، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث"[1] فالحداثة وفق هذا الطرح الهابرماسي تحاول دائما أن تخلق إيقاعها الزمني الخاص بها من خلال انفصالها الجذري عن الماضي لتنغرس كلية في الحاضر، وتجعل من المستقبل بعدا أساسيا مكونا لكل تحركاتها، وهذا ما يؤكده هيجل عندما يعتبر أن "الحداثة فترة تحاول أن تستمد مشروعيتها من ذاتها عبر تأكيدها على القطيعة التي تفصلها جذريا عن الماضي." [2]

2- تتميز الحداثة بأنها مفهوم شمولي تطال أغلب جوانب الحياة (الفكرية، الاجتماعية الاقتصادية، السياسية) فهي وبتعبير جورج بالانديه "عبارة عن بحث منشط جدا ومتعدد الجوانب" [3].

فهي إذن ظاهرة شمولية وهذا ما يذهب إلى المفكر "علي حرب" حين يقول "الحداثة بالمعنى الأوسع هي مجمل الفتوحات والكشوفات والانقلابات والإختراعات، التي شهدتها المجتمعات البشرية على الصعد الفكرية والجغرافية، التقنية، والحضارية، أو الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، فهي تحولات خارقة تم معها الخروج من فلك العصور الوسطى بانفتاح أفق جديدة أمام العمل البشري الذي تغير معه مشهد الكون وصورة العالم، ومكانة

---

[1] يورغن هابرماس: الحداثة مشروع ناقص، تر:بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، مركز الأنماء القومي، بيروت، 1984، ص 42.

[2] مطاع صفدي: مرجع سابق، ص 244.

[3] جورج بالانديه: السلطة والحداثة، تر: هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 41.

الإنسان فيه" [1]، وهذا إن ما دل على شيء فإنما يدل على صعوبة العثور على مفهومها كوحدة.

3- تمتاز الحداثة ببعدها الكوني، هذا الأخير الذي يجعل أثارها تمس الجميع سواء كان بشكل مباشر، أو غير مباشر، فللحداثة أساليبها التي بها تخترق وتكتسح العالم، مثل التكنولوجيا، بما فيها من وسائل الإعلام (السمعية، البصرية)، وهذا ما ستكشفه أكثر من تشخيص "جورج لارين" (Jorge Lerrain) لجوهر مجتمع الحداثة، معتبرا إياه مجتمع يثق ثقة مطلقة وتامة بالعقل، ويؤمن بالعلم وبالتقدم أو التطور الخلاق، فالعقل والعلم هما إذن سلاح الحداثة، ضد الإقطاع وضد الأنظمة الأرستقراطية التقليدية، وضد الأفكار اللاهوتية الميتافيزيقية اللاعقلانية، ولهذا يؤكد أن عقل الحداثة ليس عقلا لاهوتيا أرستقراطيا، ولكنه عقل أداتي من خلاله يستطيع الإنسان فهم واقعه وتغييره والسيطرة على تطويره. [2]

وهذا ما يذهب إليه "ألان تورين"* (A.Tourair 1925) بقوله "لقد صارت المجتمعات مخترقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال (...)، قارب الحداثة، يحملنا جميعا بقي فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة؟". [3]

4- يعتقد بودريا وغيره من مفكري العالم العربي، أن الحداثة مشروع غربي يرتبط بسياقه الثقافي إذ لا يمس الثقافات الأخرى إلا من خلال الغرب، فال ينظر إلى تجارب الشعوب

---

[1] علي حرب: هكذا أقرء ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 265.

[2] جورج لارين: الإيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، تر: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص 13.

* من أهم علماء الاجتماع والفلاسفة الفرنسيين، الذين قدموا دراسات متميزة حول قضايا العصر الراهنة، إلا أن دراسته لموضوع الحداثة تعد من أهم الإسهامات النظرية، والاجتماعية، لأنها أضافت إلى التحليل الدقيق، قدمت طرحا وبديلا نقديا.

[3] ألان تورين: نقد الحداثة، تر: أنو مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1997، ص 287.

الأخرى إلا بوصفها تكرارا لنماذج الغرب واستنساخا لها، وفق هذا الطرح شهدت الحداثة نموذجا كونيا لا يعمل الآخرون إلا على إعادة إنتاج عناصره. [1]

بمعنى أن إنتاجها غربيا أصيلا، الحداثة هي الغرب والغرب هو الحداثة، إذ منه وإليه تنتهي، وحجتهم في ذلك أن مفهوم الحداثة الذي ابتكره الغرب، عبرت عنه كل التجارب الحضارية التي مرت على التاريخ الإنساني من حيث مضمونه وجوهره، فكل تجربة حضارية ينبثق عنها مفهوم يعبر عن تلك التجربة حتى وإن كان يختلف في تركيبه اللغوي واللساني عن تركيب لفظ الحداثة عن المجتمع العربي[2]، وهذا مرده إلى اختلاف المنظومة الفكرية واللغوية نفسه.

وعلى العموم فمهما قيل ويقال عن مسألة "هوية الحداثة" فنحن لا نستطيع بأي شكل من الأشكال ونشأتها ونلحقها بسياق آخر، فمشكلة الحداثة أي المقولات والتصورات والمفاهيم، التي جاء بها مشروع الحداثة والتي هي وثيقة الصلة بتاريخ الغرب وحقباته الحضارية والثقافية[3]، وهذا ما أعطى للغرب قوة ومشروعية في احتكار مفهوم الحداثة واعتباره إنتاجا عربيا أصيلا لذلك تعتبر الحداثة الأوروبية حداثة عالمية.

5- تتسم الحداثة بكونها تتضمن وتختزن في ثناياها احتمالات الأزمة، وهذا ما يؤكده هنري لوفيفر بقوله "إن الحداثة لا تواصل مسيرتها بدون أزمات، لأن التناقضات تعبث فيها من كل جانب (...)، إن الأزمات تتعدد في قلب الحداثة، وتتقارب من بعضها البعض، ولا بد لكل قطاع وكل ميدان، أن يدخل بدوره في أزمة من هذه الأزمات، وأن يخرج من إحداها وإن تعدد هذه الأزمات تبدو كعناصر مؤسسة للحداثة"[4].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: مرجع سابق، ص 111.

[2] زكي الميلاد: من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2004، ص 274.

[3] عبد الله إبراهيم: المركزية العربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2003، ص 69.

[4] مطاع صفدي: مرجع سابق، ص 7.

6- كذلك ما يميز الحداثة هو قدرتها على النقد الذاتي، فصيغة العقل الحداثي والذي منحته القيادة والريادة، ومن ثم أصبح النقد طقس حياتها، وهذا ما يتضح أكثر عند ناقد الحداثة ألان تورين (A.Touraine) بقوله "إننا لا نبالغ لو قلنا أن العلامة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداء التي تبثها، والتي تتسم بالنقد الذاتي والتدمير وهي طبقا لقانون بودلير جلاد نفسه"[1]، وهذا ما اتضح خاصة مع عصر النهضة، والحركات الفكرية التحررية التي ظهرت خلاله، وامتدت لعصر التنوير الذي أصبح النقد مرادفا له.

من خلال ما سبق نستنتج أن الحداثة، ظاهرة تاريخية متعددة الأشكال وسياق فكري متعدد المعاني -مرتبطة أنطولوجيا بالفكر الغربي وحركته التاريخية- تنفلت من كل إرادة للتحديد، لأنها متحولة على الدوام تلهث وراء الجديد من أجل بلوغ كل ما هو مغاير ونقيض كل ما هو قديم.

ومن خلال النظر في مفهوم الحداثة، سواء في اللغة أو في الاصطلاح نجد أن المفهوم اللغوي يلتقي ويتقاطع مع المفهوم الفلسفي للحداثة، في ميزة أساسية -في اعتقادنا- وهي إقامة قطيعة كلية مع الماضي والتشبث بالحاضر، والبحث عما هو مختلف وغير متكرر لذلك نجد أن لفظ الحداثة بإنتقاله من لفظ إلى مصطلح فلسفي لم يفقدها شحنة الاعتراض على القديم، وبالتالي فالحداثة سواء في اللغة أو في الاصطلاح تتعلق بالإنعتاق والتحرر من الماضي وأغلاله واللاهوتية واستبداله بالحاضر الجديد.

لكن إذا كانت الحداثة ظاهرة فكرية لها خصائص وسمات، فمن المؤكد أن لها سياقها التاريخي، ومؤسسيها أو المعبرين عنها، ولها مقوماتها وأسسها التي تمنحها قيمتها كمشروع حضاري شمولي.

---

[1] ألان تورني: مرجع سابق، ص 141.

المطلب الثاني: الحداثة نشأتها، أقطابها، مقوماتها الفلسفية.

للحداثة تواريخها، وممثليها، مثلما لها وجودها ومفهومها الخاص، أي أن لها أصل ونسب تشكلت انطلاقا منه، وتعود دائما إليه وللتعرف على التاريخ المؤسس للحداثة يجب العودة إلى أصل هذا التاريخ، الذي يرجع إلى مجموعة مراحل متتالية ومتداخلة أدى تعاقبها وتفاعلها إلى ظهور الغرب المنفصل عن العصر الوسيط والمعلن عن هويته الحديثة.

لقد قسم المؤرخون والباحثون العربيون التاريخ الأوروبي بعد العصور الوسطى إلى مراحل وأزمنة حسب تطوره الفكري، إذ أطلقوا على كل مرحلة تسمية تعبر عن مفهوم يختزل الروح العامة لتلك المرحلة، فأطلقوا مفهوم النهضة "Renaisssance" على القرنين الخامس عشر والسادس عشر (15م-16م) للتدليل على ميلاد جديد ليس لعصر فقط وإنما ميلاد إنسان جديد، قادر بإبداعاته وقدرته الخلاقة على تغيير العالم[1]، هذا العصر الذي معه أضحى للحداثة واقعا مغايرا للعصر الوسيط، وموقف جديد من كل مناحي الحياة، وهذا ما جسدته فكريا ثلاث حركات رئيسية أولها النزعة الإنسانية* هذه الحركة التي حاولت أن تعيد للإنسان قيمته ومركزه، ليصبح بذلك الهدف الأسمى في الحياة، ومن خلالها ظهرت نزاعات مجالا مستقلا عن الدين والسياسة، وهذا ما أدى إلى ظهور العديد من المناهج والمذاهب الأخلاقية، التي كان أساسها الإنسان والطبيعة البشرية، ومن بين تلك المحاولات التي تمثلت في الحركات الدينية، من جانب رجال الدين، ومن بين المفكرين الذين حاولوا تأسيس على الأخلاق مستقلا عن اللاهوت والدين "بيير شارون" (Pierre charon-1541-1603)، إذ هاجم الديانة السامونية في كتابه "في الحكمة" (on wisdom)، معبرا أن مصدر هذه الديانة هو الثقافة والتراث الإنساني بصفة عامة مؤكدا أن الحياة السعيدة التي يعيشها الفرد

---

(1) فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني بيروت، ط1، 2005، ص 114-120.

* أصحاب هذه الحركة هم الإنسانيون أو الإنسانيين Humainistes إذ أطلق من حيث المبدأ على مثقفي عصر النهضة المتخصصين في الآداب اليونانية ثم تطور المصطلح في الفلسفة ليدل على الفكر الذي يجعل من الإنسان معيارا للمعرفة الحقيقية ومركزا للتفكير وغاية للعمل.

ينبغي أن يتحقق فيها الاستقلال التام للأخلاق عن الدين وتبتعد كلية عن خدمته وهذا ما يؤكده قوله "إنني أرغب أن يكون الإنسان خيرا بدون الجنة والنار"[1]، وهذا ما يؤكده تمجيد الإنسان وإعلاء حريته باعتباره معجزة عظيمة جديرة بكل إعجاب، ولذلك أصبح الإنسان حسب مبادئ هذه الحركة الفكرية صانعا لحياته، وصانعا لقدره بيده.

كما أنه في هذه الفترة أصبح الشغل الشاغل للمفكرين هو البحث ع صيغة جديدة للتدين لا تعيق التقدم والإصلاح ولا تحول دون إعمال العقل، ولا تؤدي في الآن نفسه إلى الكفر والإلحاد والفوضى، ولهذا بدأت الجهود تتكثف ساعية لتخليص المؤسسة الدينية، ولهذا ظهرت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، هذه الأخيرة التي عملت على زعزعت نظام الكنيسة الكاثوليكية العتيق، مركزة على فكرة الخلاص كعمل فردي بين الإنسان وخالقه، معلنة أن الكنيسة لا تحمل مفاتيح السماء بصكوك غفرانها المزعومة لأن كل إنسان هو كاهن وراهب نفسه، مع العلم أن هذه الحركة أسفرت عن ظهور عدة حركات إصلاحية دينية منها: الربانية (Deism)* والحسيدية (Hassidism)**، والميثودية (Methodism)***، لذلك ظهر ما يعرف بالنقد التاريخي للكتب المقدسة وفي هذا يقول هيجل عن حركة اللوثرية

---

(1) أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة فازبونس، بنغازي، دط، 1995، ص 167.

* وهي فلسفة دينية عقلانية انتشرت في القرن السابع عشر والثامن عشر (17م-18م) في إنجلترا خاصة، تقوم على أن الدين موضوع موجود في الإنسان بالفطرة ، وكل المعلومات الدينية يمكن تخصيصها بأعمال العقل دون الخضوع لتعاليم الكنيسة، أهم روادها في القرن 17م، هم إدوارد هيبربرت Edward henbent وجون تولاند (John Toland) وتشارلزبلونت (charles Blount) منتقدين التفسيرات الدينية الغير المنطقية، إلى درجة أن بعضهم أنكر المعجزات لذلك يمكن أن نعتبر هذه الحركة شكلت تحديا للفكر الديني التقليدي، وأثرت فيما بعد على مثقفي عصر التنوير مثل جون لوك، دافيد هيوم في إنجلترا، وفوليتر في فرنسا، وفرانكلين في أمريكا.

** حركة يسرف أعضاءها في الولاء للشريعة اليهودية، والأعمال الجبرية أما الحسيدية الحديثة فقد ظهرت منتصف القرن الثامن عشر على يد بعل شيم نوف الذي أكد على ضرورة الثقة بالله بالابتعاد عن المظاهر بذلك تشكل الفقراء معظم أعضاء هذه الحركة.

*** حركة بروتستانتية عالمية بدأت 1729 على يد مجموعة من طلبة إكسفورد بإنجلترا أطلق عليهم النادي المقدس أو الميثوديين، كانت تساند نظرية جون كالفن في الإصلاح الديني، لقيت معارضة شديدة من قبل الكنيسة البريطانية، انطلقت إلى عديد من البلدان الأوروبية وكذلك أمريكا، أهم مؤسسيها هو جون ويسلي (John wesley).

(لوثر): "هنا يكمن المحتوى الأساسي للإصلاح، أن الإنسان يتجدد بذاته ليكون حدا، لقد تحقق ذلك حينما رفض لوثر أي سلطة للبابوات، أو القساوسة، لقد امتدت معارضة لوثر لتشمل الحياة الرهبانية والسلطة الزمنية للقساوسة، ولتكون أخيرا أرفضا لقرارات البابا، والسطلة الكنيسية وتحكمها في الشؤون العامة، ولقد اقترح بدل هذه السلطة الإنجيل ورفع شعار لكل مواطن إنجيل"[1] وهذا ما يعلن عن ثورة معرفية، ولذلك نظر هيجل إلى لوثر باعتباره أول صرخة تنطلق معلنة رفضها للقديم في كل أشكاله وقيمه، ومناداته بالجديد، فهو بذلك أول عمل يدشن التجديد الديني ليفتح لأوروبا المجال أمام العلم والمعرفة حرية الديني ليفتح لأوروبا المجال أمام العلم والمعرفة حرية المعتقد، وهو ما انعكس على أعمال كل المفكرين في هذه الفترة وخاصة عصر التنوير المعبر الحقيقي عن كل قيم عصر النهضة وخاصة الانعتاق والتحرر ولذلك حاول هيجل الاستفادة من تعاليم لوثر قدر المستطاع، وهذا ما يذهب إليه جان أرهونت بقوله "أن هيجل يحلو له استنباط التعاليم الدينية، والفلسفية، والسياسية من نظرية لوثر، ليقابلها مع النتائج المسيحية التقليدية"[2]، ولهذا يمكن القول أن حركة الإصلاح عن لوثر (Martin-Luther. 1546-1483) ليست حدثا بسيطا أجري على الكنيسة ونظامها، بل هي أبعد من ذلك وهدفها أسمى، لأنها حسب هيجل مكنت الإنسان من استرجاع ثقته في ذاته، وفي التفكير فيها.

وإذا كانت الحركة الإنسانية، وحركة الإصلاح الديني بمثابة اكتشاف للإنسان فإن العصر شهد تطورا في المستويات العلمية والفلسفية، التي تهدف لظهور الفكر الحديث، ولذلك برزت الثورة العلمية، التي أدت إلى اكتشاف وظهور بعض النظريات العلمية الكوبرينكية* كونها شكلت صدمة لإنسان ذلك العصر حيث أصابته بدوار شديد وقذفت به عن مكانه الذي اعتصم به بكبرياء، معتبرا نفسه مركز الكون وغايته، وجعلت منه بقعة

---

[1] يعقوب ولد القاسم: مرجع سابق، ص 52.

[2] المرجع نفسه: ص 54.

* نسبة إلى كوبرنيك صاحبة كتاب حركة الأجرام السماوية.

صغيرة، على كوكب المرتبة الثالثة يدور حول الشمس من المرتبة العاشرة، والكل يسبحون في محيط كوني لا نهاية له[1]، إذن هذه النظرية ساهمت مساهمة فعالة في معرفة الإنسان بالطبيعة وحقائقها، وهذا ما يؤكده أحد الدارسين بقوله "فالتجديد الذي جاء به كوبرنيكوس كان جذريا حقا، عندما تقدم به فقد كان الوصف الفيزيائي للكون، والذي جاء به أقرب إلى الحقيقة، من النظام البطليمي القائم على مركزية الأرضية، ثم إن العلماء الذين أتو بعده أمثال "كبلر" (kiplen-1571-1630) و"غاليلو" (Galilie Galilio 1571-1630)، ثم "نيوتن" (Newten 1624-1727)، وبعد ذلك ما كان بوسعهم أن يحققوا ما حققوه لولا التحول من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس"[2]، ولذلك أصبح للعلم* دور فعال في العالم الغربي وفي الثقافة الغربية، وخاصة في الصراع بين الكنيسة والدولة هذا الصراع الذي جعله يقف ندا للند في وجه الدين المسيطر، مع العلم أن هذا الصراع كان منذ بداياته علميا، ولهذا بدأ يتكون الغرب العقلاني الذي قطع مع الميتافيزيقا واللاهوت بإعادة الاعتبار للإدارة الإنسانية وقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي، بعد اكتشاف قوانين العقل، وكما يقال كان عصر النهضة "أعظم انقلاب تقدمي، بيت جميع الانقلابات التي عرفتها البشرية، حتى ذلك الوقت كان عصر احتاج إلى عمالقة من حيث قوة الفكر ومن حيث تنوع المعارف وسعة الإطلاع والإلمام العلمي [3] لكن ما كان ينقص هذا العصر هو محاولة صياغة نظرة شاملة ومنظمة ومتماسكة للإنسان والعالم، رغم كل المحاولات والاتجاهات والثورات، أي عدم قيام مذاهب فلسفية فكرية ممنهجة مكتملة، بمعنى تأسيس أنساق فلسفية، ولهذا يقول إرنست بلون (Blocnernest 1885-1977)، إن هدف رواد عصر النهضة هو "أن يجعلوا من

---

[1] حسن حماد: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ماركيوز نموذجا، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2003، ص 52.

[2] توبي، إ، هوف: فجر العلم الحديث، ترك محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة 2060، المجلس الوطني للثقافة والأدب، الكويت، ط2، 2000، ص 335.

* نشير إلى أن كلمة علم (science) لم يكن لها المفهوم الذي يعرفه حاليا وإنما كانت تعني معلومة أو أن تعرف ولم تستعمل بالمعنى المتداول اليوم، إلا في نهاية القرن التاسع عشر 19م في فرنسا.

[3] فيصل عباس: مرجع سابق، ص 120.

الأرض مكان إقامة، يعطونها بعض الشبه مع السماء المنشودة، لدرجة يمكن معها الاستغناء عن هذه السماء"[1]، بمعنى أنه كان تفكيرا حرا بالحياة وبالكون، ولم يكن تفكيرا مجردا، وهذا ما تؤكده محاولات "روجربيكون" (BaconRoger)، والذي أكد على دور الرياضيات في البرهان، وهذا ما استغله غاليلو خاصة حينما سعى لفهم القوانين الداخيلة التي تربط الظواهر فيما بينها، ولذلك قام بالجمع بين العلوم الرياضية والتجربة العلمية، وهذا ما ساعده في منح نوع من الاستقلالية للعلوم التجريبية خاصة.

ولذلك يلخص هوركاهاير الإنجاز العلمي لغاليلو بقول: "إنه اختصر كل عمليات التطور التدريجي، أي تحول الكتل الكبيرة إلى حركات ذرات وفي وجه تصور العصر الوسيط للسكون كحالة أصيلة، ومتطابقة بشكل من الأشكال مع كل شيء، دافع غاليلو عن فكرة كون الحركة المستقيمة والمنتظمة، هي المفهوم الفيزيائي الأول، وأنه ينبغي مع كل الاعتبارات اللازمة فهم السكون والحركة على أنهما بسيان، وكان إثبات هذا المذهب حدثا تاريخيا ذا أهمية شاملة"[2]، ولهذا يمكن القول أن غاليلو كان شخصية رئيسية في دراما الثورة العلمية الكبرى، خاصة أنه ساهم في تسهيل المهمة النقدية العظيمة التي قام بها فرانسيس بكون.

ولذلك اعتبرت فلسفة فرانسيس بيكون نوع من إحياء قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة ولهذا يصف الفلسفة القديمة في كتابه "النهوض بالعالم" بأنها "نوع من المعرفة المنحطة أنشأها المدرسيون الذي كان لهم ذكاء قوي وحاد وأوقات فراغ طويلة وقراءات قليلة التنوع، ولكن ذكاؤهم كان حبيسا في زنزانات كتب قلائل، أهمهم أرسطو حاكمهم المستبد، مثلما كانت أشخاصهم حبيسة في زنزانات الأديرة ودور العلم[3]، ولهذا حاول بيكون تخليص الذهن البشري من كل الشوائب العالقة به. وتطهير العقل مما ترسب فيه من أفكار مبعثرة

---

(1) المرجع نفسه: ص 121.

(2) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 76.

(3) المرجع نفسه، ص 78.

ومفاهيم مزيفة وهذا ما يعرف عنده بأوهام العقل وهي أربعة: أوهام القبيلة، أوهام المسرح، أوهام السوق، أوهام الكهف ومن ثمة قام بعملية مقارنة بين هذه الأوهام والفكر القديم مستخلصا وكاشفا أخطاء المنطق الأرسطي القياسي، الذي يفضي العمل به إلى الاهتمام بالألفاظ بمعنى تحليل المعرفة عن طريق الكلمات أما الاستقراء العلمي فإنه يفضي إلى الاهتمام بالأشياء ذاتها، فالمنهج القياسي يؤدي إلى اهتمام بالمنطق على حساب الطبيعة، في حين المنهج الاستقرائي يؤدي إلى الاهتمام بالطبيعة على حساب المنطق، مع العلم أن جهود "بيكون"، لم تكن من أجل إحلال منطق جديد محل المنطق القديم، بقدر ما كانت محاولة لتنظيم المعرفة البشرية بالابتعاد عن عبودية المنطق ولذلك أطلق على منهجه اسم الإصلاح الكسير"، أي إصلاح العلوم وإحياؤها بطريقة استقرائية لا قياسية، ومن هنا نلمس تغيير جذري في فكر الإنسان الأوروبي مع محاولته الجادة في الكشف عن أخطاء الفكر الموروث، مع العلم أن أفكار الاتجاه التجريبي هذه ستوضع في عرض منظم مع كل من "جون لوك" (John Locke 1732-1804) و"باركلي" (1685-1753)، وعلى الأخص دفيد هيوم (HumeDavid 1711-1776)، أما الميزة الثانية للقرن السابع عشر (17م) فهي ظهور الفلسفة العقلانية مع "رونيه ديكارت" (René Sescartes 1596-1650) بوصفها الحاصل الفلسفي للمشروع الحداثي إذ أصبحت معه أساس الحقبة والمعرفة كلها[1] ومن ديكارت أصبحت مسألة الذات تطرح طرحا مخالفا، مؤكدا على أن اليقينات تبنى على فعل جوهري وأساسي، وهو التفكير الذي تمارسه "الأنا" عندما يبين "أن كل فكر في جوهره كوجيطو، وإن هذا الفكر يفترض دوما وحده الأنا- أفكر"[2] إذ أن كل التمثيلات عند الفرد ما هي إلا وحدة الأنا-أفكر، ولهذا كان يؤمن إيمانا مطلقا بالعقل الذي يوصله إلى الحقيقة

---

[1] عطيات أبو السعود: تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 40.

[2] بن عبد العالي عبد السلام: التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985، ص 99.

باعتبارها قائمة في العقل لا خارج الفكر ولهذا أصبح الشك عنده هو السبيل لتعويد العقل على التفكير بعيدا عن الحواس.

ولذلك أسس جدلية حوار منتجة بين العقل والعالم، بها يتغير مشهد العالم حول الإنسان، و.... هذا الإنسان نفسه بعد أن أصبح مركز الكون وسيدا على الطبيعة، ولذلك يقول "قد نخطئ في أحكامنا واستدلالاتنا، لكن في زحمة الشك هذه، أبقى متأكدا من شيء واحد وهو أنني أشك وبما أنني أشك فإنني أفكر فأنا موجود حتما"[1]، فانكوجتو الديكارتي بقواعد التميز والوضوح والبداهة، هو ما يفضي لأنني أدرك بوضوح وتميز الرابط بين فكري ووجودي"[2].

ومن هنا أصبح الكوجيتو هو طريق المعرفة وهذا ليس لأنه شك من أجل الشك، ولكنه لغاية أبعد وهي اكتشاف مبدأ الذاتية والعلاقة التي تربط بين هذه الذات وموضوع المعرفة، من ثم يمكن القول أن ديكارت(Dicartes) هو الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة، بأخذ التفكير مبدأ كل الأفعال، ولذلك بنى أرضية جديدة للخطاب الفلسفي، مبدأها "أنا أفكر"، مؤكدا على أهمية الذات المفكرة كما يقول هيجل "إنه بطل أعاد المسائل بصورة جذرية إلى البداية، وأعاد تتكيل أرضية للخطاب الفلسفي"[3]، مقيما بذلك القطعية الأولى مع الفكر القروسطي أي بين عالم الآلهة القديمة، وعالم الإنسان الجديد، إذن بدايات تصور الفلسفة كعلم بدأ مع ديكارت، ومن هنا تحول اهتمامه إلى محور الذاتية أساس الكوجيتو الديكارتي، وبذلك اعتبرت محاولة ديكارت بمثابة تنبيه للخطاب الفلسفي، وهذا بغية العودة إلى الذات العارفة.

يقول ديكارت "لا يوجد سوى الإرادة وحدها، التي اختبرها في داخلي وهي كبيرة، لدرجة أنني لا أدرك أكبر منها، بحيث تجعلني أدرك أنني أتخذ صورة الله وأشبهه"[4]، وهذا ما جعل الإنسان يحاول أن يعلو جميع الكائنات، معتبرا نفسه سيد الكون، لذلك يذهب "ألان تورين"

---

(1) رنيه ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخصيري، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص 73.

(2) يعقوب ولد القاسم: مرجع سابق، ص 92.

(3) المرجع نفسه: ص 92.

(4) ألان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 73.

إلى القول "إن علم ديكارت، ليس هو علم الطبيعة، ولا علم الروح الكوني، إنه علم الإنسان الذي يشك، فينفصل بذلك عن الله ولا يجد سندا مبينا إلا في داخله عبر عملية قلب تؤدي إلى ظهور الذات"[1]، وبهذا يكون ديكارت قد أعلن عن ميلاد فلسفة الوعي، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود، وبذلك أطلق شعاره: "إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس "فكيف ينبغي أن نشير في هذه النقطة أن ديكارت لم يكن يعني الأوروبيين فقط، بل البشر جميعا يشتركون في ملكة العقل، إلا أن جوهر الاختلاف بين إنسان وآخر، أو بين شعب وآخر هو القدرة على استخدام هذه الملكة، وكلما استطاع البشر استخدامها كانت لهم إمكانية فهم الواقع، وتغييره، وتحديثه ولهذا يمكن القول أن ديكارت هو فارس العقلانية بلا منازع وواضع أسس الحداثة الفكرية ولذلك يعتبره المفكر الأمريكي "ريتشارد روني" أب الحداثة ومؤسسها"، إضافة إلى شهادة الكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم فيلسوف العدمية "نيتشه" (Nietshe) الذي اعتبر سقراط يقيم بيننا، وهذا لما له من تأثير في توجيه الفكر الغربي، وتخليصه من كل شوائب الخرافة والأسطورة، مهتما بذلك بكل ما يتعلق بالمعرفة ومبادئها، ولذلك استحقت فلسفته أن تلعب بالفلسفة الأولى"، وهذا ما ذهب إليه "دالمير" (Dalemer 1818-1973)، بقوله: " إن ديكارت قد خانه الحظ في أبحاثه الفيزيقا والميتافيزيقيا، إلا أنه نجح مع ذلك في زعزعة قيود الفكر المدرسي وقيود السلطة والأحكام السائدة"[2]، ولذلك وضع الثورة الفكرية في قالبها الأكمل، وهذا ما عبر عنه "بودريار" في معنى أن القرنين السابع عشر والثامن عشر (17م-18م)، هما اللذان شهدا التأسيس الفعلي للحداثة إذ أنه خلال هذين القرنين وضعت الأسس الفعلية والسياسية للحداثة، فعلى المستوى السياسي، أدت الأفكار العلمية (علم الفيزياء وعلم الطبيعة)، والتي كانت السبب في ظهور الآثار الأولى للتكنولوجيا الحديثة إلى بزوغ نوع من الوعي السياسي لدى الأفراد تمثل في عملية الاحتجاج على الحكم المطلق في بريطانيا وفرنسا خاصة، وهذا ما تمخض عنه

---

[1] المرجع نفسه: ص 75.

[2] عبد الوهاب جعفر: أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 1990، ص 287.

تأسيس الدولة المركزية بتقنياتها الإدارية، محل النظام القديم ومن ثم أصبحت السياسة علم اجتماعي، وهذا ما جعل الدولة كيانا مجردا متعاليا، والفرد كانت شكليات يعالجها.، وهو ما تنامى أكثر مع الفلسفات السياسية الحديثة (لورد، هوبر، روسو).

كل هذه التغيرات والتطورات أجملتها الفيلسوفة "حنة أرندت" (Arendt-Henna) (1975-1906) في العناصر الثلاث الموالية:

1- الوعي الجديد بالكوني والكلي والعالمي، وذلك بدءا من اكتشاف العالم الجديد.

2- ظهور الفردانية من خلال الإصلاح الديني وصعود الحركة الرأسمالية.

3- العقلانية التقنية من خلال الاكتشافات العلمية التي بنيت قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الفرد. [1]

لأننا نحاول أن نقف على أهم ملامح الحداثة، وأهم المراحل المعدة لها علينا أن نحيط بعواملها حتى ندرك ما هي الحداثة الغربية، وأهم هذه العوامل – في اعتقادنا على الإطلاق- عصر التنوير العربي أو فك القرن (18م)، هذا الأخير الذي مهدت له الرؤية النهضوية والديكارتية للطبيعة، والتقدم والعقل، والحرية، والدين، أي وضع الإرهاصات الأولى التي من خلالها نلتمس الحداثة الوعي بذاتها ولينتصر الفكر الفلسفي النقدي الحر، من سلطة الكنيسة أو اللاهوت اللامعقلن ليسطر لاهوت من نوع جديد طالما سعى الغرب لتحقيقه وهو اللاهوت المعقلن، ولكن قبل هذا علينا أن ندرك ما هو التنوير؟ يمكن القول "أن التنوير هو سلسلة من المساجلات والمعضلات التي دارت حول المواضيع الحساسة في القرن الثامن عشر (18م)" [2] وهذا يعني أنه تلك الرغبة في أن تكون كل الشؤون الإنسانية مقودة بالعقل بدلا من إنصياغها للعقائد البالية والخرافية.

- هذا ما ساهم في تغيير مفهوم الحقيقة هذا الأخير الذي يعني أساسا الحقيقة الدينية والإلاهية، ليصبح مع الاكتشافات العلمية مفهوما نسيا، ولذلك ينبغي أن نوضح هذا الصدد

---

[1] الرفاهي بعوزة: مرجع سابق، ص 76.

[2] المرجع نفسه: ص 75.

أن النموذج العلمي الذي ساد في هذه الحقبة العقلية هو النموذج النيوتني، وهذا ما يؤكده "إشعيا برلين"، في مؤلفه "عصر التنوير فلاسفة القرن الثامن عشر" بقوله "إذا كان النموذج الذي سيطر على القرن السابع عشر، هو النموذج الرياضي فإن النموذج الآلي (الميكانيكي، وبصورة خاصة نموذج النظام النيوتوني)، هو الذي سيطرة على العلوم في القرن التالي"[1]، وهكذا فإنه ما إن حل القرن الثامن عشر (18م) وبناء على هذه العوامل أصبح الإنسان الأوروبي يملك عن نفسه وعن العالم رؤية جديدة وهو أنه يمكن أن يبلغ قدرا من الكمال بواسطة عقله وهذا ما يذهب إليه "أرنست كاسيرو" (Cassiere-Ernet 1874-1945) بقوله "إن أشد القوى الفكرية في عصر التنوير، لا تكمن في رفض ذلك العصر للإيمان، بل تكمن في الصورة الجديدة التي تبدي فيها الإيمان، وفي الشكل الجديد الذي تجسد فيه الدين"[2]، وهذا ما يؤكده تلك النزعة التفاؤلية لديهم، بالتقدم وبالعلم، والعقل، هذا الأخير الذي أصبح كلمة السر لعصر التنوير التي من خلالها يفهم الطبيعة ويصوغ كل سلوكاته وفقها.

- ولهذا يمكن القول أن التنوير هو حركة تاريخية، وعملية فكرية، وسياسته وليست مذهبا أو نظرية أن نظاما، وهذا ما جسته أعمال جون لوك ودافيد في إنجلترا، أما في ألمانيا فقد عرف تحت اسم" (Laufklarung) ومنبر فكر وولوف "Wolf" وليسيج، (1831-1729 Lessing Gothold)، وجانب من فلسفة كانط (Cante) وفيخته (Fichte 1726-1814)، ورسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا (-1632 Spinasa Barweh 1677) أما في فرنسا فقد جسدته أعمال نخبة من المفكرين المثقفين الأحرار، الذين عرفوا الموسوعيون، (Enchychoped) وأبرزهم فولتير (Voltair 1664-1778) وروسو (J.JRousseau 1712-1778)، مونشيكو (Montesques)، كوندرسيه (Condrecet 1743-1794)، هولباخ (Holbach 1789-1823)...إلخ، إذ قرروا منذ العقد الرابع من القرن الثامن عشر تأسيس موسوعة فلسفية، تكون قاموسا قائما على ترتيب

(1) النرواوي بعورة: مرجع سابق، ص 76.

(2) المرجع نفسه: ص 75.

عقلي للعلوم والآداب، فكانت حدثا مهما في تاريخ الحضارة العربية، لأن المشرفين عليها كانوا من أبناء الجيل الجديد، أي من المثقفين الفرنسيين، الذين آمنوا بالفكر، والحرية، والتقدم، وهاجموا القديم بعنف ودون استثناء، خاصة الكنيسة، مع العلم أن هذه الأقلام التي كتبت الموسوعة وأخرجتها إلى النور كانت هي من قام بالتمهيد للثورة الفرنسية، التي أعلنت عن حقوق الإنسان كمواطن، ولذلك إتهموا بثورتهم الفردية النقدية ضد النظام.

وفي هذا يقول ألان توريف (A.Tpuaim) في التنوير، فكر الأنوار، وهو فكرة نخبة متعلمة من النبلاء والبورجوازيين، والمثقفين، قبل الحالة النهائية، الذين ينشدون وراء إشباع الرغبات تحررا، والذين كانوا يرتاحون لإثارة إستنكار الكنيسة"[1]، بمعنى أنها كانت موجة عصيان فكري على كل التراث التقليدي الذي أصبح عائقا أمام إستعمال العقل البشري المبدع، خاصة وأن المجتمعات بدأت تنفر من كل قديم، وهذا ما تجسد في أفكار فناني وأدباء ذلك العصر مثل الفنان "شارل نيكولا كوني "الذي رسم في لوحة من لوحاته مشمعة ومضيئة بالأنوار وعلى يمينها العقل والفلسفة ينزعان عنها الحجاب باعتبارها اللوحة التي تعبر وتجسد الأنوار"[2]، أو عصر العقل والفلسفة.

وللإيضاح أكثر حول جهد فلاسفة الأنوار، أو الموسوعيين في تدشين الحداثة العربية بمقوماتها، وأسسها تؤيد وجهة نظر "سيدني بولارد" الذي يقول: "إنه لما يدعوا إلى الدهشة ذلك القدر العظيم من الإلتفاف في إتجاه الفكر والبداهة والمقصد بين هذه المجموعة الكبيرة من الرحال الموهوبين المفكرين من جماعة الموسوعيين وغيرهم من قادة معاصريهم، أمثال فولتير ومرنسيكيو وتورجو، حتى روسو، ولا نجد شبيها لذلك الاتفاق الفكري في الحالتين واحد تقريبا، فقد كان المفكرين من أهل عصر الأنوار في واقع الأمر متفقين على البداية والنهاية في مجالهم الفكري، إذ أن نقطة الإنطلاق عندهم جميعا كانت ظهور العلم، وفي الطرف الآخر من مجالهم الفكري، كان هناك إتفاق على المطالب السياسية والإقتصادية

---

(1) ألان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 52.

(2) الزواوي بغورة: مرجع سابق، ص 71.

للبرجوازية الفرنسية والأوروبية بصورة عامة، وكان لتلك المطالب السياسية والاقتصادية مطلب مركزي محدد بوضوح، وهو الحصول على الحقوق والحريات، التي كان الناس يتمتعون بها في إنجلترا أولا وفي الولايات المتحدة ثانيا. [1]

وهذا ما يؤكد أن ما كانوا متفقين حوله، هو التفاؤل اللاحق بمستقبل العقل والعلم وهو التفاؤل في نظر سيدني الذي لم تضعف أنظمة الحكم لتحوله إلى مبادئ وتشريعات، لأن ثقافتهم في احتقار الماضي والتنكر له، كانوا متخذين من نظرية التقدم جوهرا للحضارة وتطورها، وهذا ما أفرز حضور الذات والإرادة الإنسانية كمقوم من مقومات الحداثة الغربية، وهذا ما يذهب إليه ألان بلوم (A. Blouv) بقول "إن ما يميز فلسفة التنوير على الفلسفة السابقة عليها، هو عزمها على أن تمد البشر بالمزايا، التي كانت فيها قبل خاصة ببعض الفئات فقط، وهو ما يمكن أن يصطلح عليه الحياة طبق العقل".[2]

لذلك يمكن القول أن عصر التنوير هو عصر ميلاد العقلانية، باعتبارها العنصر الضروري للحداثة إذ بفضله اكتسحت جميع الميادين بغية الوصول إلى عقلنة تامة للعالم، بعد ارتباطها بعملية التحديث الصناعي والتكنولوجي، وتحطيم العادات والاعتقادات التقليدية، وحصول الفرد على جميع حقوقه وحرياته، وهذا ما يخلص إليه لوك فيري بقوله: "يمكن أن نقول أن الحداثة تمتاز بمظهرين هما: أولا، الاعتقاد في مزايا العقل وفي قدرة التقدم العلمي على التأثير في الحضارة، وثانيا، القطعية مع الأنظمة القديمة والهرميات العتيقة للعالم الأرسطقراطي".[3]

ومن هنا يتضح تحرر الذات الإنسانية، وتحرر الفرد ووعيه بذاته المستقلة، هي السمات الأساسية لميلاد الحداثة مع عصر التنوير الغربي، وهذا ما نستنتجه من تأكيد

---

[1] حسين مؤنس: الحضارة دراسة أصول وعوامل قيامها وتطورها، المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت د ط، ص 259.

[2] ألان تورين: مرجع سابق، ص 31.

[3] يعقوب ولد القاسم: مرجع سابق، ص 31.

غادامير (Gadammar) بقوله "إن مستقبل الثقافة الأوروبية في عصرنا قد حددته أنوار الأزمنة الحديثة"[1]، لكن يجب أن نشير إلى دور الثورة الأمريكية لسنة 1770، وتأكيدها على قيم الحرية والسعادة ودور مفكريها أمثال توماس جيفرسون (T. Jefferson 1743-1826)، وبنياهيسن فرانكرلين (Franklin 1740-1760) في نشر قيم ومبادئ الحداثة والتنوير)، لكن إذا كان القرن الثامن عشر، هو عصر ميلاد الحداثة العقلانية، والعقلانية الحديثة كرفيقا درب وهو ما يؤكده الفيلسوف الفرنسي ألان تورين (A. touraine) بقوله: "إن فكرة الحداثة وثيقة الصلة بفكرة العقلة، وأن إنكار إحداهما هو إلغاء للآخرين"[2]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الإرتباط الشديد بين الحداثة والعقلانية، ولذلك فخير ما جسد هذا التوجه، تربع على هرم الفكر الفلسفي الحر النقدي، هو الفيلسوف الألماني كانط (Kant 1724 1807) هذا الأخير الذي إعتبر منعطفا هاما في تاريخ الفكر والفكر الفلسفي لتحريره من سلطة اللاهوت المطلق، ولهذا لا يمكن الحديث عن التنوير بعيدا عن كانط، وهذا ما ذهب إليه أرنست كاسير (C.Arnest)، في قوله: "لا حاجة للقول بأنه من غير الممكن الحديث عن التنوير، من دون الحديث عن كانط ونقد العقل الخالص"[3]، لكن رغم أن التنوير الألماني تأثر بما كان يحدث في إنجلترا، وفرنسا للفلسفة والعلوم، إلا أن كانط غدى نموذج لفيلسوف التنوير ليس في ألمانيا فحسب بل في عموم أوروبا، والعالم بصفة عامة، وذلك من خلال تأسيسه للفلسفة النقدية التي أكدها في ثلاثيته المشهورة: نقد العقل الخالص (1781)، نقد العقل العلمي (1788)، ونقد ملكة الحكم (1790) الثلاثية التي حاولت الإجابة على الأسئلة التالية: ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ ما الذي يمكنني أن آمل فيه؟ إضافة إلى سؤال رابع: ما هو الإنسان؟، هذا الأخير الذي يعد نصه ما التنوير من بين النصوص التي أجابت عليه، وبهذا يكون كانط قد وجه العقل وجه

---

(1) يعقوب ولد القاسم: مرجع نفسه، ص 62.

(2) ألان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 121.

(3) الزواوي بعورة: مرجع سابق، ص 85.

نقدية صوب العلم والمعرفة الصحيحة بتعجيره لسؤال محوري وهو: ما الأنوار؟ مجيبا عليه بقوله هو "خروج الإنسان من حالة القصور، التي هو عليها بخطأ منه، سبب انعدام القدرة لديه على استعمال عقله، ولا يرجع هذا القصور إلى عيب في العقل، ولكن إلى الإفتقار في التصميم، وإلى الشجاعة في استغلاله دون توجيه ما، ودون وصاية، تشجع على استعمال عقله، هذا هو شعار الأنوار"[1]، لذلك يدعوا كانط إلى الشجاعة والحرية في الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور[2]، معبرا عن حالة القصور في الأمور الدينية أشد ضررا وهدرا لكرامة الإنسان، وهذا ما يدل على المضمون الفلسفي العقلي الجديد الذي قدمه كانط في نصه ما التنوير، هذا النص الذي يرى فوكر (Faucault) أن تميزه ينجلي في عدم بحثه عن أصل التاريخ، أو مشكلة التقدم (التحسن) وإنما هو البحث عن مسألة الراهن أو الحاضر، بطرحه سؤال جوهري "هل نحن الآن نعيش قرنا مستنيرا[3]، فهو بؤرة الحداثة الفلسيفة ومرآتها، في نظر فوكو لاهتمامه بالإنسان، باعتباره وحدة تتشكل من عنصرين التجريبي والمتعالي، وهذا ما يؤكد هابرماس بقوله "إن كانط لم يفهم الحداثة كما هي، وإن كان مضماره الفكري قد عبر عن العالم الحديث، فالسمات الأساسية لهذا العصر تنعكس على الفلسفة الكانطية كما لو كانت مرآة"[4]

بمعنى أنه وضع الأسس الفلسفية للحداثة الغربية، عن غير دراية وبذلك نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة، وروافدها، خاصة أن الحداثة عنده ترتبط ارتباطا وثيقا بالعمل من أجل تأسيس دولة القانون والديموقراطية التي تقتضي من الذات نضجا فكريا وسياسيا، وهذا من أجل تحقيق السلام الدائم وهو هدف كانط.

---

[1] محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار بونقالي، الدار البيضاء، المعرب، ط1، 2000، ص 23.

[2] الرواوي بغورة: مرجع سابق، ص 87.

[3] محمد سبيلا: مرجع نفسه، ص 25.

[4] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 250.

لكن ما ينبغي الإشارة إليه، هو أن الإجابة عن سؤال ما التنوير؟ كان السباق إليه هو اليهودي موسى مندلسون (Mendelson 1729-1786) معتبرا إياها عملية تدريب الإنسان على استعمال عقله مؤكدا على ضرورة العلاقة بين التنوير والثقافة والحضارة متخذا من الإنسان غاية وهدفا بوصفه مواطنا عاقلا في مجتمع ودولة كما حذر من الاستعمال المفرط للعقل، إذ يقول "كلما زاد الشيء نبلا وكمالا، زادت بشاعته وفساده وتحلله...، إن استخدام التنوير يضعف الشعور الأخلاقي، ويؤدي إلى التصلب والأنانية والكفر والفوضى، وإساءة استخدام الحضارة يفضي إلى الترف والانفاق والطراوة والخرافة والعبودية وكلما تقدم التنوير جنبا إلى جنب مع الحضارة كان أفضل لوقف الفساد، والثقافة التي تسود في أمة من الأمم نتيجة امتزاج التنوير بالحضارة تجعل هذه الأمة أقل عرضة للفساد".[1]

لكن الدراسات تؤكد أن كانط نفسه لم يكن مطلعا على نص مندلسون (Mendelson)، والإجابة على هذا السؤال كانت من باب الصدفة، لأن قضية التنوير آنذاك أصبحت قضية عامة شغلت جميع العقول.

إذن عصر التنوير هو عصر العقل الذي يمثل كانط قيمته ونهايته في آن واحد، فهو عصر تشكل الفكر الحديث الذي اكتملت صورته في القرن التاسع عشر (19م)، والذي عرف بعصر الحداثة العربية، إضافة إلى انقلابات جذرية على مستوى المفاهيم، كالطبيعة والمعرفة والإنسان والتاريخ، "فالإنسان الذي يمثل نقطة إرجاع المعرفة إلى الذات المفكرة والتي بدورها إنتقلت من المستوى التأملي إلى المستوى التقني التجريبي، حيث نظرة العالم إلى الطبيعة أصبحت نظرة مادية قابلة للقياس عكس العصور الوسطى التي كانت عبارة عن نظام متكامل يتسم بنوع من التناسق الأزلي، أما التاريخ فيفهم من خلال عوامل ملموسة كالمناخ والاقتصاد والسياسة...إلخ"[2]

---

[1] الزواوي بغورة: مرجع سابق، ص 86.

[2] محمد سبيلا: مرجع سابق، ص ص 8-9-10.

وبأسئلة عن التنوير الراهن، يكون كانط قد مهد لفلسفة تهتم بأنطولوجيا الحاضر، أو الراهن حضرت فيها بعد بقوة في الفكر الألماني مع كل من: هيجل، نيتشة ماكس فير، هايدغر.

لكن كما أدرجنا، إذا كان التنوير قد بلغ أوجه ما كانط، فإنه مع هيجل (Hegle 1770-1831)، بإعتباره أول ما تحقق له وعي واضح بالروابط العميقة بين الأحداث الكبرى المدشنة للحداثة، مستشعرا جدتها الكلية، مقارنة مع ما سبقها من أحداث وبذلك بدأت الحداثة تعي ذاتها وتعرف نفسها، "هو ذلك الفيلسوف الأول الذي طور بكل وضوح مفهوم الحداثة"[1] بمعنى أن الحداثة لم تع ذاتها بشكل واضح المعالم إلا مع هيجل، ولذلك بدأ باستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي، وتشير إلى القرون الثالثة السابقة أي اكتشاف العالم الجديد (أمريكا)، باعتبارها أحد الأحداث الكبرى في الأمنة الحديثة، وهي وفق تحليل هيجل، فرصة لمصالحة الروح مع ذاتها لذلك يقول: "لقد اكتشف الإنسان أمريكا وثرواتها وشعوبها، اكتشف الطبيعة بنفسه لقد أصبح العالم الحالي مرة أخرى حاصرا، من حيث هو أهل لمصالحة الروح الذي أصبح في إستطاعته أن ينحز عما جديدا"[2]، إضافة إلى حصر النهضة وحركة الإصلاح هذه الأحداث التاريخية الكبرى في نظره تشكل عتبة الحداثة.

ففي مقدمة مؤلفه "فينومينولوجيا الروح" يعتبر هيجل أو من نشر بحداثة تقيم قطيعة مع كل التراث التقليدي إذ يصف هذه الأزمنة بقوله "من السهولة بما كان إدراك أن عصرنا هو عصر ميلاد وتحول إلى مرحلة جديدة إذ نجد أن الفكر قد قطع صلته بما كان سائدا في مستوى الوجد وفي مستوى التمثل أيضا، وهو يستبعد لرميه في أعماق الماضي وبناء تصور جديد للعالم"[3] وبذلك يتضح مفهوم الذات المذكرة مع هيجل، من خلال نموها وتطورها حسب قواعد الجدل في التاريخ، ومن ثم تصبح أرضا لميلاد الحقيقة عن طريقها تتأكد

---

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 30.

[2] يعقوب ولد القاسم: مرجع سابق، ص 45.

[3] عمر مهيل: من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2000، ص 129.

الذاتية، وتتكشف الحياة للفرد في شكل تأكيد للذاتية الجذرية للوعي بالذات التي هي أرض ميلاد الحقيقة"* إذن في الفكر فقط يتعرف الإنسان على ذاته ويتحرر، وقد حدد هابرماس مبدأ الذاتية كمقوم من مقومات الحداثة عند هيجل في أربعة قواعد "الفدانية، وهذا ما أكده هيجل في كتابه مبادئ فلسفة القانون، أن العالم الحديث قد أكد على حق الفردية المسرفة في خصوصيتها، وفي أن تبرز قيمة طموحاتها وثانيها الحق في النقد، بمعنى عدم إرتياح الذات لأي شكل من أشكال الحقيقة ما لم يتم الاقتناع به، خاصة وأن النقد هو الوسيلة الوحيدة لاستمرارية الذات، وثالثا استقلالية العمل، أي مسؤوليتنا عما نقوم به من أفعال، أما القاعدة الرابعة فهي ظهور الفلسفة المثالية، مؤكدا أن أهم إنجازات الفلسفة الحديثة أن تدرك الفكرة الواعية"[1]. لتتخذ من النقد الذاتي والجدل أساس ثورتها ومن ثم اعتبرت فلسفة ثورة في تاريخ الفكر الفلسفي وحسب "ريتشارد روني" هي الفلسفة الأخيرة...

يمكن القول أن عقلانية الأنوار التي قطعت مع عقلانية الخطاء الديني قد بلورت معظم مفاهيم عقلانية الحداثة العربية، هذا نصل إلى أن الحداثة العربية، قبل أن تكون مشروعا حضريا جاهزا، هي في الأصل سياق تاريخي ومنتوج فكري، وإنطلاقا مما سبق يمكن أن نلاحظ وجود مقولة مركزية، أو قيمة من تلك القيم تتكرر ويلح عليها إلحاحا شديدا، وهي مقولة العقل، أو العقلانية لدرجة يتصور فيها أن الحداثة هي العقلانية والعقلانية هي الحداثة، بمعنى أن الحداثة لا تفهم إلا في ظل العقلانية، أي "إرتباط الحداثة في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل"[2] بغية بناء صورة عقلانية للعالم ترفض كل أشكا اللامعقول، مثل السحر، الخرافة، الأسطورة ...إلخ، وباعتبار الحداثة والعقلانية متطابقان، يتساءل الدكتور محمد عابد الجابري عن وضع العالم العربي خاصة هذا الأخير الذي يطعن في العقلانية إذ يقول: "هل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟، أو هل يمكن

* يؤكد هيجل على العقل المطلق، لا على الفهم المتناهي وهو ما أعطته الأنوار الأولية على حساب العمل.

(1) المرجع نفسه: ص 131.

(2) فتحي التريكي، رشيدة التريكي: مرجع سابق، ص 28.

تحقيق نهضة بدون عقل، ويواصل قوله العقلانية ليست المصباح الذي يوقد في وسط الظلام فقط بل قد يضطر إلى التجوال بها وضح النهار"، وهذا إن دل فإنما يدل على أن العقلانية هي الحامل الأساسي لمشروع الحداثة العربية، ولذلك أفرز الإيمان المطلق بها ما يلي:

1- عقلنة الفكر العلمي: والتي إنطلقت مع الثورة الإستمولوجية للعصر الحديث، ما زالت متواصلة، وتتجلى خاصة في إبتعاد العلم عن كل التصورات الإيديولوجية والسياسية من أجل إعتماد البرهان والتجربة.

2- عقلنة الفكر السياسي: وهذا من خلال ضبط مجموعة من القيم والقوانين التي تعطي الواجبات والحقوق، قد بدأت هذه العملية مع ماكيافيلي (Mechiavelli Nicola 1527-1469)، هذا الأخير الذي قام بتجديد نية الممارسة، السياسة والسلطوية، في دراسته للظاهرة السياسية كعلم مستقل بذاته.

3- عقلنة القول الديني: بمعنى إحداث تقنيات عصرية لقراءة النصوص الدينية وتأويلها.

4- عقلنة القول التاريخي: وهذا ما إتضح من خلال إرادة المعرفة والهيمنة، وقد إنطلق هذا بدءا بعصر النهضة، إذ أفضى إلى بناء العقل كغاية قصوى، مع النداء بوحدة أوربا. [1]

قمنا إذا في هذا المبحث بتحديد السياق التاريخي والمعرفي لقيم الحداثة ومقوماتها الفلسفية المختلفة، وخاصة قيم العقل والحرية، والذات والتقدم، وهذا ما تقتضيه الضرورة المنهجية في عملنا هذا حتى نستطيع أن نكون تصورا حول الفكر الحداثي، الذي به نستطيع الولوج إلى فكر ما بعد الحداثة بإعتباره تيارا ناقما وناقدا لفكر الحداثة، ولكي تكون لدينا قدرة على تحديد موقف هابرماس فيلسوف العقلانية الجديدة فيما بعد، وسط هذه المواقف والأراء المتضاربة هنا وهناك، فيما نخلص إليه وفق ما سبق عرضه هو أن الحداثة وعي جديدا أكثر زمن

[1] يعقوب ولد القاسم: مرجع سابق، ص 38.

تاريخي، وإن كان هذا الوعي قد تمظهر في فترة تاريخية محددة، مما جعله لصيقا بعدد من المحددات (عقلانية، تنوير، تعدم) ولذلك أصبحت مجموعة من القيم التي تعبر عن عصور العصر.

المبحث الثاني: أزمة العقلانية الغربية وإنتقادات الحداثة.

من خلال ما تناولناه سابقا، لاحظنا أن الفكر النقدي والثقة العمياء في العلم نقطة القوة ميزة الحداثة الغربية، وقد أختزلت في قيم العقل والعلم، والعقل الذي كان يوما ما وسيلة لإدراك الحقيقة أصبح وسيلة للهيمنة وتحولت الآية من نقطة قوة إلى نقطة ضعف، ونجد أن الإنسان تحول من سلطة اللاهوت الديني إلى سلطة اللاهوت التقني، أي أصبحت الآلة هي المسيطرة في المجتمعات الرأسمالية، وهذا الأخير جعل الإنسان آلة متحركة فاقدة لكل قيمة وقد تزعزعت قيمة هذا الإنسان وإندثرت وخاصة بعد أزمات الحضارة الغربية بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وما خلفت من آثار سلبية على الإنسان والبيئة مختلف جراء الأسلحة الكيماوية المستعملة، وأيضا ما جسدته المعرفة اليهودية (Auchvits أرسيفتر) وهذا أدى إلى غياب واختفاء الأسرة وإنتشار الأوبئة كالإيدز والآفات الاجتماعية، واغتراب الإنسان ذاته وبيئته[1] إلا أنه هناك من يرى أن هذه الفترة ظهرت نتيجة للوعي بأزمة الأسس التي أعلنتها الحداثة ومشروع التنوير لكن هذه الأزمات كلها تعود إلى العقلانية التكنولوجية، التي أنجبها الغرب وطورها ولم يستطع أن يتخلى عنها وهذا ما جعل السخط والتذمر من هذه الأخيرة، وبدأ التشاؤم من هذا المشروع بعد تفاؤل دام قرون وهذا ما بينه العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم "أزوالد شبجلر" في كتابه "أفول الغرب" إي إنهيار الحضارة الغربية وقد كتبه بعد الحرب العالمية الأولى، وقد طرح سؤال أساسي وهو هل أخطأ العرب في تفريغ عالمه من الجانب الديني والروحي الأخلاقي؟، وهذا جاء جراء ما فعلته التقنية بالإنسان حيث نفت كل قيمه

[1] عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، ص 92.

الإنسانية، وهذا ما ذهب إليه جين جاكوبز في مؤلفه موت المدن الأمريكية الكبرى وخبائها" وهذا في قوله "إن المساحات الحضارية التي أنشأتها الحداثة كانت نظيفة ومنظمة من الناحية المادية أما من الناحية الروحية والاجتماعية فهي أقرب إلى الموت، وأن كل الضجيج الذي خلقه القرن التاسع عشر هو الذي أبقى على الحياة الحضارية المعاصرة"[1]، ومن هنا يتضح أن الحداثة خانت وعودها، وذلك جراء التناقض على مستوى الواقع، ومن هنا نطرح السؤال هل بعد كل هذه الأزمات سيعلن خبر موت الحداثة، ويتم ميلاد عصر جديد؟ أم أن هذه الأزمات مجرد عقبات وسيتم تجاوزها؟ ومن هنا وفي معالجتنا لهذا الجزء .... أولا ما يتعلق بنهاية الحداثة، وهذا ما يكون صعبا مع تيار ما بعد الحداثة، لذلك وجب أن نتعرف على هذا الأخير (ما بعد الحداثة) ومن هم أبرز أعلامها؟

المطلب الأول: نقد الحداثة

إن أول ما نبدأ به هو قول "دافيد هارفي" أنه لطالما استغفل معنى الحداثة، لذلك نجد أن ما يعرف باسم ما بعد الحداثة حتى هو يظل مستغلقا وبكيفية أكبر"[2] وهذا ما يدل على عمق هذا المفهوم، وهذا ما نجده أيضا مع مفكر ما بعد الحداثة "إيهاب المسيري": إن زمن ما بعد الحداثة هو زمن استحالة التجديد"[3]، لهذا نجد أن هذا المصطلح صعب التحديد والتعريف، فصعوبة هذا المصطلح تحولت إلى موضوع إشكالي لأنه إختلف من بيئة إلى أخرى، وهذا ما يؤكده سان هاند "بقوله" يختص مصطلح ما بعد الحداثة بالعديد من التعريفات له، تتساوى مع عدد الجليات له والتي تندرج تحت هذا العنوان، وهذا المصطلح يندرج ضمن فروع المعرفة المختلفة كالأدب والفن التشكيلي، السياسة والفلسفة..." [4] وهذا

---

[1] رضوان جودة زيادة: صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 20.

[2] رضوان جودت بعورة: مرجع نفسه، ص 17.

[3] الزاوي بعورة: مرجع سابق، ص 11.

[4] المرجع نفسه: ص 12.

مؤكده إنتشاره، فهناك من يرى أنه مشتق من مصطلح الحداثة، وأول من إستعمله "هجمانس Hgsmans" ووظفه بعد ذلك بتنوير قبيل الحرب العالمية الأولى، وتبقى هذا الاختلاف حول هذا المصلح كثيرة فقد في الأدب الإسباني عند أرنيس، أيضا هناك من يرجع الفصل إلى أن هذا المصطلح ظهر مع المؤرخ البريطاني "أرنولد تومبي في مؤلفه "دراسات تاريخية حيث وصف المجتمع الغربي باللاعقلانية الفوضوية، كما تم استعماله أيضا من قبل مؤسسة المدرسة البريطانية في إطار سوسيولوجي تحت مسمى "علم الاجتماع ما بعد الحداثة" على يد العديد من المفكرين أمثال دافيد هارفي وأنتوني جيدنر وكولان كميل"[1] وغيرهم وقد حاولوا التخلي عن علم اجتماع الحداثة وذلك بتأويل أعمال كارل ماركس، وهذا من أجل الدفاع عن مجتمع خالي من الطبقات، لكن أتفق على أنه ظهر عند فلاسفة العمارة أي في مجال العمارة الهندسية، وهذا ما يذهب إليه "فريديرك جيمسون" أحد أهم نقادي الحداثة بقوله "ليس هناك حقل أحسن فيه الناس بموت الحداثة وأعلنوا ذلك مثلما أحسوا في فن العمارة، وليس هناك حفل آخر اتضحت فيه الحدود النظرية لهذا الأخير مثلما اتضحت في هذا الحقل"[2] بمعنى أن فن العمارة هو السياق في حضن هذا المصطلح واستعماله، وهذا ما أكده ليوتار حيث قال بأن مجال العمارة هو الذي اتضحت فيه معالم ما بعد الحداثة* أي أنها نقد للتنوير والحداثة، وخاصة قيم العقل الذي أصبح هو المسؤول الأول على ما طرأ للعالم الغربي من أحداث جعلت القيم الإنسانية تختفي وتضطهده.

وقد اختلفت الآراء حول هذا الأخير منهم من يرى أن حركة عشية وتشويش فقط، ومنهم من يرى أنه حركة تقدمية، وقد حقق مصطلح ما بعد الحداثة مبتغاه في هدم مسلمات الفلسفة الحديثة، وهذا خاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين وهذا ما ذهب إليه

---

[1] جورج لارين: الايديولوجية والهوية الثقافية، الحداثة وحصور العالم الثالث، مرجع سابق، ص 194.

[2] رضوان جودت ريادة: مرجع سابق، ص 19.

* ما بعد الحداثة يقابله في اللغة الفرنسية post-mdernite، كما يدل أيضا على النزعة ما بعد الحداثة postmodernism وإلى صفة ما بعد الحداثي postmodern مع العلم أن هناك بعض المصطلحات المرادفة له أحيانا والمختلف عنه أحيانا أخرى ونجد منها الحداثة الجديدة NeoModernik والحداثة الزائدة Hgper modernité.

جياني فاتينو J.Vattino إن ما بعد الحداثة تعود بالدرجة الأولى إلى تحولين أساسيين، نهاية السيطة الأوروبية على العالم ونمو تطور وسائل الإعلام التي أفسحت المجال للثقافات المحلية والهامشية"[1] وما يهم هنا هو النقد والرفض الموجه للحداثة، وظهر هذا الأخير مع الفيلسوف الألماني فريديريك بنسة (19م) وتدعم على يد الفيلسوف الوجودي مارتن هايدغر.

أ- نيتشه (Nietsshe).

إن العقل الأوروبي شهد العديد من التحولات الكبرى وكانت منعرجا حاسما في تاريخ الفكر الفلسفي وأبرزها كان مع كوبرنكوس أي أيضا الثورة البيولوجية والتي بانت مع داروين والذي اكتشف أصول الإنسان ليست سامية أو إليهة وإنما تعود إلى الحيوان (القرد)، أما الجزء الثالث فقد مثله "سمنوند فرويد"، ويعد أكبر من من استهزأ بالحداثة حيث قيد العقل وأرجع كل شيء إلى اللامعقول، لكن من المتعارف أنه يذكر أزمة العقل الغربي يذكر نيتشه (Friedrich Nietzshe) بني ما بعد الحداثيين كما يصفه بول ريكوِر P. Ricour، ولذلك يعتبر من أهم نقاد قيم الحداثة على كل الأصعدة، وذلك من أجل الكشف على سلبيات الحداثة وذلك أعتبر أهم من تكلم على أزمة الوعي الأوروبي، ولذلك ما نصح به زرادشت ما يلي "لا أنصحكم بالعمل بالصراع ولا أنصحكم بالسلم بل بالنصر، فليكن عملكم صراعا وسلمكم نصرا"[2]، لهذا أراد أن يكشف كل أكاذيب الفلسفة القديمة والأقنعة التي كانت عليها، فهو إذن يغير المرجعية الأساسية في ما بعد الحداثة، وهذا ما يوضحه هابرماس بقوله: "توبع النقد النيشوي للحداثة باتجاهين، الباحث المرتاب، الذي يسعى إلى الكشف عن إرادة القوة وتكوين العقل الممركز حول الذات، باطاي (Pattail) وألاكان (Aakan) وفوكو (Foucault) حلفاء له أما بنقاد الميتافيزيقي المتمرسين، وإعادة رسم الذات فإنه يجد في هيدغرو دريدا ورثة له"[3] لهذا كشف نيشه (الفيلسوف الثائر)، النقاب عن كل الشوائب التي

---

(1) رضوان جود ريادة: مرجع سابق، ص 38.

(2) فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادست، ترجمة فيليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1968، ص 72.

(3) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص 151.

كانت تغطي الحداثة ومقولاتها مثل العقل، الذات الإنسان، الحرية، الإرادة، التقدم، ولهذا نقده بين فشل مشروع الحداثة، ويرى بأنها مصدر للفكر العدمي يقول نيتشه: "عندما أتيت إلى هذا العالم، وجدته جالسا على افتراضات قديمة، واثقا أنه عرف كل شيء وميز خير الحياة وشرها، ولهذا أمرت الناس بأن يهدموا كل قديم وأن يقفوا أمام كل عقيدة هرمة صاحين مستهزئين"[1]، وهذا يدل على ضعف الحضارة التي تفتقر أدنى علامات القوة وهذا الضعف يضعه أحيانا الدولة والديموقراطية وأحيانا أخرى الحرية والأخلاق...، ولذلك نجده يضع منهج جديد وهو المنهج التحليلي الجينالوجي، وقد وصف عوامل الإنحطاط إلى ما يلي:

1- سيطرة الإيديولوجيات، والتي أصبح كل شيء خاضع لها والمثال على ذلك الحركات الليبرالية التي جعلت العقل قابل للبيع، إذ يقول " إذا كان الله للبيع في السابق، فقد صارت التجارة هي روح كل قيمة في المجتمع الحديث"[2] بمعنى أن الإله المسيحي قدمان ولكن ظلمه ما زال حاضرا في الفلسفة الحديثة.

2- أيضا ظهور التحكم الأداتي والتقني الذي آل إليه العقل الحداثي أي أن الفرد فاقد لحريته واستقلاله الذاتي.

3- سيطرة الحكم الوضعي: حيث "يرى نيتشه" أن المادة كانت هي الإله الذي اعترفت به الوضعية، ودعت إلى الإيمان به، هنا عددن لغة جديدة هي لغة الآلة والمادة"[3]، وهذا لا يعني أن نيتشه يقلل من قيمة العلم إنما ينبذ العلم الذي يفقد الإنسان كرامته، ويحوله إلى آلة صماء.

4- انحطاط العلوم التاريخية: أي الاعتماد على الغاية الإلهية في تفسير حركة التاريخ وصيرورته، وهذا ما يفضي بالضرورة إلى تفويض كل إرادة إنسانية[4] ولذلك

---

(1) فريديريك نيتشه: مرجع سابق، ص 225.

(2) جمال مفرج: نيتشه الفيلسوف الثائر، أفريقيا الشرق، بيروت، د ط، 2003، ص 63.

(3) المرجع نفسه: ص 64.

(4) المرجع نفسه: ص 65.

يصاب الإنسان بالشك الذي يمس جميع قيمه وكل مرجعياته وهذا يسميه نيتشه بالعدمية كمرحلة نهائية لانحطاط القيم في العصر الحديث بمعنى "أنها نفي للحقائق الأخلاقية المطلقة"[1] (العدمية تأخذ مكانة أساسية في كتابات نيتشه باعتبارها مرحلة الانحلال التام للحداثة العربية)، وهذا ما بينه فاتيمو (Vattimo) في كتابه نهاية الحداثة والذي أكد أن ما بعد الحداثة مرتبطة بنيتشه وهيدغر.

إذن فلسفة نيتشه هي محاولة لقلب جميع القيم وقبول كل ما ينفيها على أنه ايجابي ولذلك يمكن القول أن نيتشه هو من فتح الأفق الملتبس لعصر ما بعد الحداثة في الفكر الفلسفي، عامة والغربي خاصة وذلك بتفكيك كل قيم الحداثة ومن ذلك أعلن هدمها وهدم شيوخها التاريخية، بتفجير غلافها العقلاني لها بلغة هابرماس[2]، كما أنه ولا ننسى أن نيتشه أتخذ في فلسفة مسألة مهمة ألا وهي الفن متخذا إياه مهربا من الواقع المزيف وهو في نظره أعلى قيمة من الحقيقة، التي تقود في نظره إلى الهلاك، مع اللم أن هذه النظرة النتشوية للفن وجدت أرض خصبة وتبناها معظم رواد ما بعد الحداثة في القرن العشرين، (أدرنو خاصة، وماركيوز)، لكن هذا الفكر قد ظلم كثيرا من متفلسفي الشرق والعرب ونجد الوحيد الذي أنصفه هو مارتن هيدغر وذلك من خلال الفكرة الرئيسية فيه ألا وهي إرادة القوة عن طريق الكينونة، وهذا ما سيتضح ماهبدغز بإطار مرجعي لما بعد الحداثة.

ب- هيدغر: (Martin Heidger 1889).

يعتبر مارتن هيدغر (Heidger) من أهم الفلاسفة الذين عرفهم القرن العشرين سواء من زاوية تأويلاته، إذ لم تعد الكينونة قابلة لأن تختزل في أنساق ميتافيزيقية مغلقة، يقدر ما أصبحت بحاجة إلى أن تعوض في الكائن وأعماقه، أو من منظور النمط التساؤلي، أي أنه يعتبر أن السؤال هو جوهر الفلسفة وهنا في نظر هيدغر يقصد بالسؤال الذي يرتبط بالواقع

---

[1] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 871.

[2] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 141.

الإنساني، ومشكلاته وبعيدا عن الأفكار التي كانت تهتم بتطابق الفكر مع ذلك، البحث عن الحقيقة واليقين بمعزل عن الحياة الإنسانية، ومن ثمة الوقوف على الكينونة لأن الفلسفة عنده ما هي إلا علما بالكينونة،[1] وهذا يعتبر فكر هيدغر نهاية لفكر فلسفي محدد، وإنفتاح لنوع أخر من ثمة يتخذ من الإختلاف والمغايرة همه المركزي، ومن ممارسة السؤال الأنطولوجي جوهر فكره، وهذا ما يؤكده هابرماس "لم ينفك هيدغر على التشديد، على أن هدفه الوحيد هو إعادة طرح مسألة معنى الوجود المتواري منذ بداية الميتافيزيقا"[2]، ولهذا يريد هيدغر أن تكون فلسفة .... واستنكارا بالوجود الذي أغفلته التقنية في عالمها، ولهذا جعل من مؤلفه "الوجود والزمان" دعوة لتأسيس فلسفة وجودية، ولقد إتخذ هيدغر من الوجود العام محور إهتمام له.

ليتحقق عالم الدزاين (Dasein)، وهو عالم المتعة، باعتباره وجود متجدد ومنفتح عن العالم، هذه الفكرة التي عالجها أيضا "إيريك فروم" (Fromm 1980-1990) من خلال مصطلحي الذات الأصلية وهي الذات التي حققت وجودها الإنساني، والذات الزائفة نفي الذات التي إنفصلت عن وجودها وإغتربت عن نفسها، ولهذا يقول في وصف الإنسان المغترب عن ذاته "إنه يفقد معظم شعوره بالنفس وبنفسه كذات منفردة، لا يمكن تكرارها، إن الشعور بالنفس ينبع من ممارسة لنفسي كموضوع لتجاربي أنا، وتفكيري أنا وشعوري أنا وقراري أنا وحكمي أنا، إن هذا الشعور يفترض أن تجربتي هي تجربتي الخاصة وليست تجربة مغترب"[3] مع العلم أن الذات الأصلية عنده هو الوجود الأصيل عند هيدغر شيران إلى معنى واحد.

---

[1] صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، شركة الجلال للطباعة، الإسكندرية، ط1، 2000، ص 277.

[2] حس محمد حس حماد: الإغتراب عند إيريك فورم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995، ص 70.

[3] حس محمد حس حماد: الإغتراب عند إيريك فورم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995، ص 70.

إن هيدغر بما قدمه ضمن سياق النقد الجذري للحداثة العربية يعتبر ضمن الاحتجاج النيشوي على الحداثة، خاصة أنه إتخذ م نيتشه إنطلاقة تشير بحداثة مختلفة ومعايره، ومن هنا جدد هيدغر العلامات المميزة للعصر الحديث، منها العلم الحديث التقنية الإنسلاخ عن المقدسات واستبعادها معتبرا التقنية التي أفرزها العلم الحديث هي المسؤول الأول عن أزمة الوعي الأوروبي العربي.

ويمكن القول مما سبق أن نيتشه وهيدغر هذا الأخير الذي أثره كبير إمتد إلى الفلسفة الوجودية ومدرسة التأويل الفلسفي عند كل غادامير "Gadamer" ودريدا (J.Dreda) وكارل أوتوآبل (K.Oabl) وريتشارد روني (Richard Rorty)، لذلك يمكن إعتبارها لحظة حاسمة في تاريخ الفكر العربي لأنها تشكل الأطر المرجعية لما بعد الحداثة، ومن هذا الثنائي وجدت وأسمدت نظريات ما بعد الحداثة قوة وتماسك وهذا ما نجده عند الفرنسيين، وهذا ما سنتطرق إليه في العنصر الموالي.

المطلب الثاني: نقد فلاسفة الاختلاف الفرنسي للحداثة.

ما ميز النصف الأخير من القرن العشرين (20م) في فرنسا ظهور فلسفات جديدة أبرزها فلسفة الاختلاف التي اتخذت من التنوع والمغايرة والاختلاف شعار لها، فكانت مهمتها الأساسية إعادة الاعتبار للذات الإنسانية والوجود الإنساني معتمدة في ذلك على نقد الفلسفة الحديثة أو فلسفة السرديات الكبرى ومن أهم ممثليها نجد "ميشال فوكو" (Foucault)، "جاك دريد" (J.Derrida)، "جيل دولوز" (G.deleus) "جورج باطاي" (Battail)، و"جان فرانسوليوتار" (J.Flyotard)، فكانت المرجعية الفكرية الأساسية لهؤلاء والمنطق الفلسفي لهم الفلسفة الألمانية وعلى رأسها كانط وهيجل وماركس وهيدغر ونيتشه وهذا ما جعل الكثيرين يتساؤلون حول أصالة هذه الأخيرة (الفلسفة الفرنسية) هل هي إبداع أم تقليد؟ إذ نجد أن ممثلي هذه الفلسفة أخذوا على عاتقهم مهمة نقد الحداثة العربية فمزجوا بين الفلسفة والأدب، لينتجوا جهاز مفاهيمي مختلف أهم مفرداته الجنون، التكرار، السلطة،

التفكيك، التشتيت، التمزق، الجنس، ...إلخ، هذه الأخيرة التي تنتمي إلى فكرة ما بعد الحداثة فاتخذوا من نقد التنوير والحداثة منطقا لهم، وعلى رأسهم ميشال فوكو (M.Foucaut) الذي تأثر كثيرا نيتشه وهيدغر فأنتج منهجا أركيولوجي حصريا مهمته في الحفر والتنصيب والزحزحة لكل مقومات الفكر الغربي وكان كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، خير دليل وهذا ما يؤكده "بيار بوريو" (Pierre Bourdieu) بقوله: "إن فوكو يعمل من أجل خرق التقليد المعرفي الغربي، وتحطيم أسس العقلانية الكلاسيكية"[1] ولهذا سعى فوكو لهدم المركزية العرقية وهذا ما بينه دافيد هارفي (D.harvey) بقوله "تستحق أفكار فوكو الإهتمام لأنها مثلت أحد المصادر الثرية لحجج ما بعد الحداثة، والعلاقة بين السلطة والمعرفة، هي موضوع المركزي في الأعمال تلك"[2]، فجوهر فلسفته هو ذلك الصراع المستمر بين المعرفة والسلطة وهذا هو مضمون كتابه "المراقبة والعقاب" فاللوغوس لا يمكن الإمساك به إلا من خلال ما يعلن إلغاءه ونبذه ليتجاوز مفاهيم العقل والحرية ويعوضها بأضدادها مثل اللاعقل واللاإنسانية، وهذا ما يوضحه شارل تايلور (T.charles) أن تحليلات فوكو حول السلطة والنزعة الإنسانية تقاطع ما قدمته مدرسة فرانكفورت، إذن من خلال ما قدمه فوكو يمكن القول أن فلسفته جاءت كرد فعل على كل ما شهدته أوربا من أحداث قمعية تعسفية وهذا ما ورثه فوكو من نيتشه.

فإذا كان فوكو نيتشاويا فإن جاك دريدا (J.Derrida) لم يتجاوز التقليد الهيدغري في نقده للحداثة الغربية وإعلاء سلطة لما بعد الحداثة وتأسيس فلسفة اللامركز أي نقد العقل العربي المتمركز حول ذاته، وهذا ما أعلنه في إحدى حواراته مع فيلسوف التواصل بول ريكور (P.Ricor) بمناسبة إصدار هذا الأخير كتابه "البطاقة البريدية قائلا" ما هي الضرورة التي دفعتك إلى تأليف مثل هذا الكتاب؟ وكان رد دريدا هو: إنك حين تستعمل

---

[1] الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، الأنتولوجية التاريخية، مرجع سابق، ص 125.

[2] جورج ريناني: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1998.

مفهوم الضرورة فإنك تبقى ضمن مركزية العقل، أما أنا فقد خرجت منها منذ زمن"[1]، فتفكيكية ديريدا زعزعت الحداثة الغربية من خلال كشف اللايقين منها واللامفكر من أفلاطون إلى ماركس، فالفكر الغربي حسب دريدا ظل أسيرا في نقطتين أساسيتين هما التمركز حول العقل وفكرة ميتافيزيقا الحضور[2] مؤكدا أن ثقافة الفكر العربي هي ثقافة الصوت ولذلك حاول أن يعيد ثقافة الكتابة لأن الإنسانية في نظره عرفت أشكال مختلفة من الكتابة قبل أن تصل إلى مرحلة القول المنطوق وهي علم قائم بذاته وهي المنطلق لتأسيس نظام معرفي جديد، وإذ زادت الجرأة النقدية الفلسفية للحداثة العربية في سياق ما بعد الحداثة من طرف معظم فلاسفة الإختلاف وعلى رأسهم ليوتار (J.Flyotara) وجورج بطاي (J.Battaile) من خلال مؤلفيهما (المخزون العريزي)، (الشبقية) و الشهوانية)، أيضا كتاب ليوتار والذي أطلق عليه "الوضع ما بعد الحداثي"، كل هذه الأفكار كانت نقطة انعطاف مهمة في تاريخ نقد الحداثة العربية ومقوماتها، فكانوا من رواد ما بعد الحداثة بإمتياز وكانت أهم شعاراتهم "ليست حداثتنا إلا تحديثا للبوليس بداخلنا شرطي يرقد، لا يستهلك ماركس اللغة قصر اجتماعي، المقدس هو العدو، الديغولية هي نقيض الحياة، أيها الأساتذة إن شيخوختهم، توازي شيخوخة ثقافتكم، الرغبة في الثورة هي الحياة، لا نريد أن يكون الإنسان في خدمة البنية، الإله هو الأنا"[3]، وهاما تمخض عنه ظهور حركات تحررية في العالم أبرزها الحركة النسوية أو النقد النسائي أي اقتحام المرأة لجميع مجالات الحياة، فهي حركة ما بعد حداثية في مبدأها ونتائجها وغاياتها.

ومما سبق يمكن القول أن فلاسفة الاختلاف مثلوا تيار ما بعد الحداثة في فرنسا بنقدهم لأسس ومقومات التنوير والحداثة العربية هاته الأخيرة التي حطمت سياجا دوغمائيا

---

(1) جورج ريناني: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1998.

(2) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 66.

(3) محمد الشيخ: المثقف والسلطة، دراسات في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص 80.

أنتجه العصر الوسيط، ووقعت في سياج آخر هو العصر التقني، إذن فالحداثة في نظر هؤلاء لم تفي بوعودها بل حادت عن مصادرها لذلك كانت مهمتهم الأساسية هي هدم كل السرديات التي أنتجها العصر الحديث (ديكارت، كانط، هيجل).

المطلب الثالث: نقد جماعة فرانكفورت للحداثة (هوركهايمر أدورنو، ماركيوز):

يمكن القول أن مدينة فرانكفورت افتتحت في الفلسفة المعاصرة، ما يعرف بعصر بعد التنوير وكانت السباقة إلى ما تقوم به حركة ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، في ثمانينات القرن العشرين، ومن ثم اتخذ شكل نقدها للتنوير، ما اصطلح عليه بنقد العقل الأداتي، أو العمل الإجرائي، أو التكنوقراطي، ولذلك فإن نقد الحداثة العربية لم يتوقف مع أطره المرجعية (نيتشه وهيدغر) بل استمر وع رواد الجيل الأوا لمدرسة فرانكفورت، هذه الأخيرة التي حسبت الشكل الفلسفي للنقد والتنوير والتي تم تأسيسها سنة 1923.

عندما إفتتح (فليكس ويل) وهو أستاذ الإقتصاد السياسي معهد البحوث الإجتماعية، وتم تعيين كارل عروبنرغ () أول رئيس لهذا المعهد، وهو أكبر ممثلي الماركسية النمساوية (أستاذ الإقتصاد السياسي) إذ أنه وفي خطاب الإفتتاح (أكدويل) انتمائه للنظرية الماركسية، داعيا في ذلك إلى ضرورة تجديها وهذا ما يؤكد أن المدرسة في هذه المرحلة كانت على علاقة متميزة بالماركسية وبالأحزاب الشيوعية والإشتراكية.

إلا أنه مع 1931 بدأت المدرسة تغير توجهها، وهذا عند تولي ماركس(هوركهايمر 1895-1973) إدارة المعهد وبهذا بدأت تتبلور أعمالها بشكل منظم ومنسق وفعال، حيث ركز على علم الإجتماع والفلسفة بدلا من التاريخ والإقتصاد السياسي، كما طور أبحاث عدة بغية تحديد الماركسية من أجل دراسة الواقع، وحل المشاكل الإنسانية ولهذا اهتم المعهد في هذه المرحلة منصبا على علم النفس، وعلم النفس الإجتماعي، من أجل فهم الوعي الطبيعي[1]،

[1] علاء ظاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مدخل إلى النظرية النقدية المعاصر، مركز الإنتماء القومي، بيروت، ط1، ص 47.

إلا أن هذه الأعمال تعرضت للإنقطاع بعد مجيء النازية إلى الحكم سنة 1933 وهجرت معظم فلاسفة المعهد إلى جونيف ونيويورك، وعرفت توجها جديدا عرف باسم النظرية النقدية[1].

وثانيهما، مجموعة من لباحثين الذين أصبحت لهم شهرة واسعة أمثال " ماركيوز" (1895-1979) " " هذا الأخير الذي كان له الدور الفعال في تنشيط الثورة 1968، (وتيودورا) (إيريك فرو) وتم طرح موضوع العقل وعودته إلى الأسطورة، وهذا ما تناوله "هوركهايمر وأدورنو" وكتابهما جدل التنوير، هذا الأخير الذي تم نشره عام 1947م، ولهذا أصبحت الأطروحة السياسية هي أن العقل سقط في الأسطورة، هذه الأخيرة التي أصبحت جزء لا يتجزأ منه ومحركا له، إن الأسطورة تنجز التنوير " وإن التنوير في كل خطوة يفرق أكثر في الأسطورة"، وأصبحت الإشكالية المحورية والأساسية خاصة المشروع الثنائي " جدل التنوير" لهذا سقطت الإنسانية في بربرية جديدة بدلا من الإرتقاء إلى وضع إنساني أصيلولهذا يقسم هوركهايمر وأدورنو العقل التنويري إلى شكلين، عقل إيجابي وعقل سلبي أو عقل ذاتي وعقل موضوعي، ولذلك يقول أحد الباحثين لاشك في مؤلفين جدل التنوير قد احتفظ بلبس العبارة، ولم يفصحا إلى لاحقا عن العقل الذاتي والعقل الموضوعي، وهذا يؤكد إنتكاسه مثل التنوير، وخسوفه وتقهقره وفي هذا يقول الدكتور " عبد الغفار سكاوي":" تفرق النظرية النقدية بين نمطين من العقل فالأول تنويري وتحريره، يقف مع أفكار الثورة الفرنسية وقيمها ومثلها في العدالة والحرية والسعادة والإخاء والسلام والثاني فهو نقيض الأول، وقد أخذ المؤلفات تسميته بالعقل الأداتي من الفيلسوف الإجتماعي ماكس فيبر، وزعما أن يشتغل تحقيق أهداف السيطرة والتسلط شمولي في استبعاد الفرد واحتواء وعيه لصالح السلطة المحكمة[2]، ومن ثم وجد الإنسان فينفسه نوع آخر .

---

(1) المرجع نفسه، ص 48.

(2) الزاواوي بغورة، المرجع السابق، ص 255.

من الأساطير التقنية الفعالة، وهذا ما جعل روح الأسطورة مستمرة ترافق الإتقان الحديث والمعاصر، وهذا ما ذهب إليه أيضا (هاربرت ماركسوزا) في مؤلفه الإنسان ذو البعد الواحد بقوله:" إن العقلانية التقنية، استطاعت أن تؤسس منطقا للهيمنة وبتحقيقها نوع من التوازن المركب بين ثنائيات الحرية والإضطهاد والإنتاج والتدمير، التقدم والإنتكاس[1] وبهذا أصبحت التكنولوجيا حسب ماركيوز مجالا لتوليد العبودية وأصبح الأفراد مجرد أدوات سلبية من أجل بقاء الأنظمة الفاسدة، والذي تجلى بوضوح في اغتراب الإنسان ونيتشه بلغة (لوكاتش) " أنه يعني تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة مكتسبة صفات غير إنسانية"[2] وهذا ما ظهر من خلال النظم الديمقراطية وأساليب القمع الإداري وتقنين سلوك الفرد.

من خلال التطرق لأفكار رواد فلاسفة ما بعد الحداثة وآراء رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت حول مشروع التنوير الغربي والحداثة الغربية تتضح تلك الرؤيا التشاؤمية التي طبعت أفكارهم بالإعلان عن إفلاس وانهيار قيم التنوير ومبادئ، بعد انحرافها عن مسارها التاريخي التقدمي لكن هذا الموقف الذي ميز ما بعد الحداثة هو ما سيجد معارضة تامة ونقدا جذوريا من فيلسوف الحداثة والتنوير يورغن هابرماس بإعلانه" الحداثة مشروع غير منجز" وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل الثاني.

---

(1) هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الأدب، بيروت، ط3، 1988، ص 184.

(2) المرجع نفسه، ص 191.

الفصل الثاني:
العقلانية التواصلية
وبناء الحداثة العربية

تمهيد:

من أجل معرفة موقف هبرماس من الحداثة الغربية قمنا بتحليل العديد من المواقف خاصة مواقف تيار ما بعد الحداثة، هؤلاء الذين اعتبروا أن الحداثة مشروع فاشل لا أمل فيها، ويتواكل ما فيها من أعطاب، وفي ظل هذه المواقف نجد أنه ظهر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي كان مشروعه الفلسفي هو الدفاع عن إرث مشروع التنوير، محاولا بذلك استعادة روح الحداثة وإنقاذ ما في التنوير من عقلانية أو إعادة بناء نظرية موحدة للعقل، في وقت ساد فيه نقد جذري وشمولي للحداثة ذات طبعة تشاؤمية، وهذا ما نتج عنه نظرة تواصلية أو عقلانية تواصلية (استمرار لمشروع الحداثة)، وهذا ما جعل موقفه واضحا وصريحا من كل الأنساق الفلسفية خاصة فلسفة الذات والماركسية والفلسفة الوضعية، وهذا ما سنتناوله في هذا الفصل أي موقف هابرماس من الحداثة التي يعتبرها مشروع لم ينته بعد أو لم يتجد قط في نظره، والتصور الذي قدمه لمعاصريه من تيار ما بعد الحداثة وكذلك البديل الذي قدمه وهو فلسفة التفاوت كبير في إطار النقد البناء لفلسفة الوعي والماركسية والوضعية.

المبحث الأول: موقف هابرماس من الحداثة الغربية:

إذن وبعد عرض جل المواقف التي تناولت الحداثة بالتشريح والنقد، معلنة بذلك فشلها وانهيارها، سنحاول أن نتناول موقف هابرماس وهو موقف مميز احد اتخذ من مشروع الحداثة الغربية شغله الشاغل، خاصة ضد من مهامهم أعداء الحداثة، محاولا تقديم حل عقلاني لما آلت إليه الحداثة من عقلانية تقنية أداتية تحول معها الإنسان من منتِج إلى منتَج وقبل هذا يجب أن نعطي لمحة عن حياة هذا الفيلسوف أو لنقل المحطات الأساسية في حياته، أي من هو يوغن هابرماس، وما مفهوم الحداثة عنده وما موقعه من نقادها؟

1- هابرماس: سيرته الذاتية:

يورغن هابرماس (Yorgen Habermas) فيلسوف وعالم اجتماعي (اهتم هابرماس بالسوسيولوجيا لأنها أكثر العلوم ارتباطا بإشكالية العقلنة) ألماني معاصر ولد سنة 1929م في مدينة دوسلوروف Dusseldrof يعتبر ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، ولذلك يعتبر في نظر الكثيرين من المجددين لها، بعدما أصابها من ...بسبب موروث الجيل الأول، وجمود الحركة الطلابية الراديكالية في أوائل التسعينات ولذلك كان الهدف الأسمى لديه هو أن يقود النظرية النقدية إلى مرحلة جديدة من الشمول والاتساع، ولجعلها أكثر انفتاحا على العلوم الأخرى، وأكثر تداخلا معها مثل فلسفة اللغة وفلسفة التأويل لغاديمير خاصة، والأنثروبولوجية الفلسفية إضافة إلى الكانطية والهيجلية والماركسية، ومختلقا تيارات للفلسفة الألمانية المعاصرة التي تجلى خاصة بتأثره العميق بفلسفة مارتن هيدغرن حصل على شهادة الدكتوراه عام 1953م حول الصراع بين المطلق والتاريخ في فلسفة التالية ، وهو الموضوع الذي ألزم بدراسة الفلسفة المثالية من كانط حتى هيجل وبقية مفكري حركة التنوير، وقد عرف واقع سياسي وفلسفي كان له التأثير الكبير على توجهاته الفكرية، عمل بعدها مساعدا لأستاذه أورنوا في معهد الأبحاث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت في الفترة ما بين

1956-1959[1] وهذا ما جعله يتأثر به في بدايته لكنه استطاع أن يتجاوز هذا التأثير وعمل على نقده، حصل بعد ذلك على أستاذ للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة هايدلبرغ بين عامي "1961-1964" ثم في جامعة فرانكفورت بين عامي "1964-1971" لينتقل عام 1971 إلى معهد ماكس كلانك للبحث حول شروط الحياة في الوسط التقني والعلمي، وهو الآن أحد الأعمدة الأساسية لمدرسة فرانكفورت محاضرا ومشرفا على مجريات الأبحاث ضمن التصور العامل الذي حكم أفكاره، ويعتبر الجمع بين الفلسفة والسوسيولوجيا القاسم المشترك بين هابرماس ورواد الجيل الأول للمدرسة، إلا أنه من خلال أبحاثه جعله في نظر العديد منعرجا هاما في تاريخ النظرية النقدية إضافة إلى دراسة التاريخ (خاصة دراسة تاريخ ألمانيا المعاصر) وعلم النفس والاقتصاد والسياسة والأدب، وهذا ما يؤكد عدم انغلاقه على التراث الفلسفي الألماني فقط، وقد اتخذ من النقد والتحليل منهجا له في معالجة كل قضايا الواقع، وهذا شيء بديهي لفيلسوف ألماني وريثا للفكر النقدي الألماني بدءا من كانط، هيجل نيتشه، وكل أعضاء الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، فقد كان هابرماس مهندسا رئيسيا، اتسمت المرحلة الأولى بالطابع التحليلي الاستيمولوجي وتمثلت في أعماله: الميدان العام، العلم والتقنية، كإيديولوجية والمعرفة والمصلحة (1968) وانشغل في هذه المرحلة بتقديم نقد شامل للفكر الوضعي الذي ساد الفكر العربي في إطار التطور، أما المرحلة الثانية التي تعرف بمرحة النضج أو المرحلة التأسيسية وهي الحقبة التي شهدت تحولا في فكره وتحرر من فلسفة التأمل الذاتي وهذا بدأ من كتابه منطق العلوم الاجتماعية، إلى المرحلة التأسيسية المتمثلة في كتابه الفكر التواصلي، بجزأيه الأخلاق والتواصل، والخطاب الفلسفي للحداثة، وفي الأعمال التي توجت مشروعه الفلسفي[2]، ليقدم بذلك نظرية نقدية بثوب جديد تهتم بالحوار والتواصل اللغوي بين الذوات مكملا بذلك مشروع التنوير الذي لقي زحزحة عنيفة من طرف تيار ما بعد الحداثة.

---

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، ليبيا، ط 5، 1998، ص 160.

[2] عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأ المعارف، الإسكندرية، د.ط، 2002، ص 92.

وما زال الفيلسوف الألماني يوغن هابرماس غزير الإنتاج والتأليف ومزال يعايش التطورات الجارية في العالم الآن من صعود لقضايا الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة والمساواة والتضامن وهذا ما يؤكد أن مشروعه الفلسفي ليس امتداد للمشروع الذي صاغه الرعيل الأول للمدرسة، فهو مختلفا عنها خاصة من ناحية السياق التاريخي الذي ينتمي إليه ووينتموا إليه فله تأثير واضح على تطوره الفكري، فهو الفيلسوف الأهم اليوم في العالم حيث ينال الريادة في أوربا وفي العالم الأنجلوساكسوني.

2- مفهوم الحداثة عند هابرماس:

يمثل يوغن هابرماس أكبر ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت وأكبر الفلاسفة المعاصرين، أو لنقل من أهم ممثلي تيار الحداثة، متخذا من الدفاع عن التنوير والحداثة شغله الشاغل، وهي الأخيرة تعتبر في نظره مشروع قابل للتجاوز من الداخل أي تستمد ضماناتها من داخلها، متأثرا في ذلك بالوضع السياسي والثقافي، الذي ساد في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، ولهذا يمكن القول أن طموحه هو اشكالية الحداثة، وعمله هو تأسيس نظرية في الحداثة تقوم على تصور تركيبا بين العقل والواقع. [1] في إطار تناوله مسألة الحداثة والتنوير الغربي، قدم هابرماس مؤلفا ضخما يحمل عنوان "القول الفلسفي للحداثة"، حيث لاحظ وأقر في مقدمته الكتاب أن الفكر الغربي (ومنذ القرن 12م جعل من الحداثة موضوعا فلسفيا) [2]، وهو الأمر الذي أقحمه وألزمه بضرورة الانخراط الوجودي، في التعبير التأملي حول الحداثة، وبهذا نصب هابرماس مدافعا عن مشروع التنوير ،وما أزمة هذه هي تلك الانتقادات الجذرية التي وجهتها تيارات فكرية متعددة للحداثة والعقل الحداثي في هذا

---

[1] محمد بومنجال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة (شرط صراعات الألفية الثالثة)، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 2010، ص 64.

[2] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 06.

يقول "ولهذا فإن التحدي الذي شكله نقد العقل، الذي قدمته البنية الجديدة يحدد زاوية الرؤية التي أحاول انطلاقا منها إعادة بناء القول الفلسفي للحداثة خطوة بعد خطوة"[1].

من هذا المنطلق نجد أن هبرماس يسعى لتأسيس نظرية فلسفية للحداثة، عن طريق النقد التي أعطى دلالة إيجابية وفعالة لهذه الأخيرة، ومن خلال نقده هذا والتحليل درس هابرماس كل المراجع والاتجاهات التي تناولت الحداثة وما بعد الحاثة، ولم يعف أي مرجع (بدءا من هيجل وكانط مرورا بنيتشه وهابدغر ووصولا إلى فوكو ودريدا) سواء كان متبنياً لها أو ناقدا، وهذا كله بغية بناء نظرية في الحداثة والعقلانية تتخطى كل الشكوك والشوائب، ولكن يمكن يصح بناء نظرية في الحداثة والعقلانية في زمن تفرض فيه ما بعد الحداثة هيمنتها على الساحة الفكرية الفلسفية، وتعالت فيه الأصوات معلنة انهيار العقل؟ وكيف ذلك في هذا الوقت الذي يوجه فيه النقد الحاد للحداثة وركائزها (العقل)؟ تبدو هذه الإشكالية عويصة ومتشبعة الأطراف وفي الآن نفسه نطرح إشكالا آخر وهو ما هو موقف هابرماس من الحداثة؟.

1-1- تصور الحداثة عند هابرماس:

إذا كانت الحداثة مشروع حضاري وظاهرة فكرية أبرز مقوماتها هي نقد كل ما هو قديم وإقامت قطيعة مع الماضي بكل تصوراته (تراث وتصورات وأفكار) وتعبر عن كل ما هو جديد، فهل هذا هو المعنى الذي تتخذه الحداثة عند هابرماس؟.

يرى هابرماس أن لفظة حديث تجر ورائها تاريخا طويلا ذلك أن كلمة MODERNIS اللاتينية استعملت لأول مرة في نهاية القرن الخامس ميلادي، لتميز الحاضر المسيحي لتلك الفترة عن الماضي الروماني الوثني[2]، إذ أن الحداثة عنده لا ترتبط بأي فترة زمنية معينة، وإنما تحدث كلما تجدت العلاقة بالقديم، ثم الوعي بالمرحلة الجديدة، بمعنى أن الحداثة عنده هي تعبير عن الوعي بالزمن، لا بغرض إقامة قطيعة مع الماضي، وإنما بهدف استحضاره

---

[1] المصدر نفسه: ص ص، 05-06.

[2] يوغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 13.

لفهم الحاضر والمعاصر، وهذا ما جعله ينادي بعدم التخلي عن هذا المشروع وإنما العمل على فحصه النقدي، ولاحظ أنه هناك من يحصر مفهوم (الحداثة) بعصر النهضة، لكن هذا الحصر حسب رأيه لا يدخل في اعتباره أن بعض الناس كانوا يعتبرون أنفسهم محدثين في القرن الثاني عشر، وهذا يعني أن لفظة حديث تظل تعاود الظهور في الفترات التي برز فيها الوعي في أوربا، وهذا ما يمر من خلاله هابرماس العالم الجديد الذي يرى بأنه ينفتح على المستقبل وبداية مرحلة تاريخية جديدة عكس العالم القديم، حيث يعاد إنتاج الحاضر الذي يولد المستقبل في كل لحظة..." إنه يعبر عن القناعة لبدء المستقبل، ويشير إلى عصر يحيا بالنظر إلى ما هو آت وينفتح للجديد القادم. [1]

ورغم أن فلسفة التنوير شكلت منعرجا هاما في تاريخ الفكر الفلسفي، وهذا بتشكيل وعي يقوم على التغيير المستمر، إلا أن الحركة التحديثية الرومانية التي ظهرت في القرن التاسع عشر أنتجت برأي هابرماس وعيا متطرفا بالحداثة يدعوا بالانفصال والتعارض بين التقليدي والحاضر، وأكبر خاصية ميزت الحداثة الجمالية حسب هابرماس، هي المعنى الجديد الذي أعطته للزمن، حيث جعلت الجديد هدفها الأساسي، وبذلك تكون قد عبرت عن إدراك خاص لما هو مؤقت وزائل ووهمي[2]، هذا الشكل من الحداثة كما يشير إليه هابرماس، امتزجت بين التجربة التاريخية للحداثة وتجربة الحداثة الجمالية وبذلك أصبحت الحداثة التي أفرزتها فلسفة الأنوار تأخذ أيضا دلالة تحليل القطيعة مع الماضي ورغم أن القول الفلسفي للحداثة يلتقي ويتقاطع مع القول الجمالي لها في جوانب متعددة لكن هابرماس قرر استبعاد الاعتبار الجمالي في فهم الحداثة، وهذا ما أشار إليه في كتابه "القول الفلسفي للحداثة، بقوله"...لا بد لي من تحديد موضوعي، إن هذه المحاضرات لم تتناول الحداثة في الفنون والأدب"[3]، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على استبعاد هابرماس للخطاب الجمالي وارتباطه بالخطاب

---

[1] محمد نور الدين آفايه، مرجع سابق، ص 122.

[2] يورغن هابرماس: المصدر السابق، ص 06.

[3] يورغن هابرماس: المصدر السابق، ص 13.

العقلاني، وهذا حسب رأيه أن الحداثة الجمالية استنفذت كل طاقتها الإبداعية، وأصبحت فكراً باليا وهذا ما يشهد عليه أوكتافيو بقوله "نحن نشهد نهاية فترة الفن الحديث".[1]

مما سبق يتضح أن هابرماس كان أمينا على العقلانية، وخشية على إنهيارها النهائي وهذا ما جعله ينصب نفسه مدافعا عن العقل ضد كل النزاعات النقدية التي كانت ترى أنه الأمل في الحداثة وهذا ما جعلته يصر على أن الحداثة ليست مشروع خاسر والمشكلة حسب رأيه التي أصابت الحداثة لا تكمن في أن العقل الأداتي عقل فاسد يقود الهيمنة والاستهلاك لرمي الإنسان في براثن التشاؤم والإغتراب، وإنما تكمن في المجتمعات الحديثة وخاصة الرأسمالية أعطت هذا العقل الأولوية على حساب الأشكال الأخرى من المعرفة.

وفي حين يعيد الكثير إلى أن الحداثة عند هابرماس لا مكان لها دون العودة إلى ماكس فيبر بإعتبارها جراح العصر الحديث (محاوره الخفي) عندما شرح وحلل مسيرة العقل العربي بانتقاله من الفكر الخارجي الأسطوري، إلى فكر تسوده العقلانية[2]، إذن فالعقل يعود لماكسفير في استخدام المعقولية أي أنه هذا الأخير هابرماس إتخذ مفهوم العقلنة وكيفه تكييفا يجعله يسير على قدمية وليس على رأسه كما كان الأمر مع ماكس فيبر.

إذ نجد أن مفهوم الحداثة عند هابرماس أقرب إلى التصور الفيبرين خاصة من حيث المنهج أي الإستفادة من الأدوات المعرفية التي تمكنت من جبر ما لحق بالحداثة الغربية من أعطاب.

وأما كل التيارات وفي ظل مواقفها المتضاربة يعلن هابرماس "أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد" مؤكدا على أن كل ما تحتاجه الحداثة هو التشخيص والممارسة النقدية، بدل الاكتفاء بالتحفظ على ما ينتجه العقل، حيث لم تتمكن الحداثة من تحقيق وعودها، لأن هذا العقل (الأنواري) حسبه لم يستنفذ كل طاقاته بل يختزن في ثناياه وعود تحررية لا حدود

---

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، إشراف أحمد عطية عبد الجليل عطية ، المكتبة الفلسفية دار التنوير، دط، 2009، ص 122.

[2] عمر مهيل، مرجع سابق، ص 347.

لها[1] خاصة قيم الحق والحرية التي تعتبر في نظره العلاج العقلي لما آلت إليه المجتمعات الحديثة من تمزقات، إلا أن تحليل الدارسين لقول هابرماس أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، أو لم يتجسد قط، يعني أن المشروع التنويري الغربي في اللحظة التي كان يعلن فيها قطيعة على المشروع اللاهوتي (العصر الوسيط)، كان يعاني نوعا من الانفصام الداخلي داخل بنيته ولحمته، وأهم مظاهر الانفصام هو الانفصال التام بين الثقافي والتقني، وهذا ما جعله يقع أسير صراع عقيم بين الأيديولوجية واليوتوبيا[2]، إذا عدم اكتمال العقل العربي يعود أساسا إلى الانحراف الذي عرفه بكل قيمه الأخلاقية والاجتماعية، وهذا ما جعل الإنسان الغربي تتقلص آفاق تفكيره وينقص نشاطه واستقلاله الذاتي، ولذلك حاول هابرماس العودة إلى فلاسفة التنوير أمثال كانط، هيجل بهدف تفعيل هذا الفكر والدفاع عن الحداثة من جهة ثانية، ولذلك حاول هابرماس أن يتجاوز ما وقع فيه العقل الحداثي من أداتيه وتفنية شخصه من قبله رواد مدرسة فرانكفورت الجيل الأول، معتبرا أن السبيل لنجاح مشروع الحداثة هو الانفتاح على كل سلبيات العقل الأداتي ليفتح المجال أمام صيرورة عقل جديد، يقوم على علاقات جديدة قائمة على الحوار وأخلاقيات المناقشة، وهذا مضمون العقل النقدي التواصلي، من هذا المنطلق يتضح أن هابرماس، لا يقبل التنازل أمام مشاكل الحداثة كيفما كانت طبيعتها وقوة تأثيرها حيث نجده يدعوا الغرب إلى مواجهة مصيره ببصيرة وأن لا ينسحب أمام التحديات التي تطرحها الحداثة، بالبحث عن حلول عقلانية لكل المشاكل التي أفرزتها خاصة الاجتماعية والأخلاقية والثقافية منها، إذا فإن بناء الحداثة في نظره يعتمد على ... من جهة واستكمال ما بقي غير مستكمل فيها من جهة أخرى[3]، لهذا كان نقده منفتحا وبعيدا عن التشاؤم والعدمية الذي وقع فيها أسلافه بمعنى أن نقده للعقلانية الأداتية لا

---

(1) محمد نور الدين آفية، مرجع سابق، ص 257.

(2) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص 64.

(3) حس مصدق: هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص 6.

يعني التخلي عن العقلانية وعن فلسفة الأنوار كلية وتبني اللاعقلانية، لذلك حاول سد كل الثغرات التي وجدها في الحداثة وعقلانيتها معيدا الثقة لهذا المشروع، وهذا بكشف المسكوت عنه في العالم المعاصر، باعتباره الوريث الشرعي لعصر الأنوار، ولذلك لم يكتفي هابرماس بطرح موقفه هذا بل عول على نقد كل المواقف ما بعد الحداثة التي وجد نفسه في مواجهتها دفاعا عن مشروع التنوير، ولذلك ينبغي معرفة موقف هابرماس من نقد هؤلاء للعقل الغربي وللبدائل التي قدموها حتى يتضح الموقف المميز أكثر.*

3- موقف هابرماس من نقاد الحداثة:

بالرغم من أن هابرماس يتخذ من النقد أداة أساسية في تفكيره ويصنف نفسه ضمن سيرورة التاريخ النقدي للحداثة الفلسفية العربية، إلا أنه لا يقبل بالاطلاق التخلي عن الحداثة واعتبارها قضية حاضرة، ومن ثم فهو لا يتساهل مع التيارات اللاعقلانية المناهضة للحداثة.

بحكم اهتمام هابرماس بكل تراث النقد العربي، وبحكم كونه يمثل لحظة نقدية غير اعتيادية في الفكر الغربي فإنه يميز بين النقد الأداتي للحداثة والنقد الكلي لأساسها العقلاني، ولهذا خصص هابرماس كتابه القول الفلسفي للحداثة لتصفية الحساب مع كل النزاعات اللاعقلانية في الفكر الفلسفي الحديث ولصياغة تصوره لمشروع الحداثة حاول هابرماس تصفية الحساب مع نيتشه مقرا بلا مشروعية النقد النيتشوي للحداثة لأنه يتخذ شكل الرفض الذي يسقطه في العدسية لهذا حسبه (هابرماس) أن نضع اللحظة النيتشاوية بين قويسن لأنها لم تحتفظ بمكاسب الحداثة فهي لم تكن نقدا محايدا[1] فما قام به نيتشه هو بمثابة تفجير للغلاف العقلاني للحداثة[2]، وهذا ما يؤكده عدم اعتراف هابرماس بالنقد النيتشوي لأنه لا يرى فيه إلا صورة للهروب من الحداثة، ومن منطلق نقد هابرماس لنيتشه نجده حاول

* هابرماس يماهي بين مصطلح الحداثة والعقلانية بمعنى عقلنة الحداثة أو حداثة العقلنة.

(1) نور الدين الشابي: نقنجيتشه للحداثة، الفكر العربي المعاصر، (ع 122- 123)، مركز الإنتماء القومي، بيروت، ص 80.

(2) يرغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 141.

تصفية الحساب كذلك مع التراث الهيدغري معتبرا إياه امتدادا لانفتاحات النيتشوي، لأن الهدف الذي اجتهد نيتشه من أجله حسب هابرماس، والمتمثل في النقد الشامل للحداثة أراد هيدغر بلوغه، وبالرغم أن هيدغر وهابرماس يلتقيان حول أن الزمن الحديث يفتقد إلى الأمانة بسبب الأيديولوجية بالنسبة الأولى، وسبب الانحطاط بالنسبة الثانية، إلا أن هابرماس يختلف تماما مع هيدغر في طعنه للعقل، ورؤية للجانب التقني الأدائي فقط في هذا العقل، وهذه الرؤية بالنسبة لهابرماس هي اختزالية إيديولوجية.

وإذا كان هناك نوع من الاتقاء بين هابرماس وهيدغر في إدانة العقلانية التقنية، إلا أنهما يختلفان في طريقة الإنفلات من قبضتها، فهيدغر يرى أن مقاومة التقنية لا تتم إلا من خلال النشاط الفني في اللغة الشعرية، وهذا ما جعله حسب هابرماس بقي أسيرا لفلسفة الوعي، في حين يرى هابرماس الخروج من هذه الأخيرة هو الأخلاق التواصلية والمناقشات العقلية البرهانية بغية تحرير الوعي الاجتماعي وتأسيسه تواصل إنساني.

وانطلاقا من اهتمام هابرماس بكل المفكرين الذين قاربوا مسألة الحداثة سواء من الألمان أو من غيرهم، فقد دخل في سجال فكري وفلسفي، مع من اعتبرهم أهم الفلاسفة الفرنسيين الذين يدرجون ضمن دائرة الفروع اللاعقلاني، ولذلك يصفهم باللاعقلانية أو بالأحرى ضمن دائرة النقد الجذري، الذي يطعن في الحداثة، ويقوضها باسم الاختلاف الكلي ولذلك اهتم بفلسفات كل من ميشال فوكو، وجاك دريدا، وجورج بطاي وجان فرانسوا ليوتار، هذا الأخير الذي تناول فكر هابرماس بالنقد والتحليل في كتابه "الشرط ما بعد حداثي" سنة 1970 وهذا ما جعله يرد عليه بمقال عنوانه "الحداثة مشروع لم يكتمل عام 1980، معتبرا أن نظرية هابرماس مجرد سرد لقضية تحر البشر، أو فلسفة تاريخ ميتافيزيقية، إذن اهتمام هابرماس بفكر هؤلاء كان من منطلق النظر في القوة الإجرائية لمفهومهم للنقد أو في درجة اختلافهم عن فلسفة الوعي والذات التي يريدون الخروج من إطارها[1]، لذلك يدرج هابرماس

[1] حمد نور الدين أخاية: مرجع سابق، ص 233، 235.

هؤلاء ضمن التيار الوضوي حيث يقول "نجد فكرة ما بعد الحداثة بقالب سياسي مختلف تماما –قالب فوضوي– عند المنظرين الذين لم يرو تدخل انفصام بين العقلانية والحداثة، هم أيضا ينادون بناهية الأنوار، ويجتازون أفق تقاليد العقل الذي أعلنت الحداثة الأوروبية الانتماء إليه، غير أن هذه الفوضوية تستهدف الحداثة بمجملها"[1]، لذلك يرى هابرماس أن ما بعد الحداثة عبارة عن قوالب فارغة لمفاهيم الوجود والاختلاف، والآخر مع الحرص على الاحتفاظ بغموض أسسها .

وكذلك من النقاط التي شكلت جوهر الاختلاف بين هابرماس، وفلاسفة ما بعد الحداثة وخاصة دريدا، فكرة التمركز حول السلطة وعلاقتها بالمعرفة، حيث أصبحت هذه الأخيرة أبرز الظواهر في الفكر الغربي ما بعد الحداثي، لاستخدام السلطة لأغراض نفعية لها صلة بديمومة السلطة وتوسيع هيمنتها على الأفراد، لهذا يرفض هابرماس هذه الفكرة معتبرا أن السلطة ليست بالضرورة قمعية، لأنا د تكون متسامحة ومتساهلة (كأن السلطة عندهم شر مطلق).

إذن هابرماس يختلف تماما مع كل فلاسفة ما بعد الحداثة حيث ينعتهم كما سبق بالفوضويين، لأنه يرى أن الاحتجاج على الحداثة والعقل مطلب مكون للحداثة نفسها، لكن رفضهم التام لها هو نفي للهوية والذات العربية، ولأن هؤلاء رغم نقدهم وتشكيكهم في مقومات الحداثة ودعوتهم إلى الخروج من أطرها المرجعية، إلا أنهم يعتبرون جزاءا منها ونتاجا لها، إذا كان هابرماس قد انتقد الجيل النتشوي الهيدغري، والفرنسي إجمالا في نقدهم للحداثة، فإنه لم ينسى ولم يغض الطرف عن الانتقادات التي وجهها لها سلفه من الفلاسفة النظرية النقدية وخاصة هوركها يمو وأدورنو، ورغم انتماءه لها عاب عليها وقوعها في التشاؤم المفرط، عندما شخص الحداثة من جوانبها السلبية، أي كونها عقلانية أداتية وهذا ما يصطلح عليه بالمزايدة على النقد في نقدهم للعقل، صحيح أن هابرماس شارك أعضاء

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 111.

الجيل الأول في نقدهم العقل الأداتي، وكان بإمكانه السير على خطاهم ونهج أسلافه، لكنه لم يجد في ذلك عاملا مساعدا على بناء نظرية نقدية منهجيا، ولذلك رأى أنه وجب الخروج من دائرة الجدل الذي لم يبين سوى جانب الهدم، ولذلك تحول إلى ناقد للنظرية النقدية نفسها، ولذلك عمل على إبراز دور الفلسفة في المجتمع وانخراطها في مشاكل المجتمع ومحاولة تقديم حلول عوض بقاءها بعيدة عنه ولا صلة لها به وأن الأمر الذي عرج إليه في إحدى مقابلاته، أنه لم تكن ثمة نظرية نقدية،[1] مؤكدا على العلاقة التي تربط بينه وبين فلاسفة الجيل الأول للنظرية النقدية، موضحا تأثيره عليهم في نقدهم الجذري للعقل وهذا ما جعله يقسم تاريخ المدرسة إلى مرحلتين:

1- المرحلة الأولى: تمتد من نشأة المدرسة حتى الحرب العالمية الثانية، فقد كان الاعتماد على المقولات الماركسية في هذه المرحلة واضحا.

2- المرحلة الثانية: تبدأ من نهاية الحرب العالمية الثانية، وهذا يظهر تخلي المدرسة على الفكر الماركي وميلها إلى التشاؤم والعدمية النيتشوية، وموضحا المعالم الثلاث التي يبرز فيها تأثير نيتشه على فكر هؤلاء:

1- نقد الحداثة والتنوير.

2- نقد جذري للعقل الذي آل إلى عقل تقني أداتي متسلط.

3- التحول نحو الفن باعتباره سبيلا للخلاص من مآسي العقل الحديث. [2]

إذن يتبين رفض هابرماس الشديد للنزعة التشاؤمية، التي تشكك في قدرة العقل، على تجاوز المطبات والعراقيل، لأنه وحسب قول أحد الباحثين "مهما استخدمنا العقل لهدم أبنية المعيقة والمتحجرة، إلا أن بقي علينا أن نحفظ العقل نفسه فليس هو أحد الأبنية، وإلا نكون

---

[1] عطيات أبو السعود: مرجع سابق، ص ص 94-95.

[2] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص ص 144-145.

قد أطحنا بالبناء ومن يبنيه، فلابد من إقامة تقليد جديد يكشف الصانع ويتجاوز مصنوعه"[1].

وهذا احتفظ هابرماس على النقد الجذري للعقل الذي مارسه نيتشه وهيدغر، وفلاسفة الاختلاف الفرنسيين، الذي لم يبتعد كثيرا عن فلاسفة النظرية النقدية لأن هؤلاء رفضوا رفضا مطلقا الإنصات لإيجابيات العقل الحديث، بهروبهم ولجوءهم إلى تجارب باطنية وأخرى جمالية، لذلك أطلق عليهم اسم المحافظون الجدد، وهذا ما جعله يتبنى موقفا متميزا، منصفا العقل الحداثي لتبنيه موقفا دفاعي نقدي حول الحداثة والتنوير وهذا ما يؤكد أن يرد الاعتبار للفكر الغربي، كفكر بلا قاعدة عالمية، بطرحه البديل العقلاني لاستكمال مشروع التنوير والمتمثل في نظرية العقل التواصلي التي تجعل من العقل مفهوما اجتماعيا له صلة بالأخلاق بعيد عن العقل في مفهومه المجرد الجوهري.

[1] مطاع صفدي: مرجع سابق، ص 212.

المبحث الثاني: موقف هابرماس من الأنساق الفلسفية المعاصرة:

لمعرفة أسس الإسهام الفلسفي الذي طرحه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والذي من خلاله تجاوز مشروع النظرية النقدية الذي قدمه رواد الجيل الأول، هذا الإسهام المتمثل في "نظرية الفعل التواصلي" بجزأيه يعود بالدرجة الأولى إلى مواقف هابرماس النقدية حيال الأنساق الفلسفية، مثل فلسفة الوعي والفلسفة الوضعية والماركسية وهذا ما نحاول الوقوف عنده في هذا المبحث.

1- نقد هابرماس لفلسفة الوعي:

لعل من أهم ما وقفت عنده النظرية النقدية، ووجهت له سهام النقد هو ما يعرف بفلسفة الوعي أو "نظرية الهوية"، هذه الأخيرة التي بدأت مع الكوجيتو الديكارتي، وأعطاها هيجل فيما بعد مشروعيتها الفلسفية، ودعمها هوسرل (Husrel) عندما جعل منها عنوانا لفلسفته فلسفة الوعي القائمة على اعتبار أن هناك نوع من التماثل بين الذات والموضوع، أو تطابق بينهما حيث "تظهر دعوى هوية الذات والموضوع على أنها الفرضية الضرورية لوجود الحقيقة"[1] من هنا وقف النظرية النقدية ضد هذا النسق الفكري، الذي استأثر بمكانة مهمة في الفلسفة الغربية، وطرحت أحد أهدافها النقدية تصفية، لأسس هذا النوع من التفكير باعتباره جوهر نزعة التمركز الذاتي، التي جعلت من العقل أداة خاضعة لصيرورة التاريخ وتحولاته وليست له قوة تعالي مطلقة مجردة، لأن الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية لا تخضع لمفاهيم النسقية، ولا تنصاع للمواجهات المرتبطة بمقولاتها الأساسية، لذلك جاء رفضهم المطلق لفلسفة الوعي التي أرستها فلسفة هيجل وجسدتها الماركسية. [2]

ومن هذا المنطلق قدم هوركهايمر نقدا لاذعا لفلسفة هيجل وبين أنا المثالية الألمانية من كانط إلى هيجل حاولت أن تتصور الحقيقة على أنها وحدة للذات والموضوع، باعتبار أن الهوية هي النظام الفلسفي الموحد للعالم، وهي البنية المنطقية للميتافيزيقيا، فالنسبة

---

(1) بول لوران أسون: مدرسة فرانكفورت، تر سعاد حرب، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 1990، ص31.

(2) عبد الله ابراهيم: المركزية العربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 448.

لهوركها يمر فقد أكد على ضرورة تعدد الهويات وأن تأكيدا الهوية ليس فعل إيماني فقط، وفي هذا الصدد يقول "نعرف وحدات من طبيعة متنوعة جدا، ومن مختلف المجالات، إلا أن هوية التفكير والكون، ليست إلا عقيدة فلسفية وما تفرضه كذلك بأن كل لحظة من لحظاتها هي وحدة التفكير والكون والتاريخ والطبيعة، "والواقع أن سحب هوركمليمر لهذه الفرضية يسحب الثقة من هيكل نظام هيجل، ولأن هوركهايمر يدرك بأن مصير الميتافيزيقيا، مرتبط بنظام هيجل إلا أنه لا يعترف بالنظرة الوضعية المحضة له. أما أدورنو هثو يبدو أكثر جذرية لفي نقده لمبدأ الهوية، حيث أعلن الحرب على هذا المبدأ في كتابه "الجدل السلبي" بحيث يناقض هيجل الذي يعبر أن الحقيقة هي الكل في حين يعتبر أدورنو أن اللاحقيقة هي الكل، ليضع مكان مفهوم الكلية مفهوم الاستنظارية، والجزء بدل العام، واللاهوية بدل الهوية.

وهذا ما جعل أدورنوا يرصد قبضة التقنية على الإنسان، وقوة تحكمها وامتصاصها لهوية الأفراد التي تعرضت للمسخ والتشويه، وهذا ما جسد في نظر أدورنوا وحققه بقوة جدل هيجل عندما أدرج الخصوصية ضمن الكونية والمختلف في المتماثل، محاولا بذلك الجمع بين المتناقضات (عدم التناقض أساس جدل هيجل) وهذا ما فسح المجال لشتى أنواع التسلط والهيمنة، ويشرح أدورنو ذلك بقوله "إن العلاقة بين سيطرة الإنسان على الطبيعة وسيطرة الإنسان على الإنسان ترجع بشكل أساسي إلى علاقة المفهوم أو التصور العلم بالموجودات الجزئية، غير التصورية فعندما يغلف تصور عقلي عام الموضوع، ويهيمن عليه ليتلاشى ما يتسم به هذا الموضوع من تفرد عيني كي ينطوي تحت ذلك التصور العام"[1].

لذلك يعتبر التفكير التصوري نوع من الاعتصاب للموضوع: فالذات التي تفهم هي التي تلغي أو توقع الموضوع وتحويه في مفهومها العام، وتستوعيه بصورة مثالية، لذلك لا يستطيع التفكير من خلال التصورات والمفاهيم أن يكون منصفا للموضوعات التي يضمها،

[1] عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 72.

لذلك كان هدفه الأساسي تقويض نظرية الهوية أو التماثل لدى هيجل التي تتخذ من تطابق الذات والموضوع ركيزة أساسية لها مقترحا بذلك "الاستقلال النسبي أو اللاتماثل بينهما، فالذات تمتلك لاتناهيها الخاص، لذلك هناك مناطق لا معقولة في الموضوع بالنسبة للذات وهذا ما يقدمه أدورنو منطقا للتفكيك بدلا من التراتب التماثلي، وذلك من خلال ما يصطلح عليه جدل وجدل السلب فخرج من رحم فلسفة الهوية، إلا أنه يحاول تجاوزها عن طريق السلب، لأن الذات الإنسانية وفقه ليست في حالة تطابق مع الموضوع، بل تخالف لخروجه عن الواقعي، وبالتالي تصبح موضوعات الوعي ليست بالضرورة هي الواقع دائما.

ولذلك يعتبر هدف تفكير الجدل السلبي هو الإبقاء على اختلاف الآخر الحفاظ عليه، وهو هدف لا لحقيقة حسب أدورنو الوعي الفردي وحده، وإنما تتولاه ذات إنسانية تحررت من الاعتراب، عن الأشياء والناس، ووصلت إلى التصالح مع نفسها، فإن تم هنا ذلك لم تعد بحاجة لاحتواء الآخر المختلف عنها لأنها تجد سعادتها وحريتها في احترام اختلافه عنها ويتضح الهدف من الجدل السلبي من ناحيتين: الأولى تتعلق بالتسليم بأولوية الموضوع حيث يبرز أدورنوا ذلك بأن الذات تحتاج دائما إلى الموضوع كوسيط حتى تصبح ذاتا، ومن ثم لا يكون أبدا الآخر المطلق بالنسبة لها حتى لو اعترفت الذات باختلاف الموضوع عنها، لتخلت عن طموحها الفاسد في امتلاك الكل واحتوائه وإرغامه على الدخول في مفاهيمها، هذا الهدف الذي يعمل على تغيير الأسس والمقومات التي يقوم عليها النسق الفلسفي (المثالي، العقلي، الوضعي)، أما من الناحية الثانية فتتعلق برفض التفكير النسقي، الذي يدعي الكلية والشمول الذي يسحب الذات ويحدد أدوارها في المجتمع، لذلك يتخذ أدورنو من الجدل السلبي الحقيقي هذا لعدم جمعه بين المتناقضات في فكرة واحدة وإنما دورة الكشف عنها.

إذن أدورنو يسند كل إدعاء للذات بالسيطرة على الأشياء الطبيعية، لأن علاقة الذات بالموضوع عنده ليست علاقة الأقوى بالأضعف وإنما علاقة العام بالخاص، لذلك لم يسعى

في نقده الجذري لفلسفة الوعي في احتقار الموضوع والتقليل من شأنه ولم يخضعه ولم يجرده من قيمته، وإنما حاول فهمه، بلا إعطائه مكانه ضمن النظام الفلسفي النسقي.

لكن إذا انتقلنا إلى ماركيوز للبحث عن موقفه من إشكالية فلسفة الهوية، سنجده أقل ظهورا، ويتضح ذلك من خلال الإشكالية الفلسفية الأصلية التي تعرض لها في أطروحته "أنطولوجيا هيجل النظرية التاريخية" عام 1932.

فهي تحمل على مسلمة هيجل الهوية بالعكس يتركز الجزء الأول، في إطار تأويل منطق هيجل وفقا لإشكالية الوجودية، لدرجة أنه يمكن أن يرى فيها منطقية شاملة، لكن أن ماركيور في كتابه "العقل والثورة" تغيرت لهجته حول إشكالية الهوية، بعد أن أصبح رائدا من رواد النظرية النقدية، وتأثر بأطروحاتها ومبادئها الفلسفية ولكن مع ذلك نجد أن ماركيوز حاول تفسير فلسفة هيجل من خلال فكرة السلب أو النفي بدل مفهوم الهوية، ولذلك لم يشعر ماركيوز بالحاجة إلى نقد مسألة الهوية عند هيجل، حيث لم يرى فيها سمة جوهرية على النحو الذي تجسده فكرة النفي في الجدل الهيجلي. [1]

إذن حاولنا التطرق لمواقف الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، من فلسفة الوعي، وهذا بغية تميزها عن موقف هارماس، الذي ستعرض له وفق البديل الذي يطرحه والعقلانية التواصلية التي تلغي كل تمركز ذاتي حول العقل لذلك عندما يتعلق الأمر بهابرماس، فإنه ينطلق من اعتبار أنه ينبغي تجنب الحقيقة في (كوجيطو)، أو وعي ذاتي مجرد على أنه مصدر الحقيقة، لأن من المبادئ الأساسية لفلسفة هابرماس النقدية هو النقد اللاذع لكل فلسفة تقوم على الوعي، وتقوم على ثنائية الذات والموضوع، وتفضي إلى نوع من الفردانية، فالعقل برأيه قدراته محدودة خاصة بمعطيات التجربة، حيث أن كل دوغمائية في هذا الاتجاه غير مبرر عقليا ولا تجريبيا. [2] ففي نقد فلسفة الوعي ليركز هابرماس على قضية الحرية الإنسانية، معتبرا أن كلتا الفلسفتين الليبرالية والماركسية تمتلكان أفقا موحدا في هذه المسألة

[1] بول لوران اسون: مرجع سابق، ص 699.

[2] حس مصدق: مرجع سابق، ص 74.

لا يستقل عن فلسفة الوعي، فالأولى نزعتها فردية تؤكد على حرية الاختيار لدى الفرد وتجعل منه قيمتها العليان بينما الثانية نزعتها جماعية تقوم على الطبقة وتهدف إلى إمكانية إنجاز ما تختاره الجماعة، وخاصة الجماعات المحرومة من الحريات وحقوق الإنسان.

ولذلك يطرح هابرماس سؤالا مركزيا وهو ما الفائدة من الحصول على حق الاختيار، إذ لم تتوفر لدينا الوسائل، التي تمكننا من تحقيقه؟ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ما جدوى أن تتوفر الوسائل من دون الحصول على حقي في الاختيار، أو أن يفرض على اختيارها؟ يرى هابرماس أن خطأ الأنظمة الاشتراكية، يكمن في تضييق الخناق على الحريات وحقوق الاختيار الفردي، متخذين من أسبقية الجماعة على الفرد والمساواة بين الأفراد حجة[1]، وهذا ما جعله يؤكد أنه في مجتمع التنافس الاقتصادي الليبرالي يلاحظ هابرماس أن حرية الأغلبية ضيقة في ظل أقلية تحظى بالثروة، وهذا في نره لا يسميه حرية ما دامت محصورة بالأقوياء، ويطلق عليها الحرية دون ك....، وعلى الرغم أن الحرية كانت حاضرة في المستويين إلا أنهما يقدمان حرية حقيقية.

لذلك كان المشروع الهابرماسي بمثابة دعوة للخروج من سلطة المركزية الذاتية، والتقوقع على الذات[2] والعمل على احتضان الآخر، وبالتالي الرقي بالأنا الغربية عن طريق نبذ الأنانية والعنصرية، والملاحظ حسب هابرماس أن تاريخ الفكر الإنساني على جميع الأصعدة والمستويات لم يخرج عن إطار الذات كموجه للمعرفة والخلق والإبداع. وفي إطار الحديث عن مشروعه الفلسفي للحداثة، وتأسيس عقلانية تواصلية اتخذ الإرث الألماني بصفة عامة قاعدة له وخاصة الفكر الهيجلي.

---

[1] حس مصدق: مرجع سابق، ص 74.

[2] المرجع نفسه، ص 74.

2- نقد هابرماس للفلسفة الوضعية:

إن النقد الذي وجه رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت للوضعية هو نقد غير كاف وذلك راجع لجعلهم لمفهوم مكونات الوضعية ومن هنا اعتبرت إسهاماتهم في نقد الوضعية إسهام ضعيف. [1]

ومن هنا جاء هابرماس ليقدم نقد للوضعية وهدفه كذلك هو بناء نظرية جديدة في المعرفة، وانتقد من خلالها نقد كل من ماركيوز وأدورنوا وهو ركهايمر ذلك لأنهم لم يميزوا بين وضعية القرن التاسع عشر (19م) وبين الوضعية المنطقية وعقلانية بوبر النقدية، لذلك سعى هابرماس إلى نقد الوضعية والتحري عن خلفياتها وآلياتها وذلك يرجع إلى كون العلم يتأثر بمختلف الأيديولوجيات مما يجعله ينحرف عن مساره الحقيقي.

ويرى هابرماس أن العلمواية أصبحت وسيلة لتعطيل العلم هذا إن لم نقل أن العلموية أدى لقتل كل معرفة علمية وهذا يرجع إلى الوضعية التي تميز بين العلم والمعرفة ومن هنا أصبح هدف الحداثة وضع قواعد للعلم بتحويله إلى قوة منتجة.

وأيضا ينتقد هابرماس الوضعية كونها أهملت العلوم الاجتماعية واهتمت فقط بالمنهج التجريبي واعتبره نوعا من التبشير بأيديولوجية معينة. [2]

وانتقد هابرما أوغستن كونت في تصنيفه تطور العلم عبر مراحل ثلاث، حيث اعتبره أدخل مفهوما معياريا يعبر عن أيديولوجية خلفية تهدف إلى استبدال نظرية المعرفة بنظرية العلم، وهذا ما استوحاه من كوندرسيه وسان سيمون، وكذلك تضيف أوغست كونت للعلوم يعتبره هابرماس مجرد إعادة صياغة للنظرية التجريبية والعقلية. [3]

وننتقل إلى نقطة أخرى وهي اهتمام هابرماس بعلاقة الوضعية بالميتافيزيقيا، وقد اعتبرتها أفكار خالية من المعنى وذلك لعدم ارتباطها بالواقع الحسي التجريبي، ولكن عاب هابرماس

---

[1] توم برتومور، مرجع سابق، ص ص 63-67.

[2] يورغن هابرماس: العلوم والتقنية كأيديولوجية، مصدر سابق، ص 44.

[3] يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 82.

عليها أنها رغم نقدها الميتافيزيقيا فقد استخدمت أفكار ميتافيزيقية للتعبير عن نفسها وهذا ما جعلها في موقف التناقض، وانتقد هابرماس "أرنست ماخ" واعتبره وضع قواعد لا ميتافيزيقية فقط ليبين أن هدف المعرفة العلمية هو البحث عن العلاقات التي تربط الظواهر بعضها ببعض كونها تفسر هذه الظواهر، ومن هنا لمواجهة الوضعية حسب هابرماس هي مواجهة لكل معرفة تفصل الذات عن الموضوع، ولقد تناول هابرماس الوضعية ونقدها من مختلف جوانبها خاصة علاقتها بالمصلحة، ورأيه كل معرفة تسيرها مصلحة وصنف أنواع المصالح إلى ثلاث أنواع هي: المصلحة التقنية أو الأداتية، والمصلحة العملية، المصلحة التحررية.

وهنا يظهر تقسيم جديد للعلوم أولها علم درائعي، وثانيها تأويل تاريخي وثالثها نقدي اجتماعي. [1]

هكذا نصل إلى أن هابرماس سعى لإنقاذ نظرية المعرفة، من زحف المد العلموي الوضعي باعتبار أن نظرية المعرفة تكتسب عنده أهمية قصوى، لأنها من يؤسس لتعدد العلوم منهجا وعقلانيتها، وهي التي أفسحت المجال للفلسفة لتحتل موقفا كتفكير نقدي. يمكن أن تتطور معها المجالات الأخرى، ثم يعتبر استبعاد الاستيمولوجيا، أو نظرية المعرفة واستبدالها بفلسفة العلوم يعني عند هابرماس إلغاء العلوم ذات الطابق أو التوجه النقدي بما في ذلك الفلسفة التي تتعلق بتحرر الإنسان من القهر، حيث إذا قامت كل العلوم على أسس منهج العلم الطبيعي ستفقد خصوصيتها.

---

[1] بول ريكور: محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج تايلور، دار الكتاب الجديد المتحد (ليبيا)، ط1، 2002، ص 319.

3- نقد هابرماس للفلسفة الماركسية:

صحيح أن النظرية النقدي قد اكتسبت هويتها الفكرية أساسا من مقولات الفكر الماركسي، لكن التطورات التي قدمها الجيل الثاني متمثل في يورغن هابرماس أعطت تفاصيل أكثر لهذا الفكر، وخاصة أنه الممثل الوحيد للنظرية النقدية والذي خصص في العديد من الفصول في مؤلفاته حول ما قدمه ماركس، حيث وفي بدايته كعالم اجتماع أعلن أن ماركس مصدر الإلهام والإبداع بالنسبة له.

ولذلك قد استقى من ماركس العديد من النظريات والأفكار، حول الصراع الطبقي ونظريات التصور الاجتماعي والنقد الإيديولوجي خاصة، إلا أنه لا يعني انطوائه التام تحت الماركسية، وخاصة أن حدد النقاط التي تفصله عنها، وهذا ما يؤكده المراجعة النقدية التي قام بها هابرماس للماركسية ولذلك يقول: "يتعلق الأمر بمحاولات عدة من أجل صياغة برنامج نظري، اعتبره بمثابة إعادة بناء للمادية التاريخية فقد تعني لفظة إصلاح الرجوع إلى حالة بدائية ثم تزييفها، في حين أني لا أولي اهتماما ذات طبيعة دوغمائية لا تاريخية "لماركس" (Marx .k) و"انجلز" (Inglis) وقد يعني لفظة نهضة تجديد تقليد نسبي والماركسية ليست بحاجة لها فإعادة البناء هنا تعني تفكيك النظرية وإعادة تكوينها وفق معايير جديدة من أجل بلوغ الهدف، خاصة وأن هذه النظرية لم تستنفد طاقتها التحفيزية بعد"[1].

لذلك يؤكد هابرماس أن التفسير المادي للتاريخ تفسير محدود، لذلك حاول أثناء وضع أسس نظرية التواصلية نقد الماركسية التي انحرفت عن مبتغاها وهذا بإعطائها الأولوية لعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج كمفاهيم اقتصادية تحصر كل فعالية إنسانية ضمن العمل أو الفعل الأداتي، وبذلك أصبحت قيمة الإنسان عنده متمثلة في العمل، لأن الإنسان حسبه لا يمكن أن يعيش إلا إذا أنتج ولا يمكن أن ينتج إلا إذا امتلك وسائل للإنتاج، والمقصود بها الشروط

[1] يوغن هابرماس: نقد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2002، ص 21.

المادية للعمل. [1] وهذا ما يؤكد إلغاء كل الجوانب الأخلاقية والدينية والقانونية من شخصية الفرد لأنها تنحصر في بعد أساسي وهو البعد المادي ويقول هابرماس "لقد أكد ماركس في نقد الفصل الأخير من فينومينولوجيا الروح لهيجل، بأنه يقف إلى جانب الاقتصاد الوطني الحديث، حيث أدرك العمل بوصفه الجوهر، جوهر الإنسان الذي تأكدت حياته...، وهذا لأنه يدرك الإنسان الفعلي نتيجة لعمله"[2] معنى هذا أن ماركس يركز على الجانب العملي (المادي) باعتباره هو الجوهر بالنسبة للبشر، ولذلك يمكن القول أن النقد الذي يعتبر نقد منهجي للماركسية عند هابرماس، هو اعتبار الجزء المبدع من فكر ماركس أصبح مدفونا تحت ترسانة النزعة الأداتية أو الوضعية.

لذلك يرى هابرماس أن من الضروري استبدال "القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج" بمقولة العمل "والتفاعل" أي المعرفة التأملية والتقنية، حيث أن هذه الأخيرة تسعى إلى تحويل كل عمل آلي أو تاماتيكي، في حين المعرفة التأملية تهدف إلى تشكيل وعي الفرد، إذن العمل حسب هابرماس يعتبر قتل للحياة الإنسانية عكس ماركس الذي يعتبره شرط استقلال الوجود الإنساني، وأنه يرفض تماما أسبقية الفكر على المادة مقسما الوعي الاجتماعي إلى شكلين الوعي الإيديولوجي والوعي... إلخ. من خلالها أعلنتا إفلاس مشروع الحداثة الغربية وقوعها في العدمية واللاعقلانية (خاصة صراع هابرماس مع مشال فوكو باتهامه باللاعقلانية) بعدما آلت إلى عقلانية تقنية مهيمنة ومسيطرة.

هكذا يمكن القول أن موقف هابرماس موقف متميز جدا ومتجدد، لأنه لم يرفض هذه العقلانية التقنية رفضا مطلقا، وإنما اتخذ من النقد والدفاع عن مشروع الحداثة شغله الشاغل، هذا ما نمى لديه هما فلسفيا تمحضت عن نظرية فلسفية معاصرة.

بعد تناولنا لموقف من نقاد الحداثة، أو المحافظين الجدد على حد تعبيره حاولنا معرفة موقفه النقدي من كل الأنساق الفلسفية مثل فلسفة الوعي والوضعية الماركسية، وهذا بغية فهم

---

[1] عبد الله ابراهيم: مرجع سابق، ص 397.

[2] يورغن هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 40.

البديل الذي سيطرحه على الساحة الفلسفية، والمتمثلة في نظرية الفعل التواصلي أو العقلانية التواصلية كإعادة بناء لمشروع الحداثة، الذي يعتبره مشروع لم يكتمل بعد "هذه العقلانية التي سنتناول أسسها ومقوماتها في الفصل الثالث.

.

الفصل الثالث:
من الذات الى التذاوت

تمهيد

يتلخص البديل الذي جاء به هابرماس فيما يصطلح عليه بالعقلانية التواصلية، هي المنطق في بناء مشروع التنوير الغربي باعتباره "مشروع لم يكتمل بعد"، خاصة في زمن تعالت فيه الأصوات بانهيار الحداثة الغربية من قبل تيار ما بعد الحداثة، هؤلاء الذين وجد هابرماس أنه مواجها لهم ومدافعا عن إرث التنوير، ومؤكدا على العقلانية وقيمتها ومسيرتها أنها واعتبارها سيرورة لتطور العقل، وسط بحر اللاعقلانية المسيطرة ذات الطابع السلطوي، لذلك يرى هابرماس أن العقلانية التواصلية ليست بديل فقط بل هي أي بمثابة سد منيع وحاجر يحمي العقل من الزوال والإنصهار في بوتقة اللاعقل ما بعد الحداثي.

ولكن بالرغم من انتمائه لتيار النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت) إلا أنه يرى أنهم لم ينجحوا في تطوير مفهوم العقل التواصلي، وهذا حسب ما يراه سبه تجذر واشتهر رواد دور العقل الأدائي في فكرهم (أدوزنو وهوركهايمر خاصة. وهذا يعود سببه على الشكوك والمخاوف التي سيطرت عليهم بسبب الفضائح " التي ارتكبت في الحرب العالمية الثانية[1]. (جرائم النازية ضد اليهود، ومع العلم أن رواد المدرسة من أصل يهودي، وهذا ما أدى إلى هجرتهم إلى الولايات المتحدة)، ولذلك وصفهم هابرماس بعدم الحساسية تجاه العقلانية التواصلية.

وهذا ماجعل هابرماس يعمل من أجل تطوير مفهوم العقل يكون أكثر كفاءة وقوة وحداثة ويكون مرتبط بالحداثة إرتباط وثيق، ويستفيد من كل معطيات العقل النقدي، وهو العقل التواصلي الذي تتجاوز العقل الأداتي، وهذا الأخير يمارس إستراتيجية إختزالية بحق الطبيعة والإنسان، أي عبر نماذج إختزالية بسيطة تنظر إلى الإنسان على أنه جزء من أجزاء الطبيعة البادية[2]، وبالتالي تصبح الطبيعة والإنسان عبارة عن مادة إستعمالية يمكن توظيفها لأي عرض كان، والهدف الأساسي من الوجود كما يراه هذا العقل وهو الحفاظ على بقاء

(1) عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 348.

(2) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 439.

الذات وهيمنتها، إذن فهذه النزعة الإختزالية التي تم نذكرها جعلت العقل الأدائي عاجزا كل العجز أمام كل التطورات.

ومن هنا تمكنا أن نتعرف على خصائص العقل الأدائي في قول الأمر الواقع والتكيف معه ومع الأحداث القائمة، والقول بالنظرية الجزئية للأشياء وأيضا تقبل ظروف القمع والإغتراب والتقسيط، وهذا ما يؤدي إلى تثبيت قوانين السلطة وعلاقات القوة عند كل محاولات الإبداع من أجل تجاوز المألوف ومقابل هذا الإختزال التي ترفضه هيمنة العقل الأدائي، يطرح هابرماس بديله ألا وهو العقل التواصلي الذي يعتبر الإنسان كيان مستقل ومبدع.

وقيل أن نفهم العقلانية التواصلية وأسسها، لابد أن نقف عند العقلانية كما تصورها هابرماس وينظر إليها لتأسيس ما يصطلح عليه بالعقلانية التواصلية، ولهذا نتساءل كيف ينظر هابرماس للعقلانية التي تنبثق منها العقلانية التواصلية.

المبحث الأول: العقلانية من المنظور الهابرماسي

ينطلق هابرماس في عرضه تصوره حول العقلانية، من إعتبار أن العقل كونه الموضوع الأساسي للفلسفة، وهو الوسيلة المشتركة في أكثر الانساق الفلسفية، بغية التفكير في جميع لظواهر وتفسيرها وباعتبار العقل أحد المحاور الأساسية للفلسفة الكلاسيكية، وأهم مقومات الحداثة الغربية، ولذلك إتجه هابرماس لتأسيس فلسفة تواصلية أو عقلانية تواصلية، تتحرك داخل مختلف أشكال الحياة، وهذا بغية وضع قواعد أساسية في الفكر بشتى نواحيه، ويرى أن هذه النظرية منبثقة من الواقع المعاش، وهو يريد بناء عقلانية تلاحمية، حتى يكون فيها العقل مصدر كل القرارات وهذا ما جسده في كتابه نظرية الفعل التواصلي الصادر عام 1981 بجرأيه والملاحظ أن نظرية الفعل التواصلي عنده إنطلقت من نقد العقل الأدائي، عند كل الأنساق الفلسفية، وهذا ما اتضح في مؤلفيه " المعرفة والمصلحة" و" العلم والتقنية التكنولوجيا" وهو يعتبر العقل التواصلي دربا للخروج من فلسفة الذات وتجاوز العقل المتمركز حول ذاته.

ويتضح مفهوم العقل عنده أنه لم يعد جوهرا موضوعيا، بل صار معمولا لأن هابرماس يرى أنه يجب البحث فيها هو عقلاني، عوض البحث في مفهوم العقل ذاته ولهذا ينتقل الإهتمام إلى العقلانية بدل التركيز في العقل المجرد[1]، فالعقلانية كما يعبر عنها هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلي بقوله" إن العقلانية سواء في مستوى الآراء وفي مستوى الأفعال تشكل مبحثا تقليديا للفلسفة، بل يمكننا القول أن التفكير الفلسفي يستمد مرجعيته الوجودية من الصيرورة التأملية للعقل المندمج في عملية المعرفة في العلمة وفي الفعل أيضا، حتى لا يصير هذا العقل المبحث الرئيسي والمحوري للفلسفة". ولذلك يؤكد هابرماس على أن العقلانية التواصلية تقاس بالقدر التي يحرزها الأشخاص المشاركون في تفاعل ما، ويتضح أن هابرماس يسعها لتأسيس عقلانية لا تهدف لاحتكار المعرفة، بل تعمل من أجل معرفة

(1) عمر مهيل، مرجع سابق، ص 361.

طريق إكتساب المعرفة وكيفية استخدامها من طرف الذوات القادرة على الكلام والعمل، وبهذا اتضح أن العقلانية عنده مسألة إجرائية وتكمن هذه الأخيرة في قدرتها الفعالة على التأسيس والنقد عند هابرماس ليس نفسه الذي تناوله " نيتشه" و" هيدغر" و" دريدا" لأنه لا يزال يسير فلسفة الذات، لكن هابرماس أسس عقل تواصلي يتجاوز الذات ليكون نسيجا من الذوات المتواصلة.

ويمكن القول أن هدف هابرماس من دراسة علم الإجتماع، هو جعل العقلانية التواصلية تأسس لنظرية نقدية للمجتمع على أسس عقلانية، وهذا حسب نظره يجب أن يتحقق إلا بإعادة النظر في دور الفلسفة في المجتمع، وإذا لم تعد الفلسفة تهتم بالمعرفة الشاملة للعالم والطبيعة والإنسان والتاريخ، وهذا يعود إلى الوعي التأملي الذي لازم هذا التقدم، وأيضا فقدان قيمة البدائل النظرية لصور العالم.

وهذا ما يؤكد أن هابرماس يحاول البحث في المرجعية الأساسية لعلم الإجتماع خاصة وهي العقل (علم الإجتماع أكثر ارتباطا بالعقل)، وهذا ما يفسر التوجه السوسيولوجي الذي يتضح أكثر في كتابه نظرية الفعل التواصلي بهذه تشخيص الأحوال المرضية التي أصابت المجتمعات الحديثة إثر التقدم العلمي التقني المفرط.

وناقش هذه العقلانية الأداتية لفعل ما بالتخطيط الفعال لتطبيق الوسائل في سبيل الوصول إلى أهداف معينة، وتقاس عقلانية إختيار الفعل، بالتقدير الصحيح للغايات والأهداف، في ضوء قيم محددة ووسائل ممكنة وظروف معينة وتقاس العقلانية المعيارية لفعل القدرة على التوحيد والتنظيم المنهجي، والنفاذ إلى مستويات القيمة والمبادئ التي يخضع لها إختيار الأفعال حيث أطلق فيبر على هذه الأفعال التي تحصن شروط عقلانية الوسائل واختيار إسم العقلانية الغائية، كما أطلق على تلك الأفعال التي تحقق الشروط المعيارية العقلية إسم عقلية القيم[1]، حيث أن هذين الجانبان يمكن أن يختلفا عن بعضهما البعض وهكذا قسم

[1] عطيات أبو السعود، مرجع سابق، ص 77.

فيبر النشاط العقلي إلى ثلاث مجالات الواقعية الموضوعية أو العلم الوضعي ومجال المشروعية الأخلاقية ومجال القيم والدلالات الرمزية أو العلم الجمالي، حيث فصل بين هذه المجالات الثلاث.

لكن هابرماس وبعد التحليل الذي قام به، حاول إعادة النظر في هذه المجالات من أجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع تقوم على عقلنة العالم المعيشي، ودمج هذه المجالات العلم- الأخلاق- الفن (التي حضاها فيبر عن بعضها البعض)، لكن نتعاون لخلق نوع من الإستقرار يجعل النجاح في أحدهما يرتبط بالنجاح في المستويين الآخرين، وهنا يوضح هابرماس من العقل الغربي المتمركز حول ذاته، هذا العقل الغائي، الحسابي، التقنين الأداتي الذي لا يعبر اهتماما للأبعاد الأخلاقية والجمالية.

للعقلانية التواصلية حيث يقول" الفعل الغائي، يجعل القادر يختار مجموعة من الوسائل والأدوات التي تحقق لهن النجاح قصد تحقيق غاية معينة[1]، وهكذا يقوم هابرماس بتحليل البنية الإجتماعية للعقل وذلك بإعادة النظر في كل جوانبه وأبعاده ليست حفظ المعرفية وإنما أبعاده الأخلاقية، العلمية الجمالية، التعبيرية، ولهذا قسم النشاط الذي يقوم به العقل إلى نوعان: نشاط عقلي معرفي أداتي ونشاط عقلي تواصلي.

إذن مشكلة الحداثة حسب تشخيص هابرماس لم تكن في العقلنة كما حددها فيبر ولكن قصور تطور العقلانية التواصلية هو السبب، لكن هذا في نظر هابرماس ليكون مبررا كافيا للتخلي عن مشروع التنوير العربي ولذلك أكد على ضرورة تطور المجتمعات الحديثة وتواصلها باستكمال المفهوم الأداتي للعقل، ووصفه في إطار أشمل وواسع، وهذا بإقحام البعد التواصلي في مفهوم العقلانية، هذا البعد الذي يحقق التفاعل بين الناس، عبر التواصل اللغوي الهادف إلى التفاهم المتبادل بين الذوات، وهكذا يتم الوصول حسب "هابرماس" إلى

(1) أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، إشراف احمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، د ط، 2009، ص 141.

عقلانية تواصلية نقدية تقوم بمعالجة كل الظواهر المرضية في المجتمع الغربي وعلى رأسها ظاهرة التشيء والإغتراب.

وبهذا يقدم هابرماس العقلانية التواصلية كبديل للعقلانية الأداتية، والعقل التواصلي كبديل للعقل الأداتي لكن ما يعني هابرماس بالتواصلية والفعل التواصلي؟.

1-التواصل والفعل التواصلي

1-1: التواصل لا أشك في أن التواصل هو المفهوم الأكثر مركزية في فلسفة هابرماس وبالتحديد في المرحلة الثانية من تطور الفكري، ولا على ذلك من من كتابه الضخم وإلهام نظرية الفعل التواصلي وكتابه الآخر الأخلاق والتواصل، بالإضافة إلى كتب أخرى، حتى وإن لم يبرز هذا المصطلح على واجهة عناوينها فإنها تحتل مكانة بين طياتها ولها فإن ضبط وتحديد هذا المفهوم يبدوان ضروريا لا حل وصف وتشريح البناء الفلسفي لهابرماس، مثلما يريد هذا الأخير تشريح البناء الإجتماعي عن طريق ذلك المفهوم.

والتواصل في اللغة الفرنسية وتتضمن مفهوم آخر يتقارب معه، وهو مفهوم الإتصال ومن هنا يتضح أن مفهوم التواصل هو موضع أشكاله حتى في دلالته اللغوية وهذا أمر طبيعي وخاصة في المرحلة المعاصرة، إذ أن معظم الفلسفات أصبحت تعتمد المصطلح كمفتاح للولوج في نظرياتها الفلسفية، وتعتمد أكثر على لعبة المصطلحات والمفاهيم وهذا يتضح أكثر مع البنوية والتفكيكية والوجودية.

إلا أن هذا المصطلح المفهوم يشكل لدى الكثير منها إن لم نقل كلها تقريبا إشكالا محوريا، وهذا يدل على أنه ليست هناك مادة جاهزة معطاة تقدم لمصطلح التواصل دلالته ومعناه بالشكل الذي يقربنا من الدلالة التي يشتغل عليها "هابرماس" في نظرية التواصلية، في الواقع أن ممكن الأشكلة واضح في هذا المفهوم وهذا من حيث النظر إليه لغويا ومعرفيا فمثلا لو انطلقا من مفهوم عام للتواصل نجده أنه " نقل عادي للأخبار بواسطة ميكانيزمات معينة"

[1]. لكن هذا المعنى لا يعبر عن المعنى الحقيقي لمفهوم التواصل وبالشكل العميق الذي يبدو حتى ولو ظاهريا في أعمال هابرماس.

يبدوا مما سبق أن هناك إشكالا مفهوميا ولغويا بين مصطلحي تواصلي وتواصل وإتصالي، لكن الذي يبدوا واضحا وجلي هو أن مفهوم التواصل أشمل ويشمل مفهوم الإتصال، لكن الأمر هنا يتعلق بإرادة المشاركة (الذوات)، وليس بالميكانيزمات الآلية للإتصال كما هو الحال في مجال الإعلام، لأن هابرماس لم يشير مباشرة إلى التواصلية ضف كتابة نظرية الفعل التواصلي، لكن عرضه لمختلف المفاهيم والأدوات ومناقشتها، يجعلها توحي ولو بمساهمة تدريجية إلى لب التواصلية لب المشروع الهابرماسي.

فما الذي يقصده هابرماس بالفعل التواصلي؟

2-الفعل التواصلي

ينطلق هابرماس في مفهومه الجديد للعقلانية، من تحليل البنية الإجتماعية للعقل وهذا ما تمخض عنه نظريته في الفعل التواصلي، حيث بدأت بوادر هذه النظرية في كتابه المعرفة والمصلحة، الذي صنف فيه كما سبق الذكر المعرفة العلمية إلى ثلاث أنواع مرتبطة إرتباطا وثيقا بالمصالح البشرية، وأول هذه الأنواع هي المعرفة التجريبية التحليلية المتمثل في العلوم الوضعية والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هي المصلحة التقنية، هذه المعرفة تنمو من خلال العمل وهي السائدة في المجتمعات الحديثة، والعقل المرتبط بها والمجسد لها هو العقل الأداتي، لكن "هابرماس" رغم عدم رفضه لهذا النوع من المعرفة واعترافاته بأهميتها الشديدة، إلا أنه يؤكد أن العمل وحده ليس كافيا لتمكين الإنسان من تحويل بيئته والتكيف معها، هذا الآن قاعدة النشاط الإنساني لا يمكن أن نحصرها فقط في خانة العمل وغائبته، بل كذلك في القدرة على استعمال اللغة والرموز والعلامات، وهذا بغية تحقيق التواصل بين البشر، وهذا ما يؤدي إلى ظهور المصلحة العملية المتمثلة في العلوم التاريخية التأويلية، وهي المعرفة

[1] عمر مهيل، مرجع سابق، ص 15.

التي تتجه إلى تحليل النصوص وتأويلها من أجل توسيع مجال الفهم بين الذوات القادرة على الحوار وتحسين عملية التواصل، فالتفاعل في نظر هابرماس بين الذوات أمر ضروري يتم بواسطة مجموعة من الرموز والقواعد الإخبارية التي تحدد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر، حيث تستمد هذه الرموز ومعانيها ودلالتها من اللغة الجارية خزان الشعوب أو روح الشعب كما يقول هيجل[1] هنا يتضح أن مصدر العقلانية التواصلية هيجلي (التواصل والتفاعل) حينها حدد هيجل الذات كمن يجد تعريفا نفسه في الآخر[2].

على أساس هذين النوعين من النشاط (العمل والتفاعل) يكون الفعل العقلاني موجها نحو النجاح والنجاعة، أي نحو الفهم الأصيل) ذو انطباع إجتماعي. ووفقا لهذه التصنيفات وذلك التمييز يعرض "هابرماس" أربع نتائج إنتقادها من نظريات العلوم الإجتماعية ألا وهي النموذج الغائي للفعل ومفهوم نموذج الفعل ومفهوم الفعل الدرامي والفعل التواصلي وهو الفعل العقلاني الوحيد الذي يرمي إلى فهم حقيقي وغيرتنا فني قائم على التواضع ومدفوع بالفهم التعاوني بين الذوات، وهنا يتحدث "هابرماس" عن الفعل التواصلي بقوله" إنما نتحدث عن الأفعال (النشاط) التواصلية عندما نجد أن خطط النشاط الخاص بالفاعلين المشتركين في عملية التواصل غير متنافسة مع حسابات النجاح " الأنوية" المتحورة حول الآنا، ففي مجال الفعل التواصلي لا يتجه المشاركون في البداية لنظر في نجاحهم الخاص، لكن يتابعون أهدافهم الفردية، وذلك بالإستثناء إلى تعريفات تتعلق بحالات مشتركة".

يتضح إذن أن اللغة تلعب دورا أساسيا في نظرية الفعل التواصلي باعتبارها حلقة الوصل بين الذوات.

وهكذا يكون هدف الفعل التواصلي هو وضع سياق للحياة الإجتماعية التي نجمت عن مفارقات الحداثة في إطار تصور عقلي أو مفهومي[3]، ومن ثمة تصبح العقلانية

---

(1) حسن مصدق، مرجع سابق، ص 109.

(2) المرجع نفسه، ص 134.

(3) عطيات أبو السعود، مرجع سابق، ص 107.

التواصلية كما ينظر لها "هابرماس" هي الوسيط الواعد بإعادة الوحدة المفقودة للعقل، لأن كل تفسيرات العقل المعرفية، الأخلاقية، القياسية، لا تستغني عن التواصل اليومي من أجل أن نتفاعل للوصول إلى فهم العالم المعيش الذي تستمد منه شريعتها

إذن الفعل التواصلي كما يجسده "هابرماس" حركة جسدية وآلية، ولكنه سلوك متزن يعمل على تجاوز ذاته مادامت له دلالته الرمزية، التي تعبر وتدل على علاقة تفاعلية بين شخصين على الأقل داخل المجتمع في إطار التفاهم والتوافق اللغوي، ولها يرفض "هابرماس" رفضا مطلقا، اللاتفاهم في العالم المعيش ليعطيه نوع من الشمولية والإتساع أكثر بعدا عن كل تحجم ثقافوي، مؤكدا أن وجود تراث حضاري يتخلل هذا العالم، وهذا تكون العقلانية التواصلية عقلانية حوار وتفاهم وتقرب من الآخر، عكس العقلانية الاداتية التي لا تقدر الجوانب الإنسانية في الذات إذا تنفر الآخر أكثره مما تقربه

3-دور اللغة في عملية التواصل

لقد حطت اللغة باهتمام متزايد من طرف الفلاسفة المعاهدين، وهذا ليس فقط عند فلاسفة التحليل الانجليزي سواء في إكسفورد أوكمبردج، بل امتد أيضا إلى تيارات فلسفية مختلفة خاصة لدى الوجودية، والهرمينوطيقيا (التأولية) أمثال هايدغر (اللغة بيت الوجود) وغادامير الفرنسي بول ركيور.

هؤلاء الذين دخل معهم هابرماس في نقاشات ومجالات فكرية حول العديد من القضايا، ولهذا يمكن القول أن للغة دورا رئيسيا في الفلسفة بصفة عامة ولها دور حاسم لاسيما في الفلسفة المعاصرة باعتبارها الشرط الأساسي لكل شيء يمكن أن يوجه إلى الفهم نفسه بوجه عام، وهذا ما يؤكد الفهم الأنطولوجي للغة، فالوجود المتفهم والوحيد هو اللغة.

ولذلك إتجه "هابرماس" في تأسيس نظريته المعروفة بنظرية الفعل التواصلي إلى اللغة باعتبارها الحلقة المفقودة في الفلسفات السابقة، وخاصة الفلسفة الحديثة وبالأخرى مشروع التنوير الغربي. وهذا التوجه اللغوي عند "هابرماس" كان من أجل تأسيس منطق جديد للعلوم

الإجتماعية، يستند إلى منجزات فلسفة اللغة، ولذلك فإن الفعل التواصلي يساهم مساهمة فعالة في بناء العالم المعيش.

إذن "هابرماس" هدفه الوحيد هو تأسيس عقلانية تواصلية جديدة، لغتها الحوار والتفاهم والمناقشة، والإنصهار داخل فهم موحد بتجميع عكس العقلانية الغائية السائدة قبل ذلك التي هدفها هو المال والسيطرة، ولذلك سعى لتقديم عقلانية المغايرة المعرفة بالإنفتاح والتوسع مقابل الإنغلاق الأداتي، ولأجل هذا بالتحديد قدم هابرماس نظريته التواصلية تهدف إلى إقامة حوار مفيد للفرد في كل مجالات الحياة، ومن خلال معايير ومقاييس دقيقة وشاملة تحرر الذوات التي تتفاعل فيما بينها من القيود وكل أشكال الهيمنة وتعتمد بالدرجة الأولى عملية التواصل على اللغة التي يراها "هابرماس" المنطلق والأساس الذي بما يحدث التفاهم أو يحدث التنافر، ويمكن القول أن اللغة تلعب دور الوساطة بين الفكر والواقع، لتصبح الكلمة مثلها مثل الفكرة والشيء ولها الدور الفعال في تشكيل بنية العالم، إذ لا يمكن إكتشاف ومعرفة هذا العالم دون عبارات، عبارات يتمم تساءلها من خلال الفعل التواصلي، كذلك غياب جميع الأنشطة الإستراتيجية في غياب الأفعال الكلامية واللغوية، مؤكدا على كل نشاط عقلي معرفي أداتي له أهمية شديدة من حيث القدرة على استعمال اللغة والرموز والعلامات من أجل تحقيق التواصل بين البشر.

فبدلا من أن تكون نظريته النقدية نظرية للمعرفة، كانت نظرته في اللغة ودليل "هابرماس" في ذلك هو أن قدرتنا على التواصل ذات بنية، وقواعد أساسية، لا توجد ألا في اللغة التي تتعلمها وتتحدث بها كل الذوات، فاللغة اليومية التي يلجأ لها "هابرماس" من أجل تعميق فهمه للغة ولأبعادها التواصلية، هي اللغة العادية التي تقضي حسب رؤيته إلى خلق علاقات حوارية بين الذوات بالتعبير عن الفرد والخاص، وبالإبتعاد على مقولات عامة باستخدام بنية هذه اللغة التي تقوم بتطويع التجربة التواصلية اليومية وتقيم تفاهم بين الذات والآخر.

إن الآخر الذي يهتم له "هابرماس" في اللغة هو خصائصها التداولية، لأنها تشكل نسقا من القواعد التي تساعد على توليد تعابير وكل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصر من

عناصر هذه اللغة ومن ثمة تصبح هذه الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات مشاركة في عملية التواصل لأن بمقدورها التعبير والفهم والحوار.[1]

إن الفعل التواصلي الذي يبينه العقل ليس سواء اللغة هذه الأخيرة التي ترمي لتحقيق غاية مثلى تتمثل في التفاهم المبني على أساس عقلاني باعتباره سلوكا أو فعالا يجب أن يتخلص من كل أشكال الضغط والقمع السلطويين، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وباعتبار السلوك مشترك بين الذوات (الجماعة)، مع العلم أن بداية التواصل كنظرية عملية بدأت مع الأمريكي جورج (هربرت ميد) في نظريته عن التفاعل الرمزي حيث دافع عن فكرة أن التواصل هو المبدأ المؤسس للمجتمع باعتباره بمثابة تدخل الآخر في تكوين وبناء الأنا أو الهوية أي أنها تدخل الآخر في تكوين الأنا والهوية.

وهذا ما تحاوره "هابرماس" في نظريته التواصلية بإعطائها بعدا إجتماعيا فيه تنفتح الذوات على بعضها البعض مؤكدا على دور اللغة باعتبارها شكل ومحتوى المجتمع[2]. على هذا يمكن القول أن نظرية الفعل التواصلي تمثل فلسفة اللغة ولذلك يقدم هابرماس تعريفا لمنطق الخطاب بقوله:" إن منطق الخطاب هو منطق براغماتي يبحث في الميزات الصورية للسياقات الإستدلالية"[3].

كما ان نظرية الفعل التواصلي هذا تعتبر بالبنية لهابرماس منطقا جديدا للعلوم الإجتماعية يستند إلى منجزات اللغة أو بعبارة أوضح وأدق إلى المنعطف اللغوي كما يصطلح عليه أو التعطف اللساني،ولذلك إتخذ من فلسفة اللغة أهم الروافد الفلسفية في بناء مشروعه، نظرية الفعل التواصلي ولهذا بدأ هابرماس في تأسيس نظرية الحقيقة إنطلاقا من نقد المدرسة التحليلية، هذه الأخيرة التي سعت جاهدة إلى تجاوز الميتافيزيقا ولذلك أطلق هابرماس على

---

(1) عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 108.

(2) محمد بومنجال، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة (شرط فهم صراعات الألفية الثالثة)، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2010، ص 66..

(3) المرجع نفسه، ص 98.

هذا الإتجاه مصطلح النقلة اللغوية في تعرف نظريته بالنقلة البراغماتية وهي نظرية التواصل أو عبر ذاتيته.

إذن الحقيقة كما يفهمها هابرماس هي قول لا واقع، إستدلال لا تجربة، بمعنى أن التواصل في اللغة يمكن أن يحدث فقط عندما يدخل المشاركون بصورة تلقائية مع بعضهم البعض حول شيء من الأشياء في هذين المستويين، ولهذا اتجه "هابرماس" إلى الإهتمام باللغة في بعدها التداولي بمعنى أنه يهتم بها وهي منغمسة في تيار الإنتاج والإبداع وهو ما يقصد به تحقيق التفاهم والتوافق بين الذوات ولذلك فإن نجاح الفعل التواصلي مرتبط بنجاح الفعل اللغوي (اللغة) أي عبر انتقالها من المستوى الصوري إلى المستوى التداولي.

ولهذا يؤكد هابرماس على ضرورة العمل بمسلمة اللغة التحليلية التي تؤكد على عدم فوقعة اللغة في البيان وربطها فقط بالتعبير والوصف ولذلك يشير في مقاله الشهير " ماذا نعني بالتداولية الكونية ؟ مجيبا على أن الحديث على اللغة يكون أسير المستوى الشكي بقدم ما هو إمتداد وتطور على المستوى الفعلي، ولهذا يقترح وجوب تجاوز المفاهيم الصوتية، التركيبية أو الدلالية، بل يجب أن ننتقل إلى مستوى رابع جديد، يعني بتداولية الأفعال والخطاب أي الإنتقال من دراسته الكفاية اللغوية إلى دراسة الكفاية التواصلية.

ومن هنا يتضح أن النشاط الذهني اللغوي، يهتم باللغة في إطار ما تحققه من تواصل والتفاعل بين الذوات الفعالة، وبذلك غابت كما يرى " ما نفريد فرانك " إشكالية الذات المتكلمة وأيضا إشكالية التلقي والفهم عن أنصار ما بعد الحداثة وهذا ما يرفضه "هابرماس" محاولا صياغة نظرية تواصلية لغوية جماعية بين الذوات نطبق شروطها على كافة الأصعدة أو المستويات (معرفية سياسية، إجتماعية، ثقافية)، لأن الفعل ليس بالضرورة دائما تواصلي فقد اتجه هابرماس" إلى هذا أو قسم الفعل إلى نوعين:

1-**الفعل الإستراتيجي:** وهو ذلك السلوك الذي اتبع من أجل الوصول إلى غايات محددة في تصوراتنا سلفا ولا تتعلق إطلاقا بالتفاهم البين ذواتي، وإنما تهدف فقط إلى ما تمليه المصالح الخاصة الضيقة والمنفعية، دون اكتراث بالآخرين وباي تفاهم وتوافق وتواصل بينهم.

2- الفعل التواصلي: وهو عكس الفعل الإستراتيجي ويتحقق وفق شروط ومعايير لغوية من أجل التأسيس لمجتمع تواصلي مبني على التفاهم، لكن ماذا يقصد هابرماس بالتفاهم؟

إنه ذلك الإنفاق، الحاصل بين المشاركين في عملية التواصل، وهذا ما يحيل إلى إتفاق مبرر عقليا بين الذوات، التي لها القدرة على الكلام والفعل للوصول إلى الإجماع، ولتحقيق هذا الهدف بالنسبة لهابرماس يكون للفهم ثلاث مستويات ينبغي على كل مشارك في التفاعل والعمل وفقها من أجل تحقيق الفهم بمعنى أن الفهم أو التفاهم لن يتحقق إلا بتوفر الشروط الثلاث وهي:

أولا: أن يفهم المستمع التعبير فهما جيدا مدركا بذلك دلالته.

ثانيا: أن يكون لديه موقف من هذا التعبير، سواء كان إيجابيا أو سلبيا، أي أن تكون له حرية الإختيار في الرفض أو القبول لم تقترحه أفعال الكلام.

ثالثا: حين يقوم المستمع بإنجاز الفعل بشكل يتوافق مع فعل الكلام وبذلك تصبح التواصلية هي المساعدة على تحقيق أعلى صيغ التفاهم والتفاعل.[1]

لهذا حاول أن يوسع هابرماس نطاق تكوين المعرفة عن بياجيه، خاصة عند تقييم العالم إلى عوالم عديدة، وهذا من أجل الربط تكون المعرفة وتقويم الفعل التواصلي فيقول " يعني التطور المعرفي بشكل عام إلغاء مركزية الفهم المركزي الذاتي للعالم"ز معتبرا أن هذه العوالم تحوي مراكز للفهم والتفاهم بين العقول والجماعات وهي:

1- عالم ذاتي، 2- عالم إجتماعي 3- عالم موضوعي، ذلك أن نظرية المعرفة عنده هي نظرية إجتماعية تنطلق من تصور أن العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية تطور لمصلحة الإنسان.

إذن إن العقل التواصلي عند هابرماس عقل لا يمتثل للعقول التي تدعي تقديم حلول فورية لإشكالية مركبة في البيئة الإجتماعية والثقافية والسياسية، ذلك لأن العقل التواصلي يسبق

[1] محمد نورالدين لفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، هابرماس نموذج، مرجع سابق، ص 193.

على فعل خلاق يقوم كما قلنا على الإتفاق، ولترشيد الفضاء العمومي وتضافر الحياة النظرية والحياة العلمية عبر توافق سياسي، ضمن مؤسسات ديمقراطية إذ يقول:" إن التواصل بين أولئك الذين يمنحون المهمات العلمية وهم مخولون سياسيا، وبين العلماء المؤهلين إختصاصيا، في معاهد البحوث الكبرى هو الذي يميز المنطقة الجدية لترجمة الأسئلة العملية إلى مسائل مطروحة علميا، وكذلك للترجمة التي تعود لمعلومات علمية في إجابات على أسئلة علمية".[1]

إذن بالنسبة لهابرماس النشاط الإنساني هو عبارة عن .... مقولين العمل والتفاعل، هذه اللغة التواصلية التي يصطلح عليها "هابرماس" البراغماتيقيا الشاملة أو التداولية العامة (Universel pagmatique).

[1] مطلع صفدي، مرجع سابق، ص 214.

المبحث الثاني: شروط التواصل وعقلنة العالم المعيش

من خلال ما سبق يمكن القول أن فلسفة التواصل عند "هابرماس" تعتبر البراديغ الذي اتخذه كحل الأزمة العقلانية الغربية، ومن ثمة حلقة تمايز واختلاف، من أسلافه، أي رواد المدرسة، ولذلك اقترنت التواصلية في الفكر الفلسفي المعاصرية، فحيثما ذكرها برماس ذكرت.[1]

ولذلك عندما يتحدث على التواصل بين الأفراد في المجتمع يؤكد على النشاط التواصلي ليس نشاط عشوائيا وإنما منظم وفق معايير لأنه حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة تحكمها عدة شروط يحددها عطيات أبو السعود في كتابه " الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وهي:

1-النشاط التواصلي يتم من خلال علاقة تتفاعل بي فرد أو أكثر، أي أنه يتم بين الذوات الفاعلة داخل سياق العالم المعيش، ولذلك فمن حق أي شخص له القدرة على الكلام أو يشارك في النشاط التواصلي.

2-تتم من عملية التواصل من خلال اللغة التي بواسطتها تنظيم العلاقات بين المشاركين في التفاعل بينهم وبين العالم الخارجي، وبين الذوات الأخرى فاللغة إذن هي الوسيط الأساسي في النشاط التواصلي.

3- التجربة التواصلية هدفها الأول والأخير هو الوصول إلى إتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل.

4- أن يتاح لكل فرد مشارك في التواصل الفرصة في الدفاع عن رأيه، دون سيطرة سلطة ما، وبعيدا عن كل تسلط باستثناء تسلط العقل[2].

5- يجب أن يتحرر الفعل التواصلي من كل أشكال الضغط وسيطرة وهيمنة كل طرف على الآخر بممارسة القهر الخارجي.

---

[1] المرجع نفسه، ص 279.

[2] عطياب أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص 333.

6- أخلاقية المناقشة تتطلب أن يختار المشارك في عملية التواصل تعبيرا معقولا ودقيقا لكي يتمكن المتحاورون من فهم بعضهم البعض وهذا ما توفر بنية توصيل المعنى الصحيح بين الأفراد المشاركة في النقاش[1].

وبذلك يكون هابرماس فتحدد شروط التواصل والمطالب الأساسية لفهم الأقوال والتعبيرات لضمان سلامة، لأنها المصدر الأساسي الذي يحقق التفاهم[2]، لذلك يؤكد أننا إذا أردنا أن نفهم الفعل التواصلي علينا أن نفترض اللغة بوصفها الوسيط الذي يمكن أن يتحقق فيه التفاهم، إذن هابرماس يرى ضرورة تأسيس تداولية عامة كونية الإنهازات معايير شاملة وعامة.

مؤكدا أن اللغة التي ينبغي الإعتماد عليها لتحقيق غايته المثلى في اللغة العادية التي تهدف إلى تأسيس العالم المعيش على أسس عقلانية بتحويل المجتمع من عالم الأنساق المغلقة إلى العالم المعيش عن طريق التفاهم الفعلي بين الذوات، ولهذا فإن هابرماس وفي تأسيسه للعقلانية التواصلية المؤسسة على اللغة يؤكد على ضرورة الأخذ بنقطتين أساسيتين هما التداوليات الصورية وأخلاقيات الحوار والمناقشة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 324.

(2) المرجع نفسه، ص 105.

1-التداولية الصورية:

يرى هابرماس أن الهدف الأساسي والحقيقي من التواصل بين الذوات، هو الوصول إلى تحقيق نوع من التفاهم والتوافق بين الذوات، وهذا لن يتحقق (التواصل الناجح) إلا بالإعتماد على مجموعة معايير وشروط وصل إليها هابرماس عن طريق التفاعل النقدي مع النظريات اللغوية البراغماتية وفي المعقولية والحقيقة والثقة والصدق، وهذا لن يأتي من خلال التداولية المرتبطة بمعايير وهي:

-الصدق: بمعنى أن عبارات المتكلم صادقة وغير مزيفة.

- المصداقية: يجب على المتكلم أن لا يكون مقلا في حديثه فلا يفهم وثرثارا ...

بل محكم التعبير عن نواياه ومقاصده.

- الصلاحية المعيارية: يجب ان يكون استخدام العبارات والكلمات متطابقا، وهذا لا يخرج عن السياق المتعارف عليه في لغة المجتمع الذي ينتمي إليه.

- المعقولية (وفي المستوى الرابع): وهي أن يخضع كل شيء لضوابط عقلانية تفرز نجاة التواصل.

إن هذه الشرط الأربعة بالنسبة لهابرماس تحقق إلى ما يصطلح عليه الحالة المثالية في الكلام حيث لا يعترض فيها التواصل تدخلات أو عقبات داخلية تمس تنظيمه وهذا ما يؤدي إلى إقامة علاقات تداولية بين المتحاورين لتستمد إلى التماثل والمبادلة، مع حق المشاركة في النقاش والسحال، وهي الشروط الضرورية لأي تواصل عقلاني ولذلك حاول هابرماس أن يوفق بين التداولية والصورية من أجل الوصول إلى مفهوم التداولية الكلية.

وفي هذا يقول "هابرماس" " الجملة المصاغة جيدا من الناحية النحوية هي التي تستجيب لشروط المعقولية، وعلى كل ذلك تريد المشاركة في التواصل أن تكون مستعدة للتفاهم بالتعبير عن إدعاءات الحقيقة والصدق والدقة مفترضا بشكل متبادل أن هذه الإدعاءات محترمة ومن ثمة يصبح الجمل موضع تحليل لساني بينما تصبح أفعال الكلام موضوع تحليل تداولي.

2-أخلاقيات المناقشة

إن إحدى نقاط القوة في تواصلية هابرماس، تتجلى في الروضة عن الأخلاق باعتبارها مكون أساسي للعقلنة والتواصل، وتخص شروط التداولية والمنطق النظري بألفاظ البرهنة من أجل الوصول إلى عملية ما بين ذاتية التي تقر صلاحية الأحكام المعروضة إستمرار التفاعل الإيجابي بينهما ولهذا يقدم هابرماس نقد النظرية الأخلاقية الكانطية التي لا غدوا في نظره إلى أن تكون مجرد نوايا و وحبات صرية من طرف مونولوج أحادي الذات عارفة تناجي العالم المتعالي[1].

ولذلك سعى هابرماس إلى نقل الأخلاق من عالمها الفردي المنعزل إلى عالم إجتماعي وهو العالم المعيش، مؤكدا على ضرورة تأسيس الأخلاق التواصلية في المجتمع المعاصر التي تتطور عن طريق الحوار الحر والنقاش العقلاني القائم على الحجة والبرهان بين الذوات، وهذا من أجل الوصول إلى نظام الاخلاق الكلية، وهذا ما يكشف إنحياز هابرماس للحداثة ودفاعه عنها باعتبارها تستند إلى نظام أخلاقي كلي.[2]

يجب أن نشير إلى أن علم الإجتماع الألماني ينقسم إلى مدرستين وهما مدرسة هابرماس الأقرب إلى الروح الكانطية ومدرسة نيكولاس نوهان (Nuhman Niklas) التي انفصلت نهائيا عن المثالية الألمانية حيث اقتربت في اطارحها من معرفة ما بعد الحداثة الفرنسية، ولذلك يمكن القول أن نظرية هابرماس ورغم أهميتها الشديدة إلا أنها تعرفت للنقد الشديد من طرف نوهمان.

فالتواصل يعنى على عناصر ثلاث وهي الإخبار والمعلومة والفهم إذ يتفق لوهمان بين المعلومة والإخبار، فالمعلومة هي معالجة إختيارية للإختلافات وهي ليست إرسالا لأن الآنا

---

(1) جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوف، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص 164.

(2) المرجع نفسه، ص 253.

لا تملك المعلومة والآخر لا يتوصل لها، إنها نتاج للعملية التواصلية لكن الإخبار عناصر في عملية التواصل بين لوهمان إلا أنه ليس أهمها مع الإطلاق[1].

لكن هابرماس يؤكد على أن مبدأ أخلاقيات المناقشة لا يمكن أن يكون ساري المفعول، إلا بربطه بالموافقات المحلية للعالم المعيش، وهذا من خلال تأكيده على تكون وجهة النظر الأخلاقية تسير وفق المناخ المحلي للعالم المعيش لذلك نطرح السؤال: ما هو العالم المعيش وكيف تتم عقلنته؟

3- العالم المعيش

في البداية يجب أن نشير إلى أن فكرة العالم المعيش ليست من ابتكار هابرماس نفسه، وإنما تضرب بجذورها في الفكر الأوروبي الحديث وحبات يمتد إلى كل من هوسرل (husserl. (Edmund(1938-1859) ومارلوبونتي ((1961.1908) Merlou ponty) لكن هابرماس يعيب عليهما، عدم وجود هدف منهجي ولذلك يقول:" إذا طرحنا جانب المشاكل الفلسفية للوعي التي تعامل به هوسرل مع مشكلة العالم المعيش فيمكن أن نفكر في العالم كما يتمثل في مجموعة من النماذج التفسيرية، التي نقلت عن طريق الثقافة الموروثة، ونظمت من خلال اللغة، ولا نحتاج أن نفسر هنا كله في فلسفة الظاهريات، ولا في إطار سيكولوجيا الإدراك[2]. لهذا حاول هابرماس البحث في العالم المعيش بحثا تداوليا حلافا لكل من سبقوه.

إذن هابرماس في تناوله لنظرية الفعل التواصلي، إعتبر العالم المعيش هو الفضاء الذي تتم فيه عملية التفاهم بين الذوات.

ولذلك خصص له الجزء الثاني من كتابه نظرية الفعل التواصلي، مؤكدا أن نظريته الإجتماعية لا يمكن حصرها في نظرية الفعل التواصلي، وإنما يجب أن تستمد شريعتها من العالم للبحث، ويوضع هابرماس أن هذا العالم عرضة للتغير من خلال قوانينه للمجتمع

---

(1) أبو النور حمدي، أبو النور محسن، مرجع سابق، ص 169.

(2) حسن مصدق، يورعن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، النظرية التواصلية، مرجع سابق، ص 141.

ككل، وباعتبارها مكملنا لمفهوم العقل التواصلي. لأنها مرتبطة بالمجتمع وليساق الفعل الإجتماعي.

فالتفكير في التواصل هي أساس عقلي برهاني هو التفكير فيما هو مجتمعي لأن آليات التفاهم والحوار تتجه صوب دراسة الممارسة اليومية في نطاق العالم بقوله:" إن أشكال الحياة الفنية التي تعوض الوعي المتعالي الموحد عبر البديهيات التي تفرضها الثقافة، وعبر أشكال من الجماعة وعبر كفاءات الأفراد المندمجين إجتماعيا فإن العقل الذي يعبر عن نفسه في الفعل التواصلي يقوم بالوسائط مع التقاليد والممارسات الإجتماعية ومركبات والتجارب المرتبطة بالجسد، والتي تذوب في مجموعها في كلمة خاصة[1].

ولذلك يرى هابرماس أنه من أجل الوصول إلى عقلانية تحديثية تنويرية مرتبطة بترقية العالم المعيشي بمستوياته الثلاثة (الثقافة، المجتمع، الشخصية) وهذا ما يجب الإعتماد على ما يلي:

أ-الإعلاء من التأمل والتفكير العقلاني في الحياة الثقافية بشكل أكثر عمق.

ب- تحقيق معيارية كونية تطبق على الجميع.

ج- العمل على بلورة تنشأة إجتماعية، مولدة للمهارات الفردية تساعد على النضج الشخصي، ولذلك سعى هابرماس إلى عقلنة العالم المعيش بمختلف أبنيته باستخدام المعرفة واستقرار المجتمع وتحقيق للتواصل بين عناصره وبتكوين ذوات قادرة على تحمل مسؤوليتها أثناء عملية الإفتتاح والحوار والنقاش.[2]

لهذا يكون هابرماس قدم عقلانية تواصلية تمس جميع الأصعدة والمستويات الثقافية والإجتماعية والسياسية والإقتصادية باعتبارها البديل الحقيقي لإنقاذ المشروع الثقافي الغربي من الإنهيار ومن ..... داخل الأداتية.

---

[1] بورعن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 436.

[2] حسن مصدق، مرجع سابق، ص 120.

ولذلك يمكن القول إن المصطلحات التي تعامل معها هابرماس مثل .... والتواصل والسيطرة الهيمنة والقوة، العلمة، الإيديولوجيا، الديمقراطية، الفضاء العام....إلخ، كلها تحيل إلى أنه يحاول تأسيس نظرية للحداثة لها مضمون معياري وسياسي وبذلك هي أيضا نظرية في الديمقراطية.

4- هابرماس وغادمير (حوار التأويل والنقد):

يتفق هابرماس مع غادمير في ابتعاده عن الوضعية وسعيه لتاسيس منهج عقلاني للمعرفة ورفضه للتاريخية الحاكمة، والتي تهدف إلى إعادة تكوين معرفة تاريخية تلتقي وتتقاطع مع غايات المنهج الوصفي.

ولذلك فإن غادمير إهتم بمسألة الفهم وعلاقتها بنظرية المعرفة، وبالتأمل الأنطولوجي للغة، كما مارسها مارتن هيدغر، لكن غادمير ربط الفهم بما يصطلح عليه بالأحكام المسبقة، هي الأخيرة التي يعتبرها هابرماس غالبا ما تكون عثرات وقيود أمام العقل، ولذلك وجب إخضاعها للنقد باسم العقل والتأمل "لابد من موضع طاقة العقل وسلطانه في مواجهة الطبيعة الظاهرية، والقبول السطحي لأطروحة التراث وسيله، كما أن غادمير يعتبر أن اللغة فارغة من كل المعايير والمنطلقات التي تساعد على التحرر من المسبقات أو تغيير العالم لتغيير ما يحب أن يكون[1]، وهذا ما يؤدي إلى رفضها المطلق لكل منهج علمي وهذه نقطة ضعفها حسب تشخيص هابرماس، أي الإبتعاد عن المناهج العلمية.

ما يمكن قوله مما سبق عرضه أن "هابرماس" في تأسيسه لنظرية الفعل التواصلي أو العقلانية التواصلية، هذه الأخيرة التي تعتبر بمثابة الحل لأزمة العقلانية الغربية، بعدما سقطت في ..... والأداتية التقنية مع عدم مراعتها للجوانب الإنسانية في الذات، وفي الوقت الذي أعلنت فيه التيارات المعاصرة على اختلافها إنهيار العقل الغربي وتآكل مقومات الحداثة العربية، قدم بورغن هابرماس نظريته التواصلية التي تتميز بدرجة عالية على

[1] محمد نورالدين أفاية، مرجع سابق، ص 76.

التناسق والإنسجام المنهجي، وهذا لأنه اعتمد على المنهج النقدي في دراسته، طبعا دون أن ننكر دور أسلافه في توجيه الفكري (خاصة أدورنو أستاذه الذي كان له تأثير واضح في نظريته التواصلية) وبالأخص في نقطة مهمة وهي تأكيدهم على الدور الضروري الذي تقوم به الفلسفة في المجتمع، مع العلم أن نظرية هابرماس هذه لم تظهر إلى الوجود إلى بعد جهد كبير تمثل في نقد حل الأنساق الفلسفية والإستفادة من جميع المجالات المعرفية خاصة علم الإجتماع.

إذن هابرماس ومشروعه التواصلي هو تواصل مع الأفراد ومع المفاهيم ومع الحداثة التي يرى أنها مشروع لم يكتمل بعد مؤكدا أن بناءها وتطورها وتجاوز سلبياتها يكون من داخلها عن طريق الفعل التواصلي المبني على مبادئ التشاور والتفاهم الإجتماعي للعقل، الذي هو اللغة، ولذلك يمكن القول أن نظرية هابرماس في جوهرها هي نظرية في فلسفة اللغة (هذه الحلقة المفقودة في الفلسفات السابقة عليه تناولت مشروع الحداثة بالنقد وال..... بغض النظر عن كل إيجابياتها).

خـــاتمة

خاتمـــــة

إن دراسة الفكر الغربي المعاصر، ليس بالأمر الهين والسهل، خاصة هابرماس وانفتاح جدل الحداثة، وما بعد الحداثة، مع العلم أن الحديث عن هابرماس هو بمثابة الحديث عن توجه فكري بعينه في الفلسفة المعاصرة، خاصة وان الكثيرين يعتبرونه فيلسوف المرحلة في العالم كله وكونه مفكر ذا شراهة متعددة الاختصاص باستحضاره للكثير من الاعلام والمصطلحات الفلسفية، لجميع التوجيهات الفكرية، سواء السابقة من التراث الفلسفي الألماني، أو غير ذلك، ولهذا حاولت قدر المستطاع، أن احيط بموضوع الحداثة، في فكر هذا الفيلسوف.

ومن بين النقاط التي توقفنا عندها:

1. صعوبة الوقوف على تحديد وضبط دقيق وصارم لمصطلح الحداثة، هذا الأخير الذي يعرف بكونه مفهوما واسعا فضفاضا زنيقيا ،و مرد ذلك بالدرجة الأولى إلى اختلاف الرؤى والدراسات، حول التحقيب لهذا المصطلح من الناحية التاريخية، كما أن المصطلح ليس حكرا على الفلسفة والغرب فقط.
2. استعمال مصطلح الحداثة في حقول معرفية مختلفة وبدرجات متفاوتة، إذ ظهر في الفن، الأدب، علم الاجتماع، الاقتصاد، السياسة، إذن الفلسفة لم تقم باحتكار هذا المفهوم، وانما احتضنته فقط لكونها المجال الذي ينمو فيه وبتطور عن طريق العقل، والنقد المنهجي، باعتبارها الحامل الأساسي لهذا المصطلح
3. ولذلك يمكن القول أن عملية تحديد المصطلح ،ليست بالأمر السهل ، ذلك لأسباب تتعدد_ مثلما حدث مع الحداثة _ خاصة من الناحية التاريخية، وانفتاح جدل كبير بين مصطلح الحداثة _ ما بعد الحداثة.

4. أما فيما يتعلق بمابعد الحداثة، فهي فكر مرحلة تم فيها بلغة ليوثار الإعلان عن إنهيار وتصدع السرديات الكبرى (مثل فلفسة هيجل)، وتصدع البنيات الداخلية للمجتمعات الغربية، اقتصاديا سياسيا ثقافيا، مع تطور فكر هذه المرحلة.
5. حاول هابرماس، فيلسوف الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت والذي كان بمثابة انطلاقيه جديدة لاتجاه نقدي، رسم معالمه بدفاعه عن مشروع الحداثة وإرث التنوير الغربي ضد من يسميهم بالمحافظين الجدد أو تيار أما بعد الحداثة، من خلال نظريته التواصلية.
6. ان الهدف من وراء النظرية التواصلية هو استكمال مشروع الحداثة عن طريق تأسيس عقلانية تواصلية، تتجسد في افق الحوار والنقاش للوصول الى اتفاق وتفاهم بين الذوات،عن طريق اللغة، أو ما يسميها البراغماتيقا الشاملة.
7. أن هابرماس بالرغم من انتمائه إلى نفس التيار الفكري (مدرسة فرانكفورت) ، إلى أنه نقدهم بشدة في أفكارهم ومبادئهم الأساسية، متهما إياهم بالمغالات في نقد العقل الحداثي بمعنى قدرتهم على النقد فعالة دون طرح بديل فلسفي لاستمرار التنوير الغربي
8. أكد هابرماس أن الحلقة المفقودة في الفكر الحديث، والتي بها يستمر مشروع الحداثة هي اللغة، التي في نظره تعتبر حوار بين عقول المتحدثين، تهدف إلى إقامة جسر للتفاهم، وبلوغ التوافق، لحل قضايا المثابرة بينهم، بعيدا عن العنف فاللغة هنا جملة من القواعد تؤسس للإتصال ولتواصل، وليست أصوات فقط بل هي خزان كل التجارب.
9. اثبت أنه مثقف لا يحركه حنين للماضي قدسي كما لا يسكنه أي شعور بالتشاؤم، على اعتبار أن الفعل الفلسفي عنده يجب أن يمر عبر تشخيص للتعدد القائم الذي

يميز العالم، ولكن مع القدرة على التمييز ما هو صحي وما هو مرضي في مشروع الحداثة.

ولكن في الحقيقة هناك صعوبة كبيرة لمحاولة تقيين المشروع الهابرماسي، ومرد ذلك أنه مزال يواصل العطاء، مما يعني أن هذا المشروع يمكن الإضافة إليه، كما أنه يقبل التعديل والتغيير، وهذا ما أكده هابرماس نفسه عندما ذكر في مقدمة كتابه « نظرية الفعل التواصلي، أنه لم يقدم نظرية مكتملة ونهائية مما يعني أنه قدم فقط إطار نظرية، وتوجيهات اساسية للانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل ومن العقلانية الأدائية المغلقة، إلى العقلانية التواصلية المنفتحة، والمجددة لقيم التدوير والحداثة، ولهذا فإنه يصعب تقييم المشروع تقييما نهائيا، كما يصعب أيضا الحكم عليه بآراء قطعية ومع ذلك يمثل اجمال بعض الانتقادات التي وجهت نظرية هابرماس التواصلية فيما يلي:

1. اهتمام هابرماس بالتواصل، والنظرية الاجتماعية، جعل الكثير من الباحثين يذهبون على أن نظرياته تحتوي على بعد يوتوبي واضح،هابرماس يحيل في الغالب إلى مشروع اكثر مما تشير إلى واقع بعينه
2. يرى رايمون بودونRaymon(Bodon) (إن ادعاء هابرماس بإمكانية تطبيق نموذجه التواصلي في المجتمعات المعقدة، إدعاء يصعب تبريره، أو اندفاع عنه، لأنه لا يكمن أن يطبق إلا داخل جماعات تواصلية محددة، تجتمع لمناقشة موضوعات دقيقة
3. ازدادت الشكوك حول مدى قدرة صدود مشروع هابرماس أمام الأحداث الحالية، خاصة بعد أحداث 11سبتمبر 2001، هذه الأحداث التي جعلت «صمويل هينتنجتون» يهلل بفشل مشروع حوار الحضارات، الذي نادت به النظرية التواصلية ليؤكد على ضرورة الصراع لا التفاهم والحوار.

ولكن مع ذلك تبقى أهمية الفكر الهابرماسي، في تمسكه في إعادة الطاقة النقدية للعقل، في عصر ارتفعت فيه الأصوات منادية بانهيار العقل وتصدع مشروع الحداثة وانهياره، وإذ نجح في بلورة نظرية فلسفية لم تتحقق إلا مع عمالقة الفكر الغربي، وهذا ستضح أن النقد وطرح البديل الفلسفي ليس بالأمر الهين، ولذلك يكمن القول أن نظرية هابرماس هذه يكمن أن تجد صدى كبيرا في المجتمعات العربية، فهل يستطيع العمل بها ووفق معاييرها النقدية،؟ واين المجتمعات العربية من كل هذه المشاريع الفلسفية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1. يورغن هابرماس: الحداثة مشروع ناقص، تر:بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، مركز الأنماء القومي، بيروت، 1984.
2. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1995.
3. يوغن هابرماس: نقد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2002.

المراجع

4. أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، إشراف أحمد عطية عبد الجليل عطية ، المكتبة الفلسفية دار التنوير، د ط، 2009.
5. أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، إشراف احمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، د ط، 2009.
6. أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة فازبونس، بنغازي، دط، 1995.
7. ألان تورين: نقد الحداثة، تر: أنو مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1997.
8. بن عبد العالي عبد السلام: التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985.
9. ب ول ريكور: محاضرات في الايديولوجيا واليوثوبيا، تحرير وتقديم جورج تايلور، دار الكتاب الجديد المتحد (ليبيا)، ط1، 2002.بول لوران أسون: مدرسة فرانكفورت، تر سعاد حرب، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 1990.

10. توبي، إ، هوف: فجر العلم الحديث، ترك محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة 2060، المجلس الوطني للثقافة والأدب، الكويت، ط2، 2000.

11. توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، ليبيا، ط 5، 1998.

12. جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوف، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص 164.

13. جمال مفرج: نيتشه الفيلسوف الثائر، أفريقيا الشرق، بيروت، د ط، 2003.

14. جورج ريناني: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1998.

15. جورج لارين: الإيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، تر: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.

16. حس محمد حس حماد: الإغتراب عند إيريك فورم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995.

17. حس مصدق: هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.

18. حسن حماد: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ماركيوز نموذجا، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2003.

19. حسين مؤنس: الحضارة دراسة أصول وعوامل قيامها وتطورها، المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت د ط.

20. رضوان جودة زيادة: صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

21. رنيه ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخصيري، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.

22. زكي الميلاد: من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2004.

23. سعيد شبار: قضايا إسلامية معاصرة، النخبة والايديولوجيا والحداثة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2009.

24. صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، شركة الجلال للطباعة، الإسكندرية، ط1، 2000.

25. عبد الله إبراهيم: المركزية العربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2003.

26. عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006.

27. عبد الوهاب جعفر: أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 1990.

28. عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأ المعارف، الإسكندرية، د.ط، 2002.

29. علاء ظاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مدخل إلى النظرية النقدية المعاصر، مركز الإنتماء القومي، بيروت، ط1.

30. علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

31. عمر مهيل: من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2000.

32. فتحي التركي، شبدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي،بيروت، دط، 1992.

33. فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادست، ترجمة فيليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1968.

34. فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني بيروت، ط1، 2005.

35. محمد الشيخ: المثقف والسلطة، دراسات في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991.

36. محمد بومنجال: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة (شرط صراعات الألفية الثالثة)، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 2010.

37. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار بونقالي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

38. محمد نور الدين إفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، هابرماس نموذجا، إفريقيا الشرق، دار البيضاء، ط2، 1998.

39. مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الأنماء القومي، بيروت، د.ط، 1990، ص 05.

40. النرواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009.

41. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الأدب، بيروت، ط3، 1988.

42. يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2003.

القواميس والمعاجم

43. ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، مج 3.

44. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، لبنان، مج 2، ط2، 2001.

المجلات

1. جورج بالانديه: السلطة والحداثة، تر: هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 41.
2. نور الدين الشابي: نقنجيتشه للحداثة، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنتماء القومي، بيروت. (ع 122- 123)،
3. إ. غانتي: إنبثاقات ما بعد الحداثة، ت محمد بيسلا، عبد السلام بن عبد العالي، (ما بعد الحداثة من منظور عربي)، سلسلة دفاتر فلسفية، دار نوبقال، الدار البيضاء، ط1، 2007.
4. جان بودرياز: الحداثة، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي، تر: محمد سيلا، فلسفة دفاتر فلسفية 11، دار توفقال، الدار البيضاء، 2006.

الندوات:

1. عطيات أبو السعود: تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

الفهرس

العنوان	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل الاول : مشروع الحداثة الخلفية التاريخية والأساس المعرفي للنظرية التواصلية	
تمهيد	**07**
المبحث الأول: السياق التاريخي والفلسفي للحداثة:	**08**
المطلب الأول: مفهوم الحداثة ومعناها.	**08**
المطلب الثاني: الحداثة نشأتها، أقطابها، مقوماتها الفلسفية.	**18**
المبحث الثاني: أزمة العقلانية الغربية وإنتقادات الحداثة.	**36**
المطلب الأول: نقد الحداثة	**37**
المطلب الثاني: نقد فلاسفة الاختلاف الفرنسي للحداثة.	**43**
المطلب الثالث: نقد جماعة فرانكفورت للحداثة (هوركهايمر أدورنو، ماركيوز)	**46**
الفصل الثاني: العقلانية التواصلية وبناء الحداثة العربية	
تمهيد	**49**
المبحث الأول: موقف هابرماس من الحداثة الغربية	**50**
1- هابرماس: سيرته الذاتية	**50**
2- مفهوم الحداثة عند هابرماس	**52**
3- موقف هابرماس من نقاد الحداثة	**57**
المبحث الثاني: موقف هابرماس من الأنساق الفلسفية المعاصرة	**62**
1- نقد هابرماس لفلسفة الوعي:	**62**
2- نقد هابرماس للفلسفة الوضعية:	**67**
3- نقد هابرماس للفلسفة الماركسية:	**67**
الفصل الثالث: أسس العقلانية التواصلية من الذات الى التذاوت	
تمهيد	**73**

المبحث الأول: العقلانية من المنظور الهابرماسي	**75**
1-التواصل والفعل التواصلي	**78**
2-الفعل التواصلي	**79**
3-دور اللغة في عملية التواصل	**81**
المبحث الثاني: شروط التواصل وعقلنة العالم المعيش	**87**
1-التداولية الصورية	**89**
2-أخلاقيات المناقشة	**90**
3- العالم المعيش	**91**
4- هابرماس وغادمير (حوار التأويل والنقد)	**93**
خاتمـــــة	**96**
قائمة المصادر والمراجع	**101**
ملخص	/

ملخص :

لقد شهدت اوروبا والعالم الغربي بصفة عامة ميلاد الحداثة و التنوير الغربي بعد مخاضات عسيرة تم من خلالها هدم اسس الكنيسة، واغلاء سلكة العقل ، كون الانسان مركز للكون، وهذا ما انجر عنه ما يصطلح عليه بالعقل الاداتي، ولذلك حاول هابرماس تجاوز ما وقع فيه العقل الحداثي من تقنية شخصها قبله رواد الجيل الاول لمدرسة فرانكفورت معتبراً ان الملاذ الوحيد لنجاح مشروع الحداثة واستمرارها، وهو الانفتاح على كل سلبيات الفعل الاداتي ، ليفتح المجال امام صيرورة عقل جديد يقوم على علاقات جديدة قائمة على الحوار واخلاقيات المناقشة، وهو مضمون العقل التواصلي المعبر عن البعد الاجتماعي للانسان المتفوق على انانيته وعلى كيانه المجمع خاصة، معيدا الثقة لمشروع الحداثة والانوار التي يرى انها مشروع لم يكتمل بعد.

Abstract

The Western world and Europe witnessed the rise of modernity and the western enlightenment after difficulties, where the foundations of the church were demolished, and have raised the value of reason as the fact that man is the center of the universe, and this is what is called the instrumental mind. Therefore, Habermas tried to avoid what the modernist mind had fallen into in terms of technology that had been pre-dated by the pioneers of the first generation of the Frankfurt School. Habermas considered the only way for the success and continuation of modernity, is the openness to all the negatives of instrumental action to pave the way for new way of thinking, which is based on new relationships based on dialogue and ethics of discussion, as well as, it is the content of the communicative mind that expresses the social dimension of the human being who is superior to his egoism and collective being in particular, and restoring confidence to the project of modernity and enlightenment that Habermas considered as a project has not been completed yet.

Keywords: Habermas, modernity, instrumental mind, instrumental action, communicative mind

Résumer

L'Europe et le monde occidental en général ont connu la naissance de la modernité et des Lumières Ouest après des luttes ardues qui ont démoli les fondations de l'Église, et en a profité le pouvoir de l'esprit, et c'est ce que l'on appelle le centre de l'Univers, et Habermas a essayé de dépasser ce que la technologie moderne avait avant les pionniers de la Francfort, car elle était le seul moyen de réussir. Les aspects concrets, qui ouvrent la voie à l'émergence d'un nouvel esprit, basé sur de nouvelles relations fondées sur le dialogue et l'éthique du débat, sont le contenu de l'esprit de communication, qui exprime la dimension sociale de l'être humain qui l'emporte sur son égoïsme et, en particulier, la confiance envers le projet de modernité et les lumières qu'il considère comme un projet qui n'est pas encore terminé

Mot clé : Habermas, la modernité L'esprit instrumental, l'acte instrumental, l'esprit communicatif