الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة مصطفى اسطمبولي – معسكر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مشروع التكوين في الدكتوراه:

الدين واللغة في الخطاب الفلسفي

التخصص: فلسفة اللغة والتواصل

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في فلسفة اللغة والتواصل

سؤال التواصل ومنطلقات الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر "يورغن هابرماس نموذجا"

إعداد الطالب:
موقاي بلال

إشراف الأستاذ:
د. خليفي بشير

لجنة المناقشة

لقب واسم الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
كرد محمد	أستاذ محاضر. أ	جامعة مصطفى اسطمبولي. معسكر	رئيسا
خليفي بشير	أستاذ محاضر. أ	جامعة مصطفى اسطمبولي. معسكر	مشرفا ومقررا
الزاوي الحسين	أستاذ	جامعة وهران 2	مناقشا
بوعرفة عبد القادر	أستاذ	جامعة وهران 2	مناقشا
براهيم أحمد	أستاذ محاضر. أ	جامعة عبد الحميد بن باديس. مستغانم	مناقشا
بن عودة أمينة	أستاذ محاضر. ب	جامعة مصطفى اسطمبولي. معسكر	مناقشا

السنة الجامعية: 2017/2016

إهـــــداء وشكـــر

الإهـــــــــــداء

إلى العائلة الكريمة، وإلى كل ذات مفكرة تحب الإبداع وتتطلع إلى غـــدٍ أفضل تسوده العقلانية، من أجل أن تنير دروبه وتفتح له آفاق العـيش الكريم ...

شـــــكر

نتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل من حيز الإمكان إلى الواقع الفعلي وبخاصة الدكتور "خليفي بشير" الذي أشرف على هذا العمل، وإلى كل الأساتذة والأصدقاء الذين ساعدونا من جامعة معسكر أو خارجها، وبخاصة الدكتور "عطار أحمد" من جامعة تلمسان. والزميلة "بالفوضيل يمينة".

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة الذين قبلوا قراءة ومناقشة هذا العمل، وعلى الملاحظات والتوجيهات القيمة والهامة التي سيقدمونها لنا.

والشكر أيضا موجه لجميع الأساتذة الذين ساهموا في تكويننا طيلة مشوارنا في الدكتوراه من خارج جامعة معسكر أو من داخلها، وبخاصة لجنة التكوين في الدكتوراه التابعة لقسم الفلسفة بجامعة معسكر.

مقدمة

تُعتبر "مدرسة فرانكفورت L'école de Francfort" من أبرز المدارس في حقل الفلسفة المعاصرة، الأمر عائد بالأساس إلى ذلك الزَخَم المعرفي الذي تميزت به، إضافة إلى تعدّد مشارب ومناهل القائمين عليها، فقد جمعت بين نظريات مختلفة على رأسها الماركسية والكانطية والهيجلية والفيبرية، إلى غير ذلك من النظريات، واستطاعت بفضل ذلك أن تبني نظرية متماسكة في الفلسفة و السوسيولوجيا و السياسة. علاوة على هذا فقد قام روادها الأوائل بالقيام بنقد جذري للحداثة الغربية، معتبرين أن هذه الأخيرة بحكم ما آلت إليه الأوضاع اليوم، قد حادت عن جادة الطريق الصحيح، في مقابل تلك الانطلاقة المتميزة التي شهدتها في بداية تبلورها.

ولعل مثل هذا الموقف راجع بالأساس إلى أن مشروع الحداثة بالنسبة للمنظّرين الأوائل، كان في بدايته نبيلا وهادفا، لأنهم كانوا يسعون أساسا إلى تحرير الإنسان وتخليصه من مختلف المشاكل التي كانت تعيق طريق التقدم والتحضر؛ نتيجة هيمنة الكنيسة وسيطرتها واحتكارها لكافة المجالات (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية...الخ) باسم الدين، لذلك عملت الحداثة على تحرير الإنسان من كافة أشكال الهيمنة والسيطرة التي كانت تمارسها الكنيسة، وأعطت في مقابل ذلك أهمية كبيرة للعقل الإنساني الذي أستطاع أن يحقّق مكاسب كثيرة لها، من تقدم وتطور في مختلف نواحي الحياة.

بيد أن الملاحظة المفصلية تكمن في أن هذا العقل حينما أُعطي تلك الأهمية والمكانة، وتمّت الثِّقة العمياء فيه؛ فإنه تخطى حدوده المعقولة ليتحول إلى سلبي في منحاه، بفعل التقنية التي توّلدت عنها مشاكل جديدة من قبيل: التشيؤ، الاغتراب والاستلاب...الخ.

إن مثل هذا التصور دفع برواد مدرسة فرانكفورت - خاصة الجيل الأول - (ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895 – 1973) – ثيودور أدورنو Theodor Adorno (1903 – 1969) – هربرت ماركيوز Herbert Marcuse (1898 - 1979) إلى القيام بنقد جذري لهذا العقل الذي هو وريث الحداثة، بوصفه عقلا أداتياً تسبب في مشاكل عديدة، ومن ثَمّة يمكن القول أن نظرتهم للنتائج المترتبة عنه كانت سلبية ومتشائمة.

وبعدما استنفذ الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت - في جيلها الأول - كل طاقاته، وبالتالي لم تعُد له إمكانية لتجديد تصوراته، التي عرفت حالة من الانسداد والعجز عن تقديم الحلول أو البدائل؛ سيبرز الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929)، بوصفه ممثلاً للجيل الثاني لهذه المدرسة، وسيعمل على ضخ دماء جديدة لها. علاوة على ذلك سيأتي ببراديغم جديد (نموذج إرشادي) يتفق مع رواد الجيل الأول لهذه المدرسة، وفي الوقت نفسه يتجاوز وينتقد هؤلاء. يتجلى هذا البراديغم في ما أسماه بـ"براديغم التواصل"، الذي يتجاوز به مثالب الجيل

الأول، إضافة إلى رواد تيار ما بعد الحداثة، مستفيدا من تيارات فكرية كثيرة ومتنوعة. لهذا لن نجانب الصواب إن قلنا بأن هابرماس أحتل مكانة متميزة وفريدة داخل هذه المدرسة.

لكن ما هو جدير بالذكر أن هذا البراديغم عند هابرماس قد مر بمرحلتين هما:

1 - مرحلة التنظير: في هذه المرحلة بلور نظريته الشهيرة الموسومة بـ "نظرية الفعل التواصلي"Théorie de l'agir communicationnel، علاوة على صياغته "لإتيقا المناقشة L'éthique de la discussion"، إبان سنوات الثمانينات.

2 - مرحلة التطبيق والممارسة: في هذه المرحلة عمل على تطبيق وتطوير "إتيقا المناقشة" - ضمن اطار براديغم التواصل- على المجال السياسي في سنوات التسعينات، وعلى المسألة الدينية ابتداء من سنة 2001.

في هذا السياق جاءت أطروحتنا موسومة بـ "سؤال التواصل ومنطلقات الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر "يورغن هابرماس نموذجا"، وتتضمن الجمع بين هاتين المرحلتين (التنظير والتطبيق)، والتي نحاول فيها معالجة سؤال أو براديغم التواصل عند هابرماس، مركّزين على دوافع صياغته لهذا الأخير، وكذلك نبحث في تطبيقاته وامتداداته في المجال السياسي ثم الديني، وتحديدا على مسألة الحوار الديني الواقعي، وهذا في اطار الخطاب الفلسفي المعاصر، الذي يتميز بكونه خطاباً نقدياً ووضعياً بالأساس، وذلك بسبب اعتماده على العقل ولتميزه بالمنهجية في الطرح، كما أنه يركّز على مسألة التعدّد والاختلاف. ومن ثمّة تتعدّد الخطابات الفلسفية المعاصرة، حيث نجد الخطاب الفلسفي لميشال فوكو Michel Foucault (1926 – 1984) أو لمارتن هيدجر Martin Heidegger (1889 – 1979) أو لجاك ديريدا Jacques Derrida (1930 – 2004)"...الخ، والتي تتباين عن الخطابات الأخرى على غرار الخطاب السياسي أو الاقتصادي أو الديني، إلى غير ذلك من الخطابات.

ومن بين الخطابات الفلسفية المعاصرة نجد الخطاب الفلسفي ليورغن هابرماس، الذي اشتهر بمواقفه العلمانية الصارمة، المتجسّدة في كتاباته المبكرة، التي لم يركّز فيها على الدين بقدر ما ركّز على العلمانية الغربية، وهو المعروف بأنه صاحب فكرة أن "الحداثة مشروع لم يكتمل"، لذلك سعى جاهداً إلى تطعيمها واعادة بنائها من جديد وفق عقل تواصلي وضعي يسعى إلى الاجماع ويدرأ مثالب العقل الأداتي، الذي هو وريث الأنوار.

بيد أنه من الملاحظ حدوث انعطاف هام وحاسم في مسيرة يورغن هابرماس، بدءاً من سنة 2001، تمثّل أساسا في اهتمامه بالمسألة الدينية، التي ستأخذ حيزا هاماً من تفكيره بوصفها رهاناً نتيجة ما تطرحه من تساؤلات وما تستوجبه من استفسارات، ومن ثمّة صار يعتقد أن المقولات

والتنبؤات القائلة بنهاية الدين وزواله بحاجة ماسة إلى مراجعة نقدية عميقة، حيث عرف الدين عودة قوية في مجال الفضاء العمومي.

وما تجدر الإشارة إليه أيضا، أن هذه العودة القوية للدين يراها هابرماس مشوهة بأساليب العنف والتطرّف والارهاب؛ نتيجة أَنيِمِيَة (في إحالة للضعف والنقص) في التواصل والتعايش.

وفي ظِل ما يشهده العالم اليوم من حِراك وانتشار للعنف والتطرّف؛ نتيجةً تنامي الإرهاب العالمي المرتبط في الغالِب بالتطرّف الديني بوصفه تواصلا مشوها؛ **كيف يمكن للتواصل الحقيقي الذي يقترحه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، من حيث مفهومه، خصائصه ومقاصده، أن يشكل أرضية حقيقية للحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر؟**

ولتفكيك الإشكالية المركزية عمدنا إلى طرح التساؤلات الفرعية التالية:

1 ـ مالتواصل عند هابرماس؟ وماهي أهم منطلقاته ودوافعه بوصفه براديغما؟

2 ـ مالمقصود بإتيقا المناقشة؟ وأين تتجلى اجراءاتها في المجال السياسي بوصفها منطلقا للحوار الديني؟

3 ـ ما حقيقة المجتمع المابعد علماني باعتباره منطلقا للحوار الديني؟

4 ـ ماهي حدود براديغم التواصل عند هابرماس؟

انطلاقا من الاشكالية الرئيسية والتساؤلات الفرعية، سنعمد إلى طرح فرضيتين أساسيتين تشكلان منطلقا لنا في دراستنا هاته، حيث نرى في الافتراض الأول أنه، إذا كان يورغن هابرماس في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" لم يتطرق إلا لماما أو نادراً للمسألة الدينية (أو المسائل التي يطرحها الدين)، علاوة على كونه مفكر علماني بامتياز، نظرا لدفاعه المستمر عن قيم الحداثة والعقل، وبالرغم من اهتمامه في آخر كتاباته بالمسألة الدينية؛ فإنه لن ينتصر لهذه الأخيرة، بقدر ما سينتصر للجانب العلماني محاولا تغليبه. نريد من خلال هذه الفرضية التعرف على كيفية هذا التحول لهابرماس، من كونه لم يكن يهتم بالمسائل الدينية، إلى مهتم بها وبقضاياها الراهنة، خصوصا مسألة الحوار الديني مع الأديان المختلفة، ومع النقيض العلماني.

في حين ترى الفرضية الثانية أن لإجراءات إتيقا المناقشة في المجال السياسي (الفضاء العمومي النقدي - الديمقراطية التشاورية). ولمجتمع مابعد العلمانية - في إطار براديغم التواصل - دوراً مفصلياً وهاماً في الخطاب الفلسفي المعاصر ليورغن هابرماس. نريد من خلال هذه الفرضية التعرف على كيف أن هذه الإجراءات تشكل أحد المنطلقات الهامة للحوار الديني عند هابرماس وبخاصة مع النقيض العلماني.

ولتحقيق هذه المقاصد اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج التحليلي النقدي لملاءمته لطبيعة الموضوع، وهذا ما دفعنا إلى تحليل أفكار هابرماس المتجسّدة في نصوصه، علاوة على الربط بينها بشكل تسلسلي، وهذا بهدف الكشف عن أبعادها والتعرف على مقاصدها. بعد ذلك قمنا بإخضاع هذه الأخيرة إلى النقد عبر استعمال النصوص الموازية لفلاسفة عمدوا على انتقاد هابرماس في أفكاره وتصوراته.

وقد اعتمدنا في اختيار هذا الموضوع على عدة أسباب (ذاتية وموضوعية) يمكن تلخيصها في الآتي:

1 – الميل الشخصي للفلاسفة الألمان ولفلسفتهم، وبخاصة "مدرسة فرانكفورت النقدية"، لأنها بنظري تتمتع بغزارة في الانتاج، وبقوة ودقة في الطرح، علاوة على اهتمامها بالفلسفة الاجتماعية.

2 – إن ربط الفلسفة بالواقع يشكل هاجسا قويا لدي، وهو ما وجدته في الفلسفة الاجتماعية عند يورغن هابرماس، الذي يربط الفلسفة بالواقع ويعالج اشكالاته الراهنة.

3 – محاولة إغناء المكتبة العربية بدراسة متخصّصة وباللغة العربية عن الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس.

4 – معالجة مسألة الحوار الديني بنظرة واقعية، لأن الفكرة السائدة والمنتشرة عن الحوار الديني، هي أن هذا الأخير يكون بين الأديان المختلفة، وفي أكثر الحالات تفاؤلا يكون بين الطوائف الدينية داخل الدين الواحد؛ بيد أن مفهوم الحوار الديني الواقعي يتجاوز ذلك إلى الحوار مع النقيض العلماني ومع غير المؤمنين أيضا، وهو ما يدعوا له هابرماس.

ولمعالجة إشكاليتنا المطروحة سابقا، ارتأينا تقسيم هذا العمل إلى أربعة فصول تبدأ بمقدمة وتنتهي بخاتمة، علاوة على أن كل فصل يبدأ بتوطئة وينتهي بخلاصة، وهذا ما يمكن توضيحه فق الخطة المختصرة التالية:

بعد المقدمة يأتي الفصل الأول معنونا بـ "براديغم التواصل عند يورغن هابرماس: المنطلقات، الدوافع، التأسيس"، والذي قسمناه إلى ثلاث مباحث وهي:

المبحث الأول: منطلقات ومميزات براديغم التواصل عند هابرماس، والذي تطرّقنا فيه إلى الخلفيات المعرفية لبراديغم التواصل ومميزاته، علاوة على المنهج النقدي.

المبحث الثاني: سؤال الحداثة ومطلب التواصل عند هابرماس، والذي تطرّقنا فيه إلى هابرماس ناقدا لتيار ما بعد الحداثة، وإلى الحداثة عند هابرماس: الحدود والبدائل.

المبحث الثالث: العقلانية التواصلية عند هابرماس، والذي تطرّقنا فيه إلى المفهوم والدلالة، وإلى اللغة وفعل التواصل.

بعد الفصل الأول يأتي الفصل الثاني معنونا بـ "إتيقا المناقشة وإجراءاتها في المجال السياسي بوصفها منطلقا للحوار الديني"، والذي قسمناه بدوره إلى ثلاثة مباحث وهي:

المبحث الأول: إتيقا المناقشة عند هابرماس، والذي تطرّقنا فيه إلى المفهوم والأصول وإلى الشروط والخصائص.

المبحث الثاني: اجراءات إتيقا المناقشة في المجال السياسي، والذي تطرّقنا فيه إلى الفضاء العمومي النقدي عند هابرماس، وإلى سؤال الديمقراطية في الفضاء العمومي.

المبحث الثالث: الفضاء العمومي والحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر، والذي تطرّقنا فيه إلى مفهوم الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر، وإلى سؤال الدين في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس.

بعد الفصل الثاني يأتي الفصل الثالث معنونا بـ "مجتمع ما بعد العلمانية والحوار الديني: (الديني والعلماني من مأزق الصراع إلى مطلب الحوار)"، وهو بدوره مقسم إلى ثلاثة مباحث وهي:

المبحث الأول: هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001 ومسألة الإرهاب العالمي، والذي تطرّقنا فيه إلى هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001: قراءة فلسفية، وإلى مسألة الإرهاب العالمي.

المبحث الثاني: الأصولية الدينية ومسألة التطرّف الديني العلماني، والذي تطرّقنا فيه إلى مالأصولية؟، وإلى مسألة التطرّف الديني العلماني.

المبحث الثالث: مجتمع ما بعد العلمانية: (التواصل بين الفهم الديني والعلماني)، والذي تطرّقنا فيه إلى مفهوم مجتمع ما بعد العلمانية، وإلى حوار الطوائف الدينية والديانات: مسألة الحرية الدينية، وإلى حوار الدين والعلمانية.

بعد الفصل الثالث يأتي الفصل الرابع معنونا بـ "حدود براديغم التواصل عند هابرماس"، والذي قسمناه بدوره إلى ثلاث مباحث وهي:

المبحث الأول: حدود فكرة العالم المعيش في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس، والذي تطرّقنا فيه إلى فلسفة كارل أوتو آبل، وإلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين آبل وهابرماس.

المبحث الثاني: أكسل هونيث مستأنفاً هابرماس: نحو براديغم جديد للاعتراف، والذي تطرّقنا فيه إلى الخلفيات المعرفية لفلسفته، وأيضا من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف.

المبحث الثالث: نانسي فريزر: حدود مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي لهابرماس، والذي تطرّقنا فيه إلى فلسفة العدالة الاجتماعية بين الاعتراف وإعادة التوزيع عند نانسي فريزر، وإلى الفضاء العمومي ما بعد البورجوازي. للنهي الأطروحة بالخاتمة وقائمة المصادر والمراجع.

وفيما يخص الدراسات السابقة - تحديدا الدراسات باللغة العربية -، فقد كتب حول فلسفة هابرماس الكثير، لكن المُلاحظ في هذه الأعمال أنها اقتصرت في الغالِب؛ إما على نظرية الفعل التواصلي وإتيقا المناقشة، وإما على النظرية السياسية لهابرماس، وإما تجمع بينهما، بينما المرحلة الأخيرة من تفكيره والتي تناول فيها المسألة الدينية لم نجد لها - على حد علمنا وبحثنا في ذلك – رسالة أو أطروحة متخصّصة، فقط وجدنا مباحث وعناصر في بعض الدراسات، إضافة إلى بعض المقالات والمداخلات، لهذا حاولنا جاهدين انتقاء بعض الأعمال التي قاربت اشكاليتنا وموضوعنا إلى حدٍ كبير وهي:

1 – دراسة المحمداوي علي عبود، والموسومة بـ **"الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذج"**، والصادرة في كتاب سنة 2011، عن دار الأمان ومنشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون. والجدير بالذكر أن هذه الدراسة كانت في الأصل عبارة عن أطروحة دكتوراه تمّ نشرها في كتاب، حاول من خلاله البحث في أسس الحداثة السياسية عند هابرماس، وعن العقلانية التواصلية التي امتدت إلى المجال السياسي، حيث أنتجت نموذجا بديلا وهو الديمقراطية التشاورية. وفي الفصل الثالث من هذا العمل نجده يتحدث في مبحث من مباحثه على المسألة الدينية عند هابرماس، محاولا في السياق ذاته وعلى الطريقة التي سلكها هابرماس أن يقيم مصالحة بين ماهو ديني وما هو علماني عن طريق تطرّقه لمجتمع ما بعد العلمانية.

لكن بالرغم من المجهودات المبذولة في هذا العمل إلا أنه ظل يشكو من يُتم في الاعتماد على مصادر هابرماس التي تناولت المسألة الدينية، كما افتقد أيضا للدراسة النقدية الحقيقية، إذ اكتفى بالإشارة الى موقف هابرماس من المسألة الدينية وعرضه لا غير.

2 – دراسة الأشهب محمد عبد السلام، والموسومة بـ **"أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس"** والصادرة سنة 2013 عن دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع. والتي حاول من خلالها التطرّق إلى أخلاقيات المناقشة بوصفها ركيزة أساسية في فلسفة التواصل لهابرماس. إضافة إلى التركيز على امتدادتها في المجال السياسي، ليقف عند نظرية الديمقراطية التشاورية بوصفها خلاصة هذا الامتداد.

وفي مسعاه هذا – أي لما تحدث عن الديمقراطية التشاورية في ارتباطها بالفضاء العمومي – تحدث في إحدى النقاط على الدين في الفضاء العمومي لدولة الحق والقانون الديمقراطية، دون أن

يفصل كثيرا في ذلك، محاولا تبيين أهمية الدين ودوره في المجتمعات المعاصرة حسب رؤية هابرماس.

لكن بالرغم من الأهمية المعتبرة لهذه الدراسة، إلا أنها ركزّت على تطبيقات وامتداد العقلانية التواصلية وأخلاقيات المناقشة على المجال السياسي وأكتفت به دون أن تركّز بشكل عميق وموسع على المسألة الدينية في علاقتها بالعلمانية ومجتمع ما بعد العلمانية الذي يجمعهما، إذ اكتفت في المقابل بالإشارة إلى أهم النقاط الأساسية الذي قدمها هابرماس. وهو ما يعدّ في نظرنا غير كافٍ، حيث لاحظنا أن هناك عدة نقاط ومسائل بحاجة إلى توسيع وتحليل عميق بقصد الوقوف عليها بدقة.

3 – دراسة البلواني عادل، والموسومة بـ **"النظرية السياسية لهابرماس"**، والصادرة سنة 2014 عن دار افريقيا الشرق. والتي حاول من خلالها معالجة النظرية السياسية لهابرماس بنظرة عامة، وبهذا ركّز على أسسها النظرية وبالتحديد على الفلسفية منها والسيوسيولوجية والتحليلية، علاوة على أهم مفاهيمها الأساسية والمستنبطة من كتابات هابرماس خاصة السياسية منها، مثل مفاهيم المشروعية والديمقراطية التشاورية، ودولة الحق والقانون، والسيادة،...الخ، والتي تشكل ركيزة أساسية في النظرية السياسية لهابرماس.

وما شدّ انتباهنا في هذه الدراسة هو تناولها للنظرية السياسية لهابرماس في علاقتها بالمشاكل السياسية والتحديات المعاصرة اليوم، كمشاكل الاقصاء والاندماج ومسألة التقنية والعولمة والعلم والأخلاق...الخ. وفي هذا السياق تحدث عن المسألة الدينية حسب تصور هابرماس، الذي يدعو بشدة إلى ضرورة إدماج الجماعات الدينية ضمن المجتمعات العلمانية المعاصرة، لكن هذا لن يكون إلا حسب مجموعة من الشروط التي تهدف أساسا إلى تجسيد العقلانية التواصلية التي ينادي بها هابرماس، ومن ثمة تحقيق التفاهم، التوافق، والتعايش.

لكن بالرغم من هذه الأهمية المعتبرة لهذه الدراسة إلا أنها لم تخصّص للمسألة الدينية عند هابرماس حيزا يتسع لاحتوائها، بل كانت عبارة عن مجموعة نقاط، هي بنظرنا بحاجة إلى دراسة معمقة أكثر، بقصد تحديد العلاقة الوثيقة بينها وبين التحول الذي حدث لهابرماس من كونه المدافع بقوة عن قيم الحداثة والعلمانية، ومن كونه لم يكن يهتم بالمسائل الدينية إلا إلماما؛ إلى منتقد للعلمانية الغربية، بل وداعٍ إلى إعادة بنائها من جديد، وإلى مهتم بالمسائل الدينية في محاولة منه لإيجاد مقعد هام للدين والجماعات الدينية ضمن المجتمعات العلمانية المعاصرة.

كما تجدر الإشارة إلى بعض المقالات والمداخلات، التي قاربت إشكاليتها موضوع دراستنا، على غرار مقال عطار أحمد الموسوم بـ **"هابرماس والعالم الاسلامي"**، الصادر في مجلة لوغوس، العدد الأول، عن دار كنوز للنشر والتوزيع بتلمسان سنة 2012، والذي تطرّق فيه إلى

الرهان الذي يطرحه الدين اليوم، وإلى المراحل التي جعلت من هابرماس يهتم بالمسألة الدينية. كما سلّط الضوء على مسألة الحداثة وارتباطها بالتعصب والتطرّف، الذي يظهر من خلال الخطاب العدائي الذي قدمه البابا بيندكتيت السادس عشر (16) تجاه المسلمين، أين برزت من جديد نغمة القرون الوسطى الظلامية، وهو ما دفع بهابرماس إلى انتقاده معتبرا أن خطابه هذا خطاب ضد الحداثة وقيم التنوير. كما تحدث هذا المقال أيضا عن مسألة الإرهاب الذي انتجت التطرّف وتسبب في هجمات 11 سبتمبر 2001، علاوة على ذلك توقف على مسألة الأصولية معتبرا أياها سرطانا وبائيا قد استفحل وانتشر بقوة في الفترة الراهنة. ليتطرّق في آخر هذا المقال إلى مسألة التواصل بين الفهم الديني والعلماني على نفس الطريقة التي سلكها هابرماس، الذي عمد على تحقيق التواصل بينهما وفق مقدمات دولة الحق والقانون الديمقراطية.

وبالرغم من الأهمية المعتبرة - خاصة اعتماده على مصادر مهمة لهابرماس - لهذا المقال، لأنه بالفعل عرض بصورة مقتضبة لمفهوم المسألة الدينية عند هابرماس، إلا أنه بالرغم من ذلك لا يعدّ كافيا، حيث هناك أمور سلط عليها الضوء دون أن يعنيها بالتحليل، وهذا راجع بالأساس إلى طبيعة العمل الذي كان عبارة عن مقال.

وتجدر الاشارة أيضا إلى مداخلة مالفي عبد القادر الموسومة بـــ **"الأسس اللغوية للتواصل والحوار الديني من أجل إرساء قواعد الديمقراطية عند يورغن هبرماس"**، والتي تقدم بها للملتقى الدولي الثاني حول: حوارات في الدين واللغة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم - الجزائر، يومي 15 و 16 أبريل 2013. والذي تعدّ بنظرنا العمل الأكثر والأقرب إلى موضوع بحثنا، حيث ركّز هذا الأخير في هذه المداخلة تبيان الدور الهام للغة في تأسيس نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، كما سعى إلى التأكيد على أهمية ودور الفضاء العمومي في إرساء ديمقراطية تشاورية تحترم الحريات الفردية والجماعية، بما فيها حرية التدين أو المعتقد، كما أنها تدعوا بقوة إلى مسألة الاندماج الاجتماعي، وهذا عن طريق تفعيل لغة الحوار وتقبل الآخر واحترامه.

كما تعرض أيضا إلى المسألة الدينية عند هابرماس في المحطة الخامسة، من خلال اعتماده على مصادر هامة لهابرماس، ككتاب: "مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبرالية" و "بين النزعة الطبيعية والدين"، ومعتمدا على الحوار الذي أجرته جيوفانا بورادوري Giovanna Borradori (1963) مع هابرماس ودريدا، حول "الفلسفة في زمن الارهاب"، و الحوار المشترك بين هابرماس والكاردينال جوزيف راتسينغر Joseph Ratzinger (1927) الموسوم بـــ "جدلية العلمنة العقل والدين"، الذي حاول كُلاً منهما فيه أن يلفت النظر إلى أهمية الدين والعقل وضرورة كل منهما للآخر، فلا الدين يستطيع التملص من وصاية العقل، أو العكس، إذ لا بدا أن يتعاونا فيما بينهما نظرا للحاجيات المشتركة والشائكة بينهما راهنا.

لكن بالرغم من أهمية هذا العمل المقدم من طرف مالفي عبد القادر، إلا أنه يكاد يخلو من حِسٍ نقدي تجاه أفكار هابرماس، حيث كان مجرد عارض ومحلّل، دون أن يقدم رؤية نقدية واضحة لتصور هابرماس حول المسألة الدينية. إضافة إلى أنه ركّز على الأسس اللغوية للتواصل فقط، وتجاوز الأسس الاجتماعية والنفسية وحتى الفلسفية وغيرها من الجوانب، التي اعتمدها هابرماس والتي على اثرها بلور نظريته حول الفعل التواصلي، وربما يرجع السبب إلى أن العمل كان عبارة عن مداخلة فقط وليس دارسة موسعة.

ومن ثمّة نسعى من خلال دراستنا هذه – وانطلاقا من الدراسات السابقة - إلى محاولة التعمق أكثر في العقلانية التواصلية عند هابرماس، في ارتباطها بالجانب الإتيقي والسياسي، ثم الديني على وجه التحديد. لنقف عند المسألة الدينية وعلى التحديات المفروضة على الجماعات الدينية في ظل هذا الواقع الشائك والمعقد.

وفيما يخص الصعوبات، فما من شك أن أي عمل تعترضه عوائق وصعوبات، لهذا كانت الصعوبة الكبرى التي واجهتنا تتمثل أساساً في صعوبة ترجمة بعض المفاهيم من اللغات الأجنبية (الفرنسية خصوصا) إلى اللغة العربية - التي تتشابك فيها المعاني والدلالات – وهذا ما دفعنا إلى محاولة الحرص في ترجمتها قدر المستطاع، حتى لا تفقد معناها الأصلي الذي يَحُوزُ على دلالةٍ بالغة. وتبقى الترجمة في عمقها الفلسفي رهان وتحدٍ لا مناص منه.

وفي نهاية هذه المقدمة نقول: تهدف هذه الدراسة وتطمح إلى إلقاء الضوء على قضية من القضايا المعاصرة الراهنة، تتمثل هذه الأخيرة في مسألة الحوار الديني الواقعي، نظراً لما يسود عالمنا العربي اليوم من تمزق وانتشار للحركات الدينية المتطرّفة، حتى بات الإسلام اليوم يساوي - في الغالب - داخل الفضاء الغربي "التطرّف أو الشر المحض" بلغة هابرماس، فهو دين دموي يكرّس للعنف ويحرّض على الارهاب، ويهدّد سلم وأمن العالم. ومن ثمّة نعتقد أن مطلب الحوار الديني الواقعي سيفتح الآفاق حول حقيقة الدين الإسلامي، الذي باتت سمعته مشوهة إلى حدٍ كبير.

الفصل الأول: براديغم التواصل عند يورغن هابرماس:

المنطلقات، الدوافع، التأسيس

تـــوطئـــة:

يكتسي التواصل اليوم أهمية بالغة بين الأفراد والمجتمعات، فهو وسيلة مثلى للتفاعل وتبادل المعلومات أو نقلها، كما أنه بالإضافة إلى ذلك، يجعلنا نستفيد من خبرات وتجارب الآخرين، باعتبار أن كل إنسان إلا ويَحُوزُ على ميزةٍ تميزه عن غيره، وفي الوقت ذاته هو بحاجة إلى الاستفادة من مميزات غيره ليحقق ما يرغب، أو ما يطمح إليه.

لهذا فالإنسان تواصلي بطبعه، لأنه لا يستطيع العيش منزويًا ومنطوياً على نفسه من دون حاجة إلى الآخرين، فالآخر هو الصورة المجلوّة للآنا حيث تموضع نفسها والآخر. ومن ثمّة فلا مناص من التواصل، باعتباره النموذج الأمثل لتحقيق التحاور والتفاهم، وتجنب الأوهام والشكوك وعدم وضوح الرؤية التي تكرسها مسألة الانطواء على الذات.

لذلك وبما أننا في أطروحتنا هاته نعالج سؤال التواصل ومنطلقات الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر؛ فإننا خصّصنا هذا الفصل الأول لمعالجة براديغم التواصل عند هابرماس، من حيث منطلقاته الأساسية، ودوافع تأسيسه، وكذلك مرحلة تأسيسه، وهذا ما يدفعنا إلى التركيز على العقلانية التواصلية بوصفها عصارة هذا البراديغم. بناء على ذلك نطرح التساؤلات المفصلية التالية:

ــ ماهي أهم منطلقات ومميزات براديغم التواصل عند هابرماس؟

ــ ماهي أهم الدوافع والأسبـــاب التي دفعتـــه إلى التفكير في تأسيس براديغـــم التواصل؟

ــ مالمقصود ببراديغم التواصل عند هابرماس، والمتجسد أساسا في العقلانية التواصلية؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه انطلاقا من المباحث التالية:

1 ــ منطلقات ومميزات براديغم التواصل عند هابرماس

2 ــ سـؤال الحـداثة ومطلب الـتواصل

3 ــ العقلانية التواصلية عند هابرماس

المبحث الأول: السياق العام لبراديغم التواصل عند هابرماس*

1 ـ الخلفيات المعرفية لبراديغم التواصل:

إن الحديث عن السياق العام لبراديغم التواصل عند يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929)، يحيلنا في البداية إلى الخلفيات المعرفية التي استقى منها فلسفته، باعتبارها تشكل منطلقاته الأساسية، التي على إثرها تشكلت أرضيته الفكرية. غير أن المُلاحظ في هذه المنطلقات أنها بالأساس متشعبة ومتعدّدة، بحيث لا يمكن الالمام بها كُلَها ضمن هذا العنصر، لهذا سنكتفي بذكر أهمها وفق السياق التالي:

أولا: منطلقات فلسفية وسوسيولوجية ونفسية

أ ـ منطلقات فلسفية:

1 - إيمانويل كـانط Emmanuel Kant (1724 - 1804):

استطاع إيمانويل كانط من خلال طرحه لسؤال التنوير أن يغير الكثير، فقد كان حلقة هامة ومفصلية في تاريخ الفلسفة الحديثة على وجه الخصوص، والتي أصبحت بفضل إسهاماته المتميزة

* يورغن هابرماس Jürgen Habermas من مواليد (1929) بمدينة دوسليدروف Dusseldrof الألمانية، أمضى نشأته الأولى في وسط عائلي بورجوازي، وجد داخله مناخا علميا ملائما، فقد كان جده من المثقفين الكلاسيكيين الأمر الذي دفع بهابرماس إلى الاستفادة من المكتبة الضخمة الموجودة في المنزل، فشرع بالقراءة في سن مبكرة للأعمال الفلسفية والأدبية الكلاسيكية منها والمحدثة، ثم أنهى دراسته الثانوية عام 1949 ودخل الجامعة لدراسة الفلسفة والتخصص فيها. في عام 1954 حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة بأطروحة موسومة بـ "النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلنج"، كما ناقش دكتوراه ثانية في قسم العلوم السياسية حول الأركيولوجيا الاجتماعية التاريخية للرأي العام كنمط من الهيمنة المؤسساتية داخل المجتمعات البرجوازية المعاصرة وذلك في عام 1961، ونشر في عام 1962، وهي عبارة عن بحث ضخم في الفلسفة السياسية - الاجتماعية - سبق وأن أنجزه عام 1959 وقدمه لجامعة فرانكفورت إلا أن ماركس هوركهايمر لم يوافق على مناقشته مباشرة بل طلب منه القيام بدراسة تكميلية لهذا البحث تتناول السوسيولوجيا النظرية والتجريبية، كما دُعيَ لشغل منصب أستاذ للفلسفة في جامعة هايدلبرغ فوافق على هذا العرض. غادر بعدها جامعة هايدلبرغ عام 1964 ليشغل منصب أستاذ الفلسفة والسوسيولوجيا في جامعة فرانكفورت حيث أصبح زميلا في العمل لأستاذه القديم تيودور أدورنو حتى وفاة هذا الأخير في عام 1969. ثم غادر جامعة فرانكفورت في عام 1971 ليشغل منصب رئاسة معهد بلانك للأبحاث حول السلوك البشري في العالم التقني، وفي هذه المرحلة بدأت كتاباته النقدية وتحليلاته الفلسفية والسوسيولوجية تتخذ نهجا صارما من الوضوح الفكري والقوة والنظرية المتميزة، بعد عشر سنوات سيستقيل من ادارة هذا المعهد بسبب بعض المشاكل والخلافات الذي ظهرت بينه وبين الأعضاء الجدد فيه، وبعد سنتين سيشغل منصب أستاذ الفلسفة في جامعة فرانكفورت في عام 1983.

من أهم أعماله:

1 – الفضاء العمومي L'espace public (1962). **2** _ النظرية والممارسة Theorie et Pratique (1963). **3** _ المعرفة والمصلحة Connaissance et intiret (1968). **4** _ التقنية والعلم كإيديولوجيا La technique et la science comme idéologie (1968). **5** _ جوانب فلسفية وسياسية Profils philosophiques et politiques (1971). **6** - بعد ماركس Après Marx (1976). **7** _ نظرية الفعل التواصلي في جزأين Théorie de l'agir communicationnel (1981). **8** _ منطق العلوم الاجتماعية Logique des sciences sociales (1982). **9** _ الأخلاق والتواصل Moral et communication (1983). **10** _ الخطاب الفلسفي للحداثة Le Discours philosophique de la modernité (1985). **11** - الحق والأخلاق Droit et Morale (1986) _ **12** التفكير ما بعد الميتافيزيقي La pensée postmétaphysique (1988). **13** _ الحق والديمقراطية Droit et démocratie (1992). **14** - الاندماج الاجتماعي L'intégration Républicaine (1996). **15**- مابعد الدولة الأمة Après L'état-Nation (1996). **16** - الحقيقة والتبرير Vérité et Justification (1999). **17** _ مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة ليبرالية L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme liberael? (2001). **18** – الحداثة وخطابها السياسي La Modernité et le Discours politique (2002). **19** - الدين والعقلانية Religion and Rationality(2002). **20** – مابين النزعة الطبيعية والدين Entre naturalisme et religion (2005).

كما له العديد من الكتب الجماعية من بينها:

21 _ الطالب والسياسة بالاشتراك مع آخرين 1961. **22** - جدلية العلمنة العقل والدين، مع جوزيف راتسينغر (2004). **23** - قوة الدين في المجال العام، تر: فلاح رحيم (2009).

(علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، (د.ت)، ص ص 89 - 91).

(Andrew Edgar, **Habermas The Key Concepts**, Edited by Roultedge Taylor& Group, Landon and New York, 2006, pp xv-wiii).

والفريدة تقّسم إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل كانط، ومرحلة ما بعد كانط. لهذا يرى في جوابه على سؤال مالتنوير؟ بأنه "خروج الإنسان من حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه عن أن يكوِّن لنفسه عقلا دون مساعدة من سواه".[1]

من هنا يمكن القول بأن كانط استطاع بالفعل أن يحرّر الإنسان، بفضل إعلاء ملكة النقد لديه، من تلك القيود التي كانت مفروضة عليه، والتي مفادها "لا تفكر اتبع الأوامر"[2]، وبذلك أعاد للإنسان الثقة في نفسه انطلاقا من استخدامه لملكاته العقلية، من أجل اكتشاف حقائق العالم المتوارية خلف حجاب الميتافيزيقا المتعالية، والعمل على ايجاد حل عقلاني لها.

وفي سياق حديثنا عن كانط يرى اميل بوترو Émile Boutroux (1845 - 1921) في كتابه الذي كتبه حول فلسفة كانط، بـ "أنه كان لفلسفة كانط على العموم قيمة تاريخية من حيث أنها نقطة بداية لكل الفلسفات النقدية التي أدت مهمة كبيرة في تاريخ الفكر الحديث، والتي مازالت في شتى العصور باقية إلى أيامنا هذه".[3]

ضمن هذا السياق يمكن القول بأن كانط قد أثر بشكل كبير في "مدرسة فرانكفورت النقدية"*، التي اتخذت من مبدأ كانط النقدي أرضية متينة بنت عليه أسسها الفكرية. وما يعزّز كلامنا هذا أن ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895 - 1973) بوصفه المدير الفعلي والمؤسس الحقيقي للمنطلقات النقدية لمدرسة فرانكفورت - من خلال عمله الهام الذي ميز فيه بين "النظرية التقليدية والنظرية النقدية"[4] -، كان قد أعد أطروحته للدكتوراه حول فلسفة كانط، إضافة إلى أنه اشتغل في الجامعة بالتدريس خصوصا تدريس كانط وهيجل.

---

[1] كونزمان بيتر وآخرون، **أطلس الفلسفة**، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007، ص 103.

[2] كرستوفروانت، أندزجى كليموفسكى، **أقدم لك كانط**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 155.

[3] بوترو اميل، **فلسفة كانط**، تر: عثمان أمين، دار الكتب، القاهرة، (د.ط)، 1972، ص 48.

* يرى مارتن جاي Martin Jay (1944) - بوصفه أحد أبرز من كتبوا حول تاريخ مدرسة فرانكفورت -، بأن هذه الأخيرة نشأت في بدايتها عبارة عن "معهد للبحوث الاجتماعية"، حيث أنشئ رسميا في 3 فيفري 1923م، انطلاقا من القرار الصادر بالاتفاق بين وزارة التربية الألمانية وجمعية البحث الاجتماعي والقاضي بربط المعهد والحاقه بجامعة فرانكفورت. "وأفتتح رسميا في 22 جوان 1924" من طرف كارل جرنبورغ (1861 - 1940). وقد أطلقت عليها أسماء عديدة ،كـ "الماركسية الأوربية" و"النظرية النقدية" و"مدرسة فرانكفورت".

(Jay Martin, **L'Imagination dialectique, l'Ecole de Francfort (1923-1950)**, trad: Moreno et Aspiquel, éd Payot, Paris 1977, pp 26 27).

وتندرج تحت لواء مدرسة فرانكفورت أسماء كبيرة مثل فيلكس فايل (1898)، هوركهايمر (1895 - 1973)، أدورنو (1903 - 1969)، ماركيوز (1898 - 1979)، أرنست بلوخ (1885 - 1977)، وفلتر بنيامين (1892 - 1940)، فرانز نيومان (1900 - 1955)، يورغن هابرماس (1929)، كارل أوتو آبل (1922)، ألفرد شميت، كلاوس أوفه، البرخت فيلمر، أكسل هونيث (1949)، سيلا بنحبيب (1950)، نانسي فرايزر (1947)...الخ.

وتقسم إلى ثلاث أجيال، يضم الجيل الأول كل من: تيودور أدورنـــو، هربرت ماركيوز، أرنست ماخ، والتر بنيامين، فريديريك بلوك، كارل ويتفوغيل وآخرون، بينما نجد كل من: يورغن هابرماس، كارل أوتو آبل، ألبرت فيلمر، كلاوس أوفه يمثلون الجيل الثاني، أما بخصوص الجيل الثالث فنجد فيه بصورة متميزة أكسل هونيث - المدير الحالي لمعهد الدراسات الاجتماعية - وأيضا الفيلسوفتين الأمريكيتين نانسي فرايزر وسيلا بنحبيب.

(Paul-laurant assoun, **L'École de Francfort**, éd presses universitaires de France, 1990, p 3).

(بوتومور توم، **مدرسة فرانكفورت**، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1998، ص 14).

[4] ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، تر: مصطفى الناوي، مراجعة: مصطفى خياطي، عيون للمقالات، الدار البيضاء، ط1، 1990.

لكن التأثير الواضح لفلسفة كانط في مدرسة فرانكفورت يظهر بشكل جلي* في أعمال "يورغن هابرماس"، بوصفه رائداً للجيل الثاني للمدرسة، لأن هذا الأخير أستفاد منه وعاد إليه بقوة من أجل بناء نظريته حول العقلانية التواصلية النقدية، وقبل هذا من أجل إعادة بناء نظرية المعرفة، وذلك من أجل نقد الوضعية التي "ينعتها تارة بالهزال وطورا بكونها ايديولوجيا العلم".[1]

هذا ما يوضحه بقوله: "أنه بعد كانط لم يتم إدراك العلم فلسفيا بصورة جذرية (...)، - لهذا- سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخيا نحو إعادة تكوّن ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة وبهدف نسقي لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصحلة".[2]

وعموما نلمس تأثير كانط على هابرماس في مجالين هما: الأخلاق والسياسة، الأول يتضح من خلال مساعي هابرماس الرامية إلى صياغة إتيقا للمناقشة، والتي عاد فيها بقوة إلى تمثلات كانط الأخلاقية، ليعمل بعد ذلك على تطويرها بإخراجها من الذاتية إلى التذاوتية، والثاني يتضح من خلال تأثره بمفهوم الفضاء العمومي الذي هو فضاء للنقاش حول قضايا تخصّ الشأن العام، ويكون للنقد هنا دورا مميزا، وهو ما سنتحدث عنه في الفصول القادمة.

2 - جورج فيلهالم فريديريك هيـجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831):

هناك جدل حول تأثر هابرماس بهيجل من عدمه، هذا ما يظهر من خلال الآراء المختلفة في هذه المسألة، منها ما هو مُقر بذلك، ومنها ما يرى العكس، وفيما يلي عرض لأهم هذه الآراء:

"ـ الرأي الأول:

يرى أن هابرماس وجد في هيجل مثالا في كثيراً من انطلاقاته الفكرية، حتى قيل أن ما هو هيجلي انتصر على ما هو ماركسي لدى هابرماس، ويقصد بذلك موقفه الناقد لماركس واستعادة هابرماس لحوار الجدل والاعتراف بالآخر.

ـ الرأي الثاني:

يرى أن هناك تطورا واضحا في فكر هابرماس بعيدا عن الهيجلية صوب نوع من الكانطية وهذا يظهر في التمييز الذي يقيمه بين مزاعم الحق ، وبين مزاعم الصحة أو الملاءمة.

* نشير في هذه النقطة إلى أن كانط أثر في "كارل أوتو آبل" أيضا بقوة، حيث عاد اليه من أجل تأسيسه لإتيقا المناقشة على أسس ترنسندنتالية، وهذا ما سنتحدث عليه في الفصل الرابع من هذه الأطروحة.

[1] الخوني محسن، **التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2006، ص288.

[2] هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، تر: حسن صقر، مراجعة الحيدري إبراهيم، منشورات الجمل، كولونيا، ط1، 2001، ص ص 7 – 10.

ـ الرأي الثالث:

يرى أن هابرماس قد استحضر جدلية السيد والعبد الهيجلية وأبداها في أنموذجه نحو عقلانية بينذاتية تقوم على تبادل الاعتراف بالآخر".[1]

وعموما نلمح في فلسفة هابرماس تأثرا واضحا بفلسفة هيجل، خاصة في مسألة الحداثة. هذا ما أبان عنه من خلال تتبعه لمسيرة الحداثة، حيث يرى أن بدايتها كانت مع كانط، لكن لم يتم الوعي بها فلسفيا إلا بعد مجيء هيجل[2]، الذي يعدّ بنظره أول من وعى بها، لهذا يقول: "يبدأ هيجل باستخدام الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى عصر "الأزمنة الجديدة" أو "الأزمنة الحديثة""[3] ليميز بين ماضٍ غابر وحاضر سائد له مقولاته ومفاهيمه. وبالرغم من تأثر هابرماس بهيجل إلا إنه ينتقده كونه بقي أسير فلسفة الذات التي لم يستطع ترجمتها إلى فلسفة تذاوتية.

3 - كارل ماركس Karel Marx (1818 – 1883):

لفلسفة كارل ماركس مكانة وأهمية كبيرة في فلسفة هابرماس، خاصة وأن هذا الأخير خصّص كتابا حوله بعنوان "ما بعد ماركس" Après Marx"، والذي حاول فيه إعادة بناء المادية التاريخية، انطلاقا من القيام بمراجعة نقدية هادفة لمنطلقاتها والوقوف على تداعياتها، فبنظره أن هذه النظرية تمثل قوة نقدية هائلة لم تستوفي بعد كل طاقاتها النقدية، ودورنا في ذلك أن نبعث هذه الطاقات من جديد عن طريق تطعيمها.

في هذا السياق يقول هابرماس: "يتعلق الأمر هنا بمحاولات مختلفة لصياغة برنامج نظري اعتبره إعادة بناء للمادية التاريخية".[4] كما "إن إعادة البناء تعني في السياق الذي نعيره اهتمامنا، هو أن نفكك النظرية، ومن ثمّة نعيد تكوينها في شكل جديد (...)، ذلك إن طاقتها التحفيزية لم تستنفذ بعد".[5]

لكن بالرغم من تلك الأهمية التي أولاها هابرماس للمادية الجدلية نظراً لضرورتها، فإنه ما فتأ ينتقدها كونها هدمت نظرية المعرفة من أساسها، فرغم تجاوز ماركس لترنسندنتالية هيجل وقوله بالنظرية الاجتماعية وتأكيده على العمل والإنتاج، فإن مسلسل هدم المعرفة بعد كانط مرورا بهيجل بلغ أشدّه مع ماركس وماديته الجدلية.

---

[1] عامر عبد زيد، **حضور هيجل في مدرسة فرانكفورت**، في كتاب: **مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف**، تحرير واشراف: المحمداوي علي عبود ومهنانة اسماعيل، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2012، ص 460.

[2] الناصر عبد اللاوي، **التواصل والحوار أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013، ص 20.

[3] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, trad: Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz , éd Gallimard, 1988, p 6.

[4] Habermas Jürgen, **Après Marx**, trad: Jean René ladmiral et Marc B de launay Librairie Arthéme, éd Fayard, 1985, p 25.

[5] Ibid.

وهذا ما وضحه بقوله "إما ماركس بماديته التاريخية فقد اعترض بحق على مسار التأمل الذاتي الهيجلي، وماركس ذاته أساء فهم مفهومه الخاص، وبالتالي أكمل نسف نظرية المعرفة من جذورها".[1]

4 - فينومينولوجيا ادموند هوسرل* Edmund Husserl (1859 – 1938):

على خطى النظرية النقدية التي تبناها هوركهايمر، توجه هوسرل بالنقد إلى العلوم في عصره بوصفها تعيش أزمة، بدراسة موسومة بـ "أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترسندنتالية"؛ معتقداً بأن هذه الأخيرة تفتقد إلى النظرية الخالصة، بدليل انفلات العلوم الأكثر تقدما كالفيزياء "مما يمكن أن يسمى في الحقيقة بنظرية".[2] ليخلص هذا الأخير إلى القول بأن الفينومينولوجيا هي نظرية خالصة. وهذا ما سيعيبه عليه هابرماس، حيث يرى أن النظرية الخالصة هذه بقيت أسيرة الطرح الترنسندنتالي كما أنها تفتقر للبراكسيس.

في هذا السياق يلّخص هابرماس نقد هوسرل لأزمة العلوم الأوربية في النقاط الثلاث التالية:

1 – "هو يتوجه قبل كل شيء ضد موضوعية العلوم"[3]، أي ينتقد موضوعية هذه الأخيرة بوصفها تنظر إلى العالم على أنه كلٌ متناسق ويشمل على مجموعة من الحقائق يمكن "أن تدرك علاقة الحتمية وصفيا"[4]، وهنا يرى هوسرل خلافا لذلك، بأن المعرفة "تتأسس ترنسندنتاليا حول العالم الموضوعي للحقائق ظهريا في العالم ما قبل العلمي"[5]، أي في "العالم المعيش" Monde vécu، وبذلك تكشف الفينومنولوجيا عن امكانات مؤسسة لذاتية فاعلة.

2 – أن هذه الذاتية الفاعلة تختفي تحت غطاء فهم ذاتي موضوعي، لأن العلوم لم تحل من مواقع المصالح لعالم الحياة البدئي (...)، لهذا تقطع الفينومينولوجيا لصالح الموقف الساذج موقف تأملي بشكل صارم وتفصل بشكل نهائي المعرفة عن المصلحة.[6]

3 – في النهاية يماثل هوسرل التأمل الذاتي الترنسندنتالي الذي يعطيه اسم وصف فينومينولوجي مع نظرية محضة بالمعنى التقليدي، ومن جهة النظر هذه تكون هذه الأخيرة غير عملية، غير أن

---

[1] هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص ص 11 12.

[*] يحدد لمصطلح فينومينولوجيا phénoménologie في موسوعة لالاند معنيان:
أ – معنى عام: دراسة وصفية لمجموعة ظواهر، – وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها؛ – وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها.
ب – يقال بنحو خاص، في عصرنا على منهج أ.هوسرل ونسقه. (اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج2 تر وتق: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط2، 2001، ص 973).

[2] Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»**, trad: Jean_René ladmiral, éd Gallimard, paris 1968, p 136.

[3] Ibid, p 139.

[4] Ibid.

[5] Ibid.

[6] Ibid, p 140.

هذا لا يقطعها عن الحياة العملية، حيث يمكن الوصول من خلالها إلى مسؤولية ذاتية مطلقة على أساس رؤى نظرية مطلقة.[1]

وعموما أستفاد هابرماس كثيرا من فينومينولوجيا هوسرل، وذلك من خلال فكرة العالم المعيش"، هذا الأخير "الذي يعني عالم الوجود كما يحياه الإنسان يوميا في محيط اجتماعي مقرون بسياق اقتصادي وثقافي، فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان ويتعلق به وببيئته الثقافية والجمعية"[2]، وهذا ما يراه هابرماس مكملا لفكرته حول نظرية الفعل التواصلي، التي حاول اغنائها بها، بوصفها مرتبطة بالمعاش واليومي.

وفي سياق تأثر هابرماس بهوسرل يرى بول ريكور Paul Ricoeur (1913 – 2005) بأن "هابرماس مدين بأكثر مما يدعي للنقد الذي يقدمه هوسرل في أزمة العلوم الأوربية، لأن هوسرل حاول في هذا الكتاب اظهار أن توفرنا على علوم طبيعية ناجم عن فرضنا صفة الشيء على عالم الطبيعة الذي نعيش فيه وتعبيرنا عنه بقانون رياضي".[3]

5 - لودفيج فتجنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951):

إن الملاحظ والمتتبع لمسيرة فلسفة اللغة المعاصرة، سيجد أن هنالك تياران بارزان شكلا فيصلا أساسيا في تطور فلسفة اللغة، وهما ينبعان من بوتقة الفلسفة التحليلية. هذان التياران يتمثلان في تيار اللغة الاصطناعية (المثالية) مع (غوتلوب فريجة Gottlob Frege (1848 - 1925)، برترند راسل Bertrand Russell (1872 – 1970)، لودفيج فتجنشتاين الأول Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951) ، كارناب Rudolf Carnap (1891 - 1970)...الخ)، وتيار اللغة الطبيعية (العادية) مع (جورج ادوارد مورGeorge Edward Moore (1873 ــ 1958)، فتجنشتاين الثاني، أوستين John Austin (1911 – 1960) ، جون سيرل John Searle (1942)..الخ).

التيار الأول جاء لِدَرْأ مثالب اللغة الطبيعية التي كان يستعملها الفلاسفة، الأمر الذي ولدّ إشكالات عويصة حاول اندريه لالاند André Lalande (1867 – 1963) الإشارة إليها، محاولاً دَرْئَهَا عبر التفكير في تأسيس موسوعة لضبط مصطلحات الفلسفة، بيد أن هذه المحاولة لم تكن كافية ولم تحقّق المطلوب، حيث ظلت الاشكاليات قائمة. وهو ما دفع بمجموعة من المفكرين والمناطقة والرياضيون إلى التفكير في تأسيس لغة اصطناعية - علمية، تكون دقيقة وصارمة، وهو ما تجسّد في إسهامات كلاً من: فريجه وراسل وفتجنشتاين الأول وغيرهم.

[1] Ibid, op. cit, p 140.

[2] مصدق حسن، **هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 139.
[3] ريكور بول، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، تر: فلاح رحيم، تح وتق، جورج هـ.تيلور، دار الكتاب المتحدة ـ بنغازي، ط1، 2002، ص 321.

في هذا السياق يعتبر فتجنشتاين الأول اللغة بمثابة تصوير دقيق للواقع، وهي لا تخرج عن هذا الإطار، حيث يقول: "إن أغلب القضايا والأسئلة التي كتبت عن مواضيع فلسفية ليست خاطئة، بل فارغة من المعنى (...)، إن معظم القضايا والأسئلة التي يثيرها الفلاسفة ناشئة عن الإخفاق في فهم منطق لغتنا (...)، وعليه فليس من قبيل المفاجأة أن نقر بأن أعمق المشكلات في الواقع ليست بمشكلات على الإطلاق".[1]

ورغم ذلك فإن هؤلاء وعلى رأسهم فتجنشتاين الأول تعرضوا لنقد لاذع، كون أن مشروعهم هذا يستحيل تطبيقه على أرض الواقع، أو كما سماه البعض باللغة الحلم. هذا ما يبرره أساسا انفلات هذا الأخير من هذا التيار ليتحول إلى ناقد، وبالمقابل مناصر للتيار الثاني القائل باللغة الطبيعية أو العادية، هذه الأخيرة التي جاءت نتيجة اخفاقات اللغة المثالية في إعادة الاعتبار للفلسفة بتأسيسها على أساس متعالٍ، يكون قمِينا بِدَرْأ مَثَالِب المشكلات الفلسفية، ومن ثمّة يتوجه بها نحو الدقة بغية تحقيق الموضوعية. بيد أن هذا المسعى تبدّد مع نقد تيار اللغة العادية لهذا التصور الذي يعتقد أنصاره بضرورةَ استعمال اللغة العادية، وعدم البقاء في فلك الأبراج العاجية، وذلك من أجل معايشة الواقعي واليومي المرتبط بحياة الناس.

وفق هذا التصور سيعتبر فتجنشتاين الثاني اللغة هي الاستعمال، كما أنها وسيلة مثلى للتفاهم والتواصل بين الذوات في محيط اجتماعي، ومنه فاللغة العادية بنظره هي "اللغة الجارية التي يتكلمها الرجل العادي أو رجل الشارع في حياته اليومية، كما يتكلّمها الفلاسفة والعلماء في غير أوقات بحثهم".[2]

من خلال هذا وانطلاقا من المرحلة الفكرية الثانية لفتجنشتاين التي تتوافق وأهداف هابرماس، فإنه سيتأثر بها ويعجب بأفكار فتجنشتاين الثاني، خاصة وأن هذا الأخير اعتبر اللغة هي الاستعمال، وأيضا هي مرتبطة باليومي والمعاش، كما أنها وسيلة مثلى للتواصل والتفاهم، بل وحتى التأثير على الآخرين، وهو ما سيعمل هابرماس على استثماره في نظريته "الفعل التواصلي".

6 - جون أوستين John Austin (1911 – 1960):

يرى جون أوستين أن أهمية اللغة لا تكمن في بنيتها التركيبية فقط كما كان سائدا، بل تكمن أساسا في الدور الذي تلعبه كوسيط بغية الاتفاق، وعليه فإن ما يهمنا بنظره هو الوصول إلى نوع

[1] لودفيج فتجنشتاين، نقلا عن: خليفي بشير، **الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2010، ص 95.
[2] زيدان محمود فهمي، **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1985، ص 44.

من الاتفاق، رغم أن هذا الأخير يكون في بعض الأحيان شاقا وطويلا.[1] كما أنه يتم بواسطة اللغة العادية وليس بواسطة اللغة الاصطناعية.

والجدير بالذكر "أن أوستين لا يقول بالتقسيم التقليدي للقضايا والعبارات والجمل إلى خبرية وإنشائية، وبالتالي الاحتكام إلى معيار الصدق والكذب"[2] ، كما قال بذلك الفلاسفة الذين "لطالما توهموا حينما افترضوا أن شأن الحكم في القضية إما أن يصف حالة شيء ما، وإما أن يثبت واقعة عينية، مما يعني أن حكم القضية إما أن يكون صادقا أو كاذبا".[3] لينطلق بعد ذلك من موقف جديد، "وهو أن كل الجمل والعبارات مهما كانت طبيعتها قابلة ومعدة للتواصل، وبالتالي فإن الوحدة الأساسية للغة هي الأفعال الكلامية التي يتم انتاجها في الموقف الكلي الذي يجد المخاطبون أنفسهم فيه".[4]

إن الأقوال عند أوستين مرتبطة بالأفعال، أو بالشيء المنجز من خلال الكلام، فأن تقول شيئا ما يعني أن تنطق بشيء ما أولاً، ومن ثمّة فكلامك هذا يتضمن معنى معين، وهذا المعنى سيكون له تأثير على المتلقي أو السامع. من هذا المنطلق يصنف الأفعال الكلامية إلى ثلاثة مكونات - أشار إليها في الفصل الثامن من كتابه " نظرية أفعال الكلام كيف ننجز الأشياء بالكلام" - وهي:

1 ـ فعل الكلام: أي فعل القول Acte locutoire

2 ـ قوة فعل الكلام: أي الفعل المتضمن في القول Acte illocutoire

3 ـ لازم فعل الكلام: أي الفعل الناتج عن القول Acte Perlocutoire.[5]

من هذا المنطلق سيستفيد هابرماس من نظرية أفعال الكلام لأوستين وسيعمل على تطويرها واغناء نظريته الفعل التواصلي بها، حيث يقول: "تقدم أفعال الكلام بنية تلتقي فيها ثلاث مكونات، مكون جملي locutoire مهمته تصور (أو ذكر) أحوال الشيء، مكون فعل منطوق illocutoire مهمته عقد علاقات بين الأشخاص، وأخيرا مكون لساني Perlocutoire يعبر عن قصد المتكلم".[6]

ومن ثمّة فإن الفكرة الأساسية التي تأثر بها هابرماس عند أوستين تتمثل أساسا في تأكيد هذا الأخير على أن كل قول هو بمثابة فعل، حيث يقول: "إن قول شيئا ما يعني أننا تصرفنا أو فعلنا

[1] بغورة الزواوي، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص105.
[2] المرجع نفسه، ص 106.
[3] أوستين جون، **نظرية أفعال الكلام كيف ننجز الأشياء بالكلام**، تر: قينيني عبد القادر، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ط)، 1991، ص13.
[4] بغورة الزواوي، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، ص 106.
[5] أوستين جون، **نظرية أفعال الكلام كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ص113 .
[6] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** P 369.

شيئا ما أو على وجه آخر أن النطق بشيء ما هو إلا حصول تعلق المفعولية، إذ التصرف يحتاج في حدوثه إلى النطق".[1] إضافة إلى أن هذا الفعل لا يتم عشوائيا وإنما يحمل قصديته.

إن مثل هذا الأمر هو ما سيعمل هابرماس على استثماره، لكنه بالمقابل لن يقبل بنظرية أفعال الكلام كما هي عند أوستين، حيث سيقلبها رأسا على عقب. كما أنه وبالرغم من أشادته بالأفعال المتضمنة في القول، إلا أنه يرفض بالمقابل الأفعال الناتجة عن القول أو الأفعال التأثيرية، كون أن هذه الأخيرة قد تحدث في ذهن المتلقي بعكس تصور المنتج أو الفاعل، أو بالأحرى (الفعل المتضمن في القول).[2] وهذا ما سيصيب العملية التواصلية بتشوش يؤدي إلى غياب التفاهم، وبالتالي صعوبة الاتفاق.

7 - جون سيرل John Searle (1942):

يعتبر جون سيرل تلميذاً لأوستين، وهذا ما جعله يتأثر به في نظريته أفعال الكلام، التي شكلت قفزة نوعية في الدراسات اللسانية المعاصرة، وفي الوقت ذاته فإنه حاول تطويريها وإغنائها، وهذا ما نجده متجسدا في تقسيمه الثنائي الجديد، الذي يميز فيه بين أفعال المباشرة Actes directs وأفعال غير مباشرة Actes indirects، الأولى مرتبطة بالتقيد بالمعاني الحرفية، والثانية مرتبطة بالمعاني الغير حرفية.[3]

وعلاوة على تقسيم أوستين الثلاثي لأفعال الكلام، أضاف سيرل فعلا رابعا، يتمثل في الفعل الإسنادي، فإضافة إلى فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل الناتج عن القول، نجد الفعل الإسنادي،[4] والذي يتم بواسطة متكلمين من أجل إيضاح الفعل المتضمن في القول وتمييزه عن الفعل التأثيري، لأنه قد يحدث خطأ في فهم المتلقي للمنتح، وهو ما سيتأثر به هابرماس.

8 - نعوم تشومسكي Noam chomsky (1928):

يعدّ الفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي بحق المؤسس الفعلي للنظرية التوليدية والنحوية في اللغة. هذا التأسيس جاء جرّاء نقده للتصور البنيوي للغة، ومحاولته لتجاوز هذا الأخير باعتباره يقتصر على الوصف دون التفسير.

---

[1] أوستين جون، **نظرية أفعال الكلام كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ص115.

[2] Christian Bouchindhomme**, Le Vocabulaire de Habermas**, p p 10 11.

[3] سيرل جون، **العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي**، تر: الغانمي سعيد، منشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة والدار البيضاء وبيروت، ط1، 2006، ص 221.

[4] المرجع نفسه، ص 179.

وفي هذا السياق أكد على الفصل بين الكفاءة والأداء الكلامي أو اللغوي بين معرفة قواعد اللغة وبين القدرة أو طريقة استعمال هذه الكفاية، كما ميز بين البنية السطحية والبنية العميقة وأكد على الوظيفة الإبداعية للغة، ودعا إلى قيام نحو عالمي أو كلي.

من هذا المنطلق سيعجب هابرماس بفكرة الكفاية اللغوية التي أقرّ بها تشومسكي، لكنه بالمقابل سيطورها إلى كفاية تواصلية، حيث سيسعى إلى بلوغ درجة متكلم مثالي قادر على إنجاز فعل لغوي سليم يُعبر عنه بطريقة سليمة، علاوة على تمكنه من القواعد اللغوية (الصوتية أو الصرفية، التركيبية، الدلالية). ومن ثمّة يحاول هابرماس تجاوز طرح تشومسكي الذي يؤكد على الذات وعلى المقدرة اللغوية لهذه الأخيرة فقط، دون التركيز على الجانب التواصلي لهذه المقدرة مع الآخر، وبهذا التصور نجد أنفسنا أمام طرف واحد أو ذات واحدة، بينما تصور هابرماس يركّز على كلاً من الذات والآخر معا من أجل تكريس فكرة التذاوتية بدل الذاتية.

وعموما "تبنى هابرماس مسلمة المتكلم المثالي عند تشومسكي، الذي بوسعه التصّرف في اللغة على نحو توليدي غير محدود، ووسع من الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية، التي تصبح أشمل وأوسع من مجرد الانجاز اللغوي".[1]

ب: منطلقات سوسيولوجية ونفسية

1 ــ منطلقات سوسيولوجية:

1 ـ 1 ماكس فيبر Max weber (1864 – 1920):

يحتل ماكس فيبر موقعا متميزا داخل فلسفة هابرماس التواصلية، لأن هذا الأخير استفاد منه من خلال صياغته لمفهوم العقلنة Rationalité في المجتمع وتأكيده على الفعل الاجتماعي* بدل البنية الاجتماعية، فماكس فيبر يتحدث عن العقلنة بوصفها أداتا، ويرى أنها مرتبطة بالتطور العلمي والتكنولوجي، كما أنها متعلقة بأشكال النشاط الاقتصادي الرأسمالي، وبوصفها كذلك فهي تكّرس للهيمنة والسيطرة، هاته الفكرة بالذات استقاها ماركيوز وراح ينتقد بدوره العقل الأداتي في كتاباته المختلفة.

لكن بالرغم من هذا يرى هابرماس "إن النجاح لم يحالف أياً من ماكس فيبر أو هربرت ماركيوز، لذلك أريد أن أحاول إعادة صياغة مفهوم العقلنة عند ماكس فيبر (...)، ذلك أن هذا

[1] مصدق حسن، **هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، ص 128.

* يشار إلى فيبر في أكثر الأحيان باعتباره أول الداعين إلى تبني منظور الفعل الاجتماعي. فرغم أنه أهتم بأهمية البنى الاجتماعية مثل الطبقات والأحزاب السياسية وأصحاب المكانة وآخرين، فإنه أعتقد في الوقت نفسه أن الأفعال الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد هي التي تخلق مثل هذه البنى. (غدنر أنتوني، **علم الاجتماع**، تر وتق: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 76).

الأخير حاول بواسطة مفهوم العقلنة أن يفهم التأثيرات الراجعة للتقدم العلمي - التقني على الإطار المؤسساتي للمجتمعات".[1]

إذا أستعار هابرماس من فيبر مفهومه للعقلنة[2]، وحاول بالتالي انطلاقا منه واعتمادا على فلسفات وأفكار أخرى تشكيل نظريته المعروفة بـ"الفعل التواصلي".[3] فإذا كان فيبر ورواد مدرسة فرانكفورت الأوائل (هوركهايمر، أدورنو، ماركيوز) قد اتسم نقدهم للحداثة والعقلانية بطابع تشاؤمي وسلبي؛ فإن هابرماس حاول أن يُفلت من هذا بتأكيده على التواصل العقلاني السليم والبناء، مُوجِداً في هذا السياق مخرجا ايجابيا لذلك التشاؤم الذي رُسِمَ في فلسفة فيبر ورواد مدرسة فرانكفورت كما سيتضح معنا من خلال المباحث القادمة.

1 ــ 2 جورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863 – 1931):

أشتهر الفيلسوف الأمريكي هربرت ميد بنظريته التفاعلية الرمزية، التي يؤكد فيها على دور الرمز في التفاعل بين الأفراد والذوات المتخاطبة، حيث يعتقد أن البشر يعيشون في عالم زاخر بالرموز، أو بالأحرى إن جميع عمليات التفاعل بين الأفراد تشمل على تبادل رموز.[4] ومن ثمّة فهو يؤكد من خلال نظريته هاته على مبدأ التواصل بين الناس في المجتمع.

من هذا المنطلق سيستفيد هابرماس من نظرية التفاعلية الرمزية لميد ويعتبرها بالفعل محاولة جادة لتأسيس مفهوم التواصل عن طريق التفاعل الرمزي، لأن أساس هذا التفاعل عند ميد ينطلق من الذات لما تعي ذاتها وبالمقابل تعي الآخر فتتفاعل معه.

وبالرغم من هذا التأثير الواضح لميد على هابرماس، إلا أن هذا الأخير ينتقده ويتجاوزه، حيث يرى أن ميد ركّز في نظريته التفاعلية الرمزية على ما هو لساني لغوي و رمزي تفاعلي وأهمل بالمقابل ماهو تفاهمي تذاوتي، وهو ما سيحاول هابرماس التأكيد عليه من خلال نظريته الفعل التواصلي.

1 ــ 3 تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902 ــ 1979):

يندرج اسم تالكوت بارسونز بوصفه من أبرز علماء الاجتماع في أمريكا، ضمن دائرة المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع، هاته الأخيرة "ترى أن المجتمع نظام معقد تعمل أجزائه سويا لتحقيق

---

[1] Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»,** pp 18 19.

[2] هابر ستيفان، **هابرماس والسوسيولوجيا**، تر وتق: الجديدي محمد، منشورات ضفاف ودار الأمان، ومنشورات الاختلاف، بيروت، والرباط، والجزائر العاصمة، ط1، 2012، ص 80.

[3] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l' agir et rationalisation de la societé**, T:1, trad: Jean Marc Ferry, éd Fayard, Paris, 1987, p 11.

[4] غدنر أنتوني، **علم الاجتماع**، ص 76.

الاستقرار والتضامن بين مكوناته"[1]، ولعل هذه الرؤية ترجع بالأساس إلى تركيز هذه المدرسة على البنية الاجتماعية، فالمجتمع بنظرها مترابط ومتناسق، مما يعني أن عناصره كجسد واحد، وهذا ما جعلها تشدّد وتؤكد على الاجتماع كونه الأنجع "في الحفاظ على النظام والاستقرار في المجتمع".[2]

لكن بالرغم من إن اسم تالكوت بارسونز يندرج ضمن هذه المدرسة، فإن ما هو ملاحظ أن هذا الأخير قام بتطوير مفهوم البنية الاجتماعية، الذي نادت به هذه الأخيرة، إلى التأكيد من جانبه على الفعل الاجتماعي الذي يكون له دور كبير في تكوين هذه البنية الاجتماعية ككل. وبالرغم من هذا التأكيد فإن الفعل الاجتماعي بوصفه فعلا موجها للسلوك عبر مجموعة من الاجراءات لا يتغافل الآخرين أو يتجاهلهم، لأنه بالأساس موجها نحوهم، بقصد التفاعل معهم وبهدف بناء وظيفي متراص ومترابط.

وعليه تتجلى قيمة الفعل الاجتماعي في رمزيته وتوجهه نحو الآخر، وهو ما ينعكس عند هابرماس في الوصول إلى حقائق مشتركة، عبر شروط للصلاحية والتي توضع تأطيرا لعملية الحوار والنقاش البينذاتي، بصفته آلية التفاعل الاجتماعي الذي يصبو إليه. كما أن كون الفعل الاجتماعي موجها نحو الآخرين ويرجوا استجابة منهم، كلها أفكار لها وزن هام على رؤى هابرماس، إضافة إلى هذا استفاد من معالجة بارسونز لإخفاقات منهجيات التأويل، وأيضا فهمه للحداثة.[3]

2 ـ منطلقات علم النفس:

2 ــ 1 سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856 ـ 1939):

استفاد يورغن هابرماس من التحليل النفسي الذي قدمه سيغموند فرويد، وهذا ما عبر عنه في مقدمة كتابه "المعرفة والمصلحة" بالقول التالي: "في هذا التصور يأخذ التحليل النفسي مكانا هاما، بيد أنه من الضروري أن أوضح بأن معرفتي بأعمال فرويد غير شاملة، كما أنني لا أستطيع أن اعتمد على التجارب العملية لتحليل ما، لقد تعلمت كثيرا من محاورات الأربعاء في معهد سيغموند فرويد التي كان يديرها اليكساندر ميتشرلش Alexander Mitscherlich (1908 - 1982)، وأنا مدين بالشكر كذلك إلى ألفريد لورنسر Alfred Lawrence (1827 – 1876) الذي أتاح لي فرصة إلقاء نظرة على مخطوطته، التي تبحث عن الدور المنهجي للفهم في التحليل النفسي، والتي لم تكن

[1] المرجع السابق، ص 74.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذج**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف و دار الأمان الرباط، بيروت، الجزائر، الرباط، ط1، 2011، ص ص 55 56.

قد وصلت بعد إلى اكتمالها. وأنا مدين لهذه المخطوطة من أجل محفزات أكثر مما أستطيع أن أبينه من خلال الإشارات".[1]

2 ــ 2 علم النفس النمو لـ (جان بياجيه Jean Piaget) (1896 ــ 1980):

تأثر يورغن هابرماس بعالم النفس السويسري جان بياجيه - المختص تحديدا في ميدان علم النفس النمو، والذي ركّز اهتماماته على ما يسمى بالنمو العقلي المعرفي-، حيث وظف مفهومه للبنية بوصفها تمثل مجموعة تحولات معرفية تأتي نتيجة إعادة بناء الحصيلة المعرفية للفرد، وهذا ما يطلق عليه بياجيه بالنمو العقلي، انطلاقا من الخبرة التي يكونها هذا الفرد؛ نتيجة تحيين تجربته الخاصة مع العالم الخارجي عن طريق "الاستيعاب والتلاؤم"[2] بغية الحصول على توافق، ومن هنا تتكون بنية ايجابية في المجتمع عن طريق التفاعل مع الآخر وعدم الانطواء على الذات. وهو ما استثمره هابرماس في اطار اشتغاله على إتيقا المناقشة Ethique de la Discussion.

في هذا السياق يقول هابرماس متحدثا عن أهمية طرح جان بياجيه ما يلي: "إن المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر، بغية تحقيق ما يسميه بياجيه زحزحة تدريجية للأنا عن المركز "Décentrement" - وبالمرة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها -، ومن ثمّة التخلي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم".[3]

ثانيا: منطلقات مدرسة فرانكفورت:

لا يمكن أن يجادل أحدا اليوم في أن يورغن هابرماس احتل ويحتل مكانا مرموقا ومتميزا داخل مدرسة فرانكفورت، فهو يمثل أحد أبرز أقطابها ومجدديها في جيلها الثاني، واستحق نظير ما قدمه للمدرسة من خدمات أن يلقب بالوريث الشرعي لها بامتياز واقتدار.

وعلى كل حال هناك جملة من الاعتبارات تجعل من هابرماس ينتمي للجيل الثاني وليس للجيل الأول يمكن ذكرها وفق السياق التالي:

---

[1] هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص 8.
[2] بياجيه جان، **الابستمولوجيا التكوينية**، تر وتق وتع: السيد نفادي، مراجعة وتق: أبو ريان محمد علي، دار التكوين ودار العالم الثالث، دمشق ومصر، (د.ط)، 2004، ص 8.
[3] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، تر وتق: مهيبل عمر، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010، ص ص 22 23.

أ ـ مولده:

يندرج اسم يورغن هابرماس ضمن مواليد 18 يوليو 1929 بمدينة دوسلدروف Dusseldrof التي تقع غرب ألمانيا، وبالتالي فإنه لم يكن شاهدا على تأسيس المعهد - الذي تأسس رسميا في 1923 -، وتحديد منطلقات النظرية النقدية بمعية هوركهايمر وأدورنو وماركيوز في 1931، أو بالأحرى الإطار الفكري للمدرسة، إذ كان طفلا لا يتجاوز بضع سنين. وهذه هي أولى الاعتبارات التي تؤكد عدم انتمائه للجيل الأول للمدرسة.

ب ـ تكوينه:

مما هو جدير بالذكر هنا أن يورغن هابرماس - كما أشار كريستيان بوشيندوم في ترجمته لكتاب هابرماس "الأخلاق والتواصل" Morale et communication - لم يحظى في بداية تكوينه الأكاديمي على يد المنظرين الأوائل، فلقد درس بجامعتي جوتنجن Gottingen وبون Bonn بين (1949 ــ 1954)[1]، حيث تحصل على درجة الدكتوراه بأطروحة عنوانها "النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شيلنج Schelling (1775 ـ 1854) المنشورة عام 1954. ولكنه رغم هذا عمل كأستاذ مساعد مع تيودور أدورنو لأكثر من ثلاث سنوات (1956 ــ 1959).[2] والجدير بالذكر هنا أن ماضي المعهد لم يكن مطروحا لديه، إذ راح يكتشفه شيئا فشيئا إلى أن تم تعيينه فيما بعد في جامعة فرانكفورت وليرأس المعهد خلفا لتيودور أدورنو.

جـ ـ أفكاره وفلسفته:

بعد تولي يورغن هابرماس لرئاسة المعهد، فإنه كان بمثابة طبيب حاول معالجة وإشفاء وتجديد المنطلقات التأسيسية للنظرية النقدية، من هنا عمل على إعادة بناء النظرية النقدية من جديد. وبذلك نجد أنفسنا أمام جيل ثانٍ للمدرسة.[3]

إذا من خلال ما تقدم، وبما أن هابرماس ينتمي إلى الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، فإنه حظي بمكانة متميزة ضمن هذا الجيل، حيث صار الممثل الأول له بامتياز، وذلك نظير ما قدمه لهذه المدرسة من خدمات، كانت كفيلة بمنحه لقب الوريث الشرعي لها. ولعل هذه الأهمية تدفعنا إلى التساؤل التالي:

هل وافق هابرماس طبيعة التفكير العام للمدرسة؟ وإلى إي مدى التزم به؟

---

[1] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, trad: CH. Bouchindhomme, éd Cerf 1986, P 9.

[2] المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذج**، ص 32.

[3] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 10.

قبل الإجابة على هذا التساؤل يمكن القول بداية أن ماهو ملاحظ من خلال اقتفائنا للأعمال السابقة التي تناولت علاقة هابرماس بمدرسة فرانكفورت، أن هاته الأخيرة ركّزت جلّ اهتمامها صوب مرحلة الفعل التواصلي التي كتب حولها الكثير لدرجة أنها أُرهقت بحثا. بيد أن المرحلة السابقة لها أُهمِلت أو تمّ التغافل والتغاضي عنها، وهو ما يعدّ بنظرنا غير مبرّر لسببين هما:

أولا: إن هابرماس عمل على غربلة ميراث مدرسة فرانكفورت، حيث حافظ على ما رأى فيه نفعا، وبالمقابل أصلح ما رأى فيه عطبا، وهذه تعدّ لحظة هامة بل ومفصلية للتعرف على أهم نقاط اتفاق هابرماس مع المدرسة، إضافة إلى نقاط الاختلاف، وبالتالي تتاح لنا الإمكانية لمعرفة التحول الذي حصل في فكر هابرماس فيما بعد.

ثانيا: إن هابرماس وإن خالف الرواد الأوائل للمدرسة في عديد المسائل؛ فإنه وبالرغم من ذلك يمثل امتدادا تواصليا لهم. وهنا نفهم أن تحول هابرماس صوب براديغم التواصل لم يأتِ دفعة واحدة دون علاقة بأسلافه من الجيل الأول.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن لرواد الجيل الأول للمدرسة تأثير كبير على هابرماس، ذلك أن هذا الأخير استفاد من ذلك الطابع العام الذي تميزت به أعمالهم التي تؤكد على نظرية نقدية للمجتمع وتتخذ من النقد الماركسي منهجا لها، وهو ما دفعه إلى الاطلاع على تراث المدرسة من خلال أعمال كلا من "هوركهايمر" و "أدورنو" و "ماركيوز".

فبالنسبة لهوركهايمر وأدورنو فإنه اطلع بعمق على مؤلفهما المشترك "جدل التنوير" الذي قال بشأنه: "إن كتاب "جدلية التنوير" كتاب فريد ومتميز"[1] . كما أطلع أيضا على كتاب "الجدل السلبي" لأدورنو، وكتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" لماركيوز، خصوصا وأن هؤلاء جميعا قدموا نقدا لاذعا للنتائج المترتبة عن مشروع الأنوار.

وهنا نلاحظ بأن "هابرماس قد اقتفى الخط الفلسفي النقدي الذي كان تأسس على يد فلاسفة مدرسة فرانكفورت الكبار عبر استيعابه لفلسفاتهم ثم السير بالنظرية النقدية داخل ميادين جديدة لم يطأها البحث النقدي".[2] كما سنرى في الفصول القادمة.

فإذا كان هوركهايمر في تقديمه لكتاب "مارتن جاي" Martin Jay (1944) قال بأن "المقصود بالنظرية النقدية ذلك الالتفاف الذي حصل بمعية مجموعة من الأشخاص أو الأفراد الذين جمعهم اهتمام مشترك بالنظرية الاجتماعية، وهذا اعتمادا على مؤهلات جامعية مختلفة، وما يراه أكيدا بأنهم ينطلقون بالأساس من وجهة نظر نقدية للمجتمع"[3]؛ فإن هذا التصور سيتبناه هابرماس كما

[1] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 128.
[2] علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**، ص 80.
[3] Jay Martin, **L'Imagination dialectique, l'Ecole de Francfort (1923-1950)**, p 7.

تحدث عن ذلك في أحد عباراته قائلا: "إن النظرية بمعنى النقد التي كان هوركهايمر قد خصّص لها دراسة في غاية الأهمية. أجد نفسي الآن أتعرض إليها بعد مرور فترة طويلة".[1]

وهنا نلمح انخراط هابرماس مع الفريق، الأمر الذي جعله يتفق معهم في عدة أمور نلخص بعضها في النقاط التالية:

1 ــ كان يسكن الجيل الأول هاجساً نقدياً* يتمثل أساسا في جعل النقد أسلوبا رئيسيا في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث، وكذا التبرم من كل نزعة نسقية تستهدف الدمج والاحتواء، إضافة إلى الابتعاد عن كل استقطاب مؤسستي لا سيما الدول والحزب، علاوة على هذا لم يفصلوا بين الممارسة وبين مختلف العلوم. ويبدو أن هابرماس لا يختلف كثيرا عن هذا المسار فبرنامجه يدخل منذ كتاباته الأولى ضمن ما يسميه "عقلانية نقدية"، وبالتالي عقلانية تحررية.[2]

2 ــ يشاطر الجيل الأول انتقاداتهم للوضعية ومسألة التقنية، "فالوضعية بنظر هابرماس تعبر عن أسلوب لتحنيط العلم لدرجة يغدو فيها ايمانا مقتنعا بقدرته الخارقة على تقديم أجوبة على كل الأسئلة. أما النزعة التقنية، فإنها تعمل على توظيف المعرفة العلمية والتقنية بوصفها ايديولوجيا".[3] علاوة على هذا سيحاول إعادة بناء المعرفة التي حلت مكانها نظرية العلم أو الوضعية حيث يقول: "سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخيا نحو إعادة تكون ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة".[4]

3 ــ يتفق هابرماس مع رواد الجيل الأول في مسألة جعل الماركسية اطارا مرجعيا نقديا، كما يشاطرهم أيضا تلك الانتقادات التي وجهوها فيما بعد لتلك الماركسية التي تبنوها كمنطلق نقدي، التي لم تصدق تنبوءاتها المستقبلية، وهذا بفعل أن ما نادى به ماركس لم يجد له آذان صاغية من طرف الطبقة البروليتارية، التي تم ادماجها واستيعابها ضمن الإطار الاستهلاكي الذي كبّلها.

---

[1] Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»**, trad : Jean_René ladmiral, éd Gallimard, paris 1968, p 135.

* النقد :Critique إن أصل كلمة نقد يرتد إلى اللفظة الإغريقية Xpivier وتعني الحكم، وهو ما يعنيه تعريفها القاموسي في لغات أوربا القديمة والوسيطية، وفي اللغة الانجليزية نجد لهذا المصطلح دلالتين: الأولى هي criticism والذي يعني "ترصد الأخطاء أو على الأقل تقييم سلبي استمر كمفهوم رئيسي" ، كما يعني الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شيء ولمضمونه وقيمته، والثانية وهي critique وتعني النقد المستند على أسس منهجية واضحة المعالم، فالنقد يعني فاعلية نظرية وأداة إجرائية رئيسية في النظر والتفكير وتستهدف مسألة الطرق التي تتكون بها القناعات بإظهار زيفها ونقصها وتجريحها. (أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط.ت)، ص 19).

وتشير كلمة نقد critique في المعجم الفلسفي الذي أشرف عليه أندريه لالاند إلى: فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه حكما تقويميا، على هذا الأساس وبهذا المعنى يطلق العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي قرار دون التساؤل عن قيمة هذا العقل، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي)، أو من حيث أصله (نقد خارجي)، أو هو الذي يكون أميل إلى إبراز العيوب منه إلى إبراز المحاسن أو صنع شيء إيجابي بنفسه، كما يطلق النقد إما على اعتراض وإما على استقباح يدور حول نقطة خاصة، وإما على دراسة جمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما. (اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 238).

[2] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1998، ص 48.

[3] المرجع نفسه، ص60.

[4] هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص 7.

ورغم اتفاقه معهم في مسعاهم هذا إلا أنه لم يتبنى الطروحات الماركسية بصورة دوغمائية أرثوذكسية لا تقبل النقاش والمساءلة، حيث قال في عبارة له بأنني "لا أولي لماركس اهتماما ذا طبيعة دوغمائية ولا فقهية لغوية أو تاريخية".[1]

4 ــ يشاطر هابرماس رواد الجيل الأول انتقاداتهم لأشكال القمع والسيطرة التي تمخّضت عن مسار الحداثة، وذلك بصعود النازية للحكم في المانيا ومجازرها الرهيبة اتجاه الأقليات الغير جرمانية كاليهودية مثلا.

2 ـ المنهج النقدي ومميزات براديغم التواصل:

أولا: المنهج النقدي عند يورغن هابرماس

من خلال ما تقدم - المنطلقات السابقة - نلاحظ أن هابرماس استخدم خلال تعامله مع هذه التوجهات والفلسفات منهجا خاصا، صح تسميته بالمنهج النقدي، الذي يقوم على الخطوات التالية:

1 ــ الملاحظة (كشف مواطن الإيجاب):

إن هابرماس من خلال اطلاعه على أفكار فيلسوف أو مفكر ما، فإنه يبقى منها في البداية موقف المراقب التقني، حيث يلاحظ ومن ثمّ يحاول أن يفهم بعمق بواعث ومقاصد هذا الأخير، ولنأخذ على سبيل المثال تأثره الكبير بالسوسيولوجي "ماكس فيبر" الذي تحدث عن العقل الأداتي أو العقلانية الأداتية .

2 ــ النقد (كشف مواطن الضعف):

وهنا نجد أن هابرماس يحاول من خلال ملاحظاته السابقة أن يحلل آراء ذلك المفكر أو الفيلسوف، وبعد ذلك يعمل على انتقاده. وفي هذا السياق سيكتشف هابرماس ذلك الطابع التشاؤمي الذي يتجلى في أفكار "ماكس فيبر" حول العقلنة المتزايدة والتحديث المتسارع.

3 ــ التجاوز (تجاوز مواطن الضعف وإعادة البناء):

إذا بعد ذلك كله، فإن هابرماس يعمل على تجاوز أفكار هذا الفيلسوف بقصد بعث منطلقاته من جديد ويحاول درأ المثالب والهنات التي وقع أسيرا لها، هذا ما تجسده محاولته الدؤوبة والرامية إلى إعادة بناء النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ومحاولته لتجاوز ذلك التشاؤم الفيبري إلى تفاؤل، أو من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي.

[1] Habermas Jürgen, **Après Marx**, p 25.

ثانيا: مميزات براديغم التواصل عند هابرماس

يعد الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس اليوم بحق، في حقل الفلسفة والسوسيولوجيا والسياسة وغيرها، من الأقطاب البارزة والفلاسفة الواقعيون والسوسيولوجيون المرتحلون في ثنايا وهموم المجتمع، بقصد الكشف عن حيثياته والوقوف على تحديد جوانبه. غير أن ما يلاحظ في مختلف أعماله التي اتخذت طابعا مرحليا، أنها بالأساس فلسفة عقلانية تواصلية نقدية، تحاول أن تدرأ بعمق مثالب فلسفة الذات المحلقة في سماء الوهم المتعالية. وفيما يلي عرض لأهم خصائص ومميزات هذه الفلسفة التواصلية عند هابرماس:

1 ـ متعددة المشارب والمناهل والحقول المعرفية:

من خلال تتبعنا للمحطات الفكرية* ليورغن هابرماس نلاحظ أنه قد استفاد من نظريات وفلسفات كثيرة كتأثره بكل من: كانط - هيجل - ماركس - هوسرل - أوستين - سيرل - فتجنشتاين - تشومسكي - ماكس فيبر - هربرت ميد - تالكوت بارسونز - سيغموند فرويد - جان بياجيه...الخ، واستطاع بذلك أن يبني توجها فلسفيا متينا ومتميزا.

2 ـ فلسفة أخلاقية ونقدية:

يرتكز الإطار العام لفلسفة التواصل ليورغن هابرماس على الأساس الأخلاقي، الذي يحتل مكانة متميزة داخل مشروعه، فهو صاحب نظرية الفعل التواصلي التي من أبرز مضامينها إتيقا النقاش والحوار، الرامية الى إقامة حوار سليم وبناء وفق منطلقات ملؤها التفاهم ومسعاها التوافق والاجماع، وفي هذا السياق استفاد هابرماس كثيرا من المقاربة الكانطية الرامية إلى مشروع السلام الدائم من خلال ايمانها العميق بالأخلاق الكونية.

علاوة على ذلك فقد شن نقدا عميقا وقويا لمختلف الاتجاهات السابقة عليه والمعاصرة عليه، حيث قام بتفحصها، ونخص بالذكر هنا رفضه لكل أنواع القوة والتسلط وأشكال الهيمنة، كما كان مع الحزب النازي والأنظمة الفاشية المستبدة، وهو مالم يكن ليحصل لولا سلطة التقنية التي حُرفت عن مبتغاها الأصيل.

---

* يمكننا أن نفهم المراحل التي مر بها هابرماس فكريا بالشكل الآتي:
1 - المرحلة الأولى: أشتغل فيها بنقد الفكر الوضعي الذي ساعد الغرب ولا سيما بعد التطور الرأسمالي والانجازات العلمية في علوم الطبيعة والتقدم التكنولوجي، وكيف أن هذا الفكر أستغل عقلانية حركة التنوير والحداثة.
2 - المرحلة الثانية: هم ببناء نظرية في الفلسفة الاجتماعية قائمة على إعادة مجد التنوير والتحديث وصياغة عقلانية من نوع مغاير لعقلانية العلوم الطبيعية مجالها العلوم الإنسانية ومحورها الإنسان.
3 - المرحلة الثالثة: مرحلة تحددت عند هابرماس ببلورة مفهوم الحداثة ونقده لتيار ما بعد الحداثة.
4 - المرحلة الرابعة: أنشغل فيها هابرماس بالتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية.
5 - المرحلة الخامسة: تتمثل في محاولة هابرماس حل النزاع بين الدين والعلمانية عبر انتاج فكرة جديدة عن المجتمعات المعاصرة والتي يسميها هابرماس بالمجتمعات ما بعد العلمانية. (المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذج**، ص 35).

ومن ثمّة يرى هابرماس إن مسألة التقنية ترتبط بالحداثة، الأمر عائد بالأساس إلى أن هذه الأخيرة رفعت شعار التقدم والتطور، الذي حقّق لها منجزات كبرى في مجالات عدة: اقتصادية، سياسية، ثقافية، بيولوجية...الخ. ومن بين المنجزات العلمية المذهلة التي أبانت عنها البيولوجيا مثلا نذكر: تقنية التخصيب الاصطناعي، وعمليات الذرع بالأنبوب، وتشخيص الجنين، وكذا الرحم المستعار، وصولا إلى استعمال تقنية الأرحام الاصطناعية.

هذا ما يجعلنا مجبرون على استعمال هذه التقنيات، بل ومدفوعون إليها بحكم ما نعيشه اليوم، فمن منا لا يرغب في أن يكون له أطفالا مستوفون جميع الشروط الذهنية والبدنية، ومن هي الأم التي ستمتنع عن استبدال خلايا وراثية مريضة بأخرى سليمة، إذا كان أمر استخدامها متاحا وبأثمان معقولة، لذلك عمد الآباء جاهدين إلى رؤية أبنائهم خالين من كل عاهة قد تشوههم.[1]

من هنا يتدخل هابرماس ليعلن عن موقفه بشأن استخدام تقنيات الانجاب المعاصرة، حيث يقبل ذلك في حالات خاصة، كحالات التشوه الخلقي، أو وقوع أمراض خطيرة تهدد سلامة الأم الحامل وصحتها، ولكن بالمقابل يرفض بشدة عمليات تحوير الطاقم الوراثي للإنسان، سواء كان الهدف الاستنساخ أو غيره[2]، لأنه يطرح مشاكل أخلاقية متعلقة أساسا بالتواصل المشوه بين الأب المـُبرمِج والابن الـمـُبرمَج، فهو نتيجة لرغبة آبائه، فهو شيء مرجوٌ في المستقبل، وهنا نقول أن هذا الاختيار تم بطريقة أداتية فحسب.

لذلك قام هابرماس بمراجعة نقدية هادفة لمنطلقات النسالة الليبرالية ليقبل بتحسين الجنس البشري نحو نسالة سلبية، بمعنى خالية من أي تشوه أو إعاقة أو ما شابه، والتي قد تشكل عبئاً ثقيلا على وليد المستقبل، ليدعو بذلك إلى ضرورة تخليق الطبيعة الإنسانية والحفاظ على كرامتها.

3 ـ فلسفة اجتماعية و سياسية:

لا جدال في أن يورغن هابرماس يجمع بين اتجاهات فلسفية وسوسيولوجية وسياسية مختلفة، فهو فيلسوف الراهن بامتياز. هذا ما تجسده أعماله المتمثلة في اهتمامه الكبير والعميق بقضايا وهموم المجتمع، وما مناداته بالفعل التواصلي إلا خيرُ دليل على ذلك، هذا الأخير الذي يقتضي التذاوات بدلا من الذاتية، والتشارك والتفاعل بدلا من الحياد والجمود، والتفاهم بدلا من التخاصم، وبهذا انخرط هابرماس في الفضاء العمومي الذي أولاه اهتماما بالغا.

[1] المصدق حسن، **يورغن هابرماس ورهانات "مستقبل الطبيعة الإنسانية": النظرية التواصلية في مواجهة قضايا تحديد النسل والولادة المبرمجة والاستنساخ**، في كتاب: **يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي**، تحرير وإشراف: المحمداوي علي عبود، والناصر عبد اللاوي، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار روافد الثقافية ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2013، ص 99.
[2] المرجع نفسه، ص 140.

يندرج هذا الاهتمام بمقولة الفضاء العمومي لهابرماس في إطار اهتماماته المبكرة بالفلسفة السياسية، وقد أسهمت عدة عوامل في هذا الاهتمام، منها ماهو شخصي ومنها ماهو ظرفي متعلق بالمناخ السياسي لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فميلاده بعد الحرب العالمية الثانية واطلاعه المبكر على الفظاعة التي ارتكبت في عهد النازية من العوامل التي أسهمت في تشكيل وعيه المبكر بالقضايا السياسية التي تهم الشأن الألماني العام.[1]

علاوة على هذا فإن هابرماس لن يقف مكفوف الأيدي إزاء ماهو كائن، بل سيساهم بتدخلاته النقدية القوية والعميقة في هذا المجال، وذلك من أجل مناهضة كل أشكال التسلط والهيمنة ونبذ العنف التي أثقلت كاهل العالم ومزقت أوصاره وشتت شمله.

لهذا نجده في كتاباته الأخيرة يدعوا إلى ديمقراطية بديلة، تتمثل في الديمقراطية التشاورية، التي "تميزت بتجاوزها الخطاب التقليدي الذي كان يتميز بصراع الاشتراكية والليبرالية، نظرا إلى التقلبات السياسية التي عرفها العالم في أواخر الثمانينات وبداية التسعينات، وهذا ما قام به في كتاب الحق والديمقراطية والكتابات اللاحقة، والتي حاول من خلالها أن يصوغ نظرية في الديمقراطية التي فضل أن يطلق عليها اسم الديمقراطية التشاورية بصفتها مقاربة لها خصوصيتها مقارنة مع المقاربات الأخرى المتداولة في الفلسفة السياسية".[2]

وفي هذا السياق اهتم هابرماس بالمسألة الدينية التي ستأخذ حيزا هاما من تفكيره، نظرا لتلك العودة القوية التي عرفها الدين في الحقبة المعاصرة والتي كانت غير سليمة، كونها شُوِهت بأساليب العنف والإرهاب نتيجة تنامي الفكر الأصولي وهيمنته، إضافة إلى الانزلاقات التي ترتبت على هيمنة الخطاب العلماني، وهو ما ولد الصراع بينهما، الذي طَفَت إلى السطح حيثياته مع أحداث 11 سبتمبر 2001.

كل هذا دفع بهابرماس إلى اقتراح حل بديل لهذا الصراع، تمثل أساسا في مناداته بمجتمع ما بعد العلمانية، القائم على نبذ كل أنواع العنف والتطرّف، والرامي إلى تواصل وتعايش بين جميع المنخرطين في المجتمع، من هذا المنطلق دعا الى التسامح والتعايش بين الفهم الديني والفهم العلماني كما سنرى في الفصل الثالث.

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013، ص ص 158 159.
[2] المرجع نفسه، ص ص 174 175.

المبحث الثاني: سؤال الحداثة* ومطلب التواصل

1 ـ هابرماس وتيار ما بعد الحداثة:

أولا: هابرماس والجيل الأول لمدرسة فرانكفورت

أشاد هابرماس أثناء تقييمه للجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، بتلك الانطلاقة المتميزة التي بدت متفائلة إلى حد كبير من جانبهم إلى المستقبل؛ الأمر عائد بالأساس إلى أن نظرتهم للحداثة وقيمها في فترة الثلاثينات كانت إيجابية، فلم يكن الشك الجذري قد تسرب إليها بعد، لأنهم "كانوا مقتنعين بأن التنوير ليس خطأ وبأنه لابدا من التمسك بمبادئ الفلسفة البورجوازية وبالطاقة العقلانية الكامنة فيها والمحافظة عليها لأنها صائبة ودالة وذات أبعاد معيارية، ولكنهم كانوا مقتنعين أيضا وفي الوقت ذاته بأن تحويلها إلى واقع وممارسة يتطلب وجود قوة اجتماعية معينة، هذا يعني أن التغيير الثوري للمجتمع وإعادة بنائه على أسس العدالة والحرية والعقل كان ما يزال حلما يراود منظري المدرسة".[1]

في هذا السياق تبنوا الطروحات الماركسية أو بالأحرى النقد الماركسي للرأسمالية، الذي يؤمن في تنبؤاته المستقبلية بحدوث ثورة في المستقبل من طرف الطبقة البروليتارية الرافضة للوضع الحالي الذي تعيشه، في ظل تنامي الرأسماليين وزيادة ثرواتهم الذي يتم على حسابهم. بيد أنه مع بداية الأربعينيات بدأت هذه القناعة تتبدد وبدأ الشك يتسرب وأخذ التشاؤم يطفوا، وأصبح ما كان

---

* الحداثة: المعنى والمفهوم
ـ لغة: يقال حَدَثَ الشيءُ، حُدُوثاً، وحَداثةً: نقيض قَدُم، وإذا ذكر مع قدُم ضم للمزاوجة كقولهم: أخذه ما قدُم وما حدُث، يعني همومه وأفكاره القديمة والحديثة، والأمر: حدوثاً، وقع. ويقال استحدثه، أحدثه وعَدّه حديثاً، كما تعني الحداثة، سن الشباب، ويقال أخذ الأمْرُ بحداثته، أي بأوله وابتدائه، والحدث هو صغير السن. (مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص ص 159 160).
ـ اصطلاحا: هناك كلمات ومصطلحات تتداخل مع مفهوم الحداثة وتتشارك معه، لعل أهمها مصطلح "حديث Modern " و "تحديث Modernization"، انطلاقا من هنا نجد في موسوعة الفلسفية للالاند بأن لفظة حديث Modern بمعنى عصري تحمل معانٍ مختلفة نوجزها في النقطتين التاليتين:
1 ـ لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المساجلات الفلسفية أو الدينية؛ ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمنيّ إما لَعَبي (انفتاح وحرية فكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرتابة)، وإما عامي (خِفة، انشغال بالدُرْجة، حب التغيير، ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكر فيه. وهنا يميز لالاند بين حداثة صحيحة وأخرى سطحية تتطلع إلى كل ما هو جديد.
2 ـ معنى تقني: الحديثُ يتعارض مع الوسيط وأحيانا باتجاه عكسي مع المعاصر. (اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 822).
ويشير هابرماس في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" إلى أن لفظة "تحديث Modernization لم تظهر إلا في الخمسينيات وهي تشير إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، فهي تعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال ونمو القوى الانتاجية وزيادة انتاجية العمل، كما تشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيرا يشير إلى علمنة القيم والمعايير. فالتحديث بهذا المعنى الذي يقصده هابرماس يتمثل أساسا في تلك الممارسة العملية أو التطبيقية للحداثة في ميادين مختلفة متباينة.
(Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, pp 2 3)
وبنظر هابرماس إن كلمة حديث Modern أقدم من الناحية الزمنية على مصطلح حداثة Modernité، لأن استعمالاتها الأولى ترجع إلى أواخر القرن الخامس الميلادي ، حيث كانت تعني آنذاك فصل الحاضر المسيحي عن ذلك الماضي الروماني الوثني الذي كان سائدا، وهذا بهدف الحصول على الاعتراف الرسمي للدين المسيحي الذي خاض سجال وصراع مرير مع الطرف الروماني اللاديني.
أما بالنسبة لكلمة حداثة Modernité فإن معظم المفكرون والدارسون لها يتفقون على أن الاستعمال الأول لها كان مع الشاعر الفرنسي شارل بودلير (1821 ـ 1867) من خلال نصه الشهير المعروف بـــ "رسام الحياة الحديثة" الذي بين من خلاله "كيف أن الموضة رغم كونها عابرة إلا أنها تتضمن الثبات، ورغم أنها زائلة إلا أنها عناصر أبدية، وبذلك أصبحت الحداثة لها هذه الصفة التي تجمع بين العابر والهارب والعارض والآني وبين الخالد والثابت والأبدي". (بغورة الزواوي، **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف من الانطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص 42).

[1] حنيفي جميلة، **مدرسة فرانكفورت والتنوير من السلب إلى الإيجاب**، في كتاب: **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، تحرير وإشراف زتيلي خديجة، منشورات ضفاف و منشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2013، ص 78.

حلما بالأمس كابوسا اليوم. وعلى أي حال هناك أربع أسباب رئيسية لهذا التحول الذي عرفته المدرسة، يمكن ذكرها وفق السياق التالي:

1 ــ تبين لأنصار الجيل الأول بأنه لا أمل يرجى من انتفاضة الطبقة البروليتاريا، وهذا راجع بالأساس إلى اندماجها مع النسق الاجتماعي والاقتصادي الذي فرضه النظام الرأسمالي، هذا الأخير الذي نجح في تحقيق تحسن مستمر في مستوى المعيشة، وهو ما أخمد شعلة قوى المعارضة.[1]

2 ــ إن الماركسية التي آمن بها هؤلاء أخذت منحى آخر وتطورت في شكلها الستاليني، حيث تحولت إلى ايديولوجيا توليتارية، أو كما أشار إليها هابرماس بالقول: "لقد تطورت الستالينية في الاتحاد السوفياتي".[2]

3 ــ التنامي المفرط للأشكال القمع والسيطرة المتزامن مع صعود الأنظمة الفاشية في آروبا[3]، وانتصار النازية خاصة في المانيا حسب تصور هابرماس.

4 ــ استعمال الثقافة المصنعة للتأثير على الجمهور.[4]

انطلاقا من هاته العوامل والأسباب شن الرواد الأوائل نقدا لاذعا وقويا للحداثة، اتسم بالشمولية واتصف بالجذرية، نقد استئصالي راديكالي مسّ كل مضمون إيجابي للحداثة وقيم التنوير، وهو ما يتضح في العمل المشترك بين هوركهايمر وأدورنو الموسوم بـ"جدلية التنوير" والذي وصفه هابرماس، بأنه عبارة عن مجموعة نقاط كتبتها زوجة تيودور آدورنو غريتل آدورنو أثناء اللقاءات النقاشية التي كانت تحصل بين ماكس هوركهايمر وتيودور آدورنو في فترة المنفى.[5]

وفي هذا الكتاب يقول هابرماس*: "مؤلفهما الأكثر سوادا لتحويل سيرورة التدمير الذاتي للأنوار إلى مفاهيم، فتحليلهما لم يترك لهما أي أمل بقوة المفهوم المحررة، ولكن يوجههما ما كان بنجامين قد أسماه أمل اليائسين الذي تضمن في تلك الفترة معنى تهكميا".[6]

---

[1] حنيفي جميلة، **مدرسة فرانكفورت والتنوير من السلب إلى الإيجاب**، ص 79.

[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 140.

[3] حنيفي جميلة، **مدرسة فرانكفورت والتنوير من السلب إلى الإيجاب**، ص 80.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 128.

* تحدث هابرماس عن موقفه من كتاب **جدل التنوير** المؤلف المشترك بين هوركهايمر وأدورنو في كتابه القيم **الخطاب الفلسفي للحداثة**، تحديدا في النقطة الخامسة تحت عنوان: "التواطؤ بين الأسطورة والأنوار ــ هوركهايمر أدورنو ــ.

[6] Ibid.

لذلك يرى هابرماس أن هوركهايمر وأدورنو قد فهما مشروع الأنوار بوصفه محاولة يائسة للهروب من قول المصير، بيد أنه كان من المفروض عليهما بوصفهما يتبنيان من النظرية نقدية منطلقا لهما، أن يشرحا إخفاقات التوقعات الماركسية من دون أن يُنهيان الحكاية معها تماما، فالماركسية بنظر هابرماس قد أسيئ استخدامها أو انحرفت، وهي بذلك بحاجة إلى إعادة البناء من جديد، لأنها ما زالت تحمل طاقات نقدية هائلة لابدا أن تُبعث من جديد.

ومن ثمّة فإن هذا الكتاب بنظر هابرماس "لا ينصف المضمون العقلاني للحداثة"[1]، وهنا يبدو "أن القضية التي يقدمها مؤلفانا ليست أقل تهورا من قضية نيتشة التي تنتهي إلى العدمية عبر دروب مشابهة"[2]، والأكثر من هذا يرى أن كل من هوركهايمر وأدورنو يتخليان عن أي جهد لإعادة النظر في ما كانا آمنا به في نظريتهما الأولى، وهنا يقول: "استسلما لريبة جامحة حيال العقل بدلا من تحري الأسباب التي تجيز الشك بهذه الريبة نفسها، لو أنهما اختارا هذا الدرب لكان من الممكن إنشاء أسس معيارية لنظرية نقدية للمجتمع إلى عمق يحميها من تفكك الثقافة البورجوازية التي عرفتها المانيا على مرأى كل الناس".[3] وهو ما أعابه على المنظرين الأوائل، الذين عجزوا عن الخروج من هذا المأزق والإتيان بالبديل، بدل هذا النقد الجذري التشاؤمي.

ولقد بدا هذا التشاؤم بالنسبة إليهم على أنه اللاعقل، وهو ما لم يُسّر له هابرماس قطّ، لأنهم بنظره يختزلون نقدهم السلبي الهدام في جانب من جوانب العقل فقط ويعممونها، فبتالي ما إن أصاب الخلل جزء من العقل الذي تحول إلى لاعقلاني، اعتقدوا أن العقل كله مريض وشفائه أمر مستحيل، مادامت العقلنة في تنامي وتزايد والهيمنة في تصاعد.

من هنا يرى هابرماس إن علاقتنا مع الطبيعة قد غدت الآن علاقة أداتية بصورة لا مفر منها، غير أن ذلك كما يرى لا ينبغي أن يفسر على نحو متشائم، ذلك أننا إذا ما استطعنا أن نفهم العقل بطرائق أشد تمييزا ومباينة، يمكن لنا أن نرى مصلحة التحكم والسيطرة على أنها لا تمثل سوى جزء منه وحسب.[4]

وبذلك يمكن القول: "إن ما افتقر إليه هوركهايمر وسواه في حقيقة الأمر تلك المفاهيم السوسيولوجية مثل "الفعل" والتفاعل" (...) فمثل هذه المفاهيم كفيلة بأن تمكنهم من أن يروا بوضوح ما كان يجري في عالم الحياة اليومية، غير أنهم أشاحوا بأبصارهم عن انجازات الفاعلين، ولم يروا إليها إلا بوصفها تابعة لدرات مغلقة هي دارات النظام معمم من السيطرة".[5]

---

[1] Ibid, op. cit, p 136.
[2] Ibid, p 133.
[3] Ibid, p 155.
[4] آلن هاو، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت**، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر والمركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 86.
[5] المرجع نفسه، ص 82.

وهنا يقول هابرماس: "لقد بالغ هوركهايمر في صياغة فلسفة سلبية للتاريخ، حيث كان في نقده جذريا أكثر مما ينبغي، بحيث يتسنى له أيضا اكتشاف شرارة من العقل تكمن في الممارسة التواصلية العادية"،[1] بوصفها مخرجا من فلسفة الوعي التي ترسبت في أعمال الجيل الأول.

فإذا كان هيجل قد أعاب على كانط بقائه سجين تناقض العقل مع ذاته؛ فإن هابرماس بدوره اعتبر أن هوركهايمر وأدورنو قد غرقا في تناقض العقل واكتفيا بالإعلان عن فشل تجربته، لذلك تقتصر المعرفة التي تصوغها جدلية العقل والجدل السلبي على تأكيد انحراف العقل ومن ثمة انهزامه في تحقيق المصالحة الفعلية.[2]

كما مثلت وجهة النظر المستخفة بالديمقراطية والدولة الدستورية والتي حملها كل من هوركهايمر وأدورنو وماركيوز جزء من نزعتهم التشاؤمية العامة حيال المفاعيل السلبية المترتبة على العقل الأداتي، فقد بلغ بهم الأمر إلى حد اعتبار الديمقراطية والدولة الدستورية مجرد وسيلتين لتوسيع مدى الضبط الاجتماعي أي مجرد موردين من موارد العقل الأداتي. أما هابرماس فقد رأى عكس ذلك منذ البداية فالدولة الديمقراطية الحديثة على الرغم من محدوديتها تشمل على بذرة ما ينبغي أن يكون عليه مجتمع عقلاني.[3]

وعموما يمكن القول أن هناك ثلاثة أشياء طالها نقد هابرماس للجيل الأول من مدرسة فرانكفورت كما أوضحها آلن هاو Alan How في كتابه القيم "النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت"* وهي: "(أ) الأسس المعيارية**. (ب) مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالعالم.*** (جـ) تبخيس الديمقراطية والدولة الدستورية".****[4]

---

[1] Habermas Jürgen, **Textes et contextes, Essais de reconnaissance théorique**, Trad: Marc Hunyadi, éd Cerf, Paris, 1994, p 65.

[2] الخوني محسن، **التنوير والنقد أو منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، ص 229.

[3] آلن هاو، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت**، ص 91.

* كتاب **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت** لآلن هاو ترجمه للعربية الباحث ثائر ديب، عن دار العين للنشر، والمركز القومي للترجمة سنة 2010، والعنوان الأصلي للكتاب هو: **Critical theory** by: Alan How. Palgrave Macmillan, 2003.

** **أ ـ الأسس المعيارية:** وهنا يتفق هابرماس مع الجيل الأول فيما يخص الأسس المعيارية التي انطلقوا منها، من حيث أنهم كانوا يسعون أساسا إلى تأسيس نظرية نقدية يكون للنقد المبرر فيها دورا متميزا، وذلك باستلهام الإرث الفلسفي الألماني خصوصا مساهمة ماركس الفريدة، بيد أن هذا الاتفاق ما فتئ إلى أن يصير نقدا لهم من طرف هابرماس، لأن ذلك المسعى الحثيث الذي كانوا يصبون إليه - من خلال تحقق أحلام كارل ماركس - لم يتحقق، وهنا كان حَرِياً بهم تجاوز هذه النظرة وعدم الاستغناء عليها ومحاولة إعادة بنائها.

*** **ب ـ مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالعالم:** وهو ما يتضح من خلال تلك الرؤية الاختزالية للحقيقة التي نجدها عند أنصار الجيل الأول من العالم، حيث تبنوا تصور نقدي - انطلاقا من رؤية فردية ذاتية - بشكل جذري أتخذ طابعا تشاؤميا، شاملا وعنيفا، لدرجة أنه مس كل مضمون ايجابي للحداثة وبالمقابل اكتفى بنسفها بالكامل، وهو مالم يقبل به هابرماس كونهم أغفلوا جوانب مهمة ومضيئة كانت كفيلة بأن تبعد عنهم أشباح ظلامية قيم التنوير وأساليب العقل التسلطية.

**** **جـ ـ تبخيس الديمقراطية والدولة الدستورية:** وهو ما يتضح في تلك النظرة التي انطلق منها هوركهايمر وأدورنو وماركيوز في تصورهم الذي يربط العقلنة المتنامية بالسلطة التي باتت توظفها - العقلنة الأداتية - للهيمنة فأنتجت دمارا وخرابا واستبدادا، وهنا تجذرت بعمق أفكارهم السلبية حول قيم التنوير، واستخفوا بالديمقراطية بوصفها أكذوبة أو لعبة توظفها الدولة الدستورية، وزاد تشاؤمهم أوج صوره. وهو ما رفضه هابرماس الذي رأى ضَرورةَ عدم الاستسلام القاهر لمثل هذا الوضع، وبالمقابل سعى لتقديم وصفة علاجية بترياق صنعه من خليط ومزيج متعدد ومتشعب من أفكار وفلسفات كثيرة، أثمرت عن بزوغ نظريته في الفعل التواصلي، كعلاج لذلك المأزق الذي وقع فيه الرواد الأوائل.
(آلن هاو، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت**، ص ص 79 - 93).

[4] المرجع نفسه، ص 79.

ثانيا ـ هابرماس ناقدا لنيتشة وهيدجر وفلاسفة الاختلاف:

1 ـ نيتشة (1844 ـ 1900) Nietzsche كنقطة تحول:

لم يتوانى الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في تقديم نقد لاذع وصارم ومؤسس إلى رواد تيار ما بعد الحداثة *ـ الذين يَزعَمُون بأن مشروع الحداثة قد استنفد كل طاقاته، وأنه قد حان الأوان لتجاوزه بوصفه حاد عن المسار الصحيح، وبدل الأمل في المستقبل بتنا نعيش اليوم قلقا متعلقا بسؤال المصير ـ. هذا النقد يتضح من خلال مسائلة هابرماس النقدية لكل من مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889 – 1976) جاك دريدا Jacques Derrida (1930 – 2004)، جورج باطاي Georges Bataille (1897 – 1962)، ميشال فوكو Michel Foucault (1926 – 1984)، وغيرهم ممن استقوا من المنبع النيتشوي لخطاب ما بعد الحداثة Post modernité.

إن مثل هذا التصور يقودنا إلى القول بأن نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)، يمثل عتبة ما بعد الحداثة، حيث كانت انتقاداته لمشروع الحداثة المتّصفة بالجذرية والمتّسمة بالشمولية، فاتحةُ أملٍ للمبشرين الجدد بمرحلة ما بعد الحداثة**. ومن أجل معالجة هذه القضية

---

* في نقده للاتجاهات الفلسفية المابعد حداثية، اعتبر يورغن هابرماس أن البادئة Post في لفظ مابعد الحداثة Post modernité في لفظ، إنما يمثل رغبة لدى دعاة مابعد الحداثة في الابتعاد عن ماضٍ بعينه وفي الوقت نفسه عجزهم عن تسمية حاضرهم. (بلعقروز عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأويلات الفكر العربي للحداثة ومابعد الحداثة**، منشورات الاختلاف، والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2010، ص 185).

** ما بعد الحداثة: المعنى والمفهوم

إن مفهوم ما بعد الحداثة Postmodernité وما يرتبط به من مفاهيم ـــ تتفق معه في بعض الجوانب وتختلف عنه في جوانب أخرى، مثل: ما بعد الحداثية Post modernism وما بعد البنيوية Post structuralisme والحداثة الزائدة أو الجديدة Neo_modernitié ـ يجعل من امكانية حصر تعريفه في مفهوم واحد أمرا في غاية الصعوبة، الأمر عائد بالأساس إلى تعدد السياقات والمجالات التي تستخدم فيها هذا المصطلح، من فن وثقافة وفكر...الخ.

من هنا يتبدى لنا بأن مصطلح ما بعد الحداثة Postmodernité عصّي على التعريف والضبط على شاكلة واحدة تكون بمثابة تعريف جامع شامل له، لهذا أشار هابرماس في هذا السياق إلى أنه مفهوم له عدة دلالات فقد يحمل في منطقة معينة دلالة ايجابية وفي منطقة أخرى دلالة سلبية، مثل ما هو بين فرنسا والمانيا على سبيل المثال.

ومصطلح ما بعد الحداثة Postmodernité مشتق من الحداثة وأول من استعمله هو هيسمانز Huysmans سنة 1879، ووظفه بنويتز R.Pannwitz قبل الحرب العالمية الأولى في كتابه "أزمة الثقافة الأوربية". كما استعمل المصطلح في الأدب الإسباني وتحديدا عند اونيس F.D.Onis في كتابه "انطولوجيا الشعر الإسباني والإسباني الأمريكي سنة 1934، الذي بين فيه أن ما بعد الحداثة ما هي إلا مرحلة انتقالية. كما استعمله كل من "ارنولد توينبي" في كتابه "دراسات تاريخية"، والمدرسة الاجتماعية تحت اسم "علم اجتماع ما بعد الحداثة. علاوة على هذا يعد الفيلسوف الفرنسي الشهير جون فرانسوا ليوتار أبرز قطب ومنظر لمرحلة ما بعد الحداثة بالمعنى الفلسفي، هذا ما يتضح من خلال مؤلفاته، خاصة كتابه "الوضع ما بعد حداثي" وكتابه "شرح فلسفة ما بعد الحداثة للأطفال" .

(بغورة الزواوي، **ما بعد الحداثة والتنوير**، ص ص 12 13). (تيري ايغلتون، **مابعد الحداثة وما بعد الحداثية**، في كتاب: **ما بعد الحداثة 1، تحديدات**، إعداد: سبيلا محمد و بنعبد العالي عبد السلام، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2007ص 10).

انطلاقا مما سبق إذا ما حاولنا أن نعطى تعريفا لمصطلح ما بعد الحداثة، فإننا لا يمكن أن نقوم بذلك بمعزل عن مصطلح يتقارب معه وهو مصطلح ما بعد الحداثية Postmodernisme، وفي هذا المسعى نستفيد من التمييز الذي قدمه "تيري ايغلتون"، حينما أشار إلى أن هناك فرق بين مصطلح ما بعد الحداثة، وما بعد الحداثية يتضح وفق التصور التالي:

1 ــ ما بعد الحداثة: هي بنظره أسلوب في الفكر يبدي ارتيابا بالأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل والهوية والموضوعية، والتقدم أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير، وهي ترى العالم بخلاف معايير التنوير.

2 ــ ما بعد الحداثية: هي بنظره أسلوب في الثقافة يعكس شيئا من هذا التغير التاريخي، وذلك في فنّ بلا عمق ولا مركز ولا أساس، فن استبطاني متأمل لذاته، ولعوب، واشتقاقي، وانشقاقي، وتعددي، يميع الحدود بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية، كما يميع الحدود بين الفن والتجربة اليومية.

يفهم انطلاقا من هذا بأن ما بعد الحداثية Postmodernisme ترتبط بما هو ثقافي (كالفنون المختلفة: رسم، موسيقى، شعر...الخ)، والآداب، والمعمار (الهندسة المعمارية)، حتى أن مصطلح ما بعد الحديث Postmoderne الذي يشير إلى صفة ما هو حديث، كان أول من استعمله هو "الرسام الانجليزي جون وتكنز تشابمان زهاء عام 1870 لوصف ما أسماه بـ "الرسم ما بعد الحديث"، وهو أسلوب الرسم الذي كان يفترض أنه أكثر طليعية من الانطباعية الفرنسية". (بينيت طوني، وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، تر: الغانمي سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص 577).=

الأساسية، خصّص هابرماس جانبا مهما في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، لنيتشه تحت عنوان "الولوج إلى ما بعد الحداثة: نيتشه كنقطة تحول"[1] في تاريخ الفكر الفلسفي.

تحت هذا العنوان يتناول هابرماس الاسهام النيتشوي بالنقد والتحليل، حيث يرى بأن هذا الأخير قام بمراجعة نقدية عميقة لمشروع الحداثة، يمكن نعتها بالجينالوجيا، حطّم من خلالها أوهام الفلاسفة، المتمثلة حسبه في ذلك الالتفاف حول العقل ونسقيته، ولا يكتفي نيتشه عند هذا الحد ـ مرحلة الحداثة ـ، بل أنه يؤصل لنقده وفقا للمقاربة الجينالوجيا بدأً من العصور القديمة، وبخاصة في المرحلة اليونانية أين اعتبر سقراط والفلسفة الأفلاطونية البداية الفعلية لهذا الانحدار والانحطاط الذي عرفه تاريخ الفكر الفلسفي منذ ذلك الوقت. علاوة على نقده للمسيحية التي شلّت بنظره حركة الفكر والتفكير بادعاءاتها المغالية بتملكها للحقيقة المطلقة.

إن تاريخ الفكر الفلسفي بدءا من تلك "(المفاهيم الثابتة لدى سقراط، والمثل الخالدة عند أفلاطون، (...) الأنا المفكرة عند ديكارت، الشيء في ذاته عند كانط، الروح المطلق لدى هيجل)، إلى اللحظة النيتشوية زاخر بأمثلة مشابهة، وهذا الوهم الذي كونه الفلاسفة بإيمانهم بهذه المنطلقات يجد ضماناته في الأساس الأفلاطوني كثقافة شلّت البواكير الأولى للرحم الذي تكونت ونمت فيه هذه المنطلقات، إنها إرادة النسق"[2]، وهو ما حاول نيتشه دحضه وتفتيته ويمكن تلخيص هذا في النقطتين التاليتين:

أ ـ نقد صنمية العقل ونسقه وفق مقاربة جينالوجيا تأويلية.

ب ـ تجاوز الأطر القيمية والأخلاقية والدينية بإحلال النموذج الجمالي مكانها من أجل فهم أفضل للعالم.

ولكن رغم هذا الجهد النتشوي المتميز؛ فإن هابرماس ينتقد هذا الأخير بوصفه مثل بوابه - أو بداية - هدم الحداثة، ومن ثمّة إذا كان نيتشه نقد الحداثة في أساسها المتمركز على العقل بوصفه وتَدَها القويم، فإنه وقع في اللامعقول. لهذا فهو بحق مثل نقطة انعطاف في تاريخ الفكر الفلسفي، يتضح هذا في فلسفته التي قلبت كل القيم الفلسفية الدينية والأخلاقية، ونادت بالإنسان الأعلى.

بينما يشير مصطلح "ما بعد الحداثة" Postmodernité إلى مرحلة تاريخية وفكرية قامت على انقاض مرحلة الحداثة، فهي بمثابة ثورة ضد الحداثة ونقد لها في الآن معا، فمن خلال الايمان العميق بالحداثة في السابق والوثوق بقدرة العقل على صناعة مستقبل أفضل، ومن خلال ما اتضح من انحراف هذا الأخير عن هذا المسعى النبيل، بفعل تورطه في حروب ومشاكل وأزمات شكلت خطرا على الإنسان والبشرية وأنذرت بمستقبل عكس ما كان مأمولا، ظهرت مرحلة ما بعد الحداثة بوصفها مرحلة انتقالية قلبت معايير الحداثة انطلاقا من فشلها.

وعموما فإن ما بعد الحداثة Postmodernité تعود إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وما صحبته تلك الحرب من نتائج وآثار على الوعي الأوروبي، دفعتة إلى القيام بعملية نقدية شاملة وجذرية لمشروع التنوير والحداثة، وقد ظهرت في شكلها الفلسفي في سبعينيات وثمانينات القرن العشرين كفلسفة أو كتوجه فلسفي لها فلاسفتها، وانصارها وخصومها ونقادها. فمن بين فلاسفتها وانصارها نجد: ليوتار، دريدا، فوكو، باطاي، هيدجر....الخ، ومن بين خصومها نجد: هابرماس وآخرون...الخ.

[1] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 102.

[2] بلعقروز عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأويلات الفكر العربي للحداثة ومابعد الحداثة**، ص 187.

بفضل هذا المنعرج الذي أحدثته المطرقة النتشوية في تاريخ الفكر الفلسفي، امتد النقد النتشوي للحداثة والتبشير بمرحلة ما بعد الحداثة في السنوات والمحطات القادمة للفكر الفلسفي، وهو ما تجسده بحسب التصور الهابرماسي أعمال كل من مارتن هيدجر، جورج باطاي، ميشال فوكو، جاك دريدا وغيرهم، الذين كانوا بحق ورثة لنيتشه وحُمَلاء للوائه، حيث أدينت الحداثة واتهمت بالإفلاس والفشل وهو ما سيكون محل اهتمامنا في العناصر الموالية.

2 ـ هابرماس ناقدا لهيدجر Heidegger* (1889 ــ 1967):

في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، خصّص هابرماس جانبا مهما تناول فيه نقد الميتافزيقا عند هيدجر، وذلك تحت عنوان "العقلانية الغربية الراشخة من نقد الميتافيزيقا: هيدجر"[1]، ولمعالجة هذا الموضوع رجع هابرماس تحديدا إلى المحاضرات التي ألقاها هايدغر، إبان فترة الثلاثينات ومطلع الأربعينات ـ وهو تاريخ القاء هايدغر لهذه المحاضرات ـ التي حاول هذا الأخير من خلالها تخطى مشروع الحداثة "إلى الفكر ما بعد الحديث عبر تجاوز محايث للميتافزيقا".[2] وهو ما حاول هابرماس تناوله بالشرح والتحليل، إضافة إلى تبيانه للمحطات الأربع التي كانت فيصلا هاما في مسار هيدجر، والتي يمكن ايضاحها من خلال النقاط التالية:

1 ـ في البداية يرى هابرماس "أن هيدجر يعيد انشاء الوضع المسيطر للفلسفة الذي طردها منه نقد الهيجيلين الشباب"[3]، والمتمثل في انتقادهم للمثالية باستخدام المفاهيم الهيجيلية نفسها التي تركّز على الثنائيات مثل الخارجي/الداخلي، المادي/الروحي، الوجود/الوعي، الموضوعي/ الذاتي...، إن هذا النقد بنظر هابرماس للمثالية قد مس الفلسفة بتراجعها "مقابل النمو المستقل للعلم والأخلاق والفن، بل أيضا مقابل الحق المستقل للعالم الاجتماعي والسياسي".[4]

وفي رده على هذا المنحى الذي أضعف الفلسفة سيعمل هيدجر جاهدا إعادتها لسلطتها المطلقة التي فقدتها، وهو ما اتضح من خلال النقد الذي وجهه للميتافزيقا عبر سياقها التاريخي، فتاريخ الميتافيزيقا كما يرى هابرماس معلقا على هيدجر يحتل مكانة هامة عنده، مثله في ذلك كهيجل الذي شكل لديه تاريخ الفلسفة المفتاح الرئيسي لفلسفة التاريخ.

---

* نشير إلى أن هابرماس أعجب بأعمال هيدجر المبكرة التي أثرت في العديد من المبكرين والباحثين. في هذا السياق يقول هابرماس: "وهكذا فقد أثر عمل هيدغر على مفكرين مستقلين تلقوا منه حوافز مفردة، جعلوها تثمر في سياقاتهم الخاصة بشكل منسق. وهكذا فقد أثر عمل هيدغر المبكر أولا على الفلسفة الوجودية والأنثروبولوجيا الفينومينولوجية، التي أتى بها سارتر ومارلوبونتي. وينطبق هذا في المانيا على مدرسة التأويل الفلسفي التي أتى بها غدامير (...)، ولكن عمل هيدجر، وبالدرجة الأولى الكينونة والزمان يشغل حيزا بالغ الأهمية في الفكر الفلسفي في هذا القرن". (هابرماس يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي**، تر: تامر جورج، مراجعة: كتورة جورج، دار النهار، بيروت، ط1، 2002، ص 30).
لكنه بالرغم من ذلك عمل على انتقاده، وهو ما سنتطرق إليه في هذه النقطة.

[1] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 157.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

2 ـ وفي نقطة ثانية كان لهذا التصور المثالي نتائج هامة اتضحت في نقد هيدجر للحداثة، حيث تحدث هذا الأخير عن معركة للسيطرة على الأرض أو كما عبر عنها هابرماس بـ "اكتمال سيطرة اوروبا الحديثة على العالم"،[1] من خلال استغلال أمثل لموارده الطبيعية خصوصا حقل المواد الأولية، هذا ما اتضحت نتائجه في "التقنيات الشاملة من أجل السيطرة على الطبيعة، وفي اسلوب الحرب والاصطفاء العرقي"[2]، وهذا كله بفعل الدور المتنامي للعلم والتقنية الذي ساعد على الإعلاء المطلق للعقلانية الغائية المؤسسة على الفهم الذاتي.

إن تاريخ الميتافزيقا زاخر بأمثلة مشابهة بدءا من اللحظة الديكارتية وصولا إلى اللحظة النتشوية، أين طفت إلى السطح العقلانية الذاتية*، ولعل النتائج الوخيمة التي ترتبت على هذا المبدأ هي التي جعلت هيدغر ينتقده، حيث يقول هابرماس: "تكمن أصالة هيدجر في حقيقة وضع السيطرة الحديثة للذات ضمن تاريخ الميتافيزيقا (...)، فهو لم يعد يرى سوى الجانب المتسلط لوعي الذات".[3] من هنا يري أن هيدجر من خلال نقده لمبدأ الذاتية يكون قد ركز على ذلك الجانب المظلم الذي ترتب عن هيمنة العقل.

3 ـ وفي نقطة ثالثة يرى هابرماس أن أصل الميتافيزيقا ونهايتها تدين بطاقتها النقدية لحقيقة كون هيدجر يتحرك ـ مثله مثل نيتشه ـ في اطار الوعي الحديث للزمان. ومن ثمّة فهو يدعونا للحسم بين أحد الخيارين: إما أن تكون هذه المرحلة النهائية خاتمة للتاريخ الغربي أو المقابل الذي يقود إلى بداية جديدة، والأمر يتعلق باتخاذ القرار.[4]

ومن أجل توضيح نهاية الميتافزيقا يعود هيدجر إلى هورلدرلين مستعيرا منه الفكرة التي تؤكد على أن الإله قد غاب، ليستثمره للتأكيد على أن الميتافزيقا حققت مضامينها، وهو ما يبشر بقدوم مرحلة جديدة، "وقبل أن يتمكن من وصف نهاية الميتافزيقا، على عودة الإله الغائب يلزمه انشاء تقابل (...) بين الوجود Etre والموجود etant".[5] وبهذا يخلص هيدجر إلى أن تاريخ الميتافزيقا قد أغفل سؤال الوجود، الذي لم يطرح بجدية أو بالشكل المطلوب، هذا ما يبرره هجرة الوجود للموجود ذاته والذي يعتبر ضلالا انطولوجيا مؤسفاً.

---

[1] Ibid, op. cit, p 158.
[2] Ibid, p 159.

* يرى هابرماس أن للفظة "ذاتية" أربع دلالات وهي:
أ ــ الفردانية: وهي في العالم الحديث تعني التفرد الخاص بشكل لا متناهي وهو حق مشروع
ب ــ الحق في النقد: يتمثل في أن المبدأ الأساسي للعالم الحديث يقتضي على كل فرد بأن لا يقبل بشيء ما إلا أذا كان مبررا.
جـ ــ استقلالية الفعل: من خصائص الأزمنة الحديثة إرادتها لضمان ما تقوم به.
د ــ الفلسفة التأملية: مثلما تجسدت عند هيجل منذ تم الوعي الذاتي للحداثة، انطلاقا من محطات ثلاث تاريخية وهي "الإصلاح، والأنوار، والثورة الفرنسية". (Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 20)

[3] Ibid.
[4] Ibid, p 160 161.
[5] Ibid, p 161.

4 – وفي نقطة رابعة ركز هابرماس على نقد هيدجر لفلسفة الذات المؤسسة للفهم الأنطولوجي للحداثة، هذا ما يتضح في المحاضرة التي القاها هيدجر سنة 1939 - بمناسبة الملتقى الذي أقيم حول نيتشه - عارض فيها "أحادية المنطق لفلسفة وعي تنطلق من الذات الفردية التي تتعامل في معرفتها وعملها مع عالم موضوعي للأشياء والأحداث".[1]

لكن بالرغم من هذا النقد من هايدغر لفلسفة الذات، يؤكد هابرماس بأن هذا الأخير لم يستطع الإفلات منها، هذا ما يبرره بالقول: "لئن كان هيدجر، على الرغم من ذلك لا يرى في تاريخ الفلسفة والعلوم منذ هيجل سوى تكرار نسقي للآراء الانطولوجية السابقة الخاصة بفلسفة الذات، فكذلك لأنه - حتى في الرفض - يبقى أسير الاشكاليات التي تلقاها من فلسفة الذات على شكل الفينومينولوجيا الهوسرلية".[2] حيث توجد دروب أخرى بحسب هابرماس للخروج من فلسفة ذات تتجلى في قنوات التواصل بأشكاله المختلفة، لكن بدل أن ينفتح هيدجر عليها بقي أسير فلسفة الذات التي ورثها من فينومينولوجيا هوسرل، هذا ما عبر عنه هابرماس قائلا: "يمكننا القول أن هيدجر ما زال أسير الإشكالية الهوسرلية (...) التي تنظر إلى العالم بوصفه مرتبطا بالذات العارفة (...)، فهيدجر لا يجتاز فلسفة الوعي إلا ليبقى في ظلالها".[3]

وفي مقاله الموسوم بـ "التفكير مع هيدجر ضد هيدجر" penser avec Heidgger Contre Heidegger - الذي حقق له شهرة واسعة والمنشور في كتابه "جوانب فلسفية وسياسية" Profils Politiques Philosophiques et [4] - انتقد هابرماس هيدجر ليس في مجال الانطولوجيا بل على وجه التحديد في المجال السياسي، أو بصيغة أخرى "هايدغر صاحب الإشعاع السياسي الذي مارس تأثيرا كبيرا على الشباب الألماني (...) في فترة الثلاثينات المرتبطة بالصعود الجارف للنازية".[5] وهنا يحمل هابرماس هيدجر المسؤولية الأخلاقية لما حصل من جرائم فظيعة راح ضحيتها ملايين الناس، نتيجة صمته المحير عن كل ذلك.

من خلال هذا نجد في أواخر هذا المقال عبارات جاءت بعد تحليل عميق يقول فيها هابرماس "مقالي هذا لا يريد إلا طرح هذا السؤال: هل بإمكاننا تفسير القتال المنظم لملايين الناس نعرف عنهم اليوم كل شيء، كما لو أنه خطأ من وجهة نظر تاريخ الوجود الذي فهم بوصفه مصيرا؟ أليس هو الجريمة الفعلية لأولئك الذين ارتكبوها بكل مسؤولية؟ (...)، اعتقد أنه حان الوقت لكي

[1] Ibid, op. cit ,p 163.
[2] Ibid, p 164.
[3] Ibid, p 165 166.
[4] Habermas Jürgen, **Profils Philosophiques et Politiques**, trad: Françoie Dasture, Jean- René l'Admiral, Marc B. Launay, éd Gallimard, 1974.
[5] كارل أوتو آبل، **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**، تر: مهييل عمر، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2005، ص 11.

نفكر مع هيدجر ضد هيدجر"[1]، محاولا بذلك كشف الجانب الغامض والملتبس في شخصية هيدجر.

3 ــ هابرماس ناقدا لدريدا Derrida (1930 – 2004):

خصّص هابرماس في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" - على غرار نيتشه، هيدجر وآخرون - عنصرا هاما تناول فيه نقد دريدا للميتافيزيقا الغربية على خلفية النقد الهيدجري المعلن لها، وهو ما أدرجه تحت عنوان "التأكيد - المزاودة - على فلسفة الأصل المتزمن: نقد تمركزية الكتابة الصوتية من طرف دريدا".[2] فإذا كان مارتن هيدجر يرى بأن سؤال الوجود لم يطرح بجديه، أو بالأحرى تم اغفاله، لهذا لم يتم طرحه بالشكل المطلوب، علاوة على اعتباره للغة كمسكن للوجود، فإن جاك دريدا سينطلق من هذه النقطة بالذات ليركّز على مسألة اللغة.

إن مثل هذا التصور يبرّره قول هابرماس الذي مفاده: "إن هيدجر يكتفي بوصف اللغة إجمالا بوصفها مسكن الوجود، وعلى الرغم من الوضع المتميز الممنوح للغة، فإنها لم تُدرس بالشكل المطلوب، تلك هي نقطة انطلاق دريدا".[3]

من هذه الزاوية يرى دريدا حسب هابرماس؛ بأن تاريخ الفلسفة - بوصفه تاريخا للميتافيزيقا - قد ركّز على اللغة في شقها أو جانبها الشفاهي - الصوتي - وأغفل بالمقابل الشق أو الجانب الكتابي الذي يعد بنظره مهما. وهنا نجد أنفسنا حسب هذا التصور الديريدي أمام ثنائية تتجلى في أن هناك شيء حاضر بالفعل، وبالمقابل هناك ما هو غائب ويتطلب استدعاءً بالقوة. هذا ما يتضح في شقّي اللغة، حضور الصوت، وغياب الكتابة.

في هذا المعنى يرى دريدا بأن هناك معركة بين الفلسفة التي هي دائما فلسفة للحضور، وفكر اللاحضور الذي ليس هو بالقوة نقيضا لتلك الفلسفة، ولا تأملا في الغياب السلبي، وكذلك ليس نظرية في اللاحضور باعتباره لا شعورا.[4]

إن التفكيك كما ينظر هابرماس لذلك يعمد إلى الهدم، إنه هدم للميتافيزيقا بوصفها حُضورا نَخِر تاريخ الفكر الفلسفي، الذي أعطى الأولوية لما هو منطوق على ما هو مكتوب، هذا ما يتضح منذ اللحظة السقراطية وصولا إلى اللحظة الهيدجرية التي أعادت الاعتبار لسؤال الوجود ومسألة اللغة - بوصفها مسكناً لهذا الوجود - ومن أجل مجاوزة أفضل لهذا الميتافيزيقا عمد دريدا إلى تفكيكها،

[1] Habermas Jürgen, **Profils Philosophiques et Politiques**, pp 98 99.
[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 191.
[3] Ibid, p 193.
[4] مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1990،ص 198.

عبر ما أسماه بـ "الغراماتولوجيا" Grammatologie*، التي استطاع بفضلها الانتقال من نموذج فلسفة الوعي philosophie de la conscience إلى نموذج فلسفة اللغة philosophie de langage.

إن دريدا ينظر إلى تاريخ الميتافيزيقا بوصفها حضورا تنظر إلى الذات مختزلة في الوعي، أو بالأحرى مركزية الأنا، هاته الأخيرة التي أعلى من شأنها الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (1596 – 1650)، لما قال في أشهر عبارته: "أنا أفكر أذن أنا موجود"[1]، فبتأكيده على هذه الآلية - ربط الفكر بالوجود عبر ضمير المتكلم "أنا" Moi - يكون قد جعل منها حاضرة في كل مرة تم النطق بها، أو حتي تصورها.

ولعل هذا التمركز حول الذات تساوق مع فلسفات كثيرة أهمها ما نجده متجسدا في النظرية الدوسوسيرية في اللغة، التي تميز بين الدال Signifiant بوصفه ظاهرة صوتية والمدلول Signifie بوصفه مفهوما صوريا، وتقر علاوة على ذلك بالعلاقة الاعتباطية** بينهما، كما أنها تعطي الأولوية للمنطوق على المكتوب، ونجده أيضا في الفينومينولوجيا الهوسرلية التي ركّزت بشكل صارم وواضح على الذات التي بقيت حبيسة وعيها الذاتي المتعالي، وأعادت الاعتبار لما هو معاش وحاضر كأساس لهذه التجربة الذاتية المعاشة.

هذا ما دفع بدريدا إلى نقد كلا من فرديناند دوسوسير Ferdinand de Saussure (1857 – 1913) وهوسرل؛ الأول بوصفه ميز بين الدال والمدلول عبر اعتباطية العلاقة بينهما، وهو ما رفضه دريدا معتبرا أنه لا تمايز بينهما، علاوة على تفضيله للصوت على الكتابة، والثاني من خلال كونه بقي أسير فلسفة الذات المتعالية التي لم يستطع تجاوزها، إن مثل هذا التصور الأخير جعل من هابرماس يقول معلقا على دريدا في نقده للطرح الهوسرلي بـ "إن هوسرل - وذلك هو الاعتراض المركزي لدريدا - اعمته الفكرة الأساسية للميتافيزيقا الغربية التي تؤكد على مسألة الدلالة المطابقة لذاتها والتي لا تُضمن إلا بالوجود الحي للتجربة المباشرة، وتُبلغ بالحدس وتعاش في جوانية الذاتية المتعالية".[2]

وإجمالا يمكن القول أن هابرماس في تحليله لمشروع دريدا وقف على جملة من الانتقادات يمكن رصدها على النحو التالي:

---

* **الغراماتولوجيا** هي علم الكتابة مأخوذة من grammatos, gramma اليونانية وتعني حروف الكتابة والأبجدية ثم الشيء المكتوب بصفة عامة، واستخدمت في العصور الوسطى بمعنى دراسة اللاتينية أو العلوم، ومعناها في الانجليزية المعاصرة مدارس تعليم الكتابة واللغة اللاتينية. وقد استخدمها دريدا بمعنى دراسة الآثار المكتوبة في معارضة للنظرية اللغوية لدى دو سوسير الخاصة بالكلام، وغرض دريدا في هذا المقام المعارض هو التوجه إلى دارسة العلامات المكتوبة بوصفها أثرا وبوصفها ضامة الكلام والكتابة معا فيما أسماه بالكتابة الأصلية archi_écriture. (دريدا جاك، **في علم الكتابة**، تر وتق: أنور مغيث و منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008، ص ص 12 13).

[1] ديف روبنسون، كريس جارت، **أقدم لك ديكارت**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د.ط)، 2001، ص 59.

** تعني الاعتباطية تعني أن اختيار الدال لمدلول معين، إنما هو عمل عشوائي لا يخضع لمنطق أو تعليل، ومثال ذلك لفظة "ضرب" مثلا، لو تأملنا سبب اختيار هذا لصوت بالذات للدلالة على معنى الضرب، لن نجد له علة منطقية تفسر هذا الاختيار. (محمد محمد يونس علي، **مدخل إلى اللسانيات**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ط1، 2004، ص 28).

[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 207.

1 - رغم أن اللغة كانت منطلقا لدريدا في مقاربته لميتافزيقا الحضور وسؤال الغياب للكتابة، إلا أنه لم يستفد من تحليل اللغة العادية كما تمّ اجراؤها في المجال الأنجلوساكسوني، فهو لم يتناول لا قواعد اللغة ولا منطق استعمالها[1]. وإنما عمد إلى التأكيد على مفاهيم الغراماتولوجيا، والتي على رأسها نجد مفهوم "التفكيك" *Déconstruction.

2 – إن المفارقة التي وقع فيها دريدا حسب هابرماس تكمن في أنه ينفي ويرفض التفكير اللاهوتي، لكنه بالمقابل أن نقده للميتافيزيقا ينبع من منابع دينية، حيث يقول هابرماس: "إن برنامج علم الكتابة يطمح إلى نقد الميتافيزيقا يتغذى من منابع دينية، ومع ذلك يرفض دريدا فكرة تفكير لاهوتي".[2]

ومن ثمّة يرى دريدا أن الإنجيل بوصفه كتابا مقدسا يبدأ بالجملة الشهيرة التي مفادها "في البدء كانت الكلمة"، وبالرغم من أن الإنجيل مكتوب، إلا أن الأساس الذي يؤكد عليه الرب في هذا الكتاب المقدس لبدء الخليقة هو الكلمة، الأمر الذي يعني منح الأولوية لمركزية الصوت على حساب الكتابة.

3 - إذا كان دريدا قد انتقد نموذج فلسفة الذات Philosophie du Sujet، وبخاصة كما تجلى عند ديكارت وصولا إلى هيدجر ومرورا بهيجل ودوسوسير وهوسرل وآخرون؛ فإنه وكما يرى هابرماس بقي هو الآخر سجين فلسفة الذات**.

4 - يعيب هابرماس على دريدا كونه قد أدمج المراحل الزمنية: الماضي، الحاضر، المستقبل في بوتقة واحدة، وأنه بذلك قد أدخلنا في دوامة تصيب بالدوار، فالماضي لديه هو حضور قد سبق، والحاضر حضور حاضر أو معطى، والمستقبل حضور سيحضر، وهو ما عبر عنه هابرماس قائلا: "يُلِحُ دريدا على الفكرة التي تصيب بالدوار لماضٍ لم يكن أبدا حاضرا".[3]

---

[1] Ibid, op. cit, p 193.

* لم يحدد دريدا بدقة مفهوم التفكيك، ولكن لو أخذنا كلمة Déconstruction فهي بالفرنسية تتكون من بادئة "Dé" ومعناها النفي، بالإضافة إلى المصدر "construction" ومعناه البناء، ليكون معنى الكلمة إجمالا هو التقويض، لكن هذا الأخير بوصفه معنى كليا للكلمة يشمل لمعنيين هما: البناء والهدم، وفق التمييز المقطعي للمكونات الصرفية للكلمة، واستخدام دريدا للكلمة ينطوي على الهدم والبناء معا دون ادعاء بهيمنة طرف على الآخر، فعملية التفكيك تنقض وتقيم جديدا. علاوة على هذا نجد مفاهيم أخرى لها حضور بارز في الغراماتولوجيا كـ "القراءة، الأثر، الاختلاف/ الإرجاء...الخ. (دريدا جاك، **في علم الكتابة**، ص 20).

[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 196.

** تركز فلسفة الذات على الثنائيات المتقابلة، كـ "الخير/الشر"، "الدال المدلول"، "الموت/الحياة"، "الوهم/الحقيقة"...الخ، حيث تقصي أحد الطرفين، ووفق هذا التصور نجد أن دريدا من خلال ثنائيه "الحضور/الغياب" قد أقصى الحضور وركز على الغياب

[3] Ibid, p 211.

5 - إن دريدا بنظر هابرماس "يفضل التحرك في العالم المتمرد لمعركة الأنصار، فهو يود تمزيق كل شيء حتى مسكن الوجود، وأن يرقص في الهواء الطلق (...) وهو بهذا أقرب إلى الرغبة الفوضوية التي تفجر استمرارية التاريخ منه إلى الأمر السلطوي بالرضوخ للمصير".[1]

6 - إن دريدا بنظر هابرماس ينتمي إلى تيار المحافظين الشباب الذين يرفضون مشروع الحداثة ويعملون على هدمه وتجاوزه عبر خطاب ما بعد حداثي، مستفيدا في ذلك من المنعرج النتشوي.

7 - يرى هابرماس أن دريدا وإن كان قد ركّز على اللغة في شقها الكتابي بدل الشفاهي؛ فإنه بقدر ذلك يتغافل الدور الأساسي للغة بوصفها وسيطا تواصليا تهدف إلى تحقيق التواصل والتفاهم وتسعى إلى الإجماع.

4 ـ هابرماس ناقدا لباطاي Bataille:(1897 - 1962):

ضمن سياق النقد الذي خصصه هابرماس لأنصار ما بعد الحداثة، انتقد هذه المرة الفيلسوف جورج باطاي، وذلك في كتابه الهام "الخطاب الفلسفي للحداثة"، تحت عنوان أسماه "بين الإيروس والاقتصاد العام: باطاي"[2]، عبّر فيه عن رؤية نقدية لهذا الأخير، انطلاقا من قراءة تحليلية لمشروعه، وبخاصة مسعاه الرامي إلى تجاوز الحداثة عبر سياق مختلف.

فإذا كان هيدجر من خلال مشروعه يصبو لتجاوز مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة عبر نقد محايث للميتافزيقا؛ فإن باطاي سيعمد هو الآخر إلى تجاوزها ولكن بطريقة وآلية مختلفة. هذا ما عبر عنه هابرماس قائلا: "الأكيد، أن باطاي يطبع الخطاب الفلسفي للحداثة باتجاه مماثل للاتجاه الذي يعطيه أياه هيدجر، غير أنه يختار طريقا مختلفا تماما ليستقيل من الحداثة".[3]

يتضح هذا الطريق المغاير أو الدرب المختلف لدى باطاي، من خلال ذلك المفهوم الذي نمّاه حول فكرة "المقدس" الذي عمد من خلاله إلى نقد المسيحية وفق مقاربة انثروبولوجية، انطلاقا من توظيفه "لمفهوم المغاير أو المختلف، والذي يشير من خلاله إلى مجموعة العناصر التي تجابه التكيف مع أشكال الحياة البورجوازية وروتين الحياة اليومية، في الوقت الذي يتجنب فيه الهيمنة للعلوم".[4] هذه الآلية ستمكنه من زعزعة مشروع الحداثة من خلال انطاق ذلك الجانب المسكوت فيها أو ما كان على هامشها.

هذه الزعزعة تتأصل منذ اللحظة التي طبق فيها مقاربته الأنثربولوجية - انطلاقا من فئات المجتمع - وفق مفهوم المغاير أو المختلف، على ما كان مهمشا ومستبعدا وغير معترف به، وكان

[1] Ibid,op. cit, pp 192 _218.
[2] Ibid, p 249.
[3] Ibid, pp 249 250.
[4] Ibid, p 250.

يعد أمرا لا عقلانيا، فهناك بنظر باطاي منبوذين، ومجانين، ومشوهين، وحمقى، ومعتوهين...الخ، يشكلون عالما خاصا بهم وهم موجودين على الهامش، في مقابل عالم العقلاء والأصحاء الذين يعيشون المركز، معتبرا في هذا السياق أن مهمته تكمن في إعادة الاعتبار والاهتمام لهذه الفئات المهمشة كلحظة تجاوز للحداثة التي غيبتها.

إذا الآلية التي ينتقد بها باطاي الحداثة إذا ما قورنت بالآلية التي ينتقد بها هيدجر الحداثة، فإنها مختلفة تماما - رغم أن الهدف واحد -، فإذا كان هيدجر ركز في نقده على إعادة الاعتبار للذات محاولا البحث عن أصل تبعثر في الزمان حسب هابرماس؛ فإن باطاي "ليس عليه أن يغوص في أعماق الذاتية، وبما أنه يسلك طريق نقد الأخلاق، فإن مشكلته خلافا لذلك تكمن في انتزاع هذه الذاتية من حدودها، وبالتالي الخروج من هذه الذات التي صارت غريبة عن ذاتها وصارت مستبعدة من حدودها ومعزولة وممزقة. مع فكرة اللاتحديد ينفتح لبطاي أفق يختلف تماما عن أفق هيدجر".[1]

ومن ثمّة فمسعى باطاي يختلف تماما عن هيدجر، هذا ما أكد عليه هابرماس من خلال إقراره بأن "هناك فروق هامة تنجم بشكل خاص، من كون باطاي لا يهاجم العقل انطلاقا من أسس العقلنة المعرفية، انطلاقا من الافتراضات الأنطولوجية للعالم والتقنية بوصفها مموضعة، إنه خلافا لذلك يركّز على أسس العقلنة الأخلاقية التي جعلها نظام الاقتصاد الرأسمالي ممكنة".[2] وبالتالي إذا كان هيدجر يراهن على سؤال الوجود Etre كتجاوز للحداثة؛ فإن باطاي سيراهن على مسألة السيادة Souveraineté عن طريق تحرير الذات وانعتاقها بقصد الوصول إلى السيادة الحقة.

وفي الحقيقة إن اعطاء الأولوية للسيادة على الوجود عند باطاي ليس من قبيل الصدفة، إذ هناك تقارب مع مفهوم نيتشه للحرية التي تؤكد على الذات عبر الإنسان الأعلى، وهو ما يتضح من خلال موقف هابرماس الذي مفاده "لدى باطاي كما لدى نيتشه يوجد تقارب بين إرادة القوة بوصفها تزاود على ذاتها وتحقق المعنى، والقدر المغروس في النظام الكوني الذي يمثله العود الأبدي للمثيل".[3]

ولكن بالرغم من هذا الالتقاء بين باطاي ونيتشه، يرى هابرماس بأنهما ينتميان إلى النزعة الفوضوية التي ترفض سلطة المقدس، بدليل تأكيد نيتشه على موت الإله، والتي يجب فهمها على أنها نظرية الحادية بشكل دقيق، وبدليل سعي باطاي إلى البحث عن "الإفراط الخاص بالذاتية المنتهكة لذاتها في تجربة الإيروس وتدشين المقدس هو بلا ريب نموذج الانتهاك (...)، لم يبقى في

[1] Ibid, op. cit, p 252.
[2] Ibid.
[3] Ibid, p 253.

الحداثة ما ينتهك".[1] وهنا نفهم سر إصرار باطاي على ضرورة تحرير الذاتية من قيودها في مقابل محاولة اشباعها.

هذه التحليلات قادت باطاي إلى أن لا يؤمن بمشروع الحداثة وأساسه العقلي الذي تقوم عليه أو تستند إليه، "لأنه عجز المجتمع عن العثور في ذاته عن سبب للوجود والعمل مما يضعه في تبعية القوى الآمِرة التي يستبعدها".[2] وهذا منذ بودلير إلى غاية ماركس.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن السيادة عند باطاي تعني: "أن لا تختزل الذاتية كما في العمل إلى حال شيء، بل تحرر من قيودها، الذات المتخلّصة من العمل، المتمثلة باللحظة التي تمتص ذاتها في استهلاك ذاتها، فماهية السيادة تكمن في ما هو غير نافع "في ما يعجبني"".[3] ومنه السيادة تعني ما هو غير عقلي أو اللاعقلي، ووفقا لهذا التصور، فإن تجاوز الذات لذاتها عبر الإفراط في اشباعها يؤدي في النهاية إلى تفجيرها أو الغائها تماما.

كل ذلك جعل هابرماس ينتقد باطاي، في كونه قدم "صورة ميتافزيقية رديئة بمعنى الكلمة عن العالم، تُقدم على شكل تجاوز للاقتصاد المؤسس على الانثروبولوجيا، وسواء نظرنا من زاوية العلم أو من مجرد بديل للميتافزيقا، فإن باطاي يجد نفسه في مجابهة الصعوبات نفسها التي واجهها نيتشه بتبني مسيرة رجل العلم وناقد الأيديولوجيا".[4]

"فما دامت علاقة المقدس بالعالم سوى علاقة تغاير، وما دام كلا من الذات والعقل يرفضان هذه العلاقة - التغاير - وإذا كان آخر العقل هو أكثر من اللاعقلاني أو المجهول، وأنه في الحقيقة هو هذا الذي لا يقبل القياس ولا يمكن للعقل أن يمسك به"[5]؛ فإن باطاي وعى بعمق هذا الإحراج الذي وقع فيه، لكنه للأسف لم يستطع الخروج منه أو بالأحرى تقديم حل له، أو معالجته.

وفي نقطة أخيرة يشير هابرماس إلى "أن باطاي في أخر حياته لاحظ بأن عمله ككاتب أو كفيلسوف سيضمن له إمكان الانسحاب من العلم ومن الفلسفة بشكل مناسب (...) وأن المعرفة النظرية تبقى بلا أمل محتجزة، داخل دائرة المتتاليات اللغوية (...)، ولكن باطاي بتأكيده على هذا يكون قد فضح مساعيه الخاصة للقيام بنقد جذري للعقل عبر المسالك النظرية".[6]

[1] Ibid, op. cit, p 253.
[2] Ibid, p 257.
[3] Ibid, pp 264 265.
[4] Ibid, pp 278 279.
[5] Ibid, p 279.
[6] Ibid, p 280.

5 ــ هابرماس ناقدا لفوكو Foucault (1926 ــ 1984):

في اطار مناهضة هابرماس لمشروع ما بعد الحداثة، خصّص في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" فصلين تناول فيهما فلسفة ميشال فوكو Foucault بالنقد والتحليل - على شاكلة نقده لفلسفات: هيدجر، دريدا، باطاي -، ضمن هذا السياق جاء عنوان الفصل الأول موسوما بـ "نزع القناع عن العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل: فوكو"[1]، بينما جاء الفصل الثاني معنونا بـ "احراجات نظرية في السلطة"[2]، ومن خلال هذين الفصلين عبر عن رؤية نقدية عميقة تجاوز من خلالها الطرح الفوكوي، وفيما يلي سنعرض باختصار شديد أهم النقاط الأساسية التي ركز عليها هابرماس في هذين الفصلين:

1 - في البداية يرى هابرماس أن فوكو لم يسلك في نقده للحداثة طريق هيدجر أو دريدا، بقدر ما سلك نهج باطاي، هذا ما عبر عنه هابرماس قائلا: "إن فوكو يرى في باطاي واحدا من معلميه"[3]، لكن ما يميزه عن باطاي هو "نزعة تاريخية صارمة، ينحل أمامها حتى الرجوع السابق إلى القول النظري للسيادة".[4]

2 ــ يرى هابرماس أن فوكو تأثر شأنه شأن أبناء جيله من الجامعيين، إبان فترة شبابه بالثورة البنيوية، التي صارت موضة في ذلك الوقت، حيث كان لتأثره بهذه الأخيرة نتائج هامة اتضحت بشكل جلي في نقده للحداثة.

3 ــ ظهر نقد العقل بوضوح في فلسفة ميشال فوكو انطلاقا من كتابه الرئيس الموسوم بـ "تاريخ الجنون".[5] هذا ما أكده فوكو فعلا انطلاقا من معالجته لظاهرة الجنون بوصفها مرضا عقليا.

4 ــ انطلاقا من هذا الهدف المعلن عنه من قبل فوكو، فإنه عمل على نزع القناع عن الجنون بوصفه مكملا للعقل، واحتجاجا على ذلك الصمت الذي طبقه العقل عليه ضمن نطاق العلوم الإنسانية. لتكون مهمته هي التنقيب والتفتيش كعالم الأثار، عن مالم يصّرح به وظل مسكوت عنه بإخراجه من دائرة اللامنطوق إلى المنطوق ومن الهامشي إلى المركزي.

5 ــ يرى فوكو مستقصيا تاريخ الجنون انطلاقا من فترة العصر الوسيط مرورا بعصر النهضة، إلى غاية بداية القرن 18م بأن المسار اختلف، من نبذ وإقصاء كلي في العصرين السابقين إلى ظهور اهتمام بالمجانين والعطف عليهم، لكن بالرغم من هذه القفزة النوعية التي تحققت لهذه الفئة، فإن فوكو يرى أنها تكريس للعقل المتمركز على الذات، عن طريق ممارسة سلطة الرقابة والقمع

[1] Ibid, op. cit, p 281.
[2] Ibid, p 315.
[3] Ibid, p 281.
[4] Ibid, p 299.
[5] ميشال فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، تر وتق: بنكراد سعيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.

لهذه الذوات بتدمير "العلاقات الحوارية (...) فيرتدون إلى ذواتهم بشكل منفرد إلى أشياء - أشياء وحسب - بعضها بالنسبة للآخر"،[1] حيث كانت هذه الأخيرة موضوع دراسة طبية وأصبحت لها تقنيات في التعامل وفق اجراءات علاجية. هذا ما يمنح نقد فوكو للحداثة حسب هابرماس قوّة وجدّة، انطلاقا من تصوره لتلك الرابطة التي تجمع بين النزعة الإنسانية ومسألة الرعب، بين أن أصبحت لهذه الفئات مراكز أمان وبين أن أصبح هؤلاء موضوع بحث في حد ذاتهم.

6 ـ انطلاقا مما سبق لخص هابرماس نقد فوكو للحداثة في النقاط التالية:

أ ـ يسعى فوكو إلى تجاوز وعي الحداثة للزمن في تعلقها المفرط بالحاضر، مفضلا في هذا السياق العودة إلى الماضي من أجل تصفيه الحساب مع الحاضر.

ب ـ ينجم عن هذا المسعى الحثيث من فوكو - المتمثل في العودة إلى الماضي - رفضه لأن يقوم التاريخ الجديد في خدمة الفهم وإنما هو في خدمة الهدم.

جـ - يفضل فوكو في مقابل علم تاريخي شمولي نظرة مغايرة تركز على أن التاريخ تحكمه قطائع ابستمية* - استقاها من أستاذه باشلار - ولا يوجد استمرارية في مسار التاريخ.[2]

5 - في نقطة أخرى ينتقد هابرماس فوكو حول نظريته في السلطة التي "رفعها إلى مرتبة مقولة تاريخية متعالية في اطار علم تاريخ ينتقد العقل".[3]

وبالعودة إلى مفهوم السلطة عند فوكو - كما أوضح في كتابه "حفريات المعرفة"[4]-، فإننا نجدها "تعني بادئ ذي بدء علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى (...)، إنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض (...)، وهي أخيرا الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية".[5]

---

[1] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 291.

* الابستمولوجيا: Epistémologie لفظ مركب من لفظين Epistémè، وهو العلم و Logos وهو النظرية أو الدراسة وتعني دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية (صليبيا جميل، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية**،ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط.ت)، ص 33).

[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, pp 295 – 297.

[3] Ibid, p 301.

[4] ميشال فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، تر: السطاتي أحمد، بنعبد العالي عبد السلام، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2008.

[5] المرجع نفسه، ص ص 105 106.

انطلاقا من هذا شنّ فوكو نقداً لاذعا على العلوم الإنسانية واصفا ظهورها بأنه "تَمّ يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به، وهو ما يجب أن يعرف في آن معا"[1]. وهذا ما يتضح في الكيفية التي تم بها ميلاد كلاً من علم النفس وعلم الاجتماع.

وزاد نقد فوكو حدّة للعلوم الإنسانية لما قال: "إن الأنسنة في أيامنا هذه أخطر ما يهدّد المعرفة من الداخل، فمن الظن أن الإنسان قد تحرر من ذاته، عندما أكتشف أنه ليس محور الخليقة ولا محور الكون ولا حتى ذروة الحياة وغايتها النهائية، لكن العلوم الإنسانية تبقى وسيط خطير في حقل المعرفة، حتى لم يعد الإنسان سيداً في مملكة العالم ولم يعد يهيمن في وسط الكينونة".[2]

ضمن هذا السياق وللخروج من هذا الإشكال الذي وقعت فيه العلوم الإنسانية، حاول فوكو أن يقدم نظرية في السلطة تهدف إلى الخروج من هاته المعضلة - وبالتالي تحرير هذه العلوم - عن طريق جعل الجينالوجيا مقابلا لها.

6 - بعد هذا الطرح من فوكو حول نظريته في السلطة، يكتشف هابرماس أن هناك جانب ملتبس متعلق باستعمال مقولة السلطة عند فوكو، وهو ما يمكن ايضاحه من خلال المفارقة التالية: "نجد هذه المقولة التي تتصف ببراءة المفهوم الوصفي، تستعمل في تحليل تجريبي لتقنيات السلطة (...)، ومن جهة أخرى تضفي قبل كل شيء على التحليل التجريبي لتقنيات السلطة معنى يربطها بنقد العقل وتضمن لعلم التاريخ الباحث عن الجينالوجيا ملكته في نزع القناع"[3]. هذا الالتباس فسره فوكو دون أن يبرره ضمن دراساته ابتداء من فترة الخمسينات، وبخاصة في كتابه "المراقبة والمعاقبة".[4]

7 ــ من هذا المنطلق يرى هابرماس أنه: "لا يمكن لفوكو حل المعضلات التي ينسبها لفلسفة الذات بمفهوم سلطة استعارها منها"[5]، فإذا كانت العلوم الإنسانية كما يشخصها فوكو، تستسلم إلى الذات لدرجة أنها تفنى فيها أو بشكل أدق تموت في نزعة موضوعية لا علاج لها، فإن الجينالوجيا تلقى المصير ذاته، لأن تتبع حركة انحلال تاريخي جذري للذات ينتهي إلى نزعة ذاتية لا علاج لها".[6]

8 ــ إذا مسعى فوكو يتوجه نحو نظرية في السلطة وفق مقاربة جينالوجيا بهدف تحرير العلوم الإنسانية وتحقيق الموضوعية، ولكن هذا المسعى من طرف فوكو تعرض لهزة عميقة من طرف هابرماس يمكن توضيحها في المستويات التالية:

---

[1] ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، مجموعة مترجمين، مراجعة: ريناتي جورج، صفدي مطاع، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (1989 ــ 1990)، ص ص 283 284.

[2] المرجع نفسه، ص 286.

[3] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 320.

[4] ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة ولادة السّجن**، تر: مقلد علي، صفدي مطاع، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1990.

[5] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 326.

[6] Ibid, p 327.

1 ــ الخضوع للحاضر: "وهو ما يرتكبه فوكو دونما قصد"[1]، فهو يرمي إلى التخلص من الإشكالية التأويلية وبالتالي القضاء على المرجعية الذاتية[2]، وهو ما يعني رفضه للتأويل. وفي الحقيقة كما يرى هابرماس أن نظرة واحدة كافية لأعمال فوكو تكفي لكي نعرف بطلان هذا الادعاء.

فمادام أن فوكو يحاول التحقيب لتاريخ جديد عبر تقسيمه إلى إبستميات مختلفة، فإنه لا يمكنه ذلك إلا برجوع ضمني للزمن الحاضر "أسواء تعلق الأمر بتاريخ الجنون أو بتاريخ الجنسانية أو بتاريخ الحقوق الجزائية.[3]

2 ــ الغرق في النسبية: من خلال وقوع فوكو في الخضوع للحاضر بعدما حاول التملص منه، فإنه سيغرق أيضا في النسبية "منطقيا كان على فوكو في معالجته لمسألة المصداقية من منظور نزعة طبيعية أن يلتف على المرجعية الذاتية التي تسم بحوثه".[4]

من هذا المنطلق وإذا كان فوكو حاول أن يضع علما جديدا في مقابل العلوم الإنسانية كتجاوز لها، بوصفها صارت بالية، فإن هذا بنظر هابرماس يرجع إلى أن تلك الأخيرة فقدت هيمنتها وسيطرتها لصالح علم أكثر اقناعا، لكن ما دام الأمر كذلك، فإن نظرية فوكو هي الأخرى سيتم تفنيدها وتجاوزها لصالح نظرية أقوى.

3 ــ عدم التخلص من النزعة المعيارية: عبر هابرماس في مستهل هذه النقطة بالقول: "يبقى لنا اختبار ما إن أفلح فوكو في التخلص من النزعة المعيارية الخفية"[5]، فإن كان فوكو يعتقد بأن العلوم الإنسانية تتضمن قيم معيارية، ووفقا لمقاربته الجينالوجيا التي تسعى إلى تجاوزها، وذلك بالتحرّر من تلك العلوم الخطابية التي تقوم عليها، فإن هذا الأخير وقع هو الآخر في نزعة معيارية لم يستطع التخلص منها، فهو يؤسس لمعيارية ثانية من درجة أخرى. هذا ما يتضح من خلال أن فوكو يفهم نفسه كمتمرد ضد كل نسقية، ولكنه في مقابل ذلك نجده أيضا ملتزم بأسلوبه وفي انتقائه لكلماته.

وكحوصلة لهذه النقد من هابرماس لفوكو، انطلاقا من المستويات الثلاث السابقة، فإنه يلخص كلامه في العبارات التالية: "إن فوكو يظل أقل تبصرا عندما يتعلق الأمر بإحراجات مقاربته الخاصة ولا يرى أن نظريته في السلطة مصابة بمصير مماثل لمصير العلوم الإنسانية في ابتغائه الموضوعية الصارمة التي تسمح له بتخطي هذه العلوم المزعومة، لا تقوم نظريته إلا بالوقوع

[1] Ibid, op. cit, p 328.
[2] Ibid.
[3] Ibid, pp 329 330.
[4] Ibid, p 331.
[5] Ibid, p 334.

بيأس أكبر في شرك علم تاريخ يجد نفسه في خضوعه الحاضر مضطرا لأن يصير نسبيا بصيرورته تكذيبيا لذاته ويظل علاوة على ذلك عاجزا عن تقديم أقل معرفة عن الأساس المعياري لبلاغته".[1]

من هذا المنطلق يتوصل هابرماس في الأخير إلى أن فوكو من خلال نظريته في السلطة يبقى هو الآخر سجين فلسفة الذات، فهو لم يستطع الخروج من دائرة فلسفة الوعي، شأنه في ذلك شأن هيدجر، دريدا، باطاي، ودور هابرماس المفصلي - كما سيتضح معنا من خلال العناصر القادمة - هو محاولة الخروج من أسر هذه الفلسفة المتمركزة على الذات، وفق مقاربة تواصلية.

2 ـ مشروع الحداثة عند هابرماس*: الحدود والبدائل

أولا: الحداثة مشروع لم يكتمل

بعد وابل النقد التي وجهه هابرماس لنقاد الحداثة والرافضين لمشروعها، باعتبارها مرحلة وجب تجاوزها إلى مرحلة أخرى تأتي بعدها؛ فإنه من هذه الزاوية لم يقتنع بتلك الانتقادات الموجهة لها من طرف هؤلاء، كونها بقيت هي الأخرى أسيرة لفلسفتها التمركزة على الذات.

هذا ما أبانت عنه أعمال الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت وبخاصة أعمال الثلاثي هوركهايمر، أدورنو، ماركيوز، التي شخصت الوضع من دون أن تستطيع تجاوزه. وهذا ما

---

[1] Ibid, op. cit, p 348.

* من أجل ضبط مفهوم الحداثة يرجع هابرماس تحديدا إلى هيجل، الذي يعد بنظره أول من وعى الحداثة بالمعنى الفلسفي الحقيقي، حيث يقول في هذا السياق: "لقد كان هيجل الفيلسوف الأول الذي طور بكل وضوح مفهوم الحداثة، ولهذا لا بدا من الرجوع إليه لنفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية". وبالتالي يمكن القول أن هابرماس يعتقد بأن هيجل هو أول من حدد المضامين الأساسية لمفهوم الحداثة كمبدأ الذاتية، الذي يشكل أحد أهم مقولاتها الأساسية.

(Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 5).

هذا ما يتضح من خلال تمييز هيجل بين فترتين زمنيتين هما: الأزمنة الحديثة في مقابل الأزمنة القديمة، وفي هذا يقول هابرماس: "إن هيجل يبدأ في البداية باستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير بذلك إلى عصر: "الأزمنة الجديدة" أو "الأزمنة الحديثة" ويقابلها بالإنجليزية والفرنسية: في حوالي 1800 ألفاظ "Modern Times" أو "Temps Moderne" وتشير القرون الثلاثة التي حدثت حوالي 1500 تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة".

(Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 6).

يفهم مما سبق ذلك التمييز الذي أقامه هيجل بين فترة صارت من الماضي، وهي فترة القرون الوسطى وما سبقها، وبين فترة الأزمنة الحديثة التي تولي أهمية فقط لما هو حاضر وراهني، ومن ثمة وجب الوعي بهذه الفترة بوصفها لحظة ميلاد وانتقال من حال إلى حال، وباعتبارها كذلك لابدا لها - الحداثة - من أن توفر ضماناتها الخاصة بها، وهو ما عبر عنه هابرماس قائلا: "إن الحداثة لم تطرح على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة إلا في نهاية القرن 18، وتبلغ الحدة بحيث يمكن لهيجل أن يتناولها بوصفها مسألة فلسفية، لا بل يجعل منها المسألة الأساسية لفلسفته". وهنا نفهم سر عودة هابرماس لهيجل، وذلك لكونه أول من نظر إلى الحداثة كإشكالية فلسفية.

(Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p p 5 6.)

من هنا يرى هابرماس بأن الحداثة هي ذلك الوعي بالمرحلة التاريخية لما تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر، فالحدثة بهذا المنظور "تحصل كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة" ، وبهذا فإن هابرماس لا يربط الحداثة بحقبة زمنية معينة تحصر فيها كالحقبة السابقة مثل فترة القرون الوسطى وما سبقها "فهي رؤية جديدة تعبر عن تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد، فالحداثة مذهب فكري يتمرد على الواقع الاجتماعي".

(Habermas Jürgen, **La Modernité, Un projet inachevé**, Revue critique, N° 41, Octobre 1991, p951)

(بغورة الزواوي، **ما بعد الحداثة والتنوير**، ص 47).

(أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل**، ص 73).

من خلال ما تقدم، وبما أن الحداثة أصبحت تمثل قطيعة مع الماضي وتعبر عن الآني والحاضر، فإنه أصبحت لها مقولاتها الأساسية التي تميزها عن غيرها من الحقب السابقة، ولعل أهمها: الذاتية، العقلانية، العلموية، وما يتفرع عنها من مقولات استطاعت بفضلها أن تتجاوز الأطر التقليدية القديمة وأن تضمن لنفسها الاستمرارية في مسار تقدمي متنامي، والملاحظة الجديرة بالالتفات هنا أن هذه المقولات الأساسية للحداثة ــ الذاتية Subjectivism - العقلانية Rationalité - العلموية، بقدر ما أكد عليها هابرماس في مسألة الوعي الفلسفي للحداثة بقدر ما عمل على انتقادها وإعادة بنائها من جديد.

كشفت عنه أيضا أعمال ما بعد الحداثيين، انطلاقا من المنعطف النتشوي، وتجلياته مع هيدجر، دريدا، باطاي، فوكو...وغيرهم.

بناء على هذا حاول هابرماس تجاوز حالة الانسداد التي وقعوا فيها، فهو يرى أن الحداثة التي عمد هؤلاء على نقدها نقدا راديكاليا جذريا، لها جوانب ايجابية وجب الوقوف عليها، وفي المقابل أيضا لها جوانب سلبية وجب تصحيحها. من هذا المنطلق حاول ترميم مشروع الحداثة* من داخلها معلنا في هذا السياق مشروعه الموسم بـ "الحداثة مشروع لم يكتمل".[1]

في مستهل كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة يقول هابرماس: ""الحداثة مشروع غير مكتمل"، هكذا كان عنوان المحاضرة التي قدمتها في سبتمبر 1980، بمناسبة تسلمي لجائزة أدورنو، هذا الموضوع المثير للجدل المتعدد الأوجه ما انفك يلاحقني منذ ذلك الحين".[2] من هنا صار واضحا بأن الهاجس الذي أصبح يحرك هابرماس ويسعى في المقابل للعمل عليه، هو اعتباره للحداثة بأنها مشروعا غير مكتمل، وبوصفها كذلك وجب اتمامها واكمالها.

انطلاقا مما سبق يمكن القول لقد "كانت الكلمة - الحداثة مشروع غير مكتمل مثيرة لردود فعل غاضبة، لأن هابرماس سبح ضد التيار الفكري القوي آنذاك لحركة ما بعد الحداثة، التي كانت تَتُوق لتوديع الحداثة، ومشروع التنوير الملازم بأكمله. إن العنوان الذي أختاره هابرماس يطرح نقطتين ضمنيا؛ الأولى أن الحداثة مشروع، لا حقبة تاريخية، والثانية أن هذا المشروع لم يكتمل بعد (بل ينبغي أن يكتمل)".[3]

فالحداثة مشروع، وما دامت كذلك، فهي لا ترتبط بحقبة تاريخية معينة، يمكن تجاوزها بمجرد تقَادُمِها أو استهلاكها، وهو الخطأ الكبير الذي وقع فيه نقادها وبالمقابل لم يَعُوه بالمَـرة، إنها بالأساس مشروع متجدد أو بالأحرى غير مكتمل، لذلك فالمطلوب الآن هو محاولة إعادة بنائها من جديد، فما هو إذا السبيل الأمثل لإعادة بنائها، أو بالأحرى ماهو البديل الذي قدمه هابرماس في سبيل القيام بذلك؟ هذا ما سنحاول التطرق إليه في العنصر الموالي.

---

* ضمن تناوله لمسألة الحداثة، وتحديدا تصنيفه لنقاد الحداثة، صنف هابرماس هؤلاء إلى ثلاث اتجاهات رئيسية وهي:
1 - المحافظون القدامى: رفضوا الحداثة بحجة أنها تتعارض مع التقاليد والموروث، وبوصفها كذلك لم يهتموا بها.
2 - المحافظون الجدد: ينسبون إلى الحداثة الثقافية الأعباء المزعجة الناتجة عن تحديث ناتج للاقتصاد والمجتمع.
3 - تيار ما بعد الحداثة: الذي رأى بأن الحداثة كحقبة زمنية ومشروع فلسفي قد انجز ووجب تجاوزها.
(هابرماس يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ص 32 وما بعدها).
(المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، ص 120).
(أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل**، ص 123).

[1] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** P viii

[2] Ibid, p viii

[3] فينليسون جيمس جوردن، **يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا**، تر: الروبي أحمد محمد، مراجعة: روَّاد ضياء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015، ص 78.

ثانيا: من نقد العقل المتمركز على الذات إلى التفكير في تأسيس العقل التواصلي

بداية "يعتقد هابرماس أننا يجب ألا نضحي بالمكاسب التي جلبتها لنا الحداثة، ألا وهي زيادة المعارف والفوائد الاقتصادية والتوسع في الحريات الفردية، إن استكمال الحداثة لا يعني فقط قبول كل ما تُلقيه علينا من مستجدات، بل التخصيص الناقد للإمكانات الثقافية والتكنولوجية والاقتصادية للعالم".[1] فهناك دوما جوانب مضيئة نحن اليوم ننعم بخيراتها كالتقدم والتطور الذي تشهده مختلف المجالات والتي قطعنا أشواطاً كبيرة من أجل تحقيقها؛ وبوصفها مكاسب ثمينة، فإنه يجب الاحتفاظ بها، لكن من جانب آخر علينا أن نتفحص هذا المسار بعين نقدية ثاقبة.

هذا التتبع وهذه الأثر شقه هابرماس لنفسه انطلاقا من عودته إلى منطلقات وبدايات الحداثة، بدأ من كانط ومرورا بماكس فيبر وماركس وصولا إلى تيار ما بعد الحداثة الراديكاليين، وذلك من أجل إعادة بناء مشروع الحداثة وهو ما يوضحه هابرماس بقوله: "ولهذا فإن التحدي الذي يشكله نقد العقل الذي قادته البنيوية الجديدة، يحدد زاوية الرؤية التي أحاول انطلاقا منها إعادة بناء الخطاب الفلسفي للحداثة خطوة اثر خطوة، ومنذ نهاية القرن 18م، هذا الخطاب جعل من الحداثة موضوعا فلسفيا".[2]

والجدير بالذكر أن هابرماس يفضل لفظة "إعادة البناء" - التي نراها مستعملة بكثرة في كتاباته انطلاقا من قراءاته النقدية - على مصطلحات من قبيل "اصلاح" أو "نهضة"، هذا ما عبر عنه بما يلي:

"قد تعني لفظة اصلاح الرجوع إلى حالة بدئية قد تم تحريفها في الأثناء (...)، وقد تعني لفظة نهضة تجديد تقليد نسي في الأثناء (...)، إن إعادة البناء في هذا السياق الذي يهمنا أن نفكك النظرية وأن نعيد تكوينها في شكل جديد، من أجل التمكن من بلوغ الهدف الذي رسمته".[3]

إن هذه الآلية التي تميز بها هابرماس جعلته من جديد يعيد بناء الخطاب الفلسفي للحداثة* وفق مقاربة تواصلية تكون بديلا للعقل المتمركز على الذات، فما "يزعج هابرماس فيما يخص رواد ما بعد الحداثة، هو رفضهم الظاهر لقبول أن العقل يجب أن ينال حقوقه، ولكن على أي حال إن توجيه نقد جذري للعقل معناه أنك من حيث لا تدري لا زلت مدينا بفضل العقل، وأكثر من شيء

[1] المرجع السابق، ص 79.

[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p viii.

[3] Habermas Jürgen, **Après Marx,** p 25**.**

* انتقد هابرماس المقولات الأساسية للحداثة، والمتمثلة في: الذاتية، العقلانية، العلموية.
1 - الذاتية: انتقد تمركزية الذات وتسلطها، وهو مالم يستطع تيار ما بعد الحداثة أيضا الافلات منه.
2 - العقلانية: انتقد العقلانية التي تحولت من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان في حد ذاته، وتحولت من عقلانية طبيعية إلى عقلانية أداتية.
3 - مبدأ العلموية: انتقد العلموية كونها اختزلت الحقائق كلها فقط فيما يتعلق بالعلم، ورفضت بالمقابل الحقائق الأخرى للحداثة المخالفة.
بناء على هذا النقد الموجه للحداثة - من طرف هابرماس انطلاقا من نقده لمقولاتها الأساسية - حاول إعادة بنائها وفق عقل تواصلي يعطي أهمية للتذاوت بدلا من الذاتية، وإلى المعقولية التواصلية بدلا من العقلانية الأداتية، وعلى التحاور وقبول منطق الاختلاف، على خلاف الرؤية العلموية الاختزالية.

آخر يزَعم هابرماس أن نقاد الحداثة "يثلمون" التمييز بين الاستلاب والانعتاق، إنهم يرفضون باختصار أن يخبرونا نحن الذين يجب إخبارنا إلى أين يقع الطريق إلى الحرية".[1] وهم في ذلك يردّدون صدى النقد الراديكالي، الذي أبان عنه نيتشه والجيل الأول في المدرسة وعجزوا في مقابل ذلك عن تقديم البديل السليم للخروج من فلسفة الذات.

إذا عجز هؤلاء عن تقديم بديل هو الذي انهكهم، وهو ما عبر عنه هابرماس بالقول: "ما أنهك هو نموذج فلسفة الوعي، وبما أن الأمر كذلك، فإنه لا بدا من تختفي أغراض الانتهاك فعلا بالانتقال إلى نموذج التفاهم".[2] من هذا المنطلق دعا هابرماس إلى الانتقال من براديغم التمركز على الذات إلى براديغم جديد هو التواصل القائم على التفاهم.

"إن المقاربات المؤسسة على نقد العقل لم تتوقع أي مكان منهجي للممارسات اليومية".[3]، وهذا بفعل التأثير النيتشوي، حيث لفت هذا الأخير "نظر من أتو بعده، إلى الظواهر غير اليومية لدرجة أنه لم يعد ينظر بازدراء إلى الممارسة اليومية بوصفها واقعا مشتقا أو غير أصيل".[4] هذا ما حاول هابرماس التأكيد عليه وربطه بالمعقولية التواصلية، من هذه الزاوية يحتل مفهوم العالم المعيش موقعا مهما في نظريته أو براديغمه الجديد.

من هنا تكمن "وظيفة مفهوم العقل التواصلي (...) في أن يتغلب على مفارقات وتسويات نقد العقل ذاتي المرجع، من جانب آخر عليه أن يقاوم المقاربة المنافسة لنظرية نظامية تستبعد بشكل تام إشكالية العقلانية وتتخلص من كل مفهوم للعقل".[5]

ولعل الرهان هنا كما يعتقد هابرماس بوصفه يحارب على جبهتين، فمن جهة يحاول إعادة الاعتبار للعقل الذي هدّم وحطّم وتم سحب الثقة منه، بوصفه عقلا متمركزا على ذاته، الأمر الذي انتج مشكلات عويصة، ومن جهة أخرى يحاول على نحو مضاعف ألا ينزلق هو الآخر في براديغم فلسفة الوعي هاته، من خلال مناداته ببراديغم التواصل. إذا من هذه الزاوية نتساءل **عن كيف يمكن لبراديغم التواصل هذا الذي يقترحه هابرماس أن يدرأ مثالب براديغم الوعي وبالمقابل يعيد للعقل مكانته التي فقدها ؟**

قبل أن نجيب على هذا السؤال لابدا لنا من تعريف التواصل عند هابرماس أولا ومن ثمة ربطه بالعقلانية، ومن ثمة اللغة، كل ذلك يجعلنا نتعرف على كيف لبراديغم التواصل أن يدرأ مثالب برداىغم الوعي، وهو ما سنشير إليه في المبحث الثالث.

---

[1] لوشته جون، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا أساسيا من البنيوية إلى مابعد الحداثة**، تر: البستاني فاتن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 382.

[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, pp 350 351.

[3] Ibid, p 400.

[4] Ibid.

[5] Ibid, p 402.

المبحث الثالث: العقلانية التواصلية عند هابرماس

1 ـ المفهوم والدلالة:

أولا: مفهوم التواصل Communication:

1 ـ لغة:

أ ـ في المدلول العربي:

لا نكاد نعثر في القواميس والمعاجم الخاصة باللغة العربية، ـ كلسان العرب لابن منظور، أو المعجم الوسيط، أو المعجم الوجيز، أو الموسوعة العربية الميسرة، أو المختار من صحاح اللغة، أو حتى معجم اللغة العربية المعاصرة...الخ ـ على كلمة تواصل Communication كما عرفها الغرب في معاجمه وقواميسه وأشتغل عليها. لكن بالمقابل نجد مضامين دالة على لفظة التواصل لعل أهمها مصدر "وصل" و"اتصل".

يُذكر في هذا الشأن لابن منظور في لسان العرب بأن وَصَلَ من وصلت الشيء وصلاً وصلة، والوَصْلُ الهجران، وهو خلافا للفَصْل، ووصل الشيء يصِلُه وَصْلاً وصِلة وصُلة، كما يقال وصل الشيء إلى الشيء وصولا أي توصل إليه بمعنى انتهى إليه وبلغه، واتصل بالشيء لم ينقطع.[1]

كما يقال "تواصلا: أي لم ينقطعا"[2]، وهو يفيد أن هناك طرفين على الأقل يتواصلان فيما بينهما ولا ينقطعان. وبهذا المعنى يكون مدلول التواصل في اللغة العربية هو الصلة التي هي من الوصل، والبلوغ التي هي من الايصال وعدم الانقطاع الذي هو نتيجة لهما.

ب ـ في المدلول الغربي:

تشير لفظة Communication في السياق الغربي إلى الاستمرارية حيث يقابلها المصطلح Continuité، كما تتضمن مفهوما آخراً يتلامس معها وهو مفهوم الاتصال Communication. علاوة على هذا هناك مفاهيم عديدة تتلامس معها ولا تنفصل عنها إلا بمقدار نسبتها إليها.[3]

كما أن كلمة Communication اشتقت من اللغة اللاتينية Communis التي يقابلها في الفرنسية مصطلح Commun، وفي الانجليزية مصطلح Common بمعنى مشترك أو اشتراك.[4]

---

[1] أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، (د.ط.ت)، ص 4850.
[2] مجموعة مؤلفين، **المعجم الوجيز**، وزارة التربية والتعليم، مصر، (د.ط)، 1994، ص 671.
[3] مهيبل عمر، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص 15.
[4] تاعوينات علي، **التواصل والتفاعل في الوسط المدرسي**، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، الجزائر، (د.ط)، 2009، ص 11.

كما يطلق على عدة أفراد أو عدة موضوعات معا، وهو مقابل للخاصة، وله معنيان:

ـ الأول:

هو المشترك المادي، ومثاله المركز الذي تلتقي فيه جميع الخطوط.

ـ الثاني:

هو المشترك المنطقي ومثاله الاحساس وهو مشترك بين الإنسان والحيوان.[1]

علاوة على ما تقدم كثيرا ما ترد لفظة Communication في القواميس الغربية بمعنى اتصال* Communication، حيث لا فرق بينهما في الكتابة، وهذه الأخيرة تشير إلى كل ماهو متعلق بوسائل الاتصال المعاصرة، من تلفون وبريد، وأجهزة متطورة...وغير ذلك. وهذا "التعريف يركّز على الوسط التقني الذي يجري من خلاله الاتصال".[2]

من هذا المنطلق يرى المفكر المغربي طه عبد الرحمن (1949) أن لفظ التواصل يكتنفه غموض فيما يخص تعريفه، لأننا انطلاقا مما سبق بتعريفنا للتواصل سواء من حيث المدلول العربي أو الغربي، تبين لنا أن التواصل يعني الوصل والايصال والاتصال. هذا ما لخصه طه عبد الرحمن بالقول: "يدل ـ التواصل ـ على معان ثلاثة متمايزة فيما بينها وهي:

ـ أحدهما نقل الخبر، ولنصطلح على تسمية هذا النقل بـ "الوصل".

ـ الثاني: نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم، ولنطلق على هذا الضرب من النقل اسم الايصال.

ـ الثالث: نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم ومقصده الذي هو المستمع معا؛ ولندع هذا النوع من النقل باسم الاتصال".[3]

وعلى العموم مهما تعدّدت معاني مفهوم التواصل، فإنه يفيد بالدرجة الأولى النقل ويقتضي التشارك سواء؛ بالوصل أم بالإيصال أو الاتصال.

---

[1] صليبيا جميل، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية**، ص 375.

* هناك جدل بين مصطلحي الاتصال والتواصل، من حيث أن الأول متعلق بالجانب الاعلامي ومرتبط بالتقنية ومستجداتها، في حين أن الثاني مرتبط ومتعلق بالجوانب العملية، النفسية والاجتماعية والفلسفية وغير ذلك. من هذه الزاوية يرى البعض أن كلمة اتصال أسبق من كلمة تواصل من حيث آلية العمل، فيما يتعلق بالجانب التقني، فالاتصال يكون من طرف واحد وتكون فيه المبادرة أو فعل الاتصال بغية التواصل الذي يقتضي طرفين على الأقل، سواء اكانا شخصين أو آلتين ...إلى غير ذلك.

[2] بينيت طوني وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ص 49.

[3] طه عبد الرحمن، **التواصل والحجاج**، منتديات سور الأزبكية، سلسلة الدروس ألافتتاحية، الدرس العاشر، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، (د.ط)، 1994/1993، ص 7.

2 ـ اصطلاحا:

"يعتبر مفهوم التواصل من المفاهيم التي تحيل إلى دلالات عديدة، وهي في الأصل علما من العلوم القليلة التي تعتبر ملتقى العلوم المتنوعة"[1]، حيث تتقاسمه حقول معرفية متنوعة ومتباينة[2]، سوسيولوجية، سيكولوجية، سياسية، تربوية، وفلسفية...الخ، وكلها تتفق على أن التواصل "يفيد النقل"[3]، التبليغ والإخبار، ويتضمن التفاعل والتأثير المتبادل، كما أنه يقتضي طرفين على الأقل يتم بينهما الحوار.

فالتواصل من الناحية السوسيولوجيا يعرف على أنه تفاعل عبر "علاقة متبادلة بين طرفين، أو هو انفتاح الذات على الآخرين".[4] من هذه الزاوية يمكن القول أن عملية التواصل تجري في مستويات مختلفة؛ سواء بين الأفراد وبين الفئات الاجتماعية، إما داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات.[5]

كما تجدر الإشارة إلى أن مفهوم التواصل تحقق مع السوسيولوجي "الأمريكي جورج هربرت ميد ونظريته حول التفاعل، حيث دافع هذا الأخير عن الفكرة التي مفادها؛ أن التواصل هو المبدأ المؤسس للمجتمع، ومن ثمّة يفهم التواصل على أنه تدخل للآخر في تكوين الأنا أو الهوية وبنائها. لذلك فالأنا الترنسندنتالي المكتفية بذاتها لا مكان لها في عالم التواصل"،[6] إذ لابدا من الانفتاح والانخراط والتفاعل.

أما التواصل من الناحية السيكولوجية، فهو "يشمل التأثر الذاتي بين الفرد وذاته، ويتمثل في الشعور والوعي والتحليل والتفكير وغير ذلك من العمليات النفسية الداخلية، كما يشمل التواصل بين فرد وآخر من خلال الحديث والتفاعل، وينعكس ذلك في تحقيق التوازن النفسي والتوافق مع المجتمع، ويعد ذلك من الجانب الخارجي أو العمليات الخارجية التي يعبر بها الإنسان عن ذاته".[7]

ومن الناحية السياسية ظهر ما يسمى اليوم بالتواصل السياسي الذي يدل "على جملة الممارسات الرامية إلى إقامة روابط بين محترفي السياسة وناخبيهم، ولد في الولايات المتحدة"[8]، حيث يلعب الإعلام فيه دوراً كبيرا وحاسما، يتجلى ذلك من خلال عملية الاستقطاب والتأثير في الناخبين.

---

[1] الجابري محمد عابد وآخرون، **التواصل، نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 7.

[2] Lucien Sfez, **La Communication**, éd point Delta, 2009, p 3.

[3] Gary P. Radford, **On the Philosophy of Communication**, Thomson Learning Academic Resource Center, U.S.A, 2005, (préface).

[4] تاعوينات علي، **التواصل والتفاعل في الوسط المدرسي**، ص 11.

[5] N. Abercrombie, S.H. Tuner, **The penguin Dictionary Sociology**, penguin Books, London, 2006, p 69.

[6] بوطيب رشيد، **مفهوم التواصل في الفلسفة من الحقيقة إلى الاختلاف (هابرماس ولوهمان)**، في كتاب: **التواصل، نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث**، ص 33.

[7] مجموعة مؤلفين، **تقنيات الاتصال، وثيقة تكوينية**، المركز الوطني لتكوين المكونين في التربية، تونس، (د.ط.ت)، ص ص 3 4.

[8] فيليب ريتور، **سوسيولوجيا التواصل السياسي**، تعر: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص 47.

ومن وجهة نظر تربوية هو "عملية تحدث في الموقف التعليمي التعلمي بين جميع الأطراف لتنظيم التعلم، ويمكن القول أن التواصل هو عملية تعلم وأن التعلم هو عملية تواصل".[1]

أما من الناحية الفلسفية فـ "التواصل مفهوم شديد التعقيد، بحيث لا يمكن اختزاله في مجرد التبليغ والإخبار أو نقل المعلومة، بل من الضروري النظر إليه في سياق أوسع، هو السياق الذي يتعين على الفلسفة كما يقول هويسمان (1929) أن تأخذ بعين الاعتبار ليس فقط الحركة التي تنطلق من المرسل إلى المتلقي، بل أيضا كل التأثيرات الناجمة عنها والتي تجعل المرسل متلقيا والعكس أيضا".[2]

فالتواصل من الناحية الفلسفية هو خروج من الذاتية إلى أفُق التذاوتية، و هذا في إطار الحوار الذي يقتضي التفاعل، علاوة على التأثير المتبادل بين الأطراف المتحاورة أو التي يجري الحديث بينها، وكما أنه يتم عن طريق النقاش والحجاج وما تعلق من أساليب البرهنة. لهذا فالتواصل بالمعنى الفلسفي يتجاوز الحوار العادي أو الكلام بين طرفين، أنه يشترط فيهما أن تكونا ذاتين عاقلتين لديهما الكفاءة اللازمة للحوار والمناقشة الحجاجية. وهذا هو تصور الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس لمسألة التواصل.

علاوة على ما سبق، فإن التواصل أنواع يمكن اختصارها في نوعين هما:

ـ تواصل داخلي: يتم بين الفرد وذاته، وهو ما يميز كل منا باعتبارنا ذواتا.

ـ تواصل خارجي: وهو الذي يتم على مستويات عديدة، فقد يحدث بين الفرد والفرد، أو بين فرد وجماعة، أو بين جماعة وجماعة أخرى. كما قد يكون هذا التواصل لفظي أو غير لفظي، كأن يكون مشافهة أو ترميز.[3]

كما أنه يتطلب مجموعة عناصر لعل أهمها:

1 - المرسل Emetteur 3 - القناة أو الوسيلة Canal

2 - الرسالة Message 4 - المستقبل Récepteur [4]

وكل عنصر من هذه العناصر له وظائف محددة من خلالها تؤطر عملية التواصل.

[1] تاعوينات علي، **التواصل والتفاعل في الوسط المدرسي**، ص 11.
[2] دومة ميلود بعالية، **التواصل والتاريخ بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور**، ابن النديم للنشر والتوزيع وابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر وبيروت، ط1، 2012، ص 21.
[3] تاعوينات علي، التواصل والتفاعل في الوسط المدرسي، ص ص 26 27.
[4] المرجع نفسه، ص ص 25 26.

ثانيا ـ العقلانية عند هابرماس:

تشتق العقلانية Rationalisme من العقل Raison *، وهي تحمل عدة معان – بوصفها مذهبا - حسب ما ورد في موسوعة لالاند وهي:

1 – بالمعنى الميتافزيقي مذهب يقول بعدم وجود أي شيء بلا موجب، بحيث لا يوجد شيء لا يكون معقولا، قانون إن لم يكن واقعا.

2 – مذهب يرى أن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الدحض قبلية بينة تكون حصيلتها اللازمة، ولا يمكن للحواس أن تقدم سوى نظرة ملتبسة وظرفية، نظرة عابرة إلى الحقيقة.

3 – مذهب يرى أن الاختبار غير ممكن إلا لفكر يملك عقلا وفق منظومة أسس كلية ومبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبية.

4 ـ من زاوية المنحى العقلي: ايمان العقل في البينة والبرهان؛ اعتقاد بفعالية النور الطبيعي.

5 – بنحو خاص عند اللاهوتيين، مذهب يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل ومن ثمّة لا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما تعرف به العقل بأنه منطقي وكافٍ وفقا للنور الطبيعي.[1]

علاوة على ما تقدم هناك مفهوم آخر يتلامس مع العقلانية، وهو مصطلح معقولية Rationalité والتي هي "سمة ما هو عقلي عقلاني بالمعاني التقريظية لكلمة عقل، أي القول أن مصدرها ليس أحداث تاريخية عارضة، بل مصدرها ترابط ضروري يسوغها ويربطها مع حالة المجتمعات الحديثة".[2]

أما المفهوم الأساسي والذي يهمنا في هذا السياق هو مصطلح عقلي أو عقلاني Rational الذي يعني هو الآخر دلالات أربع وهي:

1 – ما ينتسب إلى العقل أو ما يتطابق معه

2 – بنحو خاص ماهو منطقي ومطابق لمنهج قويم

---

* العقل Raison في اللغة يشير – حسب ابن منظور – إلى الحجز والنهي وهو ضد الحمق، والجمع عقول. (ابن منظور، **لسان العرب**، ص 3046).
ونجد له في المعجم الفلسفي ثلاثة معاني هي:
1 – بوجه عام هو ما يميز الحق من الباطل والصواب من الخطأ.
2 – يطلق على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة.
3 – يراد به أيضا المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعا وهي مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ العلمية. (مجموعة مؤلفين، **المعجم الفلسفي**، تصدير: ابراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983، ص 120).

[1] اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 1172.

[2] المرجع نفسه، ص 1173.

3 – عدد عقلاني هو ذلك الذي يمكن وصعه في صورة علاقة بين عددين كاملين

4 – آلية عقلانية (ميكانيك)، جملة المسائل الآلية التي تعالج بمنهج محض استنتاجي انطلاقا من تصورات الكتلة، القوة، الترابط والجمود.[1]

كل تلك التعاريف تقودنا إلى تعريف العقلانية عند يورغن هابرماس، والتي هي الأخرى تحمل عدة دلالات ومعانٍ يمكن ايجازها وتوضيحها وفق التصور ما يلي:

1 ــ تعني العقلانية العلاقة البينذاتية*، أي بين ذاتين على الأقل تتوفر فيهما الكفاءة اللغوية والتواصلية المطلوبة من قدرة على الكلام والفعل، وهذا بهدف الحصول على تفاهم وتوافق ممكن، انطلاقا من غايات ووسائل محددة.

هذا ما عبر عنه هابرماس بقوله: "نسمي عقلانيا الذوات القادرة على الكلام والفعل التي يحصل لها تفاهم حول الوقائع والعلاقات، ومن ثمة الوسائل والغايات".[2]

2 – العقلانية هي فعل مبرر نتيجة تبني موقف محدّد مع القدرة على شرحه والاقناع والاقتناع به. هذا ما عبر عنه هابرماس قائلا: "نسمي عقلانيا كذلك من يتبع معيارا موجودا ويمكنه أن يبرّر فعله في مواجهة من ينتقد، وذلك بشرحه لوضعية معطاة بالنسبة لانتظارات السلوك المشروعة".[3]

3 – العقلانية هي تعبير مبرّر سواء عن عواطف معينة أو حتى أمنية، وكذلك القدرة على التعبير عن وضعية فكرية معينة...الخ، هذا ما عبر عنه هابرماس قائلا: "نسمي أيضا عقلانيا كل من باح بسر واعترف بفعل...الخ، فخلق لدى النقاد قناعة تتعلق بالتجربة الحميمية التي كشف عنها، بحيث كان متماسكا في النتائج العملية التي تعود إلى سلوكه".[4]

انطلاقا من هذه الدلالات والمعاني المختلفة للعقلانية حسب تصور هابرماس، يمكن تلخيص تصوره للفعل** العقلاني ومن ثمّة العقلانية في نوعين وهما:

- العقلانية الأداتية La Rationalité Instrumental
- العقلانية التواصلية La Rationalité Communicationnel". فما المقصود بهما؟

---

[1] المرجع السابق، ص 1173..

* تشير البينذاتية Intersubjectivité عند هابرماس إلى العلاقة التذواتية التي تحصل بين ذاتين عاقلتين على الاقل، وهي تتجاوز علاقة ذات وموضوع إلى علاقة ذات بذات، وهذا ما يتم بواسطة اللغة بوصفها وسيطا تواصليا لا مناص منه. (Christian Bouchindhomme**, Le Vocabulaire de Habermas**, (éd Ellipses, Paris, 2002, pp 48 49.

[2] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir communicationnel rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, p31.

[3] Ibid,p 31 32

[4] Ibid, p 32

** نجد للفعل عند هابرماس استخدامات ثلاث هي: Activité – Agir – Action حسب ما أشار إليه "كريستيان بوشندوم Christian Bouchindhomme"
(Christian Bouchindhomme, **Le Vocabulaire de Habermas**, p 5).

1 – مفهوم العقل الأداتي Raison Instrumental:

إن مفهوم العقل الأداتي سابق على هابرماس، حيث ذكرت هذه التسمية لأول مرة في كتاب "جدل التنوير لهوركهايمر وأدورنو، وكتاب هوركهايمر "أفول العقل"، وكتاب ماركيوزه "الإنسان ذو البعد الواحد عام 1964. وقد عرفوه على أنه "منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم، أي العالم الاجتماعي أصبح له طبيعة ثانية وأصبح كالطبيعة غير قابل للتغيير ومستقلا عن أفعالنا".[1] وكلهم شنوا نقدا قويا ولاذعا له، دون أن يقدموا له الترياق المناسب للخروج من سلبياته.

وفق هاته الرؤية سيقتفي هابرماس أثر رواد الجيل الأول في نقدهم لمفهوم العقل الأداتي بوصفه انتج تسلطا وتشيؤاً، ومن ثمّة تحولت السيطرة من على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان ذاته، مما أدى إلى غياب النشاط الإنساني النبيل، والمتمثل أساسا في التواصل بين الذوات، وأصبح النجاح هو المعيار الأول لتحقيق النجاعة، ولهذا اعتبر الفعل الأداتي في الغالب فعلا استراتيجيا مخطّطا.

ورغم ذلك التحليل العميق من طرف رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت للعقل الأداتي وهيمنته في المجتمعات الرأسمالية، ورغم اقتفاء هابرماس خطهم في تحليلهم له؛ إلا أنه تخطى ذلك إلى محاولة إعادة بناء هذا العقل الأداتي من جديد، وذلك بالرجوع إلى ما كتبه كل من ماكس فيبر خاصة، وماركس وآخرون. فعودته إلى "ماكس فيبر لها ما يبرّرها، حيث يعتبره أبرز من عبروا عن العقلنة Rationalisation في ارتباطها بالغرب الرأسمالي.

وفي هذا السياق يقول: "لقد أدخل ماكس فيبر مفهوم العقلنة من أجل تحديد شكل فاعلية الاقتصاد الرأسمالي، ومن ثمّة شكل حركة الحق الخاص البورجوازي وشكل السيطرة البيروقراطية"[2]. كما أنه "حاول بواسطة مفهوم العقلنة أن يفهم التأثيرات الراجعة للتقدم العلمي - التقني على الإطار المؤسساتي للمجتمعات التي تم ادراكها بالحديث".[3]

ومن ثمّة يكون تعريف العقلنة عند فيبر حسب ما عبر عنه هابرماس هو "الحصول بطريقة منهجية على هدف علمي محدّد وبأفضل الوسائل عن طريق الحساب الدقيق".[4] وهذا ما جعله يميز بين نوعين من العقلانية وهما: العقلانية الشكلية أو الصورية Rationalité Formelle والعقلانية المادية أو الجوهرية Rationalité Substantielle [5] "الأولى تتعلق بدرجة حساب الأفعال، في حين أن الثانية تتعلق بالقيم التي توجه تصرفات الفاعلين[6]، وفي كلتا الحالتين "تدور

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل**، ص 133.
[2] Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»**, p 3.
[3] Ibid, p 19
[4] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir communicationnel rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, p182.
[5] Habermas Jürgen, **Discours philosophique de la modernité, Douze conférences,** p 373.
[6] البلواني عادل، **النظرية السياسية لهابرماس الحداثة والديمقراطية**، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ط)، 2014، ص 45.

المسألة حول تحقيق الفعل العقلاني الهدف".[1] الذي ترسخ في المجتمعات الغربية بفضل التقدم العلمي والتقني الذي مسّ جميع جوانب الحياة.

وبالرغم من هذا التحليل الجيد من ماكس فيبر للمجتمعات الغربية، إلا أنه لم يستطع الخروج ببديل عملي لهذا العقل الأداتي المهيمن، مما يجعل من مهمة هابرماس التفكير في إعادة بناء مفهوم العقلنة عند هذا الأخير.

هذا ما أوضحه بقوله: "أريد أن أعيد صياغة مفهوم العقلنة عند ماكس فيبر".[2] وهذا عن طريق تمييزه بين العمل Travail والتفاعل Interaction والتي استفاد منها من هيجل الشاب* وتحديدا أثناء قراءته لـ "رسائل بينا"، ليخلص إلى أن العمل مرتبط بالعقل الأداتي، وأن التفاعل مرتبط بالعقل التواصلي، وهو أساس تمييزه بين العقلانية الأداتية والعقلانية التواصلية.

هذا ما عبر عنه قائلا: "بواسطة مقولة العمل أو الفعل العقلاني الهدف أفهم إما فعلا ذاتيا أو اختبارا عقلانيا، أو ربما تركيبا من الاثنين، يتشكل الفعل الأداتي، حيث قواعد تقنية تقوم على المعرفة التجريبية (...) ويحقّق الفعل العقلاني الهدف أهدافا محدّدة ضمن شروط معطاة (...) وأنا أفهم من جهة ثانية بواسطة مقولة الفعل التواصلي تفاعلا متوسطا رمزيا (...)، ومن ثمّة نستطيع بمساعدة نموذجي الفعل الاثنين أن نميز انساقا اجتماعية طبقا لما يهيمن فيها، إن كان ثمّة فعل عقلاني الهدف أم تفاعل".[3]

علاوة على ما تقدم يرى هابرماس أيضا أن كارل ماركس هو الآخر رغم استفادته من ثنائية العمل والتفاعل، إلا أنه "لا يشرح فعليا علاقة التفاعل والعمل، بل يختزل الواحد في الآخر تحت العنوان غير النوعي للبراكسيس الاجتماعي، ويرجع تحديدا الفعل التواصلي إلى الفعل الأداتي".[4] كل هذا يجعلنا - حسب هابرماس - نفكر في إعادة بناء تصور ماركس لثنائية العمل والتفاعل، والتي ركّزت على ظاهرة التشيؤ التي نخرت المجتمعات الرأسمالية، مما يجعله في تصوره هذا متفقا ومتقاربا مع ماكس فيبر.

إن إعادة البناء هاته التي أكد عليها هابرماس تتمثل أساسا في الإتيان ببديل عملي كفيل بدرأ تلك المثالب التي هيمن من خلالها العقل الأداتي داخل المجتمعات الغربية، فهو انطلاقا من قراءته

---

[1] Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»**, p 3.
[2] Ibid, p 18.
* أثناء قراءة هابرماس لـ "رسائل بينا" لهيجل الشاب، فإنه رأى أن هذا الأخير قسم تشكل الروح إلى ثلاثة اشكال من المنطق وهي:
1 – ديالكتيك العمل: في هذا الشكل هناك علاقة أداتية بين الإنسان والطبيعة.
2 – ديالكتيك التفاعل: في هذا الشكل هناك علاقة بين الذوات، بحيث تتعرف الذات على ذاتها انطلاقا من الذات الأخرى.
3 – ديالكتيك التمثيل: في هذا الشكل هناك علاقة بالذات، حيث يمكن لهذه الأخيرة من إعادة النظر في تجاربها التي لم يسبق التفكير فيها، بغاية التفكير فيها وإعطائها شكلا في وسط اللغة والرموز. استفاد هابرماس من هذا التقسيم الثلاثي لهيجل إلا أنه في النهاية فضل التقسيمين الأوليين ولم يأخذ بعين الاعتبار ديالكتيك التمثيل. (البلواني عادل، **النظرية السياسية لهابرماس الحداثة والديمقراطية**، ص ص 27 28).
[3] Ibid, p 21 22.
[4] Ibid, p 209.

لماكس فيبر وكارل ماركس وآخرون على غرار "جورج هربرت ميد George Herbert Mead" (1863 – 1931) و"اميل دوركهايم"Émile Durkheim (1858 – 1917)؛ فإنه حاول من خلال تأسيسه للعقل التواصلي تحرير الطاقات المتبقية في العقل ليدفع به إلى الأمام، مزاوجا بذلك بين العقل الأداتي والعقل التواصلي الذي يفضله. والسؤال هنا مالمقصود بالعقل التواصلي ومن ثمّة العقلانية التواصلية؟

2 – مفهوم العقل التواصلي: Raison Communicationnel

يمكن استجلاء مفهوم العقل التواصلي من خلال ما كتبه هابرماس في هذا الشأن، ووفق هذه الرؤية يمكننا الاعتماد على كتابه "العلم والتقنية كإيديولوجيا La Technique et la Science Comme idéologie"حيث يقول فيه: "بدلا من معالجة الطبيعة كموضوع تحكم تقني ممكن، نستطيع معالجتها بوصفها نقيض تفاعل ممكن، وبدلا من الطبيعة المنهوبة نستطيع البحث عنها أخويا على مستوى تشارك غير كامل بين الذوات، نستطيع أن ننسب إلى الحيوانات والنباتات وحتى الصخور ذاتية ما ونتواصل مع الطبيعة بدلا من أن نعالجها تحت قطع التواصل".[1]

يفهم من هذا القول الفلسفي أن البديل الذي يقدمه هابرماس في مقابل العقل الأداتي، - الذي يعمد إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها له، إيمانا منه بفكرة التقدم المصاحبة لبروز التقنية وتطورها، الأمر الذي أدى إلى غياب الروابط الإنسانية النبيلة، سواء بين الذوات، أو مع الطبيعة المنهوبة -، هو العقل التواصلي، لذلك لا بديل عن التواصل بين الذوات ومع الطبيعة بالشكل اللائق والمطلوب.

إن مثل هذا الأمر جعل هابرماس يقول: "احتفظت بتلك الفكرة بأن ذاتية ما لا تزال مرتهنة إلى الطبيعة، لا يمكن أن تحرّر قبل أن يكون تواصل الناس بصورة لا قسرية، ويتعرف كل واحد ذاته في الآخر، حينئذ يمكن أن يتعرف النوع البشري على الطبيعة بوصفها ذاتا أخرى".[2]

إن هذا التعرف الذي تحدث عنه هابرماس يتم عن طريق اللغة، التي تهدف إلى تحقيق التفاهم Compréhension والوفاق بين الذوات المتواصلة فيما بينها. وهذا ما أكده بقوله: "إن النشاط التواصلي L'activitie communicational يفترض اللغة بوصفها الوسيط Medium الذي يمكن أن يتحقّق فيه نوع من التفاهم Intercompréhension"[3]، ومن ثمّة تعتبر اللغة وسيطا تواصليا بامتياز.

واجمالا يتخذ مفهوم العقل التواصلي - أو بالأحرى الفعل التواصلي - عند هابرماس مظهرين:

[1] Ibid, op. cit, p 14 15.
[2] Ibid, p 15.
[3] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la societé**, p115.

- المظهر الغائي: يهدف إلى تحقيق النجاح

- المظهر التواصلي: يهدف إلى تحصيل التوافق عبر وسيط اللغة، ومن هذا المنظور تعدّ نظريته في المجتمع مجرد نظرية في الفعل.[1]

إذا من خلال ما تقدم يمكن القول أن هابرماس وظف مفهوم العقل التواصلي من أجل تجاوز مثالب العقل الأداتي، وهو يهدف من وراء توظيفه هذا تحقيق التوافق الممكن عبر خطاب حجاجي مبرر وعقلاني بالأساس، يمكن من خلاله الوصول إلى تفاهم ممكن عبر الذوات المشاركة في التواصل، وهذا ما يشترط بالضرورة اللغة بوصفها الوسيط الحواري التفاهمي الأمثل، ومن ثّمة يمكننا الحديث مع هابرماس عن ما يسمى بالتواصل اللغوي. إن مثل هذا التصور يدفعنا إلى التساؤل عن أمر مهم وهو **ما سر هذا الارتباط بين اللغة وفعل التواصل عند هابرماس؟**

2 – اللغة* وفعل التواصل:

أولا: هابرماس والمنعرج اللغوي

1 ـ هابرماس والفلسفة التأويلية والتحليلية:

يشير المنعطف اللغوي عند هابرماس إلى تلك النقلة التي قام بها من نقده للمعرفة وإعادة بنائها - كما تجلى ذلك في كتابه "المعرفة والمصلحة" على وجه الخصوص - إلى نقده للغة، وهذا بالاعتماد على تيار الفلسفة التأويلية والتحليلية، وفيما يلي عرض مقتضب عنهما:

أ ـ الفلسفة التأويلية (الهرمينوطيقية):

"يذهب هابرماس إلى أننا بصدد الفعل التواصلي تلزمنا هرمينوطيقا نقدية للوصول إلى الغاية المشتركة من هذا الفعل وهو الفهم المتبادل، وبصدد الفعل الاستراتيجي تلزمنا هرمينوطيقا نقدية

---

[1] البلواني عادل، **النظرية السياسية لهابرماس الحداثة والديمقراطية**، ص 50.

* **مفهوم اللغة**: لم يتفق معظم الباحثون والمفكرون واللغويون على تعريف واحد جامع مانع للغة، لهذا عمدوا إلى التركيز على الجانب الوظيفي للغة، ومن بين مختلف التعاريف يمكن إيراد التعريفات التالية:

- **أبو الفتح عثمان بن جني**: "حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"(خليل حلمي، **مقدمة لدراسة فقه اللغة**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، (د.ط)، ص 60).

- **لالاند** بقوله: "إن اللغة بمعناها الواسع هي كل نظام علامات يمكن استخدامه وسيلة للتواصل" (اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 721).

- ويرى **جلال الدين سعيد** في معجم المصطلحات الفلسفية، أن اللغة ضربان وهما:

1 – لغة طبيعية: كبعض حركات الجسم والأصوات المهملة (وهنا يجوز الحديث عن وجود لغة طبيعية لدى الإنسان ولكن أيضا لدى الحيوان).

2 – لغة وضعية: وهي تتركب من رموز وإشارات وأصوات متفق عليها من قبل الجميع لأداء المشاعر والأفكار (وهذه اللغة خاصة بالإنسان). (جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.ط)، 2004، ص 394).

- ويعرفها **محمد محمد يونس علي**: "إنها نظام من العلامات المتواضع عليها اعتباطيا والتي تتسم بقبولها للتجزئة ويتخذها الفرد وسيلة للتعبير عن أغراضه ولتحقيق الاتصال بالأخرين، وذلك بواسطة الكلام والكتابة". وفي نظرنا أن هذا التعريف يبدو أقرب من غيره ـ التعاريف السابقة ـ إلى الدقة، كونه يشتمل على معظم خصائص اللغة، من كونها نظاما، إضافة إلى اعتباطيه العلامة، أيضا قابلية اللغة للتجزئة، التواصل، والانتاج الثقافي...الخ. (محمد يونس علي، **مدخل إلى اللسانيات**، ص 26).

تكشف النوايا الخبيثة والمقاصد الشريرة التي تستبطن الفعل الاستراتيجي، وحيث أن كل من الفعلين التواصلي والاستراتيجي يتجسدان في اللغة فعلى الهرمينوطيقا النقدية أن تولى عنايتها للغة".[1]

هذا ما حاول التأكيد عليه من خلال كتابه الحق والتبرير"Vérité et Justification"[2]، حيث خصّص فصلا مهما بعنوان: الفلسفة الهرمينوطيقية والفلسفة التحليلية متغيران متكاملان للمنعرج اللغوي".[3] أكد من خلاله على أهمية كلا من الفلسفة الهرمينوطيقية والفلسفة التحليلية في بناء مفهوم الفعل التواصلي لديه، وبما أننا نتحدث هنا عن الشق الأول من العنوان، فإن هابرماس أشار إلى هيدجر بوصفه "أول من فهم الطابع البراديغمي أو النموذجي للهرمينوطيقا".[4] كما أشار إلى وليام هومبولدت Humboldt (1767 – 1835) وتصوره المتعالي للغة، إضافة إلى هانس جورج غدامير Hans Georg Gadamer (1900 – 2002) واهتمامه بمسألة الفهم المحايث للمعنى وفن التأويل.

وعموما يرى هابرماس "بأن بنية اللغة هي أساسا تأويلية: إنها تدعوا المشاركين إلى الانهماك في التفسير على كافة المستويات، وبذلك ترفع درجة الفهم الذاتي لدى كل شخص، إذ أن هذا الفهم يستمد من تفاعله مع الآخرين وهذه هي غاية اللغة بالذات كما يعتقد هابرماس".[5]

ب ـ الفلسفة التحليلية:

شكلت الفلسفة التحليلية مع أبرز أعلامها ركيزة أساسية للمنعرج اللغوي عند هابرماس، الذي استفاد - كما مر معنا - من تصور فتجنشتاين للغة العادية. كما استفاد أيضا من تصور أوستين وجون سيرل لأفعال الكلام، على أساس أن كل قول حسب هابرماس هو بالأساس فعل يحمل قصديته. إضافة الى استفادته من بنتام، وآبل. كل اولئك كان لهم دور كبير في تشكل المنعرج اللغوي لديه.

كل ذلك جعل من هابرماس "يؤسس لما سماه بالتداولية الصورية - أو الكونية - التي تحدّد شروط صلاحية التبادل والتواصل، وبالطبع فإن الأمر لا يتعلق بتجديد الجوانب الخاصة في لغة التواصل - كالجانب التركيبي أو الدلالي - وإنما المطلوب هو الاهتمام باللغة بوصفها فعلا لغويا تبادليا لجملة من العلاقات والوضعيات الاجتماعية. وهذا يعني الاهتمام بالجوانب التعبيرية

[1] دواجي غالي حسين، **الفاعلية التواصلية عند "هابرماس"**، في كتاب: **اللغة والمعنى مقاربات فلسفية**، منشورات الاختلاف و الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2010، ص 249.

[2] Habermas Jürgen, **Vérité et Justification**, trad: J. Rainer, Rochlitz, ed Gallimard, Paris 2001.

[3] Ibid, p 11.

[4] Ibid.

[5] لوشتة جون، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ص 381.

التواصلية للغة بحيث يفهم المتلقي أو المستقبل خطاب الباعث أو المرسل وأن يفترض في خطابه ارادة أو نية طيبة أو خيرة".[1]

2 ـ اللغة وعوالم الفعل عند هابرماس:

أ ـ نظرية عوالم الفعل الثلاث البوبرية:

في كتابه نظرية الفعل التواصلي، الجزء الأول، تحديدا في الفصل الأول ضمن العنصر الثالث، المعنون بـ "العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل في أربعة مفاهيم سوسيولوجية للفعل"[2]، أعلن هابرماس عن رغبته في بناء نظرية للعلوم الاجتماعية تقوم بالأساس على أربعة مفاهيم عقلانية للفعل.

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات، أنه قبل أن يتحدث عن الأربعة مفاهيم تلك، استحضر نظرية العوالم الثلاثة التي نادى بها كارل بوبر Karel popper (1902 ـــ 1994). هذا ما يمكن ايضاحه من خلال قول هابرماس الذي مفاده: "سأعالج في البداية نظرية العوالم الثلاثة البوبرية؛ لأحلّل بعدها علاقة الفاعلين بالعالم مفاهيم الفعل الغائي، والفعل المقيد بواسطة معايير، والفعل المسرحي؛ ومن ثمّة الفعل التواصلي".[3]

وبإيجاز شديد يمكن تحديد نظرية العوالم الثلاث البوبرية انطلاقا من مقولة هابرماس التالية: "في عرضه الذي قدمه - بوبر - في عام 1967 حول نظرية المعرفة بلا عارف، يطرح بوبر اقتراحا مدهشا، بحيث يمكننا التمييز وفقا لمقترحه بين العوالم الثلاث التالية: أولا عالم الأشياء المادية أو الحالات المادية، ثم عالم الحياة الشعورية أو الحالات العقلية، أو ربما الاستعدادات السلوكية للتصرف، وثالثا عالم المضامين الفكرية الموضوعية؛ وبخاصة عالم الأفكار العلمية والشعرية والتحف الفنية".[4]

من خلال هذا القول الفلسفي لهابرماس حول نظرية العوالم الثلاث البوبرية يتضح أنها متمثلة في ما يلي:

1 ـ عالم الأشياء أو الحالات المادية

2 ـ عالم الحالات الشعورية أو العقلية

3 ـ عالم المضامين الفكرية الموضوعية

[1] زواوي بغورة، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، ص 210.
[2] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, p 90.
[3] Ibid, p 91.
[4] Ibid, p 92.

وتماشيا مع فكرة هذه العوالم الثلاث فإن هابرماس اعاد صياغتها وفق الشاكلة التالية: "العالم الموضوعي* ـ العالم الاجتماعي** ـ العالم الذاتي***".[1] لذلك يمكن القول أن عودة هابرماس إلى العوالم الثلاث البوبرية كان من أجل تبرير أنه باختياره بعض المفاهيم الفعل السوسيولوجية يفترض أنه توجد لدى الفاعل علاقات بالعالم بحيث تتوقف عليها بالمقابل مظاهر العقلانية الممكنة لفعله.[2]

كل ذلك دفع بهابرماس القول بأن هناك أربعة مفاهيم للفعل، باتت ملائمة لتكوين نظرية في العلوم الاجتماعية، وتتخذ من اللغة وسيطا تختلف درجاته بين الاحتواء الجزئي والكلي، وهو ما سنتحدث عنه في العنصر الموالي.

ب ـ اللغة والفعل عن هابرماس:

هناك أربعة مفاهيم للفعل عند هابرماس ترتبط أشد الارتباط باللغة، يمكن تعريفها - باختصار - وفق التصور التالي:

1 ـ الفعل الغائي: L'agir téléologique

2 ـ الفعل المضبوط بواسطة معايير: L'agir régulé par des normes

3 ـ مفهوم الفعل المسرحي أو الدرامي: L'agir dramaturgique

4 ـ الفعل التواصلي: L'agir communicationnel

1 ـ الفعل الغائي : L'agir téléologique

يرى هابرماس أن هذا الفعل من منظور فلسفي ليس جديدا، فهو ضارب بجذوره في أعماق التاريخ الفلسفي، وذلك منذ اللحظة الإغريقية وتحديدا مع المحطة الأرسطية. ويقصد به عموما أن الفاعل L'acteur لكي يحقق غاية ما، فإن معيار نجاحه يتوقف على مدى اختياره للوسائل الملائمة التي تمكنه من ذلك.

* العالم الموضوعي Le monde objectif: أو الطبيعي هو ما ينتج الفعل الأداتي الغائي.
** العالم الاجتماعي Le monde social: تتجلى فيه فاعليتين عقلانيتين هما: أ ـــ الفاعلية الاستراتيجية. ب - الفاعلية التواصلية. (المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، ص ص 148 149).
*** العالم الذاتي Le monde subjectif: هو "مجموع التجارب الذاتية المعاشة التي يتاح للفاعل بالنسبة إلى الآخرين نفاذ مميز إليها"
(Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, p 107).
[1] Ibid, pp 91 92.
[2] Ibid, p 100.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن هذا الفعل حسب هابرماس يمتد إلى فعل آخر يمكن تسميته بالفعل الاستراتيجي، حيث يهدف هذا الأخير تماشيا مع معيار النجاح الذي يتضمنه الفعل الأداتي* إلى استخدام معيار آخر يمكن تسميته بمعيار النجاعة وذلك بتوظيف "الوسائل والغايات من زاوية المنفعة القصوى أو بالأحرى المنفعة المنتظر تحقيقها".[1]

علاوة على ما تقدم فإنه حسب هابرماس "يمكننا تصنيف الفعل الغائي من زاوية المسلمات الأنطولوجية كمفهوم مسلم بعالم واحد - من بين العوالم الثلاث - هو العالم الموضوعي والشيء ذاته يمكن قوله عن مفهوم الفعل الاستراتيجي".[2] وبالتالي ما يفهم من هذا القول الفلسفي؛ أنه من بين تلك العوالم الثلاث (الموضوعي - الاجتماعي - الذاتي) - التي استفاد منها من بوبر - نجد أن مفهوم العالم الموضوعي يرتبط بشدة ويلتصق بالفعل الغائي كما بالفعل الاستراتيجي، بوصفه العالم الطبيعي الخارجي، أين يهدف الفاعلون من خلاله إلى تحقيق أهدافهم المتوخاة بنجاح ونجاعة.

ومن زاوية ارتباط الفعل الغائي باللغة، فإن هذا الأخير "يلجأ إلى اللغة كوسيط بين عدة وسطاء، وبفضل هذا يؤثر المتكلمون المتجهون صوب نجاحهم الخاص على حساب بعضهم البعض".[3] ومن ثمّة تكون اللغة الوسيط المناسب والملائم الذي يلجأ الفاعلون إليه قصد تحقيق نجاحهم الخاص وبالتالي مصلحتهم الخاصة.

2 ـ الفعل المضبوط بواسطة معايير: L'agir Régulé par des Normes

هو تلك العلاقات التي يقوم بها الفاعل إزاء عالمين هما؛ العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي، وهو في هذا يوجه فعله تماشيا مع المعايير أو بالأحرى القواعد التي تحكم المجتمع وتؤطره، بوصفها تتمتع بشرعية متفق بشأنها في أوساط الفئات الاجتماعية، كما أنها تهدف إلى مصلحتهم المشتركة ومنفعتهم الكلية. ومن حيث ارتباط هذا الفعل باللغة فإن "نموذج الفعل المعياري يفترض اللغة بوصفها وسيطا ينقل القيم الثقافية وبشكل توافق يتكرّر ببساطة مع كل فعل يسعى للتفاهم ويتجدّد. لذلك فإن هذا المفهوم الثقافي للغة مستخدم بعمق على نحو خاص في الأنثروبولوجيا الثقافية كما في علم اللغة".[4]

* يرى هابرماس بأن هذا الفعل الغائي "كمفهوم أُغني على يد مؤسسي المذهب الكلاسيكي الجديد أولا من أجل نظرية للخيارات الاقتصادية، ثم على يد نيومان ومورغنشترن من أجل نظرية للألعاب الأستراتيجية".
(Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, p 102).

[1] Ibid, p 101.
[2] Ibid, p 102.
[3] Ibid.
[4] Ibid, p 111.

3 ـ مفهوم الفعل المسرحي أو الدرامي: L'agir Dramaturgique

يـرى هابرمـاس أن هـذا الفعـل تجلـى بوضـوح مـع غوفمـان "وذلـك سـنة 1956 فـي دراسـته الموسومة بـــ "العرض الذاتي في اليومي""[1]، ويقصد بـه "أن المشـاركين في تفاعل مـا يشكلون بالتبـادل لـذواتهم جمهورا مـاثلا أمـامهم".[2] ومـن ثمّـة فـإن الفاعـل ـ ضـمن اطـار الفعـل المسـرحي ـ يكشف عن جوانبه الذاتية أمام هذا الجمهور؛ سـواء بـالتعبير عن أمنياتـه أو مشـاعره أو غيـر ذلـك، ويهدف من وراء ذلك إلى عقلنة فعلـه، بحيث يلقى قبولا من طـرف الجمهـور المشـاهد الـذي يحكم على مدى الصدق الذي يظهره هذا الأخير أثناء القيام بفعله المسرحي.

عـلاوة علـى مـا تقدم "فـإن الفاعل بإعطائـه فـي الفعل المسـرحي لمحـة عن نفسـه، يـرتبط حتمـا بعالمـه الـذاتي الخـاص بـه، أيـن تحتـل الأمـاني والمشـاعر موقعـا نموذجيـا. ومـا مـن شـك فـي أن الادراكـات مثل الآراء والمقاصـد تنتمـي أيضـا إلـى العـالم الـذاتي ولكنهـا تقيم علاقـة داخليـة بالعـالم الموضوعي، وعليه لا يشعر بالآراء والمقاصد بأنها ذاتية إلا إذا لم يناظرها في العـالم الموضـوعي أي ظرف موجود أو مرشح للوجود".[3] وفق هذا التصور فإن الفعل المسرحي أو الـدرامي يفتـرض عالمين وهما: العالم الموضوعي ـ الذي يؤكد حضوره في الأفعال الثلاث ـ علاوة إلى العالم الذاتي المرتبط بالتأمل والقدرة على التعبير عن الذات.

وبالنسبة إلى علاقة هذا الفعل المسرحي باللغـة، فإنـه "يفتـرض اللغـة بوصـفها وسيطا للعـرض الذاتي، وعليه يقلّل من شأن المعنى الإدراكـي للعناصـر الافتراضـية والمعنـى البيشخصـي للعناصـر التعبيرية الأسلوبية والجمالية".[4]

4 ـ مفهوم الفعل التواصلي : L'agir Communicationnel

يعرف هابرماس الفعل التواصلي بوصفه ذلك "الفعـل الـذي يتعلـق بالتفاعل بين شخصـين علـى الأقل قـادرين علـى الكـلام والتصـرف، يرتبطـان بعلاقـة بيشخصـية؛ سـواء بوسـائل شـفوية أم غيـر شفوية".[5] بغرض الحصول على توافق ممكن عبر اللغة بوصفها وسيطا كاملا للفعل التواصلي.

هذا ما أبان عنه هابرماس لما قال: "بأنـه وحـده نمـوذج الفعل التواصـلي يفتـرض اللغـة بوصـفها وسيطا كاملا للتفاهم حيث يستند المتكلم والمستمع المنطلقين من أفق عالمهمـا المعيش المفسر إلـى شـيء مـا فـي العـالم الموضـوعي والاجتمـاعي والـذاتي فـي آن معـا، بغيـة التفـاوض حـول تحديـدات

[1] Ibid, op. cit, p 106.
[2] Ibid, p 101.
[3] Ibid, p 107.
[4] Ibid , p 111.
[5] Ibid, p 102.

مشتركة للمواقف".[1] وبذلك فإن الفعل التواصلي يضم جميع العوالم الثلاث في صورة متكاملة عبر اللغة بوصفها الوسيط الكامل في ذلك.

ومن جانب آخر يفهم بأن اللغة في الأفعال السابقة كانت أحادية الطرف، هذا ما يمكن ايضاحه من خلال القول الفلسفي لهابرماس الذي مفاده: "وهكذا تتموضع في كل مرة طبيعة واحدة للغة، إحداث آثار تعبيرية، إقامة علاقة بيشخصية، ثم التعبير عن تجارب معاشة".[2] كما أنها مرتبطة على الأكثر بعالم أو عالمين على الأكثر؛ يشكل العالم الموضوعي العنصر الرئيس فيها.

وفي ختام هذا العنصر نقول بأن الفعل التواصلي بوصفه يفترض اللغة كوسيط كامل للتفاهم، فإن هذا يتم - حسب هابرماس - داخل عالم معيش Monde vécu ، مما يعني ذلك الارتباط المتين بين الفعل التواصلي الذي يسعى إلى التفاهم ونُشدان التوافق، وبين العالم المعيش بوصفه الفضاء الذي يمكن أن يتحقّق فيه ذلك. هذا ما يقودنا إلى العنصر الموالي.

ثانيا: فعل التواصل والعالم المعيش

يهدف الفعل التواصلي - كما مر معنا - إلى تحصيل التوافق وتحقيق التفاهم، وذلك بواسطة اللغة العادية، ومن ثمّة لا يسعنا القول هنا بأن هذا التفاهم والتوافق الذي تحدث عنه هابرماس، لا يتحقّق الا في اطار عالم معيش، يعدّ بمثابة أرضية خصبة للفعل التواصلي*، وبوصفه كذلك فهو المجال العام الذي تتحقّق فيه العمليات التواصلية.

لذلك استفاد** هابرماس في هذا الشأن من فكرة العالم المعيش التي أكدّ عليها هوسرل في اطار مناداته بالفينومينولوجيا التي تؤكد على دراسة الظواهر وتستعمل مفاهيم مثل القصدية والإيبوخي، الرد الفينومينولوجي والترنسندنتالي...الخ، علاوة على هذا يرى - هوسرل - "أن كل ماهو معيش

[1] Ibid, op. cit, p 111.
[2] Ibid.

* يرى هابرماس أن الفعل التواصلي تماشيا مع البنى الرمزية للعالم الاجتماعي المعاش يتطور عبر ثلاث مراحل وهي:
1 - مرحلة التفاعل الذي تتوسطه رموز: حيث يظل الفعل والقول متباينين، في اطار اسلوب تواصلي فريد وذا طابع الزامي. يعبر العنصر "أ" عن طريق رمز تواصلي رغبته في السلوك، يليها العنصر"ب" من خلال فعل ما، بنية البنية رغبة "أ". إن مدلول الرمز التواصلي والفعل نفسه يحددان كل منهما الآخر. يفترض العنصران الشريكان أساسا أنه بإمكانهما تبادل موقعهما في العلاقات البيشخصية، لكنهما يظلان اسيرين لموقفهما الانجازي .
2 - مرحلة الخطاب المتمايز بالنسبة لمضمونه الافتراضي: ينفصل كل من القول والفعل عن بعضهما البعض لأول مرة. يمكن أن يقيم "أ" و "ب" صلة بين الموقف الانجازي لعنصر يشارك في التفاعل والموقف الافتراضي لملاحظ، ولا يمكن لكل منهما أن يعتمد تصور العنصر الآخر فقط، بل يمكن لهما كذلك أن يبادلا تصور المشارك الذي هو تصورهما بتصور الملاحظ، لذلك يمكن التنسيق بين رغبتين متبادلتين في السلوك، بحيث تشكلان نظاما من الدوافع المشتركة والمتكاملة، أو يمكن أن نقول إنهما يشكلان دورا اجتماعيا. وفي هذه المرحلة تتميز الأفعال عن المعايير.
3 - مرحلة الخطاب البرهاني: يمكن أن تؤشكل مقتضيات الصلاحية نفسها التي نربطها بأفعال اللغة. ما أن تسعى في اطار خطاب إلى تدعيم اثباتات أو إلى تبرير أفعال، حتى تعالج افتراضيا ملفوظات بحيث يمكن أن يكون الشأن كذلك أو لا يكون، ونعالج معايير بحي تكون قابلة لأن تعتبر شرعية أو غير شرعية. ويبدو أن المعايير والأدوار تحتاج إلى تبرير؛ يمن اعتراض على صلاحيتها أو تدعيمها بالرجوع إلى مبادئ معينة.
(Habermas Jürgen, **Après Marx,** p 125 126).

** يمكن الإشارة هنا إلى استفادة هابرماس من أعمال ألفرد شوتز(1899 - 1959) Alfred Schütz وذلك حول فينومينولوجيا العالم الاجتماعي الذي يعد من أهم كتبه المهمة في هذا الشأن، خاصة وأن هذا الأخير يعد من مؤسسي علم الاجتماع الفينومينولوجي.

عقلي وكل معيش بعامة حين انجازه بإمكانه أن يصير موضوعا لرؤية ولأخذ خالصين، وفي هذه الرؤية هو معطى مطلق".[1]

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات بأن هوسرل رغم مناداته بالعالم المعيش، بوصفه كل ماهو معطى ويشكل عالم تجاربنا في الحياتية اليومية؛ فإن هذا الأخير عمد إلى التأكيد على الأنا التي تعود إلى ذاتها من أجل فهم مقتضيات العالم المعيش. إن مثل هذا الأمر يفقده البعد التذاوتي بين الأنا والآخر عبر وسيط اللغة العادية، وهو ما يُعد مثلبةً في التصور الهوسرلي للعالم المعيش.

لهذا حاول هابرماس في معالجته للعالم المعيش أن يربطه بالفعل التواصلي، لكي ينزل ترنسندنتالية هوسرل حول العالم المعيش من السماء إلى أرض الواقع، معتمدا في هذا السياق اللغة العادية[2]؛ بوصفها لغة الحياة اليومية كما أنها الوسيلة المثلى لتحقيق التفاهم.

اعتمادا على ما سبق يعرف العالم المعيش عند هابرماس بوصفه "المكان الترنسندنتالي حيث يلتقي كلا من المتكلم والمستمع، وحيث يستطيع كلاهما عن طريق التبادل الادعاء بأن ملفوظاتهم متطابقة مع العالم الموضوعي، الاجتماعي، الذاتي".[3] ولهذا فإنه "من المؤكد أن إعادة انتاج عالم معاش تتغذى مما تحمله الفاعلية التواصلية التي ترتبط بدورها بموارد يزود بها العالم المعيش".[4] وعليه يعدّ الفعل التواصلي باعتباره للغة وسيطا عاملا مهما في بناء العالم المعيش، حسب ما يطمح له هابرماس*.

لهذا يمكن القول أن هابرماس من أجل تعميق نظريته حول الفعل التواصلي "لجأ إلى إدخال مفهوم المعيش (...)، لأنه يشكل خزانا من القناعات يعمل المشاركون في التفاعل على استلهام بعض علاماته ورموزه لاتباع الحاجة إلى التفاهم الذي يتولد داخل وضعية محدّدة بواسطة التأويلات القابلة لخلق الاجماع".[5]

وفي سياق حديثه عن إعادة بناء العالم المعيش، فإنه قسمه إلى ثلاث بنيات، عبر عنها بالقول التالي: "ينقسم العالم المعيش إلى ثقافة ومجتمع وشخصية".[6] يمكن تحديدها وفق التصور التالي:

---

[1] هوسرل إدموند، **فكرة الفينومينولوجيا خمسة دروس**، تر: إنقزو فتحي، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص 66.

[2] Habermas Jürgen, **La pensé post métaphysique Essais philosophique**, trad: R. Rochlitz, éd Armand Colin, Paris, 1993, p 89.

[3] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, T:2, trad: Jean Marc Ferry, éd Fayard, Paris, 1987, p 139.

[4] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 404.

* تهدف نظرية المجتمع عند هابرماس إلى التنسيق بين الفعل والنسق في العالم المعيش، ومن ثمة فهو يعطى للفعل خاصية مزدوجة، اي كانفصال بين النسق والعالم المعيش، هذا ما استفاد منه من النظريات السوسيولوجية لكل من ماكس فيبر وتالكوت بارسونز ونيكولاس لوهمان، حيث يؤكد فيبر وبارسونز على أولوية الفعل على حساب النسق، بينما يؤكد لوهمان على أولوية النسق. بين هذين التيارين يتموقع هابرماس، فبعد أن ينبه إلى واقع انفصال النسق عن العالم المعيش، يزاوج من خلال نظريته حول المجتمع بين النموذجين (الفعل والنسق)، حتى يتفادى المأزق الذي سقطت فيه كل من سوسيولوجيا الفعل وسوسيولوجيا الأنساق. (البلواني عادل، **النظرية السياسية لهابرماس الحداثة والديمقراطية**، ص ص 50 51).

[5] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة أنموذج هابرماس**، ص 189.

[6] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 405.

1 ـ ثقافة Culture:

هي الرصيد المعرفي الذي يعتمده المشاركون في العملية التواصلية من أجل تحصيل توافق وتفاهم اعتمادا على تفسيراتهم. هذا ما عبر عنه هابرماس قائلا: "أسمى ثقافة تلك المعرفة المتاحة، التي تجعل من ذوات متواصلة فيما بينها تستمد تفسيرات يفترض أن تحقق التوافق وتسعى إلى التفاهم حول أمر من الأمور الموجودة في العالم".[1]

2 ـ المجتمع: Société:

هو "النظم الشرعية أين تستمد ذوات الفاعلية التواصلية تضامنا يقوم على انتماء لفئات بقصد عقد علاقات بيشخصية".[2] وبالتالي فالمجتمع هو المنظم والمنسق لأفعال الفئات الاجتماعية المشاركة في العملية التواصلية، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث تضامن وتآزر بينهم.

3 ـ الشخصية Personnalité:

حسب هابرماس "لفظة تقنية تعني الكفاءات التي تكتسب الذات بفضلها ملكتي الكلام والعمل، مما يعني المشاركة بسيرورات تفاهم في سياق كل مرة، وهي من جانب آخر كفاءات تجعلها قادرة على تأكيد هويتها الخاصة في شروط تبادل مختلفة في كل مرة".[3] وهو ما يشكل أساس تحقّق الهوية من خلال قدرتها وكفاءاتها في النقاش المتبادل بغية تحصيل التفاهم.

وتماشيا مع هذه البنيات الثلاث ولكي تصبح ممكنة فإن هابرماس يربطها بتصورات ثلاث وهي:

ـ بالنسبة للثقافة يربطها بإعادة الانتاج الثقافي الذي "يضمن إمكانية الربط بين المواقف الجديدة - في البعد الدلالي - والشروط الموجودة في العالم، فهي تضمن معا استمرار الماضي وتماسك المعرفة الكافية للحاجات في تفاهم تبرز الممارسة اليومية قيمته".[4]

ـ وبالنسبة للمجتمع فإنه يربطه بالاندماج الاجتماعي الذي "يضمن امكانية الربط بين المواقف الجديدة - في البعد الحيز الاجتماعي - والشروط الموجودة في العالم، فهو يضمن الربط بين الأعمال بواسطة علاقات بيشخصية نظمت بشكل مشروع للشخصية، كما يضمن استمرارية هوية الجماعات".[5]

[1] Ibid op. cit, p 405.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid, pp 405 406.
[5] Ibid, p 406

ــ وبالنسبة للشخصية فإنه يربطها بالتنشئة الاجتماعية، "حيث تضمن هذه الأخيرة للأعضاء امكانية ربط المواقف الجديدة - في أبعاد الزمن التاريخي - بالشروط الجديدة في العالم، علاوة على هذا فهو يضمن للأجيال اللاحقة اكتساب قدرات عمل معمّمة تعنى بالتنسيق بين السير الذاتية للأفراد وأشكال الحياة الجماعية".[1]

يمكن القول من خلال عملية البناء هاته التي حاول هابرماس انطلاقا منها القيام ببناء تصور جديد للعالم المعيش يرتبط بالفعل التواصلي، إنه يسعى إلى عقلنة العالم المعيش عن طريق الأخذ بثلاث بنيات أساسية وهي الثقافة المرتبطة بإعادة الانتاج الثقافي، والمجتمع المرتبط بالاندماج الاجتماعي، والشخصية المرتبطة بالتنشئة الاجتماعية، متجاوزا بذلك الطرح الهوسرلي، بل وحتى الفيبري والدوركايمي، إضافة إلى تصور ميد حول الفاعلية التواصلية.

في هذا السياق يقول هابرماس: "تعني عقلنة العالم المعيش تمايزا وتكثيفا معا، وبشكل خاص تعقيل (...) العناصر الأكثر تمايزا للثقافة وللمجتمع وللفرد، ومن ثمة لا يتغير نمط إعادة انتاج العالم المعيش بشكل خطي بالمعنى المشار إليه بألفاظ التفكرية والشمولية المجردة والتفريد".[2] وبالتالي "بقدر ما يتعقلن العالم المعيش فإن أفراد الفاعلية التواصلية ملزمون ببذل المزيد من الجهاد لضمان التفاهم فيه".[3]

إذا الغاية من الفعل التواصلي عند هابرماس هو حصول التفاهم عبر اللغة كوسيط وداخل عالم معيش يضمن ذلك، ولكي يتحقّق هذا التفاهم لابدا من اجراءات وقواعد يجب الالتزام بها بغية تحقيق النجاعة المطلوبة، يمكن أن نطلق عليها حسب هابرماس إتيقا المناقشة، والتي ستكون مدار بحثنا في الفصل الثاني.

[1] Ibid op. cit, p 406.
[2] Ibid, p 408.
[3] Ibid, p 413.

خلاصة:

في ختام هذا الفصل، يمكن القول أننا من خلال مباحثه الثلاث حاولنا التأكيد على النقاط التالية:

1 ـ تتنوع منطلقات هابرماس وتعدّد؛ مما يجعل من مسألة حصرها أمراً في غاية الصعوبة، ولكن بالمقابل يمكننا تحديدها وفق المنطلقات الفلسفية والاجتماعية والنفسية، علاوة على منطلقات مدرسة فرانكفورت، كما فصلنا في ذلك.

2 ـ لبراديغم التواصل عند هابرماس خصائص ومميزات ذات أهمية بالغة تتنوع بين تعدّد مشاربه وحقوله المعرفية، إضافة إلى كونه يعبر عن فلسفة أخلاقية، اجتماعية وسياسية.

3 ـ إن هابرماس وإن كان ينتمي لمدرسة فرانكفورت، وإن كان أيضا قد شاطرهم في العديد من منطلقاتهم النقدية؛ إلا أنه من جهة أخرى كان ناقدا لهم كونهم بقوا حبيسي النقد الراديكالي، وتقمصوا نزعة تشاؤمية للحاضر والمستقبل، ومن ثمّة لم يقدموا البديل المطلوب والأنجع حسبه. علاوة على ذلك، فإنه عمد إلى نقد فلاسفة الاختلاف وبالأخص هيدجر، دريدا، باطاي، فوكو، الذين استفادوا من المحطّة النتشوية بوصفها قدمت نقدا لاذعا للحداثة، وكانت فاتحة أمل للمبشرين بما بعد الحداثة.

4 ـ قادته تلك الانتقادات إلى الإعلان عن مشروعه التواصلي، انطلاقا من أن الحداثة بالنسبة له مشروع غير مكتمل، ومن ثمّة بنظره لا سبيل إلى اكمالها إلا بواسطة براديغم التواصل، الذي هو بديل لبراديغم الوعي المتمركز حول الذات.

5 ـ إن التواصل عند هابرماس هو ذلك التفاعل بين ذاتين عاقلتين على الأقل تتوفر فيهما الشروط الضرورية للتواصل السليم ، بغية الوصول إلى التفاهم وبقصد التوصل إلى إجماع.

6 ـ تعني العقلانية عند هابرماس عدة معانٍ، فهي قد تشير إلى الفعل الغائي أو الاستراتيجي، كما قد تشير إلى الفعل المقيد بواسطة معايير، كما أنها قد تعني الفعل الدرامي، وأخيرا الفعل التواصلي، ومن ثمّة يمكن تقسيمها إلى نوعين من العقلانية:

1 ـ عقلانية أداتية: تهدف إلى تحقيق النجاح والنجاعة، وترتبط بمقولة العمل

2 ـ عقلانية تواصلية: تهدف إلى تحقيق الإجماع، وترتبط بمقولة التفاعل.

7 ـ يرتبط التواصل أشد الارتباط باللغة - العادية - بوصفها الوسيط الذي يتحقّق عبره التفاهم بين الذوات المشاركة في العملية التواصلية، كما أنها حاضرة في جميع أنواع الفعل لديه بشكل متفاوت؛ بين الكلي والجزئي.

8 ـ يتم التفاهم المطلوب والمرغوب - من طرف هابرماس - داخل نطاق عالم معيش، يعدّ بمثابة خلفية للنشاط التواصلي. وفي هذا السياق عمل هابرماس على عقلنة العالم المعيش عن طريق تأكيده على بنيات ثلاث وهي:

1 ـ ثقافة المرتبطة بإعادة الانتاج الثقافي

2 ـ والمجتمع المرتبط بالاندماج الاجتماعي

3 ـ والشخصية المرتبطة بالتنشئة الاجتماعية.

الفصل الثاني: إتيقا المناقشة وإجراءاتها في المجال السياسي بوصفها منطلقا للحوار الديني

تــوطئـة:

بعدما تحدثنا في الفصل الأول عن أهم منطلقات براديغم التواصل عند هابرماس - علاوة على أهم الدوافع التي جعلته يؤسس له، وذلك عبر محطة الحداثة الغربية بوصفها مشروعا غير مكتمل، وقلنا بأن هذا البراديغم يعدّ السبيل الأمثل لإتمام هذا المشروع وانجازه -؛ فإننا سنتحدث في هذا الفصل عن إتيقا المناقشة عند هابرماس وعن اجراءاتها في المجال السياسي بوصفها أحد المقدمات والمنطلقات الهامة الضرورية للحوار الديني.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا البراديغم ظل ثابتا في مساره الفلسفي إلى آخر ما كتبه في الآونة الأخيرة عن الدين. إن مثل هذا الثبات يمكن استحضاره في هذا الفصل، انطلاقا من نظرية إتيقا المناقشة التي هي بمثابة تقنين وضبط لهذا البراديغم، علاوة على ذلك فهي تمثل بالمقابل أهم شروطه الضرورية من أجل تواصل صحيح وفعال وناجح.

ويمكن استحضار البراديغم التواصلي أيضا انطلاقا من تلك الامتدادات التي عرفتها إتيقا المناقشة للمجالين السياسي ثمّ الديني. ولعل مثل هذا التصور يدفعنا إلى طرح التساؤلات المفصلية التالية:

ــ مالمقصود بإتيقا المناقشة عند هابرماس؟

ــ وكيف تجلت إجراءاتها في المجال السياسي؟

ــ مالمقصود بالحوار الديني، وما علاقته بالفضاء العمومي في الخطاب الفلسفي المعاصر؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه انطلاقا من المباحث التالية:

1 ــ إتيقا المناقشة عند هابرماس

2 ــ إجراءات إتيقا المناقشة في المجال السياسي

3 ــ الفضاء العمومي والحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر

المبحث الأول: إتيقا المناقشة عند هابرماس

1ـ المفهوم والأصول:

أولا: المفهوم:

قبل تحديد مفهوم إتيقا المناقشة عند هابرماس، ارتأينا التمييز في البداية بين مصطلح Ethique ومصطلح Morale.

1 – بين Ethique، وMorale:

أ – Ethique: (علم الأخلاق)

1 ـ لغة:

مصطلح قديم يرجع إلى أصول يونانية، وبالتحديد من الكلمة (éthos) والتي "تعني روح الجماعة"،[1] و"تتعلق بكل ما هو جيد وحسن ويجعل الحياة طيبة".[2] كما أن كلمة La éthé باللغة الاغريقية حسب جاكلين روس Jacqueline Rose (1949)، تعني العادات الأخلاقية.[3]

2 ـ اصطلاحا:

يعرف لالاند في موسوعته الفلسفية مصطلح Ethique أو "علم الأخلاق"، بأنه العلم الذي يتخذ من الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة موضوعا له مباشراً.[4] كما يرى بول ريكور Paul Ricœur (1913- 2005)" بأن هذا المصطلح قد جاءنا مباشرة من ارسطو Aristote (384 – 322 ق.م)، ولهذا كانت أخلاقه متميزة بطابع غائي وليس إلزامي - كما سنرى مع كانط - إذ أن الغاية القصوى للحياة الأخلاقية تحقيق السعادة وتحصيلها بوصفها الخير المطلق والفضيلة المطلوبة.[5]

كما ترى جاكلين روس في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر بأن مصطلح Ethique يقود إلى التفكير في أسس الأخلاق، وبذلك فهو يسعى لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق، كما يعني جملة القواعد الخاصة بثقافة معينة بل بصورة أدق يعني (ما وراء الأخلاق)، فهو مذهب يقع خلف الأخلاق Morale، ومن ثمّة فهو نظرية معقلنة عن الخير والشر وعن القيم والأحكام الأخلاقية،

[1] جيمس جوردن فينليسون، **يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا**، ص 102.
[2] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، تر وتق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 343.
[3] جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، تر وتق: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص11.
[4] لالاند اندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 371.
[5] Olivier Abel, Jérôme Porée, **Le Vocabulaire de Paul Ricoeur,** éd Ellipses, Paris, 2007, p p 29 30.

تسعى هذه الأخيرة أن تكون هدامة وبناءة ناطقة بالمبادئ أو بالأسس القصوى كما أنها تتسم ببعدها النظري على نحو أكبر.[1]

ب – Morale: (الأخلاق)

1 ـ لغة:

أ ـ في اللغة العربية:

الأخلاق جمع خُلُق، والخُلُق - بضمِّ اللام وسكونها- هو الدِّين والطبع والسجية والمروءة، وحقيقته أن صورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها المختصة بها.[2]

ب ـ في اللغة الفرنسية والإنجليزية

بالفرنسية، (Morals)؛ بالإنجليزية، و(Moral)؛ وهو مصطلح يرجع إلى أصول لاتينية وبالتحديد من الكلمة (mores) والتي تعني الأعراف.[3]

2 ـ اصطلاحا:

يعرفها لالاند في موسوعته الفلسفية بالقول: أن "الأخلاق Morale هي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحض على الاقتداء بها".[4]

ويعود الفضل في إرساء قواعدها - حسب بول ريكور - إلى الفيلسوف الألماني كانط المعروف بفلسفته الأخلاقية التي تؤكد على أخلاق الواجب، وهي تتعلق بكل ما نعتبره كعمل اجباري فيه إلزام وإكراه ويقوم على معيار صلاحيته الكلية القابلة للتعميم.[5] لذلك فبعدما كانت غاية الأخلاق تحصيل السعادة كما كان ذلك مع أرسطو، فإن كانط سيرفض ذلك ويرى أن أرسطو جعل الرغبة والسعادة مبتغى أخلاقي وجب الظفر به متناسيا عاملا مهما وهو الواجب، أي لا يكون همه الوحيد تحصيل السعادة، بقدر ما يلتزم بمجموعة من القيم والمعايير التي يعمل بها المجتمع تصلح لتكون معايير كونية، وهنا تتجلى ترنسندنتالية كانط.

[1] جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ص 11.
[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ص 1245.
[3] جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ص 11.
[4] لالاند اندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 371.
[5] Olivier Abel, Jérôme Porée, **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**, p 30.

كما يعرف بعض المهتمين بالشأن الأخلاقي الأخلاق Morale بوصفها "تلك الآداب والأحكام العامة التي من الضروري الالتزام بها خلال التزكية والتهذيب، والتي تقرب إلى الهدف عن طريق ممارستها والعمل بها سواء كان هذا العمل قبليا كالنية، والحب والبغض وسوء الظن والحسد والحقد والتواضع والتكبر، أو بدنيا".[1]

كل ما تقدم يقودنا إلى التساؤل معنى إتيقا المناقشة عند هابرماس؟

1 ـ الإتيقا عند هابرماس:

تشير الإتيقا عند هابرماس إلى "ذلك الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا بالآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية، وهي وضع المبادئ موضع التطبيق".[2] وبهذا تكون الإتيقا L'éthique عبارة عن مجموعة من الاجراءات Procédures الهامة والضرورية أثناء عملية المناقشة.[3]

2 ـ المناقشة عند هابرماس:

يميز هابرماس بين مصطلحي الحوار Dialogue ومصطلح Discussion، الأول يشير إلى المحادثة Conversation والتي هي مشتقة من الحديث، بمعنى ذلك الكلام العادي الذي يجري بين ذوات متكلمة من أجل التواصل، أو لتحصيل منفعة شخصية أو عامة.[4] بينما المناقشة تشير إلى بحث وفحص وتحليل لجملة من الآراء بين متكلم واحد أو أكثر، بهدف مقابلتها مع بعضها البعض وذلك للأخذ بأقربها إلى الصواب.[5] ومن ثمّة الحصول على تفاهم واجماع مبتغى بشأنها.

إذا تشير المناقشة Discussion عند هابرماس إلى ذلك الخطاب الحجاجي المبرّر الذي يقتضي البرهنة[6]، كما أنه يجري بين ذاتين عاقلتين مؤهلتين للقيام بالتواصل ويحترمان الشروط المعيارية للنقاش ويسعيان من وراء ذلك إلى تحصيل التفاهم وتحقيق الاجماع، والملاحظة الجديرة بالالتفات هنا، أن عملية المناقشة تتم عندما تتعرض ادعاءات الصلاحية إلى التشويش، أو تكون في وضع يتطلب النقاش والبرهنة.

في هذا السياق يقول هابرماس: "لا تزودنا إتيقا المناقشة بتوجهات ملموسة، لكنها في المقابل تمنحنا إجراءات زاخرة بالافتراضات"[7]، ومنه يمكن القول باختصار أن إتيقا المناقشة "مبحث

---

[1] آية الله محمد رضا مهدوي كني، **البداية في الاخلاق العملية**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص 9.
[2] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 7.
[3] Christian Bouchindhomme, **Le Vocabulaire de Habermas**, p p 41 42.
[4] Ibid, p 40.
[5] صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ص 426.
[6] Christian Bouchindhomme, **Le Vocabulaire de Habermas**, p p 40 41.
[7] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 137.

أجرائي يسعى إلى وضع الشروط الضرورية لتنظيم الحوار والمناقشة، التي يتوجب على كل الذوات القادرة على الكلام والفعل أن تلتزم بها أثناء المناقشة قصد الوصول إلى اتفاقات مؤسسة عقلانيا والتي على أساسها نستطيع صياغة معايير أخلاقية ذات طابع كوني، تراعي مصلحة جميع الأطراف المعنية".[1]

من هذا المنطلق نستنتج بأن إتيقا المناقشة ليست نظرية أخلاقية أو مذهب، بقدر ما يمكن اعتبارها مجموعة إجراءات منهجية تلزم مراعاتها السير الحسن للمناقشة، وبالتالي قيامها على أسس صحيحة ومتفق بشأنها. ومن ثمة فإن إتيقا المناقشة "ليست نظرية في الأخلاق بل نظرية حول الأخلاق، بمعنى آخر ليست نظرية تعرض معايير الفعل الأخلاقي بصفة عامة ولا نظرية تقوم على المعايير الأخلاقية التي تخضع لها ممارسة المناقشة بصفة عامة، فالمناقشة هنا لا ينظر إليها موضوعا للتنظيم بل ينظر إليها بصفتها منهجا Méthode أو إجراء يسمح بتحديد معايير عادلة".[2]

علاوة على ما تقدم فإن هابرماس يميز بين نوعين من المناقشة الأولى نظرية ليست حقيقية حسبه، كونها تتعلق بما هو تأملي دون ممارسة عملية، وبين مناقشة عملية يحبذها بوصفها حقيقية؛ وهو ما أوضحه بقوله: "إن المناقشة العملية مناقشة حقيقية"[3]. لأنها ترتبط بأحد العوالم الثلاث - التي أشرنا إليها سابقا - وهو العالم الاجتماعي، حيث يلجأ فيه المشاركون في النقاش إلى تبرير ادعاءاتهم بحجج عقلانية، من شأنها تجعل من هذه الادعاءات محل قبول واتفاق وذات لزوم اجتماعي مؤسس.

إذا كان هذا هو مفهوم إتيقا المناقشة عند هابرماس، فما هي أهم أصولها التي تغذت منها، وهو ما يقودنا إلى العنصر الموالي.

ثانيا: الأصول:

سبق وأن أشرنا في المبحث الأول من الفصل الأول - والمتعلق بالمنطلقات التي أسس على اثرها هابرماس فلسفته - تأثير مجموعة من الفلاسفة والمفكرين في حقول شتى على هابرماس، ومن بين ما ذكرنا كأول هاته المنطلقات المعرفية كانط، بوصفه أثر عليه في مجالين هما: الأخلاق والسياسة.

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات هنا بأن هذه العودة إلى كانط لم تكن فقط من قبل هابرماس، بل مثلت توجها معاصرا جديدا، حيث رجع العديد من الفلاسفة والمفكرين إلى أيقونة كانط وفلسفته

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، 38.
[2] المرجع نفسه، ص 39.
[3] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 92.

الأخلاقية، بغية بعث مقاصدها من جديد وجعلها أكثر ملائمة لروح عصرنا، وفي الحقيقة أن العودة هاته لها مبرراتها؛ ذلك أن هؤلاء جميعا رأوا بأن مبدأ الكونية الذي نادى به كانط، وفي ظل ما نعيشه أصبح ضرورة ملحة، وهو ما سيتجلى مع كل من راولز، آبل وهابرماس، وآخرون...الخ.

وفق هاته الرؤية يمكن القول بأن هابرماس سيستثمر الإرث الكانطي المتعلق أساسا في أخلاق الواجب في صيغتها العملية ومعياريتها الكونية، ومن ثمّة سيعمل على تحويل العقل العملي* الكانطي إلى عقل تواصلي نقاشي حجاجي، أي سينتقل من الذات الفردانية المؤسسة للعقل العملي الأخلاقي إلى البينذاتية التي تقتضي تشارك جماعي.

إن مرد هذا التحول من هابرماس راجع بالأساس إلى تلك الرؤية الضيقة التي حصر فيها كانط معايير الكونية التي تؤكد على الذات بوصفها عاقلة، وهو ما لخصه في سؤاله الشهير "ماذا يجب على عمله؟".[1] والجواب حوله يكون وفق ما يلي: "أن ما يتوجب على الإنسان فعله والقيام به هو القانون الأخلاقي وحده، هذا الأخير الذي يعني أوامر أخلاقية صادرة عن العقل، وهي بالأساس ذات طبيعة كلية غير مشروطة ولا تتغير للظروف وللأفراد وهي موجهة إلى إرادات بشرية معرضة للإغراءات الخيال وقابلة للانسياق وراء الأهواء بحثا عن سعادة مستحيلة"[2]، مثلما كان الحال مع الأخلاق النظرية اليونانية التي جعلت من السعادة أعلى المطالب المبتغاة.

لهذا نظر كانط إلى الأخلاق بوصفها "بكل بساطة قانونا موضوعيا والمتمثل في قابلية مسلماتها للتعميم وأن أصلها الذاتي يقع في استقلالية الإرادة"[3]. هذا ما دفع بهابرماس إلى القول في سياق حواره مع كانط بأن هذا الأخير "وعبر تصوره للاستقلالية كان قد أدخل مفهوما خاصا لا يمكن توظيفه إلا داخل إطار بينذاتي، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار فكرة الاستقلالية هذه المرتبطة ارتباطا وثيقا بمفهوم العقل العملي على خلفية أن كليهما مشتق من مفهوم الشخص؛ فإنني أشك تماما في أن جوهر الفلسفة العملية لدى كانط لا يمكن المحافظة عليه أو الإبقاء عليه إلا داخل إطار يمنع بعث تصور عن الذاتية بعيدا عن أية علاقات داخلية تفضي به إلى البينذاتية".[4]

هذا ما يجعلنا نؤكد بأن هابرماس عمل على تحرير العقل العملي الكانطي إلى أفق التذاوت وبالتالي إلى العقل التواصلي، وهو ما أوضحه بقوله: "بدلا من أن أفرض على الآخرين قاعدة

* "إن لنقد العقل العملي خصوصية في استعمال كلمتين أساسيتين هما: يجب وينبغي، من حيث التشديد على الأمر كواجب في كلا الحالتين، ولكن مع فرق ان "ينبغي" تلزم إرادة حرة مع إبراز طوعية الإرادة في تلبية ماذا يجب أن يكون، أما "يجب" فتعبر عن الإلزام البحث بما يجب أن يكون" (امانويل كنت، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 40).

[1] المرجع نفسه، ص 18.

[2] الداوي عبد الرزاق، **إشكالية العلاقة بين الأخلاق وفلسفة الحق عند كانط**، في كتاب: **فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 143، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2007، ص 12.

[3] امانويل كنت، **نقد العقل العملي**، ص 29.

[4] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 25.

أريد أن من خلالها أن تصير قانونا شاملا أو كليا؛ فإنه يجب على بدل ذلك اخضاع قاعدتي لكل الآخرين، وذلك لفحص ادعاءها للكونية عن طريق المناقشة"[1]، لهذا حاول هابرماس في نظريته إتيقا المناقشة أن يجمع بين معايير الكونية وبين عقلنتها عن طريق المناقشة العملية.

ولا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى استفادة هابرماس أيضا من النقد الهيجلي للأخلاق الكانطية، وبخاصة في طابعها الصوري، وحاول استثمارها في اطار نظريته إتيقا المناقشة، ولكنه فضلا عن هذا لم يرضخ للنقد الراديكالي الهيجلي، بل عمل على بعث تصور جديد للكانطية، فبدلا من الوعي الفردي وجب علينا الانتقال إلى الوعي الجماعي، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه، ويعيش ويتفاعل مع محيطه.

كما استفاد هابرماس أيضا من النظرية الحجاجية. هذا يتضح من خلال توظيفه للحجاج* بغية تطعيم نظريته في إتيقا المناقشة، ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هنا، هو كيف أستفاد هابرماس من النظرية الحجاجية من أجل دعم أطروحته حول إتيقا المناقشة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا القول إن هابرماس يؤمن ايمانا عميقا بأن منطق الحوار يقتضي نقاشا حجاجيا أصيلا، ومن ثمّة فإنه يمكننا عن طريق المناقشة الحرة العقلانية والسليمة الوصول إلى توافق** ممكن انطلاقا من للتسليم لمبدأ أفضل حجة.

هذا الزعم أو بالأحرى هذا الجواب يمكن تأكيده من خلال أن التوافق الذي يطمح له هابرماس من خلال نظرية إتيقا المناقشة، "مرتبط بحوار واقعي بين المشاركين، عن طريق تبادل الحجج والأدوار فيما بينهم، قصد الوصول إلى توافق واجماع عقلاني"[2]، يهم الجميع، ومن أجل دعم قوي لهذا الطرح استند هابرماس على النظرية الحجاجية لروبرت ألكسي Robert Alexy (1945) من

---

[1] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 88 .

* يرى طه عبد الرحمن أن الحجاج لفظ يكتنفه الغموض، كما هو الشأن مع التواصل، لهذا يقول: "يدخل الغموض على لفظة "الحجة" من الجهات التي يدخل فيها لفظ "التواصل"، فقد يحمل هو الآخر على معانٍ ثلاثة: أحدهما الحجة بوصفها بناء استدلاليا يستقل بنفسه، فلنصطلح على هذا المعنى باسم "الحجة المجردة". الثاني: الحجة بوصفها فعلا استدلاليا يأتي به المتكلم، فلنسم هذا المعنى الثاني باسم "الحجة الموجهة" (بفتح الجيم المشددة). الثالث: الحجة بوصفها فعلا استدلاليا يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع وينهض المستمع بتقويمه، فلندع هذا المعنى الثالث باسم"الحجة المقومة" (بفتح الواو المشددة).

ومن ثمة يقول لما كان كل حجاج تواصل حيث "أنه لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللسان" (طه عبد الرحمن)، فإننا نحصل على ثلاثة نماذج تواصلية للحجة وهي: أ - النموذج التواصلي: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة وصل، اذ يعامل الحجة معاملة البناء الاستدلالي المستقل الذي تكون عناصره موصولة وصلا تاما. ب - النموذج الايصالي للحجة: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة ايصال، لأنه يجعل من الحجة فعلا استدلاليا يتوجه به المتكلم إلى المستمع. جـ - النموذج الاتصالي للحجة: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة اتصال، اذا ينظر بوصفها فعلا مشتركا بين المتكلم و المستمع، جامعا بين توجيه الأول وتقويم الثاني. (طه عبد الرحمن **التواصل والحجاج**، ص ص 5 6).

ويرى لالاند في موسوعته الفلسفية أن للحجة Argument معنيين هما: أ - استدلال يرمي إلى برهان قضية معينة أو دحضها. ب - لفظ محدد يمكنه الحلول محل متغير في دالة منطقية أو اقتران رياضي. ويرى أيضا أن لفظ محاججة Argumentation يدل أيضا على معنيين هما: أ - مسرد حجج تنزع كلها إلى الخلاصة ذاتها. ب - طريقة عرض الحجج وترتيبها. (اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 94)

علاوة على هذا فالحجاج يقتضي البرهنة التي هي "اثبات أمر بواسطة أمور أخرى بحسب قواعد المنطق الصوري، التي تقوم على عدد معين من المبادئ البديهية التي لا تفتقر إلى برهان". (مدقن هاجر، **مصطلحات حجاجية**، مجلة مقاليد، ع1، جامعة ورقلة، جوان 2011، ص 34).

** يرى محمد اليعقوبي بأنه "لكي تكون المحاججة ممكنة يجب أن تكون هناك وحدة بين العقول، ويجب أن يكون هناك اتفاق على هذه الوحدة العقلية وعلى الاشتراك في مناقشة معينة". (يعقوبي محمد، **أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية)**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، (د.ط)، 1995، ص 10).

[2] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 52.

حيث قواعد المحاجة التي حدّدها ألكسي - بوصفها قواعد إجرائية افتراضية قبل كل ممارسة نقاشية.

إن جملة هذه القواعد* هي ما استفاد منه هابرماس في أطروحته حول إتيقا المناقشة، وذلك ما سيظهر في تحديده للشروط الضرورية لقيام مناقشة مؤسسة على ما أسماه الوضعية المثالية للكلام. وهذا ما جعل بول ريكور يقول معلقا على إتيقا المناقشة عند هابرماس، أنه باستنادنا على قواعد الحجاج "نكون قد هيأنا المجال لإقامة مناقشة مركّزة على أخلاق المحاجة".[1]

ومن ثمّة إن إتيقا المناقشة عند هابرماس ماهي في صيغتها النهائية إلا دمج بين الأمر المطلق الكوني الكانطي وقواعد الحجاج، وهو ما حاول هابرماس التأكيد عليه من خلال طرحه للسؤال التالي: "كيف نستطيع من خلال مبدأ التعميم الكلي - الكوني - باعتباره الوحيد القادر على جعل التفاهم المشترك بفضل المحاججة ممكنا؛ أن يكون هو نفسه مؤسسا على العقل؟".[2] وهذا ما قاده للقول بأن "قواعد الحجاج هي ما يجعل مبدأ المناقشة مبدأ إجرائيا".[3] ومنه يمكننا الحديث - مع هابرماس - عن مناقشة حجاجية إتيقية.

إن هذا الهم الذي حمله هابرماس مشروعا له، يتقاسمه معه واحدا من أهم أصدقائه المقربين، وهو أحد ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية، وهو كارل أتو آبل Karl Otto Apel (1922)، الذي نهل هو الآخر من الإرث الكانطي وحاول تأسيس إتيقا للمناقشة وصفت بالترنسندنتالية. وبحكم هذه الصداقة، كان لكارل أتو آبل تأثير كبير على هابرماس في تأسيسه لإتيقا المناقشة. هذا الزعم يمكن تأكيده من خلال تصريح هابرماس نفسه لما قال - أثناء جوابه على سؤال طرحه عليه أرنو ديجاردان Arnaurd Desjardins (1925 - 2011) بخصوص اتفاقه واختلافه مع آبل – ما يلي: "دعني أؤكد لك أن صديقي كارل أتو آبل كان له الدور الأكبر في توجيه عملي الخاص أكثر من أي زميل آخر، ومع ذلك فهناك خلافات قائمة بيننا".[4]

إن جملة هذه الاتفاقات والاختلافات يمكن حصرها في ايمانهما ببراديغم التواصل وبخاصة "إتيقا المناقشة"، واختلافهما في الاستراتيجية المقدمة حوله، فالأول يطمح من خلال إتيقا المناقشة إلى تأسيس تداولية ترنسندنتالية، والآخر يطمح إلى تداولية كونية أو صورية. وعموما لن ندخل في تفاصيل هذه الملابسات بين آبل وهابرماس، والتي تدخل كما يرى الكثيرين إلا ضمن الخلاف

* هذه القواعد كما حددها روبرت ألكسي والتي ستثمرها هابرماس من أجل إغناء نظريته في إتيقا المناقشة سنشير إليها في العنصر الخاص بالشروط.
[1] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، ص 534.
[2] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 65.
[3] Habermas Jürgen, **Droit et démocratie Entre faits et normes**, trad: Bouchindhomme, éd Gallimard, Paris, 1997.
[4] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 32.

العائلي، وسنشير إلى أهم الانتقادات التي وجهها آبل لهابرماس في الفصل الأخير المخصّص للنقد.

إذا بعدما تعرفنا على أهم الأصول والمنابع التي اعتمدها هابرماس من أجل إعادة بناء وصقل الأخلاق الكانطية على ضوء مبدأي الكونية والمناقشة؛ فإننا نتساءل عن ما هي أهم شروط وخصائص إتيقا لمناقشة عنده؟

2 ـ الشروط والخصائص:

أولا: الشروط:

أ ـ شروط عامة للنقاش:

انطلاقا من استفادة يورغن هابرماس من النظرية الحجاجية لأوستين كما مر معنا، فإنه عمد إلى توظيفها في إتيقا المناقشة، بعد عرضه لأهم القواعد الحجاجية لأوستين والملخصة من طرفه في النقاط الثلاث التالية:"

1 ـ إن لكل ذات قادرة على الكلام والفعل نصيب كامل في النقاش

2 ـ: أ ـ إن لكل الحق في اثارة أي اشكال أو الاعتراض على أي تأكيد كيفما كان

ب ـ إن لكل ذات الحق في التسليم بأي اثبات في سياق المناقشة

جـ ـ يحق لكل شخص التعبير عن رأيه ورغباته ومتطلباته.

3 ـ لا يمنع أي محاور من المناقشة، كما لا يجوز استعمال الضغط ضده داخل النقاش أو خارجه، وبالمقابل يستفيد من حقوقه كاملة كما تحدّدها القاعدتين 1 و 2".[1]

إن هذه القواعد حسب هابرماس مهمة وضرورية قبل أي مناقشة، الأمر الذي جعله يضيف إليها بعض التعليقات والشروحات الخاصة، وهو ما يمكن تلخيص مضمونه وفق السياق التالي:

1 ـ بالنسبة للقاعدة الأولى التي يقترحها ألكسي، يضيف هابرماس بأنه بموجب هذه الأخيرة يحق لكل المشاركين في النقاش أن يأخذوا حظهم كاملا؛ على أن يبينوا بدورهم عن قدرتهم ونجاعتهم.

2 ـ بالنسبة للقاعدة الثانية بمحتوياتها (أ؛ ب؛ جـ)، فإنها حسب هابرماس تضمن إمكانية تقديم البراهين والحجج بالتساوي والعدل بين جميع المشاركين في النقاش.

[1] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel,** p 111.

3 ـ بالنسبة للقاعدة الثالثة، فهي تضمن حسب هابرماس إمكانية المشاركة للجميع دون أي ضغط أو إكراه قد يمارس من قبل أحدهم.[1]

ويمضي هابرماس في استفادته من قواعد النظرية الحجاجية لألكسي، فيستحضر مرة أخرى قواعده وفق ما يلي:

"1 ـ لا يمكن لأي متحدث مناقضة نفسه

2 ـ كل متحدث حينما يطبق المحمول "F" لشيء ما "A"، فإنه يجب عليه تطبيقه مع جميع الأشياء المتوافقة مع "A".

3 ـ المتحدثين المختلفين ليس لهم الحق في استعمال المعايير نفسها".[2]

ويضيف هابرماس معلقا على هذه القواعد، بأنها لها من الأهمية بمكان، حيث لا يمكن انكارها كونها ضرورية لإتيقا المناقشة، لكنها وبالرغم من هذه الأهمية فهي "لا تحتوي على أي مضمون أخلاقي"[3]، إن مثل هذا الأمر جعله يرجع مرة أخرى إلى قواعد الحجاج لألكسي، يمكن استنباط منها بعض المضامين الأخلاقية، وهو ما وجده في القاعدتين التاليتين:

"1 ـ كل متحدث لا يستطيع تأكيد إلا ما يؤمن به

2 ـ في حالة استخدام شخص ما لجملة أو معيار خارج إطار المناقشة وأهدافها، فإنه عليه تقديم تبريرات بخصوصها".[4]

بناء على ما سبق، فإن جملة تلك القواعد التي استفاد منها هابرماس من ألكسي حاول بلورتها ـ في أطار تداوليته الصورية ـ في شرطين أساسيين، وذلك لتأسيس إتيقا المناقشة وهما:

"ـ الشرط الأول: كل مشارك حر فيما يقوم به، مادام يحوز على السلطة الإبستيمية في صيغة المتكلم والتي تسمح له باتخاذ موقف من المواقف.

ـ الشرط الثاني: هذه السلطة الإبستيمية تتم ممارستها بغرض البحث عن اتفاق عقلاني مدروس، ومن ثمّة العمل على اختيار الحلول التي تكون مقبولة عقليا فقط من قبل كل الأشخاص المنضوين والمعنيين هنا".[5]

---

[1] Ibid op. cit,p 111.
[2] Ibid, pp 108 109.
[3] Ibid, p 109.
[4] Ibid.

[5] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 26.

ومن منطلق الشرط الأول المتعلق بالحرية التواصلية التي يتمتع بها كل طرف مشارك في عملية المناقشة الحجاجية، وذلك من دون ضغط أو إكراه، واعتمادا على الشرط الثاني المتعلق بالتبرير، أي تبرير تلك الادعاءات التي يجري النقاش حولها بغرض الوصول إلى اتفاق معقول، وهذا من منطلق الحرية الممنوحة للجميع؛ فإن هذه الأخيرة لا يمكن أن تجد شرعيتها في المجتمع إلا إذا كان يحوزها الجميع.

إن مثل هذا الأمر هو ما أوضحه هابرماس بقوله: "يمكننا أن نؤكد وبكل تفخيم، أن شخصا معينا لا يمكنه أن يتمتع بحريته الفردية، إلا إذا كان كل أفراد الجماعة يتمتعون بها بدرجة متساوية"[1]، يحق لهم بموجبها القبول والرفض، أي استخدام نعم ولا من منطلق تبريري وليس هكذا عبثا من دون أي اثبات.

كل ما سبق من قواعد حجاجية سميناها شروط عامة للنقاش، هي ضرورية وأولية لكل مناقشة، وهي التي بدورها قادت هابرماس إلى افتراض شروط معيارية للنقاش أطلق عليها اسم "ادعاءات الصلاحية"[2]، المرتبطة أشد الارتباط بمسألة الحقيقة، التي يتم بلوغها بواسطة اجماع يكون محل اتفاق بين جميع الذوات المشاركة في النقاش، فما هي يا ترى هاته الادعاءات المعيارية للصلاحية التي افترضها هابرماس؟

ب ــ شروط معيارية للنقاش: حدد هابرماس أربعة افتراضات للمناقشة أو ادعاءات للصلاحية وهي:

1 ــ المعقولية: Intelligibilité

هي أول ادعاءات الصلاحية، وتتعلق بمعقولية التركيب الصحيح للجملة المعبر عنها، حيث يجب أن تكون مستوفية جميع الشروط اللغوية اللازمة، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يتوجب على المتكلم أن يختار كلام معقول، بحيث يتمكن كل من المتكلم والمستمع معا من تفهم بعضهما البعض"[3]، لأن الكلام المصاغ جيدا يمكن فهمه عكس ذلك منه الذي لا يحترم قواعد اللغة، الأمر الذي من شأنه أن يشوش على عملية المناقشة وقد يذهب بالمعنى في طريق مغاير تماما للمقصود.

2 ــ الحقيقة: Vérité

هي من أبرز ادعاءات الصلاحية والأمر هنا يتعلق بحقيقة القول المتضمنة فيه، حيث يجب أن يكون هذا الأخير حقيقي لا زائف أو من نسج الخيال، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يتوجب

[1] المصدر السابق، ص 25.

[2] Habermas Jürgen: **Vérité et Justification**, p 213.

[3] Habermas Jürgen, **Logique des sciences sociales et autres essais**, trad: R. Rochlitz, ed PUF, Paris, 1987, p 331.

على المتكلم - على وجه الخصوص - أن يبدي نية حسنة في توصيل مضمون قضوي حقيقي، لأن مثل هذا الأمر سيجعل من - الآخر - المستمع يتوافق معه"[1]، لأنه إذا خالف هذا التصور ولم يبدي نية حسنة إزاء المناقشة؛ فإن الآخرين لن يثقوا فيه، وهذا ما يؤدي إلى عسر في الاتفاق أو بلوغ الاجماع المنشود.

3 ـ الدقة أو المصداقية: Justesse

هي أيضا أحد أكثر الادعاءات أهمية، كونها تتعلق بدقة الكلام الملفوظ به والمعبر عنه أثناء فعل المناقشة، وهذه الدقة تقتضي المصادقة عليها من طرف المجتمع بوصفه الوحيد الذي يشرعنها، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يتعين على المتكلم اختيار لفظ دقيق يكون متوافقا مع المعايير والقيم الاجتماعية، بحيث يتمكن المستمع من قبوله"[2]، لأنه إذا لم يحترم هذا الادعاء، فإن المتحدثين لن يصلوا إلى نتيجة واضحة، بحكم أن غياب الدقة يؤدي إلى الغموض ويؤدي إلى التشويش، الأمر الذي قد يصعِّب الوصول إلى الإجماع والاتفاق.

4 ـ الصدق: Sincérité

هو أحد ادعاءات الصلاحية المطلوبة، لأنه يتعلق بالنوايا الحسنة التي يبديها المتحدث أثناء فعل المناقشة، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يجب على المتكلم التعبير بصدق عن مقاصده، بحيث يتمكن المستمع من تصديقه"[3]، لأنه إن لم يكن المتحدث أصلا صادقا فيما يقوله مع تبريره لصدق كلامه، فكيف سيصدقه الآخرون، لذلك فالصدق ضروري ومطلوب في المناقشة العملية.

إن هذه الادعاءات التي افترضها هابرماس "والتي يطالب بها المنخرطون في فعل تواصلي ضمنيا على الأقل ويعترفون بها بصورة متبادلة تجعل التوافق الذي يعتمده الفعل الاجتماعي - التواصلي - ممكنا"[4]، وبذلك تكون ادعاءات الصلاحية ضرورية، لأنه "لا يمكننا أن نجعل الآخرين يفهموننا ونشارك في حوار هادف دون افتراضات مسبقة واقناع الآخرين بأن (...) ما نقوله صواب وحقيقي".[5]

وعلى سبيل المثال لو أخذنا المثال البسيط التالي وحاولنا تطبيق هذه الادعاءات عليه، وليكن المثال "النار محرقة"، إن مثل هذا القول يجب أولا أن يكون معقولا، من حيث أنه مصاغ بطريقة صحيحة وملتزم بقواعد اللغة. ثم أنه في لحظة ثانية يجب أن يكون حقيقيا ولا وهميا أو بالأحرى قولا خياليا، وبالتالي فالنار التي نتحدث عنها يجب أن تكون محرقة بالفعل، هذا ما يجب اثباته عبر

[1] Ibid, op. cit, 331.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Habermas Jürgen, **Aprés Marx**, p 64.
[5] جيمس جوردن فينليسون، **يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا**، ص 52.

سياق الحجج المقدمة للنقاش. وفي لحظة ثالثة يجب أن يتضمن هذا الادعاء دقته ومصداقيته، وبالتالي مشروعيته الاجتماعية، بحيث يقر به الناس الذين يقتنعون بأن النار حقا محرقة. وفي لحظة رابعة وأخيرة يجب أن يكون هذا الادعاء نابع من نوايا صادقة وهافة، بحيث أننا نتحرى الصدق في القول المعروض للنقاش.

إن هاته الادعاءات الأربعة للصلاحية يراها هابرماس مكتملة مع بعضها البعض، لأن التخلي عن أحدها سيعرض التواصل للاضطراب والتشويه، وهذا ما دفعه إلى الحديث في إطار التداولية الصورية التي ينادي بها عن وضعية مثالية للكلام بإمكانها الحفاظ على صلابة التواصل من الزلل[1]. فما هي هذه الوضعية المثالية للكلام التي يتحدث عنها هابرماس؟

جـ الوضعية المثالية للكلام:

تحاكي الشروط المعيارية السابقة - ادعاءات الصلاحية (المعقولية؛ الحقيقة؛ الدقة (المصداقية)؛ الصدق)- بالنسبة لهابرماس حالة مثالية للكلام، لذلك فإن التراضي وحده الناجم عن نقاش جرت عناصره داخل شروط متطابقة بما فيه الكفاية مع الحالة المثالية للكلام يمكن أن تقبل نتائجه كتوافق عقلاني قابل لتبرير صلاحية افتراضاته على المستوى التطبيقي.[2]

إذا يربط هابرماس ادعاءات الصلاحية بالوضعية المثالية للكلام التي يعرفها بقوله: "إن وضعية الكلام التي لا تعرقل فيها العمليات التواصلية لأسباب خارجية أو طارئة، ولا بسبب الضغوط الملازمة لبنية التواصل نفسها أسميها مثالية، كونها ترفض التشويهات التي قد تشوب التواصل".[3] ولهذا وجب على المتحدثين الالتزام بادعاءات الصلاحية أثناء فعل المناقشة.

من هذه الزاوية يرى هابرماس بأن المفتاح الأساس لإتيقا المناقشة يتمثل في فرضيتين ضروريتين وهما:

ـ الافتراض "أ" والمتمثل في أن الادعاءات المعيارية للصلاحية تتضمن معنى معرفي كما أنه يجوز التعامل معها بوصفها ادعاءات للحقيقة.

ـ الافتراض "ب" يتمثل في ضرورة الدخول في مناقشة حقيقية لتأسيس المعايير والأوامر اعتمادا على العقل وهو أمر في غاية الصعوبة[4]، لذلك فإن صحة هذه الادعاءات "تظهر حين بلوغ الاقناع أثناء المناقشة بين المشاركين، ومن ثمّة تبرير ادعاءات الصلاحية".[5]

---

[1] Andrew Edgar, **Habermas The Key Concepts**, p 44.

[2] مصدق حسن، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية**، ص ص 149 150.

[3] Habermas Jürgen, **Logique des sciences sociales et autres essais**, p 323.

[4] Habermas Jürgen, **Morale et Communication Conscience Mmorale et activité Communicationnel**, p 89.

[5] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, p34.

إن الهدف الأساسي لهذا الإجراء الذي اتخذه هابرماس إزاء ادعاءات الصلاحية بربطها بالوضعية المثالية للكلام، يتمثل أساسا في تحصين الفعل التواصلي مما قد يشوبه أو يشوش عليه، وهذا ما من شأنه أن يسمح لكل الذوات القادرة على فعل المناقشة أن تناقش وتتفاعل وتبدي آرائها بكل جرأة وشجاعة، دون أي خوف أو اضطهاد أو إكراه. وهذا كله يتم حسب هابرماس داخل عالم معيش ومرتبط أشد الارتباط باللغة بوصفها الوسيط الكامل للتفاهم.

في هذا السياق قال هابرماس: "لقد حاولت في اطار نظرية الفعل التواصلي إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخصا معينا ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية؛ فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمّة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية* نعتقد أنها ذات منحى عام".[1]

إذا بعدما تعرفنا على أهم الشروط المتعلقة بإتيقا المناقشة عند هابرماس وفق الشكل الذي أراده لها من حيث أنها ذات منحى عام وكوني، فإننا نتساءل بعد ذلك عن أهم خصائصها، فماهي؟

ثانيا: الخصائص:

لإتيقا المناقشة عند هابرماس خصائص تميزها عن غيرها من الأخلاقيات الكلاسيكية، يمكن حصرها في الأربع خصائص التالية:

1 ـ الخاصية الديونطولوجية:

تشكل هذه الخاصية أحد الخصائص الهامة التي تميز إتيقا المناقشة، حيث ترجع إلى منابع كانط وفلسفته الأخلاقية، بوصفها تركز على الواجب ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ الذي يجعل فاعله ملتزما بما يفعل طبقا للواجب ذاته، لا حسب منفعته أو سعادته الشخصية.

* يرى هابرماس أن هناك ثلاث وظائف للتداوليات الكلية وهي:
1 - وصف شيء ما بواسطة جملة
2 - التعبير عن قصد المتكلم
3 - اقامة علاقة تذاوتية بين المتكلم والمستمع
هذه الوظائف الثلاثة تكون متضمنة في كل الوظائف التي يمكن لتلفظ ما القيام به حسب السياقات المختلفة، وهذه الوظائف تقاس بالشروط الكلية للصلاحية المتمثلة في (المعقولية؛ الحقيقة؛ الدقة أو المصداقية؛ الصدق). (أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة أنموذج هابرماس**، ص 200).

[1] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 27.

وباختصار يمكن القول: أن "الخاصية الديونطولوجية عند هابرماس تتجلى من خلال اهتمام اخلاقيات - إتيقا - المناقشة بالمعايير الأخلاقية القابلة للمناقشة والتطبيق بعيدا عن كل التوجهات الذاتية"[1]، ومدى التزام المشاركين بادعاءات الصلاحية بوصفها معيارية أثناء تبريرهم لأفعالهم.

2 ـ الخاصية المعرفية:

تشكل هذه الخاصية ميزة أساسية لإتيقا المناقشة، فهي بنظرها مرتبطة أشد الارتباط بمسألة الحقيقة، إذ لا يمكن أن يحصل الاجماع المطلوب حول ادعاءات الصلاحية المعيارية دون معرفة جميع المشاركون في المناقشة بهذه الادعاءات هذا من جهة. ومن جهة أخرى لن يحصل الاجماع حول هذه المعرفة إلا إذا تمّ تبريرها وكانت حقيقية بشكل توافقي يرضي الجميع.

وفي هذا السياق يقول هابرماس: "إن المناقشات هي نوع فريد من "الغسالات" تقوم بتصفية ما يمكن أن يكون مقبولا بطريقة عقلية من قبل الجميع (...) - كما أن - إتيقا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي ــ الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف"[2]، ويحذر هابرماس هنا بين الخلط بين منطوقات أخلاقية تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين منطوقات وصفية تنحصر مهمتها الأساسية في بيان الطريقة التي على إثرها نرى الأشياء كما تبدو وفي علاقتها المتشابكة.[3]

3 ــ الخاصية الصورية:

تشكل هذه الخاصية عند هابرماس الأساس الذي تبنى عليه إتيقا المناقشة، فهي خاصية إجرائية بالأساس، وهذا ما يتضح من خلال تلك الادعاءات للصلاحية المعيارية التي هي في حقيقية أمرها مجموعة افتراضات تصلح للمناقشة ينتظر من المشاركين امتحانها والعمل على تبريرها ليحصل التوافق ومن ثمّة الاجماع.

4 ــ الخاصية الكونية:

تعتبر هذه الخاصية من المرتكزات الأساسية لإتيقا المناقشة عند هابرماس، الأمر عائد بالأساس إلى أن تلك الادعاءات للصلاحية المعيارية يتقبلها جميع المشاركون في المناقشة عن طريق تبرير عقلاني، كما أنها مرتبطة بالمصلحة المشتركة بينهم، ومن ثمّة فإن نجاح مثل هذا الأمر يجعل من إتيقا المناقشة وفق إجراءاتها تتمتع بخاصيتها الكونية.

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 63.
[2] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص ص 61 62.
[3] المصدر نفسه، ص 62.

لذلك فإتيقا المناقشة تمتاز بكونها "راهنية في زمن يتطلب المزيد من البحث عن القيم المشتركة لتفادي كل ما من شأنه أن يعمق حدة الصراعات ويدعوا إلى تعميق الحوار وتحقيق التفاهم (...)، فما يهم هابرماس في زمننا المعاصر البحث عن معايير كونية قادرة على حل المشاكل المطروحة في مجتمع يتسم بدرجة كبيرة بالتعقيد".[1]

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 66.

المبحث الأول: إتيقا المناقشة عند هابرماس

1ـ المفهوم والأصول:

أولا: المفهوم:

قبل تحديد مفهوم إتيقا المناقشة عند هابرماس، ارتأينا التمييز في البداية بين مصطلح Ethique ومصطلح Morale.

1 – بين Ethique، وMorale:

أ – Ethique: (علم الأخلاق)

1 ـ لغة:

مصطلح قديم يرجع إلى أصول يونانية، وبالتحديد من الكلمة (éthos) والتي "تعني روح الجماعة"،[1] و"تتعلق بكل ما هو جيد وحسن ويجعل الحياة طيبة".[2] كما أن كلمة La éthé باللغة الاغريقية حسب جاكلين روس Jacqueline Rose (1949)، تعني العادات الأخلاقية.[3]

2 ـ اصطلاحا:

يعرف لالاند في موسوعته الفلسفية مصطلح Ethique أو "علم الأخلاق"، بأنه العلم الذي يتخذ من الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة موضوعا له مباشراً.[4] كما يرى بول ريكور Paul Ricœur (1913- 2005)" بأن هذا المصطلح قد جاءنا مباشرة من ارسطو Aristote (384 – 322 ق.م)، ولهذا كانت أخلاقه متميزة بطابع غائي وليس إلزامي - كما سنرى مع كانط - إذ أن الغاية القصوى للحياة الأخلاقية تحقيق السعادة وتحصيلها بوصفها الخير المطلق والفضيلة المطلوبة.[5]

كما ترى جاكلين روس في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر بأن مصطلح Ethique يقود إلى التفكير في أسس الأخلاق، وبذلك فهو يسعى لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق، كما يعني جملة القواعد الخاصة بثقافة معينة بل بصورة أدق يعني (ما وراء الأخلاق)، فهو مذهب يقع خلف الأخلاق Morale، ومن ثمّة فهو نظرية معقلنة عن الخير والشر وعن القيم والأحكام الأخلاقية،

---

[1] جيمس جوردن فينليسون، **يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا**، ص 102.
[2] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، تر وتق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 343.
[3] جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، تر وتق: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص11.
[4] لالاند اندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 371.
[5] Olivier Abel, Jérôme Porée, **Le Vocabulaire de Paul Ricoeur,** éd Ellipses, Paris, 2007, p p 29 30.

تسعى هذه الأخيرة أن تكون هدامة وبناءة ناطقة بالمبادئ أو بالأسس القصوى كما أنها تتسم ببعدها النظري على نحو أكبر.[1]

ب – Morale: (الأخلاق)

1 ـ لغة:

أ ـ في اللغة العربية:

الأخلاق جمع خُلُق، والخُلُق - بضمِّ اللام وسكونها- هو الدِّين والطبع والسجية والمروءة، وحقيقته أن صورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها المختصة بها.[2]

ب ـ في اللغة الفرنسية والإنجليزية

بالفرنسية، (Morals)؛ بالإنجليزية، و(Moral)؛ وهو مصطلح يرجع إلى أصول لاتينية وبالتحديد من الكلمة (mores) والتي تعني الأعراف.[3]

2 ـ اصطلاحا:

يعرفها لالاند في موسوعته الفلسفية بالقول: أن "الأخلاق Morale هي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحض على الاقتداء بها".[4]

ويعود الفضل في إرساء قواعدها - حسب بول ريكور - إلى الفيلسوف الألماني كانط المعروف بفلسفته الأخلاقية التي تؤكد على أخلاق الواجب، وهي تتعلق بكل ما نعتبره كعمل اجباري فيه إلزام وإكراه ويقوم على معيار صلاحيته الكلية القابلة للتعميم.[5] لذلك فبعدما كانت غاية الأخلاق تحصيل السعادة كما كان ذلك مع أرسطو، فإن كانط سيرفض ذلك ويرى أن أرسطو جعل الرغبة والسعادة مبتغى أخلاقي وجب الظفر به متناسيا عاملا مهما وهو الواجب، أي لا يكون همه الوحيد تحصيل السعادة، بقدر ما يلتزم بمجموعة من القيم والمعايير التي يعمل بها المجتمع تصلح لتكون معايير كونية، وهنا تتجلى ترنسندنتالية كانط.

[1] جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ص 11.
[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ص 1245.
[3] جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ص 11.
[4] لالاند اندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 371.
[5] Olivier Abel, Jérôme Porée, **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**, p 30.

كما يعرف بعض المهتمين بالشأن الأخلاقي الأخلاق Morale بوصفها "تلك الآداب والأحكام العامة التي من الضروري الالتزام بها خلال التزكية والتهذيب، والتي تقرب إلى الهدف عن طريق ممارستها والعمل بها سواء كان هذا العمل قبليا كالنية، والحب والبغض وسوء الظن والحسد والحقد والتواضع والتكبر، أو بدنيا".[1]

كل ما تقدم يقودنا إلى التساؤل معنى إتيقا المناقشة عند هابرماس؟

1 ـ الإتيقا عند هابرماس:

تشير الإتيقا عند هابرماس إلى "ذلك الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا بالآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية، وهي وضع المبادئ موضع التطبيق".[2] وبهذا تكون الإتيقا L'éthique عبارة عن مجموعة من الاجراءات Procédures الهامة والضرورية أثناء عملية المناقشة.[3]

2 ـ المناقشة عند هابرماس:

يميز هابرماس بين مصطلحي الحوار Dialogue ومصطلح Discussion، الأول يشير إلى المحادثة Conversation والتي هي مشتقة من الحديث، بمعنى ذلك الكلام العادي الذي يجري بين ذوات متكلمة من أجل التواصل، أو لتحصيل منفعة شخصية أو عامة.[4] بينما المناقشة تشير إلى بحث وفحص وتحليل لجملة من الآراء بين متكلم واحد أو أكثر، بهدف مقابلتها مع بعضها البعض وذلك للأخذ بأقربها إلى الصواب.[5] ومن ثمّة الحصول على تفاهم واجماع مبتغى بشأنها.

إذا تشير المناقشة Discussion عند هابرماس إلى ذلك الخطاب الحجاجي المبرّر الذي يقتضي البرهنة[6]، كما أنه يجري بين ذاتين عاقلتين مؤهلتين للقيام بالتواصل ويحترمان الشروط المعيارية للنقاش ويسعيان من وراء ذلك إلى تحصيل التفاهم وتحقيق الاجماع، والملاحظة الجديرة بالالتفات هنا، أن عملية المناقشة تتم عندما تتعرض ادعاءات الصلاحية إلى التشويش، أو تكون في وضع يتطلب النقاش والبرهنة.

في هذا السياق يقول هابرماس: "لا تزودنا إتيقا المناقشة بتوجهات ملموسة، لكنها في المقابل تمنحنا إجراءات زاخرة بالافتراضات"[7]، ومنه يمكن القول باختصار أن إتيقا المناقشة "مبحث

---

[1] آية الله محمد رضا مهدوي كني، **البداية في الاخلاق العملية**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص 9.
[2] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 7.
[3] Christian Bouchindhomme, **Le Vocabulaire de Habermas**, p p 41 42.
[4] Ibid, p 40.
[5] صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ص 426.
[6] Christian Bouchindhomme, **Le Vocabulaire de Habermas**, p p 40 41.
[7] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 137.

أجرائي يسعى إلى وضع الشروط الضرورية لتنظيم الحوار والمناقشة، التي يتوجب على كل الذوات القادرة على الكلام والفعل أن تلتزم بها أثناء المناقشة قصد الوصول إلى اتفاقات مؤسسة عقلانيا والتي على أساسها نستطيع صياغة معايير أخلاقية ذات طابع كوني، تراعي مصلحة جميع الأطراف المعنية".[1]

من هذا المنطلق نستنتج بأن إتيقا المناقشة ليست نظرية أخلاقية أو مذهب، بقدر ما يمكن اعتبارها مجموعة إجراءات منهجية تلزم مراعاتها السير الحسن للمناقشة، وبالتالي قيامها على أسس صحيحة ومتفق بشأنها. ومن ثمة فإن إتيقا المناقشة "ليست نظرية في الأخلاق بل نظرية حول الأخلاق، بمعنى آخر ليست نظرية تعرض معايير الفعل الأخلاقي بصفة عامة ولا نظرية تقوم على المعايير الأخلاقية التي تخضع لها ممارسة المناقشة بصفة عامة، فالمناقشة هنا لا ينظر إليها موضوعا للتنظيم بل ينظر إليها بصفتها منهجا Méthode أو إجراء يسمح بتحديد معايير عادلة".[2]

علاوة على ما تقدم فإن هابرماس يميز بين نوعين من المناقشة الأولى نظرية ليست حقيقية حسبه، كونها تتعلق بما هو تأملي دون ممارسة عملية، وبين مناقشة عملية يحبذها بوصفها حقيقية؛ وهو ما أوضحه بقوله: "إن المناقشة العملية مناقشة حقيقية"[3]. لأنها ترتبط بأحد العوالم الثلاث - التي أشرنا إليها سابقا - وهو العالم الاجتماعي، حيث يلجأ فيه المشاركون في النقاش إلى تبرير ادعاءاتهم بحجج عقلانية، من شأنها تجعل من هذه الادعاءات محل قبول واتفاق وذات لزوم اجتماعي مؤسس.

إذا كان هذا هو مفهوم إتيقا المناقشة عند هابرماس، فما هي أهم أصولها التي تغذت منها، وهو ما يقودنا إلى العنصر الموالي.

ثانيا: الأصول:

سبق وأن أشرنا في المبحث الأول من الفصل الأول - والمتعلق بالمنطلقات التي أسس على اثرها هابرماس فلسفته - تأثير مجموعة من الفلاسفة والمفكرين في حقول شتى على هابرماس، ومن بين ما ذكرنا كأول هاته المنطلقات المعرفية كانط، بوصفه أثر عليه في مجالين هما: الأخلاق والسياسة.

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات هنا بأن هذه العودة إلى كانط لم تكن فقط من قبل هابرماس، بل مثلت توجها معاصرا جديدا، حيث رجع العديد من الفلاسفة والمفكرين إلى أيقونة كانط وفلسفته

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، 38.
[2] المرجع نفسه، ص 39.
[3] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 92.

الأخلاقية، بغية بعث مقاصدها من جديد وجعلها أكثر ملائمة لروح عصرنا، وفي الحقيقة أن العودة هاته لها مبرراتها؛ ذلك أن هؤلاء جميعا رأوا بأن مبدأ الكونية الذي نادى به كانط، وفي ظل ما نعيشه أصبح ضرورة ملحة، وهو ما سيتجلى مع كل من راولز، آبل وهابرماس، وآخرون...الخ.

وفق هاته الرؤية يمكن القول بأن هابرماس سيستثمر الإرث الكانطي المتعلق أساسا في أخلاق الواجب في صيغتها العملية ومعياريتها الكونية، ومن ثمّة سيعمل على تحويل العقل العملي* الكانطي إلى عقل تواصلي نقاشي حجاجي، أي سينتقل من الذات الفردانية المؤسسة للعقل العملي الأخلاقي إلى البينذاتية التي تقتضي تشارك جماعي.

إن مرد هذا التحول من هابرماس راجع بالأساس إلى تلك الرؤية الضيقة التي حصر فيها كانط معايير الكونية التي تؤكد على الذات بوصفها عاقلة، وهو ما لخصه في سؤاله الشهير "ماذا يجب على عمله؟".[1] والجواب حوله يكون وفق ما يلي: "أن ما يتوجب على الإنسان فعله والقيام به هو القانون الأخلاقي وحده، هذا الأخير الذي يعني أوامر أخلاقية صادرة عن العقل، وهي بالأساس ذات طبيعة كلية غير مشروطة ولا تتغير للظروف وللأفراد وهي موجهة إلى إرادات بشرية معرضة للإغراءات الخيال وقابلة للانسياق وراء الأهواء بحثا عن سعادة مستحيلة"[2]، مثلما كان الحال مع الأخلاق النظرية اليونانية التي جعلت من السعادة أعلى المطالب المبتغاة.

لهذا نظر كانط إلى الأخلاق بوصفها "بكل بساطة قانونا موضوعيا والمتمثل في قابلية مسلماتها للتعميم وأن أصلها الذاتي يقع في استقلالية الإرادة"[3]. هذا ما دفع بهابرماس إلى القول في سياق حواره مع كانط بأن هذا الأخير "وعبر تصوره للاستقلالية كان قد أدخل مفهوما خاصا لا يمكن توظيفه إلا داخل إطار بينذاتي، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار فكرة الاستقلالية هذه المرتبطة ارتباطا وثيقا بمفهوم العقل العملي على خلفية أن كليهما مشتق من مفهوم الشخص؛ فإنني أشك تماما في أن جوهر الفلسفة العملية لدى كانط لا يمكن المحافظة عليه أو الإبقاء عليه إلا داخل إطار يمنع بعث تصور عن الذاتية بعيدا عن أية علاقات داخلية تفضي به إلى البينذاتية".[4]

هذا ما يجعلنا نؤكد بأن هابرماس عمل على تحرير العقل العملي الكانطي إلى أفق التذاوت وبالتالي إلى العقل التواصلي، وهو ما أوضحه بقوله: "بدلا من أن أفرض على الآخرين قاعدة

* "إن لنقد العقل العملي خصوصية في استعمال كلمتين أساسيتين هما: يجب وينبغي، من حيث التشديد على الأمر كواجب في كلا الحالتين، ولكن مع فرق ان "ينبغي" تلزم إرادة حرة مع إبراز طوعية الإرادة في تلبية ماذا يجب أن يكون، أما "يجب" فتعبر عن الإلزام البحث بما يجب أن يكون" (امانويل كنت، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 40).

[1] المرجع نفسه، ص 18.

[2] الداوي عبد الرزاق، **إشكالية العلاقة بين الأخلاق وفلسفة الحق عند كانط**، في كتاب: **فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 143، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2007، ص 12.

[3] امانويل كنت، **نقد العقل العملي**، ص 29.

[4] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 25.

أريد أن من خلالها أن تصير قانونا شاملا أو كليا؛ فإنه يجب على بدل ذلك اخضاع قاعدتي لكل الآخرين، وذلك لفحص ادعاءها للكونية عن طريق المناقشة"[1]، لهذا حاول هابرماس في نظريته إتيقا المناقشة أن يجمع بين معايير الكونية وبين عقلنتها عن طريق المناقشة العملية.

ولا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى استفادة هابرماس أيضا من النقد الهيجلي للأخلاق الكانطية، وبخاصة في طابعها الصوري، وحاول استثمارها في اطار نظريته إتيقا المناقشة، ولكنه فضلا عن هذا لم يرضخ للنقد الراديكالي الهيجلي، بل عمل على بعث تصور جديد للكانطية، فبدلا من الوعي الفردي وجب علينا الانتقال إلى الوعي الجماعي، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه، ويعيش ويتفاعل مع محيطه.

كما استفاد هابرماس أيضا من النظرية الحجاجية. هذا يتضح من خلال توظيفه للحجاج* بغية تطعيم نظريته في إتيقا المناقشة، ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هنا، هو كيف أستفاد هابرماس من النظرية الحجاجية من أجل دعم أطروحته حول إتيقا المناقشة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا القول إن هابرماس يؤمن ايمانا عميقا بأن منطق الحوار يقتضي نقاشا حجاجيا أصيلا، ومن ثمّة فإنه يمكننا عن طريق المناقشة الحرة العقلانية والسليمة الوصول إلى توافق** ممكن انطلاقا من للتسليم لمبدأ أفضل حجة.

هذا الزعم أو بالأحرى هذا الجواب يمكن تأكيده من خلال أن التوافق الذي يطمح له هابرماس من خلال نظرية إتيقا المناقشة، "مرتبط بحوار واقعي بين المشاركين، عن طريق تبادل الحجج والأدوار فيما بينهم، قصد الوصول إلى توافق واجماع عقلاني"[2]، يهم الجميع، ومن أجل دعم قوي لهذا الطرح استند هابرماس على النظرية الحجاجية لروبرت ألكسي Robert Alexy (1945) من

---

[1] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 88 .

* يرى طه عبد الرحمن أن الحجاج لفظ يكتنفه الغموض، كما هو الشأن مع التواصل، لهذا يقول: "يدخل الغموض على لفظة "الحجة" من الجهات التي يدخل فيها لفظ "التواصل"، فقد يحمل هو الآخر على معانٍ ثلاثة: أحدهما الحجة بوصفها بناء استدلاليا يستقل بنفسه، فلنصطلح على هذا المعنى باسم "الحجة المجردة". الثاني: الحجة بوصفها فعلا استدلاليا يأتي به المتكلم، فلنسم هذا المعنى الثاني باسم "الحجة الموجهة" (بفتح الجيم المشددة). الثالث: الحجة بوصفها فعلا استدلاليا يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع وينهض المستمع بتقويمه، فلندع هذا المعنى الثالث باسم"الحجة المقومة" (بفتح الواو المشددة).

ومن ثمة يقول لما كان كل حجاج تواصل حيث "أنه لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللسان" (طه عبد الرحمن)، فإننا نحصل على ثلاثة نماذج تواصلية للحجة وهي: أ - النموذج التواصلي: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة وصل، اذ يعامل الحجة معاملة البناء الاستدلالي المستقل الذي تكون عناصره موصولة وصلا تاما. ب - النموذج الايصالي للحجة: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة ايصال، لأنه يجعل من الحجة فعلا استدلاليا يتوجه به المتكلم إلى المستمع. جـ - النموذج الاتصالي للحجة: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة اتصال، اذا ينظر بوصفها فعلا مشتركا بين المتكلم و المستمع، جامعا بين توجيه الأول وتقويم الثاني. (طه عبد الرحمن **التواصل والحجاج**، ص ص 5 6).

ويرى لالاند في موسوعته الفلسفية أن للحجة Argument معنيين هما: أ - استدلال يرمي إلى برهان قضية معينة أو دحضها. ب - لفظ محدد يمكنه الحلول محل متغير في دالة منطقية أو اقتران رياضي. ويرى أيضا أن لفظ محاججة Argumentation يدل أيضا على معنيين هما: أ - مسرد حجج تنزع كلها إلى الخلاصة ذاتها. ب - طريقة عرض الحجج وترتيبها. (اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 94)

علاوة على هذا فالحجاج يقتضي البرهنة التي هي "اثبات أمر بواسطة أمور أخرى بحسب قواعد المنطق الصوري، التي تقوم على عدد معين من المبادئ البديهية التي لا تفتقر إلى برهان". (مدقن هاجر، **مصطلحات حجاجية**، مجلة مقاليد، ع1، جامعة ورقلة، جوان 2011، ص 34).

** يرى محمد اليعقوبي بأنه "لكي تكون المحاججة ممكنة يجب أن تكون هناك وحدة بين العقول، ويجب أن يكون هناك اتفاق على هذه الوحدة العقلية وعلى الاشتراك في مناقشة معينة". (يعقوبي محمد، **أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية)**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، (د.ط)، 1995، ص 10).

[2] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 52.

حيث قواعد المحاجة التي حدّدها ألكسي - بوصفها قواعد إجرائية افتراضية قبل كل ممارسة نقاشية.

إن جملة هذه القواعد* هي ما استفاد منه هابرماس في أطروحته حول إتيقا المناقشة، وذلك ما سيظهر في تحديده للشروط الضرورية لقيام مناقشة مؤسسة على ما أسماه الوضعية المثالية للكلام. وهذا ما جعل بول ريكور يقول معلقا على إتيقا المناقشة عند هابرماس، أنه باستنادنا على قواعد الحجاج "نكون قد هيأنا المجال لإقامة مناقشة مركّزة على أخلاق المحاجة".[1]

ومن ثمّة إن إتيقا المناقشة عند هابرماس ماهي في صيغتها النهائية إلا دمج بين الأمر المطلق الكوني الكانطي وقواعد الحجاج، وهو ما حاول هابرماس التأكيد عليه من خلال طرحه للسؤال التالي: "كيف نستطيع من خلال مبدأ التعميم الكلي - الكوني - باعتباره الوحيد القادر على جعل التفاهم المشترك بفضل المحاججة ممكنا؛ أن يكون هو نفسه مؤسسا على العقل؟".[2] وهذا ما قاده للقول بأن "قواعد الحجاج هي ما يجعل مبدأ المناقشة مبدأ إجرائيا".[3] ومنه يمكننا الحديث - مع هابرماس - عن مناقشة حجاجية إتيقية.

إن هذا الهم الذي حمله هابرماس مشروعا له، يتقاسمه معه واحدا من أهم أصدقائه المقربين، وهو أحد ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية، وهو كارل أتو آبل Karl Otto Apel (1922)، الذي نهل هو الآخر من الإرث الكانطي وحاول تأسيس إتيقا للمناقشة وصفت بالترنسندنتالية. وبحكم هذه الصداقة، كان لكارل أتو آبل تأثير كبير على هابرماس في تأسيسه لإتيقا المناقشة. هذا الزعم يمكن تأكيده من خلال تصريح هابرماس نفسه لما قال - أثناء جوابه على سؤال طرحه عليه أرنو ديجاردان Arnaurd Desjardins (1925 - 2011) بخصوص اتفاقه واختلافه مع آبل – ما يلي: "دعني أؤكد لك أن صديقي كارل أتو آبل كان له الدور الأكبر في توجيه عملي الخاص أكثر من أي زميل آخر، ومع ذلك فهناك خلافات قائمة بيننا".[4]

إن جملة هذه الاتفاقات والاختلافات يمكن حصرها في ايمانهما ببراديغم التواصل وبخاصة "إتيقا المناقشة"، واختلافهما في الاستراتيجية المقدمة حوله، فالأول يطمح من خلال إتيقا المناقشة إلى تأسيس تداولية ترنسندنتالية، والآخر يطمح إلى تداولية كونية أو صورية. وعموما لن ندخل في تفاصيل هذه الملابسات بين آبل وهابرماس، والتي تدخل كما يرى الكثيرين إلا ضمن الخلاف

* هذه القواعد كما حددها روبرت ألكسي والتي ستثمرها هابرماس من أجل إغناء نظريته في إتيقا المناقشة سنشير إليها في العنصر الخاص بالشروط.
[1] ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، ص 534.
[2] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 65.
[3] Habermas Jürgen, **Droit et démocratie Entre faits et normes**, trad: Bouchindhomme, éd Gallimard, Paris, 1997.
[4] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 32.

العائلي، وسنشير إلى أهم الانتقادات التي وجهها آبل لهابرماس في الفصل الأخير المخصّص للنقد.

إذا بعدما تعرفنا على أهم الأصول والمنابع التي اعتمدها هابرماس من أجل إعادة بناء وصقل الأخلاق الكانطية على ضوء مبدأي الكونية والمناقشة؛ فإننا نتساءل عن ما هي أهم شروط وخصائص إتيقا لمناقشة عنده؟

2 ـ الشروط والخصائص:

أولا: الشروط:

أ ـ شروط عامة للنقاش:

انطلاقا من استفادة يورغن هابرماس من النظرية الحجاجية لأوستين كما مر معنا، فإنه عمد إلى توظيفها في إتيقا المناقشة، بعد عرضه لأهم القواعد الحجاجية لأوستين والملخصة من طرفه في النقاط الثلاث التالية:"

1 ـ إن لكل ذات قادرة على الكلام والفعل نصيب كامل في النقاش

2 ـ: أ ـ إن لكل الحق في اثارة أي اشكال أو الاعتراض على أي تأكيد كيفما كان

ب ـ إن لكل ذات الحق في التسليم بأي اثبات في سياق المناقشة

جـ ـ يحق لكل شخص التعبير عن رأيه ورغباته ومتطلباته.

3 ـ لا يمنع أي محاور من المناقشة، كما لا يجوز استعمال الضغط ضده داخل النقاش أو خارجه، وبالمقابل يستفيد من حقوقه كاملة كما تحدّدها القاعدتين 1 و 2".[1]

إن هذه القواعد حسب هابرماس مهمة وضرورية قبل أي مناقشة، الأمر الذي جعله يضيف إليها بعض التعليقات والشروحات الخاصة، وهو ما يمكن تلخيص مضمونه وفق السياق التالي:

1 ـ بالنسبة للقاعدة الأولى التي يقترحها ألكسي، يضيف هابرماس بأنه بموجب هذه الأخيرة يحق لكل المشاركين في النقاش أن يأخذوا حظهم كاملا؛ على أن يبينوا بدورهم عن قدرتهم ونجاعتهم.

2 ـ بالنسبة للقاعدة الثانية بمحتوياتها (أ؛ ب؛ جـ)، فإنها حسب هابرماس تضمن إمكانية تقديم البراهين والحجج بالتساوي والعدل بين جميع المشاركين في النقاش.

[1] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel,** p 111.

3 ـ بالنسبة للقاعدة الثالثة، فهي تضمن حسب هابرماس إمكانية المشاركة للجميع دون أي ضغط أو إكراه قد يمارس من قبل أحدهم.[1]

ويمضي هابرماس في استفادته من قواعد النظرية الحجاجية لألكسي، فيستحضر مرة أخرى قواعده وفق ما يلي:

"1 ـ لا يمكن لأي متحدث مناقضة نفسه

2 ـ كل متحدث حينما يطبق المحمول "F" لشيء ما "A"، فإنه يجب عليه تطبيقه مع جميع الأشياء المتوافقة مع "A".

3 ـ المتحدثين المختلفين ليس لهم الحق في استعمال المعايير نفسها".[2]

ويضيف هابرماس معلقا على هذه القواعد، بأنها لها من الأهمية بمكان، حيث لا يمكن انكارها كونها ضرورية لإتيقا المناقشة، لكنها وبالرغم من هذه الأهمية فهي "لا تحتوي على أي مضمون أخلاقي"[3]، إن مثل هذا الأمر جعله يرجع مرة أخرى إلى قواعد الحجاج لألكسي، يمكن استنباط منها بعض المضامين الأخلاقية، وهو ما وجده في القاعدتين التاليتين:

"1 ـ كل متحدث لا يستطيع تأكيد إلا ما يؤمن به

2 ـ في حالة استخدام شخص ما لجملة أو معيار خارج إطار المناقشة وأهدافها، فإنه عليه تقديم تبريرات بخصوصها".[4]

بناء على ما سبق، فإن جملة تلك القواعد التي استفاد منها هابرماس من ألكسي حاول بلورتها ـ في أطار تداوليته الصورية ـ في شرطين أساسيين، وذلك لتأسيس إتيقا المناقشة وهما:

"ـ الشرط الأول: كل مشارك حر فيما يقوم به، مادام يحوز على السلطة الإبستيمية في صيغة المتكلم والتي تسمح له باتخاذ موقف من المواقف.

ـ الشرط الثاني: هذه السلطة الإبستيمية تتم ممارستها بغرض البحث عن اتفاق عقلاني مدروس، ومن ثمّة العمل على اختيار الحلول التي تكون مقبولة عقليا فقط من قبل كل الأشخاص المنضوين والمعنيين هنا".[5]

---

[1] Ibid op. cit,p 111.
[2] Ibid, pp 108 109.
[3] Ibid, p 109.
[4] Ibid.

[5] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 26.

ومن منطلق الشرط الأول المتعلق بالحرية التواصلية التي يتمتع بها كل طرف مشارك في عملية المناقشة الحجاجية، وذلك من دون ضغط أو إكراه، واعتمادا على الشرط الثاني المتعلق بالتبرير، أي تبرير تلك الادعاءات التي يجري النقاش حولها بغرض الوصول إلى اتفاق معقول، وهذا من منطلق الحرية الممنوحة للجميع؛ فإن هذه الأخيرة لا يمكن أن تجد شرعيتها في المجتمع إلا إذا كان يحوزها الجميع.

إن مثل هذا الأمر هو ما أوضحه هابرماس بقوله: "يمكننا أن نؤكد وبكل تفخيم، أن شخصا معينا لا يمكنه أن يتمتع بحريته الفردية، إلا إذا كان كل أفراد الجماعة يتمتعون بها بدرجة متساوية"[1]، يحق لهم بموجبها القبول والرفض، أي استخدام نعم ولا من منطلق تبريري وليس هكذا عبثا من دون أي اثبات.

كل ما سبق من قواعد حجاجية سميناها شروط عامة للنقاش، هي ضرورية وأولية لكل مناقشة، وهي التي بدورها قادت هابرماس إلى افتراض شروط معيارية للنقاش أطلق عليها اسم "ادعاءات الصلاحية"[2]، المرتبطة أشد الارتباط بمسألة الحقيقة، التي يتم بلوغها بواسطة اجماع يكون محل اتفاق بين جميع الذوات المشاركة في النقاش، فما هي يا ترى هاته الادعاءات المعيارية للصلاحية التي افترضها هابرماس؟

ب ــ شروط معيارية للنقاش: حدد هابرماس أربعة افتراضات للمناقشة أو ادعاءات للصلاحية وهي:

1 ــ المعقولية: Intelligibilité

هي أول ادعاءات الصلاحية، وتتعلق بمعقولية التركيب الصحيح للجملة المعبر عنها، حيث يجب أن تكون مستوفية جميع الشروط اللغوية اللازمة، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يتوجب على المتكلم أن يختار كلام معقول، بحيث يتمكن كل من المتكلم والمستمع معا من تفهم بعضهما البعض"[3]، لأن الكلام المصاغ جيدا يمكن فهمه عكس ذلك منه الذي لا يحترم قواعد اللغة، الأمر الذي من شأنه أن يشوش على عملية المناقشة وقد يذهب بالمعنى في طريق مغاير تماما للمقصود.

2 ــ الحقيقة: Vérité

هي من أبرز ادعاءات الصلاحية والأمر هنا يتعلق بحقيقة القول المتضمنة فيه، حيث يجب أن يكون هذا الأخير حقيقي لا زائف أو من نسج الخيال، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يتوجب

[1] المصدر السابق، ص 25.

[2] Habermas Jürgen: **Vérité et Justification**, p 213.

[3] Habermas Jürgen, **Logique des sciences sociales et autres essais**, trad: R. Rochlitz, ed PUF, Paris, 1987, p 331.

على المتكلم - على وجه الخصوص - أن يبدي نية حسنة في توصيل مضمون قضوي حقيقي، لأن مثل هذا الأمر سيجعل من - الآخر - المستمع يتوافق معه"[1]، لأنه إذا خالف هذا التصور ولم يبدي نية حسنة إزاء المناقشة؛ فإن الآخرين لن يثقوا فيه، وهذا ما يؤدي إلى عسر في الاتفاق أو بلوغ الاجماع المنشود.

3 ـ الدقة أو المصداقية: Justesse

هي أيضا أحد أكثر الادعاءات أهمية، كونها تتعلق بدقة الكلام الملفوظ به والمعبر عنه أثناء فعل المناقشة، وهذه الدقة تقتضي المصادقة عليها من طرف المجتمع بوصفه الوحيد الذي يشرعنها، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يتعين على المتكلم اختيار لفظ دقيق يكون متوافقا مع المعايير والقيم الاجتماعية، بحيث يتمكن المستمع من قبوله"[2]، لأنه إذا لم يحترم هذا الادعاء، فإن المتحدثين لن يصلوا إلى نتيجة واضحة، بحكم أن غياب الدقة يؤدي إلى الغموض ويؤدي إلى التشويش، الأمر الذي قد يصعِّب الوصول إلى الإجماع والاتفاق.

4 ـ الصدق: Sincérité

هو أحد ادعاءات الصلاحية المطلوبة، لأنه يتعلق بالنوايا الحسنة التي يبديها المتحدث أثناء فعل المناقشة، وفي هذا المعنى يقول هابرماس: "يجب على المتكلم التعبير بصدق عن مقاصده، بحيث يتمكن المستمع من تصديقه"[3]، لأنه إن لم يكن المتحدث أصلا صادقا فيما يقوله مع تبريره لصدق كلامه، فكيف سيصدقه الآخرون، لذلك فالصدق ضروري ومطلوب في المناقشة العملية.

إن هذه الادعاءات التي افترضها هابرماس "والتي يطالب بها المنخرطون في فعل تواصلي ضمنيا على الأقل ويعترفون بها بصورة متبادلة تجعل التوافق الذي يعتمده الفعل الاجتماعي - التواصلي - ممكنا"[4]، وبذلك تكون ادعاءات الصلاحية ضرورية، لأنه "لا يمكننا أن نجعل الآخرين يفهموننا ونشارك في حوار هادف دون افتراضات مسبقة واقناع الآخرين بأن (...) ما نقوله صواب وحقيقي".[5]

وعلى سبيل المثال لو أخذنا المثال البسيط التالي وحاولنا تطبيق هذه الادعاءات عليه، وليكن المثال "النار محرقة"، إن مثل هذا القول يجب أولا أن يكون معقولا، من حيث أنه مصاغ بطريقة صحيحة وملتزم بقواعد اللغة. ثم أنه في لحظة ثانية يجب أن يكون حقيقيا ولا وهميا أو بالأحرى

[1] Ibid, op. cit, 331.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Habermas Jürgen, **Aprés Marx**, p 64.
[5] جيمس جوردن فينليسون، **يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا**، ص 52.

قولا خياليا، وبالتالي فالنار التي نتحدث عنها يجب أن تكون محرقة بالفعل، هذا ما يجب اثباته عبر سياق الحجج المقدمة للنقاش. وفي لحظة ثالثة يجب أن يتضمن هذا الادعاء دقته ومصداقيته، وبالتالي مشروعيته الاجتماعية، بحيث يقر به الناس الذين يقتنعون بأن النار حقا محرقة. وفي لحظة رابعة وأخيرة يجب أن يكون هذا الادعاء نابع من نوايا صادقة وهافة، بحيث أننا نتحرى الصدق في القول المعروض للنقاش.

إن هاته الادعاءات الأربعة للصلاحية يراها هابرماس مكتملة مع بعضها البعض، لأن التخلي عن أحدها سيعرض التواصل للاضطراب والتشويه، وهذا ما دفعه إلى الحديث في إطار التداولية الصورية التي ينادي بها عن وضعية مثالية للكلام بإمكانها الحفاظ على صلابة التواصل من الزلل[1]. فما هي هذه الوضعية المثالية للكلام التي يتحدث عنها هابرماس؟

جـ الوضعية المثالية للكلام:

تحاكي الشروط المعيارية السابقة ـ ادعاءات الصلاحية (المعقولية؛ الحقيقة؛ الدقة (المصداقية)؛ الصدق)- بالنسبة لهابرماس حالة مثالية للكلام، لذلك فإن التراضي وحده الناجم عن نقاش جرت عناصره داخل شروط متطابقة بما فيه الكفاية مع الحالة المثالية للكلام يمكن أن تقبل نتائجه كتوافق عقلاني قابل لتبرير صلاحية افتراضاته على المستوى التطبيقي.[2]

إذا يربط هابرماس ادعاءات الصلاحية بالوضعية المثالية للكلام التي يعرفها بقوله: "إن وضعية الكلام التي لا تعرقل فيها العمليات التواصلية لأسباب خارجية أو طارئة، ولا بسبب الضغوط الملازمة لبنية التواصل نفسها أسميها مثالية، كونها ترفض التشويهات التي قد تشوب التواصل".[3] ولهذا وجب على المتحدثين الالتزام بادعاءات الصلاحية أثناء فعل المناقشة.

من هذه الزاوية يرى هابرماس بأن المفتاح الأساس لإتيقا المناقشة يتمثل في فرضيتين ضروريتين وهما:

ـ الافتراض "أ" والمتمثل في أن الادعاءات المعيارية للصلاحية تتضمن معنى معرفي كما أنه يجوز التعامل معها بوصفها ادعاءات للحقيقة.

[1] Andrew Edgar, **Habermas The Key Concepts**, p 44.

[2] مصدق حسن، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية**، ص ص 149 150.

[3] Habermas Jürgen, **Logique des sciences sociales et autres essais**, p 323.

ـ الافتراض "ب" يتمثل في ضرورة الدخول في مناقشة حقيقية لتأسيس المعايير والأوامر اعتمادا على العقل وهو أمر في غاية الصعوبة[1]، لذلك فإن صحة هذه الادعاءات "تظهر حين بلوغ الاقناع أثناء المناقشة بين المشاركين، ومن ثمّة تبرير ادعاءات الصلاحية".[2]

إن الهدف الأساسي لهذا الإجراء الذي اتخذه هابرماس إزاء ادعاءات الصلاحية بربطها بالوضعية المثالية للكلام، يتمثل أساسا في تحصين الفعل التواصلي مما قد يشوبه أو يشوش عليه، وهذا ما من شأنه أن يسمح لكل الذوات القادرة على فعل المناقشة أن تناقش وتتفاعل وتبدي آرائها بكل جرأة وشجاعة، دون أي خوف أو اضطهاد أو إكراه. وهذا كله يتم حسب هابرماس داخل عالم معيش ومرتبط أشد الارتباط باللغة بوصفها الوسيط الكامل للتفاهم.

في هذا السياق قال هابرماس: "لقد حاولت في اطار نظرية الفعل التواصلي إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخصا معينا ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية؛ فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمّة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية* نعتقد أنها ذات منحي عام".[3]

إذا بعدما تعرفنا على أهم الشروط المتعلقة بإتيقا المناقشة عند هابرماس وفق الشكل الذي أراده لها من حيث أنها ذات منحي عام وكوني، فإننا نتساءل بعد ذلك عن أهم خصائصها، فماهي؟

ثانيا: الخصائص:

لإتيقا المناقشة عند هابرماس خصائص تميزها عن غيرها من الأخلاقيات الكلاسيكية، يمكن حصرها في الأربع خصائص التالية:

1 ـ الخاصية الديونطولوجية:

تشكل هذه الخاصية أحد الخصائص الهامة التي تميز إتيقا المناقشة، حيث ترجع إلى منابع كانط وفلسفته الأخلاقية، بوصفها تركز على الواجب ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ الذي يجعل فاعله ملتزما بما يفعل طبقا للواجب ذاته، لا حسب منفعته أو سعادته الشخصية.

---

[1] Habermas Jürgen, **Morale et Communication Conscience Mmorale et activité Communicationnel**, p 89.
[2] Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, p34.
* يرى هابرماس أن هناك ثلاث وظائف للتداوليات الكلية وهي:
1 - وصف شيء ما بواسطة جملة
2 - التعبير عن قصد المتكلم
3 - اقامة علاقة تذاوتية بين المتكلم والمستمع
هذه الوظائف الثلاثة تكون متضمنة في كل الوظائف التي يمكن لتلفظ ما القيام به حسب السياقات المختلفة، وهذه الوظائف تقاس بالشروط الكلية للصلاحية المتمثلة في (المعقولية؛ الحقيقة؛ الدقة أو المصداقية؛ الصدق). (أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة أنموذج هابرماس**، ص 200).
[3] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 27.

وباختصار يمكن القول: أن "الخاصية الديونطولوجية عند هابرماس تتجلى من خلال اهتمام اخلاقيات - إتيقا - المناقشة بالمعايير الأخلاقية القابلة للمناقشة والتطبيق بعيدا عن كل التوجهات الذاتية"[1]، ومدى التزام المشاركين بادعاءات الصلاحية بوصفها معيارية أثناء تبريرهم لأفعالهم.

2 ـ الخاصية المعرفية:

تشكل هذه الخاصية ميزة أساسية لإتيقا المناقشة، فهي بنظرها مرتبطة أشد الارتباط بمسألة الحقيقة، إذ لا يمكن أن يحصل الاجماع المطلوب حول ادعاءات الصلاحية المعيارية دون معرفة جميع المشاركون في المناقشة بهذه الادعاءات هذا من جهة. ومن جهة أخرى لن يحصل الاجماع حول هذه المعرفة إلا إذا تمّ تبريرها وكانت حقيقية بشكل توافقي يرضي الجميع.

وفي هذا السياق يقول هابرماس: "إن المناقشات هي نوع فريد من "الغسالات" تقوم بتصفية ما يمكن أن يكون مقبولا بطريقة عقلية من قبل الجميع (...) - كما أن - إتيقا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي ــ الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف"[2]، ويحذر هابرماس هنا بين الخلط بين منطوقات أخلاقية تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين منطوقات وصفية تنحصر مهمتها الأساسية في بيان الطريقة التي على إثرها نرى الأشياء كما تبدو وفي علاقتها المتشابكة.[3]

3 ــ الخاصية الصورية:

تشكل هذه الخاصية عند هابرماس الأساس الذي تبنى عليه إتيقا المناقشة، فهي خاصية إجرائية بالأساس، وهذا ما يتضح من خلال تلك الادعاءات للصلاحية المعيارية التي هي في حقيقية أمرها مجموعة افتراضات تصلح للمناقشة ينتظر من المشاركين امتحانها والعمل على تبريرها ليحصل التوافق ومن ثمّة الاجماع.

4 ــ الخاصية الكونية:

تعتبر هذه الخاصية من المرتكزات الأساسية لإتيقا المناقشة عند هابرماس، الأمر عائد بالأساس إلى أن تلك الادعاءات للصلاحية المعيارية يتقبلها جميع المشاركون في المناقشة عن طريق تبرير عقلاني، كما أنها مرتبطة بالمصلحة المشتركة بينهم، ومن ثمّة فإن نجاح مثل هذا الأمر يجعل من إتيقا المناقشة وفق إجراءاتها تتمتع بخاصيتها الكونية.

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 63.
[2] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص ص 61 62.
[3] المصدر نفسه، ص 62.

لذلك فإتيقا المناقشة تمتاز بكونها "راهنية في زمن يتطلب المزيد من البحث عن القيم المشتركة لتفادي كل ما من شأنه أن يعمق حدة الصراعات ويدعوا إلى تعميق الحوار وتحقيق التفاهم (...)، فما يهم هابرماس في زمننا المعاصر البحث عن معايير كونية قادرة على حل المشاكل المطروحة في مجتمع يتسم بدرجة كبيرة بالتعقيد".[1]

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 66.

المبحث الثالث: الفضاء العمومي والحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر

1 ـ مفهوم الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر:

أولا: تعريف الدين

1 ـ لغة:

إذا ما حاول المرء اقتفاء وتتبع التعريف اللغوي للدين، وذلك من خلال المعاجم والموسوعات المختصة في هذا المجال؛ فإنه سيتيه بين تلك المعاني الكثيرة المقدمة له، ولكن على أي حال "يمكن حصر أهم معاني الدين اللغوية المعجمية المتشعبة في ما يلي:

العادة، الطاعة، الحكم، القهر، القضاء، الحساب، الذل، الورع، السيرة، السياسة، الداء، الموت، الحال. وتشتق من الجذر "دان" ثلاثة أفعال رئيسية تدل على ثلاثة معانٍ متداخلة يكمل بعضها بعضا، وهي كما يلي: فعل متعد بنفسه "دان يدينه" ويفيد التدبير والسياسة، أي "ساسه"، وفعل متعد باللام: "دان له"، ويفيد الذّل والخضوع، أي "خضع له وأطاعه"، وفعل متعد بالباء: "دان به" ويفيد الاعتقاد والعادة، أي اتخذه دينا واعتقده واعتاده".[1]

كما أن الدين في اللغة الفرنسية والانجليزية Religion مشتق من الكلمة اللاتينية Religio، والتي تعني ذلك الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما تجاه الآلهة. وعند القدماء مشتق من Religare، وهذا تحديدا عند (لاكتانس، أوغسطين، سرقيوس)، ويرون من خلال هذا اللفظ أنه يفيد الربط، سواء على ذلك الواجب اتجاه بعض الممارسات أو بين الناس أو بين البشر والآلهة.[2]

2 ـ اصطلاحا:

قبل تعريف الدين من الناحية الاصطلاحية، تجدر الإشارة إلى أن هناك مصطلحات ومفاهيم تتلامس وتتداخل معه، لعل أهمها مصطلح المِلة، والمذهب، والتي تشترك جميعها في مفهوم الشريعة، ووفق هذا التصور، إن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث أنها جامعة تسمى مِلة، ومن حيث أنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا. وقيل في تصور آخر، بأن الفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول (ص)، والمذهب منسوب إلى المجتهد، ولهذا قيل أنها متحدة بالذات ومتغايرة

[1] عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2013، ص ص 306 307.
[2] اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص ص 1203 1204.

بالاعتبار، كما يطلق الدين أيضا على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام.[1]

أما بالنسبة لمفهوم الدين من الناحية الاصطلاحية، ونظرا لتعدد وتشعب المعتقدات الدينية في العالم، فإن مثل هذا الأمر يجعل من مسألة تعريفه على مفهوم واحد يكون جامعا مانعا، ليكاد يكون أمرا عسيرا؛ الأمر عائد بالأساس إلى أنه لكل ديانة معتقداتها الخاصة، وبالتالي فهوماتها الخاصة عن الدين، لذلك فأي تعريف ركّز على الأديان التوحيدية فقط، فإنه يعدّ نظرة اختزالية ليست مستوفية للتعريف الكامل، أو سواء تمّ التركيز على غير الأديان التوحيدية، كالبوذية أو غيرها.

لهذا من الأفضل القول بأن الأديان جميعها على اختلافها وتعدّدها تشترك في منظومة من الخصائص، تتضمن "مجموعة من الطقوس والشعائر أو الممارسات الاحتفالية التي يؤديها من يعتنقون هذا المذهب الديني أو ذاك، ويحتاج كل واحد من هذه العناصر إلى بعض التفصيل والايضاح، ففي بعض الديانات يؤمن الناس بقوة واحدة سماوية مقدسة يعبدونها، وهناك شخصيات أخرى في بعض الديانات مثل بوذا، وكونفوشيوس تستوجب الاحترام والتقدير، غير أنها لا تستلزم التقديس والعبادة".[2]

ويرى أمانويل كانط في كتابه "الدين في حدود مجرَّد العقل"، بأن الأخلاق "تقود على نحو لابد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى حد فكرة مشروع خلقي واسع خارج عن الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية (...)، ومن حيث أن الأمر الذي يقول عليك أن تطيع السلطة! هو أيضا أخلاقي تماما وأن ملاحظة كما ملاحظة لكل الواجبات الأخرى يمكن ان يتم ربطها بالدين".[3] وبذلك يرى كانط أن الدين مرتبط أشد الارتباط بالأخلاق والواجب.

ويقول هيجل عن الدين ما يلي: "إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي (...)، إن الله هو بداية كل الأشياء وخاتمتها، ولما كانت الأشياء تنطلق من هذه النقطة، فإن الكل يرتد إليها ثانية (...)، إن الإنسان يجد في الدين أماكن لنفسه، وبهذا العمل يرتفع إلى أعلى مستوى من الوعي وإلى النطاق الذي هو متحرّر من العلاقة إلى آخر ليس ذاته، إلى شيء مكثف بذاته على نحو مطلق، إلى اللاشروط، إلى ما هو حر، والذي هو كيانه وغايته".[4] لذلك فالدين مرتبط بالمطلق واللامتناهي، وبما أن الله روح مطلقة، فإنه لا يمكن ادراك هذه الأخيرة إلا بالتماهي معها، لتحقق بذلك الروح المتناهية حقيقتها وراحتها وسلامتها الأبديين.

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 572.
[2] غدنز أنتوني، **علم الاجتماع**، ص570.
[3] إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرَّد العقل**، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط، 2012، ص ص 48 - 51
[4] فرديدريك هيجل، **محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الأولى "مدخل إلى فلسفة الدين"**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2001، ص ص 23 24.

وبالنسبة لمفهوم الدين عند هابرماس، فإنه يعتبره ضروري للحياة، ولا يمكن استبعاده منها أو اقصاؤه - عكس تصوراته السابقة في نظريته الفعل التواصلي، والتفكير ما بعد الميتافزيقي وغيرها، التي ركّز فيها على البعد النقاشي والحجاجي وليس اللاهوتي أو الغيبي - لهذا يقول: "إن صوت الله الذي يدعوا إلى الحياة يوصل منذ البداية إلى كون من الحساسية الأخلاقية. وبهذا المعنى يستطيع الله أن يحدّد الإنسان مانحا أياه في الوقت نفسه قدره وواجب الحرية (...)، لذلك يظل الله إله الناس الأحرار"[1]، وهذا تأكيدا منه على مسألة الحرية الدينية، لكن العقلانية والحضارية.

ثانيا: تعريف الحوار

1 ـ لغة:

الحوار في اللغة من الحُوْر، والذي يعني عند ابن منظور في لسان العرب، الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، فيقال حار إلى الشيء وعنه حورا ومحاورا ومحارَة وحُووراً رجع عنه وإليه. وأحار عليه جوابه رده، وأحرت له جوابا وما أحار بكلمة، والاسم من المحاورَة والحويرُ، يقال سمعت حويرهما وحوِارهما. والمحاورة المجاوبة، والتحاور التجاوب، والمحورة من المحاورة مصدر كالمشورة من المشاورة.[2]

والحوار في اللغة الفرنسية والانجليزية Dialogue، مشتق من الكلمة اليونانية Dialogos، والتي تشير إلى التواصل بين عدة أشخاص، بغية توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة. وفي هذا التجاوب توضيح للمعاني وإغناء للمفاهيم يفضيان إلى تقدم الفكر.[3]

2 ـ اصطلاحا:

قبل تعريف الحوار من الناحية الاصطلاحية، تجدر الإشارة إلى أن هناك مصطلحات تتلامس مع مفهوم الحوار وتتداخل معه، لعل أهمها مصطلحي الجدل والحديث. فالحوار في سياق المناقشة قد يتطور إلى جدل، كما أن هذا الأخير يقتضي الحجاج والبرهنة، علاوة على أنه يعدّ بنظر الكثيرين فنا للكلام والحوار، وبالتالي هو فن للحديث مع الآخر المحاور، وهذا ما يتضح في مدى القدرة على الإقناع والاقتناع.

أما الحديث فهو يشير من حيث معناه الواسع إلى كل مقام للتخاطب من تبادل للكلام العادي، ومن حيث معناه الضيق ووفقا للاستعمال العادي السائر، فهو يستعمل للدلالة على نوع من

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?** trad: Bouchindhomme, éd Gallimard, Paris, 2002, p p 165 166.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ص ص 1042 1043.

[3] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 501.

الخطاب الشفوي، تبادل الكلام بين أناس متساوين في المنزلة نسبيا، حيث يكون التداول في الكلام حرا والموضوعات قليلة الإكراه نسبيا.[1]

أما بالنسبة لمفهوم الحوار من الناحية الاصطلاحية، فقد تباينت وتعدّدت التعاريف المقدمة له، نظرا لتوظيفه في مجالات عديدة وتخصصات متباينة، وعلى أي حال فإنه بالرغم من هذا التعدّد والتباين، إلا أنها جميعها تتفق على أن الحوار يقتضي توفر ثلاثة عناصر أساسية وهي: "المتحدث، والمستمع وموضوع الحديث".[2]

أ ـ المتحدث:

يعدّ هذا العنصر ضروري لكل حوار، إذ لابدا من متحدث يبدأ الحوار ويطرح أفكارا معينة يجري حولها النقاش والتداول، ولابدا لهذا الأخير من أن يكون واضحا في كلامه وصريحا ومؤهلا.

ب ـ السامع:

لا يمكن أن يتم الحوار إلا بوجود طرف ثانٍ مستمع يصغي لما يقال، من خلال الحوار، كما يمكنه هو الآخر أن يدلي بدلوه في هذا الحوار، ولابدا له أيضا أن يكون واضحا في رده ومؤهل للأداء الحوار المتبادل.

جـ ـ موضوع الحديث:

لا يمكن أن يكون هناك حوار بين المتحدث والسامع إلا عن طريق موضوع يمثل القاسم المشترك بينهما، والذي يجب هو الآخر أن تتوفر فيه شروط الوضوح والدقة في بسط مفاهيمه لتكون مفهومة ولا لبس فيها.

هذه العناصر الثلاثة ضرورية في كل حوار*، إذ لابدا من متحدث يوصل رسالة معينة إلى مستمع بوصفه متلقي، إضافة إلى ضرورة وجود موضوع للحوار والنقاش يكون واضح المعالم لكلا الطرفين، وعلى أساس هذا الأخير تعدّدت أشكال الحوار، فهناك الحوار الاجتماعي والسياسي والفلسفي وغيرها من الأشكال.

---

[1] دومينيك مانغونو، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، تر: يحياتن محمد، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2008، ص 32.

[2] محمود اليعقوبي، **أصول الخطاب الفلسفي**، ص 11.

* ذكرت كلمة الحوار في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع أثنين منها في سورة الكهف والثالثة في سورة المجادلة والآيات هي:
- قوله تعالى: {وَكَانَ لَهُ ثُمُرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَاْ أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً}. (سورة الكهف:34).
- وقوله تعالى: {قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً}. (سورة الكهف: 37).
- وقوله تعالى: {وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ}. (سورة المجادلة 1).

فالحوار الاجتماعي يهدف أساسا إلى حل المشاكل العالقة في المجتمع، وهذا بغية تحقيق الاندماج الاجتماعي بين أطرافه، لذلك كان لهذا النوع من الحوار تأثيرا كبيرا على القرارات السياسية، التي يجب بدورها أن تصغى للمطالب الاجتماعية للمواطنين وتنظر في شأنها عبر حوار توافقي. علاوة على هذا النوع من الحوار نجد الحوار السياسي والاقتصادي، الذي يهتم بأشكال المفاوضات بين الشركاء الاقتصاديين والسياسيين، من أجل تحقيق وحدة البلاد والعمل على استقرار أمنها وتوفير العيش الكريم لمواطنيها، هذا فضلا على المفاوضات الخارجية التي تعمل من خلالها الدولة على زيادة مكاسبها واستقطاب الرأي العام حول شرعية السياسة المتبعة فيها، والعمل على اظهارها في الصورة اللائقة بها.

أما الحوار من الناحية الفلسفية، فهو يهدف أساسا إلى توليد الأفكار عبر نقاش فلسفي عقلاني، وهذا ما عرفته الفلسفة قديما وبالتحديد مع المحطة اليونانية مع الفيلسوف "سقراط Socrate" (470-399)، الذي اشتهر بمنهجه التوليدي التهكمي، حيث كان يحاور شخصيات مختلفة وأثناء فعله هذا يتظاهر بالجهل أو عدم المعرفة، وعن طريق تسلسل النقاش تتضح الأمور وتزول التصورات القديمة عن الموضوع ويتوصل إلى معرفة جديدة، لذلك سمي هذا المنهج توليديا. إن هذه الميزة في الحوار السقراطي، والتي دائما ما كانت تفضي إلى معنى جديد، هي ما يسعى إليه كل حوار عقلاني يهدف إلى إزالة اللبس والغموض وتوضيح الأفكار وتصحيح المعتقدات، وهو من شأنه أن يخلق تصورات ومعانٍ جديدة.

لذلك فالحوار الفلسفي من هذه الزاوية مرتبط أشد الارتباط بمسألة "الإقناع والاقتناع بواسطة الحجج، لكن الحجة التي يحصل بها الاقتناع هي نفس الحجة التي تستعمل في الاقناع، غير أنها في الاقتناع قد تكون محدوسة فقط غير مبسوطة في قالب لغوي صريح. أما في الإقناع فإن المستدل مضطرا إلى الإعراب عنها في عبارة يفهمها المستمع، كما أنه مضطر إلى أن يكيف حجته مع مستوى من يريد إقناعه".[1]

أما الحوار بالنسبة إلى يورغن هابرماس، فيتمثل عنده في ذلك التواصل العقلاني بين ذاتين عاقلتين على الأقل تتوفر فيهما الشروط الضرورية لذلك، من كفاءة لغوية ومقدرة تواصلية، وهذا بواسطة اللغة باعتبارها وسيطا تواصليا حواريا ونقاشيا بامتياز، لأننا من خلالها نصل إلى توافق عقلاني بناء.[2]

إن الحوار وكما مر معنا أنواع، فهناك الحوار الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي، الفلسفي...الخ، ومن بين هذه الأنواع يمكن الإشارة إلى الحوار الديني، فالمقصود به بوصفه مسألة راهنية وشائكة؟

[1] محمود اليعقوبي، **أصول الخطاب الفلسفي**، ص 19.

[2] Andrew Edgar, **Habermas The Key Concepts**, pp 77 78.

ثالثا: مسألة الحوار الديني.

لم يأخذ مفهوم من المفاهيم الاستعمال الواسع والانتشار الكبير قديما وحديثا مثلما أخذه مفهوم الحوار الديني، وهذا نظرا لطابعه الحواري المؤكد على فكرة التحاور، التقارب والتفاهم. لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات أن التعاريف المقدمة له في هذا السياق متباينة، وهذا من وجهة نظر الخطابات السائدة، فهناك ما هو متعلق منها بالجانب العقدي أو العقائدي، ومنها ما هو متعلق بالحوار المعاصر بين الأديان المرتبط بالواقع، ووفق المستجدات والمتطلبات المعاصرة، وفي ما يلي عرض لأهم التعاريف المقدمة له:

الحوار الديني "هو أن يتبادل المتحاورون من أهل الديانتين الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات، التي تزيد من معرفة كل فريق بالآخر بطريقة موضوعية، تبين ما قد يكون بينهما من تلاقٍ أو اختلاف، مع احتفاظ كل طرف بمعتقداته في جو من الاحترام المتبادل والمعاملة بالتي هي أحسن، بعيدا عن نوازع الشك والتجريح، بل ما يرجى منه هو إشاعة المودة وروح المسالمة والتعاون فيما يقع التوافق فيه من أعمال النفع العام للبشرية".[1]

إن هذا التعريف يؤكد على أن الحوار الديني هو ذلك الذي يجري بين ديانتين متباينتين، بقصد الإفادة والاستفادة وتجاوز الجهل بالآخر، وهذا ما من شأنه أن يزيد الرؤية وضوحا والفهم اتساعا، كما يؤكد على منطلقات الحوار الأساسية الواجب التحلي بها، وعلى أهداف الحوار الديني. لكن وبالرغم من هذا التعريف وإن بدا شاملا لمفهوم الحوار الديني، إلا أننا نلاحظ من جانبنا أنه أغفل جانب هام يقتضيه الحوار الديني والمتمثل في حوار الأديان الداخلي بين مختلف طوائفها ومذاهبها المتشعبة، وهو أمر ضروري تقتضيه الحاجة الملحة خاصة اليوم، فلا حوار حقيقي بين الأديان إلا إذا كان هناك حوار داخلي حقيقي داخل هذه الأخيرة.

وهذه الملاحظات أيضا يمكن إيرادها على التعريف التالي - مع فرق هام أن هذا التعريف يركّز على الحرية الفردية والجماعية - والذي مفاده: الحوار الديني هو "مجمل العلاقات بين الأديان الإيجابية والبناء مع أفراد أو جماعات العقائد، بغية مزيد من التعارف والإثراء مع الطاعة الكاملة للحقيقة واحترام حرية كل فرد".[2]

وهناك تعريف آخر يبدو أنه ملائم أكثر من التعاريف السابقة والذي مفاده: "المراد بحوار الأديان جميع الحوارات التي تجري بين معتنقي أديان مختلفة، أفرادا أو جماعات، شفوية كانت أو

[1] يوسف الحسن، **الحوار الإسلامي الفرص والتحديات**، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1997، ص 13.
[2] زينب عبد العزيز، **الفاتيكان والإسلام**، القدس للنشر والإعلان والتسويق، القاهرة، ط1، 2001، ص 130.

مكتوبة أو مرقونة، رسمية كانت أو أهلية، عامة كانت أو خاصة عقدية كانت و واقعية".[1] لذلك فإن هذا التعريف يقودنا إلى التعريف الواقعي المعاصر لحوار الأديان.

إن الحوار الديني الواقعي يحتل مكانة متميزة اليوم، الأمر عائد بالأساس لارتباطه الوثيق بالواقع واتصاله بحركة التعايش بين معتنقي الأديان المختلفة في الوطن الواحد أو في العالم كله، لذلك تدخل فيه مُدارسة كافة القضايا المتعلقة بالواقع المشترك بين الأديان، سواء محليا أو وطنيا أو دوليا، سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وأمنيا، كقضايا الأقليات وحقوق الإنسان والسلم العالمي وغيرها.[2] وبالتالي يمكن اعتبار هذا التعريف للحوار الديني الواقعي هو الأقرب إلى تصور يورغن هابرماس لمسألة الحوار الديني مع بعض الإضافات كما سنرى.

لكن إذا ما حاولنا اقتفاء حركية الحوار الديني في الأديان التوحيدية الثلاثة، سنجد بعض التمايزات من حيث المواقف والإجراءات، ففي الديانة اليهودية نستطيع القول بأن اليهود "وبحكم ما آلت إليه ديانتهم، لم تعد دعوة ولا تبشير بديانتهم، ولا يضعون في مخططاتهم وبرامجهم هدف التأثير على العالم لأجل إدخاله في اليهودية، وهو أمر ناتج عن اعتقادهم بأن اليهودية دم مقدس، وشرف رفيع لا يستحقه من لم يكن من سلالة يهود العرقية، هذا فضلا عن معتقداتهم العنصرية الاقصائية المبنية على مقولة "شعب الله المختار"، ولهذا يصعب تصور نشأة حوار واقعي جدي بقصد التعايش من جانبهم في نطاق سيادتهم".[3]

أما بالنسبة للديانة المسيحية، فلقد كان موقفها متباينا من نصب العداء للإسلام والتنكيل به، إلى فتح أبواب الحوار والنقاش معه، ونكتفي بالإشارة هنا إلى دور المجمع الفاتيكاني الثاني في بعث هذا الحوار الجديد بين جميع الأديان غير المسيحية، وهذا ما يظهر في التصريح التالي المقدم من طرف المجمع والذي ينص على الآتي:

"إن الكنيسة تنظر إلى المسلمين أيضا بعين التقدير، فهم يعبدون الله الواحد، الحي القيوم، خالق السماء والأرض، والذي تكلم إلى الناس، وهم يجتهدون في خضوعهم لأوامر الله من صميم قلوبهم دون تردد، تماما كما كان يخضع لله إبراهيم الذي يحرص دين الإسلام على الارتباط به، ومع أنهم لا يقرون بيسوع كإله، لكنهم يوقرونه باعتباره نبيا. كما أنهم يكرمون أمه العذراء، وأحيانا يستغيثون بها في تضرعهم، بالإضافة إلى ذلك فهم ينتظرون يوم الحساب والثواب من الله بعد بعث الأموات. أخيرا أنهم يقدرون الحياة الأخلاقية ويعبدون الله خاصة عن طريق الصلاة والزكاة والصوم (...)، وبما أنه حصلت على مر القرون حالات ليست بالقليلة من النزاع والقتال بين المسيحين والمسلمين؛ فإن السينودس - المجمع - المقدس يحث الجميع على نسيان الماضي والعمل

[1] عبد الحليم آيت أمجوض، **حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره**، دار الأمان للنشر والتوزيع ودار ابن جزم، الرباط وبيروت، ط1، 2012، ص 78.
[2] المرجع نفسه، ص ص 103 104.
[3] المرجع نفسه، ص 113.

بإخلاص من أجل التفاهم المتبادل وحفظ مصلحة العدالة الاجتماعية والخير الأخلاقي والسلام والحرية من أجل جميع البشر".[1]

إن هذا التصريح من طرف المجمع الفاتيكاني الثاني، هو بمثابة مراجعة لمسألة الأديان والبحث في إمكانية الحوار والنقاش معها، ما دامت توحيدية وتؤمن بالله، وتعترف بالدين المسيحي كديانة سماوية، وهذا خصوصا مع المسلمين، ومع أيضا اليهود، حيث أعلن المجمع عن براءتهم من قتل المسيح، وهو ما فتح أواصر التعاون والتعايش بين هاته الأديان التوحيدية.

أما بخصوص الدين الإسلامي فلطالما حثّ على الحوار بين الأديان وعلى الإقرار والاعتراف بها، ولو تأملنا في القرآن الكريم، فإننا نجد آيات كثيرة تحث عليه، لعل أهمها:

ـ {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}. (سورة النحل، الآية: 125)

ـ {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}. (سورة العنكبوت: الآية: 46)

ـ {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}. (سورة آل عمران: الآية: 64).

إن هاته الآيات تكرس للحوار الديني التي منها يستمد شرعيته، فهو يحث المسلمين على التحاور بين أهل الديانات الأخرى، وبخاصة أهل الكتاب منهم، كما أن الإسلام كدين لم يكن مفصولا عن الأديان السابقة، فلقد سبقته كل من الديانة اليهودية والمسيحية، وهذا بصريح النص القرآني، حيث قال الله تعالى سبحانه وتعالى: {نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ}. (سورة آل عمران: الآية: 3، 4)

ولو تأملنا في القرآن الكريم، فإننا نجد أن الله سبحانه وتعالى يخاطب الناس جميعا فهو {رَبِّ الْعَالَمِينَ} (سورة الفاتحة: الآية: 1)، كما أنه قال في سورة الناس {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ (3) مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (4) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (5) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (6)}. (سورة النساء: الآيات: من 1 إلى 6). من هنا فالله ليس بإله العرب لوحدهم أو

[1] اللحام كريم ، **موقف الكنيسة الكاثولوكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني**، سلسلة ورقات طابة، ع2، مؤسسة طابة، أبو ظبي، 2008، ص 26.

الغرب لوحدهم، أو غير ذلك من الأمم والأجناس، ومن ثمّة فإنه لا يحق لأحد أن يحتكره لنفسه، فهو رب الناس أجمعين.

"فما دام أن الله يخاطب الناس، فكيف لا نحاور جميع الناس؟! الله يحب كل خلقه ويحب لهم الخير والهداية والسعادة، ومهما كانت الاختلافات بيننا وبين أهل الكتاب عميقة جذرية وغير قابلة للتفاوض والتجاوز، فإن المقام المشترك الذي يجمعنا في الإيمان بالله وباليوم الآخر أساسي، وحب الخير والغير يؤهلنا في كثير من الميادين أن نتحدث لغة واحدة، فيجب أن يصغي بعضنا إلى بعض ولا يتم ذلك إلا بالحوار".[1]

إن الحوار الديني بمفهومه المعاصر ليس المقصود منه العمل التبشيري أو بالأحرى تحريف الآخر عن دينه، إن "الحوار بمفهومه الجديد، يقوم على قاعدة قبول واحترام الغير كما هو وكما يريد أن يكون، مشروع جديد وليد عصر جديد، وعقليات جديدة، وعلاقات حديثة بين الدول والشعوب على أساس قبول التعدّدية".[2] كما أن الصراع بين الأديان لا يفضي إلى نتائج حميدة، بل بالعكس من ذلك تترتب عنه نتائج ووخيمة على البشرية ما دامت هذه الأديان تشغل حيزا هاما في العالم ولها معتنقين وأتباع كثر.

ويقول محمد الطالبي (1921) في كتابه "عيال الله": "إن الغاية من الحوار - الديني - هي أن يشمل في يوم من الأيام كامل الأديان، وأن يعم أيضا غير المعتقدين". إن هذه النقطة بالذات هي ما نجدها عند المفكر الألماني يورغن هابرماس الذي يريد هذا التصور أيضا وسيعمل على إمكانية تفعيله كما سنرى.

من خلال عرضنا السابق لمسألة الحوار الديني، تبين لنا أن الحوار الديني لا يخرج عن اطارين:

1 ـ الحوار الديني الداخلي: والذي يتم بين الطوائف والمذاهب والتيارات أو الفرق داخل الدين الواحد، وهذا من أجل التعايش بينها ونبذ الفراق والاختلاف.

2 ـ الحوار الديني الخارجي: والذي يتم بين الأديان، أي أديان مختلفة ومتباينة كالدين الإسلامي والمسيحي أو غير ذلك، ليشمل الأديان غير التوحيدية.

إن هذا التصور للحوار الديني بنظر يورغن هابرماس ضروري ومهم، لأنه لا بدا لنا قبل الحديث عن الحوار الديني الخارجي، يجب أن يكون هناك حوار ديني داخلي من أجل امتصاص المشاكل الداخلية، وهذا الإجراء يساعد الأديان أن تتحاور وتتواصل فيما بينها خارجيا، من أجل

[1] الطالبي محمد، **عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، دار سراس للنشر، (د.ط)، 1992، ص 154.
[2] المرجع نفسه، ص 180.

تحقيق التعايش والتفاهم وإزالة الغموض حول الكثير من المسائل والقضايا الشائكة في ظل المصلحة المشتركة.

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات، أن تصور يورغن هابرماس للحوار الديني لا يقتصر على حوار الأديان فيما بينها، سواء داخليا أو خارجيا، إنما يذهب إلى أبعد من ذلك، أي إلى حوار الدين مع النقيض العلماني، في اطار الخطاب الفلسفي المعاصر، أي في ظل منطق الاختلاف والتعدّد، وضمن دولة الحق والقانون الديمقراطية، بغية تحقيق الاندماج الاجتماعي لجميع المواطنين، سواء "الذين يؤمنون بدين ما أو الذين لا يؤمنون بأي دين".[1]

2 ـ سؤال الدين في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس:

أولا: التنبؤات القائلة بزوال الدين في الفضاء العمومي

يشكل الدين قوة روحية ومعنوية تحمل طاقات هائلة، تجعل من معتنقيه يشعرون بالراحة وهدوء البال، ونظرا لحاجات الإنسانية إلى مثل هذه الأمور؛ فإن الدين ومنذ نشأته إلى غاية القرون الوسطى عرف ازدهارا كبيرا، وبالتالي بلغ قمته، وبخاصة الأديان التوحيدية الثلاث (اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام).

لكن ماهو جدير بالذكر إن هذا الازدهار لم يدم إلى الأبد، لأنه ظهرت مجموعة من العوامل أدت بالدين إلى أن يتراجع ويتقلص دوره مع مرور الوقت، ولعل أهمها بالنسبة لليهودية والمسيحية هو أنها حرفت عن مقاصدها الإلهية ورسالتها مع رسلها والمبشرين بها، لأن هذه الأخيرة " تأثرت بالأديان والوثنيات التي كانت سائدة آنذاك ـ خاصة المسيحية ـ مما جعلها مزيجا مركبا غير متجانس، فيه من الأصل الصحيح شيء، وفيه أشياء لم ينزل الله بها سلطانا كعقيدة التثليث والصلب واعتقاد الوساطة بين الله والناس، وتقديس الصور والهروب من الحياة بالرهبانية التي جعلت أصحابها أعداء للفطرة الإنسانية السليمة مغرقين في القذارة وازدراء أبسط الحاجات الإنسانية".[2] إضافة إلى بدعة صكوك الغفران وغيرها من البدع.

ومن بين العوامل أيضا التي أدت إلى تراجع دور الدين خاصة المسيحي، هو ذلك الصراع الذي ظهر بين الكنيسة والعلم، فبعد أن حرفت الكنيسة الدين المسيحي وفق أهدافها ومخططاتها المرجوة، استغلت هذا الوضع لتجعل من نفسها سلطة سياسية على مختلف المجالات ورفضت بموجب ذلك أي محاولة للإتيان بالجديد ـ العلمي خاصة ـ الذي يعارض تصوراتها القديمة.

[1] يورغن هابرماس، جوزيف راتسينغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، تعر وتق: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص 46.
[2] شيخاني محمده، **التيارات الفكرية المعاصرة والحملة على الإسلام**، بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر، (د.ط)، 2008، ص 244.

كل هاته العوامل جعلت من الواقع المسيحي يعيش على أنغام التخلف، الركود والجمود، الأمر الذي جعله يتخبط في مشاكل عديدة تمخض عنها ميلاد الفكر العلماني*، ميلادٌ من طبيعة مختلفة، لأنه حمل في طياته لواء الفصل بين الدين والدولة.

وفي هذا السياق يقول هابرماس: "اتخذ مصطلح العلمنة** في البداية معنى قانونيا تمثل أساسا في نقل الملكية عن طريق الإكراه؛ من ثروات أملاك الكنيسة إلى الدولة العلمانية، ثم فيما بعد امتدت هذه الدلالة لتشمل الحداثة الثقافية والاجتماعية في مجملها، ومنذ ذلك الوقت صارت التقديرات المتناقضة مرتبطة بمصطلح العلمانية".[1]

كما أن اندلاع الثورة الفرنسية في 1789، شكل ضربة موجعة لسلطة الكنيسة "فلقد ولدت لأول مرة في تاريخ أروبا المسيحية دولة جمهورية لا دينية تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب وليس (باسم الله)، وعلى حرية التدين بدلا من (الكثلكة)، وعلى الحرية الشخصية بدلا من التقيد بالأخلاق الدينية، وعلى دستور وضعي بدلا من قرارات الكنيسة".[2] وبذلك انتصر الفكر العلماني على حساب الفكر الديني الكنسي.

أما بالنسبة للدين الإسلامي فإن من أبرز الأسباب التي جعلت المسلمين يتراجعون بعدما كانوا في أوج ازدهارهم وقمة عطائهم، هو انحراف تصورهم للفهم الديني للإسلام. وأهم مظاهر انحراف المسلمين هذه قد تجلت على مستويين هما:

---

* العلمانية (sécularisme) يرجع أ صل الكلمة: إلى اللفظة اللاتينية saecularis، والتي تعني الدنيوية أو الزمانية، والعلمانية من العِلم فتكون بكسر العين، أو من العَالم فتكون بفتح العين، أما في الإنجليزية (secularism)- وحتى الفرنسية - فهي مشتقة من اليونانية، بمعنى "العامة" أو "الشعب"، وبشكل أدق عكس الأكليروس أو الطبقة الدينية الحاكمة.

(Pierre Tourev, **Sécularisation, sécularisme, Définition de sécularisation, sécularisme**, "Toupictionnaire": le dictionnaire de politique : http://www.toupie.org/Dictionnaire/Secularisme.htm, 09/04/2016. H:11:25).

(عامر عبد زيد، **تمثلات العلمانية عند عبد الكريم سروش**، في كتاب: **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، من هواجس التأسيس المتعالي إلى مأزق النقد المحايث**، تحرير وإشراف: البشير ربوح، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2015، ص 334).

انطلاقا مما سبق يمكن القول: أن مسألة العلمانية وما يرتبط بها من مفاهيم، كالحداثة، الديمقراطية، اللائكية...الخ، تجعل من إمكانية حصرها في مفهوم واحد أمراً في غاية الصعوبة، الأمر عائد بالأساس إلى السياق الأوربي الذي ولدت فيه. إذ جاءت لتحلّ المشكلات التي كانت تعاني منها أوروبا في ظل سيطرة الكنيسة وهيمنتها؛ ومعلوم أن هذه الأخيرة حاربت من غير هوادة كل من ينتقدها أو يخالفها أو حتى يأتي بشيء جديد.

إن مثل هذا الوضع عجل بقيام الثورة الفرنسية، التي جاءت كرّدة فعل معارضة وناقمة على تلك الأوضاع المزرية التي وصلت إليها أوروبا معلنة عصرا جديدا عنوانه" ميلاد الفكر العلماني والحداثة الغربية"، ومن ثمة شاع تعريف العلمانية على أنّها فصل الدين عن الدولة، دون تحديد طبيعة هذا الفصل، أهو فصل كلي نهائي، شمولي، أم أنه فصل جزئي أو برغماتي؟ من هنا وجب التمييز بين نوعين من العلمانية:

"1 ـ العلمانية الجزئية: تعني فصل الدين عن الدولة، وهو أكثر التعريفات شيوعا للعلمانية في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق والعبارة تعني حرفيا فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة)، وهي تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسي وربما الاقتصادي أيضا (وفي بعض المجالات في رقعة الحياة العامة)، وتستبعد شتى النشاطات الإنسانية الأخرى أو تَلزم الصمت بخصوصهما، بمعنى أنها تشير إلى العلمانية الجزئية فحسب.

2 ــ العلمانية الشاملة: تعني فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة فحسب، وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تنزع القداسة عن العالم وتحوله إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى".

(المسيري عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص ص 16 17).

** إذا كانت العلمانية نظرية أو حركة نشأت وتطورت في السياق التاريخي للصراع بين الكنيسة والدولة القومية، للفصل بين الدين والدولة وحياة المجتمع من جهة، وبين مفاهيم الكنيسة والمفاهيم الحديثة عن الكون والحياة والمجتمع من جهة أخرى؛ فإن العلمنة تعني ذلك التطبيق العملي لتلك النظرية في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

(عامر عبد زيد، **تمثلات العلمانية عند عبد الكريم سروش**، ص 334).

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 150.

[2] شيخاني محمده، **التيارات الفكرية المعاصرة والحملة على الإسلام**، ص 249.

أولا: الانحراف في مفهوم الألوهية:

غفل المسلمون عن قوله تعالى: {أَتَّبِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِكُم وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ} (سورة الأعراف:3)، وبذلك صرفوا هذا النوع من العبادة إلى الحكام والولاة وعلماء المذاهب، إضافة إلى المشعوذين الذين تهيأ لهم الجو بما كان يسيطر على الأمة الإسلامية من جهل وسذاجة، إضافة إلى ذلك أن الدولة العثمانية بسبب تمسكها المتعصب بالمذهب الحنفي الذي عارض علماؤه فتح باب الاجتهاد؛ ومن ثمة العمل على بقائه موصدا، والاكتفاء بالاجترار العقيم؛ فإن هذا ما جعل من المسلمون يتراجعون بعد ما كانوا متطورون فكان الانحراف الثاني.[1]

ثانيا: الانحراف في مفهوم الإيمان بالقدر:

لقد كتب أحد المستشرقين الألمان وهو يؤرخ لحال المسلمين في عصورهم الأخيرة بأن طبيعة المسلم التسليم لإرادة الله والرضا بقضائه وقدره، والخضوع بكل ما يملك للواحد القهار. وكان لهذا الطاعة أثران مختلفان:

في العصر الحديث لعبت دورا كبيرا في الحروب إذ حقّقت نصرا متواصلا، لأنها دفعت الجندي إلى روح الفداء، وفي العصور الأخيرة كانت سببا في الجمود الذي خيم على العالم الإسلامي فقذف به إلى الانحدار وعزله وطواه عن تيارات الأحداث العالمية.[2]

بناء على ما تقدم يمكن القول أن هذا الانحراف للفهم الديني عند المسلمين، سواء من حيث الانحراف في مفهوم الألوهية أو من حيث الانحراف في مفهوم الإيمان بالقدر، كان السبب الرئيسي في تراجع الأمة الإسلامية وتدهورها رويدا رويدا، إلى غاية سقوطها بالمرة في عهد الدولة العثمانية التي كانت محلا للأطماع الاستعمارية، وما كان على هذه الأخيرة الا أن تتقاسم تركتها - تركة الرجل المريض -، وبالمقابل تستغل ثرواتها وخيراتها.

كان نتيجة تقسيم هذه التركة دخول الاستعمار بلاد المسلمين، الذي بذر بذور العلمانية على أرض بلاد الاسلام الخصبة، من خلال الاصلاحات الجذرية التي قام بها بحجة أنها لا تتماشى ومقتضيات العصر، وما كان هذا ليحصل لو أن باب الاجتهاد والنظر في الأمور كان مفتوحا؛ مما ولد لدينا ما يسمى بـ "القابلية للاستعمار"، التي يقول عنها "مالك بن نبي" (1905 – 1973): "إن الاستعمار ليس مجرد عارض، بل هو نتيجة حتمية لانحطاطنا؛ هذه هي المشكلة (...) ولكي لا نكون مُستَعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار".[3]

[1] المرجع السابق، ص 250.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[3] مالك ابن نبي، **شروط النهضة**، تر: مسقاوي عمر كامل. شاهين عبد الصبور، دار الفكر، دمشق، ط4، 2013، ص 9.

بناء على ما تقدم ظهرت مقولات وتنبؤات تقول بنهاية الدين وزواله في الفضاء العمومي - خاصة في شقه المسيحي-، من طرف مجموعة من الفلاسفة والمفكرين، وفيما يلي عرض لأهم هذه الأقوال التي تنبأت بنهاية الدين الآزف وانتصار الفكر العلماني الحادث:

1 ـ لودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach (1804 – 1872):

يرى فيورباخ بأن "الدين يتكون من أفكار وقيم أنتجها البشر خلال تطورهم الثقافي، ولكنهم أسبغوها على قوى سماوية أو إلهية، ونظرا لأن البشر لا يعرفون مصيرهم تمام المعرفة، فإنهم ينسبون إلى أنشطة الآلهة ما سبق لهم أن أنتجوه في مجتمعاتهم من قيم ومعايير. من هنا فإن قصة الوصايا العشر التي أنزلها الله على موسى هي مجرد نسخة أسطورية لأصول المبادئ التي كانت في حياة اليهود القدماء ثم المسيحيين، ويضيف فيورباخ أنه طالما ظل البشر عاجزين عن فهم الرموز الدينية التي ابتدعوها، فإنهم سيظلون أسرى لقوى التاريخ التي لا يستطيعون التحكم فيها".[1]

2 ـ أوجست كونت Auguste Comte (1798 – 1857):

من خلال قانون الشهير المعروف بقانون الحالات الثلاث، والذي يتضمن المراحل الثلاث:

" أ ـ الحالة اللاهوتية: فيها تقدم الآلهة للإنسان مبدأ التفسير والفعل

ب ـ الحالة الميتافزيقية: وفيها تنوب مناب القوى الإلهية قوى مجردة ولا شخصية".[2]

جـ ـ الحالة الوضعية: "مرحلة الفهم العلمي الذي يذهب فيها العقل إلى تفسير الظاهرات بنسبتها إلى القوانين التي تحكمت والأسباب المباشرة التي تؤثر فيها"[3]؛ فإنه يرى من خلاله بأن الدين مرحلة تمّ تجاوزها، وبالتالي "فإن التقدم العلمي يفضي حتما بنهاية الدين".[4] ويعدّ هذا انتصارا للفكر العلماني على حساب الفكر الديني التقليدي، الذي هو مرحلة من مراحل تطور المجتمعات.

3 ـ كارل ماركس karl Marx (1818 – 1883):

يرى ماركس بأن " الدين بشكله التقليدي سيختفي، بل لابدا من أن يختفي (...) وعلينا في نظر ماركس أن لا نخشى الآلهة التي صنعناها بأنفسنا وأن لا نضفي عليها المثل والقيم العليا التي يمكن

[1] أنتوني عدنز، **علم الاجتماع**، ص 579.
[2] جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة بيروت، ط3، 2006، ص 542.
[3] عبد الباسط عبد الغاني، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ع 44، الكويت، (د.ط)، 1981، ص 62.
[4] سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، **علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات**، تر: عناية عز الدين، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، ط1، 2011، ص 32.

للبشر أنفسهم أن يحقّقوها، وأعلن في أحدى عباراته الشهيرة "أن الدين أفيون الشعوب".[1] لذلك عمد إلى تجاوزه، وهذا نظرا لعدة اعتبارات هي:

1 ـ الدين يرجئ السعادة والجزاء إلى الحياة الأخرى

2 ـ يدعوا الناس إلى القناعة والرضى بأوضاعهم في هذه الحياة

3 ـ يؤدي إلى صرف الانتباه عن المظالم ووجوه التفاوت واللامساواة في العالم، فعبارة أن الضعفاء هم من سيرث الأرض على سبيل المثال تحمل معنى الخنوع وعدم التصدي للقمع

4 ـ إلهاء الناس بما يمكن أن يكون من نصيبهم في عالم الآخرة.[2]

4 ـ إميل دوركهايم Émile Durkheim (1858 – 1917):

يعتقد دوركهايم أن "تأثير الدين سينحسر مع تطور المجتمعات وسيحل مكانه التفكير العلمي، ويشترك دوركهايم مع ماركس في الرأي بأن الدين التقليدي، أي الإيمان بآلهة أو قوى علوية هي على وشك الاختفاء، ويقول دوركهايم في إحدى عباراته الشهيرة: "لقد ماتت الآلهة القديمة"، غير أنه يعترف أن الدين قد يستمر وإن كان ذلك بأشكال بديلة أخرى".[3]

5 ـ ماكس فيبر Max Weber (1864 – 1920):

ترتبط العقلنة كمفهوم مع ماكس فيبر، الذي دعا لها في مقابل تلك التصورات الميتافزيقية اللاعقلانية أو الغيبية، وبموجب هذه العقلنة، فإنه نحت عبارة "نزع السحر عن العالم" كإعلان منه على فناء المقدس وسيادة الآلهة على البشر. وفي مقابل هذا فإن العقل الغربي صار في تقدم متصاعد بفضل ما أبدعه من وسائل وتقنيات مكنته من ذلك.

وفي سياق فكرة نزع السحر عن العالم يقول هابرماس: "إذا ألقينا مع ماكس فيبر نظرة على مقدمات ما أسماه فك السحر عن العالم، صار بوسعنا أن نرى ماذا في الأمر، ذلك أن الطبيعة وبقدر ما صارت قابلة للمراقبة الموضعة وللتفسير السببي صارت طبيعة غير مشخصنة".[4]

6 ـ مارسيل غوشيه Gauchet Marcel (1946):

يرى مارسيل غوشيه متأثرا بفكرة نزع السحر عن العالم لماكس فيبر، أن الدين بمعناه التقليدي سيزول، وهو ما لخصه في عبارته "الخروج من الدين"، التي يقول حولها: "لقد اقترحت الخروج

[1] أنتوني عدنز، **علم الاجتماع**، ص 580.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المرجع نفسه، ص ص 581 582.
[4] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 154.

من الدين لكي أبين خصائص تيار العصرنة، وذلك بالضبط من أجل تفادي عبارات "العلمنة" أو "الدنيوة"، إن هذا التطور طال عموم المجتمعات الغربية وبأشكال شتى (...)، إن الخروج من الدين لا يعني التخلي عن المعتقد الديني وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحد ذاته منظما بنيويا، فالخروج من الدين هو في المحصلة الانتقال إلى عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد بتحديدهما".[1]

7 ـ خوسيه كازانوفا José Casanova (1951):

يتخذ مفهوم العلمنة لدى خوسيه كازانوفا ثلاثة اتجاهات تكون منفصلة في بعض الأحيان وهي:

1 ـ الفصل بين ماهو ديني وماهو علماني

2 ـ تراجع المعتقدات والممارسات الدينية في المجتمعات الحديثة

3 ـ خصخصة الدين وإنزاله إلى المجال الخاص.[2]

وبذلك يرى خوسيه كازانوفا بأن العلمنة هي انتصار للعقل على حساب التأمل الذاتي والممارسات الإيمانية، وأنه بموجب هذا الانتصار للعقل وبالتالي للعلمانية سينحصر دور الدين في المجال الخاص ولا يتعدى ذلك.

8 ـ الوضعية المنطقية:

في الفترة المعاصرة يُعتبر أنصار الوضعية المنطقية القطب البارز في نقد الميتافزيقا، خاصة مع أهم وأبرز روادها كرودلف كارناب Rudolf Carnap (1891 – 1970) والفرد جولس آير Alfred Jules Ayer (1910 – 1989) وآخرون، حيث كان مسعاهم تخليص الفلسفة والعلم من الميتافيزيقا والقضايا الفارغة بوصفها لغواً، مبرهنين بوسائل منطقية وتجريبية على أن قضايا الميتافيزيقا لا معنى لها، انطلاقا من مبدأ التحقّق الذي يقتضي ربط القضايا بالواقع.

ثانيا: يورغن هابرماس قبل المنعطف الديني

لم تحظ المسألة الدينية في فلسفة التواصل لهابرماس بأهمية بالغة*، فبالكاد نعثر على شذرات متباينة هنا وهناك ضمن كتاباته، فعلى غرار كتابه "الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي"، والذي

[1] Marcel Gauchet, **La Religion dans la démocratie parcours de la Laïcité**, éd Gallimard, paris, 1998, p 11 – 25.
[2] José Casanova, **Exploring the Postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence,** In the book **Habermas and Religion**, Polity Press, Cambridge and Malden, 2013, pp 65 66.
* في المراحل الأولى من تفكير هابرماس، لم يهتم هذا الأخير بالمسألة الدينية أو الدين بشكل عام، لأنه بنظره أصبح مرحلة متجاوزة أو باتت من الماضي، وأننا بموجب ذلك نعيش مرحلة التفكير الوضعي أو بصورة أدق المابعد ميتافيزيقي حسب هابرماس. لكنه سيعدل فيما بعد من تصوره هذا كما سنرى ضمن ثنايا هذا المبحث.=

حاول من خلاله الإجابة على سؤال مهم وهو "كيف حكم فكر التصوف اليهودي الفلسفة الغربية الحديثة؟".[1] وتحدث في هذا السياق على التوراة والكابالة وغيرها، ولكنه رغم ذلك لم يبرز موقفه من الدين من خلال الاهتمام بإشكالياته المعاصرة.

وفي بعض كتاباته خاصة كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" تحدث عن فكرة نزع السحر عن العالم الفيبرية معجب بمقولاتها وتأكيدها على مسألة العقلنة المتنامية في الغرب. وفي هذا الصدد يقول: "إن فك السحر تلاه تفكك التصورات الدينية للعالم، وهو ما أوجد في أوروبا ثقافة لا دينية تعدّ بالدرجة الأولى عملية عقلانية".[2]

كما تحدث أيضا عن فلسفة الدين لهيجل وكانط، من خلال تأكيدهما على الأهمية التي يلعبها، وفي هذا المعنى يقول: "يرى هيجل - شأنه في ذلك شأن كانط - في الدين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل وتطبيقها. هذه الإمكانية ولبلوغ فكرة الله يجب أن ينفذ الدين إلى روح الشعب وعاداته، وبالتالي يكون حاضرا في مؤسسات الدولة، وفي ممارسات المجتمع والتعبير عن الأسلوب الذي يفكر فيه الناس ويصمّمون عليه بوصفه حساسا لوصايا العقل العملي، وشريطة أن يكون العنصر الذي تزدهر فيه الحياة العامة، وبذلك كان باستطاعته - الدين - إعطاء العقل فاعلية عملية".[3]

ورغم إشارته للدين في بعض كتاباته، فإنه يبقى المفكر العلماني بامتياز، وصاحب مشروع الحداثة بوصفها غير مكتملة، فهو المدافع بشراسة عن عقل الحداثة والتنوير، لكن مع إغنائه وتفعيله بعقل تواصلي يدرأ مثالب العقل الأداتي الذي هو وريث الأنوار والعقل الحداثي. وهذا ما يتجسّد في أحد كتبه المهمة والموسوم بـ "التفكير ما بعد الميتافزيقي"، الذي تخلص من خلاله من فكرة الدين التقليدي أو الكلاسيكي من حيث كون هذا الأخير يرجع آماله وطموحاته وأفعاله، وكل ما تعلق به إلى قوة علوية تحقّق له كل ذلك، إن الأساس بالنسبة إلى هابرماس هو التواضع والاتفاق الذي قد يكون محل إجماع، ومنه تصبح الحقيقة بنظره وضعية بين الناس، وليس بواسطة الإله.

والمقصود بمرحلة التفكير ما بعد الميتافزيقي عند هابرماس، تلك المرحلة "التاريخية والمعرفية التي تتجاوز المراحل الأسطورية والميتافزيقية التي حكمت العقل الإنساني، ويعدّ هذا المصطلح تعبيرا عن البعد النقاشي الذي يعيد للإنسان سلطته في عالم نخره الحضور الميتافزيقي حتى مع التيارات العلموية المتطرّفة، لذلك فلا مناص - إذا أردنا دنيوة المعايير والفعالية الإنسانية وتحصيل

(Habermas, Jürgen, **Religion and Rationality Essays on Reason, God, and Modernity**, Edited and with an Introduction by: Edurado Mendieta, Polity Press, 2002, pp 11 12).

[1] يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 1995، ص 5.

[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 1.

[3] Ibid, pp 29 30.

سيادتها - من أن نعتمد البعد الحجاجي - النقاشي لتحصيل التوافق والاجماع حول الحقائق المتضمنة في خطاباتنا. وكأن هابرماس هنا يريد أن ينشئ لنا قانون الأحوال الأربع المخالف لثلاثية كونت، وهو: ـ الحالة الأسطورية ـ الحالة الميتافزيقية ـ الحالة الوضعية ـ الحالة ما بعد الميتافزيقية".[1]

وفي كتابه "نظرية الفعل التواصلي"، والحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير" والكتب الأخرى التي تعكس تحوله السياسي - كما أشرنا إلى ذلك سابقا - نلاحظ تلك الأهمية التي أعطاها للدين من خلال امداده لنا ببعض المفاهيم الأساسية، والتي تقوم عليها دولة الحق والقانون الديمقراطية، مثل العدالة، المساواة، حقوق الإنسان، ...الخ، والتي تتباهى بها الأنظمة الديمقراطية اليوم. ورغم ذلك فهذه الإشادة من هابرماس لم تجعله يخصّص للدين دراسة مخصصة متعلقة بإشكالياته ومسائله الشائكة المعاصرة.

إن الحجة الرئيسية التي تؤكد بأن هابرماس لم يجعل من الدين مركز اهتمامه قبل تحوله إلى دراسة قضاياه ومعالجتها هوما ذكره في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، والذي مفاده: "إن العقل التواصلي الذي أدعوا إليه، ورغم صفته الإجرائية، فهو متحرّر من كل ما هو ديني أو ميتافزيقي، وهو ما يجعله ينخرط دفعة واحدة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية، نظرا لأن أفعال الفهم المتبادل، تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل، لذلك فالأعمال التواصلية تشكل نسيجا يتغذى من موارد العالم المعيش".[2]

ثالثا: هابرماس والمنعطف الديني: عودة الدين في الفضاء العمومي

بعد أن حدّدنا موقف هابرماس من الدين قبل المنعطف، فإننا نتساءل هنا وبحيرة كبيرة؛ كيف ولماذا حدث هذا المنعطف في مسيرة يورغن هابرماس ليهتم بالدين في آخر كتاباته؟

إن هذا التحول في الحقيقة تعكسه جملة من التحولات، جعلته يهتم بالمسألة الدينية، وفي ما يلي عرض لأهم هذه المحطات* التي جعلت من هابرماس يهتم بالدين:

1 ـ بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وتنامي التطرّف والعنف في العالم.

2 ـ بعد شهر من هذه الأحداث، وبمناسبة تسلمه جائزة السلام التي تمنحها رابطة الناشرين الألمان، ألقى محاضرة بعنوان "الإيمان والمعرفة"، تناول من خلالها موقفه من الدين ومن هذه الاعتداءات.

[1] المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل أنموذج هابرماس**، ص 374.
[2] Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, p 373.
* تجدر الإشارة هنا إلى استفادتنا من المحطات التي حددها "عطار أحمد" في مقاله، **هابرماس والعالم الإسلامي**، في مجلة لوغوس، ع 1، دار كنوز للنشر والتوزيع، تلمسان، جويلية 2012، ص ص 65 66.

3 ـ في نفس السنة، شارك في حوار مطوّل مع جاك دريدا، والذي أجرته معهما الباحثة الشهيرة جيوفانا بورادوري، حيث تناول موقفه من الدين والتطرّف، وهو الشأن نفسه مع جاد دريدا، حيث دعيا العقل الغربي إلى مراجعة حساباته والنظر في أفعاله، وأصدر الحوار في كتاب مشترك بعنوان: الفلسفة في زمن الإرهاب حوارات مع يورغن هابرماس وجاد دريدا، في سنة 2003.

4 ـ في سنة 2002 سيصدر كتابا بعنوان: "الدين والعقلانية: مقالات في العقل والله والحداثة".

5 ـ في سنة 2004، شارك في حوار مع الكاردينال جوزيف راتسينغر، الذي سيصبح البابا بندكتيت 16 سنة بعد ذلك، وأصدر الحوار في كتاب مشترك بعنوان: "جدل العلمنة: العقل والدين".

6 ـ في سنة 2005، شارك في مؤتمر دولي بدوله بولونيا حول "الفلسفة والدين" بمداخلة عنوانها: "الدين في الفضاء العمومي".

7 ـ في نفس السنة أصدر كتابا بعنوان "بين النزعة الطبيعية والدين".

8 ـ قدم مداخلة هامة في مشاركاته ضمن فعاليات الملتقيات الدولية بورقة عنوانها: "مجتمع ما بعد العلمانية ماذا يعني ذلك؟" وهذا في سنة 2008.

9 ـ شارك في حوار جماعي مع مجموعة المفكرين، وطبع هذا الحوار في كتاب بعنوان" قوة الدين في المجال العام" سنة 2009.

في ظل هذه المعطيات وجد هابرماس نفسه منشغلا بالمسألة الدينية ومهتما بأمرها، وبالتالي راح يتساءل عن مدى راهنيتها في المجتمع المعاصر[1]؛ بغية أيجاد مقعد لها وسط الأقوال القائلة بنهاية الدين وانتصار الفكر العلماني، وهذا ما دفعه إلى القول: "إن القناعة العلمانية التي مفادها بأن الدين سيختفي في جميع أنحاء العالم لم تعد ممكنة (...)، لأنه توجد ثلاث ظواهر متداخلة تخلق الانطباع عن عودة الدين في جميع أنحاء العالم وهي:

أ ـ التوسع - الامتداد - التبشيري

ب ـ التطرّف - الراديكالية - الأصولي

جـ ـ التوظيف السياسي للدين وما يتبعه من عنف في الكثير من الأديان في العالم".[2]

[1] Craig Calhoun and others, **Habermas and Religion**, p 22.
[2] Habermas Jürgen, **Qu'est-ce qu'une Société ''Post-Séculière'' ?**, Gallimard/ le Débat, n° 152, 2008, pp 5 – 8.

إذا كان عصر الحداثة تميّز بتغلب العقل على الإيمان والفلسفة على اللاهوت، والعالم المتعلمن شيئا فشيئا؛ فإن هذا ما جعل الدين يختفي من الحياة العامة، وأصبح بالمقابل مسألة شخصية.[1] إن مثل هذا الأمر دفع بهانز كونغ Hans Kong (1928) للقول: "اعلموا أن موت الدين الذي تنبأت به الأزمنة الحديثة على يد فورباخ وماركس ونيتشه لم يحصل، فالدين لايزال موجودا في أكثر المجتمعات الأوربية تقدما".[2]

هذا ما جعل هابرماس يعتبر "أن الفكرة القائلة بأن الدين قد ولى في المجتمعات المعاصرة تتطلب مراجعة حقيقية، حيث يلاحظ هابرماس عودة بارزة للدين في الآونة الأخيرة، ويعطي مثال الولايات المتحدة الأمريكية، فرغم أنها ترتب في قمة دول التحديث والعلمانية، إلا أننا نلمس حضورا متزايدا ومتناميا للدين في الحياة الاجتماعية والسياسية".[3] وهو تأكيد منه على أن تلك الأقوال والتنبؤات القائلة بنهاية الدين باتت الآن تقف على أرجل من قَصَب، ولابدا من أن نعيد النظر في ادعاءاتها المزعومة.

إذا يلاحظ هابرماس من خلال عرضه لتلك الظواهر الثلاث التأكيد على عودة الدين في الفضاء العمومي، وفيما يلي شرح عنها كما حدّد ذلك هابرماس:

أ ــ التوسع التبشيري:

يرى هابرماس بأنه انتشر بقوة في الفترة المعاصرة، حيث عرفت الأديان دورا متناميا "فنحن جميعا شهود على موجة تدين جديدة ذات أبعاد عالمية (الأسلاموية، والهندوسية، والبوذية، والأرثوذكسية الروسية، والعربية واليونانية، والطوائف البروتستانتية في أمريكا اللاتينية ...الخ".[4] وهو ما من شأنه أن يبدّد تلك الادعاءات، فالدين عاد بقوة إلى ساحة الفضاء العمومي، ومن بين العوامل التي تساعد على التبشير الديني ونفاذه إلى بقاع عديدة، كما يرى هابرماس، هو أن ذلك العمل الدعوي يعتمد على مرونة في التعامل مع من يريد كسبهم، مما يؤكد لنا بأن المنظمات الدينية والكنائس، وشبكات الإسلام العالمية، والإنجيلين هي كلها في طور النهوض في كل مكان وتُبرِزُ شكلا منتشيا للدين مستوحى من قادة متميزين.[5]

---

[1] هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوربي**، دار الطليعة للطباعة و النشر و رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2005، ص 241.

[2] المرجع نفسه، ص 244.

[3] عطار أحمد، **هابرماس والعالم الإسلامي**، ص 65.

[4] لوكيلي حسين، **الحداثة السياسية وعودة الديني**، في مجلة النقد الثقافي، مجلة علمية يصدرها مجموعة أستاذة جامعة تلمسان، ع2، السياسي والديني في الفكر المعاصر، دار كنوز، 2014، ص 108.

[5] Habermas Jürgen, **Qu'est-ce qu'une Société '' Post-Séculière ''?,** p 5.

ب ـ التطرّف الأصولي الديني:

يشكل بروز الأصولية في الفترة المعاصرة أحد الظواهر الرئيسية لعودة الدين في الفضاء العمومي، حيث أن هذه الأخيرة على حد تعبير هابرماس تعرف نموا مطردا ومتناميا، لكن ما يثير الحيرة ويستوجب منه الدهشة، هو أن هؤلاء يحاربون العالم المعاصر بوسائل ليست معاصرة، ونتيجة عجزهم عن المجابهة الندية له، هم مضطرون للعزلة حول معتقداتهم بشكل دغمائي، مما يجعلهم يتقيدون بالفهم الحرفي للنصوص المقدسة.[1] وهذا ما يؤدي إلى الانغلاق، وعدم تقبل الرأي والطرف الآخر المخالف، مما ينتج التعصب واللاتسامح الديني، التطرّف، الإرهاب، وغيرها مما نعيشه اليوم في الفترة المعاصرة.

جـ ـ التوظيف السياسي للدين:

يرى يورغن هابرماس بأن الدول التي تقوم على أساس مشروع ديني، كالدولة الإسلامية في إيران والتي تمّت في 1979، وكما الحال بالنسبة للدولة الصهيونية.[2] حيث تركّز هذه الأخيرة على فكرة شعب الله المختار؛ تضمر العنف داخل سياستها باسم الدين. وهو ما نلاحظه في إيران وسياستها، وكذا الحال بالنسبة لدولة إسرائيل وما تفعله بالفلسطينيين في منطقتنا العربية.

في هذا الإطار يقول هابرماس: "إن نظام الملالي في إيران، والإرهاب الإسلامي، ليست سوى الأمثلة الأبرز لإطلاق العنان السياسي لإمكانيات العنف الكامنة في الدين".[3] فحين يوظف الدين باسم السياسة، فإنه يُشرعن ويكسب مصداقيته من طرف مستعمله، وهو ما تشهده الحركات الإسلامية والتيارات المعاصرة المتطرّفة، التي تعرف صراعات داخلية وتناحرات دامية، وهذا حال كل من يعمل على توظيف الدين باسم السياسة.

إن هاته الظواهر الثلاث المقدمة من طرف هابرماس، تؤكد لنا ذلك الحضور القوي الذي عرفه الدين في الفضاء العمومي؛ بعد تلك الأقوال والتنبؤات القائلة بنهايته وتحوله في أفضل الأحوال إلى دين خاص ليس له أي دور في الفضاء العمومي، لذلك تفاجأت المجتمعات المعاصرة بعودة الدين من جديد، عودة من شأنها أن تقلب معطيات العالم المعاصر.

اعتمادا على هذا الطرح، وبناء على ما سبق؛ يرى هابرماس أن الدين عرف عودة قوية، لكنها مشوهة بأساليب العنف والتطرّف والإرهاب، وهي ما اعتبرها أمراضا ناتجة عن انسداد في قنوات التواصل، علاوة على عدم تماشيها والطبيعة التقدمية للعصر، مما يوجب معالجتها من أجل عقلنة الديني في علاقته بمعطيات العالم المعاصر.

---

[1] Ibid, op .cit, pp 5 6.

[2] عطار أحمد، **هابرماس والعالم الإسلامي**، ص 71.

[3] Habermas Jürgen, **Qu'est-ce qu'une Société '' Post-Séculière ''?**, p 6.

وفي مقابل هذه العودة للدين يركّز هابرماس أعماله بهذا الخصوص على مراجعة الطرف النقيض للدين والمتمثل في العلمانية، ومن ثمّة العمل على إعادة النظر في ادعاءاتها السابقة المؤكدة على انتصارها على حساب الدين، فهل يعني هذا أنها تراجعت لحساب سلطة الديني وعودته المفاجئة؟ أم أن هذه الأخيرة انحرفت عن مسعاها، وبالتالي حادت عن مسارها الصحيح، مما يعني أنها بحاجة إلى إعادة البناء أو التصويب؟ وهل هي بحاجة إلى الدين؟ وهل الدين بدوره بحاجة إليها؟

هاته الأسئلة نستشفها عند هابرماس الذي حاول بدوره الإجابة عليها، من خلال مقاربته بين الديني والعلماني في إطار ما أسماه بمجتمع ما بعد العلمانية، فالمقصود به؟ وكيف يمكن أن يكون منطلقا قويا وباعثا على الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر، من خلال تصور هابرماس له؟ هذا ما سنتحدث عنه في الفصل الثالث.

خلاصة:

في ختام هذا الفصل، يمكن القول أننا من خلال مباحثه الثلاث حاولنا التأكيد على النقاط التالية:

1 ـ إتيقا المناقشة عند هابرماس، هي تلك الاجراءات المنهجية النظرية والضرورية، والتي تسمح مراعاتها ضمان الحصول على مناقشة عقلانية ومتفق حولها.

2 ـ تتطلب هذه النظرية عدة شروط، منها ماهو عام، كمسألة الحرية في النقاش التي يحب أن يكون موضع تبرير دوما، ومنها ماهو معياري مثل (المعقولية، الحقيقة، الدقة (المصداقية)، الصدق)، والتي تعد ضرورية لأنها إذا اختلت، فإن التواصل يتعرض للتشويش، وهذا ما يستدعي استحضار الوضعية المثالية للكلام في اطار التداولية الصورية، ليحافظ التواصل على تماسكه.

3 ـ تتجلى اجراءات إتيقا المناقشة في المجال السياسي في مفهومين أساسيين، هما:

أولا: الفضاء العمومي النقدي الذي عمل على استحضاره في المجال السياسي ليس كمفهوم خام أو تنظير معرفي، كما سبق وأن عالج ذلك في كتابه "أركيولوجيا الفضاء العمومي"، وإنما استدعى الخاصية الإجرائية النقدية التي يقوم عليها هذا المفهوم، باعتباره المجال الذي يحدث فيه نقاش بين الأفراد والجماعات بغية تشكيل رأي عام.

ثانيا: الديمقراطية التشاورية التي صاغها هابرماس بوصفها إجراءً جديد يتجاوز ويدمج معا كل من التصور الليبرالي والجمهوري معا.

4 ـ ترتبط مقولة الفضاء العمومي عند هابرماس بالطبقة البورجوازية التي ساعدتها عدة عوامل على تشكيله، وهذا منذ القرن 17 و18م، لكن في بداية القرن 19 و 20 عرف هذا الأخير تراجعا وانحسارا، حيث طفت الدعاية الإشهارية محل الدعاية النقدية.

5 ـ تسعى الديمقراطية التشاورية إلى تحقيق الاندماج الاجتماعي بين أفراد المجتمع ككل، إما بوصفهم أفرادا أو جماعات، ولن يتحقق هذا إلا عبر إجراء المناقشة، الذي يراعي المصلحة العامة لسياسة الدولة اتجاه مواطنيها في سياق مجتمع تعدّدي ثقافيا، سياسيا، دينيا...الخ.

6 ـ يتشكل تصور يورغن هابرماس للحوار الديني من تصورين، فمن جهة أولى يرى بضرورة حوار ديني داخل الدين الواحد، بين طوائفه وتياراته المتباينة، وأيضا بين الأديان فيما بينها، ومن جهة ثانية بين الدين والنقيض العلماني وهو مبتغى هابرماس ومسعاه، وهذا في اطار الدولة الدستورية أو دولة الحق والقانون الديمقراطية، بغية تحقيق الاندماج الاجتماعي.

7 ــ تشكل سنة 2001 تزامنا مع أحداث 11 سبتمبر، منعرجا هاما وحاسما في مسيرة يورغن هابرماس جعلته ابتداء من هذا التاريخ يولي أهمية بالغة للدين ويخصّص له حيزا هاما من كتاباته المتأخرة.

8 ــ هذا الاهتمام جعله يراجع المقولات القائلة بنهاية الدين وزواله في الفضاء العام، وانتصار العلمانية عليه، ليرى بعودته القوية من خلال ثلاثة ظواهر هي:

1ــ الامتداد التبشيري

2 ــ التطرّف الأصولي

3 ــ التوظيف السياسي للدين المولد للعنف.

وهذا ما جعله يرى بأن هذه العودة للدين ليست سليمة ما دامت مشوهة بأساليب العنف والتطرّف وهو ما اقتضى منه معالجتها والوقوف عليها.

الفصل الثالث: مجتمع ما بعد العلمانية والحوار الديني:

(الديني والعلماني من مأزق الصراع إلى مطلب الحوار)

تـوطئـة:

بعدما تحدثنا في الفصل الثاني الموسوم بـ "إتيقا المناقشة وإجراءاتها في المجال السياسي بوصفها منطلقا للحوار الديني"، وشمل ذلك الحديث عن مفهوم إتيقا المناقشة عند هابرماس، من خلال المفهوم والأصول، والشروط والخصائص، وعن اجراءاتها في المجال السياسي من خلال التركيز على مفهوم الفضاء العمومي النقدي ومسألة الديمقراطية التشاورية، كما شمل أيضا الحديث عن الفضاء العمومي والحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر؛ فإننا سنتحدث في هذا الفصل الثالث الموسوم بـ "مجتمع ما بعد العلمانية والحوار الديني: (الديني والعلماني من مأزق الصراع إلى مطلب الحوار). عن "مجتمع مابعد العلمانية" باعتبار أن هذا الأخير يعدّ أحد المنطلقات الهامة للحوار الديني، وموازةً مع ذلك، يعدّ أحد الممكنات التي يمكن تفعيل فيها مسألة الحوار الديني الواقعي.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا البراديغم المقترح من قبل هابرماس يندرج ضمن الإطار العام لنظريته التواصلية، فبعد أن طورها في المجال السياسي ليخلُص إلى إجراء "الديمقراطية التشاورية"، فإنه سيعمد في هذا المقترح على توسيع هذا الإجراء، من أجل تحقيق التواصل بين الدين والعلمانية. وهو ما يدفعنا إلى طرح التساؤلات التالية:

1 – ما علاقة هجمات 11 سبتمبر 2001م بتنامي الإرهاب العالمي؟

2 – ما علاقة تنامي هذا الإرهاب بالأصولية؟ وما دور هذه الأخيرة في تنامي التطّرف الديني والعلماني؟

3 – كيف لمجتمع ما بعد العلمانية المقترح من قبل هابرماس أن يحقق التواصل بين الفهم الديني والعلماني؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه انطلاقا من المباحث التالية:

1 - هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001 ومسألة الإرهاب العالمي

2 - الأصولية الدينية ومسألة التطّرف الديني العلماني

3 - مجتمع ما بعد العلمانية: (التواصل بين الفهم الديني والعلماني)

المبحث الأول: هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001* ومسألة الإرهاب العالمي

1 ـ هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001: قراءة فلسفية

أولا: جاك دريـدا: مالذي حَدَثَ في حَدَثِ 11 سبتمبر؟

في الحوار** الذي أجرته معه الباحثة جيوفانا بورادوري Giovanna Borradori (1963)، تحدث جاك دريدا Jacques Derrida (1930 – 2004) عن هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 تحت سؤال "مالذي حَدَثَ في حَدَثِ 11 سبتمبر؟"[1]، مشيرا في هذا السياق إلى أنه أثناء وقوع هاته الأخيرة كان متواجدا بالصين، وهو ما يؤكده قوله الذي مفاده: "كنت عندئذ في شانغاي في رحلة طويلة إلى الصين، وكان ذلك في المساء حيث أَخْطَرَنا صاحب المقهى الذي كنت فيه مع عدد من الأصدقاء بارتطام طائرة بالبرجين التوأم، لذا عدت مسرعا إلى الفندق".[2] وهذا من أجل مشاهدة المأساة التي مسّت الولايات المتحدة الأمريكية في عقر دارها وأمام عجز أجهزة مخابراتها عن التنبؤ بالهجمات.

وضمن سياق هذا الحوار طرحت عليه "جيوفانا" سؤالا مهما تمثل في ما يلي: "أعطانا الحادي عشر من سبتمبر انطباعا بأنه حدث عظيم وواحد من أهم الأحداث التاريخية التي قد يتسنى لنا أن نشهدها في حياتنا، خاصة بالنسبة لمن لم يعيشوا منا الحرب العالمية، هل توافقون على ذلك؟".[3]

وكعادته عمل "جاك دريدا" على تفكيك هندسي جميل لهذا السؤال، معتبرا بأن هذه الأحداث أو بالأحرى الهجمات هي شيء غير مسبوق مسّ كيان أعظم دولة في العالم، مشكلا في نفس الوقت صدمة حقيقية لها، ومن منطلق ذلك تساءل دريدا بالقول: "يجب علينا أن نتمهل وأن نحافظ على حريتنا لكي نبدأ في الأثر الأول لهذا الحدث: من أين أتى إلينا؟ وكيف فُرض علينا؟، هذا الأمر الذي يمثل في حد ذاته تهديدا لنا؟ من الذي أمرنا بهذا الأمر المهدد؟".[4]

---

* أحداث 11 من أيلول/سبتمبر 2001 هي تلك الهجمات التي تعرّضت لها الولايات المتحدة الأمريكية على أراضيها، حيث قامت أربعة طائرات مدنية مملوءة بالركاب تمّ اختطافها من قبل مجموعة إرهابيين مدربون على رأسهم المصري "محمد عطا" بهذه المهمة في غضون ساعتين، هذا فيما يخص الطائرات الثلاث الأولى، التي استهدفت برجي مركز التجارة العالمية الشامقين في منهاتن والبنتاجون أي مقر وزارة الدفاع الأمريكية. بينما الطائرة الرابعة تلت تلك الهجمات ببضع أسابيع.

** أجرت جيوفانا هذا الحوار مع دريدا في 22 نوفمبر 2001. (جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، تر: خلدون النبواني، مراجعة: فايز الصياغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة وبيروت، ط1، 2013، ص 148).

[1] دريدا جاك، **مالذي حَدَثَ في حَدَثِ 11 سبتمبر؟**، تر: فتحي صفاء، مراجعة: السباغي بشير، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

[2] المرجع نفسه، ص 105.

[3] المرجع نفسه، ص 51.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وللإجابة على هذه التساؤلات أشار دريدا إلى أن هيمنة الولايات المتحدة على العالم كان له الدور الكبير في ذلك، ومن منطلق سيطرة اللسان الإنجليزي أيضا، الذي وجد نفسه مستهدفا بهجمات غير متوقعة، لذلك كان على دريدا أن يميز بين انطباعين هما:

1 ـ الانطباع الأول: متعلق أساسا بالشفقة على الضحايا والنقمة على المجزرة المثيرة لحزن لا حد له، الأمر الذي يوجب إدانتها وعدم قبولها.

2 ـ الانطباع الثاني: متعلق أساسا بذلك الانطباع المؤول والمتشكّل إعلاميا والذي يقبل التأويل إلى أكثر من فهم؛ ليخلق لنا تصورا وانطباعا عن أن هذا الحدث هو بالفعل حدث عظيم.[1] "ولهذا السبب تظل التساؤلات الفلسفية قيد الطرح وقد تتخطى هذه الأخيرة نفسها ما دام الأمر يتعلق بالتفكير في الحدث".[2]

ولكن قبل ذلك مالمقصود بالحدث عند جاك دريدا؟ يجيب دريدا بالقول: "الحدث هو الشيء الذي يحدث، وفي أثناء حدوثه بمقدوره أن يفاجئني وأن يعلّق الفهم نفسه، الحدث قبل كل شيء هو ما لا أفهم بشكل أولي".[3] وهذا ما ينطبق على حدث 11 سبتمبر 2001، من حيث أنه شيء حدث، ومن حيث أنه أيضا جاء بشكل مفاجئ غير متوقع؛ مما يجعل إمكانية فهمه بشكل أولي غير واضحة، لذلك يجب على الفيلسوف - التفكيكي - أن يسعى جاهدا محاولا الكشف عن ملابساته واستشراف مآلاته.

هذا التصور هو ما انبرى له دريدا ، حيث يرى أن حدث 11 سبتمبر 2001 "يعتبر من زوايا كثيرة واحدا من الآثار البعيدة للحرب الباردة".[4] ويتضح ذلك من انقلاب السحر على الساحر، فالمقاتلون المجندون ضمن صفوف الولايات المتحدة الأمريكية، والذين تمّ تدريبهم على كافة أشكال الأسلحة والتقنيات الحربية قد انقلبوا عليها، وعملوا على تهديدها في عقر دارها ووسط مواطنيها، مثل أسامة بن لادن (1957 - 2011) على سبيل المثال.

ولكي يتعمق دريدا أكثر في قراءته للأحداث بطريقة فلسفية، فإنه عمد إلى ذلك عبر ثلاثة مراحل تعتمد جميعها نفس المنطق، الذي يحكم كل عملية للحصانة الذاتية*. هذه الأخيرة تعني عنده ذلك السلوك الغريب الذي تسلكه الكائنات الحية والمتمثل في أنها وبشكل شبه انتحاري تنهمك في

[1] المرجع السابق، ص 58
[2] المرجع نفسه، ص 59
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المرجع نفسه، ص 64.
* نشير هنا إلى أن "البلواني عادل" في ترجمته لكتاب جيوفانا بورادري، "الفلسفة في زمن الإرهاب حوارت مع يورغن هابرماس وجاك دريدا" قد فضل ترجمتها إلى المناعة الذاتية بدلا من الحصانة الذاتية، وسار بها في جميع المراحل الثلاث التي حددها دريدا للحصانة الذاتية، ونحن هنا اعتمدنا على ترجمة "السباغي بشير" من خلال ترجمته لحوار جيوفانا مع دريدا في كتاب خاص مستقل بعنوان: "مالذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟"، لأنها بنظرنا كانت أكثر دقة وملائمة.

التدمير الذاتي لمناعتها الطبيعية، ويتمثل أيضا في أنها تحصّن نفسها ضد مناعتها الذاتية.[1] وهذه المراحل هي:

1 ــ "أول مرحلة، أول حال من حالات الحصانة الذاتية. ردود الأفعال والتأملات، الحرب الباردة ما تزال ماثلة في الأذهان".[2] فالولايات المتحدة الأمريكية ومن منطلق هيمنتها على العالم باعتبارها وصية عليه تعرضت للاختراق على أراضيها وأمام مرأى الجميع، وهذا ما عكسته شاشات التلفاز والإذاعة وغيرها. الأمر الذي عُدّ سابقة خطيرة من نوعها، بحيث تمكن مجموعة إرهابيين من القيام بهذه الاعتداءات بعدما تدربوا على يد أمريكا التي عملت على تأهيلهم لاستعمالهم لمصلحتها الخاصة، في إطار الحرب الباردة التي كانت بينها وبين الاتحاد السوفياتي سابقا.

إن هذه الاعتداءات مثّلت حسب دريدا "انتحارين في انتحار واحد: انتحارهم وانتحار من استضافوهم وسلحوهم ودربوهم وقد تيسر لهذا الانتحار المزدوج أن يصيب موضِعين رمزيين وفي الحقيقة جوهريين:

أولا: الموضع الاقتصادي أو "الرأسي"، أي عاصمة رأس المال العالمي (مركز التجارة العالمي)، باعتباره النمط الأصلي لمثل هذه المراكز، وذلك لأن مراكز أخرى عديدة تحمل هذا الاسم توجد في أكثر من مكان في العالم، منها الصين على سبيل المثال.

الثاني: فهو الموضع العسكري وموضع الإدارة الاستراتيجية للعاصمة الأمريكية أي أنه أصاب رأس التمثيل الأمريكي، وذلك لأن البنتاجون يقع على مقربة من مقر الكونجرس الأمريكي".[3]

2 ــ "المرحلة الثانية والنوع الثاني من الحصانة الذاتية. ردود أفعال وتأملات ماهو أسوأ من الحرب الباردة. ماهو الحدث المسبّب للصدمة؟ (...)، إن حدث الصدمة هو الحدث الذي لا يحمل فقط بصمات ذاكرة ما مضى حتى ولو كانت ذاكرة اللاوعي".[4] فإذا كان تصور الحدث يقتصر على حدث مضى أو حصل في الماضي أو حدث في الحاضر المهم أنه قد وقع بالفعل أو بالأحرى حدث فعلا؛ فإن دريدا يضيف أبعادا أخرى للتصور السالف رغم إقراره به أو بصحته.

تتمثل هاته الأبعاد في التفكير بشكل مختلف في زمانية الصدمة وعدم الاقتصار على تاريخيتها. هذا ما عبر عنه دريدا بالقول: "فامتحان الحدث له مرادف مأساوي، وهو ليس فقط ما يحدث في اللحظة الراهنة أو ما حدث في الماضي، بل دلالات ما ينذر بالحدوث في المستقبل، فالمستقبل

[1] دريدا جاك، **مالذي حَدَثَ في حَدَثِ 11 سبتمبر؟**، ص 66 67.
[2] المرجع نفسه، ص 67.
[3] المرجع نفسه، ص ص 69 70.
[4] المرجع نفسه، ص 70.

وحده هو الذي سيحسم إلى أي مدى يتعذر استيعاب الحدث، ولن يقوم بهذا لا الحاضر ولا الماضي أيضا (...)، الذي سيصبح أسوأ مما حدث في أي وقت مضى".[1]

إن الخوف مما سيأتي به المستقبل جراء هذه الهجمات هو ما ينذر بالخطر من أنه قد تأتي هجمات أكثر سوأ وأكثر خطرا من السابقة، لأن هذه الأخيرة - هجمات 11 سبتمبر 2001 - أصبحت الآن حدث قد وقع بالفعل، ولكن مالم يقع بعد هو ما يجعلنا نشعر بحقيقة الصدمة.

في هذا السياق يمكن القول أن تلك الصدمة التي كانت نتيجة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر وبفعل التهديدات التي يحملها المستقبل هي أسوأ من تهديدات الحرب الباردة نفسها، لأنه من الآن فصاعدا أصبح التهديد لا يأتينا من دولة معينة، بل بات يأتينا من قبل قوى مجهولة لا يمكن توقعها ولا حسبان حساب لها.[2] وتنسب إلى ما يسمى اليوم بالإرهاب العالمي أو الدولي الذي لا يمكن تحديده بدقة متناهية.

3 ـ "المرحلة الثالثة: ثالث حلقة من حالات الحصانة الذاتية. ردود أفعال وتأملات. الحلقة المفرغة للقمع".[3] إن هذا الخطر الذي يتهدد الإنسانية والمتمثل في الإرهاب يشكل تهديدا حقيقيا، ولكن ماهو أخطر منه هو مجابهة هذا الإرهاب بالإرهاب المضاد، أي الحرب على الإرهاب. إن هذه المسألة تطرح تداعيات خطيرة وتحمل عواقب وخيمة، ليس من السهل تجاوزها.

في هذا السياق يمكن القول: أن هذه "الاعتداءات التي تحمل الطابع الإرهابي لم تعد تحتاج فعلا لا إلى الطائرات ولا إلى القنابل ولا إلى فدائيين انتحارين، حيث يكفي التسلل إلى نظام إلكتروني له قيمة استراتيجية وإدخال فيروس ما فيه أو تشويشه بشكل خطير حتى يتسنى شل الموارد الاقتصادية والعسكرية لدولة ما أو حتى لقارة بأكملها وقد يمكن القيام بهذا الفعل في أي مكان على الأرض وبتكاليف بسيطة".[4] لذلك فما ينتظرنا في المستقبل هو الأشد سوءا، حيث ستصبح هذه الهجمات - 11 سبتمبر 2001 - مجرد ذكرى من الماضي ذي الوسائل التقليدية، وتعدّ بالمقابل أقل خطورة مقارنة بمآسي المستقبل التي ستحدث.

انطلاقا مما سبق؛ فإن هجمات 11 سبتمبر 2001، كانت بالفعل حدثا عظيما بفعل ما خلفته وما ستخلفه في المستقبل، وهذا ما دفع بدريدا إلى أن يصل من خلال تحليلاته الفلسفية لهذه الأخيرة إلى الموقف التالي: "مهما كان ما ندرجه تحت عنوان 11 سبتمبر؛ إلا أنه كان بمثابة إنذار وثمن كان

[1] المرجع السابق، ص 71.
[2] المرجع نفسه، ص 74.
[3] المرجع نفسه، ص 76.
[4] المرجع نفسه، ص 79.

ينبغي دفعه، وكان ثمنا باهضا دون أن إمكانية للتفكير ودون إمكانية لخلاص الضحايا رغم أنه يمثل مرحلة مهمة في هذه العملية".[1]

ثانيا: نعوم تشومسكي ماذا حَدَثَ وماذا سَيحدُث بعد حَدَثِ 11 سبتمبر؟

في كتابه "11 - 9 الحادي عشر من أيلول الإرهاب والإرهاب المضاد"، وصف نعوم تشومشكي Noam Chomsky (1928) هذه الهجمات بالقول التالي: "لقد تمت بشكل موسع مناقشة الهجمات الإرهابية في 11 أيلول/سبتمبر، لأنها غيرت العالم بأسلوب دراماتيكي (...)، لأن الفظاعات المروعة التي حدثت (...) جديدة تماما على الشؤون العالمية، ليس من حيث حجمها وطبيعتها، ولكن من حيث هدفها، فبالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية هذه المرة الأولى من حرب 1812 التي تهاجم فيها على أرض الوطن، أو حتى يتم تهديدها".[2]

وفي هذا السياق ومباشرة بعد هذه الهجمات طرح تشومسكي أربعة تساؤلات مهمة يمكن إيرادها وفق الشكل التالي:

"1 – من هو المسؤول ؟ 2 – ماهي الأسباب؟ 3 – ماهي ردة الفعل الملائمة؟ 4 – ماهي النتائج على المدى الأبعد؟".[3]

وبعد طرحه لهذه التساؤلات راح يجيب عليها الواحد تِلوَ الآخر، فبالنسبة لجوابه عن السؤال الأول قال تشومسكي: "بخصوص السؤال الأول فبشكل معقول ظاهريا يبدو أن الجماعات المدنية كانت متمثلة بين بلادن وشبكته المدعوة بالقاعدة*"، وبذلك يكونون المسؤولون عن هذه الهجمات، وهذا حسب الرؤية الأولية أو التصور المبدئي. لكن في مقابل هذا يدعوا تشومسكي إلى التريث وعدم الاستعجال في استنتاج المسؤول والحكم عليه بصورة نهائية.

لكن "وبعد ثمانية أشهر من التفجير استطاع مدير مكتب التحقيق الفيدرالي "FBI" (...) أن يشهد أمام الكونغرس أن الاستخبارات الأمريكية الآن تعتقد أن المكيدة قد دبرت في أفغانستان** مع

---

[1] المرجع السابق، ص 121.

[2] نعوم تشومشكي، **11 - 9 الحادي عشر من أيلول الإرهاب والإرهاب المضاد**، تر: ريم منصور الأطرش، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط1، 2003، ص ص 15 – 29.

[3] المرجع نفسه، ص 16.

* بمعنى الأساس أيضا، وهي تشير إلى التنظيم الذي يتزعمه أسامة بن لادن، الذي أُعلن عن وجود هذا التنظيم في 23 فبراير 1998، في إطار الجبهة الإسلامية العالمية التي تضم جماعات من مصر وباكستان وبنغلاديش. وليس للاسم مقدمات على ما يبدو في التاريخ السياسي العربي: التفسيرات تمتد من وجود منطقة محمية خلال حكم الشيوعيين في أفغانستان إلى كون "القاعدة" إشارة إلى شركة البناء التي تملكها أسرة بن لادن، إلى رواية إسحاق أسيموف التي صدرت عام 1951 بعنوان الأساس The Foundation، لكنها ترجمت إلى العربية باسم القاعدة، وتصور الرواية تدمير امبراطورية قوية هي ترانتور. (فريد هاليداي، **ساعتان هزتا العالم 11 أيلول/سبتمبر 2001: الأسباب والنتائج**، تر: النعيمي عبد الإله، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002، ص 234).

** تعني حرفيا "أرض الأفغان" في إشارة إلى كل من يقطنون هذا البلد، وبتحديد أكث البشتون. تأسست عام 1747 وحكمها النظام الملكي لأسرة محمد زاي حتى عام 1973. من 1978 إلى 1992 حكمها حزب الشعب الديموقراطي، الشيوعي، باسم جمهورية أفغانستان الديمقراطية، ومن 1992 إلى 1996 حكمها تحالف المجاهدين، باسم جمهورية أفغانستان الإسلامية، وابتداء من 1996 حتى 2001 حكمتها حركة طالبان باسم إمارة أفغانستان. (فريد هاليداي، **ساعتان هزتا العالم 11 أيلول/سبتمبر 2001: الأسباب والنتائج**، ص 223).

أنه تم التخطيط لها وانجازها في مكان آخر، فإنه مع ذلك لم تعرف بالتحديد ماهيته (...)، مع ذلك وبالرغم من هزالة دليل الإثبات، فإن الاستنتاج الأولي فيما يتعلق بأحداث 11 سبتمبر (أيلول) من المحتمل أن يكون صحيحا".[1]

وبالنسبة لجوابه عن السؤال الثاني قال تشومسكي: "بالالتفات إلى السؤال الثاني، فالدراسات مجمعة نظريا على أخذ كلمة الإرهابيين بحذافيرها، إذ انها تطابقت مع أفعالهم خلال السنوات العشرين الماضية، فهدفهم حسب مصطلحاتهم التي يستخدمونها هو طرد الكفار من أراضي المسلمين وقلب الأنظمة الفاسدة التي فرضوها وما زالوا يدعمونها".[2]

إذا يربط تشومسكي بين هذه الهجمات وبين المسؤولين عنها؛ بما يسمى الإرهاب، فالإرهابيون هم من قاموا بها، وذلك نتيجة قناعاتهم الدينية المتطرّفة، ومن منطلق تلك الكراهية التي يحملونها صوب المجتمعات الغربية، وبالتحديد تجاه الولايات المتحدة الأمريكية، كما أن عدم التساوي في الأطر الاقتصادية والمعرفية والديمقراطية...الخ؛ كلها ساعدت على ذلك.

أما بخصوص جوابه عن السؤال الثالث فقال تشومسكي: "ماذا بشأن ردة الفعل الملائمة (...)، يجب على ردة الفعل أن تلتقي بأكثر المقاييس بساطة وأخلاقية، فبشكل خاص، لو أن عملا ما صحيح ومناسب لنا، فهو مناسب للآخرين أيضا، ولو أنه يسبب ضرر للآخرين فهو يسبب الضرر لنا أيضا".[3]

إن هذا الكلام نابع انطلاقا من قرار أمريكا بإعلانها عن الرد المضاد على العمليات الإرهابية دون وصي أو رقيب، ولذلك يرى تشومسكي بأن الحرب فيها مضرة لكلا الجبهتين، ويجب بموجب هذا اتخاذ قرارات حكيمة وراشدة، وفي هذا السياق يقدم اقتراح قدمه أحد المؤرخين العسكريين تضمن ما يلي:

"تنظيم عملية بوليسية تحت إشراف الأمم المتحدة ضد المؤامرة الإجرامية، إذ يجب ملاحقة أعضائها وإلقاء القبض عليهم وتقديمهم إلى المحكمة الدولية، حيث سيلقون محكمة عادلة، وإذا وجدوا مذنبين، فإنهم سيجازون بالحكم المناسب".[4]

إن هذا المقترح بالنسبة لتشومسكي أكثر معقولية من الحرب المعلنة اتجاه الإرهاب من قبل الرئيس الأمريكي جورج بوش، الذي لا يمكن الإمساك الدقيق به أو حتى معرفة هويته، لكنه إن

[1] نعوم تشومشكي، **11 - 9 الحادي عشر من أيلول الإرهاب والإرهاب المضاد**، ص ص 17 18.
[2] المرجع نفسه، ص 18.
[3] المرجع نفسه، ص 20.
[4] المرجع نفسه، ص 22.

طبق فإنه "سيثير عضبا عظيما وفزعا مخيفا".[1] وهـــذا اتجاه المجرمين في جميع بقاع العالم.

أما بالنسبة لجوابه على السؤال الرابع فيقول تشومسكي: "لنبحث الآن باختصار الاعتبارات الأخيرة، أي السؤال الرابع على المدى البعيد، أعتقد أن جرائم 11 سبتمبر سوف تُسّرع من الميول التي سبق إن وجدت فعلا، كنظرية بوش الآنفة الذكر- إعلان الحرب على الإرهاب - والتي تمثل توضيحا لذلك".[2]

إذا يرى تشومسكي أن العواقب المحتملة على المدى البعيد، نتيجة هذه الهجمات الإرهابية؛ هو إعلان الحرب والرد المضاد. وفي هذا تحدث عن بعض التنبؤات التي سيسفر عليها هذا الأمر، مثل توجيه ضربة محتملة للعراق وتنامي القمع الإسرائيلي، وهو ما حدث بالفعل وذلك بغزو العراق واضطهاد الفلسطينيين.

في هذا السياق - فيما يخص تنامي القمع الإسرائيلي - يقول تشومسكي: "كانت فظاعات 11 سبتمبر (أيلول) ضربة مدمرة للفلسطينيين، كما أدركوا ذلك على الفور. إما إسرائيل هلّلت علنا لهذه الفرصة السانحة، فعليها الآن سحق الفلسطينيين، لأنها تستطيع الإفلات من العقوبة، ففي الأيام الأولى بعد هجوم 11 سبتمبر، دخلت الدبابات الإسرائيلية متوغلة في المدن الفلسطينية (...)، وقد قتل العشرات من الفلسطينيين وضّيقت إسرائيل من قبضتها الحديدية على السكان كما كان متوقعا".[3]

من خلال ما تقدم، يمكن القول أن حدث 11 سبتمبر وفظاعاته المرتكبة من قبل إرهابيين حسب تشومسكي، والتي مسّت الولايات المتحدة الأمريكية وزلزلت وزعزعت هيمنتها ومكانتها الدولية؛ ستخلّف لا محالة على المد البعيد نتائج كارثية على البلدان الإسلامية والعربية على وجه الخصوص، أين ستعمل على تنفيذ مخطّطاتها الجهنمية المدروسة بعناية فائقة، وذلك من أجل الاستيلاء على المنطقة والعمل على نهب خيراتها وثرواتها، وتهديد أمنها واستقرارها، بحجة ترتيب الأوضاع فيها، وهو ما حدث بالفعل وما زالت الآن تباعته تطفوا في الأفق.

ثالثا: يورغن هابرماس: هل حَدَثُ 11 سبتمبر يعكس نقطة تحول تاريخي؟

في الحوار* الذي أجرته الباحثة جيوفانا بورادوري - وذلك بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 - مع يورغن هابرماس استهلت هذه الأخيرة حوارها بسؤال مفصلي مفاده: "هل ترى في ما نميل

[1] المرجع السابق، ص 22.
[2] المرجع نفسه، ص 24.
[3] المرجع نفسه، ص 40.
* أجرت جيوفانا الحوار مع هابرماس ابتداء من ديسمبر 2001. (جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 65).

اليوم إلى تسميته 11 أيلول/سبتمبر حدثا غير مسبوق، يغير الطريقة التي ننظر بها إلى أنفسنا تغييرا جذريا؟".[1]

إذا كان دريدا قد عمل على تفكيك هذا السؤال كما أشرنا سابقا؛ فإن هابرماس عمد إلى وصفه وتحليله؛ مذكرا على وجه الخصوص بتجربته الشخصية أثناء وقوع هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001، ففيما يخص الهجمات الأولى التي حدثت في يوم واحد وفي غضون الساعتين من الزمن، كان هابرماس في منزله بألمانيا يتابع عن كثب مجريات هذه الأحداث عبر شاشات التلفاز، وهذا نتيجة التغطية الإعلامية العالمية الغير مسبوقة لهذا الحدث، لذلك فالعالم بأسره شاهد تحطم برجي التجارة العالمية في منهاتن وبعضاً من البنتاجون أو وزارة الدفاع الأمريكية.

لكن فيما يتعلق بتحطم الطائرة الرابعة أو بالأحرى الهجمة الأخيرة التي مسّت غرب ولاية بنسلفانيا الأمريكية، وذلك بعد أسابيع قليلة من الهجمات السابقة، فقد تميزت أو بالأحرى تزامنت وزيارة يورغن هابرماس الشخصي للولايات المتحدة، حيث شاهد بعينيه وعايش تلك الأحداث؛ لذلك فقد منحته هذه التجربة الحية لما بعد الحدث تصورا مختلفا تماما عن حجم التدمير المثير للعواطف الذي عانته نيويورك في 11 سبتمبر 2001.[2]

إن هذه التجربة جعلته يميز بين تصورين لهذه الأحداث، بين من عايشها ووقف على حقيقة وهول الكارثة التي حصلت فيها، وبين من شاهد ورأى فقط عبر شاشات التلفاز، وكلا التصورين ينطبقان على هابرماس؛ فمن جهة - فيما يتعلق بالاعتداء الأول - كان مشاهدا فقط وغائب عن الحدث. ومن جهة أخرى كان معايشا له - فيما يتعلق بالاعتداء الثاني -، وبهذا كان حاضرا.

من خلال هذين التصورين، تساءل هابرماس من منطلق التصور الأول وفق مايلي: إنني "أتساءل؛ هل علينا نحن الذين لم نكن حاضرين يوم وقوع الأحداث أن نساندهم بلا قيد أو شرط؟ نحن الذين لدينا سجل نظيف مع الأصدقاء الأمريكيين، كان علينا الاحتراس في توجيه الانتقادات منذ العملية العسكرية في افغانستان، بدأنا ننتبه فجأة إلى أنه ما أن يكون هناك نقاش سياسي حتى نجد أنفسنا وحيدين بين الأوربيين".[3]

ومن خلال التصور الثاني قال هابرماس: "من جهة ثانية لم أشعر بمدى خطورة الحدث إلا عندما وقفت على مكانه، فهول الكارثة التي أمطرته سماء مشتعلة بالمعنى الحرفي للكلمة

[1] المرجع السابق، ص 65.
[2] المرجع نفسه، ص ص 96 97.
[3] المرجع نفسه، ص ص 65 66.

والقناعات المرعبة التي تكونت عن الاعتداء الغادر والكآبة الخانقة المخيمة فوق المدينة، ذلك كان تجربة مختلفة تماما عن تلك التي عشناها ونحن في بيوتنا".[1]

إن مثل هذا التصور المزدوج – الأول والثاني – جعل من هابرماس يقف على أمر مهم؛ وهو أن هذا الحدث يعتبر غير مسبوق ويمثل بالمقابل أول حدث تاريخي عالمي بكل المقاييس. هذا ما تؤكده أحداثه ومجريات وقائعه، التي شاهدها الجميع عبر شاشات التلفاز، وهذا ما جعله يتعاطف ويتأسى بالمقابل على أرواح الضحايا الأبرياء، الذين فقدوا حياتهم جرّاء هذه الهجمات؛ سواء تعلق الأمر بالركّاب ذوي الجنسيات والأوطان المختلفة، والذين كانوا على متن الطائرات، أو سواء تعلق الأمر بالعمال أو الموظفين الذين قاموا برمي أنفسهم من أعلى الطوابق ليلاقوا بذلك حتفهم بطريقة دراماتيكية مأساوية، هذا دون أن ننسى المفقودين والمعطوبين...الخ.

لهذه الأسباب قال هابرماس فيما يتعلق بمرتكبي هذه الهجمات بأنهم "لم يتسببوا في الانهيار المادي للبنائين الشاهقين في منهاتن فحسب، بل حطّموا أيقونة من أيقونات البيت الأمريكي (...)، كما كان حضور الكاميرات ووسائل الإعلام التي جعلت من حدث محلي حدثا عالميا، في اللحظة تجعل جميع سكان المعمورة شهود عيان مذهولين. شيئا جديدا كذلك ربما أن يطلق على 11 ايلول/سبتمبر أول حدث تاريخي عالمي بالمعنى الدقيق للكلمة: الصدمة، الانفجار البطيء، الذي لم يكن إخراجا هوليوديا، بل بالأحرى حقيقة تقشعر لها الأبدان. لقد وقع هذا كله أمام جمهور العالم الذي غدا شاهد عيان كونيا".[2]

من هذا المنطلق، إذا كان حدث 11 سبتمبر 2001 يمثل حدث تاريخي عالمي حسب هابرماس؛ فإن هذا يجعلنا "نتصور بأننا نعيش نقطة تحول تاريخي".[3] "لكن السؤال – حسبه – يظل قائما: هل لِمَا نفكر فيه اليوم نحن المعاصرين للحدث أي أهمية تشخيصية على المدى الطويل؟ لو كان صحيحا أن هجمات 11 أيلول/سبتمبر الإرهابية تشكل انقطاعا في تاريخ العالم (...)، فيجب عليها أن تصمد إذا أمام المقارنة مع أحداث أخرى أو مع صدمات وقعت في التاريخ العالمي، وأحدثت مثل ذلك القطع التاريخي".[4] مثل "الثورة الفرنسية" التي غيرت مجرى التاريخ الغربي معلنة عصرا جديدا يعطي الأولوية لما هو عقلاني على ماهو تأملي ميتافزيقي، أو "حدث بيرل هاربر"* في أمريكا وغيرها من الأحداث التاريخية المهمة.

---

[1] المرجع السابق، ص 66.
[2] المرجع نفسه ص 69.
[3] المرجع نفسه، ص 66.
[4] المرجع نفسه، ص ص 67 68.

* حدث بيرل هربر هو الميناء الذي يقع في مدينة هاواي الأمريكية والذي تمت مهاجمته من قبل القوات الجوية اليابانية بصورة مباغتة في 1941/12/7، وهو حدث غير مجرى التاريخ ودفع الولايات المتحدة الأمريكية إلى الاشتراك في الحرب العالمية الثانية، بعد أن أسفر عن مقتل 2403 من الجنود الأمريكيين و 68 من المدنيين، وإغراق أو إتلاف 19 سفينة وبارجة بحرية، وتدمير 188 طائرة. (جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب حوارات مع يورغن هابرماس وجاد دريدا**، ص 68).

إذا ما تقدم من تساؤلات وما طُرِحَ من رهانات من طرف هابرماس – بجعل التاريخ هو وحده من يعطي لهذا الحدث الانطباع عن كونه مثّل فعلا نقطة تحول تاريخي، لأننا الآن معاصرين له – يجعلنا نفكر فيما بعد حدث سبتمبر 2001، ماهي تداعياته؟ ما مصير العالم بعد هذا الحدث؟ كل ذلك يدفعنا إلى التفكير في المستقبل الذي قد يكون أسوأ، وهو ما يريده منفذي هذه الهجمات، من خلال جعل المجتمع الأمريكي يعيش على أنغام الرعب، القلق، الخوف، الحذر، وجعله من ناحية أخرى يُساءِل دولته العظمي فيما مدى قدرتها على إمكانية توفير الأمن له في قادم الأيام إزاء ما سيفرزه المستقبل.

إن هذا الموقف الذي سلكه هابرماس، نجده لدى مجموعة من المفكرين والباحثين، الذين حملوا نفس هذا التصور، ومن بين هؤلاء نشير إلى الباحثة جيوفانا بورادوري، التي ترى أن هجمات 11 سبتمبر 2001 هي "أشنع وأضخم مهمة إرهابية على الإطلاق".[1] مذكرة هي الأخرى بتجربتها الشخصية الحية للهجمات أين انقطعت السبل بينها وبين أبنائها الذين احتجزوا في مدارسهم في الطرف الآخر من المدينة، وكذلك الحال مع زوجها الصحفي الذي راح يسجل الأحداث مجازفا بحياته.[2] كلها عوامل خاصة جعلتها تقتنع فعلا بأن حَدَثُ 11 سبتمبر يمثل فعلا أول حَدَث تاريخي عالمي.

كما أعتبر فريد هاليداي Fred Halliday (1946) بأن هذه الهجمات تمثّل حدثا غير مسبوق، حيث يقول: "إن أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001 وعواقبها عالمية بكل المعايير: التفجيرات نفسها قتلت أشخاصا من عدة بلدان (...)، وشوهدت التفجيرات بعيون غير مصدقة وقلوب خائفة في سائر أنحاء العالم. الآثار الأبعد مدى هي تلك العالمية التي تطال الأمن العسكري وأمن الأفراد اليومي في بيوتهم ومواقع عملهم وسفرهم والاقتصاد العالمي، وعلى الأخص العلاقات بين الشعوب والثقافات والأديان. فقد فجّرت أزمة عالمية ستتطلب، إذا كنا محظوظين، مئة عام لحلها".[3]

وقال محمد أركون (1938- 2010) في هذا الصدد "الحدث فاجأ الجميع في العالم، فالتأثير البالغ والقلق المشترك إزاء الهلاك لآلاف الأشخاص الذين وقعوا في فخ هندسة ما فوق الحداثة، استحوذ على مشاعر كل أولئك الذين تابعوا مباشرة تلك المأساة التي لا مثيل لها في التاريخ، كنت حينها في الدار البيضاء، وأعلمت بالخبر عبر اتصال هاتفي، شغّلت التلفاز وتسمّرت طيلة النهار".[4]

[1] المرجع السابق، ص 96.
[2] المرجع نفسه ص 21.
[3] فريد هاليداي، **ساعتان هزتا العالم 11 أيلول/سبتمبر 2001: الأسباب والنتائج**، ص ص 10 11،
[4] أركون محمد مايلا جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر**، تر: عقيل حسين الشيخ، دارا الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص 13.

كل هاته الانطباعات التي ذكرناها تؤكد على تصور هابرماس المؤكد على أن هذا الحدث يعكس بالفعل نقطة تحول تاريخي عالمي بكل المقاييس، وهو ما يمكن أن يعكسه المسار الفلسفي والفكري لهابرماس نفسه، حيث شكل هذ الحدث بالنسبة إليه منعطفا فكريا دفعه إلى الاهتمام بالمسألة الدينية، وبالتالي طرح سؤال الدين بحثا عما هو عقلاني فيه.

ويمكن القول أن هذا الحدث فجر الصراع بشكل علني بين ماهو ديني وما هو علماني، هذا ما يؤكده هابرماس بقوله: "مثل حدث الحادي عشر من سبتمبر انفجارا للتوتر بين المجتمع العلماني وبين الدين وذلك من طبيعة مختلفة".[1] كما أنه ربط هذا الحدث بمسألة الإرهاب وهذا لما قال: "ليس تمّة تفسير بذاته يمكن أن تقدمه ملاحظة حدث فريد كهذا يشرح لماذا كان على الإرهاب نفسه أن يأخذ صفة جديدة، من هذا المنظور يبدو لي أن هناك عاملا أوليا وثيق الصلة بموضوع الإرهاب".[2] ويقصد هنا تحديدا الإرهاب العالمي.

إن مثل هذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن مفهوم الإرهاب وعن مسألة الإرهاب العالمي؛ وعليه ما طبيعة تصور يورغن هابرماس لها؟ هذا ما يقودنا للعنصر الموالي.

2 ـ مسألة الإرهاب العالمي

أولا: مفهوم الإرهاب

1 ـ لغة:

أ ـ في اللغة العربية:

يعود أصل كلمة الإرهاب في اللغة العربية إلى الفعل أَرهَبَ، يُرهِبُ، إرهَاباً فهو مُرهِب، ويقال أرهَبَ فلانا بمعنى خَوَّفَهُ وأفزَعَهُ. واستَرهَبَ يَستَرهِبُ استِرهَاباً فهو مسترهِب والمفعول مسترهَبا، لذلك يقال استرهب فلانا بمعنى أرهبه، خوّفه وأفزعه.[3] وهي من الرهب بالكسر "رهِبَ" يَرْهَبُ رَهْبَةً وَرُهباناً، بالضم، وَرَهباً بالتحريك أي خاف وَرَهِبَ الشيء رهْباً وَرَهبَه خافه والرّهْبَةُ الخوف والفزع.[4]

وعند اقتفائنا لمفهوم الإرهاب في معجم اللغة العربية المعاصرة وجدناه يشير إلى مجموعة أعمال من العنف تقوم بها منظمة أو أفراد قصد الإخلال بأمن الدولة وتحقيق أهداف سياسية أو خاصة أو محاولة قلب نظام الحكم. كما أن الإرهابي هو وصف يطلق على من يسلك سبيل العنف

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?,** p 147.
[2] جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب حوارات مع يورغن هابرماس وجاد دريدا**، ص 70.
[3] عمر أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، مج 2، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008، ص 949.
[4] ابن منظور، **لسان العرب**، ص 1748.

والإرهاب، لتحقيق أهداف سياسية أو خاصة.[1] والإرهابيون كما أتفق على ذلك مجمع اللغة العربية من خلال المعجم الوسيط، يقصد بهم ذلك الوصف الذي يُطلق على الذين يسلكون سبيل العنف والإرهاب لتحقيق أهدافهم السياسية.[2]

ويلاحظ من خلال التعاريف المقدمة للإرهاب في اللغة العربية أنها ركزّت على مسألتين أساسيتين لتحديد الدلالة اللغوية له، وهما الفزع والخوف اللذان يشيران إلى ذلك الرعب الناتج عن العمليات الإرهابية التي يقوم بها الإرهابيون. ومما تجدر الإشارة إليه أن القرآن الكريم وإن كان لم يستعمل مصطلح الإرهاب بشكل مباشر، إلا أنه أشار في عدة آيات من سوّر متفرقات إلى الإرهاب من الناحية اللغوية والتي تتمثل في العنف والفزع، ومن بين هاته الآيات التي يمكن ايرادها نجد الآتي:

" ـ (يَرْهَبُون) في قوله تعالى: {وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ}. (الأعراف: 154).

ـ (فَارْهَبُونِ) في قوله تعالى: {وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ}. (النحل: 51)

ـ (تُرْهِبُونَ) في قوله تعالى: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ}. (الأنفال: 60)

ـ (اسْتَرْهَبُوهُمْ) في قوله تعالى: {قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ}. (الأعراف: 116)

ـ (رهبة) في قوله تعالى: {فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ}. (الأنبياء: 90)".[3]

ب ـ في الفرنسية والإنجليزية:

في اللغة الفرنسية نجد كلمتي Terreur و Terrorisme وهما تحملان ذات المعنى، فبالنسبة لمصطلح Terreur فهو مشتق من الأصل اللاتيني Tersere، Terrere وهما بمعنى يرتعد أو يرتجف، وأثناء ترجمة كلمة Terreur للعربية، فإنها تعني عدة معاني أهمها: الرهبة، الذعر

[1] عمر أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ص 949.
[2] مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، ص 376.
[3] الخش محمد عبد المطلب، **تعريف الإرهاب الدولي بين الاعتبارات السياسية والاعتبارات الموضوعية**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية (د.ط)، 2007، ص ص 37 38.

والخوف الشديدين. أما مصطلح Terrorisme فيعني الإرهاب، أي الفزع والخوف، وتعدّ هذه الكلمة حديثة في اللغة الفرنسية، حيث لم تستعمل إلا بعد عام 1794.[1]

ومن منطلق هذا التعريف؛ نجد أن التعريف اللغوي للإرهاب هو الآخر لا يخرج عن إطار الفزع والرعب، وبهذا يعدّ متقاربا مع المفهوم اللغوي له في اللغة العربية.

وفي اللغة الإنجليزية تتكون كلمة "الإرهاب" Terrorism بإضافة المقطع ism إلى الاسم Terror بمعنى فزع ورعب وهول.[2] ويعني الفعل Terrorize عملية إرهابية يقوم بها إرهابي تكون مشحونة في الغالب بعنف وموجهة صوب المدنيين.[3]

من هذا المنطلق نجد في اللغة الإنجليزية أيضا بأن التعريف اللغوي للإرهاب لا يخرج عن معنى الفزع والرعب، وهو الحال نفسه الذي وجدناه في كلاً من اللغتين العربية والفرنسية، لنخلص من خلال كل ذلك - أي تتبعنا للتعريف اللغوي لهذه اللغات الثلاث - إلى أن المفهوم اللغوي للإرهاب لا يخرج عن معنى الفزع والرعب.

2 ـ اصطلاحا:

من العسير جدا ضبط مفهوم للإرهاب يكون على شاكلة واحدة، أو متفق عليه من طرف الجميع، لذلك تعدّ مسألة الإرهاب معقدة وشائكة، أو لنقل صعبة؛ هذه الصعوبة تتأتى لنا من خلال ذلك الوصف الملزم للفعل أو العمل الإرهابي، ففي بعض الدول ينظر للعمل الإرهابي على أنه عمل خطير وجريمة نكراء، وفي بعض الدول الأخرى ينظر له على أنه عمل بطولي ورجولة تستحق كل التشجيع والثناء.

إن هذا الكلام "يعكس بالفعل إيديولوجيتين متناقضتين لا يمكن التوفيق بينهما، إحداهما تحسب العمل الإرهابي عملا خاطئا، بينما تحسبه الثانية حقا وعملا مشروعا، فشرعية العمل الإرهابي أو عدم شرعيته وضعت المفكرين والباحثين أمام معضلة تقديم تعريف محايد للإرهاب. فالشرعية هي انتاج اجتماعي تحتاج إليها الحكومات كما تحتاج إليها المنظمات التحررية".[4]

ولو أخذنا أبسط الأمثلة عن هاذين الأيديولوجيتين المتناقضتين، ويتعلق الأمر هنا باحتلال فرنسا للجزائر ما بين 1830 – 1962، حيث وصفت العمليات الجهادية التي قادها الثوار انطلاقا من سنة 1954 إلى 1962 من طرف المستعمر الفرنسي على أنها عمليات إرهابية غير سوية،

[1] المرجع السابق، ص 43.
[2] المرجع نفسه، ص 41
[3] الرفاعي أمل عمر بسيم، **معجم المصطلحات الديبلوماسية والسياسية**، ص 166.
[4] الغزال إسماعيل، **الإرهاب والقانون الدولي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع والكتاب للنشر والتوزيع، بيروت والقاهرة، ط1، 1990، ص 10.

وجريمة في حق الفرنسيين، بينما ينظر الشعب الجزائري المستعمر لهؤلاء المجاهدين على أنهم أبطال حقيقيون، يهدفون إلى تحرير البلاد والعباد من ظلم فرنسا وغطرستها.

كما يمكن أيضا الإشارة إلى القضية الفلسطينية، فمن خلال الجهاد المقاد من طرف الفلسطينيين تجاه العدو الإسرائيلي نلاحظ انقسام في العالم حول مسألة الشرعية، فمعظم الدول الغربية الكبرى ترى أنه عمليات إرهابية، قتل وتفجير لا غير، بينما تنظر له معظم الدول العربية على أنه جهاد مشروع يهدف إلى تحرير فلسطين من الغاصب الإسرائيلي.

انطلاقا مما سبق ونظرا لصعوبة التوقف عند تعريف محدّد ووحيد للإرهاب، ارتأينا أن نقدم جملة من التعاريف له، والتي حاولت تحري الموضوعية قدر المستطاع، وفيما يلي أهمها:

في موسوعة السياسة نجد تعريفا للإرهاب مفاده: الإرهاب هو "استخدام العنف أو التهديد بكافة أشكاله المختلفة كالاغتيال والتشويه والتعذيب والتخريب والنسف، بغية تحقيق هدف سياسي معين، مثل كسر روح المقاومة وهدم معنويات الأفراد والمؤسسات أو كوسيلة للحصول على معلومات أو مكاسب مادية لإخضاع طرف مناوئ لمشيئة الجهة الإرهابية".[1]

هذا التعريف يبدوا موضوعيا إلى حد كبير لأنه تحرّر من إطار التعريف الإيديولوجي للإرهاب، لكنه بالرغم من هذا يظل مركّزا على الإرهاب السياسي، وما يشوبه من أشكال القمع والاضطهاد المادية أو المعنوية مغفلا أنواع أخرى.

كما "قدم شريف بسيوني (1937) تعريفا للإرهاب وتمّ قبول هذا التعريف في اجتماعات الخبراء الإقليميين التي نظمتها منظمة الأمم المتحدة في 14 مارس 1988 بأنه "استراتيجية عنف محرم دوليا، تحفزها بواعث أيديولوجية تتوخى إحداث عنف مرعب داخل شريحة خاصة من مجتمع معين لتحقيق الوصول إلى سلطة أو القيام بدعاية لمطلب أو مصلحة بغض النظر عما إذا كان مقترفو العنف يعملون من أجل أنفسهم ونيابة عن دولة أخرى"".[2]

إن هذا التعريف هو الآخر يبدو موضوعيا جدا أكثر من التعريف الأول، لأن صاحبه تحرّر من حصر تعريفه للإرهاب في الإرهاب السياسي - رغم تناوله أياه بشكل محصور-، وفي مقابل هذا تعرض له بوصفه كعملية عنف ورعب بعيدا عن أي أيديولوجية. وبالفعل فإن الفعل الإرهابي تحفزه عوامل كثيرة محتفلة عقائدية ايديولوجية بالأساس، سواء ما تعلق منها بالفرد أو بالجماعة أو حتى بين الدول. لكن وبالرغم من ذلك يظل قاصرا ولا يمكن اعتباره تعريفا جامعا مانعا، حيث

[1] الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1985، ص 135.
[2] الخش محمد عبد المطلب، **تعريف الإرهاب الدولي بين الاعتبارات السياسية والاعتبارات الموضوعية**، ص 86.

يمكن الاعتراض عليه من جانب السياسيين مثلا لكونه حصر الإرهاب سياسيا في الوصول إلى السلطة فقط.

كما عُرِّف الإرهاب على أنه "عملية رعب تتكون من عناصر ثلاث:

1 ـ فعل العنف أو التهديد باستخدامه

2 ـ ردة فعل العاطفية الناجمة عن أقصى درجات خوف الضحايا أو حتى المحتملة

3 ـ التأثيرات التي تصيب المجتمع بسبب العنف أو التهديد باستخدامه والخوف الناتج عن ذلك".[1]

إن هذا التعريف هو الآخر يبدو تعريفا موضوعيا لأنه ركّز على مسألة العنف والتحولات أو بالأحرى التأثيرات وردود الأفعال المصاحبة له، بعيدا عن أي توجه سياسي أو أيديولوجي أو غير ذلك، ورغم كل هذا فهو ليس شاملا أو بالأحرى نهائيا.

إذا من كل ما تقدم يمكن القول أنه بالرغم من الجهود الحثيثة والرامية إلى إيجاد تعريف يكون جامع مانع للإرهاب، إلا أنها لم تستطع التوصل إلى ذلك، وهذا بنظرنا راجع بالأساس إلى التركيز على مفهوم الإرهاب في حد ذاته، رغم غموض المصطلح وحمولاته، بالإضافة إلى ربطه بمسألة العنف والرعب وكذا الفزع، حيث أصبح بموجب ذلك كل فعل عنيف أو تضمّن عنفاً عبارة عن عمل إرهابي. وفق هذه الرؤية نقول: أنه إذا أمكننا فعلا ضبط أنواع الأفعال العنيفة بدقة؛ فإننا سنتمكن فعلا من تعريف الإرهاب على وجه الدقة والتحديد. وما دام الأمر يبدو في الوقت الحالي عسيرا أو يكاد يكون شبه مستحيل، فإنه لابدا من "تعريفه من خلال الدافع لا السلوك".[2] لأن الدافع للعمل الإرهابي هو ما يحدد حقيقته، فكل دافع بهدف الترهيب والتخويف وما صاحب ذلك يعدّ إرهابا.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإرهاب نوعان: إرهاب داخلي ـ وإرهاب دولي أو عالمي خارجي

1 ـ الإرهاب الداخلي:

"يكون الإرهاب داخليا إذا اقتصر نشاطه ضمن المجتمع الواحد وبين شعب الدولة الواحد".[3] ويتخذ هذا النوع من الإرهاب إشكالا مختلفة منها ما هو سياسي القصد منه السيطرة على السلطة وتمرير المصالح الخاصة من خلالها على حساب الفئات المسيطر عليها، ومنها ماهو اقتصادي

[1] المرجع السابق، ص 87.
[2] تاونزند تشارلز، **الإرهاب مقدمة قصيرة جدا**، تر: طنطاوي محمد سعد، مراجعة: مغربي هبة نجيب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014، ص 9.
[3] الغزال إسماعيل، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص 19.

واجتماعي، ومنها ما هو ديني[1]...الخ، وهو يشكل بمختلف أنواعه الإطار الرسمي أو ما يطلق عليه "إرهاب الدولة".*

2 ـ الإرهاب الدولي**:

رغم كثرة التعاريف المقدمة له إلا أننا ارتأينا الأخذ بتعريف قدمه "الدكتور محمد عبد المطلب الخش"، في كتابه "تعريف الإرهاب الدولي بين الاعتبارات السياسية والاعتبارات الموضوعية"، لأن تعريفه للإرهاب الدولي جاء على شكل خلاصة من المباحث التي تناولها ضمن ثنايا هذا الكتاب، وهذا التعريف مفاده: "الإرهاب الدولي هو:

ـ الاستخدام العمدي للقوة أو للعنف أو التهديد بهما؛

ـ يلجأ إليه الجاني من الأفراد العاديين (بصورة فردية أو جماعية)، غير المرتبطين بعلاقة وظيفية بدولة ما أو بأحد أجهزتها الأمنية؛

ـ بقصد الاعتداء على مصلحة يحميها القانون الدولي، وذلك باستهداف المدنيين أو العسكريين أو الأموال العامة أو الخاصة؛

ـ في غير حالة المقاومة المسلحة المشروعة من أجل التحرّر وتقرير المصير والتي تبيح استخدام القوة ضد أفراد ومصالح الدولة الاستعمارية داخل الأراضي المحتلة فيما عدا المدنيين غير أصحاب الصفة العسكرية؛

ـ بهدف إحداث فزع أو رعب عام في دولة أو مجموعة من الدول من أجل بلوغ أهداف سياسية".[2]

إن هذا التعريف حاول الاقتراب من الموضوعية قدر الإمكان، من حيث أنه ركّز على مسألة الدافعية للعمل الإرهابي، والمتمثلة في الاستخدام العمدي المصحوب بالعنف، الذي قد يقوم به فرد لا ينتمي إلى أي عمليات تنظيمية كالقاعدة مثلا، أو جماعية والتي تقتضي عمليات تنظيمية محكمة، مثل هجمات 11 سبتمبر 2001، التي كانت القاعدة مسؤولة على القيام بها. ويكون الهدف منه ـ الإرهاب ـ الاعتداء على الغير وارعابه وتخويفه. كما أشار إلى ذلك التمييز بين العمل

[1] المرجع السابق، ص 20 وما بعدها.

* يقول جاك جريدا بخصوص إرهاب الدولة ما يلي: "لن ينكر أحد وجود إرهاب دولة أثناء القمع الفرنسي للجزائر بين عامي 1954 و 1962. وقد تم التعامل بعد ذلك ولزمن طويل مع الإرهاب الذي كان يمارسه التمرد الجزائري، باعتباره ظاهرة داخلية طالما جرى اعتبار الجزائر جزء لا يتجزأ من الأراضي القومية الفرنسية. فهو كالإرهاب الفرنسي الذي كانت تمارسه الدولة حينذاك، والذي يقدم نفسه على أنه عملية من عمليات البوليس والأمن الداخلي". (ديريدا جاك، **مالذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟**، ص 84).

** هناك من يري بأن الارهاب الدولي هو الارهاب العالمي، مثل محمد حسن الخش في كتابه "تعريف الارهاب الدولي بين الاعتبارات السياسية والاعتبارات الموضوعية".

[2] الخش محمد عبد المطلب، **تعريف الإرهاب الدولي بين الاعتبارات السياسية والاعتبارات الموضوعية**، ص 138.

الإرهابي وبين المقاومة المسلحة المشروعة، كالجهاد الفلسطيني ضد الكيان الصهيوني، أو مثل جهاد الثوار في الجزائر ضد المستعمر الفرنسي.

إذا بعدما تعرضنا لمفهوم الإرهاب وأنواعه بشكل مختصر؛ فإننا سنركّز في العنصر الموالي على النوع الثاني أي الإرهاب العالمي باعتباره مسألة راهنية، فكيف تصور يورغن هابرماس هذه المسألة وبخاصة بعد هجمات 11 سبتمبر 2001؟

ثانيا: الإرهاب العالمي:

لم تأخذ مسألة من المسائل ذلك التحليل العميق والجاد في الفترة الراهنة مثلما أخذته مسألة الإرهاب؛ وبخاصة في صيغتها العالمية، والتي طفت إلى السطح في شكلها الأكثر عنفا بعد هجمات 11 سبتمبر 2001. لهذا كانت هذه الأخيرة عمليات إرهابية عالمية بكل المقاييس قادتها جماعات متطرّفة بزعامة "أسامة بن لادن" وقاعدته المزعومة؛ الأمر الذي جعل من هذه المسألة تغير فعلا معطيات العالم السياسية والدولية، لأنها ضمّت عبر أحداثها وحيثياتها مجموعة من الدول والقوميات المختلفة.

إن مثل هذا الأمر دفع بفيلسوف راهني بحجم يورغن هابرماس إلى مساءلة مفهوم الإرهاب، وبخاصة في شقه العالمي الأكثر عنفا وتطّرفا. لهذا ووفق هذا التصور رأى بأن مسألة الإرهاب أخذت بعد 11 سبتمبر 2001 معني وتحديد جديدين، تتمثل أساسا في الأفعال الفظيعة والمروعة التي شهدها العالم بأسره لحظة وقوعها، وهو ما يعدّ سابقة تاريخية. ومن جهة ثانية "رمزية الأهداف المستهدفة والتي هوجمت"[1]، والمتمثلة أساسا في برجي التجارة العالمية اللذان يمثلان أيقونة الولايات المتحدة ورمز تحضّرها، والبنتاغون بوصفه يمثل وزارة دفاعها ورمز هيمنتها العالمية وتمكّن مخابراتها. لذلك فإن هذه الهجمات الإرهابية العالمية خدشت ومسّت كلا من أيقونة أمريكا ومركز دفاعها.

كل ما سبق جعل من هابرماس يطرح سؤال الشرعية المتعلق بهذه الهجمات، فبالرغم من أن هذه الأخيرة تعدّ في بلدان معينة انتصارا وغنيمة وجب تثمينها والاحتفال بها، مما يعطي لها شرعية اجتماعية وقومية، وبالرغم من أنه في بلدان أخرى تعدّ أعمال عنف وإرهاب بكل المقاييس ووجب مناهضتها؛ فإن هابرماس يركّز على مسألة الدافعية لا السلوك في حد ذاته، أي أن هذه الهجمات غير مقبولة من وجهة النظر الأخلاقية إذا ما ركّزنا على الفعل الإرهابي في حد ذاته بعيدا عن سياقاته المختلفة.

[1] جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب حوارات مع يورغن هابرماس وجاد دريدا**، ص 69.

في هذا السياق يقول هابرماس: "من وجهة النظر الأخلاقية لا تبرير لأفعال الإرهاب مهما كان الدافع أو الحالة التي ارتكبت فيها، لا شيء يُجيز القتل أو تعذيب الآخرين لغايات محض شخصية. كل عملية قتل واحدة هي إفراط في القتل".[1] وهنا نلاحظ مدى نبذ هذا الأخير لكل أشكال العنف والتطرّف بهدف قتل أشخاص أو تصفية حسابات.

من منطلق هذا الكلام يميز هابرماس بين الجريمة الخاصة التي يكون الهدف منها تصفية حسابات شخصية مثلا، ويقودها فرد أو مجموعة أفراد، وبين الإرهاب. وهو ما عبر عنه قائلا: "يختلف الإرهاب عن الجريمة الخاصة، ولذلك يستحق اهتماما شعبيا، ويتطلب نوعا مختلفا من التحليلات عن تلك المتعلقة بدافع الغيرة مثلا".[2]

والجدير بالذكر أنه في معظم البلدان التي ينشط فيها المجرمون بغية الوصول إلى السلطة، وحين يتمكنون من ذلك، فإنهم يستغلون بكل تأكيد دوافعهم وقناعاتهم المتزمتة من أجل تمرير مصالحهم العدوانية وإكسابها الشرعية المطلوبة تحت لواء الشعب والقانون المُحَيّن وفقهم، ولنا في الواقع الذي تعيشه الدول العربية خير دليل على ذلك، ومثاله ما حدث في مصر بعد أحداث ما سمى الربيع العربي، حيث نجح العسكري عبد الفتاح السيسي في الانقلاب على حكم الرئيس المخلوع أحمد مرسي. ويكون بذلك قد أكتسب الشرعية القانونية لتمرير مصالحه ومصالح حلفائه.

في هذا السياق يقول هابرماس: "يصبح الفارق بين الإرهاب السياسي والجريمة واضحا أثناء تغير الأنظمة، إذ يستولي إرهابيو الماضي على الحكم ويصبحون الممثلين المحترمين لبلدانهم".[3] ومهما كان الحال فإن العنف سواء كان جريمة خاصة أو عملا إرهابيا لا يجد له مسوغات من وجهة النظر الأخلاقية. هذا ما أوضحه هابرماس بالقول: "لا أستطيع أن أتخيل الآن أن تغدو جريمة 11 أيلول/سبتمبر الرهيبة فعلا سياسيا مفهوما أو مقبولا على أية وجهة في يوم من الأيام".[4]

كما يرى هابرماس أن الإرهاب العالمي عبارة عن ظاهرة عالمية مصحوبة بهجمات عدوانية عنيفة، بلغت أوجها في هجمات 11 سبتمبر 2001 وما ترتب عنها من آثار وأعمال فوضوية، التي هي عبارة عن تمرد عاجز موجه ضد عدو لا يمكن قهرة، بأي معنى من المعاني الواقعية ، فقط ما يمكن أن يُحدثه هذا الأخير هو صدم الحكومة والسكان وانذارهم بكلام تقني، ومن هذه الزاوية يرى أن هذا الإرهاب العالمي متطرّف لسببين:

[1] المرجع السابق، ص 77.
[2] المرجع نفسه، ص ص 77 78.
[3] المرجع نفسه، ص 78.
[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أولا: غياب أهدافه الواقعية؛

ثانيا: استغلاله الوقح لهشاشة الأنظمة المعقدة.[1]

ومن ثمّة يرى هابرماس أن هذا الإرهاب له مرجعيات تغذيه وتعمل على تقويته، وهذا ما يتمثل في الأصولية الدينية المتطّرفة على وجه الخصوص، والتي تفجر الصراع بيها وبين التطرّف العلماني من خلال هجمات 11 سبتمبر 2001، كإعلان صريح عن رفض هذه الهيمنة، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن مالمقصود بالأصولية؟ وكيف تفجر الصراع الديني العلماني؟ هذا ما سنتطّرق إليه في المبحث الثاني.

[1] المرجع السابق، ص 77 – 108.

المبحث الثاني: الأصولية الدينية ومسألة التطرّف الديني العلماني

1 ـ مـالأصولية؟

أولا: الـمفهوم:

1 ـ لغة:

تشتق لفظة "الأصولية" في اللغة العربية، من كلمة "أصْل"، وهي جمع أُصُل وأُصُول، والتي هي من أَصُلَ يأصلْ أصالةً فهو أصِيل، وتأصّلَ يتأصّل ُتأصُّلاً فهو متأصّل، وتأصّلَ الشيء صار ذا أصلٍ ثابت وترسخ وتعمق. ومن هذه الزاوية يقال تأصّلَ المرض بمعنى طال وصار مزمنا.[1] كما يقال أصْل الشيء أي أساسه الذي يقوم عليه أو يستند عليه.[2]

والأصولي هو اسم منسوب إلى أصول، وهو المختص في علم أصول الفقه، أو كل ماله علاقة به، وأصول العلوم قواعدها التي تبنى عليها الأحكام والنسبة إليها أصولي.[3] والأصولية كما ورد معناها في معجم اللغة العربية المعاصرة هي اسم مؤنث منسوب إلى أصول، وبذلك يكون معناها التمسك بكل اتجاه فكري أو ديني قديم.[4]

2 ـ اصطلاحا:

إن مصطلح "الأصولية" لم ينتج داخل الفضاء العربي والإسلامي بمعناه المعاصر اليوم والأكثر تشدّدا، إذ أن كلمة "الأصولية" بالإنجليزية Fundamentalisation، ظهرت أولا في الغرب، وهذا ما عبر عنه الباحث محمد السيد الجليند في كتابه "الأصولية والحوار مع الآخر" بما يلي: "لم يظهر مصطلح الأصولية في لغتنا العربية كرمز وعلم على جماعة معينة أو فرقة ذات مبادئ وأصول ومواقف متميزة؛ إلا في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن، لأن هذا المصطلح ليس وليد البيئة الإسلامية، ولا هو ابن شرعي لها، وإنما ظهر أولا في الغرب وفي لغته، ثم نقل إلى لغتنا العربية حاملا معه تجربة الغرب وهمومه وملابساته".[5]

وبالفعل "كان البروتستانت الأمريكيون هم أول من استعمله، إذ بدأ بعضهم في العقود الأولى من القرن العشرين يطلقون اسم الأصوليين على أنفسهم تمييزا لهم عن البروتستانت "المتحررين"، والذين كانوا في رأيهم يشوهون العقيدة المسيحية تشويها كاملا. كان الأصوليون

[1] أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ص ص 99 100.
[2] مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، ص 20.
[3] أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ص 100.
[4] مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، ص 20.
[5] الجليند محمد السيد، **الأصولية والحوار مع الآخر**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1999، ص 10.

يريدون العودة إلى الأسس وإعادة تأكيد أصول التقاليد المسيحية والتي حدّدوها بالتفسير الحرفي للكتب المقدسة".[1] وكان في البداية هذا الاستعمال يحمل معنى إيجابي يتمثل في العودة إلى الأصول الحقيقية المؤسسة للمسيحية كديانة توحيدية، لكن سرعان ما انحرف هذا المعنى حينما ذاع استعمال هذا المصطلح في باقي الديانات الأخرى.

إذا فمصطلح "أصولية" يحمل معنيان، الأول قديم يشير إلى وصف إيجابي للذات، والثاني مستتبع أو بالأحرى نتج عن تطور هذا المفهوم وانتشاره بشكل انتفاضي، وفيما يلي عرض لهذين المعنيين:

أولا: بدأ المصطلح كوصف إيجابي للذات مع البروتستانية الأمريكية، وقد استعمله في البداية عام 1920 كيرتس لي لاوس (Curtis Lee Laws) ، في المجلة المعمدانية ، وفيه يتحدث عمن يخوضون حربا ملكية دفاعا عن الأصول، ويعتقدون في مقابل ذلك بعصمة الكتاب المقدس، ومن وجهة النظر هذه، فكل الكتابات المقدسة تخلوا من الخطأ والخلط في كل ما تعلمه، وهذا عماد الأصوليين.[2]

ثانيا: انتشر المصطلح ليحمل معنى انتفاضي الآن- وذلك في إطار صراعات البروتستانتية المسيحية - ليتحرك من وصف الذات إلى إلصاقه بالخصوم، مثل إلصاقه بالمسلمين حاليا، فهم أصوليون متطرّفون، وهذا على خلفية هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001، وفي المقابل وصفت الولايات المتحدة بأنها أصولية سياسية.[3]

إذا بعد هذا التذكير الهام، وعلى خلفية المرحلة الثانية خصوصا، قُدِّمَت تعاريف كثيرة لمفهوم الأصولية، لعل أهمها ما يلي:

يعرف روجيه غارودي Roger Garaudy (1913 – 2012) في كتابه "نحو حرب دينية جدل العصر" الأصولية بأنها "ادعاء الأصولي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وأنه يمتلك من ثَمّ لا الحق فحسب، بل والواجب أيضا في فرض تلك الحقيقة على الجميع ولو بالحديد والنار".[4]

وفي الحقيقة يعكس هذا التعريف مدى الخطر الصاعد عن الأصوليات*، كونها تقوم بالأساس على فكر مغلق ومُغلّف أيديولوجيا، وترى في مقابل هذا أنها تمتلك الحقيقة النهائية، التي لا يمتلكها غيرها، ومن ثمّة فإنه بموجب ذلك وجب عليها فرض هاته الحقيقة بشتى الوسائل والطرق.

---

[1] آرمسترونج كارين، **معارك في سبيل الإله، الحركات الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام**، تر: نصر فاطمة، عناتي محمد، شركة مطابع لوتس، الفجالة، (د.ط.ت)، ص 6.

[2] بينيت طوني وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ص ص 94 97.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] روجيه غارودي، **نحو حرب دينية جدل العصر**، تر: صياح الجهيم، دار الفارابي، الجزائر، ط3، ص 37.

* يميز روجيه غارودي في كتابه "الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها" بين عدة أنواع للأصوليات بشقيها الغربي والعربي الإسلامي، فهو يميز بين:=

وتورد الباحثة كارين آرمسترونج Karen Armstrong (1944) في كتابها "معارك في سبيل الإله، الحركات الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام"، تعريفا للأصولية مفاده أن "النزعات الأصولية هي شكل من أشكال الكفاح الروحي الذي نشأ استجابة لأزمة ظاهرة، وهي تخوض صراعا مع أعدائها الذين يتبعون سياسات وعقائد علمانية تبدو مناهضة للدين نفسه، والأصوليون لا يعتبرون هذه المعركة من قبيل النضال السياسي التقليدي، بل يخوضونها كما لو كانت حربا كونية بين قوى الخير والشر، وهم يخافون القضاء عليهم وإفناءهم، فيحاولون تحصين هويتهم المحاصرة بدروع منتقاة من بعض عقائد الماضي وممارسته".[1]

وفي الحقيقة ينبهنا هذا التعريف إلى ذلك الخطر الذي ينبعث من النمو المطرد للأصوليات الدينية على وجه الخصوص، خاصة وأن هذه الأخيرة تعتبر نفسها تخوض حرب مقدسة وشرسة ضد ما هو لا ديني أو كل ما هو شر واعتبره كفر وضلال، وهذا يتساوق مع أيديولوجياتهم المتطرّفة والرجعية التي ترفض الحداثة ومستجداتها جملة وتفصيلا.

ويرى علي حرب (1939) في كتابه "الفكر والحدث حوارات ومحاورات"، بأن الشخص الأصولي "هو كل من يتوقف عند حدث ما أو زمن ما أو شخص ما أو نص، لكي يتخذ منه المرجع أو النموذج أو المعيار فيما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله، وبهذا المعنى ليست الأصولية حكرا على اتباع الديانات القديمة، بل هي تطال أصحاب العقائد والايديولوجيات الحديثة".[2]

والملاحظ في هذا التعريف أنه يتناول بالتحديد، ذلك الفهم المتصلّب الذي يحوزه الشخص الأصولي - مهما كانت طبيعته، مؤمن أو غير مؤمن -، والذي يرى من خلاله أنه يمتلك الحقيقة المطلقة وأنه دوما على حق وغيره على ضلال، وهو في تصوره هذا رجعي غير متطور، لأنه يتوقف عند لحظة معينة ويعتقد أنها النهاية، في حين كان لزاما عليه الانفتاح على معطيات العالم ومستجداته الحالية التي مازالت مستمرة ولم تنتهي بعد.

أما بالنسبة لهابرماس، فإنه يميز بين الأصولية والدوغمائية أو الأرثوذكسية، فالأصولية بمعناها الإيجابي أي القواعد والأسس التي يقوم عليها دين معين أو مذهب بعينه، تعدّ شيء إيجابي بل وضروري، ولكن حينما تتزمت الجماعات الدينية الأصولية لمذهبها وترفض بالمقابل الجماعات الأخرى سواء كانت دينية أو غير دينية وتعتقد أنها تملك الحقيقة المطلقة وغيرها لا يملكها وبالمقابل هو ضال، فإنها هنا تتحول إلى ارثوذكسية ويكون لها معنى سلبي مصحوب بالعنف.

أ – أصوليات غربية: 1 – الأصولية العلموية. 2 – الأصولية الستالينية. 3 – الأصولية الفاتيكانية.
ب – أصوليات عربية وإسلامية: 1 – الأصولية الجزائرية. 2 – الأصولية الإيرانية. 3 – أصوليات الشرق الأدنى. 4 – الأصولية السعودية والإخوان المسلمون. إضافة إلى تحدثه عن الأصولية الإسرائيلية. (روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها**، تعر: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، (د.ط)، 2000، من ص 17 – إلى ص 78).

[1] آرمسترونج كارين، **معارك في سبيل الإله، الحركات الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص 7.

[2] حرب علي، **الفكر والحدث حوارات ومحاور**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997، ص 226.

هذا ما أوضحه هابرماس قائلا: "علينا ألا نخلط بين الأصولية والدوغمائية أو الأرثوذكسية، فكل مذهب ديني يقوم على جوهر عقائدي للإيمان (...)، تقترب الأرثوذكسية من الأصولية ما أن يتجاهل حراس الإيمان الصحيح وممثلوه الوضع المعرفي للمجتمع التعدّدي، ويؤكدون عن طريق العنف صفة الإلزام الكونية لمذهبهم وضرورة الاعتراف السياسي به".[1]

وفي نفس السياق اعتبر هابرماس الأصولية ظاهرة حديثة. وهذا يتوقف حسبه على كيفية استخدامنا لهذا المصطلح، فالأصولي له وقع انتقاضي من الأصولية، ويطلق لوصف ذهنية ذات موقف متصلّب، تُصِرّ على فرض قناعاتها وأسبابها ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقليا، وهذا ينطبق بوجه خاص على القناعات الدينية.[2] التي تحتكر الحقيقة وتدّعي إطلاقيتها رغم عدم زمانيتها.

علاوة على ذلك يرى هابرماس، بأن الأصولية من وجهة نظر أخرى - معاصرة - هي تلك التي ترفض الفصل بين الدين والدولة؛ ذلك الذي تنتهجه الدول المتقدمة، وبالمقابل تسعى لفرض قناعاتها الدينية، التي تسعى من خلالها الى تشييد وبناء حكومة تقوم على أساس ديني - إسلامي مثلا - محض، وترفض بالمقابل ماهو علماني، أو بالأحرى ما هو مستحدث ومعاصر بوصفه بدعة.

لعل هذا الكلام يمكن تأكيده من خلال قول هابرماس الذي مفاده: "عندما يرفض نظام معاصر مثل إيران إقامة هذا الانفصال - بين الدين والدولة -، أو عندما تسعى مجموعات تستوحي الدين إلى إعادة تشييد حكومة دينية إسلامية، فإننا نعدّ ذلك أصولية".[3]

والملاحظة الجديرة بالالتفات أن تحديد مفهوم الأصولية عند هابرماس لا يتوقف على القناعات الدينية المتصلّبة كالإسلامية لوحدها فقط، مثل ما هو شائع اليوم ربط الأصولية والتطرّف والإرهاب فقط بالمسلمين، بل هي تمتد إلى كل القناعات الدينية والغير دينية التي تنتج العنف والتطرّف، وبذلك تدخل اليهودية والمسيحية هي الأخرى كذلك.

إن مثل هذا التصور يؤكده هابرماس بقوله: "إن الأرثوذكسيات المتصلّبة لا تزال موجودة في الغرب، مثلما هو الحال بالنسبة للشرقين الأدنى والأوسط، بين المسيحين واليهود كما بين المسلمين".[4] كما يدخل الغرب العلماني أيضا من حيث أنه يضمر أصوليته المتمثلة في التطرّف السياسي والاقتصادي والايديولوجي بل وحتى الثقافي، التي ينتهجها اتجاه دول العالم الثالث المغلوبة على أمرها.

[1] جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 73.
[2] المرجع نفسه، ص 73.
[3] المرجع نفسه، ص 74.
[4] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 149.

ثانيا: الخصائص

تشترك الأصوليات على اختلافها في جملة من الخصائص يمكن ايرادها وفق الشكل الآتي:

1 ـ الجمود: وهذا عن طريق رفض التكيف مع مستجدات العصر ومتطلباته، لذلك فجمودها هذا معارض لكل نمو ولكل تطور.[1]

2 ـ التشبث بالماضي التراثي: وهذا عن طريق المطالبة بالعودة إليه كمرجع أساسي في مواجهة الحداثة المعاصرة.[2]

3 ـ عدم التسامح: وذلك بالانغلاق والتحجر المذهبي الذي يفضي إلى الانطواء والانعزال.[3]

4 ـ العنف: وذلك باستعمال القوة في بسط الرأي والمعتقد الذي يدينون به.[4]

إن مثل هذه الخصائص المشتركة التي تجمع الأصوليات على مصاف واحد، جعلت من العنف والتطرّف يطفوان إلى الأفق، فتولد الصراع بين ماهو ديني وما هو علماني، وبخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، فكيف تجلى ذلك الصراع؟ وقبل ذلك مالمقصود بالتطرّف الذي نتج عنه هذا الصراع؟

2 ـ مسألة التطرّف الديني العلماني:

قبل التطرّق لمسألة التطرّف الديني والعلماني ارتأينا أن نحدد أولا ماذا نقصد بكلمة "تطرّف"؟ وهذا من أجل فهم المضامين التي سنتحدث عنها فيما بعد.

من خلال تقصينا عددا من المعاجم والموسوعات من أجل ضبط التعريف اللغوي، ومن ثمّة الاصطلاحي لكلمة "التطرّف"، لاحظنا أن كلا التعريفين يتقاربان وهو ما يمكن ايضاحه وفق ما يلي:

التطرّف من الناحية اللغوية:

يأتي من كلمة طَرَفَ، يَطْرف، طَرْفا، فهو طَارِف، ويقال طَرَفت العين إذا تحرك جفناها. كما أن كلمة "التطرّف" مشتقة من الفعل "تَطرّف" تَطَرُّفا، فهو متطّرف، وتطرّف الشيء أتى الطرفَ،

[1] المرجع السابق، ص 13.
[2] الجليند محمد السيد، **الأصولية والحوار مع الآخر**، ص 12.
[3] روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها**، ص 13.
[4] الجليند محمد السيد، **الأصولية والحوار مع الآخر**، ص 12.

وهو منتهى الشيء وحدّه.[1]

التطرّف من الناحية الاصطلاحية:

يفيد مفهوم التطرّف مجاوزة الوسط والمغالاة، والتشدّد، وهو ما يؤكد عليه المفكر الإسلامي الجليند محمد السيد الذي يعرّف التطرّف بوصفه "مجاوزة الوسط في كل شيء، في الاعتقاد والسلوك والآراء (...)، وأصل استعمال الكلمة في الحساب، كالتطرّف في الجلوس أو الوقوف أو السير في الطرف، ثم انتقل إلى المعنويات، كالتطرّف في الدين أو الفكر أو السلوك (...)، والمصطلح الشرعي لكلمة التطرّف هو الغلو - التنطع - التشدّد، وهي كلمات مذمومة".[2]

إذا يشير مفهوم التطرّف؛ سواء من الناحية اللغوية أو من الناحية الاصطلاحية، إلى كل مجاوزة للوسط والتزام الطرف، وعدم الاعتدال والغلو أو المغالاة في كل شيء، وهو بهذا يقترب من مفهوم التعصب، الذي يفيد التمسك المتصلّب والقوي للرأي، كما أنه يفيد التزمت والرجعية.

بعدما حاولنا ضبط مفهوم التطرّف، فأننا سنحاول أن نبحث فيما سيأتي عن تجليات التطرّف في كلاً من الدين والعلمانية، فكيف تجلى التطرّف الديني والعلماني - إذا أقررنا أننا سنتخذ من أحداث 11 سبتمبر وتبعاتها خلفية لنا في هذا التحليل -؟

أولا: التطرّف الديني:

إذا كان مفهوم التطرّف - كما مر معنا - يفيد عدم التزام الوسط والمغالاة ...الخ، فإن التطرّف الديني يتمثل في تلك المغالاة في الدين، وعدم التزام الوسطية فيه، كما أنه "يعدّ أحد أخطر منابع اللاتسامح، لتلبسه ببعد شرعي وتوظيفه للنص الديني وسرعة تصديقه من قبل الناس، وقدرته على التخفي والتستر تحت غطاء الشرعية والواجب والجهاد والعمل الصالح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".[3]

وهذا ما يظهر من خلال تلك الأفعال العنيفة والدموية المرتكبة باسم الدين في عديد البقاع من العالم، والتي تقودها حركات ومنظمات مختلفة "كالقاعدة"، "بوكو حرام"، "أنصار بيت المقدس"، "الجماعة السلفية للدعوة والقتال"، "الشباب"، "جبهة النصرة"، "داعش"[4]....الخ.

إن مثل هذا التصور دفع بحركات دينية متطرّفة إلى القيام باعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001، رداً على السياسة الأمريكية المتطرّفة، التي تهيمن على العالم، وتحاول فرض هذه

[1] عمر أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ص 1396.
[2] الجليند محمد السيد، **الأصولية والحوار مع الآخر**، ص ص 22 - 26.
[3] الغرباوي ماجد، **التسامح واللاتسامح فرص التعايش بين الأديان والثقافات**، الناشر الحضارية للطبع والنشر و مؤسسة المعارف للمطبوعات، بغداد وبيروت، ط1، 2008، ص 56.
[4] ناجح إبراهيم، النجار هشام، **داعش السكين التي تذبح الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2014، ص ص 14 15.

السياسة، مما جعلها تشكل إذلالا لدى الشعوب المقهورة والمغلوبة على أمرها. وهذا ينطبق بوجه خاص على المجتمعات العربية والإسلامية، التي ترى بأن الولايات المتحدة الأمريكية عبارة "شيطان ماكر"[1]، يحاول اجتثاثها من تقاليدها العريقة و تاريخها المجيد، و يسير بها إلى الهاوية والضلال.

في هذا السياق يقول هابرماس: "بالنسبة إلى العالم العربي تظهر الولايات المتحدة بما هي القوة المحركة للتحديث الرأسمالي، ونتيجة لتقدمها المتسارع، والذي لا يمكن بلوغه، ولتفوقها التكنولوجي والاقتصادي والسياسي والعسكري الساحق، بوصفها إذلالا لوعي هذا العالم بما هو عليه من تأخر وتقدم له".[2]

ونظرا لأن هذا العالم العربي يدري جيدا أنه مهما فعل، لن يستطيع اللحاق بالولايات المتحدة الأمريكية ولو حتى مع الأجيال القادمة، بفعل البون الشاسع والكبير بينهما، فإن هذا الأخير يلجأ إلى العنف والإرهاب للتعبير عن غضبه وعدم قبوله بالوضع المفروض عليه، متخذاً في هذا السياق من الدين مصدر إلهام له، لأنه سيكسبه الشرعية السياسية المطلوبة كمبرّر لهذه الأفعال المتطرّفة.

هذا ما عبر عنه هابرماس بقوله: "لاشك في أن النزعة الأصولية الإسلامية اليوم تمثل غطاء للدوافع السياسية (...)، وليس علينا حقا أن نتغاضى عن مثل تلك الدوافع التي نواجهها بصيغ التعصب".[3]

إن كل ما تقدم كان بناءً نظرياً هاماً يمكن تأكيده عمليا من خلال تلك الخلفية الذهنية التي كان يفكر بها مرتكبو جرائم أحداث 11 سبتمبر 2001م، والتي يأتي على رأسها أنصار القاعدة ممثلة في شخص أسامة بن لادن، ذلك أن هذا الأخير "يعتبر نفسه في مهمة تاريخية تتجسد في تحرير الأمة الإسلامية من الاعتداءات والمهانة التي يتعرض لها المسلمون منذ ثمانين سنة. وهو ربما يحيل إلى سقوط الإمبراطورية العثمانية، أو إلى بداية الهجرة الصهيونية إلى فلسطين، أو إلى بداية الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي. وقد دعا الأمة الإسلامية إلى التعبئة ضد الكفار".[4]

في هذا الإطار يستغل هؤلاء القادة العامل الديني الروحي، من أجل كسب الشرعية السياسية عن طريق التعبئة الجماهيرية لكي تؤيدها في قرارتها؛ مما يؤجّج العواطف ويثير الأحقاد ضد الأعداء. وقد عمل أسامة بن لادن على استدعاء جملة مفاهيم من أجل القيام بتعبئة شاملة إسلامية

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 148.
[2] جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 75.
[3] المرجع نفسه، ص 76.
[4] سعدي محمد، **مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص ص 337 338.

عربية، لعل أهمها: "الصليبية العالمية - التحالف الصليبي الصهيوني - الحملة الصليبية على الإسلام - الحرب الدينية - الكفار والمنافقون، وبشكل مباشر يريد أن يؤكد للمسلمين أنه لم تعد هناك إمكانيات لحلول سياسة مرُضية لقضاياهم المصيرية، وأن المواجهة هي الحل الوحيد لاسترداد كرامتهم".[1] وهو ما ظهر بشكل جلي في اعتداءات 11 سبتمبر 2001 كتجسيد لهذه المواجهة المزعومة.

بعد هذه المواجهة احتفى الكثير في دول العالم العربي والإسلامي بهذا النصر المبين بنظرهم، لأنه انتصار للإسلام ضد الكفار المتغطرسين الذين الحقوا الأذى بالمسلمين لسنوات كثيرة، وهو عبر عنه أسامة بن لادن أولا لما قال: "إن ما تكابده أمريكا اليوم لا يشكل سوى نزرٍ بسيط مما كابده المسلمون منذ عشرات السنين. إن أمتنا تتعرض للإذلال أكثر من ثمانين عاما، حيث يقتل أبناؤها ويسفك دمها ويعتدى على أماكنها المقدسة بلا سبب".[2]

بعد ذلك تتالت الإحتفاءات في الخطاب العربي - والواقع كذلك -، لعل أهمها ما عبر عنه سيد القمني (1947) في كتابه "شكرا ...بن لادن !! حين قال فيه: "لعل الأهم فيما حدث بجريمة القاعدة في 11 سبتمبر 2001 (...)، هو إفاقة العالم الحر وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية على الخطر الذي يهدّد كل مكتسباتها خلال القرون الماضية وإدراكها أي جناية ارتكبت في حق شعوبنا (...)، في هذا الوقت الشديد الهائل يقوم بن لادن بالفعل الهائل ليتغير معه وجه العالم وخط سير التاريخ. فشكرا ...بن لادن".[3]

وفي الواقع يرى هابرماس أن مثل هذه القناعات الدينية المتطرّفة المصحوبة بالعنف، مقبولة إلى حد ما في الأوساط التي تُبعثُ منها، وهنا نخص بالتحديد المجتمعات الإسلامية التي يكون فيها الدين أكثر إقناعا من أي لغة أخرى - علمانية مثلا -، وهذا ما يرجعه لخيبة الأمل في الأنظمة الوطنية التي تحكم هذه البلدان أو المجتمعات، فحين أصبح إرهابيو الأمس حكام ورؤساء وقادة...الخ، وإذا علمنا أنهم سيوظفون الدين ويستغلونه لتمرير مصالحهم الشخصية، فماذا ننتظر منهم؟[4]!

هذا ما عبر عنه هابرماس بقوله: "إن خيبة الأمل من الأنظمة الوطنية الحاكمة ساهمت في جعل الدين يقدم اليوم من الناحية الذاتية لغة جديدة أكثر إقناعا من التوجهات السياسية القديمة".[5] وهذا ما سيظهر بوضوح في الحركات المتطرفة والعنيفة التي تعرفها المجتمعات الإسلامية اليوم.

---

[1] المرجع السابق، ص 338.
[2] أركون محمد مايلا جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر**، ص 21.
[3] القمني سيد، **شكرا ...بن لادن !!**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2004، ص ص 9 10.
[4] جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 76.
[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والحقيقة كما قال المفكر التونسي والمؤرخ محمد الطالبي في كتابه "أمة الوسط الإسلام وتحديات العصر، كيف ندخل المعاصرة بلا حسرات ولا آهات ولا دموع "أننا لا نعيش عصرنا ولا نتحدث لغة عصرنا، وإنما نحن معاصرون مهمشون، نعيش على هامش المعاصرة متفرجين".[1] صحيح أن المجتمعات العربية نالت استقلالها، وهو ما يسميه الطالبي بـ "الجهاد الأصغر"، لكن التحدي الأكبر الذي تواجهه هذه المجتمعات هو ما أسماه بـ "الجهاد الأكبر" وهو الأعسر، لأنه عبارة عن جهاد للنفس من أجل كسب المعركة الكبرى أو ما تسمى بـ "أم المعارك" الحقيقية، أنها معركة المعاصرة، والتي تقتضي تحقيق التصالح مع النفس أولا، ثم المصالحة مع العصر، ثم المصالحة مع كامل عيال الله.[2] وهو ما يظل أملاً يرتجى فقط من لدن العرب الأكثر تفاؤلا.

وفي السياق نفسه عبر الفيلسوف الفرنسي باسكال بروكنر Pascal Bruckner (1948) عن حالة اللامعاصرة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، وهو ما يظهر من خلال القول التالي: "لقد اعتقدنا أن العالم كله يعيش على وتيرتنا، ولكن هناك كتل لم تتحرك أبدا، لقد تعرضت لهزة الحداثة، لكنها بقيت منغلقة على قيمنا (...)، في هذا الإطار يبقى العالم الإسلامي عالما وحده (...)، نحن لا نعيش في الزمن التاريخي نفسه، نحن نهتم بالحياة الفردية، في حين أنه بالنسبة إلى الجماعات الراديكالية في العالم الإسلامي، الحياة الفردية لا تساوي شيئا، مادام يتم وعد الشهداء بستين امرأة عذراء وبالملذات الجنسية. وينبغي التأكيد أن هذا ليس حلما للمحبطين والبلهاء (...)، لذلك وبالفعل لا نعيش في الأزمنة نفسها ولا في العوالم نفسها".[3]

لكن لو رجعنا إلى خلفية هذا التطرّف الذي يشهده العالم، والذي أُلصق بصفة خاصة أكثر تحديدا بالعرب والمسلمين، بوصفهم متطرّفون إرهابيون ...الخ، نجد أن الباعث الأول والأكبر له كان التطرّف العلماني، الذي نظر نظرة استعلاء وتكبر تجاه هذه المجتمعات. ونظرا لعجزها عن المسايرة والندية، كان التطرّف الأصولي الديني الوجه الغير ندي لهذا التطرّف الغربي والعلماني بالأساس، فكيف تجلى يا ترى هذا التطرّف إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أحداث 11 سبتمبر 2001م كمنطلقا لنا أو كخلفية معرفية وتاريخية؟

ثانيا: التطرّف العلماني:

نحاول في هذا العنصر معالجة مسألة التطرّف العلماني على شقين: الشق الأول يرتبط بالحداثة الغربية التقنية ومسألة الاستعمار بوصفه وجها متطرّفا للغرب، وهذا قبل أحداث 11 سبتمبر

[1] الطالبي محمد، **أمة الوسط الإسلام وتحديات المعاصرة كيف ندخل المعاصرة بلا حسرات ولا آهات ولا دموع**، سراس للنشر، تونس، (د.ط)، 1996، ص 5.
[2] المرجع نفسه، ص 6.
[3] سعدي محمد، **مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**، ص ص 324 325.

2001م، بينما يرتبط الشق الثاني بالهيمنة الغربية المتطرّفة، وبالتحديد مع الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، وفيما يلي عرض لهذي الشقين:

1 ـ الشق الأول:

مع فجر الحداثة، والمجتمعات الغربية تحلم بإمكانيات العقل الهائلة التي سيحققها لها في المستقبل، أين ستكون لها السيادة والريادة بفضل عقلانيتها المتصاعدة والثورة الصناعية الهائلة، وهو ما حصل بالفعل إبان العصر الحديث والمعاصر، فغدا الغرب بذلك قوة صناعية واقتصادية وسياسية لا يستهان بها، أو بالأحرى ليس لها مثيل. هذا ما جعل من طموحاته تزيد وتنمو، وبالمقابل تنحرف وتتطرّف، وذلك لما نحى العقل الغربي دروبا لا أخلاقية جعلت منه يغزو العالم محاولا ملكه بكل ما أوتي.

إن مثل هذا الأمر يتجلى بوضوح في تلك الحركات الاستعمارية المتطرّفة التي بادر بها الغرب من احتلاله لشعوب دول العالم الثالث المقهورة والمغلوبة على أمرها، وبخاصة الدول العربية وما جاورها من بلدان، كالدول المستضعفة في إفريقيا، نظرا لتوفرها على الموارد الطبيعية اللازمة لزيادة الأنشطة الاقتصادية الغربية، وأيضا حاجة هذه الأخيرة إلى أسواق ومراكز لها.

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات أنه بغض النظر عن الطموحات الاقتصادية، كانت هذه الحركات الاستعمارية المتطرّفة تحركها خلفية أصولية متصّلبة، تتمثل في إيمانها العميق بأنها "العرِق الأرفع، ليس باختيار إلهي - كما كانت تزعم الكنائس القديمة عندما كانت تسمى المشاريع الاستعمارية الأولى في أمريكيا وأفريقيا، أو في آسيا "تنصيرا" للوثنيين - بل بأولية عقلانية وتقنية، أولوية الدخول في العصر الوضعي".[1]

ومن ثمّة فإن إيمان الغرب بهذا التصور المتصّلب والمتطرّف، جعله يرتكب جرائم كبرى في حق البشرية والإنسانية، بدعوى أنه ينقل الحضارة إلى العالم المتخلف، الذي لازال يعيش على أنغام القرون الوسطى، وهو ما حصل لمعظم الدول المستعمرة، حيث استغل الاستعمار هذه الأكذوبة من أجل تمرير مصالحه - الاقتصادية بالأساس - غير مبالٍ بهذه الشعوب، ومحاولا في الوقت ذاته طمس هويتها والقضاء عليها بشتى الطرق والأساليب.

وفي السياق نفسه يقول روجيه غارودي: "ربما هذا هو الشكل الأشد مكرا من أشكال الأصولية: الاعتقاد المقدس بتفوق الغرب علميا وتقنيا (...)، إن هذا التصور للعلمانية المصابة

[1] روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها**، ص ص 18 19.

بعدوى الوضعية والحداثة المختلطة مع نفي التعالي والمجتمع، قد أدت إلى هزيمة الغرب أخلاقيا".[1]

لكن ما هو جدير بالذكر، أنه في الوقت الذي حقّق فيه هذا الاستعمار مآربه، نسي أن هاته الشعوب والمجتمعات المحتلة من طرفه، تُضمر له الحقد والضغينة وتوعده بمستقبل سيتجرع مرارته عاجلا أو آجلا ، فإذا كان الغرب يعتقد أنه الثقافة الوحيد الممكنة، فإنه نسي أنه ثقافة من الثقافات الممكنة، كالثقافة الإسلامية، أو الصينية أو غيرها من الثقافات المنتشرة عبر بقاع العالم.

وبفضل الوعي التنويري والنهضوي الذي شهدته هذه البلدان وبتكاثف جهودها، استطاعت أن تنال حريتها واستقلالها المنشود، فتحرّرت بذلك من الاستعمار. لكنه بالرغم من ذلك بقي متقدما عليها ويرغمها في المقابل على التبعية له؛ إن أرادت هي الأخرى أن تسير الدرب نفسه، وبالتالي اللحاق بالركب الحضاري. ومن ثمّة ونظرا لصعوبة تحقيق هذه المسألة، تشكل فكر تطّرّفي يزدري مثل هذا الوضع وتلك التبعية المُذلة، وذلك النوع من الثقافة النرجسية الغربية، وهذا في معظم الدول التي كانت مستعمرة، كالدول العربية والإسلامية التي أتت على ثقافتها واعتبرتها غير مجدية أو بالأحرى مستهلكة.

وعليه نقول بأن هذا الوجه المتطرّف في شقه الديني الأصولي الراديكالي الإسلامي، كان ردا على هيمنة الغرب وتعجرفه وتواطؤه مع الحكومات الفاسدة في قلب الدول العربية والإسلامية، في محاولة منه للحفاظ على الهوية الدينية المتبقية، لكن من منظور يساري راديكالي رجعي. وفي هذا المعنى يقول غارودي: "جميع الأصوليات الأخرى من الثورة الثقافية الصينية، إلى التطرّف الإسلامي هي ردود أفعال على هذه الأصولية الاستعمارية لحماية النفس من التبعية ولإنقاذ الهوية".[2]

والجدير بالذكر أنه في الوقت الذي بدأت فيه الدول المستعمرة سابقا تتحرر شيئا فشيئا من هذه التبعية، في محاولة منها لإصلاح الأوضاع، كترسيم اللغة العربية كلغة ثابتة، وتعريب كل شيء، وكذلك البحث عن وضع تعليمي وصحي وسياسي وثقافي جيد، حتى كانت أحداث 11 سبتمبر 2001، بمثابة منعرج خطير مسّ كيان هذه الدول، وبخاصة الدول العربية والإسلامية، التي تظهر علنا توجهها الراديكالي المتطرّف، ومن ثمّة برز إلى السطح من جديد تطرّف استعماري من شكل آخر، هو التطرّف العلماني الغربي ممثلا في الولايات المتحدة الأمريكية، بحجة محاربة الإرهاب، فكان الشق الثاني.

[1] المرجع السابق، ص ص 22 23.
[2] غارودي روجيه، **نحو حرب دينية جدل العصر**، ص 37.

2 ـ الشق الثاني:

تجلى التطرّف الغربي العلماني مباشرة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، حيث تعالت الاحتجاجات والآراء مطالبة برد فعل مضاد لما حدث بأعظم دولة في العالم، من طرف جماعات متطرّفة أصولية، ليظهر هذا بشكل صريح في الخطاب العلني الذي ألقاه الرئيس الأمريكي جورج بورش الابن لما قال: "لتكن حربا صليبية"[1]، وكأن هذا العدوان الأعمى حسب هابرماس قد ضرب وترا دينيا في أكثر المجتمعات الغربية العلمانية حميمية.[2]

علاوة على استعماله لعبارات مثل: "الحرب بين الخير والشر"، "الحرب ضد الشيطان"، "العدالة المطلقة" أو "العدالة بلا حدود"...الخ، حيث لقيت هذه الأخيرة استنكارا واسعا حتى داخل الدول الغربية نفسها، لأن هذا الخطاب يحمل في عمقه رؤية امبريالية خلاصية، وكأن الولايات المتحدة الأمريكية، أصبحت لها السلطة والهيمنة الكاملة لتحدّد بنفسها ما هو الخير وما هو الشر، وهذا فيه إهانة لكل شعوب العالم.[3] ذلك أن هذه الأخيرة ستعتبر نفسها خارج اللعبة، أو بالأحرى أن ثقافتها أو تحديداتها لا تساوي شيئا في مقابل المرجعية الأمريكية.

إن مثل هذا الأمر يظهر بوضوح عند يورغن هابرماس، الذي رفض لغة الرئيس الأمريكي من خلال خطابه السابق[4]، فهو بنظره يرتكب "خطأ جديا على المستويين المعياري والبراغماتي:

1 ــ على الصعيد المعياري: يكون قد رفع من شأن هؤلاء المجرمين إلى مصاف أعداء في الحرب.

2 ـ على الصعيد البراغماتي: لا نستطيع أن نقود حربا على شبكة ليس لها مكان محدد".[5]

كما رفض كلا من نعوم تشومسكي وجاك دريدا أيضا مثل هذا التصريح من الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الأصغر، ودعيا في المقابل إلى التروي والحكمة، وإلى قراءة متأنية لهذه الأحداث قبل المواجهة؛ لأن خطاب هذا الأخير يحمل مضامين عنف دينية، تشكل حمولة ثقيلة لدى الشعوب المستهدفة منه، خاصة الإسلامية على وجه التحديد، التي اعتقدت في تلك اللحظة أنها ستخوض حربا دينية إسلامية مسيحية، وأن دينها في خطر كبير.

وبالرغم من هذا، فإن الولايات المتحدة الأمريكية ضربت بكل هذا عرض الحائط، وقامت بتنفيذ مخططاتها بدعوى محاربة الإرهاب، والقضاء على التطرّف وتحقيق الإنسانية، معتبرة

---

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 149.
[2] Ibid, p 148.
[3] سعدي محمد، **مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**، ص 332.
[4] Craig Calhoun and others, **Habermas and Religion**, p 16.
[5] جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 78.

نفسها الوصي الوحيد على العالم، وفي الواقع كانت تتصرف بهمجية وتعجرف كبيرين، فضربت أفغانستان، واحتلت العراق، ونشرت الرعب في العديد من البقاع في العالم، وقد أخذ العالم العربي والإسلامي منها النصيب الأوفر. وموازة مع هذا تمّ نهب ثرواته من جديد، تحت غطاء ما يعرف بالحرب العادلة.

ونعتقد من جهتنا بأن استعمال مفهوم "الحرب العادلة" من طرف الولايات المتحدة، بإعلانها الحرب على الإرهاب، هو مجرد غطاء تحاول من خلاله الحصول على الشرعية والتأييد من طرف المجتمع الأمريكي خاصة، والمجتمع الدولي عامة في قراراها هذا. وهذا مشابه إلى حد كبير ما تفعله الأصولية الدينية المتطرّفة أو الراديكالية، التي تجاهد باسم الدين، وتحاول أن تحصل على الشرعية بوصفها مضطهدة وتتعرض للاعتداء، وأنه إزاء ذلك وجب عليها الرد والدفاع عن نفسها. هكذا هو الحال مع السياسة الأمريكية، لكن مع فارق واضح، وهو أن هذه الأخيرة ليست مضطهدة وإنما تعرضت فقط لهجمات على أراضيها، رغم أنها في موقع قوي، كما أنها تبحث عن شرعيتها ليس من الناحية الدينية فقط، بل بشتى الطرق، مما يجعلها تحاول الرد على هذه الهجمات تحت غطاء الشرعية بدلا من العنف المتطرّف الذي وصفت به الحركات الراديكالية الإسلامية الأصولية.

ومن ثمّة باتت السياسة الأمريكية واضحة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، إما أنك معي، مما يعني أنك في صفي وتعمل لحسابي من أجل مواجهة الإرهاب والتطرّف والعنف، وإما أنك ضدي، مما يعني أنك لست في صفي ولا تعمل لحسابي، وأنك بهذا مع الإرهاب وتعمل لحسابه. إن مثل هذا الأمر عجل بانضمام العديد من البلدان للولايات المتحدة لتساندها في فكرتها هذه، - على رأسها بريطانيا - إما مخيرة أو مجبرة، نظرا لوضعها الضعيف، وهذا ما يعكس في الحقيقة غطرسة الولايات المتحدة وتطرّفها.

كل هذا دفع بهابرماس إلى إعادة التفكير في العلمانية الغربية، التي تعتقد أنها الحل الوحيد لكل شيء وأن ما دونها باطل ولا معنى له، وهذا من منطلق أحداث 11 سبتمبر 2001م، معتقدا في هذا الإطار أنها بحاجة ماسة إلى إعادة النظر أو بالأحرى إلى إعادة البناء، وبخاصة لما نلاحظ مدى الصدع الناجم عن تطبيقها في البلدان التي لم تنشأ فيها، كالبلدان العربية والإسلامية مثلا.

كل ذلك دفعه للقول: "إذا كان علينا أن نتحاشى حرب حضارات، فإنه من الواجب علينا القول أن علمانيتنا الغربية لم تكتمل بعد".[1] وأنه بموجب ذلك وجب علينا حسبه "إلا الاعتماد على حيلة العقل، كما أنه بات علينا أن نظهر قدرة على التفكير، وفي الواقع أن هذا الصدع على المستوى

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 149.

العالمي قد مسنا نحن أيضا. لذلك فنحن لا نفهم من وجهة نظر صحيحة الأخطار التي ترتبت على انزلاقات العلمنة، التي حدثت في أماكن أخرى".[1]

إذا بعد تعرضنا للتطرّف العلماني بشقيه الاستعماري الكلاسيكي، أي قبل أحداث 11 سبتمبر 2001م، والمعاصر، أي بعد هذه الأحداث، تبين لنا ذلك الوجه المظلم للجانب العلماني، المتمثل في نزعته الأصولية المتطرّفة، والتي بدت أثارها واضحة على الدول المغلوبة على أمرها، وعلى رأسها الدول الإسلامية، وهو ما دفع بمفكر بحجم هابرماس إعادة النظر في العلمانية الغربية بوصفها غير مكتملة بعد، مما يجعلها بحاجة إلى إعادة البناء، فما السبيل إلى ذلك؟

إن السبيل إلى ذلك كما سنرى مع هابرماس، هو التفكير في بديل نظري يحل مسألة التطرّف الديني والعلماني معا، وهذا ما يكون في إطار مجتمع جديد معاصر يدعى بـ "مجتمع ما بعد العلمانية"، حيث يمكن أن يكون توافق وتعايش وتفاهم بين الفهم الديني والعلماني، وبالتالي ننتقل من مأزق الصراع إلى مبدأ الحوار، فالمقصود به؟ وكيف يمكن للجمعات الدينية والعلمانية أن تتفاهم وتتسامح فيما بينها؟ و كيف يمكن للجماعات الدينية أن تتحاور فيما بينها داخليا وخارجيا؟ هذا ما سنتعرف عليه في المبحث الثالث الموالي.

[1] Ibid,op. cit, pp 149 150.

المبحث الثالث: مجتمع ما بعد العلمانية: (التواصل بين الفهم الديني والعلماني)

1 ـ مفهوم مجتمع مـا بعد العلمانية "Société "Post-Séculière:

نود في هذا العنصر التعريف بمجتمع "مابعد العلمانية" المقترح من طرف هابرماس، والذي يتكون من كلمتين هما: "مجتمع" و "علمانية"، وتتوسطهما "مابعد" كدلالة على مرحلة متجاوزة. ومن ثمّة يمكن القول: إذا كان مفهوم المجتمع يقوم على ماهو مشترك[1] ومحدّد بواسطة القانون[2]، ولما كان هذا الأخير يتكون من عدة أفراد بعضهم مؤمن والبعض الآخر غير مؤمن، وإذا كانت العلمانية تعني الفصل بين الدين والدولة؛ مما يعني تقليص دور الدين وجعله خاصاً في الأكثر الحالات تفاؤلا، ولما كانت الـ "مابعد" تعني التجاوز*، وبالنظر إلى الأهمية التي أصبح الدين يكتسيها اليوم، من حيث أنه أتخذ صيغة جديدة جعلته يبحث له عن مقعد ضمن المجتمعات المعاصرة؛ كيف لنا أن نتحدث عن مجتمع مابعد علماني يعطي للدين أهمية بالغة ويجعله ضمن أجندات اشتغاله؟

إن مثل هذا الإشكال يقودنا إلى محاولة تحديد وضبط مفهوم مجتمع ما بعد العلمانية عند هابرماس، فالمقصود به؟

قبل أن نجيب ونضبط مفهوم مجتمع ما بعد العلمانية عند هابرماس؛ فإننا سننطلق من تصور هذا الأخير، الذي يحدّد على إثره الشروط والمتطلبات الواجب توفرها لكي نتحدث عن مجتمع مابعد علماني، وهي كما يلي:

1 ـ يجب أن يكون مجتمع مابعد العلمانية في اطار دولة علمانية وليس دينية

2 ـ يمكن تطبيق هذا المصطلح على بلدان أو مجتمعات أوروبية غنية، أو بلدان مثل كندا، أو استراليا ونيوزيلندا الجديدة

---

[1] بينيت طوني وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ص 594.

[2] لالاند اندرية، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 1305.

* تستعمل في الغالب للدلالة على التجاوز، وهو الحال مثل ما يقال: "مابعد الميتافزيقا"، "مابعد الحداثة"، "مابعد العلمانية"...الخ، وهي بمثابة بادئة تسبق الكلمة المراد تجاوزها مفهوميا إلى مابعدها.

ويرى الباحث "علي عبود المحمداوي" في مقدمة الكتاب الجماعي "خطابات الـ "مابعد": في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية" بأن معنى الـ "مابعد" يحمل في طياته دلالات متنوعة ومتغايرة وهي:

1 – اللحوق الزمني

2 – التجاوز المشاريعي

3 – الاشكال الالتباسي

4 – الرفض والمواجهة. (المحمداوي علي عبود وآخرون، **خطابات الـ "مابعد": في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية**، دار الرباط، ومنشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، الرباط والجزائر العاصمة وبيروت، ط1، 2013، ص 10).

3 ـ يرجع السبب في إمكانية تطبيقه على هذه الدول أو المجتمعات، إلى أن هذه الأخيرة ترّسخ لديها وعي عميق بأنها تعيش فعلا تحت مجتمع معلمّن، وهو ما تدل عليه المؤشرات الاجتماعية. ومن ثمّة فإنه يمكن وسم هذه المجتمعات بـ "مابعد العلمانية".[1]

من منطلق هذه المقدمات، أو بالأحرى هذه الاعتبارات يتساءل هابرماس بالقول: "لقد اتخذت حتى هذه اللحظة موقف المراقب الاجتماعي، في محاولة مني للإجابة على سؤال هام مفاده: لماذا لا يمكن تسمية المجتمعات العلمانية بمجتمعات "مابعد العلمانية"، مادام أن الدين يحتفظ في هذه المجتمعات بتأثير وأهمية عموميين"[2]، وهو ما يُلاحظ أنه متوفر بالفعل في هذه المجتمعات التي تقوم سياستها على أسُس علمانية مترسّخة، عكس المجتمعات التي تعاني أزمة وتمارس الحرب ضد كل ماهو علماني.

ولكن هابرماس يرى أنه إذا كان بالإمكان قيام هذا المجتمع الما بعد العلماني، فإننا "سنواجه سؤالا مختلفا ومعياريا مفاده: كيف يجب علينا أن ننظر إلى ذواتنا بوصفنا أعضاء في مجتمع ما بعد علماني؟ وماذا يجب علينا أن نتوقعه بشكل متبادل أحدنا من الآخر، من أجل ضمان بقاء العلاقات الاجتماعية مدنية في الدول القومية الراسخة، بالرغم من نمو وتعدّد وجهات النظر العالمية ثقافيا ودينيا؟ جميع المجتمعات الأوروبية اليوم تواجه هذا السؤال".[3] وهذا نظرا لما تعرفه من قوميات مختلفة ومتباينة تعيش بين ظهرانيها اليوم والباحثة عن الاندماج الثقافي بالأساس.

ضمن هذا السياق يمكن القول، أن وصف المجتمعات الحديثة حسب هابرماس بما بعد العلمانية يشير إلى تغير في الوعي يرجعه إلى ثلاثة ظواهر أساسية، وهي على التوالي:

أولا: الإدراك الواسع بالوعي النسبي في الأفق الكوني للمواطنين الأوروبيين، مما يقوض الإيمان العلماني فيما يتعلق بالاختفاء القريب للدين ويسلب الفهم العلماني للعالم من نشوة أي انتصار. ومن ثمّة فإنه لم يعد بالإمكان الوعي بالعيش في مجتمع علماني يرتبط باليقين، أو فقط على حساب التأثير العمومي والأهمية الشخصية للدين.

ثانيا: أصبح الدين يكتسب نفوذا متناميا وأصبح له تأثير عمومي داخل المجتمعات العلمانية، وبخاصة الدور الذي يلعبه من الناحية الأخلاقية، كما أن الجيران المسلمون يرغمون المواطنين المسيحيين على ممارسة دين منافس، ويمنحون كذلك المواطنين العلمانيين وعيا أكثر حماسا عن ظاهرة الحضور العمومي للدين.

[1] Habermas Jürgen, **Qu'est-ce qu'une société '' post-séculière ''?**, p 4.
[2] Ibid, pp 7 8.
[3] Ibid, p 8.

ثالثا: الدافع أو بالأحرى الحافز الثالث لتغير الوعي بين السكان هو هجرة "العمال – الضيوف" واللاجئين خاصة من البلدان ذات المرجعيات التقليدية، وهو ما يجعل الأديان تتنافس ويطرح سؤال التعدّدية ومشكلة الاندماج الثقافي.[1]

إن إيمان المجتمعات المعاصرة بهذه المسائل أو الظواهر وسعيها إلى معالجتها، وبخاصة مشكلة التعدّدية والاندماج الثقافي، هو ما يجعلها مؤهلة ليطلق عليها اسم "مجتمعات ما بعد العلمانية"، لأن هذه الأخيرة تولي أهمية بالغة للدين ولا تقصيه من دوائر اشتغالها مثلما فعلت العلمانية المتطرّفة، والتي تعتقد أنها وحدها تمثل الحقيقة. لكن بالمقابل على الدين أن يواكب العصر وأن يتخلى عن قناعاته المتطرّفة إذا ما أراد أن يحظى بهذه الأهمية وتلك المكانة.

كل ما سبق يقودنا إلى تعريف "مجتمع ما بعد العلمانية" عند هابرماس بشكل دقيق على النحو التالي: إنه "يشير إلى التمرّس بوعي جديد أو إلى تشكيل ثقافة سياسية ليبرالية يعاد معها بناء العلاقات بين المؤمنين وغير المؤمنين، والأحرى القول بين المجموعات الدينية وبين الذين لا تحركهم دوافع دينية، أو بين القوى العلمانية والقوى الدينية، عبر الأخذ بتعدّدية أنماط التفكير وأنظمة القناعات والمصالح في الفضاء الاجتماعي. وهذا مسوّغ العقل التواصلي المنهمك عبر الانخراط في المناقشات العمومية، ببناء مساحة أو أرضية مشتركة من القواعد والقيم واللغات والتوسطات".[2]

إذا إن ما بعد العلمانية عند هابرماس حسب فهمنا لها، تعني بشكل من الأشكال تجاوز النظرة القائلة بأن التحديث يتلازم ويتلاءم مع العلمانية وليس مع الدين الذي أُقصي وهُمش من طرف هذه الأخيرة، وبالتالي لم يعد له دور مميزاً في الفضاء العام. من هنا فإن فكرة مابعد العلمانية تدعو إلى بعث ثقافة الحوار بين الديني و العلماني، تجاوزاً لخلافاتهما وتنظيفاً وإشفاءً لبعضهما البعض.

وفي سياق حديثه عن مجتمع ما بعد العلمانية يرى هابرماس أن النظرة القائلة بأن الدين لم يعد له دور ممّيزاً في الفضاء العام باتت الآن تقف على أرجل من قصب، إذ يقول: "لا تتوافق هذه الصورة أبدا مع مجتمع ما بعد علماني، يسعى لاستمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه".[3] فمشروعه يهدف إلى عقلنة الدين من جهة، وتصويب وإصلاح العلمانية المتطرّفة من جهة أخرى.

إن مفهوم مجتمع ما بعد العلمانية يعكس بالأساس ذلك التحول أو التحيين الذي قام به هابرماس معدلا تصوراته الأولى المركّزة على الدفاع عن مشروع الحداثة العلماني، باعتباره غير مكتملا،

[1] Ibid, op. cit, p 7.
[2] حرب علي، **الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ودار فارس للنشر والتوزيع، بيروت وعمان، ط2، 2010، ص 237.
[3] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 151.

وإهماله للجانب الديني، فبناء على المتغيرات والمستجدات التي طرأت على العالم منذ هجمات 11 سبتمبر 2001، تغيرت قناعاته إزاء التصورات الدينية، التي باتت اليوم في نظره تحظى بأهمية كبيرة داخل الفضاء العمومي، مما يوجب أخذها بعين الاعتبار. وهذا ما يجعله فيلسوفا وسوسيولوجيا راهنيا بامتياز، ويبعده بالمقابل عن أصحاب الفلسفات الدوغمائية الأرثوذكسية.

هذا التحول من هابرماس وبخاصة النقد الذي وجهه للعلمانية والدين معا، جعل من مفكر مثل علي حرب، يقول فيه مادحا: "مثل هذا النقد المركب يكسر يقينيات العقائد وطوباوية الأنسنة، بقدر ما يتخطى الثنائيات القديمة والحديثة: ثنائية الإيمان والإلحاد، أو الدين والعلمانية، لشق أفق جديد أمام العمل البشري، لا يقوم على الأحادية والجدل أو النفي، بقدر ما يقوم على التوسط والتعلم والتحول والتسوية (...)، وهذا ما فعله هابرماس باستثماره للمنعطف اللغوي في تطوره الفكري. وهذا ما يفعله صاحب الفكر الحر المنفتح إزاء ما يستجد على خريطة الفكر، إلا إذا كان يتصف بالانغلاق والمعاندة أو الحقد والغباء".[1]

إذا بعدما تعرضنا إلى مفهوم مجتمع ما بعد العلمانية عند هابرماس، وقلنا بأنه يمثل أرضية خصبة لتعايش الديني والعلماني، توصلنا إلى أن الدين أصبح يحظى بأهمية كبرى، نظرا لما بات يقدمه ويساهم به في إثراء النقاشات العمومية. وهذا يدفعنا إلى التساؤل في اطار مجتمع ما بعد العلمانية، عن حوار الطوائف الدينية والديانات فيما بينها، لأنه يعدّ مقدمة هامة للحوار الديني مع النقيض العلماني؟ وهذا ما سنحاول التحدث عنه في العنصر الموالي.

2 ـ حوار الطوائف الدينية والديانات: مسألة الحرية الدينية

تحتل مسألة الحرية الدينية في مجتمع ما بعد العلمانية المقترح من قبل هابرماس مكانة هامة ومتميزة، فهي حجر الأساس الذي بموجبه يمكن أن يكون هناك حوار وتلاقٍ بين الطوائف الدينية والأديان بصفة عامة، بل ويشمل الملحدين الغير مؤمنين أيضا. ولعل هذه الأهمية تقودنا إلى التساؤل عن مالمقصود بالحرية الدينية؟

قبل التعريف بمسألة الحرية الدينية وجب علينا القول بأن مقاربة هابرماس لهذه المسألة تنطلق من نظريته في الديمقراطية التي تطرّقنا إليها سابقا تحت عنوان الديمقراطية التشاورية بوصفها إجراءً جديداً، والتي يؤكد فيها على مسألة التعدّد والاختلاف في اطار دولة الحق والقانون الديمقراطية، وهذا ما سيطبقه على مسألة حوار الطوائف الدينية المختلفة والأديان بصفة عامة.

كل ذلك يقودنا إلى القول بأن الحرية الدينية هي أولا وقبل كل شيء حقا مشروعا من حقوق الإنسان الأساسية والتي يكفلها له الدستور في اطار دولة الحق والقانون الديمقراطية، وبما أن

[1] حرب علي، **الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة**، ص ص 238 – 243.

الحريات كثيرة ومختلفة، حيث نجد حريات سياسية واجتماعية واقتصادية ونفسية...الخ، فإن هناك أيضا حرية دينية، يمكن التعبير عنها بأنها "تلك التي تترك فعلا لكل إنسان أن يقرر اختيار مصيره بحرية، تعنينا كلنا إذا كنا مؤمنين وملحدين، نحن الملتزمين التزاما مخلصا بالكرامة الإنسانية المرتبطة بحرية قرار كل أحد".[1]

من هذه الزاوية نعتقد بأن مسألة الحرية الدينية باتت اليوم ضرورة ملحة في ظل عالم تعدّدي على مختلف المستويات والأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية...الخ. ومن ثمّة فإن واقع التعدّدية أصبح شيئا معاشا لا ينكره أحد، كما أن الاختلاف بات بموجب ذلك حقا مشروعا ولا مفر منه، مما يعني أن الحقائق تعدّدت والمعارف تنّوعت والقضايا تجدّدت.

إذا في ظل عالم تعدّدي لابدا من الإقرار بشرعية التعدّدية الدينية، والتخلي عن فكرة الاستمرار الزائفة في ادعاء أحد الأديان أو الطوائف الدينية لامتلاكه للحقيقة المطلقة واحتكاره لها على حساب الطوائف والديانات الأخرى، بل لابدا من "الاعتراف بالاختلاف والكثرة في عالم تملؤه الكثير من المتغيرات (...)، فالله خلق الشعوب والأمم وجعلها تتواجد في أقاليم مختلفة على سائر انحاء المعمورة (...)، هذا يؤكد أن لكل فئة خصائص تميزها عن غيرها".[2] من الفئات الأخرى في العادات والتقاليد والمحيط الجغرافي.

في هذا السياق يقول هابرماس: "إن ظروف الحياة المعقدة في المجتمعات ذات التعدّدية لا تتناسب معياريا إلا مع كونية مضبوطة تساوي بين الجميع، أكان الشخص كاثوليكيا أم بروتستانتيا أم مسلما أم يهوديا أم هندوسيا أم بوذيا مؤمنا كان أو غير مؤمن".[3]

من خلال هذا القول الفلسفي لهابرماس يتضح أن هذا الأخير يدعوا إلى كونية مضبوطة تساوي بين الجميع سواء من هم مؤمنين بديانات سماوية أو غير سماوية، أو حتى غير المؤمنين أصلا، ومن هذه الزاوية نفهم دعوته لإقامة حوار بينها جميعا ابتداء من الطوائف الدينية، كحوار الكاثوليك مع البروتستانت في إطار الديانة المسيحية، والحال كذلك يمكن اسقاطه على حوار السنة والشيعة في إطار الديانة الإسلامية، ليشمل هذا الحوار كافة الأديان المتواجدة في العالم، وليمتد أيضا إلى الحوار مع الملحدين.

علاوة على هذا يعتقد هابرماس أنه فضلا عن ذلك "كان لعلمنة المجتمع في أوروبا وانفصال مرجعيات الاعتراف المسيحي أن أجبر الاعتقاد الديني فيها على أن يتفكر في موقعه الذي لم يعد

---

[1] الطالبي محمد، **الإسلام حرية وحوار**، تر: زينة حسني، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1999، ص 101.

[2] سليمي رفيقة، **التعددية الدينية وآليات التعايش الحق في الاختلاف الديني "من حيز التصورات نحو فضاء الهيرمينوطيقا والاختلاف**، في كتاب: **التعددية الدينية وآليات الحوار**، تحرير وإشراف: الوائلي عامر عبد زيد، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2016، ص 200.

[3] جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 74.

مقصورا عليه ضمن عالم تتشارك فيه أديان أخرى ومحدّد بمعرفة علمية ودنيوية".[1] وهذا يعني بأنه لم يعد لدين من الأديان أن يحتكر الحقيقة لنفسه، بل أن يظل يعبر عن حقيقته الدينية التي تتقاسمها معه أديان أخرى، مما يؤكد فكرة النسبية للحقائق الدينية، ونفي صفة الإطلاق النهائي عليها.

هذا ما يوضحه هابرماس بالقول: "من الواضح أن وعي المرء بما آل إليه موقفه الشخصي من نسبية بعد أن فقد صفة الاطلاق على نحو مزدوج، لا يعني أبدا أن معتقدات المرء الشخصية أصبحت نسبية في الوقت نفسه، فبتأمل الدين الحديث لنفسه تعلم أن يرى ذاته من عيون الآخرين".[2] وهذا ما تطلبه الحداثة من الدين بأن يقيم ذاته من خلال عيون الاخرين، أي الآخر المشابه له والمنافس له في الآن معا.

ومن ثمّة فإن على الأديان أن تعي جيدا هذه الحقيقة، وأنه بموجب ذلك بات من الواجب عليها تفعيل مبدأ الاحترام لكل المذاهب والأديان الأخرى، ذلك "أن الاحترام الذي أنا مطالب به نحو الآخر لا يفترض حتما أنني أضع إيماني الشخصي محل شك، بل العكس، فإن ذلك قد يكسب الإيمان استبطانا صلبا واطمئنانا رزينا وعميقا لا مثيل له، بأن يجعل منه بوعي دقيق جدا التزاما شخصيا، خارجا عن كل تقليد في علاقة تضامن مع الآخر المخالف، ذلك أن الاحترام الذي أنا مطالب به نحو الآخر في خلافه لي والتزامه لا ينفصل عن الاحترام الذي الأخر مطالب به نحوي، فالدفاع عن الاحترام الذي يجب نحو الآخر دفاع عن الاحترام الذي يجب نحوي".[3]

من هذا المنطلق يجب على أصحاب الديانات المتباينة احترام بعضهم البعض بالتساوي، أي احترام متبادل للإيمان والحقائق مع التسليم بأن لا دين يحتكر الحقيقة المطلقة لنفسه، حيث كلهم متساوون فيها، وبموجب ذلك فإن لكل أن يعبد وأن يعتنق أي دين يشاء إذا ما أقتنع بذلك ولم يجبره أو يكرهه أحد عليه، وأن يعبر عنه ويمارس طقوسه بالمقابل في ظل الاحترام لطقوس وعبادات وأديان الآخرين المختلفين عنه.

ومن زاوية أخرى يشيد هابرماس أيضا بمبدأ التسامح* الذي يلعب دورا هاما وحاسما في تحقيق التعايش السلمي بين الطوائف الدينية،[4] والأديان بعامة لأنه "يحتفظ بعناصر من الرحمة أو من

---

[1] المرجع السابق، ص ص 73 74.

[2] المرجع نفسه، ص 74.

[3] الطالبي محمد، **أمة الوسط الإسلام وتحديات المعاصرة كيف ندخل المعاصرة بلا حسرات ولا آهات ولا دموع؟**، ص 39.

* من بين معاني التسامح كما يورده جميل صليبا في معجمه الفلسفي أنه يعني احتمال المرء بلا اعتراض، كالاعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه، أو هو تغاضي السلطة بموجب العرق والعادة عن مخالفة القوانين التي عهد إليها. وأنه أيضا يجب أن تتركك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت مضادة لآرائك". كما يعني أيضا أن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده أنها محاولة للتعبير عن جانب ن جوانب الحقيقة. وهذا يعني أن الحقيقة أغني من أن تنحل إلى عنصر واحد، وأن الوصول إلى معرفة عناصرها المختلفة يوجب الاعتراف لكل انسان بحقه في إبداء رأيه حتى يؤدي اطلاعنا على مختلف الآراء إلى معرفة الحقيقة الكلية. (صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص 272).

[4] Habermas Jürgen, **Qu'est-ce qu'une société ' post-séculière '?**, p 9.

عمل المعروف، يسمح أحد الطرفين فيه للآخر بقدر معين من الانحراف عن الحالة السوية بشرط وحيد وهو ليس للأقلية التي تمّ التسامح معها أن تتعدى عتبة التسامح".[1]

ولتحديد هذه الأهمية يرجع هابرماس إلى مرسوم "نانت" الذي سمح الملك الفرنسي "هنري الرابع" بموجبه للهوغنوت - وهم أقلية دينية مسيحية بروتستانتية - بالاعتراف بمعتقداتهم والاحتفال بطقوسهم شريطة ألا يعترضوا على العرش وعلى سيادة الكاثوليك. ومن ثمة يرى هابرماس بأن التسامح قد مورس على مدى بعيد بهذه العقلية الأبوية.[2]

وفي الواقع "ارتبطت مقولة التسامح بالمسألة الدينية، إذ عدّها الفيلسوف "جون لوك" الحل العقلاني الوحيد لمشكلة الخلافات التي نشأت داخل المسيحية، التي هي الدين الرئيس في الثقافة الغربية، ومع تطور الحياة السياسية والمجتمعية في الغرب بدأ ينظر إلى التسامح بوصفه العمود الفقري لليبرالية (...)، وحينما تسود الكراهية لأسباب وعوامل دينية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، يكون التسامح هو الحل الذي تبرزه التجربة الغربية للتعامل مع دوافع الكراهية ومن ثم يكون التسامح فضيلة أخلاقية تضبط الاختلافات وإدارتها بشكل جيد".[3]

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات أن هابرماس رغم إقراره بما للتسامح من أهمية في تحقيق التفاهم والتعايش الديني، إلا أنه يرى من جهة أخرى بأن المتسامح معه لا يجب أن يتعدى عتبة التسامح المسموح بها، لأنه توجد في كل ديانة أصول هي بمثابة مسلمات أو بديهيات لا يجب المساس أو التلاعب بها، لأنها لا تقبل المساومة، كأن يقول لك أحدهم يوما أن الله غير موجود وأن محمدا ليس رسول الله، أو أن عيسى ليس نبيا لله وأنه ليس له وجود أصلا ....الخ. علاوة على هذا يتحدث هابرماس عن التسامح خارج الطوائف الدينية والديانات ليشمل العلمانيين أيضا، وهذا ما سنتحدث عليه لاحقا.

وفي ختام هذا العنصر يمكننا القول مع محمد الطالبي بأننا: "محتاجون إلى حوار تلاقٍ صريح لكل من الديانات نصيب في قيم مشتركة وللقاعدة المذهبية نظائرها في الديانات كافة ونحن محتاجون أمام التعدّدية إلى لاهوت حقيقي للأديان (...) لنتشارك بدلا من أن نتجابه بالشهادة والتنافس، لنجعل حوارنا تحاورا حقيقيا بين الأديان حوار تلاقٍ".[4]

إذاً بعدما تحدثنا عن حوار الطوائف الدينية والديانات في إطار مسألة الحرية الدينية والتي تعدّ ضرورية من أجل التعايش السلمي الداخلي والخارجي للأديان؛ فإننا في العنصر الموالي سنركّز

[1] جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 89.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] مشكور سامي شهيد، **الحوار والتسامح في الخطاب القرآني**، في كتاب: **التعددية الدينية وآليات الحوار**، ص 418.
[4] الطالبي محمد، **الإسلام حرية وحوار**، ص 72.

على مسألة حوار الدين مع نقيضه العلماني، فكيف سيكون هذا الحوار في إطار مجتمع ما بعد العلمانية؟

3 ـ حوار الدين والعلمانية:

سنقسم هذا العنصر إل ثلاثة نقاط، في النقطة الأولى سنتحدث عن كيفية بل وضرورة اندماج الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية أو المعاصرة، وفي النقطة الثانية سنتحدث عن ضرورة اعتراف المجتمعات العلمانية أو المعاصرة بالجماعات الدينية، وفي النقطة الثالثة سنتحدث عن مقاربة ختامية بين الجماعات الدينية والعلمانية في إطار الحس المشترك المتنور بالديمقراطية (التشاورية).

أولا: اندماج الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية

في اطار محاولة هابرماس الرامية إلى إقامة حوار بين الدين والعلمانية ضمن مقترحة "مجتمع ما بعد العلمانية"، تأتي في المقدمة ضرورة اندماج الجماعات الدينية بصفة خاصة في المجتمعات العلمانية، وهذا قبل أن تعترف هذه الأخيرة هي الأخرى بالجماعات الدينية؛ إذا اندمجت فعلا في المجتمعات المعاصرة. والسؤال هنا كيف يتحقق هذا الاندماج للجماعات الدينية ضمن المجتمعات المعاصرة العلمانية في مجتمع ما بعد علماني؟

ضمن هذا السياق ووفق هذا المسعى يحدّد هابرماس ثلاثة شروط أساسية ضرورية، إذا ما أرادت الجماعات الدينية أن تنسجم مع معطيات العصر، وأن تستجيب بالمقابل لشروط المعاصرة، وهي:

"أولا: على الوعي الديني أن يبذل جهودا معتبرة ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لابدا أن يظهر من خلال الالتقاء بالطوائف والأديان الأخرى.

ثانيا: يترتب على هذا الموقف أنه لابُدَّ عليه أن يساير سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة عن العالم.

أخيرا: على هذا الموقف أن ينفتح على مقدمات دولة الحق الدستورية التي تستند إلى أخلاق دنيوية".[1]

بالنسبة للشرط الأول الذي يحدّده هابرماس للجماعات الدينية من أجل الاندماج في المجتمعات المعاصرة، فإننا سبق وأن تحدثنا عليه في العنصر السابق تحت عنوان "حوار الطوائف الدينية

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, pp 151 152.

والأديان"، وهذا في اطار تشاركي تعاوني تنافسي، من أجل أن تتعايش هذه الأخيرة مع بعضها البعض تحت رحابة الحرية الدينية بوصفها حقا مشروعا للجميع ومن منطلق التعدّد والاختلاف.

وبخصوص الشرط الثاني المحدّد من طرف هابرماس والذي يدعو من خلاله الجماعات الدينية إلى مسايرة سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة عن العالم؛ فإن هذا الأخير يهدف من خلاله إلى دعوة هذه الجماعات إلى أن "تترك القرارات المختلفة المتعلقة بالمعرفة الدنيوية للعلوم المؤسسية"[1]، وبموجب ذلك فإن على هذه الجماعات أن تنفتح على معطيات الحداثة وأن تعترف بها حقا، لأنها تشكل تحدٍ عويص لها، فلطالما رفضت هذه الأخيرة الحداثة لأنها قامت على أنقاضها.

أما بخصوص الشرط الأخير الذي يدعو بموجبه هابرماس الجماعات الدينية إلى الانفتاح على مقدمات دولة الحق الدستورية التي تستند إلى أخلاق دنيوية، فإنه يهدف من خلاله إلى "جعل المقدمات التي تعتمد على مبدأ المساواة في أخلاق حقوق الإنسان منسجمة مع بنود إيمانها".[2] ولا يكتفي هابرماس بهذا فحسب، بل يري كذلك أنه في ظل دولة دستورية لا ينتظر من الجماعات الدينية فقط أن تنسجم مع النظام القائم وتتفق مع طريقة الحياة السائدة، بل يجب عليها أن تتبنى الشرعية العلمانية للدولة داخل المقدمات التي تقوم عليها عقيدتها*، بل وتعتمدها كمبدأ من مبادئها.[3]

إن هذه الشروط الثلاثة المقدمة من طرف هابرماس، هي في الأساس بمثابة تحديات فرضت من قبل الحداثة على الجماعات الدينية، وهو ما أوضحه هابرماس بقوله، ملخصا لتلك الشروط وفق مايلي: "هناك ثلاثة تحديات فرضت من قبل الحداثة على الضمير الديني، التعدّدية الدينية الواقعية، والصعود القوي للعلوم الحديثة، وانتشار القانون الوضعي والأخلاق الاجتماعية الآخذة صبغة دنيوية".[4] وعليه فإن على الجماعات الدينية مواجهة هذه التحديات الثلاث إذا ما أرادت أن تندمج مع المجتمعات العلمانية المعاصرة.

علاوة على هذه الشروط الضرورية يقدم هابرماس مقترحات يمكن أن تساعد الجماعات الدينية على تحقيق هذا الاندماج، ليكون لها مقعد هام وسط المجتمع العلماني التعدّدي. تتمثل أولى هذه المقترحات في أنه يجب على هذه الجماعات ترجمة لغتها وقناعاتها الدينية إلى لغة يفهمها الجميع

[1] هابرماس يورغن، **المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب**، في كتاب: **قوة الدين في المجال العام**، تر: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، وبيروت، ط1، 2013، ص 61.
[2] المصدر نفسه، ص 61.
* في هذا السياق اعتبر هابرماس أن الكنيسة الكاثوليكية لم تعلن إلا بدءا من سنة 1965 التزامها بالليبرالية والديمقراطية.
(هابرماس يورغن، **حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي**، تر: بوطيب رشيد، في كتاب: **مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف**، ص 637).
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] Habermas Jürgen, **Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie**, trad: Christian Bouchindhomme et Alexander Duperix.éd Gallimard. 2008, p 197.

داخل الفضاء العمومي[1]، وهذه اللغة المفهومة من طرف الجميع يجب أن تكون مصاغة بلغة علمانية.

إن مثل هذا الكلام يمكن تأكيده من خلال قول هابرماس الذي مفاده: "تطلب الدولة الليبرالية (...) من المؤمنين باعتبارهم مواطنيها ضرورة التمييز في هويتهم بين ماهو عام وماهو خاص. ومن ثمّة فإن على هؤلاء ترجمة قناعاتهم الدينية بلغة علمانية، إذا ما أرادو لبراهينهم أن تكون مقبولة لدى الغالبية".[2] ويمضي هابرماس قائلا: "إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة يقوم مجتمع ما بعد العلمانية بمتابعته على الدين نفسه".[3] فإذا كان الدين قد عمل على عقلنة الأسطورة؛ فإن المجتمع الما بعد علماني يسعى هو الآخر إلى عقلنة الدين، لأن فيه ما هو عقلاني يمكن أن يخدم معطيات العصر الحالية.[4]

إن اللغة الدينية، أو بالأحرى اللغة التي يقدمها الدين، تعتبر بنظر هابرماس لغة غير مفهومة بالنسبة للجميع، لأنها مرتبطة بغيبيات وبضمير ديني معين تبعا لتوجه ديني محدّد، كاليهودية أو المسيحية أو حتى الإسلام، وعليه فالخطاب الذي يكون موجها نحو فئة معينة، فهو يعنيها وحدها دون غيرها، لأنها الملزمة به وبفهمه، مما يشكل إكراها أخلاقيا تمارسه هذه الجماعات على مؤمنيها ومعتنقيها. وعكس ذلك يريد هابرماس من الدين ممثلا في جماعاته، أن يقدم لغة مفهومة، مشتركة، ذات صيغة علمانية، يمكن أن يفهمها اليهودي والمسيحي والمسلم، وحتى غير المؤمن.

ومما هو جدير بالذكر والثناء هو أن هابرماس قد قدم مثالا تطبيقيا لمثل هذه الترجمة الدينية إلى لغة علمانية مفهومة من لدن الجميع، وذلك حينما قال: إن "تأويل خلق الله للإنسان على شاكلته بالكرامة نفسها، والاحترام الضروري لكرامة كل البشر هي نوع من التأويل الخلاصي (من الخلاص)، وهو تأويل يتجاوز مضمون المفاهيم المسيحية لجماعة دينية محددة، ليشمل العموم: معتنقي ديانات أخرى، والذين لا يؤمنون بأي دين".[5] ومن ثمّة فإن مسألة الكرامة الإنسانية تخص جميع المواطنين بعامة، وهذا تأكيدا من هابرماس على مسألة الاستقلالية الذاتية لكل شخص باعتباره ذاتا لها حقوق يجب أن تتمتع بها كاملة بوصفها تجسيدا لحريتها.

إذا من اللازم كما يرى هابرماس على الجماعات الدينية "أن تنجح في صيرورة اندماجية في المجتمع الحديث (...)، ويعتبر هذا التطلّع الذي وضعته الدولة الليبرالية أمام الجماعات الدينية في صالح هذه الجماعات، لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام

[1] Ibid, op. cit, p 267.
[2] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 158.
[3] Ibid, p 164.
[4] Habermas, Jürgen, **Religion and Rationality Essays on Reason, God, and Modernity**, p 99.
[5] يورغن هابرماس، جوزيف راتسينغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، ص ص 58 59.

السياسي على المجتمع كله".[1] وهذا ما يقودنا إلى السؤال عن أي دور يمكن أن يلعبه الدين في الفضاء العمومي داخل مجتمعات ما بعد علمانية؟

يمكن للجماعات الدينية أن تأخذ مقعدا لها داخل المجتمعات التعدّدية العلمانية في مجتمع ما بعد علماني، إذا التزمت بتلك الشروط التي حدّدها هابرماس، إضافة إلى التخلي عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف والقوة،[2] كما أنه بات عليها بالمقابل أن تركّز على أي دور تبقى لها يمكن أن تلعبه في ظل مجتمعات متعدّدة عقديا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا...الخ.

ومن بين المقترحات التي يقدمها هابرماس أيضا بهدف إدماج الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية، هو فكرته القائلة: "يمكن للجماعات الدينية أن تؤكد نفسها داخل المجتمعات العلمانية كجماعات تأويلية، فسواء تعلق الأمر بالصراع حول شرعية الإجهاض، أو الموت الرحيم، أو حول الأسئلة البيوإتيقية للطب الجيني، أو الأسئلة المتعلقة بحماية الحيوانات والبيئة، فإن وضعية الحجج المقدمة مازالت غير واضحة".[3]

إذا يمكن للدين أن يدلي بكلمته في هذا الشأن خاصة وهو المعروف أنه يركز على مسألة الكرامة الإنسانية التي تهم الجميع، سواء المتدينين أو الغير متدينين، وهذا بالنظر إلى ما أفرزته المستجدات البيولوجية الراهنة من طرق علاجية لحل مشكلة الانجاب، ومنها على سبيل المثال: الإخصاب الاصطناعي داخل الرحم*، الإخصاب الاصطناعي خارج الرحم**، الهندسة الوراثية***...الخ.

---

[1] المصدر السابق، ص ص 60 61.

[2] مالفي عبد القادر، **تداخل المفاهيم عند كل من دريدا وهبرماس حول التفاهم والتسامح والمصالحة**، ورقة مقدمة ضمن فعاليات الملتقى الدولي **جاك دريدا بين النقد الأدبي والفلسفة بمناسبة عشر سنوات على وفاته 1930 - 2004**، كلية العلوم الاجتماعية، شعبة الفلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، يومي 18 و 19 نوفمبر 2014، ص 210.

[3] هابرماس يورغن، **حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي**، ص 638.

* هذه الطريقة تمكن من التلقيح اصطناعيا عن طريق أداة تضع السائل المنوي في عنق الرحم، وهي طريقة تخالف التلقيح الذي كان يتم عبر الاتصال الجنسي المباشر بين الذكر والأنثى، وهو ما سيساعد كثيرا في العمل، خصوصا إذا كانت هناك مشاكل عويصة كالعقم من طرف أحد الزوجين، أو الخوف من انتقال أمراض معدية للأطفال...الخ. كما أنه في حالة عجز الزوجة عن الحمل يستعان برحم امرأة أخرى متطوعة.

لكن بالرغم مما قدمته هذه التقنية من خدمات عظيمة استطاعت أن تحل العديد من المشاكل، إلا أنها ظلت تشكو من مثالب حاول العلماء دَرئَها وذلك باللجوء إلى طريقة أخرى هي طريقة الإخصاب الاصطناعي خارج الرحم

** يقصد بهذه الطريقة عملية الإخصاب التي تتم بين البويضة والجرثومة المنوية خارج الرحم ــ في إناء ــ وتترك البويضة المخصبة لتنمو لفترة معينة، ثم يتم زراعتها في رحم الأنثى لإتمام مراحل الحمل، ففي سنة 1978 شهد العالم النتائج العملية لجهد طويل دام سنوات، حيث ولدت أول طفلة أنبوب في العالم (لويز براون). وبعد ذلك توالت مثيلاتها، حتى أصبح هذا الأمر مألوفا ومعتادا تحت اسم "أطفال الأنابيب". (ناهدة البقصمي، **الهندسة الوراثية والأخلاق**، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1990، ص 75).

*** كان الفكر الإنساني سليل عصر الأنوار يعتبر أن الحمولة الوراثية الخاصة بأي وليد مسلمة طبيعية حقائقها قارة لا تتبدل، بحيث تحدد تلك المكونات العضوية سيرته الذاتية فيما بعد، بل اعتبرت هذه المكونات على الدوام في منأى عن تدخل من أي كان، وبمأمن عن أي برمجة أو تحوير. بيد أن الهندسة الوراثية بعامة و هندسة تحليل النسل بخاصة، قلبت هذه الحقيقة رأسا على عقب، بل أصبحت معها إمكانية توالد لا جنسية - أي غير طبيعية - وأصبح الاستنساخ أو الاستنسال، بالإضافة إلى الأرحام الاصطناعية كصناعة إنسانية واردة.

وتشكل هذه الأخيرة جزءا من الثورة البيولوجية الجديدة، التي مرت بعدة مراحل أساسية كل منها يمثل علما قائما بذاته أبرزها:

أ - مرحلة البيولوجيا الخلوية: يهتم هذا العلم بدراسة العلاقات داخل الخلايا والعلاقات بينها بعضها ببعض.

ب - مرحلة البيولوجيا الجزئية: هو علم يحاول فهم آليات الحياة على مستوى الجزيئات والتفاعل بينها، سواء من الجانب الكيمائي أو الجانب الميكانيكي.

ج - مرحلة الهندسة الوراثية الجديدة: هذه الأخيرة مرتبطة بمجموعة من التجارب العلمية التي ظهرت حديثا في مجال البيولوجيا وهي التحكم بالجينات والاستنساخ الحيوي وإعادة تركيب ال D.N.A (مصدق حسن، **يورغن هابرماس ورهانات "مستقبل الطبيعة الإنسانية": النظرية التواصلية في مواجهة=**

لقد أصبح الأهل حسب هابرماس يتدخلون وراثيا في تشكيلة جينات أبنائهم المستقبليون، وبذلك صاروا يختارون كيفية وجود أبنائهم بطريقة انتقائية وبحجج مختلفة، منها ما هو متعلق بالحفاظ على صحة ابنائهم من أمراض قد تضرهم مستقبلا، ومنها ماهو مبرّر بحجة أنهم يريدون الأفضل لأبنائهم دوما وصولا إلى درجة الكمال من جمال وفطنة وذكاء وقدرة بدنية...الخ.

في هذا السياق يقول هابرماس: "منذ اليوم الذي يتصور فيه البالغون الإعداد الوراثي الذي يأملونه لطفلهم (...)، أو بحسب تخيلهم أن يُتصور لهذه النهاية تصميما خاصا بهم، فإنهم يمارسون مع هذا المنتج الذي تمّ التحكم به وراثيا شكلا من أشكال التدخل بأخذ استعدادات تشكل تعديا على الأسس الجسدية في العلاقة العفوية مع الذات والحرية الأخلاقية لشخص آخر".[1]

وعليه يرى هابرماس أننا نواجه بتعاملنا مع ما أفرزته المستجدات البيولوجيا "مسائل يفوق وزنها الأخلاقي السجالات السياسية المعتادة".[2] ما دامت متعلقة بالكرامة الإنسانية، ذلك أنه حينما أصبحنا نحن من يقرّر حياة ابنائنا المستقبليون بين حياة تستحق أن تعاش وحياة لا تستحق ذلك، فإننا نكون قد دخلنا طريقا لا نهاية لها.

فبقدر ما استطاعت هذه التقنية زيادة عمليات الإنجاب، فإنها بقدر ما أثارت مشكلات أخلاقية حساسة، إذ أصبحت الحياة الإنسانية للجنين معرضة لسوق العرض والطلب قصد الحصول على الأرباح على حساب الكرامة الإنسانية. من هنا يرى هابرماس أن الأداتية والتشيؤ قد أصابا بيولوجية الإنسان، وأصبح هذا الأخير يصنع ذاته بذاته.

كما أن هؤلاء الأبناء سيحاسبون مستقبلا من تحكم في جيناتهم، وبالتالي سيحاكمون من يكون قد رسم طريق أو خارطة حياتهم، وهذا ما يشبه محاسبة الأطباء عن الأخطاء الطبية التي يقترفونها بحق مرضاهم، والتي قد تسبب لهم إعاقات في المستقبل، لهذا نجد هابرماس يقول: "إن الشخص لما يكبر باستطاعته دون أدنى شك أن يخضع تاريخه الشخصي لحكم نقدي وإلى مراجعة استبطانيه"[3] لأنه تمّ التعدي على حريته الشخصية، إضافة إلى أنه سيظل مرتبطا بشخص آخر، ولن يبقى له في الأخير سوى الرضى بقدره والاستسلام له بحقد وغيظ كبيرين.

لذلك يرى هابرماس أن هناك فرق قيمي وأخلاقي بين أن يكون الإنسان جسدا يشكّل ذاته وبين أن يكون له جسدا يشكّل ذاته. وهذا ما يظهر من خلال القدرة على الرفض والقبول[4]، التي هي من أهم المحدّدات الأساسية التي تجعلنا نفهم أنفسنا كأشخاص أخلاقيين، ولكي يكون الشخص هو ذاته

قضايا تحسين النسل والولادة المبرمجة والاستنساخ، في كتاب: **يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي، في النقد العلموي والديني والسياسي**، ص 102).
(ناهدة البقصمي، **الهندسة الوراثية والأخلاق**، ص 82).

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 26.
[2] Ibid, p 31.
[3] Ibid, p 26.
[4] Habermas, Jürgen, **Religion and Rationality Essays on Reason, God, and Modernity**, p 60.

لابدا من أن يكون في جسده الخاص به وليس الجسد الذي وضع له. مثلما هو الحال مع الشخص المُبرمَج.

كل هاته المسائل يمكن أن يطرحها الدين ويراجع فيها الجماعات العلمانية التي يزداد إيمانها يوما بعد يوم بقوة العقل، الذي تخطى جميع الحدود لدرجة أنه مسّ بالكرامة الإنسانية التي خصّها الله بمكانة متميزة، لذلك فعلى الجماعات الدينية أن تبين المخاطر أو الانزلاقات التي تترتب على مثل هذه المستجدات، علاوة على وجه الصواب فيها، أو بالأحرى الإيجابيات الممكنة.

إن مثل هذا الأمر جعل من هابرماس يرى، بأنه من الممكن الاستفادة من هذه المستجدات في حالات خاصة وخطيرة كالتشوه الخلقي أو الإعاقة المستديمة مثلا، لأنه باستعمالنا لهذه الطرق العلاجية نكون قد جنبنا هذا الشخص "حياة لا يستطيع تحمل طبيعتها الصعبة".[1] وهذا الأمر بنظره مقلق، ولكنه لا مفر منه، لأنه حين سيولد هذا الشخص ويكبر ويعرض لأوجاع مختلفة جسدية ونفسية قاسية، وحين يعلم بعد ذلك أنه كان بإمكانه تفادي مثل هذه الأوجاع، عن طريق تعديل جيناته وفق نسالة سلبية - أي خالية من أي تشوه أو مرض مضر- وذلك قبل ولادته؛ فلا شك أنه سينزعج كثيرا ويلوم والديه وربما يحقد عليهما، لهذا إن قمنا بمعالجته وجنبناه هذه الحياة الصعبة فلا شك أنه سيفرح كثيرا وسيشكر والديه على ما قاما به من أجله، مادام ذلك يصب في مصلحته.

إذا يمكن للدين أن يأخذ موقعا هاما في المجتمعات المعاصرة حسب هابرماس، إذا ما سعى للاندماج وسط هذه المجتمعات، وأستطاع بالمقابل أن يقدم الإضافة المتميزة عن طريق ترجمة لغته الدينية إلى لغة علمانية؛ أن ينال اعتراف المجتمعات العلمانية، التي هي الأخرى لابدا لها أن تعترف بالجماعات الدينية وترحب بها ضمن مجتمعاتها التعدّدية. والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان الأن هو؛ كيف يمكن إذا للجماعات العلمانية أن تعترف بالجماعات الدينية؟ هذا السؤال هو ما سيقودنا إلى العنصر الموالي.

ثانيا: اعتراف المجتمعات العلمانية بالجماعات الدينية

بعدما تحدثنا في النقطة السابقة على كيفية، بل وضرورة اندماج الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية، فإننا سنتطرّق في هذه النقطة، إلى كيفية بل وضرورة اعتراف المجتمعات العلمانية بالجماعات الدينية. ومن أجل انجاز المهمة المرسومة هاته، فإننا سنتحدث عن ثلاثة نقاط أساسية - متداخلة فيما بينها - هي بمثابة شروط أو محدّدات ضرورية لتحقيق هذا الاعتراف وهي:

[1] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 104.

1 ـ ضرورة إزالة التصورات القديمة المرسومة عن الجماعات الدينية:

إن المتتبع لتاريخ الغرب وبخاصة في مسألة الفصل بين الكنيسة والدولة، أو بين الدين عامة والدولة، يستشف ذلك التراجع الرهيب الذي عرفه الدين في مقابل النجاح الباهر الذي حققته العلمانية، لذلك فإن هناك أجيالا كثيرة أزدرت الدين والمتدينين - كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك في المبحث الثالث من الفصل الثاني - بدعوى أنهم غير معاصرون لزمانهم وأنهم تقليديون، رجعيون ومتخلفون...الخ، وأن ممارساتهم ومعتقداتهم باتت تنتمي إلى الماضي السحيق، وأنه تمّ تجاوزها بفضل العلم وازدهار العقل وتحرّره.

وبالعكس من هذا التصور العلماني الصّرف؛ فإن هابرماس يطالب هذه المجتمعات بأن تتخلى عنه، باعتباره أصبح ينتمي إلى الماضي. كما أنه بالنظر إلى الراهن، نلاحظ أن الدين قد اكتسب أهمية كبيرة وهامة داخل هذه المجتمعات المعاصرة، وهذا انطلاقا من العودة القوية له، إضافة إلى الاسهامات التي يمكن أن يساعد بها المجتمعات المعاصرة، والتي يمكن تلخيص محتواها في أن للدين طاقة روحية باتت اليوم مفقودة في المجتمعات العلمانية المعاصرة، "هي بحاجة ماسة إليها"[1]، وأيضا من خلال عقلنته لتصوراته أو بالأحرى علمنتها لتكون مفهومة لدى الجميع، كما أنه سيساهم بتدخلاته الهامة في المسائل الراهنة والشائكة - بوصفه مؤولا لها- كمسألة البيوإتيقا والكرامة الإنسانية وغيرها، في حل العديد من المسائل العالقة وتوضيح الرؤية حولها.

كل هاته الأهمية للدين اليوم تؤكد أنه على المجتمعات العلمانية أن تعترف به وبتصوراته، وعدم جعلها تنتمي إلى الماضي، وأنه بالمقابل فيها فائدة كبرى. لهذا قال هابرماس: "إن اللغات العلمانية التي تلغي بوضوح ما تجرأنا على قوله هي مصدر سخط، فحين أصبحت الخطيئة خطأ، وحين أصبحت مخالفة الوصايا الإلهية مجرد نقص في القوانين الإنسانية، فإن ثمّة شيئا قد فقد".[2]

ويمضي هابرماس إلى القول: "على الأكثريات العلمانية أن لا تتسرع في استنتاج أي خلاصة قبل الإصغاء وبانتباه إلى اعتراضات الآخرين الذين سيشعرون مالم يتم الاستماع إليهم بأنهم قد جُرحوا في قناعاتهم الدينية، لذلك فإن هذا الاعتراض يشبه فيتو معطلا (...). على الدولة العلمانية الأخذ بعين الاعتبار الأصول الدينية لأسسها الأخلاقية".[3] وبالفعل لو نعود إلى أسس القانون العلماني كمسألة الحرية، التسامح، الاحترام...الخ، نجد أن لها أصولا دينية ضاربة في العمق بحيث لا يمكن إنكارها.

[1] Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p 184.
[2] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 160.
[3] Ibid, p 159.

من خلال ما تقدم، نستشف دعوات هابرماس الصريحة من الغرب العلماني أو لنقل المجتمعات العلمانية إلى القيام بمراجعة نقدية ذاتية، من أجل تقويم ما أعوج وإصلاح ما يحتاج للإصلاح، وهذا ما يقودنا إلى الشرط أو النقطة الثانية الذي يرتبط بالنقطة الأولى أشد الارتباط.

2 ـ ممارسة النقد الذاتي للتصور العلماني عن نفسه:

في سياق المحاضرة التي قدمها هابرماس في الحوار الذي جرا بينه وبين الكاردينال جوزيف راتسينغر Joseph Ratzinger (1927)، تحدث في بدايتها عن استفادته من "الإشكالية التي طرحها "ارنست فولفاكانغ بوكنفوردا" في منتصف الستينات من القرن الماضي، في معادلة ملتفة للنظر: وهي الا تتغذى الدولة العلمانية الحرة من فرضيات معيارية لا يمكن أن تضمنها هي بنفسها وتتضمن هذه المعادلة شيئين وهما:

- الشك في إمكانية الدولة الدستورية تجديد شروطها المعيارية عن طريق امكانياتها الخاصة
- الاعتقاد بأن هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعلم أو تصورات دينية".[1]

إذا يشك هابرماس في إمكانية الدولة الدستورية تجديد شروطها فقط بالاعتماد على علمانيتها، إذ تحتاج في نظره إلى تصورات قديمة أو تصورات دينية تعمل على تغذيتها، وبموجب ذلك فإنه يجب عليها أن تمارس نقدا ذاتيا ومراجعة رصينة لمبادئها ومنطلقاتها.

وفي هذا السياق يقول: "إن التاريخ عبر مساره قد أبان عن أن العقل لما رسم لنفسه مشروعا - تجربة الدخول في المعاصرة، أو العصر الدنيوي - كان قد بالغ في تقديره لنفسه، وعليه وجد العقل نفسه جراء ذلك منهمكا ومنقادا للشك بذاته".[2] من هنا يجب على المجتمعات العلمانية أن تكون مستعدة لسماع الآراء الأخرى خاصة الدينية.

هذا ما عبر عنه قائلا: "لا يحق للمواطن العلماني طالما أنه يقدم نفسه كمواطن لا أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم، ولا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للنقاش عموميا".[3]

إن مثل هذا النقد الذاتي هو ما سيفتح أعين المجتمعات العلمانية المعاصرة لترى بوضوح وبعين فاحصة للجماعات الدينية، وأن تسمح لها بالتعبير عن آرائها في النقاشات العمومية داخل الفضاء العام، وأن تكون لهم الحقوق والواجبات نفسها بوصفهم مواطنين، وهذا ما يكفله القانون والدستور

[1] يورغن هابرماس، جوزيف راتسينغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، ص 45.
[2] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 163.
[3] يورغن هابرماس، جوزيف راتسينغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، ص 63.

الليبرالي القائم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة. ومن ثمّة فإن تأكيد هابرماس على هذا المبدأ يقودنا إلى الحديث عن النقطة الثالثة.

3 ـ التأكيد الصارم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة:

أن تعترف المجتمعات العلمانية بالجماعات الدينية معناه أن تَقْبَلَ هذه الأخيرة وبصفة مُلزمة مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وأن تَقَبُّل هذه الجماعات لهذا المبدأ ليس معناه أنها قد تخلت عن مقدماتها الإيمانية، إذ من الواجب على هذه المجتمعات احترام هذه المقدمات الإيمانية. وهنا يكون للتسامح دور إيجابي وكبير، أي لابدا أن تتسامح المجتمعات العلمانية مع الجماعات الدينية، وأن تسمح لها بموجب ذلك بممارسة حقها الكامل في النقاش العمومي، وكذلك ممارسة حريتها الدينية.

في هذا السياق يقول هابرماس: "تضمن الدولة الليبرالية الحرية الدينية للجماعات الدينية إلا في حالة ما قبلت هذه الأخيرة بالفصل بين الكنائس والدولة".[1] وهذا حسبه "يوجب على مؤسسات الدولة تجردا أو نزاهة تامة في تعاملها مع الجماعات الدينية".[2]

إذا هذه هي أهم الشروط التي يضعها هابرماس كمحدّدات أساسية لاندماج الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية وكذلك لاعتراف هذه الأخيرة بتلك الجماعات. وهذا ما يقودنا إلى جملة من التساؤلات هي:

- هل ستعترف المجتمعات العلمانية فعلا بالجماعات الدينية إذا ما قبلت بالاندماج معها؟
- من سيضمن ذلك؟
- وبالمقابل هل ستركن أو تطمئن الجماعات الدينية للنية الحسنة للمجتمعات العلمانية في قضية الاعتراف بها؟
- من سيضمن ذلك؟

إذا نفهم من هنا أن كلاً من المجتمعات العلمانية والجماعات الدينية بحاجة ماسة إلى تفعيل هذا الاندماج وهذا الاعتراف في ظل سلطة تجمعهما معا، وهي دولة الحق والقانون الديمقراطية أو الدولة الليبرالية. وهذا ما سنتطرّق إليه في النقطة الأخيرة من هذا العنصر، أي المقاربة الختامية بين الديني والعلماني ضمن مسار تكاملي تعاوني تشاركي.

[1] Habermas Jürgen, **Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie**, p 181.
[2] Ibid, p 182.

ثالثا: مقاربة ختامية (الديني والعلماني ضمن مسار تكاملي: من أجل مواطنة مشتركة)

بعدما تحدثنا في النقطتين السابقتين على مسألة اندماج الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية المعاصرة، وعلى ضرورة اعتراف هذه الأخيرة بهذه الجماعات، وبعد ما تساءلنا عن حقيقة هذا الاندماج والاعتراف، وقلنا بأن دولة ليبرالية هي وحدها الكفيلة بذلك؛ فإننا سنتطرّق في هذه النقطة إلى هذه المسألة، مؤكدين بأنه من الواجب على كلاً من الدين والعلمانية أن يتعاونا ويتكاملا فيما بينهما ضمن مسار تكاملي، من أجل مواطنة مشتركة، وهذا وفق ثلاثة عناصر أساسية، وعنصر رابع تقييمي، والعناصر هي:

1 ـ ضرورة التسامح المتبادل والحرية المشروعة:

من منطلق مفهوم الفعل التواصلي لهابرماس، الذي يؤكد من خلاله على ضرورة أن يكون هناك تفاعل وتحاور بين طرفين على الأقل وليس من طرف واحد فقط؛ فإننا سنحاول في هذه النقطة تطبيق مثل هذا التصور على مبدأ التسامح الذي يحتل ضمن مقترح هابرماس حول المجتمع المابعد علماني مكانة أساسية، فهو الأساس الذي يمكن بموجبه أن يمارس كل مواطن حريته باعتبارها حقا من حقوقه المشروعة، لكن كيف ذلك؟

منذ البداية يمكن القول بأن هابرماس يرفض الممارسة الأحادية لمبدأ التسامح، الذي مُورس منذ القديم بهذه العقلية الأحادية الجانب، سواء من طرف المؤمنين أو الغير مؤمنين، إذ لابدا من أن يكون هناك تسامح متبادل بينهما، وهنا يعمل هابرماس على إعادة بناء مفهوم التسامح ويخلصه من صيغته القديمة، ليجعله يتماشى ويستجيب لمتطلبات العصر وحاجياته الراهنة.

لكن الإشكال الحقيقي يتمثل في من سيكفل هذا التسامح المتبادل؟ وإذا علمنا أن الدولة في نظر هابرماس لابدا أن تقوم على أسس علمانية وليس على أسس دينية[1]، فهل بهذا المعنى ستمارس سلطة محايدة لكل من المتدينين والغير متدينين؟ أم أنها ستنحاز إلى جانب العلمانيين؟ وبالنسبة للجماعات الدينية هل ستقبل بتحديد ما يمكن السماح به وما لا يمكن من قبل العلمانيين فقط وإن كان يعارض تصوراتها ومقدماتها الضرورية؟

للجواب على هذه التساؤلات نستند إلى قول هابرماس الذي مفاده: "إذا كان الطابع العلماني للدولة يعدّ شرطا أساسيا، فإنه ليس بالكافي، لأن وجود سلطة علمانية تسمح بوجود أقليات مميزة لا يحقّق أي شيء حاسم أو مقنع، لأنه يجب على الأطراف المحدّدة وحدها أن تتفق على المحدّدات التي بموجبها نقول أن هذا الحق إيجابي وأن ذلك سلبي".[2] وهذه المحدّدات هي ما تكفله دولة

[1] Ibid, op.cit, p 178.
[2] Ibid, p 178.

ليبرالية دستورية فقط، تراعي مصلحة الجميع[1]، فلا تميل في قراراتها إلى أية كفة*، سواء كانت علمانية أو دينية، إذ من الواجب عليها أن تكون نزيهة وعادلة في قراراتها، التي تخضع للمصادقة عليها من قبل كل المواطنين عن طريق الإجماع.

هذا ما عبر عنه هابرماس قائلا: "في اطار الدولة المحايدة - دولة الحق والقانون الديمقراطية - لا يمكن التسليم إلا بشرعية القرارات السياسية التي يمكن صياغتها بصورة محايدة ونزيهة تكون مقبولة لدى الجميع، أي مقبولة في نظر المواطنين الذين يعتنقون بديانة معينة أو الذين لا يعتنقون أية ديانة أخرى".[2] ومن ثمّة فإن أي قرار لا يلتزم بهذا فإنه يعدّ غير شرعيا، وهو يعكس هيمنة طرف على طرف وإخضاعه له قمعيا. ففي "الديمقراطية الليبرالية يكون المقياس المشترك الوحيد الذي يتطلبه التسامح** هو الولاء للدستور الذي يسمح بمقتضاه الشخص المتدين مع الملحد".[3]

وفي اطار التسامح يرى هابرماس أن الدولة بسياستها المحايدة يجب أن تتسامح مع العصيان المدني الذي ينشب داخلها من طرف جهات معينة تطالب بطرق شرعية وسليمة بعيدة عن العنف بإعادة النظر في قرارات معينة تريد تعديلها. وهذا ما عبر عنه بقوله: إن "الدستور بتسامحه مع العصيان المدني يوسع تفكره بنفسه حتى ليعطي بذلك الشروط التي تتجاوز حدوده الخاصة".[4] وبهذه الخطوة تعمل على تحقيق وحدة مواطنيها واستقرارهم ورضاهم وكسبهم.

2 ـ ضرورة الاعتراف و الاحترام المتبادلين:

انطلاقا من النقطة السابقة نقول أن مسألة التسامح المتبادل تقودنا بلا شك إلى الحرية المشروعة والتي هي حق لجميع المواطنين بما فيهم المتدينين والعلمانيين، وهذه الأخيرة تقودنا بلا شك إلى قضية الاعتراف والاحترام المتبادل، إذ يقول هابرماس: "لا حرية من دون اعتراف متبادل".[5] وهذا في اطار الدستور ووفق ما يمليه القانون، باعتباره وسيطا.[6] لذا فمن الواجب الولاء له والخضوع لسلطته من طرف الجميع دون استثناء.

---

[1] Habermas Jürgen, **Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique**, éd Foyard, paris, 2000, p 53.

* يرى هابرماس أن سيادة القانون في الدولة الليبرالية هي التي تضمن بالفعل الحرية الدينية كحق أساسي، مما يعني أن مصير الأقليات الدينية لم يعد يعتمد على رحمة وسلطة دولة متسامحة، ولكن على الدولة في البداية أن تكن ديمقراطية حتى تتمكن من التطبيق غير المتحيز لمبدأ الحرية الدينية.
(Habermas Jürgen, **Qu'est-ce qu'une société '' post-séculière ''?**, p 9).

[2] Habermas Jürgen, **Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie**, p 180.

** يرى هابرماس أن التسامح يجب أن يمارس في الحياة اليومية، وأن ما يعنيه هذا الأخير بمبدأ التسامح هو أن المؤمنين بعقيدة معينة والمؤمنين بغيرها، بل وحتى غير المؤمنين؛ أصلا يجب أن يتبادلوا تقبّل حق الآخرين بما آمنوا به وما يمارسونه، وبطرق الحياة التي يعيشها الآخرون ويرفضونها هم. كما ينبغي دعم هذا التقبل بأسس مشتركة من الاعتراف والاحترام المتبادلين – اللذان سنتحدث عليهما في العنصر الموالي – على نحو يفضي إلى التغلب على التنافرات البغيضة.

[3] جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ص 133.

[4] المرجع نفسه، ص 91.

[5] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libérale?**, p 165.

[6] Bjarne Melkevik, **Droit et Agir Communicationnel Penser avec Habermas**, p 48.

وفي هذا السياق يقول هابرماس: "يجب على المواطنين أن يصلوا إلى اعتراف متبادل إذا ما أرادوا فعلا تحقيق العيش المشترك من خلال القانون الوضعي بكيفية مستقلة ومعقولة (...) - لذلك - كان لزوما على هؤلاء المواطنين بالرغم من اختلاف رؤاهم وقناعاتهم الدينية أن يحقّقوا الاحترام المتبادل باعتبارهم متساوين في الحقوق داخل كيان سياسي واحد".[1]

إذا فالدولة الليبرالية ضمن اطار الديمقراطية الدستورية هي من تسعى بواسطة حيادتها تجاه مواطنيها وعبر سلطة القانون إلى تفعيل كما يرى هابرماس "الاعتراف المتبادل والاحترام المتكافئ والتقدير المشترك لكل شخص"[2] مهما كان معتقده أو توجهه، وأن تحاول جعلها راسخة لدى مواطنيها ليعوها جيدا ويجعلونها ضمن مقدمات عيشهم المشترك.

"ولا يعتبر الاحترام كل شيء هنا، ذلك أن للفلسفة أسبابا تحتم عليها أن تكون مستعدة للتعلم من الوحي الديني".[3] وهنا يرى هابرماس بأن الاعتراف والاحترام ضروريان، ولكنهما غير كافيان، إذ يجب المضي أكثر من ذلك إلى العمل التشاركي التعاوني والتكاملي، وهو ما عبر عنه بقوله: "إن الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك فإن إقامة حدود لا يمكن الاعتماد عليها لهي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظور الآخر".[4] وهو ما يقودنا إلى النقطة الثالثة.

3 ـ ضرورة التعاون المشترك:

يقودنا مبدأ التسامح إلى سؤال الحرية، وهذا الأخير يقودنا إلى قضية الاعتراف والاحترام المتبادل، وهذا الأخير يقودنا إلى ضرورة التعاون والتشارك المتبادل في اطار دولة ليبرالية دستورية، فما دام أن كلاً من الجماعات الدينية والمجتمعات العلمانية يعيشان تحت كنف سياسي واحد، فإنهما ونظرا لما يمكن أن يساهما به معا من أجل مصلحة الجميع داخل الفضاء العمومي، مدعوان وبأكثر من معنى إلى لزومية تحقيق التعاون المشترك بينهما ضمن مسار تكميلي، ذلك لأن الدين لوحده لا يكفي ولا الجانب العلماني كذلك، مالم تتظافر الجهود وتتلاقح.

في هذا السياق يقول هابرماس: "يدخل المواطنون العلمانيون والمتدينون في الخطاب الديمقراطي في علاقة تكاملية، كلاهما منخرط في تفاعل مكون للعملية الديمقراطية النابعة من تربة المجتمع المدني، والمتطور عبر شبكات التواصل غير الرسمية في المجال العام. (...)، وحده الفهم الدينامي لأي من مؤسساتنا الليبرالية المكرسة بقادر على شحذ وعينا بأن العملية الديمقراطية

[1] Habermas Jürgen, **Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie**, p p 178 179.
[2] يورغن هابرماس، جوزيف راتسينغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، ص 91.
[3] المصدر نفسه، ص 57.
[4] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p p 158 159.

هي عملية تعلم في الوقت ذاته. (...)، إن كل مؤسسة ديمقراطية هي مشروع وستبقى هكذا بحاجة إلى تطوير اطار دستوري لمجتمع عالمي متعدّد الثقافات في طور التشكل".[1]

ومن ثمّة فإن هابرماس يدعوا إلى حس مشترك متنور بالديمقراطية التشاورية[2] بين الجانبين العلماني والديني، باعتبار أن مسار الديمقراطية غير مكتمل بعد، وهو بحاجة إلى ضرورة انفتاح على مختلف المعطيات والتصورات وبخاصة الدينية منها، التي بات لها وزن معتبر وهام في الوقت الراهن، نظرا لما أبانت عنه من قدرات ممكنة، وبالتفاؤل عما يمكن أن تقدمه أكثر للمجتمعات المعاصرة العلمانية المتطورة.

بعد ما تقدم يخلص هابرماس إلى القول التالي: "يمكن للمجتمع العلماني والدين على حد سواء إذا ما فهما علمانية المجتمع كصيرورة تعلم متكامل، أن يقدما مساهماتهما فيما يتعلق بالمواضيع التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة، وكذلك لأسباب عقلية يجب أن يأخذ كل منهما الآخر محل الجد".[3]

هذا الرأي الذي توصل إليه هابرماس يقاسمه فيه الكاردينال "جوزيف راتسينغر" الذي أجرى الحوار معه، حيث يرى هذا الأخير بأن الدين مصاب بمرض خطير يتمثل في التعصّب الديني الذي نتجت عنه مشاكل عويصة تتلخص في مسألة العنف والإرهاب على وجه الخصوص. إن مثل هذا الأمر هو ما دعاه إلى التساؤل بالقول: "هل يمكن اعتبار الدين سلطة مشفية ومنقذة أم سلطة قديمة وخطيرة تبني عوالم خاطئة وتقود إلى عدم التسامح والإرهاب؟ ألا يجب هنا أن نضع الدين تحت رقابة العقل ونحد من سلطة الأول بدقة؟".[4]

وفي الجانب المقابل رأي أيضا أن العقل هو الأخر مصاب بأمراض لا تقل خطورة عن الدين وهو ما أوضحه بقوله: "إن العقل نفسه مصاب ببعض الأمراض، ومنها هذا النوع من الاعتزاز بالنفس، لا يقل خطورة عن نظيره في الدين، بل يمكن اعتباره أخطر بكثير: السلاح النووي، صنع الإنسان*، لهذا السبب يجب على العقل كذلك أن يقاد من جديد إلى حدوده ويكون مستعدا للإنصات اتجاه الوحي الديني للإنسانية، وإذا استقل العقل نهائيا ورفض هذا الانصات فإنه يصبح هداما".[5]

انطلاقا مما تقدم وجد "راتسينغر" نفسه متفقا مع مقترح هابرماس، هذا ما أوضحه بقوله: "أجدني متفقا مع قاله السيد هابرماس حول المجتمع ما بعد العلماني، فيما يتعلق بالتعلم المتبادل من

[1] يورغن هابرماس، **جوزيف راتسينغر، جدلية العلمنة العقل والدين**، ص ص 62 – 64.
[2] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 159.
[3] يورغن هابرماس، **جوزيف راتسينغر، جدلية العلمنة العقل والدين**، ص 60.
[4] المصدر نفسه، ص ص 72 73.
* يقصد راتسينغر بذلك أن الإنسان أصبح يصنع الإنسان، وهذا بفضل البيوإتيقا، والمستجدات البيولوجيا الراهنة، كالاستنساخ والهندسة الوراثية...الخ.
[5] المصدر نفسه، ص ص 80 81.

بعضنا".[1] لأنه بنظرهما إمكانية قابلة للتحقّق يوما ما، إذا ما لبَّ كلاً من الدين والعلمانية تلك المتطلبات الواجب عليهما الآخذ بها، مادام كلاً منهما يعاني من أمراض خاصة به، تشكل خطورة ومَثْلَبَة وجب علاجها، ولن يكون هذا إلا بالتلاقح والتعاون بينهما تحت هم أو اشتغال مشترك متعلق أساسا بالشأن العام للمجتمع ومصلحته المشتركة فوق أي اعتبار.

4 ـ حدود مجتمع ما بعد العلمانية وآفاق تطبيقه:

أ الحدود:

يعتبر مقترح هابرماس حول مجتمع ما بعد العمانية أحد الممكنات التي أبان عليها هذا المفكر والفيلسوف الراهني، لأن هذا الأخير حاول بناءً على مستجدات عصره أن يبحث عن ترياق مناسب يشفي من خلاله كلاً من مرض التطرّف الديني والعلماني معا، وذلك على خلفية هجمات 11 سبتمبر 2001. ومن ثمّة فهذه المساهمة والمبادرة تستحق الثناء والاهتمام، لأنها رؤية واجتهاد في نهاية المطاف.

لكن فيما يخص مسألة التسامح التي يقوم عليها مجتمع مابعد العلمانية عند هابرماس، فإنه يمكن أن نأخذ عليها بعض التحفظات* وفق المنظور الذي قدمه جاك دريدا وفيما يلي عرض مقتضب حوله.

1- دريدا وسؤال التسامح:

في الحوار الذي أجرته معه الباحثة جيوفانا بورادوري، تحدث دريدا عن أهمية التسامح في الوقت الحالي، وذلك في ظل انتشار ظاهرة العنف والتطرّف والاضطهاد، متسائلا في نفس الوقت عن تاريخه وعن امكانياته في فضّ الصراع اليوم.

تتضح هذه الأهمية من خلال القول التالي له والذي مفاده: باعتبار أن "التسامح فضيلة مسيحية أوو فضيلة كاثوليكية بالأخص، ـ فإنه ـ يجب على المسيحي أن يتسامح مع غير المسيحي، ويجب قبل كل شيء على الكاثوليكي أن يترك البروتستانتي يعيش.(...)، كلمة التسامح تعني أن يتقبل المسلمون التعايش مع اليهود والمسيحيين، وأن يتقبل اليهود التعايش مع المسلمين، وأن يتسامح المؤمنون مع الكفار أو غير المؤمنين، وسيصير السلام هو التعايش المتسامح".[2]

---

[1] المصدر السابق، ص 80.

* نشير هنا إلى أن جاك دريدا لم يقدم نقدا مباشرا لهابرماس، ولا لموقفه من مسألة التسامح، وإنما من خلال تتبعنا لموقف دريدا من مسألة التسامح، من خلال الحوار الذي أجرته معه الباحثة "جيوفانا بورادوري" تبدت لنا بعض الاختلافات العرضية بين هابرماس ودريدا حول مسألة التسامح، بالرغم من تأكيدهما على هذه الأخيرة.

[2] دريدا جاك، **ماذا حدثَ في حدثِ 11 سبتمبر 2011؟**، ص 137.

لكن بالرغم من ذلك فقد كانت لديه بعض التحفظات يمكن توضيحها حسبه كما يلي:

"على الرغم من أنني أفضل تبديات التسامح على تبديات عدم التسامح، إلا أنني ما زالت أبقى على بعض التحفظات بخصوص كلمة التسامح، وبخصوص الخطاب الذي تندرج فيه. فكثيرا ما يستخدم هذا الخطاب ذو الجذور الدينية من قبل السلطات التي تتعطف به دائما وكأنها تقدم تنازلا".[1]

ومن ثمّة نفهم تحفظ دريدا على مسألة التسامح في كون أن أصوله بالأساس هي دينية، كما أن هذا الأخير عبارة عن فضل ومَنٌّ وتنازل من الآخر القوي اتجاه الآخر المستضعف المعطوف عليه. وبهذا يكون التسامح نوعا من أنواع الاحسان لا غير.

ويعطي لنا دريدا مثالا على ذلك مفاده: "سأتغاضى واتركك تعيش، سأحتمل وجودك، وسأفسح لك مكانا في بيتي، ولكن لا تنسى أنني في بيتي".[2]

وفي مقابل هذا التحفظ يفضل دريدا مفهوم "الضيافة Hospitalité"، دون أن يلغي مفهوم التسامح Tolérance ، لأن التسامح هو ما يضع حدا للضيافة، فكما يقول دريدا: "أذا تخيلت أنني مضياف لأنني متسامح، فهذا يعني أنني متمسك بوضع حد لضيافتي، ومتمسك بالحفاظ على سلطتي وبمراقبة حدود بيتي وبمراقبة سيادتي ونفوذي المتمثل في عبارة "بمقدوري أن"، أي كل ما يتعلق بأرضي ومنزلي وبلغتي وثقافتي وديانتي...الخ".[3]

ما يفهم من هذا هو أن دريدا يتحدث عن تسامح محدود أو ما يسمى "عتبة التسامح" والتي يعرفه بقوله: "هو ما يشير إلى الحدود التي لو تمّ تخطيها لصار من غير اللائق مطالبة الجماعة القومية باستقبال عدد أكبر من الأجانب والعمال المهاجرين...الخ".[4] وهذا ما يكون عن طريق توظيف مفهوم الضيافة.

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات، أن دريدا يقسم الضيافة إلى قسمين هما:

1 – الضيافة المشروطة أو ما يسميها بالضيافة الدعوة:

هي التي نكون فيها أمام تسامح محدود (عتبة التسامح)، وهنا يكون التسامح عبارة عن ضيافة مشروطة، أي إن اعطاء أو تقديم الضيافة يجب أن يكون مقيدا بشروط، لعل أهمها أن يلتزم الآخر بقواعدنا ومعايير حياتنا، وأن يتكلم بلغتنا، ويحترم ثقافتنا ونظامنا السياسي...الخ.[5]

[1] المرجع السابق، ص ص 137 138.
[2] المرجع نفسه، ص 138.
[3] المرجع نفسه، ص ص 138 139.
[4] المرجع نفسه، ص 139.
[5] المرجع نفسه، ص 140.

2 ـ الضيافة الخالصة أو ما يسميها الضيافة الزيارة:

"هي التي تجعل الضيافة نفسها تنفتح، أي أنها تكون منفتحة مسبقا لأي زائر غريب تماما، يظل عند وصوله غير معروف وغير متوقع، أي مغاير تماما".[1]

وفي تقسيمه هذا يرى بأن الأولى هي الأصح بالتفعيل، لأن الثانية حسبه مستعصية عن التطبيق، هذا ما عبر عنه بقوله: "ومن المؤكد أنه من المستحيل التعايش أو تطبيق الضيافة غير المشروطة علميا، ولن نتمكن من ادراجها عموما في نسق معين ف (ما) يحدثُ يحدث، وهو ما يمثل في الحقيقة الحدث الوحيد الجدير بهذا الاسم. وأنا أدرك جيدا أن مفهوم الضيافة الخالصة هذا لا يمكن له أن يصبح بندا من بنود القانون أو السياسة. ولا يتسنى لدولة من الدول أن تسجله في جملة قوانينها".[2]

2 ـ ملاحظات نقدية:

من جهتنا نحن أيضا حاولنا تقديم بعض الملاحظات النقدية حول المجتمع مابعد العلماني المقترح من قبل هابرماس في النقاط التالية:

1 ـ يطلب هابرماس من الجماعات الدينية إلى أن تندمج بصورة فاعلة في المجتمعات العلمانية المعاصرة، وعليه يكون عليها بموجب ذلك الإيمان والإقرار بمبدأ الفصل بين الدين والدولة بدون نقاش، وهو المبدأ الذي لطالما واجهته الجماعات الدينية منذ لحظة تجاوز الدين وانتصار الفكر العلماني على حسابه. لذلك نرى من جهتنا أن هذه المسألة صعبة التحقّق.

2 ـ يطالب هابرماس أيضا من هذه الجماعات إلى أن تترجم لغتها الدينية إلى لغة علمانية بصيغة اللزوم، أي أنه من الواجب عليها القيام بذلك إذا ما أرادت أن تكون لها آذان صاغية، ولكن السؤال المطروح من جهتنا، هل جميع المواطنين المتدينين لديهم القدرة على القيام بمثل هذه المهمة، أي فعل الترجمة هذا، وحتى لو سلمنا بأن رجال الدين وحدهم هم المخوّلون بذلك، وأيضا بمساعدة الجانب العلماني لهم؛ فهل جميع ماهو مُغلّف ومصاغ بلغة دينية قابل للترجمة؟ يبدو في نظرنا هنا وكأن هابرماس يحاول أن يطلب أشياء شبه مستحيلة من الجماعات الدينية.

3 ـ إن إقرار هابرماس بأنه يجب أن تكون السلطة في الدولة مبنية على أسس علمانية، هو بنظرنا تزكية لانتصاره للجانب العلماني الذي لطالما دافع عنه وظل يدافع عنه، منذ إعلانه لمشروعه "الحداثة مشروع لم يكتمل"، وبذلك فإن منطق العلمانية حاضر بقوة ويمارس ضغط رهيب على

[1] المرجع السابق، ص 40.
[2] المرجع نفسه، ص 141.

الجماعات الدينية، وحتى لو حاولت الدولة الليبرالية بواسطة حيادتها عدم إظهاره، إلا أنه يبقى بلا شك حاضر في أذهان هذه الجماعات.

4 ـ من الصعوبة بمكان أن تعترف المجتمعات العلمانية المعاصرة بالجماعات الدينية – خاصة الغريبة عنها -، بالرغم من الإسهام الذي يقدمه الدين اليوم بين ظهراني هذه المجتمعات المعاصرة، فهي ستظل تعتبره ما زال ينتمي إلى الماضي الغابر الذي تمّ تجاوزه، حتى وأن تظاهرت بالاعتراف به فإن ذلك سيكون من باب المجاملة لا غير.

ب ـ آفاق تطبيق المجتمع الـ"ما بعد علماني":

بالرغم من تحفظات جاك دريدا السابقة، وتلك الملاحظات النقدية المقدمة، فإنها لا تنقص من قيمة هذا المقترح الجديد، وسعيه الدؤوب إلى لئم جراج التطرّف والعنف كيفما كان، وذلك باعتباره تواصلا مشوها يتخطى حدود تصوراته الخاصة. وما يظهر من خلال ما تقدم، أن هذا المقترح من قبل هابرماس يرتبط بالغرب بالأساس، وتحديدا يصدق أكثر في ألمانيا، التي يمكن أن تصلح فيها هذه النظرة أكثر من أي بلد من البلدان الأخرى، وهذا بحكم سياستها التي تقوم على أسس علمانية وتلتزم بمبدأ التعدّدية ورحابة الاختلاف.

إن مثل هذا الزعم يمكن تبريره من خلال القول التالي لهابرماس: "أنني اعترف بأن الموديل الذي اقترحه يصلح أكثر في الثقافة السياسية التي تسود ألمانيا والتي تقوم على سياسة محايدة للدولة تجاه الجماعات الدينية البروتستانتية، الكاثوليكية، واليهودية، (في حين ما تزال العلاقة مع الإسلام موضع خلاف)، ولكن انطلاقا من خلال ردود الفعل المختلفة يمكن للمرء أن يخلص إلى أن مثل هذا المقترح ليس مجردا إلى حد كبير، بل يحتاج بالعكس إلى العمل على تعميمه (...)، لأن المبادئ تحتاج دائما في بادئ الأمر إلى الاستعمال والتطبيق المرتبطين بالسياق".[1]

من خلال هذا القول لهابرماس نفهم أنه انطلق فيه من الخاص إلى العام، أي من السياق الألماني وإمكانية تطبيق هذا المقترح فيه، نظرا لما يسود هذا المناخ من ملائمة لمثل هذه التصورات، كما أن السياسة التي تنتهجها ألمانيا اتجاه الأديان كالمسيحية واليهودية هي سياسة محايدة، فقط بالنسبة للإسلام الموضوع مزال خلافيا وإشكاليا، نظرا لما هو مشاع عنه بأنه دين متطرّف في الغالب، وأنه عنيف ودموي...الخ، كل هاته الأمور جعلت العلاقة معه لم تحسم بعد. بعد ذلك ينتقل هابرماس إلى العام، أي إمكانية تعميم هذا المقترح وهذا التصور على دول ومناطق أخرى طالما توفرت فيها الشروط اللازمة لذلك، وعملت على ممارسته على أرض الواقع.

[1] يورغن هابرماس، جوزيف راتسينغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، ص 641.

وباعتبارنا نعيش في العالم العربي والإسلامي، الذي يعيش على أنغام التخلف، التطرّف، التعصّب والارهاب. وباعتبار أن هذا العالم مازال يرى - في معظمه – بأن العلمانية عبارة عن تطرّف وكفر؛ فهل يمكن انطلاقا من كل ذلك الحديث عن مجتمع ما بعد علماني؟!

قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال، وباعتبارنا نتناول في دراستنا هاته فيلسوف ومفكر ألماني، ونحاول تقديم فلسفته للقارئ العربي؛ فإننا نتساءل ونقول: **لماذا هابرماس؟ ولماذا يهمنا؟ أو ما فائدة دراستنا له؟**

للإجابة على هذه التساؤلات ننطلق من ما قدمه برهان غليون في تقديمه لكتاب مصدق حسن المعنون بـ "يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية" حيث يرى أن هناك ثلاثة أسباب أساسية تبرّر اهتمامنا بفكر وفلسفة هابرماس وهي:

" العنصر الأول، هو الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة هابرماس وسعيه المستمر إلى ربط النظرية بالممارسة.(...). العنصر الثاني، هو النظرية النقدية التي تبناها هابرماس وأعاد بناءها. وهي النظرية التي انطلقت من القراءة النقدية للآثار السلبية للفلسفة الوضعية والعلموية، تلك الفلسفة التي تحولت في نظر مدرسة فرانكفورت إلى تبرير أيديولوجي للعقلانية الخاصة بالرأسمالية، أي لتبرير نظام قائم على الضبط العقلاني من أجل تعميم السيطرة وزيادة مردود رأس المال. وهي الفلسفة التي قادت إلى أزمة الحداثة. (...). العنصر الثالث، هو مفهوم الفضاء العمومي. (...)، باعتباره الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة. فالتبادل العقلاني لوجهات النظر حول مسائل تخص المصالح العامة هو الذي يتيح فرز رأي عام".[1]

ونرى من جهتنا بأن مفهوم الفضاء العمومي النقدي الذي جاء به هابرماس يعدّ من أهم النقاط الأساسية الواجب التعريف بها في واقعنا العربي، باعتبار أن هذا الفضاء حسب هابرماس، هو الوسيلة المثلى للضغط على الدولة[2]، كما أنه مجال مفتوح للتعبير عن الآراء والقناعات المختلفة بين الناس بكل حرية، وهو ما يكاد يكون مفقودا في مجتمعاتنا العربية القمعية والتسلطية.

وإذا كان هابرماس قد طرح سؤال الدين في الفضاء العمومي محاولا إعادة الاعتبار له، عن طريق ادماجه ضمن المجتمعات المعاصرة، وإيجاد مقعد له مناسب ضمن ظهرانيها، وهذا ضمن اطار ما أسماه بـ "مجتمع ما بعد العلمانية"*؛ فإن المجتمعات العربية والإسلامية بحاجة ماسة إليه

[1] مصدق حسن، **هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، ص ص 5 – 7.

[2] Habermas Jürgen, **L'espace public Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise**, p 38.

* تجدر الاشارة إلى المفكر الايراني "آصف بيات" الذي صاغ في أواخر التسعينيات مصطلح **"المجتمع ما بعد الإسلامي"** لوصف التحولات في تجربة الإسلاميين في السياق الإيراني، وهذا في دراسته المعنونة بـ "قدوم المجتمع ما بعد الإسلامي"، ثم لاحقا في سياق أوسع في كتابه "الإسلام ديمقراطيا: الحركات الاجتماعية والتحول الما بعد الإسلامي". يحدد بيّات ما بعد الإسلامية Post-Islamism كمشروع، ومحاولة واعية لوضع تصور منطقي واستراتيجي وطرائق أساسية لتجاوز الحركات الإسلامية التقليدية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. ما بعد الإسلاموية ليست معادية للإسلام=

لكي يتحقق الحوار والتعايش بين الطوائف الدينية المتناحرة والأديان المختلفة، علاوة على تحقيق توافق وتعايش وتكامل بين المتدينين والعلمانيين.

"جماع القول، أن طرح هابرماس يستحق أن ننظر فيه، ونفككه ونعمقه، وننظر في أبعاده العلمية، لتجاوز إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في العالم الاسلامي. فقد شق هذا الفيلسوف طريقا بين طرفي نقيض، وحاول النظر إلى الدين كواقع وفكر (...)، وهذا الطرح فيه من الواقعية والموضوعية ما يجعل الباحث الموضوعي يتشبث بخيوطه بغية التفكير في البدائل الممكنة. ولا خلاف في أن طرح هابرماس ركّز على الواقع الغربي، وأن دوافع طرحه لهذه الطريق نابعة من همه إزاء حضارته وثقافته ولكن هذا لا يشكل حاجزا أمام الاستفادة من مختلف أشكال إعمال فكره".[1]

ولا غير إسلامية أو علمانية، بل هو تيار يسعى لدمج التدين والحقوق والحرية في الإسلام. ومحاولة أيضا لتحويل المبادئ الكامنة وراء الحركات الإسلامية التقليدية رأسا على عقب عبر التأكيد على الحقوق بدلا من الواجبات والتعدّدية بدلا من الصوت الرسمي الفردي، والتاريخية بدلا من الكتب المقدسة الثابتة، والمستقبل بدلا من الماضي. إن مشروع ما بعد الإسلامي يريد أن يزاوج الإسلام مع الاختيار الفردي والحرية، مع الديمقراطية والحداثة، لتحقيق ما دعاه البعض بـ "الحداثة البديلة". باختصار، "إذا كان الإسلام الحركي مزج بين الدين و الواجبات، فإن مشروع ما بعد الإسلامي يؤكد على التدين والحقوق". الملاحظ هنا هو أن ما يجمع ما بعد الإسلامية وما بعد العلمانية تحركهم نحو سياسات الليبرالية المتسامحة مع الدين". (العمراني عبد العزيز،**الفضاء العام العربي في مرحلة ما بعد الإسلامية وما بعد العلمانية**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2014 الرابط: http://www.mominoun.com/articles/ (1001)، 16 H: 23:

[1] أميم عبد الجليل، **الدين والعقل العمومي: في أهمية المعتقد عند هابرماس**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2014، الرابط: http://www.mominoun.com/articles/1947، 17:25 H:

خلاصة:

في ختام هذا الفصل، يمكن القول أننا من خلال مباحثه الثلاثة حاولنا التأكيد على النقاط التالية:

1 – تعتبر هجمات 11 سبتمبر 2001، حدثا تاريخيا وعالميا غير مسبوق. هذا ما تقاسمه معظم من اهتموا بهذا الحدث وقدموا دراسات وأبحاث حوله، مثل جاك دريدا، نعوم تشومسكي، يورغن هابرماس، وآخرون؛ نظرا لارتباطه بعمليات إرهابية عنيفة وهوجاء.

2 – من الصعوبة بمكان ضبط مفهوم الإرهاب، وهذا راجع بالأساس إلى الفعل الإرهابي في حد ذاته؛ ففي مناطق ينظر له على أنه رمز للبطولة، كما أنه انتصار وغنيمة، وفي مناطق أخرى ينظر له على أنه رمز للانحطاط، وأنه عمل خطير وجريمة نكراء.

3 – الأصولية الدينية المتطرّفة هي المسؤولة عن انبعاث الإرهاب اليوم وبشكل واسع في العالم. والأصولية في حقيقة أمرها هي ادعاء مَوْهُوم ومزيف بامتلاك الحقيقة المطلقة من قبل جماعات، أو من قبل أحدهم مهما كان، لذلك فإن هذا التصور لا يخص المسلمين وحدهم – كما يروّج لذلك – بل يمتد إلى كل من اليهود والمسيحيين، ليشمل أيضا الغير مؤمنين أصلا. كل ذلك دفعنا إلى التمييز بين أصوليات مختلفة منها ماهو غربي، ومنها ماهو اسلامي. وعلى كل حال فإن ما يجمع هذه الأصوليات أشياء عدة أهمها: الجمود – التشبث بالماضي – عدم التسامح – العنف...الخ.

4 – نشأ التطرّف الديني، الذي انتج الإرهاب كرد فعل مضاد وناقم على التطرّف والهيمنة العلمانية في شقيها الاستعماري القديم، والهيمنة الأمريكية الحالية، التي تحاول فرض سياستها على الشعوب المقهورة والمغلوبة على أمرها، وهو ما شكل اذلالا لهذه الأخيرة، باعتبار أن امريكا تنظر لهم نظرة استعلاء وتكبر. ونظرا لهذا رُفضّت سياستها في العديد من بقاع العالم – خاصة العالم الإسلامي - وتمّ الرد عليها عن طريق عمليات إرهابية.

5 – مجتمع ما بعد العلمانية هو المقترح الذي قدمه هابرماس من أجل تجاوز مشكلة التطرّف الديني والعلماني معا، تحت فضاء واحد يجمعهما، ويحقق لهما العيش المشترك، ويدعوهما إلى إقامة الحوار والتعاون المتبادل بينهما.

6 – يدعوا هابرماس الطوائف الدينية والأديان عامة إلى أن تتجاوز الخلافات التي بينها، وأن تتسامح بالمقابل وتنفتح وتفعّل مبدأ التعدّدية الدينية، وهذا في اطار رحابة الاختلاف والتعدّد، وبهذا تتحقق مسألة الحرية الدينية بالفعل على أرض الواقع.

7 – يقتضي حوار الدين مع العلمانية عدة أمور أهمها:

- اندماج الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية المعاصرة

- اعتراف المجتمعات العلمانية بالجماعات الدينية

- تفعيل هذا الاندماج والاعتراف - من أجل مواطنة مشتركة - داخل اطار الدولة الليبرالية التي تضمن بموجب ذلك:

- التسامح المتبادل والحرية المشروعة

- الاعتراف والاحترام المتبادلين

- ضرورة التعاون والتشارك المتبادلين

8 – مقترح هابرماس حول ما بعد العلمانية يمكن الاعتراض عليه من حيث ميل كفته إلى الجانب العلماني على حساب الفكر الديني، لكن بالرغم من هذا يبقى مقترحا هاما وجدير بالبحث والدراسة بغية تفعيلة وتطعيمه.

الفصل الرابع: حدود براديغم التواصل عند هابرماس

تــوطئـة:

بعدما تحدثنا في الفصل الثالث الموسوم بـــ " مجتمع ما بعد العلمانية والحوار الديني: (الديني والعلماني من مأزق الصراع إلى مطلب الحوار)"، عن هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م، وعن الأصولية الدينية ومسألة التطرّف الديني والعلماني، علاوة على مجتمع ما بعد العلمانية (التواصل بين الفهم الديني والعلماني)؛ فإننا سنتحدث في هذا الفصل الرابع الموسوم بـــ "حدود براديغم التواصل عند هابرماس"، عن أهم المثالب والنقائص التي وقع فيها هذا البراديغم، من خلال اعتمادنا على ما قدمه رواد مدرسة فرانكفورت من الجيلين الثاني المصاحب له، والجيل الثالث الذي جاء بعده.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا النقد الموجه لهابرماس من طرف رواد مدرسة فرانكفورت، عمل على تطوير الخط النقدي والتواصلي لها، وذلك عن طريق بعث فلسفتها النقدية من جديد. ولعل مثل هذا الأمر يدفعنا إلى طرح التساؤلات التالية:

1 – ماهي حدود فكرة العالم المعيش في نظرية الفعل التواصلي حسب كارل أوتو آبل، باعتباره ممثلا للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية؟

2 – ماهي حدود التواصل اللغوي في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس عند أكسل هونيث، باعتباره ممثلا للجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية؟

3 – ماهي حدود مفهوم الفضاء العمومي لهابرماس حسب نانسي فريزر، باعتبارها ممثلة للجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية وناقدة أيضا لما قدمه أكسل هونيث؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه انطلاقا من المباحث التالية:

1 - كارل أوتو آبل: حدود فكرة العالم المعيش في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس

2 – أكسل هونيث مستأنفـــا هابرمـــاس: نـــحو براديغم جديد للاعتراف

3 - نانسي فريزر: حدود مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي لهابرماس

المبحث الأول: حدود فكرة العالم المعيش في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس

نحاول في هذا المبحث التطرّق إلى النقد الذي وجهه الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل إلى زميلة يورغن هابرماس في نهاية الثمانيات، علاوة على إبراز أهم نقاط الاتفاق التي تجمعهما. لكن قبل الحديث عن كل ذلك وجب علينا الحديث ولو بصورة موجزة عن فلسفة كارل أوتو آبل وخلفياته المعرفية.

1 ـ فلسفة كارل أوتو آبل:

أولا: الخلفيات المعرفية لفلسفته

تتنوع المنابع التي يستقى منها آبل فلسفته، وهذا ما يبدو جليا على الطابع العام الذي تأخذه فلسفته، التي تجمع بين الفلسفة الكانطية وما تبعها من تحولات في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبالخصوص ما قدمه زميله هابرماس، وأيضا من خلال إسهام هانس يوناس وآخرون. إضافة إلى "الإرث السيميوطيقي" و "الفلسفة التحليلية" و "نظرية أفعال الكلام"،[1] واستطاع من خلالها أن يؤسس لمقاربته الخاصة التي أسماها "التداولية الترنسندنتالية La pragmatique transcendantale".[2] وفي ما يلي عرض لأهم هذه المرجعيات التي أثرت عليه:

1 ـ ايمانويل كانط:

مثلما هو الحال مع معظم المفكرين والباحثين المرموقين الألمان الذين عادوا بقوة لتراثهم وبخاصة الثلاثي (كانط، هيجل، ماركس)، بغية تحيينه وبعث مقاصده من جديد؛ فإن آبل لا يبتعد هو الآخر عن هذه المقاصد والأهداف، حيث عاد هو الآخر إلى الإرث الفلسفي الألماني، وتحديدا إلى أعمال الفيلسوف الشهير كانط، مستفيدا مما قدمه هذا الأخير من إسهامات، ومحاولا في الوقت ذاته تطوير هذه الأخيرة لتتماشى مع التطورات الأخيرة والدراسات المعاصرة المتخصّصة، انطلاقا من نظرة نقدية تهدف إلى تأسيس مقاربة جديدة خاصة.

في هذا السياق سيتأثر آبل بصيغة الأمر المطلق الكانطية، التي مفادها: "تصرف كما لو كنت عضوا في جماعة تواصل مثالية، لديها الاستعداد لتحمل المسؤولية من باب التضامن، وذلك

[1] بكاي محمد، **المنعطف التداولي في فلسفة كارل أوتو آبل**، في كتاب: **مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف**، ص ص 250 – 258.

[2] Apel. Karl Otto, **Discussion et Responsabilité**, (T: 1), trad: Christian Bouchindhomme et Marianne charriére et Rainer Rochilitz, ed Cerf, Paris, 1996, p 7.

بخصوص النتائج المترتبة عن الحلول التي اقترحت للمشاكل المطروحة، وهي حلول تتضمن وجهة نظر أخلاقية".[1]

إن محتوى هذا الكلام يفيد بأن الأمر المطلق الكانطي ينطلق من اتجاه واحد ويمثل رؤية ذاتيه، لأنه يركّز على الذات التي تتصرف وكأنها مشرّعة ولديها استعدادات لذلك في اطار جماعة تواصل مثالية، كما أنها في الوقت ذاته مطالبة بتحمل مسؤولية ذاتية خاصة اتجاه هذا الوضع.

وخلافا لذلك يرى آبل "أن تصرفنا يجب أن يكون محكوما بالمسؤولية الجماعية، أي مسؤولية تضامنية تجاه الأخرين، الذين يشكلون معه - الذات المسؤولة - الجماعة المثالية التواصلية. ولهذا فاستحضار جانب المسؤولية في تصرفاتنا لحل المشاكل المطروحة وقبول نتائجها يقتضي فعلا تواصليا مؤطراً بإتيقا المناقشة".[2]

إن هذا الموقف من آبل راجع بالأساس إلى أن هذا الأخير وبحكم انفتاحه على مقدمات العقل التواصلي في صيغته التأسيسية مع هابرماس - الذي يؤكد على براديغم اللغة وعلى مسألة التفاعل والحوار والنقاش -؛ فإنه رفض التصور الكانطي القديم، الذي بقي حسبه أسير فلسفة الذات أو براديغم الوعي، الذي يتخذ من الذات العارفة في علاقتها بالعالم المصدر الأساسي للمعرفة، في حين أن الوضع اليوم يتطلب البينذاتية الحوارية والنقاشية.

2 – يورغن هابرماس*:

أستفاد آبل من هابرماس بشكل صريح ومباشر، هذا ما تؤكده طبيعة أعماله وكتبه التي دارت في الغالب حول فلسفة هابرماس التواصلية، وتحديدا في شقها الإتيقي، ومن ثمّة جاءت هذه الكتابات على شكل إعادة صياغة للمشروع الهابرماسي التواصلي، بقصد الوقوف على مكامن القوة والضعف فيه، الأولى بقصد تزكيتها وتحليتها، والثانية بقصد إغنائها والعمل على الالتفات إليها.

3 - هانس يوناس Hans Jonas (1903 - 1993)**:

عُرِفَ هانس يوناس بكتاباته المعاصرة التي تؤكد وتنظر للمستقبل بعين نقدية فاحصة، وهذا بالنظر إلى المشاكل الإيكولوجية التي بات العالم يعاني منها، والتي تخص الجميع، ومن ثمّة فإن هذا الأمر دفعه إلى التأكيد على مبدأ المسؤولية، حيث "يجب أن تفرض أخلاقيات على الإنسان

[1] Ibid, op. cit, p 195.

[2] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 96.

* نشير إلى أننا سنتحدث في هذا المبحث عن أهم نقاط الاتفاق والاختلاف بين آبل وهابرماس، لذا سنكتفي هنا بذكر ملامح عامة فقط.

** نشير إلى أننا سنتطرق إلى استفادة آبل من "هانس يوناس" في العنصر الموالي لهذا العنصر وهو تحت عنوان: "الحاجة إلى إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة".

وجعله يبرهن على مسؤوليته تجاه الطبيعة ومسؤوليته تجاه الأجيال القادمة، بما أننا مدينون لهم، أي الأرض التي نتركها لأطفالنا وأحفادنا".[1] من هنا فإن آبل سيستفيد مما قدمه يوناس وسيعمل على تطويره ضمن مشروعه الإتيقي.

4 ـ الإرث السيميوطيقي:

استفاد آبل من الإرث السيميوطيقي لكبار الفلاسفة السيميوطيقيين كشارلز ساندرس بيرس Sanders Peirce Charles (1839– 1914)، وشارلز مويس Charles Morris (1903 – 1979) ورودولف كارناب Rudolf Carnap (1891 – 1970) وأمبرتو أيكو Umberto Eco (1932 – 2016)، الذين كانوا يؤكدون على ما بينهم من اختلافات على البعد التداولي للغة، كما أنهم يحرصون أشد الحرص على الربط بين الدلائل ومؤوليها ومستعمليها.[2]

5 ـ الفلسفة التحليلية La Philosophie Analytique:

"أولَت الفلسفة التحليلية قضية اللغة ومنطقها وفلسفتها اهتماما كبيرا، لاسيما للجانب الواقعي والاستعمالي للغة، كما رأت في اللغة أداة لتحليل الفكر وفهم تكوين المعنى في الخطاب، فقامت بوصف طُرُق الحديث وأساليب التبليغ وتطرّقت إلى الآليات المنطقية في فهم الخطاب والملفوظات، كالحدس والاستدلال والاستنتاج".[3]

ضمن هذا السياق سيتأثر آبل بشخصية محورية ومفصلية في الفلسفة التحليلية، شكلت اسهاماته مفتاحا للفلسفات التي جاءت بعده، وهو لودفيج فتجنشتاين، وبخاصة في مرحلته الفكرية الثانية، التي تحرّر فيها من مثالب تفكيره في مرحلته الأولى، حيث كان يركّز على اللغة الاصطناعية أو المثالية المفارقة للواقع، ونظرا لاستحالة تحقق ذلك توجه إلى اللغة العادية أو الطبيعية المرتبطة بالواقع و بالاستعمال، وهذا ما جعله يدعوا إلى ما أسماه ألعاب اللغة*.

6 – نظرية أفعال الكلام:

تأثر آبل بنظرية أفعال الكلام لكل من جون أوستين، وجون سيرل و بول غرايس Paul Grice (1913 – 1988) الذين استفادوا هم الآخرين مما قدمه رواد المدرسة التحليلية وبخاصة فتجنشتاين وجورج إدوارد مور، المؤكدين على اللغة العادية أو الطبيعية؛ مما جعلهم ينتجون على إثر ذلك

---

[1] بيدوح سمية، **هانس يوناس والمشكل الأيكولوجي أو الأيكولوجيا الجوناسية**، في كتاب: **مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف**، ص 373.

[2] بكاي محمد، **المنعطف التداولي في فلسفة كارل أوتو آبل**، ص ص 250 – 252.

[3] المرجع نفسه، ص ص 252 254.

* معنى ألعاب اللغة أن الأفعال التي نتلفظها ترتبط بأشكال الحياة والممارسات والنشاطات التي نحياها. (بكاي محمد، **المنعطف التداولي في فلسفة كارل أوتو آبل**، ص 253).

نظرية سميت بـ "أفعال الكلام" وعملوا على تطويرها، وانطلاقا من هذه الأخيرة، إضافة إلى المرجعيات السابقة صاغ آبل تداوليتة الترنسندنتالية.

بعدما تحدثا عن الخلفيات المعرفية لفلسفة آبل، لأنها مهمة في فهم تصور آبل ورغبته في التأسيس لإتيقا كبرى وكونية للمسؤولية الأخلاقية؛ فإننا سنتحدث في العنصر الموالي عن هذه الفلسفة، فكيف تصور آبل هذا التأسيس؟

ثانيا: الحاجة إلى إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة

بداية يمكن القول أن فلسفة كارل أوتو آبل تندرج ضمن الاطار الضيق والقريب من فلسفة هابرماس التواصلية، وهذا راجع بالأساس إلى أن كليهما يمثلان الجيل الثاني الذي عرفته مدرسة فرانكفورت عبر تطورها التاريخي وما تبعه من تغيير في البراديغم. وعموما تهدف هذه الفلسفة إلى محاولة صياغة إتيقا كبرى، أو بالأحرى ترنسندنتالية، فالمقصود بها؟ وماهي دواعي الحاجة إليها اليوم؟

للإجابة عن هذين السؤالين المهمين، لابدا لنا من استحضار مقال آبل نفسه، والمعنون بـ "إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة"[1]، لأنه في هذا المقال حاول صياغة إتيقا كبرى كونية في ظل الحاجة الماسة إليها اليوم؛ وضمن هذا المسعى ميز بين نوعين من أشكال الإتيقا هما «"الإتيقا الصغرى" و "الإتيقا الوسطى" »[2] اللذان يمثلان الأخلاق التقليدية الكلاسيكية، التي باتت الآن مستهلكة وغير مجدية، والسبب في ذلك حسب آبل أنها "لاتزال منحصرة في حدود العلاقات الإنسانية الضيقة القائمة على مجموعات صغرى. وهذه الأخلاق تصلح في أحسن الأحوال للقيام بأدوار مهنية وإنجاز واجبات داخل نسق المعايير الاجتماعية، كما يتجلى مثلا على صعيد الدولة القومية".[3]

من هذه الزاوية يرى آبل بأن الأخلاق التقليدية، وبالنظر إلى المتطلبات والمستجدات الراهنة اليوم لم تعد كافية، فهي بالأساس محصورة وضيقة وموجهة في أكثر الحالات تفاؤلا إلى تزكية المعاملات داخل جماعة معينة، أو إقليم ما أو حتى دولة مستقلة وفقط، بينما الوضع اليوم يتطلب أخلاقا وضعية تتجاوز كل ذلك، تكون هاته الأخيرة أكثر صلابة ومتانة، تهم الجميع، الجميع أينما كانوا وكيفما كانوا، إننا نعيش اليوم عصرا متسارعا ومتطورا لدرجة أن العالم قد أصبح قرية صغيرة، لا تكاد تحدث واقعة إلا ويصبح الجميع على علم بها في حينها.

[1] آبل كارل أوتو، **إشكالية اتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة**، تر: التركي محمد، في مجلة أوراق فلسفية، ع23، ص 5.
[2] المرجع نفسه، ص 6.
[3] المرجع نفسه، ص ص 5 6.

ضمن هذا السياق ذاته يقول آبل: "إن الاخلاق التقليدية في مدلول الإتيقا الصغرى والإتيقا الوسطى لم تعد قادرة على الاستجابة للمتطلبات الجديدة التي تفرضها على مسؤوليتنا نتائج أفعالنا بعيد المدى".[1] كما أن "مسؤولية الإنسان الأخلاقية تجد نفسها أمام نمط جديد من التحدي لم يقع لحد الآن الرد عليه، إذ أن نمط تفاعل البشر كما يحدث على مستوى السوق العالمية، تحكمه شروط أخرى مثل الأسعار ويتحقق عن طريق المال، فالأمر يتعلق بتفاعل يقع على حد تفصله مسافات بعيدة جدا (...)، فحركاتنا الاقتصادية في الحياة اليومية، قد يكون لها إذن تأثير في دول أخرى في الكرة الأرضية مثل دول العالم الثالث".[2]

من خلال هذا القول الفلسفي لآبل تتضح لنا مسألة ذات أهمية بالغة ظهرت في خطابه الإتيقي، تتمثل هذه المسألة بالأساس في "مبدأ المسؤولية"، بوصفه مبدأً إتيقيا جديدا، فآبل يدعونا اليوم وبأكثر من معنى إلى تحمل مسؤولية أخلاقية كونية مشتركة بين جميع الناس في العالم، نظرا لما أبانت عنه المستجدات الجديدة. وهو ما يمكن الإشارة إليه من خلال تلك المخاطر الإيكولوجية التي أصبحت تهدّد وجودنا البشري والبيئي بالأساس، علاوة على استخدام الأسلحة النووية، والغازات السامة الضارة التي تلحق أضرارا كبرى بطبقة الأوزون...إلى غير ذلك من الأمثلة التي هي راهنة وتهمنا اليوم جميعا أينما كنا، ما دمنا نعيش على الكرة الأرضية نفسها.

لكن ماهو جدير بالذكر أن هذا المبدأ - مبدأ المسؤولية - ليس من ابداع الفيلسوف آبل، بل أن هذا الأخير استقاه من محاولة الفيلسوف الأيكولوجي الشهير هانس يوناس، الذي ارتبط عنده هذا المبدأ "ارتباطا وثيقا بالذات الفردية وجاءت صياغته على صيغة الأمر المطلق لكانط"[3]، التي تؤكد على فعل الواجب لأنه كذلك وبصفه مسؤولة واعية للمستقبل. ومن ثمّة يمكن القول أن آبل أستقى هذا المبدأ وعمل على تطويره داخل مشروعه الإتيقي كما سنرى.

إن هذا الزعم يمكن تأكيده من خلال قول آبل نفسه الذي يقول: "إن يوناس الذي ينطلق من منظور محافظ للقيمة فيما يتعلق بالحفاظ على بقاء الجنس البشري وصيانة كرامته يطالب بتأسيس إتيقا كوسموسياسية جديدة تضم المسؤولية الجماعية إزاء النتائج الحاصلة عن الأفعال الجماعية لدى المجتمعات الصناعية، ورغم أني لا أتوقع أن يوناس قد نجح بمقدماته الميتافيزيقية أن يضع أرضية عقلانية لهذا النمط الجديد من الإتيقا إلا أن تقويمه للإشكال يمكن أن يدمج على الأقل بسهولة في برنامج محتمل".[4]

---

[1] المرجع السابق، ص ص 8 9.
[2] المرجع نفسه، ص 8.
[3] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 71.
[4] آبل كارل أوتو، **إشكالية اتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة**، ص 16.

وبالفعل فإن يوناس قد نبه في أكثر من مرة على القلق إزاء المستقبل، نتيجة أخطائنا المرتكبة والغير مسؤولة، كاستخدامنا للسلاح النووي والغازات السامة المضرة بالطبيعة والمدمرة لها في الوقت نفسه، لكنه وبالرغم من هذا كان متفائلا بإمكانية تفادي مثل هذه الأمور مستقبلا، إذا ما تمّ استيعاب مبدأ المسؤولية من قبل الذات الواعية لذاتها، وذلك يظهر من خلال تحملها مسؤولية ذاتية اتجاه الآخر.

إذا يوناس يظهر وجها مسؤولا للذات الفردية على طريقة كانط في الواجب الأخلاقي، وهذا ما عدّه آبل مقدمة ضرورية ومفتاح هام يمكن أن يساعده على بلورة مشروعه الإتيقي الترنسندنتالي، فما يراه ضروريا اليوم هو أننا بحاجة ماسة إلى هذا المبدأ لتكون حياتنا أفضل. لكن آبل لن يكتفي بالتصور الذي قدمه يوناس، بل سيعمل على تطويره، وذلك بفتحه على أفق التذاوت أو البينذاتية، أي بالأحرى دعوته إلى ضرورة مسؤولية مشتركة تفعّل بواسطة المناقشة الحجاجية. وهنا يظهر تجاوز آبل لبراديغم الوعي المنغلق على ذاته كما هو عند يوناس، والانغماس في براديغم اللغة والتواصل كما هو عند هابرماس.

علاوة على ما قدمه يوناس، يجد آبل بأن هناك مؤشرات أو بالأحرى بوادر استشفها عند أحد الباحثين المرموقين المعاصرين، ترمي إلى التأكيد على تجاوز الأخلاق التقليدية وتدعوا إلى ضرورة بديل لها. وهذا ما عبر عنه آبل بقوله: "قد تجلت سمة أخرى للإتيقا الجديدة التي نحن في حاجة إليها (...)، يلاحظ لورانس بأن الاستعدادات الأخلاقية لدى البشر - مثل مشاعر المودة والتضامن - غير قادرة تماما أن تتحمل ما لا طاقة لها في المجتمع الحديث المتسم بعلاقاته المعقدة والخفية الهوية، ولهذا السبب فإن لورانس لا يرى أملا إلا في إمكانية تغيير ضمن التطور البيولوجي القائم لدى الانسان، وذلك بكيفية أنه يستوجب على البشر امتلاك نوع من الاستعداد شبه الغريزي للأخلاق".[1]

وهذا ما يجعله يستنتج انطلاقا مما توصل إليه كونراد لورانس Conrad Lawrence (1949)، بأن الإتيقا التي يُطمَح لها لا تستمد شرعيتها من الشكل الغريزي للإنسان والمرتبط في الغالب بالاحترام، والمحبة والمودة...الخ، وإنما "يعود أصلها إلى العقل البشري الذي يعمل كبديل لما فُقد من استعدادات شبه غريزية (...)، إن الإتيقا الجديدة إذا ما قدر لها أن تكون تستوجب تأسيسا عقلانيا يتجاوز كل التقاليد (...)، ما نحتاج إليه اليوم هو فعلا إتيقا شاملة وصالحة للإنسانية جمعاء".[2]

وفي السياق ذاته يقول آبل أيضا: "الأمر يتعلق في الزمن الحاضر بتنظيم ومن خلال مناقشة عملية مسؤولية جماعية للتضامن اتجاه الأفعال الجماعية. بيد أن السؤال الذي يطرح في هذا

[1] المرجع السابق، ص ص 10 11.
[2] المرجع نفسه، ص ص 11 – 17.

السياق، من سنخاطب ومن سيتحمل المسؤولية؟ في الحقيقة يجب مخاطبة كل انسان بوصفه عضوا في الجماعة المثالية، الذي له القدرة على التواصل".[1] وهنا يظهر ذلك الربط الوثيق الذي يقيمه آبل بين إتيقا المسؤولية والمناقشة الحجاجية، وذلك في نطاق فضاء عمومي.

بعد أن تجاوز آبل مسألة التأسيس، فإنه عمد إلى المزاوجة بينها وبين مسألة التطبيق، لكي لا يبقى حبيس المجال النظري فقط، وهذا ما طبقه على وجه الخصوص في مجالين، الأول هو المجال السياسي، حيث طالب من رجال السياسة عموما تحمل مسؤولية مشتركة بوصفهم صانعي القرار ضمن اطار الدولة أو ما بين الدول، وليس هم وحدهم فقط المخوّلون لذلك، بل يجب على كل فرد تحمل مسؤولية خاصة إزاء المستقبل. أما المجال الثاني فيتمثل في ذلك البعد التاريخي الذي نلمسه في المسعى التطبيقي لآبل، فهو يدعوا إلى أن تكون أفعالنا مسؤولة تاريخيا، لأن ما نقوم به الآن سترتب عنه نتائج في المستقبل،[2] كالمشاكل التي ستنجم عن لو أفرطنا في استعمال الأسلحة النووية، والمبيدات السامة والضارة...الخ.

2 ـ أوجه الاتفاق والاختلاف بين آبل وهابرماس:

إذا بعدما تعرفنا على المشروع الفلسفي الإتيقي الكوني لكارل أوتو آبل، نود الآن الحديث عن النقد الموجه من طرفه لهابرماس بصيغة التفكير "مع" و "ضد". وهذا ما يدفعنا إلى التطرّق في البداية إلى أبرز نقاط الاتفاق والالتقاء بينهما، وفيما يلي عرض لأهمها:

أولا: أوجه الاتفاق

نحاول في هذا العنصر تحديد أهم نقاط الالتقاء والاتفاق بين كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس، وهو ما يمكن تبيانه وفق النقاط الموجزة التالية:

1 ـ ينتمي كلاً من كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس إلى مدرسة فرانكفورت النقدية، وتحديدا إلى الجيل الثاني لها، ومعلوم أن هذا الجيل حاول الابتعاد عن المنطلقات الأولى التي دعا لها الجيل الأول، الذي مثله على وجه الخصوص الثلاثي الشهير (ماكس هوركهايمر - تيودور أدورنو - هربرت ماركيوز)، والذين لم يستطيعوا التخلص من براديغم الوعي رغم انتقاداتهم اللاذعة له، علاوة على هذا لم يستطيعوا تقديم البديل المطلوب، ومن ثمّة لم يتمكنوا من تخطي لحظة النقد إلى لحظة التأسيس والتجاوز، وهو ما سعى له كلاً من آبل و هابرماس على وجه الخصوص.

2 ـ كلاهما يعدان امتدادا للكانطية في حقل الفلسفة المعاصرة، والجدير بالذكر أن هذه العودة إلى كانط في الفترة المعاصرة كانت الشغل الشاغل لكل مفكر أراد إعادة النظر في الأخلاق أو المسألة

[1] Apel. Karl Otto, **Ethique de la discussion**, trad: Hunyadi .M, éd Cerf, Paris, 1994, p 30.
[2] Ibid, p 76.

الأخلاقية، بغية التأسيس لها من جديد وفق نظرة معاصرة وهادفة، وهذا ما يؤكد الحاجة إلى كانط ومدى راهنية أفكاره خاصة في الجانب الأخلاقي منها وحتى السياسي، والذي يظهر بشكل جلي عند كل من عند جون راولز و يورغن هابرماس"؛ الأول من خلال نظريته في العدالة السياسية، والثاني من خلال نظريته في الديمقراطية التشاورية.

هذا الكلام وهذه العودة القوية والفعلية لكانط وفكره في الفترة الراهنة نجد كارل أوتو آبل يعبر عنه وفق مايلي: "لم نبقى مكبلين وفق منظومة يتكامل فيها كل من الاتجاه العملي - الوضعي والوجودية، لقد شهدنا خلافا لذلك خلال العقود الأخيرة إعادة تأهيل للعقل العملي ومجموعة من المحاولات الجديرة بالانتباه والرامية إلى تأسيس الأخلاق".[1] وهنا يظهر ذلك الإقرار الواضح من آبل إلى العودة لكانط بغية تأسيس الأخلاق المعاصرة.

3 ـ إذا كان كلا من آبل وهابرماس كما أشرنا، يعتبران امتدادا للكانطية؛ فإنهما موازاة مع ذلك لم يبقيا أسيرين لها، مما يعني أنهما لم يقبلاها كما هي في صيغتها الفردية أو الذاتية، وهو ما جعلهما - ونظرا إلى أهميتها - يعملان على إعادة صياغتها أو بالأحرى تحيينها من جديد عن طريق إغنائها بمفاهيم وتصورات جديدة، كلاً حسب استراتيجية معينة، والتي لم تختلف كثيرا من حيث أهدافها ومضامينها.

4 ـ من أجل تحقيق هذا التحيين أو إعادة البناء المطلوبة، فإنهما اعتمدا وبشكل صريح وواضح على مكتسبات المنعطف اللغوي والفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية[2] بمختلف اتباعها ومفكريها، كلودفيج فتجنشتاين، جون أوستين، جون سيرل، جورج هانز غادامير Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) وغيرهم، بغية التأسيس لإتيقا نقاشية وحجاجية تكون صلبة وأكثر عقلانية.

إن مثل هذا التصور هو ما أوضحه آبل بقوله: "أنا وهابرماس على اتفاق هنا وحول هذه النقطة بالذات - مكتسبات المنعطف اللغوي - يلتقي موقف التداولية الشاملة (الشكلية) مع موقف التداولية الترنسندنتالية، وبهذا المعنى نكون نحن الاثنين ورثة التغيير التداولي التأويلي في الفلسفة المعاصرة، كما أننا سنكون على اتفاق مع مفكرين من أمثال فتجنشتاين، هايدغر، غادامير، سورل وريتشارد رورتي".[3]

5 - مكنهما هذا المنعطف اللغوي من التفكير في ضرورة تأسيس الأخلاق على أساس العقل، "فلا هابرماس ولا آبل يقبلان بالدين أو الميتافيزيقا مصادر للقيم الأخلاقية، بل وحده الحوار العقلاني في اطار جماعة تواصل غير محدودة القادر على تحقيق هذا الهدف".[4] وبهذا يكونان قد ابتعدا عن

[1] Ibid, op. cit, p 27.

[2] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 129.

[3] آبل كارل أوتو، **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**، ص 23.

[4] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 130.

الأساس العاطفي أو الوجداني الذي كانت تقوم عليه الأخلاق في صورتها القديمة والكلاسيكية، لأن ذلك بنظرهما غير كافٍ أو بالأحرى غير مجد نظراً للمستجدات والمتطلبات الكبرى الراهنة.

في هذا السياق يقدم كل من آبل وهابرماس "نظريتهما الإتيقية على أنها استجابة للعصر الحالي، من حيث السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي، ومن أهم ميزاتها ارتباطها بالتقدم العلمي والتكنولوجي وبالواقع السياسي الذي يعيشانه، لذلك فهي تقوم على نظرية تطورية تتعلق بالمؤسسة على صعيد الاقتصاد والقانون والدولة وبالوعي على صعيد تكون الهويات والمقولات الفكرية التي تستوعبها، سواء بالعلم أو بالفلسفة".[1]

6 - يهدفان من وراء هذا التأسيس إلى الوصول إلى معايير كونية متفق عليها بوصفها جملة إجراءات ضرورية تمكن من قيام مناقشة حجاجية مبنية على أسس وأرضية متينة، كما أن هذه الإجراءات صالحة وتتكرر عند كل مناقشة، ومن ثمّة فهي كونية.

على هذا الأساس يمكن القول: "أن المعرفة عند هابرماس وآبل غير ممكنة إلا انطلاقا من شروط عقلانيات التواصل، فالتواصل غير ممكن إلا انطلاقا من الاستعمال الإنساني للخطاب، وتستند عقلانية التواصل هاته إلى أخلاقيات المناقشة والبرهنة، مؤكدة على الالتزام قبل أي نقاش والموافقة مسبقا على معايير منطق الخطاب".[2]

ويمكن تلخيص هذه الإجراءات في ما قدمه هابرماس ووافق عليه آبل فيما بعد وأضاف عليه، وهو ما أسماه بـ "ادعاءات الصلاحية" وهي (المعقولية - الحقيقة - الدقة أو المصداقية، الصدق)، والتي يراها كلاً من هابرماس وآبل ضرورية لكل مناقشة حجاجية، تصبو إلى توافق وإجماع ممكن يتوصل إليه عبر النقاش. لكن الجدير بالذكر أن آبل أضاف إلى هذه الادعاءات مبدأ آخراً هو مبدأ المسؤولية الذي ظل غائبا في نظرية هابرماس حول إتيقا المناقشة في اطار البراديغم التواصلي، والذي سيجعل حسبه من هذه النظرية أقوى وأكثر متانة من السابق.

ضمن السياق هذا يعبر آبل قائلا: "في مستوى المناقشة الحجاجية الفلسفية، فإنه يمكنني القول أننا أنا وهابرماس على اتفاق هنا".[3] وهو ما يؤكد اتفاقهما السابق الذكر على تأسيس الأخلاق على العقل، وعدم قبول أي حقيقة إلا إذا خضعت لمناقشة حجاجية وتمّ التوصل إليها بشكل توافقي. كذلك يؤكد من جهة أخرى أنهما تجاوزا الكانطية التي تؤكد على الفرد أو تكرس لمبدأ الذاتية، إلى التذاوت أو البينذاتية، التي تقتضي ذوات متفاعلة فيما بينها، فبدلا من "أنا أفكر" انتقلنا إلى "نحن

[1] الخوني محسن، **المجتمع والعقل التواصلي بحث في الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت**، مخبر بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي، والدار العربية للكتاب، جامعة تونس المنار (تونس)، (د.ط)، 2014، ص 208.
[2] مصدق حسن، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، ص 142.
[3] آبل كارل أوتو، **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**، ص 23.

نفكر"، وهنا تكمن اللمسة التحيينية والإضافة التي أجراها كلاً من هابرماس وآبل على النظرية الكانطية بصفة خاصة والنظرية النقدية بصفة عامة.

7 ـ علاوة على اتفاقهما على مسألة المناقشة الحجاجية الفلسفية، فإنهما يحرصان ويؤكدان على ضرورة الالتزام بها والتقيد بها عند كل عملية مناقشة، وأي اخلال بها يؤدي إلى تشويه واضطراب في التواصل السليم والعقلاني والمتعلق بالإنسان بوصفه كائنا عاقلا.

"وأياً كان من تُسوّل له نفسه انكارها وبطريقة معقلنة سيلتزم البرهان في ذلك، وإلا تحمل مسؤولية وقوعه في تناقض انجازي (انشائي) (...)، وبمعنى آخر فمن ينفي حقيقة ما مجبر على تقديم البرهان على ذلك، أما إذا دافع عنها سيعتمد البرهان أيضا لذلك، وهو في كلا الحالتين سيعتمد البرهان مغبّة الوقوع في التناقض الإنشائي، الذي يعني خروجه من عالم الكائنات العاقلة إلى عالم الهذيان والحمق، فلا مناص من اللجوء إلى البرهان في كل الادعاءات التي تحوم حول الحقائق، سواء بنفيها أو قبولها".[1]

إذا بعدما تطرّقنا إلى أهم النقاط التي يتفق فيها آبل مع هابرماس، وبصورة موجزة، فإننا سنتساءل عن ماهي أهم النقاط أو الملاحظات النقدية التي وجهها آبل لهابرماس، وبخاصة في كتابه الشهير "التفكير مع هابرماس ضد هابرماس"؟

ثانيا: أوجه الاختلاف*

بعدما ما تطرّقنا في النقطة السابقة إلى أهم نقاط الاتفاق بين كل من آبل وهابرماس، وهو ما اتضح من خلال تأكيدهما على الفلسفة الكانطية، وعلى ضرورة تحيينها وفق المستجدات والمتطلبات الراهنة التي تعيشها المجتمعات المعاصرة، إلا أنهما وبالرغم من هذا الاتفاق المبدئي، فقد اختلفا في الاستراتيجية المتبعة أو اللازمة لتحقيق ذلك، فهابرماس أولا سلك طريق التداولية الصورية أو الكونية، بينما آبل سينحو منحى التداولية الترنسندنتالية مع الاتفاق بشكل أساسي على أهمية العقل التواصلي الذي عمد هابرماس على إبرازه وتطويره.

إن الاختلاف في الاستراتيجية مع الاتفاق على الهدف المنشود - ضرورة العقل التواصلي النقاشي الحجاجي - هو ما حمل آبل إلى يشن نقدا لاذعا لزميله وصديقه المقرب هابرماس، وهذا ما تبلور في كتابه الهام "التفكير مع هابرماس ضد هابرماس"**، الذي برّر من خلاله موقفه من

[1] مصدق حسن، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، ص 155.

* نشير إلى أننا في هذا العنصر سنتعرض لأهم نقاط الاختلاف بين آبل وهابرماس، انطلاقا من كتاب آبل "**التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**"، ومن رد هابرماس على هذه الانتقادات في كتابه "**إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**"، وذلك دون التعمق كثيرا في التفاصيل الدقيقة لهذا النقد، لأن المسألة متشعبة جدا، وتحتاج في أقل الأحوال إلى دراسة متخصصة تتجاوز طار مبحث أو حتى فصل.

** نشير في هذا السياق إلى أن هابرماس لما كان شابا كتب مقالا بالصيغة ذاتها بعنوان: "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر"، وقد حقق له هذا المقال شهرة واسعة، كما فتح له بالمقابل آفاق كبيرة، بعدما تحرر من فلسفة هيدغر التي كان معجب بها.

استراتيجية هابرماس التي تعاني من مثالب ونقائص وجب تصويبها وإغنائها عن طريق مقترح آبل، ولتكون بذلك استراتيجيته أكثر متانة وصلابة.

وفيما يلي عرض لأهم هذه النقاط النقدية التي قدمها آبل لهابرماس، ثم بعدها نقدم قراءة نقدية موازية من طرف هابرماس كرد على آبل.

أ ـ آبل ناقدا لهابرماس:

في كتابه الهام سالف الذكر "التفكير مع هابرماس ضد هابرماس"، أبرز آبل وجه الخلاف بينه وبين زميله هابرماس، وهو ما بدى واضحا في بداية كتابه الذي دشنه بسؤال مفصلي مفاده: "هل يمكن لأخلاقية العالم المعيش أن تؤمن للنظرية النقدية أساسا معياريا".[1] هذا هو السؤال الذي تناوله آبل بالتحليل والمناقشة، فكيف كان جوابه على هذا السؤال؟

1 ــ في البداية يقول آبل: "منذ انعقاد ملتقى 1985، الذي خصّص لنظرية الفعل التواصلي، انخرطت في محاولة لإعادة بناء الهيكل الأساسي لفلسفة هابرماس بدءاً من المعرفة والمصلحة، وذلك بغرض مقارنة صياغته مع أبحاثي الخاصة الموازية".[2]

إن هذا الكلام يعني بأن آبل من المهتمين بفلسفة هابرماس منذ بواكيرها الأولى - أي منذ كتاب "المعرفة والمصلحة"، الذي ربط فيه هابرماس بين المعرفة والمصلحة، وحاول فيه إعادة بناء نظرية المعرفة بدءا من اللحظة الكانطية إلى الفترة المعاصرة - كما أنه من المؤكدين والحريصين على أهميتها في الوقت الحالي. لكن بالنظر إلى الاستراتيجية التي سلكها هابرماس في سبيل بسطه لهذه الفلسفة؛ فإن هناك بعض المثالب تظهر على المشروع الهابرماسي، تهدّد فكره وتعصف بمشروعيته ومصداقيته، أو بالأحرى زعم الكونية الذي يطمح لها هذا الأخير. ومن ثمّة ونظرا لأهمية وقيمة الفلسفة والاستراتيجية الهابرماسية؛ فإن آبل عمد إلى إعادة بناء الهيكل الأساسي لفلسفة هابرماس، توازيا وتماشيا مع منطق التداولية الترنسندنتالية التي دافع عنها هذا الأخير بكل حدّة وصرامة.

2 ــ بعد ما حدّد آبل هدفه من القيام بهذه القراءة النقدية لأعمال هابرماس، وذلك بالرجوع إلى بداياتها الأولى بقصد مراجعتها والعمل على اغنائها، وفق مقاربته الخاصة، فإنه رأى بأن نقطة الخلاف الأساسية التي تكمن بينهما هي في إدخال هابرماس لمفهوم "العالم المعيش"، واعطائه أهمية بالغة في نظريته "الفعل التواصلي"، لأن هابرماس يربط الفعل التواصلي بالعالم المعيش،

[1] آبل كارل أوتو، **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**، ص 21.
[2] المرجع نفسه، ص 21.

بوصفه الفضاء الذي يمكن أن يتحقّق فيه فعل التواصل، زيادة على ذلك قرّر الاكتفاء بهذا العالم فقط، دون الحاجة إلى تصورات أو إلى معايير ترنسندنتالية قبلية.

في هذا السياق يقول آبل: "إن ما يبدو غامضا ومثار جدل بيني وبين هابرماس، هو الإجابة التي يستوجبها السؤال التالي: هل يكفي (أو هل من الضروري) لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش، بمعنى آخر إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك، يقينيات غير قابلة أن تكون موضوعية كليا، ومع ذلك لا يمكن تجاوزها في الحياة العملية".[1]

إذا لا منطوق هذا الكلام مفاده أن آبل يرى بأن هذا المفهوم الذي عمل هابرماس على اغناء وتطعيم نظريته في الفعل التواصلي به غير كافٍ ويفتقر إلى الدقة المطلوبة، لأنه مرتبط أساسا بما هو يومي، ومعلوم أن ماهو يومي مرتحل وغير قار أو غير ثابت؛ وبالتالي كيف نعتمد على هكذا مفهوم وحده ونطمح من خلاله إلى الوصول إلى معايير كونية، ومن ثمّة تحقيق مسألة التوافق والاجماع؟ تلك هي نقطة النقد الرئيسية التي وجهها آبل صوب استراتيجية هابرماس.

3 ـ لكن ما أثار استغراب آبل هو أن هابرماس بالرغم من أنه يتشاطر معه الرأي حول ضرورة العقل التواصلي وإتيقا المناقشة وفق ادعاءات الصلاحية التي اقترحها هابرماس، إلا أنه كما يقول: "ينتمي إلى أولئك الذين يرغبون عن قصد في التملص من البديل الذي اقترحه، فهو يؤكد من جهة على الحفاظ على شمولية مزاعم الصلاحة المساوقة للقول الإنساني (...)، لكن من جهة ثانية، فإن هابرماس رفض دائما لزوم تأسيس نهائي صالح بصورة قبلية لزعم الفلسفي لصلاحة المنطوقات الشاملة ـ التداولية الخاصة بالفرضيات الضرورية للمناقشة الحجاجية معتبرا ذلك مستحيلا ولا جدوى منه".[2]

علاوة على ذلك، أي بالرغم من إقرار هابرماس باستحالة تطبيق تصور آبل، فإنه يقرّ بأهميته وضرورته المفترضة للعالم المعيش، ومع ذلك فنحن في غني عنه. هذا ما أوضحه هابرماس بقوله: "لسنا في حاجة إلى التشبث بمطلبية تأسيس نهائي، حتى لو وضعنا في اعتبارنا أهميته المفترضة بالنسبة للعالم المعيش، فالحدوس الأخلاقية ليست في حاجة إلى أنوار الفلاسفة".[3] وبدل هذا الرفض فضل هابرماس اللجوء إلى الأخلاقية، وهذا ما وضحه آبل بقوله: "إن التأسيس النهائي للأخلاق (وهو على كل مستحيل بالنسبة لهابرماس)، يسعى أن يستبدل باللجوء إلى الأخلاقية التي

[1] المرجع السابق، ص ص 24 25.
[2] المرجع نفسه، ص 28.
[3] Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, p 119.

كانت دائما منغرسة في بنية النشاط التواصلي، التي بدونها سيختزل الفرد إلى مجرد تدمير ذاتي".[1]

4 ـ في مقابل هذا الرفض من هابرماس لمطلب التأسيس النهائي، فإن آبل أصر على ضرورة هذا المطلب الذي لا مناص منه، إذا ما أراد هابرماس لاستراتيجيته أن تكون أكثر صلابة، "ذلك أن الانخراط في محاجة جادة يفضي بنا إلى القبول ضمنيا بمبدأ معياري إتيقي مفاده أنه ينبغي اخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذوات المنضوية في نقاش ما إلى حجج محدّدة يكون هدفها الأساسي بلوغ الاجماع، ومن ثمّة سيصبح هذا المعيار مطلبا أوليا لإمكانية قيام مناقشة ممكنة وليس ترفا فكريا يمكن الاستغناء عنه، صحيح أنه يأخذ طابعا ترنسندنتاليا، لكنه ذلك المعيار الذي لا يخضع لمتغيرات التجربة، بمقدار ما يعمل على تكييفها وفق تصوراته الخاصة".[2]

وبالتالي فإن ادعاءات الصلاحية التي يتفق عليها آبل مع هابرماس وهي (المعقولية، الحقيقة، الدقة أو المصداقية، الصدق)، إضافة إلى مبدأ المسؤولية يجب أن "تكون ترنسندنتالية وإلا ستختزل إلى مجرد شروط سوسيو- ثقافية ذات وجود نسبوي لا يمكن الاطمئنان إليها بقصد بعث تأسيس فلسفي نهائي".[3] بالطريقة التي يريدها آبل ويرفضها هابرماس عن عمد وقصد.

5 ـ وفي آخر هذا الكتاب عرض آبل ثلاثة ملاحظات، هي بمثابه تلخيص مقتضب لاستراتيجيته المعلنة وهدفها، وهو ما ورد حسب السياق التالي:

"1 ـ إن التأسيس التداولي الترنسندنتالي يسعى في الواقع إلى التأكد عقلانيا من مبادئ العقل التي تم الاعتراف بها سلفا، لأن من يحاجج بشكل جدي يدرك بشكل مسبق بفضل جدية تساؤلاته ذاتها المسؤولية المتبادلة من حيث المبدأ بمعنى العقل العملي.

2 ـ إن التأسيس النهائي التأملي لا يستدعي اطلاقا فرضيات ميتافيزيقية، إنه معرض لنقد ذاتي ولمراجعة ذاتية دائمة، بما أنها على استعداد دائم لإعادة تقييم التفسيرات الضرورية لمبدأ المناقشة بمقياس الافتراضات المطروحة من قبل، وذلك بالمعنى ذاته الخاص بمبدأ المناقشة تحسبا لأية مراجعة محتملة، والتي بموجب ذلك يمكننا القول أن لهذه الافتراضات تأسيسا نهائيا (...)، وهنا يختلف فكري مع فكر هابرماس.

3 ـ بما أنه يعمل على التأكد من الافتراضات التي يمكن تجاوزها للمحاجة الفلسفية - دون ميتافيزيقا في المستوى العقلي الترنسندنتالي - فإن التأسيس النهائي التداولي - الترنسندنتالي

[1] آبل كارل أوتو، **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**، ص 37.
[2] المرجع نفسه، ص 19.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يتضمن من وجهة نظر العقل فيما أعتقد، الانتقادات التي تسمح بكشف التدابير الميتافزيقية الخفية، مثلا (...)، متغيرات الإختزالوية العلموية".[1]

ب ـ هابرماس ناقدا لآبل:

إن جملة تلك الانتقادات التي قدمها آبل في كتابه السابق عمل هابرماس على الرد عليها في كتابه الحواري الهام "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة"، وذلك حينما طرح عليه أرنو ديجاردان Aroud Desjardin (1925) سؤال مفاده: "ماهي طبيعة العلاقة القائمة بين مقاربتك ومقاربة كارل أوتو آبل؟".[2] بعدما قدم وجهة نظر اتفاقهما، علاوة على وجهة نظر اختلافهما؛ فكيف كان رد هابرماس على هذا السؤال؟

1 ــ في البداية اعترف هابرماس بفضل آبل عليه، وهذا ما يعود حسبه إلى رابط الصداقة والشراكة الذي تجمعهما معا، و بالمقابل صرّح بأن معظم هذه الاختلافات القائمة بينهما وخصوصا النقد الذي وجهه له آبل، كان له دور كبير في تطوير مشروعه الفلسفي كما سيتجلى في المستقبل.[3]

إن مثل هذا الأمر هو ما يمكن ملاحظته من خلال أعمال هابرماس اللاحقة، وبخاصة كتابه الهام حول "مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية"، أين استخدم فيه بقوة مبدأ المسؤولية الذي نبهه له آبل في سياق النقد السابق. وبناء عليه حرص هابرماس في هذا الكتاب على تبيان الوجه المسؤول من طرف الآباء تجاه أبنائهم في المستقبل، لأن هؤلاء الأبناء سيخضعون تاريخهم لمراجعة نقدية، تكون إما إيجابية، وذلك ما يظهر من خلال الرضى بوضعهم الحالي، بعد أن يكونوا تجنبوا حياة صعبة كان من الممكن أن يعيشوها، وقد تكون في المقابل سلبية، وهو ما يظهر من خلال عملية البرمجة التي حدثت لهم وفق رغبة آبائهم، وهذا ما يعني القضاء على حريتهم والمساس بكرامتهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان بإمكان هؤلاء الآباء تجنيب أبنائهم حياة صعبه ولم يقوموا حينها باللازم فقد يؤثر هذا على الأبناء ويكون له وقع سلبي.[4]

2 ـ أما فيما يتعلق بمشروع أو استراتيجية آبل المتمحورة حول ضرورة مطلب تأسيس فلسفي نهائي، فقد أقرّ هابرماس بأن آبل كان أكثر كانطية منه، ولكن بالرغم من هذا فتصورهما أو رؤيتهما تختلف. هذا ما أوضحه هابرماس بقوله: "لجأت في محاولتي لإرساء هذا النسق - التأسيس النهائي - إلى تطبيق استراتيجية أقل استنباطية من استراتيجية كارل أوتو آبل، فهو مزال يعتقد أن هناك ميتا مقال Méta-Discours خاص باستدلال ذاتي الإحالة من النمط الترنسندنتالي،

[1] المرجع السابق، ص ص 92 93.
[2] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 31.
[3] المصدر نفسه، ص 32.
[4] Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?**, p 26.

يمكنه أن يمنح الفلسفة بما هي تخصّص قائم بذاته وضعا مميزا عن باقي الفروع المعرفية الأخرى، في حين أنظر أنا بعين مغايرة إلى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم، إذ أعمل على بلورة تصور ينظر بعين التعدّدية لكل المقالات النظرية على اختلافها".[1]

ويمضي هابرماس قائلا: "إذا ما تتبعنا آبل في رحلة تطويره للدليل المتعلق بالتأسيس النهائي، فإننا سنتعرف بسهولة على عدد لا بأس به من الافتراضات التي يخضع لها هذا الدليل (...)، وعلى رأسها الأعمال الرائعة لبعض تلاميذه المتميزين (...)، إلا أن كل هذه الافتراضات في الحقيقة هي مصدر سجال أكثر منها مصدر اطمئنان".[2] لأن آبل نفسه كان يشير في أكثر من مرة إلى صعوبة تحقيقها وأن مثل هذا الأمر بالذات هو ما سيعاتبه عليه الرافضين لتصوره وعلى رأسهم هابرماس وتبعه في ذلك جان مارك فيري.

لهذا يرى جان مارك فيري Jean-Marc Ferry (1946) بأن "القول بوجود أساس نهائي للعقل هو قول فارغ، ذلك أنه ما من حدس أو إدراك متحرك في حركة الحياة يمكنه أن يحمل الفيلسوف إلى مستوى تجربة تسمح له بإصدار حكم نهائي حول العقل إجمالا".[3] لأن هذا غير مقبول بالمرة ويدخل في اطار الحقيقة المطلقة، وإن كان آبل ينفي هذا الادعاء بدعوى أنه يتبرم من كل نزعة دوغمائية ميتافزيقية، فإن حججه المُساقة في سبيل تبرير ذلك لم تكن كافية أو مقنعة.

2 ـ يشير هابرماس بعد ذلك إلى المسألة الخلافية الثانية بينهما والتي كانت حول مسألة التطبيق، فهابرماس عكس كانط، يميز بين الأقوال المنشغلة بالتطبيق عن غيرها المنشغلة بالتبرير، ومن ثمّة عمد إلى اعتبار الأولى بمثابة المسارات الضرورية المُفضية إلى بلورة مواقف أخلاقية وقانونية متفردة، وذلك بالاعتماد على حالات هي أصلا محل نزاع، وبهذا يتجنب الصعوبات المعروفة والملازمة للمقاربة الكانطية بعامة.[4]

"مع ذلك فإن كارل أوتو آبل وعندما يتكلم عن التطبيق وهو ما يسميه القسم "ب" من الإتيقا، فإنه ومن دون شك يكون قيد التفكير في شيء آخر، وذلك بغرض احالته إلى ذلك النوع من البراكسيس الهادف إلى إرساء شروط يتم تحقيقها منذ الآن من قبل الممارسات العادية للمناقشة (...)، أنها الشروط الاقتصادية في المقام الأول، ثم الشروط الاجتماعية، فالثقافية، أما في المقام الثاني فتأتي الشروط التي تقوم بتحديد ذلك الشرط الذي يتوجب فيه على كل شخص قبل الامتثال لمعايير معروفة في التعامل البينذاتي، يمكنه أن يتوقع بأن كل المشاركين الآخرين في المناقشة

[1] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 33.
[2] المصدر نفسه، ص 34.
[3] فيري جان مارك، **فلسفة التواصل**، تر وتق: مهييل عمر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت والجزائر، ط1، 2006، ص 87.
[4] هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 34.

سيمتثلون هم أيضا بدورهم لهذه المعايير، وباختصار يمكن القول بأن الجميع يملكون الاستعداد للامتثال لهذه المعايير المبررة".[1]

هذه هي "الإشكالية التي يواجهها آبل من خلال تقديم إجابة في سياق البرجماتية المفارقة، بيد أن الإجابة غير مقنعة بالنسبة لهابرماس، نظرا إلى نزعة الأمثلة التي تنزع إليها البرجماتية المفارقة ومزاعمها المتطرّفة ذاتية الإحالة في التوصل إلى خلاصات تحقق المعايير الصالحة كونيا".[2] وكأنه في هذا يعاود النكوص والتراجع إلى العقل العملي التأملي المجرد، ويبتعد بالمقابل عن العقل التواصلي الاجتماعي الحقيقي.[3]

[1] المصدر السابق، ص 35.
[2] اليوسف سمير، **بين هابرماس وكارل أوتو آبل إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا**، في مجلة أوراق فلسفية، ص 141.
[3] طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د.ط)، 2005، ص 62.

المبحث الثاني: أكسل هونيث مستأنفا هابرماس: نحو براديغم جديد للاعتراف

1 ـ الخلفيات المعرفية لفلسفته

أولا: منطلقات فلسفية وسوسيولوجية ونفسية

تتعدّد وتتشعب المنطلقات الفلسفية والسوسيولوجية والنفسية التي استقى منها هونيث فلسفته الاجتماعية، فمن الجانب الفلسفي عاد بشكل مباشر وقوي إلى الفيلسوف جورج فلهالم فريدريك هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)، من أجل تأصيل مقاربته الجديدة، كما عاد أيضا إلى فلسفة كارل ماركس Karl Marx (1818 – 1883)، وجورج لوكاش George Lukàcs (1885 ــ 1971)، ومارتن هيدغر Martin Heidegger (1889 –1976)، وجون ديوي John Dewey (1859 – 1952)، و ميشال فوكو Michel Foucault (1926 – 1984) وجون بول سارتر Jean Paul Sarter (1905 – 1980). ومن الجانب السوسيولوجي عاد إلى جورج هربرت ميد Georges Herbert Mead (1863 – 1931)، وجان بياجيه Jean Piaget (1896 – 1980)، و بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930 – 2002)، وجورج زيمل Georges Simmel (1858 – 1918). ومن الجانب النفسي عاد إلى سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856 – 1939)، ودونالد دافيدسون Davidson Donald (1917 – 2003)، ودونالد وينيكوت Donald Winnicott (1896 – 1971)، علاوة على أسماء أخرى كثيرة.* وأستطاع من خلال التقريب بينها إضافة إلى الإرث الفكري والنقدي لمدرسة فرانكفورت، أن يبني مقاربة جديدة حول الاعتراف.

ونظرا لأن معظم المنطلقات الفلسفية والسوسيولوجية والنفسية هي نفسها التي أثرت على هابرماس - باعتبار أن هونيث يعمل على استئناف أستاذه هابرماس، مما يجعله يتفق معه في عديد المنطلقات -؛ فإننا سنقتصر هنا على ثلاثة نماذج أثرت عليه بشكل مباشر وواضح وهي: هيجل ** Hegel، لوكاش Lukàcs، ميد Mead. وفيما يلي عرض مقتضب حولها:

---

* تجدر الإشارة إلى أننا استفدنا في ذكر هذه الأسماء من مصدرين مهمين لهونيث هما:
1 - هونيث أكسل، **التشيؤ بحث موجز في النظرية النقدية**، تر وتق: بومنير كمال، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 2013، ص 07 - 106.
2 - Honneth Axel**, La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique**, trad: Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandras Dupeyrix, éd la Découverte, paris, 2006, pp 9 – 179.

** رغم أشارتنا في الفصل الأول إلى استفادة هابرماس من فلسفة هيجل، إلا أننا لا نستطيع أن نجتازها هنا بكل سهولة، لأن هونيث هو الآخر عاد إليها بقوة أكثر مما عاد إليها أستاذه هابرماس - الذي بدوره عاد إلى كانط بقوة -، وهذا من أجل تأسيس براديغم الاعتراف الجديد.

1 – هيجل Hegel :

تحظى فلسفة هيجل بأهمية بالغة داخل المشروع الفكري الخاص بأكسل هونيث، لأن هذا الأخير عاد إليها بقوة من أجل تأسيس مقاربته الجديدة حول الاعتراف.[1] هذا التأسيس جعله يتزعم الجيل الثالث الذي عرفته المدرسة، ناقلا بذلك أياها عبر مسار تواصلي خطي تقدمي وتطوري، إلى براديغم جديد مرتبط بالمجتمع بمختلف تجاربه وتمظهراته الباثولوجية.

وما يؤكد هذه الأهمية لفلسفة هيجل داخل المشروع الفكري لهونيث، تصريحه الذي أقرّ فيه بما يلي:

"رجعت إلى هيجل الذي ألهمني في صياغة أطروحتي، فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي، مادام هيجل لعب دورا كبيرا فيه. لكن رجعت إلى هيجل الشاب، حيث وجدت فكرة جيدة لديه مفادها أن المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من أجل الاعتراف، فهذه الفكرة هي التي انطلقت منها لأطور أطروحتي حول الاعتراف، فجميع المجتمعات تتمحور حول دوائر الاعتراف التي بموجبها تسمح لأفرادها بالدخول في اعتراف متبادل".[2]

إذا عاد هونيث بقوة إلى فلسفة هيجل، وبالخصوص كتاباته الأولى والمبكرة، التي أكد فيها هذا الأخير على مسألة الصراع في المجتمع وأثرها في بناء العلاقات الاجتماعية، وهذا باعتبار أن الذات تسعى جاهدة في اطار هذا الوضع المحتقن بالصراع إلى تحقيق الاعتراف المتبادل، ومن ثمّة تتجسد الهوية الاجتماعية للإفراد والجماعات،- أي عن طريق التشكيل البينذاتي للذوات - وهذا بالانفتاح على الآخر وعدم الانطواء على الذات.

إن هذا الأمر يبدو جليا في مقولة هيجل التالية التي مفادها: "كل طرف هو للآخر حد أوسط، به يتوسط نفسه فيقترن بها، وكل هو لنفسه كما هو للآخر ماهيةٌ كائنةٌ لذاتها في الحال، لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط، والطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا".[3]

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات أن هونيث وبالرغم من استفادته من فلسفة هيجل التي تؤكد على مسألة الاعتراف المتبادل وبخاصة من خلال استحضاره لجدلية العبد والسيد، فإنه لم يقبل تصوراتها الميتافيزيقية للعقل الكلي أو الروح المطلقة وغيرها من التصورات[4]، باعتبار أنها

[1] Paul Ricoeur, **Parcours de la Reconnaissance. Trois Etudes**, éd Stock, Paris, 2004, pp 273 274.
[2] سيلفان بورمو، **حوار فلسفي مع الفيلسوف الألماني أكسل هونيث**، في كتاب: **حوارات في الفلسفة السياسة المعاصرة**، تر: نور الدين علوش، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2013، ص 16.
[3] هيجل فريدريك، **فينومينولوجيا الروح**، تر: العونلي ناجي، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2006، ص 270.
[4] بومنير كمال، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص 116.

أصبحت متجاوزة ونالت من النقد ما فيه الكفاية، وبالمقابل سعى إلى استيعاب النظريات المعاصرة في مجال علم الاجتماع والنفس وهذا من أجل التأسيس لمقاربته الجديدة.

إن هذه المقاربة التي يسعى لها هونيث تختلف عن فكرة الصراع من أجل البقاء، التي عُرفت بها فلسفة توماس هوبز، لأن هذا الصراع تتناقض فيه الرغبات والإرادات الإنسانية، كما أنه يعبر عن حالة حرب واقتتال مستميت بين البشر، حيث لم يكن أحد يأمن على نفسه وعلى ماله، ومن ثمّة تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أن كل إنسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، وبالتالي أصبح الإنسان عدو لأخيه الإنسان.[1] وهذا ما رفضه هونيث وقبله هيجل، ودعا إلى الصراع من أجل الاعتراف[2]، وليس من أجل البقاء.

2 ـ لوكاش Lukàcs :

يعتبر الفيلسوف المجري الشهير جورج لوكاش، أحد أهم الفلاسفة المؤثرين على هونيث في مشروعه الفكري، لأن هذا الأخير تناول بالتحليل والنقد مسألة بالغة الأهمية تشغل بال المجتمعات المتقدمة الرأسمالية المعاصرة، تتمثل هذه المسألة في بسطه لمفهوم "التشيؤ" Réification بناء على ما خلّفه كارل ماركس وماكس فيبر وغيورغ زيمل، وهذا ما يظهر من خلال استفادته من "الفكرة الأساسية لماركس في كتاب رأس المال والتي مفادها أن العمل هو مصدر كل القيم، لكن تصبح السلعة في نمط الإنتاج الرأسمالي قيمة تبادلية موثّنة تغترب عن العامل وتصبح متحكمة فيه، كما استفاد لوكاش أيضا مما كتب زيمل في فلسفة رأس المال وعن دوره في صياغة الحياة الغربية الحديثة، واستفاد كذلك من ماكس فيبر الذي ربط في كتاباته مسار التحديث في المجتمعات الغربية بنمو مسار العقلنة الأداتية".[3]

في هذا السياق تطرّق لوكاش في كتابه "التاريخ الوعي الطبقي"[4] إلى مفهوم التشيؤ باعتباره تشخيصا للباثولوجيات الاجتماعية في ارتباطها بالبعد الاقتصادي للرأسمالية على وجه التحديد، حيث تحولت العلاقات الاجتماعية والإنسانية في ظل هذا النظام وضمن اطار هذا البعد إلى مجرد أشياء مرتبطة بالمصلحة والمنفعة.

إن هذا الكلام هو ما يوضحه هونيث في كتابه "التشيؤ بحث موجز في النظرية النقدية"، الذي جاء على شكل قراءة نقدية لكتاب جورج لوكاش "التاريخ والوعي الطبقي"، حيث يقول فيه مايلي: "وهكذا وأثناء عملية تبادل البضائع تلزم الذوات نفسها بـ:

[1] هونيث أكسل، **التشيؤ بحث موجز في النظرية النقدية**، ص 9.
[2] Honneth Axel, **La lutte pour la reconnaissance**, trad: Pierre Rusch,éd Cerf, paris, 2000.
[3] الخوني محسن، **المجتمع والعقل التواصلي بحث في الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت**، ص ص 250 251.
[4] لوكاش جورج، **التاريخ والوعي الطبقي**، تر: الشاعر حنا، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982.

(أ) النظر إلى الموضوعات وكأنها مجرد أشياء يمكن الانتفاع منها عند الحاجة

(ب) النظر إلى شركائهم باعتبارهم أشياء يمكن أن تتحقق من خلالهم بصفة تجارية مفيدة

(جـ) اعتبار قدراتهم وامكاناتهم الخاصة مجرد ثروات يمكن أن تضاف إلى حساب فرص الكسب والربح".[1]

وبهذا المعنى فإن "التشيؤ لا يعني شيئا آخر سوى تلك العلاقة الموجودة بين الأشخاص والتي أخذت طابعا شيئيا"[2]، بحيث تحول الناس إلى مجرد سلع وبضائع ينظر لها على أنها مجرد أشياء تقاس أهميتها بمدى المنفعة والمصلحة المتحققة منها، وبذلك طغى منطق الأنانية للذوات واختفى بالمقابل مفهوم أساسي كان بإمكانه المساهمة في الخروج من حالة التشيؤ هاته، إلى حالة التعاطف والتآزر الاجتماعي، يتمثل هذا الأخير في مفهوم "الاعتراف Reconnaissance".

والجدير بالذكر أن هونيث في كتابه "التشيؤ" بالرغم من استفادته المباشرة من لوكاش، إلا أنه قام بدراسة موازية بين أعمال هذا الأخير حول التشيؤ وبين اسهامات كلاً من الفيلسوفين مارتن هيدغر و جون ديوي، نظراً للتقارب الموجود بينهم، وهذا ما خصّص له فصلا كاملا في كتابه تحت عنوان "من لوكاش إلى هيدجر وإلى ديوي"[3]، بقصد تبيان أن كل هؤلاء أعطوا أهمية بالغة لمسألة الاعتراف، علاوة على رفضهم للانطواء والعزلة والانغلاق.

ضمن هذا السياق يقول هونيث: "لقد كان هيدجر وديوي وربما لوكاش يفكرون كلهم أن علاقتنا الإبستيمية بالعالم يسبقها في الأساس الموقف المتعلّق بالعناية أو الالتزام الوجودي، وفي نظر هؤلاء المفكرين فإن ما نبذله من مجهودات لمعرفة الواقع يكون مآله الفشل وغير ذات معنى لو غاب الاعتراف الأولي السابق".[4]

والملاحظة الجديرة بالالتفات أن هونيث لم يكتفي بهؤلاء فقط، إذ انفتح على معطيات ومكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية كسوسيولوجيا هربرت ميد وجان بياجيه وسيغموند فرويد وآخرون، وهذا من أجل إعادة بناء صياغة مفهوم التشيؤ الذي بسطه لوكاش في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" محاولا في الوقت ذاته إخراجه من ذلك البعد الاختزالي أو الأحادي إلى البعد التذاوتي أو البينذاتي، لأن هذا الأخير حصر استعمال هذا المفهوم في النظام الرأسمالي الذي بات مشيئاً، بسبب سياسته الاقتصادية وعلاقاته التجارية، وهو ما انعكس على المجتمع، الذي أصبح هو

[1] هونيث أكسل، **التشيؤ بحث موجز في النظرية النقدية**، ص 34.
[2] المرجع نفسه، ص 33.
[3] المرجع نفسه، ص 43.
[4] المرجع نفسه، ص 63.

الآخر مشيئا في ظل هذا النظام، وبالتالي فإن ما قدمه لوكاش في هذا السياق، ليس كافيا بالنظر إلى هذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي للرأسمالية التي تعيش أوّج أزماتها.

إن مثل هذا الأمر جعله يقترح مجموعة أبعاد جديدة للتشيؤ، وهذا في اطار تشخيصه لأزمة الرأسمالية الغربية، وهو ما يتضح في الأبعاد الثلاث التالية:

"1 - التشيؤ الذاتي (العلاقة مع الذات)

2 - التشيؤ الموضوعي (العلاقة مع العالم)

3 - التشيؤ التذاوتي (العلاقة مع الاخرين)".[1]

3 – ميد Mead :

يحتل فكر هربرت ميد في مقاربة هونيث حول الاعتراف أهمية بالغة،[2] وهذا بالنظر لما قدمه من اسهامات جادة في مجال علم النفس الاجتماعي، والتي بلوّر على أساسها نظريته الشهيرة والمعروفة بـ "التفاعلية الرمزية"، التي تولي عناية فائقة لمسألة الذات المنعزلة والمنطوية على ذاتها، وتدعوها بالمقابل إلى الانفتاح على الآخر بوصفه مرآتها المجلوّة.

بناء على هذا أقرّ هونيث بشكل صريح استفادته من أعمال ميد، في أحد المحاورات التي أجريت معه، حيث قال مايلي: "هربرت ميد من أبرز المفكرين الأمريكيين وله فكرة جيدة مفادها لا يمكن أن نطور وعي الذات بدون الاعتراف بالآخر، هذا يعني أن في مرآة الآخر يمكن أن نطور وعينا ونحقّق هويتنا، فالتقدم الإنساني مرتبط أشد الارتباط بأشكال الاعتراف المتبادل، فهربرت ميد تحدث عن مختلف الدوائر في مجتمعه الخاص، الشيء الذي جعله يميز بين تقدير الذات واحترامها وهذا مهم بالنسبة لي".[3]

إن هذا التوظيف لهذه النقطة بالذات نجد له حضورا في كتابه الصراع من الاعتراف، وذلك حينما تحدث عن أشكال الاعتراف. كما وظفها أيضا في كتبه اللاحقة مثل كتابه "مجتمع الاحتقار"، وفي كتابه "التشيؤ" حيث دمج بين كل من ميد وجان بياجيه وسيغموند فرويد، ودونالد دافيدسون، علاوة على استفادته من الدراسات المعاصرة خاصة في مجال علم النفس، وهذا كله من أجل بناء مقاربته حول الاعتراف.[4]

---

[1] المرجع السابق، ص 22.

[2] Paul Ricoeur, **Parcours de la Reconnaissance. Trois Etudes**, p 274.

[3] سيلفر بورمو، **حوار فلسفي مع الفيلسوف الألماني أكسل هونيث**، ص 17.

[4] هونيث أكسل، **التشيؤ بحث موجز في النظرية النقدية**، ص ص 57 - 59.

ثانيا: منطلقات مدرسة فرانكفورت (الجيل الأول والثاني)

استطاع أعلام مدرسة فرانكفورت النقدية من خلال توظيفهم لمفهوم النقد أن يغيروا الكثير، الأمر عائد بالأساس إلى تلك الانتقادات التي وجهوها لاتجاهات مختلفة، سواء كانت معاصرة لهم أو سابقة عليهم، وهذا ما يظهر من خلال نقدهم العميق للاتجاه الوضعي، الذي أصبح بنظرهم مهيمنا بفعل الدور المتنامي والتطور المتزايد للتقنية وهيمنتها على مختلف مظاهر الحياة، لدرجة أنها "تحولت إلى ايديولوجيات تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات ايمانية"[1]، وبذلك انحرف دور التقنية من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان في حد ذاته، تحت شعارات "التشيؤ" و"الاستلاب" و"الاغتراب"، وهو ما شاطرهم فيه هابرماس وذلك لما تحدث عن هيمنة العقل الأداتي، وضرورة تجاوزه إلى العقل التواصلي.

كذلك ورغم تبني مدرسة فرانكفورت للنقد الماركسي للاقتصاد السياسي إطارا مرجعيا لها، إلا أن روادها الأوائل لم يتفقوا كُليةً مع ما بشّر به ماركس، فهوركهايمر بوصفه أبرز المنظرين الأوائل في المدرسة بدا متشائما من الماركسية التي بشّر بها ماركس، وخاصة في مفهومه للثورة، حيث اعتقد هذا الأخير أنها ستحدث بسبب المشاكل الكبيرة التي ستعاني منها الدولة في ظل تفاقم الأزمات الاقتصادية، مما سيدفع بالطبقة العاملة أو البروليتارية بوصفها الضحية إلى القيام بثورة، وذلك من أجل استرداد حقوقها المسلوبة والمهضومة، ومن وجهة النظر هذه ستطالب بنشر قيم العدل والمساواة، وهو مالم يتحقق في الواقع أو في المستقبل الذي تنبأ به ماركس.

كما أن هابرماس هو الآخر لم يقتنع أيضا بقيام هذه الثورة نظرا لأن الطبقة البروليتارية التي أمل ماركس ومن بعده لوكاتش أن تحقّق ثورة لم تحدث، حيث تمّ ادماجها واستيعابها داخل المجتمعات المعاصرة الاستهلاكية. لهذا عمل على إعادة بناء الماركسية في كتابه "مابعد ماركس"، لأنها بحسبه لازالت تحتفظ بطاقات أخرى هائلة ممكنة يجب تفجيرها.

كما شكل نقد التوجه الفاشستي أو الفاشية* المرتبط بأشكال القمع والسيطرة من طرف مفكري النظرية النقدية هاجسا قويا، فقد عمل هذا الأخير جاهدا على قمعهم واضطهادهم بوصفهم يهودا ينتمون إلى العرق السامي، لذلك كانت أحكامه بحقهم عرقية ايديولوجية وذات نظرة استبدادية حملت في طياتها لواء القضاء عليهم.

---

[1] مصدق حسن، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، ص 35.

* الفاشية مذهب سياسي يجمع بين القومية العرقية ورؤية استبدادية تقر وجوب قيام الدولة بالتحكم في كل جوانب الحياة الاجتماعية. عرضت الفاشية نفسها كنتيجة مغرية من ثلاث مقدمات وجيهة: 1 - نسبية القيم إلى الثقافة 2 - تجدر الثقافة في حياة الأمة الاجتماعية 3 - ودور الدولة بوصفها راعية للقيم.
(تدهوندرتش، **دليل اكسفورد للفلسفة**، ج2، م إلى ي، تر: الحصادي نجيب، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، (د.ط.ت)، ص 633).

إذا من خلال هذا النقد الذي قدمه الرعيل الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت والذي قدمناه بصورة موجزة، باعتباره يشكل المنطلق الأساسي لهم، إضافة إلى أنه أصبح عندهم منهجا في فهم الواقع الاجتماعي؛ فإننا نلاحظ أنهم ركّزوا على القضايا الرئيسية التالية:

1 ــ النظرية والممارسة:

"لقد حاولت النظرية النقدية جاهدة على المستوى النظري أن تعالج علاقة النظرية بالممارسة "Praxis" من منظور المادية الجدلية، وهذا واضح من خلال تأكيد هوركهايمر على أن قيمة النظرية إنما يتحدّد من خلال علاقتها بالممارسة".[1]

2 ـ مقولة التشيؤ والاغتراب*:

شكلت مقولة "التشيؤ والاغتراب" إطار مرجعيا لمدرسة فرانكفورت النقدية، والبارز أنهم تأثروا بأعمال جورج لوكاتش الذي قدم تصورا للتشيؤ في كتابه الهام "التاريخ والوعي الطبقي"، حيث يقول في حديثه عن التشيؤ: "أنه يوقف بوجه الإنسان نشاطه الخاص، عمله الخاص، كشيء موضوعي مستقل عنه ويسيطر عليه بقوانين خاصة غريبة عن الإنسان".[2] "كما عالجت النظرية النقدية مصطلح الاغتراب فذهبت إلى أن العمال والمديرين في النظام الرأسمالي مغتربون، لأنهم محرمون من إشباع حاجاتهم الأساسية وسلوكياتهم مدفوعة بالمصلحة وليس بالحب. إنهم قد يكونون أطباء أو محامين، لكنهم بالتأكيد ليسوا بشرا".[3]

3 ـ العقل الأداتي والعقلانية التقنية:

يعدّ نقد العقل الأداتي المرتبط بالعقلانية التقنية من أهم القضايا الرئيسية التي ثار حولها نقاش وجدل كبير في المدرسة بدءا مع هوركهايمر وأدورنو، في عملهما المشترك "جدل التنوير شذرات فلسفية". وظهر ايضا في كتاب "أفول العقل" لهوركهايمر و كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" لماركيوز، وفي كتاب هابرماس "العلم والتقنية كإيديولوجيا".

بناء على ما تقدم، فإن هونيث بوصفه ممثلا للجيل الثالث لهذه المدرسة، تأثر هو الآخر بالجيلين السابقين عليه، وبخاصة في فكرة النقد لديهم ورجوعهم القوي لفلسفة هيجل، التي تأخذ اهتماما بالغا عنده. وفي المقابل سيسعى لإعادة بناء النظرية النقدية كما ورثها عنهم محاولا إغنائها بمفاهيم وتصورات جديدة، وهذا ما نلاحظه تحديدا في كتابه "مجتمع الاحتقار نحو نظرية نقدية جديدة"،

---

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل**، ص 42.

* لكلمة Alténato اللاتينية تفسير قانوني (انتقال أو بيع مال أو حق)، وتفسير بسيكولوجي (الضعف الفكري العام)، وتفسير علم الاجتماع (انحلال الرابطة بين الفرد والآخرين)، وتفسير ديني (انحلال الرابطة بين الفرد والآلهة). وفي اللغة الألمانية تساوي الاغتراب. (ر.بورون، ف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1986، ص 29).

[2] لوكاش جورج، **التاريخ والوعي الطبقي**، ص 82.

[3] أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل**، ص 45.

حيث خصّص فيه دراسة نقدية عميقة للإرث الفكري للنظرية النقدية، وهو ما يتضح تحديدا في الفصلين الثاني والرابع.

في هذا السياق جاء الفصل الثاني بعنوان "الباثولوجية الاجتماعية. حول الإرث الفكري للنظرية النقدية".[1] بينما جاء الفصل الرابع معنونا بـ "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ونظرية الاعتراف".[2] قام فيهما بمراجعة نقدية هادفة بغية إعادة تحيينها وبنائها من جديد ضمن مسار تواصلي تكاملي، وقد تمكن من ذلك بفضل انفتاحه على المعطيات والمكتسبات التي أبانت عنها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وفي حديثه عن الإرث الفكري للمدرسة، أقرّ هونيث بصعوبة إيجاد وحدة منهجية بين الجيلين السابقين عليه، لكنه بالرغم من ذلك أقرّ بأن النزعة النفوية Négativisme والنقدية يمكن أن تكون منطلقا للحديث عن إمكانية وجود تقارب بينهما.[3] وهذا ما دفعه في ظل هذه النزعة إلى التمييز بين حلقتين* هامتين عرفتهما المدرسة في جيلها الأول، إحداها كانت مركزية ومهمة، والأخرى كانت مهمشة وغير مركزية.

في هذا السياق "لا يتردّد هونيث في الانتصار لمقولات الأطراف، لأنها في نظره مقولات أكثر أصالة، ولأنها قادرة على تقديم أسس جديدة للنظرية النقدية مختلفة عن أسس ممثلي الحلقة الداخلية، وذلك رغم انتمائهم إلى النظرية النقدية وإلى خطوطها العامة".[4] لأنه بالعودة إلى هؤلاء، يمكن أن ننتبه إلى مسائل مهمة طرحت من قبلهم، نحن بحاجة ماسة إليها اليوم.

"يظهر هذا على سبيل المثال في نظرية التسوية التي قال بها نيومان، والتي تسمح بالاعتماد على القانون كمجال للصراع والنزاع بين الفئات الاجتماعية، وفي التحليل النفسي لفروم، الذي يقدم إمكانية لعملية إضفاء الطابع المجتمعي على الفرد، وذلك من خلال التواصل، وأخيرا فإن بنجامين قدم تحليلات ثقافية تسمح بالنظر إلى الثقافة بوصفها تجربة جماعية وليست مجرد تعبير عن الانحطاط التجاري والصناعي للفن في عصر الجماهير، وهو ما سينتصر له هونيث".[5]

إذا هونيث سينتقد تغافل الرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت النقدية عن الجانب الاجتماعي الحقيقي وعن الجانب النفسي، في مقابل تركيزهم العميق والمستفيض على نموذج الإنتاج المرتبط

---

[1] Honneth Axel, **La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique**, p 101.
[2] Ibid, p 151.
[3] Ibid, p 104.
* يقصد هونيث بالحلقة الداخلية للجيل الأول لمدرسة فرانكفورت الرواد المؤسسين الأوائل أمثال: "ماكس هوركهايمر" و "ثيودو أدورنو" و "هربرت ماركيوز". بينما يقصد بالحلقة الخارجية الأعضاء الآخرين غير المركزيين أمثال: "فلتر بنجامين" و "فرانز نيومان" و "توكير شهايمر" و "أريك فروم". والجدير بالذكر هنا أن هونيث عاد بقوة أيضا للحلقة الخارجية وأعتبرها مهمة بفضل ما قدمته من أبحاث يمكن أن تساعده على بناء نظريته حول الاعتراف.
[4] بغورة الزواوي، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، تق: جدعان فهمي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص 166.
[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بالجانب الاقتصادي. كما سينتقد أيضا رواد الجيل الثاني وبخاصة ما قدمه يورغن هابرماس، الذي ورغم النقلة النوعية التي قام بها في تاريخ المدرسة، إلا أنه ظل حبيس براديغم اللغة أو بالأحرى التواصل اللغوي، في حين أن هناك عوامل وأبعاد أخرى أهملها، كان لابدا من التطرّق إليها، وهو ما سيحمله على عاتقه كما سنرى لاحقا ضمن ثنايا هذا المبحث.

2 ـ من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف

بعدما تعرضنا إلى أهم الأسس المعرفية التي ارتكزت عليها فلسفة أكسل هونيث، بدءا من فلسفات الحداثة إلى تيارات ما بعد الحداثة، وبعدما توقفنا تحديدا عند مدرسة فرانكفورت النقدية باعتبارها أحد المقدّمات الهامة لفهم المسار التطوري الذي سلكه هونيث إزاء إعادة بنائه للنظرية النقدية من جديد؛ فإننا وفي هذا العنصر بالذات، سنتطرّق إلى الآلية التي نقل بها هونيث المدرسة من جيلها الثاني إلى جيلها الثالث، عبر مسار تكاملي الهدف منه سدّ الثغرات والفجوات التي عرفتها هذه المدرسة. ومن ثمّة فإننا سنتوقف تحديدا على موقف هونيث من براديغم التواصل الذي قدمه هابرماس، باعتباره الممثل الرئيسي للجيل الثاني، وذلك من حيث المميزات ومن حيث المثالب أو بالأحرى النقائص التي وقع فيها هذا الأخير، وهذا ما دفعه إلى استئناف هابرماس والعقل التواصلي من جديد.

أولا: مميزات ومثالب براديغم التواصل: (ضيق أفق التواصل اللغوي)

أ ـ المميزات:

باعتبار أن أكسل هونيث ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت النقدية، علاوة على أنه تلميذ هابرماس، وضمن مسعاه المعلن الرامي إلى إعادة بناء النظرية النقدية من جديد، فإن هناك عدة أمور جعلته يتفق مع هابرماس حول براديغم التواصل، يمكن تبيانها وفق النقاط التالية:

1 ـ يشاطر هونيث معظم الانتقادات التي قدمها أستاذه هابرماس إلى الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، لأن هؤلاء وبالرغم من نزعتهم النقدية المهمة؛ إلا أنهم لم يستطيعوا الخروج من مأزق النقد، إلى تقديم بديل عملي معياري للنظرية النقدية، يكون كفيلا بدرء مثالب العقل الأداتي المنتقد عندهم بشدة، وبذلك بقوا حسبه أسيري براديغم الإنتاج المرتبط بالبعد الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي.

إن مثل هذا الكلام هو ما يمكن تبريره من خلال قول هونيث نفسه الذي يقول: "إن هابرماس عمد إلى الانتقال بالنظرية النقدية من براديغم الإنتاج إلى براديغم التواصل، وبذلك يكون قد فتح

المنظور نحو حقل اجتماعي يمكن أن يحقّق كل الشروط التي تسمح بإثبات وجود ما يسمى بالتعالي المحايث على المستوى الاجتماعي".[1]

إذا نفهم من ذلك، بأن هونيث قد أعجب فعلا ببراديغم التواصل الذي بلوره هابرماس، الذي اعتمد فيه هذا الأخير منطق البينذاتية أو التذاوت بذل الذاتية، التي بقيت حسبه أسيرة لوعيها الذاتي. وهذا ما جعل هونيث يحتفظ بهذه الفكرة ويوظيفها في براديغمه الجديد الذي يقوم على الاعتراف الاجتماعي التذاوتي.

2 ـ أشاد هونيث بمساهمة أستاذه هابرماس، وبخاصة في عودته الجادة إلى أعمال الفيلسوف هيجل، وتحديدا إلى هيجل الشاب، وذلك بغية التأصيل الفلسفي للحداثة، التي يراها هابرماس بأنها قد بدأت بالفعل مع هيجل، وهو ما يظهر بشكل واضح في كتابه الهام "الخطاب الفلسفي للحداثة"، الذي اعتبر من خلاله بأن هيجل هو أول من أسس لما يسمى بالفلسفة الاجتماعية. وهذا ما دفع بهونيث هو الآخر إلى العودة إلى هيجل بنظرة عميقة أكثر من أستاذه ليؤصل لمقاربته الجديدة حول الاعتراف.

3 – أشاد هونيث بمحاولة أستاذه هابرماس الرامية إلى إعادة بناء الفلسفة الاجتماعية، وكذلك بحثه عن أساس معياري متين للنظرية النقدية، يكون كفيلا بقيام نظرية نقدية صلبة. هذا ما يظهر بصورة خاصة في فكرة العالم المعيش التي يستند عليها الفعل التواصلي في ارتباطه بالفضاء العمومي وبأشكال التواصل اللغوي، الذي يهدف إلى تحصيل التوافق، إضافة إلى أنها تسعى إلى تحقيق الاجماع، وذلك عبر مناقشة حجاجية بعيدة عن كل ضغط أو إكراه.

وهذا ما جعل من نظرية الفعل التواصلي تتطرّق بشكل رائع إلى معالجة الأمراض الاجتماعية للحداثة، وهو ما يشكل المهمة والوظيفة الأساسية للفلسفة الاجتماعية منذ ظهورها في نهاية القرن الثامن عشر مع هيجل .[2]

ب – المثالب:

بالرغم من تلك المميزات والمجهودات الجادة التي وجدها هونيث في براديغم التواصل عند أستاذه هابرماس، فإن هذا لم يمنعه من تسجيل بعض النقاط النقدية عليها، كونها وقعت في بعض المثالب، أو بالأحرى هناك نقائص لم ينتبه إليها هابرماس ضمن براديغمه، وهذا ما حاول هونيث تبيانه بغية تأسيس بناء معياري رصين للمدرسة يكون متكامل. وفيما يلي عرض أهم هذه المثالب التي وقعت فيها المقاربة الهابرماسية:

[1] Honneth Axel, **La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique**, p 189.
[2] بغورة الزواوي، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص 168.

1 – تركيزه على القواعد الصورية للتواصل الناجح:

يرى هونيث أن هابرماس قد ركّز جلّ اهتمامه في نظريته الفعل التواصلي على جملة من الإجراءات الضرورية قصد الوصول إلى التوافق وتحقيق الاجماع، وبهذا يكون التواصل حقيقيا لا مزيفا، كما يكون كذلك ناجحا، وهذه الإجراءات هي ما أسماها بادعاءات الصلاحية (المعقولية، الحقيقة، الدقة أو المصداقية، الصدق)، علاوة على أنه أسند لها ما أسماه بـ الوضعية المثالية للكلام والتي تعمل على تحصين الفعل التواصلي من التشويش والتشويه.

وإن كان كل ما تقدم به هابرماس يعدّ ضروريا وهاما، من أجل بناء فلسفة اجتماعية مرتبطة بالواقع الاجتماعي والعالم المعيش، إلا أن هذا من وجهة نظر أخرى يعدّ عملا اختزاليا وناقصا، الأمر عائد بالأساس إلى أن هابرماس اختزل التواصل والتفاعل الاجتماعي في اللغة فقط، كما أنه ركّز على مسألة الاحترام، الذي يتم عن طريق التوافق والتفاهم بواسطة اللغة والمناقشة الحجاجية، وهذا جعله يغفل جوانب أخرى كثيرة مهمة خارجة عن اطار اللغة.

إن هذا الكلام يمكن توضيحه من خلال القول التالي لهونيث: "مهما كانت الإيجابيات المترتبة عن المفهوم اللغوي لنموذج التواصل، فإن السلبيات المرتبطة به جوهريا جدُّ معتبرة، ولهذا (...) نتساءل عن ماهي التجارب الأخلاقية التي من المفروض أن تطابق الموقف النقدي في الواقع الاجتماعي؟"[1]، هذا ما يكون "حسب هابرماس في الأساس ما قبل العلمي الذي يسمح بوجود قاعدة اجتماعية للمنظور المعياري، بحيث يجب أن تكون العملية الاجتماعية، التي تظهر القواعد اللغوية للتفاهم، وهي العملية التي أطلق عليها مصطلح عقلنة التواصل بالنسبة للعالم المعيش (...)، في حين أنه من المتعذر علينا في الواقع الاجتماعي إيجاد ما يضمن وجود أساس ما قبل علمي، الذي يحيل إليه المنظور المعياري لنظرية هابرماس".[2]

هذا هو الاحراج الذي وقع فيه هابرماس في نظريته التواصلية حسب هونيث، وفي المقابل سيرى "أنه من اللازم الأخذ بعين الاعتبار التطلّعات المعيارية التي لا تنفصل عن الالتزام بالعلاقات التواصلية القائمة على فكرة الاعتراف الاجتماعي، وهو الأمر الذي سيسمح لنا بتوسيع نموذج التواصل وبتجاوز الاطار النظري اللغوي".[3] الذي بقي هابرماس يدور في فلكه، دون أن يتفطن إلى المعطيات الأخرى المهمة للمجتمع، ولعل أهمها أشكال الاحتقار ومسألة الصراع والتنازع، وهو ما سنتحدث عنه في النقطة الموالية.

[1] Honneth Axel, **La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique**, p 190.
[2] Ibid, pp 190 191.
[3] Ibid, p 193.

2 – تركيزه على مظاهر الاجماع وإغفاله لمظاهر الصراع:

النقطة الثانية التي انتقدها هونيث لدى هابرماس، تكمن في أن هذا الأخير ركّز على مظاهر الاجماع، أي سعى إلى تحقيق التوافق الاجتماعي عبر نموذج اللغة، بغية تحقيق الاجماع ، وهذا ما جعله يتغافل مظاهر أخرى مهمة في المجتمع، وهي مظاهر الصراع والنزاع والاختلافات التي يشهدها المجتمع. وفي اعتقاد هونيث أن هابرماس لجأ إلى ما أسماه الوضعية المثالية للكلام، بغية تجاوز مظاهر التشويش والتشويه التي قد تصيب الفعل التواصلي، وهذا ما جعله يعمد إلى إغفال هذه الجوانب المشوشة والمشوهة للتواصل متجاوزا أياها إلى فكرة تحقيق الاجماع.

في هذا السياق يقول هونيث: "إن هابرماس بإحلاله نموذج التواصل محل نموذج الإنتاج لم يترك مكانا للظواهر الاجتماعية النزاعية، وذلك بناءً على الواقعة الأساسية للمجتمع ألا وهي الصراع والمنافسة بين الذوات الاجتماعية. (...)، لذا تتمثل محاولتي الشخصية في توسيع أو بالأحرى تصحيح ذلك المسلك الذي دشّنه هابرماس، في اتجاه تصور لما هو اجتماعي يكون مؤسسا على علاقات التواصل بفضل أفق مرسوم بنظرية النزاع".[1]

انطلاقا من هذا يتضح أن هونيث لم يرفض بالمرّة ما تقدم به أستاذه هابرماس، وإنما عمد إلى توسيع ما جاء به، عن طريق إخراجه من ذلك البعد الاختزالي المرتكز على اللغة، والعمل على فتحه على بنية المجتمع بمختلف أشكاله وتمظهراته، وهذا ما جعله يصل إلى نظريته أو إلى براديغمه الجديد.

هذا ما جعله يقول: "على خلاف ما ذهب إليه هابرماس* توجد لدينا علاقة وطيدة بين الأضرار التي تقع من ناحية الشروط المعيارية للتفاعل الاجتماعي والتجارب الأخلاقية التي تعيشها الذوات في عملية التواصل اليومي، وعندما تنتهك هذه الشروط ولا يحصل الشخص على الاعتراف اللائق به يشعر من الناحية الأخلاقية بأنه كان عرضة للاحتقار، فيشعر بالإخفاق والخيبة والغضب والسُخط، وهكذا فإن براديغم التواصل لا يختزل في نظرية اللغة بل يجب أن يسع نظرية الاعتراف، وبذلك يمكن أن نسد الفجوة النظرية التي لم تأخذ الاهتمام الكافي من طرف هابرماس الساعي إلى تطوير المشروع الهوركهايمري".[2]

إن مثل هذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن هذا البراديغم الجديد، الذي قدمه هونيث وفق التصور التالي:

---

[1] Ibid, op. cit, p 159.

* القصد هنا ليس الخلاف التام، وإنما فقط إعادة توسيع ما جاء به هابرماس المقتصر على التواصل اللغوي فقط.

[2] Honneth Axel, **La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique**, p 193.

في ظل سياسة الإقصاء، الاحتقار، الإذلال الاجتماعي، التي باتت تنخر الفرد والمجتمع وتهدّد كيانه ووحدته؛ كيف يمكن التأسيس لمقاربة جديدة تقوم على براديغم الاعتراف، تكون قَمِينَةً بتحقيق هوية الذات مع ذاتها ومع الآخرين في المجتمع حسب تصور أكسل هونيث؟

ثانيا: براديغم الاعتراف عند أكسل هونيث: (أفق الاعتراف الاجتماعي)

سنعالج هذه العنصر انطلاقا من تحديدنا في نقطة أولى لمفهوم الاعتراف لغة واصطلاحا، إضافة إلى تعريف هونيث له، ثم نتحدث في نقطة ثانية عن أشكال الاعتراف عند هونيث، وفي نقطة ثالثة سنتحدث عن تشوهات الاعتراف ومظاهر الاحتقار حسب هونيث.

1 ـ مفهوم الاعتراف:

أ ـ لغة:

يشتق لفظ الاعتراف من الفعل "عرف"، حسب ما ورد في لسان العرب لأبن منظور، والذي يفيد العلم والمعرفة، كما يقال عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ وعِرْفاناً وعِرِفَّاناً ومَعْرِفَةً واعتَرَفَه.[1] كما يفيد التعريف والبحث، والسؤال والصبر والإذلال، المعروف والمنكر والعدل، الانكار والنزاع والتعارف، الاعتراف المتبادل.[2]

وفي المعنى الأجنبي، خَلُصَ بول ريكور في تحليله للأساس اللغوي للاعتراف، إلى أنه يرجع إلى الفعل عرف "Connaitre"، مع إضافة الزائدة "Re"، ليصير اعتراف "Reconnaitre"، وبذلك يرى أن للاعتراف خمسة معان وهي:

1 – التعرف على الشيء في الذهن بحيث يرتبط التعرف بالمعرفة

2 – القبول بالشيء بوصفه حقيقيا

3 – التصريح والإعلان والإقرار

4 – التعرف من أجل الاعتراف، أي الاعتراف بما هو امتنان ومكافأة

5 – النضال أو الصراع من أجل الاعتراف، وهو ما ذهب إليه هيجل.[3]

ب – اصطلاحا: في الموسوعة الفلسفية للالاند نجدد دلالالتين لمفهوم الاعتراف وهما:

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ص 2897.
[2] بغورة الزواوي، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص ص 30 31.
[3] المرجع نفسه، ص ص 22 23.

1 – Récognition: (اعتراف، عرفان)، تشير حسبه إلى معنيين هما:

أ – فعل الفكر الذي يجري من خلاله افتراض تمثل ما في مفهوم

ب – التوليف المعرفي، والذي هو عند كانط من الوظائف التوليفية الأساسية الثلاثة للفكر.

2 – Reconnaissance: (اعتراف، عرفان)، وتشير حسبه إلى معنيين هما:

أ – التفريق في الذاكرة بين معاودة انتاج الذاكرة والاعتراف بها وتحديد موضعها

ب – فعل الاعتراف بمعنى الاعتراف بحقيقة وبواجب، كما أنه يشير إلى العرفان بالجميل، ويحمل ثلاث معان وهي:

أ – الحكم بأن موضوعا فكريا حاضرا الآن

ب – ادراج موضوع فكري في نطاق فكرة عامة

ج – سلم به، تقبل (رأيا، حقيقة، واقعة...الخ).[1]

ومما تجدر الإشارة إليه أنه في حقل الفلسفة الغربية ظهرت تيارات مختلفة تعتمد على مفهوم الاعتراف وتنطلق منه في ابحاثها ونظرياتها، مستلهمة جميعها مفهوم الاعتراف الذي قدمه هيجل الشاب، لما تحدث عن جدلية العبد والسيد الشهيرة، وعن مسألة الصراع الاجتماعي من أجل الاعتراف. ولكن مع هذا هناك بعض الاختلافات والتباينات بينهم.

ومن بين التيارات الكبرى التي اهتمت بمسألة الاعتراف، نجد مساهمة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، الذي تحدث عن معنى الاعتراف وعلاقة العدل بالذاكرة.[2] كذلك نجد مساهمة الفيلسوف الكندي شارل تايلور، الذي يميل إلى تناول أو مقاربة الاعتراف من الناحية السياسية وتوظيفه لتحقيق مطالب سياسية، والدفاع عن مشروعية هذه المطالب. وكذلك نجد مساهمة الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر، التي اهتمت بالاعتراف ضمن بحوثها المتعلقة بالفضاء العمومي وآليات تحقيق العدالة الاجتماعية داخل هذا الفضاء. وكذلك نجد مساهمة الفيلسوف الألماني أكسل هونيث، الذي لم يهتم في أبحاثه على المسائل الثقافية والهويات بقدر ما ركّز على الجوانب الاجتماعية والأخلاقية والنفسية، كالظلم الاجتماعي والاحتقار والتهميش والاغتراب والتشيؤ، التي يعاني منها الأفراد وتعرفها الجماعات في المجتمعات المعاصرة.[3]

[1] اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج3، ص ص 1180 1181.
[2] بغورة الزواوي، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص 18.
[3] بومنير كمال، **مدرسة فرانكفورت النقدية من هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، ص ص 116 117.

وبما أننا سنقتصر في هذا المبحث على اسهام هونيث، فإننا سنكتفي بتعريفه للاعتراف الذي يعرفه على النحو التالي: "يعني الاعتراف بشخص، إدراك ما يتمتع به من خصال تكون محفزة له من الداخل، لكي لا يتصرف بأنانية مركزية ويلجم نفسه عن حبه لذاته ويتصرف طبقا لمقاصد الشخص الآخر وحاجاته ورغباته، لذلك لا يتوجه الموقف الذي ينتظم وفق الاعتراف نحو مقاصدنا الخاصة، بل نحو خصال الآخر".[1]

إذا يعني الاعتراف عند هونيث هو أن نحب ونحترم ونقدر الآخر، وهذا بالنظر لما يملكه من مؤهلات وخصال، لأن هذا سيشكل حافزا قويا بالنسبة إليه يدفعه خطوات كبيرة إلى الأمام في سبيل تحقيق ذاته. وحين نفعل ذلك نكون قد تحرّرنا من كل أشكال الازدراء والاحتقار التي تعيق عملية الاعتراف، أين تطفو الأنانية والمصلحة الخاصة للأفراد والمجتمعات. ومن ثمّة فإن تحقيق الذات عند هونيث مرتبط بالاعتراف المتبادل.

إن هذا التعريف المقدم يحوز على مسألتين مهمتين لنا، الأولى أشكال الاعتراف حسب تصور هونيث، والثاني أشكال الاحتقار والازدراء الاجتماعي، أو تشوهات الاعتراف ومظاهر الاحتقار، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن ماهي أشكال الاعتراف عند هونيث وماهي أشكال الاحتقار والازدراء؟

2 – أشكال الاعتراف الاجتماعي:

في اطار مناداته بالصراع من أجل الاعتراف قصد تحقيق الذات لذاتها، وذلك في علاقتها مع الآخرين داخل محيطها الاجتماعي، أي من خلال الاعتراف المتبادل، قدم هونيث ثلاثة أشكال للاعتراف مقرونة بثلاث مستويات، وهو ما سنعمل على بلورته على النحو التالي:

1 – الحب ومسألة الثقة في الذات:

إن أول أشكال الاعتراف عند هونيث هو الحب L'amour الذي يتمتع به الفرد داخل محيطه الأسري والعائلي بالدرجة الأولى، وبخاصة علاقته الوطيدة مع أمه التي تفيض عليه بدورها بحبها وعطفها وحنانها، وهذا طيلة مراحل تشكله، بالإضافة إلى علاقاته مع أصدقائه وأحبابه ومع كل المقربين إليه. كل هذا سيجعله ينتقل إلى المستوى الأول من مستويات الاعتراف، وهو مسألة الثقة، لأن اكتساب ثقة كل أولئك، ما كان ليكون لو لم يجدوا فيه أشياء جعلتهم يحبونه. ومن ثمّة فإن هذا الأخير سيسعى جاهدا إلى المحافظة على هذا المكسب، مادام مسعاه الأساسي هو الظفر بالاعتراف الاجتماعي.

[1] Honneth Axel, **La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique**, p 261.

لهذا يقول هونيث: "الحب هو الذي يجمع فرد ما بمَجْمَعَة ما. فقط هذه القوة العاطفية التي تربطه بمجموعته هي التي تحقّق له الثقة في نفسه وبدونها لن يتمكن من المشاركة في الحياة العامة".[1]

إذا الحب باعتباره أول أشكال الاعتراف، فإنه ضروري لكي تكتسب الذات ثقتها في ذاتها، لكن هذا لا يكفي لوحده إذ هناك أشكالا أخرى للاعتراف لابدا منها، لعل أهمها الحق، باعتباره شكلا آخر في علاقته بمستوى احترام الذات، فماذا يقصد هونيث بهذا الشكل الثاني؟

2 ـ الحق ومسألة احترام الذات:

إن ثاني أشكال الاعتراف عند هونيث هو الحق Le Droit أو بالأحرى الاعتراف القانوني، الذي يسمح للفرد بالتمتع بحقوقه وواجباته كاملة، لأن هذا الأخير لن يمارس حريته إلا في اطار ما يخوله له القانون وما يمنحه له من صلاحيات، ومن ثمّة فهو في فعله هذا يمارس كل نشاطاته بحرية تامة، دون أن يخوض في صراع واقتتال من أجل تحقيق غاية أو مقصد معين مسموح له به، لهذا فإن القانون سيمكنه من تحقيق احترامه لذاته باعتباره فاعلا اجتماعيا مسؤولا أخلاقيا عن أفعاله، ومدركا وواعيا لها في الوقت ذاته.

لهذا يقول هونيث: "إن الفرد باعتباره فردا عالميا، فإن له حقوق وواجبات، ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن استقلاليته، من هنا فالارتباط ضروري بين الاعتراف القانوني واحترام الذات، لكن هذا ليس كل شيء من أجل إقامة علاقة دائمة مع أنفسهم، فالناس عليهم التمتع باحترام اجتماعي يسمح لهم بالتعاطي الايجابي مع قدراتهم أو مع بعض القيم المستلهمة من هوياتهم الثقافية".[2]

إذا الحق باعتباره ثاني أشكال الاعتراف، فهو ضروري للذات، لأنه سيمكنها من تحقيق احترامها لذاتها من خلال وسيط القانون، لكنه بالرغم من أهمية هذا الشكل وهذا المستوى الثاني للاعتراف، إضافة للشكل والمستوى الأول، فإنهما غير كافيان لتحقيق الاعتراف الكامل، إذ هناك شكل ومستوى ثالث للاعتراف عند هونيث يتمثل في التضامن وعلاقته بمستوى تقدير الذات، فالمقصود به؟

3 – التضامن ومسألة تقدير الذات:

إن ثالث أشكال الاعتراف عند هونيث، هو ما أسماه بالتضامن La solidarité، ويقصد به تحديدا ذلك التضامن الاجتماعي الذي يظهر بين أفراده، ومن ثمّة فإنه وبالنظر إلى الأعمال التي

[1] الكسندرا لينل لافاستين، **حوار مع الفيلسوف الألماني أكسل هونيث**، في كتاب: **حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة**، ص 22.
[2] المرجع نفسه، ص ص 22 23.

تقوم بها الذات الفاعلة في مجتمعها، فإنها تنال بذلك الاستحقاق والتقدير، الذي هو مطمح كل ذات فاعلة، وهذا هو المستوى الثالث من مستويات الاعتراف عند هونيث.

لهذا يقول هونيث: "لكي تحقق الذات ذاتها، فإنها بحاجة إلى الاعتراف التذاوتي Intersubjective Reconnaissance لإمكاناتها ومؤهلاتها"[1]، لأن ذلك سيحقق لها التقدير الاجتماعي الذي تسعى له كل ذات في مجتمعها أو محيطها.

هذه هي أشكال الاعتراف عند هونيث ومستوياتها، وهي مترابطة فيما بينها "لأن الثقة في الذات (الشكل الأول) تشترط على نحو ما احترام الذات (الشكل الثاني)، وهذا الاحترام أساسي لإمكانية تحقيق التقدير الاجتماعي (الشكل الثالث)، إننا لكي نتعلم كيف نحترم أنفسنا يجب أن نثق في ذواتنا، كما أننا نتعلم كيف نقدر أنفسنا حينما نحترم أنفسنا، فبدون اعتراف في مجال الحب لا يمكن أن يتحقّق الاعتراف في مجال الحقوق، وهذان النمطان من الاعتراف يشترطان بدورهما إمكانية الاعتراف بالاستحقاق في مجال التضامن وعلاقات العمل".[2]

إذا يرى هونيث أن هذه الأشكال ضرورية ومترابطة مع بعضها، بحيث "إذا ما انتهكت أحد المستويات، فإن الذات ستعتبر هذا الانتهاك مسّ خطير بكامل الذات، سواء السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية. لكن هناك الكثير من الأسئلة المعلّقة من قبيل ماهو الشكل الذي ستتخذه ثقافتنا السياسية والأخلاقية في هذا العصر لمحاربة الإقصاء والانغلاق، ومن أجل إعطاء فرصة للمقصيين والمحتقرين".[3]

إن هذا الكلام المقدم من طرف هونيث يشير إلى أنه في حالة انتهاك أحد هذه المستويات، فإنه ستظهر أشكال الاحتقار والذل والمهانة الاجتماعية، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل عن ماهي تشوهات الاعتراف التي أشار إليها هونيث؟

3 – تشوهات الاعتراف وظواهر الاحتقار:

يحدّد هونيث ثلاثة أشكال أو ظواهر للاحتقار تعدّ بمثابة تشوهات للاعتراف، متلازمة مع أشكال الاعتراف وهي:

1 – الاحتقار والعنف الجسدي:

أول أشكال عدم الاعتراف أو الاحتقار عند هونيث يتمثل في العنف الجسدي، الذي يكون ضحيته بعض الأفراد في المجتمع، ومن بين أشكال هذا العنف الجسدي، نشير إلى الاغتصاب،

[1] Honneth Axel, **La lutte pour la reconnaissance**, p 166.

[2] بومنير كمال، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، ص 108.

[3] الكسندرا لينل لافاستين، **حوار مع الفيلسوف الألماني أكسل هونيث**، ص 23.

التعذيب، الاخضاع...الخ من أشكال سوء المعاملة، حيث يشعر الشخص المحتقر بالإذلال والمهانة، إضافة إلى عجزه عن رد الاعتبار لذاته ولكرامته التي تمّ التعدي عليها وهذا ما سيجعله يفقد ثقته في نفسه وبالآخرين، التي تعدّ أول مستويات الاعتراف.

في هذا المعنى يقول هونيث: "إن المعاملة السيئة تحرم الإنسان من التصرف بحرية تامة في جسده، وهو ما يعتبر إهانة له ومساسا بكرامته (...)، مما يؤثر على تلك الثقة التي اكتسبتها الذات بفضل تجربة الحب (...)، وهذا ما يؤثر أيضا على البعد الجسدي وعلى علاقة الشخص العملية بالآخرين، وهذا عندما يحرم من التصرف الحر في جسده وفق ما اكتسبه من تجارب عاطفية أثناء عملية التنشئة الاجتماعية".[1]

2 – الاحتقار وانتهاك الاحترام الأخلاقي:

ثاني أشكال الاحتقار عند هونيث يتمثل في انتهاك الاحترام الأخلاقي، والذي يظهر في حرمان المرء من حقوقه أو بعضها، الأمر الذي يعكس عدم الاعتراف به ولا بمسؤوليته الأخلاقية، شأنه شأن باقي أعضاء المجتمع الآخرين، الذين يتمتعون بحقوقهم كاملة، وهذا ما يدفعه حسب هونيث إلى الشعور بأنه لا يحوز مكانة الشريك المتفاعل والمتمتع بكامل حقوقه، أو بالأحرى لا يستطيع أن يرى نفسه مساويا لغيره من الأشخاص، وبهذا فإن تجربة الحرمان هذه لها علاقة وطيدة بفقدان احترام الذات الذي هو مستوى أساسي من مستويات الاعتراف.[2]

إن هذا الأمر هو ما يمكن معاينته بصورة مباشرة في ما تعانيه الأقليات داخل المجتمع، حيث تحرم من حقوقها الكاملة شأنها شأن الأعضاء الآخرين، وهذا ما يجعلها تشعر بأنها ليست على قدم المساواة معهم، علاوة على ذلك ستشعر بالظلم والمهانة والتهميش والاقصاء...الخ، وهي مشاعر تعكس بالأساس انتهاك الاحترام الأخلاقي للذات، وفي المقابل ستسعى هذه الأخيرة إلى الصراع من أجل الاعتراف بها، لكي تحقق احترامها لذاتها من قبل الآخر الذي ينتهكها.

3 – الاحتقار والحكم السلبي على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو الجماعات:

ثالث أشكال الاحتقار عند هونيث يتمثل في الحكم السلبي على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو الجماعات، وهذا حين تتعرض هذه الذوات للإهانة أو الإساءة او المساس بكرامتها من قبل الغير،[3] الأمر الذي يجعلهم يحتقرون أنفسهم نتيجة فقدانهم لتقديرهم لذواتهم، الذي يعدّ من مستويات الاعتراف الأساسية. وهذا ما يمكن معاينته في المجتمع كحال "المرأة العاهرة"، "المرأة المطلقة"، "المثليين"...الخ.

[1] Honneth Axel, **La lutte pour la reconnaissance**, pp 162 163.
[2] Ibid, pp 163 164.
[3] Ibid, p 164.

ومن ثمّة فإن "مشاعر الخجل والفضيحة والعار تعدّ تجارب أليمة يعيشها الأفراد المحتقرون. وبما أن الاعتراف البينذاتي لقيمة الفرد مكون أساسي للشخصية المستقلة، فإن هذه الأوضاع تستثير الأفراد لخوض معركة في سبيل التحرّر من أحاسيس الألم وينجحون في ذلك عندما يَظْفَرون بالاعتراف بهم أشخاصا مستقلين بذواتهم".[1]

في نهاية هذا العنصر نشير إلى أن مسعى هونيث من وراء تأسيسه لبراديغم الاعتراف هو محاولته بناء مجتمع يسمح لأفراده من خلال توفير الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية بتحقيق ذواتهم واستقلاليتهم، كما يسمح أيضا لهؤلاء الأفراد بتحقيق أحلامهم بدون المرور من تجربة الاحتقار أو الاقصاء، وبذلك يضمن هذا المجتمع لأفراده شروط الحياة الجيدة،[2] ليتحقّق الإغناء المطلوب لنظرية التواصل التي جاء بها هابرماس، والتي اختزلت الحياة الاجتماعية في الشروط اللغوية فقط، دون اعتبار للأشكال الأخرى.

لكن الملاحظة الجديرة بالالتفات، أننا إذا كنا قد بينا في هذا المبحث كيف أن هونيث عمل على استئناف أستاذه هابرماس ناقلا المدرسة من جيلها الثاني إلى جيلها الثالث، أو من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف، فإن هابرماس استفاد هو الآخر من هذه النقلة النوعية التي قام بها هونيث، حيث انفتح على أعماله ودراساته وبخاصة كتابه "الصراع من أجل الاعتراف"، وهو ما سيظهر في كتبه اللاحقة، وبحاصة كتاباته حول الدين والمجتمعات الما بعد علمانية، أين دعا إلى أن يكون هناك اعتراف متبادل بين المتدينين والعلمانيين في اطار مجتمع ما بعد علماني. وهذا هو حال المفكرين المرموقين الذين يستغلون جميع النتائج والتطورات التي تمّ التوصل إليها في مجال بحثهم والعمل على ادماجها ضمن مشاريعهم البحثية، بغية تحيينها والعمل على اغنائها لتكون مواكبة للمستجدات وراهنيه مرتبطة بالواقع.

[1] الخوني محسن، **المجتمع والعقل التواصلي**، ص 257.
[2] الكسندرا لينل لافاستين، **حوار مع الفيلسوف الألماني أكسل هونيث**، ص 21.

المبحث الثالث: نانسي فريزر: حدود مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي لهابرماس

1 - فلسفة نانسي فريزر

أولا: الخلفيات المعرفية لفلسفتها

عرفت الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر Nancy Fraser (1947) بمسيرتها النضالية الخلاّقة، حيث لطالما دافعت وبشدة عن حقوق الأقليات والمستضعفين داخل المجتمع، وهذا ما يظهر بوضوح من خلال دفاعها المستميت عن المرأة وحقوقها المشروعة، وعن "الزنوج"، وعن مسألة "الحجاب" في العالم الغربي...الخ. كل هذا دفعها إلى التفكير في التأسيس لنظريتها الأساسية حول الاعتراف والعدالة الاجتماعية، سالكة في سبيل تحقيق هذا المسعى الخط الذي أبان عنه الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت وبخاصة مع ما قدمه أكسل هونيث حول براديغم الاعتراف، ومستفيدة مما قدمه الجيل الثاني على وجه الخصوص - خاصة مع هابرماس - مع بعض الاختلافات كما سنرى.

وفي السؤال الذي طرح عليها حول "كيف تصفين مسيرتك الفكرية؟" كانت إجابتها كما يلي:

"أنا فيلسوفة أمريكية تكونت على جبهتين: جبهة النضال، وجبهة العلم، أنا من جيل 1968، تكونت في اطار حركة الحقوق المدنية، تلك المعركة كانت أكثر أهمية من الازدياد في بالتيمور، التي لا تبعد عن شمال واشنطن بخمسين كيلومترا، لكن من وجهة نظر ثقافية فالمدينة جنوبية، حيث التفرقة العنصرية قوية، فهذه التجربة كانت مهمة حتى من نضالي في حركة طلاب من أجل مجتمع ديمقراطي، التي كانت عبارة عن مجموعة صغيرة، فهذا الالتزام النضالي أثر في حياتي السياسية (...)، كذلك كرّست نفسي للجامعة، وهذا يعني بأنني استمريت في الجبهتين معا، فتكويني الصارم لم يكن بمعزل عن النضال".[1]

إذا تزامنت المسيرة النضالية لنانسي فريزر مع نشاطها العلمي وطموحها المعرفي المذهل، وهذا ما جعلها تعتمد على مجموعة من المقاربات أو بالأحرى المنطلقات الفكرية، لكي تؤسس لمقاربتها الخاصة، باعتبار أن لا شيء يأتي من عدم. وفي هذا السياق تأثرت بالفلسفة الكلاسيكية أي اليونانية، وحاولت التخصّص فيها؛ لكن سرعان ما انفلتت منها بحكم مسعاها النضالي، فاتجهت صوبا إلى فلسفة هيجل ومقاربته حول الصراع من أجل الاعتراف. كما اتجهت إلى فلسفة ماركس وفكرة الصراع الطبقي التي يؤكد عليها - لأنها تتفق ومسعاها النضالي والحقوقي -، وبخاصة تأكيده على الطبقة البروليتارية وتعليق الآمال عليها في تحقيق ثورة. علاوة على تأثرها

[1] فينسانت كازانوفا وكريكوريان، **حوار مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر**، تر: علوش نور الدين، في كتاب: **حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة**، ص 71.

الكبير والواضح والكبير بمدرسة فرانكفورت النقدية، وأيضا تأثرت بكلاً من ريتشارد رورتي، الذي فجر الفلسفة التحليلية من الداخل، وأيضا جون راولز وروبرت نوزيك Robert Nozick (1938 – 2002) وغيرهم.[1]

غير أن التأثير الواضح عليها كان من طرف مدرسة فرانكفورت النقدية، في أجيالها الثلاثة، فبالنسبة للجيل الأول تشاطره في مساعيه الحثيثة إلى ارساء فلسفة اجتماعية تقوم على النقد، إلا أنها من جهة أخرى تنتقدهم في تلك النظرة الراديكالية والسلبية الهدامة، التي لم يستطيعوا من خلالها تقديم بديل عملي. وبالنسبة للجيل الثاني تتفق مع هابرماس في تلك النقلة النوعية التي قام بها ناقلا المدرسة من براديغم الانتاج إلى براديغم التواصل، كما تتفق معه على أهمية بلورته لمفهوم الفضاء العمومي، ولكن بالرغم من ذلك ستعمل على انتقاده* في هذا المفهوم.

أما بالنسبة للجيل الثالث باعتبارها تنتمي إليه، والذي يتزعمه أكسل هونيث، فقد أشادت بالإسهام الجاد لهذا الأخير، لأنه عمل على نقل المدرسة من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف. لكنها بالرغم من ذلك سجلت نقاط نقدية حول تصوره هذا، الأمر عائد بالأساس إلى أن هونيث أختزل كل أشكال الاعتراف، والاحتقار والازدراء الاجتماعي إلى الذات المحتقرة والمهانة والتي تبحث في مقابل ذلك عن الاعتراف بها اجتماعيا، في حين أن نانسي فريزر تعتبر الاعتراف جزء من المشكلة فقط وليس كل المشكلة، إذ هناك عوامل أخرى غير ذاتية.

إن مثل هذا الكلام يمكن تأكيده من خلال القول التالي لنانسي فريزر الذي مفاده: "هناك مسألتين نختلف فيها:

- الأولى على مستوى النظرية الاجتماعية
- والثانية على مستوى الفلسفة الأخلاقية.

فالمجتمع حسب هونيث هو نسق من الاعتراف، بمعنى وجود بنية للاعتراف في حقيقة المجتمع، لكن (...) يمكن القول بأن هناك بعدين:

- الأول نسق الاعتراف المتجذر في التذاوت
- والثاني غير تذاوتي.

وبالتالي نسقين للهيمنة هما المؤطران لمجتمعنا:

- الأول للطبقات أي المرتبط بالاعتراف

[1] المرجع السابق، ص 72.

* نشير إلى أننا سنذكر اهم هذه الانتقادات التي قدمتها نانسي فريزر لهابرماس في النقطة الثانية من هذا المبحث.

- الثاني للنظام الأساسي أي المرتبط بإعادة التوزيع والمرتبط بالاقتصاد السياسي، ولا يمكن أن نرد هذا إلى ذاك، يجب فهم النسقين في اطار تفاعلهما".[1]

إذا تكمن الاضافة التي عملت "نانسي فريزر" على بلورتها والاشارة إليها، عكس تصور هونيث الذي اقتصر فقط على الاعتراف الاجتماعي في جانبه التذاوتي، وفي ارتباطه بأشكال الاعتراف ومستوياته، بالإضافة إلى أشكال الاحتقار أو الازدراء؛ في أنها قالت بمفهوم "إعادة التوزيع Redistribution"، الذي لا ينفصل عن مسألة الاعتراف، أي باختصار ليس هناك اعتراف من دون إعادة توزيع، وبالتالي فهي تشير إلى قضية العدالة.

إن ما تقدم يدعونا إلى التساؤل عن فلسفة نانسي فريزر، التي تربط بين الاعتراف وإعادة التوزيع؛ فكيف بلورت تصورها هذا؟

ثانيا: فلسفة العدالة الاجتماعية بين الاعتراف وإعادة التوزيع

تستقي نانسي فريزر فلسفتها من حركتها النضالية المتماشية ومسارها العلمي الأكاديمي، وبما أن هذه الأخيرة أمريكية من حيث المنشأ وبلد الانتماء، فإنها انطلقت في بداية تفكيرها العميق من الواقع الأمريكي، الذي كان يسيطر عليه اتجاهان بارزان؛ الأول يركّز على الجانب الاقتصادي في شقه الماركسي وعلى كل ماهو متعلق به اقتصاديا، والثاني يركّز على مسألة الاعتراف في ارتباطه بمسألة الهوية والذات.

على أن ما تجدر الاشارة إليه أن هذين الاتجاهين السائدين في أمريكا كانا يقفان على طرفي نقيض، بحيث لا يعير أحدهما اهتماما للآخر، علاوة على أنه عمد إلى اقصائه باعتباره، إما اصبح ينتمي إلى الماضي، علاوة على أن تحليلاته تتصف بالاختزالية وتفتقد إلى القدرة على فهم المسائل الرمزية وأهميتها في حياة الإنسان، وهذا هو حال النموذج الاقتصادي الذي يركّز على الماركسية وعلى مسألة الهيمنة الاقتصادية. وإما باعتباره يفتقد إلى منظور سياسي ويفتقر إلى ماهو جوهري في التحليل، أي افتقاره إلى الحقيقة الاجتماعية والاقتصادية، وهذا هو حال النموذج الثقافي الذي يركّز على مسائل الهوية والاختلاف، وبخاصة الأقليات ضمن نطاق الاعتراف. الاتجاه الأول تزعمه جون راولز، بينما الثاني تزعمه شارل تايلور.[2]

لكن بالرغم من هذا الخلاف السائد بين هذين الاتجاهين إلى حد التنافر، فإن فريزر عمدت إلى الربط بينهما، أو بالأحرى عملت على إعادة بنائهما بما يتلاءم ويتوافق مع مسعاها، انطلاقا من الاستفادة من ايجابياتهما وعلى ماهو مشترك بينهما، فكيف تمكنت من ذلك؟

[1] المرجع السابق، ص 74.

[2] Nancy Fraser, **La Dilemmes de la Justice**, Dans sciences humaines, n°203, avril 2009, pp 31 32 (www.scienceshumaines.com) 03/03/2016. H: 17:37

تقول فريزر في البداية: "لقد اقتنعت بأن هذا الخلاف في واقع الأمر غير مجدٍ كما أنه غير منتج، وفي مقابل ذلك اعتقد أن هنالك ما هو حقيقي في هذين الاتجاهين، ومن ثمّة فإنني حاولت جاهدة أن أدمج بينهما، لأنه حسب رأي لا أحد منهما يمكن أن يعين ويحدد مختلف أشكال الظلم في الاقتصاد، كما أن أنصار الثقافة على خطأ لاعتقادهم أن كل شيء يمكن رده إلى الحياة الرمزية".[1]

إذا ترى فريزر بأن هناك ماهو حقيقي وإيجابي في كلتا التصورين، لأن كليهما يؤكدان على مسألة العدالة كلاً من منظوره الخاص، فالاتجاه الاقتصادي أو المادي يركّز على العدل بوصفها توزيعا، بينما الاتجاه الثقافي أو الرمزي يركّز على العدل بوصفه اعترافا.[2] بينما تقتضي الحاجة اليوم الدمج بين "التوزيع" و"الاعتراف".

ومن ثمّة فالرهان حسب فريزر يكمن في الوصول إلى نموذج شامل للعدالة يستحضر الجانب الثقافي في الصراع، أي الظلم الثقافي، والجانب الاقتصادي كذلك، أي الظلم الاقتصادي[3]، وهو ما ستعمل فريزر على اتخاذه مشروعا لها أي تقديم رؤية فلسفية اجتماعية وسياسية تقوم على الربط بين الاعتراف وإعادة التوزيع طبقا للقانون الذي سيحقق مسألة العدالة، فكيف سيكون ذلك ؟ وهل هذا الربط سيكون كافيا لتحقيق مشروعها؟

للتأسيس لهذه المقاربة انتقدت بشدة مشروع "سياسة الاعتراف" الذي نادى به تايلور، لأنه حسبها وقع في ثلاث مشكلات يمكن ايرادها وفق ما يلي:

1 – الاستبعاد أو الإزاحة L'évincement:

تؤكد سياسة الاعتراف التي يدعوا لها تايلور بأن "الانتماء إلى مجموعة محتقرة من قبل ثقافة مهيمنة يؤدي إلى عدم الاعتراف وإلى علاقة مشوهة مع الذات، ومهمة سياسة الاعتراف هي تصحيح ومعالجة هذا الخلل، وذلك برفض الصورة المزرية للجماعة التي تخضع لهيمنة ثقافية، بمعنى أن مهمة سياسة الاعتراف تكمن في إيجاد علاقة سليمة وغير مشوهة مع الذات. ومما لا شك فيه أن هذا النموذج موجه نحو مختلف الآثار النفسية الناتجة عن العنصرية والاستعمار والامبريالية الثقافية وكل أنواع الهيمنة".[4]

يتضح مما تقدم أن هذا التصور بالرغم من أهميته، إلا أنه يركّز على الذات وعلى مسألة الهوية، وهذا ما يجعله يستبعد أو بالأحرى يزيح مسألة التوزيع، التي تعدّ مهمة لتحقيق الاعتراف

---

[1] Ibid, op. cit.
[2] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, trad: Estelle ferrarese, éd La Découverte, paris, 2005, p7.
[3] بوسلهام سمير، **مفهوم العدالة الاجتماعية بين يسارين؛ ثقافي واقتصادي**، في كتاب: **معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين**، تحرير وإشراف: المحمداوي علي عبود، دار الأمان ودار مكتبة عدنان ومنشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، الرباط وبغداد والجزائر العاصمة وبيروت، ط1، 2015، ص 715.
[4] بغورة الزواوي، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص122.

ومسألة العدالة كما تطمح إلى ذلك فريزر، "فإذا كانت الماركسية ترى أن الاقتصاد يشكل العنصر المحدّد للبنية الاجتماعية، فإن هذا التيار القائل بسياسة الهوية يرى أن الثقافة هي العنصر المحدد للبنية الاجتماعية، أي أنه يقوم بقلب الأطروحة الماركسية".[1] وهذا ما جعل فريزر ترى بأن هذا التصور بحاجة إلى تعديل وتصويب في ما ينادي به، أو ما يشكل هاجسا قويا له، ومن ثمّة فإنه وجب عليه إدخال مسألة التوزيع ضمن أجنداته باعتبارها مكملة ومطوره له في نفس الوقت.

2 – التشيؤ La réification:

ترى فريزر أن سياسة الاعتراف تمارس ضغطا أخلاقيا على الأفراد في المجتمع، لأنها تجعلهم تحت لواء واحد، وهذا ما يظهر من خلال تأكيدها على مسألة الجمعنة أو الوحدة في مقابل رفضها للتمايز والاختلاف، الذي بات بحسبها أمراً محسوما فيه الآن.[2] ومن ثمّة "فإن هذا النموذج يخفي الهيمنة التي يتمتع بها بعض الأفراد أو الفئات داخل الجماعة، ويقوي في الوقت نفسه هيمنة هذا الفريق أو ذاك داخل الجماعة".[3] وهذه من أبرز المثالب التي تواجهها سياسة الاعتراف.

في هذا السياق تقول فريزر: "إن نموذج الاعتراف بالهوية - أو سياسة الاعتراف - يتضمن خطأ كبير وفادح، لأنه يعاني من افلاس نظري وإشكال سياسي، وهذا بحكم مطابقته بين سياسة الاعتراف وسياسة الهوية، علاوة على تشجيعه للتشيؤ الذي يهدد هوية الجماعة".[4]

3 – تشوه المنظور أو الأفق La déformation de la perspective:

ترى فريزر أن سياسة الاعتراف تطرح مسألة تشوه المنظور أو الأفق، بمعنى أن هذا المنظور يركز فقط على البعد الداخلي ويستبعد البعد الخارجي أو العالمي، في حين يشهد العالم اليوم انتشارا واسعا للعولمة، حيث تستبد مجموعة بعدة أشخاص أو مجموعات، وبخاصة في المجال الاقتصادي وفي العمل، وتعمل على استغلالهم. كما أن العولمة اليوم أصبحت تفرض نفسها على سياسات الدول، فإما أن تكون معولما وهذا يعني أنك متحضر ومتطور، وإما أن لا تكون، وبذلك تكون متخلف ورجعي، وهذا ما تتغافله سياسة الاعتراف.

لهذا تقول فريزر: "هناك تشوه في الأفق يظهر عندما تكون الحدود السياسية مطروحة بطريقة تمنع بعض الأفراد من مواجهة قاهريهم، وهذا ما يحصل عندما يتعلق الأمر بهيئات سياسية غنية وقوية، تَحُد من عملية الانتماء إليها، وذلك باستبعاد ظالم لبعض الأشخاص".[5]

---

[1] المرجع السابق، ص 122.

[2] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, p 78.

[3] بغورة الزواوي، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص 123.

[4] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, p 79.

[5] Ibid, p 87.

والمثال على ذلك الشركات العابرة للقارات التي تفرض سياسة معينة على الدول التي تستثمر فيها، علاوة على أشكال المضاربة وأسواق المال والمصانع...الخ، كل ذلك جعل فريزر تعتقد أن فضاء الوسط والبيئة انتقل إلى فضاء التدفق.[1] وبذلك فقد أخذ أبعادا عالمية لا يجب اغفالها.

وفي المقابل إن النموذج الاقتصادي أو المادي بالرغم من اهتمامه بمسألة التوزيع والعدالة في ارتباطها بالبعد الاقتصادي، فإنه يهمل هو الآخر قضية الاعتراف ويتجاهل النموذج الثقافي، الذي يؤكد على مسألة الهوية والذات، ومن ثمّة فلن يكون هناك توزيع عادل للثروات ولا بنية اقتصادية متماسكة من دون مراعاة لقضايا الهوية ومسألة العدل الاجتماعي، لأن الانفتاح على هذا الجانب يمَكِّن الاقتصاديين من معرفة وفهم نظرة الأفراد للجانب الاقتصادي وموقفهم من أشكال الهيمنة الاقتصادية، لأن لأشكال الاحتقار والاذلال والمهانة دور كبير في ذلك لا يمكن اغافله أو تجاهله. مما من شأنه أن يحد من الهيمنة الاقتصادية التي يركز عليها الاتجاه الاقتصادي.

إذن إذا كان الاتجاه الاقتصادي يقتصر دوره على الربط بين الاقتصاد والعدل، و الاتجاه الثقافي يقتصر دوره على الربط بين الثقافة والعدال؛ فإن فريزر سترى بأن هناك علاقة أخرى بين العدالة بنوعيها الاقتصادي والثقافي وبين القانون. وبذلك تعني العدالة عندها منزلة قانونية قائمة على الانصاف في المشاركة والعدالة في التوزيع.[2] كما أنها تركز بشكل أساسي على قضية التكافؤ في الفرص التي هي الموضوع الحقيقي للاعتراف، حيث يُسمح للأفراد بالتفاعل الاجتماعي مع الآخرين، ليس على المستوى المحلي فحسب بل على المستوى العالمي أيضا. وهذا هو مطمح فريزر لتحقيق العدالة الكونية التي تتجاوز الأطر الضيقة وتفتح الآفاق الممكنة.

ومن بين الأمثلة التي توضح رغبة فريزر إلى بلوغ عدالة كونية، علاوة على حرصها على مسألة تكافؤ المشاركة في الفرص، وعلى المساواة الاجتماعية ونبذ كل أشكال الاقصاء والتهميش؛ هو تطرّقها الموضوعي إلى قضية الحجاب في أوروبا، وتحديدا في فرنسا التي أخذت فيها هذه القضية من النقاش والجدال قسطا كبيرا بين المؤيدين والمعارضين من وجهات نظر مختلفة ومتباينة.

في هذا السياق تقول فريزر: "في فرنسا أصبحت المسألة الأساسية هي الحجاب، في المقام الأول يجب مناقشة ما هو رمزي، فالحجاب له معاني متعدّدة في نفس الوقت، فاختزال كل الأمر إلى الأبوية هو أمر خاطئ، بإمكاننا تطوير تحليل من شأنه جعل التعبيرات المتعدّدة والسياقية

[1] Ibid, op. cit, p 89.

[2] بغورة الزواوي، الاعتراف، **من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص ص 125- 136.

للحجاب مرئية. على سبيل المثال فالحجاب رمز للفتيات المسلمات سليلات الأسر المهاجرة لاحتلال مكانة مهمة في المجتمع الفرنسي للعب دور سياسي".[1]

إذا ترفض فريزر التيار الذي يمنع ارتداء الحجاب في فرنسا باعتباره يحيل إلى التخلف والرجعية، كما أنه يُضمر التطرّف الديني والعنف ...الخ، لأن هذا برأيها سيؤدي إلى ما تسميه عدم الاعتراف، وبالتالي تطفو إلى السطح مشاكل من قبيل "الاحتقار" و"الإهانة" و "المساس بالكرامة الأخلاقية" وغيرها، وهذا ما يؤدي إلى عدم التكافؤ في المشاركة في الفرص الذي تنادي به. وفي المقابل تتفق مع التيار المؤيد، الذي يقر بأحقية المرأة أو الفتاة المسلمة في ارتداء الحجاب باعتباره يعبر عن حرية شخصية كما أنه مرتبط بمسألة الهوية. لكنها تؤيد هذا التيار بتحفظ، أي شريطة ألا يضر ذلك بحرية الآخرين أو يمسّ بكرامتهم عن طريق الترويج للإسلاموفوبيا أو حتى تبريرها.

علاوة على ما تقدم فإن منع الحجاب أيضا في أماكن العمل الرسمية أو في المدارس والجامعات وغيرها، يعدّ شكلا من أشكال اللاعدل وعدم الاعتراف بهم كذوات مسلمة، لهذا تقول فريزر: "مع قانون الحجاب بالمؤسسات التربوية فالفتاة المسلمة نمنعها من المدرسة، وهذا مشكل كبير، فمسألة الحق في الولوج إلى الخدمات والحق في المساواة والمشاركة هي جوهرية (...)، ومن جهة نظري يحق للأفراد اختيار الوسائل القمينة بتحقيق حياتهم الطيبة مالم تعرقل حرية الآخرين. يتعلق الأمر برهان العدالة".[2]

إذا بما أن مسألة ارتداء الحجاب لا تنحصر في فرنسا لوحدها، يمكن أن تعمم على جميع البلدان غير العربية التي يعيش فيها المسلمون، إذ يحق لهم ارتداء الحجاب باعتباره مسألة شخصية وتعبيرا عن هوية معينة، وعليه فإنه في ظل مجتمعات متعدّدة تؤمن بالاختلاف والتباين، فإن هذا يعدّ أمرا مقبولا، لأنه تعبير على حرية شخصية، وهذا هو مطمح الكونية للعدالة الاجتماعية عند فريزر.

في هذا السياق تقول فريزر: "إن العدالة لا تحدد عن طريق تمثيل لما نأمله من حياة طيبة، بل عن طريق إمكانية مشاركة الأفراد في التفاعل الاجتماعي وتكافؤ الفرص مع الآخرين. لهذا أنا أميل إلى عبارة جامعة للعدالة باعتبارها تكافؤ المشاركة، وهي ذات طابع عالمي، وهي في نفس الوقت تتجه نحو مجموع الأفراد الراشدين ولأنها تفترض قيمتها الأخلاقية المتساوية".[3]

إذا تركز فريزر في مقاربتها للعدل على ربطه بالمنزلة القانونية ومبدأ التكافؤ في المشاركة، ولكن بالرغم من هذا هناك بعض الشروط التي لابدا منها وهي:

[1] فينسانت كازانوفا وكريكوريان، **حوار مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر**، ص 78.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المرجع نفسه، ص ص 78 79.

"1 – يجب أن تتوزع الخيرات/المصادر المالية بطريقة تضمن المشاركة المستقلة والقدرة على التعبير، وتسمى هذا المطلب بالمطلب/الشرط الشرعي الموضوعي للتكافؤ في المشاركة.

2 – الشرط البينذاتي، وهو استعادة لمبدأ منهجي في مدرسة فرانكفورت، وبخاصة عند هابرماس الذي يفترض أن النماذج التأويلية والتقديرية تعبر عن احترام متساوٍ لكل المشاركين، وتضمن المساواة في الفرص عند البحث عن التقدير الاجتماعي.

3 – يعد هذان الشرطان أساسيان لقيام مشاركة متكافئة ولا يكفي أي منهما بمفرده، وهذا يعني ضرورة توافر الشروط الموضوعية والبينذاتية، بحيث يحيل الأول إلى الاقتصاد والثاني إلى الثقافة والاعتراف، وبخاصة ما تعلق بالمنزلة، وهذا هو مفهوم العدالة ذات البعدين، أي العدالة القائمة على المنزلة القانونية والتكافؤ في المشاركة، وتجمع بين التوزيع والاعتراف من دون أن يختزل أي أحدهما الآخر".[1]

بعدما ربطت فريزر بين مسألة الاعتراف وبين إعادة التوزيع ، لتكون بذلك قد دمجت بين النموذجين الاقتصادي والثقافي، فإنها اكتشفت بعد ذلك أن هذين البعدين معا غير كافيان، وهو ما اضطرها إلى البحث عن بعد ثالث تضيفه إليهما.

يتمثل هذا البعد في ما اسمته "التمثيل"، أي الاحالة على الجانب السياسي، الذي يعد بنظرها مهما، لأنه يمكن أن يمسّ بمسألة العدل، حيث "أن أي نظام سياسي يمنع التمثيل السياسي لبعض الجماعات (...)، فإنما يعني ظلما وغيابا للعدل".[2] ومن ثمّة فإن مسعى فريزر من اضافتها لهذا البعد هو البحث عن العدل في جانبه السياسي علاوة على جانبيه الاقتصادي والثقافي.

في هذا السياق تقول فريزر: "منذ سنوات قمت بمراجعة لنظريتي حول العدالة، الانتقال من تصور ثنائي الأبعاد، إعادة التوزيع والاعتراف، إلى تصور ثلاثي الأبعاد، أنا مقتنعة بأن السياسات - أي في نفس الوقت المؤسسات الرسمية والطريقة التي بها ننظم النقاشات في الفضاء العمومي - لها طبيعتين: فالرهان الأساسي الآن هو التمثيل الرسمي والمؤسس، مثل تساوِ المشاركة والتحديدات الرمزية للخطاب العمومي (...)، أظن أن هذا المعنى المزدوج للسياسة يشكل بعدا ثالثا لا رجعة فيه".[3]

وبهذا المعنى فمشروعها ينحصر في ثلاثة جوانب: الفلسفة، السوسيولوجيا، السياسة. وهذا ما يتضح من خلال قولها التالي: "أنا فيلسوفة سياسية واجتماعية، أحاول فهم المجتمع، آليات الهيمنة، فوارقه الاجتماعية والاقتصادية، توتراته وخطوط الصراع مع التفكير في أشكال المعاصرة

[1] بغورة الزواوي، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص 142.
[2] المرجع نفسه، ص 138.
[3] فينسانت كازانوفا وكريكوريان، **حوار مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر**، ص 81.

للصراع من أجل التغيير. بعبارة أخرى تقديم تشخيص دقيق للحاضر، فطموحي هو أن أصل إلى تحديد معنى عملي لوجهتنا الجماعية".[1]

لكن الجدير بالذكر أن فريزر من خلال مشروعها هذا، وبخاصة بتأكيدها على مسألة "التكافؤ في الفرص" وعلى "المساواة" و"الاعتراف" و"المنزلة القانونية" إلى غير ذلك، فإن كل هذا يتم بحسبها في اطار الفضاء العمومي الذي يسمح بقيام مناقشة حرة ونزيهة بين الأفراد والجماعات في المجتمع. ومن هنا نستشف تأثير هابرماس الواضح عليها في استعمالها لهذا المفهوم، علاوة على فكرة الكونية التي تصبوا إليها من خلال تصورها للعدالة. من هنا تبلورت لدينا التساؤلات التالية:

1 – ماهي أهم مميزات الفضاء العمومي الذي جاء به هابرماس، والذي جعل من فريزر تستند عليه بشكل قوي من أجل بسط مشروعها حول الاعتراف والعدالة الاجتماعية؟

2 – وهل اكتفت هذه الأخيرة بتصور هابرماس المقدم للفضاء العمومي في ارتباطه بالطبقة البورجوازية؟

3 – ثم ما هو الجديد الذي قدمته في سبيل إعادة بناء الفضاء العمومي؟

هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عليها في النقطة الموالية من هذا المبحث.

2 ـ الفضاء العمومي ما بعد البورجوازي

في سياق بلورتها للفضاء العمومي البورجوازي قامت فريزر بتحديد أهم المميزات التي يتميز بها هذا المفهوم، ثم بعد ذلك حددت أهم السلبيات أو المثالب التي وقع فيها، لتعيد بناء هذا المفهوم من جديد بما يتلاءم ويتوافق مع متطلبات العصر ومستجداته. وهو ما سنتطّرق إليه في هذا العنصر.

أولا: مميزات ومثالب الفضاء العمومي عند هابرماس

أ – المميزات:

شكل مفهوم الفضاء العمومي الذي صاغة هابرماس اعتمادا على المرجعية الكانطية بالأساس، مفتاحا هاما لرواد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية، ومعظم الباحثين المشتغلين في حقل الفلسفة الاجتماعية والسياسية. وباعتبار أن نانسي فريزر تنتمي إلى الجيل الثالث للمدرسة، علاوة على اهتماماتها الواضحة بحقول متعددة على رأسها الفلسفة ثم السوسيولوجيا والسياسة، فإنها

[1] المرجع السابق، ص 72.

تأثرت بمفهوم الفضاء العمومي الذي بلوره هابرماس، وبحكم هذا التأثر فإنها سجلت مجموعة من النقاط الإيجابية عليه، يمكن رصد أهمها فيما يلي:

1 – ترى نانسي فريزر أنه لا يمكن الاستغناء عن مفهوم الفضاء العمومي داخل النظرية النقدية للمجتمع، ولممارسة السياسة الديمقراطية للدولة.[1] الأمر عائد بالأساس إلى أنه يقوم بدور الرافد للمجتمع المدني بما هو سلطة مضادة للسلطة السياسية.[2] بمعنى أن هذا المفهوم مستقل عن سلطة الدولة نسبيا، كما أنه يعمل بالمقابل على نقد سياساتها وممارساتها المختلفة؛ سواء حول القواعد العامة للتبادل، أو حول ميدان تبادل البضائع، أو العمل الاجتماعي...الخ.[3]

2 – تكمن الأهمية الإجرائية لهذا المفهوم في قدرته على تجاوز بعض أشكال اللبس الذي تعاني منه بعض الحركات الاجتماعية التقدمية، ومن ذلك تغليب التحليل الاقتصادي أو العامل الاقتصادي على بقية العوامل، وأن هذا اللبس هو الذي أدى إلى ضعف الرأي العام في البلدان التي اتبعت النهج السوفيتي.[4]

3 – من أهم إيجابيات الفضاء العمومي كما صاغه هابرماس هو تأكيده على مسألة النقاش العمومي والحجاجي، الذي يتم بواسطة اللغة باعتبارها وسيطا تواصليا يتوصل من خلالها إلى اتفاق وتفاهم حول المسائل المطروحة للنقاش، كما أنه فضاء للحرية في التعبير والاعتراض...الخ، مما يبعده عن كل إكراه وضغط قد يعيقه.

4 – ترجع الأهمية الكبرى للفضاء العمومي إلى كونه يهتم بالقضايا التي تهم الشأن العام، والتي تأتي على رأسها "قضايا التواصل والعالم المعيش، ففيه يتم الإعلان عن المواطنة ويربى فيه المواطن الفرد عليها ويمارسها كاملة، فلا معنى للفضاء العمومي مالم يكن مجالا لممارسة المواطنة والفعل السياسي الديمقراطي المبني على الحوار وتبادل الآراء وصياغة الرأي العام".[5]

ب – المثالب:

بالرغم من تلك الايجابيات التي وجدتها فريزر في مفهوم الفضاء العمومي عند هابرماس، فإن هذا لم يمنعها من تسجيل بعض النقاط النقدية عليه، الأمر عائد بالأساس إلى أن هذا المفهوم يشكو من بعض المثالب أو جملة من النقائص، التي كان من المفروض تجاوزها، لكن هابرماس لم ينتبه إليها أو بالأحرى لم يتداركها، وهذا ما جعلها تحاول إتمام هذه النقائص وتتجاوزها. وفيما يلي عرض لأهم المثالب التي وقعت فيها المقاربة الهابرماسية لهذا المفهوم:

[1] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, p 111.
[2] بغورة الزواوي، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص 148.
[3] Habermas Jürgen, **L'espace public Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise**, p 38.
[4] بغورة الزواوي، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص ص 148 149.
[5] العلوي رشيد، **الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر**، ص 9.

1 – اقتصاره في مفهومه للفضاء العمومي على الطبقة البورجوازية:

أول النقاط النقدية التي قدمتها فريزر لهابرماس، تمثلت في اقتصاره في مفهومه للفضاء العمومي على الطبقة البورجوازية واستبعاده للطبقات الأخرى التي كانت معها في المجتمع، وبهذا يكون حسبها قد حصر هذا المفهوم في اطار الدولة الإقليمية وحدودها، وهو ما تسميه بنموذج دولة وستفاليا*[1] التي تجاوزها التاريخ، ولتعارض هذه النظرية مع معطيات الواقع الاجتماعي الجديد، الذي كشفت عنه نظريات جديدة للتاريخ، والعرق والنوع والثقافة...الخ.[2]

وفق هذا التصور رفضت فريزر اقتصاره في بلورته لمفهوم الفضاء العمومي على الطبقة البورجوازية ، لأنه بفعله هذا يهمل ويقصي الطبقات الأخرى، فإذا كان صحيحا أن هذه الطبقة لعبت دورا كبيرا في تشكيل فضاء عمومي نقدي، فإن هذا اليوم لم يعد كافيا، لأنه بالمقابل ظهرت طبقات أخرى تشغل حيزا لا يستهان به في الفضاء العمومي اليوم، لهذا تقول: "إن الشروط الجديدة لديمقراطية الجماهير ولدولة الرعاية في نهاية القرن العشرين، أسقطت الفضاء العمومي البورجوازي ونموذجه الليبرالي في عداد النسيان".[3]

لهذا فإن هابرماس في كتابه "أركيولوجيا الفضاء العمومي لم يستحضر دور الطبقة العاملة في تشكيل الفضاء العمومي والتي تعدّ محركا للتاريخ في الفكر اليساري"[4] وهذا ما جعله يبتعد عن الأسس الأولى للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي تتخذ من الماركسية منطلقا لها، والتي تولي أهمية بالغة للطبقة البروليتارية، وتنقد بالمقابل الطبقة البورجوازية بشدة.

"فإذا كان الطابع النقدي للفضاء العمومي هو الذي أثار هابرماس، فإن الممارسة النقدية ليست حكرا على البورجوازية، بل يمكن لجميع المواطنين أن يمارسوا حقهم النقدي تجاه السلطة السياسية، تعبيرا منهم عن وعيهم السياسي، فالإرادة السياسية التي طورها هابرماس في أعماله المتأخرة تجد لبناتها الأولى في كتاب حفريات الفضاء العمومي، وذلك لأن الشيء الوحيد الذي يهم هابرماس من مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي هو بعده التحرّري وليس الايديولوجي وهو البعد الذي ينعكس في النهج الذي اتبعه في بحثه والذي تغلب عليه المقاربة الكانطية الأنوارية".[5]

---

* نسبة لمعاهدة وستفاليا، والتي تم توقيعها في 24 أكتوبر 1648، وذلك عقب نهاية حرب الثلاثين سنة بين فرنسا وهولندا من جهة، وبين اسبانيا والامبراطورية الرومانية المقدسة من جهة أخرى. وقد أعادت هذه المعاهدة صياغة العلاقات السياسية والدينية في القارة الأوروبية، ووضعت المعايير الأولى للدولة الحديثة، وبموجب مواد الاتفاقية، منحت السيادة والاستقلال الكاملين لكل دول الامبراطورية الرومانية المقدسة، وجردت الامبراطورية المقدسة من معظم سلطاتها تقريبا.
(بغورة الزواوي، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص 148).

[1] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, p 86.

[2] العلوي رشيد، **الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر**، ص 20.

[3] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, p 110.

[4] الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، ص 164.

[5] المرجع نفسه، ص ص 164 165.

2 – حصره لهذا المفهوم زمانيا ومكانيا:

النقطة الثانية التي عملت فريزر على انتقادها، تتمثل في حصره لمفهوم الفضاء العمومي زمانيا بين القرن السابع عشر والقرن العشرين واهماله للفترات التي كانت قبلها، ومكانيا أو جغرافيا في ثلاثة مناطق مهمة بالنسبة إليه وهي: بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، دون سواها، من غير أن يقدم المبرّرات الكافية لقيامه بذلك.

وفي هذا السياق قدم كلا من أسابريغر وبيزيورك نقدا لاذعا لهابرماس بخصوص هذه الفكرة، حيث يقولان في كتابهما "التاريخ الاجتماعي للوسائط" ما يلي: "إن رؤى هابرماس حول المجال العام أدت ذاتها إلى جدل عام انتقد فيه هابرماس لتقديمه تفسيرا "يوتوبيا" لهذا القرن ولفشله في ملاحظة تأثير الوسائط في الجمهور ولتشديده الضعيف للغاية على المجموعات التي كانت في الواقع مستبعدة في المناقشة (الرجال والنساء العاديين) ولتشديده القوي للغاية على ما يسمى الحالة النموذج*".[1]

ويعتقدان في المقابل بأن مفهوم الفضاء العمومي تبلور قبل عصر التنوير وتحديدا مع حركة الاصلاح الديني، التي قادها "مارتن لوثر"، علاوة على حركة الاصلاح الألمانية التي ساهمت في بروز فضاء عمومي، ولو كان بصفة مؤقتة.[2] أيضا "الحيز العام الخاص بالقصور الملكية، حيث كانت المعلومات السياسية متاحة بوفرة وكانت تناقش بقوة، فالحكام من أمثال لويس الرابع عشر، كانوا يعون جيدا حاجتهم إلى أن يقدموا بشكل محبب إلى جمهور القصر عن طريق عدد كبير من الوسائط، بدءا من القصائد والمسرحيات وانتهاء باللوحات والنقوش والصور النسيجية والميداليات".[3]

هذا من الناحية الزمنية، أما من الناحية المكانية فيمكن القول بأن هابرماس قد أغفل مناطق عديدة تكوّن فيها فضاء عام للنقاش، لعل أهمها تجاهله لإيطاليا التي نشط فيها الفكر الديمقراطي الحر، خاصة في القرن الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، وبالتحديد في مدينة "فلورنسا". هذا ما وضحه كلا من أسابريغز وبيتر بورك لما قالا: "قبل حركة الاصلاح كان في الدول - المدن الايطالية خاصة فلورنسا، (...) إشارات دائمة إلى الشعب، أي أعضاء النقابات التجارية والحرفية، ومع الوقت شاركت أعداد أكبر نسبيا من السكان في الحياة الفلورنسية (...)، وكانت المناصب السياسية المهمة تشتغل عن طريق القرعة، وكانت مدة بعض المناصب لا تتجاوز الشهرين (...)،

---

* يقصد بالحالة النموذج هنا، كل من بريطانيا على وجه التحديد، بالإضافة إلى كل من فرنسا وألمانيا، بوصفها المناطق الجغرافية التي اهتم بها في بلورته للفضاء العمومي البورجوازي.

[1] آسا بريغز و بيتر بورك، **التاريخ الاجتماعي للوسائط من غنتبرغ إلى الإنترنت**، تر: قاسم مصطفى محمد، سلسلة عالم المعرفة، ع 315، المجلس الوطني للثقافة والآداب، ، الكويت، (د.ط)، 2005، ص 100.

[2] المرجع نفسه، ص 102.

[3] المرجع نفسه، ص 100.

وكانت ميادين المدينة، لا سيما ميدان "بيازا ديلاسينوريا" في فلورنسا بمنزلة نوع من الحيز العام تلقى فيه الخطب وتناقش فيه السياسة".[1]

علاوة على ما تقدم تجاهل هابرماس دور "أمريكا" في ظهور فضاء عمومي مستقل، حيث أن هذه الأخيرة عرفت ازدهار وانتشار واسع وكثيف للصحف، التي بلغ عددها سنة 1775 إلى 40 صحيفة[2]، حيث "تبنى بعضها مثل "نيويورك جورنال" و "فيلادلفيا إيفننغ بوست" و "ماساستوستس سباي" القضية الثورية من خلال وصف الفظائع التي ارتكبها الجيش البريطاني، وعلى المدى الطويل عملت الصحف على خلق ثقافة سياسية قومية، من خلال الأخبار التي كانت تنقلها (...)، وساعدت على ظهور مجتمع متخيل في مقابل المجتمع البريطاني".[3] لذلك كانت التجربة الأمريكية دور كبير في بلورة فضاء عمومي نقدي مهمة، وهو ما تجاهله هابرماس وأسقطه من حساباته.

من خلال ما تقدم ترفض فريزر، علاوة على "كلا من أسابريغز وبيتر بورك، الحصر الزمني والمكاني الذي قام به هابرماس في بلورته لمفهوم الفضاء العمومي البورجوازي، لأنه بفعله هذا يكون قد أقصى حقب مهمة تبلور فيها هذا المفهوم هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون قد أقصى بلدان عديدة تبلور فيها فضاء عمومي موازٍ لما حصل في البلدان التي خصّها هابرماس بالدراسة.

ولعل بنظرنا أن هابرماس قام ببلورة مفهومه لتشكل الفضاء العمومي وفق ما قدمه لسببين هما:

أولا: نظرا إلى انشغاله بمشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد، مما جعله يمجد كلا من كانط وهيجل، أو بالأحرى عصر التنوير في مقابل العصور التي كانت قبله. هذا من الناحية الزمانية؛

ثانيا: أما من الناحية المكانية، فإن هابرماس حصره في البلدان الثلاث الكبرى - بريطانيا - فرنسا - ألمانيا - نظرا لازدهارها فكريا وثقافيا واقتصاديا على حساب البلدان الأخرى، ونظرا لنشاط الطبقة البورجوازية فيها التي شكلت فضاء عمومي نقدي حقيقي، بينما حسبه أن الطبقات الأخرى لم تكن مؤهلة بعد للقيام بذلك.

3 ـ عدم بلورته لتصور جديد للفضاء العمومي البورجوازي:

النقطة الثالثة التي انتقدت فيها فريزر هابرماس، تتمثل في عدم صياغته أو بلورته لفضاء عمومي ما بعد بورجوازي "L'espace public post-bourgeois"، حيث تقول: "من الغريب أن هابرماس لم يبلور أنموذج جديد للفضاء العمومي".[4] رغم أنه انتقد فيما بعد الطبقة البورجوازية

[1] المرجع السابق، ص 102.
[2] المرجع نفسه، ص 130.
[3] المرجع نفسه، ص ص 130 131.
[4] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, p 110.

التي مجدها باعتبارها من كانت وراء تشكل فضاء عمومي نقدي، وكان انتقاده لها متمثلا في أنها حولت الدعاية النقدية إلى دعاية إعلامية إشهارية، الهدف منه خدمة مصالحها الخاصة، فظهر الاحتكار والاستغلال...الخ. وبالتالي أنحسر دور الفضاء العمومي النقدي في القرن 20م.

أن ما تقدم جعل من فريزر، ترى بأن هابرماس من خلال وضعه لمفهوم الفضاء العمومي، وكل ما تقدم به في هذا الشأن لم يعدّ كافيا، بالنظر إلى المستجدات والمتطلبات الحالية، التي تشهدها المجتمعات المعاصرة، ومن ثمّة فهناك نقائص واضحة في هذا المفهوم وجب معالجتها، وهذا من أجل تحيينه وإعادة بنائه من جديد ليكون أقوى وأفضل من السابق، وليستجيب للواقع الحالي.

تكمن المساهمة التي قدمتها فريزر، في أنها عملت على إعادة بناء مفهوم الفضاء العمومي والانتقال به من بعده البورجوازي إلى بعده ما بعد البورجوازي، ليكون فضاء مفتوح يتخطى الحدود الإقليمية الضيقة للدول، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن هذا التصور الجديد وعن حدوده؟ هذا ما سنتحدث عليه في النقطة الموالية.

2 – الحاجة إلى فضاء عمومي ما بعد بورجوازي:

بعدما انتقدت فريزر هابرماس في مفهومه للفضاء العمومي في ثلاثة نقاط أساسية، تمثلت في اقتصاره في مفهومه الفضاء العمومي على الطبقة البورجوازية، وكذلك حصره لهذا المفهوم زمانيا ومكانيا، إضافة عدم بلورته لتصور جديد للفضاء العمومي البورجوازي؛ فإنها سعت في مقابل ذلك إلى تطوير* هذا المفهوم.

وهذا ما دفعها إلى القول بأن: " التصور الليبرالي لأنموذج الفضاء العمومي البورجوازي L'espace public bourgeois" لا يتلاءم والنظرية النقدية المعاصرة، لذلك فنحن اليوم بحاجة ماسة إلى نموذج ما بعد بورجوازي Un Modèle post-bourgeois".[1] "فعند هابرماس الأمر واضح جدا، هناك الدولة، المواطنون، الجرائد، الفضاء الوطني، المشاكل الوطنية، لغة وطنية...الخ، لكن اليوم تعقدت الأمور كثيرا ومن المهم أن تكون لها سلطة سيادية ممأسسة ممكرهة إلى حد الاهتمام بالمصلحة العامة، في غياب تحول مؤسسي كبير لا يمكن لا للحركات الاجتماعية الغير وطنية ولا للفضاءات العمومية الغير وطنية أن تنهض بدورها التحرّري للديمقراطية لتبرير نظرية للفضاء العمومي".[2]

* نشير إلى أن فريزر لم تقدم نظرية في الفضاء العمومي مثلما فعل هابرماس، وإنما فقط عملت على تطوير ما قدمه هذا الأخير بغية تحسينه وتحيينه، عن طريق تحريره من تلك المثالب أو السلبيات التي يعاني منها، وبخاصة على الصعيد الدولي.

[1] Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, p 150.

[2] فينسانت كازانوفا وكريكوريان، **حوار مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر**، ص 82.

إذا تؤكد فريزر على الحاجة إلى فضاء عمومي ما بعد بورجوازي جديد، وهذا من أجل تجاوز تلك النظرة الضيقة والأحادية والاطار المحدود الذي حصر فيه هابرماس تصوره للفضاء العمومي في بعده البورجوازي، وداخل اطار الدولة الأمة، لأن هناك أمور ومسائل كثيرة تتقاطع فيها سياسات الدول، وعلى رأسها الجوانب الاقتصادية وسياسة العولمة وغيرها. كل هذا يدعونا اليوم إلى التفكير مليا في فضاء عمومي عابر للأوطان "Sphère transnational".

في هذا الاطار تقول فريزر: "فبعض الأمور لا يمكن معالجتها إلا على المستوى الدولي: مثلا المسائل البيئية والاحتباس الحراري، الضغط النقدي، وكذلك الحروب جرائم ضد الإنسانية. لابدا من سلطة عمومية مؤسسة ديمقراطيا، بإمكانها تحمل مسؤولياتها ومؤسسات قضائية قادرة على معاقبة المجرمين (...)، - ومن ثمّة - إذا أردنا تغيير المجتمع جذريا، فأشكال النشاط المدني الذي نعمل فيه لا يكفي حسب رأي، فليس هناك مخرج إلا التفكير شموليا لتوضيحها وفي شروط العمل في المؤسسات فوق الوطنية من أجل تغيير علاقاتها".[1]

إذا اجمالا يمكن القول أن فريزر عملت على إعادة بناء الفضاء العمومي الهابرماسي وفق تصورين هما:

التصور الأول:

يكمن في إعادة بناء السلطات العمومية على نحو دولي، من أجل الحد من سطوة السلطات الخاصة ولفرض رقابة ديمقراطية دولية عليها.

التصور الثاني:

يجب بنظر فريزر مأسسة عناصر المواطنة الدولية الكونية وإنتاج تضامن واسع غير مقيد بالفروق اللغوية والعرقية والدينية والوطنية، ومن ثمّة انتاج وبناء فضاءات عمومية واسعة ومبنية على تواصل ديمقراطي مفتوح ، يأخذ أبعادا عالمية.[2]

لكن بالرغم مما تقدم، وبالنظر إلى أهمية هذا المقترح الذي أبانت عنه فريزر حول الفضاء العمومي الـ "مابعد بورجوازي"، أو العابر للأوطان وللحدود الإقليمية، فإن هذا الأخير يعاني من مشكلتين حقيقيتين تعترضان سبيل تشكله وهما:

[1] المرجع السابق، ص ص 82 – 85.
[2] العلوي رشيد، **الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر**، ص 24.

1 – المشكلة الأولى:

تتمثل في وجود مؤسسات إدارية عالمية، لكنها تفتقر لفضاء عمومي منظم وموازٍ لها، بحيث يمكن للفاعلين الاجتماعيين أن ينشطوا وأن يعبئوا المواطنين والرأي العام العالمي. والمثال النموذجي على ذلك هو الاتحاد الأوروبي الذي يتمتع بمؤسسات إدارية قوية نسبيا، ولكن الرأي العام الأوروبي ضعيف في الفضاء العمومي، لأن غالبية الحوارات والنقاشات لا تزال ذات طابع وطني، وهذا يعني أن مستوى المؤسسات الإدارية يتجاوز ويطغى على الرأي العام.

2 – المشكلة الثانية:

تظهر في وجود رأي عام عالمي قوي، ولكنه يفتقر إلى مؤسسات دولية، والمثال الذي نسوقه في هذا الشأن هو ما حصل من مظاهرات التنديد بغزو العراق من قبل الولايات المتحدة الأمريكية في 2003. لهذا تبقى نظرية الفضاء العمومي العابر للأوطان/للأمم تعاني من ضعف القوة النقدية التي من المفروض أن تتمتع بها.[1]

[1] بغورة الزواوي، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ص 150.

خلاصة:

في ختام هذا الفصل، يمكن القول أننا من خلال مباحثه الثلاث حاولنا التأكيد على النقاط التالية:

1 – تتنوع فلسفة كارل أوتو آبل، وهو ما يظهر من خلال جمعه بين الفلسفة الكانطية وما تبعها من تحولات في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبالخصوص ما قدمه زميله هابرماس، وأيضا من خلال إسهام هانس يوناس وآخرون. إضافة إلى "الإرث السيميوطيقي" و "الفلسفة التحليلية" و "نظرية أفعال الكلام. واستطاع من خلالها تأسيس فلسفة تقوم على "التداولية الترنسندنتالية".

2 – تسعى فلسفة آبل إلى تأسيس إتيقا كبرى كونية للمسؤولية المشتركة، وهذا بالنظر إلى المتطلبات والمستجدات الراهنة، كظهور مخاطر أيكولوجية أصبحت تهدّد وجودنا المشترك في العالم ككل. والجدير بالذكر أن هذا التأسيس حسب آبل يكون على أساس العقل وليس على أساس العاطفة أو المحبة.

3 – بحكم أن كلا من آبل و هابرماس ينتميان إلى الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، فإن آبل يتفق مع هابرماس في تأسيسه لبراديغم التواصل القائم على اللغة، التي تجاوز بها مثالب الجيل الأول الذي ظل حبيس براديغم الانتاج، كما أتفق معه تحديدا في الرجوع إلى كانط لتحقيق هذا التأسيس.

لكنه بالرغم من ذلك لم يتفق معه حول الاستراتيجية التي سلكها لتحقيق هذا التأسيس، لأنه اعتمد فقط على معطيات العالم المعيش المحدودة وربطها بالفعل التواصلي فقط، دون الحاجة إلى تصورات أو إلى معايير ترنسندنتالية قبلية.

4 – تتنوع الخلفيات المعرفية لأكسل هونيث بين المنطلقات الفلسفية والسوسيولوجية والنفسية، إلا أن منطلقات مدرسة فرانكفورت تعدّ الأساس الذي اعتمد عليه في التأسيس لمقاربته الجديدة حول براديغم الاعتراف، وخاصة ما قدمه هابرماس.

5 – يحُوز براديغم التواصل عند هابرماس حسب هونيث على جملة من المميزات، لعل أهمها سعيه إلى إعادة بناء فلسفة اجتماعية اعتمادا على منطق التذاوت أو البينذاتية، وهذا ما يؤكد سعيه إلى البحث عن أساس معياري متين للنظرية النقدية يكون كفيلا بقيامها على أسس قوية وفعالية.

لكن بالرغم من اشادت هونيث بإسهام هابرماس، إلا أنه انتقده في تصورين هما:

أولا: تركيزه على القواعد الصورية للتواصل الناجح

ثانيا: تركيزه على مظاهر الاجماع وإغفاله لمظاهر الصراع.

6 – يعني الاعتراف عند أكسل هونيث أن نحب الآخر ونحترمه ونقدره، ليتمكن من الثقة في نفسه ويعمل على تحقيق ذاته ضمن ما يسمح به القانون وبالنظر إلى مساهمته في المجتمع، وبفعلنا هذا، فإننا نتجاوز أشكال الاحتقار الثلاث: العنف الجسدي - انتهاك الاحترام الاخلاقي - الحكم السلبي على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد والجماعات.

7 – تندرج فلسفة نانسي فريزر ضمن اطار براديغم الاعتراف، والذي تحاول من خلاله الربط بين الاعتراف ومسألة إعادة التوزيع، بحثا عن العدالة الاجتماعية بالاعتماد على القانون، أو المنزلة القانونية الذي يحوزها الأفراد والمجتمعات، وتطمح من كل ذلك إلى بلوغ عدالة كونية.

8 – في سياق بلورتها لفلسفتها الاجتماعية أعجبت فريزر بمفهوم الفضاء العمومي الهابرماسي، لأنه مفتاح الديمقراطية المعاصرة، نظرا لما يتمتع به من ايجابيات، لعل أهمها: حرصه على مسألة النقاش والتشاور حول المسائل التي تخص الشأن العام، ومن ثمّة فهو ضروري للنظرية النقدية المعاصرة، لكنها بالرغم من هذه الأهمية وهذا الاعجاب، فإنها انتقدته في ثلاثة مسائل أساسية وهي:

- اقتصاره في مفهومه للفضاء العمومي على الطبقة البورجوازية

- حصره لهذا المفهوم زمانيا ومكانيا

- عدم بلورته لتصور جديد للفضاء العمومي البورجوازي.

ومن ثمّة فقد عملت نانسي فريزر على إعادة بناء مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي وتجاوزه إلى الفضاء العمومي ما بعد البورجوازي، الذي يتخطى الحدود الإقليمية الضيقة التي حصره فيها هابرماس، وهذا ما يدخل في اطار سعيها لتحقيق الاعتراف والعدالة الكونية.

خاتمة

يمكن القول في ختام هذه الدراسة، والتي جاءت موسومة بـ « سؤال التواصل ومنطلقات الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر "يورغن هابرماس نموذجا"» وضمن الفصول الأربعة التي احتوتها؛ أننا حاولنا التأكيد - من خلالها - على مسألة أساسية، تتمثل في أن التواصل الحقيقي كما اقترحه هابرماس، يشكل أرضية حقيقية للحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر، وهذا في اطار اجراءات إتيقا المناقشة في المجال السياسي (الفضاء العمومي النقدي والديمقراطية التشاورية)، وضمن مجتمع مابعد علماني.

وبعد تقصينا للفرضيتين السابقتين، توصلنا إلى أن الفرضية الثانية هي الأقرب إلى التحقّق، كونها تشمل على المنطلقات الهامة للحوار الديني مع الأديان الأخرى ومع النقيض العلماني، فالفضاء العمومي النقدي والديمقراطية التشاورية يُعَدّان من أهم المقدمات الهامة والضرورية للحوار الديني عند هابرماس. كما أن "مجتمع ما بعد العلمانية" يعدّ أحد المُـمكِنات التي يتم فيها تطبيق تلك الإجراءات على مسألة الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر، وبخاصة مع النقيض العلماني.

في حين نرى أن الفرضية الثانية لم تتحقّق بحرفيتها، نظراً لأن هابرماس وإن كان يدافع بقوة وبشدة عن العلمانية وقيم الحداثة والتنوير؛ إلا أنه لن ينتصر للجانب العلماني على حساب الديني، حيث سينتقد أيضا العلمانية وسيعمل إلى إعادة بنائها من جديد، علاوة على هذا سيدعوها إلى الاعتراف بالجماعات الدينية ضمنها، كما أنه لم ينتصر للجانب الديني، بل عمل على إعادة إدماجه هو الآخر ضمن المجتمعات العلمانية، وبهذا يتشكل المجتمع الـ "ما بعد علماني" بوصفه تصورا جديدا يجمع كل من المتدينين والعلمانيين ضمن مصاف واحد، باعتبارهم مواطنين على اختلاف توجهاتهم وقناعاتهم داخل دولة الحق والقانون الديمقراطية.

بناء على ما تقدم؛ فإننا توصلنا إلى النتائج والمخرجات التالية:

1 - يقصد بالتواصل عند هابرماس أو بعبارة أدق الفعل التواصلي، ذلك التفاعل الذي يكون بين ذاتين عاقلتين على الأقل، تتوفر فيهما شروط التواصل السليم، بغية الوصول إلى التفاهم، وبهدف تحقيق الاجماع. والجدير بالذكر أن هذا التواصل عنده يرتبط أشد الارتباط باللغة بوصفها الوسيط الذي يتحقق عبره التفاهم بين الذوات المشاركة في العملية التواصلية، على أن هذا التفاهم المطلوب والاجماع المنشود لا يتحقق إلا داخل عالم معيش يعدّ بمثابة خلفية هامة للنشاط التواصلي.

2 - يقصد بالحوار الديني عند هابرماس، ذلك الحوار الواقعي الذي يقّر في البداية بضرورة حوار الطوائف الدينية فيما بينها داخل الدين الواحد، ثم يتطور الأمر إلى الحوار بين الأديان المختلفة، ليتجاوز ذلك إلى حوار الديني مع نقيضه العلماني، أي مع غير المؤمنين أصلا. وهذا هو مبتغى

هابرمـاس ومسـعاه، وذلـك فـي اطـار دولـة الحـق والقـانون الديمقراطيـة، بغيـة تحقيـق الانـدماج الاجتماعي لجميع المواطنين سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين.

3 – لم يهتم يورغن هابرماس بالمسألة الدينية بشكل معمق، إلا بعد هجمات 11 سبتمبر 2001، حيث طرح على إثرها سؤال الدين وعودته في الفضاء العمومي. لكن ما تجدر الاشارة إليه في هذا السياق، إن الحديث عن عودة الدين في الفضاء العمومي حسب هابرماس، لا يعني أن الدين قد اختفى طيلة هذه القرون، ليظهر بذلك من جديد في الآونة الأخيرة، بل يعني أن الدين كان يمارس في حدود المجال الخاص، أو باعتباره مسألة خاصة، ولم يظهر في المجال العام.

ومن ثمّة فإن عودته كانت انطلاقا من تلك الحاجة الماسة إليه من طرف المجتمعات الغربية، التي تجرّعت من مرارة صرامة العقل وما نتج عنه من تجاوزات، فراحت بذلك تبحث عن ما هو روحي، انطلاقا مما يسميه هابرماس بالوعي بما هو مفقود. عكس المجتمعات العربية الإسلامية التي تبحث عن ماهو عقلاني أو معقول انطلاقا من الوعي بما هو مفقود أيضا. فإذا كان الغرب اليوم يبحث عن ماهو روحاني بعدما شبع مما هو عقلاني، فإن العرب والمسلمون يبحثون اليوم عن ما هو عقلاني، بعدما شبعوا مما هو روحاني.

لذلك فعودة الدين في الفضاء العمومي جعلته يحتل مكانة متميزة فيه، لدرجة أنه أصبح يمثل قضية رأي عام، حيث أن الصحف والمجلات والقنوات التليفزيونية ومواقع التواصل الاجتماعي...الخ، أصبحت تضعه ضمن أولوياتها وأهدافها.

4 – من الأسباب التي دفعت بهابرماس إلى طرح سؤال الدين في الفضاء العمومي، وذلك على خلفية هجمات 11 سبتمبر 2001، هو ذلك التطرّف الديني الأصولي، المصحوب بالعنف والتشدّد والإرهاب، وبخاصة في شقه العالمي الذي لا يمكن تحديد موقعه بدقة. وهذا ما اعتبره هابرماس تواصلا مشوها وليس حقيقيا، بات يهدد أمن العالم واستقراره. ومن ثمّة فإن هاته الجماعات الدينية المتطرّفة تحتاج من وجهة نظر براديغم التواصل لهابرماس إلى علاج شافٍ من هذه الأمراض. ومن الأسباب الوجيهة التي أدت إلى بروز هذا التطرّف الديني الأصولي، هو التطرّف العلماني وهيمنته على الفضاء العمومي، لأن هذا الأخير عمد ولعدة قرون على إخفات وحجب الدين عن المجال العام، وجعله في أكثر الحالات قَبُولاً محصورا في مجاله الخاص، وهذا ما ولدّ الضغينة وجلب الأحقاد لهذه العلمانية المتطرّفة. ومن ثمّة فإن هاته الأخيرة تحتاج من وجهة نظر براديغم التواصل لهابرماس إلى علاج شافٍ من هذه الأمراض.

5 – يعدّ التواصل هو العلاج الشافي من هذه الأمراض، وهذا بحكم آلياته ومضامينه التي تؤكد على التحاور والتشاور والتفاهم...الخ، بين كلاً من الجماعات الدينية المتطرّفة، والعلمانية المتطرّفة. وهذا داخل مجتمع مابعد علماني، كفيلٌ بتحقيق اندماج الجماعات الدينية في المجتمعات

العلمانيــة، وكفيـلٌ أيضــا بــاعتراف هـذه الأخيـرة بالجماعـات الدينيــة داخـل دولــة الحـق والقـانون الديمقراطية، وانطلاقا من منطلقات التسامح والاعتراف والاحترام والتعاون والتشارك المتبادل.

كما أن مجتمع ما بعد العمانية المقترح من طرف هابرماس، ما هو في الحقيقة إلا حديث عن علمانية جديدة معتدلة، أو بالأحرى علمانية في شكل جديد، حيث حاول هذا الأخير من خلال تصوره هذا تحريرها من مختلف الأمراض - أو الباثولوجيات - التواصلية الخاصة بها، كالغلّو المفرط، أو الاعتزاز بالنفس، التطرّف والعنف تجاه غير العلمانيين...الخ، لتقبل بذلك بالاعتراف بالجماعات الدينية بينها ولا تقصيها من دائرة اهتماماتها أو حساباتها كما كان في السابق.

بعد كل ما تقدم، وإذا ما حاولنا الالتفات إلى حال المسلمين ودينهم داخليا؛ لأمكننا القول أن ما يمّيزه اليوم هو الصراع والتقاتل، لا قيم الحوار والتعايش والتسامح، التي نحن بحاجة ماسة إليها؛ نظرا للوضع الكارثي الذي كان ثمرته انبعاث ما سمّى "بالربيع العربي"، كرد فعلٍ معارض وناقم على الوضع الحالي من جهة، ومن جهة أخرى المُطالب بالتغيير الذي أصبح مطلباً ملحا وضرورةً لا مناصَ منها، لما يسود الذات العربية من استلاب واغتراب مزدوج؛ ديني ودنيوي. ديني متجلٍ أساساً في الحقائق المفروضة عليه بالقوة والعنف والتسلّط منذ غلق باب الاجتهاد، ودنيوي متمثل في التأخر عن اللحاق بالركب الحضاري والتقدم العلمي. ومنه نقول ما أحوج المجتمعات العربية اليوم إلى مقترح هابرماس حول "مجتمع ما بعد العلمانية"، وذلك للخروج من أزمتها وتوحيد صفوفها وتحقيق استقرارها. فإلى متى سنظل نسبح في جدل الديني والعلماني، ونعتبر أن العلماني – كما ترى الغالبية – كفر وضلال وفساد، ونعتقد أن الديني لوحده قادر على امتلاك زمام الأمور في زمن العولمة والتقدم والتكنولوجيا؟ ألم يحن الحين أن نجد الترياق المناسب لحل هذا الجدل العقيم؟

قـــائمة المصادر والمـــــــراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1/ قائمة المصادر:

أ – الكتب:

1 – بالعربية:

1 – هابرماس يورغن، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 1995.

2 - هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، تر: حسن صقر، مراجعة: الحيدري إبراهيم، منشورات الجمل، كولونيا، ط1، 2001.

3 - هابرماس يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي**، تر: تامر جورج، مراجعة: كتورة جورج، دار النهار، بيروت، ط1، 2002.

4 - هابرماس يورغن، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، تر وتق: مهيبل عمر، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010.

5- يورغن هابرماس، جوزيف راتسينغر، **جدلية العلمنة العقل والدين**، تع وتق: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013.

6 – هابرماس وآخرون، **قوة الدين في المجال العام**، تر: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، وبيروت، ط1، 2013.

2 – بالفرنسية:

7 - Habermas Jürgen, **La Technique et la science comme «idéologie»**, trad: Jean_René ladmiral, éd Gallimard, paris 1968.

8 - Habermas Jürgen, **Profils Philosophiques et Politiques**, trad: Françoie Dasture, Jean- René l'Admiral, Marc B. Launay, éd Gallimard, 1974.

9 - Habermas Jürgen, **Après Marx**, trad: Jean René ladmiral et Marc B de launay Librairie Arthéme,éd Fayard, Paris, 1985.

10- Habermas Jürgen, **Morale et communication Conscience morale et activité communicationnel**, trad: CH. Bouchindhomme, éd Cerf, Paris, 1986.

11 - Habermas Jürgen, **Logique des sciences sociales et autres essais**, trad: R. Rochlitz, éd PUF, Paris, 1987.

12 -Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir Communicationnel: rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, (T:1), trad: Jean Marc Ferry, éd Fayard, Paris, 1987.

13 -Habermas Jürgen, **Théorie de l'Agir communicationnel rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, (T:2), trad: Jean Marc Ferry, éd Fayard, Paris, 1987.

14 -Habermas Jürgen, **Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences**, trad: Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz , éd Gallimard, 1988.

15 -Habermas Jürgen, **La pensé post métaphysique Essais philosophique**, trad: R. Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1993.

16 -Habermas Jürgen, **L'espace public Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise**, trad: Marc.B, de Launay, éd Payot, Paris, 1993.

17 - Habermas Jürgen, **Textes et contextes, Essais de reconnaissance théorique**, trad: Marc Hunyadi, éd du Cerf, Paris, 1994.

18 -Habermas Jürgen, **Droit et Morale, Tanner lectures (1986)**, trad: Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, éd du seuil, paris, 1997.

19 -Habermas Jürgen, **Droit et démocratie Entre faits et normes**, trad: Bouchindhomme, éd Gallimard, Paris, 1997.

20 -Habermas Jürgen, **L'intégration républicaine, Essais de théorie politique**, trad: Rainer Rochlitz, éd Fayard, 1998.

21 -Habermas Jürgen, **Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique**, éd Foyard, paris, 2000.

22 -Habermas Jürgen, **Vérité et Justification**, trad: J. Rainer, Rochlitz, éd Gallimard, Paris 2001.

23 -Habermas, Jürgen, **L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libérale?,** trad: Bouchindhomme, éd Gallimard, Paris, 2002

24 - Habermas Jürgen, **Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie**, trad: Christian Bouchindhomme et Alexander Duperix. Gallimard. 2008.

3 – بالإنجليزية:

25 - Habermas, Jürgen, **Religion and Rationality Essays on Reason, God, and Modernity**, Edited and with an Introduction by: Edurado Mendieta, Polity Press, 2002.

ب – المقالات:

26 -Habermas Jürgen, **La Modernité, Un projet inachevé**, In Revue critique, N° 41, Octobre 1991, p951.

27 -Habermas Jürgen, **Qu'est-ce qu'une société '' post-séculière''?**, Gallimard/ le Débat, n° 152, 2008.

2/ قائمة المراجع:

أ – بالعربية:

28 - آرندت ليبهارت، **الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد**، تر: حسني زينة، معهد الدراسات الاستراتيجية، والفرات للنشر والتوزيع، بغداد وبيروت، ط1، 2006.

29 - أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط.ت).

30 - أركون محمد مايلا جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر**، تر: عقيل حسين الشيخ، دار الساقي، بيروت، ط1، 2005.

31 - آرمسترونج كارين، **معارك في سبيل الإله، الحركات الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام**، تر: نصر فاطمة، عناتي محمد، شركة مطابع لوتس، الفجالة، د(ط.ت).

32 - آسا بريغز و بيتر بورك، **التاريخ الاجتماعي للوسائط من غنتبرغ إلى الإنترنت**، تر: قاسم مصطفى محمد، سلسلة عالم المعرفة، ع 315، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، (د.ط)، 2005.

33 - أشرف منصور، **الليبرالية الجديدة جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د.ط)، 2008.

34 - أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1998.

35 - الأشهب محمد عبد السلام، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013.

36 - الأشهب محمد عبد السلام، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية**، منشورات دفاتر سياسية، المغرب، ط1، 2006.

37 - البشير ربوح وآخرون، **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، من هواجس التأسيس المتعالي إلى مأزق النقد المحايث**، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2015.

38 - البلواني عادل، **النظرية السياسية لهابرماس الحداثة والديمقراطية**، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ط)، 2014.

39 - الجابري محمد عابد وآخرون، **التواصل، نظريات وتطبيقات، الكتاب الثالث**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.

40 - الجليند محمد السيد، **الأصولية والحوار مع الآخر**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1999.

41 - الخش محمد عبد المطلب، **تعريف الإرهاب الدولي بين الاعتبارات السياسية والاعتبارات الموضوعية**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية (د.ط)، 2007.

42 - الخوني محسن، **التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2006.

43 - الخوني محسن، **المجتمع والعقل التواصلي بحث في الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت**، مخبر بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي، والدار العربية للكتاب، جامعة تونس المنار (تونس)، (د.ط)، 2014.

44 - الطالبي محمد، **الإسلام حرية وحوار**، تر: زينة حسني، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1999.

45 - الطالبي محمد، **أمة الوسط الإسلام وتحديات المعاصرة كيف ندخل المعاصرة بلا حسرات ولا آهات ولا دموع**، سراس للنشر، تونس، (د.ط)، 1996.

46 - الطالبي محمد، **عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، دار سراس للنشر، (د.ط)، 1992.

47 - العروي عبد الله، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط 5، 1993.

48 - الغرباوي ماجد، **التسامح واللاتسامح فرص التعايش بين الأديان والثقافات**، الناشر الحضارية للطبع والنشر و مؤسسة المعارف للمطبوعات، بغداد وبيروت، ط1، 2008.

49 - الغزال إسماعيل، **الإرهاب والقانون الدولي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع والكتاب للنشر والتوزيع، بيروت والقاهرة، ط1، 1990.

50 - القمني سيد، **شكرا ...بن لادن !!**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2004.

51 - اللحام كريم ، **موقف الكنيسة الكاثولوكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني**، سلسلة ورقات طابة، ع2، مؤسسة طابة، أبو ظبي، 2008.

52 - المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذج**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف و دار الأمان الرباط، بيروت، الجزائر، الرباط، ط1، 2011.

53 - المحمداوي علي عبود وآخرون، **الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى**، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2012.

54 - المحمداوي علي عبود وآخرون، **مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف**، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2012.

55 - المحمداوي علي عبود وآخرون، **خطابات الـ "مابعد": في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية**، دار الرباط، ومنشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، الرباط والجزائر العاصمة وبيروت، ط1، 2013.

56 - المحمداوي علي عبود وآخرون، **يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي**، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار روافد الثقافية ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2013.

57 - المسيري عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

58 - المصباحي محمد وآخرون، **فلسفة الحق عند هابرماس**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 156، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2008.

59 - المصباحي محمد وآخرون، **فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 143، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2007.

60 - آلن هاو، **النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت**، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر والمركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

61 - الناصر عبد اللاوي، **التواصل والحوار أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013.

62 - امانويل كنت، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

63 - أوستين جون، **نظرية أفعال الكلام كيف ننجز الأشياء بالكلام**، تر: قينيني عبد القادر، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ط)، 1991.

64 - آية الله محمد رضا مهدوي كني، **البداية في الاخلاق العملية**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.

65 - إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرَّد العقل**، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.

66 - بغورة الزواوي، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، تقديم: جدعان فهمي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2012.

67 - بغورة الزواوي، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.

68 - بغورة الزواوي، **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف من الانطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009.

69 - بلعقروز عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأويلات الفكر العربي للحداثة ومابعد الحداثة**، منشورات الاختلاف، والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2010.

70 - بوترو اميل، **فلسفة كانط**، تر: عثمان أمين، دار الكتب، القاهرة، (د.ط)، 1972.

71 - بوتومور توم، **مدرسة فرانكفورت**، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1998.

72 - بومنير كمال، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012.

73 - بياجيه جان، **الابستمولوجيا التكوينية**، تر وتق: السيد نفادي، راجعه وقدم له: أبو ريان محمد علي، دار التكوين ودار العالم الثالث، دمشق ومصر، (د.ط)، 2004.

74 - تاعوينات علي، **التواصل والتفاعل في الوسط المدرسي**، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، الجزائر – (د.ط)2009.

75 - تاونزند تشارلز، **الإرهاب مقدمة قصيرة جدا**، تر: طنطاوي محمد سعد، مراجعة: مغربي هبة نجيب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014.

76 - جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، تر وتق: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001.

77 - جيوفانا بورداوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، تر: خلدون النبواني، مراجعة: فايز الصياغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة وبيروت، ط1، 2013.

78 - حرب علي، **الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ودار فارس للنشر والتوزيع، بيروت وعمان، ط2، 2010.

79 - حرب علي، **الفكر والحدث حوارات ومحاور**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997.

80 - خليفي بشير، **الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2010.

81 - خليل حلمي، **مقدمة لدراسة فقه اللغة**، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، 2000.

82 - دريدا جاك، **في علم الكتابة**، تر وتق: أنور مغيث و منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008.

83 - دريدا جاك، **مالذي حَدَثَ في حَدَثِ 11 سبتمبر؟**، تر: فتحي صفاء، مراجعة: السباغي بشير، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

84 - دومة ميلود بعالية، **التواصل والتاريخ بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور**، ابن النديم للنشر والتوزيع وابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر وبيروت، ط1، 2012.

85 - ديف روبنسون، كريس جارت، **أقدم لك ديكارت**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د.ط)، 2001.

86 - ركح عبد العزيز، **ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس**، دار الأمان ومنشورات الاختلاف، الرباط والجزائر، ط 1، 2011.

87 - روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها**، تعر: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، (د.ط)، 2000.

88 - روجيه غارودي، **نحو حرب دينية؟ جدل العصر**، تر: الجهيّم صيّاح، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، ودار الفارابي، الجزائر العاصمة وبيروت، ط3، 2001.

89 - ريكور بول، **الذات عينها كآخر**، تر وتق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

90 - ريكور بول، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، تر: فلاح رحيم، تحرير وتق: جورج هـ.تيلور، دار الكتاب المتحدة ـ بنغازي، ط1، 2002.

91 - زتيلي خديجة وآخرون، **الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكالات برتراندراسل، أنطونيو غرامشي، هابرماس، كارل بوبر، جون راولز، أزوالد شبنغلر، حنا أرنت**، دار الأمان، ومنشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، الرباط، الجزائر وبيروت، ط1، 2014.

92 - زتيلي خديجة، **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، منشورات ضفاف و منشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2013.

93 - زيدان محمود فهمي، **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1985.

94 - زينب عبد العزيز، **الفاتيكان والإسلام**، القدس للنشر والإعلان والتسويق، القاهرة، ط1، 2001.

95 - سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، **علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات**، تر: عناية عز الدين، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، ط1، 2011.

96 - سبيلا محمد و بنعبد العالي عبد السلام، **ما بعد الحداثة 1، تحديدات**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2007.

97 - سعدي محمد، **مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

98 - سيرل جون، **العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي**، تر: الغانمي سعيد، منشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة والدار البيضاء وبيروت، ط1، 2006.

99 - شيخاني محمد، **التيارات الفكرية المعاصرة والحملة على الإسلام**، بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر، (د.ط)، 2008.

100 - طه عبد الرحمن، **التواصل والحجاج**، منتديات سور الأزبكية، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس العاشر، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، (د.ط)، 1994/1993.

101 - طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د.ط)، 2005.

102 - عامر عبد زيد وآخرون، **التعددية الدينية وآليات الحوار**، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2016.

103 - عبد الباسط عبد الغاني، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ع 44، الكويت، (د.ط)، 1981.

104 - عبد الحليم آيت أمجوض، **حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره**، دار الأمان للنشر والتوزيع ودار ابن جزم، الرباط وبيروت، ط1، 2012.

105 - عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2013.

106 - علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، (د.ت).

107 - علوش نور الدين، **حوارات في الفلسفة السياسة المعاصرة**، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2013.

108 - غدنر أنتوني، **علم الاجتماع**، تر وتق: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.

109 - فرديدريك هيجل، **محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الأولى "مدخل إلى فلسفة الدين**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2001.

110 - فريد هاليداي، **ساعتان هزتا العالم 11 أيلول/سبتمبر 2001: الأسباب والنتائج**، تر: النعيمي عبد الإله، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002.

111 - فيري جان مارك، **فلسفة التواصل**، تر وتق: مهيبل عمر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت والجزائر، ط1، 2006.

112 - فيليب ريتور، **سوسيولوجيا التواصل السياسي**، تعر: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008.

113 - فينليسون جيمس جوردن، **يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا**، تر: الروبي أحمد محمد، مراجعة: روَّاد ضياء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015.

114 - كارل أوتو آبل، **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**، تر: مهيبل عمر، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.

115 - كرستوفروانت، أندزجى كليموفسكى، **أقدم لك كانط**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

116 - كونزمان بيتر وآخرون، **أطلس الفلسفة**، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007.

117 - لوشته جون، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا أساسيا من البنيوية إلى مابعد الحداثة**، تر: البستاني فاتن، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

118 - لوكاش جورج، **التاريخ والوعي الطبقي**، تر: الشاعر حنا، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982.

119 - ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، تر: مصطفى الناوي، مراجعة: مصطفى خياطي، عيون للمقالات، الدار البيضاء، ط1، 1990.

120 - مالك ابن نبي، **شروط النهضة**، تر: مسقاوي عمر كامل. شاهين عبد الصبور، دار الفكر، دمشق، ط4، 2013.

121 - مجموعة مؤلفين، **تقنيات الاتصال، وثيقة تكوينية**، المركز الوطني لتكوين المكونين في التربية، تونس، د(ط.ت).

122 - محمد محمد يونس علي، **مدخل إلى اللسانيات**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ط1، 2004.

123 - مخلوف سيد أحمد وآخرون، **اللغة والمعنى مقاربات فلسفية**، منشورات الاختلاف و الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر وبيروت، ط1، 2010.

124 - مصدق حسن، **هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

125 - مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1990.

126 - مكاوي عبد الغفار، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تمهيد وتعقيب نقدي**، حوليات كلية الآداب، الحولية الثالثة عشر – الرسالة الثامنة والثمانون، قسم الفلسفة، جامعة الكويت، (د.ط)، 1993.

127 - مهيبل عمر، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.

128 - ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: صفدي مطاع وآخرون، مراجعة: ريناتي جورج، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (1989 ــ 1990).

129 - ميشال فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، تر: السطاتي أحمد، بنعبد العالي عبد السلام، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2008.

130 - ناجح إبراهيم، النجار هشام، **داعش السكين التي تذبح الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2014.

131 - ناهدة البقصمي، **الهندسة الوراثية والأخلاق**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1990.

132 - نعوم تشومشكي، **11 - 9 الحادي عشر من أيلول الإرهاب والإرهاب المضاد**، تر: ريم منصور الأطرش، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط1، 2003.

133 - هابر ستيفان، **هابرماس والسوسيولوجيا**، تر وتق: الجديدي محمد، منشورات ضفاف ودار الأمان، ومنشورات الاختلاف، بيروت، والرباط، والجزائر العاصمة، ط1، 2012.

134 - هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوربي**، دار الطليعة للطباعة و النشر و رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2005.

135 - هوسرل إدموند، **أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندتالية**، تر: مصدق حسن، المنظمة العربية للترجمة و مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

136 - هوسرل إدموند، **فكرة الفينومينولوجيا خمسة دروس**، تر: إنقزو فتحي، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

137 - هونيث أكسل، **التشيؤ بحث موجز في النظرية النقدية**، تر وتق: بومنير كمال، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 2013.

138 - هيجل فريدريك، **فينومينولوجيا الروح**، تر: العونلي ناجي، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2006.

139 - يعقوبي محمد، **أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية)**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، (د.ط)، 1995.

140 - يوسف الحسن، **الحوار الإسلامي الفرص والتحديات**، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1997.

ب – بالفرنسية:

141 -Apel Karl Otto, **Discussion et Responsabilité**, (T:1), trad: Christian Bouchindhomme et Marianne charriére et Rainer Rochilitz, éd Cerf, Paris, 1996.

142 -Apel Karl Otto, **Ethique de la discussion**, trad: Hunyadi .M, éd Cerf, Paris, 1994.

143 -Bjarne Melkevik, **Droit et Agir Communicationnel Penser avec Habermas**, éd Buenos International, Paris, 2012.

144 -Christian Bouchindhomme, **Le Vocabulaire de Habermas**, éd Ellipses, Paris, 2002.

145 -Honneth Axel, **La lutte pour la reconnaissance**, trad: Pierre Rusch, éd Cerf, paris, 2000.

146 -Honneth Axel, **La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique**, trad: Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandras Dupeyrix, éd la Découverte, paris, 2006.

147 -Jay Martin, **L'Imagination dialectique, l'Ecole de Francfort (1923-1950)**, trad: Moreno et Aspiquel, éd Payot, Paris 1977.

148 -Marcel Gauchet, **La Religion dans la démocratie parcours de la Laïcité**, éd Gallimard, paris, 1998.

149 -Lucien Sfez, **La coummunication**, éd point Delta, 2009.

150 -Nancy Fraser, **Qu'est- ce que la Justice Sociale? Reconnaissance et redistribution**, trad: Estelle ferrarese, éd La Découverte, paris, 2005.

151 -Olivier Abel, Jérôme Porée, **Le Vocabulaire de Paul Ricoeur**, éd Ellipses, Paris, 2007.

152 -Paul-laurant assoun, **L'École de Francfort**, éd presses universitaires de France, 1990.

153 -Paul Ricoeur, **Parcours de la Reconnaissance. Trois Etudes**, éd Stock, Paris, 2004.

154 -Touraine Alain, **Critique de la modernité**, éd Fayard, Paris, 1992.

ج – بالإنجليزية:

155 -Andrew Edgar, **Habermas The Key Concepts**, Edited by Roultedge Taylor& Group, Landon and New York, 2006.

156 -Craig Calhoun and others, **Habermas and Religion**, Polity Press, Cambridge and Malden, 2013.

157 -Gary P. Radford, **On the Philosophy of Communication**, Thomson Learning Academic Resource Center, U.S.A, 2005.

158 -Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

3/ المعاجم والموسوعات والقواميس:

أ – المعاجم

159 - بينيت طوني وآخرون، **مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، تر: الغانمي سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.

160 - دومينيك مانغونو، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، تر: يحياتن محمد، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2008.

161 - الرفاعي أمل عمر بسيم، **معجم المصطلحات الديبلوماسية والسياسية**، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، (د.ط)، 2012.

162 - المحمداوي علي عبود وآخرون، **معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين**، دار الأمان ودار مكتبة عدنان ومنشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، الرباط وبغداد والجزائر العاصمة وبيروت، ط1، 2015.

163 - جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.ط)، 2004.

164 - جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

165 - صليبيا جميل، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط.ت).

166 - عمر أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، مج 2، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008.

167 - مجموعة مؤلفين، **المعجم الفلسفي**، تصدير: ابراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983.

168 - مجموعة مؤلفين، **المعجم الوجيز**، وزارة التربية والتعليم، مصر، (د.ط)، 1994.

169 - مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.

ب – الموسوعات

أ - بالعربية

170- اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت و باريس، ط2، 2001.

171 - الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1985.

ب – بالأنجليزية:

172 –Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery, **Encyclopedia of Sociology**, V3, Gale Group, Second Edition, New York, 2000.

ج – القواميس

أ – بالعربية:

173 - الجبالي صقر وآخرون، **قاموس المصطلحات المدنية والسياسية** ، مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية "شمش"، رام الله، ط1، 2014.

174 – تدهوندرتش، **دليل اكسفورد للفلسفة، م إلى ي**، تر: الحصادي نجيب، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، د(ط ت).

ب – بالفرنسية:

175 -Pierre Tourev, "**Toupictionnaire": Le Dictionnaire de Politique** : http://www.toupie.org 2016/05/09.H:14:12.

جـ – بالإنجليزية:

176 -N. Abercrombie, S.H. Tuner, **The Penguin Dictionary Sociology**, penguin Books, London, 2000.

4 / المقالات:

أ – بالعربية:

177 - أميم عبد الجليل، **الدين والعقل العمومي: في أهمية المعتقد عند هابرماس**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2014، الرابط: http://www.mominoun.com/articles/1947، 25: 17 H:

178- آبل كارل أوتو، **إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة**، تر: التركي محمد، في مجلة أوراق فلسفية، مجلة أوراق فلسفية، ع 23، مركز النيل للكمبيوتر طارق ثابت، القاهرة، 2009.

179 - العلوي رشيد، **الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2014. (http://www.mominoun.com/articles/851) 2016/05/28 H: 22: 05

180 – العمراني عبد العزيز، **الفضاء العام العربي في مرحلة ما بعد الإسلامية وما بعد العلمانية**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2014 (http://www.mominoun.com/articles/ 1001)، 23: 16 :H

اليوسف سمير، **بين هابرماس وكارل أوتو آبل إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا**، في مجلة أوراق فلسفية، ع 23، مركز النيل للكمبيوتر طارق ثابت، القاهرة، 2009.

181 - ايمانويل كانط، **مالتنوير؟**، تر: يوسف الصديق، مجلة الكرمل، ع13، Nicosia-cyprus، 1984.

182 - حشانة بن مصطفى منيرة، **"إتيقا الخطاب والمسؤولية" بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي**، في مجلة أوراق فلسفية، ع 23، مركز النيل للكمبيوتر طارق ثابت، القاهرة، 2009.

183 - خوني محسن، **كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس**، في مجلة أوراق فلسفية، ع 23، مركز النيل للكمبيوتر طارق ثابت، القاهرة، 2009.

184 - عامر عبد زيد الوائلي، **جدلية الدين والحق عند هابرماس**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015. (http://www.mominoun.com/articles/2664) 25/05/ 2016 . H: 20:17

185 - عطار أحمد، **هابرماس والعالم الإسلامي**، في مجلة لوغوس، ع 1، دار كنوز للنشر والتوزيع، تلمسان، جويلية 2012.

186 - لوكيلي حسين، **في الحداثة السياسية وعودة الديني**، في مجلة النقد الثقافي مجلة علمية يصدرها مجموعة أستاذة جامعة تلمسان، ع 2، دار كنوز، 2014.

187 - مدقن هاجر، **مصطلحات حجاجية**، في مجلة مقاليد، ع1، جامعة ورقلة ـ الجزائر ـــ جوان 2011.

ب – بالفرنسية:

188 -Didier Mineur, **La Démocratie en France: Idéologies, Histoire**, **évolutions**, In Les Cahiers du Cevipof, n° 36, center de recherche politique, paris, 2003.

189 -Nancy Fraser, **La Dilemmes de la Justice, Dans Sciences humaines**, n°203, avril 2009, (www.scienceshumaines.com) 03/03/2016. H: 17:37.

5 – الملتقيات:

190- مالفي عبد القادر، **تداخل المفاهيم عند كل من دريدا وهبرماس حول التفاهم والتسامح والمصالحة**، ورقة مقدمة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول: جاك دريدا بين النقد الأدبي والفلسفة بمناسبة عشر سنوات على وفاته 1930 - 2004، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم - الجزائر، يومي 18 و 19 نوفمبر 2014.

فهرس الأطروحة

الفهرس **الصفحة**

مقدمة.....أ - ط

الفصل الأول :براديغم التواصل عند يورغن هابرماس: المنطلقات، الدوافع، التأسيس.....10

المبحث الأول: منطلقات ومميزات براديغم التواصل عند هابرماس.....12

1 - الخلفيات المعرفية لبراديغم التواصل:.....12

أولا: منطلقات فلسفية وسوسيولوجية ونفسية.....12

ثانيا: منطلقات مدرسة فرانكفورت.....24

2 - المنهج النقدي ومميزات براديغم التواصل:.....28

أولا: المنهج النقدي عند يورغن هابرماس.....28

ثانيا: مميزات براديغم التواصل عند هابرماس.....28

المبحث الثاني: سؤال الحداثة ومطلب التواصل عند هابرماس.....32

1 - هابرماس ناقدا لتيار ما بعد الحداثة:.....32

أولا: هابرماس والجيل الأول لمدرسة فرانكفورت.....32

ثانيا: هابرماس ناقدا لنيتشه وهيدجر وفلاسفة الاختلاف.....36

2 - الحداثة عند هابرماس: الحدود والبدائل.....51

أولا: الحداثة مشروع لم يكتمل.....51

ثانيا: من نقد العقل المتمركز على الذات إلى التفكير في تأسيس العقل التواصلي.....53

المبحث الثالث: العقلانية التواصلية عند هابرماس.....55

1 - المفهوم والدلالة.....55

أولا: مفهوم التواصل.....55

ثانيا: العقلانية عند هابرماس.....59

2 - اللغة وفعل التواصل:.....64

أولا: هابرماس والمنعرج اللغوي.....64

ثانيا: فعل التواصل والعالم المعيش.....70

الفصل الثاني: إتيقا المناقشة وإجراءاتها في المجال السياسي بوصفها منطلقا للحوار الديني.....76

المبحث الأول: إتيقا المناقشة عند هابرماس.....78

1 - المفهوم والأصول:.....78

أولا: المفهوم.....78
ثانيا: الأصول.....81
2 - الشروط والخصائص:.....85
أولا: الشروط.....85
ثانيا: الخصائص.....90
المبحث الثاني: اجراءات إتيقا المناقشــة في المجال السياسي 93
1 - الفضاء العمومي النقدي عند هابرماس:.....93
أولا: مفهومـــه.....93
ثانيا: عوامل بروزه وانحساره.....95
2 - سؤال الديمقراطية في الفضاء العمومي:.....97
أولا: حدود الليبرالية والجمهورية.....97
ثانيا: الديمقراطية التشاورية بوصفها إجراءً جديداً.....102
المبحث الثالث: الفضاء العمومي والحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر.....108
1 - مفهوم الحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر:.....108
أولا: تعريف الدين.....108
ثانيا: تعريف الحوار..... 110
ثالثا: مسألة الحــوار الديني..... 113
2 - سؤال الدين في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس:.....117
أولا: التنبؤات القائلة بزوال الدين في الفضاء العمومي..... 117
ثانيا: يورغن هابرماس قبل المنعطف الديني.....122
ثالثا: هابرماس والمنعطف الديني: عودة الدين في الفضاء العمومي.....124
الفصل الثالث: مجتمع ما بعد العلمانية والحوار الديني: (الديني والعلماني من مأزق الصراع إلى مطلب الحوار).....131
المبحث الأول: هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001 ومسألة الإرهاب العالمي 133
1 - هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001: قراءة فلسفية.....133
أولا: جاك دريــدا: مالذي حَدَثَ في حَدَثِ 11 سبتمبر؟.....133
ثانيا: نعوم تشومسكي ماذا حَدَثَ وماذا سَيحدُث بعد حَدَثِ 11 سبتمبر؟.....137
ثالثا: يورغن هابرماس: هل حَدَثُ 11 سبتمبر يعكس نقطة تحول تاريخي؟.....139

2 - مسألة الإرهاب العالمي.....143
أولا: مفهوم الإرهـاب.....143
ثانيا: الإرهاب العالمي.....149
المبحث الثاني: الأصولية الدينية ومسألة التطرّف الديني العلماني..... 152
1 - مــالأصولية؟.....152
أولا: الــمفهوم.....152
ثانيا: الخصائص.....156
2 - مسألة التطرّف الديني العلماني.....156
أولا: الــتطرّف الديني..... 157
ثانيا: التطرّف العلماني.....160
المبحث الثالث: مجتمع ما بعد العلمانية: (التواصل بين الفهم الديني والعلماني).....166
1 - مفهوم مجتمع مــا بعد العلمــانية.....166
2 - حوار الطوائف الدينية والديانات: مسألة الحرية الدينية.....169
3 - حوار الــدين والعلمـانية:.....173
أولا: اندماج الجماعات الدينية في المجتمعات المعلمنة.....173
ثانيا: اعتراف المجتمعــات المعلمنة بالجماعـات الدينية.....178
ثالثا: مـــقاربة ختــامية: (الديني والعلماني ضمن مسار تكاملي).....182
الفصل الرابع: حدود براديغم التواصل عند هابرماس.....195
المبحث الأول: حدود فكرة العالم المعيش في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس 196
1 - فلسفة كارل أوتو آبل.....196
أولا: الخلفيات المعرفية لفلسفته.....196
ثانيا: الحاجة إلى إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة.....199
2 - أوجه الاتفاق والاختلاف بين آبل وهابرماس.....202
أولا: أوجه الاتفاق.....202
ثانيا: أوجه الاختلاف.....205
المبحث الثاني: أكسل هونيث مستأنفاً هابرماس: نحو براديغم جديد للاعتراف.....212
1 - الخلفيات المعرفية لفلسفته.....212

أولا: منطلقات فلسفية وسوسيولوجية ونفسية.....**212**
ثانيا: منطلقات مدرسة فرانكفورت.....**217**
2 - من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف.....**220**
أولا: مميزات ومثالب براديغم التواصل: (ضيق أفق التواصل اللغوي).....**220**
ثانيا: براديغم الاعتراف عند أكسل هونيث: (أفق الاعتراف الاجتماعي).....**224**
المبحث الثالث: نانسي فريزر: حدود مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي لهابرماس.....231
1 - فلسفة نانسي فريزر.....**231**
أولا: الخلفيات المعرفية لفلسفتها.....**231**
ثانيا: فلسفة العدالة الاجتماعية بين الاعتراف وإعادة التوزيع.....**233**
2 – الفضاء العمومي ما بعد البورجوازي.....**239**
أولا: مميزات ومثالب الفضاء العمومي عند هابرماس.....**239**
ثانيا: الحاجة إلى فضاء عمومي ما بعد بورجوازي.....**244**
خاتمة.....**249**
قائمة المصادر والمراجع.....**253**
الفهرس.....**267**

الملخص:

أ – بالعربية

تسعى هذه الدراسة إلى معالجة مسألة مهمة تتمثل أساسا، في اعتبار أن التواصل بوصفه "براديغما" حواريا وتشاوريا يقوم بالأساس على اللغة، فإنه يشكل منطلقا هاما للحوار الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر. وهذا في اطار إجراءات إتيقا المناقشة في المجال السياسي، والمتمثلة في مفهومي: "الفضاء العمومي النقدي" و "الديمقراطية التشاورية"، باعتبارهما أحد المقدمات الضرورية والمنطلقات الهامة للحوار الديني. وفي اطار "مجتمع ما بعد علماني" يمكن تطبيق فيه هذه الاجراءات، بغية تحقيق الاعتراف المتبادل والاندماج الاجتماعي لجميع المواطنين، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين. لكن وبالرغم من أهمية هذا البراديغم التواصلي الذي يقترحه هابرماس، إلا أنه ظل يشكو من بعض المثالب أوالنقائص، التي حاول رواد مدرسة فرانكفورت في جيليها الثاني والثالث تداركها، بغية تعزيز النظرية النقدية والمضي بها قدما، وهذا ما يظهر من خلال ما قدمه "كارل أوتو آبل" حول "حدود فكرة "العالم المعيش"، وأيضا ما قدمه "أكسل هونيث" حول "حدود التواصل اللغوي"، وأيضا ما قدمته "نانسي فريزر" حول حدود "الفضاء العمومي البورجوازي".

الكلمات المفتاحية: التواصل؛ الحوار؛ الدين؛ ما بعد العلمانية؛ التسامح.

ب – بالفرنسية

Cette étude vise à répondre à une question importante est principalement considérée comme un modèle de communication qui parle de spectacle et de consultation basées principalement sur la langue, c'est un point de départ important pour le dialogue religieux dans le discours philosophique contemporaine. Cette action au sein de l'éthique du débat dans la sphère politique, et des concepts de «L'espace public critique» et «démocratie délibérative», en tant que présentations nécessaires dialogue et perspectives religieux important. A l'intérieur de la «société post-séculière» peut être appliqué lorsque ces procédures, afin de parvenir à la reconnaissance mutuelle et l'intégration sociale de tous les citoyens, qu'ils soient croyants ou non-croyants. Cependant, il se plaint de certains inconvénients ou les insuffisances qui ont essayé les pionniers de l'école de Francfort dans la deuxième et troisième génération irréversible, ce qui est ce que montre à travers son «Karl Otto Apel «environ» sur les limites de l'idée du «monde vécu», "et aussi son" Axel Honneth "environ" les limites de la communication linguistique », et aussi ce que fournit par" Nancy Fraser, "sur les limites de «L'espace public bourgeois" .

Mots clés: communication, le dialogue, la religion, post-séculaire, la tolérance.

جـ – بالإنجليزية:

This study aims to answer an important question which is mainly considered as a model of communication that speaks of discussion and consulting based mainly on the language, it is an important starting point for religious dialogue in the contemporary philosophical discourse. This action within the discussion of ethics in politics, and the concepts of "Critical public space" and "deliberative democracy", considered as important presentations and dialogue important religious perspectives. Inside the "post-secular society" that can be applied in these procedures, in order to achieve mutual recognition and social integration of all citizens to be believers or non-believers. However, Habermas was complaining from some drawbacks or shortcomings that have tried the pioneers of the Frankfurt School in the second and third generation irreversible, which is shown through its "Karl-Otto Apel" about "the limits of the idea of "life-world" "and also his" Axel Honneth "about" the limits of linguistic communication, "and also that provided by" Nancy Fraser, "the limits of" the bourgeois public sphere" .

Keywords: communication, dialogue, religion, post-secular, tolerance