المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي
تيسمسيلت

المعيار

في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

مجلة دورية محكّمة

إصدارات المركز الجامعي تيسمسيلت

العدد 19 ديسمبر 2017

SSN 2170-0931

شارك في هذا العدد

د د. نورة عابد، د. آسيا واعـــر،
بن هلال سارة العالية، أ. د.كحلي عمّارة،
د. ساسي سفيان، عبد القادر كباس، د. بشير دردار،
فريدة أولمو (الزيتوني)، د. قاسم قادة بن طيّب،
ملال صافية، د. كبداني خديجة، د. رزايقية محمود،
د. خروبي محمد فيصل، د. بن نعجة محمد، د. بن رابح خير الدين،
أ.د. واضح أحمد الأمين، الباحث بعزي رضوان، الباحث قندوزان نذير
د. جبـوري بن عمر، د. كحلي كمال، أ. بوعزيز محمد
د. ريوح صالح،

المعيار

في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية
مجلة علمية محكمة تصدر عن المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي
تيسمسيلت – الجزائر

العدد 19 ديسمبر 2017

ISSN-2170-0931

تاريخ الإيداع 15 أكتوبر 2017 تاريخ التحكيم 15 ديسمبر 2017

المعيار

العدد 19 ديسمبر 2017

مجلة علمية محكمة تصدر عن المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي تيسمسيلت – الجزائر

ردمك ISSN 2170-0931

البريد الإلكتروني: www.asjp.cerist.dz (العلوم الاجتماعية)

رئيس المجلة:

أ. د. دحدوح عبد القادر

المدير المسؤول عن النشر:

د. عيساني امحمد

رئيس التحرير:

د. مرسي رشيد.

نائبا رئيس التحرير:

د. بشير دردار، د. واضح أحمد الأمين

هيئة التحرير:

د. فايد محمد، د. عطار خالد، د. صالح ربوح، د. سعايدية الهواري، د. بوعرعاة محمد، د. مصابيح محمد، د. بن رابح خير الدين، د. بوسيف إسماعيل،

د. يونسي محمد

الهيئة العلمية:

من المركز الجامعي تيسمسيلت: د. بن فريحة الجلالي، د. بوركبة بختة، د. أحمد واضح أمين، د. تواتي خالد، د. ربوح صالح، د. غربي بكاي، د. شريف سعاد، د. يعقوبي قدوية، د. قاسم قادة، د. مرسلي مسعودة، د. بن علي خلف الله، د. بلمصابيح خالد، د. رزايقية محمود، **من جامعة ابن خلدون تيارت:**

أ. د. بوزيان أحمد، **من جامعة صفاقس، تونس:** أ. د. عبد الحميد عبد الواحد، د. بوبكر بن عبد الكريم، **من جامعة المنصورة، مصر:** د. محمد كمال سرحان، **من جامعة طرابلس، ليبيا:** د. أحمد رشراش، **من الجامعة الأردنية، الأردن:** أ. د صادق الحايك، **من جامعة الجزائر 03، الجزائر:** د. فتحي بلغول، **من جامعة لمين دباغين، سطيف:** أ. د بوطالبي بن جدو، **من جامعة وهران:** أ. د. مخطار حبار، **من جامعة سيدي بلعباس:** أ. د. محمد بلوحي، **من جامعة سعيدة:** د. عبد القادر رابحي، **من جامعة تلمسان:** أ. د. محمد عباس، أ. د. عبد الجليل مرتاض، **من جامعة تيزي وزو:** أ. د. مصطفى درواش، **من جامعة مستغانم:** د. منصور بن لكحل، **من جامعة زيان عاشور، الجلفة:** د. حربي سليم، **من جامعة حسيبة بن بوعلي، شلف:** أ. د حفصاوي بن يوسف، أ. د مويسي فريد، د. مخلوف أوسماعيل،

UNIVERSITIE PAUL SABATIER TOULOUZE 03. FRANCE: CRISTINE Mensson.

شروط النشر وضوابطه

تراعى في المقال الشروط التالية:

1- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لمجلة أخرى للنشر (تعاهد ممضى من قبل المعني).

2- كل المقالات تخضع للتحكيم.

3- لا يقل البحث عن عشرة صفحات ولا يتجاوز خمسة عشر صفحة.

4- بالنسبة للغة العربية يكون الخط ب Traditional Arabic في متن المقال بحجم 16 بفارق طبيعي بين السطور0/0 Simple، أما الخط في اللغات الأجنبية الأخرى فيكون بـ Roman Times News بحجم 12 بفارق طبيعي بين السطور 0/0 Simple

5- المصادر والمراجع تكون في آخر المقال، وبطريقة يدوية ولا يستعمل فيها التهميش الأوتوماتيكي، حيث يذكر المؤلف، ثم عنوان الكتاب، دار النشر، المدينة، البلد، رقم الطبعة، سنة الطبع. وأخيرا الصفحة.

6- المجلة: المؤلف، "عنوان المقال"، عنوان المجلة، الرقم، السنة. وأخيرا الصفحة.

7- كتاب جماعي: المؤلف، "عنوان الفصل"، ضمن (عنوان الكتاب)، منسق الكتاب، الطبعة، المدينة، دار النشر، وأخيرا الصفحة.

8- الأطروحات: المؤلف، (السنة)، عنوان الأطروحة، أطروحة دكتوراه تخصص.....، الجامعة، البلد.

9- يرفق المقال أو الدراسة بملخص باللغة الانجليزية أو الفرنسية، في عشرة أسطر (150 كلمة على الأكثر) مع عشر كلمات مفتاحية

(10 على الأكثر) على أن يعبر عن محتوي المقال المقدم للنشر.

10- كل مقال غير قابل للنشر لن يعاد لصاحبه واللجنة العلمية تعلمه بنتائج تقييمه العلمي وفق التحكيم.

11- يقدم صاحب المقال عنوانا لضمان مراسلته من قبل هيئة تحرير المجلة.

12- يمكن لصاحب المقال المنشور الاطلاع عليه في الموقع الالكتروني للمركز الجامعي .

13- الأعمال المقدمة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

14- المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها، والمجلة غير مسئولة عن أراء وأحكام الكاتب.

ترسل المقالات البوابة الإلكترونية www.asjp.cerist.dz

مجلة المعيار

كلمة العدد

بعد دخول مجلة **المعيار** إلى بوابة النشر الإلكترونية ASJP.cerist.dz في عددها التاسع عشر والعشرين، تكون قد حققت خطوة جبارة في الانظمام إلى الفضاء العلمي الجامعي المحكم.

احتوى العددان كعادتها على أبحاث متنوعة، في الآداب والعلوم والإنسانية والاجتماعية، فجمع هذا العدد المقالات التي تناولت مواضيع ذات الصلة بكل ماهو أدبي، إنساني واجتماعي، كمفهوم المثاقفة الجمالية في الحضارات والابداع الشعري القديم بين هاجس الإبداع وسلطة الرقيب، وأزمة الفكر العربي المعاصر، والفلسفة والتاريخ. ليختتم بأبحاث اجتماعية أخرى في النشاطات البدنية والرياضة، الكفاية التدريسية لأستاذ التعليم الثانوي وعلاقتها ببعض المهارات الحياتية (التواصل) لدى تلاميذ المرحلة الثانوية أثناء حصة التربية البدنية والرياضية. هذا عن العدد التاسع عشر.

في حين جاء العدد العشرون متنوعا بين الحقوق والعلوم السياسية والاقتصادية، فكانت مواضيعة الحقوقية والسياسية تتحدث عن الشريعة والقانون، وعن أسعار النفط ودور الميزانيات العامة للدول، والبرصة الجزائرية ودورها في التنمية، وواقع القيادة في المؤسسة وتنمية الموارد البشرية.

المدير المسؤول عن النشر
د. عيساني امحمد

فهرس الموضوعات

د. عيساني امحمد : ..... ص 04
- كلمة العدد.
د. نورة عابد : ..... ص 06
- مفهوم الاختلاف في فلسفة هابرماس
د. آسيا واعـــر: ..... ص 16
- الهوية العربية الإسلامية من الاعتزاز إلى الاغتراب
بن هلال سارة العالية/ أ. د.كحلي عمّارة: ..... ص 30
- الجمالية في الخطاب الإشهاري المطبوع بين الشكل والوظيفة
د. ساسي سفيان: ..... ص 47
- قراءات في أزمة الفكر العربي المعاصر
عبد القادر كباس/ د. بشير دردار: ..... ص 59
- الشّاعر القديم بين هاجس الإبداع وسُلطة الرّقيب مقاربة ثقافية في عمود الشعر العربي
فريدة أولو (الزيتوني): ..... ص 71
- الفلسفة ومفهوم المثاقفة الجمالية بين الحضارات.
د. قاسم قادة بن طيّب: ..... ص 88
- معالم من النظرية التعليمية في أسلوب كتاب المعيار للونشريسي
ملال صافية/ د. كبداني خديجة: ..... ص 99
- المشكلات النفسية والسلوكية لدى طفل الروضة قلق الانفصال نموذج
د. رزايقية محمود: ..... ص 117
- السّبكُ والحَبْكُ في التراث اللّغوي العربي دراسة في الأبعاد الوظيفية
د. خروبي محمد فيصل. د. بن نعجة محمد. د. بن رابح خير الدين. أ.د. واضح أحمد الأمين..... ص 133
- توجه المنافسة الرياضية في ظل مصادر ضغوط المنافسة لدى أواسط كرة القدم (17- 19 سنة)
الباحث بعزي رضوان، الباحث قندوزان نذير: ..... ص 150
- الكفاية التدريسية لأستاذ التعليم الثانوي وعلاقتها ببعض المهارات الحياتية (التواصل) لدى تلاميذ المرحلة الثانوية أثناء حصة التربية البدنية والرياضية.
د. جبـوري بن عمر، د. كحلي كمال، أ. بوعزيز محمد: ..... ص 166
- إسهامات ممارسة الأنشطة البدنية والرياضية في تحقيق التوازن النفسي لدى التلاميذ بالمؤسسات التعليمية.
د. ربوح صالح: ..... ص 178
- وحدات تعليمية مقترحة باستعمال أسلوبي التدريس (التضميني والتدريبي) وأثرهما على الإنجاز الرقمي لنشاط القفز الطويل لدى تلاميذ المرحلة الثانوية

مفهوم الاختلاف في فلسفة هابرماس

د. نورة عابد

مخبر الفلسفة وتاريخها – جامعة وهران 02

إن التحولات التي عرفتها ألمانيا وبحكم معايشة هابرماس لها سيستفيد من مناخ الانفتاح الثقافي والسياسي وسيساهم بفلسفته النقدية في تقوية هذا الانفتاح. وفيما يخص العلاقات التواصلية داخل المجتمع يصطدم هابرماس بالتصور الوصفي الذي لا يفهم هذا التطور إلا في إطار تحقيق العقل الوصفي. وقد أقر اوغست كونت بقوله: " إن المسألة تدور حول النفوذ الفعلي للإنسان في العالم الخارجي حيث يشكل تطوره المتواصل دون شك واحدا من الجوانب الرئيسية للتطور الاجتماعي، حتى أنه يمكن للمرء أن يقول بأنه لولا انطلاق الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود في مجالات التقدم السياسي للإنسانية والأخلاقي والعقلي[1]. كل ذلك مرتبط حتما بالتقدم المادي لذلك فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة يرتبط أساسه بمعارف مختلفة فيما يخص القوانين الفعلية للظواهر اللا عضوية.

غير أن هابرماس يرفض الفلسفة الوصفية، إذ الفلسفة في نظره اليوم هي أن تفتح للعقل الفعل النقدي وإعادة صياغة مفاهيم كثيرة. فامتلاك الحقيقة المطلقة أو ارتباط الفلسفة بفيلسوف معين أو بتيار معين بدأ يتلاشى ويلفظ أنفاسه الأخيرة ولهذا نجد محاولاته في نقد التيارات الفلسفية التي ظهرت في ألمانيا. وبفحصه تاريخ الفلسفة بين سنة 1920-1970 بيَن أن هذه الفترة تميزت بهيمنة خمسة تيارات فلسفية فرضت نفسها لمواجهة الكانطية الحديثة. حتى خارج ألمانيا .. مثل الفينونولوجية مع هوسرل وهايدجر، فلسفة الحياة مع بامبرز ليت، انتربولوجية فلسفية مع ماكس شيلر وبلنسر، وفلسفة اجتماعية نقدية تنحوا إلى العودة إلى ماركس وهيجل ويمثلها كورش لوكانش، بنجامين، وهوركهايمر، ثم الوضعية المنطقية مع كارناب وفيجنشتاين وبوبر.

إن العقلانية التي يريدها هابرماس في المجتمع المعاصر، (مجتمع ما بعد الحرب العالمية الثانية) ليست عقلانية أداتية ولا عقلانية مطلقة تدعي الفلسفة بناءها لوحدها. بل عقلانية تواصلية، نقدية، اجرائية محايثة للغة والفعل والعالم المعيش. ولم يهمل هابرماس الاجتهادات التي قدمتها الفلسفة الهيرمينوطيقية والتداولية من خلال تركيز الأولى على مفاهيم مثل التأويل، العالم المعيش والثانية على مفاهيم اللغة اليومية المتداولة والعلاقة بين الذوات المتفاعلة في العملية التواصلية. فعمليات التفاهم بين الذوات في العالم المعيش تفترض تراثا ثقافيا بالغ الاتساع والغنى ولا يمكن للعلم والتقنية وحدها أن تزودها بها. فالدور التواصلي الذي تقوم به الفلسفة، من شأنه أن يساهم في بناء مجتمع تواصلي وتحقيق التفاهم بين الذوات. اعتمادا

على تداخل قائم بينهما انطلاقا من استنادها إلى خلفيات ثقافية مشتركة. فالمهمة التأويلية تدخل في إطار فهم نقدي جديد للفلسفة بهدف تحرير الإنسان لأن التواصل بين الذوات اعتمادا على الحجة. والحجة المتبادلة من شأنها أن تساهم في تبديد الأوهام الإيديولوجية التي تعيق تحقيق تواصلي حقيقي داخل المجتمع.

تسمح الممارسة التواصلية اليومية بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف دعاوى الصلاحية التي تشكل في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفتها وتعرفها المعرفة الفلسفية. فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكوين عالم موضوعي"[2].

فهذا الزمن تطبعه حركتين الأولى تقرر مقومات نفي الآخر والعنف والثانية تنتج التبادل والغيرية. ومن ثم الدعوة إلى احترام الاختلافات وتثبيت الآخر في خصوصية ما، يعملان بأشكال لا واعية على المشاركة في منع اللقاء بين أنماط الوعي والتفاعل الحي بين القيم. وبقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر، تستوجب معالجة التنوع الثقافي يقظة ثقافية خاصة[3].

وهكذا فإن تفكك كيان "وطني" باسم الحق في الاختلاف لبلد ما قد ينتج عنه فتح باب الصراع وتفجير نزاعات الموت.. في هذه الحالة قد تبدو معرضة للاهتزاز وتدمير كل الحدود كما يتوقع تعريض مقومات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد. ومن ثم يمكن للتشنج الهوياتي باسم تنوع ما، أن يولد أسباب الخصومة والفتنة والمحنة، ومع ذلك فالتأكيد على اعتبار التنوع الثقافي محرك الإنسانية تأكيد صائب[4].

الحق في الفضاء العمومي:

يعد الفضاء العمومي ESPACE Publique من المفاهيم الملازمة للعقلانية التواصلية، المفهوم الذي اهتم به هابرماس طيلة كتاباته الفلسفية. فحينما نتحدث عن الفلسفة والفضاء العمومي هذا يشير إلى ثنائية النظرية والممارسة، أي التأثير الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة في المجتمع المعاصر. لأنها مطالبة بأن تلعب أدوارا مخالفة لتلك التي لعبها في المجتمع اليوناني. ففي مقاله "حدود الفلسفة" " توقف هابرماس عند دور الفلسفة في اليونان، من خلال نموذجي أفلاطون وأرسطو، وبين أن هذين النموذجين يعطيان أهمية كبيرة للعقل النظري في تحديد الممارسة. سواء عند أفلاطون في تصوره للخلاص، أو عند أرسطو في تصوره لحياة سعيدة"[5].

في القرون الوسطى اتحدت الفلسفة مع المسيحية، فأصبحت أداة لخدمة اللاهوت مما جعلها تفقد استقلاليتها. ثم في العصور الحديثة خاصة مع كانط وروسو تصورهما العقل كملكة تربط الأداة الخاصة بالقوانين القابلة للتبني من لدن الجميع. ثم سعى هيجل في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق المشروع الكانطي المتمثل في تحقيق العقل في التاريخ"[6].

وتبعا للتطورات التي عرفتها الفلسفة، يذهب هابرماس أن مهمة الفلسفة اليوم تختلف عن تلك العصور، إذ أنها لابد وأن تساهم في الفضاء العمومي، كون علاقة الفيلسوف بالفضاء العمومي مشارك في هذا الفضاء، فهو ليس كالخبير ودوره في المجتمع المدني لا يقوم على طلب مثلما هو الحال بالنسبة للخبير. الذي معرفته متخصصة وهو مقيد بأسئلة في مجال معين. وإنما كونه عضو في المجتمع هدفه أن يقدم حلا للمشاكل في مختلف المجالات وخاصة تلك المتعلقة بالمخاطر التي تطرحها التكنولوجيا الجديدة. وهابرماس يمثل نموذج الفيلسوف المتعدد الوظائف "بوصفه فيلسوفا عمل في حقل العلوم الاجتماعية وبوصفه مدرسا، ضف إلى ذلك أنه مثقف. لكن لا أحد في ألمانيا يقبل بهذا المبدأ المميز بين الأنشطة وخبراتها المتبادلة. كما لو أن على الفلسفة أن تكون مجرد تبرير لسياسة ما، وعلى الالتزام أن يكون توضيحا لفلسفة ما.

و تتخلى الفلسفة المعاصرة عن ادعاءات الشمولية (هيجل) و التأسيسية (كانط) وتغيير العالم (ماركس) والقدرية (هيدغر).. و"القدرة على إدراك الحقيقة لوحدها أصبحت واعية بذاتها وتعرف حجمها والمهام المنوطة بها في الفضاء العمومي الحديث، كما أصبحت واعية بإمكانية وقوعها في الخطأ"[7]. وفي إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات الحوار أو المناقشة، يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان. فهذا الموضوع (حقوق الإنسان) من المواضيع التي تحتاج إلى تدخل فلسفي في نظر هابرماس. و لقد عرفت أحداث 11 سبتمبر تدخلات ووجهات نظر مختلفة.. وقد تعرض هابرماس بعد صدور كتابه "مفهوم العقل التواصلي" إلى انتقادات كثيرة، واعتبرت أفكاره بإمكانها أن تساهم في تجاوز حالة العنف السائدة في العالم. وبما أن حياتنا اليوم أصبحت رهينة للعنف لتجاوز ذلك، لا بد من ممارسة الحياة جنبا إلى جنب بالاستناد إلى قناعات مشتركة وحقائق ثقافية وآمال متبادلة. أما الصراعات فهي تنشأ نتيجة تواصل مشوه وسوء تفاهم أو من خلال الكذب وخيبة الأمل.

فتعطيل التواصل هو من العوامل الأساسية للعنف، ولتجاوز ذلك لابد للفلسفة أن تحاول تجاوزه من خلال التعددية اللغوية والقدرة على التأويل. " فالتواصل الأفقي كما يسميه هابرماس هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز حالة العنف والصراع، لأن هدف الفلسفة هو إعادة بناء شروط تحقيق توافقات بين الذوات. التي من شأنها أن تقلص دائرة العنف"[8]. ومهمة الفلسفة أيضا، تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الإيديولوجية والأوهام وانفتاحها على كل المعارف الأخرى. والكف عن الادعاء بأنها تمتلك الحقيقة، لأن هذه الأخيرة أصبحت مسألة جماعية تساهم فيها عدة أطراف مشتركة.

مسألة الحق في العيش المشترك:

يميز هابرماس بين نوعين من الأفعال الاجتماعية للفعل الأداتي أو الاستراتيجي الذي يهدف صاحبه إلى تحقيق غاية أو مصلحة. والفعل التواصلي الذي يخلوا من غاية أخرى غير تحقيق التفاهم بين الأشخاص

المتجاورين. فإن الفعل الأداتي يهدف إلى التأثير على الطرف الآخر. والتفاهم لا يكون على ضوء اتفاق مؤسس بشكل عقلاني، أي بدون إكراه أو إغراء، وإلا مآله الفشل كفعل تواصلي. ولكي يتم الفعل التواصلي يشترط وجود عدة فاعلين مندمجين اجتماعيا، فيما يتسم عبر اللغة أو الثقافة أو العالم المعيش. و يطلق على الاتفاق مصطلح الإجماع الذي بدونه يفشل الفعل التواصلي، فقد" قامت فلسفة الاختلاف بالتنكر لمفهوم الاجماع واقصائه.. فالحقيقة ليست أكثر مما يتفق عليه الأشخاص في ظروف مثالية للتحاور"[9].

غير أن أهم نقد وجه لهابرماس، لفكرة الإجماع. ما قام به " فرانسوا ليوطار" الذي اعتبر الاختلاف هو أقدر على الإبداع والابتكار من الإجماع. فهذا الأخير ما هو إلا سوى نوع من الإرهاب الفكري. وفي رأيه لا يوجد أي إجماع حول أي قضية حتى ولو كانت العلوم الحقة كالفيزياء مثلا. ونتيجة للخلاف القائم بين هابرماس وليوطار، نجد هناك من سعى إلى التوفيق بينهما بتوضيح أن الاختلاف يقع حينما يكون هناك براديغمان مختلفان. وإن كان هابرماس يرفض أي منطلق للحقيقة المطلقة، فالحقيقة اليوم تستند إلى البعد الشخصي في تأويلات العالم بعيدا عن أي نزعة فردية وماضوية.

كما لا يكتفي هابرماس بنقاش العقلانية على المستوى النظري، ولكنه يبحث لها عن تطبيقاتها في الفضاء العمومي. فمثلا حينما يطرح سؤال الديمقراطية معتبرا هذه الأخيرة وسيلة لإقرار التواصل داخل المجتمع. " فإن فلاسفة الاختلاف لا يعيرون لهذا الأمر أية أهمية، إذ يفتحون المجال لكل الدعوات حتى الأكثر تطرفا منها للتعبير عن نفسها باسم الحق في الاختلاف. ضاربين بذلك الديمقراطية في الصميم، وهي التي تشترط قبل كل شيء القبول بحد أدنى من التوافق على شروط التواصل والعيش المشترك"[10]. فهابرماس يعتبر الفعل التواصلي تشكّل بإرادة الجميع، ولا يتم فقط عبر التفاهم الأخلاقي. ولكن أيضا بالتشاور والاتفاق العقلاني حول كيفية اقتسام المصالح بين الأفراد والجماعات وهذا ما يتمثل في الديمقراطية التشاورية التي تقوم على وسطية الأحزاب والفرق البرلمانية من جهة. وعلى المناقشة الحرة عبر النظامية في إطار الفضاء العمومي أو المجتمع المدني من جهة ثانية. وبقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر تستوجب معالجة التنوع الثقافي يقظة ثقافية خاصة.

إن تفكك أي كيان وطني باسم الحق في الاختلاف، والمطالبة بالتنوع مهما كانت مشروعيتهما ينتج عنه نزاعات وصراعات وعنف. وفي هذه الحالة تتعرض مقومات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد. ومن هنا فإن المطالبة بالاختلاف تدعوا إلى الحذر وتستوجب معالجة التنوع الثقافي في يقظة ثقافية خاصة. وكل دعوة إلى احترام الاختلافات وتثبيت الآخر في خصوصية، يؤدي إلى التفاعل الحي بين القيم واللقاء بين أنماط الوعي.

وبمقدار ما نجد في أوروبا مثلا من يدعوا إلى الصراع والاحتقار فإننا نعثر أيضا على" أصول تنشد الحوار والاحترام، ونجد تثاقف متكافئ عادل وإنساني يمكنه نزع الطابع الأسطوري عن الأحكام المسبقة والصور النمطية الخاطئة [11].

مسألة الحق والكرامة الإنسانية:

يتحدد موضوع كرامة الإنسان بالسؤال الآتي، هل يمكن الحديث عن كرامة إنسانية منذ بداية تكون الشخص في مرحلته الجنينية ؟. ليظهر أنه بالإجابة عن السؤال تظهر مجموعة من الاقتراحات والآراء التي لا حد لها، ولا يمكن الفصل في نطاقها. إن الحياة الحساسة ثم الشخصية إنما تتطور منذ بدايتها العضوية باستمرارية قوية. لذا فأطروحة الاستمرارية ستكون بمقابل محاولتين بغية تحديد بداية مطلقة لها. طابع الإلزام من وجهة نظر معيارية. ألا يمكننا إذن، الوصول إلى تحديد متواطئ حول الوضعية الأخلاقية سواء انطلقنا من المعنى الميتافيزيقي المسيحي، أو من الفلسفة الطبيعية. بالرغم أن لا أحد يشك في قيمة الحياة الإنسانية... يصرح هابرماس : ....وهكذا يحلو لي أن أبرهن أن "الكرامة الإنسانية بمعنى أخلاقي أو قضائي هي كرامة مساوية للتوازي في العلاقات [12].

إن جماعة الكائنات الأخلاقية تنظم وفق قوانين مضبوطة، علاقة الكائنات فيما بينها من خلال تبيان جملة الحقوق والواجبات وفق علاقة تبادلية. لذا فالكرامة الإنسانية ما هي إلا انعكاس لتبادل مساو في علاقة الأشخاص فيما بينهم. استنادا إلى العلاقات التذاوتية مع الغير، تشكل الذاتية التي تجعل من الجسد البشري الوعاء الحي للروح. وبحسب التعبير الكانطي لا تهب الارادة الحرة من السماء في صيغتها اللامتعالية، بل إن الاستقلالية خلافا لذلك ليست إلا انتصارا عابرا وذلك هو عمق الأخلاق. وبهذا فالكائن المتفرد جينيا، ليس هو بحال من الأحوال شخصا منذ البداية[13]. هكذا تُبنى الذات الإنسانية في نطاق تقنية الذوات الأخرى، أي في إطار علاقتها عن طريق العملية التواصلية.

ومن هنا نحن مدعوون إلى التمييز بين كرامة الحياة الإنسانية التي يضمنها القانون لكل الأشخاص الذين يولدون أمواتا أو قبل الأوان باعتبارهم كبقايا بنظر الأخلاق. وقد يأخذ التعبير عن احترام الأموات أشكالا مختلفة. وعليه، فالفارق بين حقوق يكون تأكيدها وثيقا مرهونا بتقدير جديد. فهو فارق يجب ألا يزال، لأن هناك صعوبة تحديد عتبات النهي في العلاقة بالحياة الإنسانية قبل الولادة وبعد الموت. ومن ثم، الحديث عن كرامة إنسانية يكفلها القانون، ويضمن تحقيقها لكافة الأفراد دون استثناء، ينبغي أن تكون سارية المفعول منذ لحظة ميلاد الإنسان أو قبل ولادته. وأن تستمر هذه الضمانة الحقوقية بعد وفاته. فالحياة الإنسانية تستحق الكرامة والاحترام وهذا بحسب التعبير الكانطي فالكرامة الإنسانية تظل وسط أشكال حياة عينية ووسط قواعد سلوكهم[14].

إن الحديث عن الكرامة الإنسانية تتيح حق ضرورة حماية الجنين الأمر الذي يفتح الباب أمام اعتبار الحياة الإنسانية حياة نفعية. فالعلاقة التي ينبغي تصورها اتجاه الحياة الإنسانية تتحدد من الحياة النفعية. ولكن بالرغم من صورة الإنسان في الكون ومكانته.. لا يمكن تصور الانسان ضمن الفكر الما بعد ميتافزيقي، وأن نقدم حججا من وجهة نظر أخلاقيات النوع الإنساني بادعاء الصلاحية للأخلاق الكونية [15]. على غرار الديانات العالمية الكبرى، التي تقدم العقائد الميتافيزيقية التقليدية الإنسانية بدورها سباقات تأتي نية تجريبها الأخلاقية الكلية لتندمج فيها.. لذا يمكن القول بأنه لم يعد بالإمكان أن نفهم أنفسنا ككائنات حرة سلوكيا أو متساوية أخلاقيا، لأننا إزاء انسان يرى نفسه دوما مسبوق باستمرار بروبوتات أكثر ذكاء منه[16]. لقد قدم الإنسان عن طريق وسائل مختلفة نوعا من التوقعات الأسطورية وحتى الخيالية العلمية والتي باتت تلامس الواقع الإنساني، فما كان بالأمس رهن خيال أصبح اليوم مجسدا بفعل التطورات التكنولوجية. ووجد الإنسان نفسه أمام الآلات الذكية والروبوتات باختلاف أنواعها وأضحت هذه الأخيرة تشكل منافسا له دون منازع.

لقد أقر مهندسو المعلوماتية بأن الإنسان بات مهملا حيال ذكاء العقول الإلكترونية التي تعد البرامج وتتمتع بالكمال اللامحدود وعليه، فإن عمليات التقدم في مجال التقنية الوراثية لا يمكن بأي حال من الأحوال التخلص منه والاستخفاف فالتلاعب بالجينوم البشري يدفع إلى خلق نمط جديد من العلاقات اللامتوازية بين الأشخاص[17]. ما يظهر من خلال عرض خبراء المعلوماتية أن هناك برامج الآلات الالكترونية تكتب نوعا بالغ التطور والفعالية وما يمكن قوله، أنه بالرغم من ذلك فإنه حيال اكتشاف الانسان بأن جينومه البشري قد تم التلاعب به فإن ذلك يخلق نوعا من الاستقرار ويبرز عدائية لهذا الأخير باتجاه من زيف حقيقة ما. وهنا يزعزع الفوارق الاجتماعية بين كل ما هو طبيعي وما هو مفبرك ومصطنع.

ومن جهة أخرى، نحن لا نستطيع أن نعطي الجنين ومنذ الانطلاق حماية كاملة للحياة. ومن جانب آخر من غير المسموح بأن نجعل الحياة قبل الشخصية، كما لو كانت شيئا يخضع للمضاربة. ولتوضيح هذا الحدس قام هابرماس بإعطاء رؤية تتعلق بالإمكانيتين، وذلك لأن عدم الضرر الأخلاقي للتدخلات في الجهاز الوراثي لأعضاء محتملين في الجماعة الأخلاقية، إنما يقاس بالموقف الذي تتخذه للقيام بها. من هنا ينبغي إقامة حد بين النسالة السلبية واستنسال التطوير [18].

إن الرغبة في تحقيق فعل التواصل مع الغير، تجعل تعامل الآخر باعتباره غاية في حد ذاته. وأن تبتعد عن استغلاله باعتباره إما وسيلة أو أداة لتمرير أغراض.. وهذا أيضا حتى نتمكن من خلق كونية أخلاقية تأخذ جميع أفراد الإنسانية في الاعتبار دون تمييز. طالما أن كونية القيم الأخلاقية تؤمن المساواة للجميع. فيمكن

أن تظل تجديدا وأن عليها أن تراعي أكثر ما تراعي مواقف حياة المجتمع ومشروعاتهم الفردية. هذا ما يقاس به مفهوم الأخلاق إلى فهم ذاته بعيدا على أن يكون كينونته.

إننا في الغالب ما نتحدث عن أخلاق كونية تؤمن للجميع الحقوق المتساوية، لكن هذا يتطلب منا أن نراعي الأشخاص وتوجهاتهم الفردية، فلا يمكن أن تتجسد هذه الأخلاق الكونية ما لم نراعي الأخلاق الفردية. إن قدرة المرء أن يكون ذاته. فمن الضرورة بما كان أن يكون الشخص في بيته في جسده الحي الخاص به. وحتى يستطيع الشخص ألا يكون إلا واحدا مع جسده فعليه ضرورة أن يشعر به كجسد متدرج في النمو الطبيعي للحياة.

لذا تنطلق "حنا أرندت" من أنه مع ولادة طفل أيا كان، فإنه بداية تاريخ حياة جديدة، فهي تربط هذه البداية للحياة الإنسانية بفهم الذات عند الذوات الفاعلة[19]. الحق يهمه مطابقة السلوك لتعليماته، أي التطابق بين الفعل والقواعد القانونية، فالذات الأخلاقية تشرع لذاتها أما الذات القانونية فتشريعها خارجي، هذه النظرة الكانطية سادت لزمن طويل ما يقارب القرن ونصف القرن من الزمان. الشيء الذي جعلها فيما بعد، تتعرض لانتقادات خاصة في جانبه الصوري المعياري وعدم تركيزها على الظروف الواقعية والاجتماعية. هذا الأمر جعل هابرماس ينظر إلى الحق من منظور تواصلي ورفضه لصلاحية الحق عن املاءات عقلية سواء كان عقل عملي أو أخلاقي. وضرورة إخضاع مفهوم الحق إلى مبدأ المناقشة Discussion والتفاهم المتبادل والفعل التواصلي l'agir communicationnel وبنيات الحجاج structures d'argumentation.

وقد استفاد هابرماس من مقاربة ماكس فيبر، الذي " يتميز الحق لديه بمعقولية خاصة مستقلة عن الأخلاق وعن العقل العملي سواء بالمعنى الكانطي أو بالمعنى الأرسطي" [20]. فالشكل القانوني للحق لا يستمد قوته من الصلة بين الحق والأخلاق، وإنما في قدرته على تشريع قوانين تمارس في الواقع الاجتماعي. إن مفهوم الحق الذي تريده المجتمعات المعاصرة هو الحق القائم على التشاور والتداول في النظام الحقوقي والنظام التشريعي الذي يتوافق فيه جميع الشركاء السياسيين والمواطنين. والمشكلة اليوم هي في انفصال الجهاز الحقوقي والقضائي عن العالم المعيش وعن التواصل. وفي خضوع هذا الجهاز لسلطة العقل الاستراتيجي، وفي تحول ذات العقل إلى مجرد نظام صور لا غاية له سوى الخضوع والإكراه باستخدام القوة الرقابة بمساعدة جهاز الدولة. وكذا الجهاز الرأسمالي للاقتصاد. حتى تبدوا القوانين وكأنها غير نابعة ممن تتوجه إليهم، فهي صورية ومجردة.

هذا ما يجعل المواطنين عند كانط لا يبالون بها. فالإكراه حدا للحرية وعائقا لها، فطاعة القوانين نابعة من كون المواطنين هم الذين شرعوها لأنفسهم وبحرية، ولكن هابرماس يرفض تفسير مشروعية القانون

انطلاقا من معقولية مستقلة. "لا يمكن للحق أن يكتفي بإرضاء المتطلبات الوظيفية لمجتمع معقد. بل لابد أيضا أن يستجيب لشروط الاندماج الاجتماعي الذي يتم في النهاية عبر عمليات الفهم المتبادل المحققة من قبل ذوات تفعّل بواسطة الفعل التواصلي، أي عبر قبول ادعاءات الصلاحية" [21].

ويضيف هابرماس أنه لابد من البحث عن مشروعية جديدة في العقل التواصلي وفي أخلاقيات المناقشة وفي معايير التخاطب.. مما يؤسس بعدا تواصليا للحق بإمكانه تهيئة الأرضية للتوافق واستبدال منطق السلطة بمطلب الصلاحية وإعادة الإنسان إلى المجال العمومي وإعادة الاهتمام بالشأن العام والتوفيق بين الحقوق الخاصة والحقوق العامة. وهنا يطرح هابرماس مشكلة أخرى، هي كيف يتم الاهتمام بالحقوق الذاتية (الخاصة) وعلى رأسها الحرية دون إهمال المجال العمومي الذي يؤكد على الحقوق المدنية والسياسية العامة؟. في نظر هابرماس هذه المسألة عند كانط يشوبها نوع من الغموض وهو كيف يلائم الحق الذاتي الذي لا أطيع فيه سوى القوانين التي شرعتها لنفسي بصفتي إنسانا (الحرية وحقوق الإنسان)؟. الحق الموضوعي الذي أكون ملزما فيه بالقوانين المدنية (حقوق المواطن)[22].

الحالة القانونية، ماهي إلا حالة مدنية تنبثق منها الدولة وتسهر على المنفعة العامة أو الشأن العمومي فالحالة القانونية هي التي تشرع الحق العام الذي يحتوي على نوعين من الحقوق. حق الإنسان وهو حق كوني وحق المواطن وهو حق سياسي. والقانون يجبر القوة العمومية بواسطة الاعتراف بالحق الكوني، بصفته حق إنساني وحق مدني سياسي بصفته مواطنا. وشرعية الحق تكفل حماية الحق الفردي. " كما ينتقد هابرماس كانط وروسو على حد سواء، ويرجع قصور وعدم تماسك نظريتهما إلى كونهما تندرجان في فلسفة الوعي، بحيث يرجعان الحق إلى مفهوم التحديد الذاتي. وهذا الأخير يكون تارة للعقل وتارة أخرى للسيادة الشعبية وفي الحالتين إلى ذات الإنسان مرة وذات الشعب مرة أخرى" [23].

وبالتالي، فإن كان هابرماس لا يرد الحقوق إلى الأخلاق كما فعل كانط، ولا إلى إرادة الشعب كما فعل روسو. ذلك لأن الاستقلالية الذاتية الخاصة بالمواطنين لا تطغى على الاستقلالية السياسية والعامة ومن ثم، فإن هابرماس يريد بناء حقوق تمنح قيمة متوازنة للحق الذاتي والحق العام ولا توجد حرية تواصلية إلا بوجود فاعلين موجودين في موقف إنجازي تجاه بعضهم بعضا. وينتظر أن يتخذ كل واحد منهم موقفا يكون قابلا للنقد ومستعدا لتبرير ادعاءاته وادعاءات الصلاحية هي موضوع اعتراف متبادل والتبريرات التي تؤخذ بعين الاعتبار، هي التي تكون مقبولة بصفة مشتركة من كل الأطراف المعنية والتي تكون لها قوة فعلية.

كما تسمح الاستقلالية الذاتية إلى حرية الانسحاب من الفضاء العمومي والاكتفاء بالملاحظة. يقول هابرماس" تسمح الحريات الذاتية بأن نأخذ موقعا خارج النشاط التواصلي وأن نرفض الالتزامات اللفظية، إنها تؤسس فضاء خاص يحررنا من الالتزامات التي تفترضها الحرية التواصلية مع متطلباتها وتنازلاتها المتبادلة"

[24]. وبذلك يكون بين الاستقلالية الذاتية والاستقلالية العمومية ارتباط وثيق بتصور الحق في حريات ذاتية متساوية للجميع كحق وضعي.

ولكي يكون هذا الأمر حيادي وأكثر كونية يدرج هابرماس مبدأ المناقشة. إذ القانون لا يمكن وضعه بصورة مجردة، بل بطريقة تخول لكل المواطنين الاعتراف بالحقوق لبعضهم البعض إذا أرادوا تسيير حياتهم المشتركة بصفة شرعية وبوسائل القانون الوضعي. ولا يمكن لهؤلاء المواطنين أن يتوصلوا إلى الاستقلالية بوصفهم ذوات قانونية، إلا في اللحظة التي يتفاهمون فيها ويتصرفون كواضعي القانون. ومن ثم يصبح القانون بصفة مسبقة معطى للذوات القانونية كلغة وحيدة تمكنهم التعبير عن استقلاليتهم.

هذا ما جعل هابرماس يضع انفصالا بين الحق والأخلاق، ويقر بضرورة إخضاع الحق لمبدأ المناقشة الذي يقوم على الاعتراف المتبادل. "فلا يمكن للذات المتعالية أن تشرع القوانين وتسند الحقوق من محض إرادتها الحرة ومن منطلق ما يمليه عليها العقل العملي، الأمر يكفيه بدون اخضاع ما تقرر أنه واجب إلى مبدأ المناقشة والمحاجة بين الذوات" [25].

فهابرماس يحاول التوفيق بين المساواة القانونية الصورية والمتمثلة في النموذج الليبرالي والمساواة الفعلية في النموذج الديمقراطي–الاجتماعي، من أجل أن يضع حدا فاصلا بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. ولا يكون إلا بتعبئة الحس المدني وبالمشاركة السياسية الواسعة، حتى يصاغ نظام الحق والقانون وتضفى عليه مشروعية، عبر الاحتكام إلى المحاجة والمناقشة. فالحق في عالمنا المعاصر حسب هابرماس يتمحور حول دور المواطن وينبثق من الفعالية التواصلية ومن النشاط الحواري بين المواطنين.

هوامش ومراجع:

01– موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1990، الجزء الخامس ص 273.

02– نور الدين أفاية " التواصل و الحداثة " ، دار الشرق . لبنان .ط2. 1998. ص 58

03– عبد السلام طويل. مقال، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر. أعمال الندوة العلمية الدولية 27/26/25 ماي 2011.الدار البيضاء. المغرب. ص. 62

04– نفسه ص .63

05– بورغن هابرماس، المعرفة و المصلحة، ترجمة حسن صقر . منشورات الجمل 2001. ص.86

06– محمد لشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس . منشورات دفاتر سياسية ط1. 2001. ص.89

07– Habermas J : vérité et justification, tr, Rainer Rochliz, Gallimard, 2001, p248-249.

08– محمد لشهب،. بورغن هابرماس فيلسوف خرائطي، مرجع سابق. ص .89

09– مجدي جازولي . حول هابرماس، إنقاذ الحداثة – موقع الحوار المتمدن.
www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=89788

10- مازن لطيف ، النظرية النقدية التواصلية .يورغن هابرماس ومدرسة فرنكفورت. موقع الحوار المتمدن- العدد: 2521 - 2009 / 1 / 9 - 09:52 http://www.ahewar.org/m.asp?i=1539

11- حميد باجو ،موقع محمد لاشهب : قراءة في كتاب : الفلسفة والسياسة عند هبرماس للباحث محمد لشهب http://lachhabphilo.blogspot.com/2013/04/blog-post_3.html.

12- نفسه. صص43 44

13- يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة الانسانية – نحو نسالة ليبرالية. تر جورج كتوره. المكتبة الشرقية. ط 01. 2006. ص46

14- نفسه. ص49

15- يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية – مرجع سابق . صص51 52

16- نفسه ص53

17- نفسه .صص54 55 .

18- يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية. مرجع سابق، ص56 57

19- نفسه ص 73

20- جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة الى المعقولية التواصلية ،منشورات الجزائرية للدراسات الفلسفية 2016. ص.266

21- Jürgen Habermas, droit et démocratie ،Ibid. p42.

22- محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط و الفلسفة المعاصرة . مطبعة النجاح – المغرب. ط01. 2008.ص.109

23- نفسه ، ص.110

24- Jürgen Habermas, droit et démocratie, Ed. Essais. Gallimard.. p137.

25- محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط و الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ،ص113.