الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيان عاشور – الجلفة

كلية العلوم الاجتماعية والانسانية

قسم علم النفس و الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

مفهوم التّحرّر عند يورغن هابرماس

إعداد الطالب

محمد بطاش

إشراف

د. علّة المختار

السنة الجامعية : 2022 / 2023

" نحن لا نكتفي بالحياة التي تقوم فينا وفي كائننا :
نحن نريد أن نحيا في فكرة الآخرين حياة خيالية ،
وإننا لنجتهد أن نظهر من أجل ذلك "

باسكال

اهـداء

هي سبل عديدة أهدتني النجاة في حياتي . .

رسمتْها أصالةٌ سمحة وإرادة رصينة ذات غاية نبيلة وهدف :

هم أولئك السّادة الذين يدعو لهم البقاء بدوام الصحبة والمحبة :

صاحب الفضل العظيم. . وأخ كريم : **البشير طهلال**.

وصاحب كل فضل

- وإن شحّت السّماء عن النعم. . أسداها الله على يديه سماء أخرى ذات نعم :

أخي الأكبر : **الشريف**. . أنعم الله عليه وأطال عمره.

تشكّر

تشكري وامتناني يتجاوز حدود ما تلقيته من دعم وتوجيه خلال هذا العمل

المتواضع إلى فسحة لم تكن تعرف الحدود . .

لمّا يمدّها التّواصل بمشاعر الإنسانية في كل حين

فتثمر طيبا من أخلاقهم ، ومعرفة وعلما من قرائح ألبابهم.

الأستاذ الدكتور **طيبي الميلود** – الدكتور **علة المختار**

الدكتورة **لاكلي حنان**

ولكل الأساتذة الذين رافقوني طيلة هذه الفترة الوجيزة من الدرس الجامعي.

مقدّمـــة

إنّ البحث في إطار الفلسفة المعاصرة أضحى شائكا أكثر من ذي قبل ، لمّا استجاب لمتطلّبات العصر وضرورات الواقع ، مبتعدا بشكل كبير من عقله النّظري ومستجيبا للتّاريخ والوسائل وعوامل العيش، بعيدا عن محاولات كنه وسبر ماهيات الأشياء وعللها المطلقة، وإن بقيت الفلسفة في خضم هذا التّطور محافظة على هويّتها الأصيلة. تلك التي تتجلّى أكثر في طابعها النّقدي في تناولها الظّواهر وتفسير العلاقات بينها.

إنّ الحاجة الإنسانيّة والضّرورة الاجتماعية – كلتاهما اليوم – تقودان العقل والنّظر الفلسفي إلى ضرورة مصاحبة اهتمام الدّارس والباحث خارج أسوار الدّرس الأكاديمي وتقديسه الموروث من المعاجم والنّظريات إلى ضرورة خلق فضاءات جديدة ، توائم حاجة الفرد والمجتمع المعاصرة .

إنّنا نشير من خلال هذا الطّرح إلى ما كان يطبع الفكر الحداثي وعصر التّنوير، الذي شكّل بدوره أصالة لكل ما جاء بعده من أفكار ومشاريع، من حيث الطّبيعة النّقديّة التي اتّسم بها. طبيعة مكّنت الانسان من تحقيق آمال كبيرة في طريقه نحو التّحرّر من سيادة الدّين ومركزيّة الرّوح وتعالي القيم وصورية الأفكار، حيث لامس الحقيقة في مصاحبة الطّبيعة لمّا اكتفى بشغف الحياة المادية، إنّما قد ألهمه هذا الشّغف السّقوط في براثن العلمويّة المتزمّتة والأداتيّة المفرطة، وأضحى عبدا للمادة ورغباته النّفسية وأطماعه الذّاتية.

إنّه صراع طويل تخوضه الذّات مع كلّ شيء يستحيل موضوع تامّلاتها ودراساتها ، وهي في خضم هذا الصّراع إمّا مالكة أو مملوكة ، سائدة أو مسودة.

لا فكاك من القيود والسّلب والاغتراب، أو هكذا صوّرت لنا المادية عبر جدل التّاريخ في وعي الطّبقات ونظمها السياسية واقع اغتراب الذّات الانسانية.

إنّ ما عملته هذه النزعة العلموية الأداتية ، هي إعادة الهارب إلى سجنه والمغترب إلى غربته، لأن الجدل يقتضي دائما هناك منتصر ومنهزم.

عند هذه النقطة أصل إلى مفترق الطرق، في لحظة يسودنا فيها هدوء كبير نترقب خلالها هبوب رياح سلام وتعايش، تبقي الجميع وسط هذا الميدان الكبير لتنزع من كل واحد ما كان يملكه لذاته، من أجل أن نملك جميعا ما نملكه جميعا..!

وكأن هابرماس يريد تحريرنا من وهم يسيطر على العقل الإنساني قبل الخروج والبحث في خصوصية ملكية الأفراد من عدمها..!

في خضم فعل التّواصل بين الذّوات نكون قد اخترقنا ما كان دوما غريبا عن الذّات وهو الموضوع، ليصبح جزءا لا يتجزأ منها. و بهذا يحيلنا هابرماس إلى تجاوز فلسفة الوعي والذّات إلى نظام أوسع وأكثر واقعية، مع أنه باق في وفائه – هابرماس– لعقلانيته الأولى.

إنّ نظرية الفعل التّواصلي تحيلنا إلى أداة جديدة، هي اللّغة بصيغتها التّداولية، متجاوزة الرّمزية الأداتية إلى كونها الفعل ذاته. وتحيلنا إلى جدل بينذاتي تقترن فيه الذّوات جميعا نحو تلبية مطالبها التي عجزت دون تحقيقها فلسفة الوعي، ليشمل هذا الوعي التّذاوتي جميع مناحي الحياة، ليرتقي أخيرا للعمل السّياسي.

وإنّنا إذ نعتبر العمل السّياسي مجرد تحصيل لفعل التّواصل القائم على التّذاوت، فهذا ما تؤكده نظرية هابرماس. لكننا لا نعرف حقيقة إن كان العمل السياسي أو ما يسمى " بالديمقراطية التّشاورية" لديه ، لا نعرف إن كان هو الغاية التي من خلالها فقط يحصل فعل التّحرّر ، أم أنه لازم عنه ، ذلك أنّ مشروع هابرماس في مجمله يصنّف على أنه مشروع "سوسيوسياسي" ، كما يسميه الكثير.

الفيلسوف الذي أمكن له الجمع بين عدّة أقطاب متضادة، بين فلسفة نقدية متعالية ذات طابع معياري وأخرى واقعية شمولية، بين فلسفة تنويرية ارتقت حيث كان الانسان سجين المقدّسات من أجل أن تطلق سراحه، لكنها تركته هناك ولم تنزل به حيث يعيش واقعه. لذلك كان التّأثير الماركسي ضروريّا وبارزا في كلّ مشاريع ما بعد حداثيّة، ذلك أنها ربّما – الماركسية – تشكّل الانموذج الأمثل لكل فلسفة نقدية.

وهو ما يبرّر – ربما – انتصار هابرماس للنزعة النّقدية ، والتي أخذها بشكل أكثر جاهزية كإرث تحتفظ به مدرسة فرنكفورت من قبل . إلا أنّ نظريته النّقدية تختلف عن سابقاتها في كثير من الأسس.

إن في قراءة الإنسان لتاريخه الفكري يجده شبيها بحلبة صراع، تضمّ طرفين متصارعين هما الذّات والموضوع، تنزع الذّات خلال هذا الجدل إلى الفكاك من ربقة الموضوع الذي كان دائما يشملها عظمة واتّساعا. لذلك يسعى الإنسان دوما عبر تاريخه الفكري والفلسفي الطّويل إلى التحرّر من الجهل أو من القصور أو من الاستبداد والاغتراب.

إنه ومنذ عصر التّنوير إلى بدايات القرن العشرين ارتبط مشروع التّحرّر بمحاولة السيطرة على الطّبيعة والمجتمع، وسادت عقلانية أداتية بشكل كبير ، مستجيبة لانتصارت التّقنية وسيادتها الحياة والكون. انتهت أخيرا إلى قلب موازين العلاقة بين كفتي

الصّراع (الانسان والطبيعة) حيث تمّ حصر الحياة في بعدها الواحد ، وهو الفعل الأداتي الغائي وعقلانيته، الأمر الذي عتّم الرؤية من جديد أمام مواصلة الذّات رحلة تحرّرها وانعتاقها المنشود.

الإشكالية العامة والإشكاليات الفرعية :

الإشكالية العامة :

إذن ومن خلال هذه المقاربة يمكننا التّمهيد لطرح الإشكال العام المتعلّق بموضوع بحثنا عن مفهوم التّحرّر عند هابرماس، والذي من خلاله نستشرف الإحالة إلى كون فكرة التّحرّر تعتبر شرطا أوّليا يتحقّق بقدر ما تحقّقه الذّوات من تواصل فيما بينها، بالقدر الذي نتجاوز فيه أنانيّتنا ومصالحنا الشخصية لصالح مصلحة عامة ، إنّما نحن دوما في إطار طبيعتنا الاجتماعية لا ننفك عن الحياة المدنية السّياسية التي من خلال سلطتها تقوم مراعاة هذا التّواصل.

- **فكيف يمكن تصوّر فعل التّحرّر دون تجاوز ؟**

دون وجود قيمة جوهرية تميّز الذات أو احدى خصائصها داخل محيطها العام، دون فعل الصّراع والجدل المطلق اللّذان كانا يطبعان العلاقة بين الذات الموضوع طوال التّاريخ .

الإشكاليات الفرعية :

وإنه من أجل الوصول الى بناء هذا المفهوم من خلال فلسفة هابرماس سوف نعمد أثناء هذا إلى الإجابة عن مجموعة من التّساؤلات الفرعية والضّرورية في نفس الوقت، والتي منها:

- **مما نتحرّر ؟**
- **ما الّذي يميّز مفهوم التّحرّر لدى هابرماس عن سابقه في الفلسفات المتقدّمة ؟**
- **هل يمكن تحقيق قدر كاف من تحرّر الذات دون اللّجوء إلى الفعل السّياسي وأنظمة السلطة؟**

<u>الفرضيات الأساسية للبحث :</u>

ويأتي هذا الطرح على غير ما كان يبدو مألوفا في نطاق الفلسفة السياسية ، كون أن هابرماس ينطلق في تأسيس مشروعه التواصلي على ضوء نظرية فلسفية اجتماعية قائمة على بعد جديد وهو المنعطف اللغوي.

فهو يراهن على ضرورة التحرر من كل هيمنة من خلال التواصل الذي لا يتحقق إلا عبر توظيف إنساني للخطاب.

فسنرى أن العقلانية التواصلية ذات طبيعة مركبة ومتعددة ، لا تقوم فيها حقائق مطلقة ولا تعتمد على منهج واحد ولا تخضع لسلطة خارجية مطلقا. إنها تعتمد القدرة على التنسيق بين الأفعال لدى الأفراد ، وهي ملكة تقوم على شرط الاتفاق غير القسري الذي يتم عن طريق المحاججة. وإن عرف مشروع هابرماس التواصلي ملحقا سياسيا من خلال كثير من المؤلفات التي تلت نظرية الفعل التّواصلي ، فمعالجتنا لفكرة التّحرر تقتصر على مبدأ الفعل ذي الطبيعة الإنسانية التي تحتفظ بخصوصية الذات في خضم الضرورة الاجتماعية لعملية التذاوت بين الأفراد.

أهمية البحث وأسسه :

1-أهداف البحث النظرية والإجرائية:

وإذ نشير خلال هذه المغامرة البحثية – كما دلّ عليها الوصف مما تقدّم – إلى تشعّب فلسفة هابرماس وكثرة منابعها، وما يطبعها من منهج نقدي أطال علينا مشقّة العمل في فهمه أولا وفي لملمة أطرافه المتباعدة و الكثيرة المصادر ثانيا، حتى كدنا نقيل أنفسنا من الموضوع إلى آخر غيره ، لولا شغفنا للمعرفة ومواصلة مطالعة أعمال وأثار هذه القاطرة التي لا تتوقّف أبدا، وهي تنسج أفكار الإنسان عبر تاريخه الفكري الطويل. يأتي اهتمامنا بهذه الإشكالية من فلسفة هابرماس من خلال مشروعه التّواصلي من دافع معرفة العلاقة التي يمكن أن تربط بين البنية الاجتماعية للفرد وبين التّحرّر كنتاج لها، وقد نعلم لما يغلب على هذه البنية من طابع قسري في طبيعته التكوينية مقابل السّمة السّياسية التي عادة ما تطبع موضوع التّحرّر، بالإضافة إلى كون طبيعة فلسفة هابرماس الموسوعية التي ربّما تشكل لنا طريقا مختصرا من أجل الاطلاع أكثر على الفلسفة الحديثة وما بعد الحديثة وعلى أهم مشكلاتها بشكل عام وأوضح.

2-منهجية البحث :

ولأجل تحقيق هذه الغاية فقد اعتمدنا في بحثنا منهجا وصفيا تحليليا ونقديا يعكس الممارسة الفلسفية التي طبعت تفكير هابرماس أولا، ولأن طبيعة الموضوع المتفرعة بين عدة مصادر فلسفية وكذا مشكلات متنوعة فقد فرض ذلك علينا تتبع منهجا نقديا يأخذ بعين الاعتبار نقاط الاختلاف بين المذاهب والتّيارات التي تكلمت عن الموضوع من خلال دراسات هابرماس نفسها ، والتي على ضوئها نجد أن أغلب الدراسات التي اهتمت بفلسفة هابرماس قد اعتمد هذا المنهج وهو المنهج النقدي .. وفي بعض الأحيان يفرض المنهج المقارن نفسه أثناء عرض وجهات النظّر المختلفة.

وعلى ضوء كل هذا فقد اعتمدت خطة البحث التّالية : مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

فتعرضنا في الفصل الأول إلى الدلالة اللغوية لمفهوم التّحرّر، وضمن مبحث ثاني حاولنا تقديم عرض مختصر للمفهوم من المنظور الفلسفي العام.

في الفصل الثاني تتبعنا المنابع الفلسفية التي منها أخذ هابرماس مفهوم التّحرر، وقد اقتصر ذلك على الفلسفة الحديثة بطبيعة الحال.

أما الفصل الثالث فكان بمثابة محاولة لضبط مفهوم التحرر من خلال ما يراه هابرماس ، إلا أنه لمّا كانت فلسفته نقدية بالأساس – فبعد إعطاء لمحة عن حياة يورغن هابرماس وأبرز المحطات في مسيرته الفكرية في مبحث أول – عمدنا في مبحث ثاني إلى عرض الموقف النقدي لهابرماس من الفلسفة السابقة فيما يخص التحرّر ، وفي المبحث الثالث حاولنا الخروج بأهم ما ميز مفهوم التّحرر عن سابقاته، في فلسفة هابرماس ، ومبحث رابع وأخير حاولنا خلاله فهم العلاقة بين مفهومه للتحرر ومشروعه السياسي الديمقراطي.

وقد جعلنا نهاية كل فصل خلاصة نعتني خلالها بأهم النقاط التي استخلصناها خلاله.

وفي الأخير حاولنا اعطاء تقييم عام لعرضنا هذا وأهم النقاط التي نعتقد أننا من خلالها أمكننا الإجابة عن تساؤلاتنا التي كانت دافعنا الأول لهذا البحث.ثم خاتمة البحث.

الفصل الأول

الدلالة اللّغوية والاصطلاحية ـ الفلسفية للتّحرّر.

الدلالة اللغوية :

إذا كان التحرر هو الفعل الذي ينسب للإنسان، حيث يعمل على تحصيل أو تحقيق الحرية، فإن الدلالة اللغوية بينهما تعد ذاتها ، ولا نجد في المعاجم ما يحيل التحرر إلى معنى مغاير للحرية .

حريّة: معنى قديم ، هو الإنسان الذي لا يكون عبدا أو سجينا .الحرية حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده أي شخص آخر سواه. إنها غياب الإكراه الخارجي.

– تقال الحرية على الكائنات غير الإنسان، وحتى على كائنات جامدة.

– من الزاوية الاجتماعية والسياسية ، تميز حالة معينة للمواطن أو الفاعل في علاقاته مع المجتمع والحكومة.

– تقال على الاستقلال الداخلي للإنسان عما لا لا يكون (هوذاته) حقا ((1)).

الدلالة الاصطلاحية والفلسفية :

يصنف موضوع الحرية الانسانية من بين الإشكاليات الكبرى التي هي محل نقاش وجدل منذ أن بدا الانسان يفكر بشكل منهجي وهادف، وهي من حيث كونها فعل متجدد فيما يسمى "التحرر" قد لا يمكن تحديد بداية لها ، إذ أن الحرية تشكل هوية الذات الإنسانية طالما هي واعية ومسؤولة وشاعرة .لذلك لا يمكن وضع إطار محدد يحصر معنى التحرر مادام أنه مفهوم يعنى بمحيط الإنسان، يتأثر به ويؤثر فيه، يعكس ظروفه الاجتماعية ومدى علاقته بالقيم السائدة ، الأخلاقية والسياسية .

وعادة إذا ما تعلق الأمر بموضوع التحرر فإن الطابع الذي تأخذه المناقشة هو طابع سياسي غالبا .. . " فأن تكون حرا هو أن تكون قادر على الإسهام في حكومة مدينتك

[1] - اندري لالاند ، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، المجلد الأول ، A - G ، تعريب : خليل محمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ط 2 ، 2001 . ص 727.

حسب الرؤية اليونانية القديمة. لا تكون القوانين مشروعة ما لم يكن لدى المرء حق المشاركة في خلقها وإلغائها. أن تكون حرا هو ألا تكره على الامتثال لقوانين خلقت لك ولم تخلق من أجلك .لم يكن الإنسان حرا ولم يطالب بالتحرر من مثل هذه الرقابة. كل ما طالب ب هبه الديمقراطيون هو أن يكون كل إنسان عرضة بقدر متساوي للنقد، للتحقيق ، والاستدعاء للمثول أمام القانون"[1].

الحقبة اليونانية :

وهنا تجدر الإشارة إلى أن موضوع الحرية والتحرر بشكل عام يطرق الفلسفة ولم تهتم به ، بقدر ما اهتمت بموضوع يحقق مع فعل التحرر نفس الغايات وإن اختلفنا، وهذا الموضوع هو "العدل "فأفلاطون يعطي العدل الأولوية في النظام السياسي والأخلاقي، فالفضيلة المنشودة هي العدل .وواضح أن استبعاد الإغريق موضوع الحرية يعود لنظامه الاجتماعي والأخلاقي السائد، والقائم على الارستقراطية والنظام الطبقي، رغم تمجيده العدل . على أساس أن قيمه تتجاوز قيم الحرية مثلما كان سائد في كل الحضارات القديمة – . في العصر الهوميري (11 – 10 ق م) يطلق لفظ حر على الانسان الذي يعيش بين شعبه على أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه – .العصر الذي بعده ، صارت كلمة حرة من لغة (المدينة) ، حيث يسود قانون يوفق بين القوة والحق ، والآلهة هي التي قررت الحرية . لقد بدأت كلمة "حرة" و "حر" تتخذ معنى فلسفيا في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة وبين القانون، ويتجلى ذلك في فكر السوفسطائيين، فأصبح الحر هو من يسلك وفقا للطبيعة ، وغير الحر هو من يخضع للقانون [2].

[1] - تد هوندرتس ، **دليل أكسفورد للفلسفة ، ج 1 ، من أ إلى ط** ، ترجمة : نجيب الحصادي ، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، الجماهيرية الليبية . ص 287

[2] - عبد الرحمن بدوي ، **موسوعة الفلسفة ، ج 1 ، من أ إلى س** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط 1 1984. ص 458.

لقد خاضت السوفسطائية ثورة عنيفة ضد الفكر الطبيعي السابق ، معبرة عن نزعة فردية قوية تطمح لتحقيق حرية الإرادة للذات الفردية ، والقضاء على كل صور الاستغلال الدينية والطبيعية والفكرية والسياسية .

وقد تمسك أبيقور ومعه مدرسته بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية ، وقد كانت الخطوة الأولى التي اتخذها أبيقور في نسقه الفلسفي هي السعي إلى تخليص الفرد من الأوهام والمخاوف المسيطرة على عقله.[1]

جاء سقراط عدل المعنى وعرّف الحرية بأنها فعل الأفضل (...) وبهذا اتخذت الحرية معنى "التصميم الأخلاقي" ، وفقا لمعايير الخير [2].

مع أفلاطون لا نجد غير معنى الحرية المدنية ، والتي هي وجود الخير ، والخير هو الفضلة ، والخير محض يراد لذاته ولا يحتاج لشيء آخر .

أما أرسطو فيربط الحرية بفعل الاختيار ، الخاضع لشرطين (المعرفة والإرادة). إلا أنه لا يمكن اعتبار ذلك انتصار للحرية أو أن الانسان مطالب للسعي لذلك ، فيقول : " يدعو الديمقراطيون إلى إقامة الدولة على أساس أن إرادة الأغلبية هي العليا ، ويؤكدون أن الحرية تقتضي أن يعيش كل فرد كما يشاء ، بدعوى أن تقييد الإنسان علامة من علامات العبودية"[3].

وفي المسيحية ليست الحرية حرية اختيار، لأنها يمكن أن تستخدم للخير والشر ، لذلك كانوا يؤكدون على فكرة اللطف الإلهي ، إلا أن أوغسطين أقر بعلم الله السابق لفعل الإنسان ، وفي نفس الوقت الإنسان يفعل بإرادته واختياره [4].

---

[1] - محمود مراد ، **الحرية في الفكر الفلسفي اليوناني** ، مقال ، بوابات كنانة أونلاين. (http://kenanaonline.com/users/MahmoudMorad/posts/320732)

[2] - عبد الحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 458.

[3] - أحمد عبد السلام ، **فلسفة مفهوم احرية في الفكر الإنساني المشترك وأثرها السياسي** ، ممقال ، مجلة الكترونية ملتقى الباحثين العرب. (https://arabprf.com/?p=2259) .

[4] - عبد الحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 459.

حركة الإصلاح الدّيني :

يشير "راسل " في رصده التطور التاريخي الأوربي إلى جانب تأثير التطور المعرفي والفكري في حضارة الإنسان ، وحضارة أوربا على الخصوص. فهناك أربع حركات جاءت إثر تراجع العصور الوسطى والانتقال إلى الأمام ، وأولاها النهضة الإيطالية في القرنين 15 و 16 ، فعلى الرغم من أن دانتي تأثر بطرق التفكير السائدة في العصور الوسطى إلا أنه قدّم باللغة الشعبية تلك الأداة التي جعلت الكلمة المكتوبة متاحة للإنسان العادي غير الملم باللغة اللاتينية. ثم انتقلت هذه الحركة من إيطاليا إلى باقي أوربا. حيث عاصرت الحركة الإنسانية في ألمانيا حركة الإصلاح الديني ، الذي يعدّ أحد عوامل إزالة عالم العصور الوسطى[1].

لا يختلف اثنان في كون الفلسفة الحديثة وليدة المذهب البروتستاني ، ولعل أهم الحركات التي أثّرت في مسار التّاريخ الفكري الأوربي هي ما يعرف بحركة الإصلاح الدّيني مع " مارتن لوثر "(1483 – 1586) ، الذي كان راهبا أوغستينيا ومعلما للاّهوت ، وقد كان مناهضا للكثير من الطّقوسيات الكنسية ، والتي منها "تقديم صكوك الغفران".

لم يكن مبدأ الحركة بادئ الأمر غير الإصلاح الدّيني ، ثمّ اتّخذت طابعا سياسيّا لارتباط الكنيسة بالسلطة ، وأن أمر الإصلاح يقوّض سلطتها ونفوذها.

إن ارتباط الإصلاح الدّيني بالسّياسة حدد بوضوح آراء لوثر السّياسية المندّدة بالكنيسة الكاثوليكية المحتكرة للسلطة الزمنية ، وللثروة وضبط مهام السلطة الدّينية والسّياسيّة مع ترجيح كفّة السّلطة السّياسية ، ونادى بضرورة تقديم المواطنين الطّاعة المطلقة للحاكم ، واعتبر مقاومة الحاكم خطيئة لأن سلطته المسندة من الله مقدّسة وهو مسؤول أمامه ، وهذه الفكرة سببها تأسيس مفهوم الدولة على أساس قومي لحاجة لوثر للأمراء الألمان في صراعه ضد البابا ، وكما يؤكد لوثر أنه ليس من الحكمة لأي مسيحي أن يعارض

[1] - برتراندراسل ، **حكمة الغرب ،ج2 (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)**، تر: فؤاد زكرياء ، سلسلة عالم المعرفة،ص 16

حكومته ، سواء كانت عادلة أم ظالمة ، وليس هناك من أعمال أفضل من طاعة وخدمة كل هؤلاء الذين وضعوا فوقنا كرؤساء ، ولهذا السبب أيضا فإن العصيان خطيئة أكبر من القتل والزنا والسرقة وعدم الامانة، وعلى الرغم من تحرّرية لوثر الدّينية ودعوته الإنسان الألماني إلى رفع الوساطة الدّينية وضرورة أن يقرأ الألماني الكتاب المقدّس بمفرده ، إلا أنه لم يكن مصلحا ديمقراطيا ، وأعلن بصراحة وقوفه ضد أولئك الذين تحدّوا أسيادهم السّياسيين ، وذلك لأنه ظل في تفكيره السّياسي يتأمل الأمور بمنظور العصور الوسطى ، وقد اقترنت الثّورة بقدر كبير من العنف والقسوة من جميع الإطارات وسحقت في النّهاية بوحشيّة وأودت هذه المحاولة الفاشلة للثورة الاجتماعية للفلاّحين إلى إضعاف قوة الدّفع الأصلية للعقيدة الإصلاحية إلى حد ما [1].

لم تكن اللّوثرية ظاهرة سياسية فقط ، بقدر ما أثرت في عقول النّاس ، فلقد كانت الجاهير في ألمانيا قد اعتادت منذ عهد الإصلاح الدّيني الفكرة القائلة أنّ الحريّة هي بالنسبة إليهم قيمة باطنة لا تتعارض مع أي نوع من العبودية وأن الطّاعة الواجبة للسلطة القائمة شرط ضروري للخلاص الأبدي ، وأن الكدح والفقر نعمة من عند الربّ ، وأدى هذا إلى كبت الحريّة والعقل في ألمانيا وتحويلها إلى العالم الباطن ، إذ كان من الوظائف الرّئيسية للبروتستانتيّة أن تحض الأفراد الذين تحرّروا على قبول النّظام الاجتماعي الذي ظهر حديثا في ذلك الحين بتحويل مطالبهم من العالم الخارجي إلى حياتهم الباطنة [2].

هذا التأثير البروتستانتي أفرز كذلك فكرا فلسفيا لا تؤثر فيه الحقائق والصّراعات الخارجية ومنعزل عن العالم الاجتماعي التّعيس ، وهذا الأمر يخلق اتّجاها لمهادنة الواقع الاجتماعي لدى تيار المثالية المعروفين بنزعتهم النّقدية . إذ يعتبر الواقع الاجتماعي مادة مهمة للتّنظير الفلسفي في القرن الثّامن عشر الذي عرف في تاريخ الأفكار بقرن فلسفة التّنوير التي اتّجهت لنقد الدوجماتية واللاتسامح الدّيني والاستبداد السّياسي.

---

[1] - برتراندراسل ، **حكمة الغرب** ، مرجع سابق، ص 34

[2] - ها ربرت ماركيوز ، العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ، تر :فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، مصر ، 1970. ص 38

العصر الحديث:

فحيث تسود النزعة الاجتماعية ، فلأننا أكثر واقعية من ذي قبل . ولكن المثالية واقعية أيضا ، لأن الحقيقة العميقة لطبيعتنا هي الوحدة ، وهذه هي الصّيغة الأولى الكبرى لتصوّر الفردانية الذي يكمن تحت تمثّلاتنا للحياة المشتركة.[1] وبهذا المعنى تنعقد الضرورة لفعل التحرر استجابة لطبيعة الذات التي تجنح دوما إلى الفردانية ، ولنفس الضرورة سوف تعمد الذوات في حالتها الاجتماعية الى التعايش حفاظا على نفس القيمة المرجو تحقيقها.

إن العلاقة الاجتماعية تسبق العنصر المعزول في طبيعة الفرد ، لذلك فهم لا يعيشون في المجتمع بدافع المصلحة أو الفضيلة أو بقوّة سبب آخر ، مهما كان ، إنهم يقومون بذلك لأنه لا يوجد بالنسبة إليهم شكل آخر لوجود ممكن[2].

فيقرر هوبز• أن الحرية هي غياب القسر ، ذلك أن سيرة الانسان كلها قائمة على غريزة حب البقاء. ومن الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، وإنما الأصل أو "حال الطبيعة" أن الانسان ذئب للإنسان.
بيد أن غريزة حب البقاء ذاتها تحمل الناس على التماس وسائل لحفظ بقائهم، وهذا ما تمليه عليهم الطبيعة الانسانية التي تشتمل على العقل إلى جانب الهوى. ذلك لما يدركوا أن البلية عامة وأنه يمكن تلافيها بوسائل عامة، فتأتي أول قاعدة خلقية وهي طلب السلم. الذي شرطه أن ينزل كل فرد عن حقه المطلق في حال الطبيعة إلى سلطة مركزية، التي سوف تعمل لخير الشعب، فتحل الحياة السياسية محل الحياة الطبيعية .

---

[1] - تزفيتان تودوروف ، **الحياة المشتركة** ، تر: منذر عياشي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط 2 ،2010 ، ص 15

[2] - نفس المرجع ، ص 19.

• **هوبس** : أول الماديين المحدثين ، وأكبر أنصار الحكم المطلق ، دخل الجامعة فدرس المنطق ووالطبيعيات ، عمل في خدمة بيكون كاتبا لسره ومعاونا له في نقل مؤلفاته الى اللاتينية . سافر فرنسا ما بين (1629 - 1631) عرف فيها مبادئ أقليدس وأعجب بالمنهج القياسي. عام 1640 عرض فلسفته الأولى كتاب " مبادئ القانون الطبيعي والسياسي". (انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 61)

ويلزم عن هذا التعاقد صفات خلقية كثيرة منها : الصدق والأمانة وعرفان الجميل والتسامح والإنصاف والشركة ورفض الخلافات بالتحكيم. والطاعة تكون لذات القيم لضمان استمرارها. إنما الضامن الأكبر هو أن السلطة العامة مطلقة الحكم [1].

بينما يفرّق روسو بين حب الذّات وبين احترام الذّات ، معتبرا الحالة الأولى تمثل غريزة البقاء البسيطة ، وهو شعور إيجابي وسابق على السلوك الأخلاقي. وفي الحالة الثاني يعد الشعور فيها سلبيا، لأنه لا يوجد إلا ضمن المجتمع ، يقضي بمقارنتنا بالآخرين ، والبحث عن الأفضلية.

يقف بين الحالتين حالة شعورية ثالثة – في تمثل العلاقات الاجتماعية – يتمثل في " فكرة التّقدير "[2].

أو الرّغبة في جلب انتباه الآخر بتعبير آدم سميث ، أو الاعتراف بتعبير هيجل.

فموقع الآخر ليس بالضرورة هو موقعي ، بل هو موقع مجاور ومتمّم. في إشارة إلى أن الحياة لا تستمر بقدرات الفرد الذاتية بل هي بحاجة الى تعزيز اجتماعي تتكامل فيه مع الذوات الأخرى.

هذا الشعور يجعل من الفرد يتجاوز الرّغبة في الحظوة إلى الذّات إلى الحظوة الإنسانية .

إن حاجتنا للآخر ليس بدافع إرضاء غرورنا ، بل لأننا ندين لهم بوجودنا بسبب عدم كفايتنا بشكل مطلق ، والله وحده الكامل الذي يعرف السّعادة في توحّده[3].

هذا التّقدم الذي غايته تحصيل الرّضا والطّمأنينة الإنسانية ، هو اعتراف مبني على صراع بين طرفين في تصوّر هيجل ، الذي ترسمه جدلية السّيد والعبد .

إن إيمان روسو بالتّفاعل الاجتماعي ورغم تأكيده على أهميته ، لا يعكس الضّرورة في أصل الطّبيعة الإنسانية ، مادام هناك نزوع للتفرد لدى الذّوات ، وهذا يحيل إلى أن

---

[1] - يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، مؤسسة هنداوية ، القاهرة / مصر. ص 65 – 66.
[2] - تزفيتان تودوروف ، **الحياة المشتركة** ، مرجع سابق، ص 30
[3] - نفس المرجع السابق ، ص 31.

التّفاعل هذا مبني على أساس من الوعي ، وعي يحيل إلى إدراك الأفضل وما الذي يجب أن يكون ، ومن ثمّة البحث عن السبل الممكنة في تحقيق رضا الذّات الذي لا يكون إلا اجتماعيّا وهذه هي الصّورة في ظاهرها التي تعكس التّفاعل بين الذّوات في نظرية التّواصل لدى هابرماس.

عند سبينوزا ، الإنسان فاقد الأهلية للفعل الحر ، وذلك أنه يتحرك بانفعالات خارجية.. فالله وحده هو الحر . إنما في إمكانه أن يتحرر إذا أحال أفكاره غير الواضحة إلى واضحة، وأحال انفعالاته إلى حب الله[1].

[1] - عبد الحمن بدوي ، **الموسوعة الفلسفية** ، مرجع سابق ، ص 460.

خلاصة

تشير الدلالة الاصطلاحية والفلسفية بشكل عام عبر التتبع التاريخي لتطور مفهوم التحرر ، أنه شكّل جوهر الحاضر الإنساني في كل حقبة زمنية ورقعة جغرافية ، حيث كانت غاية التحرر هي دافع الإنسان إلى خوض الصراعات والحروب ، وفي ذلك تأكيد لهويته وذاته ، وإن صراعه هذا لم يكن ضد سيطرة الإنسان على اخيه الإنسان فحسب ، بل تعدت جميع أشكال الهيمنة التي تجعل من الإنسان كنوع ذو هوية عاقلة ومفكرة فاقدا لشروط الوعي بمحيطه الكوني العام ، أو تلك الأشكال التي جعلت منه فردا قاصرا أمام هيمنة الحاجة والسيطرة وضعف القدرة على امتلاك زمام الأمور في شؤونه النفسية أو الاجتماعية ، بل تعدت طموحاته نحو التحرر إلى محاولته الانفكاك من كل انواع القيم والعقائد التي عادة ما كانت تشكل له ملاذا من سخط الحياة.. فكانت دعوة الإنسان ذاته للتحرر ربما تتجاوز حدود سيطرته عليها.

إن دلالة هذا المفهوم من العبث محاولة إعطائها حدودا معينة ، بل يجب ترك لها المساحة الأكبر من اهتمامات الإنسان إلى المدى الذي تنهي فيه هذه الروح رسالتها في الوجود..!

الفصل الثاني

منابع مفهوم التّحرر في فلسفة هابرماس

المبحث 1 : ايمانويل كانط

المبحث 2 : هيجل

المبحث 3 : كارل ماركس

المبحث 4 : جورج لوكاتش

المبحث 5 : ماكس فيبر

المبحث 6 : هربرت ميد

المبحث 7 : مدرسة فرنكفورت / المدرسة النّقدية

تمهيد

إن الإيمان بالتّذاوت والتأسيس لقيم عامة تحكم التواصل بين الناس، نابعة أساسا من رغبة حضارية تخرجنا من التمركز حول العقل ذي الطابع البنيوي الغربي إلى حيث عالم من الاختلاف والمغايرة .

هذا ما يطبع جوهر المشروع الهابرماسي عامة، والذي من خلاله يجعل من الحداثة نهجا مستمرا ودائما لا تفصل أجزاؤه سوى محطات تجديدية، هي محطات ليست حكرا على حقبة زمنية معينة ولا على حدود مكانية جغرافية خاصة، مثلما تؤكد على هذا الرؤية الهيجلية.

إن مشروع الحداثة• عامة في جوهره – حسب تصوّر هابرماس – يحمل إرادة نحو التّحرر. إنه تحرر يكسر قيود الذّات من ذاتيتها قبل أي قيود خارجية يمكن الحديث عنها.

وتأتي ضرورة الكشف عن منابع وأصول فكر هابرماس النّقدي والتحرّري كونه يؤسس مشروعه على ضوء مضامين عقل الأنوار، منتقلا من براديغم فلسفة الوعي إلى براديغم اللغة، يأمل من خلاله هابرماس تجاوز فكر الأنساق والتمركز حول الذات إلى تحرير

• **الحداثة** : لغويا (اللغة العربية) تعود إلى جذر (حدَثَ) وحدث الشيء حدوثا ، أي وقع .وحداثة : نقيض قدم ، والحداثة تشير إلى سن الشباب فيقال أخذ الأمر بحداثته ، أي بأوله وابتدائه (المعجم الوسيط). والإحداث إيتاء الشيء الجديد والمبدع ، ويأتي المحدث بمعنى الشيء المستحدث والمنكر. وفي حقيقة الأمر إن دلالة الحداثة في اللغة العربية لا ترتبط بالمعنى المتوخى منها كما هو منقول مترجم من اللغات الأخرى .

هناك فرق بين كلمة (حديث modern) ، وهي ما تقابل كلمة قديم لغة ، وبين مفهوم (الحداثة modernity) ، الذي يعطي اليوم دلالة معرفية أكثر من كونها زمانية ، ويرجع لالاند استعمال كلمة "modern" إلى القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، كما ربطه بتاريخ سقوط القسطنطينية 1453م ، وذلك مع بداية فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية له ، وهو ما ارتبط بفلسفة بيكون وديكارت ، بين دلالة فعل الانسان على وجوده أو دلالة تفكيره. وفي تفسير هابرماس للكلمة يقول : " استعملت كلمة (حديث) للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي (..) عن الماضي الروماني الوثني، ورغم تبدل المضامين تعبّر الجدّة (العصرنة = الحداثة) دوما عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة. (انظر:الاشكالية السياسية للحداثة ص 83 -84-85).

التفكير العقلاني من هذه الحدود، وتجاوز ما كان نظريا وإحالته إلى أداة تطبيقية تستوعب قضايا المجتمع والإنسان.

لذلك سنحاول المرور بأهم محطات الفكر الفلسفي الذي شكّل أساسا لتفكير هابرماس، وأساسا لمشروعه المابعد حداثي ، في رؤيته حول التّحرر، رغم تعدّد مشاربها وتنوعها.

المبحث 1 : ايمانويل كانط •

إن المرور عبر بوّابة كانط ، أو ما يسمى بالفلسفة النقدية، ليس مجرّد روتين منهجي، بل هو ضروري لما يمثّله من أساس لكل مشروع فلسفي حداثي أو ما بعد حداثي. ذلك أنها من حيث المبدأ فلسفة نقدية تعرّضت للعقل تمحيصا ونقدا، فنظرت إلى حدوده ومدى إمكاناته ضمن نطاق التّجربة الحسية.

وقد ظهر كل ذلك ضمن ثلاث أعمال كبرى المعروفة في فلسفة كانط، والتي ضمنها الإجابة على أسئلة ثلاثة هي :

ماذا يمكن أن أعرف ؟

ماذا يمكنني أن أعمل ؟

ماذا يمكنني أن آمل فيه ؟

ثم تبع ذلك بدراسات انثروبولوجية تبحث في موضوع " ما الإنسان"، والتي تضمّنها سؤال كانط حول " ما التّنوير". والتي ربما نستخلص منها أهم مواقف وإجابات كانط، والتي نراها جليّة وبارزة في فلسفة هابرماس، فيما يتعلّق بموضوع بحثنا حول " مفهوم التّحرر".

فعن مفهوم التّنوير يقول كانط: "التّنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي اقترفه في حقّ نفسه" [1].

• **ايمانويل كانط Emmanuel Kant (1724 - 1804)** ، فيلسوف ألماني في العصر الحديث ، يوصف غالبا بأنه مؤسس المثالية المتعالية، وتوسم فلسفته بالنقدية، لما تضمنته اعماله الثلاثة : نقد العقل المحض (1781) ، نقد العقل العملي (1788) ، نقد ملكة الحكم (1790) ، أثر كانط كثيرا بمساءلاته وأفكاره النقدية (ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ماذا يمكنني أن أفعل ؟ ماذا يمكنني أن آمل ؟ ما الإنسان ؟) ، الداعية إلى مراجعة وفحص الدوغماطيقيات التجريبية والعقلية على حد سواء ، فكان لمواقفه الابستيمولوجية توجها خاصا لا يرفض العلم ، بل يسايره ويصحح مساره، كما أنه حذر من المغامرات الميتافيزيقية . ولمواقفه الفلسفية الجريئة، خاصة في دعوته لاستعمال العقل دون حد ليخرج الإنسان من قصوره وضعفه. اعتبر كانط مفكر ومنظر الأنوار. تأثرت كثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة الألمانية والأوربية بفلسفة كانط ، وحاول بعض الفلاسفة المعاصرين تحيين أفكاره والاستفادة منها في صياغة جديدة أطلق عليها الكانطية الجديدة. من أهم كتبه : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علما (1783) ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (1785) ، الدين في حدود العقل (1793) ، مشروع السلام الدائم (1975). (انظر :هابرماس والسوسيولوجيا ص 115).

وكل هذا قائم على شرط أساسي هو الحريّة، يقول " مثل هذا التّنوير• لا يتطلب شيئا غير الحريّة، وهو في الحقيقة لا يتطلب إلا أبعد أنواع الحريّة عن الضرر، ألا وهي حرية الاستخدام العلني للعقل في كلّ الأمور " [2].

إن القصور من خلال النّص يكون نوع من الإرادة الّتي تقبل سلطة الآخر ، والتي تشمل جميع مناحي الحياة، والتي ربما أكثرها أمور الدّين.

وللخروج من حالة القصور هذه نحو نير العقل والتّحرر يتطلب الأمر تأنّيا وصبرا كبيرا، وذلك أنه ليس من اليسير على الجميع فعل هذا. يقول " قلّة من النّاس وُفّقوا في التّخلّص من هذا القصور بفضل النّشاط الخاص لأذهانهم، وفي المشيِّ بخطى ثابتة رغم كلّ شيء" [3].

إلا أنّ هذا ليس بالأمر المستحيل، إذا تحقّق شرط الحريّة.

ولكن إذا كانت الأنوار هي تجاوز حالة القصور من خلال تحرير الإرادة واستغلال الذهن وقدراته الذاتية، فهل تبقى هناك حاجة لشرط خارجي يضمن له الحرية لفعل ذلك ؟

إن شرط الحريّة الذي يتكلّم عنه كانط والذي يجب قيامه بين النّاس لضمان تجاوز حالة القصور هذه، هو الإرادة السّياسية الحاكمة والوصيّة بشكل مباشر على الرّعية . يقول : " وإنه لا خوف على الأمن العام ووحدة المجتمع من إكلاق الحريّة، فلا خطر في

---

[1]- امانويل كانط ، **ثلاثة نصوص * تأملات في التربية ـ ما هي الأنوار ؟ ـ ما التّوجه في التفكير ؟** ، تعريب وتعليق : محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر ، تونس ، ط 1 ، 2005 . ص 86

• **التنوير (Enlightenment)** : جاءت تسميته بالضد من العصور المظلمة ، فهو التنوير ، وهو اتجاه اجتماعي سياسي فلسفي ، ساد أوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ويتميز بفكرة التقّدم ، وعددم الثقثة بالتقاليد ، والتّفاؤل والإيمان بالعقل ، والدعوة إلى التّفكير الذّاتي. من بين ممثليه ، كانط ، فولتير ، روسو ، مونتسكيو ، وقد شاركوا في النّضال ضد الإقطاع وايديولوجيّته، وفي التغلّب على نفوذ الكنيسة، وعلى مناهج التفكير المدرسية التي كانت سائدة .ولا شك أن أفكار التنوير لم تأتي من فراغ بل كانت معتمدة ومرتبطة بظهور التحولات العلمية والصناعية الكبرى آنذاك، لذلك فالتنوير أصبح حركة ثورية شاملة من أجل العقل والانتصار له. (انظر:الاشكالية السياسية للحداثة ص 35).

[2]- امانويل كانط ، **ثلاثة نصوص * تأملات في التربية ـ ما هي الأنوار ؟ ـ ما التّوجه في التفكير ؟** مصدر سابق، ص 87

[3] - نفس المرجع ، 92

الحريّة وفي استعمال النّاس لعقولهم بشكل عام. على أن هذا يتطلب وجود دولة قوية، وأمير له جيش كبير منظّم لضمان الأمن العام " [1].

ومنه يكون الخروج من حالة القصور مبني على أركان ثلاثة هي : العقل ، الإرادة ، السلطة.

لهذا لمّا كانت الإرادة فعل تقوم به الذات وفق شجاعة وجرأة معرفية يشترك فيها جميع النّاس، فإنّ هذا يتحقّق في تصوّر كانط بتوفّر شرطين، أحدهما روحيّ والثّاني مؤسّساتي (أخلاقي وسياسي). وهذا من خلال التّمييز بين ما ينتمي للطّاعة بوصف الانسان مواطنا، وما ينتمي للعقل ووالواجب بوصفه انسانا عالما. يقول: " فإن الشّخص لا يتصرّف ضد واجبه كمواطن إن عبّر علنا بوصفه عالما عن أفكاره المناهضة لقبح هذه الضّرائب" [2].

حيث أنّ استعمال العقل في شكله العام يكون حرّا، وهو مشروط ومقيّد في استعمالاته الخاصّة .

إن الشّكل العام في استعمال العقل يسميه كانط بالاستعمال العمومي. وهو الذي ينبغي أن يكون حرّا، يقول : " وأقصد بالاستعمال العمومي من قبل المرء لعقله هو ، أنه يستعمل عقله الخاص بوصفه عالما أمام الجمهور بأكمله، الذي هو عالم القرّاء".

وهذا مثال كان تكملة لبيان دور رجل الدّين أو المسؤول عامّة، لمّا يتجاوز استعمال عقله الخاص دون أن يخلّ بمسؤولياته، حيث يعمل فيما هو واجب إنسانيّ عام.

إنّ ما هو منوط بالدولة لا يتوقّف عند شرط الحريّة، بل يتجاوز دورها إلى مشاركة الرّعايا والمواطنين في سنّ التّشريعات والقوانين. يقول " ولكن طريقة التّفكير عند رئيس دولة يساعد على نشر الأنوار تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير لتقرّ بأنه حتى فيما يخصّ

[1] - المرجع نفسه ، ص 88
[2] - المرجع السابق ، ص 89

التّشريع الذي سنّه لا خطأ في السّماح لرعاياه بأن يستعملوا عقولهم بالذّات استعمالا عموميّا... حول صياغة أفضل لهذا التّشريع[1].

إذن هذا الاستعمال العمومي للعقل خاضع بدوره للمسؤولية الأخلاقية، وكأنها هي الضّامن لتوازن إرادة الأفراد فيما بينهم، خارج المسؤولية المدنية للمواطن.

ويرى كارل بوبر• إن أهمية نص كانط في التّنوير تكمن في تأكيده على أنّ التّحرّر وبلوغ الحريّة إنما يتمّ من خلال المعرفة، فبالمعرفة نتحرّر.

مبيّنا بذلك أثره على الفكر العلمي والفلسفي المعاصر، وهذا من خلال تأكيده على دور الذّات النّاقدة، وعلى مسؤوليتها الأخلاقية من خلال مقولته حول الإرادة الحرّة المستقلّة، ومن خلال توسّع هذا المجال ليشمل الدين. حيث يقول : " اعتبر كانط أن هذه الفكرة، فكرة تحرير الذّات أو النّفس من خلال المعرفة هي مهمته ودليله عبر حياته" [2].

وفي تقدير بوبر أنّ كانط لم يقل بالأحادية، أحادية العقل، مثلما تذهب إلى ذلك الرومانسية في نقدها له، وإنما كان من المؤمنين بالتعدّدية، وممن يعتقدون في تعدّد الخبرات البشرية، وفي تنوّع الأهداف البشريّة. فإنه آمن بالمجتمع ، مجتمع تعدّدي يحقّق المعيار الذي وضعه، لتكن حرّا ولتحترم حريّة الآخرين واستقلالهم، فإن كرامة الانسان تكمن في حريّته، وفي احترامه لمعتقدات الآخرين. يقول " عليك أن تعتبر أن كلّ شخص هو هدف ذاته، ولا تستخدمه أبدا كمجرّد وسيلة لأهدافك "[3].

---

[1] - نفس المرجع ، ص 89

• **كارل ريمون بوبر Karl Raimund Popper (1902 - 1994)** ، فيلسوف انكليزي من أصل نمساوي ، كان في بدايته الفكرية على صلة بالوضعيين المناطقة (جماعة حلقة فيينا) ، لكنه اختلف معهم وقطع صلته بهم ، انتقد زعماء مدرسة فرنكفورت لاسيما تاريخانية المدرسة وماركسيتها الجديدة ، من أهم أعماله : منطق الكشف العلمي (1935) ، بؤس التاريخانية (1944) ، المجتمع المفتوح وأعداؤه (1945). (انظر :هابرماس والسوسيولوجيا ص 19)

[2] - كارل بوبر ، بحثا عن عالم أفضل ، ترجمة : د . أحمد مستجبر ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1999. ص 170

[3] - نفس المرجع. ص 167.

وعلى أساس من هذه الأخلاقيات أقام كانط أهم نظريّاته عن الدّولة، ونظريّته في القانون الدّولي.

طالب بعصبة للأمم، أو اتّحاد فدرالي من الدّول، تكون مهمته في النّهاية هي المناداة بالسّلام وصونه، السلام الأبدي على الأرض.

المبحث 2 : هيجل•

تعتبر فلسفة هيجل لدى أغلب الدارسين ، أهم الفلسفات التي يعود لها الفضل في بناء الوعي الغربي الحديث، كونها حملت على عاتقها رسم معالم العقل البشري في حدود الشعور الغربي بما له من تاريخ وجذور عرقية ودينية.

وقد أمكن لهيجل نسج هذه الشمولية لمّا استخدم المنهج الجدلي، الجدل الذي يعدّ بالنسبة لهيجل أساس ومبدأ كل حركة وكل وجود. لهذا جعل هيجل من التّناقض جوهرا لفلسفته ومنهجه، يقول : " إنّ العقل إنّما يغدو موضوعا لأنه تلك الحركة القائمة في مغايرته نفسه، أي في صيرورته موضوعا لذاته"[1]. وفي هذا إشارة إلى تجاوز هيجل الفلسفة التي سبقته، الفلسفة التي اعتمدت المعرفة العقلية الخالصة المتعالية عن الوجود، لكنها بالمقابل ليست تجريبية خالصة.

إننا من قبيل الجمع بين قطبين من الفكر والوجود. يقول : " إن العقل قد جاوز الحياة الجوهرية التي كان يحياها في عنصر الفكر، جاوز إيمانه الأول المباشر، جاوز الرضا

• **جورج فلهلم فريديريك هيغل George wilhelm friedrich** (1770 - 1831) ، فيلسوف ألماني ذو نزعة مثالية ، عرف في أوساط الفلاسفة والمثقفين المحدثين والمعاصرين عموما بتأثيره القوي على المؤيّدين له والمعارضين على السّواء . تبلورت معه الفلسفة الألمانية الحديثة التي دشّنها كانط (عقلانية نقدية) ، ثم تطوّرت مع شيلينغ (مثالية ذاتية) ، وفيخته (مثالية موضوعية) ، إلى أن صارت مطلقة مع هيغل.
تقوم فلسفة هيغل برمّتها على الفكر كأساس للوجود (المطابقة بين الوجود والفكر في مبدأ واحد هو التّصور) والمعرفة والتّاريخ ، وهو متطوّر من حيث الفكر والوصرة والماهية ، وهكذا صاغ هيغل مذهبه على الفكر الجدلي (التطوّر بواسطة الجدل ، جدل الفكرة ونقيضها والمركب بينهما these + antithese + synthese) ليس كطريقة عقلية فحسب وإنما حياة التصوّر ذاتها تكمن في تاريخها الجدلي ، وقد كان محور تحليله في الفن والدين والفلسفة. من أهم آثاره الفكرية : فينومينولوجيا (ظواهرية) الروح (1870) ، موسوعة العلوم الفلسفية (علم المنطق) (1812-1816) ، مبادئ فلسفة الحق (1821). (انظر :هابرماس والسوسيولوجيا ص 13)

[1] - عطيات أبو السعود ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، شركة الجلال للطباعة ، الإسكندرية ، ص 64

والأمن اللذين كان يكفلهما للوعي الوفاق بين العقل والماهية. وما جاوز العقل تلك الحالة وحدها إلى الطرف النقيض إلا للرجوع بنفسه على نفسه دونما جوهر، فلم يقف الأمر عند فقدان حياته الجوهرية، وإنما أصبح أيضا وعيا بهذا الفقدان "[1] .

فقط تجدر الإشارة إلى أن الجدل الهيجلي يشمل المنهج وكذلك طبيعة الموضوع الذي يدرسه، أي الفكرة وسيرها وتطورها.

يقول : " إن نمو الفكرة الشّاملة أو سيرها هو ما أسميه المنهج " [2].

وبالنسبة لتطوّر الروح فهو ثلاثي :

أولا نجد الروح في ذاته، حيث الفرد هو مقرّ الظواهر الشعورية التي يدرسها علم النفس.

ثانيا الروح لذاته ، أو الروح الموضوعي، وهو المجتمع.

ثالثا الروح في ذاته ولذاته، وهو اتحادهما معا، أي جملة الروحية للوجود متجلية في الفن والدين والفلسفة[3].

ويمكنني اعتبار فهم نصوص هيجل بشكل واضح ومختصر من طرف المفكر "يوسف كرم" قد جنّبنا طول الوقت ومتاهة الاصطلاح الهيجلي الخاص والكبير، من حيث إبراز فكرة التّحرّر ومقاربتها الواقع.

فالشّعور بالحرية يتم من خلال درجات ثلاث: ففي الدرجة السّفلى للجسم ينمو وينضج ويشيخ معه، إحساساته غامضة، يقابلها انفعالات غامضة، وهذه جسمية الروح أو اللاشعور [4].

---

[1] - نفس المرجع ، ص 64.
[2] - إمام عبد الفتاح إمام ، **المنهج الجدلي عند هيجل** ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2 ، ص 100
[3] - يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، مؤسسة هنداوية ، القاهرة / مصر . ص 292.
[4] - نفس المرجع ، ص 292 .

ثم يظهر الشّعور الواضح فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء، وهذان إدراكان متعارضان، يوفّق بينهما الفهم الذي يجعل مدركات الشّعور موضوعية، حيث أن النظر ينقلب عمليا حين يتّخذ الروح ذاته موضوعا للإرادة. فالروح الذاتي حين يقرّ بالحقيقة والقانون يقرّ بسمو الروح الموضوعي ويقدّمه على نفسه [1].

إذن للروح الموضوعي مظاهرا ثلاثة تقوم بإزاء المظاهر الذاتية الثلاثة، هي الحق والواجب والمؤسّسات الاجتماعية التي هي الأسرة والمجتمع المدني والدولة [2].

ففي حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية، وفي حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحقّ والقانون، لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظراءه وأن العقل والحرية الروحية مترادفان.

فنجد أنّ الشخصية –في ظل الثّقافة أو الحضارة– قد أصبحت تثقّف ذاتها بذاتها، وتطبع نفسها بطابع كلّي، فهي لم تعد تنطوي على قيمة إلا بقدر ما تنجح في القضاء على حالتها المباشرة [3].

يتّخذ الانسان حريّة أخيه قانونا لحريّته هو، أي حدّا لها، وهذا أصل التعاقد. بالنسبة لهيجل الحرية المضمونة بالحق مقابل الأشياء الخارجية هي حريّة ناقصة، إذ أنها لا تعنى بالباعث الباطن، فتدع مجالا للصّراع بين الروح الذّاتي والرّوح الموضوعي، ويزول هذا الصّراع بأن يصير احترام الحق اراديّا. في حين أنّ الحقّ لا ينظم سوى المنافع الماديّة. ولأنّ الفرد ميّال للأنانية وللشرّ فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي، فيجد المعونة في المجتمع الذي يحرّره من نفسه، ويوفّر له وسائل العمل الصّالح.

---

[1] - المرجع السابق ، ص 293

[2] - نفس المرجع ، ص 293.

[3] - زكرياء ابراهيم ، **هيجل أو المثالية المطلقة** ، دار مصر للطباعة ، ط1 ، 2010 ، ص 315.

يقول هيجل : " إنّ الموجود في ذاته لا يصبح موجودا لذاته، إلا حين يصبح الموجود لذاته موجودا في ذاته" [1].

المؤسّسة الاجتماعية هي الأسرة بشكل أساسي، والمجتمع المدني يتكوّن من أسر لكنه ليس من صنْعِها أو صنع الأفراد، كي لا تكون الحكومة مسؤولة أمامهم، إنما هو مرحلة في تطوّر الرّوح المطلق.

فمهما تبلغ الدولة من كمال، فهي ليست الغاية القصوى التي يتّجه إليها تطوّر الرّوح، وليست الحياة السّياسية المظهر الأخير لنشاطه. إنّ ماهية الرّوح الحريّة، وأكمل دولة لا تخرج عن كونها قوّة خارجية، لذا يصعد الرّوح إلى أعلى من الدّولة، يعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة.

لا يقف الفرد من الدّولة موقف الخصم باسم النّقد الشّخصي، فهي غاية تعبّر عن وحدة الأفراد. والأسرة والمجتمع المدني وسيلتان إليها، تستوعبهما في وحدة عليا هي الرّوح المطلق متحقّقا بتمامه[2].

لهذا يأخذ هيجل على رجالات الثورة الفرنسية قصور فهمهم للحرية وعجزهم عن إدراك الصّلة الحقيقية التي لابد من أن تجمع بين الإرادة الفردية والإرادة العامّة. وآية ذلك أنّ الوعي الفردي عندهم لم يكن على استعداد لتقبّل التّحديدات الّتي كان يفرضها عليه النّظام الاجتماعي، فلم تلبث حريّة هذا الوعي أن استحالت إلى حريّة هدّامة لا تريد سوى ذاتها، ولا تقبل أي تنازل أو أي "اغتراب عن الذّات".

عملت –الثورة– على انحلال الفردية، ومعنى هذا أنّ الحريّة المطلقة التّي نادت بها قد انتهت في نهاية المطاف إلى السّلب والفناء التّام [3].

---

[1] - نفس المرجع ، ص 315.
[2] - نفس المرجع ، ص 294.
[3] - زكرياء ابراهيم ، **هيجل أو المثالية المطلقة** ، مرجع سابق ، ص 338.

فإنّ الحكومة التي هي الإرادة الضّرورية لتحقيق الكلّي لن تلبث أن تستحيل إلى مجرد حزب سياسيّ منتصر قد نجح في الاستيلاء على مقاليد الحكم [1].

المبحث 3 : كارل ماركس •

مع ماركس تتحول مهمة العقل إلى نقد الواقع وتغيير العالم، وللماركسية يعود الفضل في النزعة النقدية التي طبعت الفلسفات بعدها.

ويعتبر البيان الشيوعي 1844 ايذانا بميلاد نظرية نقدية للمجتمع، تعدّ انموذجا لخطاب علمي اجتماعي في منتصف القرن 19 [2].

هذا النّقد سيكون أكثر تزمّتا مع جورج لوكاتش من خلاله مفهومه عن " التّشيؤ" الذي يعدّ الأساس الموضوعي للشّعور الذّاتي بالاغتراب.

رؤية ترى أن العقلانية الاقتصادية للنّظام الرأسمالي أدّت إلى تشيّء الانسان وجعله جزءا خاضعا لقوانينه الآلية، جزءا من عملية انتاج ليس طرفا فيه. "هذه العقلانية لم تحرّر الإنسان بل شيّأت علاقته بكل الأشياء من حوله، وكأن ذلك نتيجة ضرورية للتّشذر وانفصال الأجزاء من الكلّ المعاش"[3].

---

[1] - نفس المرجع ، ص 339.

• **كارل ماركس Marx Karl (1818 - 1883)** ، فيلسوف واقتصادي اشتراكي ألماني ، طوّر نظرية وإيديولوجا أصبحت تحمل اسمه وهي الماركسية التي أصبحت لها صيغ وتنوّعات في التجارب التي طبقت فيها (السوفياتية اللّينينية والستالينية والتروتسكية ، الصينية الماويّة ، الكوبية ... الخ). وقد بنيت الماركسية على المبدأ المادي في تحريك الاقتصاد ، التاريخ ، الايديولوجيا والمجتمع ، وهو ما تمثله المادية الجدلية (وسائل الانتاج ملكية جماعية تمثل البنية التحتية وعلاقات الانتاج تمثل البنية الفوقية) ، والمادية التّاريخية (التّحول من الرّأسمالية إلى الشّيوعية التي تسود فيها البروليتاريا) كما بنيت أيضا على رفض مهمة التفسير بل الدعوة إلى التغيير الذي يحمل بعدا ثوريا وعلى الصّراع الطبقي. أعلن انغلز البيان الشّيوعي سنة 1848 وأسس الأممية الأولى. من كتابات ماركس التي أثرت في التّاريخ الحديث والمعاصر نذكر : نقد الفلسفة السياسية لـهيغل (1843) ، أطروحات حول فيورباخ (1844) ، بؤس الفلسفة (1847) ، أسس نقد الاقتصاد السياسي (1857 - 1858)، رأس المال (1867). (انظر:هابرماس والسوسيولوجيا ص23)

[2] - عطيات أبو السعود ، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين ، مرجع سابق ، ص 65.

[3] - نفس المرجع ، ص 68.

تنطلق نظرية كارل ماركس من نظرية شمولية للإنسان، في إطار وجوده في الطّبيعة يحقق الفرد في ذاته كل صفات واستعدادات النّوع، وهو كائن اجتماعي في عمقه، لا يمكن له العيش خارج إطار العلاقات الاجتماعية. " فالمجتمع هو نتيجة الطّابع الاجتماعي للإنسان، وهنا يتجلّى التّصور الفلسفي التّجريدي للإنسان فالطّبع الاجتماعي للإنسان هو سرّ وجود المجتمع عند ماركس الشّاب" [1].

إنما يحدث تجاوز هذا –نوعا ما– في مرحلة ثانية لدى ماركس، حيث يقدّم نموذجا سوسيولوجيا للانسان، فالطابع الاجتماعي للانسان من تأثير المجتمع وليس العكس. " ولكن ماهية الإنسان ليست تجريدا مباطنا للفرد المنعزل، إنها في واقعها مجموع العلاقات الاجتماعية" [2].

إذن الطابع الاجتماعي للانسان هو انعكاس لواقعه وعلاقاته الاجتماعية، وليس الواقع الاجتماعي انعكاسا للماهية الاجتماعية للانسان أو الفرد. يقول ماركس: " ليس وعي النّاس هو الذي يحدد وجودهم، بل بالعكس من ذلك إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم" [3].

لذلك فإن التّحول من القيمة الفردية إلى القيمة الاجتماعية في فهم الواقع في جميع مظاهره لدى ماركس يعتبر انتقالا من وعي فلسفي إلى وعي علمي، من الكائن الواعي إلى الكائن الاجتماعي، ومن الاستلاب إلى التّشيّء، ومن التّحقّق الذّاتي الفردي للانسان إلى خلق الشّروط الاجتماعية لفهم الإنسان واستشراف آفاق التّحرّر.

وفي نظر كارل ماركس–انطلاقا من فلسفة هيجل– في عرض نقده لهيجل، أنّ النّظرية تكون قادرة على الاستحواذ على الجماهير، عندما تقيم براهينها على مثال الإنسان... لمّا تمسك الأشياء من جذورها، والجذر هو الانسان ذاته بالنسبة للانسان.

---

[1] - محمد سبيلا ، **مدارات الحداثة** ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت / لبنان ، ط1 ، ص 33

[2] - نفس المرجع ، ص 34.

[3] - جورج لوكاتش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة: الدكتور حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2

ودليل حزم هذا الموقف هو الإلغاء الصّارم للدّين، حيث يؤول دوره للتّعليم.

يقول : " حقوق الانسان ليست منحة من الطّبيعة ، وليست صداق التّاريخ المنصرم، وإنّما هي ثمن كفاح ضد صدفة الميلاد. وضد الامتيازات التي أورثها التّاريخ من جيل إلى جيل حتى الآن، وهي نتيجة للتعليم، ولا يستطيع أن يملكها إلا من اكتسبها واستحقّها" [1].

وإنه من الضروري إعطاء وصف عام للحظة الأولى حيث واقع الانسان المستلب، هذا الواقع الذي يعدّ دافعا للتّغيير والانعتاق والتّحرّر، متى اكتملت لحظة الوعي والشعور به لدى الفرد والمجتمع. إنه واقع الاستلاب.

الاستلاب = مصطلح استخدمه هيجل للدّلالة على انفصال الفكر (الروح) عن ذاته في عملية خلق الموضوعات، فالموضوعات تحقّقٌ موضوعي للفكر وانفصال عنه أو استلاب له"[2].

يؤسّس ماركس نظرية الاستلاب من خلال ما يعانيه الانسان في مظاهر حياته كافّة. وتأخذ هذه الظّاهرة ثلاثة مظاهر:

استلاب ايديولوجي، لمّا يخضع الانسان لعالم الوهم، وانفصال ماهيته عنه.

استلاب سياسي، يتمثّل في انفصال عالم السلطة السّياسية عن الانسان.

استلاب اقتصادي، وهو تبعية العمل لرأس المال، وغربة العامل عن منتوج عمله وخضوعه للقوّة الاجتماعية للمنتوج.[3]

والعلاقة بين هذه المظاهر علاقة عملية، حيث أنّ الاستلاب الاقتصادي علّة للمظاهر الأخرى. وللعمل المستلب مظاهرا ثلاثة :

---

[1] - كارل ماركس ، **حول المسألة اليهودية** ، ترجمة : د. نائلة الصالحي ، منشورات الجمل ، كولونيا / ألمانيا ، ط1 ، 2003. ص ، 34.

[2] - محمد سبيلا ، **مدارات الحداثة** ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت / لبنان ، ط1 ، ص 28.

[3] - نفس المرجع ، ص 29.

- الملكية الخاصّة لوسائل الانتاج.
- تقسيم العمل الذي هو نتيجة تطوّر القوى المنتجة.
- تحوّل العمل الانساني الى سلعة تسري عليها القوانين التي تحكم السّلع.

عند ماركس استلاب العمل يتجلّى في أنّ العمل خارجي بالنسبة الى العامل، أي لا ينتمي إلى كينونته، وبالتّالي فالعامل لا يثبت ذاته في عمله، بل يتنكّر لها حتى يخرج من عمله.[1]

وهذا ما يسمى بالأثر السيكولوجي. فلا يعدو العمل وسيلة في الحياة وليس امتداد لها.

إنّ الوضع الاقتصادي يكرّس استلابا سياسيا، ذلك أنّ الدّولة اللّيبرالية تقوم على حماية مصالح الطّبقة البرجوازيّة، والّتي هي طبقة الأقلّية التي تحوز كلّ شيء، ثمّ يستحيل استلابا ايديولوجيا، تحافظ من خلاله هذه الفئات على استمراريّتة الوضع.

والأمر لا يتوقّف عند هذا الحدّ بل يتعدّاه إلى الاستلاب الدّيني. وهذا موضوع يتناوله ماركس بإسهاب في " المسألة اليهودية". المسألة التي كانت موضع اهتمام الألمان في القرن 19 نتيجة انغلاق اليهود وتمسّكهم بثقافتهم، وقد كتب في هذا الشّأن "برونوبار" الذي طرح المشكلة من جانب ديني، فالتّحرّر مطلب ألماني وليس مطلبا يهوديّا. يقول ماركس : " فإننا لا نقول لليهود مع باور : " لا يمكنكم أن تتحرروا سياسيا دون أن تتحرروا جذريا من اليهودية". بل إننا نقول لهم أكثر من ذلك: لأنكم تستطيعون أن تتحرروا سياسيا دون أن تتفككوا نهائيا ودون تناقضات عن اليهود، لذلك فإن التحرر السياسي نفسه ليس التحرر الانساني. وإذا أردتم أيها اليهود أن تتحرروا سياسيا دون أن تحرروا أنفسكم انسانيا فإن النّقص والتّناقض لا يكمن فيكم فقط، وإنما يكمن في جوهر

[1] - المرجع السابق ، ص 30.

وفي مصطلح التّحرّر السياسي. إذا كنتم تشعرون بارتباك من هذا المصطلح فإنكم تشاركون في ارتباك عامّ "[1]

في فلسفة حقوق الانسان يفصل ماركس بين الانسان وحقوق المواطن، انطلاقا من الوضع الرّاهن الذي يمثله المجتمع البرجوازي، الإنسان الأناني المنفصل عن النّاس. فتكون الحرية على سبيل المثال تعني حقّ الانسان في الملكية الخاصة، وفي هذا يقيم ماركس دليله في دحض رؤية باور التي تشترط تحرر اليهود السياسي بارتباطهم بالآخرين.

هذه إحدى جوانب نقد ماركس للثورة الفرنسية التي أعقبها احتفال الشّعب بحريّة تكرّس للإنسان الأناني المفصول عن الآخرين.

بهذا المعنى : " التّحرّر السياسي هو تقليص الإنسان إلى عضو في المجتمع البرجوازي، أي إلى الفرد الأناني المستقيل من جهة، وإلى المواطن المعنوي من جهة أخرى.."[2]

إذن في ظلّ الدولة البرجوازية " الإنسان لم يحرّر من الدّين إنما حصل على حريّة دينية، ولم يحرّر من الملكية إنما حصل على حرية الملكية ، ولم يحرّر من أنانيّة المهنة وإنما حصل على حريّة المهنة "[3]

فرد منشغل بمصلحته الفردية منطو على ذاته، ولذلك فإن دعوة ماركس العامّة هي القضاء على النّزاع الموجود بين الفردي المحسوس والوجود النّوعي البشري" [4]

أخير في نظر ماركس حول مقاربته العمل التّحرّري، لا يرى بأنّ هذا يجب أن يحدث بشكل جذري وعام، وفي وقت واحد، إنما يتمّ ذلك بخطوات، أولاها وأهمها التّغيير عبر

---

[1] - محمد سبيلا ، مرجع سابق ، ص 33.
[2] - كارل ماركس ، **حول المسألة اليهودية** ، مصدر سابق ، ص 47.
[3] - كارل ماركس ، **المسألة اليهودية** ، مصدر سابق ، ص 45.
[4] - نفس المرجع ، ص 45.

الخطاب السّياسي، وأنّ فعل التّحرّر يكفي أن يقتصر على فئة أولى التي هي أكثر وعي من غيرها.

يقول : " ليست الثّورة الجذرية التي هي حلم طوباوي بالنّسبة لألمانيا، ليس التّحرّر الشّامل، بل على العكس، إنّها الثورة الجزئيّة، الثّورة السياسية فحسب، الثورة التي تترك ركائز البناء قائمة"[1]

وإنّ قاعدة هذه الثورة السياسية الجزئية هي : " جزء من المجتمع المدني يتحرّر ويتوصل إلى الهيمنة على جماع المجتمع، طبقة معينة تشرّع انطلاقا من وضعها الخاص في تحرير المجتمع تحريرا عامّا" [2]

المبحث 4 : جورج لوكاتش•

إن كنا سابقا أشرنا إلى أن الفكر النقدي يرتبط الى حد كبير بالفكر الماركسي كونه يأخذ منه فهمه النقدي التحليلي للواقع فإن أفكار جورج لوكاتش مثلت ربما تمهيدا أكثر فاعلية لميلاد تيار نقدي أكثر تنظيما أطلق عليه اسم النظرية النقدية، كونه قد حمل على الماركسية نفسها بجملة من الانتقادات نزعت عنه ربما في نظر الماركسيين ثوبها الثوري الذي يشكل جوهرها العملي، ومن مواقفه النقدية ضد الماركسية، يقول : " إن الجدلية لا ترمي إلى البحث عن كلية التوترات الموجودة ، إنها لم تعد داخل الماركسية سوى مجرد انعكاس للعملية الاقتصادية "[3] .

---

[1] - كارل ماركس ، **نقد فلسفة الحق عند هيجل** ، ص 08.

[2] - نفس المرجع ، ص 08.

• **جورج لوكاتش** : ولد بـبودابيست 13 افريل 1885 . درس الفلسفة هناك واهتم بالأدب، حصل على الدكتوراه سنة 1906 ، في برلين تعرف على مجموعة من الفلاسفة والمشاهير منهم : دلتاي وهوسرل وماكس فيبر. ألف في هذه الفترة "الروح والأشكال سنة 1911" و " نظرية القصة الفنية سنة 1916". انخرط في الحزب الشيوعي سنة 1918 ن ألف سنة 1926 كتابه الشهير " التاريخ والوعي الطبقي". أقام في الاتحاد السوفياتي سنة 1933، وبعد عشرة أعوام عاد استاذ للفن والتاريخ في بودابست.عارض السياسة الستالينية ووشارك في الثورة المجرية سنة 1956، وشغل منصب وزيرا للثقافة في حكومة ناجي. توفي سنة 1971.(انظر : عبد الطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية ص 55)

[3] - عبد اللطبف عبادة ، **اجتماعية المعرفة الفلسفية** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1984 . ص 74

ومن خلال هذا القول نستشف بشكل مباشر رفض لوكاتش النزعة الكلية التي طبعت الفلسفة الحديثة وما قبلها، أو ما يعرف بالنظريات الشمولية، وهو نفسه موقف النظرية النقدية فيما بعد ، كذلك تجاوزه التفسيرات الماركسية في فهمها العلاقات الاجتماعية المختزلة في العملية الانتاجية الاقتصادية، وهي نفسها المواقف التي تبناها هابرماس ضد الماركسية في خضم بحثه عن الأطر الاجتماعية التي تعكس وتفسر العلاقات بين ظواهرها. وفي نفس الوقت إيمانه بقيمة الوعي لا يجعل منه هيجليا تماما. لقد قامت فكرة لوكاتش أساسا على رفض النظرة الأحادية للجدل ، أي رفض جدل العقل عند هيجل ، ورفض جدل المادة عند ماركس، والمزج بينهما في ثنائية تتفاعل مع حركة المجتمع . نقد يمتد داخل العلاقات الاجتماعية[1] .

وخلاصة فلسفته أن هناك تأثير بين التّاريخ والوعي الطبقي من شأنه أن يزيد في قيمة الوعي، هكذا يفهم لوكاتش التاريخ ، على أساس أنه ناتج عن التأثير المتبادل بين الذّات والموضوع ، أي عن وعي الانسان بالقوانين التي يخضع لها.

فالجدلية الكلية للتاريخ والوعي الطّبقي تعيّن للحرية مكانا داخل الضرورة ذاتها. والذات وفق هذه الجدلية تعين قرارها بناء على الموضوع ، والموضوع من جهته معين من طرف الذات ، وفي النهاية الذات تستلب في الموضوع ، وضمن علاقة جدلية يستعاد الموضوع من طرف الذات .

إن فهم عمل التحرر بالشكل الضمني الذي يأخذ شكل الجدل في سير العلاقة بين الذات والموضوع هو ذاته الطابع الذي تأخذه عملية الفعل التّواصلي الذي يسري بين الافراد من خلال نفي الذات لذاتها مقابل إعادة اثباتها في الذوات الأخرى، حيث أن فلسفة هابرماس من خلال منعطفها اللغوي تنقلها من كونها فلسفة اتباع إلى فلسفة اقناع ، كما يعبر عن ذلك الكثير من الدارسين.

[1] - عطيات أبو السعود ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**. ص 69

لوكاتش يجعل من البروليتاريا مبدأ النفي ذاته ، ويبدأ بتضييق فكرة البروليتاريا . إنها لم تعد طبقة لأنها لا تستطيع أن تبقى إلا شريطة أن تنفي كونها بضاعة كما فعلت بها الرّأسمالية . ويعتبر الصراع ضد الاستلاب بالنسبة إليها قضية موت أو حياة [1].

تقوم فلسفة لوكاتش على فكرة نقدية أساسها تتجسد في مصطلح " التّشيء" الذي يدل من خلاله على الشعور الذاتي بالاغتراب ، النابع أساسا من العقلانية الاقتصادية للنظام الرأسمالي، التي جعلت من الإنسان مجرد آلة خاضعة لقوانينه. جزء من عملية الانتاج دون أن يكون طرفا فيها [2].

إن البروليتاريا التي تحذف نفسها كطبقة تقضي على الطّبقات الأخرى وترسي دعائم مجتمع بدون طبقات .. وإن تحقيق الكلية الكامنة يكون في الاتحاد بين الذّات والموضوع داخل البروليتاريا ذاتها . بالنسبة لهذه الطبقة إن معرفة ذاتها تعني في نفس الآن معرفة حقيقية للمجتمع ، وبالتالي أن هذه الطبقة هي في نفس الآن الذات العارفة وهي موضوع المعرفة [3].

بهذا ربما نفهم أكثر كيف تحافظ الذات على خصوصيتها في الوقت الذي تندمج فيه مع الذوات الأخرى في تعايش يحفظ لها مصالحها التي هي المصلحة العامة، وإن هذه المعادلة التي يفرضها تنظير لوكاتش تضمن لنا عدم قلب موازين الهيمنة والسيطرة ، وعدم جعل العلاقة بين البنيتين الفوقية والتحتية علاقة عمودية، بل هي علاقة قد ينتفي خلالها كل تميز بين الأطراف ، ولا تكتفي أن تكون أفقية فحسب.

يتكلم لوكاتش عن الحالة السابقة حيث أن العالم التاريخي يعيش في حالة استلاب كامل ، وأن الظاهرة قد انفصلت عن الماهية واختارت المجتمع البرجوازي والرأسمالي

---

[1] - عبد اللطيف عبادة ، **اجتماعية المعرفة الفلسفية** ، مرجع سابق، ص 75.
[2] - عطيات أبو السعود ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين** ، مرجع سابق ، ص 68.
[3] - عبد اللطيف عبادة ، **اجتماعية المعرفة الفلسفية** ، مرجع سابق، ص 75.

شكلا تاريخيا واجتماعيا لها . وأن جوهر العملية التاريخية هو البروليتاريا والذي هو طبقا للرسم الهيجلي المتبنى من طرف لوكاتش ينحو نحو التصالح بين الظاهرة والماهية.[1]

المبحث 5 : ماكس فيبر•

أحد منظري العقلانية الحديثة . ذهب إلى أنّ التّقدم التّقني قد أفرز نوعا من العقلانية العلمية التي لها منهجها ووسائلها و تعمل من أجل تحقيق غايات.

ولكن التّقدم العلمي غير مسؤول عن تطبيقاته، وبالتّالي فإنّ العقلانية غير مسؤولة عن الغايات التي أصبحت فيما بعد لا عقلانية .

لهذا طالب فيبر بالفصل بين مجالي العلم والسّياسة، والنظرية والتّطبيق، والوسيلة والغاية ." فالبحث التجريبي يمكن أن يوضح الوسائل الضّروريّة للوصول إلى غايات معيّنة. كما يمكنه أن يكشف عن النّتائج المترتّبة على السّياسات المختلفة التي لا يمكن الكشف عنها بطريقة أخرى، كذلك يستطيع البحث الفلسفي أن يكشف عن البناء التّصوري للنّظم المعياريّة المختلفة ، كما يجدّد مجالات صلاحيّاتها. غير أنّ مثل هذه الدّراسات لا يمكنها أن تبيّن صحّة أيّ إجابات تقدّم على المسائل المعياريّة " [2].

أحكام القيمة مستبعدة كشرط مسبق للعلم، لأن كلّ العلوم الطّبيعية في رأييه " تحاول الإجابة على هذا السّؤال: ما ينبغي علينا أن نفعل إذا أردنا أن نسيطر على حياتنا بشكل تقني ؟" [3]

---

[1] - عطيات أبو السعود ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين** ، مرجع سابق ، ص 68.

• **ماكس فيبر Max Weber (1864 - 1920)** ، فيلسوف وعالم اقتصاد ألماني معاصر ، يعتبر من أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر. درس الظاهرة الاجتماعية في أبعادها الاقتصادية والدينية والنفسية ، وتميّز بطريقته في البحث عن السّلوك الفردي المفضي إلى تشكيل أنماط السلوك الجمعي ، كما تميز ببحثه عن تنميط السلوكات الاجتماعية ونمذجة الأفعال وربط الحداثة ربطا وثيقا بالعقلانية ، ومن هذه الزاوية مارس تأثيرا واضحا على مدرسة فرانكفورت لا سيما هابرماس. من أهم كتبه : العالم السياسي (1919) ، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1904 - 1905) ، أبحاث حول نظرية العلم (1904 - 1917) ، الاقتصاد والمجتمع (1921) . (انظر :هابرماس والسوسيولوجيا ص 62).

[2] - عطيات أبو السعود ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين** ،مرجع سابق ، ص 66

[3] - نفس المرجع ، ص 67.

أي أن العلم يجب أن يقتصر جهده على تحديد الوقائع والحقائق ولا يهتم أو يسال عن قيمتها.

ومع أنّ العقلانية بهذا الشكل تعتبر قانون العلم إلا أن فيبر مع هذا الحكم بقي واعيّا بحدودها وأخطارها.

وإذا كانت مهمّة العقل عنده هي " حساب العلاقة بين الوسائل والغايات ، فلن يكون بوسع البشر أن يتنصّلوا من مسؤوليّة اختيارهم... وأنّ قدرا ضخما من المسؤوليّة قد تجاوز الطّاقة الأخلاقيّة للأفراد.. وقد يجرفهم إلى خضم اللاعقلانية " . [1]

وإذا كانت هناك " فئتان من الأفعال تتميّزان بالعقلانيّة، إحداهما تستخدم الوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف العقليّة المختارة، والثّانيّة تستعين بوسائل مشابهة لإشباع قيم مطلقة وأهداف أخلاقية " فإن العقل مسؤول عن هذا الاختيار ، أي أنّ مهمته تكمن في اختيار وتدبير الوسائل للسّلوك العقلاني الهادف المحسوب .[2]

ومع أنّ فيبر كان عقلانيّا تجريبيّا إلا أنه ظلّ يرفض تجريد العلم من سحره، وكثيرا ما كان يشكو من أنّ العقلانيّة نزعت كلّ أستار السّحر التي تحيط بالمعرفة، أي انها عقلانيّة جافّة وليست عقلانيّة إنسانيّة باقدر الكافي، ولم تضع في اعتبارها العلاقة الحميمة بين الإنسان والطّبيعة.

إنّ العقلانيّة التي كانت غايتها تحرير الإنسان قد وضعته في زنزانة خانقة واستعبدته بدلا من أن تحرّره .

بمعنى أن الوسائل الاقتصاديّة والتّقنية تحوّلت إلى غايات في ذاتها ، بعد أن كانت وسيلة مرجوّ منها تحرير الإنسان.

---

[1] - المرجع السابق، ص 67.
[2] - نفس المرجع ، ص 67.

المبحث 6 : هربرت ميد •

يبيّن أنّ تكوّن الأنا عند كلّ فرد ترديدي، يتمّ من خلال التّبادل مع الجماعة. مركّزا على أنّ الظهور الطّبيعي للذّات والرّوح لا يتمّ إلا في إطار النّظام الاجتماعي .

يرى أنّ التّفاعل هو الميكانيزم الأساسي للتّنشئة الاجتماعية، لأنّ الفرد يتصوّر نفسه عن طريق تصوّر الآخر، ويبني شخصيّته برؤية أو ممارسة أدوار الآخرين ومواقفهم دون الأدوار الخاصّة به .

يسمح التّبادل الذي يأخذ أشكالا مختلفة (الرّموز ، السّلوك، اللّغة)، يسمح بالانتقال من "الآخر المحدّد" إلى "الآخر المعمّم" بفهم مجمل العلاقات التي تكوّن شخصيّة الفرد.

فالتّبادل لا يسمح في الآن نفسه من استبطان القيم من جهة والصيرورة التّلقائيّة للمجتمع من جهة أخرى. بذلك يظهر هذا التّبادل "كحدث بارز" ناتج عن مجمل التّفاعلات التي تتقاطع عند الفرد [1].

الروح : " محتوى الرّوح ماهو إلا تطوّر للتّفاعل الاجتماعي ، ونتاج له، تطوّر ذو أهمية كبيرة ينتج داخل المجتمع تعقيدات وتركيبات تتجاوز تقريبا سلطتنا في متابعتها، لكنها في الأصل ليست شيئا آخر غير التّكيّف مع موقف آخر، بنفس الطريقة التي يمكن للحيوان أن يستوعب فيها موقف الآخر، ويستخدمه لمراقبة تصرّفاته الخاصّة، فنحن هنا أمام ما نسمّيه الرّوح" [2]

• **جورج هاربرت ميد Goerges Herbert Mead (1864 - 1931)** ، فيلسوف وعالم اجتماع أميركي معاصر ، درّس علم النفس الاجتماعي بجامعة شيكاغو ، اهتم كثيرا بمواضيع التنشئة الاجتماعية والتّفاعل الاجتماعي ، ولعبت أعماله دورا هاما في بروز النزعة التّفاعلية الرمزية. من مؤلفاته : الذهن ، الأنا والمجتمع (1934) ، فلسفة الفعل (1938) ، فلسفة الحاضر (1932) الفردي والأنا الاجتماعي (1982). (انظر :هابرماس والسوسيولوجيا)

[1] - عبد العزيز بن محمد خواجة ، **علم الاجتماع المعاصر** (من الجذور إلى الحرب العالمية الثانية)، دار نزهة الألباب. ص 159.

[2] - نفس المرجع ، ص 160.

بيّن ميد بعد تحليل الذّات الاجتماعية من خلال وظائف اللّغة واللّعب كيف أنّ الطّفل ينمو ذهنيّا ويصبح اجتماعيّا عندما يلعب دور الآخرين، ويبني ذاته عن طريق التّمايز بدوره الخاص.

فالفكر ذو خاصيّة اجتماعية بالأساس، لأنّه ينمو بالاتّصال وفي الاتّصال بالآخرين. كما أنّه في محتواه يتغذّى كذلك من الرّموز الجمعية التي يتمّ استخدامها حتى يتشكّل ويتواصل. [1]

ما يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة هي هذه العلاقات المشتركة والمواقف المنظّمة الخاصّة بالملكية والدّين والتّربية والعائلة. [2]

فيما يتعلّق بالملكيّة، فمثلا حينما يقول الفرد : هذا لي . فهو يأخذ بعين الاعتبار موقف الآخر ، حيث يحمّله مسؤولية حقوقه.. .

التّفاعلات تنتج في إطار اجتماعي وثقافي، والتّفاعل يسمح بتحديدات الذّات، التي تعتبر موضوعا للذّات في حدّ ذاتها، وهي أساس بنية اجتماعيّة ولدت في سياق اجتماعي .

تمثّل التنظيم الاجتماعي لا يفتح المجال لسلطة مطلقة ، فبالنّسبة لميد يمكننا تغيير نظام الأشياء، ويمكننا أن نحتج من أجل تطوير قيم المجموعة، فلسنا مرتبطين كليّا بها، ونحن موجودون داخل حوار تستمع فيه المجموعة لما نقوله ، وردود فعلها مقيّدة بما يمكن أن نقوله .

والفعل الأساس بالنّسبة لميد هو الحركة، لكن هناك نوعان من الحركة، حركة العكس التي تؤدي عكس الاتّجاه من الآخر، والحركة الرّمزيّة، حيث تمدّ يدك لشخص مدّ يده لك. [1]

---

[1] - المرجع السابق ، ص 160.

[2] - المرجع السابق ،ص ، 161.

كل الحركات الرّمزيّة لغة، لأنّ لها نفس المعنى بالنّسبة لنفس المجموعة الاجتماعيّة، وهي تولّد نفس المواقف والمظاهر عند الذين يقومون بها والذين يتلقّونها .

وبناء الذّات يتشكّل من خلال عمليّة الاتّصال أو التّفاعل مع الآخرين وصيرورتها، حيث تحتلّ الحركات الرّمزيّة في هذا التّفاعل مكانة أساسيّة . [2]

المبحث 7 : مدرسة فرنكفورت / المدرسة النّقدية:

أُنشيء معهد فرنكفورت للأبحاث الاجتماعية كمركز للبحث الاشتراكي سنة 1923، على يد مجموعة من المفكّرين، أبرزهم "والتر بنيامين" و "ليو لويقنتال" و "إريك فروم". إلا أن الأكثر تأثير كانوا ثلاثة، ماكس هوركهايمر ، تيودور أدورنو ، هربرت ماركوز.

مثلت هذه المدرسة اتّجاها سوسيولوجيا متأثّرة بعدة مصادر، أهمها الفلسفة النقدية الكانطية والفلسفة الهيجلية والفلسفة الماركسية.

عرفت هذه المدرسة انطلاقة جديدة مع رئاسة "هوركهايمر" لها سنة 1931، حيث ركّز على علم الاجتماع والفلسفة بدلا من التّاريخ والاقتصاد السّياسي، كما اهتمّ المعهد بعلم النّفس وعلم النّفس الاجتماعي، من أجل فهم الوعي الطّبقي.

بهذا توجّه المعهد وجهة نقدية، تعمل على نقد المجتمع الحديث وتوجّهاته البربريّة، ومنه نقد الماركسية.[3]

الماركسية التي يبدو أنها لم تحقّق ماكان مرجوّا منها، وتمّ الاقرار بضعف الطبقة العاملة الألمانية.

---

[1] - نفس المرجع السابق ، ص 163.
[2] - نفس المرجع ، ص 163.
[3] - الزواوي بغوره ، **مابعد الحداثة والتّنوير**: موقف الانطولوجيا التاريخية (دراسة نقدية)، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ط 1 ، يناير 2009. ص 210.

دافع بشدّة – هوركهايمر – عن ضرورة دمج المثقّف والمعرفة في المجتمع، واستنكر فكرة الحياد العلمي والمعرفي الذي تحمله النّظرية التقليديّة.

انتقد النّزعة العلمية التي امتدّت للعلوم الاجتماعية من حيث نظرتها للمجتمع الذي حوّلته إلى مجرّد معطى طبيعي خال من الكليّة الاجتماعية.

وفي هذا إشارة إلى ضرورة تجاوز أو الاكتفاء بالعمل الذي يصف الظاهرة دون التّفكير أو محاولة تغييره. " ومن هذا المنطلق أجرت مدرسة فرنكفورت عملية تركيبية في المنظور الماركسي يتمثّل في ضرورة المعرفة وضرورة التّغيير في الوقت نفسه"[1].

كما عملت النّظرية النّقدية على تحقيق أهداف أساسية أهمها التّحرّر والانعتاق. وبحسب عبارة هوركهايمر فإن النظرية النقدية تشكّل أداة من أجل المستقبل ، منطلقة من قاعدة " أن المستقبل الذي نرغب في بنائه قائم في حاضرنا" ، وهي بهذا تعدّ تأويلا جديدا للفلسفة الماركسية.[2]

ومن مظاهر النّقد الأساسية التي آلت إليها مدرسية فرنكفورت في مسألة التّحرّر على الفلسفات الشّمولية السّابقة ، خصوصا فلسفة هيجل، في موضوع مبدأ الهويّة والتّطابق الذي يفرض وجود تطابق وتماهي بين العقل والواقع، حيث هناك تداخل بين الذّات والموضوع. وهذا ما نتج عنه فيما بعد بلوغ مجتمع مسيّر بشكل كامل، بدلا من أن يكون متحرّرا بواسطة أنوار العقل.[3] وهذا ما ينطبق على ما يسمى بالعقل الأداتي.

لأن الغاية الجديدة أصبحت أكثر واقعية، مرتبطة بالفرد والمجتمع والمصلحة.

إن نقد الواقع الاجتماعي لدى مدرسة فرنكفورت اتّجه نحو الأصل أولا، فلسفة التّنوير التي حملت مُل التّقدم والتّحرّر والكفاح الحضاري ضد الظلامية والولاء والاغتراب. إلا أنّ ما شهده العالم من حروب ومآسي جعلهم يتراجعوا عن هذه الطّموحات، التي تبدو أنّها

[1] - زواوي بغورة ، **مابعد الحداثة والتّنوير** ، مرجع سابق ، ص 11.
[2] - نفس المرجع ، ص 13.
[3] - المرجع نفسه، ص 14.

مجرد أوهام ماركسية، ووضعية مفرطة بدت عاجزة أمام غايات عقل أداتي، بدا – هو الآخر– طاغيا أكثر في عصره، باحثا عن أشكال تسلّط جديدة، غير تلك التي عرفها الانسان في السّابق.

إنّ طبيعة مفهوم التّحرّر والحريّة ذاتها ستتغيّر، يقول هوركهايمر : " لقد أدرك المجتمع الصّناعي المرحلة التي لن يكون ممكنا معها بعد الآن تعريف المجتمع الحرّ فعلا بالمصطلحات التّقليدية للحريّة الاقتصادية والسّياسية والفكريّة، لا لأن هذه الحريّات فقدت دلالتها، بل لأنها تملك على العكس دلالة أكبر (...) وعلى هذا فإنّ امتلاك الحريّة الاقتصادية يجب أن يعني التّحرّر من الاقتصاد ومن الإكراه الذي تمارسه القوى والعلاقات الاقتصادية، التّحرّر من النظال اليومي في سبيل الحياة"[1].

إنّ تأثير كارل ماركس يبدو جليّا في النّظلايّة النّقديّة، لكن المدرسة آلت على نفسها تجاوز الكثير مما اشتملت عليه فلسفة ماركس ونظريته، وخصوصا فيما تعلّق بالتّغيير وسير فعل التّحرّر المنشود.

يقول هوركهايمر : " وهكذا فإن نظريّتنا النّقدية الجديدة وصلت إلى قناعة مفادها ، أنه من غير المجدي النّضال لإرشاد ثورة ما لاعتقادنا أنّ الثّورة وحتى بعد انهيار الوطنيّة الاشتراكية ما تزال تنتج في الدّول الغربية شكلا جديدا من أشكال الارهاب، مجموعة جديدة من الأشياء الرّهيبة، إنه من الأفضل لنا ودون المساس بالتّقدّم أن نحتفظ بما هو إيجابي كالاستقلاليّة التي حصلت عليها الشّخصيّة الفرديّة مثلا، والأهميّة المتناميّة للفرد، وسيكولوجيّته المختلفة، وظهور مظاهر ثقافيّة متباينة"[2].

تعبير فيه ميولات ليبراليّة، ذلك أنها منذ بداياتها انتفضت على الوضع الي سادت فيه الديكتاتوريّات وقتها.

---

[1] - هابرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة : جورج طرابيشي،منشورات دار الأداب، بيروت،ط 3،ص 40.
[2] - نفس المرجع ، ص 41

لذلك فإن التغيير ممكنا إذا تحرّر الأفراد من كلّ تحكّم أو دعاية ايديولوجيّة. ومن المؤكد أنّ أمر تّحرّر الفرد بعينه ليس في أجندة البروليتاريا، التي فرض عليها أمر الواقع ضمن واقع السّياسة الرّأسمالية التي تحكم العالم. ليبقى الأمر منوط بحركات اجتماعية أخرى، تنضوي تحت مسمّيات عدّة، كالحركات الطّلابية والأقلّيات، حيث تعدّ هذه عناصر الثّورة الجديدة.

أو هذا ما يلخّص نظرة هوركهايمر لإمكانية التّغيير، عكس ما يراه أدورنوا• ، الذي يعتمد "الفن" كأصالة لهذا العمل التّحرّري. لأنه في إمكانه أن يحمل جميع مضامين المعرفة والحاجة، وفي إمكانية سنّ سبل جديدة يمكنها أن تخترق كلّ الموانع التي تحول عادة دون تحقيق الحريّة للفرد أو المجتمع. يقول ماركوز : " إنّ المجتمع الذي يعجز عن حماية الفرد الخاص، حتى داخل جدرانه الأربعة لا يستطيع أن يزعم أنّه يحترم الرفد، وأنّه في الوقت نفسه مجتمع حرّ، فمؤسّسات الحريّات الاقتصادية والسّياسية تصبح – مهما تكن أصيلة– مشبوهة إذا انعدم الاستقلال الذّاتي الخاص. ولتحقّق هذا الاستقلال الذّاتي لا بد من توفّر شروط يمكن أن تبعث فيها من جديد أبعاد التجربة المكبوتة. وحتى يصبح هذا التّحرّر ممكنا فلا بد من كبت التّلبيّات والحاجات غير المستقلة ذاتيّا والشّارطة لحياة المجتمع، وبكلمة واحدة لا بدّ من إعادة تحديد الحاجات "[1].

لا يقف رواد فرنكفورت موقف النّقيض والمناهض للتقنيّة والتكنولوجيا، وهم بذلك لا يرفضون –مبدئيا– فلسفة " العقل الأداتي"، التي نظّر لها "ماكس فيبر"، إنما في الإمكان

• **تيودور أدورنو Theodor Adorno (1903 - 1969)** ، فيلسوف وموسيقي ألماني ، أحد مؤسّسي مدرسة فرانكفورت الفلسفية النقدية ، اهتم بالموسيقى ، فبرع فيها نظريا وتطبيقيا ، عمل على تجديد الاستيطيقا انطلاقا من خلفية فرويدية ماركسية وهي نفسها الأرضيية – مضافة إليها الرؤية النيتشوية – التي قامت عليها النظرية النقدية كما تجلت في كتاب جدل الأنوار الذي ألفه أدورنو مع هوركهايمر سنة 1947 ، ومن أهم كتبه : فلسفة الموسيقى الجديدة (1948) ، مقدمة إلى سويولوجا الموسيقى (1962) ، الدياليكتيك السلبي (1966). (انظر :هابرماس والسوسيولوجيا ص 18)

[1] - هاربرت ماركوز ، **الإنسان ذو البعد الواحد** ،مصدر سابق ، ص 255.

إحالة كلّ هذه الشّروط إلى وسيلة في خدمة الفرد وتحرّره. فماركيوز• يقلّل من شأن الفعل السّياسي دون كونه غاية في ذته، مثله مثل التّقنية والعلم، إنما اذا اقتضى الأمر أن الفعل الذي يحقّق تحرّر الفرد يسمى عملا سياسيا فلا مشكل في ذلك .

يقول : " إن أفكار التّحرّر التي كانت تعتبر في الماضي أفكارا ميتافيزيقية منفصلة عن العلم والمنهج العلمي ومرهونة بالتأمل الذّاتي ومتعالية ولا عقلانيّة، يمكن أن تصبح الآن موضوع العلم الأول. ولكن هذا التّطور يرغم العلم بالإكراه على أن يصبح سياسيّا، أي على الاعتراف بأنّ المشروع العلمي هو مشروع سياسي ، وأنّ الوعي العلمي هو وعي سياسي، وذلك أنّ تحويل القيم إلى حاجات والعلل الغائيّة إلى إمكانات تقنية ، يشكّل مرحلة جديدة في السّيطرة على القوى الاضطهادية واللامقهورة في المجتمع والطّبيعة " [1].

وقاعدة ماركيوز في هذه النّزعة الى الشروط العلمية، هي لغاية تجاوزها هي في حدّ ذاتها والتّحرّر من تحكّمها (أي من ضروراتها).

يقول : "إنّ الشّرط الضروري المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجي هو تحقيق الواقع واكتمال صيرورته "[2]

وبهذا ولمّا انصبّ نقد النظريّة النّقدية على الأنساق النّظريّة السابقة التي تتمركز حول الذّات ، فإنها بحثت عن تجلّيات العقل في مستوى أدنى من هذا اتّعالي . حيث الواقع المتمثّل في نظر الحياة المختلفة من مؤسّسات وثقافات وإيديولوجيات .

• **هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898 - 1979)** ، فيلسوف أميركي من أصل ألماني ساهم بقدر كبير في تطوير أفكار النظرية النقدية (أحد أعضاء مدرسة فرنكفورت) من خلال نقده الذي ينهج نهجا يساريا ماركسيا فرويديا انتقد الحضارة التكنولوجية بقيامها المفرط على العقلانية الأداتية ، واستفاد كثيرا من إدراج التحليل النفسي في تحليلاته التي ضمّ إليها البعد الجمالي . أثرت أفكاره بصفة خاصة على الحركات الثورية والطلاّبية في أوربا إبان الستّينيات من القرن الماضي (خاصة أحداث ماي 68 بفرنسا). من آثاره الهامة : العقل والثورة (1941) ، إيروس والحضارة (1955) ، الإنسان ذو ابعد الواحد (1964) ، البعد الجمالي (1978). (انظر :هابرماس والسوسيولوجيا ص 74)

[1] - المرجع السابق ، ص 243.
[2] - نفس المصدر ، ص 243.

إنّها فلسفة اجتماعية نقديّة وبامتياز، ذلك أنّ المجتمع هو المنتج الأول لكل تمظهرات الحياة باختلافها.

خلاصة

بما يتعلق بفلسفة كانط فإن استغلال الذات ومسؤوليتها يؤديان إلى الحرية، وهو ما خلص إليه بوبر عندما قال : " يمكننا أن نجمل روح أخلاقيات كانط في هذه الكلمات : كن حرا ولا تخف ، واحترم حرية الغير"، وعلى أساس هذه القاعدة أقام نظريته في الدولة والنظام العالمي. ولذا يقارن بسقراط ، لأن كلا منهما وقف يدافع عن حرية الفكر.

كانت الحرية عندهما تعني أكثر من غياب الإكراه ، كانت بالنسبة إليهما طريقة للحياة[1].

وما زاد من أهمية هذه الفكرة عن الحرية بوصفها ممارسة وطريقة للعيش والحياة أنها ترتبط بالمجتمع الحر .

ولكن الاستعمال العمومي موجه سياسيا ، وهذا ما يشكك في مدى قدرة الإنسان على تغيير الواقع ، كما أن حرية التفكير تستوجب تجاوز العوائق النظرية المقيدة للفكر بالإلزام والطاعة ، سواء تعلق الأمر بالدين أو الممارسة السياسية الخاضعة لأوامر الحاكم المستبد .

أما ما يخص مدرسة فرنكفورت فإن النظرية النقدية تقف موقف الرفض للحياد الذي تفرضه النزعة الوضعية، وتحاول أن تطرح فكر لا يفصل بين النظرية والممارسة ، أو بين الواقع والقيمة.

لهذا فمع مشروع مدرسة فرنكفورت ونظريتها النقدية نحن بصدد عمل استمرارية لمشروع العقلانية السابق عنها. لكن مع شرط أن تبحث في شروط تحفظ عقلانيتها من السير نحو المثالية وتعاليها، وكذلك عدم الركون لمعطيات العلم والتكنولوجيا، أو ما يسمى بالوضعية ، إنها دعوة لعقلانية نسبية تتحفظ من كل انزلاق نحو الشمولية أو الوثوقية.إن النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت كشفت لنا إمكانية العقلنة في وسط النظام الاجتماعي، مع

[1] - الزواوي بغوره ، **مابعد الحداثة والتّنوير** : موقف الانطولجيا التاريخية (دراسة نقدية) ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت / لبنان، ط 1 ، يناير 2009. ص 91

الحرص على عدم السقوط بين قضبان الصرامة العقلية التي تلغي الفروق بين الأفراد وخصوصياتهم الشخصية.

بينما يؤكد ماركس على أن هناك فرق بين التحرر السياسي والتحرر الانساني، حيث أن الحصول على الحق المدني والسياسي لا يمثل الشكل النهائي للتحرر البشري، ذلك أن الفرد لا يزال غريبا في المجتمع البرجوازي الاناني.

إنه علينا تحرير أنفسنا قبل التفكير في الغير . وينبغي تحرير الدولة من الدين، والذي هو انعكاس لتحرير الفرد من الدين. ففي نظر ماركس الدولة وسيط بين الانسان وحريته .

وإن نزع مفهوم المواطنة عن مفهوم الانتماء الديني هو الشكل الذي يمثل التحرر السياسي في الأخير ، لكن هذا التحرر ليس هو الغاية النهائية ، يقول : " حيث يستعيد الإنسان ، الفرد الحقيقي ، المواطن المجرد ذاته ، يكون قد أصبح كإنسان فرد في حياته التجريبية ، في عمله الفردي وعلاقاته الفردية ، كائنا نوعيا وحسب ، حيث يكون الإنسان قد تعرف على قواه الخاصة كقوى اجتماعية ونظمها ، فلا تنفصل القوة الاجتماعية في هيئة قوة سياسية ، عندها فقط يكون التحرر الإنساني قد تحقق".[1]

الهيمنة الاقتصادية لم تكن هي الغاية لدى النظام الرأسمالي ، بل كانت دافعا لفرض وعي ما يسلب من خلاله الإنسان.

إن نقد عقل الأنواري وكشف البربرية العقلية وإدانة سيطرة الدولة الحديثة في أشكالها القهرية ، فعل ضروري لإعادة تنشيط السلب في الفكر وتجديد القوة النقدية للفلسفة ، وهذا الفعل في نظر أصحاب النظرية النقدية لا يمكن أن يقوم به إلا الفرد الناقد الذي يختزن تراث الفكر السلبي ويقدر على الاحتياط من هيمنة فلسفة الذات[2].

---

[1] - كارل ماركس ، **حول المسألة اليهودية** ، ترجمة : د. نائلة الصالحي ، منشورات الجمل ، كولونيا / ألمانيا ، ط1 ، 2003. ص 47

[2] - محمد نور الدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ،أفريقيا الشرق، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1998 . ص 30

الفصل الثّالث

مفهوم التّحرّر عند هابرماس

المبحث الأول : يورغن هابرماس.

المبحث الثاني : النّزعة النّقدية في فلسفة هابرماس.

المبحث الثّالث : البعد التّحرّري من خلال نظرية الفعل التّواصلي.

1- نظرية الفعل التواصلي.

2- مفهوم التحرر عند هابرماس.

المبحث الرابع : الديمقراطية .

تمهيد

إن أغلب الفلسفات المعاصرة فيما يتعلق بموضوع الحرية الانسانية انطلقت من كونه موضوعا غير معطى مسبقا ، بل يكون ضمن المقولات التي تسعى الفلسفة لتحقيقها والبرهنة عليها في الواقع ، بل يعد هذا العمل هو غاية كل فلسفة معاصرة ، والتي ضمنها تسعى للانعتاق هي الأخرى من املاءات الأنساق الكبرى ومركزيتها المطلقة .

إن الحرية بشكل عام هي محصلة غير مكتملة لعمل إنساني دؤوب ، يتطلب وعيا وجهدا وفضاء تقيم فيه القيم الإنسانية والاجتماعية وجودها ، فيستحيل موضوعها لمفهوم أكثر واقعية وهو مفهوم التحرر.

فإذا اعتبرنا عمل هابرماس الفلسفي نحو الانفكاك من فلسفات الذات التي جاء بها العصر الحديث لحظة أولى تحيلنا إلى جدل بينذاتي ، تقترن فيه جميعا نحو تحقيق المطالب التي عجزت عن تحقيقها فلسفة الوعي ، فكان هذا العمل كله عبارة عن محاولة تأسيسية للكشف عن الحقيقة ومعاييرها ، وهذا هو صلب الفلسفة.

لتأتي اللحظة الثانية التي يتطلبها النسق الهابرماسي ، وهي تحويل مسار هذه النتيجة التذاوتية نحو إعادة تشكيل الوعي الإنساني ، ومن ثم الارتفاع به نحو جميع مستويات شانه ، بما فيها السياسة.

المبحث الأول : يورغن هابرماس[1]

هو فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر يعتبر من أهمّ علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا، ويعدّ من أهمّ منظّري مدرسة فرانكفورت النَّقْدِيَّة له أكثر من خمسين مؤلفًا يتحدّث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وهو صاحب نظريّة الفعل التواصلي.

ولد يورغن هابرماس في دسلدورف، شمال الراين في ألمانيا– ويستفاليا حاليا، عَمِل والده ايرنست هابرماس مديرًا تنفيذيًّا لغرفة الصناعة والتجارة، وقد وصفه هابرماس الابن بأنّه متعاطفٌ مع النازيةّ ، لقد تربَّى في أسرة برتوستانتية، ودرس في جامعات جوتنجين (1950 – 1949) ، وزيورخ (1950 – 1951) ، وبون (1955–1951) ، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من بون عامَ 1954 ، بأطروحته " المطلق والتاريخ" ؛ حول التناقض في فكر شِلينغ. وكان من بين لجنة المشرفين على أطروحته إريك روذاكير Erich Rothacker وأوسكار بيكر Oskar Becker .

درس الفلسفة وعلم الاجتماع على يد المنظّرين النقديين مثل ماكس هوركايمر وثيودور أدورنو في معهد البحث الاجتماعي /مدرسة فرانكفورت، لكن بسبب خلافٍ بين الاثنين على أطروحته، بالإضافة إلى اعتقاده الشخصي أنّ مدرسة فرانكفورت كانت قد أَصبحت مشلولة بالشكوكيّة والازدراء السياسي للثقافة الحديثة .أنهى تأهيله في العلوم السياسية في جامعة ماربورغ إذ تتلمذ على يد الْمَرْكِسِي ولفجانج ابيندروث، وقد عنونت دراسته التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية :تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البرجوازي .

---

[1] - ثريا بن مسمية ، **مدرسة فرنكفورت (دراسة في نشأته وتياراتها النقدية)** ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف / العراق ، ط1 ، 2020. ص 52 – 60.

- علي عبود المحمداوي ، **الإشكالية السياسية للحداثة** ، (من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل ، هابرماس انموذج) ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2011. ص 29 – 36.

وفي 1961 أصبح أستاذًا في جامعة بورج .وبقرارٍ غير معتاد بالنسبة للمشهد الأكاديمي الألماني في تلك المدّة رُشِّح هابرماس ليكون أستاذًا استثنائيًّ أستاذ بدون كرسي للفلسفة في جامعة هايدلبرغ بتوصية من هانز جورج جادامر Hans-Georg Gadamer وكارل لويث Karl Lwith .

وفي 1964 عاد إلى مدرسة فرانكفورت مدعومًا من قبل أدورنو لتولي كرسي هوركايمر في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع.

تسلّم منصب مدير معهد ماكس بلانك Max Planck Institute في ستيرنبيرج (قرب ميونخ) في 1971 ، وعمل هناك حتى 1983 ، أي بعد سنتين من نشر رائعته، نظريّة الفعل التواصلي Theory of Communicative Action ، بعد ذلك عاد هابرماس إلى كرسيّه في فرَانْكِفُورْتْ مديرًا لمعهد البحث الاجتماعي .منذ أن تقاعد من فرَانْكِفُورْتْ في العام 1993 ، واصل نشر أعماله ذات المواضيع واسعة النّطاق .طرح خطابًا حول تأهيل الدّور العام للدين في السياق العلماني، بخصوص تطوّر الْفَصْل بين الكنيسة والدولة من الحياد إلى العلمانيّة الحادّة.

تتلمذ على يديه العديد من الأساتذة المعروفين الآن .من أبرزهم:

عالم الاجتماع السياسي كلوس أوفّ Claus Offe ، الفيلسوف الِاجْتِمَاعِيِّ يوهان أرناسون Johann Arnason ، المنظّر الِاجْتِمَاعِيِّ هانز جوس Hans Joas ، منظّر التطوّر الِاجْتِمَاعِيِّ كلاوس إيدير Klaus Eder ، الفيلسوف الِاجْتِمَاعِيِّ أكسل هونيث Axel Honneth المدير الحالي لمعهد البحث الاجتماعي، الفيلسوف الأميركي توماس مكارثي Thomas McCarthy، الباحث الِاجْتِمَاعِيِّ جيرمي شابيرو Jeremy Shapiro ، ورئيس الوزراء الصربي المغتال زوران دينديك Zoran indic.

وريث مدرسة فرانكفورت:

وصل يورغن هابرماس إلى درجة من الشهرة والتأثير العالمي لم ينجح الرعيل الأوّل من ممثلي النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة الِجْتِمَعِيِّة والمعروفة في حقل الفلسفة المعاصرة بمَدْرَسَةٌ فرَانْكِفُورْتْ في الوصول إليها.ل فعلى الرَّغْمِ من الثّقل العلمي لأفكار الجيل الأوّل (هوركايمر، أدورنو، ماركوزه، إريك فروم)...، إلاّ أنّ هابرماس هو الفيلسوف الوحيد الذي فرض نفسه على المشهد السياسي والثقافي في ألمانيا ك« فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة « وفق تعبير وزير الخارجيّة الألماني يوشكا فيشر، و ذلك منذ أكثر من خمسين عامًا.

إنّه بالفعل يعتبر الوريث الشرعيّ المعاصر لإرث مدرسة فرانكفورت، وعلى الرَّغْمِ من أنّ هناك أفكارًا مشتركةً واضحةً بينه وبين أسلافه، فإنّه نحا بهذه المدرسة منحًى مختلفًا، وإذا كان ما يجمع أعمال أدورنو وهوركايمر وماركوز الاهتمام الشديد بحريّة الإنسان مهما بعدت إمكانيّة وجود تلك الحريّة عن أرض الواقع، فإنّ هابرماس أقلّ حماسًا في هذا الجانب رغم وجوده؛ فهو يتحرّر من التذبذب بين التفاؤل والتشاؤم ويركّز جلّ تفكيره بدلاً من ذلك على تحليل الفعل والبنى الاجتماعيّة، ولا جدال في انتماء هابرماس إلى اليسار، إلاّ أنّه– وربّا بشكل غير متوقع –ينتقد التقاليد الْفِكْرِيَّة التي تنتمي إليها، الأمر الذي انتهى به إلى النأي بنفسه عن الحركة الطلاَّبية التي ظهرت في الستينيات .ويمكن النظر إليه، أولً :باعتباره متمسّكًا بتصوّرٍ يزاوج بين البنية والفعل في نظريّة كليّة واحدة ، وثانيًا ، بوصفه مدافعًا عن مشروع الحداثة ، وبخاصّة عن فكرتي العقل والأخلاق الكليين ، وأمّا حجته في ذلك فهي أنّ مشروع الحداثة لم يفشل، بل بالأحرى لم يتجسّد أبدًا؛ لذا فالحداثة لم تنتهِ بعد، ويظهر أنّ هذا الموقف يضعه في اتّجاه معارض تمامًا مع أسلافه بالنظر إلى موقفهم من نقد عقل التنوير، إلاّ أنّ موقفه يتضمّن الإصرار على جدل التنوير، أي أنّ عمليّة التنوير لها جانبان :يتضمّن أحدهما فكر البناء الهرمي والاستبعاد،

في حين يحمل الجانب الآخر إمكانيّة إقامة مجتمع حرٍّ يسعد به الجميع على الأقلّ، ونظريّة ما بعد الحداثة تفتقد– بحسب هابرماس –إلى هذا العنصر الأخير.

أمّا المصالح المعرفيّة فتعني عند هابرماس أنّنا دومًا نطوّر المعرفة لغرض معيّ، وتحقيق ذلك الغرض هو أساس مصلحتنا في تلك المعرفة، والمصالح التي يناقشها هابرماس هي مصالح مشتركة بين الناس جميعًا، بحكم أنّنا أعضاء في المجتمع الإنساني، فيذهب هابرماس إلى أنّ العمل ليس وحده ما يميِّز البشر عن الحيوانات، بل واللّغة كذلك، فالعمل يؤدّي إلى ظهور المصلحة التقنية، وهي المتمثّلة في السيطرة على العمليّات الطبيعيّة واستغلالها لمصلحتنا، وتؤدّي اللّغة – بوصفها الوسيلة الأخرى التي يحوّل بواسطتها البشر بيئتهم إلى ظهور ما يدعوه هابرماس المصلحة العملية – إلى ظهور العلوم التأويليّة ؛ حيث يذهب هابرماس إلى أنّ المصلحة العمليّة تفضي إلى نوع ثالث من المصلحة وهي مصلحة الانعتاق والتحرّر، وهذه الأخيرة تسعى لتخليص التفاعل والتواصل في العناصر التي تشوّهها عن طريق إصلاحها ومصلحة الانعتاق والتحرّر تؤدّي إلى ظهور العلوم النقديّة.

فلسفة اللغة ونظرية فعل التواصل:

ويتوجّه هابرماس في أعماله الأخيرة وبخاصّة في نظرية فعل التواصل (1987–1984) إلى فلسفة اللغة ابتغاء توسيع أساس النظريّة النَّقْدِيَّة وقد قدّم أطروحة صعبة سنجملها في مراحل ثلاث:

1–المرحلة الأولى :يدعو إلى ضرورة التحرُّرمّ يدعوه بفلسفة الوعي التي يعني بِها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللّغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع أي التحرّر من منظومة الفكر التجريبي.

2-المرحلة الثانية : يمكن أن يتّخذ الفعل صورتين، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل . الأوّل يتضمّن الفعل الغائي العقلاني، في حين أنّ فعل التوّاصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول إلى الفهم. يترتّب على فعل التواصل الأوّلية عدّة أمور:

أولً :العقلانيّة بهذا المعنى ليس مثالً نقتنصه من السّماء، بل هو موجود في لغتنا ذاتها، وهذه العقلانيّة تستلزم نسقًا اجتماعيًّا ديمقراطيًّا لا يستبعد أحدًا.

ثانيًا :ثمّة نظام أخلاقي ضمنيّ يحاول هابرماس الكشف عنه، وهو الأخلاق الكليّة الذي لا يتوجّه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجّهه إلى طريقة التوصّل إليها، والتوصّل إليها- حسب هابرماس -يكون عبر نقاشٍ حرٍّ عقلانيٍّ.

ويمكن ملاحظة أنّ مناقشة هابرماس للرأسماليّة الحديثة تفتقد للحماس الذي اتّسمت به أعمال الرعيل الأوّل لمدرسة فرانكفورت؛ فهابرماس يرى في الرأسماليّة مرحلة يمكن أن تنحرف فتؤدّي إلى كارثة، لكنّها عنده ليست شرًّا مستطيرًا، ولقد ركّز على ظاهرة الهيمنة التقنيّة والعقل الأداتي السائد في هذا النظام .وحول ماركس يرى هابرماس أنّ الجزء المبدع لأعماله أصبح مدفونًا في تربة النزعة الأداتيّة والوصفيّة، ويرى هابرماس أنّ مسؤوليّة ذلك على عاتق ماركس نفسه، وعلى تركيزه تركيزًا شديدًا على العمل باعتباره الخاصيّة المميّزة للبشر.

وقد وُجّهت لهابرماس مجموعة انتقادات أهمّها:

1-أنه لم يثبت ولا يستطيع أن يثبت أولويّة فعل التواصل على الفعل الاستراتيجي. أنه مرتبط بالنّقد الأوّل، وأنّ أطروحته حول الانعتاق والتحرّر لم تثبت، ليس هذا فقط، بل إنّ محاولة إقامة النّقد على التفرقة بين النّقد والحياة اليوميّة تقوّض وضع التحرّر الذي يزعمه والمشكوك فيه أساسًا، وبذلك يظهر أنّ مشروع هابرماس يعاني بمجمله من تناقض في الأهداف، فإن أخذنا مشروعه الأكبر بأوضح معانيه، فسيظهر أنّ محاولة تأمين أولويّة التواصل في فلسفة اللّغة، تجهضها تلك التفرقة التي يُقيمها بين النّسق والحياة اليوميّة .

وهكذا فإنّ إعطاء الأولويّة لطرف على آخر في معادلة الفعل أو البنية تقوّض النَّظَرِيَّة من عروشها.

وإذ أقدم على هذه الترجمة لهابرماس أشعر بثقل المهمّة لصعوبة أبجديات الفلسفة التي يطرحها، بالإضافة إلى المصطلحات التي صكّها والتي تحتاج منّا وضعها في سياقاتها التي أرادها لها صائغها، وإنّني أعتبر هابرماس نموذجًا للمثقّف الديناميكي الذي يتفاعل مع حركة المجتمع والتاريخ، إيمانًا منه أنّ النَّظَرِيَّة تحتاج دائمًا إلى أن تدلّل على نفسها كلّما حاولت أن تطبق نفسها في ميدان أو آخر.

هابرماس والنظرية الاجتماعية:

لقد بنى هابرماس إطارًا شاملً للنظريّة الاجتماعيّة، ورسم الفلسفة من خلال عدد من التقاليد الثقافية، واعتبر هابرماس أنّ إنجازه الرئيس هو تطوير مفهوم ونظريّة العقلانيّة التواصليّة الذي يميّزه عن التقليد العقلاني بتحديد العقلانيّة في بنى الاتّصال اللّغويّ الشخصيّ، وتقدّم هذه النَّظَرِيَّة الِاجْتِمَاعِيِّة أهداف الانعتاق أو التحرّر الإنسانيّ، بينما يبقى الإطار الأخلاقي الشامل؛ هذا الإطار الذي يستند إلى حجّة تدعى البرغماتية الشاملة كلّ الأفعال الخطابيّة لها نهاية متأصّلة –وهي هدف الفهم المتبادل، وأنّ البشر يمتلكون القدرة التواصليّة لجلب مثل هذا الفهم .بنى هابرماس إطارًا خارج فلسفة الفعل الخطابي لودفيغ وتغنشتاين وأوستن، وجون سيرل ، والنظريّة الِاجْتِمَاعِيِّة للعرف الثقافي للعقل لجورج هربرت ميد، ونظريّات التنمية الأخلاقيّة لجين بياجيه ولورانس كولبيرغ ، وأخلاقيّات الخطاب لكارل هيديلبيرغ–أوتو ابل وقد قدّم هابرماس تقاليد كانط ،والتنوير ، والاشتراكية الديمقراطية ، من خلال تأكيده على الإمكانيّة لتحويل العالم ووصوله إلى أكثر إنسانيّة، ومجتمع عادل من خلال إدراك الإمكانيّة البشريّة للمنطق، جزئيًّا من خلال أخلاقيّات الجدل .بينما اعترف هابرماس بأنّ التنوير مشروع غير منته، نجده يجادل بأنّه يجب أن يصحّح ويتمّم، لا أن يُنبذ، وهو في هذا أبعد نفسه عن مدرسة فرانكفورت، بل

انتقدها، للتشاؤم المفرط والراديكاليات والمبالغات المضلّلة .بالإضافة إلى نقده معظم فكر ما بعد الحداثة وقد قدّم هابرماس مفهوم إعادة بناء العلوم لهدف مزدوج :لوضع» نظريّة عامّة للمجتمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ولرأب الصّدع الحاصل بين التنظير و البحث الميداني .

نموذج إعادة بناء العقلانيّة يمثّل الخيط الرئيسي للمسوح حول بنى عالم الحياة الثقافة والمجتمع والشخصيّة واستجاباتها الوظيفيّة الخاصّ إعادة الإنتاج الثقافي، التكامل الِاجْتِمَاعِيِّ والتنشئة الاجتماعيّة.

ومن أهمّ أعماله الّتي تمّت ترجمتها :

التحوُّلَات البنيويّة للأوضاع الِاجْتِمَاعِيِّة 1962 ، النَّظَرِيَّة والممارسة 1963 ، منطق العلوم الِاجْتِمَاَعِيِّة 1967 ، نحو مجتمع عقلاني 1967 ، التكنولوجيا والعلم كإيديولوجية 1968 ، المعرفة والمصالح البشريّة 1968 ، الهويّة الاجتماعية 1974 ، التواصل وتطوّر المجتمع 1976 ، براغماتيات التفاعل الِاجْتِمَاعِيِّ 1976 ، نظريّة الفعل الصريحة 1981 ، الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي 1983، الخطاب الفلسفي للحداثة 1985، تفكير ما بعد الميتافيزيقا 1988

مساهمات لنظرية جدل القانون والديمقراطية 1992 ، براغماتيات التواصل 1992 ، مستقبل الطبيعة البشريّة 2003 ، الغرب المنقسم 2006.

المبحث الثاني : النّزعة النّقدية في فلسفة هابرماس.

يجمع الدّارسين على أنّ هابرماس من خلال مشروعه كلّه يبحث عن الانقلاب كليّة من فلسفات الذّات ، التي شكّلت التّسمية الأساسيّة للحداثة وعصرها.

الذّات التي أسّس لها ديكارت حيث تجاوزت حدود الشّك الذي طال الوجود كلّه، إلى كونها عن طريق العقل ذات ملكة جوهريّة، يمثّل فيها العقل السّلطة المطلقة، والقدرة التي تمدّنا بالمعرفة القبليّة كما نجدها في فلسفة كانط. ذات تشكّل المعرفة وحوادث التّاريخ مجرد رحلة فيها تبحث عن معناها، كما يراها هيجل، وهي الطّبقة لدى ماركس .

إنها محاولة للانفلات قليلا مما يسمّى " فلسفة الوعي"، وليست هي انقلاب شامل عليها. وهذا ما يميز حقيقة فلسفة هابرماس عن سايقيه، ضمن مدرسة فرنكفورت، ولذلك مثّل بدوره هذا ما يسمّى بالجيل الثاني لها.

ذلك أنّ أصل نشأة " نظرية العقل التّواصلي" هو عمليّة إنقاذ العقل مما لحقه من تهجّم عنيف من طرف رواد المدرسة، فكان مشروع هابرماس نتاجا لما يعرف بأزمة الحداثة ووما بعد الحداثة. حيث انطلق من نفس المبدأ الذي تعود إليه نشأة المدرسة، وهو نقد عقل الأنوار الذي ملك الذّات زمام أمر المعرفة ، وأبعد الإنسان عن واقع مشكلاته وحلولها.

لذلك نحن بحاجة إلى التّحرّر من هذه الفلسفة ، وإعادة بناء العلاقة الثّنائيّة التي كانت تربط الذّات بالموضوع بشكل جدلي دائم، لتستحيل إلى علاقة تواصل بين الذّوات، وهو ما يسمّى التّذاوت، بشكل تفاعل إنساني وليس صراع.

أمّا انتقال فعل التّواصل إلى مستوى العمل السّياسي فهذا نجده عمل مرافق للمشروع ثمّ نتيجة له في نفس الوقت. وهذا ما يطلق عليه بمفهوم السّيادة ، المتعلّق بالمشروع الدّيمقراطي ، والذي مهمّته حفظ العدالة والحقوق.

ففلسفة التّواصل تفسّر علاقة الانسان بذاته وبمجتمعه وبالطّبيعة ، مشكّلة بذلك لحظة توازن تعيد من خلالها للعقل دوره، في حدود لا يطغى فيها أو يتجاوز واقع الفرد والمجتمع.

لهذا فإنّ بناء مشروع هابرماس وتحديد مفاهيمه الكبرى لا يمكن تتبّعه دون فهم الفلسفات السّابقة عنه، ذلك أنّ هابرماس قد عمد إلى مناقشة كلّ هذه الفلسفات مبيّنا ما يجب أخذه منها، و ما يمكن التّحفظ عليه.

مناقشة كانط :

أكثر ما يبدو تأثر هابرماس بكانط في نقطتين أساسيّتين: الأولى ، فيما يتعلّق بالأخلاق والتّأسيس لها، والثّانية فيما يتعلّق "بالفضاء العمومي".

فالعقل عند كانط هو المؤسّس الوحيد للأخلاق، وهذه السلطة المطلقة سوف يرفضها هابرماس، سواء كانت تعني أن مصدرها ذات الفرد فتصبح الأخلاق منعزلة وأنانيّة، أو أنّ الذّات هي الذّات الإنسانيّة، فيصبح عن طريقها القانون الأخلاقي كلّي ، فتصبح قواعده متعاليّة بعيدة عن الممارسة الاجتماعيّة الممكنة. فالنظرية الأخلاقية الكانطية لا تعدوتكون " مجرد إعلان نوايا واجبات صورية " ، من طرف مونولوج أحادي لذات عارفة تناجي العالم المتعالي [1].

بينما يسعى هابرماس إلى تأسيس أخلاق مناقشة بين الذّوات، ذوات فاعلة ومنفعلة لا منعزلة، أخلاق من أجل الممارسة.

إلا أن دور الأخلاق عند هابرماس وكذا لدى العقل العملي عند كانط ينحصر في ما يجب أن نفعل وكيف، ولا تعنى أبدا بتأسيس قوانين مطلقة تتجاوز الظّرف الرّاهن.

[1] - حسن مصدق ، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب ، ط1 ، 2005. ص 143.

فكانط يدعو إلى أخلاق تتمتّع بالاستقلال الذّاتي عن الدّين والعلم ، أخلاق متحرّرة من اللاّهوت والكنيسة، خالية من الطّمع في الثّواب أو الخوف من العقاب، " اعمل كما لو أنك كنت مشرّعا للقانون"

كانط يرى أن الفضاء العمومي هو المجال الذي تتبلور فيه حركة الفكر ، ويشهر فيه سلاح النّقد مقابل كل ما يتعارض مع الحريّة والعدالة. إلا أن كانط قد خصّ هذا بهذا الفضاء جمهور الفلاسفة تحت رعاية الدّولة، حيث لهم الحريّة في إبداء أرائهم لغاية مرجوة نحو تكوين الدّولة العالمية والمواطن العالمي.

إنّ هذا الفضاء العمومي هو الميدان الأمثل لإقامة المشروع التّواصلي لدة هابرماس، إلا أنه يجب أن يكون أكثر عمومية ، ولا يجب أن يختصّ بفئة سبق للسّياسة والاقتصاد ووسائل الاعلام أن فرضوا هيمنتهم عليها.

مناقشة هيجل :

ربما أكثر شيء يبدو جليّا في فلسفة هيجل هو الجدل، والذي هو ورح النّقد وجوهره بالأساس، وما من شكّ أنّ التّواصل البينذاتي يهدف بدوره الى الاعتراف بالآخر، هذا الاعتراف ما بين الذوات يجد تحققه الشهير في جدلية السيّد والعبد في ظاهريات العقل عند هيجل ، يقول هابرماس " فالانسان لا يوجد إلا كتضاد (...) فالإنسان مجبر على أن يفكر خارج وعيه (...) وما من شيء يحمل في نفسه جذور كينونته ، فالواحد منا لا يملك إلا ضرورة نسبية "[1].

وبالرغم من طابع الكلّية الذي يسم الرّوح الهيجليّة ، غير أنها نسقية ومتمركزة على الذّات، بينما الكليّة عند هابرماس تجمع بين الذّوات متجاوزة أنانيّتهم ومحافظة على خصوصيّاتهم في نفس الوقت. وهذا هو لبّ عمل الفعل الإرادي الذي يقبل التّنازل دون إكراه، لغاية المصلحة العامّة. وهذا ما يطابق تفسير فيورباخ للعملية الجدلية كما يفهمها

[1] - المرجع السابق ، ص 135.

هابرماس : " الدياليكتيك ليس مناجاة داخلية يمارسها فكر منعزل ، بل هو حوار بين الأنا والأنت " [1]

كارل ماركس:

أهم فكرة ربما تكون هي جوهر المشروع الهابرماسي والتي تعكس التأثير الماركسي على فكره هي فكرة التّحرّر نفسها، وفي صبغتها الواقعية الاجتماعية، التي تنزع الى الانفكاك من القمع والاستلاب ، وكذا التّشيّؤ بتعبير "لوكاتش" ، وهي أشياء تجاوزت بسيطرتها على الانسان حتى أضحت وعيا يتمركز حول الذّات.

لكن الحضور الماركسي سوف يحافظ على وجوده في مشروع هابرماس كمنهج أكثر منه كمضمون، ذلك أن التّحرّر هو نتاج عمليّة تفاعل تواصلي بين الذّوات، خال من الهيمنة الايديولوجية.

وفي نظر هابرماس، نظرية كارل ماركس في مشروعها النّقدي التّحرّري أغفلت البعد الإنساني الذي يمثّل الإرادة الحرّة لكل فرد، التي تعتبر أداة التّفاعل في إرساء العلاقات مع الآخرين ، ولا يمكن الاقتصار على الفهم الاقتصادي وعلاقات الانتاج ووضع الطّبقات.

.. فالرهان بالنسبة لهابرماس اليوم هو تحرير أشكال السيطرة والعبودية ، واستبدالها بأشكال الاعتراف المتبادل بين الناس ، وليس بهيمنة جديدة يمثلها إنسان أو طبقة .[2]

تتّضح مع هابرماس معالم الفعل الانساني على أساس تقسيم ثلاثي للمصالح الإنسانيّة، وانعكاسها على معارف خاصّة بها، يجعل المصلحة التّقنيّة مرتبطة بالمعرفة العلميّة

[1] - المرجع السابق ، ص 135.
[2] - نفس المرجع ، ص 138 – 139.

والسّيطرة على الطّبيعة، ومصلحة التّفاعل أو المصلحة العمليّة مرتبطة بإنتاج المعرفة التّاريخيّة والتّأويليّة، وثالثا المصلحة التّحرّريّة التي تنتج المعرفة النّقديّة.[1]

تفضي مصلحة الانعتاق والتّحرّر إلى ظهور العلوم النّقديّة، وهذه العلوم تنطلق من التّسليم بقدرتنا على التّفكير، وعلى الوعي وعيا ذاتيّا بما نعمل ، وعلى أننا عند اتّخاذ أي قرار نقوم بوزن الأمور، واتّخاذ ماهو أصوب فيها على أساس الوقائع المعروفة لدينا عن الحالة. وانطلاقا من إدراكنا لقواعد التّفاعل المقبولة اجتماعيا. [2]

ليس هناك من معرفة دون مصلحة تدافع عنها .

ولأن في فكرة ماركس تجلي واضح لمفهوم الإنتاج والعمل ، وخلو العلاقات الإنسانيّة من أي بعد تفاعلي، الأمر الذي توفّره المصالح الأخرى، غير المصالح الخاصة بالطّبقة. [3]

إن الحقيقة وبما فيها الحقائق المنتجة من التّواصل وعبره، يمكن أن تتأثّر بل هي متأثّرة بالهيمنة والاضطهاد المؤسّساتي للسّياسة والاعلام والاقتصاد ، وغيرها. وبذلك فحينما لا يمكن أن نتخيّل المعرفة بمعزل عن الاضطهاد فإنّ مشروع مدرسة فرنكفورت ولا سيّما مشروع هابرماس يصبح مسوغا بل ضرورة ملحّة للبحث والدّراسة وللعمل والتّحرّر[4] .

مناقشة ماكس فيبر :

يستعير هابرماس من فيبر مفهوم عقلنة المجتمع، فالمجتمع الحديث حسب فيبر يتحدّد بنزوع عام نحو العقلانيّة والفعل العقلاني، في مجالات متنوّعة، الاقتصاد ، القانون، الأخلاق الشخصيّة .[5]

---

[1] - علي عبود المحمداوي ، **الإشكالية السياسية للحداثة** ، (من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل ، هابرماس انموذج) ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2011. ص 46

[2] - نفس المرجع ، ص 46.

[3] - ص ، 46.

[4] - ص ، 47.

[5] - المرجع السابق ، ص 49.

من هنا ينتج عن العلاقة المتينة بين العقلانيّة والحداثة لدى هابرماس فكرة الدّفاع عن الحداثة كمشروع لم ينجز.

هذه العلاقة كانت سبيلا ضروريّا لحداثة أوربا وتمظهراتها التّقنيّة والسّياسية والبيروقراطيّة.

لكنّها عقلنة أداتيّة في تصوّر هابرماس تجعل من الإنسان مجرد كائن طبيعي مسلوب الخصائص

الإنسانيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة، أي لا يتّفق وتعميم فيبر الذي تجاوز الاقتصاد . [1]

وباختصار فإنّ منعرج دعوة هابرماس للعقلنة يكمن في كونها عقلنة لا تخضع للتكميم والاحتساب، بل إلى مصالح بشريّة ، تقترن بالنّقاش والحوار الذي يعطي الشّرعيّة والصّلاحيّة والمعياريّة للحقائق باعتبارها عقلانيّة .

هربرت ميد :

وهو صاحب فكرة "التّفاعلية الرّمزية" ، التي تعتبر إحدى أهم المفاهيم الأساسيّة في النّظرية الاجتماعية، تعنى بتحليل الأنساق الاجتماعية. تبدأ بمستوى الوحدات الصّغرى لفهم الوحدات الكبرى. تبدأ من فهم سلوك الفرد كمدخل لفهم النّسق الاجتماعي.[2]

هذه الرّمزية التي ستقودنا لإعطاء الاعتبار الأكبر للّغة ولفعل الكلام والتّواصل، والتي كلّها مفاهيم أساسية في نظريّة "الفعل التّواصلي" ، أو هي إحدى أسس العقل التّواصلي. إنّها القدرة الإنسانيّة على خلق عوالم مشتركة بين الفاعلين باستعمال الرّموز.[3]

وبالرّغم من أنّ التّفاعلية الرّمزية "لهربرت ميد" تهدف إلى إتاحة الفرصة للوصول إلى الوعي الذّاتي عبر اللّغة إلا أنها تهدف أيضا إلى تمكيننا من رؤية أنفسنا من الخارج مثلما يرانا الآخرون. أو هكذا تنشأ الذّات مجتمعيا، وتتطوّر.

---

[1] - المرجع السابق ، ص 50.

[2] - ص ، 51.

[3] - ص ، 52.

من هنا يستمدّ هابرماس علاقة التّذاوت التي هي سمة وجوهر الفعل التّواصلي، والتي تنبني من أساس فعل إرادي محض، يعكس إرادة الذّات من حيث تتفاعل مع إرادة الآخر.

المبحث الثّالث : البعد التّحرّري من خلال نظرية الفعل التّواصلي .

كما بدأنا ملاحظتنا الأولى حول الفلسفة المعاصرة ، كون البحث خلالها يعد أمرا شائكا ، شكلا ومضمونا ، فإن هذا تثبته كل الدراسات حولها ، بل حتى إن طبيعة موضوعاتها تحمل هذه السمة.

فمفهوم التّحرر الذي حاولنا ضبطه من خلال نظرية الفعل التواصلي، على أساس أن مثل جوهر النظرية لم نجد له مسوغا صريحا مثلما قد نجده في الفلسفات النسقية السابقة ، ذلك أن مفهوم التّواصل ذاته في النظرية النقدية لدى هابرماس قد أشكل ضبطه وتصوره كمفهوم ثابت يمكن إقراره قانونا اجتماعيا في الواقع المعيش .

هذا ما يرجعه الكثير إلى طبيعة الفلسفات المعاصرة التي تهتم بالمصطلح والحقل الدلالي اللغوي أكثر من كونها تؤسس لنسق نظري. فكانت جل الاختلافات والتباينات في الفلسفات المعاصرة ذات طابع منهجي ومعرفي .

1- نظرية الفعل التّواصلي :

مثّل العقل التّواصلي بديلا للمارسات العلمية والاجتماعية، فكان إضافة جديدة عمد من خلالها هابرماس إلى إصلاح ما كان يرى فيه خللا أو مشككلة في النّظرية النّقدية قبله، أو في الفلسفة الحديثة بشكل عام. حيث مثّلت نظريّته امتدادا لما سبق ، لكنها في الوقت نفسه مثّلت نزعة نقدية في خضم هذا الامتداد.

يقول : " ما كان يرجع في السّابق إلى الفلسفة المتعالية، أي إلى التحليل الحدسي لوعي الذّات، يندمج بعد الآن (...) إنّ الفصل الانطولوجي بين المتعالي والتّجريبي لم يعد مقبولا"[1].

إنّ الانسان من خلال نظرية التّواصل هو كائن مبدع مستقل ، من حيث هو جزء من كل، باق ومحافظ على انتمائه الاجتماعي الأول.

إنّنا من خلال هذه النظرية نبحث عن التّحرّر ، ليس بالشّكل الذي ينفي وجود الفرد ككيان اجتماعي بطبعه، بل هو بحث عن التّحرّر من كلّ أشكال الهيمنة والممارسات التي أورثها فينا العقل الأداتي في مجال العلوم التجريبية والعلوم الانسانية ، وضمن العلاقات الاجتماعية في جميع تمظهراتها الاقتصادية والسّياسية والثّقافيّة.

إنّها ممارسة نقدية لا تخضع لمخطّط مسبق، ذلك أنها تستجيب بشكل حرّ لإرادة كل فرد.

إنّ هابرماس من خلال هذه العقلانية يعمل على تجاوز فلسفة الوعي أو فلسفة الذّات استبدالها بفلسفة اللغة " كان ينبغي استبدال بنموذج معرفة الأشياء نموذج الوفاق بين ذوات قادة على الكلام والعمل"[2] .

ذلك أنّ هذه العقلانية تواصلية، عقلانية لا تستند إلى قواعد نظرية ثابتة، بل الأهم فيها القدرة على التّواصل. التّواصل الذي فيه يثبت الفرد مدى صحة ادّعاته أمام الآخر، خلال وعيّه التّام بشروط حاضره. " .. وما أنهك هو نموذج فلسفة الوعي. ولئن كان الأمر كذلك ، فإنه لا بدّ من أن تختفي أعراض الإنهاك فعلا، بالانتقال إلى نموذج التّفاهم". [3]

---

[1] - يور غن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة** ، ترجمة : د . فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1995.ص 457.

[2] - المصدر السابق ، ص 453.

[3] - نفس المصدر ، ص 454.

" إنّ ما هو أساسي في نموذج التّفاهم هو الاتّجاه الأدائي الذي يتبنّاه هؤلاء الذين يشتركون في التّعامل ... أنا بقيامي بالكلام – والآخر الذي يتّخذ موقفا إزاء هذا العمل الكلامي، يعقدان علاقة شخصيّة.."[1]

إذا فليس مهما أن نمتلك المعرفة حول الطّبيعة بقدر ما يجب أن نملك القدرة على الفعل فيها والارتباط بالمعيش الذي يتحقّق بالقدر الذي نحقّق فيه التّوافق من خلال التّواصل. " فالعالم المعاش يشكّل أفقا، وفي الوقت ذاته يقدّم ذخرا من البداهات الثّقافية ينضح منها هؤلاء الذين يشاركون في التّواصل عندما يترتّب عليهم تقديم شرح للنّماذج التّفسيرية المقبولة من الجميع ".

إنّ مفهوم العقلانية يتضمّن كل ما يتعلّق بالنّشاط العقلي. ولما كان هذا النّشاط متعلّق بالمعرفة فقد قسمه هابرماس إلى نوعين :

نشاط عقلي معرفي اداتي، ويصطلح عليه بالفعل الاستراتيجي، وهو نشاط موجّه إلى غاية عقلانية أو منفعة، وهذا النّوع نظّر له ماكس فيبر. ويحدّد هابرماس العلاقة بين العقلانية والمعرفة بأنّها أي العقلانية لا تهتم كثيرا بامتلاك المعرفة بقدر ما تهتم بالطّريقة التي تعتمدها الذّوات القادرة على الكلام والفعل[2].

نشاط عقلي تواصلي يقصد به " التّفاعل المصاغ بواسطة الرّموز ، وهو يخضع ضرورة للمعايير الجاري بها العمل، والتي تحدّد انتظارات مختلف أنماط السّلوك المتبادلة على أساس أن تكون مفهومة ومعترف بها بالضرورة من طرف ذاتين فاعلتين على الأقل "[3].

فإذا كانت الغاية من النّشاط الأداتي تحقيق المنفعة عن طريق التّقنية للسيطرة على الطّبيعة والانسان على السّواء، فإن غاية النّشاط التّواصلي هي التّوجّه نحو التّفاهم بين الذّوات.

---

[1] - يور غن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة** ، مصدر سابق ، ص 455.
[2] - محمد نور الدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ،أفريقيا الشرق، بيروت لبنان ، ط 2 ، ص 182.
[3] - نفس المرجع ، ص 182.

من جانب آخر يعترف هابرماس بأهمية المصلحة العملية ، ولكنه يؤكد على أنّ العمل ليس كافيا لتمكين الإنسان من تحويل بيئته، بل يجب الاعتماد على مدى القدرة على استخدام اللّغة في تحقيق التّواصل بين البشر .

يقول : " تأخذ هذه السيرورة الدّائرية ، حيث يتقاطع العالم المعاش والممارسة التّواصلية اليومية في نظريّة الفاعليّة التّواصلية، مكان الوساطة التي كان ماركس والماركسيّون الغربيّون قد خصّصوها للبراكسيس الاجتماعي... تفحصنا عن كثب أسلوب فلسفة البراكسيس في احلالها العمل مكان وعي الذّات، وكيف تعثّرت لاحقا في انموذج الانتاج"[1].

لقد فهم هابرماس النّشاط الانساني كعمل وتفاعل في الوقت ذاته، فالعمل حسب الفهم الماركسي له هو ما ينتج عن علاقة الإنسان بالمادة وبالعالم الخارجي، أما التّفاعل بين الذّوات فيعكس العلاقة بين الأفراد الاجتماعية.

لكن هذا التّفاعل تحكمه شروط عدّة ، وليس مجرد فعل عشوائي، بل هو حوار ونقاش بين ذوات فاعلة ومتباينة الآراء، وهذه الشّروط هي :

لا تتمّ علاقة التّواصل إلا من خلال التّفاعل بين اثنين أو أكثر، داخل سياق العالم المعيش، يعلن خلالها المشاركون بالاعتراف بمزاعم الصّدق المتّفق عليها.

تتمّ عملية التّواصل بواسطة اللّغة، التي هي وسيط العلاقة بين الأفراد والعالم الخارجي .

وجود تقارب في وجهات النّظر، وهي الهدف الأساس من العمليّة التّواصلية .

خضوع العملية التّواصلية للنّقد والمراجعة في حال تعرّض أحد مزاعم الصّدق للشّكّ، أو عدم القدرة على تبريره بالحجج العقلية .

[1] - يورغن هابرماس ، مصدر سابق، ص 485.

أن يكون الحوار متحرّرا من كلّ أنواع الضغوط التي يمكن أن تمارس من الخارج ، أي أنّ الذّوات المتحاورة حرّة ومتكافئة.

التّساوي في شروط الحوار بين كلّ الأطراف.[1]

إذن فمفهوم النّشاط التّواصلي عند هابرماس هو : " التّفاعل المصاغ بواسطة الرّموز، وهو يخضع ضرورة للمعايير الجاري بها العمل ، والتي تحدد انتظارات مختلف أنماط السّلوك المتبادلة على أساس أن تكون مفهومة ومعترف بها بالضرورة من طرف ذاتين فاعلتين على الأقل" [2].

ويمكننا أخذ هذه الفقرة كما وردت كاملة في تحليل "أفاية" للفعل التواصلي ، والذي نرى أنه أجمل وأعطى ملخصا شاملا لمعنى الفعل التّواصلي نقلا عن مصدرها : " ... وهكذا فإنّ الفعل عنده – هابرماس – يمكن فهمه باعتباره تحقيقا لمشروع عملي مؤسّس على تأويل معيّن للوضعية، إذ بتحقيق مشروع عملي ما يتحكم الفاعل في وضعية معيّنة، ووضعيّة الفعل تشكّل جزءا من محيط الفاعل ، وهذا الجزء يتكوّن في ضوء إمكانيات الفعل ذات الدلالة بالنسبة للمشروع العملي ، والمدرجة باعتبارها كذلك من طرف الفاعل"[3] . وكل هذا يتمّ بواسطة اللّغة.

فاللّغة تلعب دورا أساسيّا في نظريّة هابرماس، باعتبارها وسيطا أساسيّا بين الذّوات، ذلك أنّ أساس قدرتنا على التّواصل ذا بنية لغوية. إنّما التّجربة التّواصلية لا تقف عند حدّ الرّموز والجمل والقواعد اللّغوية ، إنها تجربة ذات خصائص دلاليّة تداوليّة، نابعة من التّفاعل بين الذّوات التي ترتبط بالعالم المعيش وبمشاعرها ورغباتها الخاصّة . " فالتّفاهم ملازم للّغة الانسانيّة، ولكن بدون أن يعني ذلك أنّ التّفاهم يرجع إلى اللّغة، كما هو الأمر بالنّسبة للغاية والوسيلة... ولكننا حيث نتحدّث عن لاتّفاهم فإننا نسلّم بأننا متّفقون على

[1] - محمد نور الدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ، مرجع سابق ، ص 185.
[2] - نفس المرجع ، ص 182.
[3] - المرجع السابق ، ص 185.

معنى الفهم ، أي متّفقون على المستويات الثّلاث التي يكون على كلّ مشارك في التّفاعل أن يحترمها ، لتحقيق غرض الفهم :

- فهم المستمع للتّعبير (إدراك دلالة ما يقال).
- اتّخاذ موقف بالإيجاب أو السّلب مع فعل الكلام .
- نتيجة الاتّفاق .

إنّ التّفاهم عند هابرماس يتحقّق في اللّغة ومن خلالها، سواء تعلّق الأمر بملفوظ لغوي أو بفعل انساني يقوم به الفرد داخل إطار معايير قابلة للتّحليل..." [1]

إنّ التجربة التّواصلية تأتي من العلاقة التّفاعلية التي تربط بين شخصين على الأقل داخل العالم المعيش وفي إطار من التّوافق اللّغوي والتّذاوتي، ومن ثمّ فإنّ كلّ شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام يمكنه أن يشارك في التّواصل، وأن يعلن عن ادّعاته للصّلاحية، لكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولية والحقيقة وادّقة والصدق.[2] وذلك وفق نشاطين أحدهما أداتي موجّه نحو النّجاح ، وثاني تواصلي موجّه نحو التّفاهم.

إنّ نظرية الفعل التّواصلي أو العقلانيّة التّواصلية ميّزت فكر هابرماس عن التّقليد العقلاني السّابق لمّا ارتكزت على بنى الاتّصال اللّغوي الشّخصي.

إنّها نظرية اجتماعية بالأساس تهدف إلى الانعتاق أو التّحرّر الانساني ، من خلال فهم البنية الاجتماعية للعقل الذي من خلال هذه السّمة لا يمكنه فهمه كجوهر مستقل بل كتجربة مستمرّة تنتجها ذوات متفاعلة وفق شروط عقلانية واضحة .

[1] - نفس المرجع السابق ، ص 196.
[2] - ص ، 196.

2- مفهوم التحرر عند هابرماس :

إن مفهوم التحرر يكاد يكون بنية عامة تشمل التفكير بعيدا عن القواعد النسقية المطلقة، وتشمل المنهج من حيث أن النقد يطبع جميع العلاقات سواء على مستوى الفهم والنظر أو على مستوى الفعل.

إن مشروع هابرماس الداعي أساس إلى مواصلة مشروع الحداثة غير المكتمل، يسعى إلى إرساء عقلانية نقدية تكرس لهوية تواصلية تداولية، ذلك أنه يبني ضرورة التحرر من كل سيطرة وعبودية على أساس الاعتراف المتبادل بين الناس، وإن كان مصطلح "الاعتراف" قد درج أكثر في فلسفة "أكسل هونيث" إلا أننا لم نجد فارقا بينه ومفهوم التواصل عند هابرماس، بل بالعكس ربما يعد بمثابة تفسير أوضح لما جاء في نظرية أستاذه هابرماس، وخصوصا بما يتعلق بمفهوم التحرر.

فالتحرر عنده لابد أن يأخذ الشكل الذاتي أولا من خلال وجود تقدير من قبل الطرفين لأجل الدخول في حوار، ثم بعد هذا يأتي التقدير من قبل المجتمع.[1]

فالتحرر بهذا المعنى لا يعني مزيدا من الحرية بقدر ماهو عبارة عن التمكين لأجل فرص متكافئة، تجعل الجميع يستفيد من خبرات بعضهم البعض، وهي الصورة العامة التي عبر عنها هابرماس من خلال نظريته في الفعل التواصلي .

إننا من خلال هذه الرحلة القصيرة التي أردنا من خلالها تقصي إحدى المفاهيم الأساسية في نظرية الفعل التواصلي أو العقلانية التواصلية ، وهو مفهوم التحرر ضمن مشروع هابرماس يمكننا تبني حكم عام وسريع مفاده أن مفهوم التحرر بأي معنى له لا ينفك مطلقا عن أن يكون مجرد مرادف ثان لعنوان النظرية نفسها ، بل هو المشروع ذاته.

[1] - مروة صلاح الدين عبد الله ، **التحرر من الذات والآخر** : دراسة تحليلية لكتابات منظري الماركسية والنقدية وما بعد الكولونيالية، مجلة كلية الآداب بقنا ، جامعة جنوب الوادي، (دورية أكاديمية علمية محكمة). ص 611.

أي أن التحرر لم يكن مجرد مقولة تحتل ركنا في إحدة زوايا نظرية الفعل التواصلي، بل كان هو المبنى والمشروع، هو الغاية والطريق لها في نفس الوقت والآن.

لذلك فإن الوجهة النقدية لفلسفة هابرماس سوف لن تعطينا تعريفا أو مفهوما محددا للتحرر، إنما هي بالأحرى رؤية فلسفية تناقش في مدى إمكانية تحرر الذات من قيودها أولا.

ومنه فإن محاولة جعل مفهوم التحرر كمقولة بين حاضنتين يعد أمرا سابقا لأوانه بل يرجى تمامه لأجل غير معلوم، مثلما ترجى السعادة كطموح لنفس أو ذات هي أقل اكتمالا منه .

إن التحرر غاية إنسانية أوسع في تحققها وأكبر من وجود الإنسان ذاته، فهي مشروع متجدد تجدد الحاجات والظروف، تستجيب لنسبية الحياة وأحكامها. كيف لا وأساس هذا المشروع هو كسر قيود أنساق الفكر ولاهوته المطلق.

وكأن بهابرماس يجرد التحرر من كل خاصية جوهرية يمكن أن يتشكل من خلالها كمفهوم متعال منفصم عن واقع الإنسان المعيش.

إن التحرر أشبه بالطيف، شرطه لا يتحقق إلا بوجودنا جميعا، ويفلت من بيننا متى فكر أحد بتملكه لذاته المتفردة دون سواه.

إن التحرر هو هذا البحث المستمر الذي نستشرفه الذات في ذاتها من خلال مرآة غيرها، وهو أساس الفعل التواصلي الذي يحررنا من أنفسنا أولا ، ثم من كل قيد خارجي ما أمكن.

ذلك أنه دائما ما ترتبط فكرة التحرر بوجود آخر يهيمن ويسيطر ويحد من حرية الأفراد والجماعات، ولكن ضمن مشروع النظرية النقدية هناك آخر ينبغي للذات التحرر منه يتمثل في القيود التي يفرضها الفرد على ذاته. [1]

إن تقصينا المتواضع لمفهوم التحرر وكما افترضنا سلفنا من خلال مطالعاتنا لبعض نصوص هابرماس وجدنا ما يؤكده في بحوث متفردة حول نفس الموضوع، وهذا ما سنتناوله في عرضنا الأخير هذا.

فلما كان مفهوم التحرر من المفاهيم المثيرة للجدل لاستخداماته المختلفة ضمن سياقات معرفية متعددة، فلسفية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وضمن مجالات الحياة المختلفة، لذلك يؤخذ هذا المفهوم كقضية نظرية تارة، أو عكس ذلك، يؤخذ من منطلق مادي تارة أخرى.

– الفلسفة كأداة للتحرر : إن تخصيص عنوان الفلسفة كأداة للتحرر إنما نشير من خلاله إلى طبيعة المشروع الهابرماسي بالكلية، ذلك أنه مبدئيا يعد مشروعا فلسفيا قايما على أساس نقد الفلسفات السابقة، ويطمح لحل أهم معضلاتها التي عجزت عن حلها.

تعد نظرية الفعل التواصلي نظرية فلسفية، ذلك أنها تقع على عاتق التنظير الفلسفي مهمة توجيه هذا الفعل وبلورته، في خطوة لفك قيود الفكر من تعاليه فوق الواقع، وبث روح الحياة في أدوار الفلسفة التي تراجعت بسبب طغيان النزعة العلمية والوضعية.

فحالة الانبهار بإنجازات العلم وقدرته على تطويع الظواهر للدراسة العلمية ساهمت في دعم الاهتمام المتزايد بالقول العلمي مقابل تراجع دور التفكير الفلسفي.

فقيمة التفكير الفلسفي تتجلى في طابعه البرهاني، أما أهمية التفكير "مابعد ميتافيزيقي" فتبدو في الحصانة التي يمنحها ضد كل فكر"تأملي" أو ذاتي"[1].

[1] - المرجع السابق ، ص 593

فقد أظهرت النظرية النقدية قبل هابرماس مجالات نفوذ التفكير العقلاني الذي نزع عن الفكر حريته، كما وصفت تناقضاته وانزلاقاته نحو التوظيفات الأداتية، فعاد هابرماس لقراءة مضامين عقل الأنوار – كما أشرنا سابقا – وانتهى إلى أن فلسفة هيجل قد أدت إلى عقيدة الأنوار، فبدل العقل الذي يفرض حدودا ظهر عقل مستأثر[2] ، وعمل على فضح سلبيات التصور الوصفي العلموي الذي ارتد الى تبرير ايديولوجي يوظف لصالح قوى السيطرة.

ويمكن تلخيص مشروع هابرماس من خلال الصياغة الفلسفية له من خلال ما عبر عنه الأستاذ "نورالدين افاية" في مقدمة كتاب "الحداثة والتواصل" في استطراده حول العلاقة بين الحداثة والعقلانية عند هابرماس، والتي هي بحاجة إلى إعادة صياغة من جديد، ويستدعي الأمر ممارسة تأملية مختلفة تستفيد من تاريخ النظرية وتستنطق تحولات اللحظة التاريخية، وتنظر إلى التفاعل الحاصل بين الذوات من جهة ، وبينها وبين أشياء المعيش من جهة ثانية. هذه الممارسة النظرية استهدفت صياغة فلسفية عصرية تعطي مجددا للتأمل الفلسفي شرعيته المشكوك فيها. [3]

فهابرماس يرى أن الفلسفة بنت زمنها، وأن عليها أن تفكر في الواقع الفعلي، أي أن تبلغ القدرة على التفكير فيما يصعب الإحاطة به في اللحظة الراهنة .

إن راهنية الفلسفة تتمثل في قدرتها على ممارسة التفلسف المنتج للمفاهيم، على اعتبار أن المفهوم هو ما يحمي الفكر من أن يبقى سجين الرأي أو أن يسقط في مجرد الثرثرة الكلامية، أو حتى أن تبقى رهينة إطار مدرجات الجامعة والضبط المؤسسي.[4]

أي أن تحرير الفلسفة كنمط يمتد لغاية جعلها وسيلة لبلوغ الحرية الانسانية.

---

[1] - مجموعة مؤلفين ، **خطابات الـ ((ما بعد)): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية** ، إشراف وتقديم : د. علي عبود المحمداوي ، ، منشورات ضفاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2013.ص 219.

[2] - نفس المرجع ، ص 2015.

[3] - محمد نور الدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، مرجع سابق ، ص 09.

[4] - المرجع السابق ، ص 10.

إن الفلسفة مع هابرماس هي الانخراط في مغامرة إنتاج المعرفة اعتمادا على "التأمل الذاتي" ، الذي يعني أساس الفلسفة النقدية ، التي تهدف إلى نسج عناصر منطق للتعدد، يؤسس لنظرية نقدية جديدة تحاكم التراث الفلسفي المتمركز حول العقل، باقتراح مفهم النشاط التواصلي المسنود إلى فكر مغاير للحداثة، يدعو إلى نظرية للمجتمع [1]

إن مشروع هابرماس الفلسفي جعل من سؤال الحداثة والتواصل هاجسه المركزي، ومن نظرية النشاط التواصلي مسلكا للانفلات من فلسفة الذات ، والتحرر من عقلانية المؤسسات الحديثة التي ترهن الجسد في مجال عمومي يضفي عليه العقل شرعية مشكوكا في إنسانية قوانينها وتشريعاتها.

الفلسفة إذن هي سؤال بقظ ينفتح على ما هو نقدي في العلوم الانسانية، ولكنها تتخذ من النزعة الوضعية خصمها المطلق، ومن التداوليات الصورية مسلكها المنهجي، لصياغة نظرية في الحداثة وتأسيس عقل تواصلي . [2]

-المنعطف اللغوي :

يرى هابرماس أن الانتقال من براديغم "فلسفة الوعي" إلى براديغم "فلسفة اللغة"، يعد اللحظة الأهم في تاريخ القطيعة مع التفكير الميتافيزيقي. وملامح القطيعة مع التقليد الفلسفي تجلت ضمن مستويات أربع هي :

مستوى أول يعنى بمظاهر التفكير المابعد ميتافيزيقي.

مستوى ثان يبين خصائص المنعطف اللغوي.

مستوى ثالث يبرز تراجع مقام النظرية مقابل التطبيق.

مستوى أخير يحيل إلى أسس ومحددات تجاوز المركزية العقلية.[3]

---

[1] - نفس المرجع ، ص 10.
[2] - ص 10.
[3] - مجموعة من المؤلفين ، مرجع سابق ، ص 214.

وعلى أهمية هذه المستويات ضمن المشروع العام للنظرية النقدية ، نستطيع أن نعرف مدى أهمية المنعطف اللغوي الذي ربما هو ما ميز فلسفة هابرماس عن غيرها ضمن النظرية النقدية، وإن كان هذا المنعطف اللغوي عرف قبل هابرماس، إلا أن الذين سبقوه في هذا لم ينجحوا، ذلك أن المابعد حداثة تعاملت مع اللغة في جانبها السيمانطيقي فوقعت في التأويل اللامتناهي، فأنكرت الحقائق والعقل الذي صار عندها مجرد نظام يسجن داخله الانسان.

فقد نجح هابرماس من خلال المنعطف اللغوي وفشل غيره، ذلك أنه تعامل مع فلسفة اللغة في المستوى التداولي. تعامل مع اللغة ليس كنظام رمزي نحوي بل كما هي مستخدمة . تعامل مع الكلام ولكن في مستواه النظري وليس التجريبي.[1]

لقد سعى هابرماس إلى تجديد الخطاب المعاصر واستبدل علاقات العنف الطاغية بعلاقات الحوار المتعقل المقامة على قوة الحجاج والبرهان، وانتهى إلى تناول المسألة اللغوية من زاويتها التداولية.

ذلك أن هابرماس يراهن على ضرورة التحرر من سيطرة وعبودية تسم الحياة الراهنة واستبدالها بالاعتراف المتبادل بين الناس، ذلك أن التواصل لا يتحقق إلا عبر توظيف إنساني للخطاب، حيث ترتكز عقلانية التواصل على أخلاقيات المناقشة والبرهنة، ملتزمة بعدة صفات منها : (الصدق – الصحة – الصلاحية)[2]

إن مصلحة التحرر في مشروع هابرماس تدخل ضمن ثلاثة مصالح رئيسية، تعد هي نتاجا أخيرا لهما، وهي مصلحة العمل ومصلحة اللغة.

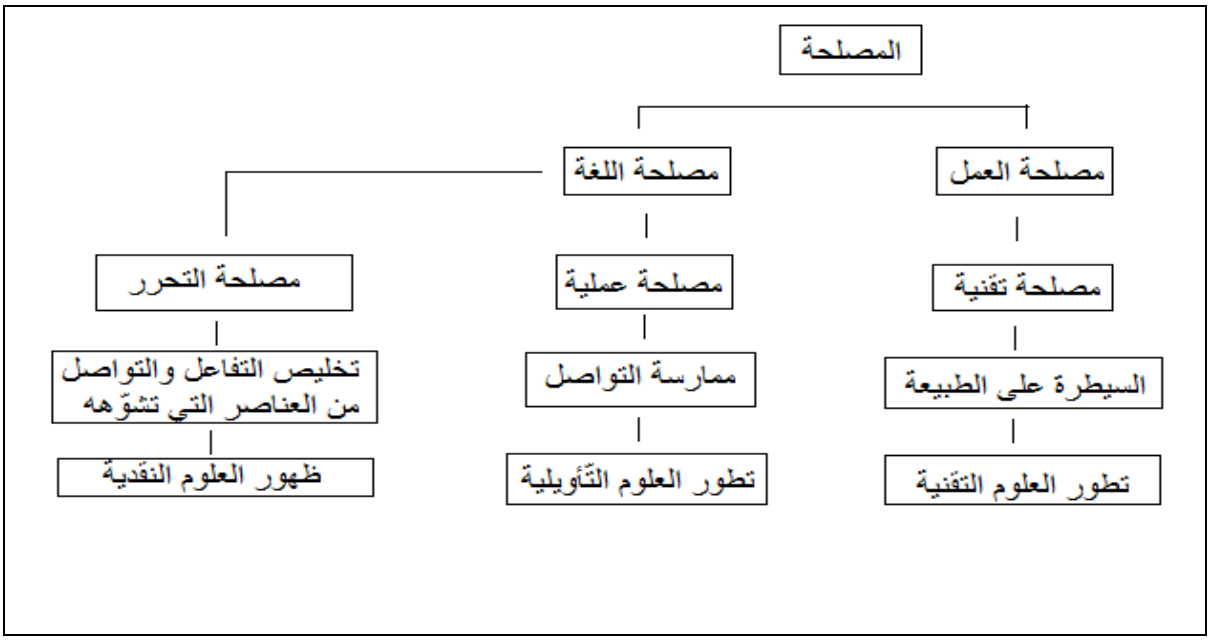
---

[1] - هشام عبد النور ، الفصل 16 ، **نظرية التحرر عند هابرماس** ، دورية : ثقافة المقاومة – أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة ، التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية لجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، يناير 2007. ص 319.

[2] - مجموعة من المؤلفين ، ص 217.

فمصلحة العمل تؤدي إلى المصلحة التقنية في السيطرة على الطبيعة واستغلالها لصالح الأفراد والمجتمع، والتي ينتج عنها تطور علوم التقنية.

أما اللغة فتؤدي حسب هابرماس إلى المصلحة العملية التي يعتمدا البشر في ممارسة التواصل ، والتي تؤدي إلى تطور العلوم التأويلية. بينما مصلحة التحرر تأتي عن طريق المصلحة العملية، وذلك من خلال تخليص التفاعل والتواصل من العناصر التي تشوهه، وهي مصلحة تؤدي إلى ظهور العلوم النقدية. [1]



مخطط توضيحي (1) : أنواع المصالح الناتجة عن التفاعل والتواصل.

ووفقا لهذا السياق أكد هابرماس على ان كل معرفة قائمة على القيم الانسانية. واقترح عوضا عن ذلك أن التأويل يقدم قاعدة مناسبة للعلوم الانسانية، بيد أنه يرفض التأويلية التقليدية، وافترض أن الذوات مدركة لمعاني أفعالها ، وعلى هذا الأساس يعظم هابرماس من قيم التحرر الإنساني.[2]

كما يبدو أن هابرماس قسم المعرفة حسب المصالح الثلاثة – كي نمر ونصل إلى التحرر – إلى : العقل العملي ، وهو يمثل العلوم التقنية ، والتي تتطلب التعاون في استغلال

[1] - مروة صلاح الدين عبدالله ، **التحرر من الذات والآخر** ، مرجع سابق ، ص 609.
[2] - المرجع نفسه ، ص 609.

الطبيعة، والعقل النظري (التأويل)، والذي يمثل التواصل والحوار فيما بيننا لمناقشة الموضوعات من خلال رؤى متنوعة متمثلة في اللغة والتأويل. ثم الوصول إلى النقد من خلال مناقشة المسائل المتعلقة بتحرر الإنسان، من خلال الطرف الثالث للعقل، وهو العقل النقدي الذي يحاول أن يجمع شتات العقلين. [1]

إن التحول من انموذج الذات العارفة والفاعلة، إلى انموذج اللغة ، أي إلى ما هو قائم بين الناس هو بالضبط التحول من العقل الخالص إلى عقل موجود في الممارسة. فالذات العارفة والفاعلة هي ذات اجتماعية ، وتفكيرها وفعلها جزء من مصالحها ومواقفها.[2]

وبهذا فإن نظرية الفعل التواصلي لا تلغي الذات المركزية، بل تزيحها عن طريق فلسفة اللغة .

وفي هذا يكمن تحررها بصيغة تشبه الاستلزام تضمنتها العقلانية التواصلية بواسطة منعطفها اللغوي، وهو كلما زادت درجة تحقق العقلانية التواصلية كلما تحقق اتساعا أكثر في مدى التنسيق غير القسري للأفعال والحلول الجماعية للنزاعات. [3]

إن العقلانية التواصلية مركبة وتعددية، لا تقوم فيها حقائق مطلقة ولا تعتمد على منهج واحد. إنها تقوم على الفعل الذي يسعى إلى الوصول إلى الفهم، ما يجعل التنسيق بين الأفعال لدى الأفراد ممكنا، وهو أمر يقوم على الاتفاق غير القسري الذي يتم عن طريق المحاججة، على أن القصد من "العقلانية التواصلية المركبة" كما فسرها "ماكس فيبر" في أن لعوالم الحياة ثلاثة أشكال.

عالم موضوعي مشترك – عالم اجتماعي مشترك – عالم ذاتي يعبر عن التجربة الفردية بطريقة مفهوم للآخرين.

ولكل واحد من هذه العوالم معاييره ومزاعم صحته ومناهجه وعقلانية وفعل يرتبط به.[1]

---

[1] - نفس المرجع ، ص 610.
[2] - هشام عبد النور ، الفصل 16 ، **نظرية التحرر عند هابرماس** ، مرجع سابق ، ص 320.
[3] - نفس المرجع ، ص 320.

ولكي يتضح الأمر أكثر فإن هابرماس –كما أشرنا سابقا– يقر بالعقل الاستراتيجي، الذي ربما يعد وجها آخر للعقل الأداتي، لكنه يظل جزء من هذه العملية ككل ، لا يتفك عن شروط البيئة الاجتماعية من جهة ، والخصوصية الفردية للذوات من جهة أخرى.

المبحث الرابع: الديمقراطية :

لقد عرف فكر هابرماس بعد نظرية الفعل التواصلي تحولا جديدا تصبح فيه النظرية التواصلية مرحلة أولى ضمن مشروع عام لا يبدو أنه سيكتمل إلا بالمرور على مرحلة نهائية ، وهي المشروع السياسي المتمثل فيما يسمى بـ " الديمقراطية التشاورية ". يحاول خلاله هابرماس إقامة مذهب أخلاقي وقانوني ، حيث يمكن اعتباره الإطار العملي الذي سوف يصبّ فيه مشروعه التواصلي.

وجهة استشرافية نحو نظرية متكاملة ، تعد خاتمة ضرورية لمشروع في أصله كان تأسيسا ابستيمولوجيا التزم بسيرورة التطور التاريخي على الرغم من تجاوزه لأنساقه الكبرى ، مستجيبا فقط لشروط الحاضر في جانبه العملي .

ومنه فإذا كان التنظير السياسي في فلسفة هابرماس يعد الاستثمار الفعلي لمشروعه التواصلي ككل –– والذي يهدف أساسا إلى بلورة مفهوم حقيقي لمعنى الانعتاق أو التحرر الانساني – فهل هذا يعني أن التحرر بالأساس كان ذا طبيعة سياسية ، لا يكتمل الا من خلال مناقشة مفهوم السيادة والديمقراطية ؟

الضرورة السياسية :

تأتي الضرورة السياسية لاستكمال مشروع الانعتاق والتحرر الانساني ، من كون الانساق والمنظومات المتمايزة عن العوالم المعاشة والمتسلطة عليها ، مثل الأنساق السياسية والدعاية ، تستدعي ضرورة تحقيق نوع من العلاقة والتوازن بينها وبين مطالب

[1] - المرجع السابق ، ص 312.

الأفراد أو المجتمع الهادفة نحو الانعتاق ، وهذا لا يتم إلا بواسطة نوع من القانون والتشريع الوضعي المتفق عليه[1].

وللإجابة على الضرورة التي تجعل من العقلانية التواصلية عملا ممتدا ، لا يكتمل إلا بربطه بمفهوم السسيادة ، يقول هابرماس : " .. من ذلك التساؤل حول ما إذا كانت فرضيتي الخاصة بتأويل مسارات التحديث تنضوي تحت لواء نظرية تداولية للغة ، ما يجعلها تلج مجالا متعاليا يختلف تماما عن ذلك الخاص بالعلوم الاجتماعية ، أم يمكننا القول بان هذه الفرضية تنضوي تححت لواء نظرية معينة حول العقلنة – والتي تلبي أيضا دور النظرية الأخلاقية – قمت بتوظيفها بغرض تحليل التّطورات الشرعية أو القانونية[2] .

مفهوم الديمقراطية :

مبدئيا ، لقد أحل هابرماس كل أفعال الحياة وما ينتج عنها إلى الفعل التّواصلي الذي من خلاله يحدد جميع العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة . هكذا تنبثق الديمقراطية بدورها من فاعلية التّذاوت نفسها ، التي تحتكم هذه المرّة إلى ما يسمى بـ "أخلاق المناقشة". يقول هابرماس: " إن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التّعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرفية ، ويمكنهم كذلك من التّفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع ، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسّس إللا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية"[3].

يعرف الديمقراطية بأنها : " نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تظم الحياة العام".[4]

---

[1] - علي عبود المحمداوي ، **الإشكالية السياسية للحداثة** ، مرجع سابق، ص 18

[2] - يورغن هابرماز ، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص 40.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، مرجع سابق. ص 189

[4]- شعيب بلقاسم ، **الديمقراطية والسّيادة عند يورغن هابرماس** ، مجلة التّراث : مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر مجمع دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها ، العدد 15 ، سبتمبر 2014 . جامعة زيان عاشور ، الجلفة.

إن أصل الديمقراطية بالمفهوم الصحح هو تلك العملية التّواصلية المبنية على الحوار الفعّال والمنبعثة من القانون ، والمتمثّلة في خلق أطر النّقاش السياسي بمبادئ التعدّدية السّياسية للسلطات ، لا سيما التّشريعية (البرلمان) مع ضمان تطبيق القوانين من قبل السلطة القضائية . فالديمقراطية هي فتح المجال أمام المواطنين وانتهائهم للدولة عبر الرأي العام ، وممارسة الحريّة السّياسية انطلاقا من النشاط التّواصلي وتقرير المصير. وعليه " ف تقرير المصير ديمقرطيا لا يتحقق إلا حين يتحوّل شعب الدولة إلى أمّة من المواطنين يتولون مصائرهم السّياسيّة (...) ولا تكتمل جماعة الأشخاص القانونيين المتساوين الأحرار إلا بالنمط الديمقراطي لشرعنة السّيادةّ .[1]

على أن الحكم هنا يعدّ معياريا ، الذي تحتكم إليه الديمقراطية ، يكون فيه هابرماس أبعد في تصوره عن النموذج الليبرالي منه إلى النموذج الجمهوري ، إلا أن هناك نموذج بينهما يمكن أن يدمج خصائص الاثنين معا، هو نموذج الديمقراطية التداولية. " أن تكون الإرادة الدييمقراطية ضمن التّفاهم الأخلاقي – السّياسي – الذي يضمن الهويّة الجماعية داخل المجموعة البشريّة."[2]

نماذج الديمقراطية الثلاث :

- النموذج الليبرالي : تكون وظيفة الديمقراطية فيه هي برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية. وهي بهذا تكون مجرد إدارة تشكّل البنيات الإجتماعية من خلال اقتصاد السّوق ، يكون بين الأفراد والأشخاص العالم الاجتماعي.
- النموذج الجمهوري : يقوم بتكوين الرّأي العام والإرادة عبر مراحل داخل الفضاء العمومي الذي لا يتوقّف على اقتصاد السّوق ، بل على المناقشة العمومية التي تتمّ داخل البرلمان ، وهي بنية مستقلة هدفها التّفاهم.

---

[1]- نفس المرجع السابق.

[2] - أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، مرجع سابق. ص 189

- النموذج التّداولي : هو نموذج يكتسب إمكانية تجريبية ، تأخذ في الحسبان تعدّد أشكال التّواصل ، التي من خلالها تتكوّن إرادة جماعية ليس فقط على التّفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية ، بل أيضا على المعادلة القبلية في المصالح.. . [1]
- فمن خلال هذا النموذج يحافظ المجتمع – في تصوّر هابرماس – على طاقته الإنتاجية مثلما يحافظ على قيمه الأخلاقية والثّقافية.

فالنموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكنّ المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية ، وهذا لن يتأتّى إلا من خلال نظرية المناقشة والتّفاهم من طرف الجميع.[2]

ويحاول هابرماس ضبط مفهوم الديمقراطية من خلال الاستئناس بمدلولين الإرادة الشعبية وحقوق الإنسان لمفهوم مصطلح دولة القانون.

وذلك الحيز الوسيط الذي تمارس فيه الديمقراطية التواصلية والذي ينشأ بين المجتمع المدني والدولة هو **الفضاء العمومي** وهو ما يعرف بأنه مقولة مركزية لفهم النسق الديمقراطي التواصلي.

المجال العمومي :

إن المجال العام كما يرى هابرماس قد اجتيح إما من قبل الدولة أو من قبل النسق الاقتصادي ، وبالتالي فلا يمكن للديمقراطية أن تعيش دونما إعادة بناء المجال العام ومن دون عودة الجدل السياسي الحر والمستقل ، بذلك تمثل لحظة الديمقراطية نتيجة وسبب المجال العام ، ففي محاولته لإعادة بناء ذلك المجال نجده يعول على إعادة تفعيل السيادة الشعبية للمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطية داخل هذا المجال ، وذلك عبر ثلاث مراحل هي :

---

[1] - نفس المرجع ، ص 190.

[2] - بن شعيب بلقاسم ، **الديمقراطية والسّيادة عند يورغن هابرماس**.

1 الصراع الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة.

2 التراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة.

3 الإجماع الذي يحيل إلى التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف.[1]

ومنه يصبح **المجال العام** هو : " المملكة التي يجتمع فيها الأفراد للإسهام في النّقاشات العمومية ، حيث بإمكان كل واحد الحلول به ، ولا أحد يدخل الحديث فيي الفضاء العمومي بامتياز لا يملكه غيره".[2]

إن المشاركين في في المجال العام وبتداولهم القضايا المتنازع حولها والتي تخص المواضيع السياسية يلبسون نوعا من القناع المثالي الذي يفرغهم من محتوى امتيازاتهم بمختلف صفاتها ، لذلك فإن مبدأ المناقشة هذا " لا يتوفر إلا في المبدأ الديمقراطي ، الذي يولد تشريعا مقبولا ومتوافق عليه من طرف الجميع ، يكفل هذا المبدأ في المجتمعات المعاصرة ... قيام معايير جديدة تنبني على التوافق." [3]

يشكل المجال العام بتعبير آخر الميدان الذي يتم فيه بلورة آراء ومواقف مشتركة بعيدة عن كل القيود لكنها موجهة لبلورتها سياسيا آخر المطاف. يقول هابرماس : " إن المجال العام أولا وقبل كل شيء مجال حياتنا الاجتماعية حيث يوجد شيء عن الرأي العام يقترب من التبلور ، ويكون الوصول إليه من قبل جميع المواطنين ، وجزء من المجال العام يتجلى في المحادثة اليومية ، حيث يجتمع أفراد خاصين لتشكيل كيان عام . بعد ذلك لا يتصرف هؤلاء على أنهم رجال أعمال أو محترفون في مجال العلاقات الخاصة كما أنهم لا يتصرفون كأعضاء في نسق دستوري معرّض لقيود قانونية في بيروقراطية الدولة ، فالمواطنون يتصرفون على أنهم كيان عام عندما يتباحثون بطريقة غير محدودة أي أنه

---

[1] - علي عبود المحمداوي ، **الإشكالية السياسية للحداثة** ، مرجع سابق ، ص 229

[2] - نفس المرجع ، ص 230.

[3] - ص 230.

هناك ضمان لحرية التّجمع والترابط وحرية التعبير عن آرائهم العامة عن قضايا ذات طابع عام".[1]

وهذا يعني أن التواصل يتطلب مجالاً وملعباً له، وهذا لن يكون إلا في إطار فضاء مفتوح يضم الجميع من أجل بلورة رأي عام وشامل.

إنه ما يجمع بين ملاين المواطنين ويقدم الشعور بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسية فهو يشترط جمهور من نوع خاص يتمتع بالسيادة والاستقلالية وبالقدرة على بلورة الأفكار والآراء والقيم عن طريق الحوار، فالنشاط التواصلي يجد تجسده بالفعل في النشاط الديمقراطي، وهو ما يحقق مواطنة عالمية وسلم دائم .

لقد بنى هابرماس نظريته حول "الديمقراطية التّشاورية" على أنقاض نقد الدولة الرأسمالية وايديولوجيتها التكنوقراطية، لكنه هنا لا يرى في الرأسمالية أساساً مرحلة يمكن أن تنحرف فتؤدي إلى كوارث، لكنها عنده ليست شراً مستطيراً وهنا نقطة خلافه مع الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، بحيث ركز الجيل الأول للمدرسة على ظاهرة الهيمنة التقنية والعقل الأداتي السائد في هذا النظام، كما بنى أيضاً نظريته في الديمقراطية من منطلق أساسه نقد للتصورين أو النموذجين الليبرالي والجمهوري .

أخلاق المناقشة :

وجوهر النظرية الديمقراطية عند هابرماس هو نظرية المناقشة ومبدأ الحوار الذي هو في حد ذاته لا ينفصل عن التواصل والعقل التواصلي، وتعمد نظرية المناقشة إلى خلق التوازن بين الجانب السياسي والاجتماعي من خلال تحديد الإجراءات وشروط التواصل التي تشارك في التكوين السياسي للرأي والإرادة لخلق التوازن المطلوب بين السلطة والفضاء العمومي ولذا يربط الديمقراطية بالمفاهيم الثلاثة العقلانية والسلطة والرأي العام وأخلاقيات التواصل.

[1] - المرجع السابق ، ص 230.

تعتبر أخلاق المناقشة هي الضامن لسيرورة فعل الممارسة السياسية وإضفاء طابع الموضوعية في الطّرح وعدم احتكاره من طرف جهات خاصة، مثلما حدث ويحدث في الدولة والاقتصاد والدّعاية من إجراءات تؤدي إلى اختفاء القدرة على المعارضة.

إننا نجد تطبيقات النظرية الاجتماعية على المستوى السّياسي والديمقراطي ، ولذلك فإنه يلحّ على ضرورة تكوين أخلاق اتّصالية ، تتطوّر وتنمو بفضل تهيئة مجالات أصلية وواسعة لحوارات مفتوحة تساعد على نشوء خطاب عقلاني يحل محل الخطاب الاستعلائي الرّسمي السائد[1].

وشرط فاعلية أخلاق المناقشة يعتقد هابرماس أن العرف الصالح للإجابة عن التّساؤلات الأخلاقية – السّياسية عبر أخلاقيات النّقاش في المجال السّياسي ، يجب أن تكون له ميزة عدم التّحيز ، والذي هو شرط مشاركة حرّة قائمة على شكل نقاش لغوي وتواصلي تكون قادرة – المشاركة – على إشباع أو إرضاء رغبات الفرد والتي يمكن تقبلها من قبل المجتمع دونما قيود ، حيث أن المجال العام لا يجب أن يخضع لمنطق الفاعلية الاستراتيجية أو الغائية.[(2)]

إن المجتمع المدني حسب هابرماس هو ما يقع بين النظام السياسي والعالم المعاش كوسيط يحمل أفرادا ومؤسسات غير حكومية تهدف لدعم الحاجات الخاصة لقطاعات في المجتمع المكون من العوالم المعاشة ، والمجال العام يمثل الحيز الذي يشغله المجتمع المدني لنقاش المسائل المشتركة كشأن عام يربط بين فئات مختلفة في المجتمع.

و من بين الأعمال التي يضطلع بها المجال العام ، أنه مدعو إلى تعزيز الضغوط التي تمارسها المشاكل ذاتها ، بحيث لا يكتفي بمجرد التعرف عليها ورصدها فقط ، ولكنه

[1] - بن شعيب بلقاسم ، **الديمقراطية والسيادة عند يورغن هابرماس**، مرجع سابق.
[2] - علي عبود المحمداوي ، **الإشكالية السياسية للحداثة** ، مرجع سابق ، ص 233

يعمل على إعادة صياغتها، لتقديمها في صورة مقنعة ومؤثرة ، بل العمل على تهويلها وتضخيمها ، بحيث تمثل عبئا على أجهزة القرار.[1]

ومن خلال نظرية هابرماس السياسية التي تبدو وكأنها انبثقت عن نظرته في التّواصل، يرى الدكتور على المحمداوي أن هابرماس يريد استكشاف التحديات التي تواجه السياسة التي تهدف إلى التحرر عبر ترتيبات اجتماعية معتمدة على البنى الديمقراطية ، فهو يصر على ضروورة فتح مسار التدفقات التواصلية المزدوجة بين مشكلة المفاوضات غير رسمية التي تجري داخل المجتمعات المدنية وبين مهام حل المشكلة الرسمية في المركز السياسي.

فهو لا يحصر المجال العام فقط بممارسات المجتمع المدني داخل الميادين العامة والصالونات الأدبية والثقافية والمنظمات ذات الاهتمام بالشأن العام ، وإنما يوعز إلى النظام السياسي بهيئاته التشريعية والتي تقع عليها مهمة التشريع ، بالقيام بحل المشكلات ومواضيع النزاع العامة ، لغرض تشكيل قرارات عامة وشاملة.[2]

[1] - نفس المرجع ، ص 236.
[2] - المرجع السابق ، ص 235.

خلاصة

إن المنعطف اللغوي مكن هابرماس من تجاوز فلسفة الذات (فلسفة الوعي) التي عجزت مدرسة فرنكفورت عن تجاوزها ، ذلك لأخذه بعين الاعتبار الجانب التداولي لمسألة اللغة ، ذلك أن مفهوم التواصل يلامس حقولا معرفية كثيرة كالسوسيولوجيا والانثروبولوجيا والألسنية، والرابط الأساس بينها هو اللغة .

فإذا كان كل معيش يومي هو وليد بنية مجتمعية ومحددات شخصية للأفراد ، وروافد الثقافة ، فإن هذا يفترض تفكيرا عقلانيا يتجه صوب هذا المعيش ليغوص في عمقه، وهذا ما تطمح إليه العقلانية التواصلية ، إلى بلولاة تنشئة اجتماعية محفزة للمهارات ، ومدعمة للنضج لدى الأفراد ، معتمدة أساليب البرهان والحجاج بهدف تحقيق معيارية كونية تطبق على الجميع ، وتحفظ شرط الاحترام والاتراف المتبادل[1].

وإعطاء عنصر اللغة الأهمية الكبيرة في مناقشة تخص مشروع هابرماس ، أو ما يعرف بالمنعطف اللغوي ، فلأنه يعتبر جوهر العملية التفاعلية للذوات دون أن يكون لهذا العنصر أي موجه خارج عملية التواصل . أي أنه يعكس فعلا للتحرر منذ البداية ، ذلك أن مشروع التحرر يرتبط بماهو انثروبولوجي ، بما ينتمي لحياة النوع الإنساني، ومستجيبا لكل شروط التطور الاجتماعي ، فينتج أن مفهوم التحرر هو الآخر مفهوم متحرر من كل نسقية يمكن أن تعيده للتمركز حول الذات .

إن التحرر هو التفاعل غير المشروط بين الذوات ، لما تتجاوز أنانيتها وتؤمن بمصيرها المشترك الواحد .

[1] - مجموعة مؤلفين ، **خطابات الـ ((ما بعد)): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية ، مرجع سابق .** ص 216

"إن العقل المابعد حداثي في مشروع نظرية الفعل التواصلي ، هو عقل غير تأسيسي ، رغم أن بنياته وقواعده تتجاوز الوعي الفردي ، وهي بنيات غير متعالية ، بل اجتماعية ثقافية[1] .

ووفقا لهذا الطرح يمكن القول أن التحرر لدى هابرماس يعني تحرر الإنسان من التفكير التجريبي الذي يأسر العقل ، ومن ثمة عليه ، لكي يصل إلى تحرير العقل والذات معا من وهم التفكير العلمي والتكنولوجي أن يتوجه صوب التفكير النقدي ، أي أن فكرة التحرر لدى هابرماس منصبة على الذات أولا ومن ثمة تحرر المجتمع.

لقد أقدم هابرماس على وضع العقل داخل إطار اللغة بصفة عامة ، وفي إطار التواصل بصفة خاصة ، فمسيرة هابرماس الفكرية كما يوضح "انتوني جيدنر" توضّح التراكم النظريي في أعماله نحو أفق التحرر ، وكان منشغلا بالعقل التواصلي[2].

التّواصل يحقق فرصة الدفاع عن الرأي دون سيطرة أي سلطة ما " أي أنه من حق كل واحد منهم الدفاع أو الاعتراض أو طرح السؤال مع الاعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ وإمكانية تصحيحه ، لأن كل شيء معرض للنقد ، بعيدا عن كل تسلّط ، باستثناء تسلّط العقل" [3]

هكذا نلاحظ التحول الكبير الذي حصل في فلسفة التواصل لدى هابرماس من تأسيس التواصل على اللغة إلى تأسيسه سياسياً وهو تحول أتى في مطلع التسعينات من القرن المنصرم، إن الفكرة المحورية لمشروع هابرماس هي تأسيس الديمقراطية على أساس جماعة متواصلة خالية من أية هيمنة عدا هيمنة العقل ، كما أن مفهوم التشاور المرتبط بالأخلاقيات يعد مفهوماً مركزياً لديه، ففي التشاور يعطى لكل عضو في الجماعة الحق في الكلام و الفعل بخصوص القضايا السياسية والمطروحة في الفضاء العمومي، وفي

[1] - هشام عبد النور ، الفصل 16 ، **نظرية التحرر عند هابرماس** ، مرجع سابق . ص 319
[2] - مجموعة مؤلفين ، **خطابات الـ ((ما بعد)): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية ، مرجع سابق .** ص 138
[3] - بن شعيب بلقاسم ، الديمقراطية والسيادة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق.

ظل ذلك النقاش العقلاني المؤسس يتشكل الرأي العام و الإرادة السياسية العامة للمواطنين في المجتمع الديمقراطي الذي يلعب فيه التشاور دوراً مركزياً، هكذا تمثل مساهمات هابرماس في مجال الفلسفة السياسية و خاصة في نظرية الديمقراطية التشاورية مساهمة نوعية تندرج في اطار نقد أشكال الأنظمة الشمولية كالنازية.

تقييم عام

مبدئيا لقد فهم هابرماس النشاط الإنساني كتفاعل وعمل ، أي ضمن مقولتين ، مقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجي ، ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس الاجتماعية بعضهم ببعض.[1]

العقلانية الأداتية ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية ، باعتبارها عملا انتاجيا، بينما العقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر في الممارسة باعتبارها تفاعلا اجتماعيا ، يقول : " لقد عملت جاهدا على النظر إلى الأفراد بما هم أشخاص لا يستطيعون بلوغ مرحلة الفردنة إلا داخل مسار التشارك الاجتماعي".[2] وهذا في رأي هابرماس ينعكس على كل فعل ، ومنها فعل التحرر .

يقول : " ... لذا يمكننا أن نؤكد وبكل فخر ، أن شخصا معينا لا يمكنه أن يتمتع بحريته الفردية إلا إذا كان كل أفراد الجماعة يتمتعون بها بدرجة متساوية ".[3]

وتأكيدا على مقاربة الفعل التّواصلي لنتائجه التّحررية في شكلها الضمني أو الصريح ، فقد رأينا أن الممارسة التواصلية والتفاعل بين الذّوات ذات طبيعة نقدية لا تخضع لمخطّط مسبق، بل تستجيب بشكل حرّ لإرادة كل فرد.

ويمكننا تأكيد هذه العلاقة من خلال بعض المحطات التي أوردناها خلال هذا البحث من منابعها الفلسفية الأولى ، والتي يمكن اعتبارها الأرضية التي من خلالها تأسس مفهوم هابرماس لفعل التّحرر انطلاقا من العقلانية التّواصلية :

---

[1] - حسن مصدق ، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق. ص** 134.
[2] - يورغن هابرماز ، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة** ، مرجع سابق ص 23.
[3] - نفس المرجع ، ص 25.

ففي تصوره التعامل مع الحالة السياسية في المجتمع، يتفق هابرماس مع باقي الفلاسفة السابقين له كونها لا تتعارض مطلقا مع أي طموح انساني نحو التّحرر ، إنما إذا كانت السلطة لا تصنع الحرية فهي بالمقابل لا تتنافى معها.

فالتّحرر إرادة فردية لا تتحقق إلا في الصورة الاجتماعية للإنسان ، يخضع لجميع الشروط التي تميزه عن غيره من الكائنات الأخرى ، فيصبح التحرر ظاهرة إنسانية حضارية تستجيب لعوامل اللغة وتطور المعرفة وشروط العلم وجميع الوسائل التقنية التي تعكس تطور المجتمعات سياسيا واقتصاديا واجتماعيا بما في ذلك عوامل الثقافة والقيم والدين. فيكون بذلك فعل التّحرر نتاج ضرورة التّواصل بين الذّوات القائم على العقل أولا ثم الإرادة، وتقوم السلطة في خضم هذا التّطوّر على ضمان هذه العملية التّواصلية وفي نفس الوقت تستجيب لها.

فاللّوثرية كما رأينا لم تقتصر كونها ظاهرة سياسية فحسب ، بل تجاوز تأثير توجيه قناعات الناس والمجتمع في جميع المجالات ، فمنذ الإصلاح الديني سادت لدى الجماهير في ألمانيا الفكرة القائلة بأنّ الحريّة قيمة باطنة لا تتعارض مع أي نوع من العبودية وأن الطّاعة الواجبة للسلطة القائمة لا تنفك كونها مطية للخلاص الأبدي.

أما بالنسبة لكانط فقد سبق التأكيد أن شرط الحريّة الذي يجب قيامه بين النّاس لتجاوز حالة القصور، هو الإرادة السّياسية الحاكمة ، يقول : " وإنه لا خوف على الأمن العام ووحدة المجتمع من إطلاق الحريّة ، فلا خطر في الحريّة وفي استعمال النّاس لعقولهم بشكل عام. على أن هذا يتطلب وجود دولة قوية ".

فالخروج من حالة القصور مبني على أركان ثلاثة هي : العقل ، الإرادة ، السلطة. وهي نفسها الأركان التي سوف يؤسس عليها هابرماس مشروعه التواصلي.

ولتبرير حالة الطاعة مقابل بقاء الإرادة يميز كانط بين ما ينتمي للطّاعة بوصف الانسان مواطنا، وما ينتمي للعقل والواجب بوصفه انسانا عالما، حيث أنّ استعمال العقل

في شكله العام يكون حرّا، وهو مشروط ومقيّد في استعمالاته الخاصّة. يقول: " فإن الشّخص لا يتصرّف ضد واجبه كمواطن إن عبّر علنا بوصفه عالما عن أفكاره المناهضة لقبح هذه الضّرائب".

وفي تصور هيجل هناك حالة الطبيعة التي تسيطر فيها على الفرد الأنانية الحيوانية، وفي حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحقّ والقانون، لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظراءه وأن العقل والحرية الروحية مترادفان. يقول : " إنّ الموجود في ذاته لا يصبح موجودا لذاته، إلا حين يصبح الموجود لذاته موجودا في ذاته".

أما في نظر ماركس فمهما تبلغ الدولة من كمال، فهي ليست الغاية القصوى التي يتّجه إليها تطوّر الرّوح، وليست الحياة السّياسية المظهر الأخير لنشاطه. إنّ ماهية الرّوح الحريّة ، وأكمل دولة لا تخرج عن كونها قوّة خارجية، لذا يصعد الرّوح إلى أعلى من الدّولة، يعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة.

بينما رأينا عند لوكاتش أن البروليتاريا التي تحذف نفسها كطبقة تقضي على الطّبقات الأخرى وترسي دعائم مجتمع بدون طبقات .. وإن تحقيق الكلية الكامنة يكون في الاتحاد بين الذّات والموضوع داخل البروليتاريا ذاتها (...) وبالتالي أن هذه الطبقة هي في نفس الآن الذات العارفة وهي موضوع المعرفة.

ولكي يكون عملنا أكثر دقة وتحديدا ارتأينا أن نجمل أهم النتائج والملاحظات التي تمخضت في إطار تحديدات هذا البحث المتواضع ، بشكل نقاط محددة ، ملتزمين خلالها بإرجاع كل ملاحظة نقدية وردت حول مفهوم التحرر وبلورته كوجه ثان لمشروع هابرماس التواصلي ، إلى صاحبها. المشروع الذي هو ذو طبيعة تواصلية في حد ذاته ، لا يمكن البحث أثناءه عن محطة توقف تنهي مسيرته . حيث يقول : " على الرغم مما يوحي به العنوان ، فأنا واع من أنني لم أقدّم نظرية متكاملة ، ومن خلال هذين الجزأين مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر النظري الضروري بكل فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاص بها

يتجاوز الفهم الميتافيزيقي ، إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالاستناد إلى قاعدة تقسيم العمل ، فإن الرّهان بالنسبة لي يتلخص في تأسيس مشروع قد يتفرع في اتّجاهات متعدّدة ، إذا ما قبلنا النظر إليه نظرة واعدة."[1]

ما يمكن اعتباره نتائجا وملاحظات وفق هذه الدّراسة:

فيما يتعلق بالنظرية النّقدية بشكل عام والتي يعد مشروع هابرماس جزء منها وأحد نتائجها أو تفرعاتها فإن أهم الملاحظات حولها نأخذها كما صنّفها "ستيفن اريك برونو " ضمن مؤلفه "النظرية النّقدية : مقدمة قصيرة جدا " وأهمها:

– أن النظرية النقدية ترفض ربط الحرية بأي تنظيم مؤسسي ، أو منظومة فكرية محدّد .

– تصرّ هذه النظرية على أن التّفكير يجب أن يستجيب للمشكلات الجديدة والاحتمالات الجديدة للتّحرّر التي تنبثق عن تغيّر الظروف التّاريخية.

– تتّسم بأنها متعدّدة التّخصّصات ، تجريبية في جوهرها ، متشكّكة على نحو فريد في التقاليد والمزاعم المطلقة .

– تتجاوز باهتمام الكيفية التي عليها الأمور ، إلى ما يجب أن تكون عليه .

– مواجهة الواقع باحتمالات الحرية.[2]

وهذه هي نفسها السّمة العامة التي يتسم بها مشروع هابرماس في العقلانية التّواصلية ، إلا أنه تميّز بالمنعطف اللّغوي ، الذي يعدّ جوهر هذا المشروع .

أمّا بما يتعلّق بموضوع البحث تحديدا ، فالأمر ينتهي لدينا كالآتي :

---

[1] - مجموعة مؤلفين ، **خطابات الـ ((ما بعد)): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية** ، مرجع سابق . ص 136

[2] - ستيفن اريك برونو ، النظرية النقدية : مقدمة قصيرة جدا ، تر : سارة عادل ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ، ط1 ، 2006. ص 11.

لقد بدا جليّا ذلك التّحول الكبير في فلسفة التّواصل لدى هابرماس – والتي ضمنيا تهدف إلى الانعتاق والتّحرّر – من تأسيس التّواصل على اللّغة إلى الانتقال إلى بلورته وفق أخلاق المناقشة ، أو تأسيسه سياسيا. إن هذا التّحوّل لا يغيّر في تصوّرنا مفهوم التّحرّر كطبيعة تنشدها الذّات من خلال طبيعة تكوينها الاجتماعي والذي يتجسّد من خلال التّواصل ، الذي تعدّ اللّغة شرطه الأول والأخير. لكنها نفسها الفكرة التي رأى فيها الكثير أنها مثالية ، ذلك أن أولوية التّواصل بالشكل الذي تأمله النظرية في صورته المنسجمة يعدّ أمرا ممكنا مقابل إمكانية حدوث العكس ، لأن للواقع المعيش شروطه المختلفة حيث يرى الكثير أن وضع فعل التّواصل كأولوية على الفعل الاستراتيجي يظلّ غير مثبت أو مجرد فرض.

أي بمعنى أكثر وضوحا، يمكننا تفسير صعوبة الحكم أو الخروج بمفهوم صريح حول مسألة التحرر الذي هو إحدى المصالح الأساسية التي يهدف اليها النشاط الإنساني عموما ، وذلك بإسناد المعنى الذي يؤول إليه الفعل التّواصلي إلى كونه ذاته الفعل التّحرري، ذلك أننا لا يمكن أن نتواصل لا لشيء ونحن في ذات الوقت – وعن طريق الفعل التواصلي كما ينشده هابرماس – نرتقي من مستوى الحظوة الدنيا للأفعال الفردية التي تستجيب لأطماع الذات والغريزة، إلى حظوة الفضيلة والقيم الأخلاقية التي تجعلنا نوعا يرتقي بعقلانية تواصلية تعود أصولها للفعل الإرادي لكل ذات تطمح للتحرر من أطماع السيطرة المتأصلة فيها، والتي تعود عليها سلبا بفعل الذوات الأخرى التي تحمل نفس الرغبات وتعاني نفس القيود.

لكن هل كانت أخلاق المناقشة التي تفترض الحفاظ على البنية السياسية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة ضامنا لتحقق مثالية هذه العقلانية التّواصلية ؟

مثالية يراها الكثير أنها كانت أكثر طموحا من الواقع وأكثر خيرية في طبيعة انسانية تضمر كذلك الكثير من الشرور.

خاتمــة

وأخيرا يمكننا إيجاز أهم النتائج التي يمكن اعتبارها محاولة للإجابة على جملة الأسئلة المفترض صياغتها سابقا في مقدمة هذا البحث حول مسألة التّحرر ضمن نظرية الفعل التّواصلي لدى هابرماس، والتي كان ضمنها مسألة البحث عن منابع هذا المفهوم في الفلسفة الحديثة كما يطلعنا على ذلك هابرماس نفسه ، والتي أعطينا مقاربة عنها آنفا في التقييم السابق.

إنه يمكن تصوّر فعل التّحرر دون تجاوز تحيل إليه عادة عملية الصراع بين الأضداد ، ذلك أنّ الذّات لا تتفاعل في وجودها كونها جوهر مستقل يميزه عن أي موضوع هو محل إدراكها ، بل إن الجدل المقترح أو الذي يفرضه واقع الحال – كما تؤكد فلسفة هابرماس – هو في حقيقته تواصل وتعايش.

إن كل خطوة نحقق فيها تحررا ما لا يجب أن ينعكس خلالها – هذا التحرر– بشكل من الأشكال على الطرف النقيض، أين تغدو الذّات سلطة مهيمنة ، بل نحن بالنهاية ننشد الخلاص من كل سيطرة ممكنة من خلال ما نحققه من تعايش مشترك . حتى السلطة السياسية لا تكون فيه طرفا مهيمنا إلا بالقدر الذي تكون فيه محافظة على هذا التوازن الذي ترجوه عملية التواصل.

وبهذا لا يمكننا اعتبار فلسفة هابرماس من خلال مشروعه التحرري (التّواصلي) متميّزة عن سابقاتها من حيث الموضوع أو من حيث الغاية ، إنما فهم قانون العلاقات بين الظواهر عادة هو ما يؤسس للاختلاف بين الآراء والمذاهب.

ومنه فإن تحقيق قدر كاف من التحرر ضمن العلاقات الاجتماعية وحدها ممكن جدا ، من خلال ما تضمنه لنا آلية التواصل المعتمدة على اللغة كوسيلة للاقناع والمحاججة ، والمعتمدة أساسا على العقل كمشروعية أساسية تقوم عليها الحياة البشرية، والتي هي دافعه لكل فعل إرادي يتجاوز أنانية الذات ولا يستجيب سوى لمجموعة قيم التعايش والسلام.

ومن أهم المحطات التي جاء فيها فعل التّواصل معنى رديفا للتحرر أو منتجا له خلال صفحات هذا البحث نورد ما يلي :

- التّحرّر هو نتاج عمليّة تفاعل تواصلي بين الذّوات، خال من الهيمنة الايديولوجية.
- الرهان بالنسبة لهابرماس كان ولا يزال هو تحرير الإنسان أشكال السيطرة والعبودية، واستبدالها بأشكال الاعتراف المتبادل بين الناس ، وليس بهيمنة جديدة يمثلها إنسان أو طبقة .
- تفضي مصلحة الانعتاق والتّحرّر – التي هي نتاج مصلحة اللغة وتطور العلوم التأويلية – إلى ظهور العلوم النّقديّة، وهذه العلوم تنطلق من التّسليم بقدرتنا على التّفكير، وعلى الوعي وعيا ذاتيّا بما نعمل ، وعلى أننا عند اتّخاذ أي قرار نقوم بوزن الأمور، واتّخاذ ماهو أصوب فيها على أساس الوقائع المعروفة لدينا عن الحالة. وانطلاقا من إدراكنا لقواعد التّفاعل المقبولة اجتماعيا.
- إنّ الانسان من خلال نظرية التّواصل هو كائن مبدع مستقل ، من حيث هو جزء من كل، باق ومحافظ على انتمائه الاجتماعي الأول.
- إنّنا من خلال هذه النظرية نبحث عن التّحرّر ، ليس بالشّكل الذي ينفي وجود الفرد ككيان اجتماعي بطبعه، بل هو بحث عن التّحرّر من كلّ أشكال الهيمنة والممارسات التي أورثها فينا العقل الأداتي في مجال العلوم التجريبية والعلوم الانسانية ، وضمن العلاقات الاجتماعية في جميع تمظهراتها الاقتصادية والسّياسية والثّقافيّة.

- نظرية الفعل التّواصلي نظرية اجتماعية بالأساس تهدف إلى الانعتاق أو التّحرّر الانساني ، من خلال فهم البنية الاجتماعية للعقل الذي من خلال هذه السّمة لا يمكنه فهمه كجوهر مستقل بل كتجربة مستمرّة تنتجها ذوات متفاعلة وفق شروط عقلانية واضحة .
- إن التحرر هو هذا البحث المستمر الذي نستشرفه الذات في ذاتها من خلال مرآة غيرها، وهو أساس الفعل التواصلي الذي يحررنا من أنفسنا أولا ، ثم من كل قيد خارجي ما أمكن.

إنّ التّحرّر لم يكن أبدا فعلا مباشرا ، يمكن تأييده سياسيا فحسب ، كما تعاملت بذلك التيّارات الفكرية والسّياسية في تنظيرها للثّورات الشعبية وتوجيهها إرادة الشّعوب ، ذلك أن التّحرر قبل أن يكون فعلا سياسيا هو شعور إنساني تحييه الفطرة والطّبيعة الإنسانية داخل كلّ فرد. وإنّ الطّبيعة الاجتماعية للإنسان أعطت غاية للتّاريخ ، التي هي نفسها غاية الحياة ، حيث تستمر وتتطوّر ينشد خلالها الإنسان السّعادة التي مهما اختلفت أشكالها وسبلها تبقى توحدها طبيعة واحدة وهي أنّها غاية غير نهائيّة ، تتجدّد بتجدد مصالح النّاس ، وإنّ أساس بقاء هذا الاستمرار هو بقاء سلامة الأفراد والمجتمعات وحفاظها على كياناتها الخاصّة بشكل يضمن لها الاستقرار أكثر ، وهذا لا يتمّ إلا بفضل ملكة التّواصل بين الذّوات.

وكأنّنا إزاء صورتين متماثلتين، بين مشروع هابرماسي يزاوج بين الحياة الاجتماعيّة ، ذات الطّابع التّواصلي ، وبين ضرورة استمرار الطرح السّياسي للإنسان المعاصر ، الذي غرضه بالأساس خدمة الحياة الاجتماعية وخدمة الأفراد على سواء ، في شكل يكون أكثر تحضرّا وحريّة ، مقابل قانون عام وأزلي يكون فيه التّاريخ مسارا مستمرا يجسّد فعل الإنسانية وهي تنتصر لروح الحياة المطلقة .

.. وإن كانت وسائل التّاريخ تضمحل إلا أنها دوما تتجدد مع كل إرادة .. !

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

- يورغن هابرماز ، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: د عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط 1 2010
- يورغن هابرماس ، **العلم الوتقنية كـ <<إيديولوجيا>>**، ترجمة : حسن صقر ، منشورات الجمل، كولونيا / ألمانيا ، ط 1، 2002.
- يورغن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة** ، ترجمة : د . فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1995.
- يورغن هابرماس ، **المعرفة والمصلحة** ، ترجمة : حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا / ألمانيا ، ط 1 ، 2001 .
- يورغن هابرماس ، **بعد ماركس** ، ترجمة : محمد ميلاد ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية / سوريا ، ط 1 ، 2002 .

المراجع

- أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل**، إشراف: د.أحمد عبد الحليم عطية،التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت – لبنان ،بدون طبعة ، 2012.
- أحمد عبد السلام ، **فلسفة مفهوم الحرية في الفكر الإنساني المشترك وأثرها السياسي** ، ممقال ، مجلة الكترونية ملتقى الباحثين العرب. (https://arabprf.com/?p=2259).
- إمام عبد الفتاح إمام ، **المنهج الجدلي عند هيجل** ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2

- امانويل كانط ، **ثلاثة نصوص * تأملات في التربية – ما هي الأنوار ؟ – ما التّوجه في التفكير ؟** ، تعريب وتعليق : محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر ، تونس ، ط 1،2005 .
- برتراندراسل ، **حكمة الغرب ، ج2 (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)**، تر : فؤاد زكرياء ، سلسلة عالم المعرفة .
- بن شعيب بلقاسم ، **الديمقراطية والسّيادة عند يورغن هابرماس** ، مجلة التّراث : مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر مجمع دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها ، العدد 15 ، سبتمبر 2014 . جامعة زيان عاشور ، الجلفة .(https://www.asjp.cerist.dz/en/downSomaitepdf/323/4/6/89966)
- تزفيتان تودوروف ، **الحياة المشتركة** ، تر : منذر عياشي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، ط 2 ، 2010
- ثريا بن مسمية ، **مدرسة فرنكفورت (دراسة في نشأته وتياراتها النقدية)** ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف / العراق ، ط1 ، 2020.
- جورج لوكاتش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة: الدكتور حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1982
- حسن مصدق ، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب ، ط1 ، 2005.
- زكرياء ابراهيم ، **هيجل أو المثالية المطلقة** ، دار مصر للطباعة ، ط1 ، 2010
- الزواوي بغوره ، **مابعد الحداثة والتّنوير** : موقف الانطولجيا التاريخية (دراسة نقدية) ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت / لبنان، ط 1 ، يناير 2009.
- ستيفان هابر ، **هابرماس والسوسيولوجيا** ، ترجمة وتقديم : د. محمد جديدي ، ، منشورات ضفاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2012.
- ستيفن اريك برونو ، **النظرية النقدية** : مقدمة قصيرة جدا ، تر : سارة عادل ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ، ط1 ، 2006.

- عبد العزيز بن محمد خواجة ، **علم الاجتماع المعاصر** (من الجذور إلى الحرب العالمية الثانية)، دار نزهة الألباب.
- عبد اللطيف عبادة ، **اجتماعية المعرفة الفلسفية** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1984
- عطيات أبو السعود ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، شركة الجلال للطباعة ، الإسكندرية .
- علي عبود المحمداوي ، **الإشكالية السياسية للحداثة** ، (من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل ، هابرماس انموذج) ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2011.
- كارل بوبر ، **بحثا عن عالم أفضل** ، ترجمة : د . أحمد مستجبر ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1999.
- كارل ماركس ، **حول المسألة اليهودية** ، ترجمة : د. نائلة الصالحي ، منشورات الجمل ، كولونيا / ألمانيا ، ط1 ، 2003.
- كارل ماركس ، **نقد فلسفة الحق عند هيجل**
- مجموعة مؤلفين ، **خطابات الـ ((ما بعد)): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية** ، إشراف وتقديم : د. علي عبود المحمداوي ، ، منشورات ضفاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2013.
- محمد سبيلا ، **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت/ لبنان، ط1
- محمد نور الدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة** ،أفريقيا الشرق، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1998 .
- محمود مراد ، **الحرية في الفكر الفلسفي اليوناني** ، مقال ، بوابات كنانة أونلاين. (http://kenanaonline.com/users/MahmoudMorad/posts/320732)

- مروة صلاح الدين عبد الله ، **التحرر من الذات والآخر** : دراسة تحليلية لكتابات منظري الماركسية والنقدية وما بعد الكولونيالية، مجلة كلية الآداب بقنا ، جامعة جنوب الوادي، (دورية أكاديمية علمية محكمة).
- هاربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة : جورج طرابيشي،منشورات دار الأداب، بيروت ، ط 3 ، 1988
- هاربرت ماركيوز ، العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ، تر :فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، مصر ، 1970.
- هشام عبد النور ، الفصل 16 ، **نظرية التحرر عند هابرماس** ، دورية : ثقافة المقاومة – أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة ، التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية لجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، يناير 2007.
- هيغل ، **فنومينولوجيا الروح** ، ترجمة وتقديم : د . ناجي العونلّي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2006 .
- يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، مؤسسة هنداوية ، القاهرة / مصر .

<u>الموسوعات والمعاجم.</u>

- اندري لالاند ، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، المجلد الأول ، A - G ، تعريب : خليل محمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ط 2 ، 2001 .
- تدهوندرتس ، **دليل أكسفورد للفلسفة ، ج 1 ، من أ إلى ط** ، ترجمة : نجيب الحصادي ، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، الجماهيرية الليبية .
- عبد الرحمن بدوي ، **موسوعة الفلسفة ، ج 1 ، من أ إلى س** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1984.

الفهرس

مقدمة

الفصل الأول : الدلالة اللغوية والفلسفية للتحرر

المبحث الأول : الدلالة اللغوية . ..... ص 02

المبحث الثاني : الدلالة الفلسفية. ..... ص 02

الفصل الثاني : منابع مفهوم التحرر في فلسفة هابرماس. ..... ص 11

تمهيد.

المبحث الأول : ايمانويل كانط . ..... ص 14

المبحث الثاني : جورج فيلهلم فريدرك هيجل ..... ص 18

المبحث الثالث : كارل ماركس . ..... ص 22

المبحث الرابع : جورج لوكاتش . ..... ص 27

المبحث الخامس : ماكس فيبر . ..... ص 30

المبحث السادس : جورج هاربرت ميد. ..... ص 32

المبحث السابع : مدرسة فرنكفورت . ..... ص 34

خلاصة.

الفصل الثالث : مفهوم التحرر عند هابرماس . ..... ص 42

تمهيد.

المبحث الأول : يورغن هابرماس..... ص 44

المبحث الثاني : النزعة النقدية في فلسفة هابرماس ..... ص 51

المبحث الثالث : البعد التحرري من خلال نظرية الفعل التواصلي ..... ص 57

1- نظرية الفعل التواصلي . ..... ص 57

2- مفهوم التحرر. ..... ص 63

المبحث الرابع : الديمقراطية . ..... ص 71

خلاصة.
تقييم عام ..... ص 82
الخاتمة...... ص 87
قائمة المصادر والمراجع. ..... ص 90
الفهرس.....ص94