الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

عقلنة المجتمع من خلال الفعل الكلامي التّواصلي عند هابرماس

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث LMD في شعبة فلسفة

تخصص فلسفة غربية ومعاصرة

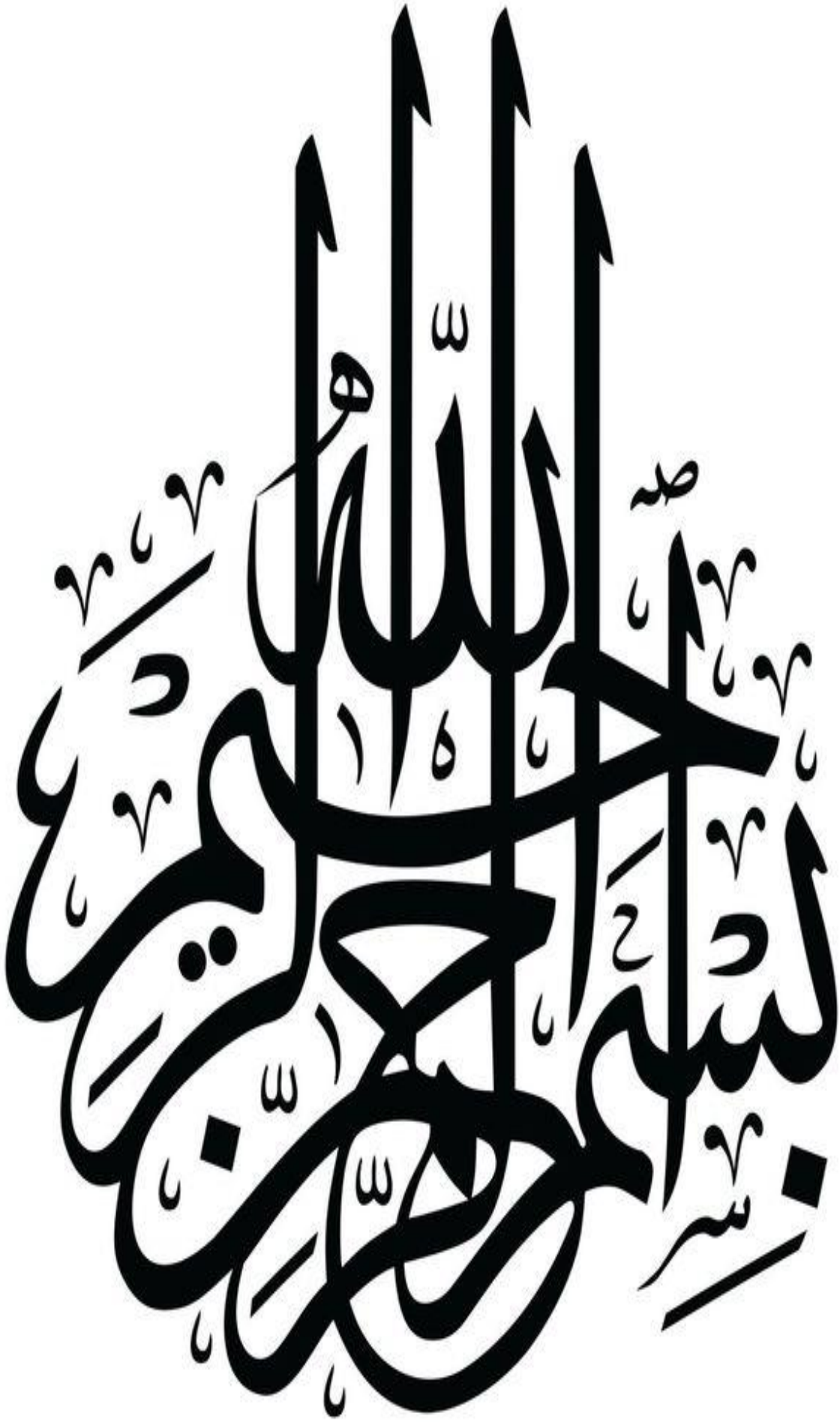
إعداد الطّالبة: **تحت إشراف:**

عائشة مذكور **د. جمال الدين بن سليمان**

لجنة المناقشة:

الرقم	الأستاذ	الجامعة	الرتبة العلمية	الصفة
1	محمد زيان	بسكرة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا
2	جمال الدين بن سليمان	بسكرة	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا
3	علي تتيات	بسكرة	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا
4	نورة بوحناش	قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا
5	عبد الرزاق بلعقروز	سطيف	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا
6	عمر برابح	ورقلة	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا

السّنة الجامعية : 2025-2026


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

بسم الله الرحمان الرحيم

﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾

(إبراهيم: الآية: 7)

الحمد لله الّذي بنعمته تتمّ الصّالحات، وبفضله وتوفيقه أنجزت هذا العمل المتواضع.

أتقدّم بأرقى آيات الشّكر والعرفان إلى أستاذي المشرف الدّكتور الفاضل بن سليمان جمال الدّين تقديرًا لسعة ورحابة صدره وامتناني العميق لدعمه الدّائم وتوجيهاته القيّمة الّتي كانت عونًا لي في مسيرتي البحثية. كما أتقدّم بالشّكر الموفور إلى الطّاقم التّربوي والإداري لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية لجامعة محمد خيضر بسكرة الّتي أتاحت لي كل سُبل المعرفة وأعادت لي الحلم الّذي توارى طيلة أعوام فارطة لاستيقظ على واقع تحقّقه.

كما أتوجّه بالشّكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة كل بجميل اسمه ورفعة مقامه لكرمهم بقبول مناقشة أطروحتي ومشاركتهم لي هذا الهم الفلسفي.

وأشكر كل من كان له بصمة في هذا العمل وكان مصدر إلهام وتشجيع لا ينضب، أساتذة وأصدقاء معرفة، ولكل من مد إلي يد العون والعزم، فلا يفوتني أن أُعرب عن خالص امتناني لهم، وإنّه يتعذّر علي ذكر أسمائهم خشية أن يسهو الذّكر ويغفل القلم عن بعضهم، فهم جميعا في سويداء القلب محل تقدير وعرفان.

ولا يسعني في هذا المقام إلّا أن أُهدي ثمرة عملي إلى عائلتي الغالية: والديّ الكريمين حفظهما الله، وزوجي الكريم الّذي تعجز الكلمات عن إيفاء حقّه، وأولادي الأحبّة قرة العين: نورهان، محمد إسلام، لقمان الحكيم، أريام على دعمهم اللّامتناهي وصبرهم وتشجيعهم لي طوال رحلتي البحثية، فكان لوقوفهم جميعًا إلى جانبي أصدق الأثر وأعظمه في بلوغ هذا الحلم.

وختامًا، لك الحمد يا الله على كل شيء حمدًا لا ينقطع، وشكرًا لا ينفد على ما أوليت من نعم، وما يسّرت من سبل.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصّفحة
مقدمة	أ – ح
مدخل تمهيدي: السّياق التّاريخي لنشأة الفكر الفلسفي لهابرماس	15 – 58
المبحث الأوّل: التّحوُّلات الفلسفية والاجتماعية في أوروبا ما بعد الحداثة	17 – 45
1– السّياق التّاريخي لما بعد الحداثة	17 – 31
2– ملامح التّحوّل الفلسفي في ما بعد الحداثة	31 – 39
3– التّحوُّلات الاجتماعية والسّياسية	39 – 45
المبحث الثّاني: أهمية العقلانية التّواصلية في الفكر الفلسفي الرّاهن	46 – 58
1– نقد العقلانية الأداتية كأساس للتّحوُّل المفهومي	46 – 52
2– أسس العقلانية التّواصلية عند هابرماس	52 _ 55
3– العقلانية التّواصلية كبديل للحداثة	55 – 58
الفصل الأوّل: نظرية الفعل الكلامي – الإطار النّظري والمفاهيمي –	59 – 113
مفتتح	61 – 62
المبحث الأوّل: نشأة النّظرية وتطوّرها	63 – 77
1–أوستين والطّابع الإنجازي للّغة	63 – 71
2– سيرل: من التّحليل اللّغوي إلى القصدية	71 _ 77
المبحث الثّاني: أبعادها الفلسفية واللّغوية	77 _ 87
1–الأبعاد الفلسفية	77 _ 82
2– الأبعاد اللّغوية	82 – 87
المبحث الثّالث: الفعل الكلامي عند هابرماس	88 – 110
1– موقع نظرية الفعل الكلامي في مشروع هابرماس الفلسفي	88 – 98
2– شروط الفعل الكلامي النّاجح	98 – 103
3– العلاقة بين اللّغة والتّواصل	103 –110

نتائج الفصل الأوّل	113-111
الفصل الثّاني: الأسس الفلسفية للعقلنة الاجتماعية عند هابرماس	173-114
مفتتح	116
المبحث الأوّل: النّظرية النّقدية والمشروع الفكري لهابرماس	138-117
1- العلاقة بين هابرماس ومدرسة فرانكفورت	126-117
2- من تشخيص العقلنة عند ماكس فيبر إلى إعادة تعريف العقلانية	138-126
المبحث الثّاني: الفعل الكلامي كأساس للعقلنة	157-139
1- التّحوُّل من عقلانية الأدوات إلى عقلانية التّواصل	150-139
2- إمكان التّفاهم والتّوافق العقلاني في أفق الحجاج التّداولي	157-150
المبحث الثّالث: دور الخطاب في تأسيس العقل الاجتماعي	173-158
1- أهمية الحوار في بناء القيم المشتركة	166-158
2- التّحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة	173-166
نتائج الفصل الثّاني	177_174
الفصل الثّالث: إمكانية إصلاح العقل الاجتماعي من خلال الفعل الكلامي	234-178
مفتتح	180
المبحث الأوّل: تطبيقات الفعل الكلامي في المجال الاجتماعي	200-181
1- الدّيمقراطية التّشاركية وعقلنة الفضاء العمومي	192-181
2- بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي	200-193
المبحث الثّاني: عوائق التّواصل العقلاني	217-201
1- أزمات الحداثة وأثرها على العقل الاجتماعي	211-201
2- تأثير السّلطة والأيديولوجيا على التّواصل	217-211
المبحث الثّالث: إمكانات الإصلاح	231-218
1- دور التّربية والتّعليم في تعزيز التّواصل	227-218
2- القيم الأخلاقية كموجّه للتّفاعل الاجتماعي	231-227
نتائج الفصل الثّالث	234-232
خاتمة	241-235

قائمة المصادر والمراجع	242-242
الملخّص	

مقدمة

شهدت المجتمعات الحديثة تحوُّلات بنيوية عميقة مسّت مختلف أنساق الحياة الاجتماعية، حيث لم تعد إشكالات العقلانية مقتصرة على بعدها المعرفي أو التّقني، بل أضحت مرتبطة على نحو وثيق بأشكال التّفاعل والتّواصل الّتي تنتظم داخلها العلاقات الاجتماعية. وفي هذا السّياق، تندرج الفلسفة الألمانية النّقدية ضمن مشروع فكري سعى إلى مساءلة أسس الحداثة الغربية، وقد تبلور هذا المسار النّقدي بشكل مخصوص مع مدرسة فرانكفورت الّتي انشغلت بتحليل مظاهر الهيمنة والعقلنة الأداتية في المجتمعات الرّأسمالية المتقدمة الّتي تجاوزت تشييء الطّبيعة إلى تشييء الإنسان، فتم تعويم السّاحة الاجتماعية والاقتصادية بالمنتجات التّكنولوجية والتّقنية، ليتم بذلك الإعلان المبطَّن عن انتصار العقل الأداتي وعن الوجود الزّائف للفرد الغارق في نرجسيته، والهائم في بحر اللّذائذ المتجدّدة واللاّمنتهية، أمسى من خلالها الإنسان مغتربًا عن ذاته يحيا حالة من النّكوص لا يَفرقُ عن السّلعة الّتي يُنتجها، ليكون إنسانًا ذا بعد واحد ألا وهو البُعد الاستهلاكي.

إلاّ أنّ الوضع الّذي آل إليه حال المجتمعات الغربية كان على غير وفقٍ بما بشّر به صُنّاع التّنوير الّذين راهنوا على ميلاد حقبة جديدة تمّحي معها الفروق الفردية، وتسود العدالة والمساواة، وتبسطُ الدّيمقراطية جلبابها على البشرية جمعاء، في ظل حياة فارهة وعيش رغيد. حيث أنّه تبيّن بأنّ لهذه الدّيمقراطية مثالب قد تغافل النّاس عنها، فخضعوا لها خضوع الذّلة والمهانة، وتحوّلت إذ ذاك إلى صنم يُعبد وإلى سردية من السّرديات الكبرى الّتي رام الفكر الحداثي والأنواري من قبله تحطيمها.

لقد كشف الجيل الأوّل من مدرسة فرانكفورت، من خلال نقده للصّناعة الثّقافية والعقل الأداتي، عن الكيفية الّتي تحوّلت بها العقلانية الحديثة إلى أداة للسّيطرة والتّشييء، حيث أُخضع الإنسان لمنطق التّقنية والإنتاج والاستهلاك، وتراجعت الأبعاد القيمية والتّحرّرية للفعل الاجتماعي. غير أنّ هذا النّقد، على أهميته، ظلّ أسير منطق سلبي ينتهي غالبًا إلى تشخيص الأزمة دون تقديم بديل معياري قادر على إعادة بناء إمكانات العقل داخل المجتمع الحديث.

من هنا، يبرز مشروع يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929–2026) بوصفه محاولة نقدية تجديدية داخل النّظرية النّقدية، إذ يسعى، بوصفه ممثّل الجيل

الثّاني لمدرسة فرانكفورت، إلى تجاوز النّزعة التّشاؤمية للعقل النّقدي، من خلال إعادة تأسيس مفهوم العقلانية على أسس تواصلية. فهابرماس لا يرفض العقلانية في ذاتها، بل يُعيد توجيهها نحو بعدها التّفاعلي التّداولي معتبرًا أنّ اللّغة تُشكّل الوسيط الجوهري الّذي تتجسّد من خلاله إمكانات الفهم والتّوافق بين الفاعلين الاجتماعيين.

ينطلق هذا التّصوُّر من أطروحة مركزية مفادها أنّ الفعل الاجتماعي لا يمكن اختزاله في الفعل الأداتي أو الاستراتيجي، بل يقوم في جوهره على الفعل الكلامي التّواصلي الّذي يتوجّه فيه الفاعلون نحو التّفاهم العقلاني من خلال تبادل الحجج وتقديم إدّعاءات الصّلاحية المتعلقة بالحقيقة، والصّواب المعياري، والصّدق الذّاتي. وبهذا المعنى، تُصبح العقلانية خاصية بنيوية للممارسات التّواصلية اليومية داخل العالم المعيش، لا مجرّد مبدأ تقني مفروض من قبل أنساق السّلطة والاقتصاد.

وعليه، يُعاد التّفكير في عقلنة المجتمع بوصفها سيرورةً تداوليةً معياريةً، تتحقّق بقدر ما تتوسّع مجالات الفعل التّواصلي الحر، وتُصان شروط النّقاش الخالي من الإكراه ويُعترف بالفاعلين بوصفهم شركاء متكافئين في إنتاج المعنى والمعايير الاجتماعية. فالعقلنة، في أفق هابرماس، لا تعني مزيدًا من الضّبط النّسقي، بل تعني تعميق إمكانات التّواصل العقلاني، وإعادة ربط الشّرعية الاجتماعية والدّيمقراطية بالفعل الخطابي والحوار العمومي.

غير أنّ هذا المشروع يظلّ محاطًا بجملة من الإشكالات النّظرية والعملية، تتعلّق بمدى واقعية شروط الفعل التّواصلي، وبإمكان مقاومة استعمار العالم المعيش من قبل أنساق السّوق والسّلطة. ومن ثم، يهدف هذا البحث إلى تحليل مفهوم عقلنة المجتمع من خلال الفعل الكلامي التّواصلي عند يورغن هابرماس، عبر الكشف عن أسسه الفلسفية واللّغوية والاجتماعية، وبيان رهاناته النّقدية وإمكاناته المعيارية، وذلك في أفق تقييم قدرته على تقديم بديل عقلاني نقدي لأزمات الحداثة، والإسهام في بناء تصوُّر تواصلي للإصلاح الاجتماعي والدّيمقراطي.

ومنه كان مدار إشكالية بحثنا يتمركز حول عقلنة المجتمع من خلال الفعل الكلامي والتّواصلي، ويمكن صياغتها على النّحو الآتي: إلى أي حدّ مكّن توظيف هابرماس لنظرية الفعل الكلامي التّواصلي من إعادة تأسيس عقلانية اجتماعية تداولية بديلة عن

العقلانية الأداتية؟ وما مدى قدرة هذا التّصوّر على الإسهام في إصلاح العقل الاجتماعي في أفق تجاوز أزمات الحداثة؟

وانطلاقًا من هذا التّساؤل المركزي تتفرّع ثلاثة تساؤلات مركزية بما سيشكّل هيكلة فصول البحث وتكون صياغتها على الشّاكلة الآتية:

- كيف يحدّد هابرماس نظرية الفعل الكلامي التّواصلي في إطارها النّظري والمفاهيمي؟ وما المفاهيم الجوهرية الّتي تقوم عليها لتفسير الفعل الاجتماعي والتّواصل العقلاني؟
- ما الأسس الفلسفية الّتي يستند إليها هابرماس في تصوُّر العقلنة الاجتماعية، وكيف يميّز العقلانية التّواصلية عن العقلانية الأداتية في بناء الفعل الاجتماعي؟
- إلى أي مدى يمكن لتطبيقات الفعل الكلامي التّواصلي أن تُسهم في إصلاح العقل الاجتماعي، وتعزيز التّوافق العقلاني في المجتمعات المعاصرة؟

ومن ثم، تكتسي دراسة الفعل الكلامي التّواصلي عند هابرماس أهمية خاصة، لما تنطوي عليه من إمكانات نظرية لإعادة بناء العقلانية الاجتماعية، ومراهنتها العملية في مواجهة أزمات الحداثة واستعادة البعد القيمي للتّفاعل الاجتماعي.

ويمكن أن نُبرز أهمية هذا الموضوع في جوانب عديدة نذكر منها:

أوّلًا: تُعدّ شخصية يورغن هابرماس من الشّخصيات السّوسيو فلسفية الرّاهنة الّتي تؤثّر على السّاحة الفلسفية الغربية، حيث الفلسفة اليوم تهتم بالمجتمع والرّوابط العلائقية بين أفراده من أجل تحقيق الفهم والتّفاهم.

ثانيًا: تنبع أهمية هذا البحث من كونه يتناول أحد الإشكالات المركزية في الفكر الاجتماعي المعاصر، والمتمثّلة في أزمة العقلانية الحديثة وهيمنة النّموذج الأداتي الّذي أسهم في تشييء العلاقات الاجتماعية وإفراغ الفعل الإنساني من أبعاده القيمية والتّواصلية. ففي هذا السّياق، يكتسي تحليل تصوّر يورغن هابرماس لعقلنة المجتمع من خلال الفعل الكلامي التّواصلي أهمية نظرية بالغة، لكونه يُمثّل محاولة فلسفية جادة في إعادة بناء مفهوم العقلانية على أسس تداولية معيارية، تستند إلى اللّغة والحجاج والتّفاهم بدل السّيطرة والنّجاعة التّقنية.

ثالثًا: كما تتجلّى أهمية البحث في إبراز الدّور التّأسيسي للفعل الكلامي التّواصلي في إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية وإنتاج الشّرعية، حيث يُتيح هذا التّصوُّر فهمًا جديدًا

للعقل الاجتماعي بوصفه نتاجًا تفاعليًا ينبثق من الممارسات التّواصلية داخل العالم المعيش. ومن ثم، يُسهم البحث في توضيح الكيفية الّتي يمكن من خلالها تجاوز اختلالات العقل الأداتي، عبر تمكين الفاعلين الاجتماعيين من المشاركة المتكافئة في بناء المعنى والمعايير، وتعزيز إمكان التّوافق العقلاني داخل الفضاء العمومي.

رابعًا: وتتجسّد أهمية هذا البحث كذلك في بعده النّقدي والتّطبيقي، إذ لا يقتصر على عرض تصوُّر نظري، بل ينفتح على مساءلة إمكانات إصلاح العقل الاجتماعي في ظلّ تعقيدات المجتمعات الحديثة، وما تفرضه من تحدّيات سياسية وأخلاقية وتواصلية. وبذلك، يندرج هذا العمل ضمن الجهود الفكرية الرّامية إلى إعادة الاعتبار للفعل التّواصلي بوصفه أفقًا معياريًا للإصلاح الاجتماعي والدّيمقراطي، وإلى إبراز راهنية مشروع هابرماس في فهم التّحوُّلات المعاصرة واستشراف إمكانات تجاوز أزماتها.

خامسًا: كما أنّ الدّراسات الّتي تناولت هذا الموضوع المرتبط بالعقلنة وتحرير الوعي الاجتماعي بربطه بفلسفة في الفعل الكلامي في إطار اللّغة الطّبيعية عند هابرماس – في حدود علمنا – قليلة بالنّظر إلى كثير من الفلاسفة خاصة أنّ الموضوع الفلسفي المتعلّق بالعقلانية ليس بالموضوع المستجد لأنّ الفلسفة تهتم بكل ما حولها ولكنّه مع هابرماس أخذ تأوُّلًا مغايرًا في إطار الرّابطة العلائقية مع فلسفة اللّغة.

ومن الدّراسات السّابقة لإشكالية عقلنة المجتمع من خلال الفعل الكلامي التّواصلي – في حدود اطّلاعنا – الأطروحة الّتي أنجزتها فوزية شراد بعنوان "فلسفة اللّغة عند يورغن هابرماس" حيث ركّزت من زاوية فلسفة اللّغة والتّداولية على الأسس اللّسانية الّتي ينبني عليها الفعل التّواصلي، حيث تبقى اللّغة في دراستها غاية تحليلية في ذاتها، أكثر من كونها أداة لتحليل التّحوُّلات الاجتماعية. وكذلك دراسة بلقاسم كريسعان بعنوان "مدخل جديد لقراءة هابرماس، العقل التّواصلي وأفق الدّيمقراطية التّداولية" الّتي ركّزت على العقل التّواصلي بوصفه أفقًا معياريًا للدّيمقراطية التّداولية، حيث كان اهتمامه ينصبُّ أساسا على البعد السّياسي – المعياري، أي كيف يؤسّس التّواصل العقلاني للشّرعية والدّيمقراطية والفضاء العمومي، أكثر ممّا ينشغل بآليات اشتغال الفعل الكلامي داخل النّسيج الاجتماعي اليومي بخلاف دراستنا الّتي تنطلق من الفعل الكلامي التّواصلي لا بوصفه مفهومًا لغويًا محضًا ولا أفقًا معياريًا مجردًا، بل باعتباره آلية اجتماعية لعقلنة

المجتمع. ومن ثم، تهتم دراستنا بكيفية اشتغال الفعل التّواصلي داخل الممارسات الاجتماعية، ودوره في مواجهة تشيء العلاقات الاجتماعية وهيمنة العقل الأداتي، وإمكان إصلاح النّسق الاجتماعي من الدّاخل، وبذلك تنتقل دراستنا من مستوى التّأسيس الفلسفي – اللّساني إلى مستوى التّطبيق الاجتماعي – النّقدي، حيث يصبح التّواصل العقلاني ممارسةً تاريخيةً قادرةً على إعادة إنتاج المعنى، وبناء التّوافق، وتجديد الرّوابط الاجتماعية.

هذا، وإنّ طبيعة هذا البحث تفترض اعتماد مقاربة منهجية قادرة على الإحاطة بالأبعاد الفلسفية واللّغوية والاجتماعية لهذا المشروع النّظري المركب، فتصوُّر هابرماس لا يندرج ضمن نظرية وصفية محضة، بل يتأسّس بوصفه مشروعا نقديًا معياريًا يهدف إلى إعادة بناء مفهوم العقلانية الاجتماعية في مواجهة اختزال العقل في بعده الأداتي والتّقني. ومن ثم، يستلزم هذا البحث منهجا يتجاوز العرض السّردي للأفكار، إلى تحليل بنيتها المفهومية وتقويم رهاناتها النّقدية. وانطلاقا من ذلك، يعتمد البحث أساسا على المنهج التّحليلي – التّأويلي، من خلال تحليل النّصوص الأساسية لهابرماس، ولا سيّما كتاب نظرية الفعل التّواصلي، قصد تفكيك المفاهيم المركزية الّتي يقوم عليها تصوّره مثل الفعل الكلامي التّواصلي، العقلانية التّواصلية، العالم المعيش، وإدّعاءات الصّلاحية. ويُتيح هذا المنهج الوقوف على الدّلالات العميقة لهذه المفاهيم، وإبراز العلاقات البنيوية الّتي تربط بين اللّغة والعقلانية والتّفاعل الاجتماعي.

كما يستأنس البحث بالمنهج النّقدي، باعتبار أنّ مشروع هابرماس ذاته يندرج ضمن أفق النّظرية النّقدية. ويتم توظيف هذا المنهج في مساءلة مدى قدرة الفعل الكلامي التّواصلي على الإسهام في عقلنة المجتمع وإصلاح العقل الاجتماعي، من خلال الكشف عن حدود هذا التّصور في مواجهة هيمنة أنساق السّوق والسّلطة، وإشكالية تحقّق شروط التّواصل الخالي من الإكراه داخل المجتمعات الحديثة. ويسمح هذا البُعد النّقدي بتقييم الطّابع المعياري للنّظرية، دون الوقوع في تبنّيها تبنّيًا دوغمائيًا.

وإلى جانب ذلك، يوظّف البحث المنهج المقارن بشكل محدود، من خلال مقارنة العقلانية التّواصلية بالعقلانية الأداتية، الأمر الّذي كشف عن المُضمرات التّأسيسية كما صاغتها تيارات الحداثة الكلاسيكية، وكما شخّصها ماكس فيبر على وجه مخصوص

وعميدي الجيل الأوّل لمدرسة فرانكفورت هوركهايمر وأدورنو، وذلك بغرض إبراز الطّابع التّجديدي الّذي يُميّز تصوُّر هابرماس، وبيان التّحوُّل الّذي يقترحه في فهم العقلنة بوصفها سيرورة تواصلية لا آلية تقنية. ويُسهم هذا المنهج في توضيح القطيعة الّتي يحدثها هابرماس مع نماذج العقلنة القائمة على السّيطرة والنّجاعة.

وبذلك، يقوم البحث على مقاربة منهجية مركّبة، تجمع بين التّحليل والتّأويل والنّقد بما ينسجم مع طبيعة الموضوع وإشكاليته، ويُتيح فهمًا معمقًا لدور الفعل الكلامي التّواصلي في إعادة بناء العقلانية الاجتماعية، وفي استشراف إمكانات إصلاح العقل الاجتماعي في أفق تجاوز أزمات الحداثة.

أمّا فيما يخص الصّعوبات الّتي واجهت البحث وأشكلت علينا الغوص فيها هي التّشاكل البارز في تأسيس الفكر الهابرماسي، حيث تتفاعل فيه حقول معرفية متعدّدة ومتشابكة فلسفية وسوسيولوجية ولغوية، حيث تأسّست نظرية الفعل التّواصلي على منطلقات مختلفة.

أمّا الصّعوبة الثّانية فتتعلّق بنصوص هابرماس الّتي تتضمّن حمولة معرفية ثقيلة وكثافة الدّلالات لكثرة الإحالات إلى كثير من الفلاسفة، حيث تتضاد الرُّؤى وتتباين المواقف، فالعقل الهابرماسي عقل ملون يستحضر كل الفلاسفة في إعادة بناء وإنتاج المعرفة الأمر الّذي يحتاج إلى فهم وتأوُّل فلسفي عميق لاكتناه الماهيات الّتي يريد إيصالها إلى قرّاء نصه.

أمّا بخصوص أهم المصادر والمراجع، فلقد اعتمدت على بعض المصادر والمراجع الفلسفية والسّوسيولوجية الّتي شكّلت الإطار المرجعي لتحليل تصوّر هابرماس للعقلانية الاجتماعية والفعل الكلامي التّواصلي، واقتضاءً لطبيعة الموضوع وإشكاليته، تم الرّجوع إلى مصادر نظرية أساسية منها: نظرية الفعل التّواصلي الّذي أصدره سنة 1981 وتُرجم إلى العربية سنة 2020 عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات في جزأين، الجزء الأول يتعلّق بـ "عقلانية الفعل والعقلانية الاجتماعية"، والجزء الثاني يتعلّق بـ "في نقد العقل الوظيفي"، وقد ترجمه فتحي المسكيني بعد قرابة أربعين سنة، وكذلك اعتمدت على مصادر أخرى منها "المعرفة والمصلحة" ترجمة حسن صقر حيث كانت بوادر تحليل العقلانية الاجتماعية قبل أن تكتمل في نظرية الفعل التّواصلي الخطاب

الفلسفي للحداثة، العلم والتّقنية كـ "أيديولوجيا"، أخلاقيات الحوار، وكذلك كتبه المترجمة إلى الفرنسية: Logique des sciences sociales et autres essais منطق العلوم الاجتماعية ومقالات أخرى، وكذلك كتاب: Espace public et démocratie délibérative un tournant الفضاء العام والديمقراطية التّداولية: نقطة تحوّل، وكتاب: Droit et démocratie, entre faits et normes الحق والدّيمقراطية بين الحقائق والمعايير وغيرها من المصادر الأخرى.

أمّا بالنّسبة للمراجع الشّارحة والنّقدية والّتي مَكّنت من مقاربة مشروع هابرماس مقاربة تحليلية، فأذكر منها: هابرماس والسّوسيولوجيا لـ "ستيفان هابر"، الدّيمقراطية المستحيلة السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس لـ "إيف سينتومير"، وبالفرنسية: هابرماس، أخلاق التّواصل Habermmas l'éthique de la communication لـ جان مارك فيري Jean-marc Ferry، وكتاب: لفهم هابرماس Comprendre Habermas لـ ألكسندر دوبريكس Alexandre Dupeyrix وغيرها من المراجع الأخرى.

ومن أجل استجلاء هذا الهم الإشكالي ومعرفة مآلاته ومخرجاته، ولتأوُّل هذه المقاربة الهابرماسية تمكَّنا من الهيكلة المنهجية لبحثنا على الشّاكلة الآتية:

مقدمة: وفيها عرّفنا بموضوع بحثنا وحدّدنا إشكاليته البحثية، ثم أهمية الموضوع والدّوافع الّتي أنارت طريق بحثنا، ثم الدّراسات السّابقة الّتي كان لها صلة بموضوع بحثنا، وكذلك المنهج المتّبع، وكذا الصّعوبات الّتي واجهتنا، ثم هيكلية الأطروحة.

ثم **مدخل تمهيدي:** أوردنا فيه السّياق التّاريخي لنشأة الفكر الفلسفي لهابرماس من خلال مبحثين: الأوّل يتعلّق بالتّحوُّلات الفلسفية والاجتماعية في أوروبا ما بعد الحداثة أمّا الثّاني فيرتبط بأهمية العقلانية التّواصلية في الفكر الفلسفي الرّاهن.

أمّا **الفصل الأوّل:** فخصّصناه للبحث في نظرية الفعل الكلامي – الإطار النّظري والمفاهيمي– وعالجنا فيه المباحث التّالية: نشأة النّظرية وتطوّرها من خلال البحث في جذور النّظرية مع لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) وجون لانغشو أوستين John Langshaw Austin (1911-1960) ثم جون سيرل John Searle (1932-2025)، ثم أبرزنا الأبعاد الفلسفية واللّغوية لنظرية الفعل الكلامي، ثم خصّصنا تحليلنا للحديث عن الفعل الكلامي عند هابرماس، ثم عرضنا أهم نتائج الفصل.

الفصل الثّاني: ارتبط بـ "الأسس الفلسفية للعقلنة الاجتماعية عند هابرماس"، من خلال البحث في ثلاثة عناصر أساسية تتعلّق بالنّظرية النّقدية والمشروع الفكري لهابرماس، ثم الفعل الكلامي كأساس للعقلنة، ودور الخطاب في تأسيس العقل الاجتماعي وأخيرًا حصّلنا أهم نتائج الفصل.

أما الفصل الثّالث: فارتكزت أفكاره حول "إمكانية إصلاح العقل الاجتماعي من خلال الفعل الكلامي" وذلك من خلال تطبيقات الفعل الكلامي في المجال الاجتماعي بما يتعلّق بالدّيمقراطية التّشاركية وعقلنة الفضاء العمومي ومن ثم بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي، ثم عرضنا عوائق التّواصل العقلاني من خلال أزمات الحداثة وأثرها على العقل الاجتماعي وكذلك تأثير السّلطة والأيديولوجيا على التّواصل ثم استشرفنا آفاقًا من أجل إمكانات الإصلاح من خلال دور التّربية والتّعليم في تعزيز التّواصل، والقيم الأخلاقية كموجّه للتّفاعل الاجتماعي ثم عرضنا أهم نتائج الفصل.

وأخيرًا خاتمة: سجّلنا فيها أهم النّتائج الّتي حصّلناها وفق قراءة النّص الهابرماسي.

مدخل تمهيدي

السّياق التّاريخي لنشأة الفكر الفلسفي لهابرماس

المبحث الأوّل: التّحوُّلات الفلسفية والاجتماعية في أوروبا ما بعد الحداثة.

1. السّياق التّاريخي لما بعد الحداثة.

1.1. العقل الأداتي والأنظمة الشّمولية.

2.1. أزمة المعنى والقيم وتفعيل كوجيتو الاستهلاك.

2. ملامح التّحوُّل الفلسفي في ما بعد الحداثة.

1.2. نقد العقلانية التّنويرية ونهاية السّرديات الكبرى.

2.2. المنعطف اللّغوي وتفكيك الهوية المركزية.

3. التّحوُّلات الاجتماعية والسّياسية.

1.3. تصاعد الفردانية.

2.3. تآكل المجال العمومي وصعود الأيديولوجيات المرنة.

المبحث الثّاني: أهمية العقلانية التّواصلية في الفكر الفلسفي الرّاهن.

1. نقد العقلانية الأداتية كأساس للتّحول المفهومي.

1.1. الفيلاصوفيا تُسائل العقلانية الأداتية.

2.1. العقلانية التّواصلية البديل المفهومي للعقلانية الأداتية.

2. أسس العقلانية التّواصلية عند هابرماس.

1.2. الموقف المثالي للكلام أساس العقلانية التّواصلية.

2.2. دور اللّغة في تحقيق التّفاهم الاجتماعي.

3.العقلانية التّواصلية كبديل للحداثة.

1.3. مأزق العقلنة الفيبرية.

2.3.مشروع الحداثة التّواصلي.

شكّل القرن العشرين منعطفًا ابستيمولوجيًا هامًا في الفكر الأوروبي، إذ تعرّضت البُنى الإبستيمية والاجتماعية الّتي أرساها مشروع الحداثة لاهتزازات عميقة مسّت أسسها ومقولاتها حول العقل، التّقدم والمعنى. فلقد أفضت تحوُّلات الاقتصاد الرّأسمالي والأزمات السّياسية وصعود وسائل الإعلام والاتّصال الجديدة إلى إرساء واقع اجتماعي مختلف لم يعد قابلًا للفهم بأدوات حداثية. وفي السّياق نفسه، شهد الحقل الفلسفي مراجعات جذرية طالت مفهوم الحقيقة ووحدة العقل وسرديات الشّمول، ما فتح الباب أمام استشكالات فكرية ستُعرف لاحقا بـ "ما بعد الحداثة"، وضمن هذا السّياق المتشابك بين تحوُّل البُنى الاجتماعية وتفكّك السّرديات الكبرى، تبرز ضرورة تحليل التّحوُّلات الفلسفية والاجتماعية في أوروبا من أجل فهم الشّروط التّاريخية والمعرفية الّتي مهّدت لظهور تصوّرات جديدة للعقلنة ولإعادة تعريف الفعل الاجتماعي خارج الأطر التّفسيرية الكلاسيكية، فكيف يمكن تفسير هذا التّحوُّل العميق الّذي جعل أوروبا تنتقل من مركزية العقل والهوية والمعنى إلى فضاء ما بعد حداثي يتأسّس على التّفكُّك وتعدّد المرجعيات، وإعادة تعريف الإنسان ذاته؟

المبحث الأوّل: التّحوُّلات الفلسفية والاجتماعية في أوروبا ما بعد الحداثة:

إنّ فهم التّحولات الفلسفية والاجتماعية الّتي شهدتها أوروبا لا يكتمل من دون العودة إلى الشّروط التّاريخية الّتي شكّلت أطرها المرجعية والفكرية. ذلك أنّ ما بعد الحداثة لم تتشكّل كفكر فحسب بل كانت استجابة تاريخية لأزمات عديدة، فما هي السّياقات التّاريخية الّتي ولّدت هذا التّحوُّل؟

1. السّياق التّاريخي لما بعد الحداثة:

مع تفكّك أسس الحداثة، أخذ العقل الأداتي في الهيمنة على مجالات الفعل الإنساني مفسحًا المجال أمام أنظمة شمولية أفرغت التّجربة الإنسانية من بعدها القيمي، الأمر الّذي عمّق أزمة المعنى وفتح المجال أمام صعود منطق الاستهلاك، وتمدّد منطق السّوق ليملأ الفراغ القيمي، فصار الاستهلاك بديلًا هوياتيًا للمنطق الأداتي، فكيف أسهم هذا التّشابك بين العقل الأداتي والأزمات الاجتماعية والثّقافية في إعادة تشكيل المشهد الفكري لما بعد الحداثة؟

1.1. العقل الأداتي والأنظمة الشّمولية:

شهدت المجتمعات الغربية في القرن العشرين تحوُّلات في مجالات عديدة سياسية، ثقافية اجتماعية، اقتصادية وتكنولوجية، ما أفرز جملة من التّساؤلات حول هذا التّحوّر الّذي انطلق من نقد جذري للعقلانية كآلية محورية للحداثة وصفة لصيقة بها، لقد تحوّلت العقلانية من أداة للمعرفة إلى أداة للسّيطرة والهيمنة دون اعتبار للقيم الإنسانية وفشل ذريع باءت به الأنظمة الشّمولية.

لا ترتبط دلالة مفهوم ما بمعناه الإيثيمولوجي والاصطلاحي فحسب، وإنّما بتأوُّلاته والتباساته وإفرازاته، وهذا ما يقتضي تقصّي المفهوم ضمن سياقاته الّتي يندرج ضمنها فالحديث عن ما بعد الحداثة يفترض بدءًا الرّجوع إلى نقطة البدء حيث حدث التّصيُّر وهي الحداثة، فالتّقصي المنهجي لمفهوم ما يقتضي العودة على بدء.

إنّ الدّلالة الّتي ينطوي عليها مفهوم الحداثة لا تقتصر على كونه مرادفًا للحديث بمعناه الزّمني، بل تتجاوز ذلك لتُشير إلى كل ما هو جديد بوصفه تجاوزًا لما هو قديم؛ بما ينطوي عليه من إضافة نوعية تُشكّل منعطفًا حاسمًا في مسار التّحوُّل.

ويعتبر منطق الحداثة هو منطق العقلانية، فالحداثة "لم تعد تنظر إلى الإنسان، كما نظر له فلاسفة العصور الوسطى، بل أصبح في نظرها "ذاتا"، هي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز أو المرجع الّذي ينسب الحقيقة لكل شيئ"[1]. مع التّطوُّر التّاريخي للغرب ارتبطت الحداثة بمختلف مناحي التّطور الإنساني التّاريخية، العلمية والتّكنولوجية وهلم جرًا، لذلك تُعرف بأنّها "استخدام العقل والعلم والتّقنية في التّعامل مع الواقع".[2]

وتعود الحداثة حسب المقاربة الهابرماسية إلى استشكال ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) عن مرجعية التّقدم في أوروبا والمقترنة بالأساس بالعقلنة والّتي ترتبط بالتّفاعل الوظيفي داخل الحضارة الغربية ذلك أنّ الصّفة الغالبة على الفكر الحداثي هي صفة العقلنة وتجلّياتها على جميع المناحي الإنسانية، حيث أنّها في تصيُّر وسيرورة عقلانية انتقلت فيها المجتمعات الغربية من ثقافة دينية إلى ثقافة دنيوية، ويعتقد هابرماس أنّ هيجل

[1] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنّشر، ط 1، 2000، الدّار البيضاء، المغرب، ص 65.

[2] سوزان حرفي، حوارات مع الدّكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، ط 1، 2009، دمشق، سوريا، ص 190.

هو من استشكل موضوع الحداثة فلسفيا وتعني "وعي الذّات بذاتها يتوجّب مع هذا الوعي أن تُترجم الفلسفة فكريًا زمانها الحداثي الّذي يتّسم بالذّاتية، الحرية والفكر وهي الفكرة الّتي انتهت إلى المطلق الهيجلي المؤسّس على تجاوز الأنوار والفن الرّومانسي ودين العقل والمجتمع البرجوازي وفوق ذلك فهو رفض للنّماذج الخارجية"[1]، فلقد ربط هيجل عصر الحداثة بالأزمنة الحديثة الّتي اتّخذت ثلاثة مسارات لها، حيث حدثت فيها تحوُّلات هامة هي[2]:

1-اكتشاف العالم الجديد.

2-عصر النّهضة.

3-عصر التّنوير.

هذا، وتُستحضر المقاربة الهيجلية هنا، بوصفها لحظة تأسيسية في تشكل وعي الحداثة بذاتها، وهو الأفق الّذي يتحاور معه هابرماس عند وصله بين الحداثة والعقلانية. غير أنّ هذا الاستحضار لا يعني تبني أطروحة العقل المطلق كما صاغها هيجل، بل إعادة تأويلها في اتجاه عقلانية تواصلية تتجاوز طابعها الشُّمولي. وفي هذا السّياق، يُعد هيجل بالفعل "الفيلسوف الأوّل الّذي طوّر مفهومًا واضحًا عن الحداثة".[3]، بما أبرزه من وعي بالقطيعة التّاريخية الّتي تُميّزها.

تبلورت ملامح الحداثة مع مطلع العصر الحديث، خاصة مع إسهامات رائد العقلانية الفرنسي روني ديكارت ورائد التّجريبية الإنجليزي فرنسيس بيكون، في إطار تجاوز منطق الإكليروس وسيطرة سلطان الفكر السّكولائي والأخذ بمرجعية العقل والتّجربة كأسس إبستيمولوجية انعكست خاصة على المستويات الاجتماعية والسّياسية والاقتصادية وغيرها. الأمر الّذي جعل الحداثة تقترن بقيم التّقدم والعقلنة والصّناعة والعلم والنّظام... حيث تعتبر الحداثة "مشروعًا إنسانيًا يسعى إلى تغيير الوضع الإنساني وخروج الفرد البشري من مأساته

[1] محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2008، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 133.

[2] إبراهيم الحيدري، النّقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار السّاقي، ط 1، 2012، بيروت، لبنان، ص 285.

[3] يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة حسن صقر، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2019، اللاّذقية، سورية، ص 11.

الوجودية، وهذا التّصُّور يُعدّ تكملة للمشروع الأنواري الّذي حدّد فيه كانط تقسيمه لدوائر الثّقافة الإنسانية وحدّد فيه صورة الإنسان إزاء الطّبيعة".[1]

ولكن هذا الطّموح الّذي بشّر به فلاسفة الأنوار باء بالفشل وانقلب السّحر على السّاحر حيث أضحى العقل أداة للهيمنة والسّيطرة بدل التّحرّر، فتحوّل الوعد بالحرية إلى واقع من الاستعباد التّقني وانقلب التّقدم إلى آلية للدّمار والإبادة، وهو ما هدّد أنطولوجية الإنسانية وبالنّظر إلى انحراف المشروع الأنواري عن سياقاته وفقدانه بوصلة الحقيقة، كان محلّ تقويض من طرف فلاسفة مدرسة فرانكفورت بدءًا بروّادها الأوائل ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973) و تيودور أدورنو Theodor W.Adorno (1903-1969) خاصة في كتابهما المشترك "جدل التّنوير".

لقد انحرفت العقلانية داخل المجتمعات الصّناعية عن مسارها، لتغدو عقلانية أداتية وهو ما عبّر عنه ماكس هوركهايمر في عنوان كتابه "أفول العقل" حيث لم يعد العقل أداة لتحرير الإنسان والسّيطرة الواعية على الطّبيعة بل تحوّل إلى وسيلة للهيمنة، امتدت لتشمل الإنسان ذاته، وفي خضمّ التّحوُّلات العميقة الّتي شهدها الفكر المعاصر بدأت تلوح في الأفق ملامح حقبة جديدة عُرفت بـ "ما بعد الحداثة"، بوصفها تجاوزًا نقديًا لمقولات الحداثة وأسسها المعرفية؛ إذ تجلّت في تفكيك النّزعة العقلانية، وانهيار المرويات الكبرى، وصعود النّزعة الفردانية، ممّا فتح المجال أمام رُؤى ومقاربات جديدة.

إذا كان مفهوم الحداثة يتّسم بالتّعدد والتّشعب من حيث الدّلالة، فإنّ مفهوم ما بعد الحداثة يبدو أكثر هلامية وضبابية. وقد ارتبط هذا المفهوم بكتاب "الوضع ما بعد الحداثي" لجان فرانسوا ليوتار، الّذي مثّل منطلقا لنقاش فلسفي واسع، خاصّة مع يورغن هابرماس بوصفه من أبرز المنافحين عن مشروع الحداثة. ذلك أنّ ما بعد الحداثة "لم تأت من فراغ وإنّما كانت وليدة لمجموعة من المتغيّرات الثّقافية والفكرية والسّياسية العديدة الّتي شهدها ويشهدها العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثّانية الّتي أُعتبرت في نظر البعض بداية ما بعد الحداثة ونهاية الحداثة الغربية"[2].

[1] محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص 124.

[2] باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثّقافي الغربي، دار الفكر، ط 1، 2006، دمشق، سورية، ص 182.

وإنّ اللّحظة الفارقة بين الحداثة وما بعد الحداثة ترتبط بالما بعد ليس كلفظة مضافة وإنّما تحمل حمولة ثقيلة، فهي تحمل معنى الاتّصال والانفصال في آن واحد، كما أنّها تحمل معنى العود والبدء بالمفهوم النّتشوي ومعنى الهدم والقطع بالمفهوم الباشلاري، فما بعد الحداثة هي "تشظّي المركز والحضور والقصص والمرويات الكبرى التّاريخية والفلسفية، هي تغيير لقيم حتمية التّقدم وتميّز العرق والثّقافة الواحدة والجمود المحوري الّذي لا يُتيح للهامش والتّعدّد أي مجال معرفي"[1].

وإذ ذاك، تُمثّل ما بعد الحداثة لحظة فلسفية نقدية لمساءلة المشروع الحداثي بما يحمله من وعود بالعقل والتّقدم والسّيطرة على الطّبيعة، غير أنّ هذا النّقد لا يمكن فهمه بمعزل عن التّجربة التّاريخية الّتي كشفت الوجه القاتم للمشروع الحداثي، لاسيّما مع صعود الأنظمة الشّمولية في أوروبا وتجسيدها في التّجربة النّازية الّتي شكّلت ذروة التّناقض بين العقل الأداتي الّذي بشّر به صنّاع التّنوير وبين الإنهيار القيمي والإنساني الّذي نتج عنه. وهنا يبرز دور مدرسة فرانكفورت الّتي رأت في النّازية نتيجة مباشرة لتحوُّل العقل من أداة للتّحرّر والانعتاق إلى أداة للسّيطرة والهيمنة حيث عبّرت عن مصير الفرد الّذي أصبح أسير قمعية مؤسّسات الدّولة خاصة بعد الحرب العالمية الثّانية؛ وإنّ نقدها لهذه الأنظمة ليس نقدًا ذاتيًا يرتبط بالنُّظم في حدّ ذاتها، وإنّما يرتبط بما ينتج عنها من قمع وسيطرة على الفرد. لذلك عمل مفكّروها خاصة هوركهايمر وأدورنو على نقد العقل التّنويري ذاته بوصفه حاملا لبذور التّشيؤ والتّسلط، ومن هذا المنظور، يمكن اعتبار مشروع مدرسة فرانكفورت جسرًا ضروريًا لفهم التّحول الّذي أدّى إلى بروز ما بعد الحداثة، إذ مهّد نقدها للعقلانية الأداتية الطّريق أمام الطّعن في سرديات الحداثة الكبرى وفي إدّعاءاتها الشّمولية، وهو ما تبنّته فلسفات ما بعد الحداثة بصيغ أكثر نسبية وتفكيكية.

تبعًا لهذا المنظور، فإنّ العقلانية الأداتية ارتبطت بالفكر الوضعي الّذي اعتبر العلم قوة تهدف إلى السّيطرة على الطّبيعة وعلى الإنسان، ما أفضى إلى تشييء الإنسان وسلعنته حيث يتماهى عالم الإنسان بعالم الأشياء وهو ما يتم عن طريق المؤسّسات السّياسية والّتي جعلت المعرفة العلمية والتّقنية تمتزج بالسّلطة السّياسية، ليكون له الأثر البالغ في تعميق

[1] ماري كليجز، وآخرون، ما بعد الحداثة، دراسات في التّحولات الاجتماعية والثّقافية في الغرب، ترجمة حارث محمد حسن، باسم علي خريسان، تقديم علي عبود المحمداوي، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2018، الجزائر، ص 13.

السّيطرة على الإنسان، حيث يقول المؤرّخ الأمريكي مارتن جاي Martin Jay (1944-): "لقد اعتبرت مدرسة فرانكفورت النّازية النّموذج المتطرّف للسّيطرة اللّامعقولة في العالم الغربي، بل اعتبرتها غير منفصلة عن الرّأسمالية المتقدّمة (...) غير أنّ اهتمام المدرسة كان مُنصبًّا أكثر على ارتباطها بالعقلانية التّكنولوجية، باعتبارها قوة مؤسّستية"[1].

لقد خلص هوركهايمر وأدورنو إلى أنّه بسبب الأنظمة الشّمولية خاصة النّازية وبسبب الدّمار الّذي أفرزته الحربين العالميتين الأولى والثّانية إلى أنّ "الحرب شر تام وحدث سلبي مطلق لا يتمخّض عنه إلاّ ما هو مدمّر وقاس"[2]. ولأنّ النّازية تتميّز بالقمعيّة واستعباد شعوبها، الأمر الّذي أدّى بفلاسفة مدرسة فرانكفورت أنفسهم بسبب عرقهم اليهودي إلى الهجرة إلى الولايات المتّحدة الأمريكية بالنّظر إلى ضغط النّازية، وشعورهم بالاغتراب داخل ألمانيا.

يتبيّن من ذلك، أنّ العقلانية الأداتية أقامت التّنوير على العقل كأداة للسّيطرة على الطّبيعة أوّلاً ثم السّيطرة على الإنسان ثانيا، فكذلك النّازية استخدمت نفس منطق التّفكير في القتل والتّدمير والتّسيير، فكل شيء أصبح محسوب وعقلاني دون اعتبار للقيم الإنسانية حيث لا يوجد وثاق بين استخدام العقل والقيم، فحينما انفصل التّنوير عن مقصديته القيمية واستخدم أداةً للهيمنة والسّيطرة نشأت النّازية.

هكذا، لم تتأسّس النّازية على الجهل والخرافة بل انبنت على العلم ذاته، فلقد تمّ توظيف البحث العلمي من أجل تبرير فكرة "التّفوق العرقي"، وتحوّلت التّقنية والبيروقراطية إلى أدوات للإبادة المنظّمة. إنّ معسكرات الموت النّازية لم تُدر بفوضوية أو انفعال جماعي أعمى، بل على العكس، كانت مثالًا على ما يمكن تسميته بـ "العقلانية الباردة" الّتي تقوم على التّخطيط والتّنظيم شأنها شأن المصانع والشّركات، وهنا تكمن المفارقة الّتي لفتت انتباه فلاسفة فرانكفورت في أنّ الحداثة الّتي رفعت شعار العقل والتّقدم، أنجبت أدواتها الخاصّة بالدّمار عندما انفصل العقل عن القيمة، فلقد رأى أدورنو وهوركهايمر أنّ ما حدث في أوشفيتس – كأكبر معسكر اعتقال وإبادة نازي – لم يكن انحرافًا أخلاقيًا طارئًا أو خللاً في

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الإختلاف، ط 1، 2010، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 31.

[2] عمر مهيبل، من النّسق إلى الذّات، منشورات الإختلاف، ط 1، 2007، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 119.

ضمير الإنسان الحديث، بل كان نتيجة حتمية لعقل فقد بوصلته الإنسانية وانحصر في أداتيته الباردة، فأوشفيتس تُمثّل نموذجًا للعقلانية الباردة الّتي توظّف التّنظيم والتّقنية في خدمة القتل الجماعي وهي مرآة مأساوية لنتائج مشروع الحداثة عندما ينفصل العقل عن الأخلاق. والأمر نفسه بالنّسبة للشّيوعية الّتي انطلقت من وعد تحرّري يطمح لإقامة مجتمع عادل، ولكنّها تحوّلت إلى سلطة بيروقراطية شمولية قمعت الحرّيات الفردية بدعوى تحقيق المساواة.

أنتج جدل التّنوير المعرفة ثم وقع في علاقة جدلية معها، ذلك أنّه بدل أن يرتبط العقل بالسّيطرة على الطّبيعة ويجعلها في خدمة الإنسان تحوّل إلى السّيطرة على الإنسان ذاته، وهذا ما أطلق عليه بالجدل السّلبي، فانتهى بنظرة تشاؤمية تجعل الخروج من الأزمة أمرًا مستعصيًا، بل إنّه أفضى إلى أزمة أعمق تتمثّل في اغتراب قيمي حوّل الإنسان إلى سلعة وجرّده من إنسانيته وقيمه، فنشأ مفهوم العقل الأداتي الّذي لا يسعى إلى الحقيقة أو القيم بل إلى النّجاعة والتّخطيط، وإنّ ذلك ما ولّد مراجعة نقدية للمشروع الحداثي باسم ما بعد الحداثة الّتي لم تكتف بنقد مظاهر الحداثة، بل شكّكت في أسسها نفسها. ومن ثم فإنّ الطّريق من الحداثة إلى ما بعد الحداثة لم يكن مجرد انتقال فكري، بل رحلة من الألم والخيبة والدّمار كشفت عن عمق الأزمة، وعن محدودية المشروع الأنواري، فألزمته بإعادة صياغة مفاهيمه حول العقل والحرية والإنسان، وإنّ هذا الوعي المأْلُوم هو ما ولّد الحاجة إلى براديغم جديد يتجاوز منطق السّيطرة نحو منطق التّواصل وهذا ما سيشرّع له هابرماس لاحقا.

2.1. أزمة المعنى والقيم وتفعيل كوجيتو الاستهلاك:

تعود الإرهاصات الأولى لظهور فكر المابعديات إلى الفيلسوف الألماني نتشه، إذ لا يمكن فهم التّحوُّل الحاصل داخل الفكر الغربي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة دون مطرقة نتشه وجينيالوجيته الّتي أسقطت أقنعة القيم الغربية من عقلنة وتقدّم وعلم، وكشفت عن زيفها لذلك "عُدّ فريديريك نتشه هو المصدر الرّئيس في القرن التّاسع عشر للأفكار الّتي تُميّز الوضع ما بعد الحداثي في تمظهره الفلسفي والأدبي"[1]، لذلك شكّل النّقد النّتشوي للمشروع الحداثي منعرجًا خطيرًا لظهور ما بعد الحداثة حيث نجده قابعًا خلف مفاهيمها واستشكالاتها.

[1] عبد الرّزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، منتدى المعارف، ط 2، 2019، بيروت، لبنان، ص 116.

أراد نتشه أن يُجاوز النّقد الابستيمولوجي بمعناه الكانطي الّذي جعل دائرة النّقد تتّخذ العقل ناقدًا وموضوعًا للنّقد في الآن نفسه، إلى النّقد القيمي بمعناه الحقيقي والّذي ينصبُّ على نقد النّصوص الثّقافية، وبذلك أخرج نتشه "النّقد من مضائقه الابستيمولوجية والتّشريعية، إلى فضاءات التّقويم الجينيالوجي بخطواته ونتائجه على فروع الثّقافة المتعدّدة"[1].

كانت فلسفة نتشه رافضة لجميع منطلقات الحداثة، وهذا من خلال جينيالوجيته الّتي ألغت فكرة الحقيقة الثّابتة وفتحت المجال لتعدّد التّأويلات. ومن ثم، تعتبر الفلسفة النّتشوية إرهاصًا لظهور أفكار ما بعد حداثية أثّرت على أغلب فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك أنّ "ما بعد الحداثة ترفض الأيديولوجيات الكبرى والمتعالي المطلق، فكان لا بدّ للإنسان من أن يتّخذ من ذاته قيمة عليا، وهنا تغدو الفردية تعبيرًا عن أفراد متمردين على الأنظمة والقواعد، بحيث تفقد المثل العليا والقيم والمقدّس مكانته"[2].

جعلت هلامية مفهوم ما بعد الحداثة منها مفهوما متحاقل التّخصصات فما بعد الحداثة هي المنعرج الّذي حاد عن الحداثة محاولًا قلب سلّم المفاهيم والقيم الّتي تأسّست عليها من عقلانية وسرديات كبرى. ومنه لقد تهافتت مشروعية السّرديات والرّؤية الأحادية للعالم وأصبحت تعدّدية العوالم، وما رُفض حداثيًا باسم العقلانية أصبح له مكان ضمن الفكر ما بعد الحداثي، فما بعد الحداثة "تفضّل السّرديات المصغّرة الّتي تشرح التّطبيقات الصّغيرة والأحداث المحلية، وليس المفاهيم الكونية، أو العالمية الواسعة"[3]. وإنّ بدت ما بعد الحداثة نقدًا للعقلنة الّتي اصطبغت بها الحداثة الّتي تجاوزت قداسة اللاّهوت، وأحلّت قداسة اللّوغوس، ولكنّها أخفقت في تحقيق وعدها بشأن التّماهي بين العقل والوجود والتّمركز حول الذّات وحول العقل.

بناءً على ذلك، تجاوزت ما بعد الحداثة قداسة العقل وأحلّت قداسة الجسد، أرادت الانفلات من عُقال النّظم العقلانية لتجعل من لذة الإيروس سمة العصور ما بعد الحداثية. فلم تعد ابستيمولوجية الحداثة قادرة على فهم الأنساق المعرفية والكونية، وإنّما أصبح يمكن تأوُّلها وفق قيم استيطيقية، أين يحل الجسد محل العقل، فلم تعد تنظر للمستقبل ومخاطره

---

[1] المرجع السّابق، ص 120.

[2] سوزان عبد الله إدريس، لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، عنف التّكنولوجيا، عنف الإعلام، الواقع الافتراضي، منشورات ضفاف، ط 1، 2018، لبنان، ص 66.

[3] ماري كليجز، وآخرون، ما بعد الحداثة، دراسات في التّحولات الاجتماعية والثّقافية في الغرب، مرجع سابق، ص 29.

وإنّما تعيش الآن والرّاهن واللّحظة من خلال الاهتمام بسعادة الفرد ومتعه الآنية ويمكن توصيف هذه الزّمنية الآنية بالفراغ ذلك أنّ "الفراغ هو الّذي يحكم الآن، لكنّه فراغ لا يُمثّل مأساة أو نهاية العالم"[1].

إنّ الأزمات الاقتصادية والأخطار البيئية لا تُنبئ بنهاية عصر الاستهلاك، وإنّما تُنذر بظهور مجتمع استهلاكي مُشخصن يرتبط بمجالات الإعلام والرّياضة والتّرفيه والماكياج ووسائل التّواصل، وهي تتميّز بالمرونة والتّنوع أو بلغة الفيلسوف وعالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان Zygmunt Bauman (1925–2017) سائلة، ولم تعد صلبة، وهو ما يفتح مجالات لإنتاج الخصوصيات الفردية حيث ساهم تطور وسائل الإعلام في إبراز الثّقافات المحلية والتّعريف بقضايا الأقلّيات المهمّشة، وهو ما فتح المجال لتعدّد الرُّؤى وتعدّد العوالم.

لقد أخفقت الحضارة الغربية في تحقيق سعادة الإنسان وفشل المشروع الأنواري، حيث أصبح يُشكّل نوعًا من اليوتوبيا انتهت بأفول الواجب وإفلاس المعنى وسلعنة الإنسان واغترابه عن ذاته وإقصاء الآخر، وأذنت بنهاية الحداثة وأعلنت ميلاد ما بعد الحداثة، ومن هنا نستشفّ بوضوح ذلك التّدحرج الخطير لقيمة الحداثة التّنويرية الّتي ارتبطت بـ "تدمير العقل التّنويري لنفسه"[2]، حيث نتج عن الانتصارات العظمى الّتي حقّقها العقل والفردانية، والعلمانية أزمات مسّت شتى المجالات، كما فصلت الإنسان عن قيمه ومبادئه المثلى وأوقعته في بركة الاغتراب، متّبعة ذلك كله بقساوة لا نظير لها شملت البيئة والطّبيعة، وذلك من خلال ما أفرزته الثّورات الصّناعية والتّقدم التّقنوعلمي[3].

فلقد أظهرت النّازية والشّيوعية الجانب المظلم للعقل الحداثي، عندما تحرّر من كل التزام قيمي أو أفق أخلاقي، متحوّلا إلى أداة طبيعية للهيمنة والسّيطرة، غير أنّ انهيار هذين النّظامين لم يُنه المأزق الحداثي، بل مثّل انتقالًا إلى طور جديد من مأساته أكثر انسيابًا

[1] جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ، الفردانية المعاصرة وتحوّلات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدّراسات، ط 1، 2018، بيروت، لبنان، ص 12.

[2] ماكس هوركهايمر، ثيودور ف . أدورنو، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، ترجمة وتقديم، جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط 2، 2021، بيروت، لبنان، ص 21.

[3] زهير الخويلدي، المابعديات في الفلسفة، معناها وقيمتها، ونقدها، مقال ضمن عمل جماعي، خطابات المابعد، إشراف علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2013، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 14.

ونعومةً في مظاهره، لكنّه لا يقل عمقًا وخطورةً في جوهره، فبعد أفول الأيديولوجيات الكبرى لم يعد التّهديد محدّدًا في العنف السّياسي الصّريح، بل تجسّد في أشكال خفية من الاستلاب قوامها منظومة التّكنولوجيا والاستهلاك الّتي أعادت إنتاج هيمنة العقل الأداتي في صيغ أكثر لطفًا ظاهريًا، لكنّها أشدّ تغلغلًا ونفوذًا في البنية الوجودية للإنسان.

ويصف الفيلسوف البولندي زيجمونت باومان المرحلة الحاضرة من تاريخ الحداثة بالسّيولة، وهي نفسها ما بعد الحداثة مقابل الحداثة الّتي نعتها بالصّلبة، وإنّ الانتقال من الحداثة الصّلبة إلى الحداثة السّائلة هو انتقال من العقلانية الصّلبة، الّتي ميّزت عصور التّنوير إلى السّيولة، الّتي تعني القدرة على التّعايش مع الواقع الحالي كما هو. ومن هنا يتحدّد معنى السّيولة بمفهومها الأنطولوجي من حيث ارتباطها بالإنسان نفسه. ذلك أنّ السّيولة أحدثت تصيُّرا في مفاهيم الوجود الإنساني خاصة مفهومي الزّمان والمكان وفق ما تقتضيه السّيولة الرّأسمالية في مراحلها المتقدّمة، ويقابل باومان مصطلح السّيولة بالميوعة بحيث تمتاز باللاّيقين واللاّاستقرار، ذلك أنّ المجتمع السّائل هو "مجتمع الحداثة المائعة"[1] فما بعد الحداثة تتميّز "بعمليات الإذابة والتّمييع، ومن ثم، فإنّ إزالة خط النّهاية أو أي خط من خطوطها من أفق التّحديث هي ما تُميّز الحداثة في مرحلة السّيولة عنها في مرحلة الصّلابة"[2]، فالحداثة السّائلة قائمة على المرونة والزّوال والسّيولة ذلك أنّها تؤمن بالتّغيير باعتباره الشّيء الوحيد الثّابت وأنّ اليقين الوحيد هو اللاّيقين، فهي لا تؤمن بالنّهايات عكس الحداثة الّتي ادّعت الوصول إلى المطلق، ومنه فالحداثة السّائلة تفتقد الأسس والقواعد والضّوابط وتنصهر في الثّقافة الاستهلاكية الّتي يحكمها منطق الاستهلاك الّذي يحتكم بدوره إلى الرّغبة والإغراء.

أضحى منطق الاستهلاك السّمة الّتي تميّز المجتمعات ما بعد الحداثية وتوجّه السّلوك الفردي والجماعي، ذلك "أنّنا نعيش في ظل عالم استهلاكي، يستخدم الحاجات الثّانوية الكمالية، وتحوّل كل شيء وكل قيمة إلى سلعة قابلة للتّداول"[3]، وهذا ما عمل على تجريد

---

[1] باومان زيجمونت، الحداثة السّائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، ط 1، 2016، بيروت، لبنان، ص 68.

[2] المرجع نفسه، ص 22.

[3] سوزان عبد الله إدريس، لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، عنف التّكنولوجيا، عنف الإعلام، الواقع الافتراضي، مرجع سابق، ص 77.

الإنسان من أبعاده القيمية محوّلا إياه إلى مستهلك خاضع لآليات السّوق ومنطق الرّغبة واللّذائذ اللّامنتهية.

فلم يعد يُنظر إلى الإنسان كذات فاعلة محكومة بقيم أخلاقية بل ككائن استهلاكي محكوم بآليات العرض والتّسويق، حيث فقد بفعل هذه المنظومة الاستهلاكية، القدرة على إنشاء القيم وتفعيلها، "فالإنسان الاستهلاكي لا يشبع، وهو في حالة جوع دائم ونهم شديد ممّا يجعل السّلعة بالنّسبة إليه هي مركز الكون وليس الإنسان"[1].

تبعًا لذلك، لم يعد الاستهلاك عملية اقتصادية بل نمط ثقافي ورمزي طبع المجتمعات ما بعد الحداثية وعمل على إعادة تشكيل الوعي الجمعي، وتحوّل الفرد إلى كائن مُستلَب تُشكّله آليات العرض والاستهلاك، ففقد المعنى ووقع في بركة الوهم والزّيف، وباتت الحقيقة مقترنة بتلبية رغبات الأفراد وإشباع نزواتهم الفردية، وانتقل الإنسان من دائرة الفاعل إلى دائرة المستهلك، وهذا ما حوّر البنية الأنطولوجية للإنسان إلى ذات استهلاكية قابلة للتّسليع وهو ما "يخص استبدال الفرد المستقل بـ "الفرد الضّعيف"، المسلوب، الفاقد لصفاته كفرد"[2].

لقد انتقلت السّيطرة من معسكرات الإبادة والمكاتب البيروقراطية إلى الآلات والشّاشات والأسواق، ومن خطاب الأيديولوجيا الصّارم إلى خطاب الرّغبة واللّذة والاستهلاك. إنّ الحداثة الّتي كانت تقوم على الوعد بالعقل والحرية أنجبت عالمًا تُقاس فيه قيمة الإنسان بما يستهلكه لا بما يُفكّر فيه، وبما يملك لا بما يكونه، هكذا أصبحت التّقنية لا مجرد أداة في يد الإنسان، بل قوة شاملة تُعيد تشكيل إدراكه للعالم ولذاته، فالآلة الّتي كان يُفترض أن تخدم الإنسان أصبحت اليوم تحدّد وتيرة حياته ورغباته ومعاييره وتُنتج نظامًا رمزيًا جديدًا تستبدل فيه القيم بالوظائف والمعنى بالمردودية والحقيقة بالفعالية.

وفي هذا السّياق، تتجلّى أزمة المعنى بوصفها النّتيجة الحتمية للعقل الأداتي ذاته الّذي فصل بين الوسائل والغايات، فحين تُختزل الحياة في الإنتاج والاستهلاك يفقد السّؤال عن الغاية من الوجود كل مضمونه. الإنسان المعاصر رغم تمتّعه بوفرة مادية غير مسبوقة يعيش في فراغ روحي قاس تُحاصره الصّور والإعلانات والمعلومات، لكنّه يفتقد إلى مرجعية

[1] سوزان حرفي، حوارات مع الدّكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص 90.

[2] ثيودور أدورنو، وآخرون، الصّناعة الثّقافية، من منظور النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، ترجمة كمال بومنير، تقديم ثريا بن مسمية، دار ميم للنّشر، ط 1، 2024، الجزائر، ص 54.

تمنحه معنى لحياته. كما أنّ التّكنولوجيا الّتي وعدت بتحريره من العناء جعلته رهينة لتسارع الزّمن ولتضخّم التّواصل الافتراضي ولتشييء العلاقات الإنسانية. لقد أصبح التّواصل نفسه كما يرى هابرماس مهدّدًا بأن يُختزل إلى عملية تقنية تخلو من البعد الأخلاقي والفهم المتبادل.

هذا، وإنّ تحقيق السّعادة والرّضا الّذي وصلت إليه المجتمعات الغربية هو مجرد وهم ناتج عن متع آنية زائلة يصفها باومان بقوله: "إنّ السّعي الحثيث وراء قيمة الأشياء كما تُباع وتُشترى في السّوق، والرّغبة الشّديدة في الاستهلاك الفوري، هما ما يهدّدان القيمة الأصيلة للفكر"[1].

لقد تحوّل الأفراد الحاليين إلى مستهلكين لا يهمّهم سد حاجياتهم بقدر رغبتهم في التّملك أكثر، ومنه "يجب التّعامل مع كل فرد باعتباره مستهلكًا لكي يستطيع العالم التّجاري أن يكون قريبًا من عاداته ورغباته"[2]، فالمحك الّذي تُقاس به هوية الفرد الرّاهن، هو مدى قدرته على الاستهلاك، ومن هنا، يتّضح أنّ النّازية والشّيوعية كانتا الشّكل العنيف والمركّز للعقل الأداتي، في حين تُمثّل التّكنولوجيا والاستهلاك شكله المموّه والمستبطن. في الحالتين نحن أمام نمط واحد من العقلانية يسعى إلى التّحكم والضّبط ويغفل عن المعنى والقيم الفارق الوحيد أنّ السّيطرة اليوم لا تُفرض بالقوّة بل بالإغراء لا عبر القهر المادي، بل عبر توجيه الرّغبات وتشكيل الوعي الجماعي، وهذا ما يجعل أزمة المعنى أكثر تعقيدًا، إذ لم تعد تُرى كأزمة بل كحالة طبيعية في عالم فقد قدرته على السّؤال.

ولقد انتقدت مدرسة فرانكفورت المجتمعات الغربية القائمة على المنطق الاستهلاكي وتشييء المجتمع الحديث، حيث يعتقد إريك فروم Erick Fromm (1900–1980) أنّ الإنسان في المجتمع الاستهلاكي الرّأسمالي يعيش حالة استلاب خاصة على مستوى الوعي حيث نعتها بمرض الإنسان العصري أصبح فيها الإنسان "مرغمًا على الاستهلاك الأعمى"[3]

---

[1] باومان زيجمونت، الحداثة السّائلة، مرجع سابق، ص 90.

[2] مارك دوغان، كريستوف لابي، الإنسان العاري، الدّكتاتورية الخفية للرّقمية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثّقافي للكتاب، ط 1، 2020، الدّار البيضاء، المغرب، ص 65.

[3] إريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحريره، ترجمة وتعليق حميد لشهب، تقديم راينرفونك، شركة نداكوم، 2003، الرّباط، المغرب، ص 12.

ومن ثم، وصل الإنسان إلى مرحلة التّشيؤ، حيث غدا محكومًا بمنطق الأشياء، بل تحوّل إلى سلعة ضمن نظام صناعي يقوم على التّكميم والمحاسبة.

ففي نهاية المطاف سيقضي على كينونة الإنسان ووجوده، لتُصبح حياته بلا هدف ولا معنى فيسقط في الفراغ، إنّه زمن اللاّإنسانية، ليصل فروم إلى حقيقة مؤلمة وهي على الصّيغة الشّرطية التّالية: "إذا أصبح الإنسان شيئا، فإنّه سيموت على الرّغم من أنّه حي فيزيولوجيًا. وإذا مات الإنسان نفسيًا على الرّغم من أنّه يحيا جسديًا، فإنّه يُقاد إلى السّقوط ويصبح خطيرًا على نفسه وعلى الآخرين"[1]، ومثال ذلك هو الأسلحة النّووية الّتي صنعها الإنسان ولكنّها في النّهاية أصبحت تتحكّم فيه، ليصل إلى أنّ القرن التّاسع عشر كان محكومًا بالمقولة النّتشوية وهي موت الإله، أمّا القرن العشرين فمحكوم بمقولة موت الإنسان على حساب حياة الأشياء، وفي هذا السّياق يقول فروم: "لقد مات الإنسان، لتحيا الأشياء. لقد مات الإنسان ليحيا منتوجه"[2].

إنّ هذا المقصد هو الّذي أدّى بأدورنو وهوركهايمر إلى القول أنّ عقل التّنوير دمّر نفسه، لأنّ التّنوير أتى كمحرّر للإنسان، ولكنّه انتهى متناقضًا بسبب هيمنة التّقنية أو العقلانية الأداتية، فلقد تم ذلك "عندما تحوّل العقل إلى أداة للسّيطرة على الطّبيعة ثم على الإنسان والمقصود بالعقل هنا العقل الأداتي أو التّقني القائم على التّكميم والقياس والفاعلية والموّجه نحو ما هو عملي وتطبيقي ونفعي"[3]، وهذا ما يحمله معنى قول ليوتار: "إنّ الحداثة تحمل في تكوينها وفي أحشائها وبدون توّقف ما بعد حداثتها"[4]، ومنه فقد الإنسان كل معنى لحياته وسيطرت العقلانية الأداتية عليه واختزلته في دائرة الاستهلاك، فلم يعد له سوى بعد واحد بلغة ماركيوز هو البعد الاستهلاكي.

أدرك هابرماس في خضمّ هذا الواقع أنّ الدّفاع عن الحداثة لا يمكن أن يمر عبر تمجيد التّقنية أو التّقدم المادي، بل عبر استعادة البعد التّواصلي للعقل أي إعادة بناء الفضاء

---

[1] المرجع السّابق، ص 47.

[2] المرجع نفسه، ص 52.

[3] كمال بومنير، النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدّار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2010، بيروت، لبنان، ص 13.

[4] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، انتقاء وترجمة وتعليق السّعيد لبيب، مراجعة عبد العلي معزوز، المركز الثّقافي العربي، ط 1، 2016، الدّار البيضاء، المغرب، ص 71.

العمومي على أساس الحوار والفهم لا الهيمنة والسّيطرة. إنّ الطّريق نحو تجاوز أزمة المعنى يمر عبر استعادة التّواصل الإنساني الحر الّذي يجعل من اللّغة أفقًا للفهم المتبادل لا وسيلة للإقناع أو السّيطرة، فالمعنى لا يُنتج في المختبرات ولا في الأسواق، بل في التّفاعل بين الذّوات الّتي تعترف ببعضها البعض ككائنات عاقلة وأخلاقية.

وبذلك، يمكن القول إنّ أزمة المعنى والقيم في ظل طغيان التّكنولوجيا والاستهلاك ليست سوى المرحلة الجديدة لأزمة الحداثة ذاتها. فالمنطق الّذي أنتج الأنظمة الشّمولية بالأمس هو نفسه الّذي يُنتج اليوم الإنسان المستهلك الخاضع لإملاءات السّوق والإعلام.
إنّ ما تغيّر هو الشّكل فقط أمّا الجوهر فواحد: إنحراف العقل عن غايته الإنسانية. ولعلّ مهمة الفلسفة اليوم كما يراها هابرماس هي إعادة ربط العقل بالحياة والتّقنية بالأخلاق والعلم بالمعنى حتّى يستعيد الإنسان موقعه كغاية لا كوسيلة، وكفاعل حر لا كمستهلك مبرمج في آلة العولمة.

ومنه أصبحت النّازية تُفهم بوصفها نتيجة لمنطق العقلانية، وكذلك صعود النّزعة الاستهلاكية، لحظة فارقة داخل المجتمعات الغربية حيث فسحت المجال لبنية فكرية جديدة وهي ما بعد الحداثة، أتت كرد فعل على إخفاقات الحداثة، وعدم قدرتها على الدّفاع عن قيم الإنسان وحمايتها، ذلك أنّها أنتجت مجتمعا استهلاكيا يشرئبُّ دوما إلى قضاء وطره من الملذّات، يسمح للجميع بالغرق في مستنقع الاستهلاك المحموم بلغة باسكال بروكنر، الّذي يعتبر العصب الأساس للمجتمعات الحديثة، أمسى فيها الإنسان منفعلا سلبيا، لا فاعلا إيجابيا، فاقدا للقدرة على إنشاء القيم وبثّها، بل وفَقَدَ مع ذلك إنسانيته لتصبح السّلعة عنده هي المركز والهدف، فأمسى مغتربًا عن ذاته يحيا حالة من النّكوص، لا يفرق عن السّلعة الّتي ينتجها.

وهكذا تتكامل خيوط الحكاية: من النّازية والشّيوعية كوجهين للعقل الأداتي العنيف إلى التّكنولوجيا والاستهلاك كوجهين لعقل أداتي ناعم ينتهي المسار عند المفارقة الكبرى الّتي تواجه الفكر المعاصر: كيف يمكن للإنسان وقد بلغ ذروة قدرته التّقنية أن يعيش في فراغ قيمي وروحي بهذا الحجم؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تُعيد إلى العقل إنسانيته دون أن تنقض إنجازات الحداثة ذاتها؟ تلك هي المعضلة الّتي تقف عندها أوروبا المعاصرة وتبدأ

منها كل محاولة جديدة للفكر في زمن ما بعد الحداثة وهو ما يجعلنا نستشكل ملامح هذا التّحول في الفلسفة الغربية.

2. ملامح التّحوُّل الفلسفي في ما بعد الحداثة:

تميّز الفكر ما بعد الحداثي بإعادة النّظر في أسس المشروع الحداثي من خلال انتقاد السّرديات الكبرى، والكشف عن تعدّدية المعاني وتفكّك الهوية، فما هي أبرز الملامح الفلسفية لما بعد الحداثة الّتي مهّدت لنقد السّرديات الكبرى وتفكيك الهوية؟

2.1. نقد العقلانية التّنويرية ونهاية السّرديات الكبرى:

يرتكز عصر التّنوير على إخراج الإنسان من حالة القصور العقلي إلى مرحلة إعمال العقل كما تصوّره كانط في جوابه عن السّؤال ما الأنوار؟ حيث يقول: "إنّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الّذي هو مسؤول عنه، والّذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير"[1]، حيث ربط كانط شعار التّنوير بالجرأة على استعمال المعرفة أو الجرأة على استعمال العقل، وهذا المفهوم يحمل في طيّاته معنى التّحرّر من كل وصاية عن طريق التّفكير العقلي الحر، وذلك بإزالة السّحر عن العالم والابتعاد عن الرُّؤى الأسطورية والدّينية الّتي تفسّره، وهذا ما يعني استقلالية الأنا عن التّصوُّرات الكلاسيكية ومقدرتها على إنتاج المعرفة، آخذة بمركزية اللّوغوس، ذلك أنّ سؤال الدّين أمام العقل، كان مستفتحًا مركزيًا لسؤال التّغيير الّذي جاء في عصر الأنوار. ففي مسار الأسئلة الكبرى الّتي طرحها الإنسانيون*، أصبح الإنسان هو مركز الكون بدءًا من عصر النّهضة الأوروبية إذ تمّ نزع الإله عن المركز وعوّضه بالإنسان، مرورًا بالكوجيتو الدّيكارتي المؤسّس على "أنا أفكر إذن

---

[1] إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص تأملات في التّربية – ما هي الأنوار؟ – ما التّوجه في التّفكير؟ ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنّشر، ط 1، 2005، صفاقس، تونس، ص 85.

* الإنسانيون: يشير مصطلح الإنسانية إلى أي فكر يؤكّد على الدّور المركزي للإنسان في علم الكونيات أو حتى علم الوجود، ويسلّط الضّوء على قدرته على التّحرر وتقرير المصير من خلال عملية التّعليم. وتتمثّل السّمة الرّئيسية للفلسفة الإنسانية في المكانة المركزية الممنوحة للبشرية، وسيطا بين درجات الوجود، بل ومهندسا للعالم السّياسي والتّاريخي. للاستزادة حول هذا المفهوم، انظر: Michel Blay, Grand Dictionnaire de la philisophie, C N R S Editions, 2005, France, p 491.

أنا موجود"[1]، فتمّ اعتماد العقل كمحك لتجاوز سلطة الإكليروس وتحطيم أوهام العقل، ليغدو الإنسان سيّدا للطّبيعة ومالكا لها.

ولكن رغم هذه المميّزات الّتي أعلت من شأن الإنسان إلّا أنّ الحداثة تحوّلت بفعل المنطق العقلاني والعلمي إلى عقلانية أداتية تجاوزت تشييء الطّبيعة إلى تشييء الإنسان بمعنى أنّها "سيطرت على الطّبيعة عبر السّيطرة على الإنسان"[2]، وإنّ هذا المنطق هو ما استدعى إلى ظهور حركة تثوير ضدّ الحداثة ومسلّماتها، ذلك "أنّ الحداثة شأنها شأن الفلسفات الكبرى أدّت إلى تكبيل الفكر وحجزه في إطار ضيّق لا يستطيع التّحرّر منه وبذلك انتهكت حريّة الإنسان الفكرية وحقوقه، وذلك بسبب أنّ هذه المذاهب تقوم على فلسفات تدّعي الوصول إلى الحقيقة"[3]. ويبدو أنّ الحداثة في إثباتها للحقيقة، قد وقعت في تناقض فمن جهة تدّعي النّسبية ولكنّها تنظر إلى العالم نظرة مطلقة.

علاوة على ذلك، فإنّ المشروع الأنواري قد ولّى أدراجه، كما تشتّت الحقيقة وأضحت حقائق وأمسى طموح التّنوير نحو التّقدم، والتّحرّر والعقلنة داخل بوتقة التّخلّف والهيمنة واللّاعقل لتجد الحداثة نفسها في سيناء التّيه والعمه "كما تميّز التّحقق الكامل للأزمنة الحديثة بالغياب التّام للمعنى وتصدّع النّواة الرّوحية للخصوصيات، وتشتّت كل قول فلسفي يدّعي الإجابة عن أسئلة شائكة من نوع ما الحياة، وما المصير، وما المطلق، وما الوعي، وما الحرية (...) وماذا يجب على الإنسان أن يفعل كي يعيش سعيدًا؟"[4]

إنّ هذا الوضع أعاد ترتيب البناء من جديد، وأعاد المساءلة العميقة للتّراث وللعقلانية الكلاسيكية الغربية، فكيف انعتقت عقلانية التّنوير من مشروع تحرّري إلى عقلانية أداتية أذنت باغتراب الإنسان وأفول المعنى وموت المرويات الكبرى؟

لقد أدّت أزمة المعنى والقيم في المجتمعات الحديثة إلى زعزعة الثّقة بكل ما كان يشكّل المرجعيات الكبرى للوعي الغربي. فحين سقطت الأيديولوجيات الشّمولية وانهارت الثّقة بالعقل والتّقدم لم يعد الإنسان الغربي يجد في الأفق خطابا جامعا يمنحه يقينًا أو اتّجاهًا.

---

[1] روني ديكارت، مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبل، موفم للنّشر، 1991، الجزائر، ص 44.

[2] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 8.

[3] إبراهيم الحيدري، النّقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 358.

[4] زهير الخويلدي، المابعديات في الفلسفة، معناها وقيمتها، ونقدها، مرجع سابق، ص 14.

هكذا بدأت مرحلة تفكّك السّرديات الكبرى تلك الّتي كانت تمنح الحياة والفكر معنى متماسكا وتربط الفرد بجماعة أو بمصير إنساني مشترك. لم يكن التّفكك مجرد حدث ثقافي أو فلسفي فقط بل كان زلزالاً وجوديًا مسّ بنية الوعي ذاته فأصاب الإنسان الحديث بما يمكن تسميته "التّيه المعرفي والرّوحي".

كانت الحداثة قائمة على مجموعة من "السّرديات الكبرى" الّتي لعبت دور المرجعية الميتافيزيقية في غياب الدّين التّقليدي: سردية العقل وسردية التّقدم وسردية الأمة وسردية التّحرر الإنساني. وقدّمت لكل واحد منها وعدًا بخلاص جديد بعد تراجع الإيمان اللّاهوتي. فالعقل وعدٌ بالحقيقة، والتّقدم وعدٌ بالمستقبل الأفضل، والأمة وعدٌ بالانتماء الجماعي والتّحرّر وعدٌ بتحقيق الذّات، فلقد "تماهت الحداثة مع الحقائق ومع التّخطيط العقلاني للنّظم الاجتماعية المثالية، وكذلك بتنميط وقوننة المعرفة والإنتاج"[1]. لكن هذه السّرديات الّتي بدت في البداية مصادر أمل تحوّلت مع الزّمن إلى منظومات مغلقة فقدت قدرتها على الإقناع لأنّها أفرزت واقعًا مغايرًا لما بشّرت به. فالعقل الّذي وعد بالحكمة أنتج أدوات التّدمير،والتّقدم الّذي بشّر بالرّفاه انتهى إلى اغتراب واستهلاك، والأمة الّتي مثّلت الهوية المشتركة تمزّقت بين القوميات والحروب، والتّحرّر الّذي وعد به الإنسان انتهى إلى خضوع جديد لمنطق السّوق والتّقنية.

لقد شكّل نقد العقلانية التّنويرية محورًا أساسيًا عند روّاد مدرسة فرانكفورت خاصة هوركهايمر وأدورنو، وما تمخّض عنه من اغتراب، بحيث يُنظر إلى البشر بوصفهم آلات مسيّرة تقنيا، يمكن التّحكم في سلوكاتهم شأنهم شأن الظّواهر الطّبيعية فلقد كان من المفترض أن تكون التّقنية أداة لتحرير الإنسان وتنمية إمكاناته، ولكنّها تحوّلت إلى أداة للهيمنة وتثبيط إمكاناته، وبذلك أصبح الإنسان ذا بُعد واحد، فاقدا لبعده النّقدي القيمي. وهكذا، فإنّ "العقل لم يتطوّر ضمن الحداثة الغربية إلاّ كعقل أداتي، مصلحي، علمي، وتقني، لكنّه تراجع كثيرًا على المستوى الأخلاقي"[2].

---

[1] مناف الحمد، في اللّيبيرالية، أصولها، تحوّلاتها، وعلاقاتها، مؤمنون بلا حدود للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2023، الشّارقة، الإمارات العربية المتّحدة، ص 47.

[2] خلدون النبواني، إلتباسات الحداثة، هابرماس في مواجهة دريدا، مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2022، بيروت، لبنان، ص 50.

لقد زعمت فلسفة الأنوار بتحقيق حلم البشرية في الوصول إلى عالم مُعقلن تسوده العدالة والمساواة وتتحقّق فيه سعادته، ولكن الحلم تحوّل إلى كابوس لأنّ الإنسان استيقظ على واقع مليئ بالحروب العالمية الّتي دمّرت الإنسانية وأنتجت النّازية والفاشية، فازداد شقاء الإنسان وتعاسته، وتدحرج الإنسان من قيمه العليا ليصير شيئا من الأشياء فيزداد اغترابا وتعاسة.

ويستحضر هوركهايمر وأدورنو في كتابهما المشترك "جدل التّنوير" "أسطورة أوليس" المستوحاة من الأوديسا لهوميروس، والّتي جسّدت بداية تشكّل العقلانية الأداتية؛ وفحوى هذه الأسطورة أنّ أوليس في رحلته البحرية مرّ بجزيرة الحوريات، وهن مخلوقات بحرية تقمن بإغواء البحارة عن طريق الغناء، ممّا يؤدّي إلى هلاكهم، ولمواجهة هذا الإغواء فإنّ أوليس يأمر بحّارته بسد آذانهم بالشّمع أثناء تجديفهم بالبحر، حتّى لا يسمعوا غناءهن، أمّا هو فيقوم بربط نفسه إلى سارية السّفينة، حتّى يتمكّن من سماع غناء الحوريات دون أن يهلك وبالتّالي ينجو أوليس باستخدام الخدعة والحيلة، وهذا يعني أنّ "الحيلة هزيمة معقلنة"[1] فأوليس هو رمز العقل الأداتي الّذي يستطيع السّيطرة على الواقع عن طريق الحيلة والتّخطيط العقلاني، إذ "الحيلة هي الوسيلة الّتي تستخدمها الذّات المُغامرة لتضيع ولتُحافظ على ذاتها على نحو أفضل أيضا"[2].

ومن الجلي، أنّ أسطورة أوليس هي أسطورة رمزية تحوّر المنطق العقلاني من وسيلة للفهم والتّحرّر إلى أداة للهيمنة والسّيطرة، بمعنى أنّها رؤية عقلية للعالم من أجل السّيطرة عليه. فكما عقلن أوليس سحر الحوريات، عقلن العقل الأداتي العالم، الأمر الّذي يدلّ على وجود تماثل بين العقلنة في العقل الأداتي والعقلنة في الأسطورة، وهو ما كشف عن سلطوية كامنة في التّنوير، فأوليس تمكّن من السّيطرة بقمع ذاته الّتي سمعت الغناء دون انغماس والسّيطرة على الآخر بوصفه أداة يمكن تسييرها والتّحكم فيها كدمى قراقوز، ما يوحي بانفصال العقل عن الجسد، فلقد وجد هوركهايمر وأدورنو تقاطعًا بين مغامرة أوليس ومغامرة التّنوير "برسمهما لهذا التّوازي الشّيّق بين الأوديسة وسيرورة التّنوير، يرى مؤلّفا الكتاب أنّ عقل أوديسيوس الأداتي يقدّم نموذجا للقيم الحديثة للإنسان الاقتصادي (Homo

[1] ماكس هوركهايمر، ثيودور ف. أدورنو، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، مرجع سابق، ص 81.

[2] المرجع نفسه، ص 72.

oeconomicus)[1]، ومنه فَقَدَ أوليس ذاته وحريّته، عندما قيّد نفسه إلى سارية السّفينة فكذلك قيّدت الحداثة الإنسان وسيطرت عليه وسلبته قيمه وأشعرته بالاغتراب.

بهذا المعنى، تحوّلت غاية العقلانية التّنويرية من تحرير الإنسان إلى السّيطرة عليه، بدءًا من قمع الطّبيعة ثم الآخر فالذّات. إنّ هذا ما وجّه التّنوير من منطق الفهم إلى منطق السّيطرة فقد عمل التّنوير على قمع ذاته، إذ أراد أن يستبدل سلطة الأسطورة والسّحر بالعقل، ولكن العقل ذاته تحوّل إلى أداة للهيمنة، ذلك أنّه حاد عن مشروعه لأنّه أراد التّنوير ولكنّه لم يكن متنوّرا بالشّكل الكافي، فتحوّل هو ذاته إلى أسطورة؛ حيث "أصبح العقل الحسابي الّذي سيطر منذ بداية التّنوير، سلطة شمولية لا شيء يستطيع صدّها يعود إلى الأسطورة وينتهي فيها"[2]، وما أوليس إلّا رمز أسطوري للعقل الأداتي، الّذي تجاوز منطق الأسطورة، ولكنّه تحوّل إلى أداة سيطر بها على الإنسان ذاته، ما يفضي إلى توأمة بين العقل والأسطورة. فرمزية أوليس تُعبّر عن الأنا البورجوازي الّذي يُجسّد انبثاق العقل الأداتي الّذي صبغ العصور الحديثة وقاد إلى العديد من الانزلاقات أهمّها سقوط السّرديات الكبرى.

وإذ ذاك، شكّل الّتنوير إحدى أبرز السّرديات الكبرى، وأتى من أجل تحقيق التّحرّر والتّقدم عن طريق العلم والتّقنية، ولكنّه لم يف بوعوده وانقلب إلى هيمنة وقمع وحروب وأنظمة شمولية كالنّازية والفاشية، ومنه سقطت هذه السّردية كمشروع شامل، حيث عملت العقلانية الأداتية على وأد فكرة وجود سرديات كبرى تمتلك الحقيقة المطلقة، وهذا ما مهّد لولوج العالم إلى ما بعد الحداثة حيث التّشظي واللاّيقين والاختلاف.

لقد كان جان فرانسوا ليوتار Jean François Lyotard (1924 – 1998) من الأوائل الّذين أدركوا هذا التّحوّل، حين أعلن في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" عن "نهاية السّرديات الكبرى"، فالمجتمعات الحديثة، لم تعد تؤمن بالخطابات الكلية الّتي تدّعي امتلاك الحقيقة أو تفسير العالم في شموليته. لم يعد هناك "معنى واحد" للتّاريخ ولا "قانون عام" يحكم تطوّره فقط، بل تعدّد في الخطابات واللّغات والمعايير، فكل جماعة وكل ثقافة بل وكل فرد أصبح يُنتج معناه الخاص في فضاء من التّفكك الرّمزي "الّذي يوقع العنف بتنافر ألعاب

[1] خلدون النبواني، إلتباسات الحداثة، هابرماس في مواجهة دريدا، مرجع سابق، ص 53.

[2] المرجع نفسه، ص 51.

اللّغة. ودائما ما يولد الابتكار من الانشقاق"[1]. لم تكن، هذه القطيعة مجرّد تمرّد على الماضي، بل إعلانًا عن نهاية "المطلقات"، وبداية "النّسبيات المتجاوزة" حيث لا شيء يسمو على شيء ولا قيمة تتفوّق على أخرى.

لذلك يعتقد ليوتار أنّ العقل الأداتي دمّر إمكانية وجود سردية كبرى، حيث ترتبط ما بعد الحداثة بـ "التّشكيك إزاء الميتا – حكايات"[2]، أي التّشكيك في تلك النّماذج الشّاملة الّتي كانت تدّعي تفسير العالم وتوجيه التّاريخ.

أرادت ما بعد الحداثة حسب ليوتار أن تتجاوز مآسي الحداثة وإفرازاتها الّتي أسرت الإنسان داخل أنظمة شمولية أرادت من خلالها تحقيق سعادته، ولكنّها انتهت بدماره لذلك أضحى الإنسان في وضع جديد يبحث عن ذاته ويريد انتشالها.

كشف ليوتار أنّ أزمة المعرفة في المجتمعات ما بعد الصّناعية لا تهدف إلى تحصيل الحقيقة أو التّنوير، وإنّما ترتبط بالرّبح والسّلطة والتّكنولوجيا، حيث "المعرفة تُنتج وسوف تُنتج لكي تُباع وتُستهلك وسوف تُستهلك لكي يجري تقييمها في إنتاج جديد"[3]، فلم يعد منطق المعرفة البحث عن الحقيقة، وإنّما أصبحت خاضعة لمنطق السّوق والاقتصاد حيث تُنتج المعرفة وتُستهلك كسلعة شأنها شأن المنتجات المادية، وتُقاس بمدى فعاليتها ومدى ما تحقّقه من منافع بغضّ النّظر عن جانبها القيمي والعقلي.

في ظل هذا التّفكك لم يعد الدّين المرجعية الوحيدة للمعنى لكنّه أيضا لم يستبدل بمرجعية أخرى مستقرة. فقد فقدت العقلانية العلمية بريقها لأنّ نتائجها الكارثية على البيئة والإنسان كشفت حدودها الأخلاقية، فلقد "عرّضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظّاهر والباطن، والقمع الواعي أو غير الواعي، الّذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضّخمة والمؤسّسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية الّتي تشبه آلات هائلة يحاول النّاس أن يكيّفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها"[4]. كما تآكلت سردية الأمة في عصر

---

[1] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تقرير عن المعرفة، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنّشر والتّوزيع، ط1، 1994، القاهرة، مصر، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

[3] المرجع السّابق، ص 28.

[4] كمال بومنير، قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2012، الجزائر، ص 37.

العولمة إذ أصبح الانتماء الوطني هشا أمام ضغط الهوية الاستهلاكية الكونية. أمّا سردية التّقدّم فقد بدت في نظر الكثير من المفكرين وهمًا يغطي على تدمير الطّبيعة وتشيؤ الإنسان. لقد تحطّمت إذًا البنية الكبرى للمعنى الّتي قامت عليها الحداثة وتحوّل العالم إلى شبكة من الخطابات المتجاورة دون مركز، وإلى فضاء رمزي لا متناهي تتداخل فيه الأصوات دون انسجام.

من اللّافت للنّظر أنّ تفكّك هذه السّرديات لم يؤد إلى تحرّر حقيقي، بل إلى فراغ وجودي جديد. فحين يتلاشى الإيمان بالحقيقة وتصبح القيم كلّها نسبية يجد الإنسان نفسه بلا مرجع يتجاوز ذاته بلا غاية يتّجه نحوها. إنّ ما بعد الحداثة رغم نقدها المشروع للعقل السّلطوي لم تستطع أن تقدم بديلاً متماسكًا، لأنّها قامت على نفي كل أشكال الكّلية. فبينما كانت الحداثة تعد بالخلاص من خلال العقل جاءت ما بعد الحداثة لتُعلن أنّ الخلاص مستحيل وأنّ المعنى ليس إلاّ لعبة لغوية دائمة الانفلات. وبذلك تحوّل الإنسان المعاصر إلى كائن يعيش في زمن "السّطح"، حيث يختفي العمق والغاية وتستبدل الحقيقة بالمظهر والمعنى باللّحظة العابرة.

تبيّن إذن أنّ التّفكك في المرجعيات هو ما يجعل أزمة المعنى أكثر حدّة ممّا كانت عليه في السّابق. فإذا كانت الأنظمة الشّمولية قد سلبت الإنسان حريته باسم الحقيقة، فإنّ ما بعد الحداثة سلبته الحقيقة باسم الحرية. ففي غياب أي إطار مشترك للقيم يصبح الحوار نفسه صعبا لأنّ كل صوت يعّبر عن عالم خاص من المعاني لا يمكن ترجمته إلى لغة الآخر. ومن هنا تبرز أهمية المشروع الّذي اقترحه هابرماس الّذي سعى إلى تجاوز فوضى ما بعد الحداثة دون العودة إلى شمولية الحداثة. فقد رأى أنّ الخلاص لا يكمن في التّخلي عن العقل بل في تعريفه بوصفه تواصلاً لا تسلّطًا أي في بناء عقلانية مفتوحة تستمد مشروعيتها من الحوار والفهم المتبادل لا من الميتافيزيقا أو الأيديولوجيا.

وهكذا، فإنّ تفكّك السّرديات الكبرى ليس نهاية للتّاريخ فحسب، بل هو أيضا إعلان عن مأزق جديد للإنسان الّذي يجد نفسه بين خطرين: خطر العقل الأداتي الّذي يُفرغ القيم من معناها باسم الفاعلية وخطر النّسبية المطلقة الّتي تُفرغ المعنى من كل قيمة باسم الحرية. بين هذين القطبين تتأرجح الحداثة وما بعدها في بحث دائم عن توازن جديد يُعيد إلى الإنسان قدرته على الفهم والمعنى من دون أن يسقط في هيمنة الشّموليات أو عبث النّسبية.

إنّ الوضع ما بعد الحداثي هو نص مؤسّس لفكر ما بعد الحداثة أين انهارت عقلانية التّنوير وتحوّلت من منطق السّيطرة إلى منطق الاستهلاك إيذانًا بنهاية السّرديات الكبرى، واستبدالها بالسّرديات الصّغرى، حيث أصبح العالم مفكّكا، لا يستند إلى مرجعية موحّدة، بل ينفتح على تعدّدية المعاني وتفكّك البُنى الجماعية.

2.2. المنعطف اللّغوي وتفكيك الهوية المركزية:

ادّعت السّرديات الكبرى امتلاك الحقيقة، الأمر الّذي مكّنها من إنتاج تصوّرات شاملة وثابتة حول الذّات والهوية الحداثية، كسردية العقل، سردية التّقدم، سردية التّحرر... حيث شكّلت هذه السّرديات خطابات شاملة أنتجت تصوّرا موحّدا للهوية الإنسانية، ولكن انهيار هذه السّرديات أدّى إلى تفكيك فكرة الهوية، ما أفضى إلى تعدّد الهويات والخطابات ونهاية الذّات الواحدة.

ويعتقد جان فرانسوا ليوتار بأنّه لا يمكن فهم الهوية خارج الخطاب بوصفه لعبة لغوية لها شروطها وقواعدها الخاصة، حيث تتعدّد الهويات بتغيّر الألعاب اللّغوية، إذ اللّغة ليست مجرد أداة لنقل المعرفة والتّعبير عن الذّات بل فضاء يُعيد تشكيل الهويات، فاللّغة لها دور مهم في تفكيك الهوية الثّابتة، حيث أصبحت بناءً لغويًا متغيرًا، وهذا يعني أنّ الهوية نتاج صيرورة وسيرورة لغوية خطابية سلطوية.

ولقد استلهم ليوتار فكرة الألعاب اللّغوية من فتغنشتاين الّذي اعتقد أنّ كل مجموعة لغوية لها ألعابها اللّغوية الخاصة بها، ولا يمكن إخضاعها لمعيار واحد أي "أنّه يمكن تعريف كل واحدة من فئات العبارات على أساس القواعد الّتي تحدّد خصائصها والاستخدامات الّتي يمكن استخدامها فيها"[1]، فالهوية تنتج ضمن الألعاب اللّغوية بمعنى أنّها تتشكّل داخل سياقات خطابية متنوعة، وهو ما يفتح المجال لتأسيس فلسفات جزئية تناسب تعدّد المجتمعات، ومنه لعبت اللّغة دورًا تفكيكيًا في انهيار مشروع الحداثة، وتأسيسيًا في بناء فكر ما بعد الحداثة بوصفها فضاءً ينفتح على التّعدّد والاختلاف.

وجه ليوتار نقده إلى السّرديات الكبرى التي أسّست لمشروعية العقل الحداثي، داعيا إلى استبدالها بتعدّد الخطابات التي تنبني على تحليل النصوص واختلافها، وهذا شأن معظم الخطابات ما بعد الحداثية الّتي تميّزت بالتّشظي والتّفكيك والتّعدد، فالمعرفة الحكائية، مثلا لا

[1] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مرجع سابق، ص 33.

يمكن أن تُماثل معاييرها معايير المعرفة العلمية لأنّ لكل منهما قواعده التّداولية وشروطه الخطابية حيث يقول ليوتار: "ما تنقله هذه السّرديات من معرفة ليست شيئا سوى ما يلزم قوله من أجل أن يسمع وما يلزم سماعه من أجل القدرة على التّحدث، وما يلزم إنجازه من أجل أن يتحوّل بدوره إلى موضوع حكاية جديدة. هكذا لا يمكن أن نحكم على قيمة المعرفة الحكائية انطلاقا من المعرفة العلمية أو العكس بالعكس، لأنّه لكل منهما ألعابه الخاصة به"[1]، وهذه المعرفة تنسحب أيضا على تصوّر الهوية الّتي تحتلُ موقعا داخل لعبة لغوية معينة، فالذّات ليست جوهرًا ثابتًا كما ورد في الفكر الحداثي بل إنّها تُنتج ضمن سياقات لغوية متغيّرة.

إنّ سقوط السّرديات يعني أنّه لم تعد هناك مرجعية لغوية موحدة، بل تعدّد الألعاب اللّغوية وبالتّالي تعدّد الهويات، وهذا ما أزال الشّرعية عن المشاريع الكبرى الّتي طمحت إلى فرض هوية واحدة وشاملة.

بهذا كله يكون التّحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة هو تحوّل من الهوية كجوهر ثابت إلى الهوية كخطاب متعدّد، فعندما تفقد اللّغة مرجعيتها الموحّدة، فإنّه لا توجد هوية موحّدة ونهائية، ما يعني أنّها منفتحة على هويات متعدّدة ويفتح المجال للهويات المهمّشة. ومنه فالهوية لم تعد جوهرًا عقلانيًا ثابتًا، وإنّما أصبحت فضاءً لغويًا يتغيّر حسب السّياقات الخطابية وينفتح على التّعدّد واللاّيقين وزوال المرجعية الواحدة.

3. التّحوّلات الاجتماعية والسّياسية:

شهدت المجتمعات الأوروبية ما بعد الحداثية تحوّلات جذرية في علاقة الفرد بالمجتمع، الأمر الّذي أدّى إلى تصاعد الفردانية على حساب التّضامن الاجتماعي، وتآكل الفضاء العمومي كفضاء للحوار والتّفاهم في الوقت ذاته، برزت أيديولوجيات مرنة تُتيح إعادة تفسير القيم والمبادئ لمصالح متغيّرة ما يعكس تحوّلات في آليات السّلطة والتّأثير الاجتماعي، فكيف ساهم تصاعد الفردانية، تآكل المجال العمومي، وصعود الأيديولوجيات المرنة في إعادة تشكيل البنية الاجتماعية والسّياسية للمجتمعات ما بعد الحداثية؟

[1] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، مرجع سابق، ص 18.

1.3. تصاعد الفردانية:

مهّد التّحوّل الفلسفي لما بعد الحداثة من خلال نقد العقلانية التّنويرية ونهاية السّرديات الكبرى، وتقويض الهوية المركزية والشّاملة، الطّريق لتحوّلات اجتماعية وسياسية كان من أبرز تجلّياتها تصاعد الفردانية وتآكل المجال العمومي وصعود الأيديولوجيات المرنة، فكيف أسهمت هذه التّحوّلات في إعادة تشكيل البُنى الاجتماعية والسّياسية؟

قبل الحديث عن فكرة الفردانية، يجدر بنا الإشارة إلى النّزعة الجمعية، الّتي سبقت ظهور الفردانية، لأنّ الإنسان في مستواه البدائي والاجتماعي الأوّل كان كائنا اجتماعيا مندمجا في الكل الجمعي ولا يمتلك وعيًا ذاتيًا مستقلاً. وإنّ هذا الانصهار ضمن الجماعة ارتبط بشكل مخصوص في السّلوك الاجتماعي المعاصر، كما بيّنه غوستاف لوبون Gustave Le bon (1841–1931) في كتابه "سيكولوجية الجماهير"، حيث بيّن أنّ الفرد حين ينخرط في الجماعة يفقد تميزه العقلي والنّقدي، ويعود إلى حالة من الاندماج الغريزي الّتي تحرّكها العاطفة لا الفكر، ممّا يكشف أنّ النّزعة الجمعية كامنة في الإنسان بشكل قبلي تسبق تشكّل الوعي الفردي المستقل، "ففي بعض الظّروف يتولّد في الجمع من النّاس صفات تخالف كثيرا صفات الأفراد المؤلّف هو منها، حيث تختفي الذّات الشّاعرة وتتوجّه مشاعر جميع الأفراد نحو صوب واحد، فتتولّد من ذلك روح عامة وقتية بالضّرورة، إلاّ أنّها ذات صفات مميّزة واضحة تمام الوضوح، وحينئذ يصير ذلك الجمع لفيفا مخصوصا لم أجد لتسميته كلمة أليق من لفظ الجماعة المنظّمة أو الجماعة النّفسية فكأنّ ذلك اللّفيف ذات واحدة، وبذلك يصير خاضعا لناموس الوحدة الفكرية الّذي تخضع الجماعات لحكمه"[1]. وبهذا المعنى، فإنّ ما يسمى بالفردانية الحديثة لا يُلغي البعد الجمعي بل يتأسّس عليه، إذ الإنسان لا يتحرّر من الجماعة إلّا بعد أن يكون قد تماهى معها، وهو الأمر الّذي يكشف أنّ تحليل لوبون دليل على أنّ النّزعة الجمعية هي الأصل السّيكولوجي الّذي يسبق ويؤطّر نشأة الفردانية.

قامت المجتمعات اللّيبيرالية على فكرة الفردانية وتقديس حرية الفرد وحقوقه والإعلاء من شأن الذّات، وذلك نتيجة التّطوّرات الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية للمجتمعات الغربية، حيث أصبح الفرد ذات فاعلة في اختيار ذاتها، وتشكيل واقعها وتغييره دون سيطرة

[1] غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة أحمد فتحي زغلول، عصير الكتب للنّشر والتّوزيع، 2012، مصر، ص 29.

يقول مونيه: "المذهب الفردي نظام من العادات والمشاعر والأفكار والمؤسّسات الّتي تجعل موقف الفرد موقف انعزال ودفاع (...)، إنّ أوّل ما يشغل النّزعة الفردية هو تركيز الفرد على ذاته"[1].

ولقد برزت الفردانية كلحظة فارقة داخل المجتمعات الغربية منذ عصر النّهضة، حيث أدرك الفرد نفسه كذات متميزة بقوله "أنا"، وأصبح الإنسان مركزًا للكون، حيث يرى شارل تايلور Charles Taylor (1931 –) أنّ "النّهضة الغربية قد شكّلت اللّحظة الحاسمة في بناء الفردية"[2].

ولكن تغيّرت نظرة الفكر الغربي المعاصر إلى الفرد، من حيث قدراته ووعيه الثّقافي في تغيير ديناميكية واقعه الاجتماعي، وذلك يعود إلى الدّخول في زمن جد متطوّر إلكترونيًا ومعلوماتيًا، حيث أخرج الفرد من دوائر التّقليد الاجتماعي إلى دوائر الفردانية.

ولقد ارتبطت الفردانية بشكل ماهوي بالنّظام الرّأسمالي، وتمّ توصيفها بالفردانية الأولى، ذلك أنّه "لا يمكن الفصل بين النّظام الرّأسمالي وبين الفردانية الحديثة الّتي أعادت تشكيل هوية الأعضاء المدنيين للمجتمع البورجوازي حسب الخصائص التّالية:
بوصفهم "ذوات" Sujets حقوقية خاصة، ذوات أخلاقية وشخصية خالصة؛ ذوات سياسية حرة، بذلك يكون الفرد الحديث مالكًا حقوقيًا وشخصًا أخلاقيًا ومواطنًا سياسيًا في آن"[3]. ومنه ارتبطت الفردانية الأولى بميلاد الفكر الحديث وبمشروع التّنوير وكانت تعبيرًا عن تحرّر الإنسان من البُنى التّقليدية وعن تحوّل الوعي من الانصهار في الجماعة إلى تأكيد الذّات بوصفها فاعلًا عقلانيًا وحرًا مستقلًا.

هكذا، شكّل صعود الفردانية عنصرًا جوهريًا، لفهم التّحوّلات الاجتماعية الكبرى داخل المجتمعات الغربية ما بعد الحداثية، وتمّ توصيفها بالفردانية الفائقة وهي "ليست سوى نتيجة للتّحوّلات الجذرية الّتي لحقت الذّاتية المرتبطة بالمجتمع الرّقمي والبحث عن وسيلة لاستعادة ذاتية الفرد، أي أن نمنحه موقع الذّات داخل المجتمع، وهو أمر يقتضي إدماج الافتراضي

[1] جمال الدّين سعيد، المصطلحات والشّواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، أكتوبر 2007، تونس، ص 288.

[2] جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط 1، 2009، بيروت، لبنان، ص 800.

[3] فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، ط 1، 2013، الدّار البيضاء، المغرب، ص 181.

في الواقعي"[1]، فعلى الرّغم من أنّ المجتمع الحداثي تميّز بإعلاء قيم المساواة والحرية الفردية حيث نظر إلى الفرد كعقل حر وأثبت أنّ الهوية واحدة وشاملة، إلاّ أنّ المجتمع ما بعد الحداثي كان يُنادي أكثر بفكرة الحرية الفردية في جميع المجالات الجنسيّة والأسرية والاجتماعية، تحرّر جنسي، تحرّر من إنجاب الأطفال، تحرّر في اللّباس، في الموضة، في التّواصل، في العلاجات. ومن ثم، فالفرد أصبح مفعولا لتقنيات الإعلام والسّلطة وتحوّلت الذّات إلى مستهلك وأصبح الفرد معزول داخل شبكات افتراضية، حيث أصبحت الهوية متشظّية وسردية متقلّبة، وهذا ما أدّى إلى تحرير الفرد ما بعد الحداثي من الإلزام والقهر ليصير أكثر تحرّرًا، فأصبح يتأوّل واقعه اليومي بمفرده محدثا قطيعة تاريخية مع القيم الإكراهية الماضية.

وارتكازًا على ما سبق، كانت الفردانية الجديدة براكسز Praxis في مستوى حياة الفرد الأسرية والجنسية والدّينية والسّياسية، ذلك أنّ "الكوكب الجديد في النّزعة الاستهلاكية والنّفسية، قد تسبّب في ثورة نزعة فردية ثانية، موسومة بتحرير الموضوعات إزاء قيود جماعية قديمة وبالمطالبة بحكم النّفس لنفسها"[2]، إذ يتحدّد قانون الفرد الرّاهن حسب الطّلب والّذي يكون وفق قيم تحقيق المتعية Hédonisme، وهذا يعني أنّ "المجتمع الفائق الحداثة هو المجتمع الّذي فيه القوى المعارضة للدّيمقراطية الحديثة، ذات النّزعة الفردية والتّاجرة مهيكلة، لذلك تجد نفسها أسيرة دوّامة مغرقة في المبالغة، تصعيد للذّروة في كثرة مجالات التّكنولوجيا تنوّعًا، والحياة الاقتصادية والاجتماعية بل الفردية"[3].

وهذا ما يقودنا إلى القول بأنّ ما بعد الحداثة لم تحدث قطيعة مع الحداثة، بقدر ما عمّقت قيم الفردانية، وجعلت الفرد أكثر تحرّرًا وأكثر انغماسًا في حياته اليومية، قاطعا الوصال مع أي بُنى فوقية وإلزامية في إطار فردانية مشخصنة تُلغي كل القيود من قيم وأخلاق وذلك من أجل الاستمتاع بأكبر قدر من الحرية، بعيدًا عن جميع الضّوابط الإلزامية

[1] إلزا غودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود، تحوّلات الأنا في العصر الافتراضي، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثّقافي في الكتاب، ط 1، 2019، الدّار البيضاء، المغرب، ص 162.

[2] جيل ليبوفتسكي، جان سيرو، شاشة العالم، ثقافة – وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة وتقديم راوية صادق، المركز القومي للتّرجمة، ط 1، 2012، القاهرة، مصر، ص ص 155 – 156.

[3] المرجع نفسه، ص 52.

لتكون بذلك التّقنية، السّوق، الدّيمقراطية، الفرد، هي المبادئ الأساسية الّتي يصطبغ بها العصر ما بعد الحداثي.

2.3. تآكل المجال العمومي وصعود الأيديولوجيات المرنة:

بالنّظر إلى التّحوّلات الهامة الّتي مسّت المجتمعات ما بعد الحداثية فَقَدَ المجال العمومي وظيفته الأساسية كمجال للنّقاش العقلاني الحر، حيث كان يُناقش فيه المواطنون القضايا العامة بصورة عقلانية مستقلة عن سلطة الدّولة والنّظم الاقتصادية كما تصوّرها هابرماس وكانت "تُدرك الدّيمقراطية بوصفها عملية تاريخية يتحقّق فيها مجتمع من مواطنين راشدين، وتتحوّل فيها السّلطة الاجتماعية إلى سلطة عقلانية"[1]، ولكن هذا المجال شهد تآكلا وتراجعا بفعل عدة عوامل أهمّها صعود الإعلام الجماهيري، وتفكّك الهويات وبروز النّزعة الاستهلاكية الجامحة، وهو ما فتح المجال لبروز أيديولوجيات تتّسم بالمرونة كانت مجاوزة للنّظم السّياسية الكلاسيكية، محدثة التّكيف مع السّياقات التّجارية والإعلامية، علامة على زمن تفتّت فيه الحدود بين الجدّي والافتراضي، السّياسي والتّجاري، بين العمومي والخصوصي، فهل تآكل المجال العمومي داخل المجتمعات ما بعد الحداثية تعبير عن تراجع قيم المواطنة والمشاركة العقلانية؟ أم أنّه انتقال نحو أشكال جديدة من التّعبير السّياسي والاجتماعي؟ وهل يمكن القول بأنّ صعود الأيديولوجيات المرنة كان بديلا لانهيار السّرديات الكبرى؟

إنّ إعادة تشكيل الفضاء السّياسي والاجتماعي، يرتبط بتراجع الفضاء العمومي وصعود الأيديولوجيات المرنة، وهو بحث يغوص في أغوار المشكلة السّياسية، حين تتجاوز سرعة الصّورة بطء الفكرة، وينتصر البعد الاستهلاكي على قوّة المجال العمومي، فبعد هيمنة السّوق الرّأسمالية تسلّع النّقاش العام، وأصبح خاضعًا لمنطق السّوق وليس لمنطق الحقيقة ولم يعد المواطن محاورًا حرًا، بل مستهلكًا مقيّدًا. ومن ثم، تراجعت الأُطر العامة الّتي كانت تؤطّر النّقاشات العمومية في مقابل بروز فردانية سائلة بلغة باومان.

وعلى الرّغم من بروز منصّات التّواصل الاجتماعي والأنترنت، لكنّها لم تكن للتّواصل بل ضيّقته، وأصبح التّواصل ضمن دوائر ضيّقة، ولم تعد هناك حقيقة إنّما هناك فقدان الثّقة

[1] رولف فيغرسهاوس، مدرسة فرانكفورت، تاريخها وتطوّرها النّظري وأهميتها السّياسية، ترجمة عصام سليمان، غانم هنا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2022، بيروت، لبنان، ص 761.

في الخطاب العام. ففي ظل التّحوّلات ما بعد الحداثية، لم تعد السّلطة تُمارس على نحو تقليدي، بل تجلّت في أشكال معولمة ومرنة، ولعلّ هذا ما أشار إليه الفيلسوف والسّياسي الأمريكي مايكل هاردت Michael Hardt (1960-) والفيلسوف والسّياسي الإيطالي أنطونيو نيغري Antonio Negri (1933- 2023) في كتابهما المشترك "الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة"، حيث يتجلّى النّظام العالمي الجديد في مفهوم الإمبراطورية بوصفها نظامًا لا مركزيًا و"أنّ فضاءها مفتوح دائما"[1]، يتكيّف مع مستجدّات الواقع ويُسيطر من خلال آليات ناعمة كالإعلام والسّوق والتّكنولوجيا فهي لا تفرض أيديولوجيا صلبة كما كان الشّأن في الأنظمة الشّمولية، بل تستند إلى خطاب مرن له القدرة على إنتاج الهيمنة بأشكال ناعمة، وبذلك "تتحوّل الإمبراطورية إلى نوع من الفضاء الأملس والنّاعم، تنزلق عبره الكيانات الذّاتية دون أية مقاومة أو نزاعات ذات شأن"[2].

إنّ هذا التّراجع فتح المجال لصعود خطابات مرنة وانفعالية، فإذا كان مفهوم الأيديولوجيا كلاسيكيًا ارتبط بأنظمة فكرية شاملة، أرادت تفسير العالم وتغييره غير أنّ ما بعد الحداثة عملت على تفكيك تلك الأنساق وهو ما أدّى إلى تآكل تلك الأيديولوجيات الصّلبة لتحل محلّها أنظمة سياسية تتميّز بالمرونة والسّيولة وقابلة للاستهلاك الجماهيري أي أنّها تستمد مشروعيتها من حضورها الإعلامي، أكثر منه الفكري، وهو ما يُعبّر عن أزمة في المعنى وتحوّل في نمط السّلطة الّتي أصبحت مؤسّسة على منطقي الدّعاية والإغراء، حيث "غيّرت السّياسة من سجالاتها، ولجأت إلى الإغراء، عمل كل شيء لتقديم صورة جميلة دافئة، تنافسية وكل ما يُدعّم ويُحسن صورة رجل السّياسة الّذي بدأ يظهر في البرامج التليفزيونية، يرتدي الملابس الرّياضية، ولا يتردّد في الصّعود على المسرح"[3]، حيث سيتمّ اعتبار الدّعاية بمثابة القوة النّاعمة لنشر ثقافة الاستهلاك والمُتعية، والمؤسّسة في الوقت ذاته لعالم من الاغتراب والنّسيان، ينتج عنهما أجيال حالمة تعشق الهروب نحو المفترض والخيالي، وهي تمامًا الّتي عبّر عنها زيجمونت باومان "بالمجتمعات السّائلة".

---

[1] مايكل هاردت، أونطونيو نيغري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جتكر، راجع النّص رضوان السّيد، مكتبة العبيكان، ط 1، 2002، الرّياض، المملكة العربية السّعودية، ص 251.

[2] المرجع نفسه، ص 294.

[3] جيل ليبوفتسكي، مملكة الموضة زوال متجدّد، الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، تقديم وترجمة دينا مندور، المركز القومي للتّرجمة، ط 1، 2017، ص 199.

لذلك يؤكّد سعيد بنكراد أنّ ماهية الفضاء العمومي هي الفضاء الحسّي الاستهلاكي حيث تتعيّن ماهيات الأفراد ضمن الفضاء الافتراضي، في شكل تمثّلات حسّية آنية تختفي من خلالها الذّات الحقيقية، لتصنع ذاتًا جديدة تتمظهر في شكل وهمي داخل أجهزة التّكنولوجيا، فلم يعد هناك مونولوج افتراضي يتّسع باتّساع عدد الجامات واللاّيكات، وإنّ الوسيلة في ذلك هي الصّور التي حلّت محل الكلمات، فلا مجال للحوار اللّفظي لأنّه زمن الشّاشة والصّورة، ومن ثم يصبح الأفراد "موجودون في الفراغ وخلقوا شيئا يتجاوز الفراغ"[1].

إنّ هذه التّحوّلات الّتي ميّزت المجتمعات الأوروبية ما بعد الحداثية من تفكيك للنّظم الشّمولية الكبرى وأُفول للمعنى، وتفعيل للبراديغم الاستهلاكي وتهافت لوحدوية الهوية، وتآكل المجال العمومي وصعود الأيديولوجيات المرنة، لخّصت قتامة المشهد ما بعد الحداثي، إلى أن لاح في الأفق بصيص الأمل، الّذي يَعدُ ببناء حياة اجتماعية وسياسية على أسس عقلانية دون الوقوع في شباك الشّموليات الحداثية، ولا في العبثية ما بعد الحداثية، وإنّما في محاولة جريئة لإكمال المشروع الحداثي التّنويري كما حدّده الفهم الهابرماسي، من خلال إعادة قراءة الجينات الحداثية، وفك شفرتها وفق منطق جديد يتجاوز العقلانية الأداتية ويأخذ بناصية العقلانية التّواصلية، وهو ما يستشكل أهميتها، فكيف يمكن تأصيل أهمية العقلانية التّواصلية في الفكر الفلسفي الرّاهن؟

[1] إلزا غودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود، تحوّلات الأنا في العصر الافتراضي، مرجع سابق، ص 94.

المبحث الثّاني: أهمية العقلانية التّواصلية في الفكر الفلسفي الرّاهن:

مع تفاقم الأزمات المعرفية والاجتماعية في الفكر ما بعد الحداثي خاصة، برزت الحاجة إلى إعادة التّفكير في إمكانات العقلانية كأداة للتّفاهم بين الأفراد. هنا تتجلّى أهمية العقلانية التّواصلية خاصة عند يورغن هابرماس، الّتي لا تعتبر أداة للتّعبير فقط، بل تُشكّل وسيلة لإرساء الحوار والتّفاهم والمشروعية الاجتماعية، فكانت بديلا نقديا للعقلانية الأداتية فكيف يمكن للعقلانية التّواصلية أن تقدّم إطارا فلسفيا واجتماعيا للتّجاوز النّقدي للعقلانية الأداتية؟

1. نقد العقلانية الأداتية كأساس للتّحوُّل المفهومي:

شكّلت العقلانية الأداتية أحد المكوّنات الجوهرية للحداثة، حيث ركّزت على الكفاءة والفعالية في تحقيق الأهداف متجاوزة البعد القيمي والأخلاقي للفعل البشري، غير أنّ التّجارب التّاريخية كالأنظمة الشّمولية والحروب العالمية فضحت أزمات الحداثة وانسلاخها من القيم فكيف ساهم نقد العقلانية الأداتية في إعادة صياغة الفهم الفلسفي للعقلانية؟

1.1. الفيلاصوفيا تسائل العقلانية الأداتية:

سعى فلاسفة التّنوير من خلال مقولات العقلانية، التّقدم، العدالة والحرية إلى تحرير الإنسان من مختلف أشكال العبودية، وجعله سيّدا على الطّبيعة من خلال امتلاكه للعلم والتّقنية في مزاوجة أُصطلحت عليها بالتّقنوعلمي، بدت متناغمة من الوهلة الأولى، ولكن سرعان ما أفرزت هذه العقلانية الأداتية آليات للسّيطرة على الإنسان بحد ذاته، فلم يعد العلم في خدمة الإنسان وإنّما للسّيطرة والتّحكم فيه، وهذا عندما تشكّل العلم تشكّلًا أداتيًا فتلاشى الحلم الّذي بشّر به صنّاع التّنوير وولجت الإنسانية عالما من العتمة، لم يعد الإنسان فيها يعرف ذاته، لأنّها وقعت في شبكة من أشكال الهيمنة والسّيطرة الّتي أنتجتها ذاته نفسها جعلته يتوجّس خيفةً من التّقنية.

فلقد حادت عقلانية الأنوار عن مسارها في الانعتاق بالإنسان نحو التّحرر من الطّبيعة لتتصيّر إلى أداة للهيمنة عليه وإفقاده وسلبه حريته، فلقد وقعت في علاقة جدلية مع نفسها حيث أرادت من العلم أن يكون قوة في تحقيق سعادة البشرية وانعتاقها ونزع الطّابع السّحري عن العالم، لتنقلب إلى أداة للهيمنة على ذاتها فينقلب السّحر على السّاحر، ويحيد مشروع التّنوير عن مساره، في تحقيق الحياة الفارهة الّتي تجتمع فيها الأتراكسيا مع الأباثيا.

فرضت العقلانية الأداتية وجودها بشكل جلي في فهم الوجود الإنساني، حيث تتّخذ اليوم منحى آخر في السّيطرة والهيمنة ليس فقط على الطّبيعة، وإنّما على الإنسان خاصة في المجتمعات المتقدمة صناعيًا، لذلك شكّل نقد هذه العقلانية منعطفًا حاسمًا في الفكر الفلسفي المعاصر، ذلك أنّه لم يقتصر على نقد نتائج العقلانية الغربية واستخدامات العقل في إطار السّيطرة وتحقيق التّقدم، بل أدّى إلى تحوّل في مفهوم العقلانية ذاته.

لقد انصبّ نقد مدرسة فرانكفورت للعقلانية الأداتية حول مسار المفهوم، إذ لم تعد العقلانية في خدمة الحقيقة وإنّما أداة للهيمنة والسّيطرة وهي "سيطرة منهجية، علمية محسوبة وحاسبة"[1]، فالعقلانية لم تعد تُفهم كمبادئ وغايات تسعى لتحقيق المطلق، وإنّما كوسائل أسرت الطّبيعة والإنسان معا، وهو ما نزع القداسة عن مفهوم العقلانية وأدّى إلى تعدّد وتكوثر أنماط العقلانية: عقلانية نقدية، عقلانية تواصلية، عقلانية أخلاقية...

ففي كتابهما "جدل التّنوير" يؤكّد هوركهايمر وأدورنو أنّ قيم التّنوير، كانت تهدف إلى نزع الطّابع السّحري عن العالم والتّحكم به فـ "لقد أراد التّحرّر من الأساطير وأن يحمل إلى المخيّلة سند العلم"[2]، وذلك بالعودة إلى لحظتين أساسيتين، الأولى تتعلّق باللّحظة التّجريبية البيكونية، الّتي جعلت من العلم قوة غايته التّحكم في الكون، من خلال معرفة مجموع العلاقات الثّابتة بين ظواهره الطّبيعية، أمّا اللّحظة الثّانية، فتتعلّق باللّحظة العقلانية الدّيكارتية الّتي تعتبر "الأنا أفكر إذن أنا موجود" اللّحظة الّتي انبثقت فيها الذّات الإنسانية حيث عرفت تحوّلا من منطق الإكليروس إلى منطق اللّوغوس والأخذ بناصية العلم، غدت من خلالها الذّات الإنسانية، الفاعلة في المنظومة الحداثية، وغدا الإنسان سيّدًا على الطّبيعة ومالكًا لها، ومنه تبرز ثنائية الذّات والموضوع، الذّات العارفة بذاتها وبما هو خارج عنها "الطّبيعة"، و"لهذا السّبب تعتبر فلسفة ديكارت نموذجا كاملا للنّزعة المتمركزة حول الإنسان والّتي تمنحه الحق في السّيطرة على الطّبيعة"[3]، ورغم اختلاف اللّحظتين الدّيكارتية والبيكونية من حيث مصدرية المعرفة إلاّ أنّ الهدف كان واحدا وهو امتلاك المعرفة والتّحكم في الطّبيعة.

---

[1] يورغن هابرماس، العلم والتّقنية كـ "إيديولوجيا"، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط 2، 2021، بغداد، العراق، ص 45.

[2] ماكس هوركهايمر، ثيودور ف. أدورنو، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، مرجع سابق، ص 27.

[3] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 24.

إنّ تشخيص هوركهايمر وأدورنو للعقلانية الغربية ووصمها بالأداتية هو ما شكّل مرض العقل، ولتشخيص المرض ومعرفة طرق علاجه، يميّز هوركهايمر بين نوعين من العقل:

1. **العقل الموضوعي:** الّذي يسعى إلى تحقيق الغايات الإنسانية الأشمل مثل الخير والعدالة، حيث كان سائدًا في الفكر الفلسفي الكلاسيكي، كالنّسق الأفلاطوني والأرسطي حيث تأسّست هذه الأنساق الفلسفية الكبرى "على نظرية موضوعية للعقل تروم بناء نسق شامل أو تراتبي يضم جميع الموجودات، بما في ذلك الإنسان وأهدافه"[1].
2. **العقل الذّاتي:** وهو عقل أداتي يسعى إلى تحقيق منافع الذّات ومصالحها، ويركّز على الوسائل دون النّظر إلى الغايات وهو جوهر العقلانية الأداتية.

فالعقل الأداتي هو عقل براغماتي أكثر منه وجودي يهدف إلى المصلحة لا المعرفة فلا تهمّه المعرفة في ذاتها، وإنّما المعرفة لأجل السّيطرة لذلك "تمتلك العقلانية زيادة على ذلك إلى علاقات التّوفر التّقني الممكن، وتطالب بنمط الفعل والسّيطرة، سواء أطُبّق ذلك على الطّبيعة أم على المجتمع ضمنا"[2]، وهنا ينسلخ العقل من وظيفته كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة لتحقيق النّجاح في الواقع العملي، فيفقد بذلك ماهيته الأساسية، وهذا ما تجسّد في الفلسفة الوضعية الّتي اعتبرت العقل أداة تهدف إلى تحقيق المصلحة في الواقع.

لذلك يرى هوركهايمر أنّ التّحوّل من العقل الموضوعي إلى العقل الذّاتي، هو الّذي أدّى إلى خسوف العقل النّقدي، وسيادة العقل الأداتي كأداة للسّيطرة والهيمنة، على جميع الميادين سواء في السّياسة أو الاقتصاد أو الثّقافة فقد انحرف العقل عن مقصديته "من حيث هو أداة لإنتاج المعرفة الإيتيقية، الأخلاقية والدّينية"[3].

---

[1] ماكس هوركهايمر، خسوف العقل، ترجمة حسن العمراني، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 2، 1 مارس 2010، المغرب، ص 82.

[2] المصدر السّابق، ص 44.

[3] المرجع السّابق، ص 85.

لقد كانت مدرسة فرانكفورت معادية ومناهضة للوضعية، الّتي اقترنت بالعقلانية الأداتية، حيث فرضت منطق التّشيؤ الّذي كان هدفه السّيطرة على الإنسان وتجريده من قيمه وإنسانيته الّتي طالما حلم في الوصول إليها وهي الحرية والسّعادة والعدالة لذلك "يفهم نقد العقل الأداتي نفسه بوصفه نقدًا للتّشيؤ"[1]، الأمر الّذي جعل فلاسفة مدرسة فرانكفورت خاصة هوركهايمر وأدورنو يوجّهون اهتماماتهم نحو العقلانية النّقدية وذلك من أجل تحرير الفرد من الهيمنة.

كما يُكّن هابرماس عداءً للوضعانية وهو تقليد ورثه من مدرسته الأم فرانكفورت الّتي انشغلت بنقد الاتّجاه الوضعاني الّذي اتّخذ العلم والتّقنية كإرادة قوية للسّيطرة "لأن عقلانية العلم والتّقنية إنّما هي محايثة عقلنة التّحكم وعقلنة السّيطرة"[2]. فالتّقنية حسب هابرماس ليست بريئة، وإنّما تتحوّل إلى أيديولوجيا لأنّها تحوّلت إلى أداة للسّيطرة على الإنسان فيتحوّل هو ذاته إلى أداة أو مجرد سلعة، وهذا ما استوجب ضرورة نقد الحداثة الّتي اقترنت بالعلم والتّقنية حيث أصبحا أيديولوجيًا يشرّعان للنّظام الاجتماعي والسّياسي، فالعلم المرتبط بالعقلانية التّقنية مرتبط بالحسابات السّياسية من خلال المؤسّسات الاجتماعية والسّياسية في علاقتها بالعقلانية التّقنية، إنّ أوّل ما تسلبه التّقنية من الإنسان هو حريته فلم تعد التّقنية فاعلية إنتاجية وإنّما قوة مهيمنة.

انتقد هابرماس الوضعانية من زاوية أنّها تجاهلت الاهتمامات النّظرية للعلم، والّتي ترتبط بالسّعي نحو التّحرر، حيث أغفلت دور العلم في تحرير الإنسان، ولم يتّخذ هابرماس من النّقد والشّك معولًا للهدم والنّقض، وإنّما للإصلاح وإعادة البناء، لذلك لم ينسلخ من الحداثة والعقلانية بشكل تقويضي، وإنّما بشكل تجاوزي استمراري هادف إلى إكمال مشروعها.

لقد انتقد هابرماس سلبيات العقلانية الأداتية الّتي تميّزت بها الحداثة وحوّلت الإنسان إلى مجرد أداة أو سلعة استخدمت للسّيطرة والهيمنة، وهو ما فرض "ضربًا من المماهاة بين العقلنة الاجتماعية ونمو العقلانية الأداتية والاستراتيجية الّتي تحكم سياقات الفعل"[3]، الأمر

---

[1] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، المجلد الأول، ط 1، 2020، بيروت، لبنان، ص 577

[2] المصدر السّابق، ص 48.

[3] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 281.

الّذي طمس إنسانيته في إطار العقل الأداتي الاستراتيجي الّذي ميزته الهيمنة وإقصاء الآخر، ويهدف إلى تحقيق المصلحة وهذا ما أحدث شرخًا داخل المجتمعات الحديثة.

وفي هذا السّياق، يؤكّد هابرماس أنّ العقلنة ترتبط بشكل كبير بتدخل العلم والتّقنية في مؤسّسات المجتمع وأنّ "الأفق الأداتي يحوّل ذاته إلى مجتمع شمولي بطريقة عقلانية"[1] فامتزاج العقلانية الأداتية بالسّلطة السّياسية، هو ما أدّى إلى صلة بين المعرفة والسّلطة حيث أصبحت السّلطة السّياسية بمؤسّساتها أداة للقمع والهيمنة على الإنسان سواء داخل المجتمعات الرّأسمالية أو الإشتراكية، على الرّغم من اختلاف منطلقاتها إلّا أنّها أنظمة استهدفت السّيطرة، فلقد تجلّت السّيطرة العقلانية الأداتية من خلال النُّظم النّازية والفاشية خاصة، وبهذا تصبح التّقنية "رؤية للعالم وموقف من الطّبيعة يقوم على التّحكم والسّيطرة والتّوجيه والهيمنة على الأشياء"[2].

ولقد صار الواقع اليوم وهمًا أو بلغة إدغار موران أصبح يُحتضر، وما الحربين العالميتين الأولى والثّانية إلّا نفايات لتاريخ الإنسان المتوحّش فهيروشيما هي "ساعة الصّفر بالنّسبة للإنسانية"[3]، وإنّ هذه الهاوية الّتي وصل إليها العالم جعلت الإنسان ينكفئ على ذاته ويهتم بها بشكل مهووس ولا يهمّه المستقبل وهو ما يدلّ حسب باومان على "الدّمار الأخلاقي والمرض الاجتماعي"[4]، وستكون نتيجتها حتمًا "ما أصاب الحياة والكرامة الإنسانية الأصيلة من عجز وهشاشة وتقلّب"[5].

لقد آن الأوان لإعادة تفعيل سؤال الفيلاصوفيا في حقل العلوم الاجتماعية لتأسيس نظرية جديدة في المجتمع قائمة على العقلانية التّواصلية، لأنّ السّياسة والأيديولوجيا هي الّتي جعلت التّقنية موجّهة نحو السّيطرة واللاّعقلانية واللاّإنسانية وهذا مناف لنظرية الفعل التّواصلي، فكيف انفتحت آفاق الإنسانية بمجاوزة العقلانية الأداتية وكسر أغلالها؟

---

[1] يورغن هابرماس، العلم والتّقنية كـ "إيديولوجيا"، مصدر سابق، ص 47.

[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 56.

[3] إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟ ترجمة أحمد العلمي، الدّار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2009، بيروت، لبنان، ص 23.

[4] زيجمونت باومان، دونسكيس ليونيداس، الشّر السّائل، العيش مع اللاّبديل، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، الشّبكة العربية للأبحاث، ط 1، 2018، بيروت، لبنان، ص 36.

[5] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

2.1. العقلانية التّواصلية البديل المفهومي للعقلانية الأداتية:

تأسّست العقلانية التّواصلية على نقد الشّكل السّلبي للعلم الوضعي وأخذه باتّجاه التّحرّر من أجل خدمة الصّالح السّياسي الاجتماعي، وبذلك يكتمل المشروع الحداثي بنقد العقلانية الأداتية المتبلورة في المجتمعات الرّأسمالية، وصياغة أساس معياري لإكمال عملية التّحرّر، وهذا ما بلوره يورغن هابرماس في كتابه "نظرية الفعل التّواصلي" من خلال العقلانية التّواصلية، الّتي كانت العلاج التّحرّري للعقلانية الأداتية من هيمنة التّقنية الّتي أضفت صبغة اللاّعقلانية.

كما أنّ العقل الحداثي تم اختزاله في الجانب الأداتي التّقني، ممّا أدّى إلى تهميش الجانب الإنساني والأخلاقي، الأمر الّذي أدّى بهابرماس إلى إعادة تأسيس العقل ضمن السّياق التّداولي من خلال تطوير مفهوم الفعل التّواصلي.

وعلى الرّغم من تأثّر هابرماس بمدرسته الأم فرانكفورت، وبخاصة هوركهايمر وأدورنو إلّا أنّه ابتعد كثيرًا عن تشاؤمهم الرّاديكالي، في طريقة نقد العقل الأداتي استنادًا إلى الجدل السّلبي الّذي ينبني على فكرة الهدم، حيث أكّد أنّه لا توجد نسقية في هذا الطّرح، فأراد بذلك إرساء نظرية اجتماعية نسقية تخالف النّظرية النّقدية نفسها، مقترحا بديلا أكثر تفاؤلا من خلال الفعل التّواصلي كأساس للعقلانية البديلة في حدود لغوية فـ "بفضل العقلنة اللّغوية في تعابيرنا وسيادة العقل النّقدي يمكن أن نطمح إلى الكونية على أساس تداولي وقابل للتّعميم"[1]، حيث ارتبطت العقلانية التّواصلية بقدرة الأفراد على تحقيق تواصل عقلاني عبر الحوار والنّقاش الحر بغرض التّفاهم المشترك وتحقيق التّوافق بين هؤلاء الأفراد داخل الفضاء العام، حيث تعمل العقلانية التّواصلية على إعادة الاعتبار للبعد النّقدي للعقل واستخداماته وتصحيح انحرافات الحداثة، ذلك أنّ "العقلانية لا تهم امتلاك المعرفة بمقدار ما تهم الطّريقة الّتي بها تقوم الذّوات القادرة على الكلام وعلى الفعل باكتساب المعرفة واستخدامها"[2].

ولقد استند هابرماس إلى فلسفة اللّغة التّداولية خاصة أعمال أوستين وتلميذه سيرل حول نظرية الأفعال الكلامية من أجل صياغة نظريته حول العقلانية التّواصلية حيث عمل

---

[1] زهير الخويلدي، تشريح العقل الغربي، مقابسات فلسفية في النّظر والعمل، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2013، الجزائر، ص 299.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 89.

"على إعادة تعريف العقل على قواعد ومعايير براغماتية جديدة هي الألعاب اللّغوية والمناقشة الحجاجية في الفضاء العمومي بين كائنات عاقلة"[1]، إذ اللّغة لا تقتصر على نقل المعارف والمعلومات، وإنّما تسعى لتحقيق التّفاهم بين البشر، وهذا ما يعني أنّ العقلانية التّواصلية ترتبط بقدرة الأفراد على إحداث تواصل لغوي وفق شروط معينة.

وبذلك يقيم هابرماس علاقة شراكة بين مفهوم العقلانية والتّواصل، من خلال أفعال الكلام ليؤسّس لنظرية تواصلية، تعمل على عقلنة المجتمع في إطار النّشاط اللّغوي التّداولي بين مستعمليه، وهو ما "يعني فلسفيا الانتقال من براديغم الذّات (نزع التّعالي عن العقل) إلى البحث في الممارسات التّواصلية (براديغم اللّغة)"[2]، فالتّواصل لا يعني فقط عملية فهم ومعرفة الأقوال، بل يهدف إلى إحداث التّفاهم بين البشر، وبذلك تتشكّل النّظرية الاجتماعية في حدود لغوية.

هكذا تأسّس المفهوم الجديد للعقلانية على التّواصل محدثا القطيعة مع الأداتية الّتي تنظر إلى العقل بوصفه عقلا وظيفيا لا يرتبط بالمبادئ بقدر ما يسعى إلى تحقيق نتائج نافعة، وهذا ما أدّى إلى تفكيك الرّوابط الإنسانية وتشييئها. من هناش تشكّلت العقلانية التّواصلية كرد فلسفي ونقدي على حدود العقل الأداتي وإعادة الإمكان للعقل التّواصلي المبني على التّفاهم والتّفاعل لا على الهيمنة والسّيطرة، فما هي الأسس الّتي أقيمت عليها العقلانية التّواصلية؟

2. أسس العقلانية التّواصلية عند هابرماس:

من خلال الفكر الفلسفي المعاصر، تتّضح أهمية الموقف المثالي للكلام كنموذج تنظيمي للتّواصل، حيث يفترض فيه أنّ الحوار يجري في ظل شروط مثالية. هذا الإطار يوفّر الأساس النّظري للعقلانية التّواصلية، الّتي ترى في اللّغة كأداة أساسية لتحقيق التّفاهم الاجتماعي، إنّ هذا الفهم لا يقتصر على وظيفة اللّغة كأداة لنقل المعلومات، بل يجعلها محورا لإقامة علاقات اجتماعية قائمة على التّفاهم، فكيف أسهم الموقف المثالي للكلام في تأسيس العقلانية التّواصلية؟ وكيف لعبت اللّغة دورًا هامًا في تحقيق التّفاهم الاجتماعي؟

[1] المرجع السّابق، ص 300.

[2] المصدر السّابق، ص 25.

1.2. الموقف المثالي للكلام أساس العقلانية التّواصلية:

ترتبط أسس العقلانية التّواصلية عند هابرماس بالمرتكزات النّظرية الّتي يقوم عليها مشروعه الفلسفي، وترتبط خاصة بوظيفة اللّغة كوسيط للتّفاعل الاجتماعي، فهي تأسيس للعلاقة العقلانية القائمة على المُحاججة والاعتراف المتبادل، وتتأسّس البنية المفاهيمية للعقلانية التّواصلية على أسس معيارية للفعل التّواصلي، حيث تعمل اللّغة كوسيط لتحقيق الفهم المشترك بين الذّوات الفاعلة داخل المجتمع، ويعتقد هابرماس أنّ حصول التّفاهم اللّغوي لا يكون إلّا وفق قواعد معينة "بمعنى مجموعة من الشّروط يُوّجه احترامها نحو تحقيق الإجماع، أو على الأقل تحقيق اتّفاق مرض بين الأطراف المعينة، وهي بمثابة مسلّمات في كل نظرية تواصلية"[1].

ولضبط عملية التّواصل المثالي يضع هابرماس، قواعد لإمكانية الفعل التّواصلي ترتبط بالصّدق وصحة الإدّعاءات والإخلاص وانفتاح المشاركين على النّقد والنّقاش، وهذه الشّروط هي ما يُطلق عليه هابرماس بالموقف المثالي للكلام كقاعدة أساسية تقوم عليها العقلانية التّواصلية، ومنه يصبح بالإمكان فحص صلاحية الأقوال والحكم عليها عقلانيا. وإنّ انتهاك هذه القواعد يحوّل الخطاب من تواصلي إلى استراتيجي أو أيديولوجي وبالتّالي يفقد الطّابع العقلاني.

فالعقلانية عند هابرماس هي عقلانية تواصلية أخلاقية تنبني على أسس ترتبط بالاعتراف المتبادل بحرية الآخر، وقدرته على النّقد وصدق الخطاب واحترام المتكلمين وذلك بواسطة الأفعال اللّغوية حيث أنّ "العقل التّواصلي ومتطلبّاته لا يمكن أن تُدرك إلاّ متجسّدة بأفعال اللّغة والأفعال الّتي تسمح أفعال اللّغة بتنسيقها، أي في إنتاج وإعادة إنتاج المعنى والعلاقات الاجتماعية"[2]. فنظرية الفعل التّواصلي إذن هي نظرية تهدف إلى إعادة بناء المجتمع عبر وسيط اللّغة الّتي تُشكّل وسيلة للتّواصل بين أفراد المجتمع، وهو ما يستشكل دور اللّغة في تحقيق التّفاهم الاجتماعي.

---

[1] عبد الرّزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، ط 1، 2013، بيروت، لبنان، ص 124.

[2] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، ترجمة جورج كتورة، مراجعة جان جبور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2023، بيروت، لبنان، ص 203.

2.2. دور اللّغة في تحقيق التّفاهم الاجتماعي:

عمّقت العقلانية التّواصلية مركزية اللّغة والحوار، في تأسيس البناء الاجتماعي واستبدال براديغم الوعي ببراديغم التّواصل، حيث "يسمح التّواصل اللّغوي بالتّفكر في مفهوم عقلانية أكثر شمولية ممّا يقوم به فلاسفة الذّات"[1]، بمعنى الارتكاز على الفعل التّواصلي كبديل للتّمركز حول الذّات وإقصاء الآخر حيث "يعوّض أنموذج الوعي الذّاتي المرجعية الذّاتية لذات عارفة وعاملة من خلال أنموذج آخر من خلال أنموذج التّفهم"[2]، فالجانب الإصلاحي للحداثة في نظر هابرماس يرتبط بضرورة التّحوّل المفهومي نحو عقلانية منفتحة تقوم على الحوار والتّواصل، وهذا يعني أنّ التّواصل عند هابرماس أخذ بعدًا اجتماعيًا لتصير العقلانية التّواصلية نظرية فلسفية اجتماعية، حيث يقول هابرماس: "هذا التّغيير في البراديغم لم أعمل على تعليله في نظرية الفعل التّواصلي إلاّ انطلاقا من سياق تاريخ نظرية المجتمع"[3].

ولقد أخذ مفهوم التّواصل تأوّلا جديدا في الفلسفة الهابرماسية ضمن سياقات العقلانية التّواصلية عبر أفعال الكلام الّتي من شأنها أن تحدث تواصلا وحوارية بين أفراد المجتمع فلا يمكن أن تفهم العقلانية التّواصلية إلاّ من خلال علاقتهما بفلسفة اللّغة وبالتّداولية بشكل مخصوص أي اللّغة في جانبها البراغماتي.

وإذ ذاك، لا تقتصر اللّغة عند هابرماس على الجانب الصّوتي والدّلالي والتّركيبي فحسب، وإنّما تتجاوز ذلك إلى الجانب التّداولي والتّواصلي فتصير اللّغة فعلًا منجزًا، وهذا يعني أنّ هابرماس "قد استند إلى مسلّمة التّحوُّل اللّغوي في دراسة طبيعة العلاقة بين المتكلّم واللّغة من حيث دراسة مقاصد المتكلّم وأدائه اللّغوي والإيعازي أو الفعل الحاصل بالقول"[4].

ومنه فاللّغة هي الرّكيزة الأساسية لقيام العقلانية التّواصلية، والّتي تُتيح للأفراد التّنسيق فيما بينهم من أجل تحقيق تفاهم واتّفاق عقلاني حر ومشترك يقوم على الإقناع لا الإكراه ويحاول بذلك تجاوز أزمات الحداثة، فكيف تجاوزت العقلانية التّواصلية أزمات الحداثة من خلال

---

[1] المرجع السّابق، ص 198.

[2] يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 454.

[3] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 33.

[4] عبد الرّزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، مرجع سابق، ص 98.

إعادة بناء مفهوم العقل على أسس تواصلية؟ وهل تُمثّل بذلك بديلًا للعقلانية الأداتية الّتي طبعت المجتمعات الغربية؟

3. العقلانية التّواصلية كبديل للحداثة:

على الرّغم من إنجازات العقلانية الحداثية، أظهر الفكر الاجتماعي أنّ العقلانية الأداتية أدّت إلى أزمة عميقة في الفهم البشري كما أبصرها ماكس فيبر في تقييده فعل العقلنة من خلال حصر الإنسان داخل أجهزة بيروقراطية متجاهلة البعد القيمي والأخلاقي للفعل الإنساني. وفي مواجهة هذه الأزمة، يقدّم هابرماس مشروع الحداثة التّواصلي كبديل نقدي، قائم على العقلانية التّواصلية، فكيف استطاعت العقلانية التّواصلية أن تتجسّد كبديل لمأزق العقلنة الأداتية؟ وما هي الأسس الّتي يقدّمها مشروع الحداثة التّواصلي لإعادة بناء الفعل الإنساني في إطار الحوار والقيم المشتركة؟

1.3. مأزق العقلنة الفيبرية:

تُعد فلسفة ماكس فيبر محطة أساسية في الفكر الهابرماسي خاصة ما تعلّق منها بمسألة العقلنة، حيث ربط فيبر بين الحداثة والعقلانية ربطا وثيقا، ولأجل فهم الحداثة ينبغي استيعاب منطق العقل الحديث الّذي ربطه فيبر بالسّؤال عن الأسباب الّتي تربط جميع التّطوّرات بالعقلنة الغربية وصاغه كالآتي: "لماذا خارج أوروبا ليس هنالك تصالح مع التّطوّر العلمي ولا الفني ولا السّياسي حتّى ولا الاقتصادي في مسارات العقلنة تلك الّتي يمتلكها الغرب؟"[1] وإنّ هذه التّطورات الّتي بسطت نموذجًا من العقلنة الغربية، لم ترتبط بالتّفوق العرقي أو الجغرافي، وإنّما بتفاعل تاريخي معقد في السّياق الأوروبي، أدّى إلى نشوء هذه العقلنة الّتي يُطلق مفهومها حسب فيبر "على الطّابع المميّز للمجتمعات الصّناعية الحديثة في العالم الغربي، الّتي تعني عنده تنظيم الحياة الإنسانية بالاعتماد على المعرفة العلمية والتّقنية"[2].

ويتحدّد مسار العقلنة حسب فيبر بالمجالات الثّقافية والاجتماعية والشّخصية، حيث يرتبط الجانب الثّقافي بنزع الهالة السّحرية عن العالم وتجاوز الرّؤى الدّينية والميتافيزقية الّتي تميّزت بها فترة ما قبل الحداثة وتعويضها بالرّؤية الدّنيوية.

---

[1] يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 7.

[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 76.

أمّا الجانب الاجتماعي، فتميّز بسيطرة النّظام الرّأسمالي والجهاز البيروقراطي على الدّولة الحديثة ذلك أنّ "العالم الحديث بالنّسبة إلى فيبر يمكن أن يصبح محكوم بشكل أحادي بواسطة العقلانية البيروقراطية"[1]، وهذا يعني أن العقلانية الحديثة تميّزت بتوجّه المجتمع نحو الفاعلية الاقتصادية والسّياسية الّتي سيطرت بواسطة قوانينها ومؤسّساتها على الأفراد، ومنه نستشفّ مفهوم العقلنة داخل مؤسّسات الدّولة الّتي أصبحت تسيطر بطريقة قانونية على أفرادها، الأمر الّذي جعلهم يشعرون بالاغتراب والتّشيّؤ بسبب هذه الهيمنة، حيث أصبح يُنظر إلى الفرد ليس كذات واعية وحرة وإنّما كرقم في سلسلة الأرقام اللاّمتناهية (السّيطرة البيروقراطية من خلال مؤسّسات الدّولة).

أمّا الجانب الشّخصي، فيتعلّق بعقلنة "السّلوك المنهجي في الحياة"[2]، بمعنى أنّ الفرد يتبنّى أنماطًا عقلانية في تنظيم حياته الخاصة وأفعاله واختياراته، ما يجعل الفرد يعمل وفق خطة عقلانية منظّمة لحياته، وبهذه التّحديدات يُصبح الإنسان أسير أنظمة عقلانية صارمة في إطار التّحوُّل نحو الحداثة والعقلنة الّتي اصطبغت بالطّابع الأداتي.

وبذلك ينطلق هابرماس في إصلاح الحداثة من تحديدات ماكس فيبر لفكرة العقلنة في الفكر الغربي الحديث من خلال نزع الطّابع السّحري عن العالم وتفكيك الأُطر التّقليدية والرّمزية والانتقال إلى منطق اللّوغوس الّذي يقوم على التّحكم والفعالية، ولكنّها حادت إلى منطق اللاّعقلانية والأداتية وأفرغت الحياة الاجتماعية من مضمونها القيمي، فاصطبغت فلسفته بصبغة تشاؤمية ركّزت على الفعل الأداتي وأهملت الجانب التّواصلي في الحياة الاجتماعية، لأنّ "عقلنة الثّقافة والمجتمع والشّخصية في المجتمعات الحديثة أدّت إلى فقدان المعنى وفقدان الحرية"[3].

وينطلق هابرماس في نقده لماكس فيبر من تشخيصه لمسار العقلنة وانحرافها نحو الأداتية، غير أنّه يختلف معه في اعتبار هذا الانحراف قدرًا محتومًا ونهائيًا، إذ يرى فيبر أنّ العقلنة تنتهي إلى نوع من الانغلاق الحتمي، حيث "تسعى العقلنة إذن إلى التّداخل مع توسّع

---

[1] فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم محمد جديدي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 211.

[2] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التّواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدّراسات الفلسفية، 2016، الجزائر، ص 21.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

العقلانية الأداتية الّتي هي تحرّرية في بداياتها، تنقلب في النّهاية ضد الاستقلالية ذاتها بأن تجعل قدرًا محتومًا ما كان ابتداءً خيارًا"[1].

ويعتقد هابرماس بإمكانية إصلاح العقلانية الحداثية وعلاج أمراضها، بل وإعادة تأصيلها أيضا بإضفاء الطّابع التّواصلي من أجل تحقيق مقصديته في التّفاهم المشترك بين الأفراد داخل الفضاء العمومي.

2.3. مشروع الحداثة التّواصلي:

تمثّل العقلانية التّواصلية عند هابرماس البديل النّقدي والعلاجي للمشروع الحداثي ومحاولة إنقاذه من أزماته الّتي اقترنت خاصة بصعود العقل الأداتي، حيث يأخذ مفهوم الحداثة مسار الموافقة كما تبنّاه هابرماس في القول بـ "أنّ الحداثة مشروع لم يكتمل بعد"[2] إذ نظر إليها نظرة فلسفية في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة، فالحداثة ليست مجرد مرحلة تاريخية لأنّ ذلك يتضمّن معنى التّجاوز، وإنّما سيرورة وصيرورة تتضمّن معنى التّغير والاستمرار في آن معا. وهذا يعني أنّ الفهم الهابرماسي للحداثة يرتبط بالوعي الحداثي أكثر منه بالتّحقيب الزّمني الّذي يفصل مرحلة جديدة عن مرحلة قديمة.

هكذا، يتبنّى هابرماس مشروع الحداثة ويحاول إكمال نقصه وإصلاح إعوجاجه وإعطاء فرصة أخرى للحداثة لتصويب أخطائها، فالحداثة رغم شعاراتها التّحرّرية وحلمها في تحقيق سعادة الإنسانية، انزلقت نحو عقلانية أداتية وظيفية موجّهة نحو الهيمنة والسّيطرة. كما أدّت إلى تآكل الفضاء العمومي الّذي أصبح بواسطة وسائل الإعلام والمؤسّسات مجالًا للهيمنة والإثارة.

وفي هذا السّياق، لم تتّبع الفلسفة الهابرماسية خُطى التّيارات ما بعد الحداثية الّتي كانت تقويضية للتّيار الحداثي، وإنّما سعت إلى إعادة بنائها على أسس تواصلية تقوم على مركزية الفعل التّواصلي، وتُعيد للعقل أبعاده الحوارية والأخلاقية من خلال اللّغة واستعادة الطّابع التّحرري للمشروع الأنواري، وبالتّالي تهدف العقلانية التّواصلية إلى استعادة عالم

---

[1] فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، مرجع سابق، ص 208.

[2] يورغن هابرماس، الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة تبيّن للدّراسات الفلسفية والنّظريات النّقدية، المجلد 1، العدد 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2012، الدّوحة، قطر، ص 183.

الحياة بعد أن استعمرته العقلانية الأداتية، وذلك من خلال تحقيق التّفاهم بين الأفراد داخل الفضاء العام بحيث "تتغذّى إعادة الإنتاج لعالم الحياة على إسهامات الفعل التّواصلي"[1].

ويرى هابرماس أنّ تشخيص الحداثة من اختصاص علم الاجتماع أمّا تحديد هويتها وماهيتها فوظيفة فلسفية، وهو ما يعني أنّ الفعل التّواصلي "يُعيد بناء ما نفهمه ولكن في ضوء ما تُشخّصه العلوم الاجتماعية"[2].

هكذا، كشفت التّحوُّلات الفلسفية والاجتماعية الّتي أعقبت ما بعد الحداثة عن أزمة عميقة في الأسس الإبستيمية والقيمية الّتي قامت عليها العقلانية الغربية، وعن أفول المعنى والقيم في ظل سيادة المنفعة والأداتية، حيث كشفت عن محدودية الرّهان على العقل الأداتي بوصفه الأداة المطلقة للتّقدم والسّيطرة، الأمر الّذي ألزم إعادة النّظر في مفهوم العقل ذاته لا بوصفه ملكة فردية مجردة، بل بوصفه ممارسة تواصلية تنبني على إمكان التّفاهم والتّفاعل بين الذّوات. وهنا تبرز أهمية المشروع النّقدي ليورغن هابرماس، الّذي سعى إلى تجاوز حدود العقل الأداتي نحو عقل تواصلي يؤسّس إمكان الفهم المشترك والتّوافق بين الذّوات. غير أنّ هذا التّحوُّل نحو التّواصل لم يكن ممكنًا دون استعادة اللّغة بوصفها الفضاء الّذي يتحقّق فيه الفهم بين الأفراد. ومن هذا المنطلق، تُمثّل نظرية الفعل الكلامي الأساس النّظري والأرضية المفهومية والمنهجية الّتي انطلق منها هابرماس في بناء مشروعه حول العقلانية التّواصلية ليتبيّن أنّ الأفعال الكلامية بوصفها أفعالًا اجتماعيةً تتضمّن إمكانات الفهم ضمن الأفق التّداولي للفعل الإنساني.

ومن هذا المنطلق، يمكن القول إنّ الإنتقال من تحليل التّحوّلات الفلسفية والاجتماعية في سياق ما بعد الحداثة إلى دراسة نظرية الفعل الكلامي، يُمثّل انتقالا من توصيف أزمة العقلانية إلى البحث في شروط إمكان استعادتها على أسس جديدة، فكيف شكّلت الأفعال الكلامية أساسًا للفهم والتّوافق الاجتماعي في منظور العقلانية التّواصلية؟ وما هي الأسس الفلسفية واللّغوية الّتي انبنت عليها هذه النّظرية منذ نشأتها في فلسفة اللّغة التّحليلية إلى توظيفها التّداولي في الفكر المعاصر؟

---

[1] يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص497.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 27.

الفصل الأوّل:

نظرية الفعل الكلامي

-الإطار النّظري والمفاهيمي-

المبحث الأوّل: نشأة النّظرية وتطوّرها.

1. أوستين والطّابع الإنجازي للّغة.
2. سيرل: من التّحليل اللّغوي إلى القصدية.

المبحث الثّاني: أبعادها الفلسفية واللّغوية.

1. الأبعاد الفلسفية.
2. الأبعاد اللّغوية.

المبحث الثّالث: الفعل الكلامي عند هابرماس.

1. موقع نظرية الفعل الكلامي في مشروع هابرماس الفلسفي.
2. شروط الفعل الكلامي النّاجح.
3. العلاقة بين اللّغة والتّواصل.

مفتتح:

يمكن القول بدءًا بأنّ التّحوُّلات الكبرى الّتي شهدتها فلسفة اللّغة في القرن العشرين أفرجت عن نظرية الفعل الكلامي، الّتي انتصرت للّغة كفاعلية إنسانية تداولية تُمارس ضمن سياق تواصلي، وانصرفت عن التّأسيس الوضعي والمنطقي، الّذي حصر وظيفة اللّغة في تمثّل الواقع تمثّلاً لغويًا ثابتًا، وبذلك أقامت المرادفة بين القول والفعل، فأن تقول تُحايث أن تفعل.

ولقد أسهم الفيلسوف الإنجليزي جون لانغشو أوستين في تهيئة أطروحته الأساسية بأنّ القول فعل، محدثًا التّمايز بين الملفوظات الخبرية، الّتي تقتضي الوصف بالصّدق أو الكذب والملفوظات الإنجازية، الّتي تُنجز أفعالا بواسطة الأقوال ضمن سياقات تداولية مخصوصة وهو ما كان له وقع التّأثير على مشروع جون سيرل بإضفاء البنية المقاصدية للأفعال الكلامية ووظائفها التّواصلية.

وقد أفضت هذه المقاربة التّداولية إلى الإقرار اللّغوي والفلسفي بأنّ اللّغة منظومة تفاعلية تؤطّر التّفاهم الإنساني، وتنظّم الممارسات الاجتماعية، وهذا البعد التّواصلي هو ما سيكون له رؤية في الأفق الهابرماسي في سياق تقويمه لإعوجاج العقل الحديث، وإرساء العقلانية التّواصلية كعقلانية بديلة على أسس لغوية، فكانت نظرية الفعل الكلامي ميلادًا فلسفيًا ولغويًا لتأسيس المشروع الهابرماسي من منظور تداولي، يصرف النّظر عن اختزالية العقلانية الأداتية ويحفظ المقاصد التّداولية للعقلانية التّواصلية على منطق المحاججة لا منطق السّيطرة، ويُعيد وصل الفكر بالمجال المعياري للتّفاهم الإنساني.

إنّ هذه المخرجات آلت إلى مسالك تداولية مستحدثة عُرفت بالمنعطف التّداولي، الّذي تجاوز التّحليل البنيوي والدّلالي نحو دراسة المقاصد والاستعمالات التّواصلية للّغة، وهو ما ينجزه المتكلّمون من أفعال عبر الخطاب داخل سياقات اجتماعية وتفاعلية، وبالتّالي حقيق علينا رصد التّساؤلات الّتي ستكون بمثابة مفتتح نحو نظرية الأفعال الكلامية، وسنحاول أن نميط اللّثام عنها، فكيف حدّدت نظرية الأفعال الكلامية طبيعة العلاقة بين اللّغة والفعل وبين المعنى والاستخدام؟ وكيف مكّنت من مجاوزة اللّغة كامتثال إلى اللّغة كتداول؟ وكيف مهّدت نظرية الأفعال الكلامية الطّريق أمام يورغن هابرماس لتأسيس نظرية الفعل التّواصلي

بوصفها تطويرًا تداوليًا ومجتمعيًا للفعل اللّغوي يتجاوز التّحول الاختزالي للعقل الأداتي إلى الأفق التّداولي للعقل التّواصلي؟

المبحث الأوّل: نشأة النّظرية وتطوّرها:

1. أوستين والطّابع الإنجازي للّغة:

تعتبر نظرية الأفعال الكلامية مرتكزًا جوهريًا في التّداولية، وكان لها الأثر البالغ في إحداث تحوّل عميق في فهم اللّغة ووظائفها داخل الفكر الفلسفي المعاصر، ولقد نشأت في النّصف الأوّل من القرن العشرين ضمن ما يُعرف بفلسفة اللّغة العادية وداخل تقاليد الفلسفة التّحليلية الإنجليزية.

ويُعد جون لانغشو أوستين John Langshaw Austin المُؤسّس الفعلي لنظرية الأفعال الكلامية، وذلك في كتابه "كيف نُنجز الأشياء بالكلمات؟" " How to do things with words? سنة 1962، وذلك من خلال المحاضرات الّتي ألقاها في جامعة هارفارد والّتي سُميّت بمحاضرات وليام جيمس William James Lectures، وقد نُشرت بعد وفاة أوستين من طرف تلميذه جايمس أوبي أورمسن Urmson، فـ "عندما ألقى الفيلسوف جون أوستين محاضرات وليام جيمس 1955، لم يكن يُفكر في تأسيس اختصاص فرعي للّسانيات، فلقد كان هدفه تأسيس اختصاص فلسفي جديد هو فلسفة اللّغة"[1].

ولقد انطلق أوستين من نقد الفلسفات اللّغوية السّابقة عليه والقائلة بأنّ الغرض من اللّغة ليس وصف حالة معيّنة أو الإخبار عنها فحسب، وإنّما الغرض الأساسي من القول هو إنجاز فعل ما فبمجرد قول جملة ما فهذا يعني تغيير شيء ما في العالم أو ضمن السّياق الاجتماعي، فالإنسان عندما يُريد التّعبير عن أغراضه عن طريق الكلام فهو يُنتج أفعالًا مثلُها مثل الأفعال الّتي يقومُ بها، فعند قول شخص ما: "أعدك بكذا" فهذا يعني أنّه التزم بشيء جديد لم يكن موجودًا قبل النّطق بالجملة. فالجمل إذن ليست مجرد أدوات لنقل معلومات أو وصف واقع معيّن بقدر ما هي أدوات لفعل شيء ما، ومنه فإنّ اللّغة أداة فاعلة في الواقع، وفعلًا "لا تُستعمل هذه الجمل لوصف الواقع بل لتغييره، فهي لا تقول شيئا عن حالة الكون الرّاهنة أو السّابقة، إنّما تُغيّرها أو تسعى إلى تغييرها"[2]. فنظرية الأفعال الكلامية لا تهتم بالجانب الشّكلي للّغة، وإنّما بالجانب العملي حيث يُنظر إلى

---

[1] آن روبول، جاك موشلار، التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، ترجمة سيف الدّين دغفوس، محمد الشّيباني، مراجعة لطيف زيتوني، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ط 1، 2003، بيروت، لبنان، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ص 30.

الكلام كفعل، فأن تقول شيئًا ما يعني أنّك تفعل شيئًا ما حيث يقول أوستين: "أنّنا عندما ندلي بمقولات أدائية لا شك في أنّنا بمعنى أساسي ما نقوم بأداء أفعال"[1].

فالتّعبير عند الإنسان ليس مجرّد قول بل فعل، فعند قول شيء ما فنحن نقوم بفعل معيّن، فالقول هو إنجاز فعل، فلقد "قام أوستين بتحليل المعنى الّذي أستطيع من خلاله نطق الجمل باعتبارها أفعالًا كلاميةً من حيث القوة الإنجازية لأفعال الكلام، فمن خلال تقديم وعد أو تأكيد أو تحذير، أقوم في نفس الوقت بأداء فعل ما عن طريق الجمل المقابلة"[2]، وهذا يعني أنّ التّلفُّظ لا يرتبط بوصف حالة واقعية فحسب، بل هو في الوقت نفسه الفعل ذاته المعبّر عنه عن طريق الكلام.

ولقد تأثّر أوستين بفتغنشتاين المُتأخّر من خلال مقولة "معنى الكلمة هو استخدامها في اللّغة"، كما أنّه يعتبر سببًا في ما سُمّي "بالمنعطف اللّغوي للفكر الأنجلوسكسوني الّذي وجّه الفلسفة نحو تحليل اللّغة"[3]، فلقد انتقد فتغنشتاين المُتأخّر الوضعية المنطقية خاصة في كتابه "بحوث فلسفية" متجاوزًا آراءه الّتي أقرّها في الرّسالة المنطقية الفلسفية "تراكتاتوس" وحديثه عن اللّغة الاصطناعية، حيث "لم يدمّر فيتغنشتاين مفهوم اللّغة المثالية الّذي بناه الفلاسفة المنطقيون فحسب، بل إنّ تحليله يُلقي ظلالًا من الشّك على اتّساق مفهوم اللّغة"[4]، ليتحوّل البحث نحو فلسفة اللّغة العادية من أجل تأسيس نظرية الألعاب اللّغوية حيث أصبحت اللّغة "مجموعة غير محدودة من الطّرق المختلفة لاستخدام الألفاظ

[1] جون لانغشو أوستن، الفعل بالكلمات، ترجمة طلال وهبة، تحقيق جايمس أوبي أورمسن ومارينا سبيسا، هيئة البحرين للثّقافة والآثار، ط 1، 2019، المنامة، مملكة البحرين، ص 48.

[2] Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, traduit de l allemand avec un avant propos par Rainer Rochlitz. Puf, édition 1 Février 2005, Paris, p 370.

[3] علي عبود المحمداوي، التّواصل بوصفه منجزا لغويا: دراسة في المنعطف اللّغوي في فكر هابرماس، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة اللّغة، قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى، تحرير وإشراف اليامين بن تومي، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2013، الجزائر، ص 320.

[4] Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, Djamel Koulouchli, La philosophie du langage, Puf, Novembre 2004, France, p 245.

سواءً ما كان يستخدم في التّعبير عن الأنشطة الاجتماعية أو في السّياقات اللّغوية المختلفة"[1].

ومن هنا، جاء اهتمامه بأفعال الكلام لا بمجرد صدق القضايا فـ "مع فيتغنشتاين تمّت النّقلة من النّموذج اللّغوي القائم على معيار التّحقق، ليحل معه نموذج جديد قائم على التّواصل والاستعمال"[2]، فاللّغة ليست أداة لنقل المعنى فحسب، بل هي طريقة في العيش والفعل داخل سياق اجتماعي معين، حيث "لا تمتلك اللّغة لدى فتجنشتين وجودًا منفصلًا تنبُت الكلمات لديه دائما في شكل حياتي"[3]. ومنه، فإنّ مشروعية الكلام لا تُستمد من وصف الواقع ومدى صدق أو كذب قضاياه والمرتبطة بشكل مخصوص بقضايا العلم والمنطق، وإنّما تُستمد من وظائفه ضمن الألعاب اللّغوية المرتبطة بجميع مجالات الحياة الإنسانية، الاجتماعية والثّقافية. وعليه "فإنّه بدلًا من الوصف الصّوري للدّلالة وفقًا لقواعد تركيبية، فإنّ الوصف يقتصر الآن على الشّروط الفعلية للاستعمال الّتي تُؤدّي إلى تحديد الدّلالة أو المعنى"[4]، فكل لعبة لغوية لا تفهم إلّا داخل سياقها، أي داخل الموقف التّواصلي الّتي تستعمل فيه فـ "كل ألعاب فتجنشتين اللّغوية ألعاب تواصل"[5]، ذلك أنّ وظيفة اللّغة الأساسية هي التّفاعل بين الذّوات، فكل استعمال لغوي هو نوع من الاشتراك في نشاط اجتماعي، فاللّعب اللّغوي هو نمط من الممارسة التّواصلية وينجلي ذلك عندما يدخل المتكلّم والمتلّقي في علاقة تداولية ضمن سياق اجتماعي معيّن، "لذا يمكن تشبيه استخدام لغة طبيعية بمجموعة من "الألعاب اللّغوية"، حيث يمكننا استخدام العلامات والكلمات والجمل الّتي تكوّنها وفقا لقواعد متغيّرة وقابلة للدّمج بشكل لا نهائي، بعبارة أخرى اللّغة عائلة من البُنى، لا تنتج وفقا لقواعد محدّدة تماما، بل ترتبط ببعضها البعض من خلال

[1] لذة عتيبي، فيتغنشتاين والمعنى، منتدى المعارف، ط 1، 2020، بيروت، لبنان، ص 78.

[2] اليامين بن تومي، فلسفة اللّغة، قراءة في المنابت والتّحولات، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة اللّغة، قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى، مرجع سابق، ص 14.

[3] روي هاريس، سوسير وفتجنشتين، فلسفة اللّغة ولعبة الكلمات، ترجمة فلاح رحيم، جامعة الكوفة سلسلة دراسات فكرية، ط 1، 2019، بيروت، لبنان، ص 187.

[4] الزّواوي بغورة، الفلسفة واللّغة، نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطّليعة، ط 1، 2005، بيروت، لبنان، ص 102.

[5] المرجع السّابق، ص 165.

"تشابهات عائلية" بسيطة"[1]، وهو ما يعني أنّ اللّغة ظاهرة تداولية، الأمر الّذي جعل فتغنشتاين يُعتبر من الممهّدين للتّداولية، لأنّه جعل اللّغة أفقا للتّفاعل الإنساني الّذي تتشكّل فيه الدّلالات من خلال الممارسة المشتركة.

بناءً على هذا التّصوّ تبلورت التّداولية كنظرية فلسفية مع فتغنشتاين حيث يقول في كتابه تحقيقات فلسفية: "إذا قال أحدهم مثلا إنّ القضية "إنّ هذا (موجود) هنا" (مشيرًا إلى شيء ما) لها بالنّسبة إليه معنى، كان بإمكاني أن أسأله في أي الظّروف المخصوصة يمكن فعلًا استعمالها؛ إذ في هذه الظّروف يكون للقضية معنى"[2]، حيث تنشأ الدّلالة من خلال سياقها التّداولي الّذي يكشف عن الغرض من استعمالها. وعليه فإنّ "مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللّغة"[3]، بمعنى أنّ فهم لفظ ما يرتبط باستعماله الفعلي في سياق لعبة لغوية، "لذا يحتوي مصطلح "لعبة اللّغة" Language Game على مجموع ألفاظ اللّغة تعبّر عن نشاط أو أنشطة الحياة الاجتماعية المختلفة. فعندما نقوم بوصف نشاط معين يعني ذلك القيام بمجموعة من الأفعال تصفها مجموعة من القضايا اللّغوية المُتعلّقة بهذا النّشاط وتُشكّل في مجموعها لعبة اللّغة الّتي تعبّر عنه"[4]، حيث يستخدم فتغنشتاين مفهوم "ألعاب اللّغة" "بالمعنى الواسع لـ "قواعد شكل الحياة" لأنّ كل لغة طبيعية، بفضل وظيفتها التّواصلية "منسجمة" في التّعبير عن المفاهيم الأساسية لصورة العالم وبنية اجتماعية خاصة بها وبالمجتمع اللّغوي"[5]، وبالتّالي تمّ تجاوز براديغم اللّغة بوصفها التّركيبي والدّلالي إلى براديغم اللّغة بوصفها التّداولي والاستعمالي، ذلك أنّ "مفهوم التّواصل يحتوي مفهوم اللّغة"[6].

---

[1] Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, Djamel Koulouchli, La philosophie du langage, Op. cit, p 245.

[2] لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرّزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2007، بيروت، لبنان، ص 196,

[3] المرجع نفسه، ص 153.

[4] لذة عتيبي، فيتغنشتاين والمعنى، مرجع سابق، ص 81.

[5] Jürgen Jürgen Habermas, Idéalisations et communication, Agir communicationnel et usage de la raison, traduit de l allemend par Christian Bouchindhomme, Fayard, Octobre 2006, France, p 89.

[6] روي هاريس، سوسير وفتجنشتين، فلسفة اللّغة ولعبة الكلمات، مرجع سابق، ص 166.

ومن ثم، برزت اللّغة ليس فقط كأداة لنقل المعارف والمعلومات، وإنّما كأفعال تؤدّي مهامًا اجتماعية تواصلية، فغدت اللّغة فعلًا اجتماعيًا كامنًا في السّياق التّداولي فـ "إذا اعتبرنا الأقوال أفعالا، فإنّها تعمل وتسعى إلى أن تحقّق شيئا ما أو غرضا ما، وبالتّالي فإنّ المسألة لا تتعلّق بالصّدق والكذب فقط، وإنّما بالسّياق والمناسبة أيضا"[1]، حيث لا يكتفي الكلام بقول شيء ما، بل بإنجاز فعل ما أثناء القول، ومنه "فإنّ نظرية أفعال الكلام تجسّد موقفًا مضادًا للاتّجاه الوضعي المنطقي الّذي ركّز على التّحليل المنطقي للعبارات، مجردة من سياقها اللّغوي والاجتماعي والتّاريخي في حين أنّ الأقوال اللّغوية تعكس نمطًا ونشاطًا اجتماعيًا أكثر منها أقوالًا تتّصف بالصّدق والكذب الّتي ألفها الفلاسفة"[2].

ويميّز أوستين بين الأقوال الوصفية والأقوال الإنجازية، فالأقوال الوصفية ترتبط بوصف الشّيء حتى قبل التّلفظ، وترتبط بالأساليب الخبرية ويمكن الحكم عليها بالصّدق أو الكذب.

أمّا الأقوال الإنجازية فترتبط بإنجاز فعل في الواقع، وتعتمد على الأساليب الإنشائية كالأمر، النّهي، الاعتذار، التّوبيخ، الوعد، الاستخبار والقسم، أمّا من حيث القيمة فإنّه "ليس الحكم على الجمل الإنشائية متعذّرًا وإن كانت لا تقبل الحكم عليها بمعيار الصّدق أو الكذب، بل يتم الحكم عليها بمعيار التّوفيق أو الإخفاق"[3]، فاللّغة لا تقتصر على نقل القضايا الّتي تقيم على أساس الصّدق والكذب، بل تشمل أيضا أفعالًا تُنجز عبر التّلفظ ذاته، فهي "لا تصف أعمالًا، بل هي في حد ذاتها أعمال"[4]، ويسمّيها أوستين بالأفعال الإنشائية لأنّها تعني "فعل to perform في الإنجليزية: يتمّ، ينفّذ، فبقولنا: "نعم" نكون قد تزوّجنا، وكذلك بقولي: "أَعدُ" أنجزُ الوعد. وفي هذه الحالات، أن نقول هو أن نفعل"[5].

ومنه، فإنّ اللّغة لا تقتصر على الجانب الإخباري فحسب، بل الجانب الإنشائي أيضا فرئيس المجلس الشّعبي البلدي مثلا بمجرد أن يقول بدأت الجلسة فإنّ قوله يعني أنّ

---

[1] الزّواوي بغورة، الفلسفة واللّغة، نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 106.

[2] المرجع نفسه، ص 107.

[3] آن روبول، جاك موشلار، التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، مرجع سابق، ص 31.

[4] فيليب بلانشيه، التّداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2007، اللاّذقية، سورية، ص 54.

[5] المرجع نفسه، ص ص 54 – 55.

الجلسة بدأت فعليا، فقوله ليس مجرد قول وإنّما فعل، لذلك يُطلق عبد الله الخليفة في كتابه "نظرية الفعل الكلامي" على التّداولية اسم "علم الفعليات" حيث يُعبّر القول عن فعل منجز ويعرّف أوستين الفعل الإنجازي أو الأدائي "بأنّه تقليدي دائما، إذ لا يمكن تنفيذه إلّا وفقًا لطقوس اجتماعية، ويمكن في جميع الأحوال تجسيده باستخدام صيغة أدائية"[1]، وإنّ النّطق بالقول كفعل إنجازي يقتضي شروطا أطلق عليها أوستين شروط الموفقية وعدم استيفائها يؤدّي إلى إخفاق الفعل الإنجازي وتتعلّق بتحقيق "شروط الملاءمة Felicity conditions فإذا لم تتحقّق كان ذلك إيذانًا بإخفاق misfire الأداء، وشروط قياسية regulative، وهي ليست لازمة لأداء الفعل بل لأدائه أداءً موفقا غير معيب، فإذا لم تتحقّق كان في ذلك إساءة Abuse أداء للفعل"[2]، وتتمثّل هذه الشّروط في:

1- لا بدّ من وجود تدبير اصطلاحي مقبول له نتيجة اصطلاحية، ويتضمّن الإدلاء بكلمات معينة، يقولها أشخاص معيّنون في ظروف معينة.

2- لا بدّ من أن تكون الظّروف والأشخاص المعنيون في الحالة المعينة مناسبين لاعتماد التّدبير المعتمد.

3- لا بدّ من أن ينفّذ التّدبير جميع المشاركين بشكل صحيح.

4- وكامل.

5- عندما يكون التّدبير، كما في الغالب، مُعدًّا ليستخدمه أشخاص يملكون أفكارًا ومشاعرًا – أو لتدشين سلوك معين ينتج من التّدبير ويقوم به أحد المشاركين – فلا بدّ من أن يملك حقا، هؤلاء المشاركون الّذين يعتمدون التّدبير، هذه الأفكار والمشاعر، ويجب أن ينووا التّصرف على هذا الأساس.

6- ولا بدّ بالتّالي من أن يتصرّفوا على هذا الأساس"[3].

---

[1] Maribel Fehlmann, Actes de langage et pouvoir des mots, Affranchissement, Bannissement, promesse, et serment dant les langues classiques, Université de Lausanne, 2005, Suisse, p 21.

[2] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 2002، الاسكندرية، مصر، ص 44.

[3] جون لانغشو أوستن، الفعل بالكلمات، مرجع سابق، ص ص 41 – 42.

فضلًا عن ذلك، قسّم أوستين الأفعال الكلامية إلى ثلاثة أفعال وهي:

1) **الفعل القولي التّلفظي "التّعبيري"**: ويرتبط بالمستوى الصّوتي، التّركيبي والدّلالي بمعنى أنّه يتعلّق بقول شيء ما أي إنجاز جملة ذات دلالة لغوية، ولكن أوستين يُسمّيها أفعالا: الفعل الصّوتي، وهو التّلفظ بسلسلة من الأصوات المنتمية إلى لغة معيّنة، وأمّا الفعل التّركيبي فيُؤَلّف مفردات طبقًا لقواعد لغة معيّنة، وأمّا الفعل الدّلالي فهو توظيف هذه الأفعال حسب معان وإحالات محدّدة"[1].

2) **الفعل الإنجازي:** ويرتبط بالفعل المنجز من خلال الحديث أي الفعل المتضمّن في القول بمعنى أنّنا "نُنجز من خلال كلامنا نفسه فعلا يُغيّر العلاقات القائمة بين المتفاعلين Les interactants: التّصريح بشيء، الوعد بشيء"[2].

3) **الفعل التّأثيري:** ويرتبط بالأثر الّذي يحدثه الكلام في المتلقي أثناء الحديث مثل الإقناع أو التّخويف، "وهو ما نصل إلى تحقيقه من فعل شيء (فعل القول + الفعل الدّاخل في القول (الفعل في القول) = الفعل الحاصل بالقول (الفعل بالقول) وهو ما يترك صدى فعلياً على أرض التّحقق"[3].

ويمكن مقاربة الأفعال الكلامية عند أوستين من خلال الشّكل التّوضيحي التّالي الّذي يُجسّد بنيتها التّداولية ووظائفها الفلسفية*:

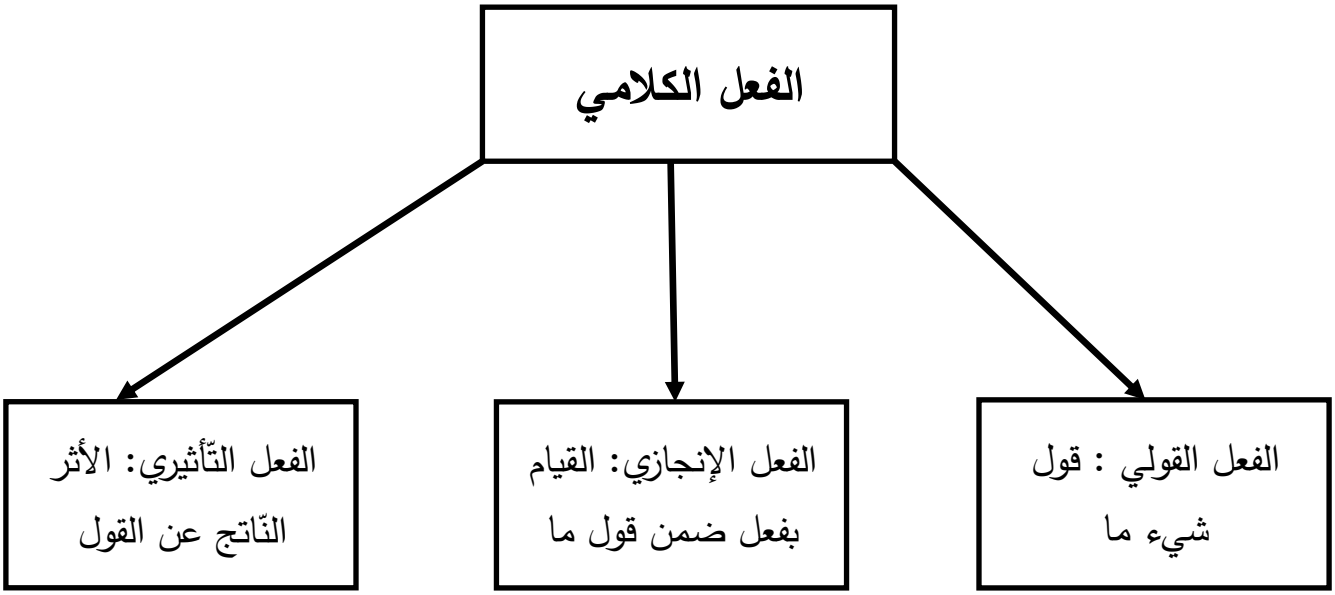
---

[1] مسعود صحراوي، في الجهاز المفاهيمي للدّرس التّداولي المعاصر، مقال ضمن كتاب جماعي، التّداوليات علم استخدام اللّغة، تنسيق وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، ط 2، 2014، إربد، الأردن، ص 52.

[2] دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط 1، 2008، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 8.

[3] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النّظرية النّقدية التّواصلية، المركز الثّقافي العربي، ط 1، 2005، الدّار البيضاء، المغرب، ص 131.

* من إعداد الطالبة بناءً على معطيات الدّراسة.



ويقدّم أوستين أمثلة عن تقسيمات الفعل الإنجازي وهي:

- مثال في الفعل القولي: قال لي: "لا يمكنك فعل ذلك".
- مثال في الفعل الإنجازي: احتج على فعلي ذلك.
- مثال في الفعل التّأثيري: أوقفني وأعادني إلى رشدي[1].

ومنه، فإنّ الفعل الكلامي عند أوستين فعل للتّعبير بوصفه يتضمّن دلالة لغوية وفعل للإنجاز يرتبط بإنجاز الأشياء بالكلمات، وفعل للتّأثير يترك أثرا في المتلقي.

ومنه نستنتج أنّ اللّغة كأفعال كلامية ترتبط بحالات اجتماعية معينة ذلك "أنّ الأقوال اللّغوية تعكس نمطًا ونشاطًا اجتماعيًا أكثر منها أقوالًا لا تتّصف بالصّدق والكذب الّتي ألفها الفلاسفة"[2]، حيث وسّع هذا التّمييز الّذي أقامه أوستين نطاق اللّغة لتشمل الجانب التّفاعلي والعملي، فاللّغة لم تعد تعني القول الّذي يتم الحكم عليه صدقًا أو كذبًا بقدر ما ترتبط بالواقع الاجتماعي، حيث "تنتقل الحقيقة من طابعها الدّلالي المتعلّق بقيمتي الصّدق والكذب إلى طابعها التّداولي المتعلّق بقيم الاستعمال والفعالية والتّأثير"[3]، لذلك اهتم أوستين

[1] جون لانغشو أوستن، الفعل بالكلمات، مرجع سابق، ص 140.

[2] الزّواوي بغورة، الفلسفة واللّغة، نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 107.

[3] عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 68.

بالفعل الإنجازي الّذي يوحي بأهمية القول الّذي يتضمّن الفعل، ومنه فنظرية أفعال الكلام تؤكّد على الصّفة الإنجازية للقول.

ويرى أوستين أنّه لا معنى لفعل كلامي دون أثر إيحائي يُنتجه، فلقد "أقرّ أوستين بأنّ كل جملة بمجرد التّلفظ بها على نحو جاد توافق على الأقل إنجاز عمل قولي وعمل متضمّن في القول، وتوافق أحيانا كذلك القيام بعمل تأثير بالقول"[1]، ولكن هذا الجزء يرفضه هابرماس لأنّه يرفض كل سيطرة ويعتقد أنّ الغاية هي تحقيق التّواصل من أجل التّفاهم.

وإذ ذاك فتح أوستين آفاق البحث في فلسفة اللّغة مبرزًا البعد التّداولي والاستعمالي للّغة لتكون نظريته قاعدة ارتكاز لتلميذه سيرل من أجل تطويرها وجعلها أكثر صرامة فلسفية ومنطقية، فإذا كان أوستين قد كشف عن الطّابع الإنجازي للقول، فكيف أعاد سيرل بناء نظرية الفعل الكلامي على أسس قصدية؟

2. سيرل: من التّحليل اللّغوي إلى القصدية:

يعود التّأسيس المنهجي والفلسفي لنظرية الأفعال الكلامية إلى الفيلسوف الأمريكي جون سيرل في إطار نقده للنّظريات المنطقية للّغة خاصة أعمال فريجة وكارناب ورسل، والّتي ارتكزت بشكل أساسي على البحث عن العلاقة بين اللّغة والصّدق وتستند إلى نموذج رياضي ومنطقي للّغة حيث تعتبر أداة لتشكيل قضايا يمكن إخضاعها لمبدأ التّحقيق، وهذا التّصور أغفل وظائف اللّغة الإنجازية.

ولقد طوّر سيرل هذه النّظرية في كتابه أفعال الكلام Acts of speech سنة 1969 حيث انطلق من نظرية الأفعال الكلامية لأوستين وحاول تطويرها وإعادة صياغتها بشكل أكثر دقة ومنهجية خاصة ما تعلّق بـ "المقاصد والمواضعات"[2]، وهما ما أهملهما أوستين بمعنى أنّها ترتبط بما يقصده المتكلّم من وراء كلامه، وكذلك بالقواعد الّتي تمنح القول قوّته الإنجازية، حيث يقول سيرل: "حينما أنفُث واحدة من تلك النّفثات السّمعية في موقف

[1] آن روبول، جاك موشلار، التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، مرجع سابق، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

كلامي اعتيادي، فيمكن القول إنّني أؤدي فعلًا كلاميًا"[1]، فسيرل "لم يعد يتوجّه نحو قائمة من الأفعال النّحوية الإنشائية، تكون متمايزة ضمن لغة Sprache معينة، بل نحو المقاصد أو الأهداف المتضمّنة – في– القول الّتي يتابعها متكلّم ما بواسطة أنماط مختلفة من الأفعال الكلامية في شكل مستقل عن أشكال تحقيقها داخل لغة بعينها"[2].

ولقد قسّم سيرل أفعال الكلام إلى خمسة أصناف وهي أفعال كلامية توصيفية ووعدية وتوجيهية Direktive وتصريحية وإفصاحية Espressive"[3]، ويمكن توصيفها كالآتي:

1) **التّوجيهية:** وفيها يقوم المتكلّم بدفع المستمع إلى القيام بفعل ما مثل: الطّلب النّصيحة، الأمر...

2) **الإفصاحية:** وفيها يعبّر المتكلّم عن حالته النّفسية مثل الشّكر، التّهنئة، الاعتذار...

3) **التّصريحية:** تغيّر هذه الأفعال الواقع الاجتماعي أو القانوني لحظة نطقها مثل: إعلان الحرب، إعلان الزّواج، طرد، تعيين...

4) **التّوصيفية:** وفيها يعبّر المتكلّم عن اعتقاده بصحة شيء ما مثل الإخبار، التّقرير التّأكيد...

5) **الوعدية:** وفيها يلتزم المتكلّم بفعل معيّن مثل الوعد، التّعهد، التّهديد...

وإذا كان أوستين لم يركّز كثيرًا على نيّة المتكلّم، فإنّ سيرل يعتقد أنّ نية المتكلّم عنصر أساسي في نظرية أفعال الكلام، وذلك من أجل نجاح الفعل الكلامي وفهم المعنى، فـ "لكي يكون هناك فعل خطابي، يجب أن يكون لدى المتكلّم نية للدّلالة على شيء ما، وهي نية يجب أن يدركها المحاور"[4]، فلا بدّ أن يقصد المتكلّم أداء الفعل، وأن يفهم المستمع القصد من كلامه حينها يصير الفعل تمريرياً عندما يقول المتكلّم شيئا للمستمع ويتحقّق القصد من

[1] جون سيرل، العقل واللّغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2006، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 201.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 513.

[3] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

[4] Maribel Fehlmann, Actes de langage et pouvoir des mots, Affranchissement, Bannissement, promesse, et serment dant les langues classiques, Op. cit, p 22.

قوله، وهذا يعني أنّ "تداولية الخطاب تتأسّس على فكرة القصد المزدوج الّذي يحمله الملفوظ بوصفه فعلا تمريرياً Illocutionary act"[1]، تستدعي هذه العملية توفّر السّياق المناسب وذلك من أجل نجاح الفعل الإنجازي، فالكلام لا يُفهم فقط ظاهريًا، بل من نيّة المتكلّم الباطنية، فلا نكتفي بتحليل الجملة من أجل فهم معنى الكلام، وإنّما يجب فهم قصد المتكلّم فالقول مثلا "الباب مفتوح" قد يكون مجرد وصف أو أنّه يحمل ضمنيًا دعوة لإغلاقه وهذا يرتبط بنية المتكلّم أي "أنّ سيرل يؤسّس صيغته لنظرية الأعمال اللّغوية على مقولة تعتبر أنّ لقائل جملة ما مقصدًا مزدوجًا يتمثّل في إبلاغ محتوى جملته والإعلام بهذا المقصد الأوّل بموجب قواعد تواضعية تتحكّم في تأويل هذه الجملة في اللّغة المشتركة"[2].

انطلاقًا من ذلك، حدّد سيرل شروط الصّلاحية للفعل الإنجازي من أجل أن يكون ناجحًا، وترتبط بنيّة المتكلّم والوضعية الاجتماعية والسّياق، فلقد ركّز خاصة على البناء المنطقي والنّية وراء القول، في حين ركّز أوستين على السّياق والحدث نفسه، فلقد رفض سيرل التّمييز الصّارم بين العبارات الإنجازية والعبارات التّقريرية مع التّأكيد على الأبعاد النّحوية والنّية التّواصلية والسّياق الاجتماعي من أجل فهم معنى القول.

وبذلك، أعاد سيرل صياغة التّمييز بين الأفعال التّمريرية والأفعال الإنجازية والتّأثيرية في إطار نظريته عن الأفعال الكلامية، حيث أنّ الأفعال التّمريرية تمثّل "أصغر وحدة مكتملة في الاتّصال اللّغوي الإنساني"[3]، فعند الكلام أو الكتابة فنحن لا نقتصر على إنتاج عبارات لغوية بقدر ما نُنجز أفعالًا مثل الأمر والوعد... فإذا أحدث القول أثرًا في المُتلقّي كالإقناع والامتناع... فحينها يصير الفعل تأثيريًا بمعنى قد آمرك بفعل شيء ما فذلك فعل تمريري، ولكن النّتيجة قد تكون أنّك اقتنعت فيصير بذلك الفعل تأثيريًا.

وعليه، فإنّ الفعل التّمريري يُنجز دائمًا بقصد ونيّة وهو شرط من شروط نجاح الفعل اللّغوي التّمريري، عكس الفعل التّأثيري فلا يشترط أن يكون مقصودًا فقد يحدث أن تُؤثر في شخص دون أن تكون قد قصدت إلى ذلك. ومن ثم، يتبيّن أنّ الفعل التّمريري يرتبط بالقصد والمعنى في التّواصل بينما الفعل التّأثيري قد يكونُ مقصودًا أو غير مقصود

[1] عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، مرجع سابق، 71.

[2] آن روبول، جاك موشلار، التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، مرجع سابق، ص 54.

[3] جون سيرل، العقل واللّغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، مرجع سابق، 202.

وبمقتضى ذلك "يجب أن تؤدّي الأفعال التّمريرية قصديًا، إذا لم تقصد أن تُعطي وعدًا أو تصدر حكمًا، إذًا فأنت لم تطلق وعدًا أو حكمًا غير أنّ الأفعال التّأثيرية لا يجب أن تؤدّي قصديًا بالضّرورة، قد تُقنع شخصًا بشيء ما أو تدفعه إلى فعل شيء، أو تُزعجه، أو تحيّرهُ دون أن تقصد ذلك"[1].

يتّضح ممّا سبق، أنّ نظرية الفعل الكلامي عند سيرل ترتبط بقصد المُتكلّم وهو ما يتعلّق بالفعل التّمريري الّذي يعني خطاباً لغوياً بين شخصين يتضمّن دلالة قصدية من المتكلّم، بمعنى أنّه "حين يقول المتكلّم شيئًا ما، وهو يعني بما يقوله شيئا، ويحاول توصيل ما يعنيه للمستمع، فإنّه إذا أفلح سيكون قد أدّى فعلا تمريريًا"[2]، ولكنّه قد يتضمّن الأيديولوجيا والهيمنة، لذلك ينتقده هابرماس من أجل الوصول إلى الحالة المثالية للفعل الكلامي والّتي ترتبط بـ "قصدية شفافة وتأثيرات هادفة للفهم والتّفاهم بُغية الوصول إلى تواصل حرّ وصحيح"[3].

ويعتقد سيرل أنّ فعل الكلام يشمل ثلاث مستويات تتمثّل في:

1) **الفعل التّعبيري:** ويرتبط بتلفّظ كلمات ذات معنى، حيث يقول سيرل في هذا الصّدد: "إنّني أُسمّي فعل "قول شيء ما" بالمعنى العادي التّام أداءً للفعل التّعبيري، وأُسمّي دراسة المنطوقات حتى هذه النّقطة، ومن هذه الجوانب باسم دراسة التّعبيرات أو الوحدات التّامة للكلام"[4].

2) **الفعل الغرضي:** ويرتبط بما يقصده المتكلّم من وراء القول وهو أساس نظرية سيرل مثل الأمر والطّلب...

3) **الفعل التّأثيري:** ويرتبط بالتّأثير الّذي يحدثه القول في المستمع مثل الإقناع والإخافة...

---

[1] المرجع السّابق، ص 203.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] علي عبود المحمداوي، التّواصل بوصفه منجزا لغويا: دراسة في المنعطف اللّغوي في فكر هابرماس، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة اللّغة، قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى، مرجع سابق، ص 333.

[4] الزّواوي بغورة، الفلسفة واللّغة، نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 107 – 108.

ولقد اهتم سيرل أيضا بمقاصد الفعل اللّغوي وكذلك بالمواضعات الّتي يتّفق حولها المتخاطبون حيث تمكّن "من تقديم تصنيف جديد للأعمال اللّغوية كان أساسًا لمنطق الأعمال المتضمّنة في القول"[1]، وتنتظم اللّعبة اللّغوية الّتي تحدّد مقاصد الفعل اللّغوي عبر مواضعات لغوية تتمثّل في أربعة قواعد وهي:

1) قاعدة الإدخال "التّقديم أو التّحضير": وتتعلّق بسياق الكلام والافتراضات المسبقة.

2) قاعدة النّزاهة "الأمانة والإخلاص": وتقتضي أنّ المتكلّم يجب أن يكون صادق النّية عند إصدار الفعل الكلامي.

3) القاعدة الجوهرية أو الأساسية: حيث يستخدم المتكلّم اللّغة ليقوم بالفعل بنيّة وليس مجرّد قول شيء ما.

4) قاعدة المحتوى القضوي "الإخباري": وترتبط بمحتوى الجملة حتّى يكون الفعل الكلامي ملائمًا.

وعندما لا يتم احترام هذه القواعد خاصّة قاعدة النّزاهة ينتج الكذب والتّخييل بوصفهما "نشاطان لغويّان يتّخذان غالبًا شكل الإخبار أو الإثبات دون أن يكونا مع ذلك إخبارًا أو إثباتًا خالصين"[2]، فالكذب هو فعل لغوي يقصد من خلاله المتكلّم أن يعتقد السّامع أنّ الكلام صحيح مع أنّه يعلم أنّه غير كذلك، وهذا يعني أنّ لديه نيّة في تضليل السّامع ودفعه للاعتقاد بشيء غير حقيقي.

أمّا التّخييل، فلا ينجز الفعل الكلامي بالمعنى الحقيقي مثل التّمثيل، والمسرح والرّوايات فهو محاكاة لفعل كلامي وليس فعلًا كلاميًا فعليًا، وسواءً تعلّق الأمر بالكذب أو التّخييل فإنّه يرتبط بشكل أساسي بالنّية والقصد من ورائه والسّياق الّذي قيل فيه وهذا يعني أنّ "المقاصد الكامنة وراء الكذب والتّخييل مقاصد متبانية"[3].

ولقد قسّم سيرل الأفعال الكلامية إلى أفعال مباشرة وأفعال غير مباشرة، ويقصد بالأولى الأفعال الّتي يدلّلُ عليها حرفيا أي الّتي يطابق فيها المعنى الحرفي للعبارة مع

[1] آن روبول، جاك موشلار، التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، مرجع سابق، ص 34.

[2] المرجع نفسه، ص 37.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

القصد التّداولي للمُتكلّم، فالصّيغة اللّغوية المنطوق بها تؤدّي قصد المُتكلّم نفسه فالقول مثلًا: "أعدُك أن آتي غدا"، فهذا الفعل اللّغوي وهو الوعد يتطابق مع القصد الّذي أراده المُتكلّم.

أمّا االثّانية فهي الأفعال الّتي يدلّل عليها سياقيًا بمعنى أنّها الأفعال الّتي لا يُطابق فيها المعنى الحرفي للعبارة مع القصد التّداولي بل يعتمد فهمها على السّياق والاستعمال التّداولي بمعنى أنّ المتكلّم يستخدم صيغة لغوية معيّنة ولكنّه يقصد من ورائها معنى آخر بحيث أنّه "لا تؤدي جميع الأفعال الكلامية بنطق جمل يعبّر معناها الحرفي عن المعنى الّذي يقصده المتكلّم"[1]، فالقول مثلًا: هل تستطيع إغلاق النّافذة؟ فهو يتجاوز المعنى الحرفي وهو السّؤال عن القدرة إلى قصد تداولي غير مباشر وهو الطّلب "أي طلب غلق النّافذة" ويجب التّنبيه إلى أنّ هذا النّوع من الأفعال غير المباشرة لا يُغيّر في الدّلالة المُعجمية، أمّا إذا تحوّل المعنى الدّلالي للكلمات من الحقيقة إلى المجاز فإنّ ذلك يتعلّق بالأفعال الاستعارية حيث أنّ "الاستعارة إحدى المشكلات الأساسية الّتي واجهت سيرل ذلك أنّ قسمًا كبيرًا من اللّغة لا يتطابق فيه معنى المتكلّم Speaker Meaning مع معنى الجملة Sentence Meaning، عدم التّطابق هذا لا يشمل فقط اللّغة المجازية، بل إنّ هناك أنماطًا لغويةً أخرى يحدث فيها عدم التّطابق مثل الكلام غير المباشر Indirect Speech والمفارقة Irany، في هذه الأنماط ما تقصد إليه الجملة يختلف عمّا يقصد إليه مستخدم هذه الجملة"[2].

وحسب سيرل ينقسم المنطوق الاستعاري ليس بوصفه نوعًا جديدًا من الأفعال الكلامية، وإنّما بوصفه طريقة خاصّة في استعمال اللّغة إلى ثلاث مستويات:

1- المنطوق الاستعاري البسيط: وفيه تقوم الاستعارة على الاستبدال المحدّد لكلمة بكلمة أخرى؛ أي كلمة ملفوظة بأخرى مُضمرة وتمثّل المقصود المجازي، أو قصد المتكلّم.

[1] جون سيرل، العقل واللّغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، مرجع سابق، ص 220.

[2] أحمد صبرة، التّفكير الاستعاري في الدّراسات الغربية، مجلة علامات في النّقد، العدد 49، 1 سبتمبر 2003، السّعودية، ص 493.

2- المنطوق الاستعاري غير المحدّد: وهو يتّسمُ باتّساع مجال المعاني الّتي يحتملها المنطوق الاستعاري، إذ لا يتحدّد المُضمر هنا في كلمة واحدة بل يتشعّب بين عدّة دلالات مجازية يحتملها البعد المجازي الاستعاري.

3- الاستعارة الميّتة: وفيها يُهمل المعنى الأصلي للملفوظ، ليكون المعنى المجازي الاستعاري هو الملفوظ"[1].

ومنه، يبيّن سيرل أنّ الاستعارة تنبني على المستوى الاستعاري البسيط، والمستوى الاستعاري غير المحدّد من أجل نقل معاني متعدّدة، أمّا الاستعارة الميّتة فهي الّتي فقدت قوّتها المجازية من كثرة الاستعمال حتّى أصبحت تبدو جزءًا من الاستعمال المعجمي العادي، حيث تكشف الاستعارة الميّتة عن تحوّل المنطوق الاستعاري من فعل تداولي غير مباشر إلى معنى معجمي حرفي.

وعليه، يتبيّن أنّ نظرية الأفعال الكلامية عند كل من أوستين وسيرل ركّزت على أنّ اللّغة ليست مجرّد أداة لنقل المعارف والمعلومات ووصف الواقع، وإنّما هي إنجاز فعل ضمن سياقات اجتماعية تواصلية معينة، وهذا ما ابتدأه أوستين في تمييزه بين الأقوال الوصفية والأقوال الإنجازية، الّتي أكّدت على الطّابع الإنجازي للقول، ليُعمّق سيرل المشروع اللّغوي الأوستيني بتحليل الجوانب القصدية للخطاب والتّمييز بين الأفعال المباشرة وغير المباشرة وكذلك تحليله للاستعارة، وهذا ما أثرى القاموس اللّغوي وكان ملاذًا لكثير من الدّراسات سواءً بالنّهل منه أم بنقده وتجاوزه، ومن ثم تطويره، وإنّ هذا التّأسيس النّظري لا يكتمل إلّا باستشكال الأبعاد الفلسفية واللّغوية لنظرية الأفعال الكلامية.

[1] عبد الله بريمي، بين تداوليات سورل وتفكيكية دريدا، مقال ضمن كتاب جماعي، التّداوليات علم استخدام اللّغة، مرجع سابق، ص ص 267 – 268.

المبحث الثّاني: أبعادها الفلسفية واللّغوية:

تُعد نظرية الأفعال الكلامية من أبرز ما قدّمته فلسفة اللّغة في القرن العشرين، حيث نقلت اللّغة من كونها أداة لنقل المعاني إلى كونها فعلاً اجتماعيًا له القدرة على إنجاز الأشياء بالكلمات بالتّعبير الأوستيني، ولم تكن هذه النّظرية مجرّد نظرية لغوية خالصة وإنّما كانت لها أبعاد فلسفية ولغوية عميقة، فإلى أي مدى تتداخل الأبعاد الفلسفية واللّغوية في نظرية الأفعال الكلامية، لتُشكّل تصوّرًا جديدًا للّغة يُزاوج بين الدّلالة والتّداول وبين الفهم النّظري والممارسة التّواصلية؟

1. الأبعاد الفلسفية:

اعتقدت الفلسفة التّحليلية الكلاسيكية خاصة الوضعية المنطقية أنّ أغلب المشكلات الفلسفية نابعة من استخدام اللّغة الطّبيعية، وهذا ما استدعى إبداع لغة اصطناعية من أجل تجنّب الغموض والالتباس الّذي تتضمّنه اللّغة العادية، غدت من خلاله الفلسفة تحليلا منطقيا للّغة، ذلك أنّ "المشكلات الفلسفية نابعة من اللّغة ومن الاستعمال السّيء للّغة؛ وإنّ اللّغة الطّبيعية مصدر الخطأ وسوء الفهم"[1]، لذلك يعرّف فتغنشتاين مهمّة الفلسفة "بأنّها نقد الأوهام النّاشئة عن الأصل اللّغوي للمشكلات الفلسفية"[2].

وبالتّالي، حدث تحوّل هام، أدرك من خلاله الفلاسفة التّحليليون خاصة منهم فتغنشتاين الثّاني قيمة اللّغة العادية وقيمتها الاستعمالية، الأمر الّذي كان له بالغ الأثر على نظرية الأفعال الكلامية عند أوستين وسيرل الّتي تربط بين القول والفعل، وتعتبر اللّغة ليست مجرد رموز تتمثّل الواقع بل هي أفعال اجتماعية، ما يجعل المعنى ليس ثابتا، بل يتشكّل داخل سياق الاستعمال ضمن شبكة تفاعلية اجتماعية.

[1] حيدر عبد السّادة جودة، المنعرج الفلسفي، أثر فلسفة اللّغة في تحوّل الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2024، اللاّذقية، سورية، ص 63.

[2] Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, Djamel Koulouchli, La philosophie du langage, Op. cit, p 248.

ومع مجيء أوستين حدثت نقلة نوعية في فهم اللّغة الّتي تجاوزت البعد التّركيبي والدّلالي إلى البعد التّداولي والتّواصلي، وأعاد تعريف اللّغة بأنّها فعل يُنجز في العالم بواسطة كلمات، فنحن لا نصف حالة من خلال الكلام، بل نحدث حالة جديدة من خلال الكلام ذاته، كما بيّن أنّ اللّغة ليست وصفية فحسب بل إنجازية أيضا، فعندما نقول كلامًا فنحن نقوم بأفعال في الآن نفسه.

وإذ ذاك، تكمن الأهمية الفلسفية لنظرية الأفعال الكلامية في كونها منعرجًا هاما في نقل اللّغة من المستوى النّظري الوصفي المجرد إلى كونها ممارسة اجتماعية تجعل الكلام فعلاً منجزًا بمجرد النّطق به، وهذه الفكرة الّتي حمل لواءها أوستين كانت رائجة مع اللّغوي الفرنسي بنفنيست حيث "يبدأ أوستين مثل بنفيست بالتّشكيك في فرضية الطّابع الوصفي الأساسي للّغة"[1]، ومنه عارض بنفنيست بدوره الفكرة السّائدة في أنّ اللّغة هي مجرد أداة لوصف الواقع فقط، وإنّما هي تنفيذ للأفعال عن طريق الأقوال، فاللّغة ليست فقط نظامًا وصفيًا محايدًا، بل هي فعل تواصلي ينخرط فيه المتكلّم ضمن موقف محدّد، وبذلك تمّ التّحوّل من منطق الدّلالة إلى منطق التّداول، ومن نظرية المعنى إلى نظرية الفعل.

إنّ انتقاد الوضعية أدّى إلى تأسيس التّداولية الّتي تقرن بين اللّغة والفعل، إذ "يتأسّس الدّرس التّداولي في منظوره العام على تعيين مهمته المتمثلة في إدماج السّلوك اللّغوي داخل نظرية الفعل"[2]. فلقد أسهم أوستين بشكل تقويضي في نقد تصورات الوضعية المنطقية فاللّغة ليست مجرد تقرير للحقيقة، بل ممارسة اجتماعية ولها قوة تأثيرية حسب النّية والقصدية والمعنى والسّياق. فلقد كشفت نظرية الأفعال الكلامية أنّ اللّغة جزء من الممارسة الإنسانية وبالتّالي تدخل في عمق الفعل الاجتماعي، وهذا يعني أنّه تم نقل اللّغة كأداة لوصف الواقع إلى فعل يعمل على تغيير الواقع، حيث ترتبط بمباحث القصدية والعقل والأخلاق، ومنه "يبدو أنّ نظرية أفعال الكلام تحاول من خلال المنطلقات النّظرية والعملية أن تؤسّس لنوع من البراكسيس التّشاركي، يكون موضوعه العقل، اللّغة، المجتمع... هذه

[1] Maribel Fehlmann, Actes de langage et pouvoir des mots, Affranchissement, Bannissement, promesse, et serment dant les langues classiques, Op. cit, p20.

[2] عبد الرّزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، مرجع سابق، ص 88.

الثّلاثية هي ما حاول جون سيرل أن يقدّمها في كتابه الشّهير: العقل واللّغة والمجتمع"[1] حيث جاء سيرل ليعمّق هذا التّحول ويؤسّس لمنظومة لغوية أكثر منهجية تحدّد أنواع الأفعال الكلامية وشروطها وقواعدها الاجتماعية واللّغوية.

وإذ ذاك، فإنّ هذا البراكسز يفيد بأنّ الفعل الكلامي لم يعد مجردّ أداة للتّعبير، بل أصبح منفتحًا على فهم التّفاعل الاجتماعي بين البشر وكيفية إنتاجهم للمعنى. ومن هذا المنظور، تتأسّس العقلانية التّواصلية عند هابرماس على اعتبار أنّ التّواصل شرطًا لتنظيم الفعل الاجتماعي. وعليه، تصير اللّغة كنوطات موسيقية يتشكّل من خلالها العالم؛ فهي لا تكتفي بصنع الأشياء كما بيّن أوستين، بل تُسهم في تغيير العالم ذاته بوصفها براكسز يقوم على التّواصل العقلاني والتّفاعل الاجتماعي.

وبذلك، احتلّت نظرية الفعل الكلامي مكانة جوهرية في التّحول الفلسفي من منطق الحقيقة إلى منطق الفهم، حيث كانت جسرًا رابطًا بين فلسفة اللّغة التّحليلية ونظرية التّواصل الاجتماعي، ففي التّصوُّر الكلاسيكي كان المعنى هو محور الفلسفة أمّا في التّصوُّر التّداولي الجديد فإنّ الفعل هو الّذي يمنح المعنى وجوده، حيث تصبح اللّغة إنتاجًا للعالم الاجتماعي من خلال الممارسة التّواصلية.

فلقد عمّق هابرماس البعد التّداولي للقول وضمّنه بالضّرورة مزاعم الصّدق أي أنّ كل قول يتضمّن إدّعاءً ضمنيًا حول الصّدق والصّدقية والصّلاحية المعيارية، وبذلك فالقول ليس مجرّد فعل لغوي، بل ممارسة تواصلية تنظّم التّفاهم بين الذّوات إذ "بفضل العقلنة اللّغوية في تعابيرنا وسيادة العقل النّقدي يمكن أن نطمح إلى الكونية على أساس تداولي وقابل للتّعميم"[2]، وبذلك يصبح الفعل الكلامي نواة للفعل التّواصلي الّذي يقوم على التّفاهم المتبادل بين الذّوات، الأمر الّذي جعل هابرماس يُعيد قراءة الأفعال الكلامية ضمن مشروعه الفلسفي حول نظرية الفعل التّواصلي ليجعلها أساسا للعقلانية التّواصلية – وهذا ما سنتناوله لاحقا – إذ الفعل اللّغوي لم يعد فعلًا أدائيًا معزولًا، بل ممارسةً بين الذّوات تسعى إلى الاتّفاق ضمن شروط مثالية للتّواصل. ومن هنا، تبرز الأبعاد الفلسفية لنظرية الفعل الكلامي من النّاحية

---

[1] عبد القادر بوعرفة، فلسفة الفعل، الماهية والعوائق، (The actions philosophy (Essence and abstacle، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة الفعل، من محاولات التّأسيس إلى آفاق النّقد، إشراف وتنسيق عبد العزيز العيادي، البشير ربوح، منشورات الاختلاف، ط 1، 2015، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 57.

[2] زهير الخويلدي، تشريح العقل الغربي، مقابسات فلسفية في النّظر والعمل، مرجع سابق، ص 299.

الأنطولوجية الّتي تجعل اللّغة فاعلاً إيجابيًا له القدرة على إنشاء العالم من خلال الكلام فالقول مثلا: أُعلن، أفتتح، فهذا القول لا يصف حدثا بل ينشئه بمعنى أنّ القول له القدرة على تغيير الحالة الوجودية للموضوع بمجرّد النّطق به في سياق معيّن، وبذلك يَتحوّل القول من فعل دال إلى فعل إنجازي له القدرة على الفعل الوجودي، بحيث يتجاوز مستوى الدّلالة إلى مستوى الفعل، ليصير الكلام وسيلة لتغيير العالم لا لوصفه، وبذلك أسهم الفعل الكلامي في بناء العوالم الاجتماعية بوصفه بنية أنطولوجية في صميم الوجود الإنساني. ومن النّاحية الإبستيمية إذ كانت المعرفة تنبثق من خلال التّواصل بين الذّوات في منظور العقلانية التواصلية، فإنها لا تُفهم بوصفها امتلاكًا لموضوع، بل باعتبارها تحقّقًا جماعيا للفهم، وفي هذا السياق يقول هابرماس: "حاولت في إطار نظرية الفعل التّواصلي إرساء معقولية سلوكية مفادها أنّ شخصا معيّنا، ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثّقافية، فإنّه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التّواصلية، ومن ثمّة لن يكون في مقدوره كمحصّلة أن لا يبدي اهتمامًا ببعض الافتراضات التّداولية نعتقد أنّها ذات منحى عام"[1]. وبذلك تصير التّداولية براديغمًا معرفيًا جديدًا يجعل الخطاب مصدرًا للمعرفة المشتركة في الفضاء التّداولي وتتأسّس على قوة الحجة والبرهان لا على الهيمنة والسّيطرة.

أمّا من النّاحية الأكسيولوجية الإتيقية خاصّة فترتبط بإدّعاءات الصّدق الّتي يتضمّنها الخطاب اللّغوي، إذ ترتبط بمدى مطابقته للواقع ومدى صدقية حامله وصلاحيته الأخلاقية والاجتماعية بما يتوافق والمعايير والقيم المتّفق عليها، حيث يتبدّى البعد الأخلاقي في عمق الفعل الكلامي، فتنجلي العلاقة بين المتكلّم والمخاطب بوصفها التزاما أخلاقيا بحيث "تركّز التّداولية الكلية على المنظور البينذاتي والحواري لأي إنتاج للمعنى، لا تهدف التّداولية الكلية أو الصّورية كنظرية للدّلالة إلى تحديد معنى الكلام أو الخطاب فحسب، بل تسعى بشكل خاص إلى النّظر في صحة محتوى هذا الخطاب ونتائجه العملية"[2]، وبذلك لم يعد الفعل الكلامي مجرّد بناء لغوي بل براديغم فلسفي شامل لفهم الإنسان في علاقته بالعالم وبالآخرين.

---

[1] يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 30.

[2] بلقاسم كريسعان، مدخل جديد لقراءة هابرماس، العقل التّواصلي وأفق الدّيمقراطية التّداولية، دار العروبة للنّشر والتّوزيع، 2025، عمان، الأردن، ص 122.

وإذا كان البعد الفلسفي قد كشف عن الأسس الأنطولوجية والإبستيمية والمعيارية لنظرية الأفعال الكلامية، فإنّ استجلاء بنيتها الدّاخلية يقتضي الانتقال إلى تحليل مستواها اللّغوي، فكيف تنتقل هذه الرؤية الفلسفية إلى المستوى اللّغوي لتكشف عن البنية الدّاخلية للفعل الكلامي ومكوّناته التّداولية؟

2. الأبعاد اللّغوية:

لقد تأسّست نظرية الأفعال الكلامية التّداولية من خلال تحليلها لمستويات الفعل الكلامي "التّلفظي، التّمريري، التّأثيري"، فلقد ركّزت على الكلام في الاستعمال، إذ تتشكّل من قصد المتكلّم وسياق الاستعمال، وليس على اللّغة كبنية مجردة، حيث تُصبح اللّغة "أفعال حياة تنتظم في مواضعات وقواعد، أو قراءات تستبطن دوافع حيوية تطلعنا على نثر الحياة بتعقيداتها المتزايدة وتفاصيلها غير المكتملة"[1]، وهذا ما فتح المجال للتّداوليات الّتي ربطت المعنى بالسّياق والاستعمال ووسّعت من وظائف اللّغة، فالتّحليل التّداولي كشف أنّ الخطاب يتضمّن دائما قصدا ومعنى يتجاوز البنية الدّلالية للّغة، ذلك أنّ "نظرية هابرماس ليست مجرد خطاب نظري، بل إنّها تهتم أساسًا بالممارسات العملية لفعل التّواصل"[2].

ويرتبط البحث التّداولي بدراسة جوانب لغوية أربعة وهي: "الإشارة deixis، والافتراض السّابق presupposition، والاستلزام الحواري conversational Implicature، والأفعال الكلامية speech acts"[3].

ويمكن تحليل الرّكائز الأساسية لفهم التّواصل اللّغوي على الشّاكلة الآتية:

1) **الإشارة:** وهي مجموع الكلمات والعبارات الّتي ترتبط بسياق معين مثل الضّمائر (أنا نحن، أنت) وظروف الزّمان والمكان (هنا، هناك، غدا)، ذلك أنّه "عندما نستعمل تعبيرًا إشاريّا من مثل "أنا"، "هنا"، أو هذه السّيارة، فإنّنا نعبّر عن مفهوم إشاري، وما يميّز مفهومًا

[1] عبد الرّزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، مرجع سابق، ص 99.

[2] فوزية شراد، تداولية الأفعال والخطاب، هابرماس أنموذجا، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة الفعل، من محاولات التّأسيس إلى آفاق النّقد، مرجع سابق، ص 333.

[3] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، مرجع سابق، ص 15.

كهذا هو واقع أنّ إحالته محدّدة انطلاقا من قاعدة علائقية"[1]، وتساعد الإشارة في فهم أنّ اللّغة ليست منعزلة عن الفعل الاجتماعي، بل تتشكّل وفق سياقاته، لأنّه "دون الإشارات لا يكون هناك تواصل، ليس وبكل بساطة لأنّه يلزم إشارات لكي نوصل إلى الخارج ما يحدث في أعماق نفسنا، بل وبدقة أكبر لأنّ سريرتنا بمقدار ما هي سريرة لا يمكن إيصالها من دون العمومية، ولأنّ العمومية هي علاقة يبنيها العقل بين عنصر ما – الإشارة – وعناصر أخرى – الدّلالة"[2].

وتعتبر الإشارة إحدى الرّكائز الأساسية الّتي تربط نظرية الفعل الكلامي بفلسفة اللّغة التّداولية، ولقد ارتبطت الإشارة في النّظريات الكلاسيكية خاصّة مع فريجة ورسل حيث أنّ القول يكتسب دلالته من كونه يشير إلى شيء ما في العالم.

ولكن نظرية الفعل الكلامي كما طوّرها أوستين وسيرل، أعادت النّظر إلى هذا التّصوّر واعتبرت أنّ القول لا يُختزل في الإشارة إلى شيء، بل هو فعل ينجز من خلال اللّغة، فهي فعل مقصود من المتكلّم نحو المخاطب، ولقد أعادت التّداولية توظيف مفهوم الإشارة في سياق جديد يجعلها وسيط بين المعنى والقصد والتّفاعل الاجتماعي، وهذا ما أشار إليه شارل موريس في تأسيسه لعلم الإشارات أو السّيمياء من خلال عنصرين أساسين هما: "المتكلّم والسّياق"[3]، ومن ثم، فهي فعل تداولي يتحدّد ضمن سياق تواصلي مشترك ولكي تكون الإشارة ممكنة ومفهومة لا بدّ من وجود شروط مشتركة يفترضها المتكلّم والمخاطب مسبقًا من أجل تحقيق التّواصل وهذا ما يُطلق عليه بالافتراض السّابق.

2) **الافتراض السّابق:** حيث "يوجّه المتكلّم حديثه إلى السّامع على أساس ممّا يفترض سلفا أنّه معلوم له"[4]، فالقول مثلا: "عاد أحمد إلى الدّراسة" تفترض مسبقا أنّه كان قد توقف

[1] فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللّغة و"الذّهن"، ترجمة الحسين الزّاوي، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، 2008، الجزائر، ص 147.

[2] سيلفان أورو، جاك ديشان، جمال كولوغلي، فلسفة اللّغة، ترجمة بسام بركة، مراجعة ميشال زكريا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2012، بيروت، لبنان، ص 162.

[3] المرجع نفسه، ص 196.

[4] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، مرجع سابق، ص 26.

عن الدّراسة، ويحافظ الافتراض المسبق على الاستمرارية المعرفية بين المتكلّمين ويحفظ التّواصل بينهم.

ولقد وسّع هابرماس أهمية الافتراض السّابق بوصفه شرطًا قبليًا لنجاح التّواصل، حيث أسند قيمة الأفعال الكلامية إلى معايير وشروط تسمّى بإدّعاءات الصّحة وهي الّتي تجعل الكلام مفهومًا ومقبولاً من طرف المستمع، وهذه الإدّعاءات ليست مجرّد شروط خارجية، بل هي افتراضات سابقة ضمنية يحملها كل متكلّم ومستمع في عملية التّواصل، فالإنسان عندما يقول وعدًا فهذا يفترض مسبقا أنّ له القدرة على الوفاء به، وعندما أقدّم وصفًا فهذا يفترض مسبقا أنّ ما أقوله صادق ويمكن التّحقق منه، وأيضا عندما أشارك في حوار فهذا يفترض مسبقا أنّ الآخر يعترف بي كذات قادرة على التّواصل وأنّ هناك قاعدة مشتركة للتّفاهم حيث "تؤكّد هذه العلاقة الدّاخلية بين إدّعاءات الصّحة المضمرة في أفعال الكلام وصحة خلفيتها المعيارية في الاستخدام التّفاعلي بنفس الطّريقة الّتي يؤكّد بها إدّعاء الحقيقة في الاستخدام المعرفي"[1].

وبهذه العلاقة ينكشف البعد الأخلاقي للفعل الكلامي، إذ كل تواصل لغوي هو بالضّرورة علاقة أخلاقية بين ذوات تقوم على الصّدق والثّقة، وكل فعل كلامي يفترض مسبقاً صلاحية معرفية تتعلّق بصدق مضمونه وصلاحية معيارية تتعلّق بمشروعيته الأخلاقية، وصدق تعبيري يتعلّق بنوايا المتكلّم فـ "لكي يستمر النّشاط التّواصلي بسلاسة من الضّروري أن يعترف جميع المشاركين بصحّة إدّعاءات الصّحة الّتي قدّموها لبعضهم البعض"[2].

وبذلك سيكون التّحليل التّداولي للأفعال الكلامية عند هابرماس امتدادًا لفكرة الافتراضات السّابقة الّتي تضمن التّوافق المبدئي بين المتكلّمين فتضمن نجاح الفعل الكلامي وتُتيح إمكان التّفاهم بين الذّوات، حيث يرى هابرماس "أنّ المصطلح الألماني Verstandigang "الفهم المتبادل" له معان متعدّدة، فهو يعني على الأقل أنّ شخصين يفهمان تعبيرًا لفظيًا، ولكنّه قد يعني أيضا وجود اتّفاق بينهما، فيما يتعلّق بالخلفية المعيارية الّتي يتشاركانها على صحّة الكلام، ومع ذلك، يمكن للمشاركين في التّواصل أيضا الاتّفاق

[1] Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, Op. cit. p 395.

[2] Ibid, p 331.

على شيء موجود في العالم تمامًا، كما يمكنهم جعل طبيعة نواياهم مفهومة لبعضهم البعض"[1]، وهو ما يبرز كيف أنّ هابرماس طوّر البنية التّداولية للفعل الكلامي من مجرّد تحليل شكلي للّغة إلى إطار معياري يؤسّس للتّواصل بوصفه فعلاً يقوم على الاعتراف المتبادل بين الذّوات المشاركة في الفعل الكلامي، وهذا ما سنركّز عليه في المبحث الموالي المرتبط بالفعل الكلامي عند هابرماس.

3) **الاستلزام الحواري:** وهذا ما ركّز عليه خاصة بول غرايس Paul Grice (1913-1988)، حيث يعتقد أنّ القول يتضمّن قصدًا مباشرًا أو غير مباشر، وقد يتضمّن عكس القول الظّاهر، فكان محور اهتمامه هو الفصل بين القول والقصد، لذلك أراد غرايس "أن يقيم معبرا بين ما يحمله القول من معنى صريح explicit meaning وما يحمله من معنى متضمّن imexplicit meaning فنشأت عنده فكرة الاستلزام Implicature"[2] ومنه فلقد ميّز غرايس بين ما يُقال وهو المحتوى الصّريح للقول وبين ما يُفهم وهو ما يستنتجه المُستمع من السّياق ومن طريقة الكلام، ومنه يحتوي القول على دلالتين: دلالة ظاهرة وصريحة ودلالة خفية وضمنية، ذلك أنّ "القصد الخفي للفعل يكمن أيضا في جعل القصد الأوّلي ظاهرًا، ولكن هذا القصد هو إلى حدّ ما أقل تخيّليا ممّا يجعل التّعرف عليه من قبل المتلقّي يُفضي إلى إنجازه: والقصد الأوّلي والقصد الثّانوي يتمّ جعلهما بذلك غير قابلين للانفصال وهدف مجال التّواصل مثل وجهين لقصد واحد معقّد ومركّب"[3].

ويكشف الاستلزام الحواري عن كيفية إنتاج المعاني الضّمنية عن طريق إشارات السّياق والمعايير الاجتماعية، ويُؤكّد أنّ اللّغة هي أفعال تحمل مقاصد ولا تقتصر على ما يُقال فقط.

---

[1] Op. cit, p 331.

[2] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، مرجع سابق، ص 33.

[3] فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللّغة و"الذّهن"، مرجع سابق، ص 82.

ويقسّم غرايس الاستلزام إلى استلزام عرفي واستلزام حواري، أمّا الاستلزام العرفي "فقائم على ما تعارف عليه أصحاب اللّغة من استلزام بعض الألفاظ دلالات بعينها لا تنفك عنها مهما اختلفت بها السّياقات وتغيّرت التّراكيب"[1].

أمّا الاستلزام الحواري "فهو متغير دائما بتغيّر السّياقات الّتي يرد فيها"[2]، ولحل مشكلة الفصل بين القول والقصد، يقترح غرايس مبدأ التّعاون الّذي يحكم عملية التّخاطب بين المتكلّم والمتلقي وصياغته الكلية كالآتي: "ليكن انتهاضك للتّخاطب على الوجود الّذي يقتضيه الغرض منه"[3]، ومنه فإنّ مبدأ التّعاون يعتبر حجر الأساس من أجل فهم طريقة سير المحادثات، ويتضمّن تعاون ضمني بين المتحدّث والمستمع لغرض تحقيق فهم متبادل ومن ثم، فإنّ القول يحمل بعدين متكاملين: بُعد ظاهر يرتبط بالمحتوى المباشر والصّريح للخطاب، وبُعد باطن يفتح المجال لتعدّد التّأويلات، ما أفضى إلى أنّ التّواصل اللّغوي فعل مركّب يتجاوز البنية الدّلالية إلى البنية التّداولية، الّتي تربط بين مقاصد المتكلّم وقدرة المُتلقّي على إدراك المعاني الضّمنية، حيث "يكمن التّواصل بشكل أساسي، من خلال سلوك إشاري، في جعل المخاطب يتعرّف على القصد التّواصلي الّذي يفسّر هذا السّلوك"[4] فالاستلزام الحواري له القدرة على كشف آليات إنتاج المعنى وفهمه داخل الخطاب، ويحتوي على أربعة مبادئ: مبدأ الكم، مبدأ الكيف، مبدأ العلاقة، مبدأ الجهة، وتفصيلها كالآتي:

1- قاعدتا كم الخبر:

- لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجاته.
- لا تجعل إفادتك تتعدّى القدر المطلوب.

2- قاعدتا كيف الخبر:

- لا تقل ما تعلم إنّه ليس صادقًا أو ما تعلم كذبه.
- لا تقل ما ليست لك عليه بيّنة أو دليل يثبت صدق قولك.

3- قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال:

---

[1] المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] عبد الرّزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، مرجع سابق، ص 90.

[4] فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللّغة و"الذّهن"، مرجع سابق، ص 85.

– ليناسب مقالك مقامك أو مناسبة الكلام للسّياق الاستعمالي.

4– قواعد جهة الخبر:

– لتحترز من الالتباس.

– لتحترز من الإجمال.

– لتتكلّم بإيجاز.

– لترتّب كلامك[1].

ومن هذا النّص، يتّضح أن مبدأ الكمية يقترن بتقديم كم المعارف بالقدر الكافي حسب الموقف، أمّا مبدأ الكيفية فيقتضي النّزاهة والصّدق في القول والابتعاد عن الكذب والزّيف ويستدعي مبدأ العلاقة أو الملاءمة أن يكون الكلام مرتبطا بموضوع الحديث أي ضمن سياقه المحدّد، أما مبدأ الجهة فيقتضي الوضوح والتّرتيب وعدم الإلتباس.

4) الأفعال الكلامية:

تؤكّد نظرية الأفعال الكلامية أنّ كل قول لغوي هو فعل اجتماعي، ولا يقتصر على الجوانب النّحوية والمعجمية للّغة، وإنّما يهتم باللّغة كأفعال في سياقات واقعية، وهذا ما تمّ تحليله في العنصر السّابق خاصة مع أوستين وسيرل.

وإذ ذاك، يمكن القول بأنّ هذه الرّكائز تُكوّنُ شبكة متكاملة لفهم التّواصل البشري بحيث تضعنا الإشارة ضمن سياقات الحديث وتحدّد المشاركين، ويفترض الافتراض السّابق معرفة مشتركة بينهم، أمّا الاستلزام الحواري فله القدرة على فهم المعاني الضّمنية والمتخفّية ويكشف البنية التّعاونية للحوار، لتُبيّن الأفعال الكلامية أنّ اللّغة ليست مجرد أداة لنقل المعارف بقدر ما هي أداة للفعل الاجتماعي، وبذلك تنكشف الأبعاد اللّغوية في الدّرس التّداولي ومحايثته للحياة الإنسانية.

[1] عبد الرّزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، مرجع سابق، ص91.

المبحث الثّالث: الفعل الكلامي عند هابرماس:

يمثّل الفعل الكلامي عند هابرماس المدخل الأساسي لفهم انتقاله من النّقد الاجتماعي الموجّه إلى عقلانية الحداثة الأداتية نحو تأسيس عقلانية جديدة قوامها التّفاهم اللّغوي. فبعد أن كشف الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت عن انحراف العقل الحديث نحو السّيطرة التّقنية سعى هابرماس إلى إعادة الاعتبار للبعد التّداولي للعقل، معتبرًا أنّ التّواصل اللّغوي هو الفضاء الّذي يمكن فيه استعادة الوظيفة الأصلية للعقل بوصفه له القدرة على الفهم المشترك وليس مجرد أداة للهيمنة. ومن هنا تندرج نظرية الفعل الكلامي في صميم مشروعه النّقدي بوصفها القاعدة التّداولية الّتي يمكن أن ينبني عليها مفهوم جديد للعقلانية وللممارسة الاجتماعية معا، فكيف تتحدّد المكانة الإبستيمولوجية لنظرية الفعل الكلامي داخل المشروع النّقدي الهابرماسي؟ وما الشّروط الّتي تضمن للفعل الكلامي نجاحه بوصفه وسيلة للتّفاهم العقلاني؟ ثم كيف يمكن للّغة أن تتحوّل من وسيلة للتّعبير إلى وسيط تواصلي يؤسّس لعقلانية بينذاتية قادرة على تجاوز هيمنة العقل الأداتي؟

1. موقع نظرية الفعل الكلامي في مشروع هابرماس الفلسفي:

احتلّت نظرية الأفعال الكلامية قصب السّبق في البحث الفلسفي الهابرماسي، حيث انطلق هابرماس في تأسيس مشروعه الفلسفي حول العقلانية التّواصلية من توسيع آفاق البحث الأوستيني والسّيرلي بشكل مخصوص ضف إلى فتغنشتاين ونعام تشومسكي Noam Chomsky (1928 –) وستراوسن Strawson (1919–2006) وغيرهم، ويعتقد ألكسندر دوبريكس Alexandre Dupeyrix في كتابه "لفهم هابرماس" أنّ المنعرج اللّغوي عند هابرماس "شكّل أساس مشروعه الفلسفي والاجتماعي منذ ستينيات القرن العشرين"[1].

ولقد انطلق هابرماس في دراسته من أنّ اللّغة لا تقتصر على المستوى الصّوتي والتّركيبي والدّلالي من أجل وصف الواقع فحسب، وإنّما هي إنجاز فعل يحمل قصدًا ومعنى ضمن سياق اجتماعي معيّن ليجعل من اللّغة أساسا لبناء التّفاهم الاجتماعي لأنّ "اللّغة في بنيتها ذاتها تميل نحو الفهم والتّفاهم المتبادل"[2]، فالفعل الكلامي لا يُنجز أفعالاً تمريريةً أو إنجازيةً فحسب، وإنّما يُنتج أفعالاً تواصليةً تتأسّس على إدّعاءات الصّدق والصّدق الذّاتي

[1] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Armand Colin, 2009, France, p 35.

[2] Ibid, p 42.

والصّواب المعياري فيصير الخطاب مجالاً لممارسة العقلانية التّواصلية استنادًا إلى تداولية الخطاب والأفعال "بحيث لا نكتفي بالجمل لصالح دراسة تداول الخطاب ككل، أي الانتقال من دراسة الكفاية اللّغوية Competence Linguistique إلى الكفاية التّواصلية"[1].

لقد تحوّل اهتمام هابرماس من فلسفة الوعي إلى فلسفة التّواصل أي من براديغم الوعي المتمركز على العقل إلى براديغم التّواصل المتمركز على اللّغة من أجل تأسيس نظرية نقدية للمجتمع أُطلق عليها "العقلانية التّواصلية"، فكانت بمثابة براديغم للعلوم الاجتماعية "فالفكر المعاصر يفترض في الواقع منعطفا، تغير طراز، انتقالاً: انتقالاً من فلسفة الشّعور إلى نظرية مرتكزة إلى اللّغة والعلامات اللّسانية"[2].

استند هابرماس إلى منجزات فلسفة اللّغة وبالضّبط نظرية الأفعال الكلامية من أجل تجاوز الطّروحات الكلاسيكية الّتي انبنت على الوعي ليجد ملاذه في التّواصل بين الذّوات وقوام ذلك هو اللّغة، حيث إنّ إدراج التّواصل ضمن المنعطف اللّغوي "لا يكتفي بتطبيق لمحتوى منعطف لغوي مكتمل وجاهز في نقده السّيسيولوجي والفلسفي لبراديغم فلسفة الوعي أو مرجعا نظريًا لفلسفة عملية، بل إنّ المنعطف اللّغوي هو في الوقت نفسه، تغيّر براديغمي حيث يتغذّى تأويل المنعطف عنده من تفاصيل التّغيير البراديغمي، وفي المقابل يتمّ إعادة بناء هذا الأخير على ضوء مقتضيات المنعطف"[3].

وبذلك وسّع هابرماس مجال اللّغة من التّحليل التّداولي للأفعال الكلامية، ليجعل من اللّغة أداة محورية لتحليل نظرياته في المجتمع والتّواصل والحجاج والإتيقا والسّياسة، وبناء الفضاء العمومي وتحقيق أفق التّفاهم بين الذّوات الاجتماعية، فكانت العقلانية التّواصلية امتدادًا نقديًا خصبًا للتّداولية.

اتخذ هابرماس من نظرية الأفعال الكلامية منطلقًا نظريًا، مبرزًا من خلالها البعد الإنجازي للّغة وذلك بهدف بناء تصور للعقلانية التواصلية، حيث وجد فيها إمكانًا لتجاوز العقلانية الأداتية الّتي وسمت الحداثة فقد "تهدف نظرية الفعل التّواصلي إلى كشف العقلانية

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النّظرية النّقدية التّواصلية، مرجع سابق، ص 127.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم عادل العوا، عويدات للنّشر والطّباعة، ط 1، 2003، بيروت، لبنان، ص 75.

[3] بلقاسم كريسعان، مدخل جديد لقراءة هابرماس، العقل التّواصلي وأفق الدّيمقراطية التّداولية، مرجع سابق، ص 111.

الكامنة في ممارسة التّواصل اليومي، وإعادة بناء مفهوم العقلانية المطلقة انطلاقًا من أساس صحة الخطاب"[1].

فاللّغة لم تعد وسيلة للتّأثير أو الهيمنة، وإنّما وسيلة للحوار العقلاني الحر الّذي يسعى إلى الفهم والتّفاهم المشترك والكشف عن هيمنة الأيديولوجيا "إنّ "هابرماس"، عندما يفكّر في أعمال اللّغة سيتعمّق فكرة اتّفاق يستند إلى قوة الخطاب البرهاني دون عنف"[2].

ومنه استثمر هابرماس نتائج نظرية الأفعال الكلامية في تأسيس مشروع نقدي يسعى إلى إصلاح الحداثة وتجاوز عثراتها عبر تأسيس عقلانية تواصلية، اعتبرت براديغمًا جديدًا للعلوم الاجتماعية، فـ "اللّغة هي الوسيلة الأمثل لتطبيق نظرية للمجتمع تعكس ذاتها وتتّجه نحو التّحرّر"[3].

فلقد تأثّر هابرماس بفتغنشتاين وأوستين وسيرل فيما يعرف بالتّداولية، وذلك من منظور الاستعمال الاجتماعي للّغة، من خلال نظرية الأفعال الكلامية، حيث أنّ القول هو فعل "عمل"، يرتبط هذا الفعل بمستعملي اللّغة ومقاصدهم، فتصير التّداولية ليست بحثًا نظريًا مجردًا بل البحث في الكلام من حيث هو فعل أُستخدم في سياق معين مقصود، فلقد اصطبغت الفلسفة الهابرماسية بصبغة تداولية، اتّخذت اللّغة ليس كبنية تركيبية، وإنّما كممارسة تداولية تواصلية لإصلاح المجتمع ومعالجة أمراضه، فكانت وسيطا تداوليا لعقلنة المجتمع ومؤسسة للاتّفاق الحر.

وتعود جذور هذه النّظرية إلى فتغنشتاين الّذي يقرن اللّغة بالفعل، وأنّ المعنى هو الاستعمال، وكان يقصد به في الرّسالة الاستعمال النّظمي للأسماء في سياقها المنطقي بمعنى "تحديد القواعد الّتي يُفترض أنّها تحكم البنية المنطقية للّغة"[4]، ولكنّه تحوّل في كتاباته

---

[1] Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, Op. cit. p 445.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 25.

[3] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 36.

[4] Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, Djamel Koulouchli, La philosophie du langage, Op. cit, p243.

المتأخّرة ليحمل معنى "الاستعمال الاجتماعي للّغة أي استعمالها لتحقيق أغراض معينة من قبل أفراد معينين في مجتمع معين"[1].

ولقد أثّرت فكرة فتغنشتاين "معنى الكلمة هو استعمالها في اللّغة" على معظم فلاسفة أوكسفورد وغيرهم حيث نجد ألستون W Alston (1921–2009) جمع في كتابه "المعنى والاستعمال" بعض التّعاريف الّتي تؤكّد هذه الصّلة ومن بينها:

- يقول رايل G Ryle: "إنّ فهم معنى الكلمة أو العبارة هو معرفة كيف تُستعمل...".
- ويقول نويل سميث P. Nowell . Smith: "إنّ توضيح معنى الكلمة هو شرح كيف تُستعمل".
- ويذهب إيفانس J . L Evans إلى أنّ "معنى الكلمة هو ببساطة مجموعة القواعد الّتي تحكم استعمالها والسّؤال عن معناها هو السّؤال عن تلك القواعد".
- ويرى G . J Warnock أنّ "معرفة معنى الجملة هو معرفة كيف تُستعمل ومعرفة في أي الظّروف يكون استعمالها صحيحا أو غير صحيح...، وتكون الجملة ذات معنى إذا كان لها استعمال، ونعرف معناها إذا عرفنا استعمالها"[2].

ونجد الفكرة نفسها عند ستراوسن في إطار ردّه على نظرية الأوصاف عند رسل الّتي تهدف إلى معالجة المشكلات المنطقية واللّغوية المتعلّقة بالجمل الّتي تحتوي أوصافًا عبر تحليل منطقي يجعلها قضايا مركّبة عن الوجود والوحدة بحيث تحسم قيمتها بالصّدق أو الكذب حتّى لو لم يوجد المرجع في الواقع، فتركّز على التّحليل المنطقي للأوصاف بوصفها تراكيب قابلة للتّفكيك إلى شروط وجود ووحدة وصفات؛ ولقد أراد ستراوسن تجاوز هذه النّظرية لأنّها تتجاهل البعد التّداولي للاستعمال اللّغوي، وأراد الرّبط "بين المعنى والقصد الاتّصالي"[3]، لتصير اللّغة ممارسة تداولية مشروطة بسياق الاستعمال للعلاقات بين المتكلّمين والمستمعين، حيث يرى ستراوسن "أنّ الفكرة الرئيسية في نظرية المعنى هي فكرة

[1] جمال حمود، فلسفة اللّغة عند لودفيغ فتغنشتاين، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 307.

[2] عبد الفتاح جاب الله، فلسفة اللّغة والمنطق، دراسة في فلسفة ستراوسن، الوراق للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2014، عمان، الأردن، ص 26.

[3] المرجع السّابق، ص 27.

أن يعني "أو يقصد" المتحدّث أو القائل شيئا ما من خلال قول موجّه إلى جمهور مستمعيه في مناسبة معيّنة"[1]. ومن ثمّ، فإنّ المعنى لا يُستخلص من التّحليل الصّوري بل من سياق الخطاب ومن الافتراضات السّابقة الّتي يتقاسمها المتحاورون. ولقد كان لهذه الفكرة الّتي قدّمها ستراوسن علاقة وطيدة بالمشروع التّداولي عند هابرماس الّذي يقرّ بأنّ كل فعل كلامي يفترض ضمنيا شروطا تداولية، ولكن هابرماس تجاوز التّحليل الوصفي لستراوسن إلى البعد المعياري النّقدي، إذ جعل من الافتراضات التّداولية أساسا للعقلانية التّواصلية.

ومن ثمّ، فلقد كان فتغنشتاين بمثابة المنعطف اللّغوي الّذي عمل على تأسيس هذه النّظرية، حيث "وجدت هذه الانعطافة اهتمامًا معاصرًا من أوستين ولاحقًا من سيرل، في تنمية الرّؤية الفلسفية للبعد اللّغوي، فقدمت من قبل أوستين ومن بعده سيرل نظرية في التّداولية الاستعمالية للّغة"[2].

ويرجع مصطلح التّداولية Pragmatique "إلى شارل موريس Ch.Moris (1901–1978) وهو اصطلاح "كانت Kant كان قد أخذ به بورس في بناء نظرية عامة للعلامات"[3]، وتعتبر التّداولية عند موريس فرعًا من فروع السّيميائيات، تهتم بالبعد الاستعمالي للّغة من خلال دراسة كيفية توظيف العلامات في سياقات تواصلية ما ينتج عنها من آثار بمعنى أنّه اهتم بالجانب العملي والنّفعي للعلامة، وبذلك تصبح اللّغة أداة تواصلية وسلوكية مرتبطة بالفعل والمجتمع، فكانت نظريته بمثابة تمهيد لنظرية الأفعال الكلامية لأوستين وتلميذه سيرل.

وتعتبر التّداولية الصّنف الثّالث من دراسة اللّغة ضف إلى الصّنف الدّلالي والتّركيبي وقد انبثقت "عن التّقسيم الثّلاثي المدشّن من قبل الفيلسوف الأمريكي ش . موريس 1938 الّذي ميّز بين ثلاثة مجالات في الإحاطة بأية لغة، سواء أكان صوريًا أو طبيعيًا:

1) علم التّركيب الّذي يُعنى بعلاقات الأدلة فيما بينها.

2) علم الدّلالة الّذي يُعالج علاقات الأدلّة بالواقع.

---

[1] جمال حمود، فلسفة اللّغة عند لودفيغ فتغنشتاين، مرجع سابق، ص 45.

[2] علي عبود المحمداوي، التّواصل بوصفه منجزا لغويا: دراسة في المنعطف اللّغوي في فكر هابرماس، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة اللّغة، قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى، مرجع سابق، ص 320.

[3] عبد السّلام إسماعيلي علوي، ما التّداوليات؟ مقال ضمن كتاب جماعي، التّداوليات علم استخدام اللّغة، مرجع سابق، ص 19.

3) التّداولية الّتي تهتم بالعلاقات القائمة بين الأدلّة ومستعمليها واستعمالها وآثارها"[1].

ولقد تأثّر هابرماس بأوستين من خلال فكرة التّأثير على المستمع، وأراد تحريرها من تلك الهيمنة من أجل صنع الموقف المثالي للكلام، لذلك يرفض هابرماس فكرة الفعل التّأثيري لارتباطه أكثر بالمتلقي، لأنّ المتلقي قد يفهم قصدًا معيّنًا من الفعل التّأثيري يكون عكس القصد الحقيقي المتضمّن في القول، حيث "يجد هابرماس في القول الإيحائي التّأثيري "لازم فعل الكلام"، ذلك البعد الّذي يجب إلغاءه لغرض تحقيق التّواصل بشكل أفضل وأسلم"[2].

أمّا سيرل فأخذ منه فكرة قصد المتكلّم، إذ الكلام لا يقترن بالجانب اللّغوي، وإنّما بالجانب الاستعمالي الّذي يتضمّن قصد المتكلّم أثناء إنجاز فعل الكلام، حيث لا يحدّد معنى الكلام من خلال السّياق الاجتماعي فحسب كما فعل أوستين، بل يربطه بنية وقصد المتكلّم، حيث تمثّل قصدية المتكلّم عنصرًا هامًا في نظرية الفعل الكلامي، وتكشف عن البعد التّواصلي الّذي يتأسّس على قصد محدّد يسعى المخاطب إلى إيصاله إلى المُتلقّي. ومن ثم، ينبني المعنى من القصد الّذي يوجّهه المتحدّث والسّياق الاجتماعي والتّواصلي الّذي يضبط استعمال الكلام، ويمنح الخطابات قوّتها التّأثيرية، حيث "تتعزّز سلطة المتكلّم في مقصديته لأنّه الّذي يحدّد معاني كلامه سلفًا؛ ويترتّب عن هذا منطقيا أنّ المتلقي ليس له أي دور في مسألة إضفاء المعنى على الألفاظ؛ لأنّها وليدة معان مسؤولة عن تمظهرها سابقا؛ وما على القارئ إلّا أن يبحث عنها من خلال الألفاظ ذاتها؛ أو أن يجتهد لبلوغها إذا كانت مستترة وراء ألفاظها"[3].

ويتجلّى هذا العمق في فلسفة سيرل في الأفعال الكلامية، الّذي ربط بين البعد القصدي والحالات العقلية المصاحبة للفعل الكلامي كالإرادة والرّغبة والاعتقاد بوصفها المحدّدات الّتي تمنح القول طابعه التّفاعلي وقوته الإنجازية. وبهذا المعنى، يغدو الفعل الكلامي فعلاً اجتماعيًا تواصليًا يتحدّد من خلال قصدية المتكلّم وسياق الخطاب، وهو ما شكّل مرتكزًا هامًا في نظرية الفعل الكلامي وتحليل الخطاب التّداولي.

---

[1] دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 101.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السّياسية للحداثة، من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل، هابرماس أنموذجا، دار الأمان، ط 1، 2011، الرّباط، المغرب، ص 2014.

[3] حيدر عبد السّادة جودة، المنعرج الفلسفي، أثر فلسفة اللّغة في تحوّل الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 58.

وإنّ هذا الرّبط بين القصد والسّياق التّداولي قد مهّد الطّريق أمام هابرماس من أجل توظيف نظرية الأفعال الكلامية، وذلك لتأسيس العقلانية التّواصلية، حيث تصبح اللّغة عند هابرماس "منظومة تداولية مرتبطة بالقصدية للمتكلّم والوضوح للمستمع، وتوحي العملية برُمّتها إلى تحقيق الفهم بين المتحاورين أو تحقيق المهمة التّأويلية في فهم الآخر"[1].

ويعتقد هابرماس أنّ سيرل قام بتجريد الأفعال الكلامية من سياقها التّواصلي، حيث يقول في هذا الصّدد: "أمّا الخطوة نحو تيبولوجيا لأفعال الكلام محفّزة نظريًا، فإنّ سيرل قد قطعها عندما وَسَمَ المقاصد المتضمّنة – في– القول والمواقف القضوية الّتي يسلكها أو يتّخذها متكلّم ما، عندما يقوم بأعمال كلامية توصيفية وتوجيهية ووعدية وتصريحية وإفصاحية وسمًا أنطولوجياً"[2]، فإذا كان أوستين قد ربط الفعل الكلامي بالوضعية الّتي يتم فيها الفعل "كالوعد في سياق معيّن"، فإنّ سيرل أعاد صياغتها في صورة بنية منطقية مجّردة يمكن تحليلها بمعزل عن الموقف، وهو ما وَسَمَ نظرية سيرل بالطّابع البنيوي الشّكلي أكثر منه الطّابع التّداولي، لذلك فإنّ هابرماس "يشطب تصنيفات أوستين وسيرل للأفعال الكلامية المتعلّقة بالهيمنة، ويعود إلى قصدية شفافة وتأثيرات هادفة للفهم والتّفاهم بغية الوصول إلى تواصل حر وصحيح"[3]، الأمر الّذي جعله يتجاوز الفعل التّمريري عند سيرل والفعل الإيحائي عند أوستين وذلك من أجل "كشف هذا الزّيف وتلك الأدلجة والهيمنة"[4].

وعلى الرّغم من أنّ سيرل ميّز بين ثلاث مستويات للفعل الكلامي "التّلفظي الإنجازي، التّأثيري، "إلّا أنّه حسب هابرماس يبقى ناقصًا، لأنّه لا يُدمج كليًا البعد التّواصلي الاجتماعي، كما أنّ سيرل يؤكّد على البنية الفردية، حيث يُفهم الفعل الكلامي بوصفه عملية فردية ذهنية قبل أن يكون عملية اجتماعية، في حين أنّ هابرماس يؤكّد على شروط تداولية مشتركة بين المتحاورين ويتجاوز التّحليل الدّاخلي للفعل، أي يهتم بالبنية التّفاعلية الّتي يتحقّق فيها الفهم المتبادل، وبذلك يتجاوز هابرماس فكرة سيرل في جعل أفعال الكلام كأدوات

---

[1] علي عبود المحمداوي، التّواصل بوصفه منجزا لغويا: دراسة في المنعطف اللّغوي في فكر هابرماس، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة اللّغة، قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى، مرجع سابق، ص 320.

[2] يورغن هابرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 516.

[3] المرجع السّابق، ص 333.

[4] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السّياسية للحداثة، من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل، هابرماس أنموذجا، مرجع سابق، ص 216.

لتحليل كيف يعمل العقل الفردي، داخل القواعد اللّغوية إلى جعل الفعل الكلامي أساسًا للنّقد الاجتماعي، ومن ثمّ فإنّ القول عند أوستين وسيرل هو فعل فردي إنجازي، أمّا عند هابرماس فيتجاوز حدود الفرد إلى أفق التّواصل المعياري الّذي يُنظّم العيش المشترك.

بناءً على هذه التّمييزات، يعتقد هابرماس أنّ الأفعال الكلامية هي أفعال اجتماعية لها قدرة ثلاثية في إحالة الذّوات المُتخاطبة إلى العوالم الّتي يعيش فيها الإنسان وهي:

1) **العالم الموضوعي:** بما يتضمّنه من وقائع وأشياء يمكن التّحقق منها.
2) **العالم الذّاتي:** يُعبّر عن التّجارب والمشاعر الدّاخلية.
3) **العالم الاجتماعي:** يتأسّس على المعايير والقواعد المشتركة الّتي تنظّم سلوكات الأفراد وتفاعلاتهم.

يتضمّن كل كل فعل كلامي ضمنيا إدّعاءات صدق يمكن للمخاطب قبولها أو رفضها وهي:

1) إدّعاء الصّدق: ويتعلّق بمدى تطابق القول مع الواقع الخارجي، ويرتبط بالعالم الموضوعي، وهو ما يرتبط بالفعل الإستراتيجي الّذي يهدف إلى تحقيق النّجاح.
2) إدّعاء الإخلاص أو الصّدق الذّاتي: ويتعلّق بصدق المتكلّم مع ذاته، ويرتبط بالعالم الذّاتي، وهو ما يرتبط بالفعل المسرحي "الدّرامي".
3) إدّعاء الصّلاحية أو الصّواب المعياري: ويرتبط بمنظومة المعايير الاجتماعية ومدى اتّساق القول مع القواعد الاجتماعية، حيث "تقيس العقلانية نفسها على قدرة تمييز المشاركين في التّفاعل، أن يتوجّهوا إلى متطلّبات الصّلاحية المكوّنة على الاعتراف الما بين ذاتي"[1]، وهو ما يرتبط بالفعل المنظّم بواسطة معايير.

وهكذا يغدو الفعل الكلامي تواصليًا بامتياز، لأنّه يوحّد بين العوالم الثّلاثة في عملية لغوية واحدة تهدف إلى بناء التّواصل الاجتماعي، وبذلك ينتج الفعل التّواصلي بوصفه

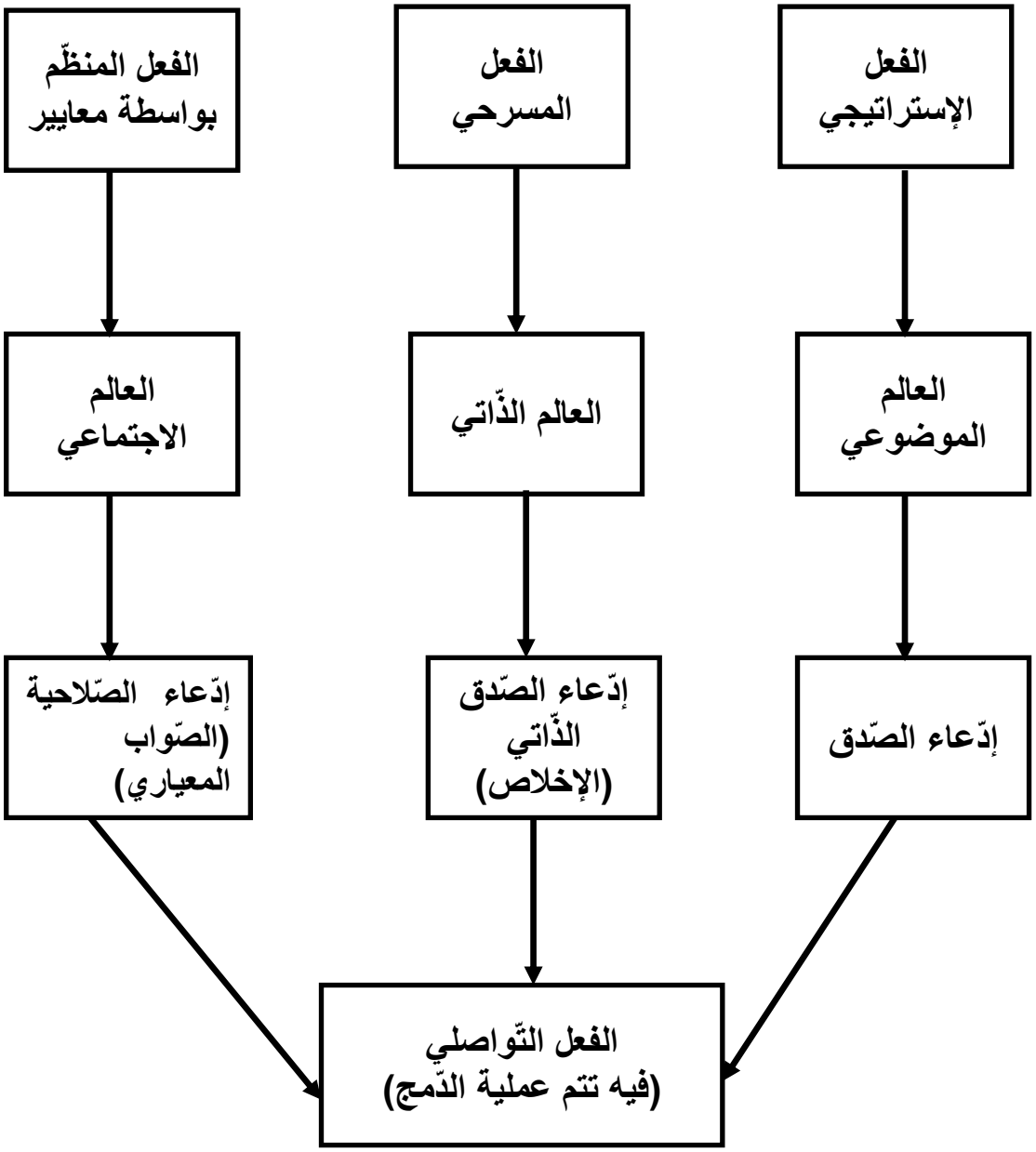
[1] يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص 459.

"الفعل الّذي يُمكّن من دخول شخصين في علاقة بينذاتية، باحثين عن اتّفاق على وضعية عملية من أجل تنسيق مشاريعهم بطريقة متفّق عليها"[1].

ويمكن توصيف هذه التّقسيمات على الشّاكلة الآتية:

التّقسيم الثّلاثي الهابرماسي للأفعال الكلامية وعوالمها

وإدّعاءات الصّدق المرتبطة بها*



[1] فوزية شراد، تداولية الأفعال والخطاب، هابرماس أنموذجا، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة الفعل، من محاولات التّأسيس إلى آفاق النّقد، مرجع سابق، ص 339.

* من إعداد الطّالبة بناءً على معطيات الدّراسة.

وترتبط الشّبكة الثّلاثية الّتي تتوسّط بين اللّفظ والعالم من منظور المتكلّم عندما يقول شيئا يندرج ضمن السّياق اليومي بثلاثة وظائف وهي:

1) أنّ المتحدّث لا يُشير فقط إلى شيء موجود في العالم الموضوعي "كمجموع ما هو موجود أو يمكن أن يكون فعليًا".

2) بل يُشير أيضا في الوقت نفسه إلى شيء موجود في العالم الاجتماعي "كمجموع العلاقات الشّخصية الرّاسخة".

3) وإلى شيء موجود في عالم المتحَدّث الذّاتي "كمجموع التّجارب الذّاتية القابلة للتّجلي الّتي يتمتّع المتحدّث بامتياز الوصول إليها"[1].

ويمكن أن تحلّل هذه الشبكة الثّلاثية أيضا من منظور المتلقّي بأن تؤدّي اللّغة أيضا ثلاثة وظائف هي:

1) إعادة الإنتاج الثّقافي، أي تحقيق التّقاليد (ومن هذا المنظور تُترجم اللّغة إلى لغة).

2) التّكامل الاجتماعي، أي تنسيق الخطط الّتي وضعها مختلف الفاعلين في التّفاعل الاجتماعي (ومن هذا المنظور طوّرت نظرية النّشاط التّواصلي).

3) التّنشئة الاجتماعية، أي التّفسير الثّقافي للاحتياجات (ومن هذا المنظور طوّر ج .هـ. ميد علم النّفس الاجتماعي الخاص به"[2].

وبذلك، يعتقد هابرماس أنّ الفعل التّواصلي لا يُختزل في الأفعال الإنجازية فقط كما تصوّرها أوستين وسيرل، بل هو فعل مرتبط بسياقات التّفاعل الاجتماعي، فالأفعال الكلامية لا تنحصر من حيث بنيتها فقط، بل من حيث شروط الصّلاحية الّتي تجعل الفعل ناجحًا في فضاء تداولي، وبذلك "يُمكن لإدّعاءات الصّلاحية المتعلّقة بالحقيقة والسّداد والصّدقية أن تُستخدم بوصفها خيطا مادّيا من أجل اختيار الرُّؤى النّظرية الّتي من خلالها يمكن

---

[1] Jürgen Habermas, Morale et communication conscience morale et activité communicationnelle, traduction et introduction par Christian Bouchindhomme, Flammarion, Janvier 1999, France, p 45.

[2] Ibid, p 46.

تعليل الأنماط الأساسية لاستعمال اللّغة، أو وظائف اللّغة، وتصنيف الأفعال الكلامية المتنوّعة بحسب كل لغة مفردة"[1].

ومن ثَمّ يؤكّد هابرماس أنّ ماهية الفعل التّواصلي تكمن في تحقيق التّفاهم المشترك بين الفاعلين الاجتماعيين، فكل قول يتوجّه إلى الآخر بوصفه التزامًا قابلاً للنّقد والقبول أو الرّفض ضمن فضاء تداولي حر، بما يجعل التّواصل ذاته مجالاً عقلانيًا لبناء الإجماع ومنه ينبني تمييز هابرماس بين الأفعال الكلامية الموجّهة نحو التّأثير والأفعال الموجّهة نحو التّفاهم، ليكشف عن البعد النّقدي للّغة الّتي تُنسّق بين العوالم الثّلاثة: الموضوع الذّاتي والاجتماعي، حيث يقول هابرماس: "أودّ أن أستثمر تمييز أوستين بين الأعمال المتضمنة – في – الكلام والأعمال المؤثّرة – بالكلام في رسم حدّ يفصل الأفعال الموجّهة نحو التّفاهم عن الأفعال الموجّهة نحو النّجاح، وذلك من أجل البحث في مفعول الرّابطة المتضمّنة – في – الكلام النّاجم عن عروض الأعمال الكلامية، وفي دور إدّعاءات الصّلاحية القابلة للنّقد، وإنّ مناظرة المحاولات المنافسة الرّامية إلى تصنيف الأفعال الكلامية إنّما تفيد في تعزيز هذه الطّروحات"[2].

وتأسيسًا على ذلك، فإنّ النّتيجة المرغوب فيها في توظيف نظرية الفعل الكلامي في المشروع الفلسفي الهابرماسي لا تقف عند حدود إعادة صياغة المنجز الأوستيني – السّيرلي، بل تتجاوز ذلك إلى بناء معايير تداولية تُحدّد شروط نجاح الفعل الكلامي ذاته فبأي معنى يُشكّل الفعل الكلامي النّاجح مدخلا لتأسيس العقلانية التّواصلية؟ وإذا كان نجاح الفعل الكلامي مرهونًا بتحقيق دعاوي الصّلاحية الثّلاث، فكيف يوظّف هابرماس هذا الشّرط التّداولي لتأسيس عقلانية بديلة عن العقلانية الأداتية؟

2. شروط الفعل الكلامي النّاجح:

انطلق هابرماس من نظرية الأفعال الكلامية وأعاد صياغتها في إطار مشروعه عن العقلانية التّواصلية، إذ الفعل الكلامي ليس مجرد إنجاز لغوي، بل يقتضي ضرورة تحقيق شروط النّجاح التّواصلية، الّتي تضمن إمكان التّفاهم العقلاني بين الذّوات، ويؤكّد

[1] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 458.

[2] المصدر نفسه، ص 459.

هابرماس أنّ كل فعل كلامي يتضمّن بعدين متداخلين في التّواصل اللّغوي: البُعد الخطابي والبُعد البلاغي.

1) البُعد الخَطابي: يُشير إلى محتوى البيان ذاته، ما يُقال، والّذي يُشير بالضّرورة إلى عناصر العالم؛ ونتحدّث أيضا عن المحتوى القضوي[1]، فالمتكلّم عند النّطق بجملة فإنّه يقصد الدّخول في أفق حواري عقلاني يقوم على المحاججة، ويكون قوله قابل للنّقد من قبل الآخر.

2) البُعد البلاغي: "يُشير إلى القوّة الأدائية للّغة: إلى حقيقة أنّ البيان يُشرك المتكلّم والمحاور في علاقة شخصية، إلى حقيقة أنّ شخصا ما يتّفق مع شخص آخر على شيء ما في العالم"[2]، حيث يرتبط بطريقة عرض القول أي بكيفية تمرير المعنى عبر القول من خلال الوسائط البلاغية وهي الّتي تؤثّر في كيفية تلقّي الخطاب ومدى نجاحه أو إخفاقه وبذلك فإنّ التّواصل الإنساني يعني المزج بين العقلانية الخطابية والبلاغية.

ويميّز هابرماس داخل كل فعل تواصلي ثلاثة أصناف من الإدعاءات الّتي لا يكتسب الخطاب دونها طابعه العقلاني وفعاليته التّداولية، إذ لا يتحقّق هذا الفعل إلا بالارتكاز على منظومة من الإدّعاءات المعيارية الّتي تُمثل شروطًا تأسيسية لنجاح الخطاب، ويُعبر عنها بمفهوم "مزاعم الصّدق"، حيث "يلتزم كل طرف ضمنًا بمقتضيات الصّدق والصّدقية والصّلاحية"[3]. وعلى هذا الأساس ينطوي كل فعل كلامي على ثلاثة إدّعاءات معيارية يعرضها المُتكلّم ضمنيًا على محك تقييم المُتلقي: يتعلق أوّلها بإدّعاء الصّدق من حيث مطابقة القول للواقع الموضوعي؛ ويتّصل ثانيها بإدعاء الصّواب المعياري أي بمدى انسجام القول مع القواعد والمعايير الأخلاقية المشتركة؛ أمّا ثالثها فيرتبط بالصّدق الذاتي، من حيث تعبير المتكلّم عن نواياه ومشاعره بصدق. وبذلك، يغدو الفعل التّواصلي مجالًا لتقويم مُتبادل لمزاعم الصّلاحية، وتتحوّل اللّغة تبعًا لذلك، إلى وسيط عقلاني لتأسيس الفهم المُشترك وبناء حياة اجتماعية قوامها التّوافق لا الإكراه. فالمتكلّم لا يملك سلطة مطلقة على

---

[1] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 39.

[2] Ibid, p 39.

[3] Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, Op. cit. p 445.

المعنى بل يعرض إدّعاءاته تحت محك النّقد، ليقوم المستمع بدوره بتقرير حول مدى صلاحيّتها ومنه "يُتيح الموقف الأدائي توجّهًا متبادلًا نحو متطلّبات الصّلاحية "مثل الصّدق والصّواب المعياري، والإخلاص"، الّتي ينطق بها المتحدّث متوقّعا إجابة بنعم أو لا من المستمع تتطلّب هذه المتطلّبات تقييمًا نقديًّا بحيث يكون الإدراك المتبادل الّذي يفترضه أي متطلّب معيّن أساسًا لإجماع ذي دوافع عقلانية، وبتبنّي موقف أدائي، ينخرط كل من المتحدّث والمستمع في الوقت نفسه، في الوظائف الّتي تؤدّي الأفعال التّواصلية لإعادة إنتاج عالم الحياة المشتركة بينهما"[1]، ويمكن تفصيل هذه الإدّعاءات كالآتي:

1- **إدّعاء الصّدق:** ويعني أنّ مضمون الخطاب يتطابق مع الواقع، بمعنى أنّ عبارات المتكلّم صادقة وموضوعية، وهو ما يرتبط باللّغة الّتي تستجمع القول والفعل في آن واحد فمثلا: القول بأنّ "السّماء تمطر"، يتوقّف صدق هذا القول على مدى مطابقته مع الواقع الفعلي.

2- **إدّعاء الصّواب المعياري أو الصّلاحية المعيارية:** الفعل التّواصلي يتوافق مع معايير المجتمع وقواعده الأخلاقية ولا يجب أن يخرج عن السّياق الاجتماعي، بمعنى استخدام العبارات والألفاظ الّتي يُصادق عليها المجتمع من أجل إكسابها المشروعية، فالكلام يجب أن ينسجم مع المعايير الأخلاقية والقيم الاجتماعية مثل القول: "يجب احترام كبار السّن" فهذا القول ليس وصف للواقع فحسب، بل امتثال لقاعدة أخلاقية واجتماعية.

3- **إدّعاء الإخلاص أو الصّدق الذّاتي:** المتكلّم يُعبر بصدق عمّا يشعر به فعلًا، ويرتبط بمقصدية المتكلّم ونيته وهو ما يجعل للّغة وشاجة بعالم الحياة الاجتماعية، فالقول مثلا: "أنا سعيد" يتوقّف هذا القول على مدى مطابقته للحالة النّفسية الفعلية.

ويضيف هابرماس نوعا رابعا وهو "**إدّعاءات الفهم**" حيث "يجب على المتكلّم أن يجعل كلامه مفهوما"[2]، وهذا الإدّعاء هو الشّرط الجوهري للعملية التّواصلية. ولتحقّق إدّعاءات الصّدق والصّواب المعياري والصّدق الذّاتي يجب أن يكون الكلام مفهوما، حيث

---

[1] Jürgen Habermas, Morale et communication conscience morale et activité communicationnelle, Op. cit, p 46.

[2] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 39.

يصوغ المتكلّم خطابه بلغة واضحة ومفهومة للآخر، ومنه فنجاح التّواصل مرهون بتضافر هذه الإدّعاءات جميعا، بوصفها الإطار المعياري الّذي يتضمّن عقلانية الخطاب وقدرته على إنتاج التّفاهم بين الأفراد، وتجعل من الفعل الكلامي أكثر من مجرد تبادل لغوي بل ممارسة عقلانية تضمن للفاعلين الاجتماعيين إمكان تحقيق التّفاهم عن طريق المحاججة العقلانية، وهو ما يمنح الخطاب بعدًا معياريًا وأخلاقيًا في آن واحد.

ويعتبر الموقف المثالي للكلام النّموذج المعياري، الّذي يفترض تواصلًا خالًيا من الإكراه والهيمنة وهو بمثابة المرجعية الّتي تمنح الفعل الكلامي مشروعيته حيث يقول هابرماس في هذا السّياق: "أُطلق على الوضع المثالي للكلام اسم "الوضع المثالي" عندما لا تُعيق التّواصل أفعال خارجية طارئة، ولا قيود متأصّلة في بنية التّواصل نفسها"[1].

ويُؤكّد هابرماس أنّه لا يمكن لبنية التّواصل أن تكون خالية من القيود، إلّا إذا توفّرت لجميع أطراف النّقاش إمكانات متكافئة في اختيار أفعالهم الكلامية وممارستها، بحيث لا يكون الحاسم في توجيه مسار النقاش سوى سلطان الحجة. و يرتبط ذلك بالشّرط العقلاني الحواري الّذي يقتضي انفتاح الفعل الكلامي على إمكانات النّقاش والتّبرير، بما يُتيح للآخر القبول أو الرّفض استنادًا إلى حجج عقلانية، لا إلى إكراه أو سلطة خارجية. وعلى هذا النّحو، يُفترض أن ينخرط المتحاورون في النّقاش بحرية، في سياق يخلو من الضّغوط ويقوم على الاحتكام إلى قوة الحجة وحدها بوصفها معيارًا للفصل في القضايا المطروحة "وهنا نرى أنّ هابرماس قد حقّق الدّمج بين ما أراده أوستين من تأويل المستمع، وما نظر له سيرل من قصد المتكلّم للتّأثير في المستمع، داخل إطار الحالة المثالية للكلام وتحت معيارية إتيقا النقاش لتداولية شكلية عامة"[2].

ويشترط هابرماس في الموقف المثالي للكلام من أجل ضمان فعاليته المعيارية شرطين أساسيين هما:

[1] Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, Op. cit. p 322.

[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السّياسية للحداثة، من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل، هابرماس أنموذجا، مرجع سابق، ص 217.

1-يجب أن تُتاح لجميع المشاركين الافتراضيين في المناقشة، الفرص نفسها لاستخدام الأفعال الكلامية التّواصلية وبالتّالي القدرة على فتح المناقشات، في أي وقت ومتابعتها بالتّناوب بين الخُطب والرّدود والأسئلة والأجوبة.

2- يجب أن تُتاح لجميع المشاركين في المناقشة، فرص متساوية لتقديم التّفسيرات والإدّعاءات والتّوصيات والتّوضيحات والتّبريرات، وكذلك لإثارة الإشكاليات أو تبرير أو دحض إدّعائهم بالصّحة بحيث لا يبقى أي رأي سابق بمنأى عن التّفكيك والنّقد"[1].

ومنه، يتحقّق مبدأ تكافؤ الفرص في المشاركة، ويصبح لكل طرف الحق في الكلام وطرح الأسئلة وتبرير مواقفهم والرّد على معترضيهم.

ويضيف هابرماس شرطين آخرين لضمان القدرة، على الانخراط في النّقاش فعليا وهما:

1- لا يسمح بمشاركة المتحدّثين في النّقاش إلّا لمن يتمتّعون كممثلين، بفرص متساوية لاستخدام أفعال الكلام التّمثيلية، أي للتّعبير عن مواقفهم ومشاعرهم ورغباتهم، فتوافق الهوامش المتاحة لكل لفظ، والتّوافق المتكامل بين القرب والمسافة في السّياقات العملية هما وحدهما الضّمانة لصدق الممثّلين مع أنفسهم وشفافية دواخلهم، حتى عند مشاركتهم في النّقاش.

2- لا يسمح بالمناقشة إلّا للمتحدّثين الّذين يتمتّعون كممثّلين بنفس الفرص لاستخدام أفعال الكلام التّنظيمية، أي الأمر والمعارضة والسّماح والمنع وتقديم الوعود وقبولها والمحاسبة والمطالبة بالحسابات، وما إلى ذلك لأنّ التّبادلية الكاملة للتّوقّعات فيما يتعلّق بالسّلوك مع استبعاد الامتيازات بمعنى معايير العمل والتّقييم الّتي تشرك موضوعًا من جانب واحد، هي وحدها الّتي تقدّم الضّمان، بأنّ المساواة الرّسمية في الفرص في تنفيذ

[1] Op. cit, p 223.

واستمرار الخطاب يمكن استخدامها حقا لتعليق القيود، الّتي يفرضها الواقع والدّخول في مجال المناقشة محميًا من العقبات، التّجريبية والعملية[1].

وهذا يعني أنّ جميع المشاركين متساوون في تبرير أقوالهم والدّفاع عنها، ولا يسمح لأحد فرض رأيه عن طريق القوة أو يمنع الآخر من النّقد والاعتراض وبذلك يفتح فضاء النّقاش للجميع على أساس الحجّة وحدها.

هكذا قدّم هابرماس الشّروط المعيارية للخطاب من خلال الموقف المثالي للكلام بوصفه نموذجًا معياريًا موجدًا للتّواصل غير المشوّه، وهو ما يتأسّس على مبدأ تكافؤ الفرص بين المشاركين من خلال الاستناد إلى الأفعال الكلامية، وكذلك من خلال المساواة في تقديم التّبريرات والتّوصيات والرّدود... استنادًا إلى قوة الحجة وليس السّلطة والإكراه وهو ما يسمح بتعميم هذه الشّروط على كل خطاب عقلاني، فالموقف المثالي للكلام ليس مجرّد حالة واقعية تحدث دائما، بل هو معيار تنظيمي للتّواصل يُفهم من خلاله متى يكون الحوار عقلانيًا ومتى يحيد عن مساره بسبب الاكراه والسّيطرة.

وهكذا تنجلي الغاية من هذه الشّروط في تأسيس تواصل عقلاني له القدرة على تجاوز حدود العقلانية الأداتية وإرساء إمكانات الفهم المشترك بين الذّوات، فالعقلانية الأداتية جعلت من اللّغة مجرّد أداة لنقل المعلومات وتحقيق المنفعة، في حين أنّ هابرماس حوّلها إلى فضاء للتّفاهم الحر يقرن المعقولية بالتّواصل لا بالهيمنة التّقنية، وهو ما يدفعنا إلى طرح التّساؤل الآتي: ما طبيعة العلاقة بين اللّغة والتّواصل؟ وكيف جعل هابرماس اللّغة وسيطًا عقلانيًا لبناء التّواصل الاجتماعي وتحقيق التّفاهم العقلاني بين الذّوات؟ بمعنى كيف يُدمج هابرماس بين البنية التّداولية للأفعال الكلامية وشروطها المعيارية من جهة وبين مشروعه في إعادة تعريف العقلانية وتأسيسها على التّواصل من جهة أخرى، بما يضع نظرية الفعل الكلامي في قلب مشروعه الفلسفي؟

3. العلاقة بين اللّغة والتّواصل:

شكّلت نظرية الأفعال الكلامية منعطفًا حاسمًا في فلسفة اللّغة المعاصرة، إذ نقلت اهتمام اللّغة من المستوى الدّلالي إلى الممارسة الإنجازية، الأمر الّذي فتح آفاقًا جديدة أمام

[1] Op. cit, p p 323 – 324.

هابرماس إذ جعل منها أرضية خصبة من أجل تطوير مشروعه الفلسفي، حيث ارتقى باللّغة من المستوى التّداولي إلى المستوى التّواصلي، ومنه يغدو البحث في العلائقية القائمة بين الأفعال الكلامية والعقلانية التّواصلية ضروريًا، لفهم التّحوُّر الّذي حدث على مستوى الفلسفة التّداولية في نقل اللّغة كفعل إنجازي إلى تأسيس مشروع تواصلي، حيث "يؤسّس نموذج لعبة اللّغة علاقة بين اللّغة والنّشاط التّواصلي"[1].

وإنّ النّظرية التّواصلية تقتضي التّحليل الفلسفي النّقدي للواقع الاجتماعي، وذلك عبر وسيط اللّغة وهو ما يقتضي الدّمج بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، إذ "النّهج اللّغوي يؤدّي إلى تأسيس علم اجتماع شامل يدرس النّشاط الاجتماعي على مستوى التّفاعل بين الأشخاص"[2].

ويعتبر التّواصل موضوعًا أساسيًا في الفكر الفلسفي الرّاهن، وقد شمل جميع المجالات الفلسفية والاجتماعية والسّياسية، وهو حسب هابرماس ليس مجرد تبادل معلومات وإنّما هو فعل اجتماعي يهدف إلى بناء العلاقات الإنسانية وتحقيق الفهم والتّفاهم بين أفراد المجتمع حيث يتأسّس على الاقتران بين القول والفعل أين يتحقّق مقصد المتكلمين وفق قواعد تضبط الأقوال والأفعال، وتعتمد على الكفاية التّواصلية، حيث يسعى جميع الفاعلين في الحوار إلى اتّفاق عقلاني، ومنه فالتّواصل هو أساس بناء مجتمع عقلاني ديمقراطي.

ومن الجدير أن نُشير إلى تأثّر هابرماس برائد نظرية النّحو التّوليدي الفطري نعام تشومسكي، الّذي اعتبره رافدًا من الرّوافد الفلسفية الّتي استلهمها في تأسيس مشروعه التّواصلي رغم الفروقات بينهما من حيث النّظر إلى اللّغة، حيث اعتبرها تشومسكي قدرة معرفية فطرية مستقلة تهتم بالبنية النّحوية والقواعد العقلية أكثر منها بالوظائف التّواصلية "حيث يرى سيرل أنّ عدم التّمكن من رؤية العلاقة الجوهرية بين اللّغة والاتّصال؛ بين المعنى والأفعال الكلامية، هو القصور الأعظم للنّظرية التّشومسكية"[3]، بمعنى إمكانية دراسة اللّغة كقدرة فردية بمعزل عن المجتمع والثّقافة تركيزًا على إمكانية العقل في إنتاج اللّغة؛ على عكس هابرماس الّذي اعتبر اللّغة فعلًا كلامًيا تداوليًا لتحقيق التّواصل

---

[1] Op. cit, p 169.

[2] Ibid, p 154.

[3] عبد الفتاح جاب الله، فلسفة اللّغة والمنطق، دراسة في فلسفة ستراوسن، مرجع سابق، ص 45.

الإنساني بوصفه فعل اجتماعي وأخلاقي، ينظر إلى كيفية استخدام اللّغة لتحقيق الفهم والتّفاهم وفق شروط التّداول المثالي للّغة، فلقد رفض هابرماس فكرة تشومسكي في "النّظر إلى اللّغة بوصفها كيانًا مستقلًا من دون اعتبار لوظائفها المعرفية أو التّواصلية، وفاصلًا بين الكفاءة والأداء، أي بين ما يمكن أن يقوله الإنسان ويفهمه نظريًا، وبين ما يقوله فعليًا"[1]، ومن ثم فإنّ هابرماس تجاوز الفصل التّشومسكي بين الكفاءة والأداء ليحوّل الكفاءة اللّغوية إلى كفاءة تواصلية.

ويؤكّد هابرماس على وجود علاقة وطيدة بين اللّغة والتّواصل، من حيث إنّ غاية الفعل التّواصلي تتمثل في تحقيق "التّفاهم أو الوفاق"[2]، أي بلوغ اتّفاق بين الذّوات العاقلة والقادرة على الكلام، في إطار ما يُعرف بـ "مزاعم الصّدق". وفي هذا السّياق، يبرز الدّور المركزي للّغة في بناء الفعل التّواصلي حيث يقول هابرماس: "أنا مدين لكل من النّزاعات التّداولية والتّحليلية للنّظرية اللّغوية فإنّ غاية الفهم المتبادل مغروسة في الاتّصال اللّغوي"[3].

ومن هذا المنطلق، يمنح هابرماس للّغة وظيفة مزدوجة تجمع بين البعد المعرفي والبعد التّواصلي بما يجعلها الأساس الّذي تقوم عليه العقلانية التّواصلية. فالعقلانية هنا لا تُختزل في امتلاك المعرفة في ذاتها، بقدر ما تتجلّى في طرائق اكتسابها وتداولها سواء من حيث التّعبيرات اللّغوية أو الأفعال الّتي تكتسب صفة العقلانية من انخراطها في سياق تواصلي قائم على الفهم والتّبرير.

ولقد ارتبطت العقلانية في التّقليد الحداثي بالبعد الأداتي، الّذي مكّن العقل بالوسائل النّاجحة لتحقيق غايات نفعية، تهدف إلى السّيطرة في إطار ما يُعرف بالمفهوم العرفاني الأداتي للعقلانية، والّذي يرتبط "بالاستخدام غير التّواصلي لمعرفة قضوية في نطاق أفعال مسدّدة نحو هدف ما"[4]. أمّا العقلانية التّواصلية فلقد ارتبطت بـ "الاستخدام التّواصلي

---

[1] عبد الرّزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، مرجع سابق، ص ص 99 – 100.

[2] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2012، بيروت، لبنان، ص 146.

[3] المرجع نفسه، ص 151.

[4] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 92.

لمعرفة قضوية في أفعال كلامية"[1]، وهنا لا يكون الهدف من الخطاب النّجاح أو السّيطرة وإنّما الوصول إلى اتّفاق مبني على الحجة يقول هابرماس: "لا يحق لنا أن نُسمي إثباتًا ما عقلانيًا إلّا متى استوفى المتكلّم الشّروط الّتي هي ضرورية، من أجل بلوغ الهدف المتضمّن في القول، ألا وهو التّفاهم في الأقل مع مشارك آخر في التّواصل في شأن شيء ما في العالم، كذلك لا يحق لنا أن نسمي فعلًا ما مسدّدًا نحو هدف ما عقلانيًا، إلّا متى استوفى صاحب الفعل الشّروط الّتي هي ضرورية من أجل تحقيق نية التّدخل في العالم في شكل ناجح"[2].

ومنه فإنّ تحليل العقلانية حسب هابرماس يرتبط باستخدام المعرفة القضوية وهو ما يرتبط بموقفين:

1) الموقف الواقعي: ويرتبط بالتّصرف الأداتي حيث "ينطلق من الافتراض الأنطولوجي للعالم بوصفه جملة الحال على ما هي عليه، وذلك من أجل أن يوضّح على هذا الأساس شروط السّلوك العقلاني"[3]، ويرتبط بالشّروط الّتي يجب أن تستوفيها الذّات من أجل تحقيق هدف ما.

2) الموقف الفينومينولوجي: ويرتبط بالتّفاهم التّواصلي حيث يُشكّل "منعطفًا ترنسندنتاليًا ويتفكّر في كون أولئك الّذين يسلكون في شكل عقلاني، إنّما ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يفترضوا عالمًا موضوعيًا"[4]، ويرتبط بالشّروط الأساسية لتحقيق التّواصل.

هكذا، حدّد هابرماس شروطًا معياريّة للخطاب التّواصلي من أجل أن تجعله مقبولًا من طرف المستمع، وذلك في إطار بناء عقلانية تواصلية بديلة عن العقلانية الأداتية.

هذا، ولا يرتبط القبول بنية المتكلّم أو المستمع، وإنّما من خلال تفاعل المشاركين أنفسهم في الحوار حيث "تفهم فعل الكلام عندما نعرف ما يجعله مقبولًا"[5]، وذلك من خلال الاعتراف المتبادل بينهم ضمن ما تقتضيه شروط الخطاب، بمعنى أنّ نجاح الخطاب

---

[1] المصدر السّابق، الصّفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه، ص ص 93 – 94.

[3] المصدر نفسه، ص 94.

[4] المصدر نفسه، ص 95.

[5] Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, Op. cit. p 445.

مرهون بقدرة المستمع على الاعتراف بالإدّعاءات الّتي يطرحها المتحدّث، والّتي تكون قابلة للنّقد والفحص، وفي هذا السّياق يقول هابرماس: "من المسلّم به أنّ فعل الكلام يمكن وصفه بأنّه مقبول عندما يستوفي الشّروط اللّازمة لتمكين المستمع من الرّد بـ "نعم" على إدّعاء المتحدث لا يمكن استيفاء هذه الشّروط، من جانب واحد، لا بالنّسبة للمتحدّث ولا بالنسبة للمستمع على حدى، بل هي شروط تتعلّق بالاعتراف المتبادل بإدّعاء اللّغة"[1]، وإنّ هذا ما يهدف إلى تأسيس تفاهم عقلاني حر بعيدًا عن أي تأثير أو إكراه، فالحوار وحده كفيل بضمان الاتّفاق. وإذ ذاك، يصير التّواصل حسب هابرماس "فضاءً للتّساؤل الدّائم، لكن قوّته تكمن تحديدًا في قدرته على التّقدم بقوة الحجة الأقوى فحسب: لا بالتّهديدات أو الإكراه"[2].

إنّ هذا الفهم عمل على تأسيس عقلانية تواصلية أساسها الحوار والمناقشة وتداول الحجج والاعتراف المتبادل بين الأفراد تتجاوز حدود الاستخدام الأداتي للّغة كوسيلة لتحقيق منفعة، وتنتج إجماعًا عقلانيًا قائمًا على الحجج وليس الإكراه "لذلك فإنّ الأفعال الكلامية هي أفعال حجاجية؛ إذ تحمل المُخاطب على المشاركة في منح الخطاب دلالته الفعلية بما أنّ هذه الدّلالات لا تكون إلاّ بالإنجاز الفعلي للكلام الملفوظ"[3]. وإذ ذاك، تجاوز هابرماس حدود المناهج الكلاسيكية خاصة الوضعية في العلوم الاجتماعية من خلال تأسيس براديغم تواصلي لبناء نظرية اجتماعية عبر الوسيط اللّغوي كشرط للفعل التّواصلي يُتيح للمشاركين بناء تفاهم مشترك.

فلقد أراد هابرماس تأسيس علم معياري للتّواصل يروم الكشف عن الشّروط الكلية الّتي تجعل الفعل الكلامي ممكنًا وذا معنى في إطار ما أطلق عليه "البراجماطيقا العامة" حيث "إنّ إعادة بناء قواعد الأداء الدّاخلي الخاصة بالتّفاعلات الإنسانية "أي في الواقع التّفاعلات اللّغوية" هي جوهر ما يُسمى بالبراجماطيقا العامة"[4]، أراد من خلالها هابرماس أن يجعل من التّواصل انخراط في عملية تفاهم اجتماعي قائم على قواعد ضمنية مشتركة تمنح للخطاب قوة عقلانية، حيث شكّلت البراجماطيقا العامة "الحصن الّذي يقي التّواصل من

---

[1] Op. cit, p 445.

[2] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 40.

[3] عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، مرجع سابق، ص 74.

[4] Ibid, p 37.

التّشويش والتّحريف والتّزييف من خلال القواعد والفرضيات المسبقة الّتي تفترضها على المتكلّم والمستمع على حد السّواء"[1].

هذا، ويعتقد هابرماس أنّ الفعل التّواصلي ينبني على العلاقة القائمة بين الأنا والآخر "Alter وEgo "، فالأنا ليس بإمكانها فهم ذاتها إلّا عبر علاقتها بالغير، فوعي الذّات ليس معزولًا، بل مشروط بالتّفاعل مع الآخر حيث يقول هابرماس: "في نموذج التّفهم يكون مؤسّسا بشكل أكثر الموقف الإجرائي من تفاعل المشتركين الّذين يُنسّقون مشاريع أفعالهم من حيث إنّهم يتفهّمون فيما بينهم حول شيء ما في العالم، من حيث إنّ Ego يحقّق فعل تكلّم وAlter يجري تعليقا على ذلك يقوم الإثنان بإجراء علاقة ما بين شخصية. هذه العلاقة تكون مبنية من خلال نسق أفاق متشابكة تبادليًا بين متحدثين وسامعين وحاضرين مشتركين راهنيًا"[2].

ومنه، فإنّ فهم الذّات لا يكون بصورة متعالية نظرية مجردة، وإنّما بصورة عملية من خلال التّواصل بين الذّوات المشاركة في الخطاب، فالفعل الكلامي إذن هو عملية وعي متبادل بين الأنا والآخر، وبذلك يؤسّس هابرماس أسس العقلانية التّواصلية كبديل للعقلانية الأداتية، حيث يصبح الفهم الذّاتي نتاجًا لحوار عقلاني بين ذوات متفاعلة.

إنّ التّواصل عند هابرماس لا يقوم على الهيمنة والإكراه ولا يستمد مشروعيته من سلطة خارجية أو من تمثّل معياري مفروض على الأفراد والجماعات، وإنّما هو تبادل عقلاني يقوم على المحاججة والإقناع الحر، يغدو من خلاله الحوار التّداولي وسيلة لاختبار صلاحية الأقوال ومشروعية المواقف بمعزل عن كل سلطة أو إكراه إذ "التّطلع إلى تواصل غير مشوّه كان شرط إمكان الفعل التّواصلي، أي الفعل الّذي يهدف إلى تحقيق التّفاهم"[3].

يفترض الدّخول في عملية تواصلية، فكرة الانفتاح على الآخر وفق أفق حواري عقلاني أساسه اللّغة كبنية معيارية تحمل في داخلها إمكانات التّفاهم والتّوافق، فالحقيقة

---

[1] فوزية شراد، تداولية الأفعال والخطاب، هابرماس أنموذجا، مقال ضمن عمل جماعي، فلسفة الفعل، من محاولات التّأسيس إلى آفاق النّقد، مرجع سابق، ص 338.

[2] يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 436.

[3] رولف فيغرسهاوس، مدرسة فرانكفورت، تاريخها وتطوّرها النّظري وأهميتها السّياسية، مرجع سابق، ص 877.

ليست ملكية لطرف محدّد، وإنّما تُبنى من خلال انفتاح الذّات على الآخر واستعدادها المتواصل لمراجعة وإحصاء قناعاتها وقبول ما يثبت صدقه وصلاحيته عبر الحوار.

وهنا يتّضح بشكل جلي، الارتباط الوثيق بين التّواصل وفلسفة اللّغة، حيث تُتيح اللّغة إمكانية التّوافق بين الذّوات، إذ "هناك علاقة تربط بين إتيقا التّواصل – وهي فلسفة اجتماعية – بفلسفة اللّغة ونظرية الأفعال اللّغوية الّتي يختبر بها الأفراد صلاحية أقوالهم ومصداقية آرائهم أثناء تواصلهم الفعلي لبلوغ توافق بناء على مصداقية، وحقيقة ما يقولون ويدّعون"[1].

ولقد تأثّر هابرماس بالطّابع الثّوري للّغة كما فهمها هومبولت Humboldt (1769 – 1859) بوصفها قوّة تكوينية وثورية تعيد تشكيل وعي الإنسان وطرائق إدراكه حيث "يركّز هومبولت على الدّور الأساسي للّغة في تكوين الهوية الفردية والجماعية"[2]، وهو ما يطبعها بطابع الكلية والشّمولية في فهم العالم، "فاللّغة تبني رؤية العالم، ولكن أيضا شكل حياة المجتمع اللّغوي"[3]. فلقد بيّن هومبولت أنّ كل لغة تحمل في طيّاتها رؤية خاصّة للعالم ولكنّها تحمل في الوقت نفسه القدرة الإنسانية على التّعبير والفهم والتّفاهم بين الذّوات، لأنّ اللّغة كفعل لا تتمّ إلّا داخل الجماعة، الأمر الّذي يجعل اللّغة ذات صلة قوية بالمجتمع وهو ما كان له تأثير على هابرماس، إذ "اللّغة ليست ملكية خاصّة للفرد، ولكنّها تولّد كمجموعة متماسكة من المعاني مشتركة بيذاتيا، ومتجسّدة في التّعبيرات الثّقافية والممارسات الاجتماعية: على مستوى الظّواهر، لا تتطوّر أي لغة إلّا ضمن إطار اجتماعي، ولا يفهم الإنسان نفسه إلّا عندما يختبر مدى وضوح كلماته مع الآخرين"[4]، وبذلك تصبح اللّغة عملية حيّة تُنتج المعنى باستمرار داخل التّفاعل بين الذّوات فتشكّل علاقتنا بالعالم وبالآخرين، وبذلك انتقل البعد الثّوري للّغة من مستوى تشكيل الوعي الفردي إلى مستوى

[1] زهير الخويلدي، تشريح العقل الغربي، مقابسات فلسفية في النّظر والعمل، مرجع سابق، ص 301.

[2] بلقاسم كريسعان، مدخل جديد لقراءة هابرماس، العقل التّواصلي وأفق الدّيمقراطية التّداولية، مرجع سابق، ص 114.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

تأسيس فضاء اجتماعي للتّفاهم العقلاني بين الذّوات وتأسيس خطاب نقدي في الفضاء العمومي.

نتائج الفصل الأوّل:

وإذ تبيّن لنا الدّور الحاسم لنظرية الأفعال الكلامية بوصفها تشكّل أهم التّحوّلات في فلسفة اللّغة الحديثة، فإنّنا نستكشف نتائج هذا الفصل على النّحو التّالي:

1- أسهمت نظرية الأفعال الكلامية في نقل مركزية الاهتمام الفلسفي من البنية اللّغوية إلى الفعل اللّغوي ذاته متجاوزة نمطية الكلام، كتمثّل للواقع من ناحية الصّدق والكذب إلى تحليل الكلام كفعل منجز لأفعال اجتماعية، ومعاني تداولية من خلال مقولات أدائية ما أفصح عن ثلاثية الفعل اللّغوي الدّال والإنجازي والتّأثيري ونقل اللّغة من مستوى الدّلالة إلى مستوى التّداول.

2- يرجع التّأسيس المعرفي لفكرة المنعطف اللّغوي، إلى فتغنشتاين المتأخّر، الّذي وصل معنى الكلمة باستخدامها في اللّغة، حيث تنجلي كألعاب لغوية ترتبط بسياقاتها التّواصلية إذ تتبدّى اللّغة كبنية حية، تتشكّل داخل الممارسات اليومية، فيتم اكتساب المعنى من طريقة الاستعمال وليس من البنية المنطقية المجرّدة، الأمر الّذي أدّى إلى تحوّل فلسفي تجاوز الفلسفة التّحليلية الوضعية إلى الفلسفة التّداولية، الّتي تقرن الفعل بالسّياق ضمن لعبة لغوية محدّدة، حيث يخضع استعمال اللّغة لشروط تداولية وسياقية تحدّد كيفية توظيف الكلمات في الحياة الاجتماعية.

3- والعائد إلى نصوص أوستين كمؤسّس وسيرل كمطوّر لنظرية الأفعال الكلامية، يجد إثباتًا للوصل العلائقي بين اللّغة والواقع، وبين القول والفعل، لنُبصر من خلاله التّمايز بين القول كمنطوق لغوي، وبين الأثر العملي الّذي يحدثه في سياقات التّواصل الاجتماعي، وضمن هذا السّياق، يعلو الكلام كشكل من أشكال الفعل الاجتماعي له فاعلية في إحداث تحوّل في المواقف والعلاقات، وهو ما جعل الفعل اللّغوي مكينًا في تجاوز النّظرة الصّورية للّغة إلى النّظرة العملية، الّتي ترى الكلام كبراكسز يستفتح أفقا لاستشراف العلاقة بين اللّغة والعقل والمجتمع، للكشف عن قصدية اللّغة كبنية عقلية تتمثّل العالم وتوجّه الفعل من خلال الأفعال الكلامية، الّتي تتضمّن نية المتكلّم وفهم

المخاطب لتلك النّية عبر قصدية مزدوجة، تعتبر الجسر الرّابط بين العقل واللّغة والمجتمع.

4- أبرزت نظرية الأفعال الكلامية انتقال الفلسفة من النّظر إلى اللّغة كأداة لتمثّل الواقع إلى فعل إنجازي يمارس داخل العالم، ما جعل من الخطاب وسيلة للفعل لا للوصف فحسب، الأمر الّذي كشف عن الأبعاد الفلسفية، حيث ينطوي الفعل الكلامي على أبعاد وجودية ومعرفية وأخلاقية، تؤسّس لعلاقات إنسانية قائمة على الفهم والتّفاهم، وبذلك تغدو اللّغة فضاءً للفعل الاجتماعي، ولتحقيق الاندماج العقلاني بين الذّوات. كما أوضحت النّظرية أنّ الجملة ليست مجرد تركيب لغوي، بل حدث إنجازي يتضمّن نية المتكلّم ومقصديته وسياق الخطاب، ممّا جعل التّداولية حقلا يربط بين اللّغة والفعل الاجتماعي، يتجاوز اللّسانيات نحو الفلسفة الاجتماعية. وبذلك تحمل نظرية الأفعال الكلامية تكاملًا عميقًا بين الفكر والتّحليل، فاللّغة من جهة، فعل تواصلي يحمل دلالات عقلانية ومعيارية، ومن جهة أخرى بنية لغوية تمارس ضمن شروط تداولية محدّدة.

5- لقد استبان لنا من ناحية فلسفية واجتماعية، أنّ نظرية الأفعال الكلامية كان لها أثر حاسم في تأسيس التّصوّر التّداولي للعقلانية التّواصلية عند يورغن هابرماس، حيث ارتسم الفعل الكلامي كأساس للتّفاهم والتّفاعل بين الذّوات، الأمر الّذي نقل مركز التّفكير من تحليل شروط القول إلى تحليل شروط إمكان التّفاهم العقلاني، الّذي يجعل من التّواصل ممكنًا. وجدير بالملاحظة أنّ نظرية الأفعال الكلامية، ارتفعت من حدود التّحليل اللّغوي إلى أفق التّحليل الأنطولوجي والمعياري، حيث يرتهن سؤال الفيلا صوفيا للفعل اللّغوي التّواصلي من خلال إدّعاءات الصّدق والصّدقية والصّلاحية المعيارية تتشكّل مجتمعة لإمكان الفعل التّواصلي، ومقدرته العلاجية في علاج أزمات الحداثة تمهيدًا لاستكمال مشروعها واستصلاحه.

وبهذا يستبين لنا أنّ نظرية الفعل الكلامي عند هابرماس جعلت من اللّغة الوسيط الّذي تتجسّد من خلاله الأفعال التّواصلية وتتحقّق فيها مقاصد الفاعلين. إنّها المجال الّذي تتقاطع

فيه الدّلالة والمعيارية، بحيث لا يُختزل الكلام في بعده التّداولي فقط، بل يحمل في ذاته إمكانات الفهم المتبادل والاعتراف المتقابل. ومن ثم، ترتبط اللّغة بالتّواصل ارتباطًا وجوديًا ومعياريًا في آن واحد: فهي من جهة شرط إمكان التّفاعل الاجتماعي، ومن جهة أخرى الأداة الّتي تمارس من خلالها العقلانية التّواصلية بوصفها بديلًا عن العقل الأداتي، فاللّغة عند هابرماس أساس بناء الفضاء العمومي ومجال تحقّق العقل الاجتماعي المشترك.

الفصل الثّاني:

الأسس الفلسفية للعقلنة الاجتماعية عند هابرماس

المبحث الأوّل: النّظرية النّقدية والمشروع الفكري لهابرماس.

1. العلاقة بين هابرماس ومدرسة فرانكفورت.
2. من تشخيص العقلنة عند ماكس فيبر إلى إعادة تعريف العقلانية.

المبحث الثّاني: الفعل الكلامي كأساس للعقلنة.

1. التّحوُّل من عقلانية الأدوات إلى عقلانية التّواصل.
2. إمكان التّفاهم والتّوافق العقلاني في أفق الحجاج التّداولي.

المبحث الثّالث: دور الخطاب في تأسيس العقل الاجتماعي.

1. أهمية الحوار في بناء القيم المشتركة.
2. التّحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة.

مفتتح:

يعتبر تحليل هابرماس للفعل الكلامي مدخلا هامّا من أجل أن نُبصر مشروعه حول العقلنة التّواصلية باعتبار الفعل الكلامي ليس مجرّد تبادل لغوي، بل هو فعل اجتماعي يشتمل على إكمال التّواصل العقلاني بين الذّوات، الأمر الّذي جعل هابرماس يتجاوز التّحليل التّداولي للأفعال الكلامية إلى ممكنات البحث في الأسس الفلسفية والاجتماعية الّتي تجعل من التّواصل اللّغوي إطارا مؤسّسا للعقلنة، الّتي تنبني على شبكة من العلاقات الحوارية داخل الفضاء الاجتماعي، حيث استبان أنّها تتأسّس على إدّعاءات الصّدق والصّدق الذّاتي والصّلاحية المعيارية؛ ومن ثمّ، شكّلت نظرية الفعل الكلامي جسرًا نحو فهم العقلنة التّواصلية الّتي ترتكز على مفاهيم التّفاهم والتّداول لا السّيطرة والنّجاعة التّقنية.

إنّ الرّؤية الفلسفية العميقة الّتي رأت اللّغة وسيطا كونيّا للعقلانية ذاتها أعادت صياغة مفهوم العقل على نحو يقرنه بالفعل التّواصلي، أراد من خلالها هابرماس أن يُجاوز التّأصيل الفلسفي إلى التّحليل السّوسيولوجي، الّذي يكشف كيف يُعاد إنتاج الفعل التّواصلي داخل مؤسّسات المجتمع بوصفها فضاءات لممارسة الفعل العقلاني الحر من أجل تحقيق الوفاق الاجتماعي بين الذّوات، حيث كانت الفلسفة الهابرماسية مجاوزة للعقلانية الأداتية الّتي هيمنت على المشروع الحداثي واستعمرت العالم المعيش، ليُعيد العقلانية الحداثية إلى مسارها بالاسترشاد بالبوصلة التّواصلية لتُمكّن من محايثة القول للعمل تأصيلا لعقلانية أكثر إنسانية تعكس التّحول من النّقد إلى البناء، وهو ما يستدعي أن نصرف السّعي إلى استشكال الأسس الفلسفية للعقلنة الاجتماعية كالآتي: إلى أي حد يُشكّل الفعل الكلامي نقطة ارتكاز لتأسيس عقلنة اجتماعية؟ وكيف أسهم التّرابط بين التّحليل التّداولي للأفعال الكلامية والأسس الفلسفية للعقلنة الاجتماعية في إعادة الطّابع التّفاعلي والمعياري للعقل؟

المبحث الأوّل: النّظرية النّقدية والمشروع الفكري لهابرماس:

في سياق تطوّر الفكر الاجتماعي النّقدي في القرن العشرين، تبرز النّظرية النّقدية بوصفها مشروعًا فلسفيًا – سوسيولوجيًا، يسعى إلى تجاوز حدود التّفسير الوضعي للواقع الاجتماعي، من خلال ربط المعرفة بالنّقد والتّحرّر، والكشف عن آليات الهيمنة المتخفّية داخل البُنى العقلانية للمجتمعات الحديثة. وضمن هذا الأفق، يتشكّل المشروع الفكري ليورغن هابرماس كمحاولة لإعادة تأسيس النّقد الاجتماعي على أسس مغايرة، تنأى عن النّزعة التّشاؤمية الّتي وسمت بعض أطروحات الجيل الأوّل لمدرسة فرانكفورت، وتسعى في المقابل إلى إنقاذ العقل من اختزاله في البعد الأداتي، عبر إعادة تعريفه بوصفه قدرة تواصلية متجذّرة في الممارسة اللّغوية والتّفاعل الاجتماعي. ومن ثمّ، لا يمكن فهم النّظرية النّقدية في صيغتها الهابرماسية إلاّ في ضوء حوارها الدّاخلي مع تراث مدرسة فرانكفورت، سواء على مستوى الاستمرار في همّها النّقدي أو على مستوى مراجعة منطلقاتها ومآلاتها، الأمر الّذي يفتح المجال لتحليل طبيعة العلاقة الّتي تربط هابرماس بهذه المدرسة، هل هي علاقة امتداد أم قطيعة أم إعادة بناء نقدية من الدّاخل؟ وهل يُشكّل مشروع هابرماس لحظة استمرارية داخل تاريخ النّظرية النّقدية، أم منعطفًا مفهوميًا يُعيد تعريف شروط إمكان النّقد والعقلنة بعد أزمة مشروع التّنوير؟

1. العلاقة بين هابرماس ومدرسة فرانكفورت:

ظهرت مدرسة فرانكفورت في عشرينيات القرن العشرين، ويُمكن تعيين ميلادها في ألمانيا بقرار من وزارة التّربية بتاريخ 3 فيفري 1923[1]. ولقد بادر في إنشاء هذه المدرسة تاجر اسمه فليكس ج . فاي Félix J . Weil، وسمّيت المدرسة باسمه "معهد فليكس فاي للبحث الاجتماعي"، وتولّى كارل غرونبرغ Carl Grunberg رئاسة المدرسة حتّى سنة 1930[2]. ومدرسة فرانكفورت هي "عبارة عن جماعة من المنظّرين الأمريكيين الألمان الّذين طوّروا تحليلات قوية للتّغييرات الحاصلة في المجتمعات الرّأسمالية الغربية منذ نظرية ماركس

[1] بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1998، بيروت، لبنان، ص 7.

[2] المرجع نفسه، ص 8.

الكلاسيكية"[1]، فلقد ارتبطت المدرسة في الواقع بالولايات المتّحدة الأمريكية بعد نزوح روّادها من ألمانيا إلى أمريكا بسبب النّازية، حيث يُشير مارتن جاي إلى أنّ "عبارة "مدرسة فرانكفورت" نفسها لم تُستعمل إلّا بعد عودة المعهد إلى ألمانيا عام 1950"[2]. تبلورت الفلسفة الاجتماعية كمجال معرفي ضمن إطار مدرسة فرانكفورت، خاصة مع تولّي هوركهايمر رئاسة المعهد سنة 1931، ويعدّ من أبرز مؤسّسيها من الجيل الأوّل: ماكس هوركهايمر M .Horkheimer وتيودور أدورنو Th . Adorno، وإريك فروم E.Fromm ولوفينتال L. Lowenthal، وفالتر بنيامين W. Bengamin، ومن الجيل الثّاني: ألفريد شميت A . Shmidt، وكلاوس أوفي C. Offe، ويورجين هابرماس J . Habermas وأولبرخت قيلمر A . Wellmer[3].

أسهمت مدرسة فرانكفورت عبر جيلَيها الأولين، إسهامًا حاسمًا في بلورة نظرية نقدية جديدة للمجتمع، كان لها أثر بالغ في تطوُّر النّظرية الاجتماعية الألمانية خلال القرن العشرين، فعلى الرّغم من نشأتها في سياق ماركسي واضح، ظلّت علاقتها بالماركسية الأرثوذكسية ملتبسة، إذ لم تلتزم بتفسيرها الاقتصادي الاختزالي، بل عملت على إعادة بنائها نقديا في أفق فلسفي هيجلي أوسع، حيث أشار توم بوتومور إلى أنّ "تلك النّزعة التّشاؤمية قد حدت بمفكري مدرسة فرانكفورت إلى التّراجع عن النّظرية الاجتماعية الماركسية، والاتّجاه من ثم نحو نقد فلسفي وهيجلي جديد بالأساس للأيديولوجيا"[4]، وقد تجسّد هذا التّوجه في أعمال ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، ثم لاحقًا هابرماس، حيث جرى توسيع دائرة النّقد لتشمل العقل الأداتي، والثّقافة البورجوازية، وأشكال الهيمنة الرّمزية، كما استفادت النّظرية النّقدية من

[1] تيم إدواردز، النّظرية الثّقافية، وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة، ترجمة وتقديم محمود أحمد عبد الله، المركز القومي للتّرجمة، ط 1، 2012، القاهرة، مصر، ص 93.

[2] المرجع السّابق، ص 9.

[3] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجرس، دار أويا للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 1، 1998، طرابلس، ليبيا، ص 14.

[4] المرجع نفسه، ص 34.

تحليل ماكس فيبر لعمليات العقلنة في المجتمعات الحديثة فجمعت بين السّوسيولوجيا الفيبرية والنّقد الثّقافي الرّاديكالي، لتؤسّس نقدًا أيديولوجيًا يتجاوز الماركسية التّقليدية نحو أفق فلسفي جديد، أسهم في تجديد علم الاجتماع الحديث، لا سيّما منذ أواخر السّتينيات، "إذ رغم رفض العديد من أعلام هذه المدرسة للمفاهيم الماركسية، بطريقة تنطوي إلى حد ما على المفارقة فإنّ المدرسة كانت مفيدة، خاصّة في نهضة المنظور الماركسي لعلم الاجتماع الّذي ترسّخ أواخر السّتينات"[1].

تبلورت النّظرية النّقدية خصوصًا مع جيلها الأوّل لدى هوركهايمر وأدورنو كرد فعل على الأزمات التّاريخية الكبرى، ولا سيّما الحرب العالمية الثّانية، صعود النّازية، فشل عقلانية التّنوير، حيث كشف "جدل التّنوير" على تحوّل منطق العقل الأنواري من منطق المعرفة والتّحرُّر إلى منطق السّيطرة والهيمنة، فأنتج عقلانية حسابية اختزلت العلاقات البشرية في لوغاريتمات حسابية أشعرتهم بالاغتراب وفقدان المعنى، فلقد حاولت مدرسة فرانكفورت "تأسيس فلسفة اجتماعية تهتم أساسا بالبشر المغتربين عن أشكال حياتهم التّاريخية في المجتمعات الرّأسمالية الصّناعية الشّمولية الّتي أنتجوها كما كانوا نتاجًا لها واغتربوا عنها كما كانت السّبب في اغترابهم"[2]، فلم تعد أشكال الحياة التّاريخية الّتي أنتجها البشر بأنفسهم تعود إليهم بوصفها فضاءً للمعنى والتّحقق الذّاتي، بل تحوّلت إلى قوى موضوعية تهيمن عليهم.

انطلق المشروع النّقدي لمدرسة فرانكفورت من نقد الاغتراب في الرّأسمالية الحديثة، حيث استلهم مفكروها التّحليل الماركسي للاغتراب، لكنّهم وسّعوه ليشمل ليس فقط مجال العمل والإنتاج، بل مجمل أشكال الحياة الاجتماعية. فالإنسان في الرّأسمالية لا يغترب عن نتاج عمله فحسب، بل عن الثّقافة، واللّغة، والعقل نفسه، حيث تنقلب هذه المجالات إلى آليات للضّبط والتّطويع وأسر الإرادة بدل أن تكون وسائل للتّحرر والانعتاق.

وفي هذا السّياق، أرادت مدرسة فرانكفورت "صياغة نظرية نقدية للمجتمع قصد الدّفع بالتّحرّر الإنساني إلى مداه المأمول، وفي كل أبعاده الاجتماعية والسّياسية والثّقافية، قصد تجاوز تلك الصّراعات والتّناقضات الّتي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة، لذلك انصبّت

[1] المرجع السّابق، ص 33.

[2] عمر مهيبل، إشكالية التّواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط 1، 2005، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 297.

جهودهم الفكرية على القيام بنقد جذري (راديكالي) لهذه الصّراعات والتّناقضات الاجتماعية وما ارتبط بها من مظاهر الاغتراب والتّشيؤ الّتي عرفتها هذه المجتمعات في ظل تحكم ما يُسمّى بالعقل الأداتي الّذي تحوّل إلى أداة سيطرة كليه لا على الطّبيعة فقط، وإنّما على الإنسان أيضا"[1].

إنّ هذا التّحوُّل الّذي أحدثته مدرسة فرانكفورت في علاقتها بالماركسية، عبر دمج النّقد الاجتماعي بالتّحليل الثّقافي والفيبري للعقلنة، يُشكّل الإطار النّظري الّذي تبلورت داخله مساهمة يورغن هابرماس، باعتباره ينتمي إلى الجيل الثّاني من المدرسة، غير أنّ انتسابه إليها لم يكن استمرارًا تقليديًا لمشروعها، بل اتّخذ طابعًا نقديًا تصحيحيًا. فمن جهة، ورث عن هوركهايمر وأدورنو تشخيصهما لأزمة العقل الأداتي وأشكال الهيمنة الّتي تنتجها الحداثة الرّأسمالية، ومن جهة أخرى انتقد نزوعها التّشاؤمي وتركيزها الأحادي على نقد العقل، ساعيًا إلى إعادة تأسيس النّظرية النّقدية على أسس لغوية وتواصلية، ومنه يمكن القول "إنّ التّحليلات الأساسية الّتي قدّمها أعضاء المعهد أنفسهم في الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات ضمن مدار ماركس ولوكاش هي ما ولّد ما اشتهر به أعضاء هذا المعهد من تكهنات اجتماعية كئيبة متشائمة، حاول هابرماز لاحقًا أن يسعى وراء بدائل لها أكثر إيجابية"[2]، وبهذا المعنى، فإنّ علاقة هابرماس بمدرسة فرانكفورت تقوم على توتّر خلاّق بين الاستمرارية والقطيعة: استمرارية في الالتزام بالنّقد الاجتماعي، وقطيعة في إعادة تعريف العقلانية بوصفها قدرة على التّفاهم والتّوافق داخل الفضاء التّداولي، لا مجرد أداة للسّيطرة والتّشييء.

فلقد تأسّست مدرسة فرانكفورت أو معهد البحث الاجتماعي، كاستجابة تاريخية وفكرية لأزمة عاشها التّيار اليساري المثقّف داخل الفكر الماركسي، فبعد تعثر التّوقعات الماركسية الكلاسيكية، خاصة ما يتعلّق بتحقّق الثّورة في المجتمعات الرّأسمالية المتقدمة، برزت حاجة ملحّة إلى إعادة تقويم النّظرية الماركسية نفسها، لا سيّما في علاقتها بالممارسة الاجتماعية والسّياسية في تلك المرحلة التّاريخية الجديدة، ومنه "يمكن النّظر إلى هذا المعهد على أنّه

[1] كمال بومنير، قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 32.

[2] آلن هاو، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، إشراف جابر عصفور، دار العين للنّشر، ط 1، 2010، الاسكندرية، مصر، ص 48.

أحد أشكال الاستجابة للحاجة الّتي استشعرها الجناح اليساري من المثقّفين نحو إعادة تقويم النّظرية الماركسية، وبخاصّة ما يتّصل بتقويم العلاقة بين النّظرية والممارسة في تلك الظّروف المستجدّة"[1]، بمعنى أنّ التّقويم قد توجّه بشكل أساسي إلى السّؤال عن مدى قدرة النّظرية الماركسية على توجيه الفعل الاجتماعي في ظل تحوّلات الرّأسمالية، وصعود الدّولة الحديثة، وتغيير أشكال الهيمنة.

ومن هنا، تأسّست مدرسة فرانكفورت كفضاء نقدي يسعى إلى مساءلة الأسس الّتي تربط الفكر بالواقع الاجتماعي المتغير، لذلك يذهب توماس بوتومور Thomas Bottomore (1920 – 1992) إلى إدراج مدرسة فرانكفورت ضمن "الماركسية الغربية Western Marxism، الّتي تتميّز من ناحية أخرى بنظرة نقدية لتطوّر المجتمع والدّولة في الاتّحاد السّوفييتي"[2]، ومنه فلقد انشغلت الماركسية الغربية بنقد المجتمع الرّأسمالي الغربي، وبالتّحليل الفلسفي والثّقافي للأيديولوجيا والعقل، والهيمنة، مع الحفاظ على مسافة نقدية من كل أشكال السّلطوية. فمدرسة فرانكفورت لم تكن مجرّد فرع من الماركسية بل محاولة نقدية لإعادة تأسيسها فلسفيًا، عبر تفكيك العلاقة التّقليدية بين النّظرية والممارسة، وفتح أفق جديد للنّقد الاجتماعي يتجاوز الحتمية الاقتصادية والتّوظيف الأيديولوجي.

لقد ركّزت المدرسة على نقد ما سمّته العقل الأداتي، أي اختزال العقل إلى أداة للحساب والفعالية والسّيطرة، "ويُقصد به العقل الّذي يُستخدم كأداة لبلوغ المنفعة، حيث تكون نتيجة ذلك تحطيم بنية العقل ذاته، فالعقل الأداتي عقل براغماتي يتلخّص همّه الوحيد في إنتاج النّجاح، أو ما يساعد على الوصول إلى النّجاح دونما اكتراث بمضمون ما يُنتجه أو قيمته النّظرية"[3]، وفي هذا السّياق تصبح المؤسّسات الاقتصادية والإدارية والتّقنية أنساقًا مستقلة عن حاجات البشر ومعانيهم التّاريخية، ما أعاد إنتاج الاغتراب على مستوى أعمق وأكثر شمولًا، حيث يرى هوركهايمر أنّ "العقل ليس ما يبدو عليه بوصفه التّعبير الأسمى والأشدّ تحديدًا عن الكينونة الإنسانية. غير أنّه في شكله الوضعي الحديث ضَعُفَ ووهن وأُفرغَ من المعنى جميع الأسئلة الكبيرة عن الحرية، أو الحقيقة، أو الكرامة البشرية"[4].

---

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 38.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] عمر مهيبل، إشكالية التّواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 300.

[4] آلن هاو، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 55.

وفي خضم التّحوُّلات الفكرية الّتي شهدها العالم المعاصر، رأت مدرسة فرانكفورت في صناعة الثّقافة أحد أهم آليات اغتراب الإنسان الحديث، إذ تعمل الثّقافة الجماهيرية على توحيد الوعي، وتفريغ التّجربة الإنسانية من بُعدها النّقدي والتّاريخي، وبهذا يُنتزع الفرد من أشكال حياته الخاصة والمتنوّعة، ويُدمج في أنماط استهلاكية ومعيارية جاهزة.

ولكن لم تكن غاية مدرسة فرانكفورت وصف الاغتراب فحسب، بل تأسيس فلسفة اجتماعية تجمع بين التّحليل الاجتماعي والفلسفي بهدف الكشف عن شروط التّحرّر الممكنة "لذا فإنّ الحل لا يكمن في النّقد فقط، ولكنّه يكمن في الثّورة الشّاملة على هذا النّمط الجديد من الحياة الّذي تود فرضه علينا المجتمعات الشّمولية باسم العقلانية تارة وباسم العلم تارة أخرى"[1]، لذلك رفضت الفصل بين النّظرية والممارسة، وأكّدت على قيمة التّفكير النّقدي كتجاوز للأوضاع الاجتماعية القائمة.

ولقد مهّد هذا المشروع النّقدي لاحقًا، خاصة مع هابرماس للانتقال من التّشخيص السّلبي للاغتراب إلى البحث عن أسس معيارية جديدة داخل المجتمع نفسه، عبر إعادة الاعتبار للتّواصل، واللّغة أو التّفاهم بوصفها موارد كامنة في أشكال الحياة الاجتماعية.

يعتبر هابرماس من ورثة النّظرية النّقدية حيث "تكتسب تأويلاته شرعية نظرية وتاريخية فرانكفورتية وتسمح بتحيين الرّهانات الأساسية"[2]، حيث يمثّل هابرماس لحظة مفصلية في تطوّر النّظرية النّقدية، و"يعتبر بشكل عام الوريث الرّئيسي المعاصر لتركة مدرسة فرانكفورت"[3]، إذ ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت مع احتفاظه بمسافة نقدية واضحة على الجيل الأول ممثّلا في هوركهايمر وأدورنو، فبينما استلهم هابرماس من أساتذته تحليلهم لنمط العقلانية السّائدة في المجتمعات الحديثة ونقدهم لهيمنة العقل الأداتي، إلاّ أنّه رفض النّزعة التّشاؤمية الّتي اختزلت العقل في بعده التّقني والأداتي وأدانت مشروع الحداثة برمته، وبذلك "بدا تشاؤم الجيل الأول تشاؤمًا كليًا لأنّ العقل كان قد غدا، بالنّسبة لهم على أنّه اللاّعقل"[4].

---

[1] المرجع السابق، ص 305.

[2] بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 24.

[3] إيان كريب، النّظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد 244، يناير 1999، الكويت، ص 305.

[4] آلن هاو، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 86.

ومن ثم، اتّجه هابرماس إلى إعادة بناء النّقد الاجتماعي على أسس منهجية جديدة مستبدلًا النّقد الجمالي – الثّقافي بالتّحليل السّوسيولوجي ونظرية المجتمع ومُركّزًا على قضايا الدّيمقراطية والفضاء العمومي والعلوم الاجتماعية، ويظهر هذا التّحوّل بوضوح في أعماله المبكّرة، ولا سيّما التّحوّل البنيوي للفضاء العمومي، حيث يتأسّس رهان هابرماس على إمكانية عقلانية بديلة قوامها التّواصل والتّفاهم، لا السّيطرة والهيمنة. وبهذا المعنى، لا يُشكّل مشروعه قطيعة مع النّظرية النّقدية بقدر ما يمثّل إعادة توجيه لها، تُمهّد للانتقال من نقد العقل الأداتي إلى بلورة مفهوم العقلانية التّواصلية بوصفها أفقًا نقديًا جديدًا لفهم الحداثة والدّفاع عنها كمشروع لم يكتمل بعد، حيث كانت الرّوح الهابرماسية النّقدية كما ورثها عن مدرسته الأم تُلحّ بشدة على الدّور النّقدي للفلسفة الّتي يجب أن تُحايث مشكلات الواقع وتكشف عن منطق السّيطرة الّذي هيمن على بُنى المجتمعات الحديثة واستعادة البعد الحواري للعقل الّذي ينكشف ضمن التّفاعل اللّغوي بين الذّوات الفاعلة داخل المجتمع، حيث أكّدت النّظرية النّقدية الهابرماسية ضرورة تجديد الأدوات لمعالجة الأزمة وذلك "من خلال التّواصل اللّغوي، لأنّ الغرض من استعمال اللّغة من وجهة نظره هو تحقيق التّفاعل الاجتماعي بين المتخاطبين، وفق متطلّبات معيارية تضمن التّفاهم والتّوافق المتبادل الّذي يتم بين الذّوات داخل العالم الاجتماعي، وعلى هذا الأساس يتم مواجهة السّيطرة وأشكالها المختلفة"[1].

لقد أعاد هابرماس تأسيس النّظرية النّقدية على أرضية جديدة ترتكز على البعد التّواصلي للوجود الإنساني حين فشلت النّظرية النّقدية عن إيجاد حلول عملية لأزمة الحداثة، مع الحفاظ على المرتكز النّقدي للنّظرية، فرغم قيمة النّقد الهوركهايمري والأدورنوي للحداثة الغربية، فإنّه ظل سلبيًّا تشاؤميًّا، إذ فضح الأزمة وكشف العتمة دون أن يفتح أفقًا معياريًّا لتجاوزها.

فإذا كانت النّظرية النّقدية في صيغتها الأولى ترتكز على تحليل أداتي للمعرفة، فإنّ هابرماس عمل على تأسيس فلسفة نقدية تُدرج المعرفة ضمن أفق التّفاعل الاجتماعي؛ بحيث لا تُفهم المعرفة بوصفها مجرد أداة، بل باعتبارها علاقة اجتماعية، تتشكّل داخل الممارسة التّواصلية، وعلى هذا الأساس، أعاد هابرماس توجيه النّظرية النّقدية نحو العقل التّواصلي

[1] كمال بومنير، قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 86.

بدل العقل الأداتي، الأمر الّذي جعله يُقيم صلة وثيقة بينها وبين علم الاجتماع، حيث "تتمثّل فرضيته في أنّ السّوسيولوجيا ما بعد الفيبرية قد جعلت من الممكن إعادة تسجيل موضوع التّواصل ضمن النّظرية الاجتماعية، ومن هنا، إعداد برنامج بحث صالح بالنّسبة للسّوسيولوجيا النّقدية"[1].

ويمكن توصيف لحظة التّحوُّل عند هابرماس، بأنّها انتقال من الجدل السّلبي، بمفهومه عند هوركهايمر وأدورنو، إلى جدل إيجابي يقوم على البعد التّواصلي، فرغم أنّ هابرماس كان مساعدًا لأدورنو منذ 1956، إلّا أنّه انتقده هو وهوركهايمر في جدل التّنوير بسبب النّزعة التّشاؤمية في انتقاد العقل، حيث أحدث تحوُّلًا منهجيًا من حيث فهمه للعلم، والعقلانية والمجتمع المدني، والدّيمقراطية، والتّداولية، وحقوق الإنسان، فعمل على تحويل المشروع النّقدي لمدرسة فرانكفورت من منطق التّشاؤم الثّقافي إلى منطق التّواصل العقلاني، ما أعلن عن إصلاح الحداثة بدل إعلان نهايتها وموتها.

يُعيب هابرماس على مدرسة فرانكفورت خلطها بين عقلانية المنظومة وعقلانية الفعل التّواصلي، مبيّنًا أنّ النّظام يهيمن على المجتمع على حساب عالم الحياة المرتبط بالفعل الاجتماعي الهادف الّذي يهدف إلى التّحرّر، ومنه "تكمن مفاهيم الفعل في المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل بالمفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة: إنّ عقلنة توجيهات الفعل وبُنى عالم الحياة ليست هي بعينها زيادة تعقّد منظومات الفعل، فهما غير صنوين"[2].

ففي جدلية التّنوير أكّد هوركهايمر وأدورنو أنّ العقلانية الحديثة قد تحوّلت إلى عقلانية آلية جعلت المعرفة أداة للسّيطرة حيث "المعرفة والسّلطة مترادفتان"[3]، فالعقلانية النّظامية هيمنت فيها آليات التّسيير الاقتصادية والسّياسية فهي تعمل داخل نظام اجتماعي – اقتصادي – تقني قائم على التّنظيم البيروقراطي، والإنتاج الواسع، والاستهلاك، أفرغت العقل من مضمونه القيمي والأخلاقي، وهي عقلانية تقنية تعمل بمنطق الوسائل وتجعل العقل أداة لحسابات النّجاعة والسّيطرة وضبط الطّبيعة والإنسان، فحسب هوركهايمر وأدورنو فإنّ "العقل

[1] ستيفان هابر، هابرماس والسّوسيولوجيا، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2012، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 101.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 281.

[3] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 29.

لم يتطوّر ضمن الحداثة الغربية إلاّ كعقل أداتي، مصلحي، علمي، وتقني، لكنّه تراجع كثيرا على المستوى الأخلاقي"[1].

تعود الجذور المفهومية لعقلانية النّظام إلى التّحول الوضعاني للعقل الغربي، حيث اختزلت العقل إلى منهج تجريبي إمبريقي يقوم على الملاحظة والتّجريب والقياس، وأسهمت في تكريس تصوّر علموي حصر المعرفة في مجرد وصف لوقائع العالم، وأهملت جذور المعرفة ومشكلاتها الفلسفية، الأمر الّذي فتح المجال لتحوُّل العقل إلى وظيفة ضبط وسيطرة تقنية، "ذلك أنّ العقل بالذّات ليس أكثر من مساعد للآلة الاقتصادية الّتي تشمل كل شيء"[2].

لقد انتبه هوركهايمر وأدورنو إلى أنّ الاختزال المعرفي لم يظل حبيس الدّائرة العلمية بل تمدّد إلى البنية الاجتماعية الحديثة بأكملها، ما أدّى إلى ظهور عقلانية النّظام كتجسّد تاريخي واجتماعي في المجتمعات الصّناعية المتقدمة حيث يصبح العقل أداة تنميط أكثر منها قوة نقدية.

وتأسيسًا على ذلك، اعتبر هابرماس نقد مدرسة فرانكفورت للعقلانية الحديثة وتحوّلها إلى عقلانية أداتية نقدًا مشروعًا، حيث أبرزت اختزالية العقل في البعد الأداتي التّقني وتحوّله إلى جهاز اجتماعي شامل أعاد تشكيل الوعي والممارسة، ولكن هابرماس لاحظ أنّ هوركهايمر وأدورنو حين عمّما هذا النّمط الأداتي على كل ممارسات العقل في الحداثة ألغيا إمكان تأسيس عقلانية جديدة تتأسّس على التّواصل والفهم المتبادل، لذلك يعتقد هابرماس "أنّ نقد أدورنو وهوركهايمر هذا يندرج في إطارات تهجّمات ما بعد الحداثة على التّنوير والعقل"[3] ومنه يؤكّد هابرماس أنّ الفعل الإنساني يحمل بعدًا عقلانيًا أصيلاً يتّجه نحو التّفاهم لا السّيطرة، لذلك فإنّ الإشكال لا يقترن بالعقل ذاته بل في أدلجة شكله الأداتي وتضخيمه على حساب عقلانية الفعل الّتي لها القدرة على استعادة البعد القيمي والإنساني حيث القيم لا تُفرض تقنيًا بل تُبرّر تواصليًا عبر الحوار.

---

[1] خلدون النّبواني، إلتباسات الحداثة، هابرماس في مواجهة دريدا، مرجع سابق، ص 50.

[2] ماكس هوركهايمر، ثيودور ف . أدورنو، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، مرجع سابق، ص 55.

[3] المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

فالعقلانة التّواصلية هي النّمط الّذي يُنظّم التّفاهم داخل عالم الحياة، ذلك الأفق الّذي تتشكّل فيه الممارسات اليومية عبر تفاهمات تشاركية، حيث يسعى الفاعلون إلى بلوغ الفهم المشترك من خلال تبادل الحجج والاعتراف المتبادل.

وإذ ذاك، ركّزت مدرسة فرانكفورت على نقد سلطوية عقلانية النّظام وأسدلت السّتار على إمكانات النّضال التّواصلي والشّرعية الدّيمقراطية، وهذا ما أراد هابرماس إعادة الاعتبار له بالإبقاء على وعد التّنوير والانفلات من انزلاقاته الأداتية.

بإمكاننا القول، أنّ علاقة هابرماس بمدرسة فرانكفورت قد انبنت على موقف نقدي مزدوج: يقوم من جهة، على استيعاب تشخيصها لأزمة الحداثة، ومن جهة أخرى، على تجاوز نزعتها التّشاؤمية واختزالها للعقل في بعده الأداتي. وإنّ هذا المشروع النّقدي لا يكتمل دون العودة إلى أحد أبرز المنابت السّوسيولوجية لتحليل العقلنة في المجتمعات الحديثة والمتمثّل في فكر ماكس فيبر، حيث يرى هابرماس في تحليل فيبر للعقلنة تشخيصًا بالغ الأهمية لتحوّلات الفعل الاجتماعي وبُنى الهيمنة الحديثة، لكنّه في الوقت ذاته يكشف عن حدود هذا التّحليل وعجزه عن التّمييز المفهومي بين أنماط العقلانية المختلفة، وهنا يغدو الانتقال إلى تشخيص العقلنة عند فيبر خطوة منهجية ضرورية، لا بغرض إعادة إنتاج تصوّره، بل تمهيدًا لإعادة تعريف العقلانية على أسس تواصلية.

2. من تشخيص العقلنة عند ماكس فيبر إلى إعادة تعريف العقلانية:

إنّ تجاوز هابرماس للأفق النّقدي لمدرسة فرانكفورت لا يتم إلاّ عبر تعميق تحليل العقلنة في أحد أهم مرجعياتها السّوسيولوجية، – أي فكر ماكس فيبر – فبالرّغم من القيمة التّشخيصية لتحليل فيبر لمسار العقلنة الحديثة، يكشف هابرماس عن حدود النّظرية النّاتجة عن اختزال العقلانية في بعدها الأداتي – النّسقي، الأمر الّذي يستدعي الانتقال من تشخيص العقلنة إلى مساءلة أسسها المفهومية، تمهيدًا لإعادة تعريف العقلانية خارج منطق السّيطرة والنّجاعة، فإلى أي حد يُتيح تشخيص ماكس فيبر لمسار العقلنة في المجتمعات الحديثة فهمًا شاملاً للتّحوُّلات الاجتماعية والمعيارية؟ وما الّذي يجعل هذا التّشخيص، رغم أهميته، غير كاف من منظور هابرماس، بما يستدعي إعادة تعريف العقلانية على أسس تتجاوز العقلانية الأداتية نحو أفق تواصلي؟

شكّل ماكس فيبر منعطفًا سوسيولوجيًا هامًا في فهم مشروع الحداثة الغربية بوصفها سيرورةً تاريخيةً تقوم على عقلنة شاملة، حيث هيمنت العقلانية الغائية والبيروقراطية على جميع مجالات الحياة الاجتماعية، وارتبطت "العقلنة المتقدمة للمجتمع بمأسسة التّقدم العلمي والتّقني"[1].

هذا، وتعتبر العقلنة مفهومًا مركزيًا عند ماكس فيبر من أجل فهم الحداثة الغربية، إذ "أظهر بأنّ ميزة الحضارة الغربية هي الإسراع في النّزوع نحو العقلانية الحاضرة في كل مكان وخاصة تعميمها إلى عدة ميادين من الحياة الاجتماعية"[2]، ولقد ارتبطت بالتّحوُّل التّاريخي العميق في أنماط التّفكير والفعل والتّنظيم الاجتماعي، ومن خلالها يتم إخضاع العالم الطّبيعي والاجتماعي لمنطق الحساب والسّيطرة، إذ ارتبطت بما يسميه فيبر بنزع السّحر عن العالم، أي تراجع التّفسيرات الميتافيزيقية والدّينية لصالح التّفسيرات العلمية والعقلانية، وأصبح يُنظر للعالم كنسق يمكن التّحكم به عبر العلم والتّقنية، الأمر الّذي أفضى إلى صعود العقل الأداتي وهيمنته على الإقتصاد الرّأسمالي الحديث والإدارة البيروقراطية والنّظم القانونية للدّولة الحديثة. ومن ثم، تقع الأفعال تحت محك الكفاءة والفعالية لا القيم الأخلاقية، حيث يقول فيبر: "من المعلوم أنّ الشّكل الحديث، بالمعنى الصّحيح، للرّأسمالية الغربية قد تحدّد، إلى درجة كبيرة، بتطوّر الإمكانات التّقنية. وترتبط عقلانية اليوم، بشكل أساسي، بإمكانية تقدير العوامل التّقنية الأكثر أهمية. ممّا يعني أنّها ترتبط بالسّمات الخاصة بالعلم الحديث لا سيّما بعلوم الطّبيعة القائمة على أساس الرّياضيات والتّجريب العقلاني. من ناحية أخرى، إنّ تطوّر هذه العلوم والتّقنيات المتفرعة عنها، قد تلقّى من جانبه، وما يزال دفعًا حاسمًا للمصالح الرّأسمالية الّتي تنتظر مردودًا من تطبيقاتها العملية، والحقيقة أنّ أصل العلم الغربي لم يكن قد تحدّد بمثل هذه المصالح"[3].

نلاحظ من خلال هذا النّص العلاقة التّاريخية والوظيفية بين تطوّر العلم الحديث والرّأسمالية، ما أبان أنّ العقلانية العلمية – التّقنية لم تنشأ من العدم بل كانت وليدة حاجات

---

[1] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"، مصدر سابق، ص 43.

[2] ستيفان هابر، هابرماس والسّوسيولوجيا، مرجع سابق ص 80.

[3] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرّأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 11.

ومصالح اقتصادية رأسمالية. وعلى الرغم من أنّ العلم الحديث تأسّس في بداياته على أسس رياضية وتجريبية مستقلة، إلاّ أنّه ارتبط تدريجيا بالبنية الرّأسمالية للمجتمعات الصّناعية الحديثة، وأضحى عنصرًا مفصليًا في تنمية الإمكانات التّقنية وتكثيف منطق السّيطرة على الطّبيعة وتنظيم الحياة الاجتماعية، وبذلك اندمج العلم الغربي ضمن منطق الإنتاج والرّبح والنّجاعة، وأصبح جزءًا من العقلانية الّتي اصطبغت بها الرّأسمالية الحديثة، الأمر الّذي كشف عن التّلازم التّاريخي بين العقلانية العلمية والرّأسمالية، وبذلك تتجاوز الرّأسمالية البعد الاقتصادي والسّياسي لتصير نظامًا عقلانيًا شاملًا خاضعًا لمنطق النّجاعة والحساب، وهو ما سيؤسّس لنقد العقلانية الأداتية بوصفها الشّكل المهيمن للعقل في الحداثة.

انطلق فيبر من تساؤله المركزي عن سبب ظهور الرّأسمالية في الغرب تحديدًا، وقد صاغه كالآتي: "في أيّ سياق من الظّروف برزت ظاهرات ثقافية في الحضارة الغربية وحدها دون سواها، ظاهرات ارتدت – هذا على الأقل ما نود أن نعتقده – مدلولًا وقيمةً كونيةً؟"[1]، وأبصر فيبر أنّ التّفسير الاقتصادي وحده غير كاف لفهم هذا التّمركز، وإنّما يجب البحث في البُنى الدّينية والأخلاقية، "ولقد تركّزت أبحاث فيبر على الأساسات العملية والخلقية الّتي تُمكّن من مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية"[2]، لأنّ العقلنة في الغرب كانت شاملة وممنهجة، حيث يقول فيبر في هذا السّياق: "إنّ الأشكال الفكرية الدّقيقة في منهجيتها، الضّرورية لكل عقيدة شرعية عقلانية الخاصة بالقانون الرّوماني وخَلَفه، القانون الغربي هي أشكال غير موجودة أبدًا خارج أوروبا وذلك بالرّغم من البدايات الحقيقية المعروفة في الهند، مع مدرسة ميمامسا Mimâmsâ، وبالرّغم أيضا من تدوين القوانين بصورة واسعة، كما هي الحال في آسيا القديمة، واستنادًا إلى كل ما عُرف من كتب القانون الهندسية أو غيرها. فالغرب وحده هو الّذي يعرف، في المقابل، صرحًا قانونيًا على غرار الحق الكنيسي"[3]، ويقول أيضا: "كما يوجد في الصّين وفي الإسلام كل أنواع مؤسّسات التّعليم العالي الّتي لا مثيل لها شكليًا في جامعاتنا، على الأقل في مدارسنا الكبرى، غير أنّ بحثًا علميًا عقلانيًا منهجيًا ومتخصّصًا، وهيئة من المتخصّصين المجرّبين، لا وجود لهما في

[1] المرجع السّابق، ص 5.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 95.

[3] المرجع نفسه، ص ص 5 – 6.

أي مكان آخر غير أوروبا، على نحو بلغ مكانة بارزة في ثقافتنا اليوم"[1]، ومن خلال هذين النّصين، يمكن القول بأنّ فيبر أقرّ بأنّ جميع الحضارات عرفت أشكالًا من العقل، غير أنّها ظلّت جزئية وظرفية؛ في حين اتّخذت العقلنة في الغرب طابعًا نسقيًا شاملًا، تجلّى في تنظيم الاقتصاد وفق الرّأسمالية القائمة على الحساب العقلاني، وفي قيام الدّولة البيروقراطية في المجال السّياسي، وفي تبلور قانون وضعي مجرد، وصولًا إلى نشوء العلم الحديث ذي الطّابع الرّياضي التّجريبي، ومنه "فإنّ فيبر ينظر إلى النّزعة العقلانية ليس بوصفها "غربية" فحسب، في معنى كونها قد أنجبت في الغرب تلك الكوكبات التّاريخية الّتي من خلالها أمكن أن تنبثق لأوّل مرة ظاهرة كونية بطبعها، فمن حيث إنّها نوع مخصوص من النّزعة العقلانية تعبّر أيضا عن الملامح المميّزة لهذه الثّقافة الغربية الجزئية"[2]، وكانت هذه العقلنة مدعومة ببنية ثقافية ودينية تجسّدت في البروتستانتية على وجه مخصوص الّتي شجّعت الانضباط الذّاتي وعقلنة السّلوك اليومي، ولا يعني هذا الارتباط إدّعاء تفوق أخلاقي أو معرفي للغرب بل يشكّل تشخيصًا سوسيولوجيًا لمسار تاريخي مخصوص أفضى إلى نزع السّحر عن العالم وإلى هيمنة العقلانية الأداتية.

هذا، ومن منحى تحليلي آخر، يربط ماكس فيبر بين البروتستانتية خاصة الكالفينية ونشأة الرّأسمالية الحديثة، وذلك من خلال تحليل البنية القيمية الأخلاقية الّتي أسهمت في تشكّل روح الرّأسمالية، حيث أكّد فيبر على تأثير "الأخلاق البروتستانتية على نشوء الرّأسمالية وتطوّرها، ولفت النّظر إلى أنّ إحدى الدّعائم والأسس الّتي قامت عليها الرّأسمالية هي منظومة القيم الأخلاقية والثّقافية والدّينية الّتي تأسّست في غمرة حركة الإصلاح الدّيني في أروبا وفي وهجها"[3].

ومن ثم، أعادت البروتستانتية تأوّل العمل الدّنيوي باعتباره دعوة أخلاقية يغدو فيها النّشاط المهني المنتظم تعبيرًا عن الطّاعة الدّينية والانضباط الذّاتي، كما أدّى مبدأ القضاء والقدر إلى خلق قلق وجودي دفع الفرد إلى البحث عن علامات دنيوية للخلاص، فغدا النّجاح الاقتصادي مؤشّرًا رمزيًا على الاصطفاء الإلهي، وأسهم هذا الزّهد الدّنيوي في ترسيخ عقلنة

[1] المرجع السّابق، ص 6.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 326.

[3] لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط 1، 2008، بيروت، لبنان، ص 13.

الحياة الاقتصادية من خلال كبح الاستهلاك وتشجيع إعادة استثمار الأرباح وتنظيم السّلوك وفق منطق حسابي صارم، ممّا أدّى في نهاية المطاف إلى "حقيقة التّطابق بين أهداف الرّأسمالية وروحها وطموحات الفرد البروتستانتي، فغايتهما واحدة، ومطلبهما تحقيق النّجاح فأمّا الرّأسمالية فتهدف إلى مزيد من الادّخار من أجل استثماره مجدّدا، وأمّا البروتستانتي فيسعى إلى الخلاص"[1].

فلقد قدّم ماكس فيبر تفسيرًا سوسيولوجيًا مغايرًا للتّفسير المادي للتّاريخ عند ماركس الّذي فسّر التّحولات الاجتماعية ومنها الرّأسمالية انطلاقًا من العوامل المادية والاقتصادية وأبرز أنّ البنية التّحتية هي الّتي تحدّد البنية الفوقية، أمّا فيبر فبيّن أنّ نشأة الرّأسمالية الحديثة لا يمكن إرجاعها إلى العوامل المادية الاقتصادية فحسب، بل ترجع أيضا إلى بنية أخلاقية وقيمية معينة، وهذا ما أبرزه في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرّأسمالية، حيث "تلعب القيم البروتستانتية ولا سيّما الكالفينية دورًا بارزًا في عقلنة الاقتصاد من خلال تقديس العمل والانضباط والتّقشف والإدّخار، وبذلك أضحى العمل واجب ديني وأخلاقي، وهو يدل على رضا الله، الأمر الّذي شجّع الأفراد على السّعي العقلاني إلى النّجاح الاقتصادي واستثمار الأرباح بدل تضييعها، ومنه "فإنّ الشّكل الملموس للأخلاق البروتستانتية، المركّز على فكرة الدّعوة (Beruf)، إنّما يعني أنّ النّزعة العقلانية الأخلاقية تمنح الأساسات، الّتي يقوم عليها موقف عرفاني – أداتي من الحوادث الّتي تجري داخل العالم، وعلى الخصوص من التّفاعلات المجتمعية (Sozial) في مجال العمل الاجتماعي (gesellschaftlish) كذلك فإنّ العقلنة العرفانية والقانونية إنّما تدخل في توجّهات القيم الّتي من شأن هذا الأسلوب في الحياة، لدرجة أنّها تتّخذ من الدّوائر المهنية مرجعا لها"[2]، وبذلك أسهمت الأخلاق الدّينية في بلورة ما أطلق عليه فيبر بـ: "روح الرّأسمالية" بوصفها استعدادًا أخلاقيًا وقيميًا يوجّه ممارسة النّشاط الاقتصادي وفق منطق عقلاني ومنظم، وبذلك تبرز العلاقة التّداخلية بين البنية القيمية والبنية الاقتصادية بشكل مغاير للتّفسير المادي الحتمي الّذي اختزل التّحوّلات الاجتماعية في بعدها المادي فحسب فكان ذا بعد واحد بلغة ماركيوز.

[1] عبد المنعم الشّقيري، العقلنة عند ماكس فيبر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2021، بيروت، لبنان، ص 23.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص ص 307 – 308.

ولقد استنهض فيبر في تحليله السّوسيولوجي منهج الفهم الّذي يهدف إلى تفسير الفعل الاجتماعي من خلال الكشف عن المعاني والدّوافع الذّاتية الّتي يضفيها الأفراد على سلوكهم داخل المجتمع، حيث ارتسم موضوع علم الاجتماع عنده في تحليل الأفعال الاجتماعية بوصفها تفاعلات هادفة موجّهة نحو الآخرين وتُسهم في المحافظة على التّماسك الاجتماعي عبر منظومة من القوانين الّتي "من شأنها: (أ) أن تجعل من الممكن تنظيم السّيطرة القانونية وتنظيم التّبادل بين الذّوات الفاعلة في شكل استراتيجي وفقًا للقانون الخاص...إلخ. (ب) أن تخلق التّحفيز الدّاخلي نحو سيرة في الحياة، مخطط لها، وموجّهة نحو عمل دعوي (Berufsarbeit) منضبط ودائم"[1].

يذكر فيبر أنّ العقلنة الحديثة لا تقتصر على تنظيم الفعل الخارجي فحسب، بل تمتد أيضا إلى تشكيل الوعي والسّلوك، عبر أخلاق العمل والقانون الصّوري، بما يُؤسّس لوعي ما بعد تقليدي يقوم على العقل والإجراء بدل المرجعيات القيمية الكلاسيكية، بمعنى أنّ تشكّل الفعل العقلاني الحديث يتم عبر مسار عقلنة يسبق فيه تحديد الغايات كل ممارسة فعلية بما يجعل السّلوك الإنساني خاضعًا لمنطق التّخطيط والتّنظيم، كما تمتد العقلنة إلى ضبط الحياة النّفسية وتوجيه السّلوك الفردي وفق نظام منهجي ينجلي على وجه مخصوص في أخلاق العمل وأخلاق الدّعوة لدى رجال الأعمال وموظفي الدّولة، كما يتجسّد مسار العقلنة في تنظيم القانون الصّوري القائم على التّجريد والعمومية بعيدا عن المرجعيات القيمية التّقليدية حيث أراد "فيبر قبل كل شيء مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية في شكل سيرورة عقلنة"[2].

غير أنّ فيبر يبرز مفارقة أساسية مفادها أنّ هذه الدّوافع الدّينية سرعان ما فقدت بعدها القيمي، بينما استمرت آليات العقلنة الاقتصادية مستقلة عن أسسها الأخلاقية، ممّا أدّى إلى انحباس الإنسان داخل القفص الحديدي للعقل الأداتي. وبهذا المعنى، لا تُمثّل البروتستانتية سببًا مباشرًا للرّأسمالية، بل شرطا ثقافيًا – قيميًا أسهم في عقلنة الفعل الاقتصادي ومهّد لهيمنة العقلانية الأداتية في الحداثة الغربية.

[1] المصدر السّابق، ص 312.

[2] المصدر نفسه، ص 310.

فلم تعد العقلانية مجرد مبدأ معياري أو قيمة إيجابية كما هو الشّأن في خطاب التّنوير، بل أصبحت مفهومًا سوسيولوجيًا تحليليًا يُستخدم لفهم كيفية تشكّل الحداثة، حيث تم تحويل "مفهوم العقلانية كأداة تحليل، ذات إمكانية نقدية لحاضرنا"[1]، وبذلك تصير العقلانية أداة تحليل اجتماعي تكشف عن آليات التّنظيم والسّيطرة في الحداثة، الأمر الّذي سيسمح بنقد نتائجها خاصة هيمنة العقلانية الأداتية وتجسّدها في البيروقراطية والاقتصاد الرّأسمالي.

اللاّفت هنا، أنّ فيبر كشف عن التّحوّل العميق الّذي عرفه الفعل الإنساني داخل المجتمعات الحديثة، الّذي انحسر في منطق الحساب والنّجاعة ولم يعد موجّها بالقيم، وهذا ما أطلق عليه بالعقلانية الغائية الأداتية. وينجلي هذا التّشخيص من خلال توسّع البيروقراطية وهيمنة التّنظيم العقلاني وهو ما قيّد الحريات وأفقدها معانيها، وعبّر عنه فيبر بطريقة مجازية بـ "القفص الفولاذي cage d'acier"[2]، أي فقدان الفاعل الاجتماعي لقدرته على إضفاء المعنى على أفعاله داخل عالم يخضع لمنطق الحساب والسّيطرة.

وإذ ذاك، يُميّز فيبر بين نوعين من العقلانية من حيث معايير التّقييم والحكم: العقلانية الصّورية والعقلانية المادية، وذلك من أجل فهم طبيعة الفعل في المجتمعات الحديثة خاصة ما تعلّق بالمجال الاقتصادي، فالعقلانية الصّورية تقوم على إخضاع الفعل لمعايير الحساب والنّجاعة التّقنية، حيث يُقاس السّلوك بمدى كفاءته في اختيار الوسائل المناسبة لتحقيق غايات محدّدة سلفًا دون اعتبار لمضمون تلك الغايات أو قيمتها الأخلاقية ذلك أنّ "مظاهر التّقدم تُقاس بالمقاييس الثّقافية الثّابتة للتّوفّر النّاجح على مسارات الطّبيعة والمجتمع الّتي ينبغي مواجهتها بوصفها شيئا يجري في نطاق العالم الموضوعي"[3]. أمّا العقلانية المادية، فتتجاوز منطق الوسائل لتخضع الفعل لمنظومة من القيم والمعايير الأخلاقية والاجتماعية، فيصبح الحكم على الفعل مرتبطًا بمدى انسجامه مع مبادئ العدالة والمعنى الإنساني، حيث "إنّ ما يجب أن يُخصّص هنا بوصفه عقلانية صورية في نشاط اقتصادي ما، إنّما هو مقياس الحساب الّذي هو ممكن إزاءه تقنيًّا أو هو مطبّق فيه فعليًّا ... وبعين الضّد من ذلك (يعني) مفهوم العقلانية المادية ... هذا الأمر فقط ...: أنّ المرء ...

[1] ستيفان هابر، هابرماس والسّوسيولوجيا، مرجع سابق، ص 21.

[2] لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 39.

[3] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 330.

يضع مطالب أخلاقية أو سياسية أو نفعية أو متعلّقة باللّذة أو طبقية (standisch) أو مساواتية أو أي مطالب أخرى، وبناءً عليه قيس نتائج النّشاط الاقتصادي – وإن كان على المستوى الصّوري نشاطا "عقلانيًّا" أيضًا، بمعنى حسابيًّا – هل هي نتائج عقلانية بمقتضى قيمة ما (wertrational) أو عقلانية ماديًّا بمقتضى غاية ما (material zweckrational)"[1]. ويكشف هذا، التّمييز عن توتر بنيوي داخل الفكر الحديث، إذ قد يكون السّلوك عقلانيا من النّاحية الصّورية، لكنّه يفتقر إلى العقلانية المادية، الأمر الّذي يعكس محدودية العقل الأداتي في حسم التّعارض بين القيم.

إنّ هذا التّحليل لا يكتفي بتشخيص آليات العقلنة الحديثة، بل يفتح أفقًا نقديًا لمسألة انفصال الوسائل عن الغايات، وهو ما سيشكّل لاحقًا منطلقًا هامًا لنقد العقلانية الأداتية والسّعي إلى وضع بدائل تُدمج البعد القيمي في الممارسة الاجتماعية.

وفي تحليله للعقلانية من حيث أنماط الفعل ودوافعه، يؤكّد فيبر أنّ العقلانية العملية تكشف عن أبعاد الفعل الاجتماعي من خلال التّمييز بين مستويات متعدّدة للعقلنة، وترتبط بـ "ثلاثة جوانب هي استخدام الوسائل ووضع الأهداف والتّوجيه بحسب قيم ما. فالعقلانية الأداتية الّتي من شأن فعل ما، إنّما تنقاس بحسب التّخطيط الفعّال في استخدام الوسائل بإزاء أهداف معطاة، وعقلانية الاختيار لفعل ما تنقاس بحسب صحة احتساب الأهداف بالنّظر إلى قيم مدركة في شكل دقيق، ووسائل وظروف جانبية معطاة"[2]، وبذلك تتكشف العقلانية العملية من خلال:

1- عقلانية الوسائل: وتعني حسن اختيار الوسائل المناسبة من أجل تحقيق هدف ما، وذلك وفق حسابات دقيقة تهدف إلى النّجاعة والفعالية.

2- عقلانية الأهداف: وتُقاس بمدى وضوح الهدف وتناسقه الدّاخلي وإمكان تحقيقه في ضوء الظّروف المتاحة.

3- عقلانية الاختيار: والّتي ترتبط بالمقارنة بين الأهداف نفسها وفق معايير وقيم ضمنية.

وهذا التّمييز يكشف عن تعدّد مستويات العقلنة داخل الفعل الواحد، وعدم ارتباطها بالعقلانية التّقنية فحسب، بل بمدى انسجامه مع منظومة القيم والمعايير. وبهذا يُميّز

[1] المصدر السّابق، ص 316.

[2] المصدر نفسه، ص 318.

فيبر بين الفعل العقلاني بمقتضى غاية، ويرتبط بعقلانية الوسائل من أجل تحقيق النّجاعة والفعل العقلاني بمقتضى قيمة، ويرتبط بالإلتزام بقيمة في حد ذاتها بغض النّظر عمّا تحقّقه من نتائج، بمعنى أنّ "الأفعال الّتي تستوفي شروط عقلانية الوسائل وعقلانية الاختيار، يُسميها فيبر "عقلانية بمقتضى غاية ما" (zweckrational)، والأفعال الّتي تستوفي شروط العقلانية المعيارية، يُسميها "عقلانية بمقتضى قيمة ما" (wertrational)"[1]. وبذلك فإنّ هذين النّمطين مستقلين من حيث المبدأ، وقد يتقدّم أحدهما على الآخر تاريخيا، وهو ما يفسّر هيمنة العقلانية الغائية داخل المجتمعات الحديثة. وبذلك تغدو الحداثة ليست أزمة غياب القيم بقدر ما هي انفصال أنماط الفعل عن معايير التّقييم وهو انفصال يفسّر هيمنة العقل الأداتي وعجزه عن تأسيس المعايير ما قاد إلى شكل جديد من السّيطرة العقلانية على العالم قائمة على الضّبط المنهجي والدائم للسّلوك الاجتماعي، ذلك أنّ "شأن السّلوك العقلاني في الحياة في شكل منهجي هو في الوقت ذاته ما يجعل نجاح الفعل ممكنا"[2]، وهو ما قصده فيبر خاصة عند تحليله لأخلاقيات الزّهد البروتستانتي حيث يتحوّل الالتزام الدّيني القيمي إلى سلوك عقلاني ومنهجي أسهم في تشكّل روح الرّأسمالية الحديثة.

فإذا كانت الفلسفة الفيبرية جسّدت إشكالية نزع السّحر عن صور العالم الدّينية – الميتافيزيقية بوصفها لحظة مركزية في تشكّل البنى الحديثة للوعي والعقلانية الغربية، بحيث شكّلت دوائر القيم الثّقافية عند فيبر مفتاحًا تفسيريًا لفهم نشوء العقلانية الغربية، إذ "لا تصبح عقلنة الثّقافة ناجعة على صعيد التّجربة إلاّ متى ما تم تحويلها إلى عقلنة تطال توجيهات الفعل وأنظمة الحياة"[3]، وكانت العقلنة تجسيد لتفكّك صور العالم الميتافيزيقية الّتي كانت تمنح العالم معنًى كليًا وشموليًا، إلاّ أنّ الوعي الفيبري بالطّابع التّاريخي والقيمي للعقلانية لم ينجح في تقديم تنظيم نسقي تحليلي لدوائر القيم الّتي تشكّلت بعد نزع السّحر، بل ظلّ تحليله أقرب إلى الوصف التّاريخي منه إلى البناء النّظري الفلسفي، حيث يقول هابرماس: "وإن كان فيبر نفسه لم يقم بأي محاولة لعقد تنظيم نسقي أو تحليل من زوايا نظر صورية لدوائر القيم

[1] المصدر السّابق، ص 318.

[2] المصدر نفسه، ص 319.

[3] المصدر نفسه، ص 337.

الّتي التقطها استقرائيًا واشتغل عليها من موقف وصفي"[1]، ويتجلّى هذا القصور في إخفاق فيبر في بلورة تفسير فلسفي متماسك لمفهوم نظام الحياة كما يتبدّى سوسيولوجيًا، إذ لم ينجح في وصل أنماط الفعل الاجتماعي بالبنية المعيارية الّتي تُكسبها طابع المشروعية، بمعنى أنّ فيبر "لم يفلح في تفسير المفهوم السّوسيولوجي عن نظام الحياة Lebensordnung بالاستعانة بالمفهوم الفلسفي عن التّحقيق الفعلي للقيم"[2].

ومن ثم، يبرز الرّهان الفلسفي في فهم العقلانية الحديثة من خلال التّمييز الصّارم بين دوائر الكينونة ودوائر الصّلاحية، أي بين ما هو كائن وصفيًّا، وما هو مشروع أو صحيح معياريًّا، إذ "المعرفة أيضًا، بلا ريب، وليس التّقويم فحسب، إنّما تبقى مستندة إلى دائرة صلاحية عبر إدّعاءات الحقيقة المرتبطة بالمنطوقات الوصفية"[3]، ومنه فإنّ المعرفة الحديثة بحسب هذا النّص لا تستمد شرعيتها من مجرد الوصف أو النّجاح التّقني، بل من انتمائها إلى دائرة صلاحية تبنى عبر إدّعاءات الحقيقة والمعيارية. وهذا، التّمييز، الّذي يعجز المنظور السّوسيولوجي الوصفي وحده عن ضبطه يفتح الآفاق لاستشراف نظري نحو تصوّر أعمق للعقلانية لا بوصفها عقلانية أداتية، بل عقلانية تقوم على الأسس التّداولية واللّغوية للتّفاهم.

لكن هذا التّشخيص الفيبري على عمقه لم يتجاوز حد المنظور الوصفي والكشفي لمحدودية العقلانية الأداتية دون أن يفتح أفاقا معيارية لتجاوزها؛ فلقد "اكتفى ماكس فيبر بتفسير الواقع وتأويله وتفهّمه، فسُمي بفيلسوف التّفهم"[4]. ومن هنا، شكّل تشخيصه للحداثة شرطًا نظريًا لفهم التّحوُّلات الّتي انطلقت منها مدرسة فرانكفورت في نقدها الجذري للحداثة وكذلك قدّم فيبر إمكانًا لإعادة تعريف العقلانية وتجاوز اختزالية الحداثة على أساس تواصلي تداولي، وبالتّالي فإنّ "خطأ فيبر ليس في أنّه أراد التّأكيد بأنّ التّطور التّكنولوجي يعبّر عن بعد ضروري للعقل، بل لأنّه تجاهل تعدّدية أنماط النّشاطات العقلية"[5]. الأمر الّذي جعل

[1] المصدر السّابق، ص 335.

[2] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه الصّفحة نفسها.

[4] لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 12.

[5] فليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، مرجع سابق، ص 265.

هربرت ماركوز يصف العقلنة الفيبرية بالصّورية لأنّها أرادت "تطبيق المقاييس والمعايير العلمية والتّقنية على ميادين المجتمع ومؤسّساته"[1].

ولقد انطلق هابرماس في كتابه "نظرية الفعل التّواصلي" من ماكس فيبر حيث "يشكّل حجر الزّاوية للكتاب، يمثّل قمة المحاولة الهابرماسية لإيضاح الانتساب المتبادل الضّروري للمساعي السّوسيولوجية والفلسفية"[2]، ومنه لا يُستحضر فيبر كمرجع سوسيولوجي فحسب بل نقطة الارتكاز الّتي يتقاطع عندها التّحليل السّوسيولوجي بالتّأسيس الفلسفي.

ومستخرج هذا الإقرار، هو أنّ هابرماس ينطلق من فيبر ويضعه في موقع مزدوج: كشفه لاختزال العقلانية الحديثة في بعدها الأداتي والتّنظيمي من جهة، وحصره للعقلانية في إطار الفعل الغائي وإغفال البعد التّواصلي للعقل من جهة أخرى، حيث جعل "مسارات العقلنة الاجتماعية لا يمكن أن تبدو للعيان إلّا من زوايا نظر العقلانية بمقتضى غاية"[3]. ومنه قدّم فيبر تشخيصًا دقيقًا لمرض الحداثة دون امتلاك الأدوات المفهومية لعلاج المرض، الأمر الّذي أدّى إلى تصوّر الحداثة بوصفها مسارًا حتميًا لهيمنة العقلانية الأداتية و"قفصًا حديديًا" لا مخرج منه، وأفضى إلى نزعة تشاؤمية اصطبغ بها التّحليل الفيبري الّذي يفتقر إلى معيار داخلي له القدرة على تمييز أشكال العقلنة، وهذا العجز يمثّل حدًّا بنيويًّا للسّوسيولوجيًا حين ينفصل عن التّأسيس الفلسفي للعقلانية. فكان هذا التّشخيص الفيبري اللّحظة المفصلية لهابرماس من أجل كسر الهوة بين الوصف السّوسيولوجي والتّأسيس الفلسفي، وفي هذا السّياق يقول هابرماس: "أنّنا نحتاج إلى نظرية في الفعل التّواصلي، إذا ما أردنا أن نستأنف على نحو مناسب إشكالية العقلنة الاجتماعية تلك الّتي تم استبعادها في شكل واسع من دائرة النّقاش السّوسيولوجي المختص عند ماكس فيبر"[4].

وإذ ذاك، يقترح هابرماس إعادة بناء مفهوم العقلانية انطلاقًا من الفعل التّواصلي، حيث لا تُقاس العقلانية، بفعالية الوسائل، بل بقدرة الفاعلين على التّفاهم العقلاني والتّوافق الحر عبر الوسيط اللّغوي، إذ "تضع التّفاهم اللّغوي من حيث هو آلية التّنسيق بين الأفعال

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 80.

[2] ستيفان هابر، هابرماس والسّوسيولوجيا، مرجع سابق، ص 78.

[3] المصدر السّابق، ص 451.

[4] المصدر نفسه، ص 88.

(Handlungskoordinierung)، في مركز الصّدارة"[1]. ومن ثم، لا يرفض هابرماس تحليل فيبر وتشخيصه لمسار الحداثة، بقدر ما يسعى إلى تجاوزه من خلال إدماجه في إطار أوسع يميّز بين عقلنة النّظام وعقلنة العالم المعيش، ويُجاوز اختزال المجتمع ضمن عقلانية النّظام.

وعليه، فإنّ نقد هابرماس لفيبر لا يستهدف تقويض القيمة التّحليلية لمفهوم العقلنة، بل يسعى إلى تحريرها من اختزالها الأداتي، وتحويلها من أداة تشخيصية إلى إمكان معياري لتأسيس عقلانية تواصلية، حيث "يجب بالأحرى البحث إذا ما كانت الأشكال غير الأداتية للعقل، الّتي ندركها حدسيًا، لا تحيل مجتمعة إلى ظاهرة مميّزة للنّشاط العقلي في الغائية. يعتقد هابرماس أنّ باستطاعته تسمية هذه الظّاهرة تواصلًا"[2]، وتكشف هذه العقلانية التّواصلية عن فلسفة لمقاومة استعمار العالم المعيش وإعادة الاعتبار للبعد التّداولي والمعياري للفعل الاجتماعي. ومنه يمكننا القول بأنّ نظرية الفعل التّواصلي رفعت التّحليل الفيبري من المستوى السّوسيولوجي إلى المستوى الفلسفي التّداولي دون الانسلاخ من الجذور السّوسيولوجية، فكانت العقلانية التّواصلية استكمالًا فلسفيًا لما بدأه فيبر سوسيولوجيًا، وحوّلت محدودية منطق التّشخيص إلى أفق منطق التّحرر المعياري.

وبذلك، أفضى تشخيص ماكس فيبر لمسار العقلنة في المجتمعات الحديثة، بما كشفه من هيمنة العقلانية الأداتية وتحوّل العقل إلى أداة للضّبط والتّنظيم، إلى مأزق نظري تجسّد في اختزال الفعل الاجتماعي في منطق النّجاعة والوسائل، وتهافت الأبعاد المعيارية والتّواصلية للعقل، الأمر الّذي ألزم ضرورة إعادة تعريف العقلانية وتجاوز الأفق الأداتي، لا بنفي منجزات العقل الحداثي، بل بتوسيع دائرته المفهومية لتشمل أنماط الفعل العقلاني غير القابلة للاختزال في بعدها التّقني والأداتي. وفي هذا السّياق، يندرج التّحليل الهابرماسي ضمن العقلنة بوصفها قدرةً متجسدةً في التّفاعل اللّغوي بين الأفراد، وبذلك يغدو الفعل الكلامي تأسيسًا للعقلانية التّواصلية القائمة على منطق المحاججة والتّفاهم، حيث تعيد البوصلة التّواصلية مؤشّر العقلنة نحو مساره المعياري التّواصلي بعد أن همّشته مسارات العقلانية الأداتية، فإذا كان تشخيص فيبر لمسار العقلنة في المجتمعات الحديثة قد كشف

[1] المصدر السّابق، ص 452.

[2] المرجع نفسه، ص 86.

عن هيمنة العقلانية الأداتية ومآلاتها الاختزالية، فكيف يمكن إعادة بناء العقلنة انطلاقا من الفعل الكلامي بوصفه ممارسةً لغويةً تواصليةً لها إمكان استعادة البعد المعياري والتّواصلي للفعل الاجتماعي؟

المبحث الثّاني: الفعل الكلامي كأساس للعقلنة:

يأتي إدراج الفعل الكلامي في المشروع الهابرماسي بوصفه لحظة مفصلية في إعادة بناء مفهوم العقلنة خارج أفق السّيطرة والنّجاعة الأداتية. فبدل اختزال العقل في قدرته على التّحكم في الأشياء وتحقيق الأهداف، ينقل هابرماس مركز الثّقل إلى اللّغة بوصفها وسيطًا للفعل الاجتماعي، حيث لا يقتصر القول على وصف الواقع أو التّأثير فيه، بل يتضمّن في ذاته أفعالًا تهدف إلى التّفاهم وإقامة علاقات اعتراف متبادل بين الذّوات. وفي هذا السّياق، يغدو الفعل الكلامي بنية معيارية كامنة في الممارسة اليومية، يكشف عن شكل من العقلانية يتأسّس على الحجاج، وتبادل الأسباب، والإعتراف بإدعاءات الصّلاحية لا على حسابات المنفعة والنّجاعة. هكذا، يُشكّل تحليل الفعل الكلامي المدخل النّظري الّذي يسمح لهابرماس بتجاوز تشخيص الحداثة بوصفها مسارًا أحاديًا للعقلنة الأداتية، ويفتح أفق التّحوّل نحو عقلنة مغايرة، قوامها التّواصل والتّفاهم، لا السّيطرة والتّشيء، فكيف يُتيح هذا الأساس التّداولي إعادة توجيه مسار العقلانية الحديثة من منطق الأدوات والنّجاعة إلى أفق التّواصل والتّفاهم بوصفه الشّكل الأرقى للعقل العملي؟

1. **التّحوُّل من عقلانية الأدوات إلى عقلانية التّواصل:**

أرادت الفلسفة حسب هابرماس أن تعيد النّظر في علاقتها بالعلوم الاجتماعية خاصة بعدما فقدت هذه الأخيرة جوهرها الّذي يكمن في التّحرر بسبب هيمنة العقلانية الأداتية حيث أصبح يُنظر إلى الحوادث الاجتماعية كأشياء؛ الأمر الّذي دعا هابرماس إلى إعادة تأسيس علم الاجتماع على أساس الفعل التّواصلي، بدل اختزاله في دراسة الوقائع والأحداث الاجتماعية بمعزل عن شروط إنتاجها التّداولية، فالمجتمع، في نظره، لا يفهم إلاّ من خلال العلاقات التّواصلية الّتي تنشأ بين الأفراد بوصفهم فاعلين عقلانيين يتفاعلون عبر اللّغة وفق معايير تداولية مشتركة، ولتحليل نظرية الفعل التّواصلي يميّز هابرماس بين نوعين من العقلانية:

1- العقلانية الأداتية: وترتبط بعلاقة الإنسان بالطّبيعة عبر العلم والتّقنية، وتركّز على الكفاءة والنّجاعة التّقنية، حيث إنّ "ما يميّز التّقنية بوصفها سلطة، هو تمتّعها بناحية

أساسية تتمثّل في أنّ السّلطة تبدو منيعة باكتسابها شكل العقلانية العلمية والضّرورة التّقنية"[1].

2- العقلانية التّواصلية: وترتبط بعملية التّفاعل بين أفراد المجتمع، وتهتم بالتّفاعل المتبادل وبناء المعنى المشترك عبر الحوار، حيث "ترتكز إلى تجربة مركزية أساسية بقوّة الإقناع المتولّدة عن الإجماع، والّتي يتّم الوصول إليها دون أي إكراه خارجي قد يمارسه خطاب محاججي ما"[2]

ويركّز هابرماس اهتمامه على نقد العقل الأداتي وهيمنته على الإنسان، وهو ما أطلق عليه "استعمار عالم الحياة"؛ حيث "تُختزل بصورة نسقية مجالات الفعل المبنينة بواسطة التّفاهم اللّغوي، وتُفرغ تدريجيًا أشكال التّنسيق القائمة على اللّغة من خلال قدرتها على بنينة العالم الاجتماعي المعيش"[3]، وإذا كان ماكس فيبر قد ربط العقلنة بالشّكل الرّأسمالي للأنشطة الاقتصادية داخل المجتمعات الحديثة، فإنّ هابرماس لا يربط العقلانية الأداتية بالمجال الاقتصادي فحسب، بل يعتقد أنّها تشمل جميع المجالات الاجتماعية حيث اصطبغت بصبغة أداتية، وينتج عن هذا التّقسيم انشطار العالم إلى عالمين:

1-عالم الأنساق: ويرتبط بالعقلنة الحسابية.

2-العالم المعيش: ويقوم على اللّغة والتّواصل.

هذا، ولقد رفض هابرماس أن يهيمن عالم الأنساق على العالم المعيش بطرق تقنية وفصل بين القواعد التّقنية الّتي ترتبط بعالم الأنساق والمعايير الاجتماعية الّتي ترتبط بالعالم المعيش، أراد من خلال هذا الفصل أن يؤسّس العلوم الاجتماعية على أسس تواصلية حيث "تتعلّق صلاحية القواعد التّقنية والاستراتيجيات بصلاحية القضايا الصّحيحة تجريبيًا أو الدّقيقة تحليليًا، فإنّ صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسّس فقط في مشاركة التّفاهم حول المقاصد، وتتأكّد عبر الاعتراف العام بالالتزامات"[4].

---

[1] رولف فيغرسهاوس، مدرسة فرانكفورت، تاريخها وتطوّرها النّظري وأهميتها السّياسية، مرجع سابق، ص 878.

[2] عمر مهيبل، إشكالية التّواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 361.

[3] أكسل هونيث، وآخرون، الفضاء العمومي في المطارحات ما بعد الهابرماسية، قراءات في المفهوم والدّلالات والمآلات، ترجمة وتقديم كمال بومنير، GLD، ط 1، 2022، تونس، ص 169.

[4] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"، مصدر سابق، ص 57.

وبذلك يؤكّد هابرماس على أنّ العلوم الاجتماعية بوصفها علوم الأزمات، تأزّمت بسبب القسمة الثّنائية الّتي تحيل إلى تركيز العلوم الاجتماعية إمّا على المعايير الاجتماعية أو القواعد التّقنية، الأمر الّذي أفقدها الصّلة التّواشجية بالحياة الإنسانية، وهذا ما دفعه إلى إعادة دمج العلوم الاجتماعية وإعادة بنائها بحيث تكون متجذّرة في فعل التّواصل Communication Action بوصفها علومًا محايثةً للعالم المعيش لا بوصفها علومًا تقنيةً منفصلةً، ومنه "فإنّ الفعل التواصلي يُساهم في بناء العالم الاجتماعي المعاش"[1].

وبالنّظر إلى التّمايز بين العقلانية الأداتية والعقلانية التّواصلية، يربط هابرماس بين هاتين العقلانيتين عبر دائرتين متفاعلتين وهما: العمل ومجاله التّنفيذ والنّجاعة ويرتبط بالعقلانية الأداتية، والتّفاعل ومجاله التّواصل والتّفاهم الاجتماعي ومجاله العقلانية التّواصلية، ذلك "أنّ مفهوم العمل، وبحسب دلالاته الحالية، وبخاصة تلك المنحدرة إلينا من التّراث الماركسي، قد يدفع بنا إلى تثمين مظاهره المادية التّقانية فقط، في حين أنّ مفهوم الفعل ومن ثمة النّشاط، يمتلك قدرة تخيلية ومجازية تتجاوز الأفق المادي إلى أفق لغوي منطوقي يحيل مباشرة إلى مفهوم أشدّ تأثيرًا في هيكلية البناء الاجتماعي وهو التّفاعل"[2] ومنه، يُبرز هذا التّمييز التّحوُّل الّذي اقترحه هابرماس في فهم الفعل الإنساني بحيث لا يُختزل في العمل بمفهومه المادي الأداتي، بل يتحدّد من خلال البعد اللّغوي التّداولي الّذي يجعل التّفاهم شرطًا لتشكّل الرّوابط الاجتماعية.

فإذا كان التصوُّر الماركسي قد منح مفهوم العمل Travail مركزية في الإنتاج المادي والتّقاني، فإنّ هابرماس يُجاوز هذا الفهم الأداتي ليُبرز أنّ الفعل Acte والنّشاط Activitée بما هما حاملان لدلالات ومعان تُتداول داخل أفق تواصلي، وبذلك يصير الفعل ممارسةً رمزيةً ترتكز على اللّغة بوصفها وسيطًا لبناء الاعتراف المتبادل وتنسيق الأفعال في إطار ما يُسمى التّفاعل ويقصد به "التّفاعل بين الصّورة والمادة، التّفاعل بين العقلي والواقعي، التّفاعل بين اللّغة ومحيطها، إذ لا قيمة لهما فينومينولوجيًا إلّا عبر تفاعلهما، بل لا قيمة لهما إلّا في تداخلهما واستغراق كل منهما في الآخر"[3]، ومنه يغدو التّفاعل مفهومًا مركزيًا

[1] الزّواوي بغورة، الفلسفة واللّغة نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 210.

[2] عمر مهيبل، كتابات خارج النّسق، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2020، الجزائر، ص 40.

[3] المرجع نفسه، ص ص 40 – 41.

في تشكّل البناء الاجتماعي، لأنّه يعبّر عن شبكة العلاقات الّتي تقوم بين الصّورة والمادة، العقل والواقع، وبين اللّغة ومحيطها، ومن ثمة لا يتحدّد البناء الاجتماعي بمنطق الإنتاج فقط، بل بمنطق التّفاهم الّذي يسبغ الفعل معناه ويكسبه شرعيته داخل عالم الحياة.

ومن ثم، كان الغرض الأساسي لمشروع هابرماس هو تجاوز الفصل بين المعايير الاجتماعية والقواعد التّقنية، باستحداث نموذج العقلانية التّواصلية الّتي تعيد ربط العلم بتجربة العيش المشترك بين أفراد المجتمع حيث تصبح العلوم الاجتماعية لها إمكان الرّبط بين دوائر العمل ودوائر التّفاعل وفي ذلك تعميق لفهم المجتمع لذاته.

ولقد صاغ هابرماس جدولًا تحليليًا يوضّح أنماط الفعل ويميّز بين ثلاث مستويات لتنظيمه وهي:

1- قواعد موجّهة للفعل: Formal Roles.

2- معايير اجتماعية: Social Norms.

3- قواعد تقنية: Technical Rules.

وهذا الجدول يقدّم مقارنة بين هذه المستويات من حيث عدة عناصر[1]:

أنساق فعل عقلاني الهدف (مؤسّساتي واستراتيجي)

الإطار المؤسّساتي: تفاعلات متوسطة رمزيا

قواعد موجّهة للفعل	معايير اجتماعية	قواعد تقنية
مستوى التّحديد	لغة متداولة متقاسمة مشاركة بين الذّوات	لغة خالية من السّياق
نوع التّحديد	توقّعات سلوك متبادلة	تكهّنات وأوامر مشروطة
آلية الكسب	استدخال الأدوار	تعلّم المهارات والمؤهّلات
وظيفة نمط الفعل	المحافظة على المؤسّسات (التّوافق مع المعايير على أساس التّقوية المتبادلة)	حل المشكلات (الوصول إلى الهدف محدّدًا في علاقات الهدف والوسيلة)
العقوبات لدى الإخلال بالقواعد	العقوبة على أساس جماعية الإخفاق في تسلّط	انعدام النّجاح: الإخفاق إزاء الواقع
"العقلنة"	تحرير، فردية، انتشار تواصل خال من السّيطرة	تصاعد قوى الإنتاج، توسّع قوة التّحكم التّقنية.

يُجسّد هذا الجدول التّصوُّر التّحليلي الّذي يُقدّمه يورغن هابرماس للتّميّز بين نمطي الفعل العقلانية، حيث يكشف عن تعارض بُنيوي بين الفعل الأداتي الموجّه نحو النّجاح والفعل التّواصلي القائم على التّفاهم، إذ يرتبط الأوّل بالفعل الاستراتيجي القائم على قواعد تقنية موجّهة نحو تحقيق النّجاح وفق منطق الوسيلة والغاية، حيث تُختزل اللّغة إلى أداة للسّيطرة. في المقابل، تقوم العقلانية التّواصلية على معايير اجتماعية تجعل من اللّغة وسيطًا للتّفاهم، ويغدو الفعل موجّها نحو تحقيق التّوافق والمُحافظة على النّسيج الاجتماعي. وعليه، يكشف هذا التّمييز عن أفق نقدي يسعى إلى تجاوز هيمنة العقل الأداتي عبر تأسيس عقلانية بديلة قوامها الحوار والحجاج.

[1] المصدر السّابق، ص 58.

علاوةً على ذلك، تتبوّأ نظرية المعرفة موقعا تأسيسيًّا في المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس، إذ تُشكّل الأساس الإبستيمولوجي الّذي تنبني عليه نظريته النّقدية في المجتمع فالمعرفة، في تصوّره ليست نشاطًا ذهنيًا محايدًا أو معزولًا عن شروطه التّاريخية والاجتماعية، بل ترتبط ارتباطًا بنيويًا بالمصالح الإنسانية الّتي توجّهها وتمنحها معناها، ومن خلال تطويره للإرث الكانطي يبيّن هابرماس أنّ المعرفة لا تتّسم بالحياد التّام، بل ترتبط دائما بمصالح إنسانية أساسية توجّه عملية إنتاجها وتحدّد أفاقها، حيث كان موقفه موقفًا نقديًا رافضًا لانحسار المعرفة في نموذجها التّقني، وأراد إعادة وصل العقل بمصالحه الأصلية ذلك أنّ المعرفة ليست بريئة بل تُحرّكها مصالح تحتية يجب الوعي بها من أجل نقد العلم ذاته، حيث يميّز بين ثلاثة أنواع من المعرفة، يرتبط كل منها بمصلحة معرفية محدّدة وببنية عقلانية خاصة، ويستند هذا التّمييز إلى تحديد مجالات الموضوعية الّتي تنتظم داخلها أنماط المعرفة المختلفة، إذ يشير إلى أنّ: "تعيين حدود الميادين المختلفة الشّمولية للموضوعية – الّتي يظهر أحدهما كطبيعة موضوعية خارجية، عندما نعتمد الموقف الافتراضي للملاحظ والثّاني كحقيقة اجتماعية معيارية عندما نعتمد الموقف الإنجازي لطرف ما في التّفاعل والثّالث كطبيعة ذاتية لمن يعتمد الموقف التّعبيري ويعبّر عن غاية ما – تُتيح تمايز "وعند الحاجة غرضنة" هذه الضّرورات للصّلاحية "الحقيقة والصّحة والواقعية" الّتي تجعلها مقترنة ضمنيًا بكل فعل لغوي"[1]، وتتمثّل هذه الأنواع في:

1. **المعرفة التّجريبية:** ترتبط بالسّيطرة على الطّبيعة وتُسخّرها حسب حاجتها، إذ ترتبط بالعلوم الوضعية الّتي تحكمها مصلحة تقنية وتُعنى بـ "المتابعة النّسقية لسيرورة تعلّم تتحقّق ما قبل العلم في دائرة وظائف الفعل الأداتي"[2]، وهذا ما أسهم في سيادة ما يُسميه هابرماس بالعقل الأداتي في المجتمعات الحديثة، غير أنّه رغم اعترافه بأهمية هذا النّمط من العقلانية في تنظيم العلاقة مع الطّبيعة وتحقيق الفعالية التّقنية، فإنّه يبرز قصوره، إذ لا يكفي لفهم العالم الاجتماعي ولا لتمكين الإنسان من بناء علاقات إنسانية سليمة قائمة

[1] يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2002، اللّاذقية، سورية، ص 44.

[2] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، راجع التّرجمة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط 2، 2015، بيروت، لبنان، ص 235.

على التّفاهم، ذلك أنّ التّفاعل البشري لا يقوم فقط على الإنتاج والسّيطرة، بل يتأسّس أساسًا على اللّغة والتّواصل، ومن ثم ينتقل إلى النّمط الثّاني من المعرفة المرتبط بما يسّميه بالمصلحة العملية.

2. **المعرفة التّاريخية – التّأويلية:** ترتبط بفهم الآخر والتّواصل معه، أي فهم المعنى في التّفاعل الإنساني، حيث يرتبط "بسيرورة التّفهم "والتّفهم الذّاتي" الّتي ترسّخت بصورة منهجية رمزيًا فيما قبل العلم في علاقة تقاليد التّفاعلات المتوسطة"[1]، وهذه المعرفة لا تسعى إلى السّيطرة بل إلى توسيع أفق الفهم والتّواصل داخل المجتمع وترتبط بالمصلحة العملية.
3. **المعرفة النّقدية:** ترتبط بتحرير الإنسان من القيود والبُنى السُّلطوية وفق المصلحة التّحرّرية، "ومن العلوم الّتي تسعى إلى هذا الهدف نقد الأيديولوجيا والتّحليل النّفسي والنّظرية النّقدية ذاتها، وكلّها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة الّتي تشوّه فعل التّواصل، وتبحث الشّروط اللاّزمة للتّواصل إلى إجماع حقيق لا يعوقه قهر أو قمع داخلي أو خارجي، والتّحرّر من كل أشكال السّيطرة وأبنيتها"[2]، وتهدف هذه المعرفة إلى كشف أشكال التّشويه الّتي تصيب التّواصل الاجتماعي نتيجة علاقات الهيمنة والاضطراب البنيوي، وتسعى إلى تحرير التّفاعل الإنساني من كل أشكال القمع، سواء أكانت داخلية أو خارجية. ويؤكّد هابرماس أنّ هذا النّمط الأخير مرتبط هو الآخر باللّغة والتّواصل، لأنّه يعمل على تنقية الفعل التّواصلي من القوى الّتي تشوّهه.

وبهذا، فإنّ هذه المصالح تمثّل الشّرط البنيوي لإنتاج المعرفة وهي الّتي تؤسّس نظرية للمعرفة النّقدية.

وبناءً على ذلك، لا تكون المعرفة مجرّد نشاط تقني فحسب، بل تمثّل أيضا عملية تهدف إلى تحقيق التّفاهم بين الذّوات داخل المجتمع وتنظيم الحياة المشتركة عبر اللّغة

---

[1] المصدر السّابق، ص 335.

[2] عطيات أبو السّعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، وبحوث فلسفية أخرى، مؤسسة هنداوي، 2021، الإسكندرية، مصر، ص 97.

والتّواصل، وهو ما يشدّد عليه هابرماس، الأمر الّذي يعني ضرورة الحذر من المصلحة التّقنية حتى لا تهيمن على باقي أشكال المعرفة، فيتحوّل إلى عقل أداتي يركّز على السّيطرة والهيمنة بدل التّفاهم والتّحرّر. وبهذا المعنى تصبح الإبستيمولوجيا عنده مدخلا للاعتراف بتعدّد أنماط العقلانية واختلاف مناهج العلوم، بدل اختزالها في نموذج وضعي واحد. كما يترتّب على ذلك استعادة الفلسفة لدورها بوصفها تفكيرًا نقديًا، يسعى إلى الكشف عن أشكال التّشوّه الّتي قد تصيب المعرفة والتّواصل، كما يعمل على تعرية البُنى الخفية للهيمنة الّتي قد تتسلّل إلى الممارسات العلمية والاجتماعية. وتأسيسا على ذلك، تغدو مهمّة التّفكير الفلسفي توجيه مختلف الحقول المعرفية نحو أفق تحرّري، بحيث تُسهم المعرفة في دعم شروط العدالة، وتعزيز إمكانات التّفاهم، وبناء فضاء تواصلي أكثر عقلانيةً وإنصافًا.

ويتجسّد هذا البعد النّقدي من خلال ما يسميه هابرماس بإعادة البناء المعياري للكفاءات الإنسانية المتعدّدة حيث يؤكد أنّ: "إعادة بناء نماذج الكفاءات الإنسانية المتعدّدة بما فيها الكفاءة التّواصلية، ومقارنة النّمط المثالي مع ذلك الّذي يحصل بالفعل في المجتمع، وكلّما اقترب ما يحصل في المجتمع فعليا من المثال، زادت قدرتنا على القول إنّ هذا المجتمع أكثر عقلانية. وفعل التّقويم والمقارنة، بين ما هو قائم وما يُفترض أن يقوم في الوضع المثالي، هو ما يُبقي على "النّقدي" في النّظرية النّقدية حيًّا وفاعلًا"[1].

ومنه، فإنّ انتقاد هابرماس ليس رفضا للعلم، وإنّما لتحوّله إلى أيديولوجيا تدّعي الحياد لكنّها تخضع للمصالح التّقنية الّتي تنحسر مهمتها في السّيطرة، وهذا النّقد كان جسرًا للانتقال إلى العقلانية التّواصلية، حيث يجب الإقرار مع هابرماس بأنّ المشكلة لا تتعلّق بالعقل ذاته وإنّما باستخداماته المنحرفة الّتي حادت عن وظيفتها الماهوية المرتبطة بالتّحرّر نحو السّيطرة، وهذا ما اصطبغت به الحداثة حين طغت المصلحة التّقنية على باقي المصالح حيث أنّ العقل الأداتي "اكتسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة"[2]، لذلك انتقد هابرماس الشّكل الأداتي للعقلانية الحديثة الّذي حوّل العقل إلى مجرد أداة للهيمنة والسّيطرة التّقنية سواء على الطّبيعة أو على الإنسان ذاته، ما أفضى إلى تشويه التّواصل الإنساني وإفراغه من بعده القيمي والتّفاعلي.

---

[1] آلن هاو، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 84.

[2] إيان كريب، النّظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 307.

ويستعيد هابرماس لوكاش بوصفه خطوةً تأسيسيةً لشرح كيف فقدت الحداثة بعدها التّفاعلي وتحوّلت إلى أنظمة ومؤسّسات تشيء الأفراد وتحوّلهم إلى موضوعات تخضع لمنطق السّيطرة والحساب في إطار نقده للتّشيؤ وهو التّعبير المبكّر لما أطلق عليه هابرماس بالعقلانية الأداتية.

أورد جورج لوكاش Georg Lukàcs (1885-1971) في سياق نقده الحداثة مفهوم التّشيؤ Reification الّذي يعتبر أحد المفاتيح المركزية لفهم أزمة الإنسان في الحداثة الرّأسمالية، فبينما بشّرت الحداثة منذ بدايتها بعقل قادر على التّحرّر من الأسطورة وتحقيق السّيطرة الواعية على الطّبيعة والمجتمع انتهت في – نظر لوكاش – إلى عقل منفصل عن غاياته الإنسانية، يتحرّك ضمن منطق أداتي يخضع كل شيء لمنطق المنفعة والوظيفة، ففي مؤلّفه التّاريخ والوعي الطّبقي يحلّل لوكاش ظاهرة التّشيُّؤ بوصفها تعبّر عن "تحوّل الصّفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتّخاذها لوجود مستقل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية"[1]، بحيث تصبح العلاقات الاجتماعية علاقات بين أشياء تُباع وتُشترى، وبذلك تتغيّر الصّيغ الاجتماعية لتصبح كائنات موضوعية مستقلة عن الفعل الإنساني تبدو كقوانين حتمية، حيث يُحوّل نظام السّوق في الرّأسمالية "شبكة العلاقات الاجتماعية تلك إلى شبكة من علاقات التّبادل بين الأشياء، حيث تعكس القيمة النّسبية للسّلع المختلفة شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة بين النّاس"[2].

فالتّشيُّؤ ليس مجرد توصيف لحالة اقتصادية أو لظاهرة سوسيولوجية عابرة، بل هو بنية فكرية وأخلاقية تُعبّر عن انتقال الوعي الإنساني من علاقته بالآخرين كذوات متفاعلة إلى علاقة بالأشياء كموضوعات استعمالية بمعنى "مماثلة Assimilierung للعلاقات الاجتماعية وتجارب الحياة بالأشياء"[3].

إنّ نقد لوكاش للتّشيؤ يتجاوز المستوى الاقتصادي ليطال البنية الرّمزية والمعرفية للمجتمع الحديث، فحين تصبح العلاقات الاجتماعية خاضعة لمنطق التّبادل المادي، يتحوّل العالم الاجتماعي إلى ما يسميه لوكاش بـ "الطّبيعة الثّانية" أي إلى نظام موضوعي يبدو الإنسان

[1] المرجع السّابق، ص 274.

[2] المرجع نفسه، ص 273.

[3] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 562.

مستقلاً عن أفعاله كأنّه قانون طبيعي لا يمكن تغييره، وهنا تبرز مفارقة الحداثة المأساوية في أنّ الإنسان الّذي صنع مؤسّساته الاجتماعية والتّقنية يجد نفسه في نهاية المطاف محكومًا بها وعاجزًا عن التّحكم فيها أو مساءلتها أخلاقيًا، فالمجتمع الّذي يفترض أن يكون مجالًا للفعل ولممارسة الحرّيات، يغدو منظومةً مغلقةً من القوانين الاقتصادية والتّقنية الّتي تتحرّك بمعزل عن الإرادة الإنسانية، ذلك أنّ "عالم الحياة بذاته هو الّذي تشيّأ"[1]، وبذلك يغدو التّشيُّؤ تعبيرًا عن اغتراب مزدوج: اغتراب الإنسان عن السّلعة الّتي أنتجها واغترابه عن ذاته ككائن قادر على التّواصل والتّفاهم.

يتقاطع هذا الوصف مع نقد ماركس للسّلعية من حيث أنّ الاقتصاد الرّأسمالي يغيّر شكل الوجود فتصبح العلاقات الاجتماعية مختفية وراء الأشياء والسّلع حيث "إنّ الأمر المُلغّز في شكل البضاعة إنّما يكمن فقط في أنّه يعكس الطّباع الاجتماعية لعمل البشر الخاص بهم وكأنّها طباع موضوعية لمنتجات العمل نفسه، وكأنّها خصائص طبيعية اجتماعية لهذه الأشياء، ومن ثم يعكس العلاقة الاجتماعية للمنتجين مع العمل الجملي وكأنّها علاقة اجتماعية بالموضوعات موجودة خارجهم أيضا"[2].

وقد شكّل هذا النّقد منطلقًا أساسيًا لمدرسة فرانكفورت الّتي وسّعت تحليل لوكاش من المجال الاقتصادي إلى المجال الثّقافي والسّياسي، فالتّشيؤ عند هوركهايمر وأدورنو لم يعد مجرّد ظاهرة اقتصادية، بل أصبح بنية للوعي الحديث نفسه، "فمع تشيُّؤ العقل تُصبح العلاقات بين النّاس وعلاقة الإنسان بذاته بمثابة علاقات مسعورة. إنّ الفرد الذّابل يصبح نقطة التقاء ردّات الفعل والسّلوكات الانتقائية المنتظرة منه عمليًا. أعطت الإحيائية روحًا للشّيء، أمّا الانتماء للصّناعة فقد روح الإنسان إلى شيء"[3]، وبذلك يخضع جميع العلاقات الإنسانية لمنطق التّكميم والحساب، فتغترب الذّات عن ذاتها ويُستبدل التّفاهم الإنساني بالعقلنة الأداتية.

لقد أبانت مدرسة فرانكفورت المآلات السّلبية للعقل الأداتي، وإنّ هذا الوصف الّذي أبصره لوكاش في تشخيص المرض الاجتماعي المتمثّل في فقدان البعد القيمي والإنساني في داخل

---

[1] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

[2] المصدر السّابق، ص ص 563 – 564.

[3] كمال بومنير، النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص ص 14 – 15.

العلاقات الاجتماعية، والّذي يُنّم عن انحطاط الوعي في بنية التّشيُّؤ، كان نافذةً مهمةً لفهم أزمة الفعل الكلامي عند هابرماس حين تُستبدل قواعد التّواصل بمنطق السّوق، وتفقد اللّغة قدرتها على إنتاج الاعتراف المتبادل والشّروط الأخلاقية للتّواصل، لذلك يغدو من الضّروري نقل مركز الاهتمام من مجرد تشخيص الظّواهر إلى تحليل آليات تكوّنها تاريخيًا، بما يُتيح اقتراح بدائل عقلانية تواصلية قادرة على استعادة شروط الحوار العقلاني بين الفاعلين الاجتماعيين.

فلقد اعتقد هابرماس أنّ التّشيُّؤ هو النّتيجة الحتمية لسيطرة أنساق النّظام الاقتصادي والإداري على فضاءات العالم المعيش أو ما يُسمّيه بهيمنة عقلانية الأنساق على عقلانية التّواصل؛ ذلك أنّ "مفارقة العقلنة الّتي تكلّم عليها فيبر، إنّما يمكن أن تُدرك على نحو مجرّد بحيث إنّ عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تجعل ممكنًا ضرب من الاندماج النّسقي الّذي يدخل في تنافس مع المبدأ الاندماجي للتّفاهم، وتحت شروط معينة هو من جهته يؤثّر في عالم الحياة على نحو يؤدّي إلى تقويض أسباب الاندماج"[1]، لذلك تتحوّل اللّغة الّتي كانت وسيلة للتّفاهم والتّفاعل، إلى أداة للتّأثير والسّيطرة، فيغدو التّحرّر محاولة لاسترجاع المعنى الأصيل للفعل الكلامي القائم على منطق التّفاهم العقلاني لا منطق الهيمنة والمنفعة.

تأسيسًا على ما سبق، يعتبر مفهوم التّشيؤ الجذر الفلسفي العميق الّذي مهّد لظهور نظرية الفعل التّواصلي عند هابرماس، حيث كشف النّقد الحداثي عن تحوّل عميق في وظيفة اللّغة، حيث أضحت تستعمل كأداة إجرائية لتنسيق السّلوك، بدل أن تؤدّي دورها الأصلي في بناء التّفاهم المشترك بين الفاعلين، فكان مشروع هابرماس إيذانًا لميلاد العقلانية التّواصلية عبر تحويل الفعل اللّغوي إلى فعل نقدي تواصلي يُعيد الصّلة بين الإنسان وعالمه والآخرين على نحو عقلاني وأخلاقي في آن واحد.

ومُراد هابرماس من تحليل مصالح المعرفة هو الكشف عن الجذور العميقة لاختزال العقل في بعده الأداتي التّقني داخل المشروع الحداثي، غير أنّ إبراز التّمايز بين المصلحة التّقنية والمصلحة العملية فتح المجال لتصوّر بديل للعقلانية، بحيث لا تنحصر في منطق السّيطرة وإنّما تتجاوزه إلى أفق التّفاهم والتّحرّر، ومنه فإنّ الانتقال من عقلانية الأدوات إلى عقلانية

[1] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 545.

التّواصل لا يعني إلغاءً لمرحلة تاريخية واستبدالها بأخرى، بل يعني تحويل مركز العقلانية من منطق السّيطرة والهيمنة إلى منطق الفهم والتّفاهم.

وفي هذا السّياق، يقترح هابرماس صيغة جديدة للعقلانية ترتكز على التّواصل وتهدف إلى تحقيق التّفاهم بين الذّوات استنادًا إلى الوسيط اللّغوي كأساس للتّكامل الاجتماعي، إذ يسمح للأفراد بتحقيق اتّفاق عقلاني حول القيم والمعايير المشتركة الّتي "تتأسّس في إطار شكل حياة منظّم من منطلق اللّغة المتداولة لمجموعات متواصلة فيما بينها"[1]. ومن ثم، فإنّ التّواصل اللّغوي هو الأساس الفلسفي والاجتماعي للعقلانية التّواصلية، حيث يقوم هذا التّصوّر على خلفية فلسفية عميقة تستند إلى فلسفة اللّغة التّداولية، الّتي ترى اللّغة كفضاء للتّفاعل الرّمزي حيث يتحقّق الفهم والتّكامل الاجتماعي من خلال الاتّفاق المبني على المحاججة العقلانية، حيث عمل هابرماس "على إعادة تعريف العقل على قواعد ومعايير براغماتية جديدة هي الألعاب اللّغوية والمناقشة الحجاجية في الفضاء العمومي بين كائنات عاقلة"[2]، فالفعل التّواصلي يُمثّل الإطار الّذي من خلاله يُعاد بناء الرّوابط الاجتماعية على أسس لغوية معيارية.

إنّ التّحوّل من عقلنة الأدوات إلى عقلنة التّواصل هو جوهر الموقف النّقدي الهابرماسي إزاء موضوع الحداثة، حيث سعى إلى إعادة بنائها على أسس تواصلية تحفظ بعده المعياري والإنساني وتُنقذ الحداثة من نزعتها الأداتية عبر استعادة قدرة العقل التّواصلية على تحقيق الفهم والتّفاهم.

2. إمكان التّفاهم والتّوافق العقلاني في أفق الحجاج التّداولي:

يُمثّل الانتقال من عقلانية الأدوات إلى عقلانية التّواصل تحوُّلًا جذريًّا في فهم الفعل الاجتماعي ومعايير العقلانية ذاتها. فإذا قامت عقلانية الأدوات على منطق أداتي يعمل على توجيه الفعل نحو النّجاح والنّجاعة على حساب الغايات والقيم بما جعلها عقلانية وظيفية مرتبطة بمنطق السّيطرة والتّقنية، فإنّ هابرماس تجاوز هذه الحدود الاختزالية نحو أفق عقلانية تواصلية يكون فيها الفعل موجّها نحو التّفاهم بين الذّوات. وفي هذا السّياق، لا تُستعمل اللّغة كأداة تأثير وسيطرة، بل تُشكّل وسيطًا تداوليًا يُمكّن الفاعلين من تنسيق أفعالهم

[1] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 237.

[2] زهير الخويلدي، تشريح العقل الغربي، مقابسات فلسفية في النّظر والعمل، مرجع سابق، ص 300.

عبر الحجج العقلانية القابلة للنّقد، ويبلغ هذا التّصيّر ذروته حين ينتظم الفعل التّواصلي وفق مبادئ التّفاهم والتّوافق، حيث لا يتحقّق الاتّفاق بفعل الإكراه أو المصلحة، وإنّما من خلال المحاججة العقلانية الّتي ترسم خطوط المساواة بين المتحاورين، وبذلك تغيب الهيمنة ويحل محلّها المنطق الحجاجي الّذي يفترض قابلية الإدّعاءات للفحص والتّبرير، فإلى أي حد يمكن لمبادئ التّفاهم والتّوافق أن تُشكّل أساسًا معياريًا لتنظيم الفعل الاجتماعي في سياقات تطبعها اللاّمساواة البنيوية وعلاقات القوة؟ وهل يمكن أن يتحقّق التّفاهم والتّوافق التّواصلي في عالم تهيمن عليه عقلانية النّظام على عوالم الحياة المعيشة أم أنّه لا يتحقّق إلاّ بوصفه أفقًا معياريًا نقديًا؟

تقتضي الضّرورة المنهجية البدء بتحديد الدّلالة المفهومية لمبادئ التّفاهم والتّوافق، إذ ينطلق هابرماس من التّمييز بين التّفاهم والتّوافق بوصفهما مبدأين منظمين للفعل التّواصلي حيث يعني التّفاهم توجيه الفعل اللّغوي نحو تنسيق الأفعال عبر المعنى المشترك لا عن طريق الإكراه أو التّأثير، ذلك أنّ "التّفاهم هو العملية الّتي من خلالها يتحقّق اتّفاق معين على أساس مفترض لإدّعاءات الصّلاحية المعترف بها باتّفاق مشترك"[1]، أمّا التّوافق فيعني القبول العقلاني المتبادل بصلاحية الإدّعاءات المتداولة داخل الخطاب، ومنه يُفهم التّوافق كأفق معياري لقياس مدى عقلانية التّفاعل الاجتماعي. وفي هذا السّياق، يوضّح هابرماس بقوله أنّ "التّفاهم إنّما يعني اتّفاق Handlungssituation المشاركين في التّواصل حول صلاحية تلفّظ ما، وإنّ التّوافق Einverstandnis هو الاعتراف البيذاتي بادّعاء الصّلاحية الّذي رفعه المتكلّم في شأنه وحتى حين ينتمي تلفظ ما في شكل واضح إلى ضرب واحد من التّواصل، ويتناول thentisiert في شكل حاد ادّعاء صلاحية من جنسه، فإنّ ضروب التّواصل وادّعاءات الصّلاحية المطابقة لها، إنّما تظلّ في ما بينها في سياق إحالات verweisungszusammenhang لم يمسسه سوء"[2]، وما يمكن أن نستشفّه من هذا القول أنّ التّوافق لا يقتصر على مجرد الاتّفاق السّطحي، بل يتأسّس على الاعتراف المشترك بمسائل الصّلاحية النّقدية للإدّعاءات، ما يجعل الفعل التّواصلي أدَاة مركزيةً في بناء عقلانية

[1] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص 153.

[2] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، مجلد 2، ط 1، 2020، بيروت، لبنان، ص 208.

اجتماعية مشتركة، حيث يتحقّق التّفاهم من خلال تبادل الحجج والاعتراف المتبادل بالمعايير التّداولية داخل المجتمع. كما يوضّح هابرماس أنّ "المعايير الاجتماعية تزداد قوّة من خلال التّوافقات. على أنّ معناها يتموضع في التّواصل عبر اللّغة المتداولة"[1]، وإنّ "التّفاهم يعني موافقة المشاركين في التّواصل على صلاحية لفظ ما، في حين أنّ الاتّفاق يعني الاعتراف الذّاتي بادّعاء الصّلاحية الّتي يُعلن عنه المتحدّث في شأنه"[2]. ومن هنا يظهر أنّ التّوافق والاتّفاق ليسا مجرد مفاهيم نظرية، بل يشكّلان الأساس الّذي يقوم عليه الفعل التّواصلي في تنظيم العلاقات الاجتماعية وفق معايير عقلانية مشتركة.

وهكذا، فإنّ معنى المعيار الاجتماعي ليس ثابتًا، بل يتحدّد ويتبلور من خلال النّقاش والتّفاهم والتّداول اللّغوي داخل الجماعة، فاللّغة لا تُؤدّي دورًا ناقلًا محايدًا للمعنى، بل تُشكّل الوسط الّذي تُنتج فيه المعايير، وتُمنح الشّرعية، "فبالنّسبة لهابرماس، اللّغة في جوهرها موجّهة نحو الإتّفاق والتّفاهم المتبادل"[3]، فكلّما كان التّواصل أكثر انفتاحًا وقائمًا على التّفاهم ازدادت قدرة هذه المعايير على الاعتراف الاجتماعي حيث تُصبح الشّرعية المعيارية ناتجًا عن التّوافق الحواري لا عن السّلطة أو الإكراه، ومنه "تهدف مسارات التّفاهم إلى توافق يستجيب إلى الشّروط الّتي تقتضيها موافقة (Zustimmung) محفّزة عقلانيًا على محتوى تعبيرما. وإنّ توافقًا تمّ الحصول عليه في شكل تواصلي إنّما يمتلك أساسا عقلانيًا، نعني لا يمكن أن يتمّ فرضه من أي طرف كان"[4]، وبذلك يغدو التّواصل اللّغوي هو الأساس الّذي تُبنى عليه القوة الاجتماعية للمعايير.

يقوم التّفاهم على إدّعاءات الصّلاحية، ذلك أنّ "نموذج نجاح التّفاعل هو الوصول إلى إجماع بين مختلف المشاركين على مزاعم الصّدق المدعّمة بالحجج والبراهين العقلية"[5]، حيث يرى هابرماس أنّ كل تواصل لغوي هادف لا يقتصر على نقل المعلومات فحسب، بل ينطوي ضمنيًا على المطالبة بالصّلاحية، حيث يفترض المتكلّم أثناء دخوله في فعل كلامي

---

[1] يورغن هابرماس، العلم والتّقنية كـ "إيديولوجيا"، مصدر سابق، ص 57.

[2] محمد نور الدّين أفاية، الحداثة والتّواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، ط 2، 1998، الدّار البيضاء، المغرب، ص 194.

[3] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 42.

[4] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مصدر سابق، ص 468.

[5] عطيات أبو السّعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، وبحوث فلسفية أخرى، ص 106.

أنّ كلامه قابل للتّبرير العقلاني أمام الآخرين، "ومفتاح فكرة هابرماس عن التّواصل إلى التّفاهم تنطوي على اتّفاق يقاس بما سمّاه "مزاعم الصّدق Validity Clcums"، فنجاح الفاعلية التّواصلية يتوقّف إذن على أن يتوصّل المشاركون إلى اتّفاق متبادل حول تحديد علاقاتهم بالعالم ونجاح التّفاعل هو الوصول إلى إجماع بين مختلف المشاركين على مزاعم الصّدق المدعّمة بالحجج والبراهين العقلية"[1].

ومن ثم، يُحدّد هابرماس التّفاهم بوصفه حدثًا تداوليًا لا يتحقّق إلاّ داخل علاقة لغوية بين ذوات قادرة على الكلام والفعل، حيث "يستكشف هابرماس هذا النّموذج التّفاعلي بين الذّوات في الحوار والتّواصل والتّفاعل"[2]، ومنه لا يقتصر الأمر على مجّرد تبادل دلالي للعبارات بل يتجاوز ذلك إلى إنجاز أفعال كلامية يُراد لها أن تكون مفهومة ومقبولة في آن واحد وفي هذا السّياق، يقول هابرماس: "ينطوي مصطلح التّفاهم على الدّلالة الدّنيا بأنّ اثنتين (في الأقل) من الذّوات القادرة على الكلام وعلى الفعل هما تفهمان عبارة لغوية واحدة بطريقة متطابقة"[3]، فالعبارة اللّغوية لا تكتسب قيمتها التّواصلية إلاّ عندما يدرك السّامع قصد المتكلّم ونوع الفعل الّذي يُنجزه من خلال القول، ويقبل الشّروط الّتي تجعل هذا الفعل مشروعًا داخل سياق التّفاعل. ومن ثم، فإنّ التّفاهم لا يقوم على اعتراف ذاتي أو صدق نوايا فحسب، بل على إبراز الإدّعاءات بوصفها موضوعات قابلة للفحص والنّقاش العقلاني، بما يسمح بتحقيق توافق يُنجز بشكل متزامن على مستويات المعنى والصّلاحية والعلاقة التّفاعلية بمعنى أنّ "التّوافق لا يرتكز فقط على الاعتراف البيذاتي بادّعاء صلاحية فريدة وتمّ إبرازه كموضوعه برأسها (Thematisch)، بل على الأرجح إنّما يتم التّحصل عليه في شكل متزامن على ثلاثة مستويات"[4].

إنّ إمكان التّفاهم والتّوافق العقلاني في أفق الحجاج التّداولي يفترض الاعتراف بالطّابع اللّغوي التّأسيسي للعلاقة بين الذّوات المتخاطبة. فالفعل التّواصلي لا يستهدف التأثير أو الإخضاع، بل يوجّه نحو بلوغ فهم مشترك عبر تبادل الحجج داخل فضاء حواري مفتوح.

---

[1] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص 153.

[2] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 36.

[3] المصدر السّابق، ص 496.

[4] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

وفي هذا السّياق، يؤكّد هابرماس ما مفاده أن "تتأسّس العلاقة بين الفاعلين في اللّغة ولا تسبقها"[1]، بما يعني أنّ مشروعية الرّوابط الاجتماعية لا تُستمد من سلطة خارجية أو من إكراه نسقي، بل من الاعتراف المتبادل الّذي يتحقّق داخل عملية التّفاهم ذاتها. ومن ثم، يغدو الحجاج التّداولي الآلية الّتي تتبلور من خلالها إمكانات التّوافق العقلاني، حيث لا يُعتمد إلّا على القوة الإقناعية للحجة الأفضل.

وإذ ذاك، فالتّفاهم إذن هو عملية عقلانية ذات بعد معياري، ويميّز هابرماس بين أربعة إدّعاءات أساسية – سبق تحليلها في الفصل السّابق –، وتتمثّل في:

1- إدّعاء الحقيقة ويتعلّق بعلاقة القول بالعالم الموضوعي أي بمدى موافقة المحتوى المعرفي للواقع.

2- إدّعاء الصّواب المعياري ويرتبط بالعالم الاجتماعي، ويتعلّق بانسجام القول مع المعايير والقيم المشتركة، أي مدى مشروعية القول بانسجامه مع قواعد متّفق عليها اجتماعيًا.

3- إدّعاء الصّدق أو الإخلاص: ويتّصل بالعالم الذّاتي للمتكلّم، ويرتبط بتعبير المتكلّم عن نواياه بصدق دون خداع أو تلاعب.

4- إدّعاء القابلية للفهم وهو الشّرط القبلي لكل تواصل، ويرتبط بوضوح بالخطاب وإمكانية استيعابه لغويًا، إذ لا معنى لأي إدّعاء إذا لم يكن التّعبير واضحًا ومفهومًا لغويًا.

وتكتسب هذه الإدّعاءات معناها داخل سياق تفاعلي بحيث تخضع للمناقشة والنّقد وهو ما يفتح أفق التّواصل والحوار. ومن هنا، ينتقل التّواصل من مستوى التّفاعل اليومي إلى مستوى الخطاب بعيدًا عن كل إكراه، حيث تُناقش إدّعاءات الصّلاحية عقلانيا وفق ما يُسميه هابرماس وضعية الكلام المثالية الّتي تُشير "إلى الفكرة الّتي مفادها أنّ الخاصية التّبادلية في التّواصل اللّغوي تفترض مسبقًا، ومن حيث المبدأ، أنّ لجميع الفرقاء فرصة متساوية لأن ينخرطوا في الحوار، دون تقييد أو ضغط إيديولوجي من الخارج، وأنّ قوة السّجال الأفضل هي الّتي ينبغي أن تكون لها السّيطرة"[2].

---

[1] إيف جونريه، التّواصل أساس الإجماع، مقال ضمن كتاب جماعي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، إشراف جان فرانسوا دوتيي، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 163.

[2] آلن هاو، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 84.

وإذ ذاك، تنقل إدّعاءات الصّلاحية العقلانية من كونها أداة للسّيطرة كما هو الشّأن في العقلانية الأداتية إلى العقلانية التّواصلية بوصفها لها القدرة على التّبرير والحجاج والتّفاهم فالعقل عند هابرماس، لا يُقاس بفعالية الوسائل، بل بقدرة الفاعلين على تبرير أقوالهم وأفعالهم تبريرًا عقلانيًا مشتركًا وفق عملية حجاجية تداولية تُختبر فيها إدّعاءات الصّلاحية اختبارًا عقلانيًا إذ "اكتسبت نظرية الحجاج دلالة خاصة، حيث إنّ المهمة الّتي عُهدت إليها هي إعادة بناء المسبقات والشّروط الّتي من شأن سلوك عقلاني صراحة"[1]، ويتحقّق إمكان التّوافق العقلاني بتوفّر شروط خطابية مثالية وهي عبارة عن مبادئ نقدية تكشف تشوّهات التّواصل، لذلك "فإنّ دراسة شروط نجاح أو فشل التّواصل الاجتماعي تصبح ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي"[2]، وتُقرّ هذه الشّروط بأنّ المشاركة الجادة في أي حجاج عقلاني تستلزم بالضّرورة، قبولًا ضمنيًا بجملة من الفرضيات التّداولية الّتي تشكّل شروط إمكان الفهم المتبادل، فبمجرد الدّخول في النّقاش يفترض الاعتراف بالمساواة بين المتحاورين وبحريتهم في طرح الحجج والاعتراض عليها، وبأولوية قوة الحجة على كل أشكال الإكراه. وهذه الفرضيات ليست محايدة، بل تنطوي على مضمون معياري وأخلاقي، يجعل من التّداولية الكونية أساسا غير مباشر لتأسيس القيم والمعايير الأخلاقية ذلك "أنّ أي أحد يشرع بصدق في المشاركة في حجاج ما ينخرط ضمنيًا في الفرضيات المسبقة للتّداولية الكونية وهي فرضيات لها مضمون"[3].

يُدرك هابرماس أنّ التّوافق التّواصلي لا يتحقّق في الواقع الاجتماعي إلاّ بشكل جزئي ومهدّد دائما بفعل عقلانية النّظام "السّوق، الإدارة، السّلطة"، حيث يُعتبر البعد النّقدي والتّحرّري لمبادئ التّفاهم والتّوافق أداة لنقد العقلانية الأداتية ومعيارًا لفضح تشوّه التّواصل ومن ثم أساسًا لإعادة بناء الشّرعية الاجتماعية والدّيمقراطية التّداولية، حيث يهدف هابرماس إلى "وضع القواعد لنظرية فلسفية واجتماعية وسياسية تُمكّن من التّفكير في الظّواهر المرضية للمجتمع الحديث"[4].

---

[1] المصدر السّابق، ص 80.

[2] الزّواوي بغورة، الفلسفة واللّغة نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 210.

[3] يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، ترجمة أحمد الصّادقي، منتدى العلاقات العربية والدّولية، ط 1، 2019، الدّوحة، قطر، ص 23.

[4] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، منشورات الاختلاف، ط 1، 2010، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 456.

وإذ ذاك، فإنّ التّفاهم هو شرط لإمكانية مقاومة الهيمنة عبر اللّغة نفسها، حيث شكّلت مبادئ التّفاهم والتّوافق البنية المعيارية العميقة للعقلانية التّواصلية، إذ تُمكّن من إعادة توجيه الفعل الاجتماعي من منطق النّجاح إلى منطق الاعتراف المتبادل، وهي، وإن بدت أفقًا مثاليًا، تؤدّي وظيفة نقدية أساسية تتمثّل في كشف أشكال التّواصل المشوّه، وفي إعادة تأسيس إمكان الشّرعية على أساس الحجة لا القوة والتّفاهم لا الهيمنة "ذلك أنّ مهمتها تتمحور أساسًا حول إعادة بناء الافتراضات والشّروط البراغماتية الشّكلية المتعلّقة بسلوك عقلي ظاهر ما"[1]، وهي لا تعبّر فقط عن شروط إمكان التّفاهم، بل تؤسّس أيضا لأفق معياري نقدي يمكن من خلاله مساءلة الخطاب الاجتماعي، والكشف عن أشكال الهيمنة الّتي تتخفّى وراء تواصل يبدو في ظاهره عقلانيًا.

فيؤكّد هابرماس أنّ مسار التّحديث ينطوي على مفارقة بنيوية تتمثّل في كونه أطلق في الآن نفسه إمكانات العقلانية التّواصلية وقاد إلى تشويهها. فمن جهة، أسهمت الحداثة في تحرير الفعل الاجتماعي من السّلطات التّقليدية، وفتحت أفق التّفاهم العقلاني القائم على الحجاج والاعتراف المتبادل، بما جعل اللّغة والتّواصل مصدرًا لتأسيس المعايير والشّرعية الاجتماعية. غير أنّ هذا المسار ذاته، ومع تعقّد البُنى الاقتصادية والإدارية للمجتمعات الرّأسمالية، أدّى إلى هيمنة العقلانية الأداتية والاستراتيجية، وانفصال أنساق النّظام عن عالم الحياة، الأمر الّذي أفرغ التّواصل من بعده المعياري وحوّله إلى مجرد وسيلة لتحقيق أغراض نفعية.

وهكذا، فإنّ العقل التّواصلي، بوصفه إنجازًا حداثيًا، يتعرّض للتّقويض من داخل الشّروط التّاريخية نفسها الّتي سمحت بظهوره بما يكشف عن توتر داخلي في مشروع الحداثة بين إمكاناته التّحرّرية ومنطق السّيطرة الكامن في تطوّر الرّأسمالي حيث يقول هابرماس: "إنّ قوة العقل التّواصلية تطلق وتشوّه في مسار الوقت ذاته في مسار التّحديث الرّأسمالي"[2]، حيث يُفرض المعنى عبر العنف الرّمزي أو الأداتي بدل أن يتأسّس على الاعتراف المتبادل والحجاج العقلاني، الأمر الّذي يفضي إلى اغتراب الإنسان وفقدان القيم الإنسانية. ومن ثم

[1] عمر مهيبل، إشكالية التّواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 349.

[2] يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 461.

يسعى هابرماس إلى تحرير العقل من هيمنة النّزعة العلموية وإعادة ربط المعرفة بالأفق الأخلاقي والتّواصلي بوصفه شرطًا لإمكان الفهم والتّكامل الاجتماعي.

وإذا كان تحليل إمكان التّفاهم والتّوافق العقلاني قد أبرز أنّ العقلانية التّواصلية لا تتحقّق إلاّ من خلال حجاج تداولي تُختبر فيه إدّعاءات الصّلاحية بعيدًا عن الإكراه، فإنّ هذا الإمكان لن يتحقّق إلاّ في إطاره الاجتماعي والمؤسّس الأوسع حيث يتجسّد داخل فضاء خطابي بوصف الخطاب الشّكل الأعلى لممارسة العقلانية التّواصلية والوسيط الّذي تتحوّل عبره الحجج الفردية إلى معايير وقيم مشتركة ذات صلاحية اجتماعية بما يجعل العقل الاجتماعي نتاجًا تواصليًا لا معطًى سابقًا، فإلى أي حد يمكن للخطاب التّداولي، باعتباره أفقًا لحجاج عقلاني خال من الإكراه والهيمنة، أن يؤسّس لقيم مشتركة تمنح العقل الاجتماعي معقوليته ومشروعيته؟

المبحث الثّالث: دور الخطاب في تأسيس العقل الاجتماعي:

تُعد مسألة الخطاب من القضايا المركزية في فهم تشكّل العقل الاجتماعي، إذ لا يتأسّس هذا العقل بوصفه معطى قبليا أو بنية ذهنية فردية مغلقة، بل يتكوّن داخل فضاء تفاعلي تُنتج فيه المعاني وتُصاغ القيم وتُضبط أنماط الفهم المشترك عبر الممارسة الخطابية فالخطاب لا يقتصر على كونه وسيلة لنقل الأفكار أو التّعبير عن المواقف، بل يُمثّل إطارًا تداوليًا تتداخل فيه اللّغة، والسّلطة، والمعرفة، والتّوافق، بما يجعل منه شرطًا بنيويًا لإمكان قيام العقل الاجتماعي ذاته. ومن هذا المنظور، يغدو العقل الاجتماعي نتاجًا تاريخيًا وتواصليًا، يتبلور من خلال عمليات التّأويل المتبادل، والاعتراف، والتّبرير، الّتي لا تتحقّق إلاّ داخل سياقات خطابية منظّمة. وعليه، فإنّ تحليل دور الخطاب في تأسيس العقل الاجتماعي يفتح أفقًا نقديًا لفهم كيفية تشكُّل الوعي الجمعي، وحدود العقلنة الاجتماعية وإمكان تجاوز أنماط الهيمنة والتّشيء نحو عقلنة قوامها الفهم والتّوافق، فإذا كان الخطاب يُشكّل الإطار الّذي يتكوّن داخله العقل الاجتماعي، فإنّ السّؤال الّذي يفرض نفسه هو: إلى أي حد يمكن للحوار التّواصلي، كما يُؤسّسه هابرماس، أن يُشكّل الأساس المعياري، الّذي تُبنى من خلاله القيم المشتركة، بعيدا عن الإكراه والهيمنة داخل العقل الاجتماعي؟ وكيف يمكن للحوار، بوصفه ممارسةً تواصليةً خاضعةً لمعايير المحاججة والاعتراف المتبادل، أن يتحوّل إلى آلية تأسيسية لبناء القيم المشتركة وضمان مشروعيتها داخل الفضاء الاجتماعي؟

1. أهمية الحوار في بناء القيم المشتركة:

نحاول هنا أن نستبين أهمية الحوار عند هابرماس ليس بوصفه مجرد تبادل لغوي أو تقنية للتّفاهم، بل باعتباره آلية تأسيسية لبناء القيم المشتركة داخل المجتمعات الحديثة. تنطلق هذه الفكرة من نقد هابرماس الحاد للعقلانية الأداتية الّتي اختزلت الفعل الإنساني في المنفعة والنّجاعة، وأضعفت البعد المعياري للحياة الاجتماعية، الأمر الّذي أدّى بهابرماس إلى إبداع العقلانية التّواصلية الّتي يكون فيها الحوار مجالًا لإنتاج المعنى والمعيار معا.

تقوم أخلاقيات الحوار عند يورغن هابرماس على استلهام نقدي للفلسفة الأخلاقية الكانطية حيث يسعى إلى الحفاظ على مطلب الكونية والعقلانية الّتي ميّزت أخلاق الواجب، مع إعادة بنائهما ضمن أفق تداولي تواصلي.

لوّحت الفلسفة الكانطية بضرورة تأسيس الإلزام الأخلاقي على قدرة الذّات العاقلة الفردية على تشريع القاعدة الكلية لنفسها من داخل الوعي الأخلاقي، حيث سعى كانط "إلى الوقوف عند مجموع الأحكام المعيارية القابلة للتّأسيس تُوجب عليه أن يبني تصوّرًا ضيّقًا عن الأخلاق كأساس"[1]، فقد جعل لأخلاق الواجب مشروعية تأسيس الصّلاحية المعيارية الّتي تنبني على الأمر القطعي والصّيغة الكونية القاصدة لفعل الواجب لأجل الواجب، إذ القيمة الخلقية تكمن في المبادئ لا في النتائج، حيث أنّ "الآمر القطعي يتحمّل دور مبدأ تبرير يسمح بالإعلان عن صلاحية معايير الفعل القابلة للكونية، يعني أنّ ما يكون مبرّر من وجهة النّظر الأخلاقية يجب أن يكون مقصودًا من طرف الكائنات العاقلة"[2]. أمّا هابرماس فقد نقل هذا التّأسيس من مستوى العقل العملي المونولوجي إلى مستوى العقل التّواصلي البينذاتي، بحيث لا تُعد القاعدة الأخلاقية صالحة إلّا بقدر ما تحظى بموافقة جميع المعنيين بها في سياق خطاب عقلاني حر. ويعود ذلك إلى أنّ الفعل التّواصلي يحمل في ذاته بعدًا معياريًا، إذ يفترض مسبقًا الاعتراف بالآخر كذات، لا كموضوع، وهو ما يؤكّده القول: "في الواقع إن كل اتّصال هو أمر معياري. إنّه يفترض مسبقًا أنّ الآخر شخص، وأنّني لا أعامله معاملة شيء. إنّ الاتّصال يعلن عن مملكة الأخلاق النّظرية، عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التّعميم الكلي"[3]. وبهذا المعنى، يغدو مبدأ الكلية الكانطي مُعاد صياغته في صورة مبدأ الخطاب، ومنه تصبح "المشاركة بين الذّوات لصلاحية القوانين الأخلاقية والمُقدّر عاليًا وقبليًا من خلال العقل العملي تسمح باختزال الفعل الأخلاقي إلى ما هو مونولوجي. والعلاقة الإيجابية للإرادة بإرادة الآخرين إنّما هي منزوعة التّواصل، وتُعوّض من خلال توافق ضروري ترنسندنتاليًا لأفعال هادفة معزولة ضمن القوانين العامة تجريدًا"[4]، حيث يتحوّل اختبار الصّلاحية من تأمل ذاتي إلى عملية حجاجية قائمة على قوّة الحجة الأفضل الّتي "تستند إلى القوة الخالية من عنف الخطاب البرهاني"[5].

---

[1] يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 21.

[2] المصدر نفسه، ص 22.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 76.

[4] يورغن هابرماس، العلم والتّقنية كـ "إيديولوجيا"، مصدر سابق، ص ص 18 – 19.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ هذا التّحول لا يُمثّل قطيعة تامة مع كانط، بل يُشكّل امتدادًا نقديًا لمشروعه، يهدف إلى تجاوز طابعه الصّوري والتّجريدي عبر إدماج اللّغة والتّواصل والسّياق الاجتماعي في صلب التّفكير الأخلاقي، حيث "تتشكّل الأفعال في سياق التّفاعل الّذي يتم بوساطة اللّغة، بطريقة تجعل المعنى ذو القيمة بين الأشخاص "متجسدًا" في السّلوكيات الّتي يمكن ملاحظتها"[1] بما يسمح بتأسيس القيم والمعايير على توافق عقلاني مشترك بدل الامتثال لواجب مجرد، إذ "في أخلاقيات الحوار تحلّ عملية الحجاج الأخلاقي محل الآمر القطعي"[2]، حيث تتحوّل الكونية من مبدأ شكلي مجرد إلى قاعدة حجاجية لاختبار المعايير داخل خطاب عملي عقلاني. وبذلك، تغدو مشروعية القاعدة الأخلاقية رهينة بقدرتها على نيل موافقة جميع المعنيين بوصفهم مشاركين أحرارًا ومتساويين في الحوار.

يقوم الحوار على سعي المتحاورين إلى التّفاهم لا إلى النّجاح، أي إلى الوصول إلى اتّفاق عقلاني حول ما يُعدُّ صوابًا أو مشروعًا، ومنه تُبنى القيم المشتركة من اعتراف متبادل بين الذّوات القادرة على الكلام والفعل. فالقيمة لا تُكتسب شرعيتها إلاّ إذا أمكن تبريرها حجاجيًا أمام جميع المعنيين بها، ضمن شروط تواصل خال من الإكراه، حيث تتساوى فرص المشاركة والاعتراض.

ومن ثم، تجد نظرية هابرماس في المجتمع تبريرها الأساس في أخلاقيات التّواصل بحيث لا يُفهم المجتمع بأنّه مجرد بُنى اقتصادية أو مؤسّسات قانونية، بل بوصفه شبكة من التّفاعلات التّواصلية، أي أنّ ما يمنح المجتمع معقوليته وتماسكه ليس القوة أو المنفعة، بل القدرة على التّفاهم العقلاني بين الفاعلين عبر اللّغة، "وهكذا فإنّ مشكلة إمكانية وجود نظرية عالمية للمجتمع، كما تصوّرها هابرماس، تقود منطقيًا إلى المشكلة الأعمق المتمثّلة في إمكانية وجود الأخلاقيات الّتي تشير إليها هذه النّظرية: أخلاقيات التّواصل هي الّتي يجب أن تُؤسّس بدورها"[3]. ومن هنا، تصبح أخلاقيات التّواصل هي الإطار المعياري الّذي يُبرّر وجود المجتمع ويمنحه شرعيته.

---

[1] Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, Op. cit. p 167.

[2] المصدر السّابق، الصّفحة نفسها.

[3] Jean – Marc Ferry, habermas l'éthique de la communication, Presses Universitaires de France, 1987, France, p 75.

ويُبرز هابرماس أنّ الحوار يُفعّل ما يسمّيه إدّعاءات الصّلاحية (الحقيقة، الصّواب المعياري، الصّدق)، وهي الّتي تجعل من الخطاب فضاءً عقلانيًا لتقويم القيم، حيث تكشف دراسة الفعل التّواصلي، من منظور التّداولية الصّورية، أنّ البعد الأخلاقي ليس عنصرًا خارجيًا مضافًا إلى التّواصل، بل هو متضمّن في بنيته ذاتها من خلال دعاوي الصّلاحية الّتي يفترضها كل تفاعل لغوي، وفي هذا السّياق، يقول هابرماس: "سأبيّن كيف يمكننا، من خلال دراسة النّشاط التّواصلي من منظور التّداولية الصّورية، أن ندرك الظّواهر الأخلاقية في كمالها، لأنّ الفاعلين في هذا النّوع من النّشاط يوجّهون أنفسهم من خلال متطلبات الصّلاحية"[1]، ومن ثم فإنّ الأخلاق الفلسفية عند هابرماس لا تستمدّ مشروعيتها من الأعراف السّائدة، بل من قابلية القواعد للتّبرير العقلاني داخل فضاء حواري خال من الإكراه. فحين يُناقش الأفراد قاعدة أو معيارًا ما، فإنّهم لا يختبرون فقط مطابقته للواقع، بل أيضا مشروعيته الأخلاقية وقابليته للتّعميم. وبهذا المعنى، تُصبح القيم المشتركة نتاجًا لعملية تداولية مفتوحة.

ومن ثم، تتجلّى أهمية الحوار في بناء القيم المشتركة عند هابرماس في الطّريقة الّتي يتأسّس بها فهم الآخر داخل الفعل التّواصلي؛ إذ "قبل كل شيء وعلى قاعدة الاعتراف المتبادل يتكوّن الوعي الذّاتي الّذي يجب أن يكون مثبتًا على انعكاس ذاتي في وعي ذات أخرى"[2]، فالأنا لا تكون وعيًا ذاتيًا إلّا عندما تكون روحًا، بمعنى في علاقتها مع الآخر أي اندماج الأنا مع الآخر في هوية متماهية. فالآخر لا يُختزل في كونه كيانًا غامضًا أو اختلافًا مغلقًا يُستعصي على الفهم، بل يُنظر إليه بوصفه فاعلًا عقلانيًا قادرًا على تقديم إدّعاءات قابلة للنّقاش، حيث "لا يحصر هابرماس الآخر في متحف الألغاز، بل يسعى إلى فهمه من خلال الوسائل الّتي يمكن من خلالها التّواصل معه جوهريًا، أي من خلال إدّعائه الحقيقة"[3].

ومن ثم، يشكّل التّواصل اللّغوي الوسيط الجوهري لفهم الآخر، إذ يتحقّق هذا الفهم من خلال اختبار إدّعاءاته للحقيقة داخل أفق حجاجي مشترك، ذلك أنّ "وضع العقل داخل إطار اللّغة

---

[1] Jürgen Habermas, Morale et communication conscience morale et activité communicationnelle, Op. cit, p 64.

[2] يورغن هابرماس، العلم والتّقنية كـ "إيديولوجيا"، مصدر سابق، ص 11.

[3] Jean – Marc Ferry, habermas l'éthique de la communication, Op. cit, p 472.

بصفة عامة، وفي إطار التّواصل بصفة خاصّة"[1]، هو ما يجعل العقلانية متجسّدة في الممارسة الحوارية وتبادل الحجج بين الذّوات. وفي هذا السّياق، لا تُبنى القيم المشتركة على التّوافق القسري أو على الاعتراف الشّكلي بالاختلاف، بل تتشكّل عبر الحوار العقلاني الّذي يسمح بتقويم المواقف وتبريرها تداوليًا. هكذا، يغدو الحوار شرطًا لبلورة معايير مشتركة قابلة للقبول العقلاني، إذ يؤسّس لإمكان التّفاهم المتبادل دون إلغاء الآخر أو مصادرة الاختلاف وفي هذا السّياق، يوضّح إيف جونريه أنّ "اعتبار الآخر فاعلًا وليس موضوعًا، هذا ما يُميّز الفعل التّواصلي عن مجرد استعمال"[2]، بما يعني أنّ العلاقة الحوارية تقوم على الاعتراف المتبادل لا على التّشييء الأداتي.

هذا، ويرى هابرماس أنّ الذّات الإنسانية لا تتكوّن في عزلة فردية، بل تتشكّل داخل نسيج من العلاقات التّفاعلية الّتي يتوسّطها التّواصل اللّغوي الّذي "يفترض تفاعلًا ليتوّجه بطريقة عقلانية، وأن يقوم على أساس مقتضيات الصّلاحية الّتي تستند إلى اعتراف تذاوتي"[3] فالإنسان يصبح ذاتًا واعية وقادرة على التّعرف بالآخرين بقدّر اندماجه في جماعة لسانية تشاركية، حيث يتعلّم عبر الحوار قواعد الفهم المتبادل وأسس الإعتراف. ومن خلال هذا الانخراط فيما يسمّيه هابرماس "عالم الحياة"، تتحدّد هوية الفرد وهوية الجماعة في علاقة ترابط متبادل، إذ تستند كل منهما إلى الأخرى داخل أفق مشترك من المعاني والقيم، وفي هذا السّياق يقول هابرماس: "تتشكّل الذّوات القادرة على الكلام وعلى التّصرف بالأحرى كأفراد عن طريق اندماجهم باعتبارهم أعضاء جماعة لسانية فحسب، جماعة تكون في كل مرة خاصة في عالم الحياة الموزّع بينها بصورة بين – ذاتية. تتشكّل هوية الفرد وهوية الجماعة، ويشدّ بعضها بعضًا بناءً على أصلهما المشترك داخل العمليات التّواصلية"[4]. غير أنّ هذا التّكون بين – ذاتي للهوية يظلّ مشروطًا بوجود فضاء تواصلي حر، لأنّ أشكال الإكراه والإقصاء تؤدّي إلى تشويه البنية التّفاعلية الّتي تنبني عليها الذّات، فتتحوّل اللّغة من

[1] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص 138.

[2] إيف جونريه، التّواصل أساس الإجماع، مقال ضمن كتاب جماعي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 165.

[3] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 200.

[4] يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص 25.

وسيلة للتّفاهم إلى أداة للهيمنة. لذلك يؤكّد هابرماس أنّ الاستعمال التّواصلي للّغة، القائم على التّفاهم والتّعايش، يمثّل الشّرط الأساس لبناء القيم المشتركة وتأسيس عقل اجتماعي قادر على إنتاج توافقات مشروعة داخل المجتمع، ومنه فإنّ "التّواصل اللّغوي يبقى أرقى أنواع التّواصل"[1].

كما تكتسب هذه الفكرة بعدًا اجتماعيًا وسياسيًا أعمق، إذ يرى هابرماس أنّ المجتمعات الحديثة، بما تتّسم به من تعددية ثقافية وقيمية، لا يمكن أن تحافظ على تماسكها إلاّ عبر الحوار العمومي، ذلك أنّ "المبادئ الحوارية القائمة في قلب الفعل التّواصلي هي الّتي توفّر أيضا تلك الأرضية اللّازمة لتبرير الدّيمقراطية والأخلاق"[2]، فالقيم المشتركة هنا لا تعني التّطابق التّام بين الأفراد، بل تُشير إلى إجماع إجرائي يسمح بتنظيم الاختلاف داخل أفق عقلاني مشترك. ومن ثم، يغدو الحوار شرطا لإمكان التّضامن الاجتماعي، لأنّه يربط بين الحرية الفردية والمسؤولية الجماعية.

يتّضح، في هذا السّياق، أنّ بناء القيم المشتركة لا يمكن أن يتحقّق على نحو عقلاني من خلال الإطار المؤسّساتي في حد ذاته، بقدر ما يفترض وجود وسط تفاعل يتأسّس على الحوار المتوسط لغويًا بين الفاعلين الاجتماعيين، ومنه فـ "إنّ المحتوى المثالي للافتراضات العملية في النّقاشات يلعب دور الأفكار التّنظيمية للمُشاركين"[3]، فالقيم والمعايير الّتي تُوجّه الفعل لا تكتسب مشروعيتها إلاّ عندما تعرض داخل فضاء تواصلي مفتوح، خال من الإكراه وعلاقات السّيطرة، يسمح بفحص ملاءمتها وجدارتها بالتّعميم عبر الحجاج والتّبرير المتبادل ومنه "لا يمكن أن تتحقّق العقلنة على مستوى الإطار المؤسّساتي إلاّ في وسط التّفاعل ذاته المتوسط لغويًا، أي من خلال إزالة حواجر التّواصل. فالتّواصل العام غير المقيّد والخالي من علاقات السّيطرة فيما يخص ملاءمة المبادئ والمعايير الّتي توجّه الفعل والرّغبة فيها، في ضوء الانعكاسات الاجتماعية الثّقافية لفروع الأنظمة المتقدّمة للفعل العقلاني الهادف، هذا

[1] يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 8.

[2] آلن هاو، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 84.

[3] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative : un tournant, traduit de l'allemand par Frédéric Joly, Gallimard, Janvier 2023, France, p 34.

النّوع من التّواصل، على جميع مستويات العمليات السّياسية وعمليات إعادة تكوين الإرادة سياسيا، هو الوسط الوحيد الّذي يكون فيه شيء مثل "العقلنة" أمرا ممكنا"[1].

ومن ثم، يغدو الحوار العام غير المقيد الأفق الّذي تتشكّل داخله القيم المشتركة في ضوء الانعكاسات الاجتماعية والثّقافية الّتي تفرزها المجتمعات الحديثة، ولا سيّما في ظل تعقد أنظمة الفعل العقلاني الهادف. وعليه، فإنّ تعميم هذا النّمط من التّواصل التّداولي داخل العمليات السّياسية وآليات إعادة تكوين الإرادة الجماعية يشكّل الشّرط الجوهري لإمكان عقلنة المجتمع، بما يجعل من الحوار لا مجرد أداة للتّفاهم، بل أساسًا معياريًا لتأسيس القيم المشتركة ذاتها.

وإذ ذاك، فإنّ تشكّل القيم المشتركة داخل الفعل التّواصلي يجد سنده النّظري في الحوار الفلسفي بين يورغن هابرماس وكارل أوتو آبل Karl-Otto Apel (1922 – 2017) الّذي يعتبر أحد المنعطفات الحاسمة في تطوّر الفلسفة التّداولية المعاصرة، حيث سعى كلاهما إلى تجاوز فلسفة الوعي وتأسيس العقلانية على البنية اللّغوية للتّواصل، حيث يقول آبل: "بهذا المعنى نكون نحن الاثنين ورثة التّغيير التّداولي الألسني التّأويلي في الفلسفة المعاصرة، كما أنّنا سنكون على اتّفاق مع مفكرين من أمثال فيتغنشتين Wittgenstein هايدغر، غادامير، سورل Searle وريتشارد رورتي Richard Rorty"[2]، فإذا كان آبل قد بلور مشروعه ضمن ما سماه بالتّداولية التّرانسندنتالية، محاولًا الكشف عن الشّروط القبلية لإمكان كل تواصل عقلاني، فإنّ هابرماس أعاد صياغة هذا الطّموح التّأسيسي في أفق تداولي إجرائي، يجعل من الممارسة التّواصلية الفعلية داخل الفضاء العمومي منطلقًا للشّرعية الأخلاقية، وفي هذا السياق يؤكّد هابرماس أنّ: "التّأسيس النّهائي للأخلاق (وهو على كل مستحيل بالنّسبة لهابرماز) ينبغي أن يُستبدل باللّجوء إلى الأخلاقية الّتي كانت دائمًا منغرسة في بنية النّشاط التّواصلي الّتي بدونها سيُختزل الفرد إلى مجرد تدمير ذاتي"[3]، وهو ما يدلّ على أنّ مصدر الإلزام الأخلاقي لم يعد يُشتقّ من سلطة خارجية، بل ينبثق من الشّروط

[1] رولف فيغرسهاوس، مدرسة فرانكفورت، تاريخها وتطوّرها النّظري وأهميتها السّياسية، مرجع سابق، ص ص 880 – 881.

[2] كارل أوتو آبل، التّفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط 1، 2005، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 23.

[3] المرجع نفسه، ص 37.

التّداولية الّتي تجعل التّفاهم والاعتراف المتبادل ممكنين. وهكذا، يغدو الفضاء العمومي مجالًا إجرائيًا لتأسيس الشّرعية الأخلاقية من خلال الحوار العقلاني الحر.

ومن هنا، تتحدّد النّقطة الفارقة بينهما: فآبل يمنح أخلاقيات الخطاب سندًا ترانسندنتاليًا يقترب من التّأسيس الفلسفي القبلي، بينما يميل هابرماس إلى تخفيف هذا الطّابع المتعالى لصالح تأسيس إجرائي تاريخي يستند إلى شروط الخطاب العقلاني وإمكان تحقّق الإجماع الخالي من الإكراه، وهو بحسب آبل "يحدّد لدى هابرماز السّياقية والتّاريخانية والجواز المبدئي للشّروط الضّرورية للتّواصل"[1]. ومع ذلك، يظلّ المشروعان متكاملين من حيث السّعي إلى عقلنة المجال العمومي وإعادة بناء الأسس المعيارية للفعل الاجتماعي على قاعدة التّفاهم والتّبرير المتبادل "ذلك أنّ كل الذّوات القادرة على الفعل والكلام مدعوة إلى المشاركة في إطار حوار عقلاني مؤسّس على مبرّرات ودعاوي الصّلاحية، بحيث يتسنّى للمعيار موضوع النّقاش أن يحظى بالطّابع الكوني من خلال القبول الّذي يحصل عليه"[2].

ومنه تكمن أهمية الحوار في بناء القيم المشتركة عند هابرماس في كونه ينقل تأسيس القيم من منطق السّلطة والإكراه إلى منطق الحجاج والتّوافق، ويجعل من العقل التّواصلي أساسا لإعادة بناء المعنى والمعيار في عالم حداثي يعاني من التّفكك القيمي. فالحوار ليس مجرد وسيلة للتّعايش، بل هو المسار الّذي تُنتج فيه القيم ذاتها وتتجدّد باستمرار، وذلك "عبر الاتّفاقات الّتي يقيمها الفعل التّواصلي أو يفترضها. يتشكّل إذن العالم المعيشي المشترك لمجموعة اجتماعية وطريقتها في رؤية العالم والمنع والحكم والسّماح بالاعتراف المتبادل بين الأشخاص"[3]، ويؤكّد هذا البعد أنّ التّوافق الاجتماعي ومبادئ الحكم المشترك لا ينبعان من سلطة خارجية، بل من الحوار الّذي يضبط العلاقات ويؤسّس أرضية معيارية مشتركة يمكن التّحقق من خلالها من صحة أو مشروعية الممارسات الاجتماعية.

إذا كان الحوار، في المنظور الهابرماسي، يُشكّل الأساس المعياري لإنتاج القيم المشتركة وإضفاء الشّرعية عليها، فإنّ هذا الدّور لا يمكن فهمه بمعزل عن البنية الاجتماعية الّتي

---

[1] المرجع السّابق، ص 32.

[2] طارق معروف، فلسفة كارل أتو آبل الأخلاقية، وإمكان تجاوز أزمات الإنسان في عصر العلم والتّقنية، ركاز للنّشر والتّوزيع، 2022، إربد، الأردن، ص 259.

[3] إيف جونريه، التّواصل أساس الإجماع، مقال ضمن كتاب جماعي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 166.

يحتضنها أو تعوقه. فالحوار لا يجري في فراغ تجريدي، بل داخل مجتمعات حديثة تتّسم بتعقيد بنيوي متزايد، تتداخل فيها أنساق اقتصادية وإدارية مع عوالم حياة مشحونة بالمعنى والقيم. من هنا، تبرز ضرورة الانتقال إلى التّحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة، قصد الوقوف على الشّروط الاجتماعية والمؤسّساتية الّتي تسمح للعقل التّواصلي بأن يعمل بوصفه قوةً اندماجيةً، أو الّتي تؤدّي، على العكس، إلى تشويهه عبر آليات الهيمنة والعقلنة الأداتية فإلى أي حد تُسهم البُنى الحديثة في دعم إمكانات التّفاهم والحوار، أم أنّها تُفرز أنساقًا تُفرغ القيم المشتركة من مضمونها التّداولي؟

2. التّحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة:

إذا كان الحوار يُمثّل الآلية المعيارية لتأسيس القيم المشتركة داخل الجماعة، فإنّ فهم إمكان تحقّقه أو تعثّره يقتضي تحليل البنية الاجتماعية الّتي تحتضنه. فالعقل الاجتماعي لا يتشكّل في فراغ بل يتحدّد داخل سياق بنيوي تميّزت به المجتمعات الحديثة، حيث شهدت هذه الأخيرة تحوُّلات عميقة مسّت آليات التّنظيم، وأنماط السّلطة، وبنية التّواصل.

فلقد انطلق هابرماس في تحليله البنيوي للمجتمعات الحديثة من تشخيص نقدي لمسار الحداثة، معتبرًا أنّ الإشكال المركزي لا يكمن في مبدأ العقلنة ذاته، بل في انحرافها البنيوي نحو العقلانية الأداتية وهيمنتها على مجالات الحياة الاجتماعية. ومن ثم، يسعى هذا التّحليل إلى الكشف عن البُنى العميقة الّتي تُنظّم الفعل الاجتماعي، وتُحدّد إمكانات التّواصل والتّفاهم داخل المجتمع الحديث.

يرى هابرماس أنّ تطوّر المجتمعات الحديثة يتميّز بعملية تمايز بنيوي بين مجالين أساسيين هما المنظومة وعالم الحياة. فالمنظومة تشير إلى البُنى المُمأسسة كالدّولة والاقتصاد والإدارة، وهي مجالات تُنظّم وفق عقلانية أداتية وظيفية موجّهة بوسائل كالمال والسّلطة، وتهدف إلى تحقيق النّجاعة والضّبط. في المقابل، يُمثّل عالم الحياة المجال الرّمزي للتّفاعل اليومي، حيث تتشكّل المعاني والقيم والرّوابط الاجتماعية عبر اللّغة والتّواصل ويخضع بذلك لعقلانية تواصلية قوامها الفهم المتبادل والتّوافق، ومنه أدّى التّمايز الوظيفي للمجتمع الحديث إلى انفصال نسق الاقتصاد والسّلطة عن المجال الثّقافي والأخلاقي، ممّا جعل من العقل الاجتماعي موزعًا بين منطقين مختلفين: منطق الفعالية والسّيطرة، ومنطق التّفاهم والاعتراف المتبادل. وفي هذا السّياق يقول هابرماس: "أنا أفهم التّطور الاجتماعي

باعتباره سيرورة تمايز من درجة ثانية: المنظومة وعالم الحياة أمران يتمايزان، حين يزداد تعقّد أحدهما تزداد عقلانية الآخر، وليس على أساس أنّ أحدهما يتميّز بوصفه منظومة والآخر بوصفه عالم حياة فحسب، بل هما يتمايزان في الوقت ذاته الواحد من الآخر"[1]. ولا ينظر هابرماس إلى هذا التّمايز بوصفه أزمة، بل باعتباره مكسبًا تطوّريًا للمجتمعات الحديثة غير أنّ الخلل يظهر حين تتجاوز آليات المنظومة حدودها الوظيفية فتغزو مجالات عالم الحياة، ويتوسّع منطق السّوق والسّلطة ليخترق مجالات التّربية والثّقافة والأسرة والفضاء العمومي، يحدث ما يسمّيه بـ "استعمار عالم الحياة"، وهو ما يؤدّي إلى تشوّه التّواصل وتفكّك المعنى الاجتماعي. وانطلاقًا من هذا التّصوّر، ينتقد هابرماس الجيل الأوّل من مدرسة فرانكفورت، لأنّه لم يميّز بوضوح بين عقلانية المنظومة وعقلانية الفعل التّواصلي، فعمّم نقده للعقل الأداتي على العقلانية برمّتها، وأغفل الإمكانات التّحرّرية الكامنة في التّواصل اللّغوي.

ومن ثم، فإنّ الحداثة، بحسب هابرماس، شهدت اختلالًا بنيويًا تمثّل في تمدّد منطق النّسق داخل عالم الحياة، وهو ما يصوغه بمفهوم استعمار عالم الحياة. ففي ظل هذا الاستعمار تُختزل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات وظيفية، وتُفرغ القيم من بُعدها التّداولي ليحل محل التّفاهم إكراه مقنع تمارسه آليات السّوق والسّلطة. وفي هذا السّياق، يبيّن هابرماس أنّ "ديناميتها تنحو إلى ضبط إيقاع كافة ماهو اجتماعي. إلى ذلك، تدفع الأنظمة الفاعلين الاجتماعيين إلى التّوجه بطريقة استراتيجية أو أداتية تبعًا لمصالحهم الخاصّة، لتقييم ذواتهم وإعلاء شأنهم، وامتلاك سلوكيات أحادية المنطق، أي إنّها تنحو تبعًا لمعايير غير نابعة من المواجهة والحوار مع وجهات نظر الآخرين"[2]. ونتيجةً لذلك، تتآكل أسس التّضامن الاجتماعي، ويضعف الإجماع القيمي الّذي لا يمكن إنتاجه إلاّ عبر الحوار الحر.

ويكشف التّحليل البنيوي أنّ أزمة القيم في المجتمعات الحديثة ليست مجرد أزمة أخلاقية فردية، بل هي أزمة بنيوية ناتجة عن تشوّه شروط التّواصل داخل البنية الاجتماعية، ويتجلّى هذا الخلل بوجه مخصوص في عجز المنظومات التّربوية وأنساقها المعرفية عن أداء دورها القيمي والتّكويني، بحيث إنّ "المنظومات التّربوية وأنساقها المعرفية في تلك الحقبة قد

[1] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، مصدر سابق، ص 254.

[2] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 190.

عجزت، وأصاب العطب أوعيتها، عن تزويد البشرية بنماذج بشرية تتبدّل وتتحوّل انطلاقًا من ذاتها"[1]، فحين تقوّض إمكانات المشاركة المتكافئة في الخطاب العمومي، تحرم الذّوات من القدرة على المساهمة في بناء المعايير الّتي تُنظّم حياتها المشتركة. وعليه، تُصبح القيم مفروضة من خارج العملية التّداولية، لا ناتجة عنها.

إنّ التّحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة لا يكتمل عند حدود توصيف التّمايز الوظيفي بين النّسق وعالم الحياة، بل يقتضي مساءلة المنطق التّاريخي الّذي أفضى إلى هيمنة العقل الأداتي داخل البنية الاجتماعية ذاتها، فلقد تميّزت الحداثة، كما بيّن ماكس فيبر، بمسار عقلنة شامل طال مختلف مجالات الحياة، حيث تصيّرت المجتمعات من أنماط تقليدية تقوم على المرجعيات الميتافيزيقية إلى أنظمة مؤسّسية محكومة بالعقل الحسابي والإجرائي، حيث أطلق فيبر مفهوم العقلنة "على الطّابع المميّز للمجتمعات الصّناعية الحديثة في العالم الغربي الّتي تعني عنده تنظيم الحياة الإنسانية بالاعتماد على المعرفة العلمية والتّقنية"[2]، وقد تجسّد ذلك في صعود البيروقراطية وتقنين العلاقات الاجتماعية، وتحوّل الدّولة إلى جهاز إداري منظّم. ويظهر المجتمع الحديث وقد انخرط في سيرورة تحويل المعنى إلى إجراء والقيمة إلى قانون صوري والفعل إلى أداء أداتي محسوب، وبذلك تتكرّس هيمنة النّموذج العقلاني القانوني بوصفه أفق التّنظيم الوحيد الممكن، غير أنّ هذا المسار، الّذي رأى فيه فيبر قدرًا تاريخيًا يكاد يكون لا فكاك منه، سيأخذ منحى أكثر راديكالية في نقد تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر في كتاب جدل التّنوير، حيث ينقلب مشروع التّنوير إلى آلية للهيمنة والسّيطرة، ويتصيّر العقل من قوة تحرّر إلى أداة للسّيطرة الشّاملة، ومنه فإنّ "العقل المهيمن في المجتمعات الرّأسمالية الحديثة الّتي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتم تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معيّنة، وبالتّدرّج فقد العقل رؤيته للهدف وأصبح مجرّد أداة لتوفير الوسائل، وأدّى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على الإدراك للحقائق في ذاتها حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة"[3].

---

[1] عبد الرّزاق بلعقروز، هابرماس وافتتاح أفق النّقاش الفكري مع نيتشه حول قيمة المعرفة التّاريخية، مقال ضمن كتاب جماعي، "يورغن هابرماس" العقلانية التّواصلية في ظل الرّهان الاتيقي في نقد العلموي والدّيني والسّياسي، تحرير وإشراف علي عبود المحمداوي، النّاصر عبد اللّاوي، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2013، الجزائر، ص 320.

[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 76.

[3] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص 133.

فالتّنوير وَعَدَ بأنّ التّاريخ يسير نحو التّقدم والتّحسن، لكنّ الواقع المعاصر – حسب هوركهايمر وأدورنو – "الفاشية، النّازية، الحرب العالمية الثّانية" كشفت العكس، فبدل التّقدم حدث انهيار حضاري وأخلاقي، ويمكن أن نستشّف هذا المعنى في رمزية أحد عناوين كتاب جدل التّنوير بـ "انهيار ثلجي" ما يُفصح عن سقوط أقنعة التّقدم الخطي للتّاريخ. وأنّ ستار الحضارة العقلانية قد أُسدل بعد مسرحية عنف شامل فقدت فيها الحضارة الغربية الحديثة عذرية عقلنتها وفقدت بوصلة قيمها، فإذا بالتّنوير ينقلب بذاته إلى أسطورة جديدة بعدما أراد هو ذاته التّحرّر من منطق الأسطورة، وبذلك انقلب السّحر على السّاحر، وفَقَدَ الإنسان قدرته على السّيطرة على نتاجات عقله، فأضحت "عقلانية العلم والتّقنية إنّما هي محايثة عقلنة التّحكم وعقلنة السّيطرة"[1]، وفي لوحة تشاؤمية يعبّر هوركهايمر وأدورنو على هذا الانهيار بقولهما: "لا تغيّر في عصرنا. وحين تتغيّر الأشياء تتغيّر باتّجاه الأفضل، أمّا في زمن كزمننا فإنّ الحاجة قد بلغت حدّها الأقصى، والسّماء تنفتح لتُطلق نيرانها على الّذين ضاعوا مهما حَدَثَ"[2]، ومنه مثّل الانهيار لحظة انكشاف التّناقض الدّاخلي للتّنوير، الّذي أخضع الإنسان لقوى تقنية أحكمت السّيطرة عليه، فتحوّلت الحضارة إلى قوة عمياء شبيهة بالانهيار الطّبيعي الّذي يسحق كل ما في طريقه يمكن توصيفه بحالة من الكاووس والتّشظي والتّشذرم.

ومنه، فإنّ وجه الشّبه بين فيبر ومدرسة فرانكفورت يكمن في النّزعة التّشاؤمية الّتي اصطبغت بها نظرتهما للمجتمع الصّناعي الحديث، "فإذا كان فيبر "ليبيرالي يائس" على حد تعبير مومسن Momsen، فإنّ مفكري مدرسة فرانكفورت أو ماركيوز على أي حال، يمكن وصفهم بأنّهم "راديكاليون يائسون" ذلك أنّه بالنّسبة لفيبر، فإنّ التّوسع الأكثر أو الأقل قسوة للتّرشيد rationnalization والعقلنة intellectualization يعني أنّ المجتمع سيصبح عرضة للتّسلط من جانب علاقات اجتماعية ذرائعية محضة، وسيضحى "قفصًا حديديًّا" ودولة "للتّحجّر الآلي" الّتي تختنق فيه الإبداعية الفردية والقيم الشّخصية"[3].

---

[1] يورغن هابرماس، العلم والتّقنية كـ "إيديولوجيا"، مصدر سابق، ص 48.

[2] ماكس هوركهايمر، ثيودور ف . أدورنو، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، مرجع سابق، ص 244.

[3] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 80.

وفي هذا السّياق الجنائزي الّذي أعلن موت العقل وأُفول القيم تبرز خصوصية المقاربة الهابرماسية الّتي تجاوزت حدود هذا التّشاؤم البنيوي وبحثت في تفكيك الافتراض الكامن وراءه من حيث اختزاله للعقل في البعد الأداتي؛ وبالتّالي ينظر هابرماس إلى المجتمع الحديث لا بحصره في منطق واحد، بل يتأسّس على ثنائية بنيوية بين نسق منظّم بوسيطي المال والسّلطة، وعالم حياة ينبني على اللّغة والتّفاهم، ومنه لا يُمثّل عالم الحياة مجرّد مجال ثانوي، بل يُشكّل الإطار الرّمزي والمعياري الّذي تتأسّس داخله إمكانات التّفاعل الاجتماعي ذاتها، حيث "تجري كل التّفاعلات الّتي تكون ممكنة بنيويًّا في مجتمع كهذا، في سياق عالم اجتماعي بمنزلة تجربة حياة "erlebt" مشتركة"[1]، وبذلك يغدو عالم الحياة الشّرط التّداولي الّذي يمنح الأفعال الاجتماعية معناها، ويجعل من التّفاهم محكًّا لتنسيق الفعل، في مقابل النّسق الّذي يرتكز على آليات غير لغوية كالسّلطة والمال.

غير أنّ تعقّد البنية الاجتماعية الحديثة أدّى إلى تراجع الدّور المباشر للتّفاهم اللّغوي في تنسيق الفعل، حيث أصبحت آليات النّسق تعتمد بشكل متزايد على وسائط غير لغوية. وفي هذا السّياق، يشير هابرماس إلى أنّ "آلية التّفاهم اللّغوي، المطالب بها على نحو أكبر فأكبر دومًا والمنهكة في آخر المطاف، يتمّ تعويضها من جهة أخرى بوسائط تواصلية منزوعة اللّغة"[2]، في إشارة إلى النّقود والسّلطة بوصفها وسائط قادرة على تنظيم التّفاعل بمعزل عن التّفاهم المباشر.

وفي هذا الإطار، يميّز هابرماس بين نمطين من الرّوابط الّتي تؤسّس التّفاعل الاجتماعي: أوّلًا: روابط تتأسّس على التّفاهم اللّغوي داخل عالم الحياة، وثانيًا: روابط تتأسّس على وسائط غير لغوية داخل النّسق، فإذا كانت الأشكال المعمّمة للتّواصل، مثل الالتزام بالقيم والسّعي إلى الاعتراف، تقوم على آليات تفاهمية تستند إلى المعايير الأخلاقية المشتركة، فإنّ المجتمع الحديث يشهد في المقابل تطوّر وسائط تواصلية منزوعة اللّغة، مثل المال والسّلطة، والّتي تعمل كآليات تنظيمية مستقلة عن التّفاهم المباشر. وبذلك يتمّ تعويض التّنسيق القائم على اللّغة تدريجيا بوسائط نسقية ذات طابع أداتي، ما يعكس تحوُّلًا بنيويًا في نمط التّكامل الاجتماعي، حيث يقول هابرماس في هذا السّياق: "إنّ الشّرط اللاّزم لتكوّن

[1] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، مصدر سابق، ص 259.

[2] المصدر نفسه، ص 257.

الوسائط هو التّمايز في مصادر التّأثير، وبالأخص هو فصل معين للرّوابط المحفّزة إمبريقيًا عن الأشكال المختلفة من الثّقة المحفّزة عقلانيًا. إنّ الوسائط مثل المال والسّلطة هي ترتبط إمبريقيا بروابط محفّزة، أمّا تلك الأشكال المعمّمة من التّواصل، من قبيل السّمعة أو "الالتزام بالقيم" "Wertbindung" المهنية، وبالتّالي الزّعامة الأخلاقية – العملية، فهي ترتكز على أنواع معينة من الثّقة– المحفّزة أساسًا في شكل عقلاني"[1]، ومنه لم يعد التّفاهم هو الآلية الوحيدة لتنسيق الفعل، بل أصبح إلى جانبه تنسيق نسقي يعتمد على وسائط موضوعية. غير أنّ هذا التّحوُّل، رغم ضرورته الوظيفية، يحمل في طياته خطر تهميش البعد التّواصلي، ممّا يؤدّي إلى استعمار عالم الحياة.

هكذا، إذن، يمكن القول بأنّ هذا التّحوُّل هو سمة بنيوية وسم المجتمع الحديث، حيث النّسق لا يعمل عبر اللّغة بل عبر الوسائط، الأمر الّذي أفضى إلى أزمة تراجع التّفاهم ف "أن نحوّل تنسيق الأفعال من اللّغة إلى وسائط التّحكُّم إنّما يعني فك الارتباط بين التّفاعل وسياقات عالم الحياة، فإنّ وسائط مثل المال والسّلطة تنطلق من الرّوابط المحفّزة إمبريقيًا وتشفّر تعاملًا عقلانيًا بمقتضى غاية بكمية من القيم القابلة للحساب وتُمكّن من تأثير استراتيجي معمّم على قرارات المشاركين الآخرين في التّفاعل خلال تفادي umgehung مسارات تُكوّن الإجماع عبر اللّغة، ومن حيث إنّها لا تُبسّط التّواصل اللّغوي فحسب، بل تعوّضه عبر تعميم رمزي للأضرار وجبر الأضرار، فإنّ سياق عالم الحياة، حيث تكون مسارات التّفاهم منصهرة على الدّوام، إنّما يتمّ الحطُّ من قيمته إلى مستوى تفاعلات محكومة بالوسائط: إنّ عالم الحياة لم يعد محتاجًا إليه من أجل تنسيق الأفعال"[2].

وبذلك، يتعمّق هذا التّحوُّل البنيوي عندما لا تكتفي وسائط النّسق بتسهيل عملية التّنسيق الاجتماعي، بل تبدأ في تعويض التّفاهم اللّغوي ذاته، ممّا يؤدّي إلى تقليص الدّور التّأسيسي لعالم الحياة، حيث وضّح هابرماس أنّ سياق عالم الحياة، الّذي يفترض أن يُشكّل الإطار الطّبيعي للتّفاهم، يتمّ اختزاله إلى مجرد مستوى من التّفاعلات المنظّمة عبر الوسائط بحيث يتحوّل تنسيق الأفعال من اللّغة إلى وسائط التّحكم، ما يُفضى إلى فكّ الارتباط بين التّفاعل الاجتماعي وسياقات المعنى المشترك، حيث لم يعد الفعل موجّهًا نحو تحقيق

[1] المصدر السابق، ص ص 298 – 299.

[2] االمصدر نفسه، ص ص 299 –300.

التّفاهم، بل أضحى خاضعًا لمنطق أداتي واستراتيجي، فلم تعد وسائط النّسق مجرد أدوات تنظيم، بل غدت آليات بنيوية تهدف إلى السّيطرة وتهميش العقلانية التّواصلية، واختزالها في بعد واحد ألا وهو البعد الأداتي. ومن ثم، فإنّ الأزمة ليست قدرًا تاريخيًّا دوغمائيًّا، بل نتيجة اختلال في العلاقة بين مستويين من العقلانية.

وفي هذا السّياق، يؤكّد هابرماس أنّ عقلنة المجتمع لا ينبغي فهمها بوصفها توسّعًا لهيمنة العقل الأداتي. بل باعتبارها سيرورة تحرّر تدريجي لإمكانات العقلانية الكامنة في اللّغة ذاتها، لذلك يذهب إلى أنّ "عقلنة عالم الحياة يُمكن أن تُفهم باعتبارها تحريرًا متتاليًا لطاقة العقلانية الكامنة في الفعل التّواصلي"[1]، بما يعني أنّ البنية التّواصلية للتّفاعل الإنساني تحمل في ذاتها إمكانية تجاوز أشكال الهيمنة والتّشويه. ومن ثم، فإنّ التّحليل البنيوي للمجتمع الحديث لا يكشف فقط عن آليات السّيطرة الّتي يمارسها النّسق، بل يكشف أيضا عن مورد معياري يظلّ متجذّرًا في الممارسة التّواصلية، وقادرًا على إعادة تأسيس التّفاهم الاجتماعي على أساس الاعتراف المتبادل وقوة الحجة. وعلى هذا الأساس لا تظهر الحداثة كبنية مغلقة، بل كمشروع مفتوح يظل قابلًا للّتصحيح والتّعديل من داخل موارده التّواصلية ذاتها.

وإذ ذاك، يتحوّل التّحليل البنيوي من وصف لمسار عقلنة مأزوم ومألوم إلى تشخيص لحظة التّوتر في مستوى العقلانية الّتي تفترض القابلية لإعادة التّوازن من خلال البعد التّداولي للّغة الّذي يحمل إمكانًا معياريًا يسمح بإعادة تأسيس الشّرعية على أساس الحجة لا السّيطرة.

وبهذا المعنى، يغدو المجتمع الحديث فضاءً لصراع عقلانيات، يتجاوز دوغمائية العقلانية الأداتية ويفتح أفقًا نظريًا، أمّا التّفكير في الإصلاح لا بوصفه إصلاحًا إداريًا تقنيًا بل إعادة تفعيل للشّروط التّداولية الّتي يتشكّل عبرها العقل الاجتماعي ذاته، باعتباره عقلًا "يرتبط بالحداثة يُنتجها وتُنتجه، ويستفيد من كل معطيات العقل النّقدي، ويتجاوز ارتكاسات العقل الأداتي، ويطرح نفسه بديلًا للممارسات العقلية الإجرائية منها الّتي تمحورت حول

[1] المصدر السابق، ص 257.

العقلانية التّقنية بنزعتها العلمية الوضعية، والعقلية الخالصة الّتي تمركزت حول ذاتها في الميتافيزيقا كما شخّصا دريدا"[1].

إنّ التحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة يكشف أنّ أزمة العقل الاجتماعي ليست أزمة قيم فحسب، بل هي أزمة شروط بنيوية للتّواصل ذاته، لذلك يقترح هابرماس إعادة تأسيس العقل الاجتماعي على قاعدة عقلانية تواصلية قادرة على تحصين عالم الحياة من هيمنة النّسق، وإعادة الاعتبار للفضاء العمومي التّداولي، وتأسيس الشّرعية على التّوافق الحر لا على الإكراه الرّمزي. وعليه، فإنّ الخطاب لا يُؤدّي دورًا تكميليًا في المجتمع الحديث، بل يُشكّل شرطًا تأسيسيًا لإعادة التّوازن بين البنية والفاعلية، بين النّظام الاجتماعي والمعنى المشترك، بما يسمح بإحياء إمكان العقل الاجتماعي بوصفه عقلًا نقديًا تواصليًا.

من هذا المنطلق، لا يهدف التّحليل البنيوي عند هابرماس إلى وصف المجتمع فحسب، بل إلى تشخيص نقدي يُمهّد لإمكانية الإصلاح، فإعادة التّوازن بين النّسق وعالم الحياة، وإعادة الاعتبار للعقلانية التّواصلية داخل البُنى الاجتماعية والمؤسّساتية، تمثّل الشّرط الأساسي لإعادة بناء القيم المشتركة على أسس عقلانية وتشاركية. وبذلك، يتضّح أنّ الحوار لا يمكن أن يؤدّي دوره القيمي إلاّ إذا سُند ببنية اجتماعية تحمية من التّشويه وتضمن استمراريته، وبذلك فإنّ استعادته لدوره التّأسيسي تظلّ ممكنة متى أُعيد بناء الشّروط التّداولية للمشاركة العمومية على نحو يضمن تكافؤ الفرص وحرية التّعبير وخضوع السّلطة للنّقاش العقلاني.

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 355.

نتائج الفصل الثّاني:

وإذ أسفر التّحليل المنجز في هذا الفصل عن مجموعة من الاستنتاجات المركزية، فإنّنا نعرض فيما يلي نتائجه الأساسية على النّحو التّالي:

1- تشكّل الفكر الهابرماسي داخل مدرسة فرانكفورت ضمن حركة انتقالية من كونه تلميذًا متأثّرًا بهوركهايمر وأدورنو إلى مفكّر ناقد لهما، مع الحفاظ على استمرارية نقدية مع الجيل الأول للنّظرية النّقدية. فلقد تأثّر هابرماس بتحليلات هوركهايمر وأدورنو خصوصًا بتحليل البنية العقلانية للمجتمع الحديث ونقد العقلانية الأداتية وهيمنتها على مجالات الحياة، ولكنّه كان مجاوزًا لهما بسبب عدم تقبّله النّزعة التّشاؤمية الرّاديكالية الّتي وسمت تحليلاتهما من حيث اختزالهما العقل في بعده الأداتي والحكم على الحداثة بوصفها مشروعًا فاشلًا كليًا، وهو ما توّجته نظرية هابرماس في إكمال مشروع الحداثة وإنقاذ العقلانية الحداثية. لقد برز هابرماس بوصفه مفكّرًا نقديًا حافظ على روح النّظرية النّقدية لكنّه أعاد بناء أسسها عبر نقل مركز الثّقل من نقد العقل الأداتي إلى تحليل الفعل التّواصلي، ومن التّشاؤم الحضاري إلى الرّهان على الدّيمقراطية والفضاء العمومي والعقلانية التّواصلية.

2- يعتبر ماكس فيبر المُنظّر الكلاسيكي والمرجع السّوسيولوجي الّذي شخّص عقلنة العالم الحديث، وبوصفه الحلقة المفصلية الّتي انطلقت منها مدرسة فرانكفورت وهابرماس على حد سواء، فلقد انطلق هابرماس من الإرث الفيبري في تشخيصه للعقلانية الأداتية من أجل إعادة تأسيسها على أسس تواصلية، ففيبر يعتبر لحظة تشخيص لا لحظة إعادة تعريف، فلقد نظر لتشخيص عقلنة الحداثة، وكشف عن اختزال العقلانية الحديثة في بعدها الأداتي – الغائي وبذلك فإنّ إدراجه في الفكر الهابرماسي يُعتبر إدراجًا مُمهّدًا ومفسّرًا وتشخيصيًا لا تأسيسيًا.

3- إنّ التّحوُّل من عقلانية الأدوات إلى عقلانية التّواصل يُمثّل جوهر الموقف النّقدي الهابرماسي إزاء مشروع الحداثة، فهو لا يهدف إلى تقويض الحداثة وإلغاء منجزاتها، بل يهدف إلى إعادة بنائها على أسس تواصلية تستعيد البعد الإنساني والمعياري، فالعقلانية التّواصلية ليست مجرّد نظرية لغوية أو اجتماعية، بل هي مشروع فلسفي شامل حاول انتشال الحداثة من بوتقة الأداتية واسترجاع إمكان قدرة العقل في تحقيق الفهم والتّوافق

بدل السّيطرة والهيمنة، فاللّغة ليست أداة للتّبادل الرّمزي فحسب، بل هي المجال الّذي يتشكّل فيه الاجتماع الإنساني ذاته، وهو ما يصبغ العقل بالبعد التّداولي والأخلاقي ويفتح الأفق نحو إمكان بناء مجتمع عقلاني يقوم على الحوار بدل الإكراه.

4- يُظهر تحليل مبادئ التّفاهم والتّوافق في إطار الحجاج التّداولي أنّ إمكان العقلانية لا يُستمد من تطابق المصالح أو من فعالية الوسائل، بل من قدرة الفاعلين على الانخراط في فضاء حواري يخضع فيه كل إدّعاء لمساءلة عقلانية حرة. فالتّفاهم، كما صاغه هابرماس، ليس حالة انسجام نهائي، بل مسار تداولي مفتوح يقوم على الاعتراف المتبادل بقابلية الخطأ وبأولوية الحجة. أمّا التّوافق العقلاني، فلا يُختزل في إجماع فعلي أو قسري، بل يتحدّد بوصفه أفقًا معياريًا يُقاس به مدى خلو التّواصل من التّشويه وهيمنة القوة. وبهذا المعنى، يغدو الحجاج التّداولي شرط إمكان عقلنة الفعل الاجتماعي، لأنّه يُحوّل الصّراع من مستوى الإكراه والمصلحة إلى مستوى التّبرير والنّقاش، ويُؤسّس لإمكان شرعية اجتماعية وديمقراطية قائمة على التّواصل، لا على السّيطرة.

5- لا يُعد الحوار، في التّصور الهابرماسي مجرد وسيلة تواصل اجتماعي أو آلية لتدبير الاختلاف، بل يُمثّل الأساس المعياري الّذي تُبنى عليه القيم المشتركة داخل المجتمع الحديث. فالقيم لا تكتسب مشروعيتها من مصدر متعال أم من قوة التّقليد والسّلطة وإنّما من كونها ناتجة عن عملية تداولية عقلانية تسمح لجميع الفاعلين بالمشاركة في تبريرها وقبولها على أساس الحجة والاعتراف المتبادل. ومن ثم، يغدو الحوار شرطًا لتكوين عقل اجتماعي قادر على إنتاج معايير قابلة للتّعميم، ومنفتح في الآن ذاته على النّقد والمراجعة. وبذلك، يفتح مشروع هابرماس أفقًا لإعادة بناء القيم المشتركة خارج منطق الإكراه والهيمنة، ويؤسّس لإمكان قيام مجتمع ديمقراطي يقوم على التّفاهم والتّوافق العقلانيين بوصفهما تعبيرًا عن عقلانية تواصلية متجدّدة.

6- يبيّن التّحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة أنّ أزمات الحداثة لا ترجع إلى فشل العقل في حد ذاته، بل إلى اختزال العقل في بعده الأداتي الوظيفي، وهيمنة منطق النّظام القائم على المال والسّلطة على مجالات يُفترض أن تُدار وفق مقتضيات التّفاهم والتّواصل. فمن خلال التّمييز بين النّظام وفضاء الحياة، يكشف هابرماس عن بنية مزدوجة للمجتمع الحديث، تُتيح فهمًا أكثر تعقيدًا للتّحوُّلات الاجتماعية، بعيدًا عن التّفسيرات الاختزالية

الاقتصادية أو التّشاؤمية الرّاديكالية الّتي تنتهي إلى نفي مشروع الحداثة برمّته. ويظهر أنّ الإشكال البنيوي الجوهري يتمثّل في ظاهرة استعمار فضاء الحياة، حيث يُؤدّي تمدّد آليات الضّبط الإداري والتّقني إلى تشويه التّواصل الاجتماعي، وتفكّك الرّوابط التّضامنية، وتفاقم أزمات الشّرعية والهوية داخل المجتمعات الحديثة. غير أنّ هذا التّشخيص لا يحمل طابعًا عدميًا، بل يندرج ضمن نقد إصلاحي يستند إلى إمكانات عقلانية كامنة في البنية التّواصلية للمجتمع نفسه. وعليه، يخلص هابرماس إلى أنّ تجاوز أزمات المجتمع الحديث لا يمر عبر القطيعة مع الحداثة، ولا عبر تفكيك العقل، بل عبر إعادة توجيه مسار العقلنة من السّيطرة إلى التّفاهم، ومن الفعل الاستراتيجي إلى الفعل التّواصلي. فإعادة التّوازن البنيوي بين النّظام وفضاء الحياة تظل ممكنة من خلال ترسيخ الممارسات التّداولية، وإحياء الفضاء العمومي، وتعزيز أشكال المشاركة الدّيقراطية القائمة على الحجاج العقلاني والتّوافق الحر.

7- إنّ ما يُفضي إليه التّحليل البنيوي للمجتمعات الحديثة عند هابرماس ليس مجرد تشخيص وصفي لاختلالات الحداثة، بل يُؤسّس لأفق نقدي يفتح على إمكانات الإصلاح الاجتماعي. فالكشف عن هيمنة منطق النّسق واستعمار عالم الحياة يضعنا أمام سؤال جوهري مفاده: كيف يمكن استعادة الشّروط التّداولية الّتي تُمكّن الفاعلين الاجتماعيين من إعادة بناء المعنى والقيم المشتركة؟ ومن هنا، يغدو الإصلاح الاجتماعي مشروعًا يتجاوز الحلول التّقنية أو الإدارية، ليغدو عملية إعادة تفعيل للعقلانية التّواصلية داخل البُنى الاجتماعية والمؤسّساتية.

إنّ إمكان الإصلاح، في هذا السّياق، لا يقوم على إلغاء الأنساق الحديثة أو العودة إلى أشكال تقليدية من التّضامن، بل على إعادة التّوازن البنيوي بين النّسق وعالم الحياة، عبر تحصين مجالات التّواصل العمومي من التّشويه الّذي تفرضه آليات السّوق والسّلطة فالإصلاح الاجتماعي، كما يتصوّره هابرماس، مشروط بإعادة الاعتبار للحوار بوصفه آلية اندماج اجتماعي، وبتمكين الأفراد من المشاركة الفعلية في صياغة المعايير الّتي تنظّم حياتهم المشتركة.

وعليه، فإنّ الانتقال إلى دراسة إمكانات الإصلاح الاجتماعي يقتضي البحث في الوسائط العملية الّتي يمكن من خلالها للعقل التّواصلي أن يستعيد فاعليته، سواء عبر التّربية

والتّعليم، أو عبر ترسيخ القيم الأخلاقية في الفضاء العمومي، أو من خلال مؤسّسات ديمقراطية تستند إلى التّداول والحجاج. وهكذا، لا يُفهم الإصلاح الاجتماعي باعتباره قطيعة مع التّحليل البنيوي، بل بوصفه امتداده النّقدي والعملي، الّذي يسعى إلى تحويل التّشخيص الفلسفي إلى مشروع مجتمعي قابل للتّحقق.

ومن هنا، تنتقل الإشكالية من مستوى تحليل البنية إلى مستوى إمكان إصلاحها؛ أي من تشخيص استعمار عالم الحياة إلى البحث في الآليات الكفيلة بإعادة الاعتبار للعقلانية التّواصلية بوصفها أفقًا لإعادة تأسيس الّشرعية الاجتماعية. وهو ما يقتضي الوقوف، في الفصل الموالي، عند إمكانات الإصلاح الاجتماعي كما تتبدّى في مشروع يورغن هابرماس حيث لا يُفهم الإصلاح بوصفه إجراءً تقنيًا، بل مسارًا تداوليًا يُعيد وصل المجتمع بذاته عبر قوة الحجة لا سلطة الإكراه.

الفصل الثّالث:

إمكانية إصلاح العقل الاجتماعي من خلال الفعل الكلامي.

المبحث الأوّل: تطبيقات الفعل الكلامي في المجال الاجتماعي.

1. الدّيمقراطية التّشاركية وعقلنة الفضاء العمومي.
2. بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي.

المبحث الثّاني: عوائق التّواصل العقلاني.

1. أزمات الحداثة وأثرها على العقل الاجتماعي.
2. تأثير السّلطة والأيديولوجيا على التّواصل.

المبحث الثّالث: إمكانات الإصلاح:

1. دور التّربية والتّعليم في تعزيز التّواصل.
2. القيم الأخلاقية كمُوجّه للتّفاعل الاجتماعي.

مفتتح:

إذا كانت التّحوُّلات البنيوية للمجتمعات الحديثة قد أفضت إلى تشوّهات عميقة في أنماط العقلنة السّائدة، حيث هيمنت العقلانية الأداتية ومنطق النّجاعة على مجالات واسعة من الحياة الاجتماعية، أفضت إلى تشييء العلاقات الاجتماعية وإفراغها من بعدها الحواري فإنّ السّؤال الجوهري لم يعد يقتصر على تشخيص هذا الاختلال، بل يتّجه نحو إمكان إصلاح العقل الاجتماعي ذاته. في هذا السّياق، يبرز الفعل الكلامي بوصفه مدخلًا نظرًيا حاسمًا لإعادة التّفكير في أسس العقلنة، لا باعتبارها ملكة فردية أو أداة تقنية، بل كقدرة تواصلية تتجسّد داخل الممارسة اللّغوية المشتركة، وذلك بمساءلة الشّروط التّواصلية الّتي تتشكّل داخلها الممارسات الاجتماعية ذاتها، فالفعل الكلامي كما يتبلور في أفق التّداولية يكشف أنّ اللّغة ليست مجرّد وسيلة لنقل المعنى أو التّأثير في الآخر، بل فضاء تُنتج داخله المعايير، وتُختبر فيه إدّعاءات الصّلاحية، ويُعاد عبره بناء التّفاهم الاجتماعي، فهو لا يشتغل في فراغ نظري، بل يتجسّد في مجالات اجتماعية ملموسة، حيث تتقاطع اللّغة مع السّلطة، والمعيار مع المصلحة، والتّفاهم مع الإكراه. ومن ثم، فإنّ إصلاح العقل الاجتماعي لا يتحقّق عبر تقويم الأدوات أو إعادة تنظيم البُنى فحسب، بل عبر استعادة البعد التّواصلي للعقل، حيث يصبح الحوار والحجاج شرطين لإعادة تأسيس الشّرعية والمعنى داخل العالم الاجتماعي. غير أنّ هذا الأفق التّواصلي لا يتحقّق بصورة تلقائية، إذ تعترضه عوائق بنيوية وثقافية تحول دون تحقّق التّواصل العقلاني، وتُفرغ الخطاب من قدرته النّقدية والتّحرّرية.

ومن هنا، فإنّ الرّهان لا ينصبُّ فقط على إبراز تطبيقات الفعل الكلامي في المجال الاجتماعي، ولا على تشخيص اختلالات التّواصل، بل يتّجه أساسا إلى استكشاف إمكانات الإصلاح الّتي يُتيحها العقل التّواصلي، بوصفه قدرة نقدية قادرة على مقاومة التّشوّهات النّسقية واستعادة الفعل الاجتماعي لمرجعيته المعيارية عبر الحوار والحجاج العقلانيين، فإلى أي مدى يمكن للفعل الكلامي رغم العوائق البنيوية والثّقافية الّتي تعترض التّواصل العقلاني أن يُمكّن من إصلاح العقل الاجتماعي واستعادة قدرة المجتمعات على إنتاج معايير وقيم مشتركة عبر الحوار والحجاج العقلاني؟

المبحث الأوّل: تطبيقات الفعل الكلامي في المجال الاجتماعي:

يشكّل الفعل الكلامي، وفق منظور هابرماس، البنية الأساسية الّتي يتم عبرها إنتاج المعنى والتّفاهم داخل المجتمع، إذ لا يقتصر دوره على نقل المعلومات أو التّعبير عن المواقف الفردية؛ بل يمتد ليكون آلية لتأسيس العلاقات الاجتماعية وتنظيمها وفق معايير صالحة للتّداول. في هذا الإطار، تتجلّى أهمية الفعل الكلامي في المجال الاجتماعي من خلال قدرته على خلق فضاءات حوارية تُمكّن الأفراد والجماعات من المشاركة الفعلية في اتّخاذ القرارات، وصياغة القيم المشتركة، وإعادة إنتاج الشّرعية الاجتماعية. ويصبح هذا التّفاعل اللّغوي أكثر وضوحًا حين نتمعّن في تطبيقاته العملية، مثل الدّيمقراطية التّشاركية الّتي تعزّز مشاركة المواطنين في النّقاش السّياسي، وبناء التّوافق السّياسي والاجتماعي الّذي يقوم على الحوار والتّفاوض العقلاني كأساس لتقريب المواقف المختلفة وإنتاج قرارات مقبولة على نطاق واسع. ومن ثم، يُمثّل الفعل الكلامي أداةً مركزيةً لفهم كيفية تفعيل القدرات التّشاركية والحوارات البنّاءة داخل المجتمع. قبل أن نتناول كل تطبيق على حدى لإظهار إمكاناته وآلياته العملية، فكيف يمكن للفعل الكلامي أن يُترجم في الممارسة الاجتماعية إلى أدوات فعّالة تُعزّز الدّيمقراطية التّشاركية وتُحقّق التّوافق السّياسي والاجتماعي؟

1. الدّيمقراطية التّشاركية وعقلنة الفضاء العمومي:

تعدّ الدّيمقراطية التّشاركية أحد أبرز التّطبيقات العملية لنظرية الفعل الكلامي والعقلانية التّواصلية، إذ تُمثّل محاولة لإعادة تأسيس الممارسة السّياسية على أسس تداولية تقوم على الحوار والمحاججة بدل الإكراه والهيمنة.

وفي هذا السّياق، لا يُنظر إلى السّياسة بوصفها مجال لتدبير المصالح فحسب، بل بوصفها فضاءً تواصليًا تتشكّل داخله الإرادة العامة من خلال النّقاش العمومي العقلاني. ومن ثم، يغدو الفضاء العمومي حجر الأساس الّذي تتقاطع فيه اللّغة والسّلطة والمعيار، ما يجعل عقلنته شرطًا ضروريًا لتحقيق ديمقراطية تشاركية فعّالة. ويقصد هابرماس بالفضاء العمومي الفضاء الّذي يتطوّر فيه الخطاب الدّيمقراطي، بمعنى "الفضاء الاجتماعي الّذي يعرف تبادلات عقلانية ونقدية بين الذّوات (الفردية والجماعية) الّتي تسعى إلى بلوغ حالة التّوافق حول القضايا الّتي تتّصل بالممارسة الدّيمقراطية"[1]، حيث لا تُختزل الدّيمقراطية في

[1] نور الدّين علوش، فلسفة السّلطة السّياسية عند هيبرماس، دار الرّافدين، ط 1، 2016، بيروت، لبنان، ص 77.

مؤسّسات الدّولة أو في آليات التّصويت والتّمثيل القانوني، بل تقوم أساسًا على مجال اجتماعي مفتوح يلتقي فيه المواطنون بوصفهم فاعلين متساوين، يتبادلون الآراء ويناقشون الشّؤون العامة عبر اللّغة والحجاج العقلاني، فالفضاء العمومي ليس مكانًا ماديًا محدّدًا، بل بنية تواصلية تتشكّل حيثما وُجد نقاش حر غير مكره، تُطرح فيه القضايا العمومية وتُختبر المواقف والإدّعاءات من حيث معقوليتها وقابليتها للإقناع.

ويُفهم من هذا، أنّ الفضاء العام لا تتمثّل وظيفته في ممارسة السّلطة أو توجيه الرّأي العام وفق مصالح ضيّقة، بل في ضمان الشّفافية التّواصلية داخل النّقاشات الاجتماعية. فدوره الجوهري يتمثّل في إتاحة تداول قضايا المصلحة العامة ضمن أفق مفتوح، يحول دون قمعها أو تهميشها أو استبدالها بخطابات ذات مصالح خاصة أو نزعات دعائية إذ "يُشكّل أحد الضّمانات الأساسية للدّيمقراطية، وليس له وظيفة أخرى سوى ضمان الشّفافية التّواصلية في النّقاشات الاجتماعية والسّياسية، وطرح قضايا المصلحة العامة، وضمان عدم قمعها أو تجاهلها أو استبدالها بقضايا المصلحة الخاصة البحتة أو الخطاب التّلاعبي. يهدف الفضاء العام إلى الحفاظ على صلة حيّة بين النّقد والبحث التّعاوني عن الحقيقة، والاستقلالية والتّحرّر، من خلال التّواصل الحر وغير المقيد"[1].

وبهذا المعنى، يُشكّل الفضاء العام مجالًا تداولًيا تُصان فيه أولوية الشّأن العام على الحسابات الفردية. كما يهدف إلى الحفاظ على صلة حيّة بين البحث التّعاوني عن الحقيقة وبين استقلالية الذّوات المتجاوزة، بحيث لا تُفرض المواقف بفعل السّلطة أو الإكراه، بل تتأسّس عبر قوّة الحجة داخل تواصل حر وغير مقيد. ومن ثم، يغدو الفضاء العام تجسيدًا عمليًا للعقلانية التّواصلية، حيث تُبنى الشّرعية الاجتماعية والسّياسية من خلال الحوار العقلاني التّشاركي لا من خلال الهيمنة أو النّفوذ.

وفي هذا الفضاء يتكوّن الخطاب الدّيمقراطي باعتباره عملية تداولية، يُعاد من خلالها تشكيل الرّأي العام بصورة عقلانية، قبل أن ينتقل إلى مؤسّسات القرار السّياسي. لذلك يُعدّ الفضاء العمومي حلقة وسيطة بين المجتمع المدني والدّولة، "فمن خلال المشاركة في عملية تشكيل الرّأي العام، يستطيع المواطن العادي في الدّولة، عبر تكوين رأيه الخاص واتّخاذ قراره الانتخابي، تخفيف حدة التّوتر القائم بين المصالح الشّخصية لمواطني المجتمع

[1] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 38.

والمصلحة العامة لمواطني الدّولة"[1]، يضمن تحويل المطالب الاجتماعية إلى قضايا سياسية مشروعة. ومن دون هذا الفضاء التّداولي، تفقد الدّيمقراطية بعدها التّواصلي، وتتحوّل إلى ممارسة إجرائية فارغة أو إلى هيمنة تقنية، لأنّ الشّرعية السّياسية، في نظر هابرماس، لا تُنتج إلاّ عبر نقاش عمومي حر يسمح بمشاركة الجميع على قدم المساواة، ومنه فإنّ "الدّيمقراطية عند هابرماس هي تغيير للنّموذج الدّيمقراطي: تتأسّس شرعيتها بنقاش لا يُنمُّ عن السّيطرة"[2].

ينطلق هابرماس من تصوّر معياري للفضاء العمومي بوصفه فضاءً اجتماعيًا وسيطًا بين الدّولة والمجتمع المدني، تُنتج داخله الآراء العامة عبر تفاعلات لغوية حرة ومفتوحة. فالفضاء العمومي لا يُختزل في مؤسّسات رسمية أو قنوات إعلامية، بل يتشكّل عندما ينخرط الأفراد كفاعلين اجتماعيين في نقاش عقلاني حول قضايا الشّأن العام، حيث "أصبح المفهوم السّياسي للفضاء العام جزءًا لا يتجزّأ من سياق اجتماعي بنيوي أوسع"[3].

يعتقد هابرماس أنّه لا ينبغي فهم الفضاء العمومي بوصفه مجرد وصف لما هو موجود فعليًا في المجتمعات المعاصرة، أي كمجال واقعي للنّقاش والتّفاعل السّياسي فحسب، بل يجب النّظر إليه بوصفه مفهومًا معياريًا يحمل بعدًا تقويميًا وأخلاقيًا، فهو "لا يُمثّل فقط واقعًا سائدًا في المجتمعات الدّيمقراطية المعاصرة، ولكنّه يُجسّد أيضًا المثل العليا الرّاسخة في الممارسات السّياسية، وفي المفاهيم الإتيقية"[4].

ودلالة هذا أنّه حين يُقال إنّ الفضاء العمومي مفهوم معياري، فهذا يعني أنّه يتضمّن معاييرًا وقيمًا تُستعمل للحكم على الممارسات السّياسية وتوجيهها، مثل: العقلانية في النّقاش، المساواة بين المشاركين، الحرية، والاحتكام إلى الحجة بدل القوة، لذلك، هو لا يعكس فقط ما يجري فعلًا داخل المجتمعات الحديثة، بل يُجسّد كذلك مثالًا ينبغي السّعي إلى تحقيقه.

---

[1] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative : un tournant, Op. cit, p 10.

[2] إيف جونريه، التّواصل أساس الإجماع، مقال ضمن كتاب جماعي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 166.

[3] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative : un tournant, p 55.

[4] أكسل هونيث، وآخرون، الفضاء العمومي في المطارحات ما بعد الهابرماسية، قراءات في المفهوم والدّلالات والمآلات، مرجع سابق، ص 161.

ومن هنا، يصبح الفضاء العمومي تعبيرًا عن تداخل السّياسة بالأخلاق، فهو مجال تُمارس فيه السّياسة وفق مبادئ أخلاقية قائمة على التّواصل العقلاني والاعتراف المتبادل لذلك فإنّ أهميته لا تكمن فقط في كونه واقعًا اجتماعيًا قائمًا، بل في كونه أفقًا معياريًا يُقاس به مدى ديمقراطية الممارسات السّياسية ومدى احترامها للقيم الأخلاقية الّتي يفترض أن تؤسّسها، ومنه "فإنّ الإمكان المعياري الّذي يسمح بالمطالبة بتحقيق الدّيمقراطية قد يأتي من مصدر تاريخي متواجد في معيش الفاعلين عبر الممارسة التّواصلية للحياة اليومية"[1].

ساهم مبدأ العمومية بوصفه مبدأً معياريًا في نظر هابرماس في إحداث تحوُّلات بنيوية عميقة في الفضاء العمومي، إذ لم يعد هذا الفضاء مجرّد واقع اجتماعي تاريخي، بل غدا أفقًا نقديًا تقويميًا تُقاس على أساسه مشروعية الممارسات السّياسية والتّواصلية. وفي هذا السّياق، يبيّن هابرماس أنّ هذا المبدأ يؤدّي وظيفةً معياريةً داخل النّقاش العملي بحيث "يتّخذ في النّقاشات العملية دور قاعدة استدلالية في حالة المعايير الصّحيحة، يجب أن تكون العواقب والآثار الجانبية الّتي تنشأ بشكل متوقّع من الالتزام العالمي بالمعيار بهدف تلبية مصالح الجميع قابلة للقبول دون قيد من قبل الجميع"[2]

ومن ثم، أسّس مبدأ العمومية معيارًا يُخضع تداول القضايا العامة لمنطق الانفتاح والشّمول، بحيث لا تكون المناقشات محصورة في نخب أو سلطات بعينها، بل متاحة من حيث المبدأ لكل المواطنين بوصفهم ذواتًا عقلانيةً قادرةً على المحاججة، بحيث "يُفسر الجمع بين المشاركة الشّاملة والتّداول الحواري الأمل في التّوصّل إلى نتائج مقبولة عقلانيا"[3]. هذا التّحول المعياري أعاد تشكيل البنية الدّاخلية للفضاء العمومي، إذ لم يعد يُفهم كفضاء تمثيل أو استعراض للسّلطة، بل كفضاء عقلاني نقدي تُختبر فيه الآراء وفق قوة الحجج لا وفق مواقع النّفوذ.

هذا، ولقد مكّن مبدأ العمومية من تحرير التّواصل العمومي من التّبعية المباشرة للسّلطة السّياسية والاقتصادية، إذ جعل من قابلية الخطاب للتّعميم والقبول العام شرطًا لمشروعيته إذ "يُعدّ بُعد الشّمولية بعدًا أساسيًا متأصّلًا في أخلاقيات النّقاش، إذ يُتيح

---

[1] المرجع السّابق، ص 119.

[2] Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, traduit de l'allemand Mark Hunyadi, Flammarion, 2023, Paris, France, p 17.

[3] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative: un tournant, Op. cit, p 22.

الاستعداد لدمج المشاركين الرّاغبين في الإنخراط فيه، وإدراج جميع وجهات النّظر، والنّظر في جميع الحجج"[1]، وبهذا المعنى، ساهم هذا المبدأ في التّحوُّل البنيوي من فضاء تحكمه علاقات الهيمنة إلى فضاء يُفترض فيه أن تُعلّق اللاّمساواة الاجتماعية داخل النّقاش، ولو على نحو معياري، لصالح تكافؤ الفرص التّداولية.

لعب مبدأ العمومية دورًا حاسمًا في إعادة ربط الفضاء العمومي بالدّيمقراطية التّداولية حيث أصبح الرّأي العام ليس مجرد انعكاس لميول جماهيرية، بل نتاجًا لعمليات تواصلية عقلانية قابلة للتّبرير أمام الجميع، حيث "يُدرك جميع المشاركين أنّه في إطار التّواصل الجماهيري في المجال العام الّذي تُشرف عليه وسائل الإعلام الرّئيسية، فإنّ الآراء العامة هي الّتي تحدّد مسار النّقاش"[2]. هذا الرّبط أحدث تحوُّلًا بنيويًا في وظيفة الفضاء العمومي: من وسيط بين المجتمع والدّولة إلى آلية لإنتاج الشّرعية السّياسية عبر النّقاش العمومي المفتوح. ومنه مكّن الطّابع المعياري لمبدأ العمومية من نقد التّحوّلات المرضية للفضاء العمومي الحديث خاصة مع تمدّد منطق السّوق والإعلام الجماهيري، إذ وفّر معيارًا يُقاس به انحراف الفضاء العمومي عن وظيفته التّواصلية الأصلية. ومن ثم، لا يُفهم مبدأ العمومية عند هابرماس كمجرد وصف تاريخي، بل كقوة نقدية تُسهم في تشخيص الأزمات البنيوية للحداثة وإمكان تجاوزها، حيث تجسّدت فكرته الأساسية "في محاولته إضفاء طابع تاريخي وسوسيولوجي على مبدأ العمومية، وعلى الأطروحات المتضمّنة في جدل التّنوير حتى تكون في متناول المؤرّخين وعلماء الاجتماع. ومن ثم، يتمّ إحياء التّحليل النّقدي الّذي يرتكز فلسفيا على مبادئ معيارية"[3]، وبذلك، يظهر أن مبدأ العمومية لم يكن عنصرًا ثانويًا في تصوّر هابرماس، بل شكّل الأساس المعياري الّذي انبثقت عنه التّحوّلات البنيوية للفضاء العمومي، سواء من حيث بنيته التّداولية، أو وظيفته الدّيمقراطية، أو قدرته النّقدية.

وتكمن أهمية الفضاء العام في توفير الشّروط التّداولية الّتي تسمح بتحويل الاهتمامات الخاصة إلى قضايا عامة قابلة للتّبرير والنّقد. في هذا السّياق، تُشكّل الدّيمقراطية التّشاركية

---

[1] Alexendre Dupeyrix, comprendre Habermas, Op. cit, p 41.

[2] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative : un tournant, Op. cit, p 24.

[3] أكسل هونيث، وآخرون، الفضاء العمومي في المطارحات ما بعد الهابرماسية، قراءات في المفهوم والدّلالات والمآلات، مرجع سابق، ص 165.

الامتداد السّياسي لهذا الفضاء، إذ تفترض وجود مواطنين قادرين على المشاركة في النّقاش العمومي وتقديم حجج يمكن أن تحظى بقبول عقلاني من الآخرين.

لا يكتسب الفضاء العمومي، بوصفه شرطًا تداوليًا للدّيمقراطية التّشاركية، معناه الكامل إلاّ في ضوء أخلاقيات التّواصل كما صاغها هابرماس، إذ "العقلانية الدّيمقراطية قد ورثت بالفعل ميزات المنطق التّواصلي الّذي تقوم عليه"[1]، حيث لا يقوم التّعايش السّياسي على مجرّد التّسامح السّلبي بين ذوات متجاورة، بل على الاعتراف المتبادل بقدرة كل فاعل على المشاركة العقلانية في النّقاش العمومي. فالتّسامح، في طبيعته اللّيبيرالية التّقليدية يظلّ حدًّا أدنى أخلاقيًا يكتفي بقبول الاختلاف دون مساءلته حجاجيًا، في حين أنّ أخلاقيات التّواصل تتجاوزه، فهو التزام معياري أعمق يتمثّل في الاستعداد لتبرير المواقف وقبول نقدها، والانخراط في مسار تداولي يهدف إلى بلوغ تفاهم عقلاني.

ومن ثم، فإنّ الدّيمقراطية لا تتأسّس على التّعايش بين إرادات متبانية فحسب، بل على اشتراكها في قواعد حجاجية مشتركة تنتج الشّرعية من داخل الفضاء العمومي، بهذا المعنى، يُشكّل الانتقال من أخلاقيات التّسامح إلى أخلاقيات التّواصل لحظة مفصلية في التّحوُّل نحو ديمقراطية تداولية، حيث تصبح المشاركة السّياسية ممارسة أخلاقية – تواصلية، ويغدو الحكم الدّيمقراطي مشروطًا باستمرار النّقاش العمومي العقلاني بوصفه مصدرا للشّرعية والاندماج الاجتماعي.

ما يستوقفنا في هذا السّياق، هو أنّ هابرماس يعتقد أنّ الاعتراف الحقيقي بالآخر لا يمكن أن يتحقّق في إطار أخلاقيات التّسامح اللّيبيرالية، الّتي تظلّ قاصرة عن ضمان مشاركة فعلية ومتساوية في إنتاج المعايير والقيم، بل يتطلّب تجاوزها نحو أخلاقيات التّواصل القائمة على الحوار العقلاني، و"بالنّسبة لهابرماس، لا يتحقّق الاعتراف الكامل والحقيقي بالآخر إلاّ بشرط تجاوز "أخلاقيات التّسامح" في "أخلاقيات التّواصل"[2].

ومنه، تعني أخلاقيات التّسامح بالمعنى اللّيبيرالي التّقليدي قبول الآخر بشكل سلبي دون إشراكه فعليًا في صنع المعايير أو القرارات في حين أنّ أخلاقيات التّواصل حسب

[1] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 189.

[2] Jean – Marc Ferry, habermas l'éthique de la communication, Op. cit, p 473.

هابرماس تقوم على الاعتراف المتبادل من خلال الحوار، حيث يُنظر إلى الآخر بوصفه شريكًا متكافئًا في النّقاش والحجاج، لا مجرّد طرف يُتسامح معه.

وفي هذا السّياق، لا تُفهم الدّيمقراطية بوصفها مجرد آلية إجرائية لحماية الحقوق الفردية وإنّما باعتبارها ممارسة تواصلية يُنتج من خلالها الفاعلون الاجتماعيون إرادتهم المشتركة عبر النّقاش العمومي والحجاج العقلاني بمعنى "وضع المبدأ الدّيمقراطي خارج نطاق المبدأ اللّيبيرالي، ويُفهم هذا "التّجاوز" على أنّه لا يُشير في حد ذاته إلى "اشتراكية حقيقية" بقدر ما يُشير إلى الدّيمقراطية في جوهرها: فهو يتعلّق بالأخلاق السّياسية العالمية الّتي ينبغي أن يندرج مبدؤها ضمن أخلاقيات التّواصل"[1]، ويُفهم من هذا أنّ التّجاوز هنا لا يستهدف تقويض المبدأ الدّيمقراطي، بل يهدف إلى إعادة تأسيسه على أسس تداولية تجعل من المشاركة المتكافئة شرطًا لشرعية المعايير السّياسية وصلاحيتها، حيث يؤكّد هابرماس بقوله أنّ "السّياسة التّداولية ليست بأي حال من الأحوال، في رأيي، مثالًا مجرّدًا نقيس به الواقع، بل هي شرط أساسي لوجود أي ديمقراطية تستحقّ هذا الاسم"[2]، بما يُدرج الدّيمقراطية ضمن أفق أخلاقي كوني قوامه التّواصل والاعتراف المتبادل.

هذا، ويعتقد عالم الاجتماع والسّياسة الفرنسي إيف سينتومير Yves sintomer (1962 -) في كتابه "الدّيمقراطية المستحيلة، السّياسة والحداثة عند فيبر وهابرماس" أنّه لا يمكن اختزال مشروع هابرماس في كونه مجرّد رد على المشروع الفيبري من ناحية تشخيصه لأزمة الحداثة والعقلنة الأداتية، رغم استلهامه لتلك الموضوعات، إلاّ أنّه يُعيد صياغتها ضمن أفق تداولي جديد يقطع الصّلة مع النّزعة التّشاؤمية الّتي ميّزت علم الاجتماع الألماني الكلاسيكي. فبدل النّظر إلى الحداثة كمسار ينتهي إلى هيمنة البيروقراطية والتّكنوقراطية يدافع هابرماس عن راهنية الدّيمقراطية، حيث يعتبر "أنّ المواطنين العاديين قادرون جماعيا، من خلال نقاشهم في شأن الفضاء العام على خلق سلطة ديمقراطية تُغذّي مؤسّسات دولة الحق أو القانون من خلال رباطها الوثيق مع المداولة"[3]، وبذلك تُصبح الدّيمقراطية قائمة على التّداول والمداولة العقلانية على احتكار

---

[1] Op. cit.

[2] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative : un tournant, Op. cit, p 36.

[3] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 187.

الخبراء للسّلطة، بما يفتح إمكانًا نقديًا لتجاوز اختلالات العقلانية الأداتية دون التّخلي عن مشروع الحداثة نفسه.

هكذا إذن، يُحاول هابرماس بناء مشروعه السّياسي على وعي نقدي بأزمات المشروعية الّتي أفرزتها الحداثة المتأخرة، حيث أسهم تمدّد العقلانية الأداتية وهيمنة البُنى البيروقراطية واقتصاد السّوق في تفريغ الممارسة السّياسية من بعدها المعياري، وتحويلها إلى تدبير تقني منفصل عن الإرادة الجماعية، ومنه نستشفّ "فائدة المقاربة الهابرماسية في كونها تريد إقامة ترابط بطريقة معقولة بين التّساؤل عما يُرتجى وما هو عادل وإطلاق تفكير سوسيو تاريخي في شأن الرّاهنية وواقعية المعايير المستخلصة من الفلسفة، واتّخاذ مواقف أخلاقية – سياسية من المسائل الحسّاسة في المجتمع"[1]. فكانت الدّيمقراطية عند هابرماس رهانًا فلسفيًا على إمكان تجديد مشروع الحداثة من الدّاخل، عبر عقلانية تواصلية تُعيد وصل الفلسفة بالعلوم الاجتماعية وتؤسّس المشروعية السّياسية على الحوار والمداومة والمشاركة العمومية.

هذا، وتتحقّق عقلنة الفضاء العمومي، وفق هابرماس عندما تنتظم التّفاعلات الاجتماعية وفق منطق الفعل التّواصلي لا الفعل الاستراتيجي، حيث "تنطلق نظرية الفعل التّواصلي من مبدأ أنّ النّوايا الاستراتيجية تفوّض التّوجّه التّداولي نحو الاتّفاق الدّاخلي بعبارة أخرى، يجب على الفاعلين التّداوليين الحقيقيين إظهار توجّه جماعي نحو الاتّفاق"[2] فالفعل الكلامي بما يتضمّنه من إدّعاءات ضمنية بالصّحة والصّدق والإخلاص، يُخضع المشاركين في النّقاش إلى منطق التّبرير المتبادل، حيث لا تقبل المواقف إلاّ بقدر ما تستند إلى حجج قابلة للنّقد. وبذلك، يصبح الخطاب أداة عقلنة، لا لأنّه يُلغي الاختلاف، بل لأنّه ينظّم الاختلاف داخل أفق حجاجي يسمح بتحويل الصّراع إلى نقاش عقلاني. ويُعدّ هذا التّحوّل من التّفاوض القائم على القوة إلى التّفاهم القائم على الحجة أحد الشّروط الجوهرية لعقلنة الفضاء العمومي، وبذلك يعتبر "القيد غير الإكراهي الوحيد هو قيد أفضل حجة"[3].

---

[1] المرجع السّابق، ص 188.

[2] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative: un tournant, Op. cit, p 41.

[3] Ibid, p 34.

لا تقف الدّيمقراطية التّشاركية عند حدود المثال الأخلاقي، بل تسعى إلى إدماج التّداول العمومي داخل البُنى والمؤسّسات السّياسية، فشرعية القرار السّياسي، في هذا المنظور، لا تُستمد فقط من آليات التّصويت والتّمثيل، بل من انفتاح عملية اتّخاذ القرار على نقاشات عمومية سابقة تُشرك الفاعلين الاجتماعيين في بلورة القواعد الّتي يخضعون لها، إذ "يجب أن ترتكز الأحزاب السّياسية الحرة والانتخابات على فضاء سياسي عام نابض بالحياة، ومجتمع مدني نشط، وثقافة سياسية ليبيرالية. فدون هذا السّياق الاجتماعي لا تجد افتراضات التّداول، الضّرورية لإضفاء الشّرعية الدّيمقراطية على السّلطة، أي سند في الواقع"[1].

وهكذا، يتحوّل المواطن من مجرّد ناخب دوري إلى فاعل تواصلي يُساهم في إنتاج الإرادة العامة، وتغدو المؤسّسات الدّيمقراطية مطالبة باستيعاب منطق النّقاش والحجاج بدل الاقتصار على الإرادة التّقنية أو التّمثيل الصّوري.

وفي هذا السّياق، يؤكّد هابرماس أنّ الفضاء العمومي لا يُمثّل مجرّد مجال لتبادل الآراء، بل يُشكّل الإطار الّذي تتولّد داخله ما يُسمّيه "السّلطة التّواصلية"، وهي تلك السّلطة الّتي تنبثق من التّفاهم العقلاني الحر بين المواطنين، فكلّما انخرط الأفراد في نقاش تداولي قائم على الحجة والإقناع بدل الإكراه، تشكّلت إرادة جماعية عقلانية قادرة على توجيه السّلطة السّياسية وإضفاء الشّرعية عليها، ومنه فإنّ "فكرة دولة القانون الدّيمقراطية تقوم على المحور الأساسي المكوّن بواسطة مفهوم السّلطة التّواصلية"[2]. ومن ثم، فإنّ الدّيمقراطية التّشاركية لا تقوم على مجرد المشاركة الشّكلية، بل على إنتاج السّلطة ذاتها تداوليًا من خلال التّواصل، بما يجعل عقلنة الفضاء العمومي شرطًا أساسيًا لتأسيس سلطة مشروعة قائمة على التّوافق لا السّيطرة.

فلقد أبصر هابرماس أنّه يجب تجاوز التّصوّرات التّقليدية للسّياسة بوصفها صراعًا تنافسيًا على السّلطة أو مجرّد قدرة إدارية بيروقراطية، نحو فهم معياري للسّلطة باعتبارها نتاجًا تواصليًا يتأسّس من خلال التّفاعل الاجتماعي والحوار العقلاني بين الفاعلين، حيث "يجب على المواطنين الّذين يشاركون على قدم المساواة في تشكيل الإرادة الدّيمقراطية أن

---

[1] Op. cit, p 37.

[2] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 191.

يعتبروا أنفسهم أوّلاً وقبل كل شيء مؤلّفي الحقوق الّتي يمنحوها لبعضهم البعض"[1]، فمع تطوّر الدّولة الحديثة، لم تعد شرعية السّلطة تستمد من المقدّس أو من مرجعيات فوق اجتماعية ثابتة، بل أصبحت قائمة على القانون والإجماع التّداولي حول المبادئ الدّستورية، حيث "حلّت الدّساتير الّتي تصاغ ديمقراطيا محل الدّين، لتتولّى دور إضفاء الشّرعية على السّلطة. إنّ الإجماع الأساسي بشأن المبادئ الدّستورية الّذي انتشر منذ ذلك الحين بين السّكان، يتميّز عمومًا عن الشّرعية الدّينية بطبيعته الدّيمقراطية، وبكونه نتاجًا لتبادل الآراء والحوار. ومع ذلك، يجب تجديده مع كل جيل؛ وإلاّ فإنّ الدّيمقراطيات لا مستقبل لها"[2]، وتغدو الدّيمقراطية، وفق هذا التّصوّر، عملية ديناميكية لا تُختزل في آليات التّمثيل أو التّصويت، وإنّما تقوم على المشاركة العمومية وتبادل الآراء بوصفهما شرطين لتكوين الإرادة العامة، لذلك يقول هابرماس: "من وجهة نظري، يجب على نظرية الدّيمقراطية أن تُعيد بناء المحتوى العقلاني للمعايير والممارسات بشكل عقلاني"[3]، ومن ثم فإنّ الشّرعية الدّيمقراطية ليست معطىً نهائيًا، بل بناءً مستمرًا يتطلّب تجديدًا دائمًا عبر النّقاش العمومي مع كل جيل، وإلاّ فقدت الدّيمقراطية قدرتها على الاستمرار ومبرّرات مشروعيتها.

غير أنّ مشروع عقلنة الفضاء العمومي يُواجه عوائق بنيوية وثقافية تحول دون تحقّقه الكامل. فمن جهة، يؤدّي استعمار النّسق الاقتصادي والإداري لعالم الحياة إلى تشويه النّقاش العمومي، حيث تُختزل القضايا السّياسية في لغة تقنية أو إعلامية تُفقدها بعدها التّداولي. ومن جهة أخرى، يحد التّفاوت الاجتماعي والرّمزي من مبدأ تكافؤ فرص المشاركة، ممّا يجعل الفضاء العمومي عرضة لإعادة إنتاج علاقات الهيمنة بدل تجاوزها. وتكشف هذه الاختلالات عن توتر دائم بين المثال المعياري للدّيمقراطية التّشاركية وشروطها الواقعية.

حريّ بنا أن نلفت النّظر إلى أنّ التّصوّر المعياري للدّيمقراطية التّشاركية، على الرّغم من أهميته النّظرية، إلّا أنّه لا يخلو من حدود عندما يُختبر في سياق التّحوّلات البنيوية

[1] Op. cit, p 53.

[2] Ibid, p 43.

[3] Ibid, p 58.

الّتي يعرفها الفضاء العمومي المعاصر، الأمر الّذي يستوجب المساءلة النّقدية في ضوء الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية الرّاهنة، حيث يسعى عالم الاجتماع الألماني ألكسندر نيومان Alexander Newman (1971-) في كتابه "بعد هابرماس، النّظرية النّقدية لم تقل كلمتها الأخيرة" إلى إبراز راهنية هذا المشروع، من خلال إعادة قراءة التّصوّر الهابرماسي للعقلانية التّواصلية والفضاء العمومي لا بوصفه مشروعًا منتهيًا، بل كإطار تحليلي قادر على تشخيص أزمات الحاضر وإصلاح العقل الاجتماعي، الأمر الّذي يستوجب إعادة التّفكير في أدواته المفاهيمية، حيث يقول نيومان: "يتبيّن أنّه من الضّروري تجديد النّظرية النّقدية الّتي أرادت أن تفهم كل ظواهر الأزمة العالمية الكبرى الّتي عاودت الظّهور مجددًا"[1].

فرغم الأهمية الّتي يكتسيها الانتقال الهابرماسي من نقد العقل الأداتي إلى تأسيس عقلانية قوامها الفعل التّواصلي، إلاّ أنّ هذا البراديغم – كما يبيّن نيومان – يظل قاصرا عن استيعاب الطّابع الرّاديكالي للصّراعات الاجتماعية المعاصرة، خاصة في ظل هيمنة الرّأسمالية المعولمة وتفكّك الفضاءات العمومية التّقليدية، حيث يقول: "يمكننا القول بأنّ المفهمة الهابرماسية للفضاء العمومي البرجوازي لا تتضمّن أي أثر للصّراع من أجل إلغاء العبودية أو القمع البروليتاري أو الحروب الاستعمارية. كما أنّها لم تتضمّن أيضا الحركات النّسوية الّتي كانت تسعى للخروج من الفضاء المنزلي. ويمكن أن نشير هنا إلى أنّه شرع في البحث عمّا يُسمّى بالمنعطف اللّغوي والثّقافي في العلوم الإنسانية حتّى يبتعد نهائيا عن مفهمة العمل والعبودية والصّراع"[2]. ومن ثم، يدعو نيومان إلى تجاوز النّموذج البرجوازي للفضاء العمومي والانفتاح على مقاربات نقدية بديلة تستحضر أعمال أكسل هونيث Ascel Honneth (1949-) من خلال مفهوم الصّراع من أجل الاعتراف، وكذلك نانسي فريزر Nancy Fraser (1947-)، عبر نقد الفضاء العمومي البرجوازي والدّفاع عن الفضاءات العمومية المضادة، كذلك أوسكار نيغت Oskar Negt (1934-2024) من خلال إبراز البعد الطّبقي للصّراع فضلًا عن أعمال بيير بورديو Pierre Bourdieu

[1] ألكسندر نويمان، بعد هابرماس، النّظرية النّقدية لم تقل كلمتها الأخيرة، ترجمة كمال بومنير، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2025، وهران، الجزائر، ص 16.

[2] المرجع نفسه، ص ص 19 – 20.

(1930–2002) وميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984) وكورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriodis (1922–1997).

وبهذا المعنى، لا يُنظر إلى الفضاء العمومي بوصفه مجالًا للتّوافق العقلاني فحسب بل باعتباره ساحة للتّوتر والصّراع الاجتماعي، فمن بين الانتقادات الّتي وجّهت لهابرماس أنّه لم يستطع "تصوّر التّعدّدية الاجتماعية للمجال العمومي، وبذلك، فقد خاطر بتأييد الإقصاء الفعلي للفئات الاجتماعية وبخاصة النّساء والطّبقة العاملة، والأقلّيات الثّقافية ويقتضي في هذا السّياق الإشارة إلى أنّ إقصاء هذه الفئات يُعتبر في نظر بعض النّقاد أحد المكوّنات الأساسية للمجال العمومي البرجوازي، وهذا ما سيؤدّي في آخر المطاف إلى ترسيخ القمع"[1]، وهو ما يفرض إعادة بناء النّظرية النّقدية على نحو أكثر التصاقًا بالتّجربة الاجتماعية الملموسة وأكثر قدرةً على تشخيص أزمات الحاضر وإمكانات إصلاح العقل الاجتماعي.

على الرّغم من هذه العوائق، يظلّ الفعل الكلامي حاملًا لإمكانات إصلاحية تُتيح إعادة تفعيل عقلنة الفضاء العمومي. فإعادة الاعتبار للنّقاش العمومي، وتعزيز ثقافة الحجاج، وتوسيع دوائر المشاركة التّداولية، تُمثّل شروطًا أساسيةً لتقوية الدّيمقراطية التّشاركية. ولا يتعلّق الأمر بإلغاء الصّراع أو التّعدد، بل بإدارتهما داخل أفق تواصلي يسمح بإنتاج توافقات مؤقتة وقابلة للمراجعة. وهكذا، تبرز الدّيمقراطية التّشاركية باعتبارها مشروعًا مفتوحًا لإصلاح العقل السّياسي والاجتماعي، لا نموذجًا مكتملًا ونهائيًا.

يتّضح في ضوء ما سبق، أنّ عقلنة الفضاء العمومي تُشكّل الأساس النّظري والعملي للدّيمقراطية التّشاركية، غير أنّ نجاح هذا المشروع يظل مرهونًا بقدرته على تحويل التّداول العمومي إلى آلية فعلية لبناء الشّرعية السّياسية. وهو ما يفتح المجال للانتقال إلى تحليل عنصر بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي بوصفه الإمتحان العملي الأبرز لقدرة الفعل الكلامي على إصلاح العقل الاجتماعي.

[1] أكسل هونيث، وآخرون، الفضاء العمومي في المطارحات ما بعد الهابرماسية، قراءات في المفهوم والدّلالات والمآلات، مرجع سابق، ص 172 .

2. بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي:

يتبيّن في ضوء تحليل الدّيمقراطية التّشاركية وعقلنة الفضاء العمومي أنّ فتح فضاءات التّداول والحوار لا يُشكّل غاية في ذاته، بل شرطًا أوّليًّا لاختبار فعالية العقل التّواصلي في المجال السّياسي والاجتماعي. فالقيمة المعيارية للنّقاش العمومي لا تُقاس فقط بمدى اتّساع المشاركة أو حرية التّعبير، وإنّما بقدرة هذا النّقاش على تحويل التّعدّد والاختلاف إلى صيغ من التّفاهم المشترك القابلة للتّرجمة إلى قرارات ومعايير ملزمة. ومن هنا، يغدو بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي المحك الأساسي الّذي تُختبر فيه إمكانات الفعل الكلامي الإصلاحية بوصفه الآلية الّتي تسمح بالانتقال من التّداول العمومي إلى إنتاج الشّرعية والاستقرار داخل المجتمع الحديث، فإلى أي حد يستطيع الفعل الكلامي، داخل فضاء عمومي عقلاني، أن يُحوّل الاختلافات السّياسية والاجتماعية إلى توافقات مشتركة دون الوقوع في الإقصاء أو الهيمنة؟

لا يُفهم التّوافق السّياسي والاجتماعي، في المنظور الهابرماسي، باعتباره تطابقًا في الآراء أو إلغاءً للاختلاف، بل بوصفه عملية تداولية يتم من خلالها تنسيق الأفعال الاجتماعية على أساس قبول عقلاني متبادل. وفي هذا السّياق، يؤكّد هابرماس على البعد التّداولي للّغة باعتبارها شرط إمكان التّفاهم، حيث "افترض هابرماس إمكانية تحقيق إجماع كلي بواسطة اللّغة من دون ممارسة الإكراه، وذلك لأنّ اللّغة تفترض، – كما هو معلوم – إجماعًا ونظامًا جماعيًا مثاليًا"[1]، فالمجتمعات الحديثة، بما تتّسم به من تعددية قيمية وثقافية لا يمكن أن تقوم على إجماع جوهري مسبق، بل على توافقات إجرائية ومعيارية تنتج داخل الفضاء العمومي عبر النقّاش والحجاج. ومن ثم، يغدو التّوافق نتيجة محتملة للفعل التّواصلي، لا فرضا سلطويا ولا تسويةً استراتيجيةً بين مصالح متعارضة، بل يهدف إلى "تأسيس جماعة تواصلية خالية من الإكراه والهيمنة والسّلطة باستثناء هيمنة أفضل حجة meilleur argument"[2].

يكشف هذا التّصوّر أنّ الإجماع في فلسفة هابرماس لا يُمثّل واقعية مفروضة أو حالة من التّطابق القسري بين الذّوات، بل أفقًا معياريًا ينبثق من البنية التّداولية للّغة ذاتها. فاللّغة

[1] المرجع السّابق، ص 167.

[2] يورغن هابرماس، ثلاثة نماذج معيارية للدّيمقراطية، ترجمة محمد الأشهب، مجلة ثقافات، 2009، البحرين، ص 217.

من حيث هي وسيط للتّفاهم، تفترض ضمنيًا استعداد المشاركين لتبرير إدّعاءاتهم وقبول قوة الحجة الأفضل بدل الخضوع لمنطق الإكراه أو الهيمنة. ومن ثم، فإنّ التّوافق لا يتحقّق عبر إلغاء الاختلاف، بل عبر إخضاعه لعملية نقاش عقلاني حر، يتمكّن من خلالها الفاعلون من تنسيق أفعالهم على أساس الاعتراف المتبادل بصلاحية الحجج المقدمة، حيث "ينطلق البرهان من فكرة أنّه يستحيل فهم حجة معينة ما لم نفهم الظّروف الّتي تكون فيها صحيحة بنقل هذا البرهان إلى الحقل التّداوتي، فإنّ الفهم يتضمّن بالضّرورة التّفاهم (بمعنى الاتّفاق): إنّ فهم دلالة حكم معين يعني التّفاهم على الظّروف الّتي يكون فيها صحيحًا، أو لنوسع الحقل ليطاول أبعاد العقلانية الّتي يكون فيها الحكم ذا صلاحية"[1]، ويمكن أن نُبصر من هذه الفكرة أنّ الفهم لا يقتصر على استيعاب مضمون الخطاب، بل يتجاوز ذلك إلى إدراك شروط صلاحيته داخل سياق تداولي قائم على التّفاعل بين الذّوات. فالفهم، بهذا المعنى يفترض إمكانية التّفاهم، لأنّ إدراك معنى الحكم يتضمّن إدراك الشّروط الّتي تجعله مقبولًا لا عقلانيًا من قبل الآخرين. ومن ثم، فإنّ التّوافق الاجتماعي لا يقوم على فرض المعايير، بل ينبثق من عملية تواصلية يتم فيها اختبار صلاحية الإدّعاءات عبر الحوار، "حتّى يكون للإدّعاءات بالصّحة الّتي يرفعها المشاركون في الخطاب نصيب في أن يُعترف بشرعيتها فعلى المشاركين افتراض إمكان الفهم، وبالتّالي ستكون شروط التّواصل المثالي قد تأمّنت وإن بالحد الأدنى، وفي الوقت نفسه على المشاركين بذل الجهد لمقاربة هذا التّواصل المثالي حتى يمكنهم رفع حظوظ نجاح الحوار إلى الحد الأقصى، وكذلك رفع حظوظ نجاح الأفعال الّتي بإمكان هذا الحوار تنسيقها"[2]، ممّا يجعل الفعل التّواصلي أساسًا لإنتاج المعنى وبناء الإجماع العقلاني.

وبهذا المعنى، يغدو الإجماع تعبيرًا عن ممارسة تواصلية عقلانية تؤسّس لشرعية المعايير الاجتماعية والسّياسية، لأنّ ما يضفي عليها طابعها المشروع ليس مصدرها السّلطوي، بل قابليتها للتّبرير داخل فضاء تداولي مفتوح بين ذوات حرة ومتساوية، وهو ما يجعل التّوافق نتيجة لإجراء تواصل عقلاني، لا انعكاسا لعلاقات القوة.

[1] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 207.

[2] المرجع نفسه، ص 209.

وإذ ذاك، يتحقّق بناء التّوافق من خلال البنية التّداولية للفعل الكلامي، إذ "العنصر المحوري في هذه التّداولية – كما في كل تداولية – هو اللّغة، اللّغة في بعدها الحواري، الخطابي الإدراكوي الّذي يجعل منها الأداة المفضلة في التّواصل البينذاتي، ومن ثمة أداة الفهم البينذاتي Jntercompréhension"[1]، حيث يلتزم المشاركون ضمنيًا بتقديم مبررات قابلة للنّقد والاستعداد لتعديل مواقفهم في ضوء قوة الحجة. فإدّعاءات الصّلاحية الّتي تتضمّنها الأفعال الكلامية (الصّدق، الصّحة المعيارية، الإخلاص) تشكّل الإطار الّذي يسمح بتحويل الخلاف إلى نقاش عقلاني. وبهذا المعنى، لا يقوم التّوافق على الإكراه أو التّلاعب، بل على الاعتراف المتبادل بقدرة الآخر على المشاركة في إنتاج المعنى والقرار.

فلقد أبرز هابرماس الأساس التّداولي للشّرعية الدّيمقراطية حيث لا تُفهم حقوق المواطنين بوصفها معطىً جاهزًا أو منحة تُمنح للمواطنين من سلطة فوقية، بل بوصفها نتاجًا لعملية تواصلية يشارك فيها المواطنون أنفسهم بوصفهم فاعلين متساوين في تشكيل الإرادة الدّيمقراطية، حيث يقول هابرماس: "يجب على المواطنين الّذين يُشاركون على قدم المساواة في تشكيل الإرادة الدّيمقراطية أن يعتبروا أنفسهم أوّلًا قبل كل شيء مؤلفي الحقوق الّتي يمنحونها لبعضهم البعض"[2]، حيث يُبرز هذا القول أنّ الحقوق تنشأ من النّقاش العمومي والحجاج العقلاني الّذي يتوافق فيه المواطنون حول القواعد الّتي تنظّم حياتهم المشتركة، وبذلك يصبح المواطن في آن واحد خاضعًا للقانون ومشاركًا في صناعته، وهو ما يحل التّوتر التّقليدي بين الحرية الفردية والسّلطة السّياسية، وبالتّالي "يُعد استخدام العقل في المجال العام فضيلة سياسية. هذا الاحترام موجّه نحو شخص الآخر، الّذي يجب الاعتراف به كمواطن له نفس الحقوق الّتي يتمتّع بها الآخرون، ومن خلال استخدام العقل في المجال العام، يمتد الاحترام إلى الاستعداد لتبرير الآراء السّياسية للآخرين أي التّفاعل معهم في نقاش"[3].

وفي هذا السّياق، شهدت السّلطة السّياسية في إطار الدّولة الحديثة تحوُّلًا جوهريًا حيث لم تعد مجرّد جهاز قانوني مهيمن يفرض القواعد على الأفراد من موقع التّعالي، بل

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط 1، 2006، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 18.

[2] Op. cit, p 53.

[3] Ibid, p 52.

أصبحت سلطة مدسترة وديمقراطية في آن واحد. فدسترة السّلطة تعني خضوعها لمبدأ سيادة القانون وتقييدها بنصوص وقواعد دستورية تحدّد مجال صلاحياتها وتمنع تعسّفها، بينما تفيد دمقرطتها انتقال مصدر الشّرعية من الإرادة الفوقية إلى الإرادة الشّعبية حيث يقول هابرماس: "إنّ سلطة الدّولة المُدسترة Komstitutionalisiert قد تمّت دمقرطتها وصار المواطنون من حيث هم مواطنوا دولة، يتمتّعون بحقوق المشاركة السّياسية"[1].

وبهذا التّحوّل، لم يعد المواطن، مجرد متلق للحقوق أو خاضع للواجبات، بل غدا فاعلًا سياسيًا مشاركًا في تشكيل الإرادة العامة من خلال ما يتمتّع به من حقوق المشاركة السّياسية، مثل الانتخاب والتّعبير والانخراط في النّقاش العمومي وهو ما يعني "إجماع المشاركين في النّقاش بطريقة معقولة"[2]. إنّ المواطنة هنا تكتسب بعدًا تداوليًا، إذ تتأسّس شرعية النّظام السّياسي على مساهمة المواطنين الأحرار والمتساوين في عمليات التّواصل العمومي وصياغة القوانين الّتي يخضعون لها، وهو ما ينسجم مع التّصور التّداولي للدّيمقراطية عند هابرماس، حيث تتحدّد مشروعية السّلطة بمدى انبثاقها من إرادة تواصلية مشتركة لا من علاقات الهيمنة أو الفرض القسري.

ومنه تُفهم الحقوق بوصفها علاقة تبادلية بين مواطنين أحرارًا ومتساوين، حيث يعترف كل فرد بالآخر كشريك في التّشريع، ويمنحه حقوقًا لأنّه يعترف بحقّه المُتساوي في المشاركة. ومن هنا، ترتبط الحقوق ارتباطًا ماهويًا بأخلاقيات الخطاب، حيث لا تكون القاعدة مشروعة إلّا إذا أمكن تبريرها عقلانيًا أمام جميع المعنيين بها، ذلك أنّ أخلاقيات الخطاب "لا تسعى فحسب إلى توضيح شروط الفهم البينذاتية ولكنّها تهدف أيضا إلى تحديد الافتراضات التّداولية للّغة، وإلى إبانة شكل التّأسيس البينذاتي أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة"[3]، وعلى هذا النّحو، يغدو التّوافق السّياسي ليس مجرّد تسوية إجرائية أو توازن قوى بل نتيجة لممارسة تواصلية عقلانية يُشارك فيها الأفراد بوصفهم ذواتًا حرة ومتساوية، قادرة عل تبرير مواقفها وقبول المعايير الّتي تحظى باعتراف متبادل، ومنه يحدث التّوافق السّياسي والاجتماعي من حيث أنّ الأفراد يُشاركون في تأسيس الشّرعية الدّيمقراطية عبر الفضاء

[1] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، مصدر سابق، ص ص 577 – 578.

[2] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 253.

[3] يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 15.

العمومي والحوار التّداولي، ما يمنح الحقوق مشروعيتها الأخلاقية والسّياسية في آن واحد وفقًا لذلك "فإنّ تشكيل الإرادة الدّيمقراطية يتّخذ شكل اتّفاق أخلاقي وسياسي بشأن الهوية الجماعية داخل المجتمع"[1]

وفي هذا الأفق، لا يظل التّوافق حبيس الفضاء النّقاشي، بل يمتد أثره إلى مستوى تشكيل القرار السّياسي وشرعيته، إذ يستمد هذا الأخير قوّته من مسار تداولي يضمن تمثيل مختلف وجهات النّظر. وهكذا، يصبح التّوافق حلقة وصل بين النّقاش العمومي والمؤسّسة السّياسية، حيث تتحوّل الحجج المتداولة إلى قواعد ملزمة دون أن تفقد قابليتها للمراجعة. وفي هذا السّياق، تنجلي الفكرة الهابرماسية بأنّ "الأخلاق التّواصلية القائمة على التّوافق الحر هي الحل الوحيد الّذي يسمح بتجاوز التّوتّر الّذي يحكم علاقة القانون بالسّياسة"[2].

يميّز هابرماس بين التّوافق النّاتج عن تواصل عقلاني حر، والتّوافق المشوّه الّذي يُفرض عبر آليات السّلطة أو السّوق أو الإعلام. ففي الحالة الأولى، يكون القبول نابعًا من الإقتناع بحيث إنّ "القرارات الّتي تُوصل إليها التّفاعلات في الفضاء العام هي إذًا (قرارات) عقلانية"[3] بحيث لا يُفهم التّوافق بوصفه مجرّد اتّفاق عددي أو تسوية ظرفية، بل باعتباره ثمرة اقتناع حر يتشكّل داخل سيرورة حوارية خالية من الإكراه. فالتّوافق العقلاني ينشأ عندما ينخرط الأفراد في نقاش عمومي يقوم على تبادل الحجج، ويظل فيه كل طرف مستعدًّا لمراجعة مواقفه في ضوء قوّة البرهان لا تحت تأثير السّلطة أو الضّغط أو المصالح الضّيّقة. وبهذا المعنى، يكون الإقتناع هو المصدر الحقيقي للاتّفاق لأنّ القبول بالموقف لا يتمّ إلاّ بعد اختبار عقلاني تشاركي للحجج المطروحة، وعندما تتأسّس القرارات داخل الفضاء العام وفق هذه الشّروط التّواصلية، فإنّ عقلانيتها لا تُستمدُّ فقط من مضمونها، بل من الكيفية الحوارية الّتي أفضت إليها. ومن ثم، تغدو القرارات النّاتجة عن تفاعلات الفضاء العام قرارات عقلانية بالمعنى التّداولي، لأنّها تعكس إرادة تشكّلت عبر التّواصل الحر، لا عبر الهيمنة أو النّفوذ وهو ما يمنحها في الآن ذاته أساسها الشّرعي في المجتمعات الدّيمقراطية.

---

[1] Jürgen Habermas, Droit et démocratie entre faits et norms, Traduit de l'allemand par Rainer Rchlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 1997, France, p 320.

[2] خلدون النّبواني، الحداثة المحافظة، قراءات نقدية في أفكار هابرماس، منشورات الاختلاف، ط 1، 2024، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 66.

[3] المرجع السّابق، ص 326.

أمّا في الحالة الثّانية، فيكون نتيجة ضغط أو تلاعب رمزي، حيث يغدو "إجماعًا زائفًا لا تتوافر فيه الشّرعية العقلانية"[1]، ويكشف هذا التّصوّر عن الوجه السّلبي لما يفترض أن يكون توافقًا عقلانيًا داخل الفضاء العام، وذلك من خلال مفهوم "التّوافق المشوّه". فهذا النّمط من الإتّفاف لا يتشكّل في شروط تواصلية حرة ومتساوية، بل يكون نتيجة ضغوط مباشرة أو غير مباشرة، أو ثمرة تلاعب رمزي يمارس عبر اللّغة ووسائل التّأثير الخطابي والإعلامي حيث "يلعب النّظام الإعلامي دورًا حاسمًا في تشكيل الرأي العام، لا سيّما في المجال السّياسي"[2]، ففي حالة الضّغط، قد يُذعن الأفراد لمواقف معينة تجنبًا للعقوبات أوخشية الإقصاء الاجتماعي أو حفاظًا على مصالحهم، دون أن يعكس ذلك اقتناعًا حقيقيًا بالحجج المطروحة. أمّا في حالة التّلاعب الرّمزي، فتُوجّه عملية تشكيل الرّأي العام عبر استراتيجيات دعائية أو من خلال تشويه المعلومات، بحيث يُستبدل الإقناع العقلاني بالتّأثير النّفسي والرّمزي. وبهذا المعنى، يبدو الاتّفاق وكأنّه إجماع عام، غير أنّه في حقيقته إجماع زائف لأنّ القبول لم ينبثق من إرادة حرة تشكّلت عبر تبادل الحجج، بل من ظروف تواصلية مشوّهة. لذلك يفتقر هذا التّوافق إلى الشّرعية العقلانية بالمعنى التّداولي. وفي هذا السّياق يؤكّد هابرماس أنّ العقلنة تعني "تجاوز أشكال التّواصل المشوّه بشكل منظّم، والّتي لا يتم الاحتفاظ في إطارها إلّا ظاهريًا، أي بصورة لا فعلية بالتّوافق الحاصل للفعل والمتعلّق بضرورات الصّلاحية المعبّر عنها في الجهتين، وخصوصًا التّوافق المتعلّق بصدق المقاصد والمعبّر عنها وبصحة المعايير الّتي يرتكز عليها التّواصل"[3]، إذ إنّ شرعية القرارات لا تُستمد من مجرّد تحقّق الإجماع في ذاته، بل من المسار الحواري الّذي يقود إليه، أي من خضوع المواقف لقوّة الحجة داخل تواصل خال من الإكراه. وفي هذا الإطار يؤكّد هابرماس أنّ تقدّم العقلنة يُقاس بمدى "اتّساع ميدان الفعل التّوافقي، الّذي يسير في نفس المستوى مع إزالة العقبات أمام التّواصل"[4]. ومن ثم، يُعدّ التّوافق المشوّه تعبيرًا عن هيمنة مُقنَّعة تُقوّض الأساس التّواصلي الّذي تقوم عليه الدّيمقراطية التّداولية.

---

[1] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص 197.

[2] Jürgen Habermas, Espace public et démocratie délibérative: un tournant, Op. cit, p 86.

[3] يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 48.

[4] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

ويكشف هذا التّمييز عن هشاشة التّوافق في المجتمعات الحديثة، حيث كثيرًا ما تستبدل الحجة بالتّأثير، والنّقاش بالتّعبئة، ممّا يُقوّض الطّابع العقلاني للتّوافق.

على الرّغم من هذه الاختلالات، لا يتخلّى هابرماس عن الأفق المعياري للتّوافق، بل يرى فيه إمكانًا إصلاحيًا دائمًا. فالتّوافق ليس حالة نهائية، بل عملية مفتوحة وقابلة للتّصحيح عبر توسيع دوائر المشاركة، وتعزيز ثقافة الحجاج وضمان شروط تداولية أكثر عدالة. وبهذا المعنى، يُشكّل بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي أحد أهم رهانات إصلاح العقل الاجتماعي لأنّه يسمح بإدارة التّعدد والاختلاف داخل أفق تواصلي عقلاني.

يتّضح في ضوء هذا التّحليل، أنّ بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي لا يتحقّق إلاّ بقدر ما تُفعل الشّروط التّداولية للفعل الكلامي داخل الفضاء العمومي والمؤسّسات السّياسية، الأمر الّذي يجعل من التّوافق معيارًا لاختبار مدى عقلنة الاجتماعي وإمكان إصلاحه، بمعنى إعادة وصل الفعل السّياسي بالأفق المعياري للتّوافق، أي بالشّروط الّتي تجعل الاتّفاق ممكنًا عبر الحوار الحر وتبادل المبرّرات. فكلّما أعادت الثّقافة تفعيل النّقاش حول المعايير والقيم ساهمت في تحرير التّوافق من كونه نتيجة ضغط إداري أو توجيه استراتيجي، ليتحوّل إلى توافق تواصلي يستند إلى الإعتراف المتبادل بصلاحية الحجج، حيث يقول هابرماس: "الثّقافة قادرة على تقويض السّياسات الجامدة"[1]، ذلك لأنّها الحامل الرّمزي للأفق المعياري للتّوافق إذ تكشف عبر تنشيط النّقاش العمومي حول القيم والمعايير، الطّابع التّقني للقرارات المنفصلة عن عالم الحياة، وتُعيد توجيه الفعل السّياسي نحو شروط الشّرعية القائمة على التّبرير العقلاني وإمكان الإقتناع المتبادل.

على الرّغم من الأفق المعياري الّذي يفتحه الفعل الكلامي لبناء توافق سياسي واجتماعي قائم على الحجاج العقلاني والقبول المتبادل، فإنّ هذا التّوافق يظل مهدّدًا بسلسلة من الاختلالات البنيوية والتّواصلية الّتي تعيق تحقّق شروطه التّداولية، فالتّعدد الاجتماعي، وعدم تكافؤ فرص التّعبير، وهيمنة منطق السّلطة أو السّوق على النّقاش العمومي، كلّها عوامل تُفرغ التّوافق من طابعه العقلاني وتحوّله إلى مجرد تسوية ظاهرية أو امتثال قسري. ومن ثم، لا يكتمل تحليل بناء التّوافق دون مساءلة العوائق الّتي تشوّه التّواصل الاجتماعي وتحول دون

[1] Jürgen Habermas, Écrits politique, Culture, droit, histoire, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, et Rainer Rochlitz, Flammarion, 1999, France, p80.

تحقّقه في صورته العقلانية، الأمر الّذي يستدعي الانتقال إلى تفكيك هذه العوائق بوصفها الوجه النّقدي لمشروع العقلانية التّواصلية.

المبحث الثّاني: عوائق التّواصل العقلاني:

إذا كان الفعل الكلامي يفتح أفقًا معياريًا لإصلاح العقل الاجتماعي عبر التّواصل العقلاني وبناء التّوافق، فإنّ هذا الأفق لا يتحقّق في فراغ تاريخي أو اجتماعي محايد، بل يصطدم بواقع تتخلّله اختلالات بنيوية وتشوّهات تواصلية عميقة. فالمجتمعات الحديثة، رغم ما حقّقته من توسع في مجالات الحرية والتّواصل، تعاني في الآن ذاته من أزمات ناتجة عن مسار عقلنة غير متوازن، أدّى إلى هيمنة المنطق الأداتي واستعمار النّسق لعالم الحياة، ممّا أضعف قدرة الفاعلين الاجتماعيين على الانخراط في تواصل عقلاني حر. وإلى جانب هذه الأزمات البنيوية، تُمارس السّلطة والأيديولوجيا أشكالًا متعدّدة من التّأثير على الفضاء التّواصلي، حيث يُعاد توجيه الخطاب العمومي وتشوّه إدّعاءات الصّلاحية، وتتحوّل اللّغة من وسيلة للتّفاهم إلى أداة للضّبط أو التّبرير. ومن ثم، يغدو تحليل عوائق التّواصل الاجتماعي مدخلًا نقديًا لا غنى عنه لفهم حدود العقلانية التّواصلية، قبل الانتقال إلى تفكيك أزمات الحداثة وأثرها على العقل الاجتماعي، ثم الوقوف عند تأثير السّلطة والأيديولوجيا في تشويه الممارسة التّواصلية، فإلى أي حد تُسهم أزمات الحداثة وهيمنة السّلطة والأيديولوجيا في تقويض شروط التّواصل العقلاني وتشويه إمكان إصلاح العقل الاجتماعي؟

1. أزمات الحداثة وأثرها على العقل الاجتماعي:

يقتضي فهم عوائق التّواصل الاجتماعي تجاوز مظاهر التّشويه المباشرة إلى مساءلة جذورها التّاريخية والبنيوية، أي إلى الأزمات الّتي رافقت مشروع الحداثة ذاته، فالعقلنة الّتي بشّرت بها الحداثة، بوصفها أفقًا للتّحرّر والاستقلال الذّاتي، انقلبت في كثير من تجلّياتها إلى عقلنة أداتية اختزلت العقل في بعده الوظيفي والتّقني، وأفرغت الممارسات الاجتماعية من بعدها التّواصلي والمعياري، وقد انعكس هذا المسار على بنية العقل الاجتماعي، حيث تراجعت القدرة على إنتاج المعنى المشترك، وتفكّكت الرّوابط التّضامنية، لصالح أنماط من التّفاعل يحكمها المنطق النّسقي لا الفهم المتبادل، فإلى أي حد أسهمت أزمات الحداثة بوصفها أزمات عقلنة ومعنى في تقويض أسس العقل الاجتماعي وإضعاف شروط التّواصل العقلاني؟

ينطلق هابرماس في تشخيصه لأزمات الحداثة من نقد مسار العقلنة الحديثة الّذي، رغم وعوده بالتّحرّر والسّيطرة العقلانية على العالم، انحرف نحو اختزال العقل في بعده الأداتي

والوظيفي. فقد تمّ توسيع منطق النّجاعة والسّيطرة التّقنية ليشمل مجالات الحياة الاجتماعية كافة بما في ذلك السّياسية والثّقافية والتّواصل اليومي، ونتيجةً لذلك، لم تعد العقلنة الحديثة تعمل على تعميق الفهم المتبادل أو ترسيخ المعايير المشتركة، بل أسهمت في إنتاج أزمات بنيوية تتجلّى في فقدان المعنى، وتآكل الشّرعية، وتفكّك الرّوابط الاجتماعية. ومن ثم، تُفهم أزمات الحداثة، في هذا السّياق، بوصفها أزمات عقلنة غير مكتملة، وليست فشلاً للعقل في حد ذاته، بل نتيجةً لانحراف مسار العقلانية نحو بُعدها الأداتي على حساب بُعدها التّواصلي، لذلك يؤكّد هابرماس "على أنّه بالرّغم ممّا يمكن توجيهه من نقد للحداثة والعقلانية، وبالرّغم من بعض النّتائج التّراجيدية الّتي ولّدتها العقلانية التّقنية، فإنّه لا يمكن بأي حال من الأحوال التّخلي عن العقل أو الدّعوة إلى التّخلص منه"[1]، ومن هذا المنظور،لا تتمثّل مهمّة النّقد في هدم المشروع الحداثي، بل في إعادة توجيه العقلانية داخل أفق تواصلي يُتيح إمكان استعادة بعدها التّحرّري والتّواصلي.

أدّت هيمنة العقلانية الأداتية إلى إعادة تشكيل العقل الاجتماعي وفق منطق الحساب والكفاءة بدل التّفاهم والمعنى، وهو ما ترتّب عنه تضييق أفق التّحرّر الإنساني داخل المجتمعات الحديثة، إذ إنّ هيمنة هذا النّمط من العقلانية تجعل الفعل الإنساني خاضعا لمعايير النّجاعة والفعالية أكثر من خضوعه لمعايير التّفاهم والتّوافق، لذلك فإنّ: "تقدّم العقل الأداتي إلى الأمام يعني تراجع التّحرر الإنساني إلى الوراء"[2]. ففي ظل هذا المنطق، تُختزل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات نفعية، ويُعاد تعريف الفعل الاجتماعي من حيث نتائجه لا من حيث مبرّراته المعيارية. وقد انعكس ذلك على بنية العقل الاجتماعي، حيث ضعفت القدرة على التّمييز بين ما هو نافع وما هو مشروع، وبين ما هو فعال وما هو عادل. وهكذا لم يعد العقل الاجتماعي قادرًا على إنتاج توافقات قائمة على الاقتناع، بل أصبح خاضعًا لأنماط من التّنسيق القسري أو الاستراتيجي، وهو ما يعكس أزمة أصابت العقل الاجتماعي في قدرته على إنتاج الشّرعية عبر التّواصل، وهو ما يتبدّى في المجال السّياسي.

لم تعد السّياسة مجالًا تداوليًا مستقلًا يقوم على النّقاش العمومي وصناعة الإرادة المشتركة، بل غدت متداخلة مع آليات الاقتصاد والإدارة والإعلام، الأمر الّذي أفقدها

[1] محمد نور الدّين أفاية، الحداثة والتّواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، مرجع سابق، ص 133.

[2] آلن هاو، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 81.

مضمونها الحجاجي وحوّلها إلى ممارسة تقنية لإدارة الانطباعات وتوجيه السّلوك، وبدل أن تُغذّى الثّقافة السّياسية بالقيم والمعاني، أصبحت تُستخدم أداة رمزية لصناعة القبول وتوليد إجماعات شكلية تفتقر إلى الشّرعية العقلانية، حيث أكّد هابرماس أنّ هذه الصّورة المحبطة للسّياسة ساهمت فيها ثلاثة قناعات وتتمثّل فيما يلي:[1]

أ- إنّ التّدخلات في النّظام الاقتصادي: طالما أنّها تستند إلى مبادئ ذلك النّظام نفسه، لا تُحقّق النّتائج المرجوة، بل إنّ التّدخلات الّتي من شأنها تغيير النّظام نفسه لا تحقّق النّتائج المرجوة؛ إذ سيكون لها آثار كارثية على الإنتاجية.

ب- لا تنبع المقاومة من التّنظيم الاقتصادي فحسب؛ فالتّدابير الإدارية الّتي تضطر السّياسة إلى اللّجوء إليها أثناء تدخّلاتها ليست وسيلة محايدة. في نظر المستخدمين، فقدت البيروقراطية والقانون براءتهما.

ج- انتشرت الأزمات بطريقة متفرّقة، بينما تصبح دائمة. وهي الآن الشّكل السّائد للاستقرار الّذي في ظل التّغير الاجتماعي المتسارع.

وفي هذا السّياق، لا تُفضي تدخّلات الدّولة، مادامت خاضعة لمنطق النّظام القائم على المال والسّلطة، إلى معالجة جذور الأزمات، بل تُنتج اختلالات جديدة نتيجة استعمار العالم المعيش، وتهميش آليات التّفاهم الاجتماعي. كما أنّ تراجع الوسائط التّقليدية بين الدّولة والمجتمع، كالأحزاب والنّقابات، أضعف المشاركة السّياسية وحوّل المواطن من فاعل في النّقاش العمومي إلى متلق لخطابات مدارة فوقيًا. وهكذا تنتشر الأزمات في صورة متفرّقة تمسّ البنية التّواصلية للمجتمع ذاته، بما يكشف عن أزمة في الشّرعية ناتجة عن اختلال التّوازن بين منطق النّظام ومنطق الفعل التّواصلي، ما يستدعي، في أفق هابرماس، إعادة تأسيس المجال العمومي على أسس الحوار الحر والتّداول العقلاني بوصفهما شرطين لإصلاح العقل الاجتماعي واستعادة المعنى المعياري للسّياسة، فكان الهاجس الهابرماسي ينجلي في "كيفية إعادة الإندماج الاجتماعي في ظل مجتمعات ممزّقة مقموعة يُجدّد العقلانية في الفلسفة الاجتماعية"[2].

---

[1] Op. cit, p p 69 – 70.

[2] عبد الرّزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف، التربية الفكرية ومسالك المنهج، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط 1، 2022، بيروت، لبنان، الكويت، لبنان، ص 209.

وبذلك، تنكشف بنيوية تمسّ شكل العقلانية السّائدة في المجتمعات الحديثة. فحين تتحوّل السّياسة من فضاء للنّقاش العمومي إلى مجرّد إدارة تقنية خاضعة لمنطق المال والسّلطة، فإنّ الخلل لا يظل سياسيًا فحسب، بل يمتد ليُصيب آليات التّفاهم الاجتماعي ذاتها؛ أي ما يسمّيه هابرماس العقل الاجتماعي. ويعدّ هذا التّحول نتيجة مباشرة لاستعمار النّسق لعالم الحياة، حيث يُستبدل التّنسيق التّواصلي بأنماط من النّسق الاستراتيجي والإداري، وفي هذا السّياق يوضّح هابرماس أنّه "بسبب الاستخدام الأداتي Instrumantalisierung لعالم الحياة تحت الإكراهات المنظوماتية تعاني الممارسة التّواصلية اليومية من اصطفاف Ausrichtung وراء توجّهات الفعل العرفانية – الأداتية وتنزع نحو تكوين ردود فعل من جنسها"[1]، وهو ما يعني أنّ التّفاعل الاجتماعي خاضع لمنطق إكراهات النّسق، الأمر الّذي يؤدّي إلى تشوّه العقلانية التّواصلية وإضعاف أسس التّضامن الاجتماعي. ذلك "أنّ العالم المعيش بقدر ما يتعقلن، سيجعل انبثاق ونمو الأنساق الفرعية ممكنًا، بحيث إنّ إلزامات هذه الأخيرة، بعد أن تتحصّن في استقلاليتها. تنقلب على العالم المعيش وتدمّره"[2]، وتكشف هذه الفكرة أنّ استعمار النّسق للعالم المعيش لا يمثّل تدخلًا خارجيًا عرضيًا، بل هو نتيجة لمسار التّعقلن، حيث تؤدّي عملية التّمايز الوظيفي إلى استقلال الأنساق الاقتصادية والإدارية، الّتي تتحوّل تدريجيا إلى قوى منظّمة وفق منطق أداتي خاص بها. وعندما تفرض هذه الأنساق منطقها على مجالات التّفاعل الاجتماعي، فإنّها تقوّض الأسس التّواصلية الّتي يقوم عليها العالم المعيش، ممّا يُؤدّي إلى تشويه التّفاهم، وإضعاف الشّرعية، وتفكّك التّضامن الاجتماعي، ذلك أنّ "العقل الحديث هو عقل تواصلي بشكل أساسي أكثر ممّا هو استراتيجي – أداتي، وتضخّم هذا العقل الثّاني يُشكّل مرحلة مشوّهة وتعمل بشكل مستقل ذاتيا مقارنة ببنية العالم المعيش التّواصلية"[3].

وهكذا، لا يظهر الخلل بوصفه انحرافًا عرضيًا، بل بوصفه اختلالًا بنيويًا يتمثّل في هيمنة العقل الأداتي على العقل التّواصلي، وهو ما يعكس الطّابع البنيوي للأزمة الّتي يُشخّصها هابرماس في المجتمعات الحديثة.

---

[1] يورغن هبرماس، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، مصدر سابق، ص ص 526 – 527.

[2] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 270.

[3] المرجع نفسه، ص 271.

يعدّ مفهوم استعمار النّسق لعالم الحياة أحد المفاتيح الأساسية لفهم أثر أزمات الحداثة على العقل الاجتماعي، فالأنساق الحديثة، كالاقتصاد والإدارة، تشتغل وفق منطق غير تواصلي تحكمه وسائل كالمال والسّلطة بدل التّفاهم اللّغوي. وفي هذا السّياق يُوضّح هابرماس أنّ "الرّأسمالية وجهاز الدّولة الحديثة بوصفهما منظومتين فرعيتين، كانتا قد تمايزتا عن منظومة المؤسّسات، وبالتّالي عن المكوّنات الاجتماعية لعالم الحياة، عبر وسائط المال والسّلطة"[1]، وهو ما يعني أنّ هذه الأنساق لم تعد خاضعة لمنطق التّفاهم، بل أصبحت تعمل وفق عقلانية أداتية، وعندما يمتدّ هذا المنطق إلى مجالات التّفاعل الاجتماعي، يُفضي إلى تشويه البنية التّداولية للعالم المعيش. ونتيجة لذلك، تُفرَغ اللّغة من بعدها الحجاجي، وتتحوّل إلى أداة تنسيق تقني أو ضبط إداري، ممّا يقوّض إمكان التّفاهم العقلاني ويعمّق أزمة التّواصل الاجتماعي.

ويتجلّى هذا الاستعمار النّسقي لعالم الحياة بوضوح في مجال الثّقافة الّتي لم تعد مجالًا للتّعبير الحر والتّفاعل النّقدي، بل غدت منتجات قابلة للإنتاج والاستهلاك وفق قوانين السّوق والمنطق التّقني، غير أنّ خطورة هذا التّحوُّل لا تكمن فقط في إخضاع الثّقافة لآليات السّوق، بل في كونها أصبحت الإطار المرجعي الّذي يُعيد تشكيل المنظومة القيمية ذاتها فالثّقافة، بعد أن كانت مجالاً لتكوين المعنى وترسيخ القيم المشتركة، تحوّلت إلى أداة إعادة إنتاج منطق الاستهلاك وتكريسه كأفق معياري للحياة الاجتماعية، حيث "حوّلت صناعة الثّقافة الأفراد إلى مستهلكين، ورسالتها النّسقية، أنّ الأفراد لا يُمكنهم تصوّر ذاتهم بأي طريقة أخرى"[2]. ومن هنا، يمكن فهم القول بأنّ "الصّورة الجديدة للثّقافة هي الّتي ترتكز عليها المنظومة القيمية المعاصرة"[3]، إذ لم تعد القيم تتشكّل انطلاقًا من التّفاعل العقلاني والتّوافق البينذاتي، بل أصبحت تُبنى وفق معايير الجاذبية الاستهلاكية والنّجاعة التّقنية، الأمر الّذي يعكس تغلغل العقل الأداتي في عمق العالم المعيشي وإعادة تشكيله وفق مقتضيات النّسق. وهو ما مهّد لظهور ما سمّاه روّاد النّظرية النّقدية بـ "صناعة الثّقافة"، حيث يقول تيودور

[1] المصدر السّابق، ص 516.

[2] جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثّقافية، الحداثة وحضور العالم الثّالث، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، ط 1، 2002، القاهرة، مصر، ص 120.

[3] سوزان عبد الله إدريس، لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، عنف التّكنولوجيا، عنف الإعلام، الواقع الافتراضي، مرجع سابق، ص 43.

أدورنو: "لقد تم استعمال مصطلح الصّناعة الثّقافية لأوّل مرة في كتاب جدل التّنوير، الّذي يُمثّل ثمرة جهود مشتركة مع ماكس هوركهايمر Max Horkheimer، والمنشور في أمستردام عام 1947"[1]، حيث لم تعد الثّقافة تُعبّر عن الوعي النّقدي، بل أصبحت أداة لإعادة إنتاج الامتثال وتعزيز الاندماج السّلبي للأفراد داخل النّظام القائم، "ومن المؤكّد أنّ الصّناعة الثّقافية تأخذ بعين الاعتبار حالة وعي ولا وعي الملايين بأنّ المستهلك ليس ملكا بحسب ما ترغب الصّناعة الثّقافية، لأنّه ليس ذاتًا لهذه الصّناعة بل موضوعها"[2].

وتعكس الثّقافة أحد أبرز أبعاد الأزمة البنيوية الّتي أصابت العقل الاجتماعي في الحداثة. ففي هذا الإطار، تتحوّل المعرفة والفنون من أدوات للتّفاهم والتّعبير الرّمزي إلى سلع قابلة للقياس، ما يؤدّي إلى فقدان المعنى وتآكل الرّوابط الاجتماعية وضعف القدرة على إنتاج قيمة مشتركة. كما تفقد المؤسّسات الثّقافية والإعلامية شرعيتها الأخلاقية حين تصبح أهدافها محكومة بالرّبح والكفاءة، بعيدًا عن التّفاعل العقلاني والتّفاهم بين الأفراد.

وهكذا، تصبح صناعة الثّقافة إحدى الآليات الجوهرية الّتي يمتدّ عبرها منطق النّسق إلى عالم الحياة، ممّا يُساهم في إضعاف إمكانات التّفاهم العقلاني وتعميق أزمة التّواصل الاجتماعي الّتي يُشخّصا هابرماس.

ويمكن تعميق تحليل أزمات الحداثة وأثرها على العقل الاجتماعي من خلال استحضار الإسهامات التّأسيسية للنّظرية النّقدية والتّداولية، حيث يكشف ماكس فيبر أنّ صعود العقلانية الحديثة ارتبط بتوسّع العقل الأداتي القائم على الحساب والنّجاعة وإنّ "هذا النّمط من البحث هو الّذي يتطلّب عملية نزع السّحر (Entzauberung) عن الصّور الدّينية – الميتافيزيقية للعالم"[3]، أي تجريد الحياة الاجتماعية من أفقها الرّمزي والمعنوي، وتحويلها إلى نسق من الإجراءات الوظيفية الخاضعة لمقتضيات التّنظيم والسّيطرة.

وقد تعمّق هذا التّحليل مع ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، اللّذين بيّنا أنّ العقل التّنويري، الّذي كان يُفترض أن يكون أداة للتّحرّر، ولكنّه انتهى متناقضًا بسبب هيمنة التّقنية أو العقلانية الأداتية، فلقد تم ذلك "عندما تحوّل العقل إلى أداة للسّيطرة على الطّبيعة ثم على

[1] ثيودور أدورنو، وآخرون، الصّناعة الثّقافية، من منظور النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص 14.

[3] المصدر السّابق، ص 336.

الإنسان والمقصود بالعقل هنا العقل الأداتي أو التّقني القائم على التّكميم والقياس والفاعلية والمُوجّه نحو ما هو عملي وتطبيقي ونفعي"[1]. ويتجلّى ذلك، خاصة من خلال "صناعة الثّقافة"، حيث تحوّلت الثّقافة إلى سلعة تخضع لمنطق السّوق، إذ "لم تصل تقنية الصّناعة الثّقافية حتى أيامنا إلى جعل الإنتاج إنتاجًا مقنّنًا، إنّه صناعة أشياء متماثلة، مضحّية بكل ما يُشكّل فارقًا بين منطق العمل ومنطق النّظام الاجتماعي"[2]"، وهو ما أدّى إلى تآكل قدرتها النّقدية وإضعاف وظيفتها في إنتاج المعنى وتعزيز الوعي النّقدي. ولم يكن مشروع هوركهايمر وأدورنو قطيعة مع الماركسية بقدر ما كان إعادة تأويل نقدي لها، إذ انتقلا من تفسير المجتمع من خلال البنية الاقتصادية وحدها إلى تحليل شامل تتداخل فيه الأبعاد الثّقافية والاجتماعية والسّياسية لأنّ الهدف كان "معرفة كيف ترتبط هذه العوامل بعضها ببعض في كل مجتمع"[3]، فالرّأسمالية المتأخّرة لم تعد تحكم قبضتها عبر علاقات الإنتاج فحسب، بل عبر تشكيل الوعي ذاته من خلال صناعة الثّقافة، حيث تتحوّل العقلانية إلى أداة ضبط وإدماج، ويغدو التّحرّر رهين نقد جذري للعقل الأداتي وللأشكال الرّمزية للهيمنة حيث "أصبحت الثّقافة تعمل في خدمة الاقتصاد الرّأسمالي أكثر من أي وقت مضى وأصبح العالمان عالمًا واحدًا، حيث ازداد الإندماج بين "البنية التّحتية" الاجتماعية الاقتصادية و"البنية الفوقية" الثّقافية. وحدثت حالة من عدم التّمايز بين المجال السّياسي والاقتصادي والثّقافي، وأصبحت هذه المجالات كتلة واحدة كبيرة، في حين كانت في السّابق منفصلة بعضها عن بعض"[4].

يوضّح لنا هذا الوضع أنّ الماركسية الكلاسيكية ربطت الوعي والثّقافة بالبنية التّحتية الاقتصادية الّتي جعلت نمط الإنتاج المادي يُجرّد البنية الفوقية (الثّقافة، الدين، القانون السياسة)، غير أنّ تحوُّلات القرن العشرين، وصعود الفاشية، واستقرار الرّأسمالية بعد انتكاسها، واندماج طبقة البروليتاريا في النّظام كشفت عن حدود التّفسير الماركسي المادي "ومن ثم، فإنّ البنية التّحتية الاقتصادية ليست المسؤولة عن تشكيل "الثّقافة" إنّما شمولية

[1] كمال بومنير، النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، 13.

[2] ماكس هوركهايمر، ف. ثيودور أدورنو، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، مرجع سابق، ص 142.

[3] ديفيد إنغليز، جون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثّقافة، ترجمة لما نصير، مراجعة فيز الصُياغ المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2013، بيروت، لبنان، ص 70.

[4] المرجع نفسه، ص ص 70 – 71.

المجتمع بأجزائه كلّها هي الّتي تُحدّد ثقافته"[1]، الأمر الّذي دفع بهوركهايمر وأدورنو إلى إعادة بناء الماركسية عبر توسيع أفقها ليشمل التّحليل الثّقافي والرّمزي والنّفسي. ذلك أنّ السّيطرة لا تُمارس فقط عبر القمع الاقتصادي المباشر، بل عبر العقل الأداتي الّذي اخترق العلم والتّقنية والثّقافة والإعلام، الأمر الّذي أدّى إلى إخضاع المجال الثّقافي نفسه لمنطق النّسق. وفي هذا السّياق، نلاحظ أنّ "الأشكال أو الصّور الفنية والثّقافية تُصبح تجارية ومقنّنة بشكل متزايد نتيجة لازدياد الفراغ وصناعة التّسلية. فالوقت الحر عند الأفراد يُصبح أداة لخدمة النّظام أو النّسق. وتغذية التّسلية بصناعة الثّقافة هو مستهدف من أفراد سلبيين غير نقديين"[2]، ليغدو العنصر الأساسي في تشكّل مجالات الحياة المختلفة، وبذلك تُصبح الثّقافة آلية هيمنة ناعمة، لا مجرّد نتاج سلبي للاقتصاد "فالوحدة الجذرية الّتي توحي بها الصّناعة الثّقافية تُعلن بوضوح ما يجري في السّياسة، فالفارق بين الأفلام الّتي من الفئة A أو من الفئة B، أو بين القصص الّتي تُطبع في المجالات المختلفة الأسعار، لا يُقام على محتوى هذه الأفلام أو القصص بقدر ما هو لخدمة المستهلكين ولإعادة تربيتهم"[3].

وإذ ذاك، اتّضح التّحوُّل الجذري الّذي أصاب مفهوم الثّقافة داخل المجتمعات الحديثة حيث لم تعد تُفهم بوصفها مجالًا مستقِّلاً للإبداع والتّعبير الرّمزي، بل أضحت مندمجة في منطق الإنتاج الرّأسمالي، حيث تُصاغ وفق مقتضيات الرّبح والدّعاية، ويُصبح نجاح العمل الثّقافي مرهونًا بقدرته على التّداول التّجاري لا بعمقه النّقدي حيث يقول أدورنو: "ومن المهمّ أن نُضيف إلى ذلك أنّ الصّناعة الثّقافية لم تعد مضطرة للبحث الدّائم عن الرّبح الفوري حيث كان الّذي كان هو دافعها الأصلي، في الوقت الّذي تموضع الرّبح في أيديولوجية الصّناعة الثّقافية، وأحيانا تحرّر من قيود بيع البضائع الثّقافية الّتي كان يجب أن تستهلك. وتبعًا لذلك تتحوّل الصّناعة الثّقافية إلى "علاقات عمومية"، بغض النّظر عن المنتجين أو عن أشياء أخرى تُباع بشكل خصوصي"[4].

ومن ثم، تتحوّل الدّعاية من أداة خارجية إلى عنصر بنيوي في الصّناعة الثّقافية، إذ تُعيد تشكيل الأذواق وتوجيه الاستهلاك، وبذلك تصبح الثّقافة موضوعًا للتّسويق لا فضاءً للتّفكير

[1] المرجع السّابق، ص 71.

[2] جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثّقافية، الحداثة وحضور العالم الثّالث، مرجع سابق، ص 119.

[3] ماكس هوركهايمر، ف. ثيودور أدورنو، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، مرجع سابق، ص 144.

[4] ثيودور أدورنو، وآخرون، الصّناعة الثّقافية، من منظور النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 15.

الحر حيث "يتم البحث عن الزّبون لنبيع له موافقة كاملة وبلا تحفُّظ، من خلال عملية الدّعاية للعالم كما هو، مثلما تعتبر منتجات الصّناعة الثّقافية نفسها دعاية، بحيث يتم الاحتفاظ بالخصائص الّتي كانت تنتمي في الأصل إلى تحوّل الأدب إلى سلعة"[1].

ومنه، يمكن القول بأنّ الثّقافة فقدت بعدها النّقدي والتّحرّري، وتحوّلت إلى آلية لإعادة إنتاج الهيمنة الرّمزية، فأُعيد تشكُّل الوعي الاجتماعي بما يتلاءم ومقتضيات الاستقرار الاقتصادي والسّياسي.

وفي الإطار ذاته، يبيّن هابرماس أنّ اتّساع نطاق العقل الأداتي ليس مجردّ تطوّر تقني محايد، بل يُمثّل شكلًا من أشكال استعمار النّسق لعالم الحياة؛ إذ تتسرّب آليات المال والسّلطة إلى فضاءات التّفاعل الاجتماعي، فتُخضعها لمنطق النّجاعة والسّيطرة، الأمر الّذي يُفضي إلى تشويه الفعل التّواصلي، وإضعاف أسس الشّرعية، وتفكيك الرّوابط الاجتماعية القائمة على التّفاهم والاعتراف البينذاتي. ويتجلّى هذا التّحوّل بشكل بارز من خلال الكيفية الّتي يُعاد بها تشكيل العالم المعيش ذاته، حيث لم يعد قائمًا على التّفاهم الحر، بل أصبح عرضة لتدخل التّأويلات الجاهزة الّتي تعيق قدرة الأفراد على إنتاج المعنى بشكل حر، ذلك أنّه "إذا ما استبدلنا التّرسيمات الثّقافية الخاصة بالتّأويلات القابلة للإجماع، والعلاقات البينشخصية المنتظمة بشكل مشروع والهويات الشّخصية المبنية على أساس الحوار، بقوانين النّقد أو الإواليات البيروقراطية، فإنّ توسّع هذا المنطق النّسقي سيُوصل الأفراد إلى ضياع المعنى وإلى الفوضوية الاجتماعية وإلى أزمات هوية شخصية تفضي إلى أمراض نفسية"[2].

ومنه، يمكن القول بأنّ هذا سيؤدّي إلى إضعاف البنية التّواصلية الّتي يقوم عليها التّفاعل الاجتماعي، وتبعًا لذلك، لا يظل الخلل محصورا في مستوى التّنظيم الخارجي للمجتمع، بل يمتدّ إلى البنية الدّاخلية للذّات، وهو ما يعكس عمق التّأثير الّذي يمارسه النّسق على تكوين الأفراد أنفسهم. ومن ثم، تتحوّل الأزمات من مجرد اختلالات وظيفية إلى أزمات تمس إعادة الإنتاج الرّمزي للمجتمع بمعنى "تتحوّل أزمات الانتظام المادي القابلة للتّحليل، من خلال مفردات النّظرية النّسقية، إلى أزمات إعادة إنتاج رمزي، وتحديدًا إلى أزمات مشروعية"[3]

---

[1] المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

[2] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 270.

[3] المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

وبالتّالي فإنّ النّسق لا يكتفي بتنظيم الحياة الاجتماعية، بل يتجاوز ذلك ليُعيد تشكيل شروط المعنى والشّرعية ذاتها.

وفي هذه المرحلة "تتعرّى الإلزامات النّسقية من حجابها الأيديولوجي وتفرض نفسها من الخارج على العالم المعيش"[1]، الأمر الّذي يُكرّس هيمنة العقل الأداتي ويُحوّل مجالات التّفاهم إلى مجالات خاضعة لمنطق السّيطرة، وبذلك يتأكّد أنّ استعمار العالم المعيش ليس مجرد ظاهرة جزئية، بل هو تعبير عن أزمة بنيوية تمسّ أسس العقلانية الحديثة، حيث يفقد التّواصل وظيفته التّأسيسية في بناء المعنى والشّرعية، ويتحوّل إلى أداة خاضعة لإكراهات النّسق.

هذا، وتكشف أزمات الحداثة أيضا عن أزمة مزدوجة تمس المعنى والشّرعية معا. فمن جهة يؤدّي تراجع المرجعيات القيمية المشتركة إلى صعوبة بناء تصوّرات جماعية للخير العام. ومن جهة أخرى، تفقد المؤسّسات السّياسية والاجتماعية قدرتها على تبرير قراراتها تبريرًا عقلانيًا مقبولًا، فتتّسع الفجوة بين النّظام الاجتماعي وتوقّعات الفاعلين، نتيجة التّغلغل المُتزايد للعقلنة الاقتصادية والإدارية في مجالات الممارسة الاجتماعية، وهو ما يُشير إلى "الدّخول العميق لأشكال العقلنة الاقتصادية والإدارية في مجالات الممارسة الّتي تتعارض مع حالة الارتداد الّتي تريد وسائط المال والسّلطة فرضها"[2]، ويعبّر هذا الوضع عن اختلال عميق في العقل الاجتماعي، الّذي لم يعد قادرًا على الوساطة بين الفعل الفردي والبنية المعيارية للمجتمع.

على الرّغم من حدة هذا التّشخيص، لا ينتهي تحليل أزمات الحداثة عند حدود النّقد السّلبي، بل يفتح أفُقًا إصلاحيًا يقوم على إعادة الاعتبار للعقل التّواصلي. فالأزمة، في المنظور الهابرماسي، تكشف عن الحاجة إلى استكمال مشروع الحداثة لا إلى هدمه، وذلك عبر إعادة توجيه العقلنة نحو بعدها التّواصلي والمعياري. ومن هنا، يصبح إصلاح العقل الاجتماعي ممكنًا بقدر ما تُستعاد شروط التّواصل العقلاني داخل عالم الحياة، وتقاوم نزعات الاستعمار النّسقي الّتي تشوّه الممارسة الاجتماعية.

---

[1] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[2] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 152.

يتّضح، في ضوء هذا التّحليل، أنّ أزمات الحداثة لا تُمثّل مجرد سياق خارجي لعوائق التّواصل الاجتماعي، بل تُشكّل بنيته العميقة الّتي تفسّر تشوّه العقل الاجتماعي ذاته، وهو ما يستدعي الانتقال إلى تحليل السّلطة والأيديولوجيا على التّواصل بوصفه تجلّيًا أكثر مباشرة لهذه الأزمات في الممارسة الخطابية اليومية.

2. تأثير السّلطة والأيديولوجيا على التّواصل:

إذا كانت أزمات الحداثة قد كشفت عن اختلالات بنيوية في مسار العقلنة الحديثة وأثرها العميق في تشوّه العقل الاجتماعي، فإنّ هذه الاختلالات لا تبقى في مستوى مجرّد أو بنيوي بل تتجسّد عمليا في أنماط تواصل مشوّهة تتخلّل الفضاء الاجتماعي والعمومي. ففي سياق تُهيمن فيه أنساق السّلطة ومصالح الهيمنة الرّمزية، لا يعود التّواصل مجالًا محايدًا لتبادل الحجج، بل يتحوّل إلى ساحة يُعاد فيها إنتاج اللاّمساواة والتّأثير الأيديولوجي، حيث توجّه الخطابات وتقيّد إمكانات التّعبير، وتشوّه إدّعاءات الصّلاحية، فإلى أي حد تُسهم السّلطة والأيديولوجيا، بوصفهما آليتين للهيمنة الرّمزية، في تشويه الممارسة التّواصلية وتقويض شروط العقلانية التّواصلية داخل المجتمع الحديث؟

يقوم التّصوّر المعياري للفعل الكلامي على افتراض إمكان تواصل عقلاني حر، يُنظم وفق منطق الحجاج وقابلية الإدّعاءات للنّقد. تأسيسًا على فهم مخصوص للّغة، إذ أنّها "ليست مجرد منظومة نسقية منغلقة على ذاتها ومكتفية بعناصرها البنيوية المشكّلة لها، بل هي الرّابطة المثلى المنظّمة لسيرورة الدّيناميكية الاجتماعية برمتها"[1]، غير أنّ هذا الافتراض يصطدم بواقع اجتماعي تتخلّله علاقات قوة غير متكافئة، تجعل من التّواصل مجالًا غير مُحايد. فالسّلطة، بمختلف تجلّياتها السّياسية والإدارية والرّمزية، لا تُمارس تأثيرها خارج اللّغة، بل تتغلغل داخل الممارسات الخطابية ذاتها، فتحدّد ما يمكن قوله، ومن يملك حق الكلام، وحدود المقبول والمرفوض داخل الفضاء العمومي، فهي لا تعمل فقط عبر الإكراه المباشر، بل تتسلّل إلى شروط الخطاب ذاته، وبذلك تُفرغ التّواصل من بعده الحواري وتحوّله إلى أداة استراتيجية.

هذا، ويُشكّل تأثير السّلطة والأيديولوجيا على التّواصل أحد المحاور المركزية لفهم أزمة الحداثة في بعدها التّداولي، خاصّة ضمن المشروع النّقدي الّذي بلوره يورغن هابرماس، فإذا

[1] عمر مهيبل، كتابات خارج النّسق، مرجع سابق، ص 134.

كان الفعل التّواصلي يفترض من حيث المبدأ، تكافؤ الذّوات المتحاورة وحرية عرض الإدّعاءات القابلة للنّقد، فإنّ تدخل السّلطة يُحوّل هذا الأفق إلى ممارسة مختلفة، حيث لا يعود الهدف بلوغ التّفاهم، بل التّأثير والتّحكم.

يكشف التّحليل السّوسيولوجي للسّلطة عن كونها وسيطًا تنظيميًا يعمل وفق شيفرة العقوبة والامتثال، بما يسمح بتنسيق الأفعال الاجتماعية وتحقيق الأهداف الجماعية داخل المجتمع ذلك أنّ "السّلطة لا يمكن أن تتم ممارستها إلّا بوصفها سلطة منظمة على نحو مفيد مجتمعيا"[1].

وفي هذا الإطار يُدرج هابرماس السّلطة ضمن ما يُسمّيه وسائط التّحكّم النّسقية الّتي تعوّض اللّغة في تنظيم التّفاعلات الاجتماعية. فالمجتمعات الحديثة لم تعد تعتمد في تنسيق الأفعال على التّواصل اللّغوي وحدة، بل أصبحت تلجأ إلى وسائط مختزلة مثل الماء والسّلطة تسمح بتبسيط الرّوابط الاجتماعية وتجاوز التّعقيد الّذي يُميّز عمليات التّفاهم. غير أنّ هذا الاستبدال لا يعني الاستغناء التّام عن اللّغة، لأنّ هذه الوسائط تظلّ مشروطة بالخلفية الرّمزية الّتي يوفّرها عالم الحياة، وهو ما يؤكّده هابرماس بقوله: "لقد ميّزت وسائط التّحكم الّتي تُعوّض اللّغة من حيث هي آلية تنسيق بين الأفعال، عن أشكال التّواصل المعمّم الّتي ليس من شأنها سوى أن تبسّط الرّوابط فائقة التّعقيد في الفعل الموجّه نحو التّفاهم، إلّا أنّها بذلك تبقى متوقّفة على اللّغة وعلى ضرب من عالم الحياة، مهما كان معقلنا"[2].

غير أنّ هذا الطّابع النّسقي للسّلطة، فتح المجال أمام هابرماس لنقد آثارها حين تتجاوز مجالها النّسقي لتتدخّل في فضاءات يُفترض أن يحكمها التّفاهم اللّغوي، إذ يتحوّل التّواصل من أفق الحجاج العقلاني إلى علاقة امتثال تقوم على الأمر والطّاعة. إذ يؤكّد هابرماس أنّ "شيفرة السّلطة، مثل شيفرة المال، يمكننا أن نخصّصها عبر سلسلة من السّمات البنيوية تُسوّغ الشّيفرة بالنّسبة للوضعية القياسية للامتثال إلى الأوامر. وعلى نحو أوضح من حالة التّفاعل بين شركاء في التّبادل ما هو مفترض هنا هو أنّ "الغير" و"الأنا" المالك للسّلطة والخاضع للسّلطة، ينتميان إل الكيان الجمعي نفسه"[3]. ومن ثم، يرى هابرماس أن توسّع

[1] هبرماس يورغن، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، مصدر سابق، ص 441.

[2] المصدر نفسه، ص 451.

[3] المصدر السّابق، ص 438.

آليات السّلطة داخل مجالات التّفاعل اللّغوي يؤدّي إلى تشويه التّواصل وإضعاف إمكان التّفاهم العقلاني، الأمر الّذي يستدعي إعادة تأسيس الشّرعية السّياسية على أساس النّقاش العمومي والحجاج التّداولي.

وإذا كان اختلال شروط التّكافؤ داخل الفضاء العمومي يكشف عن تغلغل السّلطة في الممارسات الخطابية، فإنّ هذا الاختلال لا يظل عرضيا، بل يجد تعبيره الأوضح في الّتحول البنيوي الّذي مس المجال السّياسي ذاته، حيث لم تعد السّياسة فضاءً للتّداول الحر وتشكيل الإرادة عبر الحجاج، بل أضحت جهازًا تنظيميًا تُدار داخله الشّروط العامة وفق منطق الضّبط والكفاءة، الأمر الّذي عمّق حضور السّلطة والأيديولوجيا داخل عملية التّواصل نفسها.

وإذ ذاك، شخّص هابرماس التّحوُّل البنيوي الّذي طرأ على موقع السّياسة ووظيفتها في المجتمعات الحديثة؛ فخلال مرحلة دولة الرّفاه، وفي إطار الدّولة القومية، كانت السّياسة تضطلع بدور تنظيمي فاعل مكنّها من التّأثير في الأنظمة الفرعية وضبط اختلالاتها، بحيث استطاعت الحد من النّزعات التّفكيكية الّتي ولّدها السّوق "وبهذا تمكّنت السّياسة من النّجاح في ظروف "الرّأسمالية المطمورة" في هذا الجهد داخل إطار الدّولة القومية"[1]، فالسّوق في هذا السّياق لا يُشكّل نظامًا ذاتي التّنظيم منفلتًا من الرّقابة، وإنّما يخضع لسلطة السّياسة الّتي تسعى إلى موازنة منطقه الرّبحي بمتطلّبات العدالة الاجتماعية.

غير أنّ هذا الدّور التّنظيمي بدأ يتراجع تدريجيًا مع تصاعد الرّأسمالية المعولمة، حيث تعاظم منطق السّوق العابر للحدود، مقابل تضاؤل إمكانات الدّولة القومية في التّدخل والوقاية من التّصدّعات الاجتماعية حيث يقول هابرماس: "لقد تحوّل "السّياسي" إلى شفرة نظام فرعي إداري يُديم نفسه بنفسه"[2]، وهو توصيف يكشف انتقال السّياسة من فضاء للفعل العمومي والتّداول الدّيمقراطي إلى آلية تقنية داخل نسق إداري منغلق يخضع لمنطقه الخاص. وهكذا، لم تعد الدّيمقراطية قادرة على توجيه الأنظمة الوظيفية، بل غدت مجرّد واجهة تشكيلية، تتآكل فيها فاعلية الإرادة الشّعبية لصالح منطق التّكامل النّسقي.

---

[1] يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدّين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، تحرير وتقديم إدواردو مندييتا، جونانتويربن، كلمة الختام كريغ كالهون، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد، ط 2، 2023، بيروت، لبنان، ص 33.

[2] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

وإذ ذاك، لم يعد المجال السّياسي فضاءً للتّداول الحر، بل أصبح مجالًا تنظيميًا تحكمه آليات الضّبط والكفاءة، ويكشف هذا التّحوُّل عن الأثر الّذي تُمارسه السّلطة في تشكيل أنماط التّواصل؛ إذ عندما تتحوّل السّياسة إلى نسق إداري مغلق على ذاته، يفقد التّواصل العمومي بعده الحجاجي ويغدو أداة لضمان استقرار النّسق، بدل أن يكون وسيلة لتحقيق التّفاهم العقلاني، فليس المقصدية من ذلك أنّ السّلطة تُلغي التّواصل، بل إنّها تُعيد تشكيله وفق منطقها الوظيفي. ويتجلّى ذلك على مستوى العلاقة المتوتّرة بين النّسق والعالم المعيش حيث إنّ "فك التّرابط بين النّسق والعالم المعيش سينعكس أوّلًا في صلب العوالم المعيشية الحديثة بوصفها تشيُّؤًا: فالنّسق الاجتماعي سيُوصل إلى تفجّر أفق العالم المعيش نهائيًا فهو عصيّ على الفهم المسبق للممارسة التّواصلية الجارية، ولا يمكن بلوغه إلّا من طريق المعرفة، المتعارضة مع الحدس، الّتي وفّرتها العلوم الاجتماعية الّتي ظهرت منذ القرن الثّامن عشر"[1].

كما يتجلّى البعد الأيديولوجي، حين تُعرض الإدارة التّقنية بوصفها حيادية وضرورية بينما تُخفي في جوهرها هيمنة منطق السّوق والتّكامل النّسقي؛ إذ تُموّه علاقات السّيطرة داخل خطاب يبدو عقلانيًا وهو ما يعبّر عنه يورغن هابرماس بتشويه التّواصل نتيجة اختلال موازين القوّة.

وفي هذا السّياق، يُمكن أن نُبصر أنّ السّلطة والأيديولوجيا تؤثّران بعمق في بنية التّواصل الاجتماعي، إذ تكشفان كيف يؤدّي استقلال الأنظمة الوظيفية إلى إفراغ الفضاء العمومي من مضمونه التّداولي، وتحويل الإرادة الدّيمقراطية إلى وظيفة تنفيذية خاضعة لمنطق غير تواصلي، ذلك أنّ هذا الاستقلال المتزايد للأنساق يُفضي في نهاية المطاف إلى هيمنة منطقها الخاص على الحياة الاجتماعية، وهو ما يجعل "انبثاق ونمو الأنساق الفرعية ممكنًا، بحيث إنّ إلزامات هذه الأخيرة، بعد أن تتحصّن في استقلاليتها، تنقلب على العالم المعيش وتدمّره"[2].

هذا، ويتحدّد الفضاء العمومي عند هابرماس بوصفه فضاءً للتّداول العقلاني بين الفاعلين الاجتماعيين، حيث تتشكّل الإرادة العامة من خلال النّقاش العمومي وتبادل الحجج، غير أنّ

[1] إيف سينتومير، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، مرجع سابق، ص 266.

[2] المرجع نفسه، ص 270.

هذا الفضاء يظلّ عرضة لتوتر بنيوي ناتج عن تقاطع عمليتين متعارضتين؛ فمن جهة يُتيح التّواصل الحر إمكان توليد سلطة شرعية قائمة على قوة الحجة والتّفاهم، ومن جهة أخرى قد يتعرّض هذا المسار للتّشويه بفعل تدخّل السّلطة والمصالح الخاصة ووسائل الإعلام الّتي تسعى إلى توجيه الرّأي العام والتّأثير فيه. ولهذا يؤكّد هابرماس أنّ ما يجري داخل هذا الفضاء هو تفاعل بين عمليتين متناقضتين، حيث إنّ "توليد السّلطة الشّرعية من خلال التّواصل من جهة والتّلاعب بالجمهور من قبل وسائل الإعلام، و"القوى غير الشّرعية" من جهة أخرى. هذا التّوتر دائم، ممّا يُضفي على الواقع العملي الّذي يشمله مفهوم المجال العام طابعًا متناقضًا: فبينما يُعدّ أحد الشّروط الأساسية للاندماج الدّيمقراطي، فإنّه قد ينقلب ضدّه أيضا ويخدم المصالح الخاصة والقوى المتلاعبة"[1].

ويُفهم من هذا، أنّه في المجتمعات الحديثة، لا تُمارس السّلطة تأثيرها فقط عبر الإكراه المباشر، بل من خلال آليات تواصلية غير مرئية تُقوّض شروط التّداول العقلاني. فحين يُستبدل الإقناع بالحجة بالتّأثير بالموقع أو المنصب، وحين تتحوّل القرارات إلى معطيات تقنية غير قابلة للنّقاش، يُفرغ التّواصل من بعده التّواصلي ويتحوّل إلى فعل استراتيجي. وبهذا المعنى، تمثّل السّلطة عاملاً مركزيًا في تشويه الأفعال الكلامية، لأنّها تُقحم منطق السّيطرة داخل بنية الحوار ذاته.

إلى جانب السّلطة، تؤدّي الأيديولوجيا دورًا حاسمًا في تشويه التّواصل الاجتماعي، فهي تُمثّل المستوى الرّمزي لهذا التّأثير، إذ تُعيد إنتاج الهيمنة من خلال تشكيل الوعي وتوجيه التّأويلات داخل الفضاء العمومي. فالأيديولوجيا لا تعمل فقط على مستوى الأفكار المعلنة بل تُعيد تشكيل الأُطر الإدراكية الّتي يفهم الأفراد من خلالها واقعهم الاجتماعي، ونتيجة لذلك، تقدّم علاقات الهيمنة بوصفها طبيعية أو حتمية، وتحجب إمكانات النّقد والمساءلة ومنه، فإنّ التّواصل المشوّه "هو الاسم الّذي يُطلقه هابرماس على الأيديولوجيا الّتي يفهمها على أنّها التّأثير القمعي الّذي تمارسه السّلطة على تواصل المواطنين لا تمنع الهيمنة الممارسة على عملية التّواصل من الوصول لفهم مشترك وإجماع، بل هي تُزيف هذا الفهم وتشوّه التّواصل وتصنع منه إجماعًا زائفًا لا تتوافر فيه الشّرعية العقلانية"[2]، وفي هذا السّياق

[1] Dupeyrix Alexandre, comprendre Habermas, Op. cit, p 121.

[2] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص ص 196 – 197.

تتحوّل اللّغة إلى أداة لإضفاء الشّرعية على الواقع القائم، بدل أن تكون وسيلة لكشف اختلالاته.

جليّ إذن، أنّ هابرماس يستثمر الإرث النّقدي لمدرسة فرانكفورت، ولا سيّما التّحليل الّذي قدّمه كل من ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، في كتاب "جدل التّنوير" حيث بيّنا كيف يمكن للثّقافة في المجتمعات الحديثة أن تتحوّل إلى جهاز يُعيد إنتاج القبول الاجتماعي بأنماط السّيطرة، إذ يُؤكّدان "أنّ الثّقافة باعتبارها صناعة عملية احتكارية للحياة الثّقافية أخرجت بقوّتها المادية والإدارية الأشكال الثّقافية الأخرى والإنتاج الثّقافي مثل الثّقافات الفولكلورية الأصيلة من الصّورة"[1]. وبذلك لا تُعيق الأيديولوجيا التّواصل فحسب، بل تُعيد تشكيله أيضا بحيث يبدو ظاهريًا تفاهمًا، بينما هو في العمق توجيه للمعنى وفق مصالح النّسق.

يظهر أثر السّلطة والأيديولوجيا بوضوح في تشويه إدّعاءات الصّلاحية الّتي تقوم عليها الممارسة التّواصلية، فإدّعاء الصّدق يُستبدل بالمعلومة الموجّهة، أمّا إدّعاء الصّحة المعيارية يُختزل في الامتثال القائم، أمّا إدّعاء الإخلاص فيقوّض بفعل الخطاب الدّعائي. وبهذا، يفقد الخطاب العمومي قدرته على إنتاج توافق عقلاني، ويتحوّل إلى أداة للتّعبئة أو التّبرير ممّا يضعف الثّقة في التّواصل ويُعمّق أزمة العقل الاجتماعي.

لا يقف التّحليل الهابرماسي عند تشخيص التّشويه، بل يفتح أفقًا نقديًا لتحرير التّواصل من هيمنة السّلطة والأيديولوجيا. ويتمثّل هذا الأفق في إعادة تفعيل الشّروط التّداولية للفعل الكلامي، وتعزيز ثقافة النّقد والحجاج، وتوسيع إمكانات المشاركة المتكافئة داخل الفضاء العمومي، حيث "أنّ نظريته في التّواصل قادرة على حل مشكلة المشروعية السّياسية من خلال الحجج التّداولية الّتي تكون توافقية بقدر ما هي إجرائية"[2]. فمقاومة التّشويه الأيديولوجي لا تتحقّق عبر فرض وعي بديل، من الخارج، لأنّ ذلك لا يُفضي إلّا إلى إعادة إنتاج أشكال جديدة من الهيمنة الرّمزية، بل عبر تمكين الفاعلين من مساءلة الخطاب ذاته والكشف عن آليات السّيطرة الكامنة في بنيته. وهكذا يصبح تحرير التّواصل شرطًا أساسيًا لإصلاح العقل الاجتماعي واستعادة بعده المعياري، بما يسمح بإقامة علاقات تواصلية تقوم

[1] ديفيد إنغليز، جون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثّقافة، مرجع سابق، ص 73.

[2] خلدون النّبواني، الحداثة المحافظة، قراءات نقدية في أفكار هابرماس، مرجع سابق، ص 66.

على الاعتراف المتبادل وقابلية الإدّعاءات للنّقد، وفي هذ السّياق، يؤكّد هابرماس أنّ العقلنة لا تعني مجرّد تعميم الفاعلية الأداتية، بل تعني أساسًا "إلغاء علاقات السّيطرة المندمجة بصورة خفية في بُنى التّواصل، والّتي تمنع التّحكم الواعي في الصّراعات، وتمنع تسوية توافقية لهذه النّزاعات بوضع عراقيل أمام التّواصل على المستوى الضّمنفساني وكذلك على الصّعيد البيشخصي"[1].

يتّضح في ضوء هذا التّحليل، أنّ السّلطة والأيديولوجيا لا تمثّلان عوائق خارجية للتّواصل الاجتماعي، بل تشتغلان من داخل اللّغة والخطاب، ممّا يجعل إصلاح العقل الاجتماعي مرهونًا بقدرة المجتمعات على تفكيك هذه الآليات واستعادة الطّابع التّواصلي للعقل داخل الفضاء العمومي.

يكشف تحليل عوائق التّواصل الاجتماعي، سواء في بعدها البنيوي المرتبط بأزمات الحداثة أو في تجلّياتها الخطابية النّاتجة عن هيمنة السّلطة والأيديولوجيا، عن عمق التّشوّهات الّتي أصابت العقل الاجتماعي في المجتمعات الحديثة. غير أنّ هذا التّشخيص النّقدي لا يفضي، في المنظور الهابرماسي، إلى إعلان إنسداد الأفق أو استحالة الإصلاح بل يُشكّل شرطًا نظريًا لفتح إمكان تجاوزه. فالكشف عن آليات التّشويه يوازي، في الآن ذاته إبراز القدرات الكامنة في الفعل الكلامي والعقلانية التّواصلية بوصفهما موردين معياريين يمكن من خلالهما إعادة بناء شروط التّواصل العقلاني واستعادة إنتاج المعنى والشّرعية داخل الفضاء الاجتماعي. ومن هنا، يصبح الانتقال إلى تحليل إمكانات الإصلاح انتقالًا من نقد الاختلال إلى مساءلة شروط إمكان تجاوزه، ومن تشخيص الأزمة إلى استكشاف السّبل الّتي تسمح بإعادة تفعيل العقل الاجتماعي في أفق تواصلي تحرّري.

[1] يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 48.

المبحث الثّالث: إمكانات الإصلاح:

لا يكتمل تحليل عوائق التّواصل الاجتماعي عند حدود تشخيص الأزمات وتشوّهات الخطاب، بل يقتضي الانتقال إلى استكشاف الإمكانات الّتي يُتيحها العقل التّواصلي لإعادة بناء الفعل الاجتماعي على أسس معيارية. ففي المنظور الهابرماسي، لا يُختزل الإصلاح في تدخّلات مؤسّساتية أو تقنيات تنظيمية، بل يقوم أساسًا على تنمية القدرات التّواصلية للفاعلين الاجتماعيين وترسيخ أطر قيمية مشتركة تجعل من الحوار والحجاج العقلانيّين مبدأً منظّما للتّفاعل الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، تبرز التّربية والتّعليم بوصفهما مجالين حاسمين لإعادة إنتاج الكفاءات التّداولية وتعزيز الاستعداد للمشاركة في النّقاش العمومي كما تكتسب القيم الأخلاقية أهمية مركزية باعتبارها الموجّه المعياري الّذي يضبط مسار التّفاعل الاجتماعي ويمنحه بعده الإنساني، فإلى أي حد يمكن للتّربية والقيم الأخلاقية أن تشكّلا رافعتين أساسيتين لإصلاح التّواصل الاجتماعي واستعادة العقل الاجتماعي لوظيفته التّواصلية؟

1. دور التّربية والتّعليم في تعزيز التّواصل:

تعود الأهمية الّتي أولتها الفلسفة الألمانية للتّربية إلى إدراكها العميق لدورها في تشكيل الإنسان بوصفه كائنًا عقلانيًا واجتماعيًا. فلقد أكّد يوهان غوتلوب فخته في كتابه "خطابات إلى الأمة الألمانية" أنّ التّربية تُمثّل الوسيلة الأساسية لبناء الوعي الجماعي وتأسيس أمة قادرة على تحقيق استقلالها الرّوحي والثّقافي حيث يقول: "إنّ التّعليم، برأينا مقدّس إلى الدّرجة الّتي ينبغي فيها أن نشد إليه كل انتباه التّلميذ وكل تركيزه في معزل عن أي شاغل آخر"[1]، إذ لا يقتصر دورها على نقل المعارف، بل يمتد إلى تشكيل الإرادة العقلانية والقدرة على الفعل الحر، حيث "إنّ التّربية الحديثة لها هدف مباشر بأن تجعل الطّالب قادرًا على الانصراف إلى فعالية روحية منتظمة متصاعدة. أمّا المعرفة فهي تولد نافلةً، وأثرًا محتومًا"[2].

لقد ألفت التّربية لا تهدف إلى نقل المعرفة بصورة آلية، بل إلى تكوين فعالية روحية مستقلّة لدى الفرد، فتُصبح المعرفة جزءًا من بنيته الواعية، وتُمكّنه من الفهم الذّاتي للعالم

[1] ي . غ . فيخته، خطابات إلى الأمة الألمانية، ترجمة سامي الجندي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ط 1، 1979، بيروت، لبنان، ص189.

[2] المرجع نفسه، ص 56.

فالتّربية، بهذا المعنى، تُشكّل الصّور الفكرية الّتي تحدّد مسار حياة الفرد، وتجعل منه ذاتًا قادرة على التّفكير المستقل.

وبالمثل اعتبر إيمانويل كانط في كتابه "تأمّلات في التّربية" أنّ الإنسان لا يصبح إنسانًا إلّا بالتّربية، حيث يقول: "لا يستطيع الإنسان أن يصير إنسانًا إلا بالتّربية"[1]، ويقول أيضًا: "الإنسان هو المخلوق الوحيد الّذي يجب تربيته، ونقصد فعلًا بالتّربية، الرّعاية (التّغذية التّعهّد) والانضباط والتّعليم المقترن بالتّكوين (Bildung). ومن هذه الزّوايا الثّلاث، يكون الإنسان رضيعًا، وتلميذًا، وطالبًا"[2]. ومنه فإنّ التّربية هي العملية الّتي تنقل الفرد من حالة الطّبيعة إلى حالة الثّقافة وتؤهّله لاستخدام عقله بصورة مستقلة ومسؤولة داخل المجتمع.

وفي هذا السّياق، يندرج تصوّر هابرماس للتّربية ضمن أفق العقلانية التّواصلية، فإذا كانت التّربية في الفلسفة الألمانية الكلاسيكية عند فخته وكانط قد ارتبطت بمشروع تأسيس الذّات العاقلة المستقلّة وتشكيلها وفق مثال أخلاقي – قومي ينهض على مركزية الوعي والواجب، فإنّها عند هابرماس تنتقل إلى أفق تداولي جديد، حيث لا تُفهم بوصفها تشكيلًا لإرادة فردية مكتفية بذاتها، ولا تُختزل في نقل المعارف أو تنمية المهارات التّقنية، بل بوصفها سيرورة تكوينية وعملية اجتماعية، تُبنى فيها الذّات داخل شبكة من العلاقات اللّغوية والاجتماعية، وتهدف إلى تكوين فاعلين قادرين على المشاركة في التّفاعل التّواصلي. إذ "عملية التّعلم الّتي تُعدّ مفهومًا مركزيًا في النّظرية النّقدية تجري في إطار التّفاعل مع "العالم المعيش"؛ باعتبارها خلفية مشتركة بين أعضاء المجتمع، وهي عملية مزدوجة تتعلّق المرحلة الأولى منها بتعلّم الذّات في علاقتها بذاتها. أمّا المرحلة الثّانية، فهي تتعلّق بتعلّم الذّات من الآخر"[3]، ومنه فالتّعلّم ليس مجرد اكتساب معارف أو مهارات تقنية، بل هو سيرورة تواصلية مزدوجة تُبنى فيها الذّات عبر علاقتها بذاتها وبالآخرين داخل العالم المعيش، بما يجعل التّربية ممارسة ديمقراطية قوامها الحجاج والنّقد وإمكانية تعديل المواقف، من خلال التّعلّم بوصفه البُعد الديناميكي للتّربية، والتّربية هي الإطار الاجتماعي الّذي يُمَأسس هذا التّعلّم داخل عالم الحياة، إذ يمكن القول "أن نظرية هابرماس هي نظرية في التّعلّم؛ أي يمكن قراءة

[1] كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص تأمّلات في التّربية – ما هي الأنوار؟ – ما التّوجه في التّفكير؟ مرجع سابق، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 11.

[3] محمد الأشهب، مراجعة كتاب: نظرية الفعل التّواصلي (المجلدان 1 – 2) ليورغن هابرماس، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، المجلد 12، العدد 45، 2023، الدّوحة، بيروت، ص 202.

متن نظريته النّقدية في ضوء هذا المفهوم المركزي"[1]؛ فإذا كان التّعلم عند هابرماس هو آلية تطوير الوعي عبر الحوار والنّقد، فإنّ التّربية هي الفضاء الّذي يُعاد فيه إنتاج هذه الآلية اجتماعيًا، بما يضمن تكوين ذات قادرة على الفعل التّواصلي والمشاركة الدّيمقراطية.

فالتّربية، في هذا المعنى، تُشكّل أحد الشّروط الأساسية لإعادة إنتاج الكفاءات التّداولية الّتي تمكّن الأفراد من استخدام اللّغة استعمالًا عقلانيًا، أي من تقديم الحجج، وقبول النّقد والاستعداد لتعديل المواقف في ضوء قوة الحجة، وتُمثّل رهانها الجوهري ما يفتح مباشرةً أفق الحديث عن التّربية بوصفها عملية تنشئة اجتماعية تُبنى فيها الذّات القادرة على الفعل التّواصلي، لا مجرد ذات مندمجة وظيفيًا في الأنساق الاجتماعية.

هذا، ولقد ارتبط مفهوم التّربية في الفكر الألماني بمفهوم التّنشئة الاجتماعية أي العملية الّتي يتمّ من خلالها إدماج الفرد في شبكة العلاقات الاجتماعية والمعايير المشتركة، وفي هذا السّياق، يمكن أن نفهم التّنشئة الاجتماعية في المنظور الهابرماسي، ليست بوصفها مجرد تكيّف سلبي مع المجتمع، بل عملية تداولية يتم من خلالها تكوين الذّوات القادرة على الفهم والتّفاعل والمشاركة في الحياة الاجتماعية بصورة عقلانية، بمعنى تكوين الفاعل التّواصلي وإدماجه في العالم المعيشي.

وإذ ذاك، يرى هابرماس أنّ التّنشئة الاجتماعية هي العملية الّتي يكتسب من خلالها الفرد القدرة على استخدام اللّغة والتّفاعل مع الآخرين وفق معايير مشتركة، إذ لا يتشكّل الوعي الذّاتي خارج الأفق اللّغوي البينذاتي الّذي يسبق الأفراد ويؤطّر تفاعلاتهم، لذلك يرى هابرماس أنّه "عبر أشكال التّواصل الّتي نتفاهم بها بعضنا مع بعض وعلى الأشياء الموجودة في العالم والّتي من خلالها نتفاهم مع أنفسنا فإنّنا نصادف سلطة متعالية. فاللّغة ليست ملكية خاصة. فلا أحد يملك منفذًا حصريًا مع وسيلة التّفاهم المشتركة الّتي علينا تقاسمها بطريقة بينذاتية"[2].

ومن ثم، فإنّ الإندماج في هذا الأفق المشترك لا يتحقّق بصورة عفوية، بل عبر مسار تربوي يُسهم في تنمية الكفاءة التّواصلية، أي القدرة على الانخراط في الفعل التّواصلي على

---

[1] المرجع السّابق، ص 202.

[2] يورغين هابرماس، مستقبل الطّبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبيرالية، ترجمة جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم، المكتبة الشّرقية ش.م.ل، ط 1، 2006، بيروت، لبنان، ص 18.

أساس الاعتراف المتبادل والتّفاهم العقلاني. وفي هذا الإطار، يبرز دور التّربية والتّعليم بوصفهما فضاءين لتكوين هذه الكفاءة، إذ لا تقتصر وظيفة المؤسّسات التّربوية على نقل المعارف، بل تمتد إلى ترسيخ المهارات الحوارية وتعليم قواعد الحجاج والنّقد. ومن خلال هذه الممارسات تُتاح إمكانية تفعيل الإمكان الكامن للعقلانية داخل التّفاعلات اليومية بحيث تغدو التّربية أحد الوسائط الأساسية الّتي تُسهم في تفعيل الإمكان الكامن للعقلانية داخل الممارسات اليومية، ذلك أنّه "ضمن عوالم الحياة المتمايزة، تنطلق إمكانية للعقلانية متجذّرة في الفعل التّواصلي للممارسة اليومية نفسها"[1].

وفي هذا الإطار، يمكن إدراج التّربية والتّعليم ضمن الآليات الأساسية الّتي تسمح بانتقال التّعلّم من مستواه الفردي إلى مستواه الاجتماعي، إذ يبيّن هابرماس أنّ تطوّر المجتمعات لا يتحقّق عبر تعاقب تاريخي آلي للمراحل، بل من خلال سيرورات تعلّم تنبثق أساسًا من القدرات الإدراكية للأفراد، ثم تتحوّل تدريجيًا لتكوين رصيد معرفي مشترك داخل المجتمع فـ "على المستوى النّفسي أوّلًا يجب البحث عن سيرورات التّعلّم، ما إن يكتسب ذلك بفضل علم النّفس الإدراكي للتّطور، حتى نحتاج إلى فرضيات تجريبية تكاملية يكون بإمكانها تقديم التّفسير السّوسيولوجي للطّريقة الّتي تمر بها سيرورات التّعلّم الفردية إلى المخزون المعرفي الّذي يتعامل معه مجتمع ما جماعيًا. وقبل أن تكون محل استخدام محدّد اجتماعيًا أي قبل إمكانية تحوّلها إلى سيرورات تعلّم لمجتمع بنفسه، يجب على المعلومات وقابليات التّعلّم المكتسبة فرديًا أن تكون متاحة بالضّرورة بصورة كمونية داخل الرّؤى للعالم"[2]، وبذلك تؤدّي التّربية دور الوسيط الّذي يُتيح إدماج مكتسبات التّعلّم الفردي ضمن الأطر الثّقافية والمؤسّساتية للمجتمع، بما يسمح بتحويلها إلى قواعد ومعايير موجّهة للفعل الاجتماعي. فالتّنشئة التّربوية لا تقتصر على نقل المعارف، بل تُسهم في إعادة إنتاج الثّقافة وتجديدها عبر تنمية القدرات النّقدية لدى الأفراد، ويتأكّد هذا الدّور على نحو واضح في المجتمعات ما بعد التّقليدية، حيث يغدو نقل الثّقافة عملية تأمّلية تقوم على النّقد وإعادة التّفسير. وفي هذا السياق، يذهب هابرماس إلى أنّ "عالم الحياة الّذي يتكيّف مع البُنى ما بعد التّقليدية من

[1] Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, Op. cit, p 45.

[2] يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 50.

حيث الأنظمة المؤسّسية ونماذج التّنشئة الاجتماعية، يتطلّب نمطًا تأمليًا لنقل الثّقافة، ممّا يجعل تجديد التّقاليد أكثر اعتمادًا على الرّغبة في النّقد والقدرة على الابتكار"[1].

إذن، تتعلّم المجتمعات من خلال ما يُحقّقه الأفراد من تعلّم يندمج لاحقًا في بنية الوعي الاجتماعي، الأمر الّذي يجعل من التّربية والتّعلّيم شرطًا أساسيًا لتطوّر المجتمعات داخل الفضاء الاجتماعي، ذلك أنّ عمليات التّعلم. – كما يُبيّن هابرماس – "تتجاوز مجرّد الإعداد الأكاديمي المهني، وتُساهم في عمليات التّنشئة الاجتماعية العامة أي تبنّي موقف افتراضي تجاه الحقائق والمعايير وتتجاوز اكتساب المعرفة المتخصّصة، وتُساهم في التّنوير الفكري"[2].

هكذا إذن، يؤكّد هابرماس أنّ العالم المعيشي يُعاد إنتاجه عبر ثلاث عمليات مترابطة حيث يقول هابرماس: "إنّ ما يوصى به هو بنية الفعل الموجّه نحو التّفاهم باعتباره النّموذج الّذي على أساسه يمكن أن ندرس، كيف أنّ الثّقافة والمجتمع والشّخصية من شأنها أن تؤثّر معا من أجل تحديد توجّهات الفعل"[3]، ومنه يمكن الاستنتاج أنّ تشكّل العالم المعيشي يكون من خلال:

1- إعادة إنتاج الثّقافة.

2- تحقيق الاندماج الاجتماعي.

3- تكوين الشّخصية.

وتُساهم التّربية في هذه العمليات الثّلاث عبر التّنشئة الاجتماعية، لأنّها الوسيط الّذي تنتقل عبره الرّموز والمعايير والكفاءات التّواصلية من جيل إلى آخر، فالتّنشئة الاجتماعية لا تنقل معارف فحسب، بل تؤسّس لبنية الفهم ذاتها. أي لقدرة الأفراد على إدراج أفعالهم داخل أفق من المعاني المشتركة، "فمهما كانت مساهمة المخزون المعرفي الثّقافي في إنتاج النّص نوعية، فإنّ الشّخصية والمجتمع، والكفاءات المكتسبة عبر التّنشئة الاجتماعية والأنظمة المؤسّساتية، لا تقلّ مساهمة عن الثّقافة"[4].

---

[1] Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, Op. cit, p 44.

[2] Jürgen Habermas, The Idea of the Univrersity – Learning Processes, Translated by John R. Blazek, Published byM New German Critique,No 41, 1987, U S A, p 19.

[3] هبرماس يورغن، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، مصدر سابق، ص 362.

[4] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

بهذا المعنى، تُسهم التّربية في إعادة بناء العلاقة بين الثّقافة أوّلًا: كمخزون رمزي ووظيفتها الأساسية هي تأمين الفهم، بمعنى أنّها تُزوّد الفاعلين بالمفاهيم والرّموز الّتي تجعل التّواصل ممكنًا أي أنّها توفّر المعنى. وثانيًا: المجتمع كنظام من الأدوار والمؤسّسات ووظيفته تنظيم الفعل وضبطه معياريًا، بمعنى أنّه يوفّر الشّرعية والتّنظيم. وثالثًا: الشّخصية كذات قادرة على الفهم والتّواصل ووظيفتها هي إنتاج فاعلين قادرين على التّواصل والتّفاعل داخل النّسق الاجتماعي وتوفّر القدرة على المشاركة.

فتغدو بذلك عملية إنتاج العالم المعيش عملية تربوية في جوهرها تتشكّل وفق هذه الأبعاد الثّلاثة المتداخلة في بنية واحدة، فالفرد (الشّخصية) يتكوّن عبر التّنشئة داخل المجتمع، والمجتمع يستمد شرعيته من الثّقافة، والثّقافة تبرز حيويتها من خلال تفاعل الأفراد داخل المجتمع. إذ وضّح هابرماس "كيف يكون من شأن الثّقافة والمجتمع والشّخصية أن تتلاحم بوصفها أجزاءً مكوّنة لعالم الحياة المهيكل في شكل رمزي"[1]، ومنه يُفهم التّلاحم كوحدة وظيفية رمزية تجعل من عالم الحياة بنية متكاملة الإنتاج والمعنى والتّضامن والهوية.

وعليه، فإنّ كل خللٍ في عملية التّنشئة لا يمس الأفراد وحدهم، بل يُصيب شروط إنتاج المعنى المشترك ذاته، أي البنية الرّمزية الّتي يقوم عليها الفهم الاجتماعي الّذي لا يرتبط بالبنية المادية التّقنية – كما في النّسق – بل هو بنية تواصلية رمزية.

ومنه، يمكن أن نستشف البُعد التّربوي من هذا التّحليل من حيث أنّ التّربية تنقل الثّقافة من جيل إلى آخر بوصفها حاملة المعنى وتُدمج الفرد في المجتمع من خلال إكسابه المعايير المنظّمة للتّفاعل داخل المجتمع، وتُكوّن الشّخصية من خلال إكسابها الكفاءات التّواصلية، ومنه "فإنّ فكرة أن البُنى الرّمزية لعالم الحياة تُعيد إنتاج نفسها عبر الفعل التّواصلي يمكن أن تصلح باعتبارها مؤشّرًا بالنّسبة إلى تحليل واعد للرّابطة الّتي تجمع بين الثّقافة والمجتمع والشّخصية"[2]، وبالتّالي فالتّربية هي الآلية الّتي تُحافظ على تلاحم هذه الأبعاد الثّلاثة، وأي خلل في التّربية من شأنه أن يؤدّي إلى تفكّك العلاقة بين الثّقافة والمجتمع والشّخصية، وإلى تأزُّم في عالم الحياة ذاته.

---

[1] المصدر السّابق، ص 364.

[22] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

ومن ثم، تصبح التّربية شرطًا أساسيًا لتشكُّل الهوية البينذاتية وضمان استمرارية العالم المعيشي على أسس تواصلية. غير أنّ هذا الدّور لا يُفهم في معناه الإجرائي أو المؤسّساتي فحسب، بل سيتوجب استحضار الأفق الفلسفي الّذي بلورته الفلسفة الألمانية تحت مفهوم "البيلدونغ"، فإلى أي حد يمكن فهم التّربية بوصفها شرطًا لتُكوّن ذاتًا قادرة على المشاركة في الفعل التّواصلي داخل العالم المعيشي؟

هذا، ويشير مفهوم البيلدونغ في التّقليد الألماني إلى تكوين الذّات عبر الثّقافة، أي اكتساب الفرد للّغة والمعاني والقيم الّتي تمنحه القدرة على فهم العالم والتّفاعل معه، حيث يشير محمد شرقي الزّين في كتابه: نقد العقل الثّقافي إلى أنّ "البيلدونغ (Bildung) هي أكثر من كونها كلمة. إنّها مصطلح ومفهوم وذاكرة وتاريخ ومؤسّسة في سياق التّاريخ الفكري الألماني. تستقطب في ماديتها الحرفية مجموعة من الذّخائر النّظرية والعملية وتتقاطع مع معارف عديدة كالتّربية والتّعليم والثّقافة. لكنّها تتوسّع نحو استعمالات أخرى قد تكون سياسية أو دينية أو إيديولوجية نظرا لكثافتها المفهومية وثقلها التّاريخي"[1]. ومن خلال هذا النّص نستكشف أنّ "البيلدونغ" لا تُختزل، في معنى التّعليم أو التّحصيل المعرفي، بل تُحيل إلى سيرورة تكوينية شاملة تتشكّل عبرها الذّات الإنسانية داخل أفق ثقافي وتاريخي، لتُعبّر عن اندماج الفرد في تراث رمزي وقيمي يُتيح له بناء هويته وكينونته وتطوير قدراته النّقدية، بحيث لا يكون مجرّد متلقٍ للمعرفة، بل ذاتًا فاعلةً في إعادة إنتاج المعنى داخل المجتمع، وبذلك "تكتسي البيلدونغ قيمة كونية وتكوينية، في الاسم كما في الرّسم، فهي اسم على مسمى يعتني بالتّربية والتّثقيف وتشكيل الإنسان"[2]. ومنه، فإنّ هذا التّكوين لا يحدث في عزلةٍ بل يتحقّق من خلال التّنشئة الاجتماعية الّتي تُمثّل العملية الواقعية الّتي يتم من خلالها إدماج الفرد في العالم الثّقافي والمعياري.

وبذلك، تمثّل الّتنشئة الاجتماعية الشّكل العملي الّذي تتحقّق من خلاله البيلدونغ، لأنّها تُمكّن الفرد من استبطان الثّقافة وتحويلها إلى قدرة على الفهم والتّواصل، إذ تُمثّل البعد

[1] محمد شوقي الزين، نقد العقل الثّقافي، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشروالتّوزيع مجد، ط 1، 2018، بيروت، لبنان، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

الثّقافي – الرّمزي لهذه التّنشئة، ذلك أنّ اندماج الفرد داخل المجتمع يكون من خلال استبطان منظومة القيم والمعايير المشتركة الّتي تمنحه إمكانية الفهم والتّواصل.

وهكذا، تُصبح التّربية مجالًا لتحقيق البيلدونغ، لأنّها تضمن انتقال الثّقافة وتكوين ذوات قادرة على الفهم والتّفاهم داخل المجتمع، فهي الشّرط الثّقافي لتكوّن الذّات الاجتماعية بما هي ذات قادرة على التّفاعل العقلاني داخل فضاء مشترك من الدّلالات والاعتراف المتبادل.

يؤدّي التّعليم دورًا محوريًا في تنمية ما يسمّيه هابرماس بالكفاءات التّواصلية أي القدرة على توظيف اللّغة في أفق التّفاهم لا السّيطرة. ويتحقّق ذلك من خلال تشجيع أساليب تعليمية تقوم على الحوار، والنّقاش، والتّفكير النّقدي، بدل الاقتصار على التلّقين والامتثال فحين يدرّب المتعلّمون على تبرير آرائهم، واحترام وجهات النّظر المختلفة، ومساءلة المسلّمات، يُصبح التّعليم فضاءً مصغّرًا للفضاء العمومي العقلاني، تُمارس فيه مبادئ التّداول والاعتراف المتبادل.

في سياق تسوده تشوّهات التّواصل النّاتجة عن هيمنة العقلانية الأداتية والسّلطة الرّمزية تكتسب التّربية بعدًا نقديًا تحرّريًا. إذ تُتيح للفاعلين الاجتماعيين الوعي بآليات التّشويه الأيديولوجي، والتّمييز بين التّواصل العقلاني والتّواصل الموجّه أو الدّعائي. ومن هذا المنظور، لا تقتصر وظيفة التّربية على الإدماج الاجتماعي، بل تمتد إلى تمكين الأفراد من مقاومة الهيمنة الخطابية واستعادة القدرة على الفهم النّقدي للخطاب العمومي.

ففي سياق نقده لهيمنة العقل الأداتي على مجالات الحياة الاجتماعية، يُنبّه هابرماس إلى خطورة استعمار العالم المعيش، حيث تتسلّل آليات النّظامين الاقتصادي والإداري إلى فضاءات كان ينبغي أن تبقى محكومة بمنطق التّفاهم والتّواصل. ويُعدّ التّعليم من أكثر المجالات عرضة لهذا الاستعمار، حين يُختزل دوره في تلبية حاجات السّوق أو خدمة أهداف بيروقراطية تقنية، فيفقد بذلك طابعه الإنساني والثّقافي. فالتّعليم، في التّصور الهابرماسي، لا ينتمي إلى النّظام بوصفه جهازًا إنتاجيًا، بل يندرج ضمن عالم الحياة باعتباره فضاءً لتشكُّل الذّوات وبناء المعاني المشتركة وتنمية الكفايات التّواصلية.

ومن ثم، فإنّ اختزال المؤسّسة التّربوية إلى وظيفة اقتصادية يُعدُّ انحرافًا عن رسالتها الأصلية، لأنّ مهمّتها الأساسية تتمثّل في تأهيل الأفراد المشاركة في الفعل التّواصلي، أي

في الحوار العقلاني الّذي يؤسّس للتّفاهم الاجتماعي ويُعيد إنتاج القيم بصورة ديمقراطية. وفي هذا السّياق، تبرز أهمية الفلسفة بوصفها أفقًا يُتيح إعادة وصل الأبعاد المختلفة للعقلاني، ذلك أنّ "للفلسفة دورًا في تحريك التّفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداتية والأخلاقية العملية والجمالية التّعبيرية الّتي كادت أن تتوقّف اليوم"[1]. هكذا، يغدو الدّفاع عن البُعد التّواصلي للتّعليم جزءًا من المشروع النّقدي الهابرماسي الرّامي إلى حماية عالم الحياة من تغوُّل منطق المال والسّلطة.

تمثّل المؤسّسات التّعليمية، ولا سيّما المدرسة والجامعة، فضاءات مركزية لممارسة التّواصل العقلاني. فبقدر ما تُدار هذه المؤسّسات وفق منطق الحوار والمشاركة، تُصبح قادرة على غرس قيم النّقاش العمومي والاحترام المتبادل بين الفاعلين داخلها. وفي هذا السّياق يؤكّد هابرماس على الدّور التّداولي للجامعة بقوله: "ينبغي للجامعة أن تُجسّد مؤسّسيًا، وفي الوقت نفسه أن تكون مرساة تحفيزية، شكلًا من أشكال الحياة يتشاركه أعضاؤها بشكل بيني، والّذي يحمل طابعًا مثاليًا. ما يُطلق عليه منذ هومبولت "فكرة الجامعة" هو مشروع تجسيد شكل حياة مثالي"[2]. أمّا حين تخضع لمنطق السّلطة البيروقراطية أو النّجاعة التّقنية، فإنّها تُعيد إنتاج نفس اختلالات التّواصل الّتي يعاني منها المجتمع "فالمؤسّسة لا تظل فعّالة إلّا طالما أنّها تُجسّد فكرتها الجوهرية بشكل حيوي. وإذا ما تبخّرت روحها، فإنّها ستتحوّل إلى مجرد آلة جامدة، ككائن حر بلا روح يتحوّل إلى مادة ميتة"[3]. وعليه، فإنّ إصلاح التّعليم لا ينفصل عن عقلنة بنيته التّواصلية الدّاخلية.

يتجاوز دور التّربية والتّعليم المستوى الفردي ليطال بنية العقل الاجتماعي ككل. فإعادة إنتاج الفاعلين التّواصليين عبر التّعليم تمثّل شرطًا أساسيًا لإحياء الفضاء العمومي وتعزيز الدّيمقراطية التّشاركية وبناء التّوافق الاجتماعي. ومن ثم، تُشكّل التّربية إحدى الرّكائز الإصلاحية الّتي تُتيح للعقل الاجتماعي استعادة وظيفته المعيارية والتّواصلية في مواجهة اختلالات الحداثة، ذلك أنّ عمليات التّعلّم تظل متماسكة في وظائفها المختلفة بفضل الأشكال التّواصلية أو الخطابية للمحاججة العلمية كما يُؤكّد هابرماس أنّ "الأشكال التّواصلية

[1] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص 149.

[2] Jürgen Habermas, The Idea of the Univrersity – Learning Processes, Op. cit, p 3.

[3] Ibid, p 3.

أو الخطابية للمحاججة العلمية هي الّتي تُبقي عمليات التّعلم متماسكة في وظائفها المختلفة في التّحليل النّهائي"[1].

يتّضح، في ضوء هذا التّحليل، أنّ التّربية والتّعليم يشكّلان مدخلًا أساسيًا لإصلاح التّواصل الاجتماعي عبر تنمية الكفاءات التّداولية والوعي النّقدي، غير أنّ فعالية هذا الدّور تظل رهينةً بإطار قيمي يُوجّه التّفاعل الاجتماعي ويمنحه بعده المعياري، الأمر الّذي يستدعي الانتقال إلى تحليل العنصر الثّاني المتعلّق بالقيم الأخلاقية كموجّه للتّفاعل الاجتماعي.

2. القيم الأخلاقية كموجّه للتّفاعل الاجتماعي:

تحتل القيم الأخلاقية موقعًا مركزيًا في تصوّر هابرماس للتّفاعل الاجتماعي، إذ لا يقوم التّواصل العقلاني على تبادل الحجج فحسب، بل يفترض إطارًا معياريًا يضبط مسار التّفاعل ويمنحه مشروعيته. فالقيم الأخلاقية، مثل الاحترام المتبادل، والاعتراف بالآخر، والاستعداد لتقبّل النّقد، تُشكّل الخلفية الضّمنية الّتي تجعل التّفاهم ممكنًا. ومن دون هذا الإطار القيمي يتحوّل التّواصل إلى مجرّد تبادل استراتيجي للمصالح، فاقدًا لبعده التّواصلي.

يندرج توجيه التّفاعل الاجتماعي بالقيم الأخلاقية ضمن ما يسمّيه هابرماس بالأخلاق التّداولية، الّتي تقوم على مبدأ أنّ صحة القواعد والمعايير لا تفرض من خارج النّقاش، بل تبرّر داخل مسار تواصلي يشارك فيه جميع المعنيين بوصفهم أطرافا متكافئة. ويعد الاعتراف المتبادل شرطًا أساسيًا لهذا المسار، إذ يُنظر إلى كل مشارك باعتباره فاعلًا عقلانيًا قادرًا على تقديم الحجج وقبولها، لا مجرّد وسيلة لتحقيق غايات الآخرين.

وفي هذا الإطار، يبرز هابرماس أنّ التّفكير في الأسس الّتي تقوم عليها الأحكام الأخلاقية تقتضي تجاوز النّظرة الّتي تختزل الأخلاق في مجرّد التّعبير عن العواطف أو التّفضيلات الفردية، نحو تصوّر يجعلها تتأسّس على العقل والحجاج. ومن ثم، تكتسب الأخلاق شرعيتها من خلال قدرتها على الصّمود أمام الحجاج النّقدي. إذ أنّ الأحكام الأخلاقية تكون ذات قيمة معيارية عندما يمكن الدّفاع عنها بالحجج، وتلقى القبول من طرف جميع الأفراد العقلانيين. ومن هذا المنظور، تتأسّس أخلاقيات الخطاب على مبدأ العمومية الّذي يجعل معيار الفعل الأخلاقي هو إمكانية قبوله من طرف الجميع في إطار حواري حر وعقلاني

[1] Op. cit, p 21.

يحتكم إلى منطق قوة الحجة لا إلى سلطة الفرد أو رغباته، إذ "لا يمكن قياس صحة الأحكام الأخلاقية إلّا وفقًا لمعايير العقلانية والقيمة السّائدة في الثّقافة، أو نمط الحياة الّذي ينتمي إليه الشّخص المُصدر للحكم"[1]. وبذلك تُصبح القيم الأخلاقية إطارًا تنظيميًا للتّفاعل الاجتماعي، لأنّها تُوجّه الأفراد نحو تنسيق أفعالهم على أساس التّفاهم والاعتراف المتبادل لا على أساس الإكراه أو السّلطة، الأمر الّذي يُتيح تحويل التّواصل إلى فضاء حجاجي تُبنى داخله المعايير المشتركة القادرة على تنظيم الحياة الاجتماعية بصورة عقلانية وعادلة.

وإذا كانت القيم الأخلاقية تُمثّل الإطار المعياري الّذي يوجّه التّفاعل الاجتماعي نحو التّفاهم، فإنّ ضمان عدالتها وكونيتها يقتضي إخضاعها لمعيار عقلاني يختبر صلاحيتها داخل النّقاش العمومي. وفي هذا السّياق يُبلور هابرماس ما يُسمّيه بمبدأ العمومية (U) الّذي يُشكّل إحدى الرّكائز الجوهرية لأخلاقيات الخطاب، فهو يُحدّد ما إذا كانت القاعدة الأخلاقية قابلة للقبول من قبل جميع المتأثّرين بها، داخل الفضاء التّواصلي، لذلك يُؤكّد هابرماس أنّ مبدأ (U) "كقاعدة تستبعد، باعتبارها مضامين غير قابلة للتّعميم، جميع التّوجّهات المنطقية الملموسة المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بكل ما يُشكّل نمط الأسئلة الّتي تهدف إلى تقسيم "الحياة الطّيبة"، لا تحتفظ إلّا بأسئلة العدالة المعيارية البحتة، كمسائل قابلة للحسم عن طريق الحجاج"[2]، الأمر الّذي يضمن أن تكون القواعد الأخلاقية موجّهة للصّالح العام وقابلة للتّطبيق على الجميع دون استثناء. وبذلك يغدو مبدأ العمومية آلية معيارية تجعل القيم الأخلاقية قادرة على تنظيم التّفاعل الاجتماعي على أساس الاعتراف المتبادل والمساواة بين الفاعلين، حيث يتمّ تنسيق الأفعال عبر منطق المحاججة بدل منطق السّيطرة.

وإذا كان مبدأ العمومية يُحدّد المعيار الّذي ينبغي أن تستوفيه القواعد الأخلاقية حتى تكون قابلة للقبول من قبل جميع المعنيين بها، فإنّ هذا المبدأ يفترض في الآن ذاته إطارًا تداوليًا تُختبر داخله تلك القواعد عبر الحجاج العقلاني. ومن هنا، تتّضح الطّبيعة الإجرائية لأخلاقيات الخطاب عند هابرماس، إذ لا تهدف إلى تحديد مضمون أخلاقي جاهز بقدر ما

---

[1] Habermas Jürgen, Morale et communication conscience morale et activité communicationnelle, p 137.

[2] Ibid, p 136.

تسعى إلى تحديد الشّروط الّتي ينبغي أن يتوفّر عليها النّقاش العقلاني حتى يتمكّن الفاعلون الاجتماعيون من اختبار المعايير وتبريرها بصورة مشتركة.

ويُبصر هابرماس في إطار سعيه إلى إعادة تأسيس الأخلاق على أساس عقلاني تواصلي أنّ صلاحية المعايير الأخلاقية لا يمكن أن تُستمد من سلطة تقليدية أو من منظومة قيم جاهزة سلفًا، بل تتحدّد من خلال الإجراءات التّداولية الّتي يتم عبرها اختبار هذه المعايير داخل النّقاش العمومي. ومن ثم، فإنّ أخلاقيات الخطاب لا تهدف إلى فرض مضمون أخلاقي محدّد، بل إلى تحديد الشّروط الّتي ينبغي أن يتوفّر عليها النّقاش العقلاني حتى يكون قادرًا على إنتاج معايير عادلة لتنظيم التّفاعل الاجتماعي. وفي هذا السّياق، يميّز هابرماس بين المضامين الأخلاقية المرتبطة بأنماط الحياة الخاصة، والّتي تظل خاضعة للتعدّد الثّقافي، وبين القواعد المتعلّقة بالعدالة الّتي ينبغي أن تكون قابلة للتّبرير أمام جميع المعنيين بها. لذلك يشدّد على الطّابع الإجرائي للأخلاق، حيث تُصبح شرعية القواعد رهينة بقدرتها على الصّمود أمام الحجاج العقلاني داخل فضاء تواصلي حر، وهو ما يعبّر عنه بقوله: "يمنع مبدأ أخلاقيات الخطاب تحديد محتوى معياري محدّد (كالمبادئ المحدّدة للعدالة التّوزيعة مثلا) باسم السّلطة الفلسفية، وتثبيته نهائيًا باسم نظرية أخلاقية"[1].

لقد مكّنت الخلاصة الهابرماسية من فهم القيم الأخلاقية لا بوصفها معايير مفروضة بصورة قبلية أو صادرة عن سلطة معيارية خارجية، بل بوصفها نتاجًا لتفاعل تداولي يقوم على تبادل الحجج داخل الفضاء التّواصلي. فصلاحية المعايير الّتي تنظّم الأفعال الاجتماعية لا تتحدّد من خلال مضمونها المُسبق، بل من خلال قدرتها على نيل قبول المعنيين بها في إطار نقاش عقلاني حر. ومن ثم، تُصبح القيم الأخلاقية آليات لتنسيق العقل الاجتماعي على أساس التّفاهم والاعتراف المتبادل، وفي هذا المعنى يؤكّد هابرماس أنّ "أساس مبدأ العمومية هو وحده ما يخص الفيلسوف، ولكن كقاعدة عامة، لا يُصدر هذا المبدأ حكمًا مسبقًا على أي مضمون معياري. يجب أن يكون كل مضمون، مهما كانت معايير الفعل الّتي يؤثّر فيها جوهرية، مرتبطًا بالمناقشة الفعلية"[2]. وبذلك يتحدّد الدّور الفلسفي في صياغة الإطار الإجرائي الذّي يسمح باختبار صلاحية المعايير، في حين يبقى تحديد

---

[1] Op. cit, p 137.

[2] Jürgen Habermas, De l’éthique de la discussion, Op. cit, p 45.

مضامينهاالأخلاقية رهينًا بعملية التّداول العمومي بين الفاعلين الاجتماعيين، الأمر الّذي يجعل القيم الأخلاقية موردًا تواصليًا يُوجّه التّفاعل الاجتماعي ويُؤسّس لإمكان التّوافق العقلاني داخل المجتمع.

وبهذا المعنى، تتحوّل القيم الأخلاقية إلى إطار تنظيمي للتّفاعل الاجتماعي لأنّها لا تُفرض من موقع السّلطة، بل تتشكّل عبر الحوار النّقدي بين الفاعليين الاجتماعيين، الأمر الّذي يسمح بتأسيس علاقات اجتماعية قائمة على التّفاهم والاعتراف المتبادل بدل الهيمنة أو الإكراه. وبناءً على هذه الشّروط التّداولية والمعايير القابلة للتّبرير، يمكن ملاحظة أثر القيم الأخلاقية على السّلوك الاجتماعي العملي، حيث تتحوّل المبادئ إلى أدوات توجيهية للتّفاعل بين الأفراد.

تُسهم القيم الأخلاقية في تنسيق الأفعال الاجتماعية عبر توفير معايير مشتركة تُوجّه السّلوك دون الحاجة إلى الإكراه أو الضّبط الخارجي. فحين تستبطن القيم التّداولية، يصبح الامتثال للقواعد نابعًا من الاقتناع لا من الخوف من العقاب، وهو ما يتجلّى في كون الحقيقة ذاتها لا تُفرض قسرًا، بل تنبثق من التّفاعل الحواري "بحيث لا تُفرض الحقيقة بالقوّة ولا تعود خارجة عن المنخرطين في النّقاش أو مفروضة عليهم من الخارج، وإنّما حصيلة نقاشهم وتواضعهم على حقائق توافقية"[1]. وبهذا المعنى، تُشكّل القيم الأخلاقية موردًا غير قسري لتوليد الالتزام الاجتماعي، وتُسهم في بناء توافقات مستقرّة وقابلة للاستمرار.

في سياق تطبعه تشوّهات التّواصل النّاتجة عن هيمنة السّلطة والأيديولوجيا، تبرز القيم الأخلاقية بوصفها أفقًا نقديًا يتيح مساءلة هذه التّشوهات ويهدف إلى الكشف عن آليات اشتغالها داخل الفضاء التّواصلي، إذ "كان هابرماس يعلم جيّدًا أنّ التّواصل يحتاج إلى قواعد ومعايير تضبطه وإلّا انتهى إلى مجرّد ثرثرة لا نتيجة لها أو إلى سوء تفاهم أو خصام أو عنف، وهو ما يُطلق عليه اسم التّواصل المشوّه"[2]. وعلى هذا الأساس، فإنّ استحضار مبادئ العدالة والإنصاف وتكافؤ فرص المشاركة لا يقتصر على توجيه الفعل التّواصلي معياريًا بل يُسهم أيضا في تفكيك الخطابات الّتي تضفي الشّرعية على علاقات الهيمنة أو ممارسات الإقصاء. ومن ثم، لا تُفهم الأخلاق هنا بوصفها نسقًا من القواعد المجرّدة، بل باعتبارها قدرة

[1] خلدون النّبواني، الحداثة المحافظة، قراءات نقدية في أفكار هابرماس، مرجع سابق، ص 45.

[2] المرجع نفسه، ص 44.

نقدية متجذّرة في صميم الممارسة التّواصلية ذاتها، تعمل على تصحيح انحرافاتها واستعادة بُعدها الحجاجي القائم على التّفاهم العقلاني.

هكذا إذن، لا يقتصر دور القيم الأخلاقية على تنظيم التفاعلات اليومية فحسب، بل يتجاوز ذلك ليطال إعادة بناء العقل الاجتماعي في كليته؛ إذ حين تُدمج القيم التّداولية في الممارسة الاجتماعية، يغدو هذا العقل قادرًا على إنتاج المعنى والشّرعية من داخل التّواصل ذاته، لا عبر الإكراه أو التّقليد. وفي هذا السّياق، استطاعت إتيقا المناقشة عند هابرماس "أنّ تُثبت بأنّ الديناميكية المحصّلة مبنية على أساس من البحث المُتبادل الموجّه لتبني رؤية الآخر، ومن ثمة إدماجها داخل الافتراضات التّداولية للمناقشة العملية ذاتها"[1].

جليّ إذن، أنّ القيم الأخلاقية، تمثّل إلى جانب التّربية والتّعليم، إحدى الرّكائز الأساسية لإمكان إصلاح العقل الاجتماعي واستعادة بعده التّواصلي في المجتمعات الحديثة. لنُبصر في ضوء هذا التّحليل، أنّ القيم الأخلاقية لا تعمل كإطار خارجي للتّفاعل الاجتماعي، بل تتجذّر داخل بنية التّواصل ذاته، ممّا يجعلها عنصرًا حاسمًا في مشروع إصلاح العقل الاجتماعي.

[1] هابرماز يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، ص 64.

نتائج الفصل الثّالث:

وانطلاقًا ممّا تبيّن في سياق التّحليل الفلسفي من حدود وإمكانات نظرية، فإنّنا نقف فيما يلي عند النّتائج الّتي خلص إليها هذا الفصل على النّحو الآتي:

1- أظهر التّحليل أنّ الفعل الكلامي يُشكّل آلية مركزية لإصلاح العقل الاجتماعي، من خلال توفير أفق للتّواصل العقلاني والحوار، وتمكين الفاعلين من المشاركة في النّقاش العمومي، سواء على مستوى الدّيمقراطية التّشاركية أو بناء التّوافق السّياسي والاجتماعي. فإمكانية التّفاهم المشترك، وفق شروط الحجاج العقلاني، ترتبط مباشرة بتفعيل الفعل الكلامي كأداة معيارية للتّنسيق الاجتماعي.

2- كشف التّحليل أنّ أزمات الحداثة، مثل هيمنة العقلانية الأداتية واستعمار النّسق لعالم الحياة، أدّت إلى ضعف القدرة على إنتاج التّوافق الاجتماعي، وتقويض معنى وشرعية الفعل الجماعي. كما أظهرت التّحليلات أنّ السّلطة والأيديولوجيا تُمارس تأثيرًا مباشرًا على التّواصل الاجتماعي، مشوّهةً الخطاب العمومي، وتحدُّ من إمكانات الحوار العقلاني.

3- لقد أبرزت النّظرية النّقدية أنّ الثّقافة في ظل المجتمع الرّأسمالي المتقدّم، لم تعد مجالًا للتّحرّر وبناء الوعي النّقدي، بل تحوّلت إلى أداة للسّيطرة وإعادة إنتاج الهيمنة. فمن خلال ما سمّاه هوركهايمر وأدورنو "صناعة الثّقافة"، أصبحت المنتجات الثّقافية تُنتج وفق منطق السّوق والرّبح، ممّا أدّى إلى تشكيل وعي زائف يجعل الأفراد يتكيّفون مع النّظام القائم بدل مساءلته. وهكذا لم تعد السّيطرة تُمارس عبر الإكراه المباشر، بل عبر تشكيل الوعي ذاته، حيث يتم دمج الأفراد نفسيًا وثقافيًا داخل النّظام، وهو ما يعكس تحوّل الثّقافة من مجال للتّحرّر إلى آلية للضّبط الاجتماعي.

4- يمكن أن نستبين أنّ أزمة المجتمعات الحديثة، كما يُشخّصها يورغن هابرماس، لا تكمن فقط في اختلالات مؤسّساتية أو سياسية ظرفية، بل تعبّر عن أزمة أعمق تمس البنية العقلانية الّتي يقوم عليها الاندماج الاجتماعي ذاته. فمع تمدّد الأنساق الاقتصادية والإدارية، الّتي تشتغل وفق وسائط المال والسّلطة إلى مجالات كانت تقليديًا خاضعة لمنطق التّفاهم، يتعرّض عالم الحياة إلى عملية استعمار منهجية تؤدّي إلى تآكل الفعل التّواصلي وتشويه آليات التّفاهم البينذاتي. ونتيجة لذلك، يفقد العقل الاجتماعي وظيفته

الجوهرية كأفق لتنسيق الأفعال عبر الحوار، ليحل محلّه منطق أداتي يقوم على الضّبط الاستراتيجي والتّكيف مع إكراهات النّسق. ومن هنا، تتحدّد المهمّة النّقدية للمشروع الهابرماسي في إعادة الاعتبار للعقلانية التّواصلية بوصفها الأساس القادر على ترميم عالم الحياة وتحرير التّفاعل الاجتماعي من تقييد العقل الأداتي، وإعادة تأسيس أشكال الاندماج الاجتماعي على قاعدة التّفاهم الحر والاعتراف المتبادل.

5- أثبت التّحليل أنّ التّربية والتّعليم يُمثّلان أدوات فعّالة لتعزيز القدرات التّداولية للفاعلين الاجتماعيين، وتنمية مهارات النّقد والحجاج والمشاركة في النّقاش العمومي، فالمدارس والجامعات، عند إدارتها وفق منطق الحوار والاعتراف المتبادل، تُساهم في إعادة إنتاج عقل اجتماعي قادر على التّواصل الحر والمسؤول.

6- يعتبر عالم الحياة عند هابرماس ليس مجرد خلفية سوسيولوجية محايدة، بل هو بنية رمزية متكاملة تتلاحم فيها الثّقافة والمجتمع والشّخصية في علاقة وظيفية عضوية. فالثّقافة تمد الفاعلين بمخزون المعاني، والمجتمع يؤطّر تفاعلاتهم ضمن نسق من القواعد والمعايير المشروعة، في حين تتكوّن الشّخصية عبر التّنشئة الاجتماعية بوصفها حاملة للكفاءات التّواصلية الّتي لها القدرة على إعادة إنتاج هذا النّظام الرّمزي. وعليه، فإنّ استمرارية عالم الحياة مشروط بالتّلاحم بين هذه الأبعاد الثّلاثة وأي خلل يصيب أحد هذه الأبعاد يؤدّي مباشرة إلى عدم تحقّق الفهم المشترك والتّضامن الاجتماعي. وبذلك تعتبر التّربية الآلية الجوهرية الّتي تضمن إعادة إنتاج العالم المعيش بوصفها الوسيط الّذي تنتقل عبره المعاني والقيم والكفاءات من جيل إلى آخر، بما يحفظ الطّابع التّواصلي للمجتمع ويصون شروط إمكان العقلانية التّواصلية.

7- بيّن التّحليل أنّ القيم الأخلاقية مثل الاحترام المتبادل والعدالة والتّضامن، تُشكّل إطارًا معياريًا يوجّه التّفاعل الاجتماعي، ويحول دون التّحوُّل إلى تواصل استراتيجي أو مهيمن. وتُتيح هذه القيم، جنبًا إلى جنب مع التّربية إمكانية استعادة التّفاعل العقلاني وإعادة بناء الشّرعية الاجتماعية.

8- إنّ إصلاح العقل الاجتماعي ليس مهمةً فوريةً أو تلقائيةً، بل عمليةً تدريجيةً تتطلّب دمج الفعل الكلامي، التّربية، والقيم الأخلاقية داخل الفضاء الاجتماعي، هذا الإصلاح ممكن إلى حد كبير في المجتمعات الحديثة، شرط تفكيك العوائق البنيوية والتّواصلية

وتعزيز الثّقافة الحوارية والنّقدية، بما يضمن انتقال التّواصل الاجتماعي من مجرّد أداء وظيفي إلى فعل تواصلي معياري وحر.

خاتمة

خاتمة:

بناءً على المسار التّحليلي الّذي رسمته هذه الأطروحة، أمكن استخلاص جملة من النّتائج المترابطة الّتي تبرز وحدة المشروع الفكري ليورغن هابرماس، وتكشف في الآن ذاته عن راهنيته النّقدية وإمكاناته الإصلاحية، فقد بيّن الفصل التّمهيدي أنّ نشأة فكر هابرماس لا يمكن فصلها عن السّياق التّاريخي – الفلسفي الّذي تميّز بتحوّلات عميقة عرفتها أوروبا ما بعد الحداثة، حيث تهاوت السّرديات الكبرى، وتعرّض العقل الأداتي لنقد جذري بسبب اختزاله للإنسان في بعده الوظيفي. وفي هذا الأفق المأزوم، تبرز العقلانية التّواصلية بوصفها استجابة فلسفية تحاول إنقاذ العقل من انغلاقه الأداتي، وإعادة تأسيسه على الحوار والتّفاهم، والاعتراف المتبادل، بما يجعلها من أهم الرّهانات الفلسفية في الفكر المعاصر.

وانطلاقًا من هذا السّياق، خُصص الفصل الأوّل لتحليل نظرية الفعل الكلامي باعتبارها الإطار النّظري والمفاهيمي الّذي استند إليه هابرماس في بلورة مشروعه. وقد أظهر هذا الفصل أنّ الفعل الكلامي، كما تطوّر من أوستين إلى سيرل لم يعد مجرد تحليل لغوي للمنطوق، بل تحوّل مع هابرماس إلى نظرية اجتماعية تداولية، تتأسّس على إدّعاءات الصّدق والصّحة المعيارية، والإخلاص. وهكذا يتجاوز الفعل الكلامي بعده اللّساني الضّيق ليغدو آلية عقلانية للتّنسيق الاجتماعي، ومفتاحًا لفهم إمكان التّفاهم بين الذّوات داخل العالم المعيش.

ولقد كان مكمن المشكلة في الفصل الثّاني يرتبط بالتّركيز على الأسس الفلسفية للعقلانية الاجتماعية عند هابرماس، مبرزًا امتداده النّقدي لمدرسة فرانكفورت، مع تجاوزه لنزعتها التّشاؤمية إزاء العقل. وقد تبيّن أنّ هابرماس يعيد بناء المشروع النّقدي على أسس تواصلية، حيث يصبح الفعل الكلامي أساسًا لعقلانية غير قهرية، ويغدو الخطاب فضاءً لتشكّل العقل الاجتماعي عبر المشاركة والحجاج، والتّداول الحر. وبذلك تتأسّس العقلانية الاجتماعية لا على السّيطرة أو المنفعة بل على إمكان الوصول إلى توافق عقلاني بين الفاعلين، فلقد أفضى تحليل البنية العميقة للمجتمعات الحديثة إلى الإقرار بأنّ أزمة الحداثة

ليست أزمة عقل، بل أزمة اختزال العقل في بعد أداتي، بما أدّى إلى استعمار عالم الحياة وإفراغ التّفاعل الاجتماعي من محتواه المعياري. غير أنّ هابرماس كشف في مقابل هذا التّشخيص النّقدي، عن أفق إمكان كامن في البنية اللّغوية للتّفاعل الّتي تتأسّس على التّفاهم القائم على قوة الحجة لا حجة القوة، الأمر الّذي يفضي إلى إعادة بناء الشّرعية والمعنى. ومن ثم، فإنّ العقلانية التّواصلية لا تبرز كبراديغم نظري، بل بوصفها أفقًا تحرّريًا يؤسّس لإمكان استعادة الفاعلين لقدرتهم على المشاركة في إنتاج المعايير الّتي تُنظّم حياتهم المشتركة. وبهذا المعنى، يبرز المشروع الهابرماسي كمحاولة فلسفة تعيد وصل العقل بذاته من خلال تحريره من هيمنة النّسق وإعادة توجيهه نحو أفق تواصلي تحرّري يجعل من التّفاهم أساسًا للاندماج الاجتماعي، ومن الاعتراف المتبادل شرطًا لإمكان تحقيق حداثة قادرة على نقد ذاتها واستكمال مشروعها في الآن نفسه.

ولقد أبصرنا في الفصل الثّالث ضرورة منهجية تقتضي وضع جسر انتقالي ينقل الأطروحة من المستوى النّظري إلى أفق التّطبيق، فتمّت مناقشة إمكان إصلاح العقل الاجتماعي من خلال الفعل الكلامي، وقد أظهر هذا الفصل أنّ تطبيقات الفعل الكلامي في المجال الاجتماعي تكشف عن طاقة معيارية قادرة على مواجهة عوائق التّواصل العقلاني مثل الهيمنة، والتّشييء، والتّشويه الأيديولوجي للخطاب، ورغم هذه العوائق، تظل إمكانات الإصلاح قائمة، شريطة تفعيل شروط التّواصل التّداولي، وإرساء فضاءات عمومية قائمة على النّقاش الحر والمشاركة المتكافئة.

وخلاصة القول، تؤكّد أطروحتنا أنّ مشروع هابرماس لا يقدّم مجرد نظرية في اللّغة أو التّواصل، بل يطرح تصوّرا متكاملا لعقلنة المجتمع يقوم على إعادة الاعتبار للبعد التّواصلي في الفعل الإنساني، فالعقلانية التّواصلية، كما بيّنت فصول البحث، تمثّل أفقًا نقديًا وإصلاحيًا يسعى إلى تجاوز أزمات الحداثة دون السّقوط في نسبية ما بعد الحداثة ويؤسّس لإمكان قيام مجتمع ديمقراطي تُبنى معاييره وقيمه من داخل الخطاب العقلاني المشترك. ومن ثم، فإنّ الفعل الكلامي يظل أحد أهم المفاتيح الفلسفية لفهم إمكان إصلاح العقل الاجتماعي في عالم معاصر تتنازعه أزمات المعنى والشّرعية.

وفي أفق استكمال هذا المسار التّحليلي، برزت مقاربات نقدية أعادت مساءلة مشروع يورغن هابرماس من زاوية حدوده النّظرية وإمكاناته التّاريخية، ومن بينها القراءة الّتي قدّمها خلدون النّبواني "الحداثة المحافظة، قراءات نقدية في أفكار هابرماس"، وهي عبارة عن محاضرة ألقاها في 31 أكتوبر 2014 في معهد غوته في باريس أثناء مؤتمر دولي نظّمته جامعة السّوربون بين 29 و31 أكتوبر بعنوان "منظورات الدّيمقراطية في مواجهة تحوّلات الرّأسمالية: حوار مع يورغن هابرماس"، حيث حضر هابرماس نفسه هذا المؤتمر. ولقد تضمّن الكتاب عنوانًا دالًا هو "إشكالية الحداثة: عودة إلى جدل قديم" بما يحيل إلى استئناف نقاش فلسفي لم يُحسم بعد، أراد من خلاله إعادة طرح سؤال الحدود والإمكان معا. إذ أبرز النّبواني من خلال هذا العنوان أنّ هابرماس لم يول اهتمامًا كبيرًا في كتاباته لمشكلة الفن والاستيطيقا إلّا في مواضع قليلة وهي "الحداثة مشروع لم يكتمل (1980)، ومجلدين ضخمين لـ: نظرية الفعل التّواصلي (1981)، والخطاب الفلسفي للحداثة (1985)، والّتي شهدت حضورًا، لنقل أوضح لعلاقة الحداثة بالاستيطيقا"[1]. ومنه توصّل النّبواني إلى أنّ فكرة العقل التّواصلي الّتي أراد من خلالها هابرماس تجاوز التّناقض بين ما أُطلق عليه العقل وآخره L’ autre de la raison، أي تجاوز العقل المتمركز على الذّات من خلال العقلانية التّواصلية ليصل إلى مفارقة أنّه هو أيضًا يتحوّل إلى إقصاء ذاته، مبرّرًا ذلك بإقصاء فكرة الاستيطيقا في أبحاثه الفلسفية دون قصد فهو وجه آخر للإقصاء، حيث يقول النّبواني: "حاولت أعلاه إذن بامتحان المكانة الّتي يوليها هابرماس للفن والأدب – اللّذين يمثّلان بامتياز "آخر العقل" – في أعماله حول الحداثة، للتّحقّق من "إدعاءات الصّلاحية" للعقل التّواصلي الّذي يزعم حل الخلاف بين العقل وآخره بعقل تواصليّ يلغي التّناقض بينهما وانتهيت إلى أنّه وبإقصائه الاستيطيقا، دون أن يقصد ذلك، ممثّلة بالفن والأدب فإنّ النّظرية التّواصلية لهابرماس لا تنجو هي بدورها من هيمنة الفلسفة المتمركزة على العقل وعلى الذّات لأنّها هي كذلك تُقصي آخرها"[2]، لينتهي النبواني في آخر ورقته البحثية، ليؤكّد أنّ هابرماس رد على محاضرته بقوله: "ينتقد خلدون النّبواني مسائل متعلّقة بالإستيطيقا طرحتها في سياق الجدل الفلسفي حول الحداثة. أعترف له بذلك فأنا نفسي لست راضيًا عن الملاحظات الّتي

[1] خلدون النّبواني، الحداثة المحافظة، قراءات نقدية في أفكار هابرماس، مرجع سابق، ص 27.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

أبديتها حول الموضوع في مناسبات مختلفة. في ألمانيا كانت أوّلًا أبحاث ألبرت فيلمر وطلابه السّابقين كريستوف مينكه ومارتن سيل من وسّعت نظرية أدورنو كجزء أساسي من المبحث الجمالي"[1].

ومن خلال قراءتي أردت أن أستلهم أنّ هذه الفكرة الهابرماسية الّتي انتهى من خلالها هو ذاته كفيلسوف أراد أن يُكمل مشروع الحداثة ويُعقلن المجتمع من خلال الفعل الكلامي والتّواصلي إلّا أنّه انتهى – حسب النّبواني – إلى إقصاء ميدان من ميادين الثّقافة الّتي ترتبط بعالم الحياة وهو الفن الأمر الّذي سيعيد طرح الكثير من الإشكالات البحثية حول هابرماس، تفتح آفاقا للتّفكير مع هابرماس ضد هابرماس، فهل نجح هابرماس من خلال تصوّره للعقلانية التّواصلية، في تقديم أفق نقدي قادر على إنقاذ الحداثة من انحرافاتها الأداتية وتجاوز أزماتها خصوصا في ظل التّحدّيات الّتي يشهدها المجال السّياسي المعاصر؟

وفي ضوء ما قدّمه ألكسندر نويمان في كتابه "بعد هابرماس، النّظرية النّقدية لم تقل كلمتها الأخيرة" ينقل الإشكال إلى مستوى أعمق، متسائلًا عن مدى تماسك المشروع الهابرماسي ذاته، وعن قدرته الفعلية على تجاوز الأزمات البنيوية الّتي يدّعي معالجتها حيث يتبيّن أنّ مشروع العقلانية التّواصلية رغم طابعه التّحرري وطموحه إلى إنقاذ الحداثة من انحرافاتها الأداتية، يظل رهين أفق معياري، قد لا يُلامس تمامًا تعقيد الواقع التّاريخي وتشابك علاقات السّلطة فيه، فإذا كان هابرماس قد سعى إلى تجاوز الحتميات الماركسية والقطيعات ما بعد الحداثية عبر إعادة تأسيس إمكان التّفاهم العقلاني، فإنّ السّؤال الّذي يظل مفتوحًا هو ما إذا كانت شروط هذا التّفاهم قادرة فعلًا على مقاومة البنيات الاقتصادية والسّياسية الّتي تُعيد إنتاج اللّامساواة والهيمنة بصورة مستمرة حيث يقول نويمان: "لقد بلغت مقاربة هابرماس التّجميعية، وتلفيقيته الفكرية، ونزعته الفدرالية السّياسية، ومركزيته الأوروبية ذروتها اليوم من خلال موقف يتجنّب فيه رؤية حجم الأضرار على المستويات الاجتماعية والثّقافية والسّياسية، ويتفادى التّفكير في هذا الوضع بشكل رايكالي فيما يخص جميع تطوّراته الممكنة"[2]. ومن ثم، فإنّ قيمة المشروع الهابرماسي لا تكمن فقط في كونه بديلًا نظريًا، بل

[1] المرجع السّابق، ص 37.

[2] نويمان ألكسندر، بعد هابرماس، النّظرية النّقدية لم تقل كلمتها الأخيرة، مرجع سابق، ص 25.

في كونه أفقًا إشكاليًا يدفعنا إلى التّفكير في حدود الحداثة نفسها: فهل يكفي إصلاح العقل من الدّاخل عبر التّواصل، أم أنّ الأزمة أعمق من أن تُحل داخل الإطار الّذي أفرزها؟ بهذا المعنى، يغدو الفكر الهابرماسي ليس خاتمة للنّظرية النّقدية، بل لحظة من لحظات تجدُّدها الدّائم، حيث يبقى الرّهان مفتوحًا بين إمكان التّفاهم ومقاومة الواقع.

هذا، وفضلًا عن الانتقادات السّابقة، يمكن أن نستبين أنّ الحداثة وفق تصور هابرماس لم تنتقد العقل فحسب، بل أعادت بناءه على أساس تواصلي، ولم ترفض العقل بل رفضت اختزاله في حسابات النّجاعة والوسائل وأعادت تأسيسه على العقلانية بوصفها قدرة لغوية تواصلية لها القدرة على التّفاهم والتّبرير المعياري، ولا يعني هذا الانتقال إلغاءً للعقل الأداتي بل ضبط مجاله داخل الأنظمة الوظيفية، ومنع تمدّده إلى العالم المعيش حيث تكون العقلانية التّواصلية مشرّعة لتنسيق الفعل الاجتماعي واستعادة البعد القيمي للعقل حيث وُصف هابرماس بأنّه "المعبّر عن التّنوير العقلي في القرن العشرين والحريص على تكوين رأي عام واع حر ومستنير"[1]، ولكن بالنّظر إلى الأصل اليهودي لهابرماس من حيث المعتقد والأصل، يتمظهر الفكر الهابرماسي في إرادة التّأسيس لعقلانية تواصلية يهدف من خلالها تأسيس احترام الأقليات داخل المجتمعات الغربية، لذلك كانت فلسفة التّواصل دفاعًا عن اليهود المنبوذين في العالم ومنحهم فرصة التّواصل عن طريق الحوار والنّقاش، فلقد أراد هابرماس مجاوزة العقلانية الأداتية لأنّ التّقنية لم تكن بريئة ووقعت في براثن السّياسة والأيديولوجيا، ولكن عُمق خطابه أيضا لم يكن بريئًا بل كان عبارة عن أيديولوجيا.

ولقد استلهمتُ هذه الفكرة من الخلاصة الفكرية لنورة بوحناش في مقال بعنوان: "العقل والأسطورة: بين أوشفيتس وفلسطين" ضمن كتاب جماعي "القضية الفلسطينية"، الواقع المؤلم والتّحرير المأمول"، حيث تستبصر أنّ فيلسوف العقلانية التّواصلية رغم طموحه الكوني، ما يزال يُؤطّر الفضاء العمومي ضمن أفق غربي المرجعية، بحيث يبدو انفتاحه الكوني مشروطًا بحدود جغرافيته الثّقافية والعرقية، لا متجاوزًا لها تجاوزًا فعليًا، فكان دفاعًا عن الكيان الصّهيوني وإسقاطًا للحق الفلسطيني في المشاركة العقلانية الحرة داخل الفضاء الإنساني فكانت فلسفته بيانًا "عن فقدان نظرية التّواصل لبعدها الأخلاقي الإنساني، وبالتّالي الانكماش في الغيتو الأوروبي، لقد بيّن الموقف الهابرماسي عدم فعالية أخلاق التّواصل

[1] أبو النّور حسن أبو النّور حمدي، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، مرجع سابق، ص 61.

ووعدها بحقوق الإنسان فكانت الفلسفة التّواصلية تفكيرًا من أجل الصّهيونية وحقوق الإنسان لم تتحسّس الحق كقيمة تُرجع المساواة في الفضاء التّواصلي، وعليه وقع هابرماس في المزالق العرقية والذّاتية، عندما شهد عمله على تنظيره الفلسفي"[1]. وبذلك ينفتح بحثنا على استشكالات تُحدّد آفاقًا بحثية مستقبلية عن إمكانية التّفكير في عقلنة اجتماعية تواصلية خارج الهوية الغربية، فهل سيظلّ كوجيتو التّواصل، كوجيتو "مجروحًا" بلغة فتحي المسيكني بفعل انكسارات الحداثة وتشظّي الذّوات في أفق ما بعد الميتافيزيقا، أم أنّ أفق العقلانية التّواصلية سيُتيح إمكان إلتئام هذا الجرح عبر إعادة تأسيس الذّات داخل فضاء التّفاهم والاعتراف؟

[1] نورة بوحناش، العقل والأسطورة: بين أوشفيتس وفلسطين، مقال ضمن كتاب جماعي القضية الفلسطينية، الواقع المؤلم والتّحرير المأمول، تقديم نواف التّكروري، تنسيق أحمد الفراك، هيئة علماء فلسطين ومؤسّسة الإمام عبد السّلام ياسين، ط 1، 2025، المغرب / تركيا، ص 114.

قائمة

المصادر والمراجع

1. المصادر باللّغة العربية:

1. هابرماز يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط1 ، 2010، الجزائر العاصمة، الجزائر.
2. هابرماس يورغن، أخلاقيات الحوار، ترجمة أحمد الصّادقي، منتدى العلاقات العربية والدّولية، ط 1، 2019، الدّوحة، قطر.
3. هابرماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط 1 2002، اللّاذقية، سورية،
4. هابرماس يورغن، ثلاثة نماذج معيارية للدّيمقراطية، ترجمة محمد الأشهب، مجلة ثقافات 2009، البحرين.
5. هابرماس يورغن، الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة تبيُّن للدّراسات الفلسفية والنّظريات النّقدية، المجلد 1، العدد 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2012، الدّوحة، قطر.
6. هابرماس يورغن، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة حسن صقر، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط1، 2019، اللاّذقية، سورية.
7. هابرماس يورغن، العلم والتّقنية كـ "إيديولوجيا"، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل ط2، 2021، بغداد، العراق.
8. هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، راجع التّرجمة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط 2، 2015، بيروت، لبنان.
9. هبرماس يورغن، نظرية الفعل التّواصلي، عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، المجلد الأول، ط 1 2020، بيروت، لبنان.
10. هبرماس يورغن، نظرية الفعل التّواصلي، في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، مجلد 2، ط 1، 2020، بيروت لبنان.
11. هابرماس يورغن، وآخرون، قوة الدّين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، تحرير وتقديم إدواردو مندييتا، جونانتويربن، كلمة الختام كريغ كالهون، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد، ط 2، 2023، بيروت، لبنان.

2. المصادر باللّغة الأجنبية:

1 Habermas Jürgen, De l'éthique de la discussion, traduit de l'allemand Mark Hunyadi, Flammarion, 2023, Paris, France.

2 Habermas Jürgen, Droit et démocratie entre faits normes, Traduit de l'allemand par Rainer Rchlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 1997, France.

3. Habermas Jürgen, Écrits politique, Culture, droit, histoire, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, et Rainer Rochlitz, Flammarion, 1999, France.

4. Habermas Jürgen, Espace public et démocratie délibérative: un tournant, traduit de l'allemand par Frédéric Joly, Gallimard, Janvier 2023, France.

5. Habermas Jürgen, Idéalisations et communication, Agir communicationnel et usage de la raison, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Fayard, Octobre 2006, France.

6. Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales et autre essais, traduit de l'allemand avec un avant-propos par Rainer Rochlitz. Puf, édition 1 Février 2005, Paris.

7. Habermas Jürgen, Morale et communication conscience morale et activité communicationnelle, traduction et introduction par Christian Bouchindhomme, Flammarion, Janvier 1999, France.

3. المراجع باللّغة العربية:

1. إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، منشورات الاختلاف، ط 1، 2010، الجزائر العاصمة، الجزائر.
2. أبو السّعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، وبحوث فلسفية أخرى، مؤسّسة هنداوي 2021، الإسكندرية، مصر.
3. أبو النّور حسن أبو النّور حمدي، يورجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2012، بيروت، لبنان.
4. إدريس سوزان عبد الله، لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، عنف التّكنولوجيا، عنف الإعلام، الواقع الافتراضي، منشورات ضفاف، ط 1، 2018، لبنان.
5. إدواردز تيم، النّظرية الثّقافية، وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة، ترجمة وتقديم محمود أحمد عبد الله المركز القومي للتّرجمة، ط 1، 2012، القاهرة، مصر.

6. أدورنو ثيودور، وآخرون، الصّناعة الثّقافية، من منظور النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، ترجمة كمال بومنير، تقديم ثريا بن مسمية، دار ميم للنّشر، ط 1، 2024 الجزائر.
7. آسون بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1998، بيروت، لبنان.
8. أفاية محمد نور الدّين، الحداثة والتّواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، ط 2، 1998، الدّار البيضاء، المغرب.
9. إنغليز ديفيد، هيوسون جون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثّقافة، ترجمة لما نصير، مراجعة فيز الصُياغ المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2013، بيروت، لبنان.
10. أورو سيلفان، ديشان جاك، كولوغلي جمال، فلسفة اللّغة، ترجمة بسام بركة، مراجعة ميشال زكريا مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2012، بيروت، لبنان.
11. أوستن جون لانغشو، الفعل بالكلمات، ترجمة طلال وهبة، تحقيق جايمس أوبي أورمسن ومارينا سبيسا، هيئة البحرين للثّقافة والآثار، ط1، 2019، المنامة، مملكة البحرين.
12. باومان زيجمونت، الحداثة السّائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، ط1، 2016، بيروت، لبنان.
13. باومان زيجمونت، ليونيداس دونسكيس، الشّر السّائل، العيش مع اللاّبديل، ترجمة حجّاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، الشّبكة العربية للأبحاث، ط 1، 2018، بيروت، لبنان.
14. بلانشيه فيليب، التّداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2007، اللاّذقية، سورية.
15. بلعقروز عبد الرّزاق، الاتصاف بالتفلسف، التربية الفكرية ومسالك المنهج، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط 1، 2022، بيروت، لبنان، الكويت، لبنان.
16. بلعقروز عبد الرّزاق، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، ط 1، 2013 بيروت، لبنان.
17. بلعقروز عبد الرّزاق، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، منتدى المعارف، ط 2، 2019، بيروت، لبنان.
18. بغورة الزّواوي، الفلسفة واللّغة، نقد "المنعطف اللّغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطّليعة، ط 1 2005، بيروت، لبنان.
19. بن تومي اليامين، فلسفة اللّغة، قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع ط 1، 2013، الجزائر.
20. بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجرس، دار أويا للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 1 1998، طرابلس، ليبيا.

21. بومنير كمال، جدل العقلانية في النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، ط 1 2010، الجزائر العاصمة، الجزائر.
22. بومنير كمال، قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنّشر والتّوزيع ط 1، 2012، الجزائر.
23. بومنير كمال، النّظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدّار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2010، بيروت، لبنان.
24. التّكروري نواف، القضية الفلسطينية، الواقع المؤلم والتّحرير المأمول، تنسيق أحمد الفراك، هيئة علماء فلسطين ومؤسّسة الإمام عبد السّلام ياسين، ط 1، 2025، المغرب / تركيا.
25. جاب الله عبد الفتاح، فلسفة اللّغة والمنطق، دراسة في فلسفة ستراوسن، الوراق للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2014، عمان، الأردن.
26. جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، ط 1 2008، الجزائر العاصمة، الجزائر.
27. جودة حيدر عبد السّادة، المنعرج الفلسفي، أثر فلسفة اللّغة في تحوّل الخطاب الفلسفي المعاصر دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2024، اللاّذقية، سورية.
28. حرفي سوزان، حوارات مع الدّكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر ط 1، 2009، دمشق، سوريا.
29. الحمد مناف، في اللّيبيرالية، أصولها، تحوّلاتها، وعلاقاتها، مؤمنون بلا حدود للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2023، الشّارقة، الإمارات العربية المتحدة.
30. حمود جمال، فلسفة اللّغة عند لودفيغ فتغنشتاين، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر.
31. حنيفي جميلة، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التّواصلية، منشورات الجمعية الجزائرية للدّراسات الفلسفية، 2016، الجزائر.
32. الحيدري إبراهيم، النّقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار السّاقي، ط 1، 2012، بيروت، لبنان.
33. خريسان باسم علي، ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثّقافي الغربي، دار الفكر، ط 1 2006، دمشق، سورية.
34. الخويلدي زهير، تشريح العقل الغربي، مقابسات فلسفية في النّظر والعمل، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2013، الجزائر.
35. دوغان مارك، لابي كريستوف، الإنسان العاري، الدّكتاتورية الخفية للرّقمية، ترجمة سعيد بنكراد المركز الثّقافي للكتاب، ط 1، 2020، الدّار البيضاء، المغرب.

36. دوتيي جان فرانسوا، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر،
37. ديكارت روني، مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبل، موفم للنّشر، 1991، الجزائر.
38. راينو فيليب، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم محمد جديدي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر.
39. روبول آن، موشلار جاك، التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، ترجمة سيف الدّين دغفوس محمد الشّيباني، مراجعة لطيف زيتوني، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ط 1، 2003، بيروت لبنان.
40. روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم عادل العوا، عويدات للنّشر والطّباعة، ط 1، 2003، بيروت، لبنان.
41. ريكاناتي فرانسوا، فلسفة اللّغة و"الذّهن"، ترجمة الحسين الزّاوي، ابن النّديم للنشر والتّوزيع 2008، الجزائر.
42. سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنّشر، ط 1، 2000، الدّار البيضاء المغرب.
43. سيرل جون، العقل واللّغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2006، الجزائر العاصمة، الجزائر.
44. سينتومير إيف، الدّيمقراطية المستحيلة؟ السّياسة والحداثة عند فيبر وهبرماس، ترجمة جورج كتورة، مراجعة جان جبور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2023، بيروت لبنان.
45. الشّقيري عبد المنعم، العقلنة عند ماكس فيبر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1 2021، بيروت، لبنان.
46. صبرة أحمد، التّفكير الاستعاري في الدّراسات الغربية، مجلة علامات في النّقد، العدد 49، 1 سبتمبر 2003، السّعودية.
47. عتيبي لذة، فيتغنشتاين والمعنى، منتدى المعارف، ط 1، 2020، بيروت، لبنان.
48. علوش نور الدّين، فلسفة السّلطة السّياسية عند هيبرماس، دار الرّافدين، ط 1، 2016، بيروت لبنان.
49. علوي حافظ إسماعيلي، التّداوليات علم استخدام اللّغة، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، ط 2 2014، إربد، الأردن.

50. غودار إلزا، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود، تحوّلات الأنا في العصر الافتراضي، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثّقافي في الكتاب، ط 1، 2019، الدّار البيضاء، المغرب.
51. العيادي عبد العزيز، ربوح البشير، فلسفة الفعل، من محاولات التّأسيس إلى آفاق النّقد، منشورات الاختلاف، ط 1، 2015، الجزائر العاصمة، الجزائر.
52. فتغنشتاين لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرّزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2007، بيروت، لبنان.
53. فروم إريك، الإنسان المستلب وآفاق تحريره، ترجمة وتعليق حميد لشهب، تقديم راينرفونك، شركة نداكوم، 2003، الرّباط، المغرب.
54. فلوري لوران، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط 1، 2008 بيروت، لبنان.
55. فيبر ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرّأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
56. فيخته ي . غ، خطابات إلى الأمة الألمانية، ترجمة سامي الجندي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر ط 1، 1979، بيروت، لبنان، ص189.
57. فيري جان مارك، فلسفة التّواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط 1 2006، الجزائر العاصمة، الجزائر.
58. فيغرسهاوس رولف، مدرسة فرانكفورت، تاريخها وتطوّرها النّظري وأهميتها السّياسية، ترجمة عصام سليمان، غانم هنا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2022، بيروت لبنان.
59. كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص تأمّلات في التّربية – ما هي الأنوار؟ – ما التّوجه في التّفكير؟ ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنّشر، ط 1، 2005، صفاقس، تونس.
60. كريب إيان، النّظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد 244، يناير 1999، الكويت.
61. كريسعان بلقاسم، مدخل جديد لقراءة هابرماس، العقل التّواصلي وأفق الدّيمقراطية التّداولية، دار العروبة للنّشر والتّوزيع، 2025، عمان، الأردن.
62. كليجز ماري، وآخرون، ما بعد الحداثة، دراسات في التّحولات الاجتماعية والثّقافية في الغرب، ترجمة حارث محمد حسن، باسم علي خريسان، تقديم علي عبود المحمداوي، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2018، الجزائر.
63. لارين جورج، الإيديولوجيا والهوية الثّقافية، الحداثة وحضور العالم الثّالث، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، ط 1، 2002، القاهرة، مصر.

64. لوبون غوستاف، سيكولوجية الجماهير، ترجمة أحمد فتحي زغلول، عصير الكتب للنّشر والتّوزيع 2012، مصر.
65. ليبوفتسكي جيل، عصر الفراغ، الفردانية المعاصرة وتحوّلات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدّراسات، ط 1، 2018، بيروت، لبنان.
66. ليبوفتسكي جيل، مملكة الموضة زوال متجدّد، الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، تقديم وترجمة دينا مندور، المركز القومي للتّرجمة، ط 1، 2017.
67. ليبوفتسكي جيل، سيرو جان، شاشة العالم، ثقافة – وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة وتقديم راوية صادق، المركز القومي للتّرجمة، ط 1، 2012، القاهرة، مصر.
68. ليوتار جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، انتقاء وترجمة وتعليق السعيد لبيب، مراجعة عبد العلي معزوز، المركز الثّقافي العربي، ط 1، 2016، الدّار البيضاء المغرب.
69. ليوتار جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي، تقرير عن المعرفة، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنّشر والتّوزيع، ط 1، 1994، القاهرة، مصر.
70. المحمداوي علي عبود، الإشكالية السّياسية للحداثة، من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل هابرماس أنموذجا، دار الأمان، ط 1، 2011، الرّباط، المغرب.
71. المحمداوي علي عبود، خطابات المابعد، منشورات الاختلاف، ط 1، 2013، الجزائر العاصمة الجزائر.
72. المحمداوي علي عبود، خطابات المابعد، منشورات الاختلاف، ط 1، 2013، الجزائر العاصمة الجزائر.
73. المحمداوي علي عبود، "يورغن هابرماس" العقلانية التّواصلية في ظل الرّهان الاتيقي في نقد العلموي والدّيني والسّياسي، النّاصر عبد اللّاوي، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2013 الجزائر.
74. المسكيني فتحي، الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، ط 1، 2013، الدّار البيضاء، المغرب.
75. مصدق حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النّظرية النّقدية التّواصلية، المركز الثّقافي العربي، ط 1، 2005، الدّار البيضاء، المغرب.
76. معروف طارق، فلسفة كارل أتو آبل الأخلاقية، وإمكان تجاوز أزمات الإنسان في عصر العلم والتّقنية، ركاز للنّشر والتّوزيع، 2022، إربد، الأردن.
77. مهيبل عمر، إشكالية التّواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط 1، 2005 الجزائر العاصمة، الجزائر.

78. مهيبل عمر، كتابات خارج النّسق، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2020، الجزائر.
79. مهيبل عمر، من النّسق إلى الذّات، منشورات الاختلاف، ط 1، 2007، الجزائر العاصمة الجزائر.
80. موران إدغار، إلى أين يسير العالم؟ ترجمة أحمد العلمي، الدّار العربية للعلوم ناشرون، ط 1 2009، بيروت، لبنان.
81. ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة، مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، منشورات الاختلاف، ط 1 2009، الجزائر العاصمة، الجزائر.
82. النبواني خلدون، إلتباسات الحداثة، هابرماس في مواجهة دريدا، مؤمنون بلا حدود، ط 1 2022، بيروت، لبنان.
83. خلدون النّبواني، الحداثة المحافظة، قراءات نقدية في أفكار هابرماس، منشورات الاختلاف، ط 1 2024، الجزائر العاصمة، الجزائر.
84. نحلة محمود أحمد، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 2002 الإسكندرية، مصر.
85. نويمان ألكسندر، بعد هابرماس، النّظرية النّقدية لم تقل كلمتها الأخيرة، ترجمة كمال بومنير، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 2025، وهران، الجزائر.
86. هابر ستيفان، هابرماس والسّوسيولوجيا، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، ط 1 2012، الجزائر العاصمة، الجزائر.
87. هاردت مايكل، نيغري أونطونيو، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جتكر راجع النّص رضوان السّيد، مكتبة العبيكان، ط 1، 2002، الرّياض، المملكة العربية السّعودية.
88. هاريس روي، سوسير وفتجنشتين، قلسفة اللّغة ولعبة الكلمات، ترجمة فلاح رحيم، جامعة الكوفة سلسلة دراسات فكرية، ط 1، 2019، بيروت، لبنان.
89. هاو آلن، النّظرية النّقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، إشراف جابر عصفور، دار العين للنّشر، ط 1، 2010، الاسكندرية، مصر.
90. هوركهايمر ماكس، أدورنو ثيودور. ف، جدل التّنوير، شذرات فلسفية، ترجمة وتقديم، جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط 2، 2021، بيروت، لبنان.
91. هوركهايمر ماكس، خسوف العقل، ترجمة حسن العمراني، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 2، 1 مارس 2010، المغرب.
92. هونيث أكسل، وآخرون، الفضاء العمومي في المطارحات ما بعد الهابرماسية، قراءات في المفهوم والدّلالات والمآلات، ترجمة وتقديم كمال بومنير، GLD، ط 1 2022، تونس.

4. المراجع باللّغة الأجنبية:

1. Auroux Sylvain, Deschamps Jacques, Koulouchli Djamel, La philosophie du langage, Puf, Novembre 2004, France.
2. Michel Michel Blay, Grand Dictionnaire de la philosophie, C N R S Editions, 2005, France, p 491.
3. Dupeyrix Alexandre, comprendre Habermas, Armand Colin, 2009, France.
4. Fehlmann Maribel, Actes de langage et pouvoir des mots, Affranchissement, Bannissement, promesse, et serment dant les langues classiques, Université de Lausanne, 2005, Suisse.
5. Ferry Jean – Marc, Habermas l'éthique de la communication, Presses Universitaires de France, 1987, France.

5. المقالات باللّغة العربية:

1. محمد الأشهب، مراجعة كتاب: نظرية الفعل التّواصلي (المجلدان 1 – 2) ليورغن هابرماس، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، المجلد 12، العدد 45، 2023، الدّوحة، بيروت.
2. صبرة أحمد، التّفكير الاستعاري في الدّراسات الغربية، مجلة علامات في النّقد، العدد 49، 1 سبتمبر 2003، السّعودية.
3. هوركهايمر ماكس، خسوف العقل، ترجمة حسن العمراني، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 2، 1 مارس 2010، المغرب.

6. المقالات باللّغة الانجليزية:

1. Habermas Jürgen, The Idea of the Univrersity – Learning Processes, Translated by John R. Blazek, Published byM New German Critique,No 41, 1987, U S A,

7. المعاجم:

1. دورتيه جان فرانسوا، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، كلمة ومجد المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط 1، 2009، بيروت، لبنان.
2. سعيد جمال الدّين، المصطلحات والشّواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، أكتوبر 2007، تونس.
3. مانغونو دومينيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف ط 1، 2008، الجزائر العاصمة، الجزائر.

الملخص

الملخّص:

تُعالج هذه الأطروحة إشكالية عقلنة المجتمع في ضوء نظرية الفعل الكلامي التّواصلي عند هابرماس، انطلاقًا من نقد اختزال العقل في بُعده الأداتي داخل المجتمعات الحديثة. وتُبيّن الدّراسة أنّ إمكان العقلنة الحقيقية لا يتحقّق عبر الضّبط التّقني أو الهيمنة المُؤسّستية، بل من خلال ترسيخ أنماط تفاعل تقوم على التّفاهم اللّغوي والحجاج العقلاني والاعتراف المُتبادل.

وقد تناول البحث السّياق الفلسفي لنشأة فكر هابرماس، ثم عرض الإطار النّظري لنظرية الفعل الكلامي ومفاهيمها التّداولية، قبل الانتقال إلى تحليل الأسس الفلسفية للعقلنة الاجتماعية والتّمييز بين عالم الحياة والنّسق. كما استكشف إمكانات الإصلاح الاجتماعي الّتي يُتيحها الفعل التّواصلي، خاصّة فيما يتعلّق بتجديد الشّرعية السّياسية وتعزيز الفضاء العمومي والدّيمقراطية التّشاركية.

وتخلص الأطروحة إلى أنّ عقلنة المجتمع مشروع معياري – تواصلي يُراهن على قوة الحجة داخل فضاء حواري حر، بما يفتح أفقًا لإعادة بناء التّضامن الاجتماعي على أسس نقدية وتوافقية.

الكلمات المفتاحية: هابرماس – الفعل الكلامي – الفعل التّواصلي – عقلنة المجتمع – عالم الحياة – الإصلاح الاجتماعي .

Abstract

This thesis addresses the problem of rationalizing society in light of Habermas's theory of communicative speech act, starting with a critique of the reduction of reason to its instrumental dimension within modern societies. The study demonstrates that genuine rationalization is not achieved through technical control or institutional hegemony, but rather through establishing patterns of interaction based on linguistic understanding, rational argumentation, and mutual recognition.

The research examines the philosophical context of the emergence of Habermas's thought, then presents the theoretical framework of speech act theory and its pragmatic concepts, before moving on to analyze the philosophical foundations of social rationalization and the distinction between the lifeworld and the system. It also explores the possibilities for social reform offered by communicative action, particularly with regard to renewing political legitimacy and strengthening the public sphere and participatory democracy. The thesis concludes that the

rationalization of society is a normative-communicative project that relies on the power of argument within a free dialogical space, thus opening up a horizon for rebuilding social solidarity on critical and consensual foundations.

Keywords : Habermas – Speech Act – Communicative Act – Rationalization of Society – Lifeworld – Social Reform.

Résumé :

Cette thèse aborde le problème de la rationalisation de la société à la lumière de la théorie des actes de langage d'Habermas, en commençant par une critique de la réduction de la raison à sa seule dimension instrumentale au sein des sociétés modernes. L'étude démontre que la véritable rationalisation ne s'acquiert ni par le contrôle technique ni par l'hégémonie institutionnelle, mais plutôt par l'établissement de modes d'interaction fondés sur la compréhension linguistique, l'argumentation rationnelle et la reconnaissance mutuelle.

La recherche examine le contexte philosophique de l'émergence de la pensée d'Habermas, puis présente le cadre théorique de la théorie des actes de langage et ses concepts pragmatiques, avant d'analyser les fondements philosophiques de la rationalisation sociale et la distinction entre le monde vécu et le système. Elle explore également les possibilités de réforme sociale offertes par l'action communicative, notamment en ce qui concerne le renouvellement de la légitimité politique et le renforcement de l'espace public et de la démocratie participative. La thèse conclut que la rationalisation de la société est un projet normatif et communicatif qui repose sur la force de l'argumentation au sein d'un espace dialogique libre, ouvrant ainsi la voie à la reconstruction de la solidarité sociale sur des fondements critiques et consensuels.

Mots clés: Habermas – Acte de langage – Acte de communication – Rationalisation de la société – Monde vécu – Réforme sociale.