# العلم وأزمة المجتمع الغربي المعاصر
# (هابرماس نموذجاً)

**الدكتور رشيد الحاج صالح***

## الملخص

حاول هذا البحث تحليل النقد الخارجي والسياسي للعلم ومنجزاته من وجهة نظر هابرماس، والتوقف عند النتائج السلبية التي يتركها العلم في الحياة المعاصرة، ولاسيَّما عدم قدرته على المساعدة في تحقيق أهداف العدالة والحرية والمساواة، فالعلم إذا كان قد ساعد الإنسان على السيطرة على الطبيعة، فقد انقلب إلى أداة لسيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، واستعباده له سياسياً واقتصادياً.

كما قام البحث بتحليل مشروع هابرماس الداعي إلى نقد العلم الوضعي واستكشاف إمكانية إنشاء علوم جديدة تقوم على التواصل وفهم الآخر، تحل محل العلوم الأداتية الحالية القائمة على المادية والبعد الواحد.

وهذا يعني ضرورة إعادة النظر بالعلوم الراهنة التي حولت الإنسان من غاية للحياة إلى وسيلة، لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح والمنفعة، الأمر الذي أدى إلى تسليع عقله وأخلاقه وحريته.

* قسم الفلسفة - داب بالرقة – جامعة الفرات

**المقدمة:**

هل العلم وتطبيقاته التقنية هي المسؤولة عما يعانيه الإنسان الغربي المعاصر من مشكلات وضغوطات حوّلت حياته إلى كابوس كبير، وسجن ناعم يقض مضجعه؟ بحيث أخذ الاستلاب والتشيؤ يحيطان به من كل حدبٍ وصوب، وقد ضاعت منه العدالة والحرية والمساواة التي اعتقد أنه أصبح منها قاب قوسين أو أدنى. فالإنسان الغربي المعاصر أخذ يشعر أنه مجرد رقم في حسابات الشركات العابرة للقارات، وأنه يعيش حياة ليست ملكه، بحيث يخطط له في كل شيء، ويملك كل شيء في الوقت الذي لا يملك فيه لا إرادته ولا رأيه ولا حريته،فوسائل الإعلام هي التي تحدد له مواقفه السياسية، والأحزاب الممولة هي التي تحدد من سيكون رئيسه، والشركات الكبرى هي التي تفرض على برلمانه القوانين الاقتصادية التي تناسب مصالحها.

ناقش هذا البحث أن الانتقادات التي توجه للعلم والتقنية في الغرب الديمقراطي، وهل بالفعل يتحمل العلم مسؤولية عن عدم رضا الإنسان الغربي عن حياته؟ وإذا كان الأمر كذالك فما المطلوب من العلم اليوم؟ وأين يكمن الخلل؟

وقد اخترنا مناقشة الانتقادات التي توجه إلى العلم في الغرب من خلال تحليلنا لموقف الفيلسوف المعروف يورغن هابرماس من العلم المعاصر، وتأثيراته في حاضر البشرية ومستقبلها، ولاسيَّما أنَّه صَرَفَ حياته الفكرية لهذه القضية.

ويمكننا إيجاز مشروع يورغن هابرماس (1929ـــ...) الفكري بأنه محاولة لنقد الأوضاع الثقافية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الغربي المعاصر، عبر تحليل الدور السياسي للعلم والتكنولوجية في الأزمة المتفاقمة للإنسان في العالم الغربي. إذْ يتفرع نقده لذالك المجتمع ليتناول: تجاوزات ما بعد الحداثة على الحداثة من خلال انقلابها اللاأخلاقي على العدالة والحرية والمساواة، وتحول التقنية والعلم إلى أداة للسيطرة على المجمع، واستعباد الإنسان للإنسان، تفاقم قدرة الشركات الكبرى في

السيطرة على المجتمع الغربي، واستعادة مشروع الحداثة من جديد بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد.

أمَّا إستراتيجية مشروع هابرماس فتقوم على تحليل الأوضاع الحالية المعقدة للمجتمع الغربي واكتشاف مواطن الخلل فيه بغية فهمها، ثم طرح استراتيجيات بديلة تقوم بمعالجة مواطن الخلل من خلال ربط العلوم بالمصالح الثقافية والإنسانية للمجتمع، ونشر مبادئ "العقل التواصلي "لجعل البشر أكثر قدرة على التفاهم والتفاعل الإيجابي. أمَّا استراتيجية العقل التواصلي فتقوم على إعادة "التأمل الذاتي" في مختلف المعارف والعلوم، وإصلاح علاقة الفرد بذاته وبمجتمعه، الأمر الذي يسمح بإقامة العلاقة بين الأنا والآخر على أسس جديدة تقوم على التسامح، والسيرورات التواصلية، بوصفها العوامل الفاعلة في إخراج المجتمع المعاصر من أزمته التي يعيشها.

ولتحقيق هذا المشروع قام هابرماس بإنشاء مفهوم جديد للفلسفة يقوم على:

1 : تحرير الفلسفة من النزعة العلموية المعاصرة: التي تجعل العلم المفتاح لحل مشكلات المجتمع كلّها وتناسي سلبيات العلم كلّه التي بدأت تظهر خلال القرن العشرين.

2: ربط الفلسفة بما هو اجتماعي وسياسي: بحيث تتحول نظرية المعرفة التقليدية إلى "نظرية اجتماعية" تهدف إلى تحرير البشر من الاستلاب والتشيُّؤ والعنف.

3 : تأسيس نظرية نقدية للمجتمع: بهدف إعادة بناء الحياة الاجتماعية والسياسية على أسس إنسانية، وليست مادية، وذلك عن طريقة تأسيس عقلية تواصلية بين البشر تقوم على التفاعل والحوار، وتحل محل العقلية الأداتية المسيطرة في مجتمعاتنا، القائمة على المادية والبعد الواحد.

وقد رَكَّزَ هذا البحث على نقد هابرماس للعلم/التقنية بوصفه المسؤول عن الأزمة الاجتماعية، والسياسية التي يعيشها المجتمع المعاصر، لأنَّ هذا النقد هو المفتاح

الأساسي لفهم مشروع هابرماس الفكري، إذْ حاول فيلسوفنا في هذا النقد الكشف عن الدور السلبي الذي يؤديه العلم / التقنية في حشر المجتمع في حياة مضغوطة، وقاسية، وخالية من الشروط الإنسانية والأخلاقية، حياة مليئة بالعناصر اللاعقلانية، وعلاقات السيطرة والهيمنة، ناهيك عن الاستلاب، والتشيّؤ، والخضوع لحساب المؤسسات التكنولوجية والتجارية الكبرى. ثم طَرَحَ مشروع هابرماس القائم على ربط العلوم بالمصلحة لتحرير نظرية المعرفة من سيطرة العلوم التجريبية، لنتعرف إلى أي حد نجحت نظرية هابرماس النقدية في تجاوز المشكلات التي طرحها؟

فمشكلة وسائل الحياة الحالية من تقنية وأعلام وعلاقات اقتصادية، أنها حولت الإنسان من غاية للحياة إلى وسيلة لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح والمنفعة، إذْ أصبح الإنسان مجرد وسيلة، ورقماً في حسابات الشركات الكبرى. حتى حرية هذا الإنسان، وأخلاقه، وعقله نالها التسلع، بحيث حولت تلك المؤسسات الكبرى الإنسان إلى (شيء) يخضع مثله مثل أي شيء آخر للقوانين الاقتصادية، وحسابات السوق.

وأكثر ما يثير سخط هابرماس أن المجتمع الحالي أصبح يبرر، ويتفهم، ويعقلن تلك التجاوزات كلّها على حياة الإنسان، وعقله، وحريته؛ الأمر الذي يعني أن المؤسسات الكبرى، وما تملكه من تقنية، ووسائل إعلام، ومؤسسات علمية، وإمكانيات اقتصادية أصبحت هي التي تشكل النظام القيمي والأيديولوجي للمجتمع. إذْ أصبح (النموذج التكنولوجي) هو النموذج الأمثل لحياة المجتمعات ومستقبلها، لدرجة أن تمييع الوجود الإنساني وتشيّؤه لم يعد ينظر إليه على أنه واقعة لا عقلانية تسلب الإنسان حريته، وتحول عقله إلى أداة، بل أخذ ينظر إلى ذلك التمييع، والتشيّؤ على أنهما ثمن من الطبيعي أن ندفعه مقابل الميزات الكثيرة التي يحصل عليها الإنسان نتيجة دخول العلم/ التقنية إلى حياته، وتمتعه برغد العيش، ورفاهية التكنولوجيا.

## أولاً - نقد النزعة العلموية:

مع تزايد الإنجازات الكبرى التي حققها العلم نتيجة التطبيقات التقنية للنظريات العلمية، نشأ توجه إيجابي عام - في القرن العشرين - يمجد العلم، ويعلي من شأنه، ويعدُّهُ أمل البشرية في تحقيق حياة مثالية، طالما سعى الإنسان إليها منذ زمن طويل. فالتقنية اليوم، أصبح لها دور كبير في تقدم المجتمعات، وزيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وثرواتها، ورفع قدرته على النهوض في مختلف المجالات الصناعية، والزراعية، والنقل... الخ. فالعلم اليوم "يقدم جواباً لكل شيء"[1]، والتقنية أصبحت تمنحنا" حلولاً لمجمل المشكلات المطروحة علينا[2]".

هذا التحمس الشديد للعلم ومنجزاته، تمثل وتشكل في تيار واسع أصبح يسمى بـ "الوضعية" Positivism أو "التقنوية" Technicism أو"العلموية". وتقوم هذه العلموية على "تصعيد العلم بجعله جوهراً مكافئاً لإيمان جديد يقدم جواباً لكل شيء[3]"، وعلى توقع من العلم الحديث بأن يجعلنا "سادة الطبيعة وملاكها"[4]. لدرجة أنَّ شخصاً مثل ماكس فيبر أخذ مفهوم "العقلانية" وأطلقه على المجتمعات التي تزيد من اعتمادها على العلم والتقنية، وتوسع من استخداماتها في المجالات كلّها لتحقيق مزيد من التقدم والرفاهية. فالمجتمع العقلاني - بحسب فيبر - هو الذي يحول العلم والتقنية إلى مؤسسات فاعلة تبني الحياة الاجتماعية "بطريقة دنيوية"[5]، لتحريرها من الموروث الثقافي المثالي. وبذلك يكون فيبر، فضلاً عن الاتجاهات العلموية، من المسؤولين عن توطيد السيادة الأيديولوجية للعلم على المجتمع، دون أي انتباه لما للعلم والتقنية من

1 هابرماس، يورغين: التقنية والعلم كأيديولوجيا، ص 5

2 المرجع نفسه: ص 5.

3 المرجع نفسه: ص 5.

4 المرجع نفسه : ص 77

5 المرجع نفسه: ص 77.

قدرة للسيطرة على النظام الاجتماعي، وإعادة تكوينه بما يتناسب ومتطلبات التقنية ومصالحها.

أمَّا هابرماس، وزملاؤه من مدرسة فرانكفورت، فيتوقفون طويلاً عند النتائج السياسية، والاجتماعية، والثقافية المدمرة لتطبيق التقنية، وما أفرزه هذا التطبيق من ظهور لمؤسسات كبرى أصبحت تسيطر على وجود الإنسان الاجتماعي، وقيمه.

ويعدُّ هربرت ماركيوز (1898 - 1979) المفكر الرائد في مجال نقد النزعة العلموية في مدرسة فرانكفورت، ولذلك نجد أن هابرماس ينطلق في نقده للنزعة العلموية من نقد ماركيوز لها. ويقوم فحوى نقد ماركيوز للتقنية أنها تحمل داخلها" شكلاً محدداً للسيادة السياسية المضمرة"[6]، وأن التحمس الزائد للعلم، ومنجزاته منع المجتمع من الانتباه إلى السلبيات التي أدت إليها التقنية، إذْ انتظم العلم وفق نمط " العقل التقني " الذي يعيد تنظيم المجتمع وفق غايات تقنية، ليتحول هذا العقل التقني إلى مشرف، ومراقب، وصانع للحياة الاجتماعية بصورة مقنّعه. فالتقدم التقني عند ماركيوز إذاً "يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، وهذا التقدم يخلق أشكالاً للحياة وللسلطة"[7].

هكذا أمكن القول: إنَّ إعجاب الإنسان بالعلم، وإيمانه بقدراته على تحقيق سيطرة فعالة ومتزايدة على الطبيعة، منعه من رؤية أن هذا العلم سيؤدي بنا إلى سيطرة الإنسان على الإنسان. فاليوم توفر التقنية الإمكانيات لاستعباد الإنسان، وتؤدي تطبيقاتها إلى عدم تمكن الإنسان أن يكون مستقلاً ذاتياً، أو أن يقرر حياته بنفسه. فالتقنية إذاً لها سيادة، سيادة على الطبيعة وعلى الإنسان، وهذه السيادة سيادة منهجية منظمة، محسوبة، ومدروسة الأغراض. وهذا يعني أن السيادة تدخل في بناء الجهاز

6 المرجع نفسه :ص 77.

7 ماركوز، هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد، ص 28.

التقني ذاته وليست مضافة إليه من خارجه. فالتقنية هي مشروع تاريخي، يجري فيها التخطيط للمجتمع، والمصالح للسيطرة عليه، بحيث تملي التقنية على المجتمع ما يجب فعله مع البشر، ومع الأشياء[8].

والمشكلة في هذه السيطرة للتقنية أنها لا تظهر بمظهر اللاعقلاني، ولا تنعكس في مرآة السياسة. فالسيادة التقنية هي نوع خاص من السيادة، فهي ليست قمعية واضحة، ولا استغلالية مباشره، ولكنها في الوقت نفسه قوية، وفعَّالة، وغير مرئية. وهي تتمثل في الأعباء التي تلقيها على كاهل الأفراد، وفي الإخضاع المكثف للأفراد لجهاز الإنتاج، والتوزيع الجبار، وفي سيطرتها على وسائل تشكيل الرأي، وتوجيه السياسة، ناهيك عن إلغاء خصوصية الإنسان وتضييق الخيارات لديه إلى أقل درجة ممكنة.

هكذا حاول هابرماس الكشف عن إرادة القوة التي تقبع خلف النزعة التقنية أولاً، وفضح آثارها السلبية في الفرد والمجتمع ثانياً. هذا النقد للعلم / التقنية جعل هابرماس يقف وجهاً لوجه أمام الاتجاهات العلموية، من خلال التركيز على النقاط التي تجاهلتها العلموية في تحليلها لماهية العلم ، وفضح الخلفية الأيديولوجية للعلموية من حيث هي توجه ينطلق من العلم أولاً، ولا يفكر فيه ثانياً.

هذا ويكمن تحديد النقد الذي يوجهه هابرماس للعلموية بالنقاط الآتية:

## 1 ــ الاهتمام بالعلم من الداخل وليس من الخارج:

يأخذ هابرماس على العلموية أنها تحلل العلم وتفهمه فهماً داخلياً وليس خارجياً، بمعنى أنها عندما تتناول العلم فإنها تدرس "القواعد المنهجية التي يسير طبقاً لها"[9]، فضلاً عن دور الملاحظة والتجارب في إقامة القوانين، والعمل على استبعاد كل

8 المرجع نفسه:ص 78

9 هابرماس، يورغن :المعرفة والمصلحة، ص 89.

عنصر ميتافيزيقي داخل النظرية العلمية. ومشكلة مثل هذا التحليل للعلم/التقنية أنه لا يهتم بالتحالف الخطير الذي نشأ مؤخراً بين العلم/التقنية من جهة، وبين المؤسسات الاقتصادية والصناعية، وحتى العسكرية من جهة أخرى، هذا التحالف الذي جعل العلم / التقنية أكبر قوة منتجة،وفاعلة في المجتمع المعاصر.

فالعلموية تؤمن بتأثير العلم في المجالات كلّها، وتجعله سيداً على أشكال المعرفة كلّها، وتعدُّ أن له دوراً كبيراً في بناء مناهجنا المعرفية، ولذلك فإنها تنطلق من العلم ولا تفكر فيه، وتسلم بإنجازاته ونظرياته كلّها بجرة قلم واحدة، دون التنبه على أن العلوم الحديثة تنتج "معرفة قابلة للاستغلال تقنياً"[10].

هذا التحمس العلموي هو الذي أدى إلى تنامي الضغط المؤسساتي لرفع إنتاجية العمل عن طريق إدخال تقنيات جديدة إلى النظام الإنتاجي الرأسمالي، إذْ أصبحت التقنية تُستغل في بحث اقتصادي وصناعي وعسكري واسع النطاق[11]، وبتشجيع من الحكومات. الأمر الذي جعل من العلم / التقنية القوة الإنتاجية الأولى التي سوف تسيطر على المجالات كلّها، وتعيد تشكل المجتمع، والعقل، والقيم من جديد. هكذا ينتهي هابرماس إلى أن تحمس الاتجاهات العلموية للعلم دون أي " تأمل ذاتي "، أو نقد لآلياته، هو الذي أدى إلى تحكم العلم / التقنية بالمجتمع، وسيطرته على حياتنا، الأمر الذي أطاح بإنسانية الإنسان، وتركه للمؤسسات الكبرى تتحكم بقيمه، وحياته.

هكذا يعيش المجتمع نوعاً من "الخضوع القسري "للتقدم العلمي / التقني وشركاته، وعدم قدرته على مواجهة سيطرته بحجة" المحافظة على النظام"[12]، الذي يؤمن لنا قدراً من النمو الاقتصادي. إذْ تصبح حجة العلموية على النحو الآتي: إن

10 هابرماس، يورغين: العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص 98.

11 المرجع نفسه: ص 102.

12 المرجع نفسه: ص 103.

تطور النظام الاقتصادي مرتبط بالتقدم العلمي / التقني، ومن ثمَّ لا تطور دون الخضوع للتقنية. وهذا يعني أن هناك إرادة باطنية، أو حتى علنية، بضرورة "الخضوع" أو "الولاء" للنظام الاقتصادي/ التقني، الأمر الذي يؤدي إلى تأسيس، وعي عام وتغلغله بين الناس مفاده أن لا بديل عن الخضوع للعلم / التقنية مهما بلغت سلبياته الاجتماعية والاستغلالية.

أمَّا هابرماس فلا يقف مكتوف اليدين أمام هذا الوضع، فهو يرى أن إعادة إنتاج المجتمع بهذه المواصفات، وتصوير التكيف والاندماج كضرورة قصوى لا مفر منها، يجب ألاَّ يحجب عنا أن هذه الضرورة خادعة، وأن المجتمع قائم على صنمية السلعة، وتسيد النزعة الاستهلاكية على نحو أصبح فيه التقدم التقني تراجعاً، والبربرية شيئاً معتاداً واعتيادياً[13].

## 2 ــ إلغاء العلموية لدور الفلسفة:

تقدم العلموية نفسها على أنها مع العلم التجريبي الصارم الذي لا يقبل أي أفكار ميتافيزيقية غير استقرائية. ولذلك فهي تفصل فصلاً تاماً بين العلم والميتافيزيقيا، وتساوي بين التجريبي والعقلي والحقيقي، وترفض ما هو متخيل، وخالي المعنى، وتدخله في عالم الخيال والألغاز.

هذا الإلغاء لدور الفلسفة يعدُّ من وجهة نظر هابرماس، إلغاءً تعسفياً لأنه حرر العلم من أي إمكانية لتصويب أخطائه وتجاوزاته، وحوَّله إلى معرفة مطلقة، وموثوقة تفعل كل شيء يسمح به تطورها التكنولوجي. الأمر الذي يسمح للعلموية بنسيان "تداخل منهجية العلوم مع سيرورة التكون الموضوعي للنوع البشري"[14]، أي تجاهل المصالح الإنسانية والتحررية للبشر.

13 مصدق، حسن: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية، ص 39.
14 هابرماس، يورغن : المعرفة والمصلحة، ص 12 .

إن إلغاء دور الفلسفة في المعرفة البشرية والاكتفاء بمعطيات العلوم، يعني أن العلموية تُخضع العالم، والمستقبل لتراتبية صارمة، وتنظيم فيزيائي دقيق لا مكان فيه للحرية والتأمل. فالعلموية وقعت تحت سحر النجاحات التي حققتها العلوم التجريبية، وذهبت إلى أن منهج هذه العلوم يصلح أن يكون منهجاً للمعارف والعلوم الإنسانية جميعها.

أخذت تنظر حتى إلى الإنسان على أنه شيء فيزيائي. وهذا هو مشروع رودولف كارناب (1889ــ1970) الذي أراد تطبيق المناهج الفيزيائية على علم النفس، إذْ تتحول العلوم النفسية والاجتماعية إلى علوم فيزيائية تدرس المجتمع والإنسان بوصفهما ذرات، وتحلل المشاعر والأحاسيس إلى مجرد هرمونات، أو حالات فيزيولوجية. على هذا النحو تكون العلموية استبدلت كل النظريات التي تفترض أنها تصور الوجود بالكامل (الفلسفة)، بالنظريات التي تشرح القوانين التجريبية سببياً (العلم )[15].

أمَّا هابرماس فيرفض هذه النزعة الفيزيائية لدى الاتجاه العلموي، ويتهمها بأنها تحمل في طياتها عناصر ميتافيزيقية، لأنها تنطلق، ولاسيما نظرية المطابقة، من مسلمة مفادها أن هناك تناسباً بين الوعي والوجود، أو بين الكون والروح[16]، وهذه مسلمة تعود إلى الفلسفات القديمة التي كانت تعتقد أن هناك تناظراً بين الإنسان (اللوغوس)، وبين الوجود. لينتهي هابرماس بإطلاق حكم نهائي على العلموية بالقول: "من المؤكد أن الوضيعة لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية. في الوقت الذي تلقي جانباً بهذه المفاهيم دونما تبصر، وتحتفظ بقوتها الجوهرية أيضاً عبر الخصم"[17].

15 المرجع نفسه : ص 95.

16 المرجع نفسه: ص 94.

17 المرجع نفسه: ص 95.

فوصف العلم بأنه يصور الحقائق الواقعية، وبأن الفلسفة تناقش قضايا غير واقعية، هو وصف فلسفي، لأن النظرية التي تؤكد أن كل ما هو واقعي هو فقط الحقيقي، يجب أن تكون نظرية ميتافيزيقية، لأن الواقع لا يمكن أن يدرك إلا من خلال أدوات الذات في الإدراك، ومن ثمَّ فالواقع نفسه غير بريء من العناصر الذاتية، أي العناصر الميتافيزيقية[18]. فالواقع هو نفسه منذ آلاف السنين، ولكن الأفكار التي نكونها عن الواقع هي التي تتغيّر، والمهم في علاقتنا بالواقع ليس الواقع نفسه، ولكن الأفكار التي نكونها عنه، وهذه الأفكار تخضع لعوامل فلسفية وثقافية وعلمية عديدة. ولذلك ما الذي يمنع من ظهور تصور مستقبلي عن الواقع مختلف عن التصور الوضعي الحالي كل الاختلاف. فالوضعية تخطئ حين تسحب "الذوات المدركة" من عملية المعرفة ، وتختزل الوعي إلى العناصر التي ينشأ منها الشيء[19].

## 3_ العلموية اتجاه موضوعي ومحايد وبريء:

تقدم العلموية نفسها على أنها اتجاه محايد ينظر إلى العلم نظرة موضوعية، وأكثر من ذلك فإنَّها تنظر إلى العلوم وإنجازاتها نظرة محايدة وبريئة، لأن العلم عندها لا يحمل داخله صالح أو أيديولوجيا، إنه ببساطة تطبيق للقوانين والنظريات على الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

أمَّا هابر ماس فيعتقد أن كل معرفة تخضع في النهاية لتوجيه مصلحة معينة، ومن ثمَّ فالعلم لا يخلو من العناصر الإيديولوجية، وإلا لماذا حصل صراع حول العلم في بداية العصور الحديثة، ولماذا حوربت بعض النظريات العلمية لأسباب دينية أو سياسية.

18 المرجع نفسه: ص 95.

19 المرجع نفسه: ص 100.

يضاف إلى ذلك أن وصف العلمـــويين للعلـــم بأنـــه يمتـــاز بالموضـــوعية objectivation، وأن المعارف الأخرى لا تتمتع بهذه السمة، هو بحـــد ذاتـــه موقـــف أيديولوجي، يضمر المناهضة لأشكال المعرفة غير العلمية من جهة، ويرفض إخضاع العلم لـــ "تأمل ذاتي" من جهة أخرى. هذا التأمل الذي يكشف أن الموضـــوعية هـــي مجرد وهم، أو أن الوثوق المطلق في معرفة معينة، حتى لو كانت العلم، هو نوع من الدوغمائية[20].

فخضوع العلم لتأمل الفهم ومنهجه يبيّن أن العلم معرفة نسبية ناتجـــة عـــن التفاعل بين "الذوات العارفة والحقيقية الفعلية"[21]، وأن مقولة "الموضوعية" هو مجـــرد شعار لمنع التأمل الذاتي للعلم، بغية إعطاء هذا العلم سلطه وسيادة على أشكال المعرفة الأخرى كلّها. فالمنهجية العلموية في دراسة العلم وتحليله لا تهتم "بالأسئلة المرتبطـــة بمصالح محددة"[22]، كما أنها لا تمارس تأملاً ذاتياً على العلم، أمَّا هـــابر مـــاس فإنـــه يمارس مثل ذلك التأمل، لأن "التأمل الذاتي لوعي مغلوط به هو معرفة"[23]، ليصل في النهاية إلى أن "التأمل الذاتي للعلوم يظهر النقص الكبير الموجود في الاتجاه العلمـــوي من حيث إنَّه اتجاه لا يعير أي اهتمام لمسألة المصالح الأيديولوجية والأبعاد السياسية للعلم"[24].

فالعلموية تريد من العلم أن يؤدي الدور نفسه الذي كـــان يؤديـــه الـــدين داخـــل المجتمعات، بوصفه مصدر الشريعة والقيم[25]، والمبرر الأيديولوجي للنظام الاجتماعي

20 المرجع نفسه: ص 107.
21 المرجع نفسه: ص 107.
22 المرجع نفسه: ص 345.
23 المرجع نفسه: ص 344.
24 المرجع نفسه: ص 10.
25 هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 119.

والسياسي، و أحد عناصر ذلك النظام الأساسية والفاعلة. فالقول بأن العلم موضوعي يعني، أولاً إعطاء العلم صلاحية إعادة تقييم للوظائف الثقافية التقليدية ورفض كل عنصر غير مرغوب فيه علمياً، ويعني ثانياً تحول العلم إلى "واهب للمعنى"[26] لكل شيء، بحجة أنه يمثل النموذج العقلاني الموضوعي الذي تحلم به البشرية منذ زمن طويل.

فالموضوعية في الحقيقة، ليست أكثر من تعبير الإنسان عن ذاته باتجاه الخارج، أي إنَّها مسألة ذاتية، والموضوعية تعبّر عن مرحلة في الدورة التي يشكلها التعبير خارج الذات، والتموضع، والحيازة، وإعادة إنتاج القوى الإنسانية الأساسية، إذْ ترتبط الأفعال الخلاقة برباط لا يقبل الحل بصيرورة أعداد الأفراد المندمجين في الجماعة، وهذا يعني "أن المجتمع نتاج إنساني، والمجتمع واقع موضوعي، والإنسان نتاج اجتماعي"[27]. وما يريد هابرماس قوله من ذلك كلّه أنه لا توجد موضوعية بل يوجد نشاط ذو فاعلية في الحياة هو أساس كل معرفة، وإن استقل هذا النشاط عن الذات بشكل نسبي، أمَّا المعيار الأخير لكل معرفة فهو "التفكير الذاتي".

ولذلك نجد أن هابرماس يحمّل العلموية مسؤولية ظهور مفهوم "التشيّؤ"، الذي يعني تصور النتاجات الإنسانية وكأنها كانت شيئاً آخرَ غير النتاجات الإنسانية، أي بمنزلة معطيات طبيعية. والتشيّؤ يتضمن قدرة الإنسان على نسيان كونه هو نفسه مؤسس العالم الإنساني[28]، وإن العالم مسيء ومجرد من إنسانيته، يتحول الإنسان فيه إلى مجرد واقعة، بحيث يعيق الاستقلال الذاتي وتحقيق الذات، ويستلب الذات من العالم، والعالم من الذات[29]. وعلى ذلك يكون هابر ماس قد استكمل دفاعه عن الذات

26 المرجع نفسه: ص ص 120 _ 121.

27 المرجع نفسه: ص ص 126 - 127.

28 المرجع نفسه: ص 127.

29 المرجع نفسه: ص 128.

الإنسانية ومالها من دور في حياة البشر ومستقبلهم، بوصفها هي الفاعل الأساسي في هذه الحياة.

أمَّا النزعة العلموية، التي تقلل كثيراً من دور الذات وتجعلها مجرد واقعة يمكن أن تطبق عليها القوانين والنظريات العلمية، فإنها تقع في وهم الموضوعية أو الواقعية. وهذا يعني في النهاية أن على العلوم أن تراعي حاجات الذات ومصالحها أكثر من مراعاتها للحاجات الموضوعية والمصالح المادية التقنية، لأن العلم في النهاية لابدَّ أن يخدم مصالح الذات البشرية وليس مصالح التقنية ومُلّاكِها، الذين يتجاهلون الذات بحجة أن الموضوعية والواقعية يجب أن تأخذ مداها، وعلى الإنسان أن يخضع لتلك الموضوعية.

## 4_ التقدم العلمي يؤدي بالضرورة إلى التقدم الأخلاقي والعدالة:

يعتقد الاتجاه العلموي عموماً أن التقدم العلمي سيسهم ليس فقط في السيطرة على الطبيعة واستغلال ثرواتها لخدمة الإنسان، وإنما أيضاً سيسهم في خلق عالم أكثر عدالة وسعادة للإنسان[30]. وتقوم وجهة نظر هذا الاتجاه على أن الخدمات التي تقدمها التكنولوجيا من رفاهية وفرة اقتصادية، سيؤديان إلى العدالة، والتقدم الأخلاقي، واختفاء الظلم. فتحديث النظام التعليمي، والتقدم الصحي، وبنية الأسرة، وتمويل طرائق الحياة، كلها عوامل تحقق مجتمع العدل والسلام والسعادة[31] .

غير أن هابرماس يشير إلى أن القرن العشرين لم يترك شيئاً يذكر من هذا التفاؤل[32]، وأن مقولات عصر الأنوار عن العدالة والمساواة والحرية قد تلاشت وذهبت أدراج الرياح، فالتقدم العلمي لم يؤدِ إلى العدالة والمساواة وتعزيز حرية

30 هابر ماس يورغن: "الحداثة مشروع ناقص "، ص 46.

31 هابر ماس يورغن: العلم والتقنية كأيديولوجيا، 96.

32 هابر ماس يورغن:"الحداثة مشروع ناقص "،ص 96.

الإنسان، بل أدى إلى استعباد الإنسان، وتحويله إلى خادم، وتابع للآلات والشركات والحكومات، حتى الديمقراطية والانتخاب العامة التي تجري في مختلف الدول لم تستطع تحرير الإنسان من آليات الاستغلال، ولم تمنحه الحرية والعدالة التي يصبو إليها. ذلك أن السيادة السياسة والاقتصادية "لآلية الاستغلال الاقتصادي"[33] هي التي تفرض شروطها في النهاية.

وتكمن المشكلة من وجهة نظر هابرماس أن الجمهور السياسي يغدو بلا أي دور في المجتمع الرأسمالي المعاصر، على الرغم من وجود الأنظمة الديمقراطية. ومن ثمَّ فإن حرية الإنسان وحقوقه لن يكون لها أي دور في حسابات ذلك المجتمع الرأسمالي. وهذا يهدد بانفجارات تدفع تلك الفئات المهضومة الحقوق إلى المطالبة بحقوقها بالقوة عبر الثورات، غير أن هابرماس غير متفائل من نتاج بعض الثورات ما دامت لم تحصل تحالفات واسعة[34]. ومن هنا تأتي قوة تحليلات هابرماس إذا ما تابعنا المظاهرات المرافقة لمنتدى دافوس، ونشاطات حركة (احتلوا وول ستريت ).

## ثانياً _ التأمل الذاتي للعلم:

إذا كان هذا هو وضع المجتمع الغربي المعاصر: تقنية متغولة، واستغلال للإنسان، وضياع للحريات والحقوق، وتحكم الشركات الكبرى في كل شيء، وحروب واسعة بأهداف اقتصادية.. إلخ، فما العمل؟ وكيف يمكن الخروج من تلك الأوضاع؟ وهل يمكن مواجهة التيار الجارف للعلم / التقنية الذي أصبح يتحكم بمقدرات المجتمعات وعقليتها؟

33 المرجع نفسه : ص 46.

34 المرجع نفسه: ص 108

هنا يطرح هابرماس مشروعه لإصلاح نظرية المعرفة، القائم على رفض أن يكون العلم هو الممثل الكامل لنظرية المعرفة أولاً، وعلى ربط العلم بالمصلحة ثانياً. ولكن ما هذا المشروع ؟ وإلى أي حد نجح في تقديم حلول لأزمة العلم العاصر.

للكشف عن الأزمة التي سببتها النزعة العلموية للمجتمع البشري المعاصر يلجأ هابرماس لمنهج "التأمل الذاتي للعلوم"، إذ يتضح له من هذا التأمل أن أزمة المجتمع تلك، تعود في جانب كبير منها،إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، وهذا يعني أن هابرماس يلجأ إلى منهج " التأمل الذاتي " كوسيلة معرفية للكشف عن العيوب والأخطاء التي وقعت بها العلموية. فالتأمل الذاتي هو منهج يتبناه هابرماس للتخلص من مناهج العلوم الطبيعية. أمَّا المقصود بهذا التأمل فهو العملية التي يتساءل خلالها الوعي عن شروط تفكيره، واستخراج المعاني من خلال ذلك التساؤل. ويتضح من هذا التأمل الذي يمارسه هابرماس على العلم، أن هناك ضرورة ملحة لتحرير نظرية المعرفة، والمعرفة الإنسانية عموماً من سيطرة العلوم الطبيعية، وإعطاء دور كبير للمناهج النابعة من داخل العلوم الإنسانية، وهذا ما حدا بهابرماس إلى الاستعانة بمنهج التحليل النفسي عند فرويد (1856–1939) ، ومنهج الفهم والتأمل عند فلهام دلتاي (1833 _ 1911)، ومنهج الهيرمينوطيقا عند غادامير (1900 _ 2002) والمنهج البراغماتي عند تشارلز بيرس (1839 – 1914).

ومع أن هابرماس يستعين بهذه المناهج، فإنه يكمل ما فيها من نواقص في الوقت نفسه لإدراكه أنها مناهج يمكن البناء عليها، والاستعانة بها، ولكن لابدَّ من إعادة النظر فيها أيضاً، فهي مناهج كانت ترفض النزعة العلموية وتؤكد خصوصية العلوم الإنسانية، ولكنها في الوقت نفسه لا تقدم نقداً جذرياً، أو بديلاً كاملاً للنزعة العلموية، وهي مهمة يعتقد أنه سيتصدى لها. ويتوصل هابرماس من ذلك كلّه إلى أنه من الضروري إعادة بناء تاريخ النزعة العلموية انطلاقاً من تحليل العلاقة بين

المعرفة والمصلحة[35]. فإذا كان السؤال الرئيس للنزعة العلموية هو كيف الوصول إلى "معرفة موثوقة بها؟"[36]، معرفة يمكن التحقق منها بشكل كامل وفق مناهج تجريبية صارمة، فقد وجدت تلك النزعة نموذج العلوم التجريبية والاستقرائية هو النموذج الأمثل الذي يوصلنا إلى معرفة نثق بها. ولمَّا كانت الفيزياء الحديثة نجحت في التوحيد بصورة محكمة بين مطلب الدقة الرياضية ومقاييس التجارب الصارمة، فقد أصبحت المثل الذي يحتذى به بالنسبة إلى العلوم جميعها[37].

ولذلك فقد سعت النزعة العلموية إلى تطبيق مناهج الفيزياء على العلوم الإنسانية دون أي اعتبار لخصوصية هذه العلوم. هكذا أصبحت مناهج العلوم الطبيعية ومصالحها التقنوية فوق إنسانية الإنسان، وحاجته الروحية والاجتماعية، لأن هذه الحاجات ليس لها أي قيمة من الناحية التقنية إلا بوصفها سلعاً. ولذلك فقد رفضت النزعة العلموية تلك الحاجات، وهاجمتها بوصفها المسؤولة تاريخاً عن اعتناق الإنسان للخرافات والأساطير الوهمية التي سيطرت على عقل الإنسان، وأخرت تقدمه، وفهمه للطبيعة قروناً طويلة.

ولذلك فإن هابرماس ينطلق في نقده للنزعة العلموية من التشكيك في المعايير التي تكون من خلالها معرفة ما موثوقاً بها، بحيث يصبح "النقد المعرفي" و"التأمل الذاتي" في العلم جزءاً من العلم نفسه، ويدخلان في كيفية تكوين المفاهيم المعيارية للعلوم. هذا النقد وذاك التأمل سمحا لهابرماس بالانتقال من نظرة بسيطة وسطحية إلى العلم إلى تكوين معرفة تأملية نقدية تعيد النظر بتاريخ نشوء الوعي العلمي، وتفكك سيطرة العلم على شكل الحياة المعتاد ورؤيته المغلوط بها للأشياء. عندها

35 هابر ماس، يورغن: المعرفة والمصلحة، ص 7.

36 المرجع نفسه : ص 9.

37 المرجع نفسه: ص 9.

تتمكن تجربة التأمل الذاتي من تدمير الوعي المغلوط به "للنزعة العلموية، من خلال تحطيم الثوابت وتدمير الإسقاطات.

وعندما يقدم هابرماس على نقد النزعة العلموية، فإنه مدرك تماماً لصعوبة أن التقدم العلمي لم يُختلف عليه جذرياً، وأنه حصل على اعتراف كامل وبصورة دائمة، وأن إعادة النظر في "فهم" العلم هي مسألة ليست باليسيرة، ولذلك نجده يختار منهج "التأمل الذاتي" بوصفه المنهج الأمثل للنقد الجذري لأي موضوع.

غير أن منهج "التأمل الذاتي" ليس اختراعاً هابرماسياً بقدر ما هو تركيب، وتوليف، وإعادة هيكلة لمجموعة من التجارب الفلسفية السابقة عليه التي يمكن عدُّها مقدمات لمشروع هابرماس الفلسفي الذي يربط العلوم بالمصلحة. وهذه التجارب يمكن تحديدها بمنهج الفهم عند دلتاي، ومنهج التحليل النفسي عند فرويد، فضلاً عن وجود عناصر ماركسية وبراغماتية، واضحة وفعالة.

## 1- دلتاي والاستقلالية المنهجية للعلوم الإنسانية :

يقصد دلتاي بالفهم comprehension المنهج المستخرج من العلوم الإنسانية الذي يعطي خصوصية للظواهر الإنسانية والتاريخية، في مقابل الظواهر الطبيعية. وميزة هذا الفهم أنه يعطي لوعي الإنسان وحدسه ولغته وقدراته التأويلية الدور الأكبر في عملية تكوين المعارف. كما أنه يدرس الذات الإنسانية من حيث هي ذات فردية، سواءً تعلق الأمر بعلاقتها النفسية مع ذاتها، أم بعلاقتها الخارجية مع تاريخها. هذا الاختلاف بين " العالم النفسي والعالم المادي[38]" دفع دلتاي إلى تبني منهجين مختلفين: أحدهما خاص بدراسة الإنسان، ويقوم على الفهم، والثاني خاص بدراسة الظواهر الطبيعية ويقوم على التفسير Explication. فإذا كانت مهمة العلوم الطبيعية تفسير ظواهر الطبيعة، حيث الدور الأساسي للأسباب الطبيعية والقوانين فإن مهمة العلوم

38 ريكور، بول: من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل، ص 64.

الإنسانية فهم "علاقات الحياة الشاملة"[39]، أو ما يسميه دلتاي بتجربة الحياة. فالحياة بوصفها تجربة يعيشها الإنسان، مع نفسه، ومع الآخرين، وفي التاريخ، تغدو محور التفكير الفهمي.

أمَّا جوهر عملية الفهم فإنه يقوم على " التأويل " Iatoretatcion، والتأويل يقوم على تأويل العلامات والرموز والكلام الذي يعبّر من خلاله البشر عن حياتهم وأحوالهم النفسية. والأس في التأويل هو مساعدة الإنسان على فهم نفسه وحياته الداخلية، لأن الذات هي التي تؤول وهي التي تقوم بقراءة الواقع والتاريخ والأحداث، ولذلك نجد دلتاي يؤكد أن "معرفة الذات هي قبل كل شيء تأويل لا يقل صعوبة عن تأويل الآخرين، بل ربما أصعبها، لأنني لا أفهم نفسي إلا بالعلامات التي أقدمها عن حياتي الخاصة، والتي أرسلها للآخرين"[40]، فاستراتيجية الفهم تقوم على الانتقال من الفردي والخاص إلى الانخراط في العام والتجربة الكونية المشاركة في نمو التفكير الأوسع.

ويحاول دلتاي إعطاء مصداقية لمنهجه في الفهم يوازي ويتجاوز مصداقية مناهج العلوم الطبيعية القائمة على الاستقراء والتجارب، وذلك من خلال تركيزه على مفهوم "تجربة الحياة" Erlebnis بوصفه الوحدة الأساسية التي على الفهم دراستها وتحليلها. وتجربة الحياة عنده هي "ذلك الشيء المشترك بيننا، الذي ينتج النشاطات والتجارب الإنسانية جميعها. فتجربة الجنس البشري كونية وعابرة لكل الثقافات والحواجز التاريخية"[41]. والحياة تبدو لدلتاي "ديناميكة تنظم نفسها"[42]، فكل مجتمع

39 هابرماس، يورغن : المعرفة والمصلحة ، ص 169 .
40 ريكور، بول: من النص إلى الفعل ، ص66 .
41 جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهرمينوطيقا ، ص 133 .
42 ريكور، بول: من النص إلى الفعل ، ص66 .

يخلق " أجهزة فهمه الخاصة بخلق عوالم اجتماعية وثقافية يفُهم فيها"[43]. وعلى ذلك فالحياة إذاً تصنع تأويلها الخاص ونظامها الهيرمنيوطيقي الذي علينا الاهتمام به.

فالفهم يهتم بشكل أساسي بما هو مشترك في التجربة الحياتية للبشر، وهذا ما يسميه دلتاي بـ (الوسط) medium، والوسط هو مجال تتفاهم فيه الذوات مع بعضها وتتشارك في المعاني، "ليس فقط في المعنى الإدراكي، وإنما في المعنى الشامل لزوايا انفعالية معيارية ولمستوى كلي وشامل من الأهمية، يضمن لنا الفهم المتبادل للمشاركة التي تقوم بين الأفراد...، وهذا المشترك يعبّر عن نفسه في ذاتية العقل وذاتية التعاطف في حياة المشاعر وفي الترابط المتبادل، في الواجب وفي الحق، وهي تبقى مصحوبة بوعي الواجب"[44].

أمَّا أشكال الفهم الأساسية عند دلتاي فهي ثلاثة أنواع من تعبيرات الحياة:

1 ــ تعبيرات لغوية.

2 ــ الأفعال.

3 ــ تجارب حية[45].

وتتحدد مهمة الفهم في تأويل اللغة التي يتداولها الناس بوصفها القالب الحسي الذي يعبّر عن حياة البشر الداخلية وأوضاعهم الزمانية والمكانية. كما أن مهمته أن يتجه نحو الأفعال، لأن للأفعال أهدافاً تمتلك قدرات تواصلية وتفاعلية، ويمكن أن يساء فهمها، فالأفعال تحتاج إلى كشف هيرمنوطيقي، لأن الذات غير قابلة للاستبدال في الأفعال التي تتبع معايير عامة يمكن أن تعبر عن نفسها مباشرةً بصورة أقل مما في المقولات العامة للتفاهم المرتبط باللغة المتداولة. ولأن علاقات الحياة الفردية لا تتجسد

43 المرجع نفسه: ص 66 .

44 هابرماس، يورغن: المعرفة والمصلحة ، ص 188 .

45 المرجع نفسه: ص 196 .

في لغة ولا في أفعال دونما انكسار، فمن الممكن أن يساء فهم الذات التي يكمن أن تؤخذ دون توسط بالكلمة، وتتماهى دون توسط أيضاً مع أفعالها المعلنة.

أمَّا التجارب الحية فيقصد بها دلتاي التعبيرات السيكولوجية والفيزيولوجية من ضحك وبكاء وقلق... الخ، وفهم هذه التجارب أو التعبير عنها يعني التركيز على المقاصد غير المنطوقة من وراء تلك التجارب، والعلاقة غير المعبّر عنها[46]. فالفعل الفهمي أو التأويلي يكون متكاملاً عندما يأخذ بالحسبان تكامل أنواع تعبيرات الحياة الثلاثة في تجربة الحياة اليومية. فاللغة يمكن أن تشرح عن طريق الأفعال، والأفعال بدورها يمكن أن تشرح لغوياً، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على التجارب الحية[47].

بهذه الطريقة اعتقد دلتاي أنه أوجد موضوعاً للعلوم الإنسانية هو "تجربة الحياة"، وهو موضوع مستقل لا تستطيع العلوم الطبيعية أن تقدم فيه أي شيء سوى تشويهه وتحويله إلى شيء جامد. هكذا أوجد دلتاي لهذه العلوم الإنسانية منهجاً جديداً هو الفهم والتأويل الذي يستطيع الولوج إلى ماهية الظواهر الإنسانية والتاريخية. وهذه نتيجة اهتم بها هابرماس، وكنّ لها كل التقدير، مععدم رضاه الكامل عن بعض طروحات دلتاي.

أمَّا النقاط التي اهتم بها هابرماس فهي تجاسر دلتاي على التمييز المنهجي الحاسم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية الذي يكمن إيجازه بالنقاط الآتية:

1 ــ إذا كانت موضوعات العلوم الطبيعية قابلة للقياس، ويمكن تكرار التجارب فيها وتطبيق الرياضيات عليها،فإن "الذات" الإنسانية لا يمكن إخضاعها أو تقييدها بمثل تلك المقاييس.

46 المرجع نفسه: ص 199 .

47 المرجع نفسه : ص 201 .

2 ــ إذا كان هناك انفصال بين التجربة والنظرية في العلوم الطبيعية، إذْ نقوم بوضع الفرضيات من خارج التجربة ثم نتحقق بعد ذلك من صحتها عن طريق التجارب، فإن الوضع في العلوم الإنسانية مختلف، لأن الفهم فعل "تتصهر فيه كل من التجربة والإدراك النظري. فالعلوم الطبيعية تمتلك حقائق بالنسبة إلى موضوعها تظهر معُطاة في الوعي من الخارج كظاهرات، في حين تتجلى علوم الروح في هذه الظاهرات من الداخل كواقع وكعلامة حية أصيلة. أمَّا بالنسبة إلى علوم الروح الإنسانية فتكون علامة حياة النفس معطاة فيها في كل مكان كأساس من حيث المنطق"[48]. ولذلك قال دلتاي نحن "نفسر الطبيعة، ونفهم حياة النفس".

أمَّا القضية الأساسية التي يتوقف عندها هابرماس طويلاً والتي سيلتقطها ويوظفها في مشروعه الفكري والنقدي، فهي حديث دلتاي عن العلاقة بين المعرفة والحاجات. فدلتاي يعتقد أن النظريات تغلغلت عميقاً في كيان المجتمع " انطلاقاً من حاجتها العملية"[49]، ولم يتحقق اختيار العلوم المفردة للمجتمع من خلال لمسة فنية للمذهب النظري، وإنَّما "الحياة ذاتها جلبت معها الحل[50]".

وهذا يعني أن المعارف والنظريات والمهن كلها تنشأ في المجتمعات نتيجة مصالح، أو لتلبية حاجات تنشأ في أثناء الحياة. وهذا هو الأصل في نشوء الحقوق والسياسة والمعارف كلّها.

وفيما يتعلق بالعلوم الإنسانية فإن "الحياة وتجربة الحياة يمثلان الينابيع النقية والمتدفقة بصورة مستديمة"[51] لتلك العلوم. هكذا يفسر دلتاي النشوء التاريخي للعلوم

48 المرجع نفسه: ص 175

49 المرجع نفسه: ص 211 .

50 المرجع نفسه: ص 211 .

51 المرجع نفسه : ص 212 .

الإنسانية، ودواعي استخدامها الفعلي. وهذه قضية سوف يفعّلها هابرماس، ويوسعها بطريقة منهجية.

غير أن المشكلة التي فرقت بين هابرماس ودلتاي، أن دلتاي لم يستطع التحرر من هوس البحث عن "الموضوعية العلمية" في أثناء إنشائه لمناهج العلوم الإنسانية. فدلتاي كان يعتقد بأن العلوم الإنسانية يمكن أن تصل إلى مرحلة الموضوعية، ولذلك فإنه لم يركز كثيراً على ربط المعرفة بالمصلحة لأن المصالح تبعدنا عن "الشروط الموضوعية الممكنة للمعرفة"[52]. ولذلك فإن هابرماس الذي سيهتم بأفكار دلتاي حول "تجربة الحياة" والربط بين المعرفة وتلبية الحياة، أطلق حكمه النهائي على دلتاي بأنه: استطاع اعتراض قطار العلموية إلا أنه لم يستطع إيقافه[53].

## 2 ــ التحليل النفسي والتأمل الذاتي:

يعول هابرماس كثيراً على منجزات فرويد النفسية، ويعتقد أنها كانت خطوة مهمة في طريق استقلال مناهج البحث في العلوم الاجتماعية. ويقّدر التطور الفكري الذي حصل لفرويد من عالم يؤمن بأن "علم النفس إنما هو علم طبيعي"[54]، وأن الأحداث النفسية هي أحداث طبيعية قابلة للملاحظة، إلى عالم نفس يؤمن بأن الظاهرة النفسية لها خصوصية في مقابل الظواهر الطبيعية. ففرويد في البدايات كان يرى أنه من حيث المبدأ من الممكن أن يأتي يوم يحل فيه الاستخدام الدوائي للكيمياء الحيوية محل التطبيق العلاجي للتحليل النفسي، بحيث يكمن للتحليل النفسي كعلم طبيعي أن يستفيد تقنياً من المعلومات العلمية، لأن الأحداث النفسية كحالات متعينة كمياً لأجزاء مادية يمكن أن تفسر سببياً[55]. ولذلك فإن مقولات مثل: التوتر، وخيبة الأمل،

52 المرجع نفسه: ص 212 .

53 المرجع نفسه : ص 223

54 المرجع نفسه : ص 286 .

55 المرجع نفسه : ص 287 .

والانفعال، والدافع..، يمكن أن تعود في النهاية إلى توزيع الطاقة في الجهاز العصبي، وحركة العصبونات التي تتحرك وفق ميكانيك الأجسام الصلبة. وباختصار فإن فرويد في هذه المرحلة كان علموياً تسيطر عليه فكرة إنشاء "علم نفس موضوعي" لا مكان فيه إلاَّ للمعرفة التجريبية. غير أن فرويد ما لبث أن أسقط التوجهات العلموية من حساباته، وبدأ ينظر إلى الظاهرة النفسية من داخلها وليس من نافذة العلوم الطبيعية.

وعَدَّ أن الاستغناء عن التجريب، وعدم القدرة على إجراء التجارب أحياناً، أمر لا يعيب التحليل النفسي مثلما لا يعيب علم الفلك في بعض الحالات. فالنفس البشرية ذات عناصر نفسية واجتماعية أكثر من كونها ذات عناصر فيزيائية، والإنسان كائن ثقافي فوق شروط الوجود الحيواني. ولذلك فإن مقولات: الرغبة، والحرمان، والتعويض، والدافع، والوعي، واللاوعي..، مقولات نفسية واجتماعية وليست مقولات فيزيائية.

هكذا ينتهي التحليل النفسي عند فرويد، بحسب بول ريكور إلى علم لا يخضع للملاحظة[56]، لأنه علم يهتم ببواعث الأعمال الإنسانية وليس بسيكولوجية السلوك. فالمفاهيم الفرويدية " لا ترتد منطقياً، من ناحية القصد، إلى عبارات ذات نزعة فيزيائية. وتكمن عبقرية فرويد في أنه عَدَّ الظاهرات الغريبة المتروكة حتى الآن للفيزيولوجيا ظاهرات يمكن أن تشرح بعبارات الأفكار القصدية"[57]. فالمهم بالنسبة إلى فرويد ليس تحليل الحدث وإنما معاني الأحداث، ليس البيئة وإنما أبعاد البيئة كما يعتقد بها الفرد[58].

فهابرماس وريكور، إذاً، يحاولان أن يسدا الطريق أمام النزعة العلموية في تفسير التحليل النفسي، ولاسيَّما تفسير عالم نفس سكينر والمدرسة السلوكية، التي

56 ريكور، بول :في التفسير - محاولة في فرويد ، ص 302 .

57 المرجع نفسه:ص 305 .

58 المرجع نفسه:ص 307 .

تنظر إلى التحليل النفسي كعلم فيزيائي يخضع للتجريب الفيزيولـــوجي، والملاحظـــات العضوية والسلوكية البحتة.

يضاف إلى ذلك أنَّ هابرماس يبحث عند فرويد عن إرهاصات ربـــط المعرفـــة بالمصلحة، لأن فرويد تحدث عن "مصلحة حفظ الذات"، هذه المصلحة التي أخرجهـــا فرويد من دائرة إشباع الحاجات المادية وأدخلها إلى دائرة المقولات المنتجة للمعرفـــة، بحيث تحولت "مصلحة حفظ الذات" إلى مصلحة توجه المعرفة البشرية، وأصـــبحت المصلحة جزءاً مكوناً للمعرفة من داخلها[59]. وهذا ما يريد هابرماس مـــن فرويـــد أن يقوله.

## ثالثاً - المصالح الموجه للمعرفة:

بعد استكماله لنقد النزعة العلموية ورفض قضاياها الأساسية كلّها، وبعـــد نبـــشه لتاريخ العلوم الإنسانية لاستخراج ما فيها من مناهج مـــستقلة عـــن منـــاهج العلـــوم الطبيعية، أخذت تتضح الملامح الرئيسة لنظرية المعرفة عند هابرماس، وذلـــك مـــن خلال ربطه للعلوم بالمصلحة.

فما هذه النظرية؟ وما المصالح الموجه لتلك العلوم؟

يحرص هابرماس خلال تاريخه الطويل على التأكيد بين الحين والآخـــر رفـــض الطابع النظري للمعرفة، لاعتقاده أن هذا الطابع النظـــري هـــو الـــذي ورط نظريـــة المعرفة بمشكلات كبرى أضرت بحياة البشر. حتى أن مصطلح "نظرية" theory عنده مرتبط تاريخياً بالدين والتقديس والفلسفات التأملية التي تبحث عن نظام ثابت للكـــون، ولذلك فهي كلمة سيئة السمعة عنده لأنها أبعدت المفكرين عن البحث في المعرفة مـــن داخل "الممارسة الحياتية "[60].

59 هابرماس ، يورغن :المعرفة والمصلحة ، ص 333 .

60 المرجع نفسه :ص 333 .

والمشكلة في هذا التوجه النظري للمعرفة أنه تسلل تاريخياً إلى العلم، وأصبح هاجساً من هواجسه، بحيث أصبحت العلوم أيضاً، فضلاً عن الأديان والفلسفات التأملية، لا تهتم سوى بالتناسق المنطقي لقوانينها والقدرة التجريبية لنظرياتها، دون أي اهتمام بإنسانية الإنسان و"مغزاها الحياتي النوعي"[61]. هذا الطابع النظري للعلم حجب تاريخياً ما يسميه هابرماس بالمصالح الموجه للمعارف بمختلف أشكالها. وعلى ذلك "فالمرجعية" في العلم يجب ألا تكون للتناسق النظري، أو التجريبية، أو الموضوعية بل للمصالح القابعة خلف معارفنا. ولذلك فإن المهمة الرئيسة لـ"نظرية العلوم النقدية" الكشف عن هذه المصالح وتوضيحها، الأمر الذي يساعد فعلى إيجاد حلول للأزمة التي سببتها لنا العلوم المعاصرة.

ويعزي هابرماس عدم إظهار العلوم للمصالح القابعة خلفها إلى الخوف على "الموضوعية"، والخشية من تسرب المصالح الجزئية إلى النظريات والقوانين. فقد نضجت في العلوم كلّها أشكال من الروتين تتجاهل "ذاتية المعنى"، وتبتعد عن ضغط المصالح الجزئية وإغرائها، حتى تضمن لنفسها "موضوعية مقولاتها"[62].

فكما أن الفلسفة التأملية التقليدية كانت تبتعد عن كل ما هو متغيّر، بحجة أنه فاسد ولا يحقق نوعاً من المعرفة المطلقة التي يسعى البشر إليها لتكوين فهم كلي للكون، كذلك تجاهلت العلوم كل ما هو ذاتي وجزئي، وبنت مناهجها على كل ما هو نظري ومتعالٍ. وكما أن مدرسة فرانكفورت حاولت تخليص الفلسفة من الطابع النظري التجريدي، وربطها بالممارسة الحياتية، أو ما يسميه هابرماس بـ "براكسيس الحياة"[63]، كذلك حاولت التخلص من الطابع النظري للعلوم، وربطه بمصالح البشر الحيوية. ولذلك نجد أن هابرماس لا يخفي شكوكه بوجود علاقة بين النزعة العلموية

61 المرجع نفسه: ص 333 .

62 المرجع نفسه:ص 163 .

63 المرجع نفسه:ص 171 .

الموضوعية في العلم، وبين الفلسفة التأملية التقليدية، من حيث إنَّ كليهما حاول تقديم فهم نظري مجرد للكون، بغية الوصول إلى موقف كلي يقوم على حقائق مطلقة وموضوعية[64].

ويرى هابرماس أن لكل مجموعة محددة من العلوم مصالح معينة، تضبط بحثها وتحدد أهدافها. فهو يؤكد في مختلف مؤلفاته أن هناك علاقة نوعية بين القواعد المنطقية - المنهجية والمصالح الموجهة للمعرفة، ولابدَّ لـ "نظرية العلوم النقدية" من أن تكشف تلك المصالح وتحددها. وهذه المصالح على ثلاثة أنواع: "مصلحة تقنية" مرتبطة بالعلوم التجريبية أو الطبيعية، و"مصلحة معرفية عملية "مرتبطة بالعلوم التاريخية والتأويلية، و"مصلحة تحررية انعتاقية" مرتبطة بالعلوم النقدية[65].

## 1 ــ المصلحة التقنية:

وترتبط بالعلوم التجريبية - التحليلية، أي بالعلوم الطبيعية، إذ تقوم البنية المنهجية لهذه العلوم على هدف الاستغلال التقني. فالفرضيات التي يتم التحقق منها تجريبياً بغية الحصول على القوانين، والقوانين التي تحاول التنبؤ بالمستقبل، والتحكم بمجرى الحوادث والظواهر يهدف في النهاية إلى تطبيق النظريات على الواقع واستغلاله تقنياً، بطريقة تخضع ظواهر الطبيعة للتحكم التقني[66].

إذاً هناك ارتباط بين التجارب في العلوم الطبيعية واستغلالها التقني، وهذا الأمر هو الذي يوجه مناهج العلوم الطبيعية، ويحدد شروطها وإجراءاتها. فالطبيعة تصبح بالضرورة " موضوعاً معرفياً ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن"[67]. فالمصلحة

64 هابرماس، يورغن :المعرفة والمصلحة ، ص 209 .

65 هابرماس ، يورغن :التقنية والعلم ، ص 161 .

66 المرجع نفسه:ص 167 .

67 المرجع نفسه: ص 167

التقنية بهذا المعنى تشكل الإطار العام، والموجه الكلي للعلوم الطبيعية، بحيث يصبح القصد التقني عادة لا واعية لتلك العلوم كلّها، لدرجة أن مغزى سريان مقولات تلك العلوم يكون في مرجعية التصرف التقني[68].

## 2ــ مصلحة المعرفة العملية :

ترتبط هذه المصلحة بإدراك المعنى الناتج عن قواعد الفهم Hermenutics في العلوم التاريخية التأويلية. فالذي يوجه هذه العلوم ليس إمكانية الاستغلال التقني، وإنما تفهم المعاني المستخرجة من قواعد التأويل للغة التي يتفاهم ويتواصل من خلالها الناس مع بعضهم بعضاً. فهذه المصلحة تسعى إلى توسيع التفاهم بين الناس من خلال ما يسميه هابرماس بـ "الفعل التواصلي"[69]، أو "الممارسة التواصلية اليومية"[70].

فإذا كان مجال العلوم الطبيعية هو الأشياء والتجارب واستغلالها التقني، فإن مجال العلوم الإنسانية (التاريخ، والسياسة، وعلم الاجتماع..) هو "الأقوال عن مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات أو عن بنى الأعماق للمنظومات الاجتماعية"[71]. ففي العلوم الإنسانية نجد أن الخطاب يحل محل التجربة، والمصالح العملية التفاهمية والتواصلية تحل محل المصالح التقنية، والشروح السببية تتحول إلى شروح سردية، والقابلية للتحول التقني تصبح قابلية للتحول العلمي الإنساني[72]. فالفرق بين المصلحتين يعود إلى أن عمليات العلوم الطبيعية تحدث خارج وعينا ولا سلطان لنا عليها، بخلاف عمليات العلوم الإنسانية التي هي أفعال بشرية تخضع للتأويل، وتعدد المنظورات

68 هابرماس، يورغن: المعرفة والمصلحة، ص 330 .
69 هابرماس، يورغن: التقنية والمعلم، ص 168 .
70 هابرماس، يورغن: المعرفة والمصلحة، ص 378 .
71 هابرماس:القول الفلسفي للحداثة، ص 495 .
72 هابرماس، يورغن: المعرفة والمصلحة، ص 378 .

الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية والأيديولوجية[73]. فالعلوم الإنسانية لا تهتم إلاَّ "بفهم ما يقوله البشر، وما يفكرون به، وعلاقة ذلك بأفعالهم"[74]، والمصلحة العملية تنمو وسط هذه التفاعلات. أمَّا الهدف من وراء اهتمام هابرماس بهذه العلوم فهو: إزالة سوء الفهم بين البشر في ميادين الحياة الاجتماعية، لأن " البنى الاجتماعية" كثيراً ما تقوم بتشويش عملية التفاعل، وتثير فيها الاضطرابات والبلبلة. فالبشر يمكن خداعهم وتضليلهم، وقد يصابون بعمى القلوب، ويشَوّهون إيديولوجياً، ولذلك فإن هابرماس يتمنى على هذه العلوم أن تسير بالبشر من الهيمنة إلى التفاهم والتواصل الإيجابي.

### 3 ــ المصلحة الانعتاقية التحررية:

وهذه مصلحة نصل إليها من خلال "التفكير الذاتي" الذي تمارسه العلوم الاجتماعية النقدية[75]. وتعني هذه المصلحة التوق إلى تخليص البشر من ضغوطات التبعية، والهيمنة، والطغيان، والتشيؤ، وصعوبات الحياة المعاصرة كلّها. ويقصد هابرماس بهذه المصالح: الجهود التي قدمتها كل من الماركسية، والتحليل النفسي، ومدرسة فرانكفورت، والمدارس الفلسفية والاجتماعية كلّها التي سعت من خلال بحوثها، ونظرياتها إلى تحرير البشر من أشكال الاستلاب كلّه، والطغيان السياسي، والاقتصادي، والثقافي، والأيديولوجي. أمَّا المنهج الذي تتبعه هذه العلوم لتحقيق أهدافها في تحرير المجتمعات المعاصرة فهو "النقد". لأن النقد هو الذي يكشف الجهات المستفيدة من الاستلاب والطغيان الذي أصبح يثقل كاهل البشر في العالم المعاصر.

ولا يطالب هابرماس بإلغاء مصالح معينة والإبقاء على مصالح أخرى، لأن لكل نوع من المصالح السابقة مشروعية في الوجود. ولكن المشكلة عنده هي أن المصالح

73 المرجع نفسه: ص 378

74 كريب، إيان: النظرية الاجتماعية ، ص 307 .

75 المرجع نفسه :ص 307 .

التقنية أصبحت هي الفاعل الرئيس في الساحة المعرفية، وهي التي تتحكم بالمصالح العملية والتحررية، بل تطغى عليها وتضيق مجالها. في حين يعتقد هابرماس أنه لا بدَّ من إعطاء الأولوية للمصالح الانعتاقية والتحررية، لأن أخذ هذه المصالح بالحسبان هو الذي سيخلص البشرية من أزماتها ومشكلاتها السياسية والاقتصادية الكبرى. كما أن التفكر الذاتي والنقد الذي تنتهجه تلك العلوم هو الذي يكشف أشكال الهيمنة، والطغيان الاقتصادي، والتشوهات الأيديولوجية، والمصالح المكبوتة، وجبروت المؤسسات التي تستعبد الإنسان، وهو الذي يظهر الدوافع غير الواعية للأفعال اللاعقلانية، وهو الذي يبيّن أنه من الضروري بناء العلاقة بين البشر على أساس التفاهم والتواصل، وأَنْ لا سبيل لحل مشكلات البشرية المعقدة من دون هذا الطريق.

**رابعاً- خاتمة:**

هكذا ينتهي هابرماس من مشروعه الفكري الطموح كلّه إلى ضرورة إعادة صياغة بنية العلم المعاصر من جديد، بحيث تأخذ مصالح الأفراد والمجتمع في حساباتها ومناهجها، إذ لا يمكن لنظرية المعرفة أن تتحق "إلا كنظرية مجتمع". وقد آن الأوان لكي نستمع اليوم إلى مصالح المجتمع في العدالة والتحرر والمساواة، هذا المصالح التي تجاهلتها النزعة العلموية التي ضحت بتلك المصالح من أجل أحلام معرفية تتعلق بالموضوع.

فالمهم اليوم أن نبني نظرية تنطلق من الذات، وتجعل للذات دوراً كبيراً في الحياة، وهذا يعني احترام مصالح الذات الاجتماعية. هذه المصالح التي لا تتحقق إلا من خلال تواصل البشر في "المجال العام"، هذا المجال الذي افتقدته البشرية في عالم ما بعد الحداثة، حتى أُهمِلَ، إمَّا لصالح فعالية الذات المطلقة، أو لصالح المصالح الموضوعية الصارمة. أمَّا اليوم فإن هابرماس يطلب من الجميع علماء وفلاسفة واقتصاديين وسياسيين أن يضعوا المجال العام للمجتمع في أولوية حساباتهم، وعندها فقط نحقق مجتمع العدالة والمساواة والحرية.

## المصادر والمراجع

**أولاً- المصادر العربية**

1-هابر ماس، يورغن: "الحداثة مشروع ناقص"، ترجمة بسام بركة، مجلة الفكر المعاصر، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، العدد 39، 1986.

2-هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.

3-هابرماس، يورغن: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، 2001.

4- هابرماس، يورغين: التقنية والعلم كأيديولوجيا، ترجمة الياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة،دمشق، 1999.

**ثانياً- المراجع العربية**

1- جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، 2007.

2- ريكور، بول: في التفسير - محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، 2003.

3 - ريكور، بول: من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة ــ حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001.

4- مصدق، حسن: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

5 -كريب، إيان: النظرية الاجتماعية - من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.

6- ماركوز، هربرت:الإنسان ذو البعد الواحد،ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2012/11/18