

الاستاذ: لصفر محمد

الوحدة: مصادر فلسفية

المستوى: ماستر 1 فلسفة عربية اسلامية

المحاضرة الاولى:

"العقلانية الديكارتية كأساس للفلسفة الحديثة"

وهكذا فإنني و لما رأيت أن حواسنا تخدعنا أحيانا، افترضت أن لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تصوره لنا الحواس . وكذلك لما وجدت أن هناك رجالا يخطئون في استدلالاتهم ، حتى في أبسط مسائل الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات ، وأنني كنت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس ، أعتبر باطلا كل استدلال كنت أحسبه من قبل برهانا صادقا. وأخيرا، لما لاحظت أن جميع الأفكار، التي تعرض لنا في اليقظة، قد ترد علينا في النوم ، من دون أن يكون واحد منها صحيحا، عزمت على أن أظهار بأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن أصدق من ضلالات أحلامي . ولكنني سرعان ما لاحظت ، وأنا أحاول على هذا المنوال أن أعتقد بطلان كل شيء، أنه يلزمني ضرورة، أنا صاحب هذا الاعتقاد، أن أكون شيئا من الأشياء. ولما رأيت أن هذه الحقيقة : أنا أفكر، إذن أنا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبين مهما يكن فيها من شطط ، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أولا للفلسفة التي كنت أبحث عنها.

ثم إنني أمعنت النظر بانتباه في ما كنت عليه ، فرأيت أنني أستطيع أن أفرض أنه ليس لي أي جسم ، وأنه ليس هناك أي عالم ، ولا أي حيّز أشغله ، ولكنني لا أستطيع من أجل ذلك أن أفرض أنني غير موجود، لأن شكّي في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بضد ذلك ، لزوما بالغ البدهة و اليقين ، أن أكون موجودا ، في حين أنني ، لو وقفت عن

التفكير، وكانت جميع متخيلاتي الباقية حقا، لما كان لي أي مسوغ للاعتقاد أنني موجود. فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر، ولا يحتاج في وجوده إلى أي مكان، ولا يتعلق بأي شيء مادي، بمعنى أن "الأنا" أي النفس التي أنا بها ما أنا، متميزة تمام التميز عن الجسم، لا بل إن معرفتنا بها أسهل.

"مقالة الطريقة"

الفلسفة الديكارتية عنوان للحقيقة:

بعد وقت قصير من اضطراره مع جامعة السوربون، ازدادت الحياة العامة لديكارت تعقيداً على يد عالم اللاهوت الهولندي، جيسبرت فوتيوس (1588–1676) ([Gisbert Voetius](#)) هاجم فوتيوس ريجيوس، وهو طبيب هولندي كان يدرس الطب في جامعة أوترخت، لأنه قام بتدريس بعض الأفكار "الديكارتية" التي تتعارض مع العقيدة اللاهوتية التقليدية. كان ريجيوس صديقاً لكل من رينيير وديكارت، وكان شديد التمسك بآراء ديكارت الفلسفية. حاول فوتيوس إزالة ريجيوس من منصبه كأستاذ، وهاجم ليس فقط عمل ديكارت ولكن شخصيته. دخل ديكارت في النقاش دفاعاً عن شخصه. ولكن هذا الجدل سيؤدي بريجيوس إلى اقتصار تدريسه على الطب، أما دفاعه المنشور حول (مفهومه عن) الفكر الديكارتية فسيلقى الإدانة من قبل فيتتيوس والذي سيرتقي في غضون خمس سنوات إلى منصب رئيس الجامعة. أصبح وضع ديكارت يائساً في نهاية النقاش الذي استمر حوالي خمس سنوات بشكل متقطع. كان ديكارت يخشى طرده من البلاد ورؤية كتبه تحترق، حتى أنه طلب الحماية من أمير أورانجا ([Prince of Orange](#)) عبر التدخل وإخماد هجوم فوتيوس.

انتقل ديكارت في عام 1643 في سن السابعة والأربعين، إلى إغموند دو هوف. بالتزامن مع ترك ديكارت لجدل فوتيوس خلفه (رغم أن هذا الجدل سيستعيد ذروته مرة أخرى بعد خمس سنوات كما ذكر سابقاً)، بدأ ديكارت بالمراسلة مع [الأميرة إليزابيث من بوهيميا](#). استجوبت الأميرة إليزابيث ديكارت في هذه المراسلات عن الآثار المترتبة على التزامه بازدواجية العقل والجسد. أكمل ديكارت في هذا الوقت مسودة نهائية لكتاب مدرسي جديد، كان قد بدأه قبل ثلاث سنوات، ([Principia Philosophiae](#)) "مبادئ الفلسفة" ونشره في عام 1644، وقد أهده للأميرة إليزابيث.

ينقسم العمل إلى أربعة أجزاء ويحتوي على خمسمائة وأربع مقالات. يطور الجزء الأول ميتافيزيقيا ديكارت. على الرغم من أنه قد يبدو كمراجعة سريعة للتأملات، إلا أن العاملين لا يخلوان من الاختلافات. على سبيل المثال، في "مبادئ الفلسفة"، ينعكس ترتيب عرض البراهين على وجود الله الموجودة في التأملات الثالثة والخامسة، وهذا اختلاف على قدر من الأهمية كما يحتاج البعض. تستند المبادئ المقدمة في الجزء الثاني إلى ميتافيزيقيا الجزء الأول، فيما تستند القوانين الفيزيائية اللاحقة في الجزأين الثالث والرابع على مبادئ الجزء الثاني. على الرغم من تبين خطأ هذه القوانين الفيزيائية، إلا أن المبادئ ألهمت مفكرين عظماء مثل روبرت بويل (1627-1691) ([Robert Boyle](#)) (1691) وإدموند هالي (1656-1742) ([Edmond Halley](#)) وإسحاق نيوتن. يجب التأكيد، أنه على الرغم من أن ديكارت كان طوال حياته المهنية يركز بشكل كبير على الرياضيات، فإن الفيزياء التي طُورت في المبادئ لا يبدو أنها فيزياء رياضية، ولكن يُنظر إليها تقليديًا على أنها مشروع مفاهيمي ذو صبغة تجريبية - فيزياء متجذرة بالكامل في الميتافيزيقيا. يمكن القول، أن عمل ديكارت على التعداد والترتيب والقياس في عمله "القواعد" يوفر الآليات المفاهيمية اللازمة لتأسيس فيزياء "رياضية" - آليات مفاهيمية انتقلت إلى عمله الآخر، المبادئ. (Smith 2003, 2010) تبقى جزءان لم يكتملان أبدًا كانا مخصصين في الأصل للتعامل مع النباتات والحيوانات والإنسان. يقول ديكارت في رسالة بتاريخ 31 يناير 1642 إلى عالم الرياضيات كونستانتين هيغنز ([Constantijn Huygens](#))، من المعقول الاعتقاد بأن المبادئ كانت ستبدو مثل "العالم" لو كانت قد اكتملت كما هو مخطط لها.

إحدى أكثر المواقف إثارة للجدل التي أيدها ديكارت في المبادئ، على الأقل وفقًا لنيوتن، زعمه أن الفراغ كان مستحيلًا. رفض ديكارت لاحتمالية الفراغ جاء من التزامه بالرأي القائل بأن حقيقة الجسد هو امتداده. وبالنظر إلى أن الامتداد هو سمة، والاشيء لا يمتلك سمات (AT VIIIA 25; CSM I 210)، فإنه "لا يمكن أن يمتلك الاشيء أي امتداد". (AT VIIIA 50; CSM I 231) "إذًا، أي حالة امتداد تقتضي وجود شيء من المادة. (AT VIIIA 25; CSM I 210) وعلى ذلك، يكون تعريف الفراغ بالاشيء الممتد هو تناقض صريح. وبالتالي، فإن الكون المادي هو عبارة عن أجسام فردية مفصولة بأسطحها فقط. ناقش نيوتن في أعماله "الجاذبية" و"المبادئ" أن مفهوم الحركة يصبح إشكاليًا إذا أُعْتُبِرَ الكون بمثابة امتلاء. كان الموقف الآخر المثير للجدل هو إصرار ديكارت على أن المادة قابلة للتقسيم بلا حدود. حاجج جاسيندي، ولاحقًا كورديموي ([Cordemoy](#))، بأنه يجب أن يوجد قاع (مادة) للكون المادي الذي يعتمد عليه وجود كل الأشياء المادية، وتماشياً مع عالم الذرة القديم أبيقور، حاجّوا بأنه إذا كانت المادة قابلة للقسمة بلا حدود، فإن تقسيمها سيظهر أنه لا يوجد

قاع - وبالتالي، لن تكون الجسدانية مادية. لذلك، إذا كانت الجسدانية مادية، كما ادعى ديكارت نفسه، فلا بد أن يوجد حد أدنى من الامتداد لا يمكن تقسيمه (بالوسائل الطبيعية، على أي حال). وبالتالي، ستوجد ذرات، وهو الاستنتاج الذي يرفض ديكارت صراحةً في المبادئ. ن هابرماس (1929 دسلدورف بألمانيا) آخر وأهم رواد مدرسة فرانكفورت النقدية. اهتم بدراسة المجتمعات الرأسمالية المتأخرة (ما بعد الصناعية) ذات الأيديولوجية التكنوقراطية كما صاغها في نظريته "الفعل التواصلي" التي تضع حلولاً عقلانية لمواجهة تحديات الرأسمالية والعولمة وما بعد الحداثة والتي تهدف إلى بناء عالم إنساني عقلاني ومنظم عن طريق الديمقراطية التعددية التي تقوم على التفاهم والتواصل والحوار العقلاني المستمر للتحرر من العقل الأداة الذي يسيطر على العقل الأوروبي.

المحاضرة الثانية:

" فلسفة سبينوزا "

ن النفس والجسد شيء واحد، تارة نتصوره بصفة الفكر وطورا بصفة الامتداد مما يجعل نظام الأشياء أو ترابطها هو الأمر نفسه سواء أكانت الطبيعة متصورة على هذا النحو

أو ذاك . مما يترتب عنه أن نظام أفعال الجسد وأهوائه تتوافق بالطبع مع نظام أفعال النفس وأهوائها (...) وبالرغم من أن طبيعة الأشياء لا تسمح بأي شك في هذا الشأن فإنني أحسب مع ذلك أن البشر ، ما لم نمدّهم بتأكيد تجريبي لهذه الحقيقة فإنهم سيجدون صعوبة في قبول تقليب هذا الأمر بعقل غير متحيز لشدة اقتناعهم بأن الجسد يتحرك تارة و طورا يكف عن الحركة بأمر من النفس وحدها، ويأتي أفعالا عديدة أخرى متوقفة على إرادة النفس وحدها وعلى طريقتها في التفكير . فلا أحد إلى الآن - والحق يقال - قد بين ما يستطيع الجسد فعله أي أن التجربة لم تعلم أحدا إلى اليوم ما يمكن للجسد بواسطة قوانين طبيعته وحدها، منظورا إليها بما هي جسمية فحسب ، أن يفعله وما لا يمكن له أن يفعله إلا ما كان محددا من قبل النفس . وبالفعل فإنه لا يعرف أحد تركيبة الجسد بقدر كبير من الدقة بحيث يمكن له أن يفسر كل وظائفه ، دون أن يفصل الرأي هنا في ما نلاحظه عديد المرات في الدواب مما يتجاوز الفطنة البشرية على نحو كبير أو ما يفعله غالب الأحيان - النائم الماشي ، مما لا يجرأ عليه في يقظته . وإن ذلك ليبين بما فيه الكفاية أن الجسد يستطيع بواسطة قوانين طبيعته وحدها القيام بأشياء كثيرة تحمل النفس على الدهشة. ولا أحد يعرف كذلك كيف تحرك النفس الجسد ولا أية درجة من الحركة تستطيع أن تحدث فيه ، ولا بأي سرعة يمكن لها تحريكه؛ فيترتب عن ذلك إن الذين يقولون إن هذا الفعل أو ذاك من أفعال الجسد متأث من النفس التي لها نفوذ كبير عليه ، إنما يقولون ما لا يعلمون ، وليس لهم من سبيل سوى الاعتراف ، في لغة مموهة، بجهلهم للعلة الحق لفعل لا يثير لديهم أية دهشة. بيد أنه قد يقال إننا، سواء أعرفنا بأية وسائل تحرك النفس الجسد أم لم نعرف ذلك ، فإننا - مع ذلك - على بينة بواسطة التجربة أن الجسد سيكون عاطلا لو كانت النفس قاصرة عن التفكير . ونحن نعرف أيضا بالتجربة أنه في مقدور النفس كذلك أن تتكلم أو أن تصمت وأشياء أخرى نظنها بعدئذ خاضعة لأمر النفس .

فأما في ما يتعلق بالحجة الأولى فاني أطلب من الذين يعتمدون التجربة ما إذا لم تكن هذه التجربة تفيد أيضا أنه إذا كان الجسد من ناحيته ساكنا فإن النفس في ذات الوقت تكون قاصرة عن التفكير، فحينما ينقاد الجسد إلى الراحة في النوم فإن النفس تبقى فعلا نائمة بنومه وليس لها قوة التفكير التي لها أثناء اليقظة ويعرف الجميع بالتجربة أيضا فيما أعتقد أن النفس ليس بوسعها دوما التفكير بنفس القدر في الموضوع الواحد، وأنه بحسب

استعداد الجسد لاستيقاظ صورة هذا الموضوع أو ذاك تكون النفس أكثر استعدادا لاعتبار هذا الموضوع أو ذاك ...

و أما عن الحجة الثانية فمن المؤكد أن شؤون البشر ستكون طبعا في حال أفضل لو كان باستطاعتهم أيضا الصمت أو الكلام على حد سواء ؛ بيد أنه ، وقد بيّنت التجربة ذلك بياناً مستفيضاً، أن لا شيء أصعب على البشر من التحكم في ألسنتهم وليس أمراً يقصرون فيه قدر تقصيرهم في السيطرة على نوازعهم ، ولذلك يعتقد أغلب الناس أن حرية الفعل لدينا موجودة فحسب فيما يتعلق بالأشياء التي نميل إليها بعض الميل لأنه من الهين علينا إخضاع النزوع بتذكر شيء آخر كثيرا ما نستحضره ، في حين أننا لسنا أحراراً إطلاقاً فيما نميل إليه بإقبال شديد لا يحد منه تذكر أي شيء آخر. و إذا كانوا مع ذلك لا يعلمون بالتجربة أننا نندم في عديد المرات على ما قمنا به من أفعال ، وأننا في الغالب ، عندما تتغلب علينا انفعالات متعارضة ندرك الأفضل ونأتي الأزل ، فلا شيء يمنعهم عندئذ من الاعتقاد أن كل أفعالنا حرة. وهكذا يظن الرضيع انه يشتهي الحليب بكل حرية، والفتى أنه يريد الثأر من جراء غضبه والجبان انه يريد الفرار، كذلك يظن المخمور أن ما يقوله قرار حر صادر عن النفس في حين أنه يود - حال تخلصه من تأثير الخمر عليه - أن لا يتفوه بما كان قد تفوه به ، كذلك الشأن بالنسبة إلى الهادي والثرثار والطفل وعدد كبير جداً من الأفراد من نفس الطينة الذين يعتقدون أنهم يتكلمون بقرار حر من النفس في حين أنه ليس بوسعهم التحكم في ما دفعهم إلى الكلام ، تبين التجربة إذن بالقدر نفسه الذي يبينه العقل أن البشر يعتقدون أنهم أحرار، لهذا السبب الوحيد المتمثل في أنهم واعون بأفعالهم وجاهلون بالعلل التي تتحكم فيها، وأن أوامر النفس ليست شيئاً آخر سوى النوازع ذاتها، وهي تتغير بالتالي بحسب الاستعداد المتغير للجسد.

سبينوزا

" كتاب الأخلاق "

المحاضرة الثالثة:

الفلسفة السياسية عند هيجل

لا يمكن فهم فلسفة هيجل في الدولة إذا اقتصرنا على تناول كتابه "أصول فلسفة الحق"، فلهيجل كتابات في النظرية السياسية سبقت "فلسفة الحق" بعضها نشره في حياته مثل "نظريات الحق الطبيعي"، وبعضها الآخر كان ملاحظات كتبها هيجل لاستخدامها في محاضراته أثناء تدريسه في جامعة "يينا Jena"، ولم تنشر إلا في القرن العشرين. تحتوي هذه الأعمال المبكرة على نقد لنظريات الحق الطبيعي Theories Natural Right والعقد الاجتماعي Social Contract Theories، وهي جزء لا يتجزأ من فلسفته السياسية، ولا يمكن فهم فلسفته في الدولة بدونها.

يعارض هيجل اتجاه الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز ومرورا بـ بلوك و هيوم و روسو في تحليل الحياة السياسية إلى أدق تفاصيلها وأصغر مكوناتها والرجوع إلى الأفراد باعتبارهم الذرات المكونة لأي نظام سياسي، وهو بذلك يقف ضد النزعات الفردية Individualism والذرية Atomism السائدة لدى الليبرالية. ويرفض هيجل بدء نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي بالفرد بناء على أن وعي الفرد بذاته باعتباره فردا لا يمكن أن يكون معطى أوليا مبدئيا، بل هو نتيجة عملية تمايز واختلاف عن البيئة الأصلية للفرد، عملية تتصف بأنها تاريخية واجتماعية.

إن بدء الفلسفة السياسية الحديثة بفرد عاقل وناضج بالكامل دليل على عدم إدراكها لتاريخية الوجود البشري وعدم انتباهها لعمليات التطور التي مر بها الفرد حتى يكون فردا وحصل على وعي بفرديته. والحقيقة أن هيجل في " فينومينولوجيا الروح " يعطينا وصفا لعملية الرقي التدريجي للوعي من أولى مراحل اليقين الحسي والارتباط باللامتمايز بالطبيعة حتى الوصول لمرحلة العقل الواعي بذاته. ومن هنا يمكن النظر إلى فينومينولوجيا هيجل على أنها تقدم بديلا لنظرية نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي للفرد.

ولا ينظر هيجل إلى الحق على أنه طبيعي، أي صادر عن طبيعة بشرية ثابتة وأزلية وواحدة لدى جميع الشعوب في كل زمان و مكان، بل على أنه تاريخي ونتيجة صراع تاريخي طويل. فقد صور فلاسفة العقد الاجتماعي حق الملكية على أنه مستمد من الحق في حفظ الحياة والوجود المادي للإنسان، فالملكية من بين عناصر طبيعة إنسانية ثابتة. أما هيجل فيعالج حق الملكية بطريقة مختلفة.

فحق الملكية عنده مرتبط بالإنسان كإنسان له إرادة وروح ووعي، بينما عاجه لوك على أنه مرتبط بالطبيعة البيولوجية الحيوانية للإنسان.

والذات عند لوك تقف في مواجهة الطبيعة وتأخذ منها ما يشبع احتياجاتها البيولوجية، أما في فلسفة هيجل فإن كلا من الذات والعالم الخارجي يشكلان بعضهما البعض في حركة جدلية. فالذات تحول العالم الطبيعي إلى جزء من عالمها الإنساني عن طريق العمل، والعالم الطبيعي يساعد الذات على أن تخرج عن ذاتها و يتجسد نشاطها في صورة مادية. وعندما يذهب هيجل إلى أن الإنسان يجعل من أشياء العالم الخارجي أجزاء من عالمه الإنساني عن طريق العمل فهو بذلك يرفع مكانة الشخصية الإنسانية فوق الطبيعة البيولوجية.

تحمل فلسفة هيجل تصورا اجتماعيا عن حق الملكية يختلف عن التصور ذي النزعة الفردية السائد لدى ليبرالية هوبز ولوك. فالملكية عند لوك هي علاقة بين الناس والأشياء، ولذلك تظهر حرية الآخرين على أنها قيد على حريتي أنا، بما أن الآخرين يمنعوني من الامتلاك اللامحدود ويقيدون رغبتي في الاستحواذ اللانهائي. أما عند هيجل فإن حقوق الملكية تظهر في نظام من الاعتراف المتبادل Mutual Recognition لإرادات وحقوق الآخرين. فحقوق المجموع هي أساس تحقق حقوق أي فرد.

وهنا يتضح المفهوم الهيجلي المميز عن العقد Contract ، فالعقد يظهر في مجال الاعتراف المتبادل: فأنا أحوز على ملكية شيء معين لا عن طريق إرادتي الذاتية بل عن طريق إرادة أشخاص آخرين، وبالتالي أحتفظ بهذه الملكية لكوني مشاركا في إرادة عامة مشتركة. والملاحظ هنا أن هيجل يؤسس حق الملكية في مجال اجتماعي قائم ويرجع هذا الحق إلى فعل الاجتماع البشري، وذلك عكس ما ذهب إليه نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي من تأسيس هذا الحق في حالة الطبيعة الأولى السابقة على الاجتماع.

لا يوافق هيجل على الفكرة الليبرالية التي تذهب إلى أن أصل المجتمع هو اجتماع أفراد أحرار ومتساوين وعقلانيين واتفاقهم على إيجاد نظام يكفل حقوقهم ويحميها. فالحقيقة أن الفردية والحرية والحقوق وتساويها ليست موجودة في حالة سابقة على الاجتماع البشري ويأتي النظام السياسي ليحميها، فهي أشياء من صنع الاجتماع السياسي نفسه، وبالتالي لا يمكن الذهاب إلى أن النظام السياسي ظهر إلى الوجود لحفظها وحمايتها، لأنها ليست أسبابا لظهور السياسة، بل هي أهداف يحققها

التفاعل السياسي. لقد صادرت الليبرالية على ما تريد إثباته، إذ افترضت وجود الحريات والحقوق قبل الاجتماع السياسي في حين أن هذه الأشياء هي الغايات النهائية للاجتماع السياسي.

وتتضح مواجهة هيجل لنظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي من تناوله لمفهوم الحرية. فتفترض هذه النظريات وجود الحرية كاملة في الحالة السابقة على التنظيم السياسي، وهذه الحرية الكاملة تدفع الناس إلى الصراع وتكون حرباً لكل ضد الكل. ولكي يتم التغلب على هذا الوضع يتفق الناس ويجمعون على التنازل عن جزء من حرياتهم الأصلية في سبيل إنشاء نظام سياسي يعمل على تحقيق الأمن والردع وتطبيق القانون. حالة الاجتماع السياسي إذن هي حالة تخل عن جزء من الحرية ومن الحق الطبيعي للأفراد. ومن هنا يذهب هيجل إلى أن الليبرالية تنظر إلى الدولة على أنها قيد خارجي على حرية المرء، ونظام فرضته ضرورة خارجية وليس نتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي للبشرية. وعلى الجانب الآخر يذهب هيجل إلى أن الأفراد لا يتخلون عن جزء من حرية أو حق للدخول في النظام السياسي، بل يتخلون عن الإرادة الهوجاء والعنف والهمجية الناتجة عن اختفاء النظام السياسي. فليست هناك حريات أو حقوق قبل الاجتماع السياسي.

ويرفض هيجل القول بأن اختفاء الدولة في حالة الطبيعة الأولى كان اختفاء لأي اجتماع سياسي أو تعاون اجتماعي من أي نوع. فقد بحث هيجل نفسه في التاريخ عن فترات اختفت فيها الدولة وجعلها معياراً للحكم على مفهوم حالة الطبيعة الأولى لدى نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. ففي محاضراته في فلسفة التاريخ تناول هيجل فترة الانتقال التاريخية من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. ففي هذه الفترة لم تكن الدولة الحديثة قد ظهرت بعد، كما اضمحلت فيها سلطات الملكيات القديمة، وكانت فترة وسيطة بين فترتين تاريخيتين شهدتا دولاً كبيرة قوية هي فترة العصر القديم الذي شهد دول مصر والصين والهند واليونان والرومان، وفترة العصر الحديث الذي شهد ظهور دول أوروبا الحديثة.

ففي فترة اختفاء الدولة في العصور الوسطى شهد المجتمع الأوروبي صعود العديد من طوائف واتحادات التجار والحرفيين والفرسان والنبلاء وذلك لمواجهة حالة الفوضى والانظام واختفاء الدولة. فعندما وجدت حالة طبيعة أولى حقيقية في التاريخ، أي حالة اختفاء للدولة، لم تكن هذه الحالة مكونة من أفراد متصارعين كما تذهب الليبرالية، بل من تنظيمات اجتماعية وطوائف ونقابات ذات طابع خاص.

وفي مقابل النزعات الفردية والذرية لهذه النظريات، يضع هيجل مقولة المجتمع الإنساني Community باعتباره كلا أخلاقيا لا يمكن أن يرد إلى أفراده المكونين له وسابق عليهم، بمعنى أنه هو الذي يعطيهم هويتهم وتفردهم ذاته. ويستعين هيجل هنا بالفكرة اليونانية القديمة عن دولة المدينة Polis ليعطي بها مثالا عما يقصده بالمجتمع الإنساني السياسي . Political Community فـهيجل يريد إثبات أن أي نظرية فلسفية في المجتمع يجب عليها ألا تنطلق من أفعال الأفراد المنعزلين، بل من الروابط الأخلاقية – المعيارية والقيمية- التي يتحرك خلالها الأفراد .

المحاضرة الرابعة:

"الفعل التواصلى عند هابرماس"

استمد هابرماس مرجعيته الفكرية من مدرسة فرانكفورت النقدية وروادها الكبار التي تعود في أصولها الفكرية إلى عصر التنوير والفلسفة الألمانية المثالية الموضوعية وخاصة كانط وهيغل.

إن التحولات البنيوية الجذرية التي طالت المجتمعات الأوروبية بعد الحرب العالمية الأولى دفعت مجموعة من المفكرين الاجتماعيين في ألمانيا إلى إرساء دعائم فلسفة اجتماعية نقدية جديدة ترفض الفكر الفلسفي التقليدي، مثلما ترفض النظام الاجتماعي القائم ومؤسساته، محاولين تطوير الجانب النقدي من الفلسفة وعلم الاجتماع والانطلاق منه إلى صياغة نظرية جديدة وعلم اجتماع نقدي له مفاهيمه الخاصة وميدانه المحدد، كبديل للفلسفة التقليدية وعلم الاجتماع الوضعي.

بعد وفاة ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو أصبح هابرماس الوريث الشرعي لمدرسة فرانكفورت، خصوصا بعد أن جدّد وطور الأطر الأساسية لهذه المدرسة في بعديها الفلسفي والسوسيولوجي. كما يعتبر هابرماس اليوم أحد أهم الفلاسفة النقيدين المعاصرين الكبار إن لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي بقى حيا بعد وفاة ميشال فوكو عام 1984، وذلك بسبب البناء الفكري الرصين والتيار النقدي المنفرد الذي قاده إلى مرحلة متقدمة من الشمول والانفتاح على العلوم الأخرى.

يرى هابرماس أن عقل التنوير لم يمت على العكس مما توهم البعض. وإذا جاز لنا أن ننتقد بحق الانحرافات التي تعرض لها عقل التنوير في عصر الاستعمار والحربين العالميتين التي جرت على يد الفاشية الأوروبية، ولكن لا يحق لنا أن نرمي بكل مكتسباته العقلانية والتنويرية التي صنعت الحضارة الغربية الحديثة في مزبلة التاريخ. وبهذا يحاول هابرماس إنقاذ الحداثة من أعدائها ومهاجميها ونقادها

ومع شهرة هابرماس العالمية كفيلسوف، فإنه كان ولا يزال عالم اجتماع تميز بإخضاع الظاهرة الاجتماعية -السياسية للبحث السوسيولوجي، الذي انبثق من رؤية فلسفية تحليلية تشكل القاعدة الأساسية والمتينة التي يقوم عليها دمج التحليل الفلسفي بالسوسيولوجي.

ولد يورغن هابرماس في دسلدورف/ألمانيا في 1929 لأسرة بروتستانتية. درس في جامعة غوتتن وجامعة زوريخ ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بون عام 1954. وفي عام 1956 التحق بمعهد البحث الاجتماعي في جامعة فرانكفورت، الذي سمي فيما بعد بـ"مدرسة فرانكفورت" للعمل تحت أيدي ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو. ثم انتقل إلى جامعة ماربورغ ليعمل مع فولفغانغ آبندروث، وليحصل عام 1961 على درجة الأستاذية في الفلسفة.

إن سيرة هابرماس الذاتية ومثابرته العلمية وأفكاره الواضحة جعلت منه فيلسوفا نموذجيا جسّد مثال الفيلسوف الألماني الصارم، ورشحه لأن يحتل منصب أستاذ "فوق العادة" في جامعة هايدلبرغ (1962). وبدعوة من أدورنو تولى كرسي هوركهايمر في الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرانكفورت (1964)، ثم رئيساً لمعهد ماكس بلانك للأبحاث العلمية التقنية في شترانبورغ (1971)، إلى أن استدعته جامعة فرانكفورت ثانية ليتقلد كرسي الأستاذية في الفلسفة فيها منذ العام 1983. وفي عام 1994 أصبح أستاذاً متمرساً، ولكنه لم يترك طريقه الأكاديمي واستمر في إلقاء المحاضرات، ليس في جامعة فرانكفورت فحسب، بل وفي جامعات أخرى في العالم.

كما اتخذ هابرماس مواقف تاريخية ثابتة في تاريخ ألمانيا النازية، من توحيد ألمانيا ومن توحيد أوروبا وحول الدستور الأوروبي ومن الرأسمالية والعولمة المتوحشة وأخيراً من قضايا الأصولية والعنف والإرهاب، مؤكداً أن المشاكل لا يمكن أن تحل عن طريق العنف، وأن الطريق الوحيد لحل مثل هذه المشاكل يكمن في التواصل والتفاهم والحوار بين الأطراف المختلفة، شرط أن يكون الحوار عقلانياً وديمقراطياً في آن.

في عدد من أطروحاته حاول هابرماس إخضاع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت للتعديل وإعادة صياغتها من جديد، مثلما حاول تعديل نظرية ماركس عن الرأسمالية ونظريته عن فائض القيمة، وكذلك تقويم نظرية ماكس فيبر عن العقلانية، في محاولة لإقامة نظرية نقدية توجه الاهتمام إلى نوعية العلاقات والاتصالات الرمزية وتوضيح أهمية القوى الخارجية الضاغطة والسلطة التي

تمارسها التكنولوجيا على الإنسان، عن طريق الكشف عن وعي جديد يتخذ في نهاية الأمر صورة “تكنولوجيا عقلانية”.

إن مشروع هابرماس النقدي للحادثة وما بعد الحادثة دفعه إلى الاستنتاج بأن “الحادثة مشروع لم ينجز بعد”، أي أنه لم يتحقق ما وعد به عصر التنوير. حيث ربط “الأزمة الحديثة بتعب نبض الحادثة” التي أنهكت نفسها. وبالرغم من أن الحادثة مازالت تنتشر، لكنها لم تعد خلاقة لأن مشروعها بدأ يواجه ردات فعل عميقة ناتجة عن تحديث اجتماعي يتداخل دوماً مع تشكيل الحياة النامية والبنية الداخلية التواصلية لعوالم الحياة التي تعبر عنها الاحتجاجات الهادفة إلى تحريك الجماهير من مخاوف واسعة الانتشار مثل تخريب البيئة الطبيعية والمدنية وكذلك تهديم أشكال السلوك الإنساني السلمي.

يرى هابرماس أن عقل التنوير لم يمت على العكس مما توهم البعض. وإذا جاز لنا أن ننتقد بحق الانحرافات التي تعرض لها عقل التنوير في عصر الاستعمار والحربين العالميتين التي جرت على يد الفاشية الأوروبية، ولكن لا يحق لنا أن نرمي بكل مكتسباته العقلانية والتنويرية التي صنعت الحضارة الغربية الحديثة في مزبلة التاريخ. وبهذا يحاول هابرماس إنقاذ الحادثة من أعدائها ومهاجميها ونقادها، ومن الذين يريدون إرجاع عجلة التاريخ إلى الوراء، لأنهم لم يؤمنوا بروح العصر الحديث وإنجازاته العظيمة ومن أولئك “المحافظين الجدد” الذين يهاجمون الحادثة من قبيل الاختلاف معها وحسب، ويريد أن يبعد الخطر عن منجزات الحضارة الغربية وفي مقدمتها العقلانية التي ولدت حرية التفكير والتعبير والعمل والمجتمع المدني الذي يصون حقوق الإنسان.

ميّزت نظرية الحادثة عند هابرماس بين العلاقة بالطبيعة والعلاقة بين الناس وجعلت كلا منهما ينتمي إلى عالم مختلف، فالعلاقة بالطبيعة تنتمي إلى العالم الموضوعي والعلاقة بين الناس تنتمي إلى العالم الاجتماعي، أي عالم الناس والعلاقات المجتمعية والقيم والمعايير الإنسانية، وهذا يعني ضرورة ربط قيم الحادثة بما هو اجتماعي وأنثروبولوجي وليس بما هو طبيعي.

في كتابه “الخطاب الفلسفي للحادثة” الذي صدر عام 1985 ناقش فيه إشكالية الحادثة وما بعد الحادثة، بهدف تشييد الواقع الاجتماعي الذي يربطه بنظرية “الفعل التواصلية” وبإمكانية التوصل إلى نظام عالمي من الممكن أن يكون عقلانياً وسلمياً، منطلقاً من فرضية أساسية تهدف إلى توفير عوامل جديدة من داخل مجتمع الحادثة الذي لم يكتمل، تجعله في وضع يصعب على أفراد

التصرف بعدوانية سافرة، عن طريق تأسيس عقلانية جديدة توجه الاهتمام إلى نوعية العلاقات الاجتماعية والاتصالات الرمزية وتراجع نفسها عبر التعلم من الثقافات الأخرى وعبر التفاهم والحوار المفتوح على الآخر لتتجاوز بذلك ما نكص عن تحقيقه عصر التنوير، في عصر بدأت فيه الشكوك تتسرب حول جدوى الحداثة وعقلانياتها.

صاغ هابرماس مفاهيم أساسية برؤية سوسيولوجية ليست ذات بعد واحد للعلاقات التواصلية التي تقوم في الحياة اليومية، والتي لا تفجر علاقات إيجابية فحسب، بل وتربط بين الجماعة والمجتمع، ولا تنظر إلى "الاختلاف" بحساسية شديدة وإنما تنظر إلى الآخر من موقع الاحترام المتبادل، الذي لا يعني بالضرورة التشابه معه، وإنما احتواء "الآخر" في اختلافه، وهو ما يضمن تكافؤ الفرص أمام الآخر المختلف وإمكانية تجاوز أي كراهية وحساسية، وكذلك إلغاء الثغرات التي من الممكن أن تحدث في حدود كل جماعة.

وقد اعتبر كتابه "الفعل التواصل" كتاب العمر، فهو عمل سوسيولوجي وفلسفي رصين بمثابة إضافة هامة للعلوم الاجتماعية يعرض تشخيصاً "لمجتمع مريض" يحلل أسباب مرضه التي أرجعها إلى القوى المخربة التي تهدد الإنسان والحياة الاجتماعية، منطلقاً من أن الإنسان المعاصر، وبالتالي المجتمع، ليس مستقلاً اقتصادياً، وهو مهدد من اقتحام الأساليب البيروقراطية التي تهيمن على العلاقات الاجتماعية التي فقدت خصائصها الإنسانية وأصبحت علاقات شكلية أطلق عليها "استعمار عالم الحياة".

يستخدم هابرماس مفهوم "التخاطب الاعتباري" باعتباره تعبيراً عن موقف اتصالي ناجح ومتحرر من كل سلطة يوصل لفعل نقدي تواصلي وممارسة اجتماعية لا يقررها العمل، وإنما الخطاب واللغة. وبهذا يدعو هابرماس إلى تغيير مفهوم النقد من الأساس. فالنقد عنده يهدف إلى تأسيس أفعال تواصلية ناجحة وليس إلى نقد الأوضاع الاجتماعية، وضرورة أن يستند النقد على منطق توثيقي وعلى "أخلاقية الخطاب"

ويعتبر مفهوم التواصل مفهومًا مركزيًا في فلسفة هابرماس. فهو يحاول أن يؤسس من خلاله فلسفة عقلانية تواصلية تؤكد "دور التواصل في عقلنة وتحديث المجتمع في إطار فضاء عمومي، يضمن الحوار والمناقشة العقلانية". وبحسب هابرماس، فإن الفعل التواصلية يتضمن عمومًا فكرة التعايش التي تقوم على التفاهم والحوار والتسامح واحترام الرأي والرأي الآخر.

في تتبعه لنشأة اللغة وتطورها منذ أن كانت على شكل إشارات حتى وصولها إلى جمل كاملة التركيب استعان بجورج هيربرت ميد في نظرية "التفاعل الرمزي" ووجد بأن غياب شروط التفاعل الرمزي يعني غياب القدرة على التواصل وكذلك غياب اللغة نفسها، فاللغة هي التي جعلت الإنسان إنسانا يتواصل مع الآخر، وهي أسس أنثروبولوجية مكنتها من تأسيس علاقة مع كل التيارات الفلسفية المعاصرة وبناء علاقة عقلانية تواصلية تعددية. هذه العلاقة هي علاقة نقدية استطاعت عبرها النظرية النقدية لهابرماس استيعاب التيارات الأخرى وتجاوزها.

وقد استخدم هابرماس مفهوم "التفاعل الرمزي" الذي رأى أن اللغة والوعي مرتبطان ببعضهما البعض في السياق الاجتماعي بشكل وثيق، وهو ما يعطيه هابرماس أهمية كبيرة، ذلك أنه يرى، بأن الوجه الثاني للفعل التواصل العقلاني هو الحكم المعياري على الأفعال التي تعرف إلى حد بعيد، النموذج الشامل للفعل الإنساني الرشيد، وأن البشر يقومون بخلق واقعهم أكثر من الاعتبارات الأخرى، وبهذا فهم لا يخضعون للطبيعة ولا للحاجات الجسدية الفيزيائية، وإنما يسلكون هنا ضمن حدود حضارية- تاريخية بوعي واستقلالية، وهم يستطيعون أن يقولوا: نعم أو لا، وبهذا يستطيعون تغيير الواقع.

كما استخدم مفهومًا جديدًا أطلق عليه "الفضاء العمومي"، وهو فضاء الحرية والديمقراطية والتسامح ونبد العنف والأيديولوجيات المتحجرة وكل ما له صلة بالحقائق المطلقة وأن يكون بعيدا عن هيمنة العقل الأداتي وسلطته حتى يتم التفاعل التواصل بين أفراد المجتمع داخل الفضاء العمومي بحيث يكون الخطاب الاعتباري تعبيرا عن موقف اتصالي ناجح ومتحرر من أي سلطة ويوصل لفعل تواصل عقلاني ونقدي وممارسة اجتماعية لا يقررها العمل، وإنما الخطاب.

والفضاء العمومي هو مفتاح الديمقراطية الذي يكون دائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، إذ يربط بين دوائر المصالح المتعددة والمتناقضة وبين دوائر الدولة، ويجمع الأفراد في رأي عام يسمح بتبادل عقلاني للآراء ووجهات النظر ويوحدتهم في رأي عام مفتوح يكون وسيلة للضغط على دولة الرفاه التي أفسدته بفضل العلم والتقنية ووسائل الدعاية واللهو والتسلية، في محاولة لإعادة بناء ديمقراطية الجماهير التي تختلف عن الديمقراطية الكلاسيكية. كما أن هذا الفضاء المفتوح هو فضاء رمزي ويتكون عبر الزمن عن طريق منظومات القيم والاتصال والاعتراض والتفاهم بحيث يعكس حقيقة الديمقراطية التي تعبر عن الآراء والمصالح والأيديولوجيات المختلفة. ويفترض أن يتمتع الأفراد باستقلالية تعكس جميع آراء النخب والأحزاب والتنظيمات الحكومية، كما يفترض

استقلال الأفراد تجاه العائلة والحزب والجمعيات السياسية حتى يتمكنوا من تشكيل "سلطة الكلمة" بدل العنف والافتتال والصراع الطبقي.

ويستخدم هابرماس مفهوم "التخاطب الاعتباري" باعتباره تعبيراً عن موقف اتصالي ناجح ومتحرر من كل سلطة يوصل لفعل نقدي تواصلية وممارسة اجتماعية لا يقرها العمل، وإنما الخطاب واللغة. وبهذا يدعو هابرماس إلى تغيير مفهوم النقد من الأساس. فالنقد عنده يهدف إلى تأسيس أفعال تواصلية ناجحة وليس إلى نقد الأوضاع الاجتماعية، وضرورة أن يستند النقد على منطق توثيقي وعلى "أخلاقية الخطاب" الذي يتفتح على عناصر هامة لنظرية "أخلاقية نقدية" تقارب النظرية النقدية ولكنها لا تلغيها. ويرى هابرماس، أن في مقدمة الأخطار التي تواجه المجتمع اليوم بغض النظر عن الأمن السياسي هو تحطيم بنيات التواصل في خصوصيتها الإنسانية التي ترتبط بالتوسع المستمر للبيروقراطية في ميادين الحياة الاجتماعية، إضافة إلى تدخلات القوانين والمصالح حتى في الحياة العائلية الخا