الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 – قالمة –

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

نقد يورغن هابرماس لليبرالية الغربية

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر

تخصص فلسفة تطبيقية

من اعداد

- بوخدنة سناء

الأستاذ المشرف:

* أ.د. رابح مراجي

الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة	الجامعة
أ.د رابح مراجي	أستاذ تعليم عالي	مشرفا ومقررا	8ماي1945
د.عبد الحليم بلواهم	أستاذ محاضر –أ–	رئيسا	8ماي1945
أ–فريدة فرحات	أستاذ محاضر –أ–	عضوا مناقشا	8ماي1945

السنة الجامعية

1443/1442هـ-2020/2019م

(إني أختلف معك في كل كلمة تقولها لكني سأدافع حتى الموت عن حقك في أن تقول ما تريد)

فولتير

شكر وتقدير

هى كلمات أخاف ألا تسعها صفحتى فيضيع حق كل من ساهم فى دفعى لتحقيق هذا الحلم و إنهيه ببساطة خطواتى....

إلى ثنائى موجه لكثيرين وعلى رأسهم أستاذى وقدوتى البروفيسور رائع مراجى، الذى لم يتوانى لحظة فى تقديم العون والسدد، من خلال توجيهاته ونصائحه القيمة، كما أتقدم بشكرى للجنة المناقشة التى وافقت على تمحيص بحثى، إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة قالمة الذين رفعوا مشعل الأمل، فأنارو لنا درب البحث فى أرواحنا ورغبة التقصى فى عقولنا.

ولا يطيب لى تقديم هذا الشكر دون ذكر أساتذتى فى تونس الدكتور لطفى الحجلاوى الذى كان نورا أضاء المناطق المظلمة فى عقلى، والدكتور بدر الدين نصيرى الذى دعمنى فكريا ومعنويا.

إلى كل من زرع فى نفسى قيما... أيقظ فكرا وأمتع ذهنا، ولكل من قدم لى ولو حرفا ونقله فى مذكرتى ومهد لى الطريق للأمام أمامكم.

الإهداء

علقوا قلوبكم بالأمل وأثمروا بذور احلامكم كل يوم أينما حللتم، فإنكم لا تدرون متى تمطر سماء الله بالقبول، الحمد لله حمدا كثيرا حتى يبلغ الحمد منتهاه، اما بعد:

أهدي ثمرة جهدي الإبتسامات أبي الذي كان سندا لي في كل خطوة من مشواري الدراسي، لجهود كل قطرة عرق سقطت من جبينه سعيا منه لمساعدتنا في بناء سلم نصل من خلاله لأمالنا وطموحاتنا... لدعوات أمي التي تلتها عند كل صلاة، لتشجيعها، لفرحتها بتحقيقي للنجاح ولمعاناتها وصبرها معي، ودعمها النفسي منذ أول يوم سرت فيه بخطواتي الثابتة لباب المدرسة وإلى غاية هذه اللحظة...إلى أجمل ست سنوات من عمري، أختي وغاليتي أريج التي أتمنى أن تسير على نفس النهج، وتحقق العُلى وتصل للأقصى مراتب المجد.

إلى الأخي وجدتاي صفية وحكيمة أطال الله عمرهما، وإلى أمي الثانية وصديقتي خالتي فريدة، للأمال خالتي سعاد، وروح جدي معمر الذي فارقنا، ولكنه لم يفارق قلوبنا.

لكل أفراد عائلتي الذين لم تسعهم صفحتي لكن قلبي يسعهم جميعا.

سناء بوخدنة

مقدمة

مقدمة

مقدمة:

لقد عرف القرن العشرين بقرن التحولات الكبرى، والتي مست المنظومة الإنسانية، وغيرت العديد من المبادئ والقيم، حين ظهرت العديد من القضايا الجديدة التي فرضت نفسها على ساحة النقاش، لكن هناك أيضا من القضايا ما هي صالحة لمناقشتها في كل زمان ومكان، نظرا لإختلاف الآراء وعدم الوصول إلى حل يضمن إتفاق جميع الأطراف عليه، ومن بين تلك القضايا التي لطالما خضعت للنقاش: الإيديولوجيا الليبرالية الغربية، والتي كانت معبرة منذ النصف الأول من القرن الثامن عشر عن الواقع الإجتماعي الأمريكي، المتعدد الأجناس والعقائد والثقافات وحتى الحضارات، كما أن الليبرالية جاءت مدعمة للفلسفة الأمريكية عامة وللمبادئ السياسية خاصة، والمتمثلة في:

إحترام الفردية والحرية والديمقراطية وحرية الرأي والعقيدة والفكر والعمل، فإرتبطت إرتباطا ديناميا وعمليا بالواقع الغربي، إيديولوجية لا تضحي لا بالعقل ولا بالعقيدة ولا بمصلحة الفرد من أجل الجماعة، أو بمصلحة الجماعة من أجل مصلحة الفرد، بل توازن بينهما... موازنة نلاحظ أنها لا تتطابق دوما،قولا وفعلا مع نوايا وتصريحات القائمين على تطبيق هذه المبادئ، إيديولوجية كانت دائما الأقرب إلى نفسية المواطن الغربي الباحث دوما عن النجاح المادي.

لكن هذا الوضع القائم، والذي جعل من الليبرالية الأفق النظري والفلسفي، الذي كانت البشرية تنزع نحوه وجعلها لا تخضع لما خضعت له الإيديولوجيات الأخرى من تجاوز وأفول، وجعلها موضة يصعب على الفكر المنبهر والذوق المنتشي بها أن يرى غيرها.

فتعرضت لحملة نقد من فلاسفة كبار أمثال: الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، فرغم رفض أتباع الليبرالية إختزالها في مجرد نسق فكري أو سياسي، إلا أنها حسب هابرماس تبقى متعلقة وضيقة الأفق.

هابرماس، هذا الفيلسوف الذي كان من الجيل الثاني، يعتبر الممثل الرئيسي لمدرسة فرانكفورت النقدية، والذي سعت فلسفته لإعادة الإعتبار لإنسانية الإنسان، فإلتفتت ليومياته، وحريته وأزماته، هي فلسفة التعبير بعد التحليل، والتحرر من كل أشكال السيطرة والإستعباد.

هذا التوجه النقدي، الذي هو ليس وليد لحظة معينة، بل تبلور مع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، والتي عملت على نقد الواقع الإجتماعي الذي ساهمت الحداثة في تكوينه، واقع أصبح فيه الإنسان أسيرا

ورهينة للأشياء التي صنعها، واقع أضحى فيه الإنسان مغتربا عن ذاته وعن إنسانيته، وأمسى مجرد رقم يضاف إلى أرقام حساب آخر.

فحاول هابرماس تحرير الإنسان من كل هذا، من خلال تكوين علم تداولي شامل، محاولة لإحداث تغيرات جوهرية في العلاقات الحيوية بين الناس والحرص على البعد عن أسس الهيمنة التي ثبتتها الليبرالية، ومشروع الحداثة التي أنتجته، وتحقيق شروط تواصل وحوار في مجتمع متحرر، شروط تضمن العيش في فضاء خال من الصراعات والقهر والإكراه وتحقيق التواصل بين البشرية في جو يعمه التفاهم والأمن والسلام.

هي محاولة دراسة لمشروع متكامل لفيلسوف من فلاسفة القرن العشرين الذين حاولوا صياغة قواعد جديدة للفكر المتحرر من التسلط والهيمنة والبيروقراطية والتشيؤ والرأسمالية والليبرالية وكذا وليدتها النيوليبرالية، وإرساء قواعد فضاء عام، ودولة حق، يحق لجميع الأفراد المشاركة في صنع قراراتها دون تهميش، تجسيدا لمعنى الحق والديمقراطية المداولاتية.

إن الإصلاح الجدري الذي نشده هابرماس يدعو إلى الإنفتاح على جميع العلوم، الإجتماعية، الإقتصادية، علم النفس، تاريخ الأدب والفن وكذا العلوم السياسية والقانونية والأخلاقية مشروع متكامل الجوانب ولا يمكن فصل أي جانب عن الآخر، فجميعها مترابطة، إذا إستثنينا منها جانبا إختلت بقية الجوانب الأخرى.

وإنطلاقا من هذه المقدمة الوجيزة سأسلط الضوء في دراستي الموسومة ب: "نقد يورغن هابرماس لليبرالية الغربية"، على بعض الآراء ووجهات النظر الفلسفية لهذا الفيلسوف الألماني، بخصوص الليبرالية والبدائل التي إقترحها لإختزال هذه الإيديولوجيا.

وعلى هذا الأساس أطرح الإشكالية التالية:

- هل إستطاع يورغن هابرماس حقا الإطاحة بالإيديولوجيا الليبرالية؟ وهل ساهمت نظريته التواصلية في بلورة البديل الذي يعيد التصور الأخلاقي الإنساني في زمن تلاشت فيه القيم والمرجعيات الإنسانية، وطغت عليه الأداتية؟.

وقد تفرعت عن هذه الإشكالية مشكلات جزئية نذكرها:

- ما المنطلقات التي بنى عليها يورغن هابرماس فلسفته؟ وماهي إسهاماته التي أثرى بها مدرسة فرانكفورت؟.
- هل ظلت الليبرالية صامدة أمام موجة الإنتقادات الموجهة إليها؟ وإن كان الجواب بالنفي فما البدائل التي إقترحها هابرماس لتحل محلها؟.
- ما هي أهم السهام النقدية التي طعن بها الفلاسفة أفكار يورغن هابرماس؟ وكيف ثمنوا جهوده؟.

وسأحاول تقديم إجابات لهذه التساؤلات التي جعلتني أعتبرها دوافعا لإختبار هذا الموضوع إضافة إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية منها:

أ. الذاتية:

- قلة الدارسين لهذا الموضوع، بحكم أني في طريق بحثي لم تعترضني أية دراسات تحمل نفس العنوان.
- إهتمامي الشديد بالفيلسوف المعاصر يورغن هابرماس وبأفكاره، والذي تعتبر مؤلفاته زاخرة وثرية بالعديد من الأفكار في جميع المجالات، والتي يمكن للباحث أن ينهل منها لإثراء موضوع دراسته.

ب. الموضوعية:

من بين الأسباب الموضوعية التي جعلتني أختار هذا الموضوع هي أن الليبرالية قد حقرت الإنسان وجعلته في أدنى درجات الإنحطاط، بوصفه كائنا يبحث فقط عن مصلحته ومنفعته، بغض النظر عن الوسائل التي يستخدمها للوصول إلى أهدافه، فألغت بذلك الجانب القيمي والإنساني في شخصية الإنسان، ولقد رأيت في هذا البحث جانبا من إعادة رد الإعتبار للكائن البشري وحفظ كرامته، وعدم المساس بحقه الطبيعي، وتجاوز كل ما يحد من حريته، والتخلص من كل ما من شأنه أن يجعله خاضعا للسيطرة والإكراه.

وقد إستعنت في بحثي هذا بالعديد من مؤلفات هابرماس التي ساهمت في إنجاز وإثراء هذا البحث، أذكر منها:

- القول الفلسفي للحداثة.
- بعد ماركس.
- المعرفة والمصلحة.
- العلم والتقنية كإيديولوجيا .

إضافة الى توظيفي لعدد من المراجع منها:

❖ النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس لـ إيان كريب.

- ❖ النظرية النقدية لـ آلان هاو.
- ❖ مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماز لـ علاء طاهر.

إن التنوع الفكري في هذه المذكرة جعلني أعتمد في معالجتي لهذا الموضوع على:

المنهج التاريخي لتتبع مسار مدرسة فرانكفورت، وكذلك للعودة والإطلاع على تاريخ نشأة الليبرالية، ولحظة ميلاد الحداثة، والعودة أيضا لتحديد تاريخ بعض الأزمات الإقتصادية التي شهدها العالم، إضافة إلى المنهج التحليلي بغية الوقوف على جزئيات وتفاصيل المادة المعرفية دون أن ننسى المنهج النقدي الذي كان لابد من توظيفه في بعض المباحث الخاصة بالنقد.

وللإحاطة بمختلف جوانب الموضوع، فقد وضعت خطة تتكون من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة وقائمة للمصادر والمراجع التي سهلت دراسة الموضوع وأخيرا الفهرس.

أوردت في المقدمة إحاطة بالموضوع ثم طرح الإشكالية وما تفرع عنها من مشكلات جزئية وأهم الأسباب التي أدت بي لإختيار الموضوع، مع ذكر المناهج التي ساعدتني في البحث وتحري الإجابات.

الفصل الأول عنونته ب: "هابرماس والمشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت"، والذي تضمن ثلاثة مباحث، وكل مبحث يحتوي عناوينا جزئية، فأما المبحث الأول والموسوم ب: هابرماس الإنسان وهابرماس المفكر فيه: حياته، أفكاره، بعضا من مؤلفاته، منطلقاته الفكرية، أما المبحث الثاني فحمل عنوان: النقد في مدرسة فرانكفورت وإحتوى: تعريفا للنقد، مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، وتعريفا للنظرية النقدية ونشأتها، المبحث الثالث كان تحت عنوان: هابرماس والنقد تناولت فيه: كيفية إعادة بناء هابرماس للنظرية النقدية، وأصول ومبادئ نظرية هابرماس النقدية.

ثم الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: مآخذات هابرماس على الليبرالية الغربية ومشروع الحداثة الذي أنتجته والذي قسمته بدوره إلى ثلاثة مباحث: الأول كان حول الليبرالية من نشأة وجذور ومميزات وكذا الحديث عن النيوليبرالية والحداثة لدى هابرماس، اما المبحث الثاني فتطرقت فيه للحديث عن نقد هابرماس لليبرالية والإنتقادات الموجهة لوليدتها النيولبرالية، أما المبحث الثالث فحمل عنوان: بدائل الليبرالية وتحدثت فيه عن الإقتراحات التي طرحها هابرماس لتكون بديلا للإيديولوجيا الليبرالية، وكان لابد من الحديث عن العقل الأداتي والعقل التواصلي، هذا الأخير الذي مهد الطريق لسيادة فلسفة الحق والديمقراطية المداولاتية.

أما الفصل الثالث والأخير فقد كان موسوما ب: حدود نقد هابرماس في سياق جدل النظريات (الآفاق النقدية الأخرى)، وقسمته كذلك إلى ثلاثة مباحث: الأول له عنوان: حدود مشروع هابرماس بالنظر إلى

المشاريع الموازية (نقد العمل)، وكان مخصصا للفلاسفة الذين إنتقدوا العقل أمثال: ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، ثم ميشال فوكو.

أما المبحث الثاني فإخترت أن يكون نقدا لطائفة من أفكار فيلسوفنا الألماني، أما المبحث الأخير فكان موسوما ب: تثمين المجهودات الهابرماسية، قد قيمت فيه المجهودات الفكرية الكبيرة لهذا الفيلسوف في سبيل إرساء قواعد تضمن حقوق الفرد وحرياته.

أما الخاتمة، فقد تضمنت إجابات على التساؤلات التي أثرتها في الإشكالية، وضمنت كذلك النتائج المتوصل إليها، ثم قائمة المصادر والمراجع وأخيرا الفهرس.

دون أن أنسى الحديث عن الصعوبات التي واجهتها وإعترضتني في سبيل إنجاز هذا البحث والتي تتمثل بالأساس في عدم قدرتي في الحصول على بعض المصادر والمراجع اللازمة لإثراء هذه الدراسة، بسبب جائحة كورونا، والتي فرضت غلق المكتبات، ومنعت التنقل للولايات الأخرى لتحصيل المزيد من المادة المعرفية، ناهيك عن ندرة الدراسات والمشتغلين بموضوع نقد هابرماس لليبرالية الغربية.

أما من ناحية الآفاق الموجودة في بحثي فتتمثل في أن هذا الموضوع لم يحظ بالكثير من الدراسة، إنه مشروع إن صح التعبير، يمثل قفزة فريدة من نوعها في الإنتقال بالإنسان من فكر ليبرالي مقيد منغلق، فكر ذو نظرة محدودة، إلى فكر كوني يتجاوز كل مظاهر الظلم والسيطرة والقهر والإكراه، ليبني عالما جديدا للبشرية جمعاء.

الفصل الأول: هابرماس والمشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت.

- المبحث الأول: هابرماس الإنسان وهابرماس المفكر
- المبحث الثاني: النقد في مدرسة فرانكفورت
- المبحث الثالث: هابرماس والنقد

الفصل الأول: هابرماس والمشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت

يتميز فكر يورغن هابرماس بالإنفتاح، فهو لم يبق سجين الفكر الفلسفي الألماني، بل إنفتح على كتابات الفلاسفة الغرب وعلى فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية، وراح يعارض وينقد تحديات الميتافيزيقيا والفلسفة المتعالية، وكل هذا تحت لواء مدرسة فرانكفورت* التي نهل هابرماس من التراث النقدي لفلاسفتها، سعيا منه

* **مدرسة فرانكفورت:** يمكن القول عنها أنها التيار الذي تحقق في فرانكفورت بقرار من وزارة التربية بتاريخ 3 شباط (فبراير) 1923م بالإتفاق مع معهد الأبحاث الإجتماعية، منشأ المعهد هو مبادرة من فيلكس جاي فايل، وهو دكتور في العلوم السياسية حيث نظم أول أسبوع عمل ماركسي في إيلمونو، عام 1922م، شارك فيه لوكاش، كورش، بولوك وفيتفوجل، وولدت هناك فكرة مؤسسة دائمة على شكل معهد مستقل للأبحاث، وهكذا أنشأ رسميا المعهد الذي إفتتحت أماكنه في 22 يونيو 1924م (بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1،1410هـ، 1990م، ص ص 7،8).

أسس المعهد بتمويل خاص من قبل فيل أحد الأغنياء الذي وهبه مبلغ 120000 مارك ألماني (حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فراكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2005، ص28)، وقد حدد فايل هدف المعهد بأنه معرفة وفهم الحياة الإجتماعية في شموليتها بدءا من الأساس الإقتصادي، حتى البناء الفوقي، إن هدف المعهد في الفترة التي أنشأ بها كان منصبا على دراسة المادية التاريخية، ولكنه بالمقابل كان مستقلا عن أي إنتماءات حزبية، واجه فايل مشكلة حول من يترأس المعهد، فرشح كورت ألبرت جيرلاخ إلا أنه مات عام 1922م قبل تولي مهام منصبه الجديد، من هنا إتجه فايل للتفاوض مع كارل جرونبرج (1861–1940م) وتم الإتفاق بين الجميع وأصبح جرونبرج مديرا رسميا للمعهد عام 1923م (حسن حماد، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " ماركيوز نمودجا"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2003،ص ص100،101).

تجدر الإشارة إلى أن الإلتباس ساد خلال السنوات الأولى التي إضطلع فيها غرونبرغ بإدارة المعهد، ويمكن أي يقال حينداك أننا أمام مشروع إجتماعي، لا بل إقتصادي، ولكن مع صعود ماكس هوركهيمر على رأس المعهد سنة 1931، تبدد الإلتباس من جراء توضيحه بالذات، والمطالبة "بباراديقم" كضرورة منهجية تحت عبارة "فلسفة إجتماعية" (بول لوران آسون، مرجع سابق، ص10).

لقد تحول باراديغم المدرسة من مصطلح " الفلسفة الإجتماعية" إلى باراديغم النظرية النقدية دون التخلي عن المصطلح السابق، ثم إستخدام مصطلح "الجدلية" أو "الجدلية السالبة"، وفي الحقبة الأخيرة صاغ هابرماس مصطلح "نظرية الفعل التواصلي" (محسن الخوني، التنوير والنقد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2006، ص ص40،41).

وقد تمركزت إهتمامات معهد فرانكفورت في تلك المرحلة على مايلي:

أ. المادية التاريخية والأساس الفلسفي للماركسية.
ب. الإقتصاد، السياسة.
ج. مشكلات الإقتصاد المخطط.
د. مهام البروليتاريا.
هـ. علم الإجتماع

لبناء فلسفته الخاصة، ولم يتردد للحظة في حمل مشعل تقاليد الأنوار، ومواصلة المسير على نهج فلاسفة عصر التنوير، للنهوض بالقيم الأخلاقية، قيم العدالة والحرية التي تنشر الخير وتخلق فضاءً يتسع للجميع.

- فما المنطلقات التي بنى عليها يورغن هابرماس فلسفته؟ وما هي إسهاماته التي أثرى بها مدرسة فرانكفورت؟

و. تاريخ المذاهب والأحزاب الإشتراكية. (التهامي الهاني، مدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية وسؤال ما بعد الحداثة، دار القلم للنشر والتوزيع، سيدي بوزيد، تونس، ط1، 2015، ص16).

من الرواد الذين تردد صداهم ولعبوا دورا مهما في المدرسة نذكر: هوركهيمر (1895–1973)، تيودور أدورنو (1903–1969)، هربرت ماكيوز (1898–1979)، والتر بنيامين (1892–1940)، إيريك فروم (1900–1980)، ويورغن هابرماز (1929).

المبحث الأول: هابرماس الإنسان وهابرماس المفكر

يورغن هابرماس، فيلسوف ألماني معاصر، وصفته موسوعة ستانفورد الفلسفية بأنه أعظم مفكر في القرن العشرين، وأنه أكثر الفلاسفة تأثيرا في العالم، حيث أدرج إسمه ضمن قائمة مجلتي بروسبكت البريطانية والفورن بوليسي الخاصة، ضمن 100 من المفكرين الأكثر ريادة في العالم.

أولا: حياة يورغن هابرماس:

يورغن هابرماس Jurgen Habrmas ولد في دوسلدروف Düsseldrof عام 1929، أمضى نشأته الأولى في عائلة بورجوازية، وجد داخلها مناخا علميا ملائما، فقد كان جده من المثقفين الكلاسيكيين، مما دفعه للإستفادة من مكتبة بيته الضخمة، فبدأ القراءة في سن مبكرة[1].

درس في جامعة دوسلدروف حتى نال درجة الدوكتوراء سنة 1953م، بعد تقديم أطروحته الموسومة "الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر شلنج"، إنشغل أثناء الفترة 1956-1959 مساعدا لأستاذه أدورنو في معهد البحوث الإجتماعية بجامعة فرانكفورت[2].

وصار بعد دراسته في غوتنغن وزوريخ وبون أستاذا فوق العادة للفلسفة والإجتماع في هيدلبرغ (1961-1964)، ثم في فرانكفورت (1964-1971)[3].

إنتقل إلى معهد ماكي بلانك في ستارنبرغ عام 1972م كأستاذ ثم كمدير للمعهد وأخيرا عاد إلى جامعة فرانكفورت[4].

من وجهة نظر توماس ماكارثي، أستاذ العلوم الإنسانية والفلسفة في جامعة نورث ووسترن، يعد هابرماس أكثر من مجرد فيلسوف، فهو قادر على الخوض في مناقشات تهم النظرية السياسية وعلم الإجتماع

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص 89.
[2] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص ص 96، 97.
[3] بول لوران آسون، مرجع سابق، ص24.
[4] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص 97.

وعلم النفس، كما في النظرية القانونية وغيرها من التخصصات، حيث أصبح واحدا من الأصوات السائدة في كل واحدة منها[1].

قادته فلسفته المهمومة بالإنسان إلى الإنتقال إلى مواقع النزاعات بنفسه، إلى إيران، وإلى المشرق العربي، وإلى ألبانيا وإلى بلدان إفريقية وآسيوية[2].

ثانيا: أفكاره ومؤلفاته:

لعبت أفكار يورغن هابرماس دورا مهما في عصره بإعتبارها شكلت نقطة تحول فكرية، حيث ذاع صيته، ولفت إنتباه ألمانيا بكتابه الشهير "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر"، الذي إنتقد فيه وبشدة فيلسوف ألمانيا الأكبر وفي تلك المرحلة، فيلسوف الكينونة هيدغر.

حدد سامي خشبة مرحلتين للمسيرة الفكرية ليورغن هابرماس:

في المرحلة الأولى كان إهتمام هابرماس منصبا على نقد الفلسفة الوضعية التي إكتسحت الغرب في ظل الرأسمالية[3].

ومع تطور منجزات العلوم الطبيعة والبحوث التطبيقية والتكنولوجيا المتقدمة الناشئة منها وإستغلال هذا الفكر لعقلانية حركة التنوير ونزوعها لتحقيق الحرية والعدل[4].

تبرز في هذه الفترة كتبه المهمة الأولى: التحول البنيوي للمجال العام 1962، والنظرية والممارسة 1963، حول منطق العلوم الإجتماعية 1970، المعرفة والإهتمامات الإنسانية 1971، في هذه الكتب إتهم هبرماس الفلسفة الوضعية عند أرنست ماخ وتوماس كون وورودولف كارناب، بأنها تتجاهل الإهتمامات النظرية للعلم، كأداة لتحرير الإنسان من ضرورات الطبيعة والبنية الإجتماعية.

---

[1] أسماء حسين ملكاوي، أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي: هبرماس أنموذجا، تقديم: فهمي جدعان، المركز العربي للأبحات ودراسة السياسات، الظعاين، قطر، ط1، تشرين الأول (أكتوبر)، 2017، ص28.

[2] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص11.

[3] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص97.

[4] توم بوتومور، مدرسة فراكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط2، حزيران/يونيو، 2004، ص160.

يقول والعرض هنا لسامي خشبة :(((...) أن العقل عند فلاسفة التنوير كان سلاحا في المعركة ضد الوهم والخرافة والطغيان))[1].

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة بروز الفكر الخاص، بعد أن تخلص هابرماس من كل من الماركسية الكلاسيكية، وتأثير الأساتذة أدورنو وهوركهايمر، في هذه الفترة برز هيبرماس كمدافع عن العقل التنويري كأساس للحداثة وما بعدها مقابل النزعات اللاعقلانية، وبرز هذا التوجه في كتابه "أزمة الشرعية" 1973، الذي ناقش فيه أعمال ماركس، وأدورنو، ومفكري التفكيكية وجاك دريدَا وفرونسوا ليوتار[2].

ورأى أن مجتمع المستقبل الإنساني القائم سوف يضمن لعملية الإتصال التحرر من كل سلطة، وسيستعيد الفرد حقه في النية السياسية، وسوف يتحرر العقل من التطبيق ليمارس حريته في البحث عن الحقيقة[3].

وفي كتابه التالي: "الإتصال ونشوء المجتمع" 1976، أكمل صياغة فكرته عن الإتصال كوسيلة لبناء المعرفة وليس مجرد تبادلها، وفي سنة 1981 أصدر المجلدين الكبيرين "نظرية الفعل الإتصالي"، حيث أعاد للقيم والمعايير الإجتماعية أهميتها، بإعتماده على أفكار كوليبرج وبياجيه فصاغ نظرية الكفاءة الأخلاقية، وبإعتماده على تشومسكي صاغ نظرية الكفاء اللغوية، ورفضه لفكر ماكس فيبر صاغ مبدأ التمييز بين الطبيعة التكنيكية للعلم والتواصل الإجتماعي وبين الطبيعة المعيارية لهما[4].

في سنة 1985، ولج يورغن هابرماس مرحلة ثالثة من مسيرته الفلسفية، إذ شرع في نقد الحداثة التاريخية (أي الحداثة كما حدثت بالفعل، وليس الحداثة الفلسفية)، فهو يصور إختلال التوازن بين "القيمة المعنوية" و"القيمة المادية"، وهذا ما أدى إلى تحويل عقلانية التنوير إلى حالة مرضية[5].

ويمكن الحديث عن مرحلة رابعة أنها المرحلة التي إشتغل فيها هابرماس بالتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية، ومرحلة خامسة تتمثل في محاولة هابرماس حل النزاع بين الدين والعلمانية، وذلك عبر إنتاج فكرة

---

[1] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

[3] توم بوتومور، مرجع سابق، ص162.

[4] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق، ص 15.

[5] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص 99.

جديدة عن المجتمعات المعاصرة، والتي يسميها هابرماس بالمجتمعات ما بعد العلمانية[1].

تجدر الإشارة إلى بعض المؤلفات الأخرى لفيلسوفنا مثل: كتاب الطالب والسياسة بالإشتراك مع آخرين سنة 1961، المعرفة والمصلحة 1968، التقنية والعلم كإيديولوجيا سنة 1968، حركة الإحتجاج وإصلاح التعليم العالي 1969، معالم فلسفية وشخصية 1971، الخطاب الفلسفي للحداثة 1985، إضافة إلى كتاب وجوه من الحقيقة 1958، وكتاب المثالية الألمانية والمفكرون اليهود 1961[2] .

ثالثا: منطلقاته الفكرية والفلسفية:

لا يمكننا أن نفهم هابرماس دون الرجوع إلى الجدور الفكرية، والأصول الفلسفية التي إعتمدها، أو ناقشها، أو عدله أو نقدها، ذلك أن النسق الذي أنتجه مدينا ومتأثرا وقائما على كثير من أبعاد تلك المؤثرات، وفيما يلي مجموعة من النماذج المختارة التي إستعان بها هابرماس في بلورة أفكاره:

1- إيمانويل كانط:

يمكن أن نلمح تأثر هابرماس بكانط في مجالين: الأخلاق والسياسة، وبقدر ما يتفق في ذلك مع كانط إلا أنه ينتقد بعض الآليات الكانطية، تقول جاكلين روس: ((وإذا منح كانط العقل العملي نوعيته، وجعله لايتبع مبادئ ميتافيزيقية (...)، فإنه فتح على نحو من الأنحاء حقل الأخلاق والنظرية المعاصرة: العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق ويرسم ما ينبغي فعله، بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية (...)، وبهذه الفكرة عن العقل العملي، يرتبط عدد جم من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة (آبل، هابرماس، إلخ)))[3].

وتضيف قائلة: ((إن المشروع الأخلاقي والأخلاقي النظري (الهابرماسي) يرجع إلى كانط مع تميزه عن المشروع الكانطي تميزا جذريا))، أما عن المجال السياسي فتقول: (((...)، صار من الملح فهم الديمقراطية، وحقوق الإنسان في ضوء الأخلاق النظرية والسياسية على نحو ما يدعو إليه (...)، هابرماس بفكرته (...) وهي بناء إتصال شاف لا يخضع لصنوف القسر والعنف))[4].

---

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان طبع-نشر-توزيع، بغداد، ط1، 1436هـ، 2015م، ص34.

[2] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2001، ص 04.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص24.

[4] المرجع نفسه، ص ص78، 133.

وبقدر تأثير هذا المعنى في نظرية هابرماس في أخلاقية النقاش التي يتبناها، إلا أنه رفض التأسيس على البناء الكانطي لأسباب منها: أن مقاربة كانط لم تكن مقاربة ذاتية مشتركة (تذاوتية)، وإنما هي أحادية الطرف، بمعنى أن كل فرد يستنتج بطريقة أنانية واجباته الأخلاقية على أساس تأملاته الذاتية المنعزلة[1].

وإذا كانت نشأة الأخلاق عند كانط معتمدة على الذات الإنسانية كمنطلق، وتتجه نحو تأسيس قانون أخلاقي كلي، فإن الأخلاقية المقترحة من هابرماس تعتمد على ممارسة وتطبيق يتجلى من خلال فاعلية الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقية تتسم بالكلية[2].

ويوافق كانط في أن ((دور الأخلاق أو العقل العملي ليس وصف أمور الواقع، وإنما ينحصر مجالها فقط في أن تخبرنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل))[3].

كما نجد أن هابرماس يهدف إلى تكوين فضاء كوني عمومي سياسي، وهو قريب من تصور كانط للدولة المواطنية الإنسانية، وكل هذه الأفكار تصب في بوتقة دعوات التنوير، فهابرماس هنا إستفاد من كانط في إستخدام العقل على المستوى الاجتماعي.

2- فريدريك هيغل (1770-1831):

يرى هابرماس في هيغل لحظة الحداثة الفلسفية الواعية، فقد كان يرى أن هيغل هو الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة[4].

قد وجد هابرماس هيغل مثالا ونموذجا في الكثير من إنطلاقاته الفكرية حتى قيل أن ماهو هيغلي أنتصر على ماهو ماركسي لدى هابرماس، فهناك رؤية تدعي أن هابرماس قد إستحضر جدلية السيد والعبد الهيغلية، وأبداها في أنموذجه نحو عقلانية بين ذاتيته تقوم على تبادل الإعتراف بالآخر، فتمييز هابرماس بين العلمي والتقني، يستند بطريقة ما على مرحلة مبكرة من تأملات هيغل وبالتحديد محاضرات فينا، فمن خلال الكفاح سعيا وراء القوة (علاقة السيد بالعبد) يكتشف داخل إطار الإدراك، نموذجا للعلاقة بين الذوات، ولقد وجد هابرماس في هيغل أولى بوادر فكرة العقل التواصلي[5].

---

[1] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص35.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

[3] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966، ص 41.

[4] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية، 1995، ص ص 400، 401.

[5] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص39.

3- كارل ماركس (1818-1883):

يعتبر كارل ماركس من المؤثرين الذين يجدون صداهم مندمجا في أفكار يورغن هابرماس، هذا الأخير الذي يعتبر أن الماركسية ليست إلا جزءا من فكر التنوير وهو الفكر العقلاني الذي يرى المجتمع جزء من العالم الطبيعي[1].

((إن التراث الماركسي في نقد الأيديولوجيا (...)، فهو يقدم نموذجا آخر للنقاد إلى البنى التحتية للمجتمع، والنظر إلى البنية الإجتماعية للمعرفة (...)، فمهمة النقد الماركسي للأيديولوجيا هي أن يكشف النقاب عن هذه الخدع الأيديولوجية للوعي المسيطر والتعبيرات السائدة، ويرتكز على المصلحة المحررة، ويهدف لتحرير الطبقات المقهورة.))[2].

لقد تمكنت الماركسية من حجز مكانها الخاص في نظرية التواصل الإجتماعي لدى هابرماس ذلك أن ما يرمي إليه ماركس هو تحرير البراكسيس* (Praxis) من خلال فهم كامل لفعل الضرورة، ولكن هذا التحرر لا ينفصل عن إدراك فطنة واعية بالحقيقة تمتلك القدرة على الإطاحة بمعميات ومبهمات الشعور الزيف[3].

أفاد هابرماس من فكرة ماركس في أن لكل معرفة مصلحة، ((و انه ليس هناك معرفة دون مصلحة، فأي معرفة سواءً كانت إيديولوجية، أو علمية، مشروطة أولا وأخيرا بمصلحة تدافع عنها، ومن أجل قيم معينة ومحددة، غير أن ماركس في نظريته عن المصلحة لايشير في الغالب إلا إلى مصالح إجتماعية، لقيم يراها خاصة، كالمصالح الطبقية بوصفها شروطا ضرورية وفي الوقت نفسه محددة))[4].

وإنطلاقا من هذا فقد قسم هربرت ماركيوز مستويات النقد عند ماركس إلى ثلاثة أقسام وهي:

أ. النقد المطلق أو النقد المثالي أو مايطلق عليه النقد النقدي، الذي هاجمه ماركس في كتابه "العائلة المقدسة" لأنه يرى أن النظري لا يغير العالم.

---

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012، ص31.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم – مدخل إلى هيرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مؤسسة هنداوي سي آي سي، هاي ستريت، وندسور، المملكة المتحدة، 2018، ص 240.

* **البراكسيس أو الممارسة:** جانب من النشاط العملي الموجه نحو الطبيعة والمجتمع، وترى الماركسية أن الممارسة هي ما يحدد حياة المجتمع ويشكل مضمونها وتبين الأسباب الفعلية للتطور الإجتماعي (مجموعة باحثين، المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة: توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ط1، 1986، ص 476).

[3] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 43.

[4] حسن مصدق، مرجع سابق، ص ص 47، 48.

ب. النقد التنويري والذي يمجده ماركس لأنه يضيء السبيل أمام الطبقة العاملة.

ج. النقد كممارسة ثورية...والذي يتولى أمره الطبقة العاملة الثورية[1].

4-جورج هربرت ميد (1863-1931):

لعل الأثر الأكبر على فكر هابرماس وأطروحته في الفعل التواصلي، كانت لتأثره بسوسيولوجية هربرت ميد التفاعلية الرمزية، إذ أظهرت النظريات الإجتماعية أن لاسيما مع ميد إن الكلام والنواصل يحلان محل ما كان يعد أنه المقدس في التنظيم الإجتماعي السابق الذي بدأ بالأفول والزوال.

لقد حلل ميد ظواهر الوعي من زاوية تشكلها، ضمن تراكيب تفاعل لغوي أو رمزي، وللغة في رأيه فائدة إنشاء شكل ثقافي إجتماعي للحياة.

إن أهم فرضيات التفاعلية الرمزية التي وجد فيها هابرماس ملاذه في النظرية الإجتماعية هي:

أ. إن البشر في تصرفاتهم يتجهون وفق ما تعنيه الأشياء بالنسبة لهم.

ب. إن التفاعل الإجتماعي في المجتمع يفرز مجموعة من المعاني هي نتاج له.

ج. إن مجموعة المعاني التي يفرزها التفاعل الإجتماعي يتم تعديله وتداولها في إطار التفاعلات التي تتكيف مع الإشارات التي يتلقونها لأن الذات تنشأ وتتطور مجتمعيا من خلال عملية التفاعل الإجتماعي فيتعرف الفرد على ذاته من خلال الآخرين[2].

5-تالكوت بارسونز (1902-1979):

أفكار بارسونز في الفعل الإجتماعي تعد مصدرا مهما للفكر الهابرماسي، وإن كان الأخير قد أدخل لمسته وعدل وغير فيها، راجيا توافقها مع نظريته العامة في التواصل الإجتماعي[3]، ((و ترى المدرسة الوظيفية (التي كان بارسونز منتميا لها) أن المجتمع نظام معقد تعمل شتى أجزائه سويا لتحقيق الإستقرار والتضامن بين مكوناته.))[4].

إستفاد هابرماس من بارسونز في معالجته لإحقاقات منهجيات التأويل وذلك في تشخيصه للطريقة التي نفرض بها خارجيات المجتمع البنيوية، كالإقتصاد والسياسة -المال والسلطة- (والتي يسميها هابرماس

---

[1] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص48.

[2] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق ، ص ص50،52.

[3] المرجع نفسه، ص 53.

[4] أنتوني غيدنز، علم الإجتماع مع مدخلات عربية، ترجمة وتقديم: فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمرا، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الأول (أكتوبر)، 2005، ص 74.

بالمنظومة أو النظام أو النسق) وكيف أنها تقتحم العوالم الخاصة بالفاعلين الإجتماعيين بإستعمار العالم المعاش، ولا شك أن هذا هو المهم بالنسبة لهابرماس، إذ أنه يجب نقل الإهتمام من حيز الإفتراضات المنهجية التي يجب أن تستخدم في دراسة العالم الإجتماعي إلى حيز الإهتمام بكيفية عمل العالم الإجتماعي نفسه[1].

وتجلى ذلك عند هابرماس في فهمه لعلاقات العالم الإجتماعي على أنها متكونة من نظام وعالم حياة ويجب أن ينظر للنظام على أنه ينبع جوهريا من عالم الحياة، بمعنى أن المجتمع هو نتاج للتفاعل الإنساني بين الذوات ومع العالم الخارجي على السواء[2].

كما يعتمد هابرماس للإفادة من إشارة بارسونز في فهمه للحداثة، إذ يرى بارسونز أن للحداثة من الناحية التاريخية (من حيث نشأتها) سمات ثلاث هي:

أ. الثورة الصناعية (النسق الإقتصادي).

ب. الثورة الديمقراطية (النسق السياسي).

ج. الثورة التعليمية (النسق الثقافي).

ويرى هابرماس أن هذا التقسيم لم يُعتمد حتى منتصف القرن العشرين، كتمييز بنيوي للأنظمة الفرعية للمجتمعات الإقتصادية، والسياسية والثقافية، وبذلك يحدد إعتمادا عليها ملامح تاريخية لقطيعات كبرى مثلت جزءا من أوجه الحداثة المتعددة[3].

[1] آلن هاو، النظرية النقدية، ترجمة: ثائر ديب، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2010، ص 213.

[2] المرجع نفسه، ص216.

[3] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 56.

المبحث الثاني: النقد في مدرسة فرانكفورت

لقد إستطاعت مدرسة فرانكفورت أن تطور موضوعات النقد وإستطاعت أن تبلور بصورة فعلية نظرية نقدية متكاملة الملامح.

أولا: تعريف النقد

إذا أردنا أن نلتمس مفهوما للنقد فأكيد أننا سنواجه صعوبات عدة، نظرا لمفهومه المعقد، لكنه حظي بعناية فائقة من قبل الدارسين، فحددوا إتجاهاته وقاربوا المؤلفات النقدية بمناهج مختلفة وإيديولوجيات متباينة، وللوقوف على معنى النقد من الناحية اللغوية، وجب الإستعانة بالمعاجم والموسوعات الفلسفية.

1- لغة:

أ. ورد في المعجم الفلسفي الذي خط حروفه مراد وهبة، النقد: critique، يعرفه كانط بأنه ((فحص حر)) أي غير مقيد بأي مذهب فلسفي، وهذا الفحص عنده، ينصب على مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس، أما كلمة "نقدية" (فلسفة) criticisme، فيقال على فلسفة كانط التي تذهب إلى أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة وهي: الزمان والمكان والمقولات[1].

ب. أما في معجم جميل صليبا فقد ورد النقد كالآتي:

الإنتقاد أو النقد، الإنتقاد في اللغة من باب الإفتعال، يقال: نقدت الدراهم وإنتقدتها أي أخرجت الزيف منها، ونقده الدراهم أعطاه إياها، ... ونقد الكلام وإنتقده: أظهر عيوبه ومحاسنه، وإنتقد الشعر على قائله: أظهر عيوبه، والإنتقاد عند المحدثين هو التعليل، والمنتقد هو الحديث الذي فيه علة، والإنتقاد بالمعنى العام هو النظر في قيمة الشيء، فإنتقاد المعرفة هو النظر في قيمة المعرفة هل هي ممكنة، وشروط إمكانها وحدودها[2].

ج. أما عند الدكتور عبد الكريم بليل فيعرف النقد لغة على أنه تميز الدراهم وإخراج الزائف منها ويأتي بمعنى فحص الشيء وكشف عيوبه، أما النقد في الأدب فهو تمحيص العمل الأدبي بشكل متكامل حال الإنتهاء من كتابته، إذ يتم تقدير النص الأدبي تقديرا صحيحا، يكشف مواطن الجودة والرداءة فيه ويبين درجته وقيمته، ومن ثم الحكم عليه بمعايير معينة وتصنيفه مع من يشابهه منزلة[3].

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007، ص 655.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982، ص ص 148،149.

[3] عبد الكريم بليل، تعريف النقد، مقالة نشرت بتاريخ: 2012/04/02، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/03/15، على الساعة: 12:44 على الموقع الإلكتروني: htpps://mawdo3.com

2- إصطلاحا:

لم تكتسب كلمة النقد معناها الإصطلاحي إلا في أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع خصوصا عند قدامة بن جعفر (337هـ)، الذي يعتبر كتابه، نقد الشعر أول كتاب يحمل كلمة نقد، بالمفهوم الذي أصبح شائع في النقد القديم، وهو تمييز الحسن والرديء من الأدب.

ونجد قدامة يؤكد ذلك بقوله ((لم أجد أحدا وضع في نقد الشعر وتلخيص جيده من رديئه كتابا))[1].

وتتعدد الآراء حول النقد بحسب الرؤية الفكرية للناقد، وفي هذا المقام نجد الدكتور إحسان عباس (1920-2003م)، يعرف النقد بقوله: ((النقد في حقيقته تعبير عن موقف كلي متكامل في النظرة إلى الفن، أو إلى الشعر خاصة، يبدأ بالتذوق أي القدرة على التمييز، ويعبر منها إلى التفسير والتحليل والتعليل والتقييم، خطوات لا تغني إحداها عن الأخرى، وهي متدرجة على هذا النسق كي يتخذ الموقف نهجا واضحا، مؤصلا على قواعد جزئية أو عامة مؤبدا بقوة الملكة بعد قوة التمييز))[2].

ويعرف أحمد الشايب: ((النقد دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها، وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة، ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها، يجري هذا في الحسيات والمعنويات وفي العلوم، والفنون وفي كل شيء متصل بالحياة))[3].

أما عند الدكتور محمد مندول والذي يعرفه على النحو الآتي: ((فن تمييز الأساليب))[4].

ثانيا: مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية

إن مصطلح النظرية النقدية، لايمثل شكلا واحدا من الفكر، بل يمكن القول أن هناك العديد من التقاليد الفكرية التي تنطوي عليها النظرية النقدية، ولهذا السبب فقد عنيت هذه النظرية على الدوام بالكيفية التي غذت عليها الأشياء ما هي عليه وما يمكن أن تغدو عليه في المستقبل، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عنايتها الكبيرة بالحقيقة الأوسع.

---

[1] أبي الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة جوائب، قسنطينية، ط1، 1302هـ، ص02.

[2] إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن هجري، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1391هـ/1971م، ص 14.

[3] أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1994، ص 115.

[4] محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مارس، 1997، ص 183.

ثانيا: مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية.

1- تعريف النظرية النقدية ونشأتها:

ظهر مصطلح النظرية النقدية بشكل مقصود عندما نشر هوركهيمر عام 1937 دراسة بعنوان "النظرية التقليدية*والنظرية النقدية" وأشار إلى أن كلمة "نقدي" كما تستخدم هنا، أقرب إلى النقد الدياليكتبكي للإقتصاد السياسي، منها إلى النقد المثالي للعقل الخالص عند كانط وفي العام نفسه نشر ماركيوز مقالة" الفلسفة والنظرية النقدية"، وقد شرح النظرية النقدية على أنها النظرية الإجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية، ونقد الإقتصاد السياسي، ويعد مقال "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" بمثابة الوثيقة الأساسية في توضيح التوجه الفكري للنظرية النقدية[1].

إن النظرية النقدية معارضة للوضعية فهي ترفض النظر إلى الوقائع الإجتماعية على أنها أشياء، ومن ثم فهي ترفض فكرة أن الظاهرة الإجتماعية تكون خارجية بالدرجة نفسها التي تكون عليها بالنسبة للعالم، إن النظرية النقدية ترفض فكرة أن الظاهرة الإجتماعية تكون خارجية بالدرجة نفسها التي تكون عليها بالنسبة للعالم.

إن النظرية النقدية ترفض طابع الحياد الذي تتسم به الوضعية وتحاول طرح فكرة لا يفصل بين النظرية الممارسة أو بين الواقع والقيمة، والماركسية هي الفلسفة التي تعطي أفضل توضيح نظري لفهم الواقع الإنساني، وتفتح الطريق أمام إمكانية التحول العلمي[2].

يقول هوركهيمر في هذا الصدد: ((إن أي هجوم على الإيديولوجيا، إذا كان لا يقوم على تحليل الجانب الإقتصادي، يعد نقدا متهافتا، أو بالأحرى ليس نقدا على الإطلاق))[3].

والواقع أن مدرسة فرانكفورت ذاتها، قد أخفقت في الإلتزام بهذه الطريقة، ورغم العديد من القضايا الإقتصادية التي نوقشت من خلال أعمال المعهد، إلا أن تحليل النظرية النقدية لمدرية فراكفورت، ظل ينصب بشكل متسع على قضايا البناء الفوقي، وكان يفتقر بشكل أساسي لمناقشة القضايا الإقتصادية البحتة[4].

وهذا ما عابه هوركهيمر على النظرية التقليدية، هو إنبتاتها عن أرضيتها الإجتماعية التاريخية، وهو السبب الكامن من وراء وقوعها في المقولة الإيديولوجية، وإهتمام النظرية النقدية بأساسها الإجتماعي يحدد واحدة من أهم مميزاتها عن النظرية التقليدية، إنها تحمل رغبة في إجلاء خلفياتها الإجتماعية والتاريخية وتصبح تأملية

---

* **النظرية التقليدية:** كما يفهمها هوركهيمر، هي ما تعبر عنه بشكل واضح وصريح الإتجاهات الوضعية (حسن حماد، مرجع سابق، ص 108).

[1] المرجع نفسه، ص108.

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 108.

[3] المرجع نفسه، ص 109.

[4] حسن حماد، مرجع سابق، ص109.

Réflexive[1]، لأن التأمل عند النظرية النقدية، عنصر حيوي من عناصر العقل، فهو مرتبط بكلمة Speculum أو المرآة التي تعكس شيئا آخر[2].

إن الدراس لنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، لا يستطيع أن ينكر أن هناك خيطا فكريا واحدا يربط بين مفكري هذه النظرية، وأن هناك عددا من القضايا والإهتمامات المشتركة، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أيضا أن مفهوم النظرية النقدية يختلف من مفكر لآخر، كأدورنو مثلا الذي يُعد دوره الفكري أكثر إبهاما وغموضا من رفاقه الآخرين، لأن علاقته بالمعهد كانت شكلية[3].

ذلك أن إهتماماته إنصبت على الجمالية التي إحتلت مكانة متميزة في الفلسفة، بإعتبارها أفقا جديدا للإنسان المعاصر ولمجال حريته، وسعادته، ولمفهوم الحقيقة عنده[4].

كما أنه يختلف عن هوركهيمر وماركيوز في أنه قد تجاهل إيمانهما بالإمكانة الثورية للطبقة العاملة، ورفضه فكرة إمكان وجود علم للتاريخ، والتي تعد من أهم مبادئ الماركسية، إن هذه الإختلافات الواضحة بين مفكري النظرية تجعل من الصعوبة أن نقدم تعريفا محددا أو بلغة المناطقة، تعريفا جامعا مانعا للنظرية النقدية[5].

2- دور النظرية النقدية:

لقد حاولت النظرية النقدية أن تعالج علاقة النظرية بالممارسة من منظور المادية الدياليكتيكية، يقول هوركهيمر بخصوص قيمة النظرية: ((إنما تتحدد عن طريق علاقتها بالمهام التي تبناها في لحظة معينة من التاريخ، وعن طريق علاقتها بمعظم القوى الإجتماعية التقدمية))، أي أن قيمة النظرية إنما تتحدد من خلال علاقتها بالممارسة[6].

فالفكر النقدي حسب هوركهيمر يمكن أن يكون باعثا، وعاملا محرضا في تقدم النضال السياسي، ومنه إستثارة الوعي الذاتي للطبقة العاملة، عن طريق إقامة نوع من الحوار بين المنظرين أو العناصر التقدمية في الحزب وهؤلاء الذين في حاجة إلى وعي أكثر بالتناقضات الإجتماعية[7].

---

[1] محسن الخوني، التنوير والنقد، مرجع سابق، ص 77.

[2] آلن هاو، مرجع سابق، ص20.

[3] حسن حماد، مرجع سابق، ص 109.

[4] كمال بومنير، النظرية النقدية من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1431هـ/2010م، ص 89.

[5] حسن حماد، مرجع سابق، ص ص110،111.

[6] حسن محمد حسن، مرجع سابق، ص110.

[7] المرجع نفسه ، ص 111.

يرى هوركهيمر ولوكاتش بأن هناك فاعلا خارجيا هو المفكر النقدي أو مدرسة الفكر النقدي، التي تتعهد بمهمة نقل الوعي للطبقة العاملة، ومن هنا فدور النظرية النقدية على هذا النحو هو أن تكون بصورة جوهرية الإيديولوجية التنويرية للقوى الإجتماعية القادرة على إزالة التناقض الطبقي وتقويض أسس المجتمع البورجوازي، لكن لعلاقة النظرية بالممارسة أهمية أخرى، فالنظرية لايجب أن تكتفي بدور المعلم للعناصر التقدمية، بل أيضا يجب أن نتعلم من نضالهم حيث قال هوركهيمر: ((إن الفعل على هذا النحو لم يعد تابعا، بحيث ينظر إليه بإعتباره تاليا للفكر، بل إنه يتخلل النظرية في كل المستويات وفي كل الأوقات فالممارسة تمتزج بالنظرية بصورة متلاحمة))[1].

إن النظرية النقدية ليست ملائمة لأن ترتبط بالممارسة وفقا للمعنى المادي، لأن القضايا الماركسية اللينينية لم تناقش بصورة جدية في جريدة المعهد، أو في أي مكان آخر، والثورة الروسية وإنجازها الإقتصادي اللاحق لم ينالا أي تحليل ملائم، ورغم إعلان المدرسة إهتمامها بالنضال السياسي إلا أنها لم ترتبط بأي من الطريقتين في الخلاف الذي كان بين ستالين وتروتسكي[2].

3- أهداف النظرية النقدية:

لقد تمثلت أهداف النظرية النقدية عند ماكس هوركهايمر فيما يلي:

أولا: الكشف في كل نظرية عن المصلحة الإجتماعية التي ولدتها وحددتها[3].

أما الهدف الثاني: فهو أن هذه النظرية يجب حسب هوركهايمر أن تعكس : ((مصلحة الأغلبية الإجتماعية في تنظيم علاقات الإنتاج بما يحقق تطابق العقل مع الواقع، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة))[4].

أما الهدف الثالث فهو التصدي للأشكال اللامعقولة التي نشرتها المصالح الطبقية السائدة والتي إعتبرها "اليقين" وهي التي تجسد العقل حسب رؤية تلك الطبقات الإجتماعية[5].

---

[1] حسن حماد، مرجع سابق، ص 111.

[2] المرجع نفسه، ص 112.

[3] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص 69.

[4] توم بوتومور، مرجع سابق، ص ص 206، 207.

[5] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص 69.

4- أهم قضاياها:

أ. نقد النزعة الوضعية:

وجه الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت إنتقاداته الحادة إلى النزعة العلمية المفرطة وأنساقها التي تحولت لإيديولوجيات تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات إيمانية، حيث أصبحت إيديولوجيات شمولية، تنظم علاقات الإنسان بالإنسان، والإنسان بالأشياء، مما حدا برواد مدرسة فرانكفورت رصد تحول العقلانية إلى إيديولوجيات شمولية ومنه أسباب إنتقادهم علانية العقلانية الإيديولوجية، ومحاولة الكشف عن مكامن التسلط ومحاربة نزعتها الوثوقية[1].

ونقد فلاسفة فرانكفورت الإتجاه الوضعي في ثلاث جوانب، هي:

أولا: أن الوضعية كنظرية للمعرفة وكفلسفة للعلم تعد طريقا قاصرا ومضللا، ولا يمكن أن نصل من خلاله إلى فهم صحيح للحياة الإجتماعية، فهوركهيمر ينتقد الوضعية بوصفها فلسفة للعلم خاصة الوضعية المنطقية، ونقده موجه ضد كل الإتجاهات العلمية التي تقلل من شأن الفلسفة وتعلي من قيمة المنهج العلمي، بحيث يصير شاملا للعلوم الطبيعية والإجتماعية، أما ماركيوز في كتابه "العقل والثورة" فهو يركز نقده على وضعية كونت لأنه ينظر إلى الوضعية بوصفها مذهبا للثورة المضادة[2].

أما الجانب الثاني في نقد النظرية النقدية للوضعية، فيتمثل أن هناك نوعا من الإرتباط بين الإتجاه الوضعي وبين قبول ها هو قائم، إنهم يربطون بين الإتجاه الوضعي والإتجاه السياسي المحافظ، وفي هذا يكن أن نلمس موقف الضعف الذي تدور عليه فكرة ماركيوز القائلة: "بأن بحث العلوم الإجتماعية عن القوانين يمكن أن يعوق عملية التغير الإجتماعي.

ما يجب التنويه إليه أن ماركس قد صاغ بعض القوانين الإجتماعية، التي تفسر الخلل الإجتماعي والتناقضات الإجتماعية في المجتمع الرأسمالي، فإننا من هذا الجانب يمكن أن نقول إن الصلة بين النظرية النقدية والماركسية تصبح واهية تماما[3].

أما الجانب الثالث: فيدور حول فكرة أن الوضعية يمكن أن تساعد على خلق شكل جديد من أشكال التسلط، يمكن تسميته بالتسلط التكنوقراطي، حيث أصبح ينظر للتسلط على أنه يتم من خلال قوة لا شخصية هي "التكنولوجيا"، وهذا ما عبر عنه ماركيوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، أما أدورنو فقد أقر من خلال

[1] حسن مصدق، مرجع سابق، ص 35.

[2] حسن حماد، مرجع سابق، ص 113.

[3] حسن محمد حسن، مرجع سابق، ص 113.

مقالة له حملت عنوان "نظرية الطبقات" بأن المضطهدين لم يعد لديهم الوعي بأنفسهم كطبقة، ومنه فالطبيعة الخاصة بالمجتماع الطبقي بدأت تتلاشى والبروليتاريا فقدت طابعها الثوري وأصبحت عاجزة إجتماعيا، وما إنتهى إليه أدورنو هو نفسه الذي إنتهى إليه هوركهيمر وماركيوز من أن التسلط في المجتمع الصناعي، لا ينشأ من خلال طبقة معينة بل بفعل العقلانية التكنولوجية[1].

ب. التحليل النقدي للفاشية:

لقد كان صعود الفاشية* وزحفها المتنامي في ألمانيا وفي بعض دول أوروبا حافزا مباشرا لتطور النظرية النقدية وتوسيع ميادين نقدها، إن مفكري النظرية النقدية ينطلقون في فهمهم للفاشية من منظور ماركسي، فهم يقيمون صلات قربى و تآلف بين النظامين الرأسمالي والفاشي، يقول هوركهيمر: ((إن الفاشية لا تتعارض مع المجتمع البورجوازي، بل في ظروف تاريخية معينة يكون الأخير شكلا ملائما))، ويقول أيضا: ((إن الذي لا يرغب في الكلام عن الرأسمالية، سوف يكون صامتا تجاه الفاشية))، إن الفاشية من وجهة نظر مفكري النظرية النقدية لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء الصراع الطبقي في البلاد المعنية:((إن التحالف بين البورجوازية والفاشية، ينشب عن خوف من البروليتاريا))[2].

إن الفاشية وما يماثلها من أشكال الديكتاتوريات الأخرى، هي وسيلة الإنتقاد الأخيرة للرأسمالية، لذلك لا تعارض بين الفاشية والرأسمالية، أما بولوك فلم يكن واثقا من شيء، بقدر ثقته أن النظام الإستبدادي هو المكمن الوحيد لتطور الرأسمالية، أما فروم الذي رفض التحليلات الأحادية للفاشية، فيرى أن النازية هي مشكلة إقتصادية وسياسية، لكن القبضة التي لها على الشعب كله يجب فهمها على أسس سيكولوجية، ولكي يصل فروم إلى هدفه من ناحية الكشف عن الأساس الإنساني والسيكولوجي للنازية، كان عليه أن يحلل شخصية هؤلاء الذين

---

[1] حسن محمد حسن، مرجع سابق ، ص 114.

* **الفاشية:** هي تيار سياسي وفكري من أقصى اليمين، ظهر في أوروبا في العقد الثاني من القرن العشرين، له نزعة قومية عنصرية تمجد الدولة إلى حد التقديس، ويرفض نموذج الدولة الذي يساعد في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر القائم على الليبرالية التقليدية والديمقراطية البرلمانية التعددية، يمثل رئيس الدولة فيها النواة الصلبة ومصدر السلطات، يعود أصلها إلى الكلمة اللاتينية Fasces أو ما يعرف بالرزمة، والتي تعني حزمة من القضبان وترمز للسلطة العقابية.(إيمان الحياري، تعريف الفاشية، مقالة نشرت بتاريخ 2018/04/11، تم الإطلاع عليها بتاريخ 2020/03/27 على الساعة 15:53 على موقع https//:mawdo3.com/الفاشية-تعريف.

[2] حسن حماد، مرجع سابق، ص ص 114، 115.

توجهت إليهم الحركة النازية بالنداء، والخصائص السيكولوجية للإيديولوجية التي جعلت من النازية أداة مؤثرة بالنسبة لهؤلاء المفتونين بسحر النازية[1].

ج. نقد الماركسية الكلاسيكية (مراجعة النظرية الماركسية):

لقد كانت مرحلة جرونبرج قد تميزت بسمة ماركسية واضحة، ويبدو أن هذه السمة إستمرت مع مرحلة هوركهيمر، ثم أخذت تضعف بالتدرج خاصة بعد إتفاق هتلر – ستالين عام 1939م، والذي كانت له آثاره السلبية على موقف مفكري النظرية النقدية، من الماركسية بوصفها نظرية نقدية، وقد وجد مفكرو النظرية النقدية النقدية ضالتهم المنشودة في مخططات كارل ماركس 1844 التي تم إكتشافها عام 1932م[2].

لقد إنخرط أعلام المدرسة النقدية في بلورة علم نفس إجتماعي، يفسر مفهوم التسلط وآليات السيطرة قام به إيريك فروم في الثلاثينيات، وماركوز في الستينات، إستندت مقاربته النظرية إلى دمج أصيل بين الماركسية والفرويدية، يعود أول مشروع يجمع بين الفلسفة الإجتماعية والعلوم الإنسانية إلى كتاب "دراسات حول التسلط والعائلة" 1936، خص المبحث الأول وضعية العائلة في المجتمع الحديث، والمبحث الثاني عبارة عن دراسات ميدانية رصدت ذهنية العمال الأجراء، أما الجزء الثالث فملاحق خصصت لدراسة عوامل الآثار الإقتصادية على الأسرة، وتلا هذا الجهد بحث عن الشخصية التسلطية، إلا أن هذا التوجه يلاحظ إنحصاره في علم النفس الإجتماعي، مما يفسر النقد الذي وجه للمدرسة بحيث ظلت تشكو من نقص في الأبحاث التاريخية والإقتصادية داخلها[3].

لقد عالجت النظرية النقدية قضية إحتواء الطبقة العاملة، حيث عجزت البروليتاريا عن تأدية دورها الثوري، وليبدو أن إختفاء الدور الثوري للطبقة العاملة قد تأسس كما يقول بوتومور على يوتوبيا أو فكرة خيالية عن الثورة، هي ليست بأي معنى الطريق الوحيد أو الأكثر ماركسية لفهم عملية الثورة الإجتماعية، ولا شك في أن موقف النظرية المشكك تجاه الطبقة العاملة، إنما ينعكس نوعا من الإبتعاد العميق عن الماركسية، فالبروليتاريا بالنسبة لماركس هي حاملة المثل الأعلى للتحرر في العالم الواقعي، وهي الرمز لكل مذهب يدعى الماركسية، من هنا فما موقف مدرسة فرانكفورت يمكن وصفه بأنه "ماركسية بدون بلوريتاريا"، وغياب الطبقة

[1] حسن محمد حسن، مرجع سابق، ص ص 115، 116.

[2] المرجع نفسه، ص 117.

[3] حسن مصدق، مرجع سابق، ص ص 49، 50.

العاملة كان أحد المؤثرات لإنهيار مدرسة فرانكفورت التي شكلها هوركهيمر، لتظهر في الأفق مدرسة هابرماس الجديدة[1].

إن هوركهيمر لم يكن يرى مخرجا من سطوة العقلانية التكنولوجية، لذا نجده في نهاية حياته يكاد يكف أن يكون مفكرا نقديا، أما ماركيوز وأدورنو فقد كان موقفهما لا يقل تشاؤمية عن موقف هوركهيمر، فماركيوز فقد الأمل في إمكانية أن يحدث تغيير ثوري عن طريق الطبقة العاملة، فحاول أن يقيم نظريته الثورية الجديدة على دعائم الجماعات الهاشمية كالطلبة والزنوج، أما أدورنو فمن البداية لم يكن لديه نظرية للفعل الثوري، ويرى أن تحرر الفرد من السيطرة يكون من خلال "الفن الأصيل"، الذي يحمل من وجهة نظره إمكانية هدم ما هو قائم، ويفرق بين العلم والفن، ويرى أن المعرفة التي يصل إليها الإنسان عن طريق الفن هي أعظم معرفة، أما العلم فهو معرفة قاصرة، لأنه يعكس لديه فقط الحقيقة القائمة[2].

[1] حسن حماد، مرجع سابق، ص 119.

[2] المرجع نفسه، ص 120.

المبحث الثالث: هابرماس والنقد

لا يخفي هابرماس إلتزامه بمقاصد الرواد الأوائل للنظرية النقدية (هوركهايمر وأدورنو) فقد ظل وفيا للدوافع العلمية التي حركت هؤلاء، منذ تكونت مدرسة فرانكفورت والتي تتمثل أساسا في إجلاء المظاهر الإجتماعية المرضية Pathologiques من خلال النقد الذي يعتبر وسيلة للتعبير عن مطالب التغيير الإجتماعي من أساسه وهذا التغيير لا يقتصر فقط على الأنماط والأشكال والتنظيمات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، بل يمتد إلى بنية التفكير والمواقف والحاجات واللغة التي يستخدمها الناس في ذلك المجتمع، ولقد إرتبط مشروع هابرماس شأنه شأن مشروع دريردا باللحظة التاريخية، التي يمر بها الوعي الغربي، إن نقد هابرماس يستمد شرعيته من جانب فلسفة ماركس حيث طور منظورا نقديا له فاعلية في إستدراج الكثير من الممارسات الخاطئة.

أولا: النقد عند هابرماس

إن النقد عند هابرماس لا يسعى فقط من خلاله إلى فهم المجتمع فقط، ولكن أيضا إلى تغييره، وكسب رهان التحرر البشري، وتمنى هابرماس العودة إلى الهدف الأصلي لمدرسة فرانكفورت، للجمع بين الفلسفة والعلم الميداني من أجل الحصول على النقد الأخلاقي والتغيير الإجتماعي[1].

ولقد ظل هابرماس يناضل رغم الهزات والنكسات كما ظل متشبتا بالأمل في رؤية واقع إنساني جديد يكون العقل سيدا، أساسه الحوار والتفاهم بين البشر، هدفه الإنسانية، لذا إستحق هابرماس لقب الفيلسوف، لقد إعتمدت فلسفة هابرماس النقدية على نظرية المعرفة الكانطية[2].

من خلال العودة إلى داخل تشكيلة فلسفية تتشابه مع المشروع الكانطي نفسه، عودة إلى النقد الخاص بأوليات الأشياء ومقدمات تواجدها العيني أو المجرد ضمن مجال الدراسة الفلسفية والإستعانة مشروعات فلسفية ضخمة مثل فينومينولوجيا الروح لدى هيغل، حيث أنشأ هابرماس نمطا من فينومينولوجيا الوعي وإستبداله داخل النطاق الدعائي الإعلامي في المجتمع الأوروربي، إضافة لنقد الإيديولوجيات لدى ماركس[3].

---

[1] محمود الذاودي، مختصر الجدال حول النظرية الإجتماعية اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1435هـ، 2014م، ص 43.

[2] خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر: يورغن هابرماس نموذجا، (أطروحة دكتوراه)، إشراف عبد اللاوي عبد الله، جامعة وهران 2، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2016-2017، ص 34.

[3] علاء طاهر، مرجع سابق، ص 99.

كل هذه الأدوات وغيرها إستعملت لتحليل المجتمع الصناعي، الرأسمالي، المتقدم، وكذلك للقوى والمصالح المحركة للعقلانية العلمية والتقنية التي أدت إلى الإستغلال والإغتراب وتشيؤ العقل، ومن ثم ضرورة الإلتزام بنقدها ومقاومتها تمهيدا لتغيرات من جذورها، وبذلك التوجه للتوحيد بين الفلسفة والثورة[1].

هذا التوحيد كان بمثابة أولى سهام النقد التي وجهت إلى عقلانية التنوير من طرف رواد النظرية النقدية، ليبلغ النقد ذروته مع المجتمع الرأسمالي والصناعي الذي كرس إستعباد الإنسان، ولم يكتف هابرماس بهذا بل إنتقد النظريات والتوجهات، كما لم يكتف بتقييم فلاسفة عشريته وإبراز قصور وجهات نظرهم بل توجه أحيانا وصوب سهام نقده للنقد ذاته، أي نقد النقد الذي يبرره هابرماس بإعادة البناء التي تدخل في إطار التوضيح، لا في إطار الإلغاء[2].

حيث يقول هابرماس: ((إن إعادة البناء توضيح للضمني، إنها بعبارة كانط، تفكير"ترنستدنتالي"، يوضح القواعد المولدة للمقدرة الإدراكية أو لعمل تواصلي))[3].

إن نقد هابرماس هو نقد سجالي، يتميز عن غيره من الفلاسفة النقديين بإتخاذه من الحوار والنقاش طريقة لإبراز مكامن ضعف الآخرين، وذلك بإعادة النظر وإعادة القراءة، ومن ثم العمل على تطوير الأفكار[4].

يقول هابرماس: ((إن الإنسانية لا تطرح على نفسها دائما إلا المسائل التي تستطيع حلها))[5].

لقد ركز هابرماس على العقلانية والتعقيل الإجتماعي بغية إصلاح المجتمع من أمراضه وتشوهاته التي تصيبه جراء الممارسة النظرية، وحتى يتم الإصلاح وجب أن يكون مصحوبا بالرغبة في الإنفتاح على : ((العلوم التجريبية التحليلية كالإقتصاد، والعلوم التاريخية التأويلية، والعلوم النقدية المعروفة، مثل التحليل النفسي والنظرية النقدية للإيديولوجيات))[6].

كما يدعو هابرماس إلى التحرر من فلسفة الوعي، التي ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل كعلاقة الذات والموضوع وفهم العالم بهذه الطريقة يجعلنا أسيري العقل الآداتي، فالعقلانية موجودة في لغتنا ذاتها، وهي تستلزم نسقا إجتماعيا ديموقراطيا يشمل الجميع ولا يستبعد أحدا، هدفها ليس الهيمنة بل الوصول للتفاهم[7].

---

[1] عبد الغفار مكاوي، تجارب فلسفية، دار شرقيات للنشر، القاهرة، ط1، 2006، ص96.

[2] خن جمال، مرجع سابق، ص35.

[3] يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد سبيلا، دار الحوار والنشر، اللاذقية، سورية، ط1، 2002، ص 07.

[4] خن جمال، مرجع سابق، ص36.

[5] يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 14.

[6] المصدر نفسه، ص 8.

[7] خن جمال، مرجع سابق، ص47.

ثانيا: إعادة بناء هابرماس للنظرية النقدية

لقد عزم هابرماس على إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية، من مستويات متعددة، إنه يغوص من جهة في تاريخ الفلسفة المثالية الألمانية الحديثة ليجيء التأمل الفلسفي بعد أن نُسي في غمرة إنتصار العلموية، ويتخذ من جهة أخرى من تجذير النقد وتغيير مجرى النظرية الإجتماعية مهمة عاجلة للخروج بها من المأزق الذي آلت إليه مع جدلية التنوير، إضافة إلى أن إعادة البناء مدفوعة بمصلحة خارجية عن النظرية وتتعلق بالشروط الحضارية والتاريخية الخاصة بالحقبة الراهنة[1].

يعتبر أول أعمال هابرماس الكبرى "التحولات البنيوية الفضاء العام، تساؤلات ضمن أصناف المجتمع البورجوازي" 1962، صورة للتنوير أقل تشاؤما وسوادا بكثير من جدلية التنوير، وإستجابة نقدية بناءة لمفهوم هوركهايمر وأدورنو للنظرية النقدية، وهو محاولة لحل مشكلات النظرية النقدية للجيل الأول من المدرسة، حيث يوظف هابرماس أسلوب النقد المحايث ويجوز أن يطلق عليه أيضا إسم النقد الداخلي، ويعتقد المنظرون النقديون أن هذا الأسلوب مستلهم من هيغل وماركس حيث يتبنى صاحبه دور المحاور، إن التحولات البنيوية عمل نقدي محايث ينتمي لفئة "الفضاء العام"، التي تعني الثقافة والإنفتاح، ووفقا لهابرماس، فإن مُثل التنوير التاريخي– الحرية والتضافر والمساواة– كامنة في مفهوم الفضاء العام وتوفر معيار النقد المحايث على سبيل المثال يمكن نقد المجتمع البورجوازي في القرنين الثامن عسر والتاسع عشر لعدم إقتدائه بمثله الخاصة[2].

يرى هابرماس أن النظرية النقدية كان يجب أن تدلي بدلوها في أنواع المؤسسات الضرورية لحماية الأفراد من مفاتن التطرف السياسي من ناحية وعمليات النهب التي يقوم بها الإقتصاد الرأسمالي المتنامي سريعا، أما الغاية العملية لنظرية أدورنو النقدية، هي تجهيز الأفراد بالقدرات التي تمكنهم من مقاومة الإندماج في مؤسسات المجتمع الرأسمالي التي لا مناص منها والساعية لدمج الجميع في نسيجها، وأهم هذه القدرات على الإطلاق الإستقلال الفردي الذي يعرف لدى كانط "بالرشد" وهي القدرة على إستخدام المرء منطقه الخاص والتفكير بنفسه، ويرى أدورنو أن الرشد يرتبط بالتحرر الذي يعني هنا مقاومة النظام الراسخ والقدرة على قول كلمة "لا"، ويريد هابرماس في المقابل أن يحدد الظروف الإجتماعية والمؤسساتية التي تعزز الإستقلال، فالتحرر عنده يعني خلق مؤسسات ديموقراطية لها القدرة على الصمود في وجه الآثار المدمرة للرأسمالية[3].

---

[1] محسن الخوني، التنوير والنقد، مرجع سابق، ص 290.

[2] جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص ص 25، 26

[3] المرجع نفسه، ص 31.

يرى هابرماس بأن الفكر النقدي قد شرع ببحث موضوع "الميدان العام" إعتبارا من القرن التاسع عشر، حيث بدأت بعض التنظيرات النقدية بتعقيد سيطرة الدولة والسلطة السياسية، وأخذ الفكر النقدي بتحليل الهيمنة الرسمية التي تنحى طريقا غير مباشر في تحقيق الغرض لنهائي للسلطة، وفي هذه الفترة حدثت تبدلات جذرية في البنى الإجتماعية للميدان العام ونشأ تداخل بين المجالين العام والخاص، حيث حصل إستقطاب متصاعد من قبل المحيط الإجتماعي–السياسي لكل ما هو خاص، وأخذت السلطة السياسية بكسب الفرد والعائلة إلى جانبها من خلال تقديم الكثير من الإغراءات أو المساعدات على الصعيدين الإجتماعي والأسري[1].

لقد قام هابرماس برصد تحليلي تاريخي لمسار الدعاية، محددا دينامية هذه الدعاية وفعاليتها التي أنتجت في النهاية إستطالات سوسيو–تاريخية في الوعي الجماعي، ومن هذه الإستطالات نشود الرأي اللعام، حيث ساعد على ظهوره تحول الدولة الدستورية الليبرالية إلى دولة إجتماعية، وبعد الخروج من الرصد التاريخي شرع هابرماس بدراسة نقدية تحليلية، لظاهرة الدعاية من خلال تموضعها الحالي داخل بناءات ظاهرة أسست من صلب الواقع السياسي للدولة المعاصرة، ويأتي هنا دور السوسيولوجيا وأدواتها للكشف عن الواقع العياني للدعاية، وإبراز خلفياته وتركيباته الرسمية المبررة قانونيا أو بشكل خفي، بيد أن النقد التحليلي الذي يقدمه هابرماس في "الميدان العام"، يفضح جميع وسائل الهيمنة التي تمارسها الطبقة المسيطرة على المنافذ الحرة للوعي وعلى آفاقه الأكثر إتساعا، فيخلق هابرماس حالة من الرعب اللازمة لتحفيز الفرد على الحلم بالتحرر، الذي لا يكون طوباويا بقدر ما يبدأ بمرحلة مواجهة للحلول العقلانية[2].

هذا يعني في النهاية إخضاع الشرعية السياسية، إلى نمط من النقد العقلاني وبذلك يكون النموذج الليبرالي للمحيط العام يستند على قمع رأي المواطن العادي، فإحتكار وسائل الدعاية من قبل فئة إجتماعية صغيرة تمثل مجموعة من المصالح، وإلتزام السلطة بنظام إقطاعي هما الصفتان البارزتان للدولة الإجتماعية المعاصرة، وأمسى المجال السياسي في قلب هذه الدولة متصفا بالخواء ومجردا من الفاعلية النقدية، لقد كان مبدأ النقد مصدر تهديد دائم للدعاية، وهيمنتها على وعي الأفراد.

ويمكن الخروج من هذا حسب هابرماز عن طريق خلق وتنشيط أنماط جديدة من الإتصالية بين الأفراد والسلطة القائمة أو بين المجتمع والدولة، على أن يكون هذا الإتصال غير مشروط بأية مقاييس أو غرامات مفروضة[3].

---

[1] علاء طاهر، مرجع سابق، ص103.

[2] المرجع نفسه ، ص 106.

[3] المرجع نفسه، ص 107.

يميز هابرماس في أعماله المبكرة بين ثلاثة أشكال للنظرية جميعها ضرورية للتطور البشري، وتلك الأشكال الثلاثة، تقوم بدورها على ثلاث "مصالح معرفية"، بمعنى أننا نطور المعرفة لغرض معين، إن المصالح التي يتناولها هابرماس للنقاش هي مصالح مشتركة بيننا جميعا بحكم أننا أعضاء في المجتمع الإنساني ودعواه هذه، تمتد جذورها للنظرية الماركسية، إذ يذهب إلى أن العمل ليس وحده ما يميز البشر عن الحيوانات، بل اللغة أيضا أي القدرة على إستخدام العلامات للتواصل بعضنا ببعض، وهذا يفضي إلى شكلية من أشكال المعرفة، فالعمل يؤدي لظهور المصلحة التقنية كالسيطرة على عمليات الطبيعة وإستغلالها لصالحنا وهذه المصلحة تنمو في ما يدعوه هابرماس "بالوسط" .media.[1]

أما اللغة فتؤدي لظهور ما يدعوه هابرماس بالمصلحة العملية، التي ينصب إهتمامها على التفاعل البشري أي طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، إن الهيرمينوطيقا –علم التأويل– ظهرت مع تأويل النصوص المقدسة، أما اليوم فهي ترتبط في غالب الأحيان بنوع من الجدل الفلسفي المجرد الذي يهتم بما نعنيه "بالفهم" وسبيل الوصول إليه، فالمصلحة العملية تنمو وسط التفاعل، وتهدف إحدى أفكار هابرماس إلى الكشف عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البنى الإجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الإضطراب والبلبلة، إذ أن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم[2].

ويذهب هابرماس إلى أن المصلحة العملية تفضي إلى نوع ثالث من المصلحة هي مصلحة الإنعتاق والتحرر، وهي مرتبطة أيضا باللغة، وتسعى لتخليص التفاعل والتواصل من العناصر التي تشوهها، وتؤدي هذه المصلحة إلى التسليم بقدرتنا على التفكير وعلى الوعي وعيا ذاتيا بما نعمل (إتخاذ الرأي الصائب)، وهذه الفكرة هي أساس نظرية هابرماس النقدية، والوسط الذي من خلاله تنمو هذه المصلحة هو القوة أي من خلال الصراع الموجود في كل المؤسسات الإجتماعية، وهو صراع هدفه النهائي إشراك الجميع في عملية إتخاذ القرارات، أما أعمال هابرماس الأخيرة فيتوجه فيها وبخاصة نظرية فعل التواصل إلى فلسفة اللغة إبتغاء توسيع أساس النظرية النقدية من خلال الدعوة إلى التحرر من فلسفة الذات وتوضيح صورتي الفعل (الإستراتيجي والتواصل) وإعطاء فعل التواصل الأولية[3].

---

[1] إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1419هـ، 1999م، ص ص346،347.

[2] المرجع نفسه ، ص 348.

[3] المرجع نفسه، ص ص 349، 350.

ثالثا: الأصول النقدية لنظرية هابرماس

إن المصادر الأساسية لنظرية هابرماز النقدية بدأت عبر تأثره العميق بفلسفة مارتن هايدغر ثم الفلاسفة الألمان المعاصرين، خاصة رواد مدرسة فرانكفورت، فالتأثير الهايدغري تمثل في الدراسات الثلاث التي كرسها هابرماز لهيدغر والتي جمعها في كتاب "جوانب فلسفية وسياسية"[1].

1- ماركس ونظرية التشيؤ:

تكاد تكون مقولة " التشيؤ والإغتراب" أن تكون إطارا مرجعيا لمعظم الأفكار التي يطرحها فلاسفة النظرية النقدية أو نواة مركزية يدور حولها الجانب الأكبر في مناقشتهم وتحليلاتهم للمجتمع الرأسمالي والصناعي الحديث، وتعبر هذه المقولة في أبسط أشكالها عن أن المجتمع والبشر ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن أن يكون بحسب ماهيتهم وإمكاناتهم، ذلك أنهم في الحقيقة عن هذه الإمكانات وتلك الماهية ومن مظاهر الإغتراب والتشيؤ أن الإنسان قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية والرأسمالية إلى مجرد عنصر من جهاز الإنتاج الهائل الذي تحدده "الميكنة" وصار عجلة صغيرة مجهولة قابلة لأن يُستبدل بها غيرها، داخل العالم التقني الضخم الذي يصعب الإحاطة بشبكته المعقدة أو بالقوى التي تحرك خيوطه[2].

إن العلاقات بين الأفراد في المجتمع الحديث، يغلب عليها طابع العلاقة بين الأشياء وأن قيمة الفرد مرهونة بملكيته وأفعاله الإنسانية في مجالات الفن والعلم والدين، وتخضع في نهاية المطاف إلى عملية بيع وشراء، وقد شخص ماركس هذه الظاهرة من خلال دراسته الإقتصاد السياسي التقليدي، إذ أكد على مقدرة العمل المتشيء على أن يحول نفسه في إطار الإنتاج الرأسمالي إلى رأسمال أي يحول وسائل الإنتاج إلى وسائل سيطرة على العمل الحي وإستغلاله[3].

يستعمق ماركس في تحليل ظاهرة التشيؤ وأبعادها ونتائجها في سياق نظام العمل في الإقتصاد الرأسمالي ولعل أبرز ما يصار التركيز عليه هو ربط قيمة العمل كشيء بالإنسان العامل ونتائج ذلك في ظهور سلطة جديدة تمارس فعلها على الإنسان نفسه، يقوم ماركس بواسطة مفهوم التشيؤ بنقد الإقتصاد الرأسمالي لأن الهدف الأخير من العلاقات الإنتاجية فيه، هو ليس الإبقاء على نمط إنساني متكافئ في العلاقات بين الأفراد، إنما إختلال توازن بين تلك العلاقات، فالسلعة تتخلى أن تظل تعبيرا عن فعل إنساني بُذل لسد حاجة إجتماعية

---

[1] علاء طاهر، مرجع سابق، ص91.

[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي سي آي سي، وندسور، المملكة المتحدة، 2018، ص ص 18، 19.

[3] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1431هـ، 2010م، ص 435.

إنما أخذت قيمتها في ذلك الإقتصاد مما بدل فيها من وقت، وعلى هذا لا يبقى الجهد الإنساني مشروطا ببعده الأخلاقي، إنما يتشكل بصورة سلعة تمارس بدورها سلطة على المنتجين أنفسهم، وبما أن الأفراد في جانب كبير منهم أصبحوا أشياء فقد تداخلت المفاهيم ببعضها البعض، الأمر الذي يؤدي إلى طمس قيمة الإنسان الحقيقية[1].

2- ماركوز الإنسان ذو البعد الواحد:

لقد كرس ماركوز جهوده في معظمها لدراسة الفكر، ولقد عالج التركيب الداخلي للمجتمع الغربي مفسرا الأسباب التي تقف وراء ظهور أنماط متداخلة من السلطات فيه، أدت به إلى نوع من الإنغلاق، وسيادة بعد واحد فيه سواءً في علاقاته أو في تغييراته الفكرية والفنية، ذهب ماركوز إلى أن المجتمع الغربي المعاصر نظم حياته على فكرة التهديد الخارجي وهذه الفكرة يلزمها الإستعداد المتواصل فثمة خطر قائم، ومادام شبح التهديد حاضرا بأن أي إنتاج لوسائل التدمير يصبح مسوغا وحينها يعالج ماركوز الصلة بين أسباب الخطر وتنظيم المجتمع، فإنه يتواصل إلى أن المجتمع الغربي لا يخسر شيئا من إزدهاره وغناه حينما يقدم أمر التهديد الخارجي إلى واجهة الإهتمام، ذلك أن الإقتصاد المتكيف مع المتطلبات العسكرية يوفر حياة أيسر لعدد متعاظم دوما من الأشخاص ويرسخ دعائم الإنسان على الطبيعة[2].

إن المجتمع الغربي اليوم يستخدم التكنولوجيا بدلا من العنف، للوصول إلى تلاحم القوى الإجتماعية في حركة مزدوجة: إنتظام أمثل ساحق في سير المجتمع وتحسن مستمر في مستوى المعيشة، تصبح الممارسة النقدية الحقيقة محرمة، لأن التقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالا للحياة وللسلطة، تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة وتبطل من تم جدوى كل إحتجاج بإسم الآفاق التاريخية، ونتيجة للتطور لم يعد الصراع الطبقي عاملا فاعلا في التحول الإجتماعي كما كان في القرن التاسع عشر، وهنا تغيب الأرض المشتركة التي تشتغل عليها كل من النظرية والممارسة، الفكر والعمل، ويتحول أمر البحث عن بديل إلى تأمل نظري غير واقعي، ذلك أن النظم طورت وعيا زائفا[3].

لم تعد إذن فكرة نقد المجتمع وتغييره عقلانية، لأن مضمون النقد هنا سيظهر على أنه هادف إلى تخريب المجتمع ذاته، لقد إستجدت عناصر ثم تظافرت، بحيث أشاعت رؤية تريد أن تبرهن على أن فكرة التغيير لاعقلانية وأي نظرية نقدية تريد إحياء فكرة التوتر والتي من أهدافها التطور والتجاوز، تكون لا عقلانية

[1] عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص ص 436،439.

[2] المرجع نفسه، ص ص 439،440.

[3] المرجع نفسه، ص 442.

لأن المجتمع إختزل إلى مفهوم ينبغي ترويضه، في إطار من الوحدة والتماسك، لقد ظهر إنسان البعد الواحد، إمتص مجتمع البعد الواحد كل الجموح والثراء، والإيحاء والمعارضة، التي كانت الآداب والفنون تمور به، ألغيت المنافسة بين اليومي والإبداعي، بين الواقعي والتخيلي، وبسبب هذا الإندماج القسري باتت الآثار الإبداعية، تتداول ...أشبه بسلعة تجارية[1].

رابعا: أهم مبادئ النظرية النقدية عند هابرماز:

1- نقد النزعة العلمية:

إستخضر هابرماز أمامه جملة النشاط النقدي الذي عرفه الفكر الغربي الحديث وقام بعملية تنظيم نقدية واسعة للنظرية النقدية وأدرج نقده في سياق تلك النظرية، ومن المعلوم أن فيلسوفا نقديا مثل هابرماز لن يخضع لمقولات النقد التقليدية فتطور الفكر النقدي يجهزه دائما بكثير من الملاحظات النقدية التي تثار بصدد ظواهر فكرية وإجتماعية، وعلى هذا فإن نقد هابرماز هو في حد ذاته تطوير وتعديل لمقولات النظرية النقدية لقد حول الإنتباه إلى أن حقولا جديدة تمركزت فيها ظواهر خطيرة ينبغي على النقد الإهتمام بها، من ذلك: نوع العلاقات الإجتماعية، الإتصالات الرمزية، القوى الخارجية الضاغطة، والسلطة التي تمارسها التكنولوجيا على الإنسان تحت ما يصطلح عليه العقلانية التكنولوجية، يقول هابرماس : ((وترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع بمؤسسة التقدم العلمي والتقني))[2].

لقد إكتسب العلم الأهمية وأصبح المعيار الأساسي لكل شيء وأدت تفاعلات الفلسفة والفعل والعلم إلى ظهور ما يسمى "العقل الأداتي" أي العقل بوصفه آلة ووسيلة له القدرة على منح الأهمية على كل نشاط وتقرير مدى منفعته وتميزه، يقول هابرماس: ((التقنية هي على الدوام مشروع إجتماعي- تاريخي يُسقط فيها ما يريد مجتمع والمصالح المتحكمة فيه ما فعله بالناس وبالأشياء، مثل هذا الهدف من السيطرة مادي وينتمي إلى حد مت إلى صورة العقل التقني ذاته))[3].

وسرعان ما رافق ذلك نزعة علمية سادت أوساط المجتمعات الغربية وأضافت الشرعية على آليات التحكم التكنوقراطي، وهو يحكم يستبعد أي قيمة للعقل بدلالاته الإنسانية، ويسعى هابرماز لفصل النزعة العلمية عن العلم لأنه يريد أن يخضع العلم لنزعة عقلية تنتظم ضمن موجهات أخلاقية – إجتماعية، وللمرة الأولى كما يقول

[1] عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص ص 442، 445.

[2] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص 43.

[3] المصدر نفسه، ص 45.

هابرماز يبدو السواد الأعظم من الناس مسجونين، بعد أن إهتز عمق ما كان يؤمن هويتهم في وعي الحياة اليومية التي تعلمنت كليا[1].

ونتيجة لكل هذا خلص هابرماز إلى القول أنه: ((في مواجهة هذه الظواهر الملتبسة الناتجة عن دمار الهويات الجماعية والهويات الشخصية اللتين تشكلتا في متن الحضارات الكبرى، لن يجد التفكير الفلسفي الواسع النفود والمتواصل مع العلوم سيلانه إلا عبر تحريك وحدة العقل الهشة، أي وحدة التغاير والمتماثل التي يندفع إليها النقاش العقلاني))[2].

ويعود كل هذا إلى أن التغيير الإجتماعي بدأ يتسارع على نحو يفوق التصورات الأمر الذي يجعل العلاقات الإجتماعية عائمة على أوهام لا شكل لها، وبما أن التغيير يؤدي إلى توسيع في قوى الإنتاج بسبب التطور العلمي والتقني فإن هذين العنصرين سرعان ما سيطرا على المجتمع سيطرة تامة وإلى جانب كونها سلطة فإنها وسيلة من وسائل الكبت والإحباط[3].

2- نقد التقنية:

يقصد فلاسفة النظرية النقدية ب "العقل الأداتي" و"العقلانية التقنية" نوعا من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث ويصفونه على لسان ماركوز بالتفكير "ذي البعد الواحد"، ويتجسد في أسلوب التفكير العلمي والتقني، وإذا كانت فلسفة التنوير الحديثة بما تنطوي عليه من التجرد من النزعة الأسطورية ومن محاولة السيطرة الكاملة على الطبيعة، فليس من الصعب أن نلتمس جذوره في الفلسفة الغربية القديمة والدليل رأي ماركوز أن المنطق الأرسطي يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواءً كانت عقلية أو جسمية، سواءً تعلقت بالمجتمع أو الطبيعة لنفس القوانين العامة للتنظيم والحساب والإستنتاج، هذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة "منطق السيطرة" الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، ويعبر هذا الأسلوب عن إرادة السيطرة حيث ينظر للطبيعة على أنها مادة للتحكم والتنظيم ويمد سلطانه على البشر فيضعها أيضا تحت تصرفه بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع آداتي[4].

---

[1] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 447.

[2] يورغن هابرماز، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص ص 47،48.

[3] عبد الله إبراهيم، مركز سابق، ص 448.

[4] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، مرجع سابق، ص 21

لقد ترتب على هذه العقلنة الرياضية والشكلية لمختلف ميادين الحياة، أن تضاءلت جوانب كيفية هامة لا غنى عنها، وتمت التسوية بين الفروق الفردية الأساسية والتضييق على إمكانات الحرية والتعبير الحر التي لا تستقيم الحياة بغيرها، يؤكد فلاسفة النظرية النقدية أن الإنسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية لا ينفك يفرض تقنياته على الطبيعة والمجتمع تحقيقا لإرادته في عقلنتها، وصب ظواهرهما في مقولاته ومن ثم فرض السيطرة، غير أنه لا ينتبه إلى أن هذه التقنيات ذاتها هي نتاج تفكيره، ويتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها ويسوقه هذا إلى الوقوف العاجز إزاء كل ما هو قائم ومستقر، وهناك خصائص أخرى مميزة للعقل التقني: كالميل لتشتيت دعائم السلطة وإضطهاد النزعات التلقائية الخلاقة والأفكار المبدعة، العجز عن إدراك العمليات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية في سياقها التاريخي الشامل الذي يتخطى الجزئيات

كل هذا يحمل الناس على التكيف مع ظروف القهر وإستبعاد القرارات الأخلاقية والسياسية من دائرة المعقول، لأنها تنتمي لمجال اللامعقول والقرارات الذاتية البعيدة عن الموضوعية[1].

[1] عبد الغفار مكاوي ،المرجع السابق، ص22.

الفصل الثاني: مآخذ هابرماس على الليبرالية الغربية ومشروع الحداثة الذي أنجزته

- المبحث الأول: نظرة عامة حول الليبرالية
- المبحث الثاني: موقف هابرماس من الليبرالية الغربية
- المبحث الثالث: بدائل الليبرالية.

الفصل الثاني: مآخذات هابرماس على الليبرالية الغربية ومشروع الحداثة الذي أنتجته

إن الليبرالية هي وليدة فلسفات وفلاسفة أوروبيون أمثال ديكارت وعقلانيته، وكانط ونقديته وهيغل ومثاليته وغيرهم كثيرون خاصة الواقعيون، وقد جاءت الليبرالية كإيديولوجية معبرة إلى حد كبير عن الواقع الإجتماعي الأمريكي، عن حاجته ومشاكله الإنسانية منها والإقتصادية والسياسية والعقائدية والثقافية على حد السواء، وجاءت بحلول لتلك المشاكل، فتولدت الحداثة التي تمثل المنعطف النهائي للعقل الغربي، لكن الليبرالية رغم كل هذا لم تسلم من أن تطالها الإنتقادات من فلاسفة أمثال هابرماس، وليس نقد الليبرالية هو نقدا للحرية ولا دعوة للإستبداد، إن الخطاب الدعائي المصاحب لليبرالية يكاد يرادف بينها وبين معنى الحرية والعدل والمساواة والسعادة، فيجعل من ناقدها عدوا للتحرر وداعيا إلى الإستبداد ومناهضا للعدل وداعيا للظلم، خطاب يُذهل عن إدراك المعنى الفلسفي والديني للحرية، العدالة، الحقيقة، الجمال والسعادة.

- فهل ظلت الليبرالية صامدة أمام موجة الإنتقادات الموجهة إليها؟ وإن كان الجواب بالنفي فما البدائل التي إقترحها هابرماس لتحل محلها؟

المبحث الأول: نظرة عامة حول الليبرالية

أولا: تعريفها:

1- إحدى الإيديولوجيات السياسية الكبرى في العالم الحديث، وهي تتميز بالأهمية التي تعزوها لحقوق الفرد المدنية والسياسية، يطالب الليبراليون بقدر كبير من الحرية الشخصية بما فيها حرية الضمير، التعبير، التجمع، الوظيفة، وفي وقت متأخر الحرية الجنسية، التي يتوجب على الدولة أن تحجم عن التدخل فيها، إلا لحماية الآخرين من أن يطالهم الأذى[1].

2- تعرف الليبرالية بأنها مذهب سياسي وإجتماعي وإقتصادي، يرى أن المنفعة أو المصلحة العامة تقتضي بتوسع القانون قدر الإمكان أمام الحريات الخاصة وأمام ممارستها قولا وعملا، مثلما تقتضي نفس تلك المصلحة العامة التقليص قدر الإمكان من تدخل الدولة في أمور الناس وإنحصار دورها في تحقيق إستتباب الأمن العام الذي يشكل الشرط السياسي لممارسة مثل تلك الحريات. وتلح الليبرالية الجديدة على إقتصار مثل ذلك التدخل للدولة على المجالات الصحية أو تنظيم العمل خاصة بالنسبة للنساء، الأطفال وأنظمة التأمينات والتقاعد[2].

3- كما يحلو لدعاة المذهب الليبرالي إختزال الإجابة عن سؤال (ماالليبرالية؟) في القول: ((إنها مذهب الحرية))، هكذا بإختصار ينطلق الأسلوب الشعاراتي الذي يشتغل به دعاتها، وكأن مذهبهم هو الوحيد الذي نادى بالحرية وعمل على طلبها، إن مفهوم الليبرالية سواءً في طرحه الفلسفي أو السياسي أو الإقتصادي يتبدى مفهوما زئبقيا ينفلت من التحديد والتعريف ومفهوما غارقا في الإلتباس، ذلك أنها أفكار محايثة للواقع وموصولة بالتاريخ وما يعتمل فيه من تدافع وصراع وما يختزنه من إختلاف وإئتلاف، ويرجع لفظ الليبرالية من حيث الإشتقاق اللغوي إلى اللفظ اللاتيني "ليبراليس"، الذي يعني الشخص النبيل الحر الكريم والشخص الحر هو المعنى الذي سيكون مرتكز البناء الدلالي للمفهوم، حيث نلاحظ أنه نهاية القرن الثامن عشر لم يكن لفظ الليبرالية متداولا بل "ليبرال" "Libéral"[3]، والتي يقصد بها وقتئذ "الشخص المتحرر فكريا"، وبعد ظهور لفظ الليبرالية، أصبح يدل على مذهب فكري وإقتصادي وسياسي.

---

[1] تد هوندرش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة : نجيب الحصادي، تحرير الترجمة: منصور محمد البابور، محمد حسن أبو بكر، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ج2، ص844.

[2] حيرش سمية، الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجا، (أطروحة دكتوراه)، إشراف أحمد العلوي، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2011، 2012، ص، هـ.

[3] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1430هـ، 2009م، ص ص ،17،18.

إن الليبرالية فلسفة/ فلسفات إقتصادية وسياسية ترتكز على أولوية الفرد بوصفه كائنا حرا، فمقولة الحرية هي المقولة المركزية التي يحرص المذهب الليبرالي على إبرازها في تحديد ذاته ونقد مخالفه وكأنه هو وحده الذي ينزع نحو الحرية ويحلم بتجسيدها، فالليبرالية من الناحية الفكرية تعني "حرية" الإعتقاد والتفكير والتعبير ومن الناحية الإقتصادية تعني "حرية" الملكية الشخصية، وحرية الفعل الإقتصادي المنتظم وفق قانون السوق، وعلى المستوى السياسي تعني "حرية" التجمع وتأسيس الأحزاب وإختيار السلطة[1].

4- وقد عرفها الدكتور طلال حامد خليل: ((فمفهوم الليبرالية عند الرجوع إليه لغويا يرجع إلى الحرية إذ جذوره تعود للمفهوم الإنكليزي Libéralism ويعني التحريية من إنشقاق Liberty الحرية، وقد وصفت بالحرية المطلقة لذلك لم يكن هناك إتفاق على تعريف واحد للمفهوم))، إذ يرى دونالد سترومبرج : ((أن الليبرالية مصطلح عريض يلفه الكثير من الغموض والإبهام)).

إن الليبرالية مذهب فكري يركز على الحرية الفردية ويرى وجوب إحترام إستقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين، مثل حرية التعبير والتفكير والملكية الخاصة، والحريات الشخصية وغيرها، ولهذا فإنه يضع القيود على السلطة وتقليل دورها وإبعادها عن السوق وتوسيع الحريات المدنية[2].

ثانيا: الجذور والنشأة:

لقد ظهرت الليبرالية كحركة مهمة في القرن السادس عشر، وأصبحت اليوم خاصة بعد أفول الشيوعية الإيديولوجيا المهيمنة في كثير من أجزاء العالم، فهناك من يرى أن الليبرالية نشأت عند ملاحظة أن التسامح هو البديل الوحيد للحروب الدينية فإرتضى البروتستنت والكاثوليك على أن القاعدة المستقرة الوحيدة للنظام السياسي، إنما تتعين في فصل الكنيسة عن الدولة، وقامت الليبرالية ببسط هذا المبدأ من المجال الديني إلى سائر مجالات الحياة الإجتماعية، في المقابل يجادل نقاد الليبرالية بأنها نشأت تبريرا إيديولوجيا لظواهر الرأسمالية[3].

لكن من الباحثين من يرجع الجذور الليبرالية والتجارية والرأسمالية إلى الفلاسفة اليونان، متمثلين بصورة خاصة في السوفسطائيين منهم، وتركيزهم على الإنسان وحريته 'بروتا غوراس"، "جورجياس"، "سقراط"، لقد ولدت

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، المرجع السابق، ص ص 19، 21.

[2] طلال حامد، المرتكزات الفكرية الليبرالية: دراسة نقدية، مجلة دفاتر السياسة والقانون الجزائر، العدد الخامس عشر، جوان، 2016، ص 156.

[3] تد هوندرش، مرجع سابق، ص ص 844، 845.

الليبرالية على أنقاض الرأسمالية وفي مثلها [...] أخذ الإنسان، ومن خلال تلك الأشكال المختلفة والمتعددة التي عرفتها الليبرالية مكانة المركز [...] الفرد [...]، الذي يجب أن يكون حرا.... سواءً من سلطة دينية كانت أو إجتماعية، حرية لا تحدها سوى حرية الآخرين، كما يجب على الفرد إمتلاك كل ما يمكن تملكه، نظرا لأن الملكية والحرية هما محركتا ...التقدم...المواطنة....وأساس العدل، فالليبرالية هي ردة فعل على التسلط الديني والسياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكذلك الوليدة المباشرة للأنوار، ولرموزها من مفكرين وفلاسفة أوروبيين أمثال: مونتيكسيو (1689-1755)، رونوفييه (1815، 1903)، فولتيير (1694، 1778)، ولم تتخل عن مطالبها الأساسية المتمثلة بصورة خاصة في حرية الفرد قولا وعملا سلوكا ومهنة[1]، ونتيجة للحركات التجارية والكشوفات الجغرافية وتطور المعرفة العلمية، ستحدث نقلة نوعية في كيفية التعامل مع الطبيعة التي أسست للثورة الصناعية، أدى كل هذا لفتح الطريق أمام أكبر حركة نهب شهدها تاريخ الإنسانية وهو النظام الإقطاعي الذي كان عائقا يعترض حراك قوة البشرية فكان لابد من تفكيكه، وهنا كان لابد للفكر من توظيف "المثال" ليجري إجتذاب الوعي والفعل ليكسر نظام لحظته، فينتقل لنظام بديل، وكان المثال هو الحرية، فولدت الحرية بمدلولها الليبرالي بوصفها تحريرا للقن، وبذلك فالليبرالية لم تنشأ بوصفها توكيدا لحرية الإنسان، بل بوصفها توكيدا للحاجة لإستغلاله بطرائق مغايرة للإستغلال القناني، أي طريقة جديدة تناسب الثورة الصناعية[2].

وكان لظهور المدارس الفكرية الإقتصادية، دور في تعزيز الليبرالية وظهورها كنظام، ومن بين هذه المدارس:

1- المدرسة الميركانتالية:

بدأت مع بدايات عصر النهضة في القرن السابع عشر، تعتمد على أن أساس الإقتصاد هو الثروة المعدنية، من معادن نفسية وأن مكانة الفرد لاتتبع من خلال الطبقة التي تنتمي إليها، بقدر ما يمتلك من أموال، وعلى الدولة تأمين ما يحتاجه الفرد لتسهيل حصوله على المعادن*.

[1] حيرش سمية، مرجع سابق، ص ص61، 64.

[2] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص ص 24، 25.

* إن كل فكر بحاجة إلى أسس ومرتكزات ينطلق منها للتنظير من جهة، ولخلق قاعدة جماهيرية من جهة أخرى، وكذا هو الحال مع الفكر الليبرالية الذي إتخذ من الحرية والفردانية والعقلانية أسسا فكرية (طلال حامد، المرتكزات الفكرية لليبرالية: دراسة نقدية، مرجع سابق، ص159).

2- المدرسة الفيزيوقراطية:

نشأت في فرنسا في القرن الثامن عشر، عرفت بالمدرسة الطبيعية لإعتقادها سيادة قوانين الطبيعة وأن النظام يستمد قواعده من العناية الإلهية، وأن هذه القواعد يمكنها أن تسري من تلقاء نفسها، دون تدخل البشر وأن الأساس لهذا النظام هو الملكية الفردية والحرية[1].

وفي مثل هذه الظروف رفعت شعارات الفيزيوقراط المطالبة بذلك وفي مقدمتها شعار "دعه يعمل، أتركوه يمر"، نحو مصالحه ومنفعته، لأن مصلحة ومنفعة كل فرد، إنما تنتهي إلى مصلحة أو منفعة الجميع أي المجتمع[2].

ثالثا: مميزات الليبرالية:

لقد إجتمعت العديد من المميزات والخصائص في الليبرالية التي قلما توجد مجتمعة في فكر أو فلسفة، هذه المميزات نشير إليها بإختصار في النقاط التالية:

1- أنها فلسفة متفائلة، تؤمن بالإنسان وحريته وقدرته على تحديد مساره ومصيره، مقارنة بالإيديولوجيات القائمة على الحتمية.

2- أنها إيديولوجيا لا تفصل بين العلمي والنظري.

3- أنها تقوم على الإختلاف لأنها تؤمن بحرية الفرد وهي حرية غير محدودة سوى بحرية الآخر.

4- الليبرالية لا تعارض الديمقراطية أو السعادة أو التقدم بل تعمل على إمداد كل أبناء البشر بها[3].

تجدر الإشارة إلى أن الرؤية الفلسفية الليبرالية قامت بقلب دلالي لمعنى ماهية الإنسان من الماهية العاقلة إلى الماهية المالكة بالمدلول الإقتصادي المادي للتملك، إذ تعد مقولة : ((الإنسان كائن إقتصادي)) ((Homo Economicus))، مرتكزا نظريا أساسيا للنمط الثقافي الليبرالي فهي ليست مجرد محدد نظري لمفهوم الإنسان من حيث بعد إقتصادي مادي، ولا هي مبدأ لتأسيس النظرية الإقتصادية الليبرالية، بل إن تلك المقولة هي نقطة الإنطلاق لبناء رؤية فلسفية عامة تتعلق بنوع النظرة إلى ماهية الكينونة الإنسانية ككل، كما أنها في أبعادها الغائية تنتهي إلى توكيد نمط الرؤية المادية للإنسان، رؤية أصبحت في النسق الليبرالي ومنظومته المجتمعية تعبيرا عن أسلوب في العيش وأسلوب في التفكير على حد سواء، وهذه الرؤية تتحكم في المنظور الثقافي الغربي، حيث إستحالت إلى نموذج نظري شارط لعملية الإدراك ولذلك فهي تتمظهر في مختلف نتاجات

[1] طلال حامد، المرتكزات الفكرية لليبرالية: دراسة نقدية، مرجع سابق ، ص 157.

[2] حيرش سمية، مرجع سابق، ص ص64،67.

[3] المرجع نفسه، ص ص69،70.

الوعي الأوروبي، فما كان هذا النتاج أو فلسفة أو معمارا بنائيا، فضلا عن التمظهر في القيم الناظمة للسلوك الإقتصادي[1].

وما القراءة النقدية التي أنجزتها مدرسة فرنكفورت لـ" العقل الآداتي" الباحثة عن جذوره في الخلفية الأسطورية والفلسفية الهيلينية إلا توكيدا لما سبق وإشارة إلى أمر أعمق مما وقفت عنده هذه المدرسة السويولوجية ذاتها، فنمط العقل الآداتي هو مظهر للرؤية إلى الكائن الإنساني بوصفه كائنا ماديا، وبناءً على هذه الرؤية ينطلق العقل الغربي إلى قراءة مادية للذات والوجود قراءة لا تنظر إلى الغايات، بل تحور كل كينونة، حتى كينونة الإنسان ذاتها إلى أشياء/أدوات إستعمالية وهذه النظرة للإنسان الخاضعة للرؤية الإقتصادية المادية، ليست محدودة من حيث تأثيرها بحدود الجغرافية الغربية بل يراد لها أن تعولم وتسود مختلف الأنساق الثقافية والمجتمعية.

حيث يقول فوكوياما في كتابه الشهير نهاية التاريخ والإنسان الأخير: ((إذا كان الإنسان أساسا حيوانا إقتصاديا تحكمه رغبته وعقله فإن العملية الدياليكتيكية للتطور التاريخي يجب أن تكون متشابهة إلى حد ما لدى مجتمعات وثقافات إنسانية مختلفة))[2].

هكذا يصادر فوكومايا على المطلوب ويجعل من تحديد الإنسان بوصفه حيوانا إقتصاديا منطلقا، ثم يقفز ليجعل النمط التطوري الغربي نمطا كونيا لجميع المجتمعات رغم إختلافاتها الثقافية، ثم يستدرك بأنه رغم وجود مسارات متنوعة لتطور المجتمعات فإن ذلك مجرد تنويع في المسارت لا في الغاية، إذ الغاية عنده هي الخلوص إلى نهاية التاريخ، أي الإنتظام وفق النمط الليبرالي الرأسمالي. يقول في هذا: ((إن جميع البلدان تقريبا التي نجحت بتحقيق درجة عالية من النمو الإقتصادي عملت على التمثل ببعضها، حتى لو كان هناك تنوع كبير في المسارات التي تستطيع البلدان أن تسلكها للوصول إلى نهاية التاريخ، إلا أنه ليس هناك ترجمات كثيرة للحداثة خارج الترجمة الديمقراطية الليبرالية للرأسمالية التي تمتلك مظاهر النجاح الممكن))[3].

---

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص80.

[2] فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايب، إشراف: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1993، ص 142.

[3] المرجع نفسه، 143.

رابعا: النيوليبرالية

إذا كانت الليبرالية كفلسفة سياسية ومنظومة إقتصادية قد بدأت في التشكل خلال القرن الثامن عشر، فإن النيوليبرالي – حسب دعاتها–خط جديد داخل التيار الليبرالي، وقد ظهر في بداية عقد السبعينات من القرن العشرين[1].

ومن الملحوظ في هذه الفترة تكاثر الكتابات التي تنزع نحو الحديث عن الليبرالية بوصفها إيديولوجية ونظاما إقتصاديا متقدما قد تخطته البشرية، أو هي في سبيلها لتخطيه، وقد كان هذا الرأي واضحا في الأطروحات النقدية التي ظهرت في حقل الإقتصاد السياسي، خاصة تلك التي صدرت من داخل الفلسفة الماركسية وإذا كنا اليوم نسمع خطابا يسوق الليبرالية بوصفها النظام المجتمعي الأخير، فإن المفارقة المدهشة هي أننا لو رجعنا إلى أدبيات الليبرالية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين، سنجدها مسكونة بخطاب إنهزامي قلق، مثقل بلغة التبرير، يدافع عن قدرة الليبرالية على الإستمرار ومحاولة التدليل على أنها لم تُتَجاوز[2].

وهذا ما تجلى بوضوح في النقاش الذي دار عام 1948م بين تييري موليني والليبرالي لود فين غفون ميس، الذي كتب ردا على الأول مقالة عنونها بـ: هل فشلت الرأسمالية؟ مدافعا فيها عن النمط الليبرالي الرأسمالي، ضد الإنتقادات الشيوعية الموجهة له[3].

إضافة إلى الدراسة التي نشرها الباحث غلين تندر عام 1962م في مجلة أكاديمية أمريكية، ورغم زعمه في دراسته تلك، بإستمرار النظام الليبرالي وقدرته على التجدد، فإن مجرد طرح موضوع الإستمرارية كإشكال يستفز التفكير ويستوجب التبرير، والإستدلال علامة دالة على القلق، بل إن العنوان الذي إختاره لدراسته كاف بحد ذاته للدلالة على عمق هذا القلق، الذي كان يعتمل بداخل الوعي الليبرالي في تلك الفترة التاريخية، حيث عنون دراسته بإستفهام معبر "هل الليبرالية قد تجاوزها الزمن؟[4]".

لقد شهدت المجتمعات الغربية خلال تلك اللحظة التاريخية مجموعة أحداث وتحولات جذرية في بنيانها السياسية ونظمها، إذ خلقت الحرب العالمية الأولى واقعا دوليا جديدا شهد بروز طواهر وقوى جديدة بفعل

---

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، دار المعارف الحكمية، حارة حريك، الشارع العريض، ط1، 1428هـ، 2007م، ص 124.

[2] المرجع نفسه، ص 125.

[3] Ludwing von mises, le capitalisme a-t-il fait faillite ?, France-Amérique, No.80 (november 32, 1948) pp 1-7.

[4] Gelnn Tinder, « is liberalism out-of-date ? », the journal of politics, 24, No.2(May 1962) pp.258-276.

إنتصار الثورة البلشفية سنة 1917م ونشأة النظام الإشتراكي ثم ظهور الأنظمة الفاشية، حيث برز شرط واقعي جديد تمثل في ظهور نظم، إن كانت تشهد إنحطاطا على مستوى الحريات فإنها في المقابل أنجزت بفعالية ملحوظة نقلات هائلة في مجتمعاتها –خاصة على مستوى التصنيع– وذلك بفعل السلطة الإطلاقية للدولة، وهيمنتها على إدارة العملية الإقتصادية. ثم جاءت الأزمة العالمية سنة 1929 لتشكل ضربة هائلة إهتز لها النظام الرأسمالي إلى درجة الإنهيار[1].

لقد إقترح اللورد جون كينز في كتابه الشهير" النظرية العامة" 1936 حلا مرتكزا على وجوب تدخل الدولة، وقد أسس حله هذا على تحليل شامل للإقتصاد السياسي الليبرالي وتطبيقاته بناءً على مشكلتي: البطالة والنقد، منتقدا الليبرالية الكلاسيكية أنها لم تنتبه لمشكل البطالة، أما النقد فسيؤاخذ النظرية الليبرالية الكلاسيكية بسبب قصور فهمها له حيث قدمت رؤية جد سطحية لمسألة النقود، رؤية لا تتجاوز كون النقد مجرد ظاهرة ثانوية لا أهمية لها في العملية الإقتصادية، فالناس لا يتبادلون نقودا، بل بضائع ببضائع وما النقد إلا وساطة، في حين يرى كثير بأنه ليس هناك شيء في الواقع الإقتصادي أهم من النقد، وقد حقق تدخل الدولة إنقاذا، ومعالجة لكثير من الإشكالات الخانقة التي عصفت بالإقتصاد الليبرالي[2].

لكن في بداية السبعينات ومع حرب أكتوبر، 1973، سيشهد الإقتصاد العالمي أزمة أخرى نتيجة إرتفاع أسعار النفط وإقتران التضخم بالبطالة، وهنا إقترح الرئيس الأمريكي ريغان تقليص دور الدولة نتيجة تزايد أعباء نفقاتها، أي التقليل من هذه النفقات والتراجع عن المقاربة الكينزية والعودة إلى المنطق الليبرالية القاضي بوجوب إطلاق الفعل الإقتصادي من كل قيد خارجي وإختزال سلطات الدولة بالتقليل من مهامها ونفوذها وجعل السوق كينونة مستقلة بذاتها، هذا الحل سيتم الإصطلاح عليه بالنيوليبراليزم (الليبرالية الجديدة)[3].

لقد كان للنيوليبراليزم حضور كبير في الفكر الإقتصادي الأمريكي، حيث برز العديد من المفكرين الإقتصاديين أمثال: ميلتون فريمان الناطق بإسم مدرسة شيكاغو الإقتصادية، هذا الفكر الليبرالي الجديد الذي بدأ بالبروز بعد إنهيار الإتحاد السوفييتي، وعودة هيمنة رأس المال على الفكر الإقتصادي، الذي شكل البيئة الدولية لصعود الليبرالية الجديدة[4].

---

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق،ص ص126،127.

[2] المرجع نفسه، ص ص127، 128.

[3] المرجع نفسه، ص ص 129، 130.

[4] سمير عبد الرحمان شلالدة، الليبرالية الجديدة في العالم العربي (رسالة ماجستير، إشراف: باسم الزبيدي، جامعة بير زيت، كلية الدراسات العليا، فلسطين،2008/05/26، ص27.

ويعتقد منظري الليبرالية الجديدة أن المزيد من دمج الإقتصاد العالمي هو الأمل الأفضل للتحرك سريعا نحو عالم إنساني حقيقي، وأن هذا الدمج سيكون له الكثير من المحاسن على البلدان الغنية وكذا البلدان الفقيرة، حيث سيساهم أولا في تسريع نقل التكنولوجيا من البلدان الغنية إلى الفقيرة وثانيا سيسهم في تدفق رؤوس الأموال من خلال القروض التي تمنحها الدول الغنية في سبيل تحقيق التنمية الإقتصادية، وثالثا إزالة الحواجز الجمركية الذي سيخفف من تأثير الحكومة في الإقتصاد، الأمر الذي يؤذي إلى تخليصه من البيروقراطية والفساد والركود والتدخل القسري[1].

وهو الإطار الذي إصطلح على تسميته بالعولمة، الأمر الذي زاد من توكيد هيمنة الرؤية النيوليبرالية والدفع بها لتكون المرجعية النظرية للعولمة والفلسفة، التي تستهدي بها المؤسسات التي تتحكم في الأرض ومن عليها على تعدد وإختلاف أقطارها وثقافتها ونظامها[2].

خامسا: مشروع الحداثة الغربية

يهدف هابرماس عبر كتاباته عن الحداثة إلى إعادة فهمها وبناءها وإنقاذ ما يمكن وما يقبل منها وذلك ما يبرر قوله بأن الحداثة مشروع لم ينجز بعد، فالحداثة تمثل لحظة تاريخية حاسمة في مسيرة العقل الغربي، فالسياقات المرجعية التي مهدت للمشروع الحداثوي، تبين وترسم أرضية اللوغوس الغربي كونها مستمدة أساسيا من فلاسفة عصر التنوير وإسهامات مفكري القرن السابع عشر، حيث شهد المجتمع الغربي حركة تحديث في سائر المجالات الإقتصادية، الإجتماعية والسياسية.

1- مفهوم الحداثة:

لا يمكن فهم المعنى اللغوي لـ "حداثة" من غير النظر في كلمة "حديث"، فكلاهما مشتق من نفس الأصل اللاتيني، ذلك أن كلمة حديث في صياغتها اللاتينية (modernus) وهي كلمة مشتقة من ظرف حالي modo الذي يعني مؤخرا أو ما كان قريب العهد، ويظهر جليا أن لفظة حديث لا تنفصل أبدا عن دلالة الزمنية، التي تدل بصورة أساسية على المظهر الخطي لحركة التاريخ (الإنفصال الجذري عن الماضي أي النمو الإرتقائي)[3].

[1] سمير عبد الرحمان شلالدة، مرجع سابق، ص 28.

[2] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 132.

[3] إبن داوود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة: تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1430هـ، 2009م، ص 25.

إن الحديث في اللغة، نقيض القديم ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمن المدح أو الذم، فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المنفتح الذهن، المحيط بما إنتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر، والحديث الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل القليل الخبرة، السريع التأثر المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث أن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة والعراقة والقوة والإبتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة[1].

وحديث لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المساجلات الفلسفية أو الدينية ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني إما لعبي (إنفتاح وحرية فكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرقابة)، وإما عامي (حب التغيير لأجل التغيير، ميل إلى الإهتمام بالإنطباعات الراهنة بلا حكم على الماضي وبلا تفكر فيه، ويفرق بالنسبة للإستعمال الراهن بين حداثة صحيحة تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية، المتصاعدة والضرورية، ومن جهة ثانية حداثة سطحية تقوم على جهل التراث، حب الجديد مهما يكن، الإضطراب، المطالبة والمزايدة[2].

لقد بدأ تعبير الحديث (modern) مرادفا بدرجة تزيد وتنقص لتعبير الآن، أواخر القرن السادس عشر، ... لكن مفكري القرن الثامن عشر، إستخدموا (يُحدث) و (حداثة) و (حدثي)، ليعنوا به التعصير والتحسين، وفي القرن التاسع عشر بدأ التعبير يأخذ مسحة ما هو مرغوب وتقدمي لحد بعيد، ويورد هابرماس نصا عن تنقلات إستعمال كلمة حديث عبر التاريخ بقوله: ((إستعملت كلمة حديث للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي الذي كان قد صار للتو رسميا عن الماضي الروماني الوثني))[3].

ويقول أيضا: ((بقدر ما يختلف هذا العالم الجديد، هذا العالم الحديث عن العالم القديم، بانفتاحه على المستقبل، يحدث من جديد بدء عصر تاريخي، سيستمر في كل لحظة من لحظات الحاضر الجديد، لهذا فإن الوعي التاريخي للحداثة، يتضمن تحديدا بين الأزمنة الجديدة والزمن الراهن))[4].

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق،ص ص 454، 455.

[2] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الأول، ط2، 2001، ص 822.

[3] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص 86، 87.

[4] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص15.

أما الحداثة modernity فهي حسب هابرماس قطيعة زمنية متكررة لإنتاج نسق جديد، بمعرفته، ووجوده وقيمته وبشرطيه الإنساني والعقلاني، يقول هابرماس في ذلك: ((أنه حاضر يفهم بوصفه الزمن الراهن إنطلاقا من أفق الأزمنة الجديدة، ويترتب عليه إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي))[1].

2-نشأة الحداثة:

في كتاب جدل التنوير فحص هوركهايمر وأدورنو، مسار فلسفة الأنوار فحصا جذريا ونقديا، وبحثا عن الأسباب التي جعلت العقل التنويري يدخل في أزمة مع نفسه، في مرحلة لاحقة من التاريخ الأوروبي، وخاصة في عصرنا الراهن الذي يوصف بعصر التقدم العلمي والتكنولوجي[2].

ولقد إختلف المفكرون والفلاسفة في تحديد لحظة نشأة الحداثة، فهناك من رأى أن نشأة المفهوم والوعي بها يعود إلى فلاسفة ألمان، والبعض حاول إعادتها إلى إنتاج العصر الحديث الفرنسي مع ديكارت، وفي خلاف ذلك، كان هناك من يدعي وصلا بالحداثة ونشأتها على أنها كانت مع مفكري الإنكليز، بل ولم يتوان آخرون على أن يرافقونها مع الثورة الأمريكية، ولقد رأى هابرماس بأن الحداثة قد تجسدت بشكل من أشكالها مع كانط، إلا أنه لم يعيها كمسألة فلسفية[3].

وذكر في مؤلفه:" القول الفلسفي للحداثة"، أن هيغل هو أول فيلسوف حول الحداثة إلى مشكل من خلال ربطها بمسألتي، الوعي بالزمان والمعقولية، فتصبح الحداثة مشكلا فلسفيا[4].

وكيف أضحت معه واعية بذاتها وقطيعتها، حيث يقول هيغل في تمهيده لفينومينولوجيا الروح: ((ليس من الصعب أن ندرك أن زمننا هو زمن ميلاد وزمن إنتقال إلى عصر جديد، لقد إنفصلت الروح عما كان عليه العالم في تلك اللحظة، عالم وجودها وتصورها، أنها حافة إغراق كل هذا في الماضي وهي تعمل على تصوره[5])).

إن وعي الحداثة بذاتها تاريخيا يتنزل في صلب التاريخ ككل، كتاريخ للروح لا مجرد تاريخ لأحداث جزئية مشتتة، وبمقتضى هذا الوعي تدرك الحداثة ذاتها كإكتمال لحركة كلية فيما هو راهني[6].

---

[1] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق ، ص 15.

[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: نموذج هربرت ماركوز، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1431هـ، 2010م، ص 19.

[3] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص91، 96.

[4] محسن الخوني، المجتمع والعقل التواصلي، الدار العربية للكتاب، تونس، 2014، ص 63.

[5] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص14.

[6] إبن داوود عبد النور، مرجع سابق، ص 27.

وبهذا يكون هابرماس قد أعلن بأن لحظة ميلاد الحداثة كانت مع الفلاسفة الألمان عامة وهيغل خاصة.

لكن من الفلاسفة من يرى أن الحداثة إنطلقت مع ديكارت، أمثال ريتشارد رورتي، من خلال إسهاماته العقلية خاصة الكوجيتو الذي شكل لحظة مركزية للإنسان في صنع الحقيقة الكبرى وهي وجوده، إن التحول الجدري الذي بدأ مع عصر الأنوار بشكل الفسحة التي لطالما إنتظرها الإنسان الغربي لتحقيق نصرته على الطبيعة، وقد إقتنع فلاسفة الغرب أن اللاهوت بحق هو عقبة في سبيل التحرر والإبداع، فظهرت الضرورة لتمجيد قدرة العقل على تجاوز التقاليد الكهنوتية، فاللحظة الديكارتية لحظة أساسية في ولادة علاقة عقلانية بالطبيعة، إذ أسس ديكارت للحداثة بوضع مبدأ الذاتية كأساس لليقين وكخط فاصل بين عالم الآلهة القديم وعالم الإنسان الحديث، فالإنسان هو ذات ومبدأ سَامٍ، فمن ذاته يكتسب كل شيء دلالته وأصبحت الطبيعة موضوع بحث وغزو مادة فضول الذات، إن حرية الإنسان متمثلة في النشاط السياسي والفعل الأخلاقي، تمثل رهان الحداثة وبعدها الكينوني[1].

فالحداثة ممارسة تحررية، رافضة الخضوع لتقليد أو قيمة أو سلطة بعينها، إن الأزمنة الحديثة تعتبر خروجا من الظلمة ومرحلة اليقظة والولادة الجديدة، إنه الوعي الثوري، بحيث لم يعد الزمان يتمثل كمسار تراكمي (accumulative)، وإنما كتتابع مراحل منفصلة ومتناقضة من النور إلى الظلمة ومن الظلمة إلى النور، ويتحقق لدينا أن الحداثة هي مشروع تراكمي، لكن يتوقف أن نفهم القصد من التراكم التاريخي، فنشير به إلى الوجود الإنساني، في تصور ما هو كائن، بل تحديد ما ينبغي أن يكون، وهذا ترسيخ الوعي بالزمان[2].

3- هابرماس والحداثة:

تناول هابرماس منذ سنة 1980 مسألة الحداثة في محاضرة ألقاها بمناسبة إسناده جائزة أدورنو من قبل مدينة فرانكفورت وإختار لمحاضرته عنوان "الحداثة مشروع لم ينجز"، أما تبريره لتناول هذا الموضوع فهو تنامي اليأس من الحداثة في الأوساط الغربية وإنتشار خطاب ما بعد الحداثة (...)، الذي صاغ محاضرته لنقد مختلف النزعات المحافظة من المشككين في الحداثة إلى اليائسين منها، وأشار هابرماس في هذه المحاضرة إلى أدورنو وفلاسفة وفنانين، قد ربطوا مسألة الحداثة بالوعي بالزمن والتاريخ في مسائل الفن والثقافة[3].

إن دفاع هابرماس عن الحداثة، يخلصه من نزعة التشاؤم التي إتسمت بها كتابات هوركهايمر وأدورنو ويجعل لفلسفته رهانا عالمي يتمثل في العمل على إستكمال ما شرعت فيه الحداثة، لذلك يتجه عمله نحو إعادة

[1] إبن داوود عبد النور، مرجع سابق ، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص ص 24، 25.

[3] محسن الخوني، المجتمع والعقل التواصلي، مرجع سابق، ص61.

بناء نظرية موجبة للحداثة، وتعني إعادة بناء نظرية الحداثة، تفكيك الأقوال الفلسفية التي أنجزت حولها طيلة قرنين من مسار العقل العملي.

ويكون البدأ في عملية إعادة البناء بالقول الهيغلي الذي جعل منها مشكلا فلسفيا وإستخراج المسلمات ونقدها في سبيل تحقيق أهداف الحداثة بشكل واع، يدرك أن الآخر بالنسبة للعقل، إنما هو العقل، مدركا داخل براديغم التواصل وبهذا نتخطى النظرية الفلسفية، بإعادة البناء أهم الحدود التي إنحبست فيها فلسفات الوعي الذاتي (العقل عند هيغل مبدأ التوحيد بين المتناقضات، لذلك يترك التفكر مكانة إلى النظر التأملي وهو المخرج من أزمة الأزمنة الحديثة، ويرى هيغل أن حقبته تتسم بالأخلاق التي إتخذت طابعا وضعيا*. [1]

إن الغرب عندما دخل إلى لحظة الوعي بالذات إنكشفت له الحياة كمشروع لتحقق هذا الوعي، ممارسته ومن ثم إختباره بمعنى إعمال فكره بكل حرية مادام ينطلق من مبدأ الذاتية المسؤولة، وراح يعمم هذا المبدأ في كل مجالات الحياة: السياسية، الإجتماعية، القانونية.

يرى هيغل أن مبدأ الذاتية قد فرضته الأحداث التاريخية، الإصلاح الديني، الأنوار، الثورة الفرنسية، ولا تتوقف إمتدادات مبدأ الذاتية عند هذا الحد بل تطال حتى العلم الموضوعي والثقافة والفن[2].

4- مقولات الحداثة عند هابرماس:

إن فلسفة الأنوار قامت على العقلانية والحرية والتقدم، وهي القيم التي شكلت المشروع الحضاري والثقافي الأوروبي أو الغربي عموما، وبشرت بتحرير الإنسان من مختلف أشكال الإستعباد وتحقيق سعادة الإنسان بواسطة المعرفة خاصة العلمية.

---

* **الوضعي:** هو ما كان للإنسانية فيه دخل ومنه القوانين الوضعية، مقابل القوانين الطبيعية (إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1403هـ، 1983م، ص 215.)، أطلق هذا اللفظ في فلسفة أوغست كومت على الواقعي أو الفعلي المستقل عن معنى الشرع الإلهي كقولنا الدين الوضعي مقابل الدين الطبيعي (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص 577.).

[1] المرجع نفسه، ص ص 63، 66.

[2] عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس: قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة (رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه)، إشراف: محمدي رياحي رشيدة، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2010، 2011، ص ص59 ،60.

أ. الذاتية:

تعد الأساس الأول للحداثة، لأنها تعيد جميع المعايير والحقائق للذات الإنسانية وجعلها الكفيلة بصناعتها، سعيا منها إلى إتمام القطيعة المبتغاة مع التراث، الذي أنتج المعايير بواسطة قوة خارجة، عن إرادة الإنسان وبالتالي فهي التي تصنع حقائقه.

إن الحداثة هي أولية الذات، إنتصار الذات، رؤية ذاتية للعالم، ومعنى هذا أن الإنسان أصبح يرى صورته في مرآة مجلوة فيتمثل من خلالها العالم[1].

يتأسس معنى الذاتية بأن موقف الإنسان الفردي النابع من ذاته في تقييمه للعالم الخارجي والعلاقة به، ولعل أبرز سمات الحداثة أنها سمحت للذات بفك أغلال الإستبهامات السحرية، في التفكير والفعل وتحرير الإنسان من جدلية العبد والسيد، وقد كان هذا المبدأ نتيجة للإصلاح البروتستانتي، فالأنوار أنجزت قطيعة معرفية مع كل ما هو فوق العقل[2].

ب. العقلانية:

لايبنتز هو أول من أسس الحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية، نقصد المبدأ القائل: ((لكل شيء سبب معقول))، ولقد إكتفت الذات الإنسانية بقدرتها العقلية المستقلة عن العوامل الخارجية الميتافيزيقية، وذلك من معاني العقلانية بل جوهرها، وكذا أسست العقلنة على الذاتية الإنسانية، ذلك أن الذات تنظمها قوانين عقلانية ومعقولة، حيث أن بروز الإنسان كذات يتجلى في قدرته على مقاومة ضغوط العادة والخضوع فقط، لحكم العقل، ويرى هابرماس أن العقل ليس جوهرا موضوعيا أو ذاتيا، ولكنه فاعلية قائمة بذاتها، والفاعلية هي ما تشير لمعنى العقل (عقل تواصلي، أداتي، تحرري)، وتصور هذا ينتقل من غموض وعدم إستقرار دلالة العقل اليوتوبي، إلى دلالة سوسيولوجية ولغوية، أي تجعل منه شيئا فعليا حاضرا[3].

وذلك يخالف نظريات العقل من أرسطو إلى الفلسفة الحديثة والتي تباينت بين كون العقل مجرد جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (الكندي)، وهذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد (إبن سينا)، وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله (الجرجاني)، أما الفرابي فالعقل عنده جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد

[1] محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة في الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، فبراير 1996، ص 12.

[2] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص 107، 108.

[3] المرجع نفسه، ص 111.

موت البدن وهو الإنسان على الحقيقة، أما أرسطو فيعرفه على أنه الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية أما ليبينز فيقول: ((أن العقل هو الذي يسمو بالإنسان إلى معرفة ذاته ومعرفة الله))[1].

ج. العدمية:

نيتشيه هو أول من ذكر العدمية، ويقصد بها: نظرية تقرر أنه ليس يوجد شيء على الإطلاق، نادى بها غورغياس ودلل على ذلك بثلاث قضايا هي:

- لايوجد شيء،
- إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه،
- إذا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس،

وهي نظرية تنكر القيم الأخلاقية عند نيتشه، فالظواهر الأخلاقية لا وجود لها في ذاتها وكل ذلك ماهو إلا تفسير أخلاقي للظواهر وحسب، وهذا التفسير نفسه صادر عن ينبوع خارج عن الأخلاق[2].

إن إحتراف المظاهر يدعم الإتهامات فيكشف العدمي أن كافة القيم لا أساس لها، [...]، فكل معتقد، كل شيء يعتبر حقيقة هو زائف لأنه ببساطة ليس هناك عالم حقيقي، إن قوة النزعة العدمية قوية جدا ومطلقة وتحت فحصها تنكر القيم العليا ذاتها حيث تفتقر إلى هدف وكلمة لماذا لا تلقى أي إجابة[3].

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص ص 84، 87.

[2] مراد وهبة، مرجع سابق، ص 415.

[3] إبراهيم جركس، ما العدمية؟ مقالة نشرت بتاريخ: 2009/11/20م، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/03/26م على الساعة 16:00، على الموقع الإلكتروني الحوار المتمدن: www .m.ahewar.org/s.asp ?aid=192301&=0.

المبحث الثاني: موقف هابرماس من الليبرالية الغربية

إن النقد الحق لليبرالية لا ينطلق من النتائج والمحصلات، بل من المقدمات والأوليات، ولذلك فإن نقد الليبرالية، ينبغي أن يتم إنطلاقا من مبادئها ومسلماتها، ويمكن نقد الليبرالية في مستوى الممارسة التاريخية، وفي مستوى الأسس النظرية والفلسفية، وكل محاولة لتبرير الليبرالية كمنط للتنظيم الإجتماعي والسياسي، وكرؤية للعالم تقوم على الحرية والنزعة الفردية ترتد في نهاية التحليل إلى تبرير وضع قائم، أي نظام من المصالح والتوجهات والإختيارات لحماية تلك المصالح نفسها ظاهرة كانت أم خفية*.

- يزعم الليبراليون المعاصرون أن الليبرالية هي النظام الوحيد الذي يتماشى مع طبيعة البشر وحاجاتهم وتطلعاتهم، ويذهب المغالون منهم إلى تأكيد الزعم الهيغلي المتمثل في القول بنهاية التاريخ، ألا يعني أن الليبرالية تحولت من فكر نقدي (نقد الأوتوقراطية، نقد الدين، نقد الدولة) إلى عقيدة دوغمائية.
- وبذلك ألا تسقط الليبرالية في المأزق الذي سقطت فيه الماركسية: إلغاء التاريخ وإنكار فاعليته، يقع الليبراليون في تناقض جدري عندما يجعلون مظاهره المختلفة، أنهم يجعلون الليبرالية كأنها متعالية على التاريخ والمجتمعات البشرية وتتميز بالوحدانية والإطلاقية تماما مثل الدين أو النظريات الفلسفية المثالية[1].
- إن منتهى الإفلاس هو أن يزعم مذهب من المذاهب البشرية أنه جسد مثالا من المثل وأن لا مجال بعده إلا إعلان نهاية التاريخ وهو بالفعل المنزلق الذي سارت فيه الليبرالية الجديدة مع فوكوياما، وبالنظر إلى المذهب الليبرالي فإننا نراه مفلسا لأنه يساوي بين المثال والمذهب، فيستحيل بذلك إلى وثيقة سياسية وفلسفية مغلقة، ولن يكفي للتغطية على إنغلاقه أن يزعم أنه يؤمن بديمومة الحراك والتطور نحو أفق مفتوح وآية ذلك أنه قبل سنوات فقط رأى الليبراليون كيف أفلس المذهب الإشتراكي الماركسي – بحكم وثوقيته التي أحالته إلى أقنوم جامد– رغم كونه فلسفيا يرتكز على الجدل[2].
- وبالرجوع إلى الخطاب الفلسفي الليبرالي نلاحظ أن المنظرين للفكرة الليبرالية سيحرصون على إختزال الدوافع والأشواق والغايات الإنسانية إلى رغبات وأشواق جسدية لتؤول إلى محض رغبة إقتصادية، لكن الفيلسوف الليبرالي يستشعر إختلال هذه الأولوية المطلقة التي يعطيها للمنظور الإقتصادي في فهم الإنسان وتحديد حاجاته، لأنه يحس أن ثمة دوافع وأشواق تغلو القيمة المادية وتجاوز نطاقها الكسيح المحكوم

* هذه الدوافع التي ذكرها موريس فلامان هي: الغرور، الرغبة في السيطرة، التعصب، عدم التسامح (الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص86).

[1] منوبي غباش، الليبرالية مشارب متعددة، تقديم: صالح مصباح، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص ص 181، 182.

[2] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 7.

بمعايير الحساب النفعي، لذا نجده يحاول غض الطرف عنها أو تجاوزها بمنطق التبرير والتسويغ حينا أو بمنطق الإختزال والتحريف حينا آخر، ولنا في هذا مثالا في الليبرالي موريس فلامان، في دفاعه عن الرؤية الليبرالية لكينونة الإنسان، إذ لما أبان عن مادية هذه الرؤية إستشعر إنزلاقة في الرؤية الإختزالية، حاول الدفاع عن الموقف الليبرالي فكان شكل دفاعه القائم على التزييف أقبح من زلته الأولى في تحديده لهيمنة الدوافع الإقتصادية على الإنسان، وهنا وجد نفسه ملزما بالحديث عن دوافع أخرى غير إقتصادية تتحكم في الإنسان لكنه لم يذكرها وإختار دوافعا حسية لا تعلو على دوافع الإقتصاد وجعل منها دليلا أن لا شيء يعلو على الدافع الإقتصادي[1].

كما أن الخطاب الفلسفي لليبرالية، يعاني دائما من مشكلة التأسيس أو بالأحرى البحث عن المفهوم كان يحس إفتقارا موحشا للأبنية الفكرية الكبرى التي عرفتها القارة الأوروبية، فليس الإستناد إلى واقعة ونوع تلك الواقعة التي تعتبر أن المصلحة هي مقياس كل شيء ومحرك كل شيء كافيا لمد العقل الإنساني بالطموحات الفكرية الكبرى التي يحس أنه مكلف بالبحث عنها وبنائها، ولقد إزداد هذا الإحساس وطأة بفقر المفهوم وجلافة المستند الواقعي لدى أقطاب الفلسفة الأمريكية منذ شرع الكيان الأمريكي بالتعرف على هويته الخاصة فنرى أن أهم ما كان ينقص الخطاب الفلسفي الأمريكي مثلا هو التحليل البنيوي الشمولي لمسألة المعرفة والكينونة[2].

أولا: نقد الليبرالية على المستوى النظري:

1- الفردية:

إن الطابع الفردي لليبرالية أستلهم من النظريات الفيزيائية وخاصة روبير بايل في الرؤية الذرية للكون، الأمر الذي إستخدمه جون لوك في تماثل البناء الذري للكون مع البناء الإجتماعي، فالمجتمع في نظره جمع أفراد كما الكون جمع ذرات، فتتصور الليبرالية المجتمع حصيلة تركيم أفراد فتجعل من الفرد القيمة الأساسية في وجود المجتمع[3].

نجد هابرماس هنا يلوم الليبراليين على كونهم أنكروا البعد الجماعي بإسم فردانية مضخمة تسعى لشل البعد الجماعي الذي يبقى رغم كل شيء عنصرا مقوما للمسار السياسي الديمقراطي، هكذا لا يرى هابرماس أي جدوى من اللجوء إلى أفق الذات لتأويل السياسي فالذات الفردية لدى الليبرالية يكتنفها هاجس فلسفة الوعي التي

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص ص 85، 86.

[2] فرانسيس فوكومايا، مرجع سابق، ص 6.

[3] طلال حامد، مرجع سابق، ص161.

تقترح بالنسبة لليبرالية إسناد ممارسة تقرير المصير الذاتي إلى الذات الكلية (المجتمع) ما يجعل المواطنون فاعلا جماعيا يعكس الكلية أو إرجاع الهيمنة المجهولة للقوانين إلى أدوات الفردية المتنافسة[1].

فالليبرالية إذن تلغي من حسابها قيمة الجماعية وما يرتبط بها من مصلحة عامة، كما أن إعلاء مكانة الفرد لتحل محل الإله وتسخير المجتمع للفرد وعدم إعاقته نرى فيه أمرا معاكسا للمجتمع المتماسك والمترابط، كما أن الليبرالية ترى أن الإنسان خير قاض في مصالحه الخاصة لكن يمكن الإعتراض على هذا إذ أن المصلحة الذاتية هي الدافع لكل إنسان لكن مصالحه ودوافعه لا يمكن فصلها عن المجتمع لأن من غير المعقول أن يتمكن الفرد من الإهتمام بذاتيته للحد الذي ينسى إلتزاماته الإجتماعية، فضلا عن كون الدولة تقدم الظروف التي تساعد الفرد على تحقيق خير ما في نفسه وتحافظ عليها خدمة للمجتمع، وبذلك فمصلحة المجتمع فوق مصلحة الفرد الذاتية[2].

تقتضي الإيديولوجيا الليبرالية بتناغم مجرد بين كل ما هو فردي وما هو إجتماعي ويؤدي إلى الإقرار بأن كل تنافر أو تصادم أو تناقض واقعي بين الفردي والإجتماعي مصيره الزوال حيث يقترب واقع النظام الليبرالي من مبدأ التناغم دون أن يتم تحديد واضح ودقيق لشروط تحقق هذه الغاية، أي دون تخليص هذا المبدأ من طابعه العقائدي الساذج، إن التناقض الواقعي بين المصالح الفردية وما هو كوني تصوره الإيديولوجيا الليبرالية على أنه نقص يجب العمل على تلاقيه لبلوغ مبدأ التناغم ولأن هذا النقص من منظور الفلسفة الإجتماعية غير قابل للتلاقي داخل المنظومة الرأسمالية، فإن المبدأ القاضي بالتناغم يظل مجردا على الدوام[3].

2- الحرية:

إن ليبرالية القرن التاسع عشر قلبت مفهوم الحرية، إذ معها لم تعد الحرية تقدم بوصفها إستحقاقا طبيعيا للكائن الإنساني برسم إنسانيته، بل تم تغيير مدلول الحرية، فأصبحت لا تعني سوى حرية الفرد المالك وذلك قلب جذري للمدلول الماهوي للإنسان من إنسان عاقل إلى إنسان إقتصادي وبذلك إستوت الفلسفة الليبرالية بوصفها، منظورا إقتصاديا يتبذل الحرية ويختزلها إلى مجرد دال على حرية القوة الإقتصادية ولا يزال هذا التصور ناظما للوعي الليبرالي وسائدا في خطابه إلى اليوم، فالليبرالية ليست دعوة إلى حرية الفرد بوصفه كائنا

[1] خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة: قضايا وإشكاليات، دار الأمان، الرباط، ط1، 1435هـ، 2014م، ص 160.

[2] طلال حامد، مرجع سابق، ص 161.

[3] محسن الخوني، التنوير والنقد، مرجع سابق، ص ص 69، 70.

إنسانيا بل هي دعوة إلى حرية الفرد بوصفه مالكا إقتصاديا، مالكا لأدوات الإنتاج بمدلولها المادي المختزل (السيولة النقدية، التقنية الآلية، الثروة الطبيعية)، بل بمدلولها الموسع بوصفها ثروة[1].

وينتهي الأقوياء إلى تجريد المالكين الصغار من ملكيتهم والأفراد يفقدون حقوقهم الفعلية ويحتفظون بحقوق صورية لا أهمية لها بسبب غياب الوسائل المادية[2].

فضلا عن عدم إمكانية حصر المثل العليا كالحرية في قولبة فلسفية، كما فعلت الليبرالية فإن فهم الحق والحرية الطبيعية تجعل نظريات الحق الطبيعي شكلية، صورية، مجردة ودون مضمون عيني حقيقي لأنها لا ترتكز على الفرد فقط، ولا يتحقق المضمون العيني لهما إلا حين يفهم أنهما حقا إجتماعيا وتجريد الحرية عن القانون كما أسس له جون ستيوارت ميل، يجعل من غير الممكن فهم حدود الحرية الفردية، فالحرية دون تقييد هي فوضى وحرية إباحية وإن لم تكن هناك فرصة للجميع لتحقيق حرياتهم فلا تقوم الحرية[3].

تحاول الليبرالية القضاء على كل أشكال التوافق والإعتدال فبدل معادلة الحرية والنظام، يحل النظام المفروض بالقوة وتختفي الحرية أو تتماهى مع نقيضها وبدل معادلة الحرية والمساواة تنعدم المساواة وتحل حرية زائفة، فالنموذج الليبرالي مليء بالتناقضات كالتناقض بين الحرية والعدالة، الحرية الفردية والسلطة السياسية، بين حقوق الإنسان وطبيعة النظام الإقتصادي والسياسي[4].

لكن هل ثمة معنى للحرية إذا كانت أغلبية المجتمع فاقدة للحرية؟ (الوسائل المادية لإشباع الحاجات اللازمة للحصول على الكرامة)، إن التصور الليبرالي للحرية ينتهي في حقيقة الأمر إلى جعل الحرية فكرا على عدد محدود جدا من الناس ممن توفرت لهم الوسائل المادية، والقدرات الفكرية والمعرفية في نطاق مجتمع طبقي قائم على الإستغلال الإقتصادي والهيمنة السياسية للحكام المتحالفين مع رأس المال، إن الحرية في النظام الليبرالي حرية زائفة بلا أساس وهي بمعنى أدق وهم الحرية، فلا حرية للفرد ولا حرية للمجتمع أيضا، فالحريات التي تم التباهي بها من قبل الليبراليين لا تعني أن أفراد مجتمع معين يتحكمون بمصيرهم فعليا ويحددون السياسات التي من شأنها أن تحدد المصلحة العامة، أن حرية الأفراد السياسية تنتهي عند فعل الإقتراع فحسب، لأن الحرية الفردية لا تتحقق في إنفصال عن المساواة والعدالة الإجتماعية[5].

---

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 144.

[2] منوبي غباش، ص 263.

[3] طلال حامد، مرجع سابق، ص 196.

[4] منوبي غباش، مرجع سابق، ص196.

[5] المرجع نفسه، ص ص220، 221.

3- العقلانية:

إن إفتراض العقلانية في الفعل الفردي وتنزيه الفرد من الذاتية والأنانية كلام مبالغ فيه، ومنافي للنزعة الشخصية للأفراد وإفتراض كون الفرد عقلانيا دائما لا ينسجم مع النوازع الشخصية وأن فكرة العقلانية التي أسست عليها الليبرالية قادت إلى مفهوم المنفعة التي أنتجت الليبرالية البراغماتية* (العملية) التي يؤخذ عليها عدة مآخذ: جعل المنفعة معيارا للصدق والحقيقة يجعل المجتمع غابة من الوحوش التي يأكل بعضها بعضا لتحقيق الغاية والنجاح بصرف النظر عن الوسيلة اللاأخلاقية التي تفيد أن الخير لذاته والباطل لذاته بغض النظر عما يترتب عنهما[1].

وهنا يمكن القول أن الليبرالية خالية من كل أخلاق عكس ما حاول فلامان إثباته، حيث، حيث أن ما كتبه دفاعا عن أن الليبرالية لها أخلاق هو بحد ذاته توكيد على هامشية الأخلاق في المنظومة الفلسفية الليبرالية وآية ذلك الصفحات التي خصصها لبحث المسألة الأخلاقية لم تتجاوز في كتابه صفحة ونصف، ويكفي هذا دليلا عكسيا على ما حاول فلامان إثباته فدفاعه عن وجود أخلاق ليبرالية جاء على قدر من الإحتشام والإنكماش والإختزال، فكان بذلك دالا على غياب ما أراد التوكيد على حضوره، أما الملاحظة الثانية فإن هذه المبادئ الأخلاقية ذاتها التي أعلنها بوصفها برهانا على وجود أخلاق ليبرالية ودليلا للدفاع عنها ضد الإنتقادات الموجهة لها نراها تفتقر إلى المبدئية الأخلاقية، حيث أنها مصاغة في لغة تجارية لا تفرق بين التعاقد الإنساني حول مُثُل الحياة وقيمها وبين التعاقد التجاري القائم على مفاهيم الثمن والبيع والشراء ومقدار الإذخار[2].

إن دفاع فلامان عن الأخلاقية الليبرالية ودفاع غيره من الليبراليين يكشف أن أفضل ما يؤكد الإفلاس الأخلاقي لليبرالية هو إستحضار دفاع الليبراليين عن أخلاقيات منهجهم فبعض المدافعين يحرص على القول أن الليبرالية محايدة فيما يخص الأخلاق (مبدأ الحياد الأخلاقي) وهذا أيضا دفاع معكوس يثبت ما يحسب أنه ينفيه، فالحياد الأخلاقي الذي تزعمه الليبرالية لنفسها هو إثبات لعجزها عن تأسيسه المسألة الأخلاقية على نحو يبلور نظرية قابلة لأن تسمى حقا بالأخلاقية، فما إختارت الحياد إلا لعجزها عن إيجاد نقطة إرتكاز لموضعة موقفها

---

* **البراغماتية:** مشتقة من اللفظ اليوناني براغما ومعناه العمل، مذهب فلسفي يقر أن الفعل لا يبلغ غايته، إلا إذا قاد صاحبه للعمل الناجح الذي تحققه التجربة، وتقر أن الحق نسبي أي منسوب إلى زمان معين ومكان معين، ومرحلة معينة من مراحل العلم. أخذ بهذا المذهب بيرس، جيمس وديوي (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 203،204)، وهي عند جون ديوي، تدور على أن نتيجة الفعل داخلة في تكوين صدق القضية، وأن القيم مثل أي قضية تجريبية أخرى يمكن إختبارها.(مراد وهبة، مرجع سابق، ص 138).

[1] طلال حامد، مرجع سابق، ص162.

[2] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 146.

وترسيخه، كما أن ما يؤكد إفلاس هذه النزعة المذهبية هو النظر في مرجعيتها الفلسفية وبحث أصولها النظرية التي سعت للتأسيس والتنظير للمحدد الأخلاقي حيث أن ما إنتهت إليه يثبت عدم إستحقاق نتاجها لأن يسمى فلسفة أخلاقية أصلا[1].

لذا يصح القول أن الفلسفة الأخلاقية الليبرالية في جوهرها غير أخلاقية والدليل على ذلك أنه لم يسبق لمذهب فلسفي إبتذل الأخلاق وحول قيمها إلى تعاير بأوراق البنوك كما فعلت الليبرالية، بنزعها البتنامية الموغلة في الرؤية النفعية فبتنام يخلص إلى أنه يجب على الفرد أن يتحقق من المنفعة التي تعود عليه هو ذاته من الفعل قبل أن يقوم به، وقد أسس لعلم حساب اللذة والألم، فالليبرالية اليوم لست إلا إمتثالا لمقولات الكم، ولو جاز لليبراليين أن يفخروا بشيء في مسألة الأخلاق فليفخروا بالمقياس الكمي، إذ أكدوا بذلك أنهم الوحيديون الذين إستطاعوا أن يمسخوا القيم والمبادئ الأخلاقية ويعبئوها داخل صندوق كمي قابل للقياس، والأمر من ذلك أن مؤسس النظرية الأخلاقية جيرمي بنتام قد ذهب إلى القبض حتى على القيم التي إعترف أنها غير قابلة للقياس الكمي وقاسها بالمقدار المالي[2].

أكد بنتام ان مقياس الكم قابل لقياس ما يسميه باللذات المتجانسة التي يمكن قياسها كميا، بالشدة والمدة، التيقن من الإنجاز، القرب، الخصب، الصفاء والإمتداد، غير أنه حينما يبحث اللذات غير المتجانسة كلذة القراءة فإنه يعترف بصعوبة حسابها كميا، لذا نجده يبحث عن مقياس آخر يقاربها به وهو "المال" أي يجب على الفرد أن يقيس تلك اللذة بمقدار ما يصرفه من مال لتحصيلها، فإذا كان المبلغ المالي الذي تحتاجه مكلفا يجب أن يعرض عنها إلى لذة أقل منها تكلفة، فحسب هابرماس أصبح الوعي الليبرالي كلبيا وتخلص من كل محتوى معياري وهذا ما بينته العلوم الإجتماعية الراهنة وخصوصا الوضعية القانونية والإقتصاد الكلاسيكي والنظرية السياسية الحديثة[3].

مما يؤخذ على هذه النظرية: أنها نظرية فلسفية تستند إلى الإفتراض وهي فكرة خيالية وليست حقيقة علمية، فالتاريخ لا يبرهن صوابها إذ لم يبين لنا متى إجتمع الناس وتعاقدوا على إقامة الدولة، ومن غير المتصور الحصول على رضا الناس جميعا فيحين أن رضاهم شيء أناني خصوصا وأنه سيصبح قانونهم الذي

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص 148.

[2] المرجع نفسه، ص ص 151، 153.

[3] يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 23.

يحكم علاقاتهم، فإن إجماعهم عليه مستحيل والنتيجة هي إجماع الأغلبية وهذا تبرير لإستبداد الأغلبية بالأقلية، كما أنه إذا سلمنا بقيام عقد يمكن للجيل الأول الإلتزام به ولكنه لا يستطيع أن يحمل الأجيال القادمة هذا العبأ[1].

ثانيا: نقد الليبرالية على المستوى العملي

1- على الصعيد السياسي:

تؤمن الليبرالية بأن الدولة ينبغي أن تكون دولة ديمقراطية وقد تعرضت الديمقراطية الليبرالية إلى إنتقادات عدة، إذ أن التأكيد على أن الشعب يمتلك السيادة مقولة نظرية فقط فالسلطة أداة بيد القلة لتحقيق مصالحها على حساب الكثرة، فحكم الشعب بالشعب تزييف فليس للشعب إمكانية في إتخاذ القرارات كما لأن الديمقراطية الليبرالية الغربية ليست كاملة لأنها ديمقراطية سياسية وحسب، ومن أجل أن تكون كاملة يجب أن تشمل الجانب الإقتصادي والإجتماعي[2].

إن الإعتراف الشامل في الديمقراطية الليبرالية هو بالضرورة غير كامل لأن الرأسمالية تخلق عدم مساواة إقتصادية وتتطلب تقسيما للعمل يولد من تلقاء نفسه إعترافا غير متساوٍ، فمن هذه الزاوية لا يقدم المستوى المطلق للإزدهار في أمة معينة أي حل لأنه سيوجد دائما مواطنون فقراء نسبيا وبالتالي لن ينظر إليهم زملاؤهم المواطنون الأكثر رفاهية على أنهم كائنات إنسانية، بإختصار فالديموقراطية الليبرالية تستمر بالإعتراف اللامتساوي بين الناس الذين هم متساوون من الناحية المبدئية، إن الديمقراطية الليبرالية تنتج أناسا بلا شجاعة مكونين من العقل والرغبة، ماهرين في إيجاد وسائل جديدة لإرضاء مجموعة الأهواء الحقيرة بفصل حساب المصلحة الأنانية على أمد طويل[3].

كما انها تقوم على أنتروبولوجيا خاصة تقوم بتقديم الحقوق على الواجبات وهنا يتحدد الإنسان بالنظر إلى ذاته بإعتباره حائزا على حقوق يستمدها من طبيعته كإنسان في إستقلال عن كل مرجعية دينية أو أخلاقية موضوعية وتكرست النزعة الفردية في المجال السياسي والإقتصادي لتصبح قاعدة النظام الديموقراطي، إذ تقوم الليبرالية السياسية على جملة مبادئ تجعلها قوية من الليبرالية الإقتصادية وهذه المبادئ هي: الحقوق الذاتية للإنسان كالحرية، التنوع والإختلاف الإجتماعي، حيث تجعل الليبرالية من التعددية الإجتماعية منطلقا وغاية

---

[1] طلال حامد، مرجع سابق، ص 163.

[2] المرجع نفسه، ص 163.

* إعتبرت العدالة عائقا أمام نمو ونجاعة القوى الإنتاجية في النموذج الليبرالي (منوبي غباش، مرجع سابق، ص 275).

[3] فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص ص31، 32.

وأخيرا الشكل الديموقراطي للحكم فبحسب المبدأين السابقين يكون النظام الديموقراطي نمط الحكم الأكثر نجاعة من غيره لمعطيات مجتمع ليبرالي مفتوح[1].

لقد لاحظ ماركس في هذا المقام، أن الإنسان يبقى مستلبا من ذاته في المجتمعات الليبرالية لأن رأس المال –وهو إبداع إنساني–قد أصبح سيد الإنسان ومسيطرا عليه، وبيروقراطية الدولة الليبرالية التي كان هيغل يدعوها الطبقة الشمولية لأنها تجسد بالنسبة له مصالح الشعب بمجمله، لا تمثل بالنسبة لماركس إلا مصالح خاصة وهي مصطلح الرأسماليين الذين سيطروا عليها[2].

أن النظام السياسي (الدولة) سيكون ضمانا وحاميا للحقوق الإنسانية وهكذا يكتسب الجانب القانوني والحقوقي في المجتمع الحديث أهمية خاصة على حساب الجانب الأخلاقي والسياسي لأن الإنسان يستمد حقوقه من ذاته، لقد أدرجت القيم الأخلاقية الأساسية كالعدالة، المساواة، الإعتدال، الخير، ضمن الوعي الذاتي وأعتبرت، تصورات وآراء شخصية لا أهمية لها في نظام الوسائل أي في مجال إشباع الحاجات وتلبية الرغبات والأهواء الخاصة، فلا وجود للخير كقيمة موضوعية مطلقة بل يفهم الخير على أنه ما يعتقد الفرد أنه خير بالنسبة إليه، وهذه النسبوية الأخلاقية تترجم على صعيد الممارسة بصراع حاد بين مصالح متناقضة للأفراد والجماعات، أما المصلحة العامة (أو ما يرادف الخير) فلا أهمية لها، وربما كانت لها قيمة إسمية فقط عندما توظف في سياق خطاب سياسي يعرض فيه السياسيون برامجهم[3].

وتتميز المجتمعات الليبرالية بإنقطاع الصلة بين الحاكمين والمحكومين، ولقد تجلى ذلك في الإحتراف المفرط للسياسة وما رافق ذلك من فساد في مستوى إدارة الشؤون العامة، وعزوف الأفراد عن المشاركة في الشأن العام وإنكفاء كل واحد منهم على ذاته حيث سادت نزعة سلبية إزاء الوضع القائم وأصبح الإنسان غريبا تجاه نفسه وإزاء الآخرين: فاقدا للمبادرة والمسؤولية وهو ما يسمى "بغياب روح المدنية" التي تشكل جوهر السياسي لأي جماعة بشرية وبهذا فالمثل الأعلى لليبرالية لم يتحقق في المجتمعات الليبرالية، سواء سميت ليبرالية أو ديمقراطية، لقد أدت هيمنة النزعة الفردية الأنانية إلى إنفصال العلاقة بين الفرد والمجتمع وبين المجتمع والدولة، لقد تحول المجتمع إلى فضاء للتناحر والصراع الخفي المستقر، وفيه تكون غالبية الأفراد عاجزة عن فرض ذاتها

[1] منوبي غباش، مرجع سابق، ص 192.

[2] فرانسيس فوكوياما،|مرجع سابق، ص89.

[3] منوبي غباش، مرجع سابق، ص 194.

نظرا لفقدانها لمقومات الهيمنة وفرض الذات (المال والسلطة) ومعنى ذلك فقدان الحرية في مجتمع يفترض أن يكون مجتمع الحريات[1].

إلا أن هابرماس يرفض أن يكون المجتمع المدني مجتمع السوق، أو يتحول إلى نظام الحاجات، فالمجتمع المدني حسبه هو إمكان سياسي وواقع يختلف عن السوق لأن الأفراد وهو يلتقون ويتواصلون في مختلف الفضاءات الحضرية، يتبادلون البضائع والسلع والخدمات وما من شك في ذلك لكنهم أيضا يتبادلون المعلومات والآراء والأفكار وليست حكرا على النشاط الإقتصادي[2].

أخيرا يمكن القول أن النزاعات والحروب التي ولدتها الإيديولوجيا، ونتائجها المرعبة كان لها أثر مدمر على ثقة الديموقراطيات الليبرالية بنفسها، حيث أن عزلتها في عالم الأنظمة المتسلطة والتوتاليتارية* أدت للتشكيك الجدي بشمولية المفاهيم الليبرالية للحق[3].

2- على الصعيد الإقتصادي:

يشير هابرماس في هذا الصدد إلى أن قوام النموذج الليبرالي ليس حرية الممارسة السياسية لمواطنين متجمعين للمداولة بل فرض معايير دولة الحق على مجتمع أسس على الإقتصاد ومن المفروض أن يضمن مصلحة مشتركة متصورة بوصفها لا سياسية أساسا بل تتمثل في إشباع توقعات السعادة للخواص الذين يشاركون في الإنتاج بصفة نشطة[4].

ويعتبر الفيزيوقراطيون هم من فتحوا الطريق لليبرالية الإقتصادية وحسبهم الأرض (الزراعة) هي المصدر الوحيد للثروة ومحرك الحياة الإقتصادية ويكون على الدولة حماية الثروة الإقتصادية الطبيعة وذلك بتحديد وتقنين أطر العمل والإنتاج والتبادل والمنافسة، إن التصور الفيزيوقارطي كان ترجمة لنمط الإنتاج الإقطاعي، وكان لابد من ظهور فكر يعبر عن العلاقات الإجتماعية والإقتصادية الناشئة وقد تحقق ذلك بظهور كتاب آدم سميث

---

[1] منوبي غباش، مرجع سابق ، ص 195.

[2] مصطفى إن شاء الله، المجتمع المدني: حدود المفهوم عند يورغن هبرماس منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص79.

* **التوتاليتارية:** مفهوم طوره الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، لوصف الإتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين، وألمانيا تحت حكم هتلر وهما نظام إستبدادين (فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص53)، يطلق عليها أيضا إسم الأنظمة الشمولية وهي نظام المجتمع المغلق وشكل من أشكال الحكم الشمولي السياسي للطغيان، حيث ينعدم على مستواه القانون والنظام وتكون السلطة في يد رجل واحد. (مساهل فاطمة، الشمولية وتدميرها لبنى المجتمع، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 14، جوان 2015، ص 03).

[3] فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص 44.

[4] خديجة زتيلي، مرجع سابق، ص159.

"ثروة الأمم" سنة 1776 وكان هذا شهادة ميلاد علم الإقتصاد السياسي، ومصدر الثروة حسب سميث هو العمل الذي يمكن الفرد من تحقيق مصلحته الخاصة ولا يتمثل محرك الإقتصاد في المصلحة العامة أو في غاية أخرى موضوعية، فمصلحة الفرد وأنانيته لا غير تحدد كل الأنشطة الإقتصادية، من هنا أكد سميث على أن يكون تدخل الدولة في الشؤون الإقتصادية محدودا جدا بهدف الضبط والتنظيم لا أكثر وترك الآليات الذاتية للسوق تنظم مشكلة علاقات المصالح (اليد الخفية)[1].

لكن الإقتصاد السياسي لم يواصل دائما السير في هذا الإتجاه بحسب خط مستقيم إذ هناك العديد من المنعطفات التي ميزت تاريخ هذا الفكر، لن تستمر هذه الروح الليبرالية المتفائلة مع روبرت مالتوس (1766-1834)، ودافيد ريكاردو (1772-1823)، حيث أثارت كتابتها معضلات ملازمة لنمو الإقتصاد الليبرالي وأبانت الصور غير الجميلة للمجتمع الصناعي الجديد في أوروبا، لقد شهد مالتوس وريكاردو الثورة الصناعية التي نتجت عن الإختراعات والإكتشافات العلمية والجغرافية، وذلك ما جعلهم يعيدون النظر في بعض تصورات سميث الذي لم يشاهد هذا الجانب الكبير من الثورة الصناعية (مصانع كبيرة، أمواج العمال...)[2].

لا يؤدي إقتصاد السوق حسب مالتوس إلى إشباع حاجات الجميع وتعميم الرخاء، فالمجتمعات حسبه تتجه إلى الجوع والخصاصة ذلك أنه بقدر ما يتزايد عدد السكان بنسق متسارع يتناقص مستوى العيش...يتوقف النمو السكاني على مدى توفر الحاجات الغذائية ولكن لا يمكن منع الإختلال وعدم التناسب بين عدد السكان الذي يتدخل فيه إعتبارات كثيرة والوفرة الغذائية، هكذا يسير المجتمع الرأسمالي نحو الفقر والجوع ولا أمل في الخلاص ولا فائدة من تدخل الدولة لتحديد النسل[3].

أما ريكاردو فلا يبتعد كثيرا عن مالتوس ومفهوم الأجر الحديدي* عنده يكفي لبلورة تصوره للأفق الذي يسير نحو الإقتصاد الليبرالي وستعرف الليبرالية منعرجا حاسما مع جون ماينرد كينز الذي دعا إلى أن لا تكتفي الدولة بدور الشرطي بل أن تقوم بدور الرعاية l'état providence من خلال تدخلها في تنظيم الشؤون الإقتصادية وقيام الحكومة بالإقتراض والإنفاق من أجل الأغراض العامة[4].

---

[1] منوبي غباش، مرجع سابق، ص ص 183، 184.

[2] المرجع نفسه، ص ص 185، 186.

[3] المرجع نفسه، ص 186.

* **الأجر الحديدي:** يعني قانون الأجر الحديد أن العمال لا يتمكنون مطلقا من التخلص من فقرهم ولا أمل لهم في ظل النظام الرأسمالي في تحسين أوضاعهم، فينبغي أن تترك الأجور شأن كل العقود للمنافسة العادلة والحرة في السوق وأن لا تكون محكومة بالتشريع (منوبي غباش، مرجع سابق، ص187).

[4] المرجع نفسه، ص ص186، 187.

إن إلحاح الليبراليون على عدم تدخل الدولة بصورة قريبة أو بعيدة، مباشرة أو غير مباشرة، في الشأن العام خاصة في التوزيع العادل للثروات وفي التسيير المتطابق مع حاجات المجتمع للإقتصاد وللملكية الخاصة وللربح وللمنفعة يجعلهم ينسون أو يتناسون، وكما يلاحظ جون كينز أن الإقتصاد عامة والإقتصاد السياسي خاصة غير قادر على حل مشاكله بنفسه حيث أن هناك فترات كساد إقتصادي كالذي عرفته أمريكا أولا والعالم سنة 1929 والذي ختم تدخل الدولة لتحقيق الإقتصاد تارة ولفرض الحماية وإن كانت بصورة مؤقتة، كما تفعل اليوم العديد من الدول الليبرالية وفي مقدمتهم أمريكا[1].

إن نقد الليبرالية الإقتصادية نقد أملته ظروف وتحولات إجتماعية وإقتصادية أدى إلى ظهور الليبرالية الإنسانية فبدل إقتصاد خالص يقوم على الإنتاج والتبادل والفائدة والمنافسة وعدم تدخل الدولة وإستبعاد الإعتبارات الأخلاقية من الحياة الإقتصادية، رأت طائفة من الإقتصاديين ضرورة أخذ المسألة الإجتماعية في الإعتبار وأن يربط النشاط الإقتصادي بالمصلحة العامة للمجتمع بمراعاة العدالة والمساواة الإجتماعية، وضد أفخاخ الإقتصاد الخالص إنتفض والتر ليمان في أمريكا وجاك روف في فرنسا، يتفقان على أهمية المنافسة وضرورة تأطير الحريات الإقتصادية بواسطة المؤسسات الحقوقية والسياسية لحماية تلك المنافسة دعا كذلك سيسموندي إلى مجتمع عادل يكون في متناول كل أفراده بلوغ السعادة، وذلك من خلال تدخل المشرع والحكومة دون أن يجعل المساواة الإقتصادية شرطا لتحقيق ذلك الهدف[2].

تتميز الرأسمالية طبقا من خلال أنها تنزل الإيديولوجيات من سماء شرعيات السيطرة القابلة للإدراك والقوة إلى نسق العمل الإجتماعي، ففي المجتمع البورجوازي الليبرالي تكون شرعية السيطرة مشتقة من شرعية السوق وتحديدا من عدالة التبادل المتكافئ الملازمة لحركة التبادل وهي تتكشف من خلال نقد ضمنية البضاعة[3].

حيث بين ماركس أن الرأسمالية تتميز بالتناقض الذي سيقودها عاجلا أم آجلا إلى الإنحلال والتفكك كنظام إقتصادي وإجتماعي ويأخذ هذا التناقض أشكالا عديدة: هو تناقض طبقي بين البورجوازية والبروليتاريا، بين المصلحة الخاصة والعامة، بين رأس المال والعمل، وليس العمل في تصور ماركس مجرد وسيلة لإشباع الحاجات الطبيعية والثقافية، أو للحصول على الثروة كما الليبراليين الكلاسيكيين بل يصبح في سياق الإنتاج الرأسمالي بضاعة تتحدد قيمتها التبادلية بقوانين العرض والطلب، حيث أصبح العامل بضاعة، إن مشكلة العمل

[1] حيرش سمية، مرجع سابق، ص 71.

[2] منوبي غباش، مرجع سابق، ص188.

[3] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 77.

في النظام الرأسمالي هي عينها مشكلة الصراع الطبقي: يتحكم الرأسماليون بالأجور حيث يستحوذون على فائض في السلع المنتجة بقوة عمل العمال ويعد هذا الإستغلال الإقتصادي إغترابا على المستوى الوجودي وعلى المستوى السياسي[1].

إن الدولة ستتدخل فقط حسب الليبرالية لتجنب المشكلات الإجتماعية الخطيرة، أي تلعب دور الحارس الليلي لمصالح الأثرياء وأرباب العمل فالإقتصاد السياسي الليبرالي ليس إلا تبريرا إيديولوجيا للواقع الرأسمالي القائم على الظلم الاجتماعي، كما أن الليبرالية تولي أهمية وأولوية للحرية على حساب المساواة والعدالة، وهي بذلك تتأكد كإيديولوجيا البورجوازية وتجعل الحرية رهينة الملكية، فمالكو الوسائل المادية هم وحدهم يكونون احرارا بالفعل فالتطبيق العملي لحق الحرية إنما هو الملكية الفردية،... وحق الملكية هو حق الإنسان في التمتع بثروته والتصرف فيها وفق مشيئته، دون الإهتمام بسائر الناس وبصورة مستقلة عن المجتمع، إنه الحق في الأنانية وهذه الحرية مع تطبيقها هي التي تؤلف أسس المجتمع البورجوازي[2].

فالفرد البورجوازي ينشغل أولا برفاهيته المادية الذاتية، فهو لا يتحلى بفضيلة الإهتمام بالصالح العام، ولا يعن مطلقا بالمجموعة الإنسانية التي تحيط به، إنه أناني، وهذه الأنانية الفردية كانت تشكل لب إنتقادات المجتمع الليبرالي، وهو لا يهتم بالجماعة المحيطة إلا بقدر ما تساهم في الحصول والمحافظة على أملاكه، لذلك فالمجتمع الليبرالي حسب كانط يمكن أن يكون مكونا من عفاريت شرط أن شرط أن يكونوا عقلانيين، لكن القبول العامل لليبرالية السياسية أو الإقتصادية، من قبل عدد كبير من الأمم لا يمكن أن تحذف فيما بينها الإختلافات المؤسسة على الثقافة، إختلافات تصبح بارزة أكثر بعد الإنشطارات الإيديولوجية[3].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن البورجوازية هيمنت على المجتمعات الأوروبية تحت وعود التحرر والإنعتاق... وحملت الغزوات الكولوميالية رايات التحديث والتطوير للشعوب المتخلفة عن ركب الحضارة أما الغاية فواحدة، أن تبلغ السيطرة الرأسمالية مداها، البرجوازية الإقتصادية والسيلاسة الليبرالية دعامتان تشدان عضد النظام الرأسمالي، والفرد الحر يعني حصرا الفرد البورجوازي، وهكذا فإن الدولة تخدم الأقلية الغالبة

---

[1] منوبي غباش، مرجع سابق، ص ص 189، 190.

[2] منوبي غباش، مرجع سابق، ص190.

* بوسع الليبرالية أن تكون مدمرة للأشكال العليا من الوطنية الضرورية للبقاء الفعلي للجماعة (فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص299).

* لقد إنتقد ماركس علاقة الإنتاج الرأسمالية بوصفها نوعا من العنف الذي إنفرد باستقلاله في وجه الحرية المنتجة وفي وجه كل ما هو منتج (يوغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص104).

[3] فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص ص 152، 233.

المتناقضة مع مصالح الشعب أي أنها تمثل طبقة أو طبقات ولا تمثل المجتمع برمته، فتمثلها لمصالح طبقة بعينها يكون بالضرورة على حساب سائر طبقات المجتمع الأخرى[1].

وهكذا تتواجه المجموعات المقهورة والفئات صاحبة الإمتازات تتواجه في مجتمع الرأسمالية المتأخرة ليس كطبقات إقتصادية إجتماعية مادامت حدود الإمتيازات تسير طبق لنوع الفئة وليس عرضيا عبر مقولات الجمهور ككل. وبذلك تصبح العلاقة الأساسية التي نشأت في المجتمعات التقليدي كلها وإنطلقت كما هي في الرأسمالية الليبرالية متوسطة أي التناقض الطبقي بين أطراف موجودة فيه علاقة ممأسسة للقوة، للإستغلال الإقتصادي وللقمع السياسي، حيث يكون التواصل مشوها لدرجة كبيرة ومحدودا ولم تعد الكلية الأخلاقية نموذجا مناسبا من أجل العلاقة الطبيعية في الرأسمالية المتأخرة القائمة على التنظيم[2].

ومن هنا لا يمكن تجاهل أو إخفاء فشل النموذج الليبرالي في تحقيق الرخاء الإقتصادي لأن الإزدهار لم يتحقق في كل البلدان والرخاء لم ينعم به جميع الأفراد حتى في المجتمعات المتطورة إقتصاديا، كما أن المبدأ الكلاسيكي المتمثل في الحد من سلطة الدولة والذي عبر عنه فنسون غورني ((دعه يعمل دعه يمر)) تحول إلى واقع فعلي ولم يعد بإمكان الدولة التدخل في المجال الإقتصادي بواسطة التخطيط والتنظيم والتوجيه وأكثر من ذلك لم تعد الدولة قادرة على التحكم في حركة رأس المال الذي إنفصل عن السلطة السياسية وتحول إلى سلطة كونية تتحرك في فضاء عالمي وإفتراضي، أي أن الدولة في ظل هذا الواقع تحولت لمجموعة أجهزة تقنية وبيروقراطية دورها توفير الأمن وضمان العقود والإجراءات القانونية اللازمة لدوام آليات السوق وفقط ، فرأس المال أصبح سلطة تتجاوز سلطة الدولة ذاتها فلم يعد بإمكان الدولة حماية حرية الفرد ولا ضمان العدالة بين أفراد المجتع[3].

ومن هنا تبخر دولة الرفاه والتقدم وعدنا للتشاؤم والإقرار بصوابية نقد الحداثة على النمط الماركسي، فالمجتمع البرجوازي الذي يرى نفسه ويعلن أنه كوني لم يكن يشمل سوى فئة قليلة مميزة في المجتمع، الفئة المتنورة أو أصحاب الملكات العليا، وهذا يعني إقصاء الشرائح الواسعة: الفلاحين، العمال، الفقراء، النساء، الأجانب، مما قد يحمل البعض على التساؤل: فيما تختلف الحكومة البورجوازية عن حكومة أرسطو؟ ألم تحتفظ أوروبا العصر الحديث بتعريف المواطنة كما قدمها كتاب أرسطو السياسات؟، ألم يستمر المجتمع الأوروبي في

[1] مصطفى إن شاء الله، مرجع سابق، ص ص 70،71.

[2] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 80.

[3] منوبي غباش، مرجع سابق، ص ص 254، 256.

إقصاء المرأة والشباب والأجانب من الحقوق السياسية وحتى الإجتماعية؟، إلى حدود النصف الثاني من القرن العشرين[1].

وهذا ما أعلن كل من الهيجيليين الليبراليين والإشتراكيين موقفا ناقدا حيال المجتمع البوربجوازي الذي شكل بالنسبة للفريقين دولة لا تراهن إلا على الندرة والفهم، دولة هدفها الوحيد ينحصر في رخاء الأفراد وبقائهم، ومضمونها الوحيد العمل وسعادة الأشخاص الخاصة ومبدؤها الوحيد الإدارة الطبيعية ونتيجتها الوحيدة إعادة إنتاج الحاجات، ويرى هيغيليو اليمين تحقق المبدأ الإجتماعي إلى حد إلغاء التباين الإجتماعي والسياسي الذي سيؤدي إلى الحكم المطلق للمبدأ الإجتماعي، ويظهر المجتمع بمثابة مجال للتفاوت في الصفات والحاجات والإستعدادات الطبيعية، ويشكل مجموعة متماسكة موضوعية غير أن مقتضياتها الوظيفية تمارس عبر إتجاهات الذاتية، ومنه فإن كل محاولة ترمي للمبدأ المدني للمساواة وإخضاع الجماعة للإعداد الديمقراطي للإرادة الموضوعية مصيرها الفشل[2].

وكحل للخروج من هذا يقترح هابرماس: لابد لمفهوم البراكسيس أن يضم إليه الفاعلية النقدية والثورية بقول آخر الفاعلية السياسية الواعية لذاتها، التي من خلالها سيقوم العمال المنظمون بإيقاف السيطرة الرأسمالية للعمل الميت على الحي وسيمتلكون القوى الأساسية التي سلبتهم إياها عبادة الأصنام[3] الصنمية التي تلتصق بمنتجات العمل لما تنتج كبضائع، حيث لا يمكن فصلها عن إنتاج البضائع[4].

3- نقد النيوليبرالية:

نستحضر في هذا المقام النقد الذي وجهه النيوليبرالي أوجن فون بوهم بافريك إلى التراث الإقتصادي الليبرالي الكلاسيكي في عمومه، حيث أخذ عليه من ناحية المنهج، فالمدرسة التاريخية ترى أن السبب الرئيسي لأخطاء الإقتصاد الكلاسيكي يكمن في منهجه الخاطئ، فهذا المنهج كان تقريبا منهجا تجريديا إستنباطيا وأن المدرسة التاريخية ترى أن الإقتصاد السياسي يجب أن يكون كله أو على الأقل في جوانبه الأساسية قائما على منهج إستقرائي[5].

أما بالنسبة للنيوليبرالية، فقد عاب عليها نقادها سقوطها في الفردانية، ولقد أدى هذا النزوع الفرداني الذي تتسم به النظرية النيوليبرالية إلى إسقاطها في كثير من الإشكالات والمآزق سواء من جهة المنظور الأخلاقي أو

[1] مصطفى إنشاء الله، مرجع سابق، ص ص 114،115.

[2] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 115.

[3] المصدر نفسه، ص100.

[4] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 77.

[5] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص ص 102، 103.

المنظور الإقتصادي بل حتى على المستوى المنهجي، فإن المقاربة الفردانية للواقع الإقتصادي أنتجت كثيرا من المفارقات والمزالق والتي من بينها بحث روبير نوزيك "الفوضى، الدولة واليوتوبيا"، الذي أنتقد فيه النيوليبرالية التي بالغت في إنتهاج المنظور الفرداني في مقاربة الظاهرة الإجتماعية والإقتصادية، أما على مستوى مفهوم المنفعة فإن التنظير النيوليبرالي يتضاد مع طبيعة الواقع الإقتصادي ذاته، حيث أن المنفعة لا ترتبط في الواقع الفعلي بقيمة السلعة بل إنها تخضع للثمن داخل السوق، هذا فضلا على أن مفهوم المنفعة الحدية صعب التطبيق على أرض الواقع[1].

إن المشروع النيوليبرالي لا يهدف لتحرير الإنسان بل إلى تحرير الرأسمال الإقتصادي من كل قيد بما فيه قيد القيم وتحجيم سلطة الدولة لتتصرف القوة الإقتصادية كما تشاء، ومن هنا فالرؤية النيوليبرالية ليس فيها أي شيء "نيو"، بل هي رؤية تسعى إلى إستعادة البداية المتوحشة للنظام الرأسمالي خلال النصف النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث كان لرأس المال كل الحق في طحن المعادن والبشر على حد السواء من البعد الإجتماعي، وإحتياجات الفقراء أصبحت عبئا لا يطاق، وأن دولة الرفاه تهدد المستقبل، والقول أن شيئا من غير المساواة بات أمرا لا مناص منه[2].

إن ما يعاب على الليبرالية هو تكديس الثروة بين أيدي عدد قليل من الناس والذي يؤدي بالضرورة لتعميم الفقر (فقر الأفراد والدول) وإستغلال الثروات البشرية والطبيعية من قبل الشركات الكبرى العابرة للقارات، لقد تنبأ الليبراليون المعاصرون بأن إقتصاد السوق القائم على دعائم الملكية الخاصة والعمل وحرية المبادرة وعدم تدخل الدولة في الإقتصاد سيؤدي إلى الإزدهار والرفاه، لسنا بحاجة لإثبات تلك النبوءة، فالواقع يكشف حجم المشكلات الخطيرة التي تعصف بالمجتمعات نتيجة لإتباع السياسات اللاإقتصادية والإجتماعية النيوليبرالية، وعلى سبيل المثال، مشكلة البطالة وتسريح العمال والإقتصاد الإجتماعي، وتدمير الطبقة الوسطى وإتساع الفجوة بين الأثرياء والفقراء، إضافة إلى الأزمة المالية العالمية ففشل الدولة في التعامل مع فوضوية الوقت تكاد تكون بلا نهاية، إذ شيئا فشيئا تفقد الحكومات قدرتها على أخذ زمام المبادرة في توجيه تطور أممها وبهذا يهيمن الإقتصاد على السياسة[3].

إن الليبرالية الجديدة تنتهي في نهاية المطاف إلى جعل الدولة أداة في خدمة الإقتصاد الذي تتحكم به فئة قليلة العدد من الرأسماليين خارج نطاق كل قانون، وتنتهي كذلك إلى إنتهاك حقوق الأفراد عندما يتم تفقير

[1] الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مرجع سابق، ص122.

[2] المرجع نفسه، ص ص 130، 131.

[3] منوبي غباش، مرجع سابق، ص ص 258، 259.

شرائح واسعة من المجتمع وحرمان فئات كثيرة حيث تصبح غير قادرة على الحصول على الوسائل الضرورية للعيش اللائق، وعندما تجتمع السلطة والثروة بين أيدي فئة قليلة يصبح الحديث عن حقوق الإنسان أو حقوق المواطن بلا معنى وتبعا لذلك يمكن القول إن الليبرالية الجديدة تؤول حتما إلى التناقض مع الديمقراطية[1].

إن الأدبيات النيوليبرالية لا تخجل من إذاعتها لهذا الخطاب الفج، فالصوت النيوليبرالي ليس صوت فكر يصدر عن ذات إنسانية بل هو صوت الشراهة القاصدة إلى الربح المادي فقط، إنه صوت النقد، فالتوجهات النيوليبرالية لا جديد فيها سوى مزيدا من إطلاق النزوعات التي أفسح عنها الفكر الليبرالي الكلاسيكي مع تعميق البعد المنفعي، حيث تسعى هذه الثقافة المهيمنة على تجذير ما يسميه جارودي بنموذج إنسان السوق أي الإنسان الإستهلاكي، إنسان يلف ويدور حول الأشياء منشغلا بالسعي نحو إمتلاكها، إنسانا محكوما بكوجيتو جديدة مفادها: ((أنا أستهلك أنا موجود)) بدل الكوجيتو الديكارتي ((أنا أفكر أنا موجود))، ولكنه في الحقيقة لا يستهلك الأشياء بل تستهلكه[2].

إذن الليبرالية الجديدة تلغي الإنسان وبذلك فهي تتعارض مع كل نزعة إنسانية تؤمن بالإنسان وتراهن عليه بإعتباره غاية الإقتصاد والسياسة والتشريع، إن الإيديولوجيا الليبرالية لا تعترف بالإنسان ولكنها تزعم الدفاع عن الفرد وعن حقوقه وحرياته ضد كل إعتداء، ولكن هذا الفرد هو البورجوازي، ذلك الكائن الخيالي الذي ينتمي للمجال الإفتراضي، لا علاقة له بالوجود البشري الحقيقي... إنه المعروف اليوم بإسم الرأسمالي (المستثمر، المقاول) ذلك الذي يوجه السياسة ويتحكم في المجتمع ويقدر مصير العالم[3].

فهيمنة الفكر الليبرالي عامة والفكر النيوليبرالي خاصة على الفلسفة الغربية فترة طويلة، إستطاع أن يحول الإنسان بفعل الإيديولوجيا التي تتحكم يه إلى بضاعة، أو سلعة أو شيء تمرر عليه غاياتها، فرفعت الفرد فوق الدولة والمجتمع[4].

---

[1] منوبي غباش، مرجع سابق، ص ص 259، 263.

[2] الطيب بوعزة، الليبرالية مشارب متعددة، مرجع سابق، ص ص 131،132.

* ألغت الليبرالية الجديدة الحقوق الإقتصادية، الإجتماعية، وتم نفيها في الخطاب الليبرالي، وإن تم إستحضارها فلغاية إضفاء مسحة إنسانية عليه بحسب ما تقتضي الوظيفة التمويهية، من هنا أضاع الإنسان خصائصه النوعية والتي أهمها الحرية، الحرية التي لا تتحقق إلا بالتخلص من كل أشكال الإغتراب الفردي والإستغلال الإقتصادي والهيمنة السياسية (منوبي غباش، مرجع سابق، ص ص267، 276.)

[3] المرجع نفسه، ص266.

[4] مروان الشابي، الأخلاق في الفكر الغربي من كانط إلى مدرسة فرانكفورت، دار الكتب الوطنية تونس، ص ص62،63.

المبحث الثالث: بدائل الليبرالية

كان عصر الأنوار قد منح العقل مرتبة فاضلة فصار المرجع والإنتهاء، فظهرت الإكتشافات وتطور العالم وإزدهرت الصنائع في الظاهر والبدء كان الهدف هو إمتلاك الطبيعة والتحكم في الأحداث، وسعادة الإنسان فالعقل صار محددا لأهداف تقنية، فكان منها النافع مثلما كان منها المضر.

أولا: العقل التواصلي طريق للخروج من فلسفة الذات

يرى هابرماس أن الحداثة التي إعتمدت على العقل الأداتي أو التقني، قد أثبتت فشلها، لذلك لابد من التواصل، ويعوض العقل الأداتي بالعقل التواصلي وتتأسس هذه النظرية على قاعدة الفكر الهيغلي أي يكون التواصل خاليا من التسلط والهيمنة والإستعمار.

1- مفهوم التواصل:

أ. في اللغة العربية:

نجد في اللغة العربية إشارة إلى هذا المفهوم بمصطلحين هما المصدران: التواصل على وزن تفاعل/ من الفل تواصل على صيغة تفاعل والإتصال على وزن إفتعال من الفعل إتصل على صيغة إفتعل، وقد إشتهرت الصيغة الأولى في أربعة معان من بينها التشريك بين إثنين فأكثر، فيكون كل منهما فاعلا في اللفظ مفعولا في المعنى، والتواصل في معناه الأوسع مصطلح يشير إلى كل أنواع النقل المتبادل للمعلومات بإستعمال العلامات signs والرموز symbols فيما بين الكائنات الحية (الإنسان والحيوان) وبين البشر وآلات معالجة البيانات، وفي معناه الضيق – المعنى اللساني- التواصل هو التفاهم الذي يحصل بين البشر عن طريق الوسائل اللغوية وغير اللغوية مثل حركات أعضاء الجسم gestures والإيماءات mimicry ونغمات الصوت[1].

ب. تعريف هابرماس للتواصل:

يخص مفهوم الفعل التواصلي تعامل ذاتين على الأقل قادرتين على التكلم والعمل وتنخرطان في علاقة بين شخصية سواء بواسطة الكلمات، أو بواسطة ما يتخطاها ويسعى الفاعلون عبر هذا النمط من النشاط إلى تحقيق تفاهم حول سياق عمل، الغاية منه التنسيق بين مخططات أعمالهم ومن ثمة بين أعمالهم ذاتها وتتويج هذا التفاهم بتحقيق الإجماع[2].

---

[1] فاطمة الزهراء صادق، التواصل اللغوي ووظائف عملة الإتصال في ضوء اللسانيات الحديثة، مجلة الأثر، العدد 28، جوان 2017، ص ص 51، 52.

[2] محسن الخوني، المجتمع والعقل التواصلي، مرجع سابق، ص 179.

إن التواصل حالة تفاعلية تجمع بين كونها أداة وغاية، وهو يفيد الإنتقال من الفردي إلى الجماعي، يؤسس لكل حياة إجتماعية حيث يخلق سياقا تبادليا للمعاني والمضامين، للعلامات وللأشياء، لذلك فإنه يولد تفاعلا يسهم في ظهور انماط مختلفة من السلوك سواء كانت منحى إئتلافي أو إختلافي، ويؤثر على نظرة الإنسان لذاته وللآخرين وعلى وعيه بالواقع وبالزمن كما انه لا يقتصر على الوعي فقط، بل يخترق مناطق اللاوعي ليضيف إلى المتخيل ما تدركه الذات أو ما تتوهمه من قدرة على إلتقاطه أو ما يتخطى قدرتها[1]، كما أن التواصل عبارة عن علاقة حوارية حرة، بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة إيديولوجيا وطبقيا، علاقة تتوخى بناء وعي بمنأى عن ضغط المؤسسات والأجهزة[2].

2- العقل الأداتي:

أ. مفهومه:

ظهر مفهوم العقل الأداتي في مؤلفات العديد من الفلاسفة والمفكرين السابقين على هابرماس أمثال: هوركهيمر وأدورنو في مؤلفهما جدل التنوير 1972، كتاب هوركهايمر أفول العقل 1974، وكتاب ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد 1964، إن العقل الأداتي لدى هؤلاء هو منطق في التفكير، وأسلوب في رؤية العالم، أي أن العالم الإجتماعي أصبح له طبيعة ثانية وأصبح كالطبيعة، غير قابل للتغيير ومستقل عن أفعالنا، وهذا العقل عند هوركهايمر هو العقل المهيمن في المجتمعات الحديثة الرأسمالية، التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتقلص لمجرد أداة لتحقيق أهداف معينة[3].

أما عند هابرماس، فإن العقلانية instrumental rationality ، فهي العقلانية التي تمارس الحساب، وتقويم الإمكانيات المادية المتاحة للوصول إلى الاهداف، و إختيار أفضل الوسائل لتنفيذ الأغراض العملية، وهذا النوع من العقلانية يظهر في تعامل الإنسان مع الطبيعة، ويتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا[4].

هذه العقلانية التكنولوجية يعرفها هربرت ماركيوز بأنها نمط من الإنتاج أو مجموعة من الأدوات والأجهزة تميز ما يعرف بعصر الآلة، هي في واقع الأمر شكل من التنظيم ومن إدامة أو تغيير العلاقات الإجتماعية، وبهذا المعنى فالتكنلوجيا مظهر للفكر المهيمن والأداة المسخرة للرقابة والسيطرة فالعقلانية

[1] محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1414هـ، 1993م، ص ص 176،178.

[2] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 186.

[3] أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص ص 132، 133.

[4] أحمد عبد الحليم عطية، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 186.

التكنولوجية غدت عقلانية سياسية، وقد تم ذلك عندما إرتبطت العلاقة بمشروع السيطرة، غن الوضع القائم يكرس السيطرة والهيمنة الكلية على نشاطات الإنسان المعاصر[1].

إن مصطلح الأداتية عند هابرماس يحمل مضمونين، أحدهما يمثل أسلوب لرؤية العالم، والآخر أسلوب لرؤية المعرفة النظرية، ما يوضح صلة العقل بالأغراض العملية، وهذا ماوضحه ماركيوز بأن العقل الأداتي هو ذاته إيديولوجيا، فالتقنية مشروع تاريخي، إجتماعي تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة أن تفعله بالبشر وبالأشياء[2].

من هنا يقصد هابرماس بالعقل الأداتي، العقل الغائي، فالنشاط العقلي بالنسبة لغاية، إما يكون أداتيا أو إختيارا عقلانيا أو مركبا منهما، ويهتدى هذا العقل بالقواعد التقنية التي تقوم على المعرفة التجريدية، فمفهوم العقل الأداتي يعتبر أكبر دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي التقني، وأن هذا العقل هو نتاج لحركة التطور العلمي في عصر الأنوار، ويوضح الأسس التي أدت لظهور هذا العقل منها الآليات التي وضعها وأرساها المجتمع الحديث مثل: إنتاج السلع، حيث أصبحت أهمية البضاعة تتركز في ثمنها بإعتباره جهدا متشيئا وليس فيما تنطوي عليه من قيمة، حيث صار التأكيد على قيمة الأشياء يصاغ بمعزل عن البعد الأخلاقي والإنساني لها وهنا إختزلت القيم الإنسانية إلى أشياء خاضعة للتبادل[3].

ولقد تحول الفرد صفرا بالمقارنة مع القوى الإقتصادية، فإن كان الفرد آخذا في الإختفاء خلف الأداة التي يستخدم فهو أحسن إذن إستخدام هذه الأداة أكثر من أي وقت مضى، وفي زمن يسود فيه موقف اللاعدالة، يزداد عجز الجماهير بقدر ما يزداد التراكم الكي للخيرات التي توضع في تصرفها، إن العقل في ظل هذا لا بقاء له حين يتحدد بوصفه إرثا ثقافيا، يوزع على غايات الإستهلاك هذا ما يؤدي إلى جعل الناس أقل قيمة بل أقرب للحمق[4].

---

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: نموذج هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص 139.

[2] أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص 133.

[3] المرجع نفسه، ص 134.

* **الفعل الإستراتيجي:** هو فعل أداتي أيضا إلا أنه يرمي لحمل الآخرين على القيام بأفعال خدمة لمصالحه وأهدافه، ويعد فعلا إجتماعيا، لقيامه عم طريق اللغة، (مصطفى إن شاء الله، مرجع سابق، ص 117، 118)، إن الفعل الإستراتيجي يتميز بطابع شخصي، حيث يبحث عن المصلحة الذاتية، الربحية الهادفة للنجاح، وينطوي هذا الفعل على معنى التعامل مع الآخرين بوصفهم أشياء ووسائل لتحقيق الأهداف الخاصة، للفاعل الإستراتيجي. (علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص 171، 172).

[4] ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، يناير 2006، ص ص 17،18.

تقدم الأسطورة السردية نموذجا لتفسير مسار مسار الأنوار، إن البشر لا يحققون هوياتهم إلا حيث يتعلمون السيطرة على الطبيعة (مكر العقل)، على حساب قمع طبيعتهم الداخلية، إن العقل الذي حرر البشر من عبوديتهم للقوى الطبيعية هو نفسه الذي أوقعهم في عبودية جديدة، إذ نجدهم أسرى لمنتجاتهم وللآليات الت وظفوها للسيطرة على الطبيعة فأضحت طبيعتهم في أسر صنمية fitiche البضاعة في مجتمع معقلن، إن العقل الأداتي منتج للأسطورة او لنقل هو وجهها الآخر، إنما يخضعان لنفس المنطق، الضبط، التقنين، التنميط، التوحيد والأسطورة التي حاولت الأنوار مقاومتها، عادت من جديد ولكن هذه المرة من نافذة العقل ذاته[1].

ب. سمات العقل الأداتي:

إستخلص هابرماز وقبله هوركهايمر وأودرنو وماركوز السمات الأساسية للعقل الأداتي، وبينوا إستراتيجية الإختزال التي تمارسها بحق الطبيعة والإنسان، فهو لا يهتم بالخصوصية، وقدرته على الإدراك تجعله يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج إختزالية بسيطة، وينظر للإنسان على أنه يشبه الأجزاء الطبيعية الأخرى، فالإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت وكمي، ويرى أن الهدف النهائي من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها، ويلجأ لفرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الظواهر بما فيها الإنسان للقوانين الشكلية والقياسية والنماذج الرياضية، حتى يتحكم في الواقع كما يريد، ولكنه يسقط في اللازمنية واللاتاريخية لأنه عاجز عن تجاوز الحاضر للوصول للماضي، وإستشراف المستقبل، وهنا يقع في نوع من النسبية المعرفية والأخلاقية الجمالية، فتصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم ظهور حالة من اللامعيارية الكاملة[2].

أي قبول النظرة الجزئية للأشياء وقبول ظروف القهر، القمع، التنميط والتشيؤ والإغتراب، أي تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أي نزعات إبداعية، تلقائية، تتجاوز ما هو مألوف، إن الممارسات الإختزالية التي فرضتها هيمنة العقل الأداتي في مجال العلوم المحضة والإنسانية وفي مجال العلاقات الإجتماعية وفي مظاهر التعبير السلبي والثقافي، جعل الإنسان الحديث يخضع لضرب من واحدية الرؤية للحياة[3].

---

[1] خميسي الدريدي، المعقولية والحداثة لدى يورغن هابرماس (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، فلسفة معاصرة)، إشراف: صالح مصباح، جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية تونس، مدرسة الدكتوراه: البنيات والنظم والنماذج والممارسات في الآداب والعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص ص124، 125.

[2] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص453.

[3] المرجع نفسه، ص 454.

ويخضع النشاط الأداتي إلى قواعد تقنية، تتأسس على معرف إمبريقية، وتفضي هذه القواعد في جميع الحالات إلى توقعات شرطية تتعلق بوقائع قابلة للملاحظة الفيزيائية أو الإجتماعية، ويمكن لهذه التوقعات أن تظهر مدعمة أو خاطئة، وتنظم سلوكيات الإختيار العقلي وفق إستراتيجيات تستند لمعرفة تحليلية، وتتضمن هذه الإستراتيجيات إستنتاجات على أساس قواعد التفضيل (أنساق قيم) وقواعد سلوك عامة، ويحقق النشاط العقلي بالنسبة لغاية أهداف تحددها شروط معينة[1]، أولها غاية الفعل الأداتي تتحدد مسبقا بإستقلاليته عن وسيلة تحقيقها وثاني هذه الشروط هي: أن الغاية تتحدد بتدخل سببي في العالم الموضوعي[2].

يقول ماركوز في هذا: ((إننا نواجه هنا واحدا من أكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاة للأسف، الطابع العقلاني للاعقلانية (...)، وبمقدار ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيء، إلى بعد للجسد والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الإستيلاب بالذات إشكاليا، فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني (...) وأدوات طبخهم))[3].

وقد إنتقد هابرماس العقل، لأنه أراد هدم معطياته وذلك من خلال القضاء على مركزه الفلسفي الوضعي الذي أبرز هذه الرؤية للعقل ولم يقبل بالنقد العقلاني الذاتي للعقل المتمركز على ذاته، لأن وسيلة نقده هي الذات نفسها، إن العقل المتمركز على الذات هو نتاج إنشطار وإغتصاب أي نتاج سيرورة إجتماعية التي وصفها أدورنو وهوركهايمر وفوكو بأنها تتجاوز قواها وتتشيأ[4].

حسب هابرماس فإن نقد هوركهايمر وأدورنو بل حتى ماركيوز للعقل (حيث إنتهوا إلى تحديد العقل بشكل عام بالعقل الأداتي)، إنما هو من أجل جعل العالم مكانا أكثر عقلانية من خلال النقد، إلا أن العقل غدا أداة قمع، ويعتقد هابرماس أن جيل المدرسة الأول قد غرق في تناقض العقل مع ذاته، وأنه قصر المعرفة في جدل التنوير على تأكيد إنحراف العقل ومن ثم إنهزامه في تحقيقي المصالحة العقلية، ولم يبحث في الآثار الدالة على العقلية الإجتماعية ولا سيما التواصلية [...]، إنه تناقض منطقي، عقل بلا عقل، فهو لا يرى الأشياء إلا كموضوعات يمكن التلاعب بها، فمثلا إذا مضيت للغابة فأراها على أنها مجرد مكان تبنى فيه البيوت أو مكان لقطع الأشجار لصنع الورق بدل أن أرى فيه الجمال الطبيعي[5].

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص ص 321، 322.

[2] جيمس جوردن فينليسون، مرجع سابق، ص 64.

[3] هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص 45.

[4] أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص ص 134، 135.

[5] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص 165،166.

3. العقل التواصلي:

لقد حاول هابرماس الخروج من دائرة العقل الأداتي بإقتراحه للعقل التواصلي مؤكدا على ضرورة إشاعة مفهوم التواصل أساسا للتفكير العقلي الذي يقوم على نسق الإتصال بديلا عن نسق الإنعزال، فبعد أن يستغني هابرماس عن أنموذج فلسفة الذات – الوعي، أي عن قدرة الذات ووعيها في إفتراض حقيقة مطلقة وغير مشروطة، وبعد كشفه عن عجز الذات في تأكيد حقيقة ما، فهنا تقتضي الضرورة أن يؤسس لإعتراف التداوتي، صانع الفهم.

أ – مفهومه:

رأى هابرماس وجوب الإنعطاف بمسار العقلنة نحو درب من التواصليةبين الذوات الفاعلة الإجتماعية، أو المشاركة البينذاتية في نقاش تداولي يهدف نحو فهم السلوكيات المتحصلة ين أفراد المجتمع. إن التواصل يهدف إلى الفهم والتفاهم بين المتحاورين كمرحلة متقدمة لحوار ونقاش يهدف للإجماع، يقول هابرماس في هذا: ((إن الأقوال حول مجال ظاهرات الأشياء والأحداث يمكن أن تعاد ترجمتها فقط في توجهات من أجل الفعل العقلاني الهادف في تقنيات وإستراتيجيات، أما الأقوال حول مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات فيمكن أن تعاد وتترجم فقط في توجهات من أجل الفعل التواصلي إلى المعرفة العملية)).[1]

فالعقل التواصلي مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للفعل ولذلك يطلق على مفهوم العقل عند هابرماس العقل التواصلي communicational raison وهذا العقل لديه فاعلية لتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء والعقل الأداتي، إن مفهوم العقل عند هابرماس يسقط من حسابه أية مسألة جوهرية، وبتعبير آخر فالعقل عنده لم يعد جوهريا (سواء كان ذاتيا أو موضوعيا) وعليه رأى أن من الحكمة البحث فيما هو عقلاني عوضا عن البحث في مفهوم العقل (الإهتمام بالعقلانية بدلا عن العقل في شكله المجرد)، يريد هابرماس أن يؤكد على ما يسميه العقل التواصلي كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية سواء في تعبيرها الأنواري أو في مظاهرها النقدية، وهذا العقل هو مخرج مهم للخروج من فلسفة الذات من خلال القدرة على الإتفاق على شيء معين.[2]

[1] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص 154 ،158.

[2] أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص ص 135 ،138.

وقد كان مفهوم التواصل عند الجيل الأول من رواد مدرسة فرانكفورت مفهوما حاضرا ضمنيا وليس بشكل صريح حيث كانت صلتهم الرئيسية بمفهوم التواصل كامنة في المقام الأول في فكرة أدورنو في شأن صناعة الثقافة وفي كتابات ماركوزه عن الإنسان ذو البعد الواحد، وفيما يدعو إليه في تأسيس فلسفة إجتماعية تهتم أساسا بالبشر المغتربين على أشكال حياتهم التاريخية في المجتمعات الرأسمالية الصناعية الشمولية فكانت نظرتهم النقدية تضمر ثورة على الواقع بكل ما فيه من كبت وسيطرة، إلا أن هابرماس إستبدل مفهوم الثورة بمفهوم التواصل، فمشروع التواصل لم يؤسس فعليا قبل هابرماس.[1]

إن هذا النمط الجديد من التفكير يهتم بإعادة تشكيل البنى المعيارية ووقف وحدة تأليفية تركيبية تتداخل فيها جملة من المعارف مثل العلوم الإنسانية، الألسنة المعاصرة، البيولوجيا، القانون، الإيتيقا، بما هي مفاعيل تقنية يعمل على ترسيخها في بناء فلسفة تداولية تتخذ براديغم اللغة والبينذاتية منطلقا لفكر إنساني كوني، وهذا الحافز الفلسفي إستمده هابرماس من تجاوزه للنزعة التقديسية للإنسان والتي عملت على تمجيده، هذا التمجيد الذي أرسته الديانات السماوية بالقول بأن الله خلق الإنسان على صورته كما تقول بذلك المسيحية: إن هذا النمط الديني في تشكيل طابع حقوقي لا يقتضي إلى مكاشفه حقيقية في الفكر التشريعي الذي يسم منزلة الإنسان باعتباره مدنيا وكونيا، غير أن هيغل يرى أنه ليس هناك تعبير كوني ممكن للخصوصية الفردية (في حد ذاتها)، من هنا يجب التحري عن الأطروحات التي سقطت في سوء الفهم وأقرت أن صفة الكونية تتمثل في إحترام الخصوصية.[2]

إصطلح هابرماس على العقل التواصلي بداية العقل النقدي الذي ينظر للإنسان باعتباره كيانا مستقلا مبدعا لكل ما هو له من الإشكال التاريخية والإجتماعية، هذا العقل يدرك العالم (طبيعة الإنسان) بوصفه وضعا قائما وإمكانية كامنة ومتحفزة، وهو لا يقتنع بإدراك الجزئيات المباشرة لأنه قادر على إدراك الحقيقة الكلية، والغاية من الوجود الإنساني، ويسعى لتجاوز الأفكار والممارسات السائدة والبحث في جذور الأشياء وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بها على أن يؤخذ في الإعتبار قدرة العقل النقدي الكلية وإمكاناته ليس الهدف منها

---

[1] أسماء حسين ملكاوي، مرجع سابق،ص ص 105 ،106.

* يهدف هابرماس من التواصل إلى كشف تلك الإيديولوجيات والتفاوت الطبقي عبر وساطة الفعل التحرري النقدي، وهنا لا يمكن تصور الفعل التواصلي دون وجود تفاعل بين طرفين، وهو ما يدعوه هابرماس بالتذاوت أو البينذاتية، والتي تعني التفاعل القائم بين أفراد المجتمع كأشخاص لديهم روابط وإلتزامات متبادلة (علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 186).

[2] الناصر عبد اللاوي، التواصل والحوار: أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، أيار، 2013، ص ص 21 ،22.

تجاوز الإنسان إنما كشف مفهوم الكلية من خلاله بوصفه الذات الإنسانية الفاعلة وربط تلك الذات بالأطر التاريخية والإجتماعية.

إن العقل التواصلي أكثر كفاءة وقوة وحداثة لأنه يبنى على فعل خلاق بعيدا عن التعسف، غايته بلورة إجماع يقوم على المساواة ليكون نسيجا من ذوات متواصلة.[1]

إن العقل الذي يعبر عن نفسه في النشاط التواصلي يقوم بالوساطة مع التقاليد والممارسات الإجتماعية، وذلك بأن تذوب كل الأشياء في مجموع كلي خاص وهو الذي ينشط التواصل وقيمه الإنسانية في المجتمع ويرفض إختزال الظواهر وتسطيحها ويصر هابرماس على إعتبار هذا العقل قادرا على الإنخراط ضمن سيرورة الحياة الإجتماعية بإعتبار أن أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل ووظيفة هذا العمل هي التغلب على مفارقات النقد العقلي الذي يستمد رؤاه من مرجعية مجردة هي فلسفة الوعي الذاتي.[2]

ب – التأصيل الفلسفي للفعل التواصلي:

إذا أكد هابرماس أن الحداثة مشروع غير مكتمل، فإنه لا يقصد نسف مفهوم العقل أو اللجوء إلى الآخر بل إعادة بنائه في إطار نظرية العقل التواصلي لوقف الإدعاءات غير العقلانية الناشئة عن عملية التحديث.[3]

لقد أجمع طيف من المفكرين الناقدين على مآلات الحداثة التي رغم ما جلبته من زيادة في كم المعرفة التي أمست تهدد النوع البشري بما تنتجه من تقنية مدمرة للحياة الإنسانية والطبيعية في جميع المجالات: التقنية، الإجتماعية، الثقافية والسياسية، وتنوعت خطابات نقد الحداثة بدءا من هوركهايمر، أدورنو، وماركوز ... أما هابرماس فقد سبح ضد كل التيارات الفكرية القوية التي سعت لتوديع الحداثة ومشروع التنوير الملازم لها برمته، لقد أفصح عنوان مقاله في الحداثة عن أطروحته إن الحداثة مشروع لم يكتمل وهو يؤكد مسألتين: الأولى أن الحداثة مشروع لا حقبة تاريخية والثانية أن هذا المشروع لم يكتمل بعد ويمكن بل وينبغي له أن يكتمل فالحداثة ما زالت تنتظر حلولا، ولكي تتمكن من بلوغ مقاصدها عليها الإستناد إلى عقل تواصلي تحكمه أخلاقيات

[1] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص ص 454، 455.

[2] المرجع نفسه، ص 456.

[3] Mounira Ben Mustapha Hachana, Jurgen Habermas : Sens et Enjeux de la Rationalité Communicationelle, Latrache Edition, 2017, p 28.

التواصل التي تعتبر المعيار الناظم لمشروع هابرماس نحو فلسفة سياسية، إجتماعية، تواصلية، عقلانية وخلق ظروف يندمج بموجبها الأفراد إجتماعيا في أخلاقيات ما بعد تقليدية.[1]

وهذا ما تؤكد في مقالة له عنوانها: « ما فائدة الفلسفة؟ » حيث سعى لبناء فلسفة تقيم علاقات تواصلية مع العلوم والعلماء أنفسهم بمعنى آخر ينبغي عليها أن تؤدي دورا حقيقيا حيا ومباشرا مع من ينتجون المعارف، والوصول إلى هذا الحوار يتطلب تجاوز الحواجز البيروقراطية، لقد سعى هبرماس إلى إقامة نظرية إجتماعية تقوم باستدعاء إرادة الإنسان المعاصر ووعيه لمصلحة إقامة مشروع يمكن المجتمعات البشرية من الإنعتاق والتحرر ويدفع بالنقاشات السياسية نحو آفاق أوسع وأكثر إهتماما بالفرد والجماعة معا. لقد سار هابرماس على خطى ماركوزه لكنه يرى في الوقت ذاته ضرورة تغيير نظرتنا للطبيعة والتوقف عن إعتبارها موضوعا للتحكم التقاني والنظر إليها بأنها جزء من تفاعل ممكن أي يمكن التواصل مع ما فيها نباتات، حيوانات ... ثم عندما يتواصل الناس بصورة لا قسرية ويتعرف كل واحد إلى ذاته في الآخر عند ذلك يمكن أن يتعرف النوع البشري إلى الطبيعة بوصفها ذاتا أخرى.[2]

تجدر الإشارة إلى أن النصوص التي تعكس إهتماما بالفن والبعد الجمالي لم تمثل حلقة هامة في البناء النظري لنظرية هابرماس في الحداثة أو الفعل التواصلي، ويعود ذلك إلى التثبت بمعيار الكونية والتعريف الموسع للمعقولية الذي يفسح المجال لكل إدعاءات الصلاحية دون السقوط في حد رفض العقل برفض التحديث، فإن العقل التواصلي لا يعرض نفسه في شكل نظرية أصبحت جمالية فيكون بذلك نسخة سلبية بلا لون للديانات المواسية، معنى ذلك أن السقوط كل التصورات الكلية كالتاريخية والجدل، والذات والوجود، يؤدي إلى العودة إلى محايثة الفعل التواصلي وإلى ربط الطموح الكوني بنسبة المعيار والحقيقة.[3]

ج – العوامل التي ساهمت في الأخذ بفكرة العقل التواصلي:

نحاول هنا توضيح المؤثرات والعوامل الفكرية التي جعلت هابرماس ينادي بفكرة العقل التواصلي والتي من همها كتاب " جدل التنوير " الذي عبر عن الإنتكاسة التي أصابت التنوير والنكوص الذي أصاب العقل عندما وظف كأداة لخدمة الإنتاج الصناعي، إن مفهوم العقل التواصلي يمثل حالة إفتراضية أكثر مما يمثل واقعا بذاته، فالعقل يمثل دائما ذلك الآتي وتلك المهام التي لم تنجز بعد، لذلك نجد هابرماس يتحدث عن

[1] مصطفى إنشاء الله ، مرجع سابق، ص ص 134 ،135.

[2] أسماء حسين ملكاوي ، مرجع سابق، ص ص 109 ،114.

[3] منيرة بن مصطفى حشانة، الجمالية والنقد في فكر هابرماس، الوسيطي للنشر والتوزيع، ساحة المنجي بالي تونس، ص 10.

العقل بوصفه إنجازا قائما، بقدر ما يتحدث عن مخزون من العقلانية " عقلانية كامنة " وينتج عن هذا نتيجتان الأولى تتمثل في مفهوم العقل التواصلي الذي يسمح بالإبقاء على مخزون من العقلانية تمثل الحداثة وعده المستقبلي بإسباغ نوع من الموضوعية، أما النتيجة الثانية فإنها تمهد الطريق لإعادة كتابة النظرية النقدية للمجتمع كما كان قد تصورها هوركهايمر وأدورنو اللذان مارسا تشهيرا كافيا بالعقل أمام تصاعد النزعة اللاإنسانية.[1]

إذا إعتمدنا إرجاع شيء من الأشياء إلى قيمته التبادلية فنلاحظ أن مسار العقلنة الرأسمالي يطحن بعجلته كل من يحاول الصمود أمام سعيه الدؤوب، فنجد أن هوركهايمر وأدورنو إبتداء من الأربعينات لجأ إلى إنتقاد العقلانية الغربية والدعوة إلى مجاوزتها، وكان من أهم مكونات مشروع هابرماس علم الإجتماع وإرتباطه بمشكلات العقلانية فقام هابرماس بالتأليف بين وظيفية بارسونز ونظرية العقلانية عند فيبر معتمدا التحليل الماركسي، وقد قسم فيبر النشاط العقلي لثلاثة مجالات هي: الواقعية الموضوعية العلمية، مجال المعايير والمشروعية أو المشروعية الأخلاقية، مجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية. وقد فصل فيبر بينها لكن هابرماس دمجها « العلم، الأخلاق، الفن » لإحداث نوع من الإستقرار مما يجعل النجاح في مستوى أي منها يرتبط بالنجاح في المستويين الآخرين.[2]

كما أن مجال الإنسانية متمايز في مجال الطبيعة لذلك لا تصلح العقلانية الأداتية وسيلة لإنشاء علاقة بين إنسانية تقوم على التفاهم والتواصل العادي بين أفراد المجتمع خارج إطار النظرية النقدية اللتي يطرحها هابرماس يعاني من أدلجة وهيمنة لقوى خارجية عنه فرضها الوعي الزائف والمتشكل تراثيا أو ما شابه، بذلك فإن الكشف عن كل ذلك وتخليص الممارسات التواصلية كمرحلة تأسيسية نحو نظرية الفعل العقلانية.[3]

د –شروط الفعل التواصلي:

فعل التواصل ليس عشوائيا بل منظم فهو مناقشة وحوار يتم بين الذوات الفاعلة، حوار تحكمه عدة شروط:

– يتم من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعاش، ومن حق كل فرد له القدرة على الكلام المشاركة فيه.

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص ص 139 ،140.

[2] المرجع نفسه، ص ص 140 ،141.

[3] علي عبود المحمداوي ، مرجع سابق، ص ص 185 ،186.

- تتم عملية التواصل من خلال اللغة* بين المشاركين في التفاعل والعالم الخارجي وبينهم وبين الذوات الأخرى فاللغة وسيط في التفاهم.
- التجربة التواصلية هدفها الوصول لإتفاق بين المشاركين في التفاعل وهذا يتطلب التقارب في وجهات النظر ولا بد من ديمقراطية الحوار.
- وجود ظروف تضمن الإجماع الذي لن يتم الوصول إليه إلا من خلال الأطروحة الأفضل (قوة الحجة التي يقوم عليها التواصل).
- تحرر التواصل من أشكال الضغط والسيطرة، وأن يتاح لكل مشارك في التواصل الفرصة للدفاع عن رأيه دون سيطرة سلطة ما.[1]

هـ - أبعاد نظرية الفعل التواصلي:

- **البعد الإجتماعي:**

من خلال محاولة هيبرماس تنمية اللبعد الموضوعي والإنساني للعقل وبلورة الإجماع يعبر عن المساواة داخل الفضاء العمومي يتنزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في مجهود جماعي قائم على التواصل والتفاهم وتجاوز كل ما هو قائم على الإكراه وبلورة علاقات قائمة على النقاش.

- **البعد الأخلاقي:**

إن إخضاع الآراء للنقاش شرط لتحقيق النزاهة والموضوعية والإتفاق، وبذلك يصبح شرطا لإجتناب العنف اللفظي والمادي والحروب والإستبداد وليست أخلاقيات النقاش منهجا ولا نسقا من القيم بل هي إجرائية تراسندنتالية تجمع شروط مناقشة أطروحات ومبادئ عملية في مجال السياسة والأخلاق لإمتحان صلاحيتها.[2]

* تعتبر فلسفة اللغة أهم الروافد الأساسية في تكوين نظرية الفعل التواصلي حيث إهتم بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة خاصة جون أوستن و جون سيرل في نظرية أفعال الكلام وهي مرتبطة بفلسفة اللغة الطبيعية التي تحدث عنها فتجنشتاين وفي فكرته الأساسية ألعاب اللغة (المرجع نفسه، ص 148).

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن ، مرجع سابق،ص ص 149 ، 150.

[2] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق، ص 32.

- **البعد السياسي:**

سعى هيبرماس لتأسيس ديمقراطية على أسس جماعية مثالية للتواصل خالية من أي هيمنة أو سيطرة ما عدا أفضل حجة، كما أنه طرح مفهوم التشاور في ديمقراطيته التشاورية يعطي للآخرين الحق في الكلام والنقد، وتقديم إقتراحات جديدة لقضايا مطروحة للنقاش.[1]

و – نظرية هابرماس في مجالات منوعة:

حظيت هذه النظرية بمحاولات تطبيق مثيرة للإهتمام في عدة مجالات منها مجال الأعمال التجارية، ففي دراسة بعنوان: " نبذة عن النظرية التواصلية للشركات " وجد جيفري سميث أن هناك متسعا لتطوير نظرية تواصلية للشركات التجارية الحديثة التي يمكنها تقديم رؤية تقويمية للموضوعات المعيارية في الأخلاق المهنية. ورغم إعتراف الباحث بأن العلاقات التجارية إستراتيجية (قائمة على الفعل الإستراتيجي) أي تجعلها تقدم المصلحة الخاصة على العامة إلا أن الأفكار المثالية التي تضمنتها النظرية يمكن أن تؤسس بمفاهيم تعاونية بين العاملين كما يمكن تفعيلها ضمن شبكة معقدة من المؤسسات الإجتماعية، ويخلص إلى أن الشركات التجارية لن يكون بمقدورها تحقيق أهدافها الإستراتيجية بعيدة المدى، خلال تصرفها بطريقة أداتية نفعية، لكنها بحاجة لإقحام نفسها في مجالات إجتماعية، تواصلية، أخلاقية*.[2]

---

[1] نور الدين علوش، المدرسة النقدية الألمانية: نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الحيل الثالث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني، 2013، ص 85.

* **العالم المعيش:** يرى هابرماس أن العالم المعيش يشكل الأفق لممارسة الفهم المتبادل الذي يحاول فيه الفاعلون الذين يعملون من خلال التواصل أن يوجهوا إلى خواتيم مشاكلهم اليومية وكيفية حلها. وهو الخلفية التي تتغذى منها المشتركون بالتبادل منها عباراتهم للوصول إلى إتفاق، فالعالم المعيش يشكل أفقا ويقدم ذخرا من البداهات الثقافية التي ينضح منها المشاركون في التواصل (علي عبود المحمداوي ، مرجع سابق، ص 194)، وهو المجال غير الرسمي خارج السوق والسلطة إنه يشير للحياة اليومية التي نشاطرها مع الآخرين ومختلف أشكال العيش التي تنبض بالثقافة فهو: الأسرة، الحي، الثقافة، السياسة خارج الإطار الرسمي المنظم [...]، إنه ساحة للنقاش والتفاهم ومجال للفعل التواصلي بإمتياز (مصطفى إنشاء الله ، مرجع سابق، ص 118)، إنه كلية totalité، تجعل الهويات والسير الذاتية الفردية والجماعية أمرا ممكنا (يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 458).

* **أخلاقيات التواصل:** تشير الإيتيقا إلى الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة (يورغن هابرماز، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1431هـ، 2010م، ص 7).

[2] أسماء حسين ملكاوي، مرجع سابق،ص ص 58 ، 59.

أما في المجال السياسي فنجد دراسة تحت عنوان: " إدارة الصراع والفعل التواصلي: دبلوماسية المسار الثاني من منظور هابرماسي " يرى فيها صاحبها دانييل ويرنفنغ أنه أصبحت هناك إمكانية لتطبيق نظرية هبرماس التواصلية نتيجة ظهور ما يعرف بدبلوماسية المسار الثاني التي كانت مستحيلة التطبيق في الأشكال التقليدية لإدارة الصراعات والتفاوض وجعل هذه النظرية قابلة أكثر للتطبيق في هذا المجال. أما في المجال الطبي فنجد دراسة حملت عنوان: " جعل غير الممكن ممكنا: الإتصالات عبر نماذج من الممارسة الطبية "، يرى فيها ستيفن بيتو أن التعاون والحوار في المجال العام* يمكنه التغلب على الحواجز التاريخية للمحاججة العقلانية، وبالإعتماد على عناصر من نظرية هابرماس يقترح الباحث نوعا من الحوار العام المطلوب بين أصحاب المصالح الحديثة في الطب للإستفادة من ثقافة التحدث العلني.[1]

ثانيا: فلسفة الحق الديمقراطية التشاورية (المداولاتية):

1) فلسفة الحق:

إن الحق* والديمقراطية ينفتح على مناداة بالإستمرارية مع نظرية الفعل التواصلي المفترض أنه ينغلق ليس فقط بالمحتوى الموضوعاتي إنما بالخصوص الإرتباط بالعلوم، ويجدد هابرماس التأكيد في الواقع على وفائه للنموذج الهوركهايمري " نظرية للمجتمع " الذي يستلزم حتى لما يتعلق الأمر بفكر معياري أن المقولات

---

* **المجال العام:** هو فضاء إقتصادي، سياسي، ثقافي، مكن البورجوازية من تحديث علاقة المواطن بالدولة من خلال فصل المجال الخاص عن العام وإقرار الحريات والمشاركة في القرار وإقامة القانون على قواعد حديثة ومجردة أي تأسيس الفعل السياسي على العقل. إن واقع الفضاء العام الذي رسمه هابرماس كان قائما متشائما لأن قوى السلطة والسوق إحتلت الفضاء العام ودمرت المجتمع عبر وسائل الإعلام والدعاية (مصطفى إنشاء الله، مرجع سابق، ص 111). ظهر في القرن الثامن عشر في الصالونات والمقاهي في لندن وباريس (أنتوني غيدنز، مرجع سابق، ص 512). والمجال العام الليبرالي يقع بين المجتمع المدني والدولة، لقد نشأ المجتمع المدني مع نشوء البرجوازية، إنهما وجهان لعملة واحدة. وقد ساهمت العائلة البرجوازية في نشأة هذا المجتمع (مصطفى إنشاء الله، مرجع سابق، ص ص 61 ، 87). إن الرأي العام يرفض أن يكون حدودا للسلطة أو قوة إنه يرتبط بالنقد (Estella Ferrarse, Ethique et Politique de l'Espace Public : Jurgen Habermas et la Discussion, France, Novembre, 2015, p50).

[1] المرجع نفسه، ص 59.

* **الحق:** هو ما تسمح القوانين الوضعية بفعله سواء كان ذلك السماح صريحا أو كان كان نتيجة مبدأ عام يسوغ كل فعل غير محظور، أو هو ما تسمح به العادات والأخلاق بفعله سواء أكان ذلك الفعل عملا صالحا أو عملا لا علاقة له بالأخلاق الفاضلة، أما المعنى الثاني هو ما كان فعله مطابقا لقاعدة محكمة متلاحق الأمر حقا أي ثبت و وجب، وحق على المرء أي وجب عليه والحق يستدعي التنفيذ لأن القوانين والعقود تفرضه كقولنا لجميع المواطنين حق الإشتراك بأنفسهم أو بواسطة ممثليهم في وضع القوانين (جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 483).

الفلسفية لا تشكل أبدا لغة لوحدها، لا تشكل إطلاقا في جميع الأحوال نسقا شاملا بل ببساطة وسائل لإعادة بناء ومن هنا تملك المعرفة العلمية، لكن هذا التقديم الهابرماسي لا يبدو وأنه يقدر على مقاومة الإختبار الأكثر توقعا للمحتوى الفعلي لفلسفته السياسية، هكذا من الصحيح أن الحق والديمقراطية يمدد النظرية الإجتماعية للتواصل.[1]

أي أن هابرماس أعاد بناء الحقوق من منظور الفعل التواصلي فهو لم يأخذ بالمقاربة الحديثة التي تقوم على ما هو كائن وتسعى لتحقيق الموضوعية مستندة بصفة تامة لحيثيات الواقع الإجتماعي ومتجردة من كل منحنى معياري، ما من شأنه أن يمنح القانون طابعا قسريا وإكراهيا، كما أنه لم يأخذ بالمقاربة المعيارية لأنه يرفض التناول المعياري الصرف للحقوق وهي نظرية تقوم على ما يجب أن يكون ما يجعلها تعاني تهديدا بفقدان الإتصال بالواقع الإجتماعي وبعدم إدعاءاتها بتأسيس دولة الحق وضمان الديمقراطية والحريات فهو لم يأخذ لا بالعقل العملي ولا الوظيفي بل بالعقل التواصلي أين أخضع الحق للحجاج والفهم المتبادل بين المواطنين بوصفهم شركاء إجتماعيين وقانونيين وهذه الحقوق هي: الحقوق الأساسية في الذاتية المتساوية للجميع، حقوق الإنتماء والعضوية في جمعية تطوعية، حقوق الحماية القانونية أي حق كل فرد في الإستعانة بالقضاء إذ أهضمت حقوقه والمطالبة باستعادتها. هذا المفهوم الجديد للحق سيشكل الأرضية لصياغة مفهوم جديد للديمقراطية هو الديمقراطية المداولاتية التي ستكون بديلا للديمقراطية الليبرالية.[2]

إن العقل يلعب دورا لا يستهان به في الدعوة لقيام الدولة ومن ثم سن الحقوق والواجبات الأساسية للفرد والمجتمع يقول محمود سيد أحمد في كتابه: " دراسات في فلسفة كانط السياسية ": ((إن الحقوق الأساسية للفرد ولعناصر المجتمع وتكوين الدولة تعتمد على العقل)).[3]

كما يقول هيجل عن الحق: ((أنه ليس مشتقا تجريبيا، ولكنه يضرب بجذور عميقة في طبيعة العقل نفسه)).

---

[1] ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1433هـ، 2012م، ص 129.

[2] خديجة زتيلي، مرجع سابق، ص ص 154 ،155.

[3] محمود سيد أحمد، دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991، ص 14.

ويقول كذلك عن الدولة: ((... الغاية العقلية للإنسان هي أن يحيا في دولة وإذا لم تكن دولة فإن العقل يحتم في الحال تأسيس مثل هذه الدولة)).[1]

فما الذي يأتي أولا: الحريات الفردية لأعضاء مجتمع السوق الحديث أم حقوق المواطنين الديمقراطية في المشاركة السياسية ؟ هذا هو السؤال المركزي والإفتتاحي الذي يطرحه هابرماس كمدخل لنقاش الفكر السياسي بليبراليته وجمهوريته ومن ثم ما قدم كفكرة لدولة الرخاء وبعدها للتأسيس لدولة الحق والقانون. وتشكل أطروحة الحريات والحقوق الفردية، حقوق الإنسان والحقوق الأساسية (الطبيعية) رأي الليبراليون أما أطروحة الحقوق المواطنية أو حقوق تقرير المصير والإرادة الجمعية فهي ما يرتبط بالفكر الجمهوري، يرى هابرماس أن كلا من نماذج الليبرالية والجمهورية لا ترد بشكل كاف على المشاكل التي تفكك العالم، فبالنسبة لليبراليين تقوم النقطة المرجعية للمطالبات الشرعية في النهاية على مبدأ الحق الخاص أما الديمقراطية الجمهورية فالشرعية هي ما ينص عليها القانون وهي جوهر تحديد الإرادة السياسية العامة للمواطنين.[2]

في الفكر الليبرالي يعمل القانون الذي تقره الدولة إلى ضمان الحرية الفردية إلا أن الإشكال هو أن مشروع الديمقراطية يصبح غير قابل للتطبيق والحق في تقرير المصير يصير مكبلا يقيد الفردية، ومنه ففكرة سيادة القانون في حقوق الإنسان وفكرة السيادة الشعبية بوصفها المصدر الثاني للشرعية تمثل فكرة متناقضة في حدود إرتباطها بالديمقراطية الدستورية، أما مع المفهوم التقليدي للفكر الجمهوري فإن القوانين تعبر عن إرادة المواطنين غير المقيدة بغض النظر عن الكيفية التي تعكس روح القوانين القائمة للحياة السياسية المشتركة فلا تقدم هذه الروح الحد بقدر ما يحقق صلاحيته إلا من خلال عمل المواطنين لتشكيل الإرادة العامة، والذي تبدو معه ممارسة السلطة الدستورية فارضة للقيود على سيادة الشعب فيما يتعلق بتقرير المصير كما تتطلب سيادة القانون ألا تنتهك رغبة تشكيل الديمقراطية حقوق الإنسان التي تم سنها إيجابيا عن الحقوق الأساسية.[3]

إن الحقوق الليبرالية الأساسية التي تشكل وتضمن عمل حياة مستقلة والسعي وراء السعادة الفردية تحاول حماية السلع والتي من الواضح أن لها قيمة جوهرية ولكن لا يمكن تحويلها إلى وظيفة آلية، يمكن أن يكون لها دور فعال في ممارسة الحقوق السياسية للمواطنين لأن هذه الحقوق والحريات لا تهدف في المقام الأول إلى

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص ص 22 ، 23.

* إن الحق لا يبرز فقط باعتباره قيدا ممارسا من الخارج على عوالم إجتماعية مورست من طرف العقلانية التواصلية بل يصبح كذلك صورة التحقق التاريخي والقيد المؤسساتي لهذه العقلانية بامتياز (ستيفان هابر، مرجع سابق، ص 130).

[2] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص 309 ،310.

[3] المرجع نفسه، ص 310.

تعزيز التأهيل للحصول على المواطنة السياسية ولا يمكن تسويغها بحجة أنها تجعل الديمقراطية ممكنة. أما بالنسبة للجمهوريين فإن مضمون الدستور لن يتنافس مع سيادة الشعب قط وإذا كان الدستور نفسه يخرج من عملية شاملة للرأي وتشكيل الرأي العام من ناحية المواطنين ثم يجب علينا تصور الديمقراطية كتقرير للمصير بوصفها عملية دون إكراه، لفهم الذات أخلاقيا وسياسيا تقدم بها جماهير معتادة على الحرية.[1]

2) الديمقراطية المداولاتية:

الديمقراطية هي المفهوم الرئيسي في النظرية السياسية لهابرماس، إذ تشكل المساهمة الرئيسية في مشروعه الفلسفي الكبير الذي يهدف إلى إثراء مشروع الحداثة باعتباره لا زال مفتوحا ولم يكتمل بعد، كما يتطلب بذل المجهود من أجل تطويره.

أ – مفهومها:

يعتبر مفهوم الديمقراطية حسب هابرماس العصب الرئيسي لمشروع الحداثة السياسية، إن ما يدعو إليه هو ديمقراطية جذرية تنطلق من المجتمع وتشمل جهاز الدولة في إطار مفهوم شامل للفعل السياسي متقاسم بينهما، وهكذا فإن المجتمع هو الفاعل الأساسي الذي لا يمكن لأي فعل سياسي أن يكتسب المشروعية بدونه وذلك في إطار دولة القانون الديمقراطية أي الدولة التي توجهها إرادة المجتمع حيث تترجم هذه الإرادة في برامج يسهر جهاز الدولة على تطبيقها.[2]

يعول هابرماس على الخطاب الجماهيري المكتسي بوشاح العقلانية – الفلسفة، لغرض تشكيل إرادة سياسية مواطنية قادرة على تحقيق أهداف النظام الديمقراطي بصورة تعيد فاعليته، إن الديمقراطية تعطي بيئة حرة لتداول* الأفكار ونقاشها كما تمنح الجواز لصلاحية النقد كمشروع فلسفي يمثل الحداثة والفلسفة توفر الأسس العقلية لإمكانية قيام النظام السياسي المقبول العقلاني والحداثي.[3]

---

[1] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق ، ص 311.

[2] عادل البلواني، النظرية السياسية لهابرماس: الحداثة والديمقراطية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، المغرب، ص 89.

* **التداول:** كلمة مفتاح في فلسفة الحق الهابرماسية لا ينفصل عن الفعل التواصلي وأخلاقيات المناقشة في التداول أو التشاور يمنح لكل عضو في الجماعة الحق في الكلام والفعل في كل القضايا السياسية المطروحة للنقاش، وينجم عن ذلك رأي عام وإرادة سياسية عامة وهكذا يكون النموذج التداولي للديمقراطية تواصليا (مصطفى إنشاء الله، مرجع سابق، ص 153).

[3] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق،ص ص 307، 308.

يقول هابرماس في هذا: ((إن الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط بالآخر)).[1]

ويبدأ النقاش بشأن إمكانية إقامة دولة الحق والديمقراطية أي المؤلفة لبعدي السيادة الشعبية في السلطة والمحافظة على حقوق الإنسان.[2]

معنى هذا أن هابرماس يسعى إلى تأسيس ديمقراطية على أسس جماعية مثالية للتواصل خالية من أي هيمنة أو سيطرة (ما عدا أفضل حجة) كما أنه يطرح مفهوم التشاور الذي يعتبره جوهريا في ديمقراطيته التشاورية لأنه في التشاور يعطي الحق للآخرين في الكلام والنقد ورفع إدعاءات الصلاحية وتقديم إقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي وفي ظل هذه الصيرورة الخطابية المؤسسة على النقاش يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية للمواطنين في المجتمع الديمقراطي لأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة وإنما هو الدفاع عن المصالح العامة. هذه الأخيرة كل واحد منا مطالب بالدفاع عنها إنطلاقا من وجهة نظره الخاصة وذلك لإقناع المواطنين برأيه.[3]

ففي مقابل المدافعين عن الديمقراطية الليبرالية والمدافعين عن الديمقراطية الجماعاتية، إختار هابرماس طريقا ثالثا هو الديمقراطية المداولتية وهو يطمح من خلالها إلى تجاوز نقائص الديمقراطيتين السابقتين والتوفيق بين المقتضى المعياري الفردي لليبرالية والمقتضى المعياري الجماعي للجمهورية إدماجها في مفهوم إجراء مثالي للمداولة والقرار وبذلك فهو يربط المسار الديمقراطي بمدلولات معيارية أقوى من تلك المتضمنة في النموذج الليبرالي وأضعف من تلك المتضمنة في النموذج الجمهوري. يحذو هابرماس حذو الجمهوريين في إيلاء أهمية محورية لمسار تكوين الرأي والإرادة السياسية لأن الديمقراطية المداولاتية لا تعتبر الحق ظاهرة ثانوية على العكس هي تصور مبادئ دولة الحق كجواب لازم على سؤال: كيف نماسس أشكال التواصل التي تتطلب تكوينا ديمقراطيا للرأي والإرادة ؟ وبهذا سيصوب الفعل العملي إهتماماته نحو قواعد المناقشة وأشكال المحاججة التي

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 66.

[2] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 308.

[3] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق، ص ص 33، 34.

تستعير مضمونها المعياري من الفعل الموجه نحو التفاهم ومن التنشئة الإجتماعية التي تجري بواسطة التواصل.[1]

يتحدد وضع المواطن في التصور الليبرالي من خلال الحقوق الذاتية التي يمتلكها، وطالما يتمتع الأفراد بحقوقهم ويتابعون مصالحهم الخاصة في حدود القانون فإنهم يستفيدون من حماية الدولة ضد التدخلات الدولاتية التي تتعدى التحديد القانوني كما يستفيد المواطنون من حقوق سياسية إيجابية تسمح بالدفاع عن مصالحهم الخاصة بطريقة تجعلهم يشكلون إرادة سياسية وبواسطة التصويت وتشكيل البرلمان والحكومة يمكن للذوات في دورهم كمواطنين ضمان أن الممارسة السياسية الدولاتية تكون في صالح أعضاء المجتمع على عكس التصور الجمهوري لا يتحدد وضع المواطن بواسطة نموذج الحريات السلبية التي يمكنه المطالبة بها بوصفه مواطنا عاديا فالحقوق المدنية خاصة حقوق المشاركة والتعبير السياسي هي حريات إيجابية لا تضمن غياب الإكراه الخارجي لكنها تضمن المشاركة في ممارسة مشتركة التي من دونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يأملون فيه بهذا ينبع المسار السياسي من السلطة المؤسسة على التواصل المتولدة في ممارسة تقرير المصير.[2]

أما في مفهوم الحق بأن الليبراليين يبنون النظام التشريعي بالإستناد للحقوق الذاتية أما الجمهوريين فيمنحون أولية لمضمونه كحق موضوعي يجعل الإندماج في حياة مشتركة قائمة على المساواة في الحقوق و الإستقلالية و الإحترام المتبادل مضمونا وممكنا، لكن هابرماس لم يمسك كلا المفهومين بالمضمون البينذاتي للحقوق الذي يطالب باحترام متبادل للحقوق والإلزامات، ويتعمق الخلاف بين النظريتين فيما يخص طبيعة المسار السياسي فوفق الليبراليين يتحدد مسار تكوين الرأي والإرادة السياسية بالتنافس بين فاعلين منخرطين في فعل إستراتيجي يهدف للحفاظ على مواقع السلطة أو إلى الصراع للإستحواذ عليها، أما لدى الجمهوريين فإن تكوين الرأي والإرادة السياسية في الفضاء العام أو البرلمان لا يخضع لبنيات السوق بل للبنيات المستقلة لتواصل عام موجه نحو التفاهم حيث تكسب المحادثة قيمة براديغم وتفهم السياسة بمعنى حرية الممارسة السياسية، من هنا يرى هابرماس الإختلاف بين السلطة المتأتية من التواصل السياسي الذي يعبر عن آراء الأغلبية تشكلت بواسطة المناقشة والسلطة الإدارية لجهاز الدولة.[3]

[1] خديجة زتيلي، مرجع سابق، ص 155.

[2] المرجع نفسه، ص 156.

[3] المرجع نفسه، ص 157.

رأى هابرماس أن النموذج الجمهوري يمتاز بكونه يتمسك بمعنى الديمقراطية الجذرية بما هي تنظيم ذاتي للمجتمع من قبل مواطنين يوحدهم التواصل وأنه لا يختزل الرسوم الجماعية لكنه يبدو نموذجا مثاليا جدا ويعلق المسار الديمقراطي على فضائل المواطنين الموجهة نحو الخلاص العام حيث بالغ الجمهوريون في رد المناقشات السياسية للإيتيقا. وتشكل المناقشات حول الهوية الجماعية جزءا أساسيا مهما من السياسة إذ بواسطتها يتفاهم الأفراد كأعضاء أمة واحدة حول التقاليد التي يريدون تطويرها، لكن في ظل شروط التعددية الثقافية والإجتماعية تخفي الإستراتيجيات السياسية مصالح أكسيولوجية ليست مقومة لهوية الجماعة في مجموعها ولشكل حياة مشترك بصفة بينذاتية، ويمكن جمع النموذجين و أن يتكاملا إذا كانت أشكال التواصل المناسبة مأسسة بما فيه الكفاية حيث يمكن لسياسة حوارية وأخرى أداتية أن تتحدا في وسيط المداولات.[1]

وللبرهنة على نجاعة نموذجه التداولي كشف هبرماس قصور النموذجين الجمهوري والليبرالي في تفسير العلاقة بين مصدري شرعية النظام الديمقراطي: حقوق اللإنسان، سيادة الشعب، أو الإستقلالية الخاصة والإستقلالية العامة وأزال ما يظهر على أنه تعارض بينهما إذ لا النموذج الجمهوري ولا الليبرالي إستطاعا تقديم حل لهذه المعضلة، فقط الديمقراطية التداولية هي التي بحوزتها الجواب، الشافي فالديمقراطية تنال شرعيتها ومشروعيتها من حقوق الإنسان وسيادة الشعب. إن الديمقراطية التداولية هي الأفضل حيث أنها توفر الشروط للبرهنة على أن مبادئ الدستور متأصلة في المفهوم الديمقراطي للتشريع الذاتي، الأحرى حسب هبرماس أن ترفع القواعد الدستورية المؤسسة إلى المجتمع المدني للتداول في شأنها فالنقاش العمومي يسع جميع القضايا وتتحقق وحدة الأصل السياسي بين ركني الديمقراطية عبر التداول.[2]

هذا النموذج التداولي délibérative الذي يرتكز على ميزة العقلانية الحوارية والمشاورات المرتكزة على أخلاقية إرادة الأمة أو الحافز العقلي للمواطنين الموجهين نحو النجاح والمتحركين لمصالحهم الخاصة. وبهذا سعى هابرماس لفتح أكبر نافذة ديمقراطية جماهيرية لمجتمعنا الحالي فدعوته لفتح المجال لإنخراط المواطنين في نقاش عقلاني هو لأجل فتح باب الديمقراطية التشاورية التي تؤسس على أسس عقلانية تواصلية نقدية مستوحاة

[1] خديجة زتيلي، مرجع سابق ، ص 158.

* بدأ برنامج هبرماس للنظرية الديمقراطية والقانونية، بالإقرار بأن الأنظمة الإجتماعية الحديثة لا تتشكل بالمعايير الأخلاقية بل بالمؤسسات السياسية والقوانين في المقام الأول محاولا إيجاد صلة واصلة بين الأفعال السياسية والمعايير الأخلاقية، تجمع نظريته الأخلاقية والسياسية حيث يتسنى للسياسة والقانون من وجهة نظره العمل في غياب أخلاقيات لذلك تعتمد النظرية السياسية والقانونية على النظرية الأخلاقية (مصطفى إنشاء الله، مرجع سابق، ص 150).

[2] المرجع نفسه، ص ص 146 ،149.

من مدرسة فرانكفورت ذلك أن الصراعات داخل الحداثة تشتد بسبب التعارض بين أفراده الذين لا يعترفون لبعضهم البعض بنفس الحقوق وكذا سيادة العلاقات المهيمنة بدل العلاقات التواصلية بين الذوات . هذه العلاقات التواصلية تولد الإحترام المتبادل للحقوق والواجبات من خلال قبول الآخر وهذا كفيل بإعادة تأسيس عقلاني للديمقراطية المداولاتية.[1]

إن الشيء الذي يبتغيه هابرماس في ديمقراطيته هو المناقشة والبرهنة اللتان تسمحان بالعثور في الآخر على ما هو أصيل وما يرتبط بقيمة أخلاقية وقاعدة إجتماعية كونية، وهي (الديمقراطية) بسبب تحسين أداء النظام السياسي عبر شرعيتها له، بقدر ما يمكن أن تعد الشرعية القانونية للنظام السياسي باعثا بالقول الجماهيري، فهناك علاقة متبادلة بين شرعية النظام وأدائه، ويتضح أنه كلما حقق النظام نجاحا في تحقيق رغبات الجماهير تأصلت ضرورة الشرعية على نحو أكبر وأعمق، وكلما كان الإعتقاد بالشرعية الديمقراطية أكثر شمولا زادت فعالية النظام في رسم سياسة جديرة باستيعاب المشاكل الأساسية التي تواجه المجتمعات. كما أن الإجراء القانوني يتغذى من أي عمل قانوني آخر من البنية القائمة على المساواة والقوة الإلزامية للقانون لكنه يستفيذ قبل كل شيء من القوة الكامنة العقلانية لشكل التواصل الذي يؤسسه القانون.[2]

إذن فالموارد الأولية للديمقراطية التداولية هي: العقلانية التواصلية، السلطة التواصلية، أخلاقيات المناقشة تشكل مدخلات هذا النموذج لإنجاز مخرجاته « دولة الحق والقانون الديمقراطية » ويصف هبرماس ديمقراطيته بالراديكالية في أربعة معان. أنها تسمح بتحيين دائم للحقوق والقواعد القانونية، وهي عامة تشرك جميع المواطنين في النقاش العقلاني حول قضاياهم المعيشية وهي كذلك توافق يتجاوز الأزمنة الإنتخابية التقليدية ومفتوحة في الزمن وأخيرا هي شاملة لكل القواعد والمعايير المؤسسة لجماعتهم فلا تستثني أي قاعدة أو قانون من النقاش.[3]

[1] عطار أحمد، ، مرجع سابق، ص ص 238 ،242.

[2] علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص ص 324 ،326.

[3] مصطفى إنشاء الله، مرجع سابق، ص 152.

ب – مبادئ الديمقراطية التشاورية (القانونية) وسماتها:

- **المبادئ:**

1) الهدف من الدولة الدستورية هو تقديم أسباب الحرية الفردية والجماعية فإن الهدف الأول هو سيادة الشعب تستلزم أن تكون كل سلطة منبثقة تواصلية التي ترتبط بإجراءات ديمقراطية توفر شروطا خاصة للحوار والتواصل والحاجة للتمثيل البرلماني وتنظيمات داخلية لصناعة القرار.
2) الإنجاز الدقيق للقوانين من قبل البرلمان حيث تعبر عن السلطة القضائية المستقلة ويرتبط ذلك بمبدأ الحصانة الفردية القانونية التي يتمتع بها كل فرد قانوني يستطيع إملاء (تقديم) إدعاءات قانونية فردية، والسلطة القضائية يمكن أن تتطلب توجيه الحكومة وتحريكها كفرض العقوبات فإن مبدأ تعهدها الخاص بالقانون يعد أمرا أساسيا في الدولة القانونية التشاورية.
3) مبدأ الحكم القانوني أي تعهد الحكومة بالإذعان للقوانين أو تنفيذها يكمل تسويغ هابرماس لفصل السلطات، فالغرض من هذا المبدأ إنما هو لإلصاق السلطة الحكومية الإدارية بالمواطنين بوصفهم سلطة تواصلية تدخل عن طريق السلطة التشريعية للبرلمان.
4) يجب أن يضاف لذلك مبدأ فصل الدولة عن المجتمع، إن ما يفكر فيه هابرماس هو بناء مجتمع مدني حر توحد فيه الحرية والتعددية ويرتبط بمستقبل سياسي حر ويشكل ميدانا شعبيا غير رسمي يسيطر على مؤسسات الدولة.[1]

إذن ما يميز الدولة الدستورية حسب هابرماس أنها دولة تقوم على أساس مشاركة المواطنين وجميع القوى الفاعلة في أفق تقرير مصير ذاتي وسن قوانين تشريعية تكون بمثابة الوسيط الذي يضمن إندماجا إجتماعيا حقيقيا مؤسسا على ثقافة سياسية حداثية ولتحقيق ذلك وجب تحويل السلطة التواصلية إلى سلطة إدارية تتبلور في مشاريع قوانين مقترحة تعرف طريقها للتحقيق في إطار مؤسسات الدولة التي هي دولة المؤسسات الشيء الذي يجعل هذه القوانين ذات طبيعة إلزامية لأصحابها وللمجتمع برمته.[2]

[1] علي عبود المحمداوي ، مرجع سابق، ص ص 327 ،328.

[2] المرجع نفسه، ص 328.

- **السمات:**

من سمات الديمقراطية المداولاتية: المساواة في الفرص والواقعية بين المشاركين في العملية السياسية، المساواة في حق التصويت، إتخاذ القرارات، المساواة في إختيار مواضيع جدول الأعمال، توفر الشروط التي تسمح لكل المعنيين بتطوير القضايا التي تستوجب حلولا.[1]

..... يرى هابرماس أن السياسة المداولاتية تفقد معناها إذا لم يتمكن المشاركون في الجدل السياسي من إقناع غيرهم، أو منع أنفسهم من التعلم من غيرهم، وإعتقاد المشاركون أن المشاكل السياسية والقانونية المتنازع عليها يمكن أن تجد حلا وحيدا، فلا معنى لسياسة تشاورية أو ديمقراطية جذرية دون حيوية الفضاء العمومي السياسي وبمعزل عن ذلك التكامل بين الإستقلال الذاتي الخاص، والإستقلال الذاتي العمومي.[2]

[1] مصطفى إنشاء الله ، مرجع سابق، ص 153.

[2] خمسي الدريدي، المعقولية والحداثة لدى يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص ص 322 ،328.

الفصل الثالث: حدود نقد هابرماس في سياق جدل النظريات (الآفاق النقدية الأخرى).

- المبحث الأول: حدود مشروع هابرماس بالنظر إلى المشاريع النوازين (نقد العقل).
- المبحث الثاني: نقد أفكار يورغن هابرماس.
- المبحث الثالث: تقييم المجهودات الهابرماسية.

الفصل الثالث: حدود نقد هابرماس في سياق جدل النظريات (الآفاق النقدية الأخرى).

لقد كانت هناك العديد من المشاريع المماثلة للمشروع الهابرماسي في نقده للعقل، ومن الفلاسفة الذين وجهوا إتهاماتهم للعقل أيضا نجد هوركهايمر وأدورنو وميشال فوكو، لكن ذلك لا يعني أن كل ما جاء به هابرماس من أفكار تصب في خانة الصواب، رغم أن هناك من ثمن أفكاره، إلا أن الفلاسفة من أخضع هذه الأفكار للتمحيص ووضعها تحت مجهر النقد والتحليل وعلى رأس القائمة كارل أوتو آبل ونانسي فرايزر.

- فما هي أهم السهام النقدية التي طعن بها الفلاسفة أفكار يورغن هابرماس؟ وكيف ثمنوا جهوده؟

المبحث الأول: حدود مشروع هابرماس بالنظر إلى المشاريع الموازية (نقد العقل).

إن نقد النقد (نقد العقل لذاته) يشكل أهم خصوصية للعقل الغربي لأنه هو الذي لا يستريح لإنتاج ولا لحصيلة إنتاج ويصعد دائما من المنتج إلى الآلة والواسطة والجهاز الذي فكر وصنع وإبتكر أشكال التفكير والصنع وما إرتاح عقل الغرب إلى ذاته ولا إلى أي منظومة ثقافية أو مجتمعية أو تقنية، إن هذا العقل الذي حقق أكبر وأخطر نموذج عن فكرة الواحد وسلطانه المطلق [...]، وهو الذي أتاح للواحد أن يعيد حرث مجتمعه والعالم معه لحساب مراكز القوى التي تفرزها قوى الصراع في مجتمعه: فالأنظمة المعرفية كانت تورط العقل باستمرار في إعداد جاهزيات القوى وإضفاء خطابات مختلفة من الشرعية عليها.[1]

لقد إكتشف هيغل قدرة العقل على إنتاج السلب، وكان ذلك الإكتشاف بحد ذاته يعتبر واحدة من أهم قطيعات الأصل والظل وإنفصال الظل عن الأصل [...]، فإن ولوج السلب في ممارسة العقلنة والتعقيل شكل أول شرخ حقيقي في واحدية الواحد وتماسكه البنياني المرصوص [...]، هذا الأساس الذي يقوم بنفي الآخر والإعتراف بالسلب، يفضح حقيقة خطاب الواحد ومعركته الضمنية في الحذف والإستبعاد، في الإستيعاب والهضم، فيكون فرز السلب في هذا المستوى الأول من ولادة نقد النقد مسلطا مبدئيا على منع إمكانية القيام والإنبثاق للمختلف، عقلنت حركة الواحد المحتاجة للآخر للإعتناء به ولكن لحذفه فيما بعد.[2]

كان العقل الغربي يعاش ويتعايش دائما مع واقعة الإنهيار، كان يتصيدها ويتوقعها ليفهمها ويتفهمها ثم يتمفصل معها. لا يخدع نفسه بأية أقنعة، وإن كان هو أبرع من إستخدم الأقنعة وأدخل طقوس أعياد المساخر والكرنفالات في مفكرته المنطقية.[3]

أولا: نقد هوركهايمر وأدورنو للعقل.

1. تعريف ماكس هوركهايمر:

ولد عام 1895 في شتوتغارت، وتوفي سنة 1973. إبن صناعي يهودي، مويتس هوركهيمر، كان بنفسه مهيئا للأعمال، وتحول عنها قبل كل شيء نحو الأدب، فبدأ بكتابة الروايات، درس الفرنسية والإنجليزية في بروكسل وبرلين بصحبة صديقه بولوك، ودرس في جامعة ميونيخ وفريبورغ وفرانكفورت، إتجه كذلك نحو علم

[1] مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990، ص 05.

[2] المرجع نفسه، ص 06.

[3] المرجع نفسه، ص 07.

النفس ثم نحو الفلسفة فقرا لشوبهور، وبمناقشته لأطروحة دوكتوراه حول كنط (مساهمة في تناقض ملكة الحكم الغائية عام 1922). أنشأ معهد الدراسات الإجتماعية ثم تقلد رئاسة المعهد عام 1931.

وبعد وصول هتلر للحكم عام 1933 أغلق المعهد (لميوله المعادية للدولة) وعزل هوركهيمر رسميا في جنيف.

من مؤلفاته: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية والنظرية التقليدية والنظرية النقدية.[1]

2. تعريف ثيودور أدورنو:

ثيودور فايسنغروند أدورنو، ولد عام 1903 في فرانكفورت من أب ألماني وأم إيطالية. إكتشف باكرا فلسفة كنط بفضل صديقه سيغفريد كراكاور، إضافة إلى أنه ينحدر من وسط موسيقي شغف بالموسيقى، لعب هو الآخر دورا مهما في مدرسة فرانكفورت، صار المدير المساعد للمعهد ثم مديرا مشاركا عام 1955 وأخيرا وبعد تقاعد هوركهيمر عام 1958 أخذ أدورنو على عاتقه إدارة المعهد، توفي سنة 1969 بعد وصيته الفلسفية: الجدل السلبي.

من مؤلفاته نذكر: جدل التنوير بالإشتراك مع هوركهيمر، الأخلاقيات الدنيا: إنعكاسات من الحياة المتضررة.[2]

3. هوركهايمر وأدورنو ونقد العقل:

ينطلق هوركهايمر وأدورنو من إعتقاد مفاده أن العقل منذ نشأته لم يستقل فعلا عما إعتبره كانط غريبا عن العقل الخالص أي الموضوع الإمبريقي، وتعتبر جدلية التنوير أن مسيرة التنوير خاطئة. وبذلك تتفق مع إتهام هيغل للتنوير وبالسطحية والإبتذال . وليس ذلك فقط بل إنها تعتبر الخطأ لصيقا بالعقل منذ نشأته، حيث يؤكد هوركهايمر أنه لو كان بإمكاننا الحديث عن مرض يصيب العقل، يصبح من الضروري فهم أن هذا المرض لم يصبه خلال فترة تاريخية معينة وإنما كان نابعا من طبيعة العقل في الحضارة كما عرفناها إلى حدود أيامنا هذه.

[1] بول لوران آسون، مرجع سابق، ص ص 14، 15.

[2] المرجع نفسه، ص ص 16، 18.

مرض العقل هو أنه وليد ميل إنفعالي من قبل الإنسان نحو الهيمنة على الطبيعة ويتوقف تعافيه على معرفة طبيعة أصل المرض.[1]

والحقيقة التي تكشف عنها جدلية التنوير، أن الداء قد إستفحل بالعقل إلى حدود وقف عنده الفيلسوف حائرا، فيما إذا كان بالإمكان إصلاح ما فسد، لقد أنكر أصحاب مدرسة فرانكفورت منذ البداية إدعاء العقل الهيقلي معرفة المطلق، لأن المطلق ذاته هو العنصر الإيديولوجي في فلسفة هيقل (العقل الأداتي)، لقد توهم كانط قدرة النقد على شفاء العقل من مرضه. يشاطره بقية مفكري عصره وتوهمهم ذلك مصحوب بتورطهم في نظر كاتبي جدلية التنوير في نشر الضبابية والظلامية دون إرادة منهم لذلك. فالعقل في الحضارة كأوليس* المشدود بين يديه إلى السارية وهو لا يملك سوى مواصلة السير كما ألزمه بذلك القدر المحتوم ويتبع أوليس (رمز للعقل) الطريق نحو الخطر لأنه واقع في سحر عرائس البحر. ومعنى ذلك أن الخرافة تغوي العقل مثلما تفعل عروس البحر بأوليس المغامر[2].

ولعل التجريد هو أداة التنوير والعقل، يتصرف تجاه موضوعه كما يتصرف القدر الذي يقوم العقل بحذف مفهومه: إنها محاولة تصفية في ظل سيطرة التجريدي الذي يساوي بين كل شيء، وإن إزدواجية الطبيعة إلى ما هو مظهر وماهو جوهر إلى قوة وإلى فعل، وهذا ما يجعل كل من العلم والأسطورة أمرين ممكنين. إنما تنبع من خوف الإنسان الذي سعى للشرح من خلال التغيير [...] هذا الخوف الذي يحملون صداه المتحجر كأسمائهم. يعتقد الإنسان بتحرره من الخوف عندما لا يعود ثمة شيء مجهولا، هكذا خط طريق فك السحر دربه وكذلك التنوير الذي يماهي بين الحي واللاحي وكما تماثل الأسطورة بين اللاحي والحي، فالتنوير هو عقلنة الرعب الميتولوجي.[3]

وبقدر ما تخضع الآلية العقلية لما هو موجود بقدر ما تعيد إنتاجه بشكل أعمى. وبذلك ينضم التنوير إلى العلم الأسطوري الذي لم يستطع التحلل منه. ذلك أن العلم الأسطوري قد حمل في أشكاله جوهر ما هو موجود (قدر، السيطرة على الطبيعة).إستبدل العقل المتنور النار والدولاب بوصمات اللاعقلانية التي لا يمكن أن توصل

[1] محسن الخوني، التنوير والنقد، مرجع سابق، ص ص 160، 161.

* يعتمد هوركهيمر وأدورنو على أوذيسة هومروس ويستغلانها كشهادة على القدر الذي يترصد العقل منذ بداياته.

[2] المرجع نفسه، ص ص 161 ، 162.

[3] ماكس هوركهايمر، ثيودور أودرنو، مرجع سابق،ص ص 34 ، 37.

الإنسان إلا لضياعه. فمنذ هوميروس وحتى العصور الحديثة ظل العقل المسيطر يبحث عن الإبحار بين شاريبدي الإشباع الحر الخالي من أية رقابة وسيلا للعودة إلى مجرد إعادة الإنتاج [...].

إن العقل الطغياني الذي ينفصل عن تجربة الحواس ليتمكن من السيطرة عليها بشكل أفضل. إن توحد الوظائف العقلية بما يتيح السيطرة على الحواس، وإستغلال الفكر الذي يسهل هذا التوحد، إنما ينطوي على إضعاف الفكر والتجربة وإنقسام هاتين الدائرتين إلى الهزال.[1]

إن الجدل السلبي هو عمل فلسفي رفيع المستوى عالج فيه أدورنو موضوع الفرد وإستلابه في المجتمع الصناعي، محاولا الإنحياز لإنقاذ الذات في عالم متسلط، منطلقا من ان النقد السلبي هو في ذات الوقت نقد إيديولوجي يرفض بقوة العالم الحالي وتسلطه، مؤكدا على التحطيم الذاتي الذي قام به العقل لمحتوياته منذ كانت، وكذلك على الطريقة التي أدت بهذه الأداة الهامة (العقل) إلى أن تكون مستلبة وعاجزة عن الفهم والإدراك والنقد الموضوعي لواقعها. كما يحلل أدورنو الفكر الفلسفي التنويري وأثره في إخفاق العقل ومن ثم بدء بكانت، حيث كان العقل قبله في حالة إستلاب أمام المطلق، وفي حالة قمع من قبل اللاهوت. أما هيغل فحاول إكتشاف العقل وآليته الداخلية التي تجسدت في الجدل في جوهره السلبي لطبيعة الأشياء.[2]

توجه النقد عند أودرنو إلى الإنسان بالذات والإنسان / الطبيعة، هذه السيطرة خلقت وعيا جديدا أطلق عليه أدورنو الوعي التكنولوجي الذي جعل من العقل مجرد آلة إنحرفت عن مسارها الموضوعي وتوجهت لخدمة مصالحها الخاصة، كما وجه أدورنو نقده في الجدل السلبي إلى العقل كموضوع ورفعه إلى قوة ديناميكية تقوم على قدرة تأويلية أخرى للعقل، أطلق عليها التفكير الثاني الذي يعبر عن حركة جديدة تعمل ضد العقل وبفعل آخر يفرزه العقل نفسه. رأى أدورنو أن في القرن العشرين زمن يهدم فيه العقل نفسه ليضيع في وعي تكنوقراطي وثقافة مصطنعة وذلك بسبب الجدل السلبي لعصر التنوير الذي عجز عن تجاوز محنته والخروج عن الطريق المسدود.[3]

---

[1] ماكس هوركهايمر، ثيودور أودرنو، مرجع سابق ، ص ص 48 ، 58.

[2] إبراهيم الحيدري، نقد الحداثة وما بعد الحداثة: أدورنو ونهايته المأساوية، مقالة نشرت بتاريخ: 2018/02/05، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/09، على الساعة: 15:00، على الموقع الإلكتروني الحوار المتمدن: المتمدن:WWW.m.ahewar.org.asp?aid=588213&r=0

[3] المرجع نفسه.

إن هذا العقل لم يعد بعد كليا وشموليا، لأنه منتج لمصالح معينة، ومن هنا رفض أدورنو وضع العقل في إطار ضيق، وتقييده بشروط ومعايير خارجية واهية، وبدون النظر إليه كمثال متعال مسيطر يوجد خارج التاريخ، أو في نسق أو نظام منطقي ميتافيزيقي أو بعد إيديولوجي مهيمن، الناتج عن فلسفات الهوية والتماثل التي تقف ضد النقد الحر للعقل.[1]

بسيطرة العقل التماثلي* الذي يستند على سيادة الهوية، كسلطة مطلقة تارة أو يكون بسيطرة العقل الأداتي الذي أدلج التطور العلمي والتقني تارة أخرى، وكلاهما يسعى لخدمة مصالح معينة وأهداف محددة حتى يضمن سيطرته على مختلف مناحي الحياة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والفكرية والإعلامية ... بما في ذلك الهيمنة على أجهزة الحكم والدولة ومؤسسات المجتمع المدني، وبهذا فالعقل التسلطي يحاول عقلنة هذه السيطرة بطريقة مجردة غير ملموسة، و هذا بإشاعة و إستمرار هذه السيطرة والتحكم في شكل إنتاج صناعي وسلعي يحترف الحياة الإنسانية من أقصاها ويستولي عليها شكلا وقالبا.[2]

إستعرض أدورنو بصورة نقدية التمرحل الجدلي للعقل الغربي التنويري الذي تمثله الثقافة الغربية في صيرورتها التاريخية مكرسة في كل مرة أساطير من وحي عقلها التنويري المزعوم. وموهمة بأن هذا التطور حتمي وأن هذا المسار ضروري للمرور إلى أرقى درجات التطور والتحضر الذي تنعم فيه شعوب تلك الدول بالتقدم والرخاء والعيش الرغد والسعادة فارضة بذلك منطقا يحيل لتدجين هذه الشعوب وإدماجها قسرا ضمن حضارة القهر والسيطرة بأشكال مختلفة لا يعيها الإنسان الغربي مباشرة عبر تطوره ضمن المسار التاريخي للعقل الغربي الذي يسم نفسه بالمتطور والمتنور. وكيف نسجت ضمن هذا المسار التاريخي نفسه أساطير التنوير والتطوير. لقد إنطلق مشروع نقد التنوير / العقل بحق عندما توصل هوركهيمر وأدورنو إلى الإشكالية التالية:

---

[1] كادي قادة عبد الجبار، الثقافة والجمال عند ثيودور أدورنو (مذكرة ماجستير)، إشراف: سواريت بن عمر، جامعة وهران 2، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2015-2016، ص ص 45،47.

* تظهر دعوى هوية الذات والموضوع على أنها الفرضية الضرورية لوجود الحقيقة ويفترض من ذلك أنه على الذات العارفة لنفسها تبعا للتصور المثالي أن تفكر نفسها على أنها تماثل المطلق، عليها أن تكون لا متناهية وعليه فإن كل معرفة هي معرفة لعين الذات المتماثلة مع نفسها (بول لوران آسون، مرجع سابق، ص 31).

[2] المرجع نفسه، ص 61.

لماذا أسقطت الإنسانية في بربرية جديدة بدلا من أن ترتقي إلى وضع إنساني أصيل ؟ وبين أن للتنوير على الأقل وجهين سلبي وإيجابي.[1]

وعليه نجد الثقافة الغربية المعاصرة حافلة بالأساطير [...]، التي شكلها العقل المعاصر الذي إدعى كل مرة التنوير والحداثة والتقدم، في حين ما فتئت ترزح تحت بئر العبودية والتخلف والهيمنة، هذا ما عمل أدورنو وهوركهايمر على كشفه وفضحه عبر الجدلية السلبية النافية. إن نقد التنوير هو نقد العقل ذاته أي نقد الأسس الفكرية والأنطولوجية والإيديولوجية التي يستند إليها الواقع المعاصر الذي صدر إليه بنية التسلط والتدجين حيث أصبح الإنسان المعاصر أسير الحاجات اليومية وهذا ما دفعه لتقديم صورة بربرية [...]، هذه الآلة الرهيبة التي ينتظم إبقائها على غريزة التدمير ومثل هذا الخراب هو نتاج عقل يدفعه جنوحه الطائش نحو حدود اللاعقل [...]، فالعقل المعرفي الذي كان أداة لتحقيق طموحات الإنسان في حياة أفضل أصبح وسيلة للتدمير.[2]

يدين كل من هوركهايمر وأدورنو العقل التنويري بسبب المفاهيم الأسطورية التي أنتجها وأصبحت كمخدر للشعوب الأوربية عبر المكان والزمان بواسطة العقل والعلم والتقنية، لكي تضمن له هاته الثقافة الصناعية بشكل واهم الرفاه المادي والرخاء الاقتصادي والرقي الإجتماعي وبالتالي المتعة والسعادة [...]، وهنا يصبح التنوير هاما، إن العقلانية المعاصرة ضخت الكثير من المفاهيم المضللة والأساطير المتنوعة عن طريق صناعة ثقافية محددة نابعة من عمق المؤسسات الرأسمالية الكبرى التي تكرس بأشكال مختلفة الهيمنة الإيديولوجية كالأسلوب واللغة والديمقراطية والحرية والعقل التنويري والتسلية، [...] وكل هذا يعبر عن سيطرة الأداة الإقتصادية والإدارية للغرب المهيمن.[3]

ثانيا: نقد ميشال فوكو للعقل.

1. من هو ميشال فوكو ؟ (1926 – 1984)م

تبنى التيار الفلسفي الذي عرف بجيل الإختلاف، هو فيلسوف فرنسي شغل كرسي تاريخ المنظومات الفكرية في College de France، كانت له مواقف ضد الرأسمالية، وآراءه يسارية، كان يناضل بالقلم بشعار: « التحرر من سلطة المعرفة والسلطة »، إطلع على الفلسفة الألمانية فتأثر بنيتشه وهيدغير وليفي شتراوس، جمع

[1] بول لوران آسون، مرجع سابق ، ص 70.

[2] المرجع نفسه، ص ص 77 ، 80.

[3] المرجع نفسه، ص ص 82 ، 88.

بين التاريخ والفلسفة والسياسة، وبحوثه تناولت السلطة، المعرفة، الخطاب والحفر الأركيولوجي والخلاصة من آراء ميشال فوكو حسب ما قدمته بلاندين كريجيل أن فوكو لم يتنكر للتنوير أبدا بالرغم من نقده الجارح للحداثة الأوربية ومؤسساتها [...]، وذلك لإستخدامها العقل كأداة للعنف والسيطرة والرقابة وفصل الأفراد عن إنتماءاتهم الحميمية وعن تفردهم.[1]

2. مؤلفاته:

كتب فوكو مقدمته الطويلة لكتاب " الحلم والوجود " للنفساني الهيدجري لودفيج بنسفانجر، الأمراض العقلية والشخصية: وهو كتاب مختصر في المرض النفسي، وكتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي سنة 1961 والذي كان أطروحته للدكتوراه، إضافة إلى كتاب ميلاد العيادة سنة 1963، وكتاب الكلمات والأشياء والذي يعد أهم كتبه على الإطلاق تحدث فيه عن أصول العلوم الإنسانية الحديثة.[2]

3. فوكو ونقد العقل:

هل علينا أن نقوم بمحاكمة العقل ؟ في ظني لن يكون لمثل هذا الأمر أية منفعة، بل لن يكون هناك علما أكثر منه عقما، أولا: لأن الأمر لا يتعلق بجرم ولا بذنب ولا ببراءة في هذا المجال وثانيا: لأنه من غير المعقول أن نتعامل مع العقل وكأنه مضاد للعقل، وأخيرا فإن هذه المحاكمة إذا ما نحن قمنا بها سوف توقعنا في الشرك، وذلك بأن تفرض علينا أن تلعب الدور التعسفي والمضجر للإنسان العقلاني أو اللاعقلاني.[3]

فمعركة نقد العقل الغربي سيطرت عليها شخصيات أمثال دريدا وفوكو من جهة، ثم هاربرماس وجماعته من جهة أخرى وهذه المعركة بين هابرماس وفوكو لا تزال مستمرة. قام فوكو بأكبر محاولة لنقد العقل الغربي وتعرية ملابساته السلطوية وكل أشكال الهيمنة التي ترافقه وأثبت أن هذا العقل ليس بريئا إلى الحد الذي يوهمنا به وليس معرفيا محضا وإنما متورط في ممارسات القوة والهيمنة والتسلط. حيث أنه تحول من عقل تنويري إستكشافي

---

[1] التهامي الهاني، مرجع سابق، ص ص 162 ، 164.

[2] غاري كوتينق، ميشيل موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: فريق مجلة حكمة، منشورات شتاء، 2014.

[3] مديحة دبابي، ميشيل فوكو: من أجل نقد العقل السياسي، تعريب: حسونة المصباحي، مقالة نشرت على مجلة الكراس الفكري، العدد 47، الثلاثاء 11 أكتوبر 2005،ص04 تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02، على الساعة: 14:00، على الموقع الإلكتروني: Https://www.slideshare.net/mobile/madihadebbabi/ss-39056228

تحريري إنساني إلى عقل قمعي يشبه الأخطبوط الذي يهيمن على كل مستويات الوجود الإجتماعي للبشر، ويسير الأمور خلف الستار، إنها أجهزة سرية لا مرئية، لا وجه ولا صورة لها.[1]

حيث تبلورت العديد من الرهانات في نهاية كتابات فوكو، وفي مشروعه الفلسفي لحظة القطع الأركيولوجي مع النزعة الإنسانية وتقويض الأنثربولوجيا والتأسيس الجنيالوجي للذاتية الحديثة ولحظة قيام أنطولوجيا الحاضر التي تجعل من الفلسفة تشخيصا للراهن ومعرفة من نحن. وماذا يحدث لنا الآن ؟ تشخيصا يتجاوز النقد الترتسندنتالي إلى نقد محايث لواقع البشر يستهدف الكشف عن تقنيات التلاعب بالذات بواسطة الحقيقة بما هي لعبة وتقنيات الإخضاع والهيمنة وأشكال عقلنة الممارسات السلطوية.[2]

لقد إكتشف فوكو من دراسته للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: الآثار السلطوية المرتبطة بممارسة العقلانية التي أخذت تبلور في الغرب بدءا من القرن السادس عشر. فنحن كنا نتوهم أن العقل بريء كليا ولا علاقة له بالسلطة* فإذا بنا ندرك بعد فوات الأوان أنه ينتج سلطة بدوره، وأحيانا سلطة قمعية، ويرى أن القدر الإقتصادي والإجتماعي والتاريخي والثقافي والعلمي للأمم الغربية كان مرتبطا بشكل وثيق ببلورة هذه الصيغة من صيغ العقلانية يقول بالحرف الواحد: ((كيف يمكننا أن نفصل هذه العقلانية عن آليات السلطة التي رافقت العقل الغربي، والتي لا تستطيع تحملها إلا بصعوبة شديدة. فهي تشكل صيغة قمعية مرتبطة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية [...]، ألا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن وعود التنوير في التوصل إلى الحرية عن طريق ممارسة العقل قد إنقلبت إلى عكسها ؟ فاستخدام العقل في الغرب لم يعد واعدا بالحرية كما كان)).[3]

ثم ينتهي الأمر بفوكو إلى القول بأن العقل هو إستبداد وتنوير معا. أو قل إن عقل التنوير الذي خلق الحريات هو الذي خلق السلاسل والأغلال أيضا، والعقل الذي صنع كل هذه الحضارة يوشك أن يدمرها [...]،

---

[1] هاشم صلاح، مرور 24 سنة على وفاة ميشيل فوكو: الفلسفة الغربية في ختام القرن العشرين، مقالة نشرت بتاريخ: 12 يوليو 2008، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02، على الساعة: 21:43، على موقع الأوان الإلكتروني: www.alawan.org

[2] عبد السلام حيدوري، فوكو وتقويض الأنثربولوجيا: نقد العقل السياسي 42-7 : volume1, numéro2, pages، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02، على الساعة: 21:23، على الموقع الإلكتروني: Https://www.asjp.cerist.dz

* **السلطة:** في اللغة: القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره ... وجمع السلطة سلطات وهي الأجهزة الإجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية، التربوية، القضائية وغيرها (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 670).

[3] هاشم صلاح ، مرجع سابق.

لقد إنقلب العقل إلى جنون: جنون الهيمنة أو جنون العظمة أو جنون التسلط ...، لم يعد أحدا مقتنعا بوجود عقل كبير ومعصوم يقف فوق كل نقد كما كان يعتقد هيغل أو كانط، لقد تحطمت أسطورة عصر التنوير وعصمته بعد كل ما حصل من جرائم وثورات ونكبات إستعمارية وغير إستعمارية، وما عدنا نستطيع الإستمرار وكأن شيئا لم يكن.[1]

[...] لم يعد العقل ذلك الجوهر الموجود في أعماق الأشياء، أو في قلب العالم بل أصبح صفة تنعت بها الأشخاص أو المقولات التي تطمح إلى تحقيق صلاحية إجرائية معينة (حقيقة، إستقامة، صدق)، كقولنا سلوك هذا الشخص عقلاني وبالتالي تحول العقل إلى عقلانية. أي صفة تلصق بمن يتسمون بهذه الصفة.

هكذا أنزل العقل من برجه العاجي أو من مثاليته الطوباوية لكي يصبح مجرد فعالية إجرائية هدفها التوصل إلى نتيجة إيجابية معينة في مجال من المجالات.[2]

4. فوكو ونقد العقل السياسي:

منذ القرن التاسع عشر، لم يتوقف الفكر الغربي عن نقد دور العقل أو غيابه داخل البنيات السياسية، ومنذ زمن طويل قد تخلت عن محاولة تعويض عدم قدرة العقل العلمي، إحدى الأهداف الأنوارية كانت مضاعفة السلطات السياسية للعقل، غير أن الناس في القرن التاسع عشر سيذهبون إلى التساؤل فيما إذا لم يكن العقل في وضع سيصبح فيه أكثر هيمنة داخل مجتمعاتنا. لقد كانت مهمة الفلسفة منذ كانط هي منه العقل من تجاوز حدود ما هو معطى داخل التجربة، غير أنه مع تطور المجتمعات ستكون مهمة الفلسفة أيضا مراقبة شطط السلطة العقلانية السياسية.[3]

لقد تطورت السلطة السياسية في المجتمعات الأوربية نحو أشكال، هي أكثر فأكثر متمركزة، [...] أفكر في تطور تقنيات السلطة المتمحورة حول الأفراد وموجهة نحو تسيرهم بطريقة مستمرة ودائمة، إذا كانت الدولة من الشكل السياسي لسلطة مركزة ومتمركزة، فلنسمي الرعوية بالسلطة التفريدية. إن فكرة الإله (الملك أو الرئيس)

---

[1] هاشم صلاح ، مرجع سابق.

[2] المرجع نفسه.

[3] أحمد أزوتية، ميشيل فوكو: التفريد والتجميع في نقد العقل السياسي، ترجمة: أحمد أزوتية، مقالة نشرت على مجلة مناظرة، العدد 44، نوفمبر 1986، بتاريخ: 04 مارس 2020، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02 على الساعة 20:59، على الموقع الإلكتروني: Https://couua.com/2020/03/04/ال-نقد-في-التجميع-و-التفريد-فوكو-ميشيل/

باعتباره راعيا، لم تكن شائعة عند الإغريق والرومان [...]، إن القطيع موجود من خلال الحضور والفعل المباشرين للراعي (إن السلطة تمارس باعتبارها واجبا وعلى الرئيس أن يتخذ قراراته لصالح الجميع، إن الرعاية الرعوية قريبة من الإخلاص).[1]

لكن هناك من أبدعوا عددا من الأشكال السياسية المختلفة وفي مرات متعددة يعملون على تغيير بنياتهم القانونية بعمق. يجب ألا ننسى بأنهم الوحيدين الذين طوروا تكنولوجيا غربية للسلطة، تعامل الأغلبية الساحقة من الناس بوصفهم قطيعا يقوده رهط من الرعاة وهكذا عملت على إقامة سلسلة من العلاقات المعقدة الدائمة والمتعارضة بين الناس.

أقام أفلاطون فرقا بين الإنسان الذي يوجه أوامره إلى أشياء جامدة (المعماري) والإنسان الذي يعطي أوامره للحيوانات ثم بين الإنسان الذي يعطي الأوامر للحيوانات المعزولة (الثيران مثلا)، ومن يقود قطيعا، وبين من يقود قطيعا من الحيوانات ومن يقود قطيعا من الناس وهنا نجد الرئيس السياسي راعي الناس، غير أن التقسيم الأولي غير مرض.[2]

إن معارضة الناس بكل الحيوانات الأخرى ليست طريقة جيدة، إذن على الحوار أن ينطلق من الصفر لتقترح سلسلة جديدة من التقييمات بين الحيوانات المفترسة والحيوانات الأليفة، بين تلك التي تعيش في الماء والتي تعيش على سطح الأرض، بين تلك التي لها قرون وتلك التي ليس لها. ما الذي يظهره هذا التطور الأصلي للحوار وفشله اللاحق؟ هو أن عملية التقسيم لا يمكن أن تبرهن على شيء إذا لم تطبق بطريقة صحيحة. كما أن فكرة تحليل السلطة السياسية كعلاقة بين الراعي وحيواناته هي على الأرجح متجادل بشأنها. إن مهمة رجل السياسة هي التوحيد والضم: ضم فضائل مختلفة وأمزجة متعارضة بالإستعانة بمسار الرأي العام. ينبني الفن الملكي للحكم على توحيد الأحياء داخل جماعة مبنية على الأمن والصداقة (عبيد، أحرار، ...).[3]

إن مشكلة الدولة الراعية الشهيرة لا تبرز فقط بوضوح الحاجيات والتقنيات الجديدة لحكومة العالم الحالي بل علينا الإعتراف بها كما هي أي أنها واحدة من التجليات الجديدة والمتعددة للتسوية الدقيقة بين السلطة السياسية المطبقة على مواطنين مدنيين والسلطة الرعوية المطبقة على أفراد أحياء. وبخصوص العلاقات بين الناس فهناك

[1] مديحة دبابي ، مرجع سابق، ص 6.

[2] المرجع نفسه، ص ص 7 ،8.

[3] أحمد أزوتية ، مرجع سابق.

عوامل متعددة تحدد السلطة ومع ذلك فالعقلنة لا تتوقف عن متابعة مهمتها، إنها تختلف عن العقلنة الإقتصادية وتقنيات الإنتاج والتواصل وتختلف عن الخطاب العلمي، إن حكم الناس للناس يقتضي شكلا من العقلانية وليس عنفا أدائيا. وعليه فالذين يقاومون شكل معين من السلطة لا يكتفون برفض العنف أو نقد مؤسسة ما.[1]

وعليه فإنه لا يكفي إصدار الإتهام ضد العقل بشكل عام [...]، لا يمكن التحرر أن يأتي من خلال مواجهة هذا أو ذلك ولكن بالهجوم على جذور العقلانية السياسية ذاتها.[2]

وكخلاصة لما سبق فإن العقل لم يعد ذلك الجهاز الذي يبني نظام الأقوال المعرفية بل يصير هو النقد الخالص بإعتباره يردف إنتاجه ويصاحبه دائما لا يعلو فوقه ولا يتخلى عنه، وقراءة العقل صارت تعني إكتشاف جاهزية والمفعول من حيث أنه فاعل دائم، ولا ينتهي فعله، فلم يعد يخيف العقل عدم تجانسه لا مع ذاته ولا مع موضوعه فعله، كما أن الفكر البشري فيه من المعقول بقدر ما فيه من اللامعقول، ولقد كشف البحث في الأنساق الماورائية التي خلفها الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو وهي جماع العقل البشري مدى الوهم الذي تصدر عنه والهراء الذي تحاول البرهنة عليه. إن الأبحاث الأركيولوجية التي إفتتحها فوكو كانت بمثابة التنقيب والحفر عن الأسس التي نهض بمقتضاها العقل الغربي وإنبنت عليها المعارف والعلوم، كانت تحاول تعقل في صميم الفكر ما لم يعقل وما جعل قيام العلم أمرا ممكنا.

فالعقل إستفهام دائم حول موضوع لا يتملكه. فأجوبة الخطاب العلمي متوقعة وجامدة والأجوبة الباردة تحاصر العقل وتتعقبه لتقضي بذلك على إمكانية إمتداده لأنه يعلن بصمت عن إنعدام وخفوت قوته إذ يتحول إلى مجرد سائد تقتله الرائجية، فيصبح ككل الأشياء في الطبيعة. [3]

[1] مديحة دبابي، مرجع سابق،ص ص 10 ،23.

[2] مطاع الصفدي ، مرجع سابق، ص ص 6 ، 90.

[3] إبن داود عبد النور، مرجع سابق، ص 61.

المبحث الثاني: نقد أفكار يورغن هابرماس.

تعرض هابرماس لحملة نقد شديدة طالت العديد من أفكاره، ومن قبل فلاسفة بارزين أمثال: كارل أوتو ابل ونانسي فرايزر، ومن هذه الإنتقادات نذكر:

إن تمييز هابرماس بين العلم التجريبي والمعرفة التاريخية التأويلية، تعرض هو أيضا لنقد منظم من قبل بعض النقاد لأنه يعمق التناقض المزمن القائم داخل نسقية العلوم الإجتماعية بين التفسير explication والفهم comprehensioh، وما ينتج عنها من تأويل interpretation، دون أن ننسى ما يتفرع عن نظرية هابرماز في المعرفة وإرتباطها بالمصلحة. مثل نظرية الحق التي تدور حول فكرة الإجماع consensus، بما تحمله من تعميم وإحالة إلى مرجعيات قد تحمل مزاعم pretentions، أكثر مما تحيل لصلاحة validité، مما يعطل نظريا أي إرتكاز على التفرقة التي أقامها في البداية بين العلم واللاعلم وبين العلوم الطبيعية والعلوم الإجتماعية وبين العقل الخالص والعقل العلمي.[1]

فالمشروع الهابرماسي يثبت بقاءه في أفق النظرية النقدية التي حاولت إحداث قطيعة مع الفلسفة التقليدية، إن فكر الحاضر التاريخي مرتكز إلى المناقشة الشاملة لعلوم تشكل موضوع إستقصاء إمبريقي، تظل موجهة بفكرة سياسية للإستقلالية الذاتية، وتحرر الذوات يكون تاريخيا، ويندرج الحق والديمقراطية ضمن إستمرارية عميقة مع المشروع الهابرماسي، كما رأيناه يصدر من مناقشة العلوم الوضعية، لسنوات الستينات، وكذا من الإنتقادات التي وجهها إليه أدورنو، إن حديثه يظل محددا بإرادة إعداد نظرية للعقلانية حيث أن التفرد كما هو الشأن في المعرفة والمصلحة أو نظرية الفعل التواصلي تكون تطورها بإدماج إشكاليات السوسيولوجيا.[2]

كما يرد آبل على نقد هابرماس المتعلق بشناعة التأسيس النهائي للعقل حيث أشار بأن غرابة هابرماس تبتدئ حين يستبعد مقتضى التأسيس النهائي ذي الصلاحية والقبلي للإدعاء الفلسفي، صلاحية الملفوظات الكونية التداولية المرتبطة بالإفتراضات الضمنية الضرورية للنقاش الحجاجي، بوصفه مستحيلا وغير مجد، يدعو هابرماس لإستخلاص هذه الإفتراضات من اللغة المتداولة ضمن الممارسة التواصلية والكشف عن النواة

[1] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م، ص 14.

[2] ستيفان هابر، ، مرجع سابق، ص 145.

الكونية للحدوسات الأخلاقية الكامنة في العالم المعيش، كبديل لما هو قبلي للجماعة التواصلية، وينطوي هذا الموقف حسب آبل على تنكر لمشروع الأنوار الذي ثمنه هابرماس وإعتبره مرجعا لنظريته في الحداثة.[1]

يقول آبل في هذا الصدد: ((إن هابرماز ينتمي إلى أولئك الذين يرغبون عن قصد في التملص من البديل الذي إقترحه (بلورة فهم للمعنى الدقيق والحافز العقلاني للبديل التداولي – الترتسندنتالي)، فهو من جهة يود الحفاظ على شمولية مزاعم الصلاحة* (حقيقة، مصداقية، معيارية)، وكذلك طابع اللامشروطية والمثالية التي ينتمي إلى الإفتراض اللاحدثي وإلى التوقع الفعلي لتوافق ممكن بين كل المشتركين المحتملين والمشمولين بالمحاججة حول مشروعية مزاعم الصلاحة. وهنا صير هابرماز لحسابه الخاص البنى شبه الترتسندنتالية، لكنه رفض دائما لزوم تأسيس نهائي صالح بصورة قبلية للزعم الفلسفي بصلاحة المنطوقات الشاملة. التداولية الخاصة بالفرضيات الضرورية للمناقشة الحجاجية معتبرا ذلك مستحيلا ولا جدوى منه. فقد إعترض على الإختلاف المبدئي والجوهري من وجهة النظر الإبستيمولوجية والمنهجية الذي يقابل بين المنطوقات الممكنة للعلوم الإجتماعية التجريدية.))[2]

إذن يخون هابرماس المقاصد الأنوارية (نقد الرأي المشترك، الدغمائية، الحكم المسبق السائد في المجتمع باسم المصلحة التحريرية للعقل والإستقلال الذاتي للفرد)، حيث يزعم إعادة بناء عقلي لحدوسات أخلاقية تنطوي ضمنيا على أخلاق كونية أو لحس مشترك كامن في العالم المعيش، إنه يسقط في التاريخانية الهيدغرية التي تعادي المعقولية باسم فكر متجاوز لميتافيزيقا الذاتية. وفق آبل من شأن هذه العودة إلى موارد العالم أن تحطم الفجوة بين الحدثية والصلاحية وبالتالي الوقوع في نزعة طبيعوية عند إعادة بناء مقتضيات الصلاحية. وحسب ستيفن هابر يقع هابرماس في معيارية مخجلة، فهو من منظور آبل لم يباشر إستعمالا ملائما لمبدأ " الكونية كمقتضى أساسي للفلسفة " لأنه خاف من فقدان صلته بالعالم المعيش بوصفه قاعدة مادية للفلسفة تحاول فقط إرجاع التكون الوحيد للمعنى القصدي إلى موارد التواصل في العالم المعيش.[3]

---

[1] خمسي الدريدي ، مرجع سابق، ص 274.

* **الصلاحة:** ترجمة مصطلح validitéبالصلاحة عوض مصطلح الصلاحية المستخدم عادة ذلك أن مصطلح الصلاحة يحمل دلالة نظرية مجردة وهذا هو المقصود عند آبل (كارل أوتو آبل ، مرجع سابق، ص 28).

[2] كارل أوتو آبل ، مرجع سابق، ص ص 27 ، 28.

[3] خمسي الدريدي، مرجع سابق، ص 275.

يقول كارل أوتو آبل: ((إن إرجاع جميع مصادر التفاهم المتبادل إلى الصورة الخلفية للعالم المعيش متجسد دائما ومنذ البدء الذي وفي حدود ما يحق لي أن أحكم، يحدد لدى هابرماس السياقية والتاريخانية، والجواز المبدئي للشروط الضرورية للتواصل ومن ثمة للأقوال الحجاجية، التي لا تبدو ضرورية وصالحة بشكل شمولي إلا بمقدار ما تبدو وإلى الآن غير قابلة لأي بديل، في أفق التداولية الترنسندنتالية من البديهي مباشرة التحقيق التجريبي مرورا بمحاولة التقليد. وحتى في حال قلدت هذه الإعتراضات فإنها بالموازاة مع ذلك ينبغي أن تثبت بوصفها إفتراضات تداولية – ترتسندنتالية للتقليد، وعليه فالأمر يتعلق بتصحيح شرح معنى الإفتراضات. قد نضطر حينئذ إلى إفتراض حقيقة الإفتراضات بطريقة على الإختلاف التنرنسندنتالي بين الفرضيات القابلة للتحقق تجريبيا، وبين المنطوقات القائمة على إفتراضات التحقق.))[1]

وقد صاغ هربرت شنيدلباخ ما يلي: قد يحدث أن تطرح في مستوى النشاط التواصلي متطلبات غير مشروطة لكن دون أن يؤهلها ذلك لتأسيس نظرية نقدية. إذ لكي تتحقق ذلك ينبغي أن تكون هي ذاتها موضوعا لحكم نقدي أي على المنظر أن يتطرق إليها، فهو محمل مسبقا بمعايير غير مشروطة للنقد [...]، إن لا مشروطية النقد بدون تأسيسوية ذلك الهدف الذي يسعى إليه هابرماز لكن أشك وهو أمر جائر في أنه توصل لذلك.[2]

إن ما يثير حفيظة آبل هو تطلع هابرماس إلى إنقاذ كونية، إدعاءات الخطابات ومن ثمة كونية المعايير الخلقية وفي الآن ذاته لا يحتفظ إلا بتحفظ شبه ترتسندنتالي رافضا كل ما هو قبلي، ينطوي هذا الموقف على إحراج حقيقي من منظور آبل الذي يعتبر أنه من غير الممكن الدفاع عن الكوني مقابل التضحية بالترنسنتنتالي. ويلاحظ آبل أنه حين يرفض هابرماس مقولة التأسيس النهائي فإنه لا يجد نفسه إلا في أحضان الموقف البوبري الذي يعتبر أن المعايير مختلفة نوعيا عن القوانين الطبيعية فهي متعلقة بالإنسان الذي وضعها وهو وحده الذي يغيرها، مما يعني أن إختيار العقلانية في حد ذاته قرار أخلاقي، وفي هذه الحالة فإنه يتعين على هابرماس أن يعيد صياغة هذا الموقف الذي سبق وأن أقر بطابعه الريبي والقراري بعناوين أخرى كالتبرير الحجاجي وإعادة البناء.[3]

[1] كارل أوتو آبل ، مرجع سابق، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

[3] خمسي الدريدي، ، مرجع سابق، ص ص 275 ،276.

يقول آبل: ((لم ألاحظ إلا في وقت متأخر أن هابرماز [...] يفترض بالفعل (وهو على خطأ) أن الريبي لا يمكن بالتأكيد رفضه، في مستوى المناقشة، ولكن بصفته كائنا بشريا موجودا في العالم المعيش، فهو لا يستطيع تحت طائلة التدمير الذاتي، أن يعقل المبدأ المقالي – ومن ثمة المبدأ الأخلاقي أيضا – المنضوي في التواصل اللغوي والنشاط التواصلي)).[1]

ويضيف آبل دائما في سياق نقده لهابرماس أن إستراتيجيا هابرماز لتأسيس لا تأسيسوي لمقاييس معيارية لنظرية نقدية تمر عبر العلم الإنشائي بوجهين حجاجيين، الوجه الأول في إعتقادي يبدو وكأنه في حاجة إلى أن يكمل وهو فعلا يمكنه ذلك. بالمقابل فإن الوجه الثاني ما هو إلا محصلة لما يفتقر إليه الوجه الأول، إنها عرض أساسي للإتساق الإستراتيجية التأسيسية المتبعة من قبل هابرماز إلى الآن.[2]

كما أن وضع أفكار الحق والأخلاق والطموح والشمولية الإنسانية موضع تساؤل إن لم نقل موضع تحفيز (مثل شعار: الجيد بالنسبة لشعب ما هو ما يفيده) مما يعني وبنجاح العودة إلى مشاعر التضامن ما قبل الفلسفي أو الإصطلاحي المستلهم من أخلاق قومية داخلية ؟

إن السياق الخاص بمسألة التأسيس وحده يفسر المقطع الذي ذكرته، والذي لا يتوافق إطلاقا مع الخط الرئيس لفكر هابرماز ذلك أنه يتيح لنا رؤيته وكأنه رد فعل نابع من تحد، يعود إلى غياب مخرج (عكس ما يعتقد هابرماز بالنسبة لتأسيس فلسفي نهائي للأخلاق.[3]

كما أن هناك إعتراضات عديدة تتهمه وهي محقة في ذلك بأنه أدخل عن طريق الخداع مقومات معيارية قوية إلى نظرية شبه وصفية للعالم المعيش عن النشاط التواصلي الواقعي وعن إستخدام اللغة، وهو لم يتوقف بتاتا عن التفكير بالإختلاف الذي ينبغي إقامته بين المستوى الفلسفي والمستوى السوسيولوجي التجريبي، كما يميز كذلك مقياس الأخلاقية كما هو وارد في أخلاق العالم المعيش عن المعايير المجاملة بطريقة ما، المكتسبة على خلفية العادة الخاصة بالأحلاقية الملموسة. إذن ما المعنى الذي يمكن أن تأخذه هذه التمييزات إذا كان مبدأ إيتيقا المناقشة سيرجع في نهاية الأمر إلى إفتراض مزعوم تاريخيا للنشاط التواصلي للعالم المعيش (إفتراض ينبغي التحقق منه بإستمرار عبر إختبارات موسعة)؟

[1] كارل أوتو آبل ، مرجع سابق، ص 83.

[2] المرجع نفسه، ص ص 33 ، 34.

[3] المرجع نفسه، ص ص 40 ، 41.

من الواضح تماما أن نتائج فلسفة تداولية جديدة للحس المشترك موجهة بإتجاه أشكال الحياة الواقعية لا تتوافق مع مشروع هابرماس لتجديد النظرية النقدية وتأسيسها معياريا.[1]

كما تعرض هابرماس لنقد لاذع من ليوتار في كونه لا يفهم جيدا طابع العلم الحديث. فالنقاش المبني على براغماتية المعرفة العلمية في الشرط ما بعد الحداثي، يهدف إلى إبطال الإعتقاد الذي لا يزال ينشط بحث هابرماس أي أن الإنسانية كذات جماعية (كونية)، تبحث عن تحررها المشترك بطريق تنظيم الضربات المسموح بها في كل ألعاب اللغة وبأن شرعية أي منطوق تكمن في مدى مساهمته في هذا التحرر. في تقدير ليوتار فإنه أوضح أن الإجماع ما هو إلا مجرد حالة للمناقشات وليس نهايتها، فهذه بالأحرى ما هي إلا مغالطة paralogie ومن هنا إتهم ليوتار هابرماس بأنه قد تجاوزه الزمن.[2]

يرى ليوتار أن النظر إلى التاريخ باعتباره تقدما مستمرا نحو الحرية وسعيا نحو التقدم لم تعد تلقى قبولا الآن، فقد إنتهت الفلسفات التي تصف حركة التاريخ على أنها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البورجوازية أو البروليتاريا أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات، فقد حكم ليوتار على كل النظريات العامة في التاريخ بأنها أيديولوجيات، إذ هي مجرد صورة زائفة لا تقابلها حقيقة واقعة، كما وجه ليوتار لهابرماس إنتقادا متمثلا في كون نظريته ما هي إلا فلسفة أخرى في التاريخ أو نموذج سردي metanarrative يحكي قصة تحرر البشرية ورقيها في تقدم أخلاقي.[3]

إن المواقف الأخلاقية لا تكون أبدا مؤسسة على الأسباب أو على طبيعة الأشياء، ولكن كل واحد منا يتبناها لأسباب ذاتية محضة. بهذه الطريقة في رؤية الأشياء، يفقد العقل دور الحكم داخل النقاشات الأخلاقية. هكذا لا يمكننا أبدا أن نضمن في إطار نقاش ديمقراطي تواصلا لا تشوبه عوائق مؤسس على تبادل الحجج ذي طابع إنجازي illocutoire، فرغم ما يؤكده هابرماس، فإن المسائل ذات الطابع العملي والتي تكتسي صيغة سياسية، لا يمكن إضفاء صفة الحقيقة عليها، لأن منطق النقاش السياسي، يغلب عليه طابع الإحتمال والمؤمل فهو يقترب من ذلك النوع من الخطاب الذي صنفه أرسطو ضمن باب الخطابة، في طريق وسط البرهنة والسفسطة.[4]

---

[1] كارل أوتو آبل ، مرجع سابق ، ص ص 68 ، 74.

[2] أحمد عبد الحليم عطية ، مرجع سابق،ص ص 106 ، 107.

[3] المرجع نفسه، ص ص 168 ،169.

[4] عادل البلواني، مرجع سابق، ص 79.

ولم يتوقف مجال النقد عند هذا الحد، حيث لم يوافق الطرح الهابرماسي حول الفضاء العمومي كل المفكرين والباحثين الفلسفيين والإجتماعيين ومن بينهم نانسي فرايزر* « Nancy Fraser » ففي مقالة لهذه الفيلسوفة الأمريكية « إعادة التفكير في الفضاء العمومي »، حاولت التأسيس لنظرية نقدية جديدة والتنظير لفضاء عمومي جديد يتجاوز الفضاء العمومي البرجوازي الذي نظر له هيبرماس في كتابه المعروف " الفضاء العمومي " فلا أحد يشك في أهمية الفضاء العمومي للنظرية النقدية للمجتمع وللممارسة السياسية الديمقراطية، لكن نانسي تنتقد هيبرماس بإعتباره الفضاء العمومي البرجوازي هو الفضاء العمومي الوحيد مغيبا باقي الفضاءات الأخرى.[1]

وقد سعت هذه الفيلسوفة لإستبدال الفضاء العمومي بمفهوم الجماهير المتعددة multiple public، الذي يضم جماعات أكثر لأن التمايزات والفروق الإجتماعية لا تسمح بوجود فضاء عمومي واحد، فالمجتمعات الرأسمالية لها وضع بنائي، تحوي تنافس إيديولوجي حاد بين مجموعات مختلفة من الجماهير.[2]

في الحقيقة فرايزر لا ترفض فكرة الفضاء العمومي البرجوازي جملة وتفصيلا، فهي تقبله من الناحية المعيارية، لكن تسائله حول بعض القضايا: المساواة بين المشاركين في النقاش، تقديم الوحدة على تعددية الجماهير، إشكالية التعارض بين العام والخاص، الفصل الصارم بين المجتمع المدني والدولة، كما تختلف فرايزر مع هيبرماس في فشله في معالجة الفضاءات العمومية الأخرى المنافسة للفضاء العمومي: اللابرجوازية، واللاليبرالية والعلاقة بين هذه الفضاءات علاقة صراع وهذا الصراع ليس حدثا عرضيا يخص نهاية القرن الثامن عشر أو التاسع عشر كما يذهب لذلك هيبرماس، بل مسألة بنيوية تمس سياقات ممتدة تاريخيا تعكس نزوعا إيديولوجيا ذكوريا يسعى إلى إقصاء المرأة من الفضاء العمومي.[3]

كما لا تتفق مع هيبرماس في كون الجمهور وحيدا – وأن ساحة النقاش وحيدة – وأن الجمهور موحد، وقد كشفت ماري رايان أن إنبثاق الفضاء العمومي البرجوازي كان متزامنا مع فضاءات أخرى غيبها هيبرماس: فلاحون، نساء النخبة، طبقة عاملة، فلا بد حسب فرايزر بالإعتراف بتعدد الجماهير لدمقرطة الفضاء العمومي

* **نانسي فرايزر** (20ماي 1947) من أبرز المنظرين النقديين والمفكرين النسويين، أستاذة الفلسفة والسياسة في مدرسة البحوث الإجتماعية الجديدة في نيويورك، نشرت عددا من الكتب والمقالات حول النسوية من بينها: مآلات النسوية: من رأسمالية الدولة إلى أزمة النيوليبرالية (2013) (كريستين شيكرت، النسوية في الأزمنة النيوليبرالية: حوار مع نانسي فريزر، ترجمة: منير السعيداني، مجلة حوار كوني، العدد 3، ديسمبر 2018، ص 5).

[1] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق، ص ص 90 ،91.

[2] عطار أحمد، مرجع سابق، ص 254.

[3] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق، ص 92.

ورفع الحيف عن باقي الفضاءات. ورفضها لفكرة " وحدة ساحة النقاش " لكونها تغيب عن أذهاننا باقي ساحات النقاش الموجودة آنذاك المعبرة عن طموحات وهويات الفئات الإجتماعية الأخرى، كما ترد على هيبرماس بأنه ليس مهما في الفضاء العمومي الوصول إلى الإجماع بقدر ما يهم التسويات.[1]

في كتابه الفضاء العمومي يستنكر هيبرماس تصاعد النزعة الحميمية، وتزايد الأسئلة الخاصة في المجال العام التي تعود إلى وسائل الإعلام، في حين نجد فرايزر تدافع عن ضرورة إدماج الأسئلة الخاصة إلى الفضاء العمومي حتى تستفيد الأقليات منه خصوصا النساء. لطرح مطالبهن لكن القضاء العمومي البرجوازي غيب مطالب النساء بدعوى التعارض بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة، وأن الإنسان ضمن الدائرة الخاصة. كما أن الفصل بين المجتمع المدني والدولة في المجتمع النيوليبرالي لن يخدم سوى الطبقة البرجوازية، ويحرم على باقي الفئات من المشاركة الكاملة. فإذا كانت النظرية النقدية المعاصرة للفضاء العمومي تحتاج إلى التفكير في إطار المساواة بين جميع المواطنين فإن القضاء العمومي البرجوازي لن يفي بالغرض.[2]

أي أن تركيز هبرماس الحصري على المجال العام البرجوازي، مما يعني التقليل من أي عوالم جماعية أخرى تساهم في الإنخراط العقلاني النقدي مع العالم. كما أنه يحمل مخاطر إقصاء المجالات العامة الأخرى التي تكون على مستوى مواز من الأهمية، وعرضه للمجال العام كان بصورة مغرقة في المثالية، إذ صور المجال العام البرجوازي كشكل من النقاش والجدل العقلاني في حين أنه إستثنى مجموعات محددة من النقاش. كما نجد أن هبرماس ربط المصلحة العامة بمفهوم الكلية أو العالمية وكأنه يعتبر الحياة العامة شيئا متجانسا. كما أن إفتراضه أن المجال العام البرجوازي هو نموذج مثالي للعالم المعاصر بامتياز، ما هو إلا إختزال مفاهيمي وتجريبي فاشل لأنه لا يأخذ في الحسبان المجالات العامة المنوعة والمتنافسة.[3]

كما يعرض أنتوني غيدنز بأن هابرماس تعرض لإنتقادات حادة من قبل المدرسة النسوية لأنه وفي معرض حديثه عن دولة المواطنة في المجتمعات الحديثة إتخذ موقفا من القضية الجنوسية، وأغفل التعرض لجوانب اللامساواة التي تسود ممارسات مفهوم المواطنة وتغلب فيها مصالح الرجال وإهتماماتهم على ما يتحقق للنساء. ولا يمكن أن تقتصر الديمقراطية على المجال العام الذي حدده هابرماس، إن ديمقراطية العواطف قد أخذت في الظهور بصورة بارزة في المجتمعات الحديثة، ويشير هذا المفهوم إلى ظهور أشكال جديدة من الحياة العائلية

[1] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق ، ص 93.

[2] المرجع نفسه، ص ص 94 ، 95.

[3] أسماء حسين ملكاوي، مرجع سابق،ص ص 121 ،122.

يشارك فيها الرجال والنساء على قدم المساواة. وأن إشاعة الديمقراطية في الحياة الشخصية ينبغي أن تصل إلى المرحلة التي تصبح فيها العلاقات قائمة على الإحترام المتبادل والتواصل والتسامح. [1]

[1] أنتوني غيدنز ، مرجع سابق، ص ص 727 ،731.

المبحث الثالث: تثمين المجهودات الهابرماسية.

لا يمكن إنكار المجهودات الكبيرة التي بذلها هابرماس، في سبيل إستكمال مشروعه الحداثي وسعيا منه إلى إرساء قواعد نظرية تواصلية تحقق التفاهم فينتشر السلام في العالم أجمع، ويتجسد مفهوم المجتمع المدني والفضاء العام اللذان تسودان فيهما، فلسفة الحق والديمقراطية التشاورية وتلغي كل مظاهر القهر والظلم التي أرستها الليبرالية، فتكون بذلك بديلا لها. ويتجسد ذلك في:

- بالرغم من الإنتقادات الموجهة إلى نظرية هيبرماس، فلا يزال يتربع على عرش كبار الفلاسفة في العالم المعاصر. ونحن في العالم العربي لا يسعنا سوى الإنفتاح على مشروع هيبرماس نظرا لغنى وتنوع إنتاجه من جهة ومن جهة أخرى مواكبته للأسئلة المعقدة للإنسان المعاصر، فما أحوجنا اليوم إلى الإنكباب على إنتاجات هيبرماس خاصة في تنظيره للتواصل والفضاء العمومي والحداثة والمواطنة لتثبيتها وتعميقها في المجتمعات العربية، خاصة بعد تباشير الربيع العربي: هل نحن قادرون على بناء مجتمع ديمقراطي حداثي قائم على أخلاقيات الحوار والمناقشة لا على العنف والصراع ؟[1] وهل نحن قادرون على إدارة إختلافاتنا الإيديولوجية والإثنية واللغوية ؟[2]

لقد حاول هابرماس إعادة الثقة إلى الحداثة الغربية، بالكشف عن منطق آخر في التطور بمثل عقلانية تواصلية أدت لزيادة العقلنة الإجتماعية في مجال الإختلاف والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديمقراطية وقوانين وضعية ودساتير جمهورية. ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقي، مواز للتطور في قوى الإنتاج، كما يقدم هذا المشروع رؤية أخرى للنظريات العامة في التاريخ، وكانت هذه النظريات فلسفات ونظرات عامة للعالم (World views)، تعمل على تكوين تصور كلي لجماعة أو فئة أو قومية عن هويتها ومكانتها في التاريخ. وتسهم في التساند الإجتماعي بين أفراد هذه الفئة وإندراجهم فيها عن طريق رؤية شاملة وتضمهم في متصل تاريخي. فهي إذا ظهرت إستجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية بعد التحولات منذ ظهور الرأسمالية.[3]

[1] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، مرجع سابق، ص 34.

[2] نور الدين علوش، المدرسة النقدية الألمانية: نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، مرجع سابق، ص 86.

[3] أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص ص 160 ، 170.

ويمثل مشروع هابرماس الإستيمولوجي إستجابة لمطلب النظرية النقدية. فبعد أن فشلت التجربة التاريخية للحضارة الغربية والتي كان الجيل الأول في البداية يعلق عليها كل الآمال حول التقدم، وبعد أن إفصمت العلاقة التي كانت متينة بين النظرية والبراكسيس الثوري، جراء ظهور الأنظمة الكليانية المنغلقة، بات من الضروري على النظرية أن تعيد تأمل ذاتها والإطار التاريخي الذي وجدت فيه. وهذه الضرورة نظرية ومعرفية قبل كل شيء. لقد نما لدى المنظرون الأوائل إيمان بأن المصلحة التي ينظرون لها منغرسة في التجارب الإجتماعية والسياسية، لذلك لم يشعروا أنهم في حاجة للبحث نظريا عن شروط إمكانها، لكن تطور الأحداث التاريخية (سياسية، إجتماعية، ...) أيقظهم من شبه سباتهم الدوغمائي.[1]

إن الحل الذي قدمه هابرماس تتمة لما شرع فيه المنظرون السابقون ومحاولة لإدراك الكلية على نحو موجب: وبذلك تم له تجاوز حدود نقد أسلافه الذين ركزوا على مظاهر الخداع والزيف والوهم، التي تقوم عليها إيديولوجيا الكليانية، ليبلغ بناء نظريا لا يكتفي بالبحث في مواطن الخطأ، بل يهدف إلى ربط النظرية، بالمصالح الجوهرية للحياة البشرية.

ويظهر تجاوزه لذلك بإنشائه لنظرية تبحث عن الحقيقة، بالواسطة عمل فلسفي نقدي، من أجل إعادة بناء نظرية المعرفة الكانطية، حيث تحمل المعرفة والمصلحة حلا لأزمة النظرية النقدية، عبر عمل ميتانقدي*، أثار إهتماما فلسفيا واسعا.[2]

في نظرية النشاط التواصلي يعرب هابرماس عن عزمه في إستبدال فلسفة التاريخ التي نجدها. في جدلية التنوير بنظرية تواصلية. ويعد هذا تجاوزا للضعف الذي عاينه هابرماس لدى أدورنو. بهذا التحول في البراديقم، يعتقد هابرماس أنه عثر على النظرية الأقدر على تفسير جميع القضايا التي طرحتها الفلسفة الحديثة والمعاصرة

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق ، ص ص 331 ،332.

* **الميتانقد:** مصطلح إستعمله هابرماس لما تناول نقد هيقل لكانط ونقد ماركس لهيقل، والميتانقد مرادف لتجذير النقد، إن الأمر لا يتعلق في الميتانقد بتوسيع ميادين النقد بل بالتساؤل عن الخلفية الأساسية التي تقوم عليها المسألة النقدية، لكن هذا المفهوم أستعمل منذ الحقبة الهيقيلية من قبل هردر " وهامان "، وكان موجها نحو تجذير النقد الكانطي للعقل، كما أن أدورنو استعمل هذا المصطلح منذ 1956 في نقده لهوسرل. (محسن الخوني، التنوير والنقد، مرجع سابق، ص 315).
Herder johann gottfied الماني عاش بين 1744و1803 اصدر سنة 1799 كتاب نقد فيه كانط عنوانه ميتانقد حول نقد العقل المحض و قد ركز فيه على العلاقة التي اهملها كانط بين العقل و اللغة اما hamann فهو أيضا الماني عاش بين 1730 و 1788 و هو أيضا ركز في نقده على الخلفية اللغوية لنقد العقل (المرجع نفسه ص 315)

[2] المرجع نفسه، ص ص 332 ،333.

في شكل قضايا تتأسس على الوعي. وبهذه النظرية الجديدة يتسنى له إيجاد مركز ثقل إبيستيمولوجيا علوم إنسانية تتلقى فيها إهتمامات الفلاسفة والعلماء، وتقدر على إنشاء نظرية نقدية ترث مهمة الميتافيزيقا السابقة، لنذهب أبعد منها عند التفكير مثلا في قضايا العقل والمعقوليات والحداثة، وتعثراتها، وآفاق إنقاذها.[1]

يعتبر هابرماس أن مفهوم الذات حين يترك مكانه إلى مفهوم " الشريك في الحوار "، تتمكن من إعادة النظر في قضايا الفلسفة الكلاسيكية على نحو أعمق، بعد حقنها بجرعة لا بأس بها من فلسفة اللغة المنتشرة على الساحة الأنغلوسكسونية. وعلى هذا الأساس تنبني كتاباته الأخيرة في مسألة الأخلاق على نقد الفلسفة الكانطية المرتكزة على نمط الوعي الذاتي ولكنه لا يهمل مبدأ الكونية وترتكز أيضا على نقد التيار الوضعي، الذي يبرر هيمنة المعقولية التقنية على مسائل القيم بعد أن جعلها نسبية، والنقد يمسح أيضا المعقولية السياسية، حيث تصاغ فلسفة هابرماس التواصلية في صورة فلسفة حق وديمقراطية وفلسفة تعمل من أجل إبراز أهمية المجتمع المدني، والفضاء العمومي، في ضمان عدم إمكان العودة إلى نمط الحكم الكلياني.[2]

ومن هنا قد يعتقد البعض أن مشروع هابرماس (مشروع البعد التشاوري للديمقراطية) يعد يوتوبيا أو بعيدا عن التطبيق إلا أن المجتمع السياسي اليوم ممثلا في نظرية هابرماس [...] والديمقراطية فيه حية، مطبقة على نطاق واسع، فالمواطنون يشاركون في كل الخطب السياسية سواء بواسطة ممثلين أو بصورة مباشرة، والمشاركة ليست شكلية أو تقتصر على عمليات التصويت المتفرقة. إن الخطاب يعكس الفعل السياسي للأفراد ويسمح لنا بتصورهم في هذا الفعل، كممارسين لحقوقهم في المشاركة ضمن سياسة تداولية. لذلك نجد هابرماس يبحث في ثنايا نماذج تطبيقية لدعم فكرته، وهو أنموذج الإتحاد الأوروبي، ومن ثم يحاول أن ينتقل من معيارية تأسيسات إقليمية ووطنية إلى حيز أكبر هو العالمية، وذلك كله مؤسس على بعد تشاوري منبثقا من حقوق المشاركة السياسية التي تؤدي حقوق الإنسان دورا في التنظير لها.[3]

[1] محسن الخوني، التنوير والنقد، مرجع سابق ، ص ص 333 ، 334.

[2] المرجع نفسه، ص 335.

[3] علي عبود المحمداوي ، مرجع سابق، ص 332.

خاتمة

خاتمة:

يمكن القول في نهاية هذه الدراسة والتي عنونت بـ " نقد يورغن هابرماس لليبرالية الغربية "، أنني خلصت إلى النتائج التالية:

- أن مدرسة فرانكفورت كانت بمثابة الطريق المعبد الذي سهل على هابرماس بناء نظريته النقدية التي تعتبر قوة لحماية التلقائية، ولتحقيق فاعلية أكثر وطموح يتجسد في شق الطريق أمام التحرر. هي محاولة فعل وتحقيق ما يعتقد أنه الصح والأصح.
- أن المجتمعات الليبرالية مجتمعات تقدس الحرية الفردية وتعطي للأفراد حق التصرف في حياتهم الشخصية، وأن الليبرالي يصبو على نحو خاص إلى التحرر من تسلط الدولة (الإستبداد السياسي) وتسلط الجماعة (الإستبداد الإجتماعي).
- أن قمة ما بلغته المجتمعات الغربية هو السعي لتعميم القيم الليبرالية على العالم، وإقتنعت هذه المجتمعات أن أداء هذه الرسالة يستلزم إستخدام كل الوسائل المتاحة وبلا تحريم.
- يرى هابرماس أن ما تقدمه الليبرالية في جانبها النظري قد إنحرفت عنه في الجانب العملي التطبيقي، وأصبحت مضادة لدلالاتها، وكما يقال إذا زاد الشيء عن حده إنقلب إلى ضده، هذا ما حدث مع الليبرالية، فنظرا لقوة التحرر فيها تحول إلى تناقض قوي من حيث قمع الرأي الشعبي، وإحتكارها المصلحة العامة في الطبقة البرجوازية فقط.
- بتقليص الليبرالية لدور الدولة فإنها قد حررت الإنسان من سلطة السياسة لتوقعه تحت سلطة الإقتصاد، الذي إستحال لقوة مهيمنة وهذا ما مكن من مكامن نقصها، فالليبرالية ليست تحريرا للفرد بل منتهى ما نعترف لها به هو كونها طلبا لهذا التحرير، أخطأ الطريق إلى إنجازه.
- لقد لعبت الليبرالية ولا تزال تلعب دورا كان حاسما في تطور العديد من الدول الغربية،في مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، غير أن ما يعاب على هذه الإيديولوجيا وعلى هذه الفلسفة هو غرقها في الفردانية والنفعية والذاتية ومناداتها بشعار الحرية، هذه الأخيرة التي أفرغت من مضمونها الإجتماعي بل والإنساني وتحولت إلى شعار زائف، إيديولوجية طغت عليها روح الكسب وقانون السوق وغياب الأخلاق، فغاب فيها الإنسان وغيبت منها الإنسانية بما تحمله من معان أخلاقية، تضامنية وتعاونية، وهنا ظهرت النيوليبرالية التي إتخذت من الإقتصاد وسيلة سياسية للسيطرة ونقل الثقافات الحضارية بين الأمم، ولهذا فالأقوى

إقتصاديا هو الأقوى سياسيا، خاصة بعد مشاهدة الآثار الرأسمالية على الشعوب الفقيرة فمن خلال اللعبة الإقتصادية يمكن أن تسقط دول وتضعف أخرى.

- من نتائج الليبرالية ظهور مفهوم الحداثة الذي أعلن هابرماس بأنه مشروع لم يكتمل لأنه جاء لمعالجة الأزمات التي تعاني منها المجتمعات وتصريحه بشكل علني أن مفهوم الحداثة لم يقدم بشكل صحيح إلا مع هيغل ومعه إكتسبت الحداثة وعيها بذاتها. وفي ظل هذا ثار هابرماس على العقل الأداتي الذي ولد المعرفة التقنية والأداتية التي تحقق الفضيلة: كالحب، السلام، الخير والسعادة، محملا العقل الأداتي مسؤولية ما تعيشه الإنسانية اليوم من أزمات.
- وفي سيل تجاوز ما جذرته الليبرالية من قيم ومبادئ بعيدة عن الإنسانية طمح هابرماس إلى صياغة نظرية نقدية قوامها التداول وتكون خالية من الهيمنة محاولة لترميم الحداثة الغربية، وأرضية أساسها التواصل، فتعمل على تقريب وجهات النظر على أساس منطق الحجة الأقوى والتي تصمد أمام الممارسات النقدية، أرضية تجنب الإنسان عبودية الذات وتحمله على الإنصهار في المصلحة العامة وفي المجتمع. ويرافع (يدافع) بها هابرماس عن العقل وقيمه دون الرجوع إلى سلطة أخرى، فالذي نحن بحاجة إليه اليوم ليس مزيدا من التهميش أو إقصاء طرف على حساب الآخر، وإنما بتعبير هابرماس خلق فضاء جديد يكرس ثقافة الحوار والتواصل والإعتراف المتبادل.
- هذا ما يعرف بالعقلانية التواصلية، والتي هي ثمرة رحلة فكرية فلسفية وعلمية إجتماعية علمية لأن هابرماس سعى لإنهاء أزمة العقل الغربي بواسطة إدخال معايير من فعل التواصل بين البشر، وإجتماعية تتمثل في النسق الإجتماعي ونقاش حر، فتتأسس الديمقراطية على أساس جماعة متواصلة خالية من الإكراه في أفق فضاء عمومي، يتكون في ظله الرأي العام والإرادة السياسية العامة للمواطنين في إطار دولة الحق وديمقراطية مداولاتية لا يمكن أن تفهم بعيدا عن التواصل والنقاش.

فالديمقراطية المداولاتية هي البديل الذي يمكنه أن يحل محل الليبرالية، كما أن لها أهمية كبيرة في إعادة بناء الحداثة، فما هي إلا تراضي معرفي يتم فيها ترحيل جملة من مظاهر الهيمنة الإجتماعية أو على الأقل إخمادها وتعويضها بمجموعة من الأسس الأخلاقية.

- كل ما قد ذكر ما هو إلا تجسيد للنزعة الإنسانية الهابرماسية، والتي تبقى في النهاية عملا فريدا من نوعه في الدفاع عن القيم الإنسانية التي حاولت الإيديولوجيا الليبرالية طمسها من أجل إرساء الشروط الضرورية لضمان عيش سليم بين الأفراد، فلسفة حاولت الخروج بالإنسان من حيز الذاتية إلى متسع إنساني كوني، ينقذ المجتمع من بؤرة الإكراه والسيطرة التي تجتاح العالم وتسلب الإنسان إنسانيته وكرامته. وهكذا يكون

خاتمة

الفعل التواصلي طريقا ممهدا لتجاوز الليبرالية نحو ديمقراطية تضمن للأفراد حقوقهم الدنيا وبابا مفتوحا للإنطلاق نحو حداثة تحمل السلام والرفاه والحرية والعدالة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر.

1. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2001.
2. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية السورية، 1995.
3. يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد سبيلا، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سورية، ط1، 2002.
4. يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.
5. يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
6. يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1431هـ، 2010م.

ثانيا: المراجع.

- **المراجع باللغة العربية:**

1. أبي الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1302هـ.
2. التهامي الهاني، مدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية وسؤال ما بعد الحداثة، دار القلم للنشر والتوزيع، سيدي بوزيد، تونس، ط1، 2015.
3. أسماء حسين ملكاوي، أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي: هبرماس أنموذجا، تقديم: فهمي جدعان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الظعاين، قطر، تشرين الأول (أكتوبر)، 2017.
4. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة النشر، بيروت، 1996.
5. أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012.
6. أنتوني غيدنز، علم الإجتماع مع مدخلات عربية، ترجمة وتقديم: فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، الحمرا، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الأول (أكتوبر)، 2005.
7. آلن هاو، النظرية النقدية، ترجمة: ثائر ديب، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2010.

قائمة المصادر والمراجع

8. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن هجري، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1391هـ، 1971م.
9. أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1994.
10. إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1419هـ، 1999م.
11. الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1430هـ، 2009م.
12. الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، دار المعارف الحكمية، حارة الحريك، الشارع العريض، ط1، 1428هـ، 2007م.
13. إبن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة: تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1430هـ، 2009م.
14. أحمد عبد الحليم عطية، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، دار الفارابي، بيروت، لبنان،ط1، 2011.
15. الناصر عبد اللاوي، التواصل والحوار: أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني، 2013.
16. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
17. بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، بيروت، ط1، 1410هـ، 1990م.
18. توم بوتو مور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط2، حزيران، يونيو، 2004.
19. جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001.
20. جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015.
21. حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.
22. حسن حماد، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: ماركيوز نموذجا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2003.

قائمة المصادر والمراجع

23. حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

24. خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة: قضايا وإشكاليات، دار الأمان، الرباط، ط1، 1435هـ، 2014م.

25. ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1433هـ، 2012م.

26. علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1.

27. علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان طبع – نشر – توزيع، بغداد، ط1، 1436هـ، 2015م.

28. عادل مصطفى، فهم الفهم – مدخل إلى هيرمينوطيقا – نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003.

29. عبد الغفار مكاوي، تجارب فلسفية، دار شرقيات للنشر، القاهرة، ط1، 2006.

30. عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي سي أي سي، وندسور، المملكة المتحدة، 2018.

31. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1431 هـ، 2010م.

32. عادل البلواني، النظرية السياسية لهابرماس: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.

33. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل بلقاسم، رضا الشايبي، إشراف: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1993.

34. كمال بومنير، النظرية النقدية من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1431هـ، 2010م.

35. كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: نموذج هربرت ماركوز، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1426هـ، 2005.

36. كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م.

37. محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مارس 1997.

38. محمود الذوادي، مختصر الجدال حول النظرية الإجتماعية اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1435هـ، 2014م.

39. محسن الخوني، التنوير والنقد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية ، سورية، ط1، 2006.

40. محسن الخوني، المجتمع والعقل التواصلي، الدار العربية للكتاب، تونس، 2014.

41. محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة في الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، فبراير 1996.

42. منوبي غباش، الليبرالية مشارب متعددة، تقديم: صالح مصباح، جداول للنشر والترجمة والتوزيع،بيروت، لبنان، ط1، 2013.

43. مصطفى إنشاء الله، المجتمع المدني: حدود المفهوم عند يورغن هابرماس، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2018.

44. مرواني الشابي، الأخلاق في الفكر الغربي من كانط إلى مدرسة فرانكفورت، دار الكتب الوطنية، تونس.

45. محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ، 1993م.

46. منيرة بن مصطفى حشانة، الجمالية والنقد في فكر هابرماس، الوسيطي للنشر والتوزيع، ساحة المنجي بالي تونس.

47. محمود سيد أحمد، دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991.

48. مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.

49. ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، يناير 2006.

50. نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هيبرماس، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

51. نور الدين علوش، المدرسة النقدية الألمانية: نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني، 2013.

52. هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.

قائمة المصادر والمراجع

- **المراجع باللغة الفرنسية:**

1. Estella Ferrarse, Ethique et Politique de l'Espace Public : Jurgen Habermas et la Discussion, France, Novembre, 2015.
2. Mounira Ben Mustapha Hachana, Jurgen Habermas : Sens et Enjeux de la Rationalité Communicationelle, Latrache Edition, 2017.

ثالثا: المعاجم.

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1403هـ، 1983م.
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982.
3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982.
4. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007.
5. مجموعة باحثين، المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة: توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ط1، 1986.

رابعا: الدلائل الفلسفية.

1. تدهوندرش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، تحرير الترجمة: منصور محمد البابور، محمد حسن أبو بكر، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ج2.

خامسا: الموسوعات.

1. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الأول، ط2، 2001.
2. غاري كوتينق، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: فريق مجلة حكمة، منشورات شتاء، 2014.

سادسا: المجلات.

1. طلال حامد، المرتكزات الفكرية لليبرالية: دراسة نقدية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد الخامس عشر، جوان 2016.

2. فاطمة الزهراء صادق، التواصل اللغوي ووظائف عملية الإتصال في ضوء اللسانيات الحديثة، مجلة الأثر، العدد 28، جوان 2017.
3. فاطمة مساهل، الشمولية وتدميرها لبنى المجتمع، الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 14، جوان 2015.
4. كريستين شيكرت، النسوية في الأزمنة النيوليبرالية: حوار مع نانسي فريزر، ترجمة: منير السعيداني، مجلة حوار كوني، العدد 3، ديسمبر 2018.

سابعا: الجرائد.

- **باللغة الفرنسية:**

1. Ludwing Von Mises, Le capitalisme a-t-il fait faillite ?, France-Amérique, N°80, Novembre 23, 1947.

- **باللغة الإنجليزية:**

1. Glenn Tinder, Is libraliseme out –of-date ?, The Jornal of politics, 24 N°02, (May 1962).

ثامنا: الرسائل الجامعية.

1. حيرش سمية، الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية: شارل بيرس نموذجا (أطروحة دكتوراه)، إشراف: أحمد العلوي، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2011-2012.
2. خمسي الدريدي، المعقولية والحداثة لدى يورغن هابرماس (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، فلسفة معاصرة)، إشراف: صالح مصباح، جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية تونس، مدرسة الدوكتوراه: البنيات والنظم والنماذج والممارسات في الآداب والعلوم الإنسانية والإجتماعية.
3. خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر المعاصر: هابرماس نموذجا (أطروحة دكتوراه)، إشراف: عبد اللاوي عبد الله، جامعة وهران 2، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2016-2017.
4. سمير عبد الرحمان شلالدة، الليبرالية الجديدة في العالم العربي (رسالة ماجيستير)، إشراف: باسم الزبيدي، جامعة بير زيت، كلية الدراسات العليا، فلسطين، 2008/05/26.

5. عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس: قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة (رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه)، إشراف: محمدي رياحي رشيدة، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2010-2011.
6. كادي قادة عبد الجبار، الثقافة والجمال عند ثيودور أدورنو (مذكرة ماجستير)، إشراف: سواريت بن عمر، جامعة وهران 2، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2015-2016.

تاسعا: المواقع الإلكترونية.

1. أحمد أزوتية، ميشيل فوكو: التفريد والتجميع في نقد العقل السياسي، ترجمة: أحمد أزوتية، مقالة نشرت على مجلة مناظرة، العدد 44، نوفمبر 1986، بتاريخ: 04 مارس 2020، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02 على الساعة 20:59، على الموقع الإلكتروني:
Https://couua.com/2020/03/04/ال-نقد-في-التجميع-و-التفريد-فوكو-ميشيل/
2. إبراهيم الحيدري، نقد الحداثة وما بعد الحداثة: أدورنو ونهايته المأساوية، مقالة نشرت بتاريخ: 2018/02/05، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/09، على الساعة: 15:00، على الموقع الإلكتروني الحوار المتمدن:
WWW.m.ahewar.org.asp?aid=588213&r=0
3. إبراهيم جركس، ما العدمية؟، مقالة نشرت بتاريخ: 2009/11/20، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/03/26، على الساعة: 16:00، على الموقع الإلكتروني:
WWW.m.ahewar.org/s.asp?aid=192301&=0
4. إيمان الحياري، تعريف الفاشية، مقالة نشرت بتاريخ: 2018/04/11، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/03/27، على الساعة: 15:53، على الموقع الإلكتروني:
Https://mawdoo3.com/الفاشية-تعريف
5. عبد السلام حيدوري، فوكو وتقويض الأنثربولوجيا: نقد العقل السياسي : volume1, numéro2, pages 7-42، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02، على الساعة: 21:23، على الموقع الإلكتروني:
Https://www.asjp.cerist.dz

قائمة المصادر والمراجع

6. عبد الكريم بليل، تعريف النقد، مقالة نشرت بتاريخ: 2012/04/02، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/03/15، على الساعة: 12:44، على الموقع الإلكتروني:

Https://mawdoo3.com

7. مديحة دبابي، ميشيل فوكو: من أجل نقد العقل السياسي، تعريب: حسونة المصباحي، مقالة نشرت على مجلة الكراس الفكري، العدد 47، الثلاثاء 11 أكتوبر 2005، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02، على الساعة: 14:00، على الموقع الإلكتروني:

Https://www.slideshare.net/mobile/madihadebbabi/ss-39056228

8. هاشم صلاح، مرور 24 سنة على وفاة ميشيل فوكو: الفلسفة الغربية في ختام القرن العشرين، مقالة نشرت بتاريخ: 12 يوليو 2008، تم الإطلاع عليها بتاريخ: 2020/05/02، على الساعة: 21:43، على موقع الأوان الإلكتروني:

www.alawan.org

فهرس المحتويات

الفهرس

العنوان	الصفحة
شكر وتقدير	
الإهداء	
مقدمة	**أ-هـ**
الفصل الأول: هابرماس والمشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت.	**7-35**
المبحث الأول: هابرماس الإنسان وهابرماس المفكر.	**9**
أولا: حياة يورغن هابرماس.	**9**
ثانيا: أفكاره ومؤلفاته.	**10-12**
ثالثا: منطلقاته الفكرية والفلسفية.	**12-16**
1. إيمانويل كانط.	**12-13**
2. فريدريك هيغل.	**13**
3. كارل ماكس.	**14-15**
4. جورج هربرت ميد.	**15**
5. تالكوت بارسونز.	**15-16**
المبحث الثاني: النقد في مدرسة فرانكفورت.	**17-25**
أولا: تعريف النقد.	**17-18**
1. لغة.	**17**
2. إصطلاحا.	**18**
ثانيا: مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية.	**19-25**
1. تعريف النظرية النقدية ونشأتها.	**19-20**
2. دور النظرية النقدية.	**20-21**
3. أهداف النظرية النقدية.	**21**
4. أهم قضاياها	**22-25**
أ – نقد النزعة الوضعية.	**22-23**
ب – التحليل النقدي للفاشية.	**23-24**
ج – نقد الماركسية الكلاسيكية (مراجعة النظرية الماركسية).	**24-25**
المبحث الثالث: هابرماس والنقد.	**26-35**
أولا: النقد عند هابرماس.	**26-27**

الفهرس

ثانيا: إعادة بناء هابرماس للنظرية النقدية.	30-28
ثالثا: الأصول النقدية لنظرية هابرماس.	33-31
1. ماركس ونظرية التشيؤ.	32-31
2. ماركوز الإنسان ذو البعد الواحد.	33-32
رابعا: أهم مبادئ النظرية النقدية عند هابرماس.	35-33
1. نقد النزعة العلمية.	34-33
2. نقد التقنية.	35-34
الفصل الثاني: مآخذات هابرماس على الليبرالية الغربية ومشروع الحداثة الذي أنتجته	89-37
المبحث الأول: نظرة عامة حول الليبرالية	51-38
أولا: تعريفها.	39-38
ثانيا: الجذور والنشأة.	41-39
ثالثا: مميزات الليبرالية.	42-41
رابعا: النيوليبرالية.	45-43
خامسا: مشروع الحداثة الغربية.	51-45
1. مفهوم الحداثة.	47-45
2. نشأة الحداثة.	48-47
3. هابرماس والحداثة.	49-48
4. مقولات الحداثة عند هابرماس.	51-49
أ – الذاتية.	50
ب – العقلانية.	51-50
ج – العدمية.	51
المبحث الثاني: موقف هابرماس من الليبرالية الغربية	67-52
أولا: نقد الليبرالية على المستوى النظري	58-53
1. الفردية.	54-53
2. الحرية.	55-54
3. العقلانية.	58
ثانيا: نقد الليبرالية على المستوى العملي.	67-58

الفهرس

1. على الصعيد السياسي.	60-58
2. على الصعيد الإقتصادي.	65-60
3. نقد النيوليبرالية.	67-65
المبحث الثالث: بدائل الليبرالية.	89-68
أولا: العقل التواصلي طريق للخروج من فلسفة الذات.	80-68
1. مفهوم التواصل.	69-68
أ – في اللغة العربية.	68
ب – تعريف هابرماس للتواصل.	69-68
2. العقل الأداتي.	72-69
أ – مفهومه.	71-69
ب – سمات العقل الأداتي.	72-71
3. العقل التواصلي.	80-73
أ – مفهومه.	75-73
ب – التأصيل الفلسفي للفعل التواصلي.	76-75
ج – العوامل التي ساهمت في الأخذ بفكرة العقل التواصلي.	77-76
د –شروط الفعل التواصلي.	78-77
هـ – أبعاد نظرية الفعل التواصلي.	79-78
• البعد الإجتماعي.	78
• البعد الأخلاقي.	78
• البعد السياسي.	79
و – نظرية هابرماس في مجالات منوعة.	80-79
ثانيا: فلسفة الحق الديمقراطية التشاورية (المداولاتية).	89-80
1. فلسفة الحق.	83-80
2. الديمقراطية المداولاتية.	89-83
أ – مفهومها.	87-83
ب – مبادئ الديمقراطية التشاورية وسماتها.	89-88
• المبادئ.	88
• السمات.	89

الفهرس

الفصل الثالث: حدود نقد هابرماس في سياق جدل النظريات (الآفاق النقدية الأخرى).	**113-91**
المبحث الأول: حدود مشروع هابرماس بالنظر إلى المشاريع الموازية (نقد العقل).	**102-91**
أولا: نقد هوركهايمر وأدورنو للعقل.	**97-92**
1. تعريف هوركهايمر.	**93-92**
2. تعريف أدورنو.	**93**
3. هوركهايمر وأدورنو ونقد العقل.	**97-93**
ثانيا: نقد ميشال فوكو للعقل.	**102-97**
1. من هو ميشال فوكو ؟	**98-97**
2. مؤلفاته:	**98**
3. فوكو ونقد العقل:	**100-98**
4. فوكو ونقد العقل السياسي:	**102-100**
المبحث الثاني: نقد أفكار يورغن هابرماس.	**110-103**
المبحث الثالث: تثمين المجهودات الهابرماسية.	**113-111**
خاتمة.	**117-115**
قائمة المصادر والمراجع.	
الفهرس.	