

يورغن هابرماس والنظرية النقدية: الفلسفة والبحث عن الاعتناق والحرية

## Jurgen Habermas and the critical theory: philosophy and freedom

حامد الدبابسة

Hamed Dababseh

قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن

Department of Philosophy, University of Jordan, Amman, Jordan

الباحث المرسل: hamed6269@gmail.com

تاريخ التسليم: (2020/11/21)، تاريخ القبول: (2021/3/31)

### ملخص

تسعى الدراسة إلى بيان الدور الذي احتلته الفلسفة في النظرية النقدية في مرحلتها الثانية عند يورغن هابرماس، وخاصة دورها في تكثيف دعوتها إلى تحرر الإنسان والمجتمعات وانهائها من خلال أدوات جديدة، بعد معاناة النظرية في بدايتها من التشاؤم والسلبية. وبيان أن هذا الدور أضحي أكثر واقعية بعد أن أدركت الفلسفة دورها الجديد في كونها شريكاً مع المعارف الأخرى، وحالة التفاعل مع هذه المعارف وخاصة التقنية منها من حيث التأثير والتأثر فيما بينها. لقد تجاوز هابرماس مواقف النظرية الأولى وسار بها إلى مسارات جديدة، وعززها بأدوات ومفاهيم ساهمت في قيامها بفعل موثر في الواقع المليء بالتحديات والمؤثرات الطاغية التي أدت إلى "تشبيء" الإنسان و"تسليعه"؛ أدت به إلى الانعزال والاعتراب وغياب التواصل، نتج عنها وجود أخلاق أثرت في حياة البشر بعد أن سلبتهم حريتهم. وبينت الدراسة أن الفلسفة أدركت هذا الواقع بالتزامن مع فهم دورها الجديد الذي ينبغي أن تقوم به، خاصة بعد حالة الاعتراب التي يعانيها الإنسان بسبب طغيان العقل الأدوات ومخرجات العلوم الطبيعية.

**الكلمات المفتاحية:** هيرماس، النظرية النقدية، العقل الأدوات، الاعتراب، النقد، العقلانية الأدوات.

### Abstract

The study seeks to clarify the role that philosophy occupied in critical theory in its second phase at the hands of Jürgen Habermas; especially its role in advocating for the emancipation of human beings and societies through new tools, after the theory suffered from pessimism and negativity at its beginning. This role has become more realistic after

philosophy realized its new role in being a partner with other knowledge, and the interaction with this knowledge, especially the technical ones, in terms of impact and influence between them. Habermas transcended the stance of the first theory, led it to new courses, and strengthened it with tools and concepts that contributed to a reality full of challenges and overwhelming influences that led to the "objectification" and "commodification" of man. This led to the isolation and the absence of communication, resulting in morals that affected human lives after robbing them of their freedom. The study showed that philosophy realized this reality in conjunction with the understanding of its new role, especially after the state of alienation that man suffers from due to the tyranny of the instrumental reason, instrumental Rationality and the outputs of positive sciences.

**Keywords:** Habermas, Critical Theory, Alienation, Criticism, instrumental Rationality.

#### مقدمة

شكل القرن العشرين مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة، إذ كان بداية النهاية للأنساق الفلسفية الكبرى، وكان في الوقت ذاته مرحلة تعميق الشكوك إزاء الفلسفة ودورها الذي أدته على مدى عشرين قرناً من الزمان، وذلك بسبب التطور الهائل الذي تم في حقل العلوم التجريبية سواء فيما يتعلق بالمنهجيات أو النتاجات العلمية الموثوقة، وما تم من تغيرات ارتبطت بالمجتمعات الإنسانية ذاتها نتيجة التقدم التقني الكبير، أو نتيجة عدد من الحروب التي عصفت بالعالم، وأدت إلى تغيير في بنيته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسلوكية والأخلاقية، وجاءت الفلسفة لتعبر عن هذه التغيرات وتفهمها وتستجيب لها في الوقت ذاته، وتركز على فهم الواقع الموجود وتسعى من هذا الفهم لبناء العالم المنشود، واهتمت بالفرد أساساً، ومن ثم المجتمع الذي يعيش فيه هذا الفرد، وبالأدوات التي يستخدمها وخاصة اللغة، وذلك من أجل أن تقوم الفلسفة بدور ملموس وأكثر واقعية في الفهم والتغيير ولا تبقى حبيسة المطلق والمجرد الذي اتصفت به عموماً فيما مضى، وبقيت حكرراً على فئة متخصصة تعيش في إطار المجرد والمطلقات النظرية، بعيداً عن هموم الواقع ومشكلاته، كما تم اتهامها وخاصة من أنصار الفلسفات الواقعية والتجريبية وما نتج عنها وتفرع منها. وإن لم تتخل الفلسفة في النهاية عن كل وظيفتها التي مارسها منذ وجدت.

شكلت الفلسفة في القرن العشرين عموماً إما امتداداً للنظريات الفلسفية ومناهجها أو رد فعل للفلسفة التي كانت موجودة في القرن التاسع عشر بصورة خاصة، وما كان قبلها بصورة عامة، فأدى التداخل بين الأنساق الفلسفية الكبرى والتطورات العلمية إلى إعادة النظر في دور الفلسفة، ما نتج عنه عدد كبير من الاتجاهات الفلسفية الجديدة، التي شكلت مناهج وطرائق فلسفية في

المقام الأول، والتي جمعت عدداً كبيراً من المفكرين أو الفلاسفة الذين تميزوا بالتفرد أو الاشتراك في الوقت نفسه في المذهب الفلسفي، وهذا ما يصدق على العديد من الفلسفات المعاصرة، ومنها النظرية النقدية التي نشأت في ألمانيا أواخر الربع الأول من القرن العشرين، والتي كانت في الأساس مدرسة أو نظرية اجتماعية بصيغة فلسفية ذات أسس ماركسية، تطورت بحكم العاملين عليها أو الظروف التي أثرت فيها، بسبب الظروف الألمانية: سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً، والتغيرات التي جرت عليها من التنقل المكاني في أوروبا ثم في الولايات المتحدة الأميركية، ما أثر فيها بالتحول والتطور أو النضوج، والذي وسمها بسمات الإحباط والتشاؤم كما في المرحلة الأولى عند كل من ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer: 1895-1973) وثيرودور أدورنو (Theodor Adorno 1903-1969)، وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse 1898-1979)، ومن ثم التفاؤل المشوب بالحذر في المرحلة الحالية بصورتها الناضجة عند يورغن هابرماس (Jurgen Habermas: 1929- )، ومن يشاركه في توجهاتها من فلاسفة النظرية الجدد.

يعتبر يورغن هابرماس في المرحلة الحالية أحد أبرز الفلاسفة الألمان المعاصرين، ورغم أنه انطلق منذ البداية من النظرية النقدية وما تعلق بها، فإنه تجاوز العديد من طروحاتها ومواقفها بسبب النظرية ذاتها، وبسبب نظريته لدور الفلسفة الجديد، الذي يقوم في المقام الأول على السعي إلى تحرير المجتمعات والأفراد مما يعانونه من التغريب والتشويء والعسف والاضطراب، وعزز ذلك كله التطورات المجتمعية والسياسية والثقافية والتقنية التي عاشها العالم في المرحلة الحالية. وتميز هابرماس بمناقشته العديد من القضايا الجوهرية التي تهم البشر من أجل الوصول إلى تحرير حقيقي لهم مما يعانونه بعد أن انقلبت العديد من الآليات إلى النقيض كما في الديمقراطية، وذلك بسبب غياب فعل جوهرية بين البشر وهو فعل التواصل، إذ لم يعد الناس يتواصلون بصورة تمكنهم من تعزيز الإيجابيات وتقليل السلبيات، وبدا انتقل بالنظرية النقدية من مرحلة التوصيف للواقع وبالتالي الإحساس بالعجز أمام هذا الكم الهائل من السلبيات إلى مرحلة التشخيص والتفاؤل بالوصول للإنسان إلى التحرر المنشود ليعود الإنسان حراً والمجتمعات تدار على أساس من الوعي بذاتها وليس باعتبارها شيئاً يتم تداوله.

إن المزية الجوهرية للنظرية النقدية عند هابرماس، أنها لم تعد انعكاساً وترديداً للنظرية كما كانت عند أعلامها الكبار الأوائل، وكما كانت محصورة في أهدافها المعلنة مع جيلها الأول، فقد استفاد هابرماس من جوهر النظرية وتجاوز قدسية مفهوم التأسيس وأصالة النظرية كما وضعها مؤسسوها لها وجعل منها نظرية حية تستجيب لمتطلبات اللحظة المعاصرة بكل تجلياتها وعنفوانها وتحدياتها، ومن هنا فقد استجابت للشروط التي أرادها هابرماس منها وتطورت لتتفاعل مع كل التطورات التي حدثت في المجتمعات الأوروبية والغربية عموماً. إن النظرية النقدية مع هابرماس نظرية مرنة تستجيب لأهدافها من خلال مرونة وسائلها ومرونة المفكرين الذين يتبنونها، وهنا يكمن جوهر هذه النظرية التي تنفتح على كل المصادر في سبيل الوصول إلى أهدافها الجوهرية المتمثلة في تحقيق الحرية وانعتاق البشر من المحددات الفكرية والاجتماعية التي ساعدت خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية؛ وشكلت بالتالي نوعاً من

الهيمنة التي قيدت الناس ضمن أطر وأنساق قادتهم إلى مديات تتناقض في أحيان كثيرة مع إنسانيتهم ذاتها.

ويتميز مشروع هابرماس الفكري بالاتساع الشديد الذي يشمل مجالات متنوعة، وبالتالي لن يتم التعرض له بصورته الكلية، بل قراءة روح التجربة التي ساهمت في تجاوز السلبيات والتشاؤم والإحباط الذي طبع النظرية والقائمين عليها والمتبنين لمناهجها في البداية، وكيف قام هابرماس بتوظيف النظرية وخاصة من الناحية الفلسفية لينتقل بصورة فاعلة وإيجابية، فشخص الواقع وسعى إلى إعادته إلى مساره الإيجابي بعد القنوط الذي هيمن على مسار النظرية.

إن هدف هذا البحث هو التعرف على موقف هابرماس من النظرية التي تتلمذ عليها، ومن ثم تجاوزها لأنها بشكلها التقليدي لا تستجيب لتطوره الفكري الذي قادته الفلسفة، الذي أضحي لها دور مختلف عما كانت تقوم به فيما مضى. وكيف تطور مشروعه الفكري خلال الخمسين عاماً الأخيرة مستجيباً لكل التطورات التي حدثت في المجتمعات الغربية عموماً. وهذا الموقف الفكري النامي والمتطور والمستجيب للتغيرات الحادثة في الحياة بعدما عصفت بها تغيرات جوهرية أثرت في مجمل الحياة الإنسانية، وربما هذا هو ما ينبغي أن يتم التعامل معه فكرياً في واقعنا الفكري، إنها حالة الجدل الفكري المستجيب للتطورات المجتمعية والواقعية التي تعيشها الأمة لتبقى حية ومتطورة. ومن هنا كان لا بد من استخدام المنهج التحليلي لقراءة هذه الإشكالية الفلسفية في جدليتها مع الواقع ومدى النجاح الذي حققته في التشخيص والفهم؛ وبالتالي الوصول إلى الحلول التي سعى إلى تحقيقها عبر فهم الفلسفة في خضم هذه التغيرات التقنية التي عصفت بكل جوانب الحياة الإنسانية وأودت بالإنسان إلى أدنى درجات الوعي، ومنافاة إنسانيته التي تتجوه في الحرية.

#### مشكلة الدراسة وسؤالها الرئيس

أثارت التغيرات الكبرى التي حدثت خلال القرنين الماضيين وأثارها المباشرة على البشر، وما أحدثته من تغيير في فهم الإنسان لذاته ولعلاقاته مع غيره من البشر أن ازداد تغول منتجات العقل بعدما كان العقل ومنتجاته أحد أهداف التنوير خلال مسيرة الإنسان للتحرر من القيود التي تكبل عقله وتخفي إنسانيته، فجاءت تجربة النظرية النقدية في ألمانيا لتدرس هذه التغيرات التي أودت بالإنسان إلى مهاوي بعيدة عن إنسانيته. وفشل روادها الأوائل في الوصول إلى هذه الأهداف بسبب ظروف ثقافية وسياسية واجتماعية تزامنت مع بدايتها فعجز هؤلاء الرواد عن إحداث التغيير المنشود بسبب أنهم ركزوا على الوجه الاجتماعي لهذا التغيير، إلى أن جاء الجيل الثاني وفي مقدمتهم يورغن هابرماس الذي دفع بالفلسفة إلى موقع متقدم في إعادة إحداث الوعي المنشود لاستعادة الإنسان لحرية ولبتخلص من جيروت التقنية والعلوم الوضعية التي جعلته شيئاً ووسيلة بعد أن كان هدفاً وغاية. إن التساؤل الجوهرى للدراسة يكمن في هل تمكن هابرماس من فهم الفلسفة بصورة صحيحة واستعان بها لإعادة دور العقل إلى سياقه الصحيح، بعد أن تم سلبه هذا الدور التنويري من خلال التقنيات المعاصرة، وأودت بالتالي بحريته وجعلته مغترباً عن ذاته، بل وتم تسليعه وتشيينه. وهل نجح بالتالي في إبراز دور الفلسفة في إعادة دور

العقل في المجتمع المعاصر من خلال عملية التواصل القائمة على حالة من الوعي بالحرية والانعقاد من ربة المصادر والاعترااب؟

### منهجية الدراسة: المنهج التحليلي

تبنت الدراسة المنهج التحليلي في سبيل الوصول إلى إجابة على سؤالها الرئيس، وهو منهج بحثي يستخدم من الناحية الفلسفية في سبيل الوصول إلى إجابة أو تفسير ممكن لفرضيات الدراسة وسؤالها، ويتحدد هذا المنهج بصورة أساسية في الإحساس أساساً بوجود مشكلة أو قضية فلسفية تحتاج إلى بحث واستجلاء، ومن ثم السعي إلى إعداد المادة الخام التي نريد أن نستخرج منها القضايا مثار الاهتمام، وهي هنا الحديث عن مكانة الفلسفة ودورها في خضم الثورة التقنية التي أضحت العقل ذاته أحد أسلحتها في تسليح الإنسان وتشبيبه والتغول على حريته والسعي إلى استعباده. وهذا يستلزم تمييز المشكلة بصورة أكثر وضوحاً من جوانبها المختلفة، من حيث تقسيمها إلى أكبر عدد ممكن من المشكلات الجزئية حتى يسهل تناولها وفهمها ومعرفة العلاقات بينها وبين الإطار العام للمذهب الفلسفي لدى هابرماس في إطار موقفه العام من النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. ويلي التحليل إخضاع النصوص لحالة من الشك في القضايا التي تم تحليلها للوصول إلى ماهيتها ودرجة صوابها ومدى ملاءمتها للموضوع قيد الدراسة، ويتم التركيز على فهم هذه القضايا البسيطة لمعرفة درجة اتساقها أو تنافرها مع الفهم العام للمذهب الفلسفي، الذي أضحت بعد عملية التحليل أقل غموضاً مما كان في سياق المذهب الفلسفي في عموميتها، وبعد ذلك يمكن الوصول إلى التفسير الممكن الذي يوضح الجواب على التساؤل المطروح في ضوء عملية التحليل التي تمت لأجزائه المكونة له.

إن المنهج التحليلي من الناحية الفلسفية ليس هو المنهجية المتبعة في المذهب التحليلي الفلسفي في إطار ما يعرف بالمدرسة التحليلية القائمة على التحليل اللغوي والتحليل المنطقي التي اشتهرت في القرن العشرين في أوروبا ومن أعلامها جورج إي مور (G. E. Moore 1873-1958) وبرتراند رسل (Bertrand Russel 1872-1970) ولودفيج فجنشتاين (Ludwig Wittgenstein 1889-1951)، وإن كانت تتقاطع معها في بعض الخطوات المنهجية للوصول إلى الحقيقة المستهدفة.

### الدراسات السابقة

يعتبر بورغن هابرماس أحد أبرز الفلاسفة الأحياء حالياً، لذا فالدراسات عن جوانب فلسفته متنوعة ومتعددة بكل اللغات. أما ما يتعلق بهذا الموضوع في اللغة العربية فالدراسات التي صدرت قليلة وخاصة الفلسفة ودورها في الدعوة إلى الحرية، خصوصاً وأن هابرماس ذاته أصدر كتاباً مهماً فيما يتعلق بدور الفلسفة وهو القول الفلسفي للحدث، عبر فيه عن الدور الجوهرية للفلسفة في المرحلة الحالية.

دراسة هشام عمر النور (2005): نظرية هابرماس النقدية: "الفلسفة باعتبارها تفكيراً نقدياً". تعرض الدراسة لدور الفلسفة باعتبارها تفكيراً نقدياً، يكشف عن الشروط العامة وإمكانية المعرفة والفهم والفعل، وتعمل بالتالي على التحرر الاجتماعي والفردية من قيود اللاوعي التي

تعيق عملية التشكل الذاتي. أما بالنسبة إلى المجتمع فإن الفلسفة لا تقف عند حد التوصيف والدعوة لإشباع الحاجات المادية والثقافية، بل تسعى للإجابة على السؤال الأهم: هل يتم إشباع أبعاد الحياة الإنسانية المختلفة بعدالة، ولهذا ارتبطت الفلسفة بما هو سياسي إلى الحد الذي صارت فيه نظرية المعرفة نظرية اجتماعية ترتبط بدورها الاجتماعي وهو الدعوة إلى التحرر.

دراسة محمد الأشهب (2006): **الفلسفة السياسية عند هابرماس**: وهو كتاب يتضمن عرضاً لبعض جوانب فلسفة هابرماس بالإضافة إلى نشر نصوص فلسفية لهابرماس تتعلق بمجمل دور الفلسفة في فكر هابرماس ونشاطاته، ومنها نظريته في التواصل وعلاقته بالفلسفة، وكذلك علاقة الفلسفة بالقانون ونظريته في الديمقراطية، من خلال استعراض مجمل تأثير الفلسفة في مسيرة النسق الديمقراطي في الفلسفة الألمانية والغربية عموماً.

دراسة عبد النور ثابت (2008): **مفهوم التحرر عند هابرماس**: وهي رسالة ماجستير تقدم بها الباحث في الفلسفة، وقد تعرض لمفهوم التحرر عند هابرماس، وبيّن أن هذا التحرر يشبه مفاهيم التحرر الحديثة كما هي في فلسفة العقد الاجتماعي والفلسفة الألمانية الحديثة. وبيّن الباحث أن هابرماس يطالب برفع دور الفلسفة إلى أن تكون علماً اجتماعياً، وتحويل التفكير العقلاني إلى نظرية نقدية، حتى تصبح الفلسفة حارساً أميناً للعقل الذي بات ضحية العلوم التقنية، وفي الوقت نفسه أن تكون الفلسفة مستقلة في أداء عملها وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية. وفي سبيل الوصول إلى التحرر المنشود فإن الباحث يرى أن هابرماس يدعو إلى إيجاد فضاء عمومي ديمقراطي بأخلاق قائمة على الحوار والمناقشة الحرة. وجوهر رؤية الباحث أن هابرماس في نظريته الداعية للتحرر المبني على تصوره لماهية الفلسفة ودورها الجديد، هو أن يتم تجاوز الفلسفة الميتافيزيقية، وأن يتم انفتاحها على بقية المعارف لقدرتها على إدراك الحقيقة التي تهم الناس جميعاً.

دراسة حسين غفاري ومعصومة بهرام (2017): **دور الدين في الفضاء العمومي: دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية**: تعرض الدراسة لدور الدين في الفضاء العمومي الذي يشكل المكان الذي يتم فيه الممارسة البشرية، وتتعرض لنظرة هابرماس للدين من خلال عرض المبادئ والمباني الفلسفية التي تبناها هابرماس خلال حياته واختلطت بنظراته الفلسفية وسلوكه السياسي، وهدفت الدراسة إلى التحليل النقدي لأراء هابرماس ونظرياته حول الدين في الفضاء العمومي من وجهة نظره كفيلسوف.

إن الدراسات السابقة قد عبرت عن جوانب معينة من نظرة هابرماس الفلسفية، ولكن الدراسة التي نعرض لها هنا تحاول أن تبين الدور الذي تضطلع به الفلسفة في زمن التقنيات والعلوم الوضعية التي تحاول استبعادها من الحياة العامة ومنعها من أداء أي دور في خلق الوعي الضروري لبقاء الناس قادرين على ممارسة الوعي ومقاومة الاستبداد والتغريب القائم على تسليع وتشييء البشر في زمن هيمنة العلوم الوضعية ومنتجاتها.

### النظرية النقدية

نشأت النظرية النقدية (هوركهايمر، 1990) نتيجة للتغيرات الكبرى التي عصفت بالمجتمع الألماني بعد الحرب العالمية الأولى على الصعد كافة، والتي تفاقمت بصورة مأساوية نتيجة لظروف الحرب العالمية الأولى خاصة ونتائجها وما تبعها من شروط فرضت عليه من قبل الحلفاء (الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا)، زادت الأمور سوءاً، والذي أدى في النهاية إلى تمزيق المجتمع الألماني وخلق معاناة شديدة له، أدت إلى خلق صراع ومعاناة اجتماعية بسبب الظروف الاقتصادية المتردية (Ahmed, 2009)، والتي مثلت في النهاية التغيير الذي جرى على المجتمعات الرأسمالية ذاتها بصورة عامة، ما دفع بنفر من الباحثين لمحاولة قراءة هذه التغيرات ومعرفة الأسباب التي أدت إليها وكيفية محاولة تصحيح هذا الخلل الذي انعكس على المجتمعات والأفراد، سواء في أسبابها المباشرة أو غير المباشرة كالفكر والفلسفة الألمانية التي تمثلت أساساً في الفلسفة المثالية كما عند إيمانويل كانط (Immanuel Kant 1724-1804)، أو هيغل (George Hegel 1770-1831)، والتي كانت تهيمن على الفكر السائد منذ ما يزيد على قرن ونصف.

وقد قادت الفلسفة الوضعية إلى الاهتمام بالوقائع المادية أكثر من اهتمامها بالإنسان، ما أوجد حاجزاً أدى إلى حالة من الانفصال بين الإنسان وواقعه عمومًا ومشكلاته المستجدة خصوصًا، بل وتحول الإنسان إلى جزء من هذا الواقع؛ ليس كونه هدف هذا الواقع. وهو الأمر الذي أدى إلى إنشاء معهد فرانكفورت للدراسات الاجتماعية بصفته مركزاً للبحث الاجتماعي والدراسات الاشتراكية عام 1923 ابتداءً (كريب، 1999: 311-212؛ وحسن 2002: 100؛ وهو 2002: 34-40 و48)، والذي ضم عدداً كبيراً من المتخصصين في حقول معرفية وثقافية متنوعة كالفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والنقد الفني والتحليل النفسي والتاريخ وعلم النفس والأدب وغيرها من التخصصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولكنهم تميزوا بأن هناك قضية عامة واحدة تجمعهم، وكان هذا نوع من الإدراك لأهمية العلوم الاجتماعية والإنسانية ودورها في خلق الوعي للمحافظة على إنسانية الإنسان وحرية والتي بدأت في الثلاثينيات. إذ كان الهدف هو نقد المجتمع الألماني "المريض" للوصول به إلى مجتمع متحرر سليم وصحي وإنساني، قادر على الاستمرار وتوفير الحياة الإنسانية للأفراد الذين يعيشون داخله بعد أن بدأ يفقد سماته الإنسانية ويتحول إلى "شيء".

إن النظرية النقدية في جوهرها نمط من المعرفة، تسعى إلى تزويد الناس بدليل لأفعالهم من أجل الوصول بهم إلى معرفة جوهر ذواتهم الإنسانية ومصالحهم الحقيقية، على الأقل في بعض المجالات العامة وخاصة تلك المتعلقة بالمعرفة والعدالة الاجتماعية والتعليمات الصائبة المتعلقة بالتفاعل الاجتماعي، ومساعدتهم على الهروب من السيطرة الأيديولوجية بكل أشكالها الرسمية (السلطة أو الأحزاب) أو الفكرية، والتي بدأت تتعامل معهم باعتبارهم وسائل أكثر من كونهم أهدافاً في الجوهر (Froomkin, 2003: p. 760).

لقد عنيت النظرية النقدية منذ البداية بالكيفية التي تحدث بها الأشياء على ما هي عليه في الواقع، وما يمكن أن تقدمه في المستقبل، وبالتالي كانت مهمتها منذ البداية أن تقوم باستقصاء الأضداد التي تتواجد في المجتمع، وهي أضداد مترابطة ديكالكتيكياً كالخير والشر، وتبين بالتالي الخطوط العريضة لما يمكن أن يعتبر أكثر عقلانية في هذا السبيل (هاو، 2002: 21). ولذا اتسمت بأنها في الأصل تنطلق من الفهم الماركسي للجدل والإغتراب، والتي توسع فيها جورج لوكاش (1885-1971) (Gyorgy Lukacs)، وأثر في التوجهات الفكرية لمفكري النظرية النقدية منذ البداية (Dahms, 1997: p. 181-214).

والجدل في معناه المبسط، هو أن هناك شيئين متناقضين يحصلان، والمشكلة تكمن في عدم معرفة كيفية التوفيق فيما بينهما؛ ما نتج عنهما غياب المعرفة وبالتالي الوعي (كريب: 298). وتتبدى نظرية ماركس (Karl Marx: 1818-1883) في الإغتراب من فكرة أن هناك سمات معينة للحياة الإنسانية تميزها عن الحياة الحيوانية، "والسمة الأساسية في هذا المجال هي أن بمقدور البشر تغيير بيئتهم، فقد غيروا وجه الأرض بطريقة منظمة ومستمرة" (كريب: 298)، وتتميز عملية التحويل هذه بأنها جهد إنساني جماعي، إذ تقتضي من البشر العمل في جماعات للوصول إلى النتائج المنشودة. وخلال تحويلهم لبيئتهم فإنهم يحولون بصورة تلقائية أنفسهم كذلك، إن البشر بصورة مختصرة في عملية تفاعل تبادلي مع مجتمعاتهم؛ لذا فهم "يخلقون مجتمعاتهم ومجتمعاتهم تخلقهم أيضاً" (كريب: 298). ويحدث الإغتراب حينما تنعكس القضية فتسيطر البيئة الاجتماعية على الإنسان الذي أوجدها، وخاصة في المجتمع الرأسمالي فيصبح المنتج خارج سيطرة المنتج، ويضحي العمل الجماعي الواعي خارج السيطرة، فيبدأ انقطاع البشر عن القدرة على العمل واتخاذ القرارات التي تعزز وجودهم الواعي، فيتحولون إلى حالة من الجبرية بأنواعها: النفسية والاجتماعية والعقلية؛ للقيام بالعمل من خارج ذواتهم، وتتفاقم هذه الحالة فيتصدع المجتمع وينقسم، ومن هنا فالإغتراب الذي بدأ ينتشر وبسيط على المجتمع هو: "حالة يصبح فيها البشر دمي للنظم الاجتماعية التي صنعوها بأيديهم" (كريب: 298؛ والهواشي، 2005: 75-81). وأصبح هناك حالة من الانفصال بين الذات والواقع، ويمكن الفاعل الحقيقي هنا في الواقع وليس في الذات التي بدأت تفقد قدراتها وتضمحل لتصبح جزءاً تابعاً لهذا الواقع اللاعقلاني.

وتنتطق النظرية النقدية من فكرة تقول إن هناك شيئاً إنسانياً في جوهره، هو الذي يقود كل الفعاليات؛ وهو قدرة البشر على العمل مجتمعين لتحويل شكل بيئتهم، بما يتناسب مع جوهر إنسانيتهم، وهذه الفكرة تزودنا بمعيار نستطيع من خلاله أن نقيّم المجتمعات القائمة وننتقدها بالمعنى العقلاني، فالمجتمعات التي تمزق أوصال العلاقات البشرية وتمنع بأي صورة من الصور التعاون بينها، وتقوم بسلب الإنسان القدرة على الاختيار واتخاذ القرار بالتعاون والتكامل، هي مجتمعات خرجت عن السيطرة، لذا فإن هذه المجتمعات هي التي حولت وبدلت وأثرت في سمات الإنسان الجوهرية، وهنا ينبغي علينا أن نخضع هذه المجتمعات للنقد المنظم الدائم لتبقى في حالة من الإدراك الواعي لما يكتنفها من تغيير وما يطرأ عليها من أسباب التبديل الخارجة عن ذاتها ووعياها (كريب: 299).



إن هذه المجتمعات الخارجة عن سيطرة الوعي قد أصبحت قمعية وغير حرة وتصادر الإنسان فيها. وقد كان هوركهايمر وأدورنو وفيما بعد هربرت ماركوز، قد ركزوا اهتمامهم على رفض هذه السيطرة المجتمعية التي تمارس على الإنسان، وقالوا بضرورة تحرير الإنسان مما لحقه من هيمنة ومصادرة وسيطرة نزعت إنسانيته وأصبح جزءاً من سيرورة المجتمع، ولذلك فقد هاجموا التنوير المعاصر الذي حول الإنسان إلى سلعة، فبعد أن كان التنوير فيما مضى قد مجد العقل وآمن به إيماناً لا حد له، مقابل المصادرة التي تمت له فيما مضى من سلطة الكنيسة وسلطة السياسة والإقطاع والخرافات في العصور الوسطى، وبعد أن كان هدفه "تحرير الإنسان من التعصب والخوف ومن السلطة المطلقة، وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية التجريبية" (أبو السعود، 2005: 49)، فقد أصيب هذا التنوير بانتكاسة بسبب النزعة العلمية المجردة والتقنية وما تعلق بها، وكذلك نهج الوضعية التي حددت شروط البحث العلمي في صورته المعاصرة وبنيت المصادقية في العلوم، والعقل الذي تحول إلى العقل الأداة الذي تعامل مع المجتمع والإنسان باعتبارهما أشياء وموضوعات بعيداً عن قيمهما الحقيقية (بوتومور، 1998: 44-45).

ومن هنا فقد تحول التنوير الذي كان يهدف إلى العقلانية وتحرير العقل البشري من الخرافات والأساطير، تحول ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة والتسلط والمصادرة والنفي، ويسعى إلى تشييء الإنسان وتسليعه، ولم يعد يخدم قضية تحرر الإنسان الذي تميز بهذا العقل، بل أصبح العقل ذاته وسيلة أساسية من وسائل السيطرة والإخضاع، وتحول العقل الأنواري إلى عقل أداتي، وتحولت العقلانية الإنسانية إلى عقلانية أداتية، هدفها سيطرة الإنسان على الطبيعة عن طريق التقنية، ومن ثم السيطرة على الإنسان نفسه باعتباره جزءاً من الطبيعة التي يسيطر عليها (أبو السعود: 50). وبهذا تحول التنوير إلى مضاد للحقيقة وعدو لها، فقد أضحى العقل الذي من المفترض أن يكون قائداً - خاضعاً للتجربة الحسية الحية ومنفصلاً عن ذاته - أصبح مهتماً بالكم وبالأرباح وبالوسائل وبالمنافع أكثر من اهتمامه بالنتائج، وهو ما أدى في النهاية إلى إفقار العقل والتجربة معاً.

من هنا انتصر العقل الأداة حيث سعى للسيطرة على كل شيء في المجتمع، بما فيه العقل ذاته والتفكير والقيم والدين وكل شيء ذي قيمة، ووقع الناس في حالة من الاغتراب، ونشأت للإنسانية بدأت تتعاضم وراحت تطحن الناس في مجتمعاتهم، وتحول التقدم إلى تراجع، وتزايد اغتراب الناس الذين أصبحوا ممومضعين ومشياين، وأضحى الناس أسرى أنظمة وأنساق متنوعة تزداد سيطرتها يوماً بعد يوم، قامت بتوظيف كل شيء - العقل والثقافة والعلم في سبيل السيطرة التي تريدها وتسعى إلى تعزيزها بصورة متواترة ومستمرة، وأضحى العملية متدرجة، كلما تراجعت سيطرة العقل ازدادت سيطرة الأنساق المهيمنة التي تتسلح بالتطورات الناتجة عن العمل الكلي للمجموع غير الواعي إلا للقائمين على تسيير الناس لمصالحهم.

إن النظرية النقدية تتخذ من النقد قاعدة جوهرية لها، والنقد ذاته حالة إنسانية في جوهرها، ولذا فإنها تضيق ذراعاً من كل إرادة شمولية ديكتاتورية سواء أكانت نظاماً سياسياً أم حزباً فكرياً أم أيديولوجياً مهيمنة، ومن كل نزعة نسقية تلغي وعي الناس بذواتهم. وفي هذا السبيل فقد

مارست النظرية النقدية نوعاً من الانفصال النظري مع بنية العلم التقليدي من الناحية الإبيستيمولوجية، ومع خلفيات وأهداف المثالية الألمانية من الناحية الفلسفية التي كرست ما يساهم في إلغاء وعي الناس بذواتهم، وفي المقابل مارست انفتاحاً إزاء كل ما يريد أن يكون مستقلاً ومكتفياً بذاته من الناحية النظرية، ومن هنا دمجت أو لم تفصل النظرية النقدية بين العلوم الاجتماعية والفلسفة التي أعادت النظر في مناهجها وأهدافها ودورها بعيداً عن المطلق والمجرد لدرجة أنها ظهرت وكأنها أضحت بنية واحدة أو كأنها انبثقت منها. والفلسفة هنا أصبحت توظف كل مكتسبات المعارف الإنسانية في سبيل الوصول إلى هدفها ولا تتخذ أي موقف من أي معرفة يمكن أن تعزز أهدافها. ولكنها تبقى الرابطة والبوقة التي توحد بين هذه العلوم وبين أهدافها.

تنظر النظرية النقدية إلى الفلسفة نظرة خاصة باعتبارها تقوم بالدرجة الأولى بوظيفة التحرر والاعتناق، ومن هنا حاول فلاسفة هذه النظرية القيام بممارسة مغايرة للفلسفة التي عرفت بصورتها التقليدية من منطلق إبعادها وتحررها من مؤسستين تعملان بصورة دائمة على التحكم فيها وتوظيفها بصورة سلبية، بل ويقفان دون أن تقوم بعملها ووظيفتها الجوهرية وهما الدولة والحزب المعبران عن السلطة والنسق والأيدولوجيا التي ترفضها النظرية لأنها تحول دون قيام العقل بوظيفته الحقيقية في خلق الوعي المhayث<sup>(1)</sup> للإنسان وواقعه.

ومما تتميز به الفلسفة في النظرية النقدية أنها ليست مذهباً فلسفياً محدد الأطر والأنساق، بل إن كل فيلسوف في هذه المدرسة قد مارس الفلسفة بأسلوبه الخاص واستناداً إلى مصادره الفكرية والمعرفية والفلسفية المتميزة، ولكنهم في النهاية يلتقون كلهم في اعتبار الفلسفة حقلاً للتفكير بالسلب وممارسة لاسلطوية تنمهي وتتداخل في صيرورتها الرغبة في المعرفة والرغبة في الحرية. ولعل سبب نقدهم الشديد للفلسفة الهيغلية أن الحرية فيها تنمهي مع الدولة باعتبارها الشكل الأخير للحرية، ومن هنا اعتبروا أن فشل الفلسفة الهيغلية هو ما أعطى النشاط الفلسفي شرعيته، بمعنى أن هذه النظرية "تدين الجدلين الهيغلي والماركسي باعتبارهما جدلين مكتملين للجدل الإيجابي" (أفاية، 1998: 26) المعزز للواقع السلبي الذي تسعى النظرية لتغييره بسبب مصادرتة جوهر الإنسان وهو وعيه بذاته وسعيه لتحقيق حريته.

والقضية الأخرى التي اهتمت بها النظرية هي جدل العقلانية أو نقد العقل الأنواري، إذ يرى هوركايمر وأدورنو أن الأمر من وجهة نظرهم يتعلق بنقد الفلسفة ذاتها، والنقد لا يعني أنهم يريدون التضحية بالفلسفة وتجاوزها. بل إن نقد الفلسفة يعني التركيز على رفض كل إرادة شمولية وكل منحى نسقي يتخذ من العقل دعامة له، ونقد الاتجاهات الوضعية التي تكثفي بالمعطيات الواقعية ونتائجها، التي تبدأ منها وتعود إليها في صورة مغلقة. فالعقل عندهم -رغم ما لحقه من توظيف سيء- هو المرجعية النقدية التي تؤسس تصورهم، إذ إن لا عقلانية المجتمع الراهن كانت دائماً موضوع سؤال بفضل الإمكانية السلبية لمجتمع مغاير عقلاني وهو نوع من التقابل الضروري لفهم ما حدث للمجتمع العقلاني الحالي. ورغم الإلتزام المبدئي بالعقل ودوره

(1) المhayث: بمعنى الملازم للشيء والمرتبط به، واللفظة مأخوذة من الطرف "حيث" المعبر بشكل أساسي عن ظرف المكان والتي تشي بظرف الزمان، أي أنها ملازمة لها ومرتبطة بها في كل حال.

الجوهري فإنهم لا يسلمون بكل نتاجاته ومخرجاته، ومن هنا جعلوا من نقد العقل الذي أوجد مؤسسات الحداثة في مختلف فروع المعرفة منطلقاً مركزياً في نظرهم للفلسفة الحديثة ولتجليات العقلانية المعاصرة ومظاهر الحداثة (الشرقي، 2012: 64-67).

إن تحرير الإنسان من الخرافات التي أضحت تكبله هو نقد للعقل بوساطة العقل، وهذا أمر يتعلق بمطلب أنواري أصيل، كما حدث في عصر الأنوار الأول حين جعلت من العقل الأداة الجوهرية لممارسة النقد من أجل إخراج الإنسان الأوروبي من حالته السلبية التي استكان لها طويلاً، من أجل ممارسة حريته والتعبير عن إرادته واتخاذ الفاعلية والمبادرة من ذاته لحياته التي تم السيطرة عليها ومصادرتها وتوجيهها توجيهاً قسرياً بعيداً عن قناعات العقل ومخرجاته لمصلحة أخرى غير الذات. ونادت النظرية بإعطاء الحرية للعقل للقيام بنقد شامل لكل ما يحيط بالإنسان من الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم والسلوكيات والوقائع التي كانت سائدة في حياته تسيره من خارجها، وبالتالي الخروج بأوروبا وإنسانها من ظلمة الجهل والخرافة وظلام العسف والمصادرة التي أبقت طويلاً ساكناً سلبياً مصادراً، إلى أنوار العقل والحرية والتقدم التي تتسق مع عقله وإنسانيته. ولم تكتف فلسفة الأنوار بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا المغلقة واللاهوت الجامد، بل انطلقت واعتمدت مظاهر الحياة ذاتها وتأملها في مرآة التفكير وفي حرية الفكر الإنساني الأصيل التي كانت محايثة لتطور الحياة البشرية في مختلف جوانبها بحكم جدلية الانعتاق والسيطرة بين هذا العقل وكل أشكال السلطات التي كانت تهيمن على مختلف جوانب الحياة. إن الحرية والعقل متحايثان ومترابطان بصورة جوهرية على نحو جدلي (هاو: 24).

إن العقلانية التي قادت الإنسان وخاصة الأوروبي خلال القرنين الماضيين إلى التحرر والنهضة والتطور قد وقعت أخيراً نتيجة هذا التطور في إفسار العقلانية التقنية وهي عقلانية السيطرة المحكمة، فالعلاقة بين نمو هذه العقلانية وبين عقلانية الإنسان هي علاقة عكسية، فكلما ازداد تراجع نشاط الإنسان وقدراته المعبرة عن حريته، وكلما أتقنت وسائل التقنية نشر الأنوار ازدادت عملية نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان، وأصبح الإنسان ذاته كما يراه جورج لوكاتش مشياً لا يتمايز عن الأشياء التي يستعملها ويستخدمها، ومن هنا يصبح العقل مع الأنوار التقنية عقلاً شمولياً دكتاتورياً يساهم بقوة في تعزيز هذا التشييء للإنسان، بل ويساهم بقوة في بسط العقلنة المتطورة كما تفهم وتمارس في الحضارة الغربية في المرحلة الحالية التي تتميز بالنزوع نحو جوهر العقل ذاته (أبو النور حسن، 2012: 132-135؛ وأفابية: 31).

إن هذا ما يعرف بمفارقة العقلانية الحديثة، والتي تتضح بصورة موجزة في أن العقل قد أصبح هو الداء والتريق، قد سعى إلى تحرير الإنسان من الأوهام والخرافات التي حبس الإنسان ذاته داخلها في الماضي وخلق شروط سعادته ومجال حريته كما يراها وعاشها، تحول في هذه الصيرورة إلى أداة لاستعباد الإنسان وضبط أبعاد حركته والتحكم بجسده سياسياً واجتماعياً وثقافياً. وتتحول عقلانية العقل إلى لا عقلانية لأنه يخلق سلوكاً مختلفاً جديداً أساسه المعرفة التقنية التي تصبح عقلانية سياسية تسندها السلطات التي تحد بقوة من فردانية الفرد وتضبط سلوكه ورغباته وتطلعاته وتوجهها إلى ما ليس فيه فائدته الحقّة. والسلطة في زمن الحداثة والعقلانية في

حاجة دائمة إلى نظام يقوم بضبط مختلف جوانب المجتمع وخلق التوازن فيه، والمعرفة هي التي تزود السلطة بما يحتاجه النظام من عناصر للتحكم في الأشياء والأجساد والنفوس والعقول. ولهذا يصبح العقل العلمي أو السياسي في النهاية عقلاً أداتياً، وكل فكر غير غائي لا أهمية له. والعقل الأداتي في النهاية لا يقبل خروج أي فكر أو سلوك عن النشاط الظاهر الذي يمكن أن يتكفل به، لأن الخروج عن هذا الفكر خروج عن الواقع، الذي له الكلمة الأخيرة حين تكفي المعرفة بتكراره (أفاية: 32).

في هذا الواقع من الأنوار الجديدة يتحالف العقل والسلطة والنظام والواقع بشكل عضوي متكامل لمحاصرة الفرد والجماعة، وهذا التحالف تمظهر في نسقين مختلفين في الأسلوب ولكنهما متقنين في الهدف، وهما الوضعية بأشكالها والهيغلية، فكلاهما يعبر عن شكل سيء ومشوه للعقل، الأول ما سمي بالعقل الأداتي للعلم والتقنية والثاني بالعقل الموضوعي للعقلانية. إن الأساس في رفض أصحاب النظرية النقدية للوضعية والهيغلية، يكمن في شمولية العقل المرتبط بقوة بسلطة الدولة الحديثة والارتباط الشديد بالمعطى الذي لا يساعدان على تحرير الفرد أو تخليصه من الاستلاب الذي وضعته الثقافة الجماهيرية الحديثة فيه، وقد أفرز المجتمع الصناعي مظهراً من مظاهره المهيمنة أطلق عليه ماركوز الطابع العقلاني للعقلانية (بومنير، 2010: 27-32).

### العقلانية النقدية

رغم التشاؤم الذي طبع منحى هوركهيمر وأدورنو في المرحلة الأولى لما أفرزته مظاهر الحداثة في الزمن والمجتمع، والاعتراض على المنهج الوضعي والهيغلية، وما نتج عنهما، فإن فلاسفة النظرية النقدية يقولون بالمقابل بعقلانية نقدية منفتحة تستفيد من إيجابيات عقلانية الأنوار وترفض سلبياتها، إن العقل الذي تدعو إليه ليس أداتياً بل هو عقل خصوصي يريد أن يعطي للتنظيم الاجتماعي حقيقته العقلانية بالفعل وذلك بأنسنته، وخلق شروط الفهم من أجل التنوير العقلاني، وتوفير شروط المتعة والعدل والحرية والوعي، إنه ليس شكلياً بل له مضامين ومهام، وهو في الوقت نفسه يدين بعض الممارسات ويحاكمها، ويتخذ منها موقفاً واضحاً ومحدداً (بومنير: 33).

يتفق فلاسفة النظرية النقدية في عملية تقديم للمجتمع الحديث وللعقلانية التي أسسته على أن أزمة العقل تتجلى بقوة في أزمة الفرد، إن المشكلة الجوهرية في العصر الحديث أنها تريد الحفاظ على الذات في الوقت الذي لم يعد هناك ذات واضحة المعالم، ومن هنا ينبغي التساؤل عن موقع الفرد في المجتمع الحديث، وتتبع طبيعة التفتت الوجودي الذي سببته مفعولات الحداثة والعقلانية في هذا الفرد حتى أضحي غير محدد المعالم والسمات.

اهتم فلاسفة النظرية النقدية بالفرد من الجوانب كافة، ومن ذلك أنهم لاحظوا التراجع الكبير لدور الأب والتفكك السوء الذي لحق بالعائلة، والتي كان من نتائجها انهيار بنية العائلة باعتبارها مؤسسة اجتماعية تقوم بدور في غاية الأهمية من خلال توفير شروط بروز الشخصية وتنميتها بصورة إيجابية، والتي تعني الوعي بخصوصية فردانية الفرد باعتباره كائناً بشرياً وفي الوقت

نفسه مدركاً لهويته وذاته الخاصة. فالفرد لا يعني الانعزال الفردي أو ترك الجماعة، لأن الفردية أو "الفردانية" ترفض أن يتصرف الإنسان بصورة منفردة ومنعزلة، إذ لا وجود للفرد المنعزل ولا قيمة له، لأن الفضائل المهمة مثل الاستقلال والعدل وغيرها هي فضائل اجتماعية وفردية في الوقت نفسه، لذلك فالفرد التام التطور من الناحيتين الطبيعية والمعنوية هو التجسيد المكتمل للمجتمع التام التطور (أفاية: 35؛ وهاو: 61).

لقد قام المجتمع الصناعي بتشجيع كل شيء، حسب قيمتها التبادلية، من الدين إلى الفن والفلسفة والتجارة والعلم والإنسان ذاته، وحتى الحقيقة لا قيمة لها، لأن عقلانية الأمر الواقع تتمركز في قيمة التبادل، كما يراها ماركوز. وقد أدى استثمار الحداثة التقنية لميولات الفرد العميقة في عملية إنتاجها لقيمة التبادل إلى ما يسميه ماركوز بالوعي السعيد، الذي يؤمن بأن الواقعي عقلي وبأن النظام يلبي حاجات الإنسان بصورة مرضية، الأمر الذي أدى إلى بروز نوع من الطاعة الجديدة تعبر عن نفسها من خلال السلوك الاجتماعي المتأثر بالعقلانية التقنية. وهذا لا يساعد على تحرير الفرد لأنه يخلق لديه الوهم بالحرية والديمقراطية والسعادة والإحساس بالذات، في الوقت الذي يدمجه بصورة آلية في سيرورة لا تنتج إلا الشبيه المتمائل الفاقد لكل خصوصيته. ولذا فلغة التواصل المهيمنة والتي تغلف كل ما يتعلق بالوضعية والعقلانية الأداة تسعى بكل إمكانياتها إلى التوحيد والتميط وسيطرة الفكر الإيجابي حسب النظرة الأداة وترفض بصورة غاضبة كل المفاهيم النقدية التي يمكن أن تساهم في تحقيق إنسانية الإنسان.

ومن المفارقات في المجتمع الصناعي أن العقلانية تعبر عن نفسها من خلال سعيها إلى الاكتمال التقني، ولكنها في الوقت ذاته تقوم بكل الجهود الممكنة لضبط هذا الاتجاه داخل مؤسسات قائمة خاضعة للسيطرة الأداة، وهو ما يسميه ماركوز بالعنصر اللاعقلاني لعقلانيتها. ومن خلال سعي فلاسفة النظرية النقدية للقيام بممارساتهم النقدية، تأثروا بالتراث النقدي السابق وخاصة الألماني، فقد تأثروا بشوبنهاور (Arthur Schopenhauer: 1788-1860)، وماركس ومن قبلهم كانط، ولذا فهناك من يرى أن النظرية النقدية عبارة عن نظرية توفيقية تجمع في الأساس رؤى كانط وتحليلات ماركس. وغيرهم، وفي الوقت ذاته استلهمت بعض مفاهيم التحليل النفسي للكشف عن الآليات الواعية واللاواعية في الحضارة الحديثة، وفي البناء الفكري والنفسي للإنسان المعاصر، وعمل ماركوز وإيريك فروم (Erick Fromm: 1900-1980) على وجه الخصوص على إدماج الفهم الفرويدي (Sigmund Freud: 1856-1939) للذات والحضارة في سياق نقدهم للأسس القمعية للثقافة المعاصرة (ماركوز، 1970: الفصول الثالث والرابع والخامس).

إن جدل الحضارة المعاصرة عبارة عن تبادل متوتر بين السيطرة القائمة في أشكالها المختلفة والتحرر المنشود، والحضارة التقنية لا تساعد الفرد على التفتح والتحرر والفهم، بل تعمل على تغريبه من خلال قمع رغباته وتزييف وعيه، ومن هنا فالفرد يقف أمام حالة من الاختيار الصعب، إما أن ينخرط في آليات الثقافة المسيطرة ويصبح جزءاً منها وبالتالي يتنازل عن إنسانيته، أو أن يسعى إلى حضارة لا تقمع رغباته وتسمح له بتحقيق حريته وهو الهدف التي تسعى النظرية النقدية إلى تحقيقه من خلال مساعدة الفرد على هذا الاختيار. ولكن الجيل الأول

من فلاسفة النظرية عجزوا واقعيًا عن تحقيق هذا الفعل، فاتخذوا مناحي أخرى لنظريتهم، تعلقت بنوع من إيجاد يوتوبيا جديدة موهلة في المثالية، بعد أن انسد أمامهم أفق النقد وسيطرت الحضارة القمعية، ولم يعد أمام النظرية النقدية كما يراها أدورنو على سبيل المثال إلا الارتواء في مجالات المتخيل والاعتماد على نتائج اليوتوبيا، وهكذا بين الدمج الواقعي وأفاق اليوتوبيا، اختار فلاسفة النقد وخاصة في المرحلة الأولى أن تكون فلسفتهم السلبية للعالم على صعيد المتخيل، لأن الرفض لم يعد له من سبيل إلا اليوتوبيا، التي هي شكل من أشكال الحرية والفكر لأن الإنسان داخلها يستطيع أن يعاند التاريخ والواقع الذي تفرضه عليه الحداثة التقنية، وبالتالي ينتصر على الضرورة القاسية لهذا التاريخ كما صنعه العقل الأنواري. إن اليوتوبيا حلم يتيح فتح بُعد جديد في الواقع، إنه حلم سيادة إيروس بريء داخل عالم بلا حواجز، يحقق الحاجات والرغبات دون منع أو تضيق، وهذا أهم سمات المجتمع اللاقمعي الذي تخيله أنصار النظرية في مرحلتها الأولى وخاصة ماركوز عندما عجزوا أمام سطوة الواقع المتردي.

إن عجز النظرية النقدية وضعفها وانسداد كل مجالات النقد أمامها في مرحلتها الأولى، لم يترك لها مجالاً إلا الارتواء في أحضان البعد الاستطريقي الجمالي؛ باعتبار أن الفن في نظرهم هو البعد الوحيد الذي يستطيع الإنسان المعاصر من خلاله تجاوز السيطرة التي تهدده من كل الجوانب، وهذا ما عبر عنه أدورنو بشكل خاص (بومنير: 70 و74-78؛ والشرقي: 31-33). ويتحول النقد من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى احتجاج من النوع الجمالي إذا وصلت الأمور إلى مرحلة العجز عن التغيير الفعلي المنشود، الذي يعني رفض الفن لابتدال الثقافة وانحطاط الفرد القائم، إنه رفض جذري ذو أبعاد جمالية، ويتضمن نوعاً من التحقق الرمزي للحرية وليس الحرية بمعناها الواعي الممارس. إنه عالم رمزي يساعد الفرد وبالتالي المجتمع على التحرر من سلطة العقل بصورته الأنوارية المعاصرة، فالفن يتضمن عقلانية السلب؛ والمخيلة ترفض الالتزام بحدود ما يفرضه الواقع، وهذا ما يعطي للرفض الجمالي بعده النقدي، فالفلسفة تتوحد مع الفن حينما نعبر عن قوة الشغف في اللغة وتحوله من خلالها إلى مجال التجربة والذاكرة كما يقول هوركهaimer (بومنير: 33).

يبدو أن النظرية النقدية في مرحلتها الأولى لم تتمكن من الاندماج في إيقاع تحولات الحداثة في أبعادها الإيجابية، ومن هنا سادت النظرة المتشائمة عند الجيل الأول من مفكري هذه النظرية، حتى جاء يورغن هابرماس الذي ابتعد عن هذا التشاؤم واختط لنفسه موقفاً أكثر إيجابية من أجل تقديم نظرية نقدية تستجيب لمقولاتها الجوهرية في تحرير المجتمع المعاصر وانعتاقه، ويبدو أن التحولات العالمية التي حدثت قد ساهمت في تحرر هابرماس ومساعدته في الوقت نفسه من الخروج من رتبة العجز وبالتالي التشاؤم الذي سيطر على النظرية في بداياتها، ولم يتمكن الجيل الأول من تجاوزها. وهنا نرى أهمية الوعي الذاتي في ضرورة التوفيق بين أصالة عاجزة، وبين الحداثة الواعية المدركة لمفردات الواقع وضروراته.

### النظرية النقدية: هابرماس والفلسفة

تتلمذ يورغن هابرماس على يدي مؤسسي النظرية النقدية وخاصة أدورنو (مكاوي، 2018: 65-72)، ما أوجد بينه وبين الجيل الأول بعض الأفكار المشتركة، إلا أنه نحا بهذه النظرية منحى مختلفاً، فقد تميز بنظرة أكثر تفاؤلاً منهم، وبحماس أقل فيما يتعلق بالتركيز الشديد على موضوع حرية الإنسان التي كانت تؤرق الجيل الأول (كريب: 245). ورغم انتماء هابرماس إلى تقاليد اليسار فإن نقده لتقاليد هذا التيار كان كبيراً، حتى أن نقده للماركسية يعد الأكبر، وكان من أبرز المدافعين عن مشروع الحداثة، وخصوصاً مناداته بفكرتي العقل والأخلاق الكليين اللذين استعارهما من كانط، وهو يرى أن مشروع الحداثة رغم كل ما واجهه لم يفشل في الأصل، لأنه لم يتجسد بعد على الصورة التي ينبغي له أن يكون (هابرماس، 1995: 1) و 5 و 9-15 و 33-35)، وهو ما جعله متميزاً عن سبقيه من فلاسفة النظرية.

وفي موقف معارض لهم فيما يتعلق بنقد عقل التنوير؛ بيّن هابرماس أن خلق الاختلافات في عملية الحداثة قد أدى إلى توترات أساسية بين منطقتين، هما ما يسميه النسق وعالم الحياة أو العالم المعيش، والنظام الذي يضم المجالين الاقتصادي والسياسي. وهنا نجد تقدماً على شكل سيطرة علمية وتقنية متزايدة، وخلال عملية تطور الحياة العلمية والتقنية، نقوم بإنشاء قدرة إنسانية في عالم الحياة، تتمثل في عقلانية تواصلية ذات تطور أفضل (سكيريك وغيلجي، 2012: 964-965). وقد رأى أن إمكانية إقامة مجتمع حر يسعد به كل من فيه إمكانية كبرى، وقد استخدم في سبيل تحقيق هذه الإمكانية اللغة التي تساهم في تحقيق المعرفة الكلية أو الأخلاق الكلية.

ما يتميز به هابرماس عن الجيل الأول من منظري النظرية النقدية، أنه اهتم كثيراً بنظرية المعرفة، وقد قال منذ أعماله المبكرة بثلاثة أشكال للنظرية النقدية، وهي مهمة للتطور البشري، وتقوم تلك الأشكال الثلاثة بدورها على ثلاث مصالح معرفية، والمقصود بالمصالح المعرفية هو أننا دائماً نطور المعرفة لغرض معين، وتحقيق هذا الغرض هو أساس مصلحتنا في تلك المعرفة، وهذه المصالح ليست مصالح فردية بل هي مصالح مشتركة بيننا جميعاً، بحكم أننا أعضاء في هذا المجتمع الإنساني. وفي هذا الصدد ينطلق من نقطة مهمة مرتبطة بنقد أعمال ماركس الأولى، التي قال إن العمل هو ما يميز الإنسان، ورغم هذا النقد لماركس فإنه يتفق مع فكرة أن العمل يميز الإنسان؛ ولكن ذلك يتم بجانب القدرة على التواصل الذي يتحقق من خلال اللغة (هابرماس، 2003: 146-148؛ ومصطفى، 2007: 409-410؛ وبوتومور: 43-49). وهذه المصلحة تؤدي إلى قيام العلوم التحليلية- التجريبية، التي أسماها الجيل الأول بالعلوم الوضعية، وهي التي سيدعوها الجميع بالعقل الأداتي (هابرماس، 2001: 81 وما بعدها؛ وأحمد، 1994: 14-15؛ وهاو: 52-56).

ويؤكد هابرماس أهمية هذه المعرفة في حياة البشر، لأنها جزء من مصالحه وتطورره الفكري. وتتميز هذه المصلحة بأنها متصلة في العمل وتنمو من خلاله، والمشكلة التي يراها هابرماس في العقل الأداتي على عكس أسلافه، لا تكمن في أن هذا العقل ذاته فاسد أو يفقد إلى الهيمنة التي حاربها أعضاء الجيل الأول وساهمت في خلق التشاؤم والإحباط لديهم، بل تكمن في

أن هذا العقل قد اكتسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة (كريب: 348؛ النور، 2005: 155-164).

وتؤدي اللغة وهي الوسيلة الإنسانية الأخرى التي يتمكن البشر بوساطتها من تحويل بيئتهم إلى ظهور ما يدعوه هابرماس بالمصلحة العملية، والتي تؤدي بدورها إلى ظهور العلوم التأويلية، وينصب اهتمام "المصلحة العملية" للعلوم الهرمنيوطيقية على التفاعل البشري، بمعنى كيفية تأويل أفعالنا تجاه بعضنا بعضاً، وطريقة فهمنا لبعضنا، والسبل التي نتفاعل بها في إطار التنظيمات الاجتماعية التي تضمننا. ومن خلال هذه الهرمنيوطيقا، والهدف الأبرز من هذا هو الوصول إلى الفهم وبيان سبل الوصول إليه، وتنمو المصلحة العملية وسط التفاعل والتبادل، التي كان هابرماس مهتماً بالكشف عما يلحق هذا التفاعل من تشويه وما يثيره فيها من اضطراب وبليلة، فسوء الفهم وارد بين البشر، ومن الممكن خداعهم وتضليلهم لأسباب عديدة، كما أنهم يصابون بعمرى القلوب بشكل منظم. وينتج عن هذه المصلحة العملية نوع ثالث من المصلحة وهي مصلحة الانعتاق والتحرر التي تتميز بها العلوم النقدية (سيد، 1994: 17-20). وهذه المصلحة مرتبطة باللغة أيضاً، التي تسعى إلى تخلص التفاعل والتواصل من العناصر التي تشوهها، وهذه المصلحة تؤدي إلى ظهور العلوم النقدية من قبيل التحليل النفسي الذي اتخذ هابرماس أنموذجاً مفيداً. وتنطلق العلوم النقدية من التسليم باعتبارنا بشراً ولنا القدرة على التفكير وعلى الوعي بما نعمل، وأنا نزن الأمور عند اتخاذ قراراتنا للوصول إلى الأفضل. إن الغاية التي تقوم عليها العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر "هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه" (كريب: 349).

إن عقلانيتنا في الطبيعة تتمثل في السيطرة، وهي مبنية على الاهتمام المعرفي العملي، ومن هنا لا بد من البحث عن توازن معقول بين العقلانية التقنية والعقلانية العملية، وبين السيطرة والفهم. إن الطبيعة يجري فيها تطبيق اهتمام واحد هو اهتمام التفسير والسيطرة، أما في المجتمع الإنساني فيجري تطبيق الاهتمامات المعرفية الثلاثة جميعها، ولا بد من إيجاد التوازن الدقيق بين الاهتمام المعرفي التقني والاهتمامين العملي والتحرري الانعتاقي (سكريبك وغيلجي: 962).

وقد كان الهدف المنشود لهابرماس هو الوصول من خلال فلسفة اللغة إلى "حالة التواصل"، التي تتميز بعدم التنافسية بين الذوات، لأنه قائم على التواضع ومدفوع بالفهم البيئذاتي<sup>(1)</sup>، وخالصاً من الأنانية والمصلحة الذاتية المعادية للمصالح المجتمعية. ومن خلال توسيع أساس النظرية النقدية، قدم في هذا السبيل أطروحة مكونة من ثلاث مراحل:

(1) البيئذاتية (Intersubjectivity): هو مصطلح يستخدم في الفلسفة والعلوم الاجتماعية ليعبر عن العلاقة بين الذات والذوات الأخرى. واستخدمه هوسرل فلسفياً أول مرة في الفينومينولوجيا لبيان العلاقة بين الذات والذوات الأخرى على المستويين الوجودي والمعرفي، ويعبر عن العلاقات التشاركية وتبادل الأفكار والمشاعر سواء بصورة واعية أو غير واعية بين الذوات بعضها ببعض وبينها وبين العالم الموضوعي. ويعبر به هابرماس عن دور اللغة في التواصل بين الناس في الفضاء العمومي، وقدرة هذه اللغة على التواصل والتبادل المعرفي الحر بين هذه الذوات، وسعيها إلى تحقيق نوع من الاتفاق والمشاركة خارج الحدود الطبيعية للذات الإنسانية من خلال ما يدعوه بالتواصل البيئذاتي.



**الأولى:** ضرورة التحرر مما يسميه "بفلسفة الوعي" التي يقصد بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع، بمعنى "فهم المعرفة بوصفها حصراً معرفة تخص أمراً ما موجوداً في العالم الموضوعي" (هابرماس، 1995: 1)، لأن حصر رؤية العالم على هذا النحو سيجعلنا أسرى للعقل الأداة، وللنزعة التشاؤمية التي خيمت على الجيل الأول وخاصة أدورنو. إن الخلاص والانعقاد والتحرر لا يمكن أن تأتي من هذا الموقف (كريب: 350).

**الثانية:** إن الفعل في تصور هابرماس يمكن أن يتخذ صورتين: الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل، ويتضمن الأول الفعل الغائي العقلاني، في حين أن فعل التواصل يهدف الوصول إلى الفهم، لأنها تفكر بحد ذاتها وقائمة على الاعتراف بالآخر وبصورة تبادلية، وأهم خصائصها المساواة والكلية (سكريبك وغيلجي: 967، وهابرماس، 1995: 1)، وهذا الفعل لا أداتي، لأن الفعل الذي يتم التواصل إليه مبني على أساس عقلاني، بمعنى أن التفاهم لا يمكن أن يتم فرضه فرضاً من قبل أي من الطرفين المتحاورين، ومثل هذا الفعل يحمل في ذاته إيداع الصدق، وهذا الإيداع قابل من حيث المبدأ للنقد. إن أفعال التواصل هي أفعال أساسية لا يمكن اختزالها إلى أفعال غائية (مصطفى: 416-417).

**الثالثة:** يترتب على إعطاء فعل التواصل الأولوية عدة أمور:

1. إن العقلانية، التي يعرفها هابرماس بأنها "الاستعداد الذي تيرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ" (هابرماس، 1995: 1)، ليست مثلاً تقوم باقتناصه من وسط السماء، بل هو فعل موجود في لغتنا ذاتها. وقد ركز هابرماس في حواراته مع أنصار ما بعد الحداثة على أن هذه العقلانية تتطلب نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً. وهدفه الجوهرى ليس الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم و"الوفاق بين الذوات وفي الاعتراف المتبادل"، وبهذا يحدد معالم الحياة الاجتماعية المقبولة التي يسعى إلى تحقيقها (هابرماس، 1995: 1).
2. هناك نظام أخلاقي ضمني، يحاول هابرماس الكشف منه عن الأخلاق الكلية، يتم الوصول إليه عبر نقاش حر وعقلاني، ويلقى القبول والإقناع عن طريق الإقناع العقلي وليس عن طريق القوة والقسر. والمهم في هذه الأخلاق "ليس هو التساؤل عن مضمون الاختيار الأخلاقي، بل عن طريقة الوصول إلى ذلك الاختيار" (كريب: 351)، لأنها تتضمن الفاعلية في معرفته.
3. هناك فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق، يكون للجميع فرص متكافئة للوصول إلى أدوات العقل، مثل المساهمة في الحوار، وأن يكون لكل فرد صوت مسموع يحسب حسابه عند اتخاذ القرار، ولا يتم بالقسر والقوة، بل بالإقناع الناتج عن الحوار المتسم بالتساوي بين الجميع.

إن نظرية هابرماس النقدية هي نتاج للفعل البشري وتخدم الغايات التي وجد هذا الفعل من أجلها، إنها في الأساس وسيلة لتحقيق حرية أكبر للبشر، وهي قابلة للتطور في عدة مستويات، يغلب فيه المستوى الثقافي على غيره من المستويات، بحيث يقلل ذلك من هيمنة الرأسمالية المعاصرة التي تنتضح في هيمنة الدولة على معظم مجالات الحياة: الاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغيرها، ولم يعد هناك مجال للنقاش والاختيار، بل ينظرون إلى شؤون الحياة العامة باعتبارها مشكلات تقنية يمكن حلها بوساطة خبراء يستخدمون في عملهم عقلانية أدواتية (كريب: 355). ما يؤدي بالضرورة حسب هابرماس إلى زيادة أزمة العقلانية. ويمكن حل هذه الأزمة أو التقليل من غلوها من خلال الفعل العقلاني التواصلي، المبني على الحياة اليومية للعالم المعيشة المعقلنة، وهو ما استعاره من هوسرل (Edmund Husserl: 1859- 1938) (هابرماس، 1995: 1) 458-459، 499، 533-534، 545). وهذا الأمر يرتبط بمفهوم آخر لدى هابرماس وهو مفهوم التكامل الاجتماعي، ولذا تعني الحداثة بالنسبة إلى الحياة اليومية أن مجالات عديدة من حياتنا الاجتماعية قد أصبحت قائمة ليس على التقاليد بل على تفاهم عقلاني متبادل وعلى تواصل محكوم بالحجة والمنطق (كريب: 359). وهنا يخالف هابرماس في أن عقلنة الحياة اليومية لا تعني انتصار العقل الأدواتي كما كان يتصوره هاركهايمر وأدورنو بل العكس.

إن ذلك يقود إلى عقلانية تقوم على التواصل التي تعتبر في جوهرها عملية اجتماعية ثقافية ذات خصوصية، ولكنها تبقى ذات طابع عالمي. إن الفعل التواصلي هو ذلك التفاعل المصاغ بوساطة الرموز، "إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوك المتبادلة بحيث يتعين أن يكون مفهومه معترفاً به من طرف شخصين فاعلين على الأقل"، كما يقول هابرماس (بومنير: 118).

ويتم الفعل التواصلي من خلال ربطه باللغة كأداة تنظم الأفعال الاجتماعية، ولذا فاللغة ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار والمعلومات، وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الأساسية، الذي يؤدي إلى تداخل الذات المشترك والتفاهم المتبادل الذي يتخلل فيه الفرد عن ذاته الطبيعية، وينخرط في الإطار الاجتماعي القائم على التواصل البيئياتي والمنافسة الحرة، ما يخلق في النهاية المجتمع الحر المنشود (بومنير: 120).

### الخاتمة

لقد عمل هابرماس على إعادة النظر في النظرية النقدية ودورها، ليس بغرض هدمها؛ ولكن بهدف تطويرها لتستجيب للتطورات التي حدثت في المجتمعات الأوروبية خصوصاً والعالمية عموماً، ولذا فقد تبني منهجاً مفتوحاً في هذا السبيل، أساسه الفلسفة التي تغير دورها في المرحلة الحالية (هابرماس، 1995: 2) 11-12). والتي تقوم كما يراها بدورين مميزين: الأول دور المفسر والشارح، والثاني دور الوسيط بين مختلف المعارف والعلوم، لصهرها في بوتقة من أجل الاستعانة بها في القيام بعملها في المقام الأول وتوظيفها في سبيل الهدف الجوهري (Habermas, 1990: p. 103)، ضمن الهدف العامل لنظريته والمتمثل في الاستفادة من أي

فكرة يمكن أن تعزز وجهة نظره في هذا المجال. وانتقل بالنظرية من حالة الوصف السالب الذي كانت تعانیه في المرحلة الأولى، إلى حالة من الفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تخلق المجتمع العقلاني الذي ينشده أصحاب النظرية النقدية من الأساس، وكان هابرماس قد استفاد من العديد من النظريات والمناهج العلمية والفلسفية التي نشأت خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وقام بتوظيفها لتعزيز رؤيته في الفعل التواصلی الذي يمكن أن يكون الوسيلة التي يبني من خلالها المجتمع المنشود بعد سيطرة العقلانية الأداةية بصورة أدت إلى مصادرة حرية الناس، وأضحت المجتمعات كما الأفراد "أشياء" ومغتربون عن ذواتهم ومجتمعاتهم وبات التواصل بينهم مفقوداً.

ومع ذلك يمكن توجيه بعض الانتقادات لنظرية هابرماس: أولها أن هابرماس لا يستطيع أن يثبت أولوية فعل التواصل على الفعل الاستراتيجي، والمهم في النظرية هو فكرة التواصل ذاتها، وكونها تنبع من اللغة، ما يمكن أن يزودنا بفكرة أن يكون لدينا مثل أعلى يكون مقياساً للأشياء وبالتالي يمكن نقدها، كما أنه يزودنا بتصوّر آخر للعقل (كريب: 362). إن فكرته عن التحرر والاعتناق وهي جوهر النظرية النقدية وهدفها لم تثبت، وإن محاولته لإقامة النقد على التفرقة بين النسق أو النظام والحياة اليومية تقوض وضع التحرر الذي قال به، ما يعني أن مشروع هابرماس يعاني من تناقض في الأهداف. فلو أخذنا مشروع الأساس فسيبتين لنا أن محاولة تأمين أولوية التواصل في فلسفة اللغة سوف تجهضها التفرقة بين النسق المستهدف والحياة اليومية، وهما حجتان على طرفي نقيض، إذ إن الرغبة في تأمين التحرر من إطار اللغة قد تم تقويضها بمحاولة تقييد التحرر من المجتمع (كريب: 362-363).

يبقى هابرماس من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والهرمنيوطيقيين والإنثروبولوجيين الذين تبناوا النقد بالمعنى الفلسفي من أجل بيان الخلل الذي تعانیه المجتمعات التي تعيشها الرأسمالية المعاصرة. وقد حاول وضع مقاربات منهجية غير نمطية (Froomkin: p. 761)، والتي يمكن الوصول من خلالها إلى بناء العوالم والمجتمعات التي تتميز بالتحرر والاعتناق من خلال الوعي العقلاني بالذات، والتواصل الذي تفتقده المجتمعات الحديثة التي هيمنت عليها العقلانية الأداةية؛ التي أصبحت شبكة متكاملة من الأنساق التي تسندھا التنظيمات المهيمنة في كافة المجالات، ما يستدعي السعي الجاد إلى خلق حالة من التواصل العقلاني في مجتمع عقلاني (Cook, 2004: p. 150-158)، التي تفك إفسار الأفراد والمجتمعات للوصول إلى تحررها من خلال التعرف على مصالحها سواء الفردية أو المجتمعية. ومن هنا اهتم بكل القضايا التي تهم المجتمعات الحديثة، ومن أبرزها الديمقراطية ليس بالصورة الممارسة في شكلها الحالي، ولكن من خلال العقلانية التواصلية المبنية على الفهم الهادف إلى تنوير الأفراد وتعريفهم بمصالحهم الحقيقية المعبرة عن ذواتهم الجوهرية القائمة على الوعي والحرية.

ونحن في الواقع العربي المعاصر عانينا الصراع الفكري القائم على الثنائيات منذ قرنين من الزمن، مثل ثنائية الأصالة والمعاصرة، والحرية والاستبداد، وما زلنا لم نتوصل إلى الطريق الذي يُسَلِّمنا إلى الوصول إلى الحلول لنتمكن من الولوج إلى ساحة الواقع المعاصر، فبين دعوات التمسك بالماضي بكل ما فيه وبين دعوات التحلي عن الماضي بكل ما فيه، كان واقعنا عاجزاً

عن تقديم الحلول بين إفراط وتفريط في معرفة السبيل الذي يحافظ على هويتنا وبين الوصول إلى الاندماج في واقع اللحظة الحالية. نحن نحتاج إلى فهم التجارب الفكرية التي تتطور وتتفاعل وتتماهى مع واقع البشر الحالي، وهذا الفهم يبصرنا بالمناهج والتجارب التي يمكن أن تعيننا على الموازنة بين الحفاظ على أصالتنا وبين العيش في زمننا المعيش التي يمكنها المساهمة في تحقيق الأهداف التي نسعى إليها بعد أن أصبحنا "مشيئين" لواقع عالمي نحن فيه ضحايا لأننا سلبيين أكثر من كوننا فاعلين.

إن الانفتاح على الآخر قد أضحى واقعاً يفرض ذاته في زمن الفضاءات المفتوحة، والتفاعل المباشر، وهو تفاعل ينبغي أن يكون تفاعلاً عقلاً عقالانياً كما كان الحال في العصر العباسي باعتباره العصر الذهبي للمنجزات الحضارية والفكرية التي وعينا الفعل فيه فكنا فاعلين. ونقوم بتكييف هذا الفكر مع واقعنا للمساهمة في تطوير فكرنا من خلال هذا التفاعل من جهة، ومن خلال أن نكون جزءاً من التفاعل العالمي الذي لا يتوقف، والذي لا نستطيع الانفكاك منه أو الانعزال عنه، فنكون قد حاولنا معاشة أصالتنا التي تميزنا، وولجنا في حالة من المعاصرة التي تنقذنا من وهدة التخلف الذي ما نزال في مربعه متناسين أن كل الأدوات قد تغيرت، ولا بد من إدراك ذلك في حده الأدنى.

لا بد من دراسة فكر الآخرين بما يتناسب مع واقعنا ومع توجهاتنا، فقراءة ثقافة الآخر مهمة، تساهم في تعزيز الأصالة الخاصة بنا، وفي الوقت ذاته تدفعنا إلى البحث عن القواسم المشتركة مع الآخر لتتعاون معه بديلاً عن الصدام معه، فقد كانت نتائج الصدام منذ قرنين من الزمان وبالأعلى علينا. وتبين النظرية النقدية حسب رؤية هابرماس أن الفهم الواعي للفكر يعني التمسك بالجواهر وتجاوز الأعراض التي أعاققت تقدمنا زمنياً طويلاً.

#### المصادر والمراجع

- أبو السعود، عطيات. (2005). تطور العقل البشري من كانط إلى هابرماس ضمن كتاب: *فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي*، ط 1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- أحمد، محمود سيد. (1994). *البراجماتيكا عند هابرماس*، طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر.
- أفاية، محمد نور الدين. (1998). *الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة*. ط 2، بيروت، المغرب: أفريقيا الشرق.
- بومنيير، كمال. (2010). *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث*، الجزائر: دار الاختلاف.
- بوتومور، توم. (1998). *مدرسة فرانكفورت*، ترجمة، سعد هجرس، طرابلس: دار أوبا.

- حسن، أبو النور حمدي أبو النور. (2012). *يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل*، بيروت: دار التنوير.
- حسن، حسن محمد. (2002). *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: ماركيز نموذجاً*، الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر.
- سكيربيك، غونار. وغيلجي، نلز. (2012). *تاريخ الفكر الأوروبي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين*، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- الشرقي، عبد النور. (2012). *ماكس هوركهايمر، مراجعات في النظرية النقدية وتأسيسات في نقد المجتمع وصناعة الثقافة* في: *مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والتفاعل*، الجزائر: دار ابن النديم للنشر والتوزيع.
- كريب، إيان. (1999). *النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس*. سلسلة عالم المعرفة، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 244.
- ماركوز، هيربرت. (1970). *الحب والحضارة*، ترجمة مطاع صفدي. بيروت: دار الآداب.
- مصطفى، عادل. (2007). *فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر*، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- مكاي، عبد الغفار. (2018). *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي*، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي.
- النور، هشام عمر. (2005). *"نظرية هابرماس النقدية: الفلسفة باعتبارها تفكيراً نقدياً"*، ضمن كتاب: *فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي*، ط 1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- هابرماس، يورجن. (1995 (1)). *القول الفلسفي للحدث*، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- هابرماس، يورجن. (2001). *المعرفة والمصلحة*، ترجمة حسن صقر، كولونيا: منشورات الجمل.
- هابرماس، يورغن. (2003). *العلم والتقنية كـ "أبيولوجيا"*، ترجمة: حسن صقر، ط 1، كولونيا: دار الجمل.
- هابرماس، يورغن. (1995 (2)). *الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي*، ترجمة: نظير جاهل، بيروت: المركز الثقافي العربي.

- هاو، ألن. (2010). *النظرية النقدية*، ترجمة ثائر ديب، القاهرة: دار العين للنشر، والمركز القومي للترجمة.
- الهواشي، سامية. (2005). "من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب: فيورباخ وماركس أمام" ما هو التنوير" لكانط" ضمن كتاب: *فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي*، ط 1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- هوركهايمر، ماكس. (1990). *النظرية التقليدية والنظرية النقدية*، ترجمة مصطفى الناوي، ط 1، الدار البيضاء: عيون المقالات.

### Sources and References

- Abus souod, Atyyat. (2005). The development of human reason from Kant to Habermas. In *The Philosophy of criticism and philosophy critic in Arab and western thought*. (1<sup>st</sup> ed. pp. 39-63). Beirut, Lebanon: Centre for Arab unity Studies.
- Ahmed, Liaquat. (2009). *Lords of finance: The bankers who broke the world*. USA: Penguin books.
- Ahmed, Mahmoud Sayyed. (1994). *Pragmatica of Habermas*. Tanta, Egypt: Dar Al- Hadara lilteba' wal Nashr.
- Affaya, Mohammad Nouruddine. (1998). *Modernity and communication at contemporary critical philosophy*. Beirut, Lebanon: Morocco: Africa al sharq.
- Al-hawashi, Samya. (2005). From Myth Critic to Alienation Critic: Feuerbach and Marx in front of Kant's "What is enlightenment" at: *the Philosophy of criticism and philosophy critic in Arab and western thought*. (1<sup>st</sup> ed. pp. 65-85). Beirut, Lebanon: Centre for Arab unity Studies.
- Alnour, Hisham Omar. (2005). Habermas critical theory: "Philosophy as critical thinking, In *the Philosophy of criticism and philosophy critic in Arab and western thought*. (1<sup>st</sup> ed. pp. 143-167). Beirut, Lebanon: Centre for Arab unity Studies.
- Ashsharqi, Abdalnour. (2012). "Max Horkheimer, reviews of critical theory and basics in criticism of society and cultural making", In

*Critical Frankfurt school: The dialectic of liberation, communication and Interaction*, Algeria, Alger: Dar Ibn Al-nadeem lilnshr wal Tawzee'.

- Boumoneer, Kamal. (2010). *Critical theory of Frankfurt school from Max Horkheimer to Axel Honeith*. Algeria, Alger: Dar Al-Ikhtelaf.
- Bottomore, Thomas. (1998). *The Frankfurt School*. Translated by saad Higres. Tripoli, Libya: Dar Oya.
- Cook, Deborah. (2004). *Adorno, Habermas, and the search for a rational society*. Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 1<sup>st</sup> edition.
- Craib, Ian. (1999). *Modern social theory: from Parsons to Habermas*. Translated by Mohammad Hussein Ghloom. Revised by Mohammad Asfour. Kuwait, National Council for Culture, Arts & Letters, Aalam Almarefa, no. 244.
- Dahms, Harry F. (1997). "Theory in Weberian Marxism: patterns of critical social theory", In Lukacs and Habermas". *Sociological Theory*. vol. 15, no. 3 Nov., (pp. 181-214).
- Froomkin, A. Michael. (2003). "Toward A critical theory of cyberspace". *Harvard Law Review*. Volume 116, January 2003, Number 3.
- Hassan, Abulnour Hamdi AbulNour. (2002). *Jurgen Habermas: ethics and communication*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Tanweer.
- Hassan, Hassan Mohamed. (2002). *Critical theory of Frankfurt school: Marcuse as a model*. Aleskandaria, Egypt: Dar Al-Wafaa' Ledonia Al Tebaa' wal Nashr.
- Horkheimer, Max. (1990). *The Traditional theory and the critical theory*. Translated by Mustafa Al-Nawi. Casablanca, Morocco: ouyon al-maqalat.

- How, Allen. (2010). *Critical theory*. Translated by Tha'er Deeb. Cairo, Egypt: Dal El-Ain Ilnashr and National Centre for Translation.
- Jurgen, Habermas. (1995 (1)). *The Philosophical discourse of modernity*. Translated by Fatima Al-Jayoushy. Damascus, Syria: Manshourat Wizarat Al-Thaqafa.
- \_\_\_\_\_, (2001). *Knowledge and human interests*. Translated by Hassan Saqr. Colon, Germany: Manshourat Al-Jamal.
- \_\_\_\_\_, (2003). *Science and technology as "Ideology"*. Translated by Hassan Saqr. Colon, Germany: Manshourat Al- Jamal.
- \_\_\_\_\_, (1995 (2)). *The German philosophy and Jewish mysticism*. Translated by Nazeer Jahel. Beirut, Lebanon: Al-Markez al-Thaqafi Al-Arabi.
- \_\_\_\_\_, Habermas, Jurgen (1990). "Morality, society and ethics": An Interview with Torben Hviid Nielsen. *Acta Sociologica*, ((33), 2: 93-114).
- Marcuse, Herbert (1970). *Eros and civilization*. Translated by Muta' safadi. Beirut, Lebanon: Dar Al-Aadab.
- Mustafa, Adel. (2007). *The understand of understanding: Introduction to hermeneutics, hermeneutic theory from Plato to Gadamer*. Cairo, Egypt: Roya Ielnashr wal Tawzee'.
- Mikkawi, AbdulGhaffar. (2018). *The Critical theory of Frankfurt school: Introduction and critical narration*. UK: Hindawi Organization.
- Skirbekk, Gunnar. & Nils, Gilji. (2012). *A History of western thought from ancient Greece to the twentieth century*. Translated by Hydar Haj Ismail. Lebanon, Beirut: Arab Organization for Translation.