

الجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

كلية الآداب والتربية

جامعة التحدي

قسم علم التفسير

مدرسة فرانكفورت

النقد بين الأيديولوجيا والمعرفة

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

دراسة مقدمة استكمالاً لمتطلبات نيل درجة التخصص العالي (الماجستير)

في الفلسفة المعاصرة

إعداد الطالبة : سعاد عمر اشكال

تحت إشراف الأستاذ الدكتور : يوسف حامد الشين

العام الجامعي : 2006 - 2007 ف

الجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي - سرت

قسم التفسير

كلية الآداب والتربية

" مدرسة فرانكفورت النقد بين الأيديولوجيا والمعرفة "
" دراسة تحليلية نقدية "

إعداد: - سعاد عمر مفتاح أشكال.

التوقيع
.....
.....
.....

أعضاء لجنة المناقشة:-

1- د. يوسف حامد الشين.

2- د. عبد الكريم هلال خالد.

3- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم.

رحمة ابوبنينة عبد السلام
مديرة مكتب الدراسات العليا
والتدريب بالكلية

يعتمد
العماد

أ. حمد أحمد الحاج
أمين اللجنة الشعبية لكلية
الآداب والتربية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ﴾

صدق الله العظيم

سورة يوسف الآية 76

إهداء

إلى كل من يحترم المعرفة ويقدرها

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، القائل : (من لم يشكر الناس لم يشكر الله) .

رواه أحمد والترمذي ، وصححه الألباني

وإنني بعد شكر الله عز وجل شكراً يليق بجلال وجهه ، وعظيم سلطانه على توفيقه لإتمام هذا الجهد المتواضع ، يسعدني أن أشكر والدي العزيزين اللذين شجعاني ومنحاني ثقتهم ووفرا لي الأجواء الملائمة لإنجاز هذه الدراسة .

وأقدم بالشكر والثناء وخالص التقدير وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضل أ.د: يوسف حامد الشين ، الذي أخذت من وقته الكثير ولم يبخل علي بالنصح السديد والمساعدة القيمة والتوجيه الرشيد ، فلقد كان لتواضعه الجم ، ورحابة صدره ، وجديته الصادقة ، وأسلوبه المميز في المتابعة ، الفضل في إخراج هذه الدراسة بهذه الصورة ، فله مني الشكر الجزيل والعرفان بالجميل .

كما أشكر أ.د : طلعت مراد ، الذي رافقتني توجيهاته القيمة طيلة هذه المرحلة من الدراسة ، فليجد هنا أصدق آيات التقدير والامتنان والوفاء .

وأوجه أخيراً بالشكر الجزيل لكل الأيادي التي ساهمت في إخراج هذا العمل المتواضع ، ولكل الذين قدموا لي من دعمهم المادي والمعنوي مالا أستطيع تقديره ، وأخص بالذكر : أمين اللجنة الشعبية بالجامعة ، والدكتور: سعد مناع ، والأستاذ: أحمد الحاج ، والأستاذ: جمعة الغناي ، والدكتور: محمد المداعي ، والدكتور: الشيخ بقسم الرياضيات ، والأستاذ عبد الرؤوف السيد بابكر ، والدكتور: عبدالصمد سالم ، فلهؤلاء أسدي خالص اعترافي بالجميل .

رقم الصفحة	الفهرس
12-1	مقدمة.....
89-13	الفصل الأول : النظرية النقدية تراكم فكري واتجاه نقدي.....
31-14	المبحث الأول : الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية الممهدة لنشأة النظرية النقدية.....
60-32	المبحث الثاني : المنظرون الأوائل في النظرية النقدية.....
32	أولاً : كورس ولوكاش.....
56	ثانياً : أرنست بلوخ.....
72-60	المبحث الثالث : تكوين المدرسة وأهم مراحلها.....
62	أولاً : مرحلة جرونبرج.....
64	ثانياً : مرحلة هوركهايمر.....
67	ثالثاً : مرحلة المنفسي.....
71	رابعاً : مرحلة ماركيز.....
72	خامساً : مرحلة هابرماس.....
89-72	المبحث الرابع : تعريف النظرية النقدية كما حددتها مدرسة فرانكفورت ، ووظيفتها، وأهم قضاياها.....
72	أولاً : معنى النظرية النقدية Critical Theory.....
75	ثانياً : وظيفة النظرية النقدية.....
77	ثالثاً : أهم قضايا النظرية النقدية.....
77	1- نقد الوضعية.....
79	2- تحليل مدرسة فرانكفورت للفاشية.....
85	3- مراجعة النظرية الماركسية والبدائل المطروحة.....
160-90	الفصل الثاني : هوركهايمر وأدورنو : من نقد الفكر إلى نقد المجتمع.....
101-91	المبحث الأول : نقد العقل الأداتي والمعرفة التصورية.....

109-102	المبحث الثاني : نقد الأنظمة الشمولية المستبدة.....
125-109	المبحث الثالث : النقد الثقافي.....
160-125	المبحث الرابع : نقد هوركهايمر وأدورنو لمفهوم الحدائنة.....
128	أولاً : الحدائنة : ظروفها وسياقها التاريخي ... نشأة مفهومها ... تعريفها.....
128	المرحلة الأولى : عصر النهضة.....
130	المرحلة الثانية : عصر التنوير.....
132	المرحلة الثالثة : عصر الثورة الصناعية والثورة الفرنسية.....
142	ثانياً : الموقف العربي والإسلامي من الحدائنة والتنوير على ضوء القضايا التي تطرحها النظرية النقدية.....
256-161	الفصل الثالث : نقد ماركيز للحضارة الصناعية المعاصرة وقضايا البناء الفوقي.....
172-162	المبحث الأول : وظيفة النظرية النقدية عند ماركيز.....
182-173	المبحث الثاني : نقد ماركيز للاتجاه الوضعي والمعرفة.....
173	أولاً : نقد وضعيّة القرن التاسع عشر.....
178	ثانياً : نقد وضعيّة القرن العشرين.....
190-182	المبحث الثالث : نقد ماركيز للنظرية الماركسية.....
201-190	المبحث الرابع : قوى نفى جديدة وإستراتيجية جديدة للثورة عند ماركيز.....
192	أولاً : القوى النافية داخل النظام الرأسمالي.....
195	ثانياً : القوى النافية خارج النظام الرأسمالي (حركات التحرير في العالم الثالث).....
239-201	المبحث الخامس : نقد المجتمعات المعاصرة (المجتمع الرأسمالي الأمريكي كنموذج والمجتمع الاشتراكي السوفيتي)
247-239	المبحث السادس : الخيال واليوتوبيا عند ماركيز.....

256-247	المبحث السابع : موقف ماركيز من البلدان النامية ومشكلة الشرق الأوسط.....
333-257	الفصل الرابع : المنظور الراهن للنقد والتفسير بين هابرماس ومعاصريه
262-258	المبحث الأول : مناهضة الوضعية ونقد العقل الأداتي.....
269-262	المبحث الثاني : المعرفة والمصالح البشرية.....
277-269	المبحث الثالث : العقل التواصلية ونظرية الفعل التواصلية.....
286-277	المبحث الرابع : نقد هابرماس للنظرية الماركسية.....
294-287	المبحث الخامس : نقد هابرماس لرأسمالية الدولة.....
304-294	المبحث السادس: إعادة بناء النظرية المادية التاريخية.....
317-305	المبحث السابع: الوعي التقني وعقلنة العالم المعيش.....
333-317	المبحث الثامن: البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية والإعلام عند هابرماس.....
357-334	خاتمة.....
367-358	قائمة المصادر والمراجع.....

مقدمة

ثمة تحول مهم في اهتمامات المجتمعات المعاصرة ، فقد أبعدت الفلسفة عن مواقعها في المجتمع الاستهلاكي الجديد ، فكراً وممارسة ، ولم يعد لها مكان سوى في الدوائر الأكاديمية ، فالفلسفة ومنذ أمد بعيد لم تعد سوى ترف فكري في مجتمع الوفرة والاستهلاك السريع .

وعدم الاهتمام بها إنما يعود وبالدرجة الأولى في رأبي إلى كونها لم تعد سوى خادمة للسياسة ، بعد أن انهارت كثير من الأيديولوجيات القديمة ووقف العالم على بداية نهاية الحداثة ، وبعد أن أصبح علم الاجتماع وعلم السياسة علوم احتراف وارتفعت التجريبية إلى مستوى الممارسة الخالصة التي تؤمن فقط بما هو قائم ومعيشي .

وهذه جميعاً نظريات عامة تقف بعيداً عن الوقائع الحقيقية ، كما إن ظهور طرائق جديدة في السياسة والاقتصاد ، والتقدم الهائل في العلم والتقنية ، وبخاصة في تكنولوجيا وسائل الاتصال الالكترونية ، كانت قد اكتسبت ثقة المواطن العادي .

والواقع أن التكنولوجيا ليست هي هدف الإنسان وإنما تحقيق السعادة الممكنة ، فالتكنولوجيا هي مجرد وسيلة ، وحين تصبح هدفاً بذاتها فإنها تتحول إلى تقنية آلية ، وإذا انتصر العقل الآلي فلماذا هناك فلسفة ؟

الفلسفة كوعي عقلاني تنويري ونقدي ، وكموقف للإنسان من العالم ، من الممكن أن تصبح أهدافها المبدئية ونشاطاتها في ظل النظام العالمي الجديد ، أو أي نظام شمولي غير متغير ، عامل إزعاج ومشاكسة ، لأن الفلسفة الحقّة تهدف - قبل كل شيء - إلى تعريض النظام القائم إلى التساؤل .

هذه هي الفلسفة عند لوكاش و كورش و بلوخ ، أولئك الذين لم يستمع إلى كلامهم سوى القلة القليلة من الناس ، لأن كلامهم كان في نظر البعض غير مرغوب فيه ، وهكذا كانت الفلسفة عند هوركهايمر و أدورنو و ماركيوز و هابر ماس ، الذين طوروا نظرية نقدية خلال منتصف القرن الماضي ، وأصبحت - بالتالي - مدرسة فرانكفورت في الفلسفة وعلم الاجتماع مفهوماً عالمياً متميزاً .

يقول هوركهايمر: إن هدف الفلسفة هو نقد السلطة الكلية لألية العقل ، لأن النقد الواعي ينبغي أن يعكس الوضع القائم لأي نظام ، وبذلك يستطيع تعرية سوء التنسيق للمدنية المعاصرة بقيمها ومعاييرها وأخلاقياتها.

ومع ذلك ينبغي على الفلسفة أن لا تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والحقيقة اللانهائية، وكما يقول هوركهايمر ينبغي أن يقاس محتوى الحقيقة للأفكار الأساسية بأصولها الاجتماعية التي نشأت عنها.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: إلى أي مدى يمكن أن تكون الفلسفة عملية ؟ من الممكن أن يفرع هذا السؤال القارئ ، لكنه لا يمكن أن يثير تعجبه ، فالفلسفة مثلما يفهمها رواد مدرسة فرانكفورت النقدية ، تهدف دوماً إلى أن تكون وسيلة وليس غاية لذاتها ، وسيلة تربط النظرية بالممارسة العملية ، وهنا تكمن أهميتها.

وثمة سؤال آخر مهم ومترابط مع ما قبله وهو ما جدوى الفلسفة ؟ إن الوظيفة الاجتماعية الحقيقية للفلسفة هي نقد ما هو قائم ، ونفس الشيء ينطبق على التذمر السطحي لبعض الناس مما هو قائم بهدف تغييره ، لأن الهدف الأساسي لمثل هذا النوع من النقد هو تجنب فقدان البشر لأفكارهم وطرائق سلوكهم التي تنبثق من المجتمع في شكله التنظيمي الحالي ، وكما يقول هوركهايمر يجب أن لا نسمح لأنفسنا بتحويلها إلى أبواق دعائية ، حتى لو كان للدعاية هدف نبيل ولو لمرة واحدة .

وأخيراً فالفلسفة لا تعرف الأوامر ، ولا ترفع دعوى الخلاص ولا تعرف سوى الفكر النقدي الذي يجلبه الواقع ، وهي في الوقت ذاته ، تهاجم الأساطير والأوهام التي تجبرنا السلطة الأيديولوجية على قبولها ، إن هدف الفلسفة إذن هو تحقيق الحرية والسعادة والأمن الداخلي .

إن الفلسفة هي محاولة فكرية دائبة لنقد الواقع بغية توفير حلول لمشاكل الإنسان لتحقيق السعادة المنشودة ، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا هو هل نجحت الفلسفة الغربية في تحقيق الهدف المنشود وهو تحقيق الحرية والسعادة والأمن الداخلي ؟ تأتي الإجابة سلبية من واقع التجربة الغربية .

نعم قد أحدثت الفلسفة منذ عصر التنوير وحتى الآن إنجازات مادية تمثلت في التقنية والعلوم لكنها لم تحقق سعادة الإنسان ، فالانتحار والبطالة والأمراض النفسية في تصاعد مستمر .

لو تمعنا الواقع الغربي لربما أدركنا أن الفلسفة كانت أحادية النظرة تنظر لجانب إنساني ضيق وتغفل جوانب متعددة مما يرتب عليه مشاكل ، فالإنسان وحدة متناغمة من روح وجسد ولا بد من إشباع هذين الجانبين وهو ما فشلت الفلسفة الغربية في تحقيقه ، لقد كانت تعاسة الإنسان خيبة أمل كبيرة وفشل لمشروع الحداثة الراعي لقيم الحرية والمساواة والتقدم ، فما أن بدأت الحداثة تؤتي أكلها حتى شعر الإنسان أن المادة هي الأساس ، وأصبحت الآلة هي السيد المطاع فتم الاستغناء عن جهود الكثير من العمال لصالح المكننة التي وفرت الأيدي العاملة ، وسرعان ما تحولت الدعوة للحداثة إلى نقمة مضادة ، ثم جاءت ما بعد الحداثة كثورة على فلسفة الحداثة لتعلن فشل الإنسان في تحقيق السعادة .

إن الهدف الدائم للنقد الفلسفي الأصيل هو ألا يضيع الإنسان في واقع مزيف ، أو يستسلم لحقيقة كاذبة ، أو يخضع لأفكار وأنماط من السلوك يتوهم أنها أبدية ، أو مقدسة ، وفوق النقد .

فالنقد الفلسفي يهدف إلى إيقاظ الوعي الإنساني ، وبعث القدرة على الرفض : رفض القيم والتقاليد والتصورات التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان ، وتحرمه حقه في التفكير المستقل وتقمع قدرته على الفعل المبدع الخلاق .

وقدرة الفلسفة على النقد تجعلها في عملية صدام دائم مع رموز السلطة سواء أكانت هذه السلطة دينية أم سياسية ، أم سلطة الموروث القديم من العادات والتقاليد ، وتتحدد قدرة الفلسفة وأصالتها في مدى صمودها وعدم خضوعها للسلطات ، فالفلسفة تموت إذا ما انهزمت أمام السلطة وتخلت عن دورها في التمسك بحرية الفكر ، ووظيفة النقد ، وضرورة التغيير ، وحمية التقدم ، والعكس صحيح إذ تحيا الفلسفة إذا ما قام العقل بوظيفته الأساسية في التحليل والنقد من أجل التغيير .

فالنقد الفلسفي ليس ترفاً عقلياً ، أو تحاوراً فكرياً ينتهي بالتصفيق لأحد الطرفين ، بل النقد الفلسفي يعكس موقفاً محدداً تجاه قيم وتقاليد العصر ، ويستهدف كشف النقص الكامن في باطن الأشياء ، من أجل تجاوزه إلى مستوى أرقى .

وقد ظهر الدور النقدي للفلسفة بصورة مباشرة مع كانط الذي أسس الفلسفة النقدية، وقد استفاد هيغل من ثورة كانط النقدية في مجال حدود العقل ، لكن هيغل نقلها إلى مجال آخر هو التاريخ الإنساني ، فبدلاً من أن يكون هذا النقد موجهاً إلى العقل أصبح موجهاً إلى تجربة الإنسان الحضارية الكاملة المتطورة في سياق من الزمن ، لكن التاريخ عند هيغل أصبح هو المطلق ، والجدل بدلاً من أن يكون أداة أو منهجاً لفهم الواقع أصبح غاية في ذاته .

ومن هنا جاءت محاولة ماركس للتخلص من مثالية هيغل ، والتحول من النقد المثالي إلى النقد الاجتماعي ، وبذلك كانت محاولة ماركس هي الخطوة الحاسمة لتجاوز المثالية الهيجلية ولجعل الجدل منهجاً لفهم الواقع ، ومحاولة تغييره .

وفي عام 1923 ولد في فرانكفورت بألمانيا اتجاه فكري جديد هو مدرسة فرانكفورت أو معهد البحوث الاجتماعية ، وقد عرف هذا الاتجاه باسم النظرية النقدية لأن مفكريه قد جعلوا من النقد غاية في ذاته ، وكتاباتهم ومقالاتهم تدور إما حول نقد الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، أو نقد الفكر من حيث هو مرتبط بمواقف اجتماعية معينة.

فالنقد الفلسفي قد يظهر في صور شتى: كنقد للأوضاع الاجتماعية القائمة ، أو نقد للتقاليد والعقائد المقدسة ، أو نقد للفن والأخلاق والعلم ، بل أحياناً نقد الفلسفة لذاتها.

ونظراً لأن مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية قد عاصرت عدة أحداث سياسية هامة ، كالحربين العالميتين الأولى والثانية ، ووصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا ، وصعود ستالين إلى السلطة في الاتحاد السوفيتي ، وانحسار التيار الماركسي في ألمانيا وفي كثير من دول أوروبا ، لذلك جاءت محاولتهم في مجملها معبرة في كثير من ثنائياتها عن يأس وإحباط تجاه الواقع ، وكانت رؤيتهم مزيجاً من الحلم المشوب بالعجز والأمل المختلط باليأس .

وترى الباحثة بأن أهمية الدور الذي تقوم به مدرسة فرانكفورت في الفكر الفلسفي المعاصر ، يتضح في أنها مازالت متمسكة بدور الفلسفة وإعادة توظيفها لحل مشاكل العصر الراهن ، هذا إلى جانب تمسكها بإعادة الطاقة النقدية لعقل التنوير في عصر ارتفعت فيه الأصوات مطالبة بتخلي الفلسفة والعقل عن دورهما.

وقد وقع اختيارنا على هذا الموضوع لعدة أسباب من أهمها: -

أولاً : إيمان الباحثة بأن الفلسفة ليست فكراً جامداً منفصلاً عن الواقع ، وعن معاناة الإنسان اليومية ، وعن أحلامه وآماله وطموحاته ، وإنما نعتقد في أن إعادة طرح قضية الدور النقدي للفلسفة من خلال مناقشة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت يمكن أن يعمق ويوصل لدينا هذا الإيمان .

ثانياً : الإمام بفكر مدرسة فرانكفورت التي تعد إلى حد كبير من الاتجاهات الفكرية المجهولة على خارطة اهتماماتنا المعاصرة ، فقد حاولنا في هذه الدراسة التعرف إلى تاريخ وأفكار مدرسة فرانكفورت لتكوين وعي نقدي يحتاجه الواقع الراهن ، خاصة وأن هذه المدرسة لم تأخذ حظها الكافي من الدراسة والبحث في الكتابة العربية، إن على مستوى الحقل الفلسفي أو السوسيولوجي .

ثالثاً : يمكن لنا من خلال هذا البحث أن نقوم بقراءة نقدية وتحليلية لنظرية مدرسة فرانكفورت النقدية وتطبيقاتها المختلفة في مجال الفلسفة والمجتمع والعلوم الإنسانية، ولاشك إن مدرسة فرانكفورت تثير الاهتمام ، فهي مدرسة تجمع في فكرها تراث كانط وهيجل وفرويد وماركس ، وهو خليط معقد من الاتجاهات الفكرية المتباينة اندمجت وانصهرت في أحشاء فكر مدرسة فرانكفورت ، وأنجبت لنا النظرية النقدية ، إن قراءة هذه المدرسة تدعونا إلى كثير من الأسئلة : موقفها من الفلسفة المثالية ومن الاتجاهات الوضعية ، موقفها من الماركسية... الخ ، آراء كثيرة في فلسفة مدرسة فرانكفورت تجعلنا نفكر معها ، وقد نختلف وقد نتفق ، ولكننا نظل نتعامل مع أفكارها ، وهذا ما نقصده بقولنا إن الفلسفة ليست ترفاً عقلياً وإنما هي اقتحام للواقع ، وموقف تجاه هذا الواقع ، بل كثيراً ما تكون محاولة لتغييره من الجذور .

رابعاً : إن أهمية أفكار هذه المدرسة وحيويتها وملائمتها للواقع المعاصر ، دفعني إلى الرغبة في تحقيق هدف أكاديمي شخصي عن طريق هذه الدراسة ، للإلمام بمواضيع اعتبرها هامة وأنية تتناول الفكر والواقع المعاصر .

وكان دافعنا العلمي إظهار ما قدمته مدرسة فرانكفورت من نظرية رائدة على مستوى العصر بعدما أحدثت تبديلاً وتأثيراً على الأذهان النقدية المعاصرة ، من هنا دعت الضرورة لمعرفة هذه المدرسة والإطلاع على فكر أيديولوجيتها وأعمال مفكرتها ، لأنها فعلاً تفسح في المجال لنا نحن العرب أن نصنع نموذجاً نقدياً عربياً إسلامياً لتعديل أوضاعنا .

فبرغم امتلاكنا كمسلمين لمبادئ وأصول إسلامية شاملة للإنسان والكون والحياة إلا
إننا فنشأنا في تحقيق التقدم المنشود للأمة ، قد يعود ذلك إلى فقدان الآلية الفكرية التي تمكننا
من تطبيق النصوص الشرعية في واقع الحياة ، أي أنه ليس لدينا اهتمام بالأفكار فضلاً عن
إيجاد آلية لنقدنا .

إننا مازلنا بحاجة إلى وعي نقدي قادر على طرح الإشكاليات الفكرية والسياسية
والاقتصادية والاجتماعية ، فقد يساعد على نشوء خصوصية مجتمعية عربية عبر تيار نقدي
يتناول الظروف الراهنة .

خامساً : إذا كان عصرنا يمتاز بالانفتاح الفكري والتفاعل الثقافي ، لا على الصعيد
الإقليمي أو القومي فحسب ، بل على الصعيد العالمي أيضاً ، فما أجددنا بالاهتمام الواعي
الجاد بما يطرأ من تطورات فكرية وما يستجد من نظريات وتيارات ، وبالتعرف على
آراء تلك الشخصيات التي تمارس تأثيراً سياسياً وفكرياً رئيسياً في عالمنا المعاصر ،
والتي ولا شك أن رواد مدرسة فرانكفورت يمثلون جانباً هاماً منها .

وإذا كانت المكتبة العربية تخلو من دراسات علمية وافية تسهل للقارئ العربي
مهمة الاطلاع على فلسفة هذه المدرسة ، فأنتني أرجو أن يكون في وسع هذه الدراسة
تزويد القارئ العربي بصورة واضحة ودقيقة ، بالكثير من المعلومات عن هذه الفلسفة ،
التي كانت وراء كثير من الأحداث الاجتماعية والسياسية في العالم المعاصر .

سادساً : إن معرفة تاريخ وأفكار مدرسة فرانكفورت يعد ضرورة أساسية لتكوين وعي
نقدي حقيقي إزاء التحديات المختلفة التي يشهدها العالم الثالث في ظل هيمنة وتسلط الدولة
وأجهزتها البيروقراطية واتساع نطاقها وتغلغلها في شتى مجالات الحياة بلا أية سياسات
حقيقية فعالة ، مع تزايد أساليب القمع وامتهان كرامة الإنسان ، وغياب الديمقراطية
الحقيقية ، وإذا كان النظام الليبرالي الغربي في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة قد شهد منذ
ما يزيد عن تسعة عقود مثل هذه الرؤى النقدية الثاقبة لإشكاليات البنية ، والنموذج
الرأسمالي الغربي ، فما أحوجتنا نحن بلدان العالم الثالث إلى تشكيل وعي نقدي حقيقي
يمكننا من فهم ذواتنا فهماً حقيقياً ويتيح لنا امكانية المساهمة في تغيير الواقع والمشاركة
في إعادة بنائه على نحو أفضل ، والتحرر من أغلال التبعية والتخلف .

لهذه الأسباب يحتاج الفكر العربي إلى دراسة هذا المشروع الفلسفي الكبير بشيء من التفصيل وإلقاء الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية ، ويسود بين أعضائه حوار حر من كل أشكال القمع والسيطرة .

وبالرغم من تنوع موضوعات وأفكار هذه المدرسة وانتماؤها إلى الفكر الغربي إلا أن ما يربطها جميعاً هو التوجه النقدي لهذه المدرسة الذي لم نكتف بعرضه والتعريف به والإطلال عليه فحسب ، بل تناولناه - قدر المستطاع - تناولاً نقدياً في محاولة للحوار مع هذه المدرسة وأفكارها ، والوقوف منها مواقف تحليلية يمكن أن تفيدي في تفعيل نشاطنا الفلسفي في العالم العربي .

لقد شهدت الساحة السوسيولوجية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين جدلاً حول كفاءة النظرية في علم الاجتماع في رصد التحولات التي طرأت على البنى الاجتماعية ، وقدرتها على تفسير مثل هذا التحول ، وقد أثار هذا الجدل بعض القضايا كعلاقة النظام الاجتماعي بالأنثروبولوجيا ، وعلاقته بالدولة ، وبالطبقة الحاكمة ، وبالنسق المعرفي والثقافي السائد ، وبالآزمات المتلاحقة التي تشهدها البنية الاقتصادية .

ولقد اضطلعت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - والتي نحن بصدد دراستها - بالإجابة على مثل هذه التساؤلات ، وتعد النظرية النقدية استجابة مباشرة للتراث النظري والمنهجي الذي قدمته النظرية الماركسية ، ولا تخرج المحاولات والجهود التي أنيطت برواد مدرسة فرانكفورت عن كونها إعادة قراءة ومراجعة للنظرية الماركسية في صورتها الصافية ، ومحاولة تخليصها مما علق بها من شوائب ، وتأكيد أهمية الجانب الإنساني ، والدور الذي يمكن أن يلعبه الإنسان في تغيير الواقع ، وإعادة صوغه على نحو أفضل من خلال فهمه الواعي لتناقضات البناء الاجتماعي والثقافي والضغوط التي يمكن أن يمارسها عليه ، والتي تعيق حركته وامكاناته وقدراته الحقيقية .

وينطلق الجيد النظري لمدرسة فرانكفورت من قضية أهمية تأكيد الدور المنوط بالوعي الاجتماعي في إعادة تشكيل البنية الاجتماعية والثقافية ، وتأكيد أهمية العامل الفكري بوصفه محركاً لحركة التاريخ والمجتمع ، وفي إطار تأكيد هذا الدور اهتمت النظرية النقدية اهتماماً خاصاً بقضايا النقد الثقافي ، إذ اعتبرت أن الثقافة قد ارتبطت في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة بخداع الفرد والمجتمع واغترابهما في ظل علاقات العمل الرأسمالية ، وفي ظل تسلط النظم البيروقراطية والإدارية التي جعلت الإنسان نهياً لمظاهر القمع والهيمنة

الظاهر منها والخفي بحيث فقد الإنسان إنسانيته وذاتيته تحت وطأة عمليات الإنتاج وسطوة التكنولوجيا.

وعلى الرغم من تعدد أساليب النقد لدى رواد مدرسة فرانكفورت إلا أن هذا النقد ينصب بشكل عام على إعادة المراجعة والتقييم لكل من الواقع والنظرية معاً ، والسعي نحو الكشف عن تناقضات المجتمعات الرأسمالية المتقدمة في ظل الأوضاع التي يشهدها العالم الرأسمالي بمؤسساته ونظمه .

ولذلك تظل عملية النقد والنقد الذاتي هي الأركان الأساسية التي تستند إليها النظرية النقدية من أجل اتخاذ موقف عقلائي واعٍ ، ومضاد للظروف الاجتماعية والاقتصادية ، وسائر العلاقات التي تربط الإنسان بمجتمعه ، وبالعالم المحيط به ، كما تبحث النظرية النقدية عن كيفية تشكل الظواهر والنظم الاجتماعية ، والمصالح الكامنة وراءها ، والمعارف المرتبطة بهذه المصالح .

وقد نظر رواد مدرسة فرانكفورت إلى المجتمع الرأسمالي الصناعي المتقدم بوصفه حافلاً بالتناقضات والصراعات ، وأسسوا رؤية تاريخية نقدية تتجه نحو البشر المغتربين عن أشكال حياتهم التاريخية التي أنتجوها بنفس القدر الذي كانوا نتاجاً لها ، واغتربوا عنها مثلما كانت السبب في اغترابهم .

و تستهدف الدراسة الإجابة عن التساؤلات الآتية :-

- ماهي القضايا الأساسية التي تطرحها النظرية النقدية ؟
- كيف صار التنوير ضد الحقيقة ؟ وماذا قدم لنا العقل الذي امتد من كانط وهيغل وماركس إلى أصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عبر أجيالها المختلفة ؟ هل استطاع أن يحقق وضعاً وحياة أفضل للإنسان الذي هو هدف التاريخ وغايته ؟ وهل أمكنه أن يحرره من القوى التي استعبتته عبر عصور طويلة سواء أكانت قوى طبيعية أو سياسية ؟
- ماذا قدمت مدرسة فرانكفورت ؟ أو ماذا قدمت نظريتها النقدية للخروج من اللاعقلانية ؟ هل بالتخلي عن العقلانية وإزالة العقل ؟
- هل استطاعت النظرية النقدية إنقاذ العقل من نفسه ؟ وهل استطاعت أن تقترب من هدفها الأساسي وهو تحرير إنسانية الإنسان وتأكيد فرديته المقهورة وإبعاد أشباح اللاعقلانية الزاحفة عليه في عصرنا الحاضر بأشكال مختلفة ؟

- هل هناك علاقة بين مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية وبين الماركسية ؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة ؟ هل هي دعوة لإعادة بناء الماركسية ، كي تتمكن من التعامل مع تغيرات استجدت ، أم هي خروج عن الماركسية ؟

- هل نجحت النظرية النقدية - كنظرية تدعي الماركسية - في ربط قضاياها بالواقع الإنساني ؟

- هل تصلح النظرية النقدية لتفسير إشكاليات البنية الاقتصادية والثقافية في العالم الثالث ؟

- ما هي علاقة النظام الاجتماعي بالأيدولوجيا ، وبالطبقة الحاكمة ، وبالنسق المعرفي والثقافي السائد ، وبالأزمات المتلاحقة التي تشهدها البنية الاقتصادية ؟

- ما موقف النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من الاشتراكية ؟ هل تمثل المدرسة مرحلة من مراحل الاشتراكية ، أم إنها تجاهلت هذا المفهوم ولم تتمكن من تخليصه نهائياً من معضلاته ؟

- إذا كانت النظرية النقدية قد تعرضت بالنقد للمجتمع الرأسمالي الغربي والمجتمع الاشتراكي الماركسي كما تمثل في الاتحاد السوفيتي ، وتعرضت بالنقد أيضا إلى أطر المعرفة الإنسانية والثقافة الجماهيرية ، فهل يمكن عقد مقارنة بينها وبين النظرية العالمية الثالثة كنظرية ناقدة لهذه الموضوعات ؟ وتوضيح كيف تمكنت النظرية العالمية الثالثة من تلاقي أوجه القصور في النظريات النقدية السابقة وخاصة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ؟

مما لا شك فيه أن تغطية ما قد تثيره هذه الدراسة من تساؤلات يتطلب منا وعياً بمراعاة مستويين من التحليل ، أن نكون على وعي بمشكلات التحليل السوسيولوجي الواسع النطاق ونحن نطرح إشكاليات البنية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الرأسمالي ، وفي مجتمعات العالم الثالث أيضا ، وأن نكون على وعي من ناحية أخرى بالمشكلات الأبيستمولوجية بالنظر إلى خصوصية العالم الثالث ، وتجاربه التاريخية التي لم تشهدها المجتمعات الرأسمالية الغربية .

ولتحقيق الغرض من الدراسة ترى الباحثة أن أنسب المناهج لدراسة هذه المدرسة ، هو المنهج التحليلي النقدي ، لإننا بصدد دراسة مدرسة اتخذت من النقد معياراً لفلسفتها وآرائها وموقفها من الفلسفات الأخرى ، ومن ثم كان من البديهي أن تكون الرؤية النقدية لدى الباحثة هي بؤرة التعامل مع أفكار هذه المدرسة .

وسوف تقوم الباحثة أيضا بتحليل أفكار و آراء مفكري مدرسة فرانكفورت ، ومصادر فلسفاتهم ، ومقارنة نظريتهم بمدارس واتجاهات نقدية سابقة ولاحقة ، للوصول إلى الحقائق الموضوعية حول تاريخ هذه المدرسة ، نشأتها ، وتطورها ، وأعلامها ، وآثارها ، وتأثيرها بما عداها من اتجاهات وفلسفات .

بالإضافة إلى استخدام المنهج التاريخي لضمان التسلسل المنطقي لأفكار هذه المدرسة ابتداء من ظروف النشأة إلى المنظرين الأوائل ، ثم أعلامها الرئيسيين من هوركهايمر إلى هابرماس .

وواقع الأمر أن هذه الدراسة تتطلب جهداً نقدياً خاصاً فيما يمكن تسميته بنقد النقد ، وهذا يعني أن نقد النقد أمر وارد وواجب وإلا فنحن لم نتعلم من النقد شيئاً ، وطبيعي أيضاً أن يكون نقدنا بنائياً تاريخياً ، ومشروطاً بالأوضاع وبالظروف الموضوعية ، ومرتبطاً بالسياق الاجتماعي والسياسي والثقافي ، ومدى قدرتنا على استيعابه ، ولذلك فهو بدوره لن يكون معصوماً من النقد ولا من نقد النقد .

وقد واجهتنا في هذه الدراسة مشكلة عدم الحصول على المصادر الأصلية لهذه المدرسة ، فيما عدا المترجمة منها إلى اللغة العربية ، وعدم توفر دراسات عربية سابقة كثيرة عن هذه المدرسة ، فلم نجد رسائل علمية كثيرة في جامعاتنا العربية - خاصة الجامعات الليبية - تتناول هذه المدرسة أو أحد أعلامها ، فيما عدا بعض الدراسات نذكر منها :-

1- زكي عبد المجيد زكي ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، تحت إشراف أ. د. محمود علي عودة ، جامعة عين شمس ، كلية الآداب ، قسم الاجتماع ، 1995 ف .

2- نعمة عبد الكريم أحمد ، دراسة نقدية للمفاهيم الأساسية عند أريك فروم ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة عين شمس ، كلية الآداب ، 1986 ف .

3- عبد العالي معزوز ، الحداثة الاستطيقية عند أدورنو ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه ، تحت إشراف د. محمد سيلا ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، بدون تاريخ .

بالإضافة إلى صعوبة الكتابة عن هذه المدرسة بالنظر إلى غزارة إسهاماتها ، وتباين وجهات النظر حولها ، والتسميات العديدة التي أطلقت عليها : معهد البحوث الاجتماعية ،

النظرية النقدية ، الماركسية الأوروبية ، فكر الهجرة ، فندق الهاوية الكبير الذي أطلقه عليها لوكاش دلالة على تعدد الأطر النظرية والمنهجية لدى مفكريها ، مدرسة فرانكفورت ، ناهيك عن توالي أكثر من جيل لممثليها .

إلا أننا تغلبنا على هذه المشاكل - قدر المستطاع - بالاستفادة من المصادر المترجمة والمراجع والمجلات العربية ودوائر المعارف والرسائل العلمية التي تصدرت لأعمال هذه المدرسة والتي استطعنا الحصول عليها ، والتزمنا في هذه الدراسة بذكر أربعة أعضاء أساسيين للمدرسة ، وهم : هوركهايمر ، أدورنو ، ماركيز ، هابرماس ، واستخدمنا عدة مصطلحات وجدناها تتصل بالتوجهات النظرية والمنهجية لفكر هذه المدرسة .

إن هذه الدراسة تقدم عرضاً متواضعاً ، للقطات الأساسية التي سادت صعود وهبوط مدرسة فرانكفورت ، عبر تقويم نقدي لإسهامات منظريها الكبار في النظرية النقدية.

وحتى لا نغفل في دراستنا لهذه المدرسة جانب من جوانبها ، قمنا بتقسيم هذه الدراسة إلى أربعة فصول ، وكل فصل إلى عدة مباحث :-

الفصل الأول : يحمل عنوان (النظرية النقدية تراكم فكري واتجاه نقدي) ، ناقشنا فيه :-

الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية الممهدة لنشأة مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية ، وخاصة صعود الحركة النازية وتواري الحركة الاشتراكية الألمانية ، كما تطرقنا في هذا الفصل لأهم المفكرين الذين مارسوا تأثيراً مباشراً على فكر النظرية النقدية ، ونعني بهم كارل كورس ، وجورج لوكاش ، وأرنست بلوخ .

وتناولنا المراحل الرئيسية التي مرت بها المدرسة ، ووضحنا معنى النظرية النقدية ووظيفتها وأهم قضاياها ، وخاصة نقد الاتجاه الوضعي ، والتحليل النقدي للفاشية ، ومراجعة النظرية الماركسية والبدائل المطروحة.

أما الفصل الثاني : فيحمل عنوان (هوركهايمر وأدورنو : من نقد الفكر إلى نقد المجتمع) ، ناقشنا فيه :-

إسهامات هوركهايمر وأدورنو في مدرسة فرانكفورت ، ووضحنا كيف انتقفا في انتقادهما للوضعية ، من حيث انشغالها الزائد بالحقائق ، وتقويمها الإيجابي المزعوم للحالة القائمة للمجتمع .

كما تطرقنا في هذا الفصل إلى تقديمنا للعقل الأداتي والمعرفة التصورية ، ونقد الأنظمة الشمولية المستبدة ، ونقد الثقافة المصنعة ومفهوم الحدائة والتتوير .

أما الفصل الثالث : فيحمل عنوان (نقد ماركيز للحضارة الصناعية المعاصرة وقضايا البناء الفوقي) ، ناقشنا فيه :-

وظيفة النظرية النقدية عند ماركيز ، ونقده للاتجاه الوضعي والمعرفة ، ونقده للنظرية الماركسية ، وإستراتيجيته الجديدة للثورة ، ووضحنا دور الخيال واليوتوبيا عند ماركيز في تخبير الوضع القائم .

وتطرقنا أيضا إلى نقده للمجتمعات المعاصرة الرأسمالية والاشتراكية ، والإنسان المعاصر ، ووضحنا موقفه من البلدان النامية وإنسان العالم الثالث ، وموقفه من مشكلة الشرق الأوسط .

أما الفصل الرابع : فيحمل عنوان (المنظور الراهن للنقد والتفسير بين هابرماس ومعاصريه) ، ناقشنا فيه :-

إسهامات هابرماس في مدرسة فرانكفورت ، وخاصة مناهضته للوضعية ونقد العقل الأداتي ، ومحاولته بلورة مشروع جديد للتتوير والعقلانية الأوروبية عن طريق إبقاء الباب مفتوحاً أمام ما يسميه بزيادة العقل التواصلي بين الأفراد والجماعات ، كسبيل إلى إكساب الديمقراطية مضموناً حياتياً إيجابياً ، يحررها من أسر الإعلام الموجه والاستثمارات التطبيقية والبيروقراطية .

كما وضحنا في هذا الفصل البعد الفلسفي لإشكالية اندعاية والإعلام عند هابرماس ، ونقده للنظرية الماركسية وللنظام الرأسمالي .

وفي النهاية أرجو أن تعود هذه الدراسة بالفائدة على القارئ المهتم بقضايا الفلسفة وعلم الاجتماع ، وعلى دارس هذه القضايا معاً ، وأن تساعد على إعطائه فكرة عن بعض إسهامات رواد مدرسة فرانكفورت في الساحة الفلسفية الغربية من دراسات وحوارات وعرض مشكلات وقضايا ، التي لابد من الإلمام بها والتعرف عليها واتخاذ المواقف النقدية المناسبة منها ، بحيث يؤدي ذلك كله إلى إثراء حياتنا الفكرية وحفز طموحاتنا إلى التقدم والنهضة الحقيقية .

الفصل الأول

النظرية النقدية تراكم فكري واتجاه نقدي

المبحث الأول : الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية

الممهدة لنشأة النظرية النقدية

ترجع أهمية مدرسة فرانكفورت بالنسبة للفلسفة وللفكر المعاصر ، إلى أنها كانت بمثابة البوتقة التي انصهرت بداخلها النظرية النقدية ، واتخذت فيها طابعاً محدداً ، فالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تعكس بشكل مباشر تراث الفكر الألماني .

ويمكن القول إن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تعكس بصورة ولو غير مباشرة كل تراث الفلسفة ، إذ إن أي فلسفة هي " ... آخر تعبير للفكرة ، وبالتالي فإنها بمثابة نتيجة لكافة المذاهب التي سبقتها ، نتيجة تشمل ولاشك على مبادئ تلك المذاهب " (1) .

إن النظرية النقدية يجب أن تهتم بالماضي كما هي مهتمة بالمستقبل ، من هنا فقد أثرنا أن نقدم في المحور الأول من هذا الفصل عرضاً تاريخياً متكاملماً للظروف السياسية والاقتصادية التي مرت بها ألمانيا ، والتي أدت إلى تطور مفهوم النقد لدى مدرسة فرانكفورت ، لأن هذا العرض التاريخي قد يساعدنا على تكوين رؤية متكاملة حول أفكار هذه المدرسة ، ويتيح لنا من جانب آخر إجراء نوع من الحوار النقدي بين مدرسة فرانكفورت و سائر الاتجاهات النقدية الأخرى .

نشأت مدرسة فرانكفورت نتاج لظروف الواقع الألماني في القرن التاسع عشر ، ومن أهم تلك الظروف صعود الحركة النازية والقضاء على الحركة الاشتراكية الألمانية ، ففي مطلع القرن التاسع عشر ، حيث لم تكن الرأسمالية * قد تطورت في ألمانيا بصورة كافية كان النظام الإقطاعي هو السائد ، ولكن مع أربعينات القرن التاسع عشر تطور النظام الرأسمالي في ألمانيا ، وتطور النظام الصناعي ونشأت الطبقة العاملة

(1) لويس (جون) . مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، ط3 ، دار الحفيفة ، بيروت ، 1978 ف ، ص 17 .

* الرأسمالية Capitalism

تكوين اقتصادي اجتماعي ، يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، واستغلال العمل الأجنبي ، واستخلاص فائض القيمة ، والمناقسة ، والحروب ، والاستعمار . ويعكس التنكض الأساسي في الرأسمالية ، بين الطبيعة الاجتماعية للعمل والشكل الرأسمالي الخاضع للتشكك ، أي التضامن بين الطبقتين الأساسيتين في المجتمع الرأسمالي . وهذا : البروليتاريا ، والبورجوازية . وقد حدد ماركس بصورة دقيقة خواص هذه السمات ، وحاول أن يبين الطبيعة الاستغلالية لهذا التكوين ، وذلك من خلال نظريته عن (نمط الإنتاج الرأسمالي) .

تتعدد مظاهر أزمة الرأسمالية ، ما بين احتكار السيطرة على مراكز السلطة بشكل مباشر أو غير مباشر ، وسيطرة البيروقراطية والعسكرية ، وضعف دور المؤسسات النيابية ، وضعف شرعية الحكومات ، وغياب المساواة السياسية التي يمثلها مفكرو الرأسمالية ، والتي تتناقض بفعل عدم المساواة الاقتصادية . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة سمح هجرس ، ط1 ، دار أوسا للطباعة والنشر والتوزيع ، طرابلس - ليبيا ، 1998 ف ، ص 184) .

الألمانية ، وكانت الطبقة العاملة في ذلك الوقت تعيش في ظروف بالغة القسوة من ناحية ساعات العمل ، أو مستوى المعيشة ، ومنذ البداية حاول العمال الثورة على الأوضاع القائمة ، وقد خاضت البورجوازية الألمانية صراعاً عنيفاً ضد الاقطاعية كان محوره ومحركه هو وحدة ألمانيا، ففي عام 1848 قامت الثورة البورجوازية الألمانية ، واشتركت الطبقة العاملة في تلك الثورة وأثرت بصورة فعالة في مجريات الأحداث إلى الحد الذي خافت فيه البورجوازية الألمانية من المد الثوري للطبقة العاملة ، لذلك لجأت إلى حل قضية الثورة الألمانية بالتهادن مع النظام الإقطاعي ، وقد نتج عن هذا التهادن أن تركزت السلطة في أيدي الجونكرز* وحققت العناصر الرأسمالية انتعاشها الاقتصادي دونما عقبات (1).

إن ألمانيا كانت سباقة في تكوين التنظيمات والحركات السياسية وولادة الأحزاب الراديكالية** التي حددت أهدافها النضالية ضد البورجوازية المنتصرة المتغلبة ، إذ أن الصدى الذي تركه البيان الشيوعي*** Communist Manifeste أفصح المجال لتكوين حزبي عضوي سياسي ، وكان البيان الشيوعي القدوة في تشكيل برنامج ماركسي

* الجونكرز

ملاك الأرض الأرستقراطيون والذين يتمتعون بالمزايا الاجتماعية والاقتصادية في ألمانيا وخاصة في شرق بروسيا ، وقد كانت ألمانيا مقسمة إلى 36 دولة مستقلة تسودها النمسا وكان يحكم كل دولة ملاك الأراضي الإقطاعيون من طبقة الجونكرز . (حسن محمد (حسن) ، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، 1993 ف . ص 84) .

(1) لغزالي الجبيلي (عبد المنعم) ، تاريخ الحركة العمالية والنقابية في العالم ، ج 1 ، مكتبة بولوبو للترجمة والنشر ، بدون تاريخ ، ص 105 - 106 .

** الراديكالية Radicalism

هي الجذرية نسبة إلى جذور الشيء ، والجذريون أو الراديكاليون هم الذين يريدون تغيير النظام الاجتماعي من جذوره ، ويطلق تعبير الراديكالية من الناحية السياسية اليوم على المتطرفين نحو اليسار غالباً ، ونحو اليمين أحياناً قليلة ، وفي القرن التاسع عشر استخدم مصطلح (الراديكالية الفلسفية) للدلالة على النظرية الفلسفية والسياسية والاقتصادية التي أسسها واعتنقها مجموعة من الكتاب الإنجليز أهمهم بنتام ، وجيمس ميل ، وجون ستوارت مل ، والتي أهم مبادئها ، الحرية في كل أشكالها وخصوصاً الحرية التجارية والفردية والإيمان بالعقل والمنفعة الأخلاقية ، ويتضح من ذلك كيف أن المفاهيم تغير معناه على مر الزمن ، حيث أصبح الآن يعبر عن أقصى اليسار السياسي بعد أن كان يعبر عن مبادئ الحرية الليبرالية المتعمية إلى أقصى اليمين ، إلا أن استخدام هذا التعبير كما هو واضح مما سبق مختلف من بلد إلى بلد ومن عصر إلى عصر ومن وضع إلى وضع . (الكوالي (عبدالوهاب) ، موسوعة قسياسة ، ج 2 ، ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1991 ف . ص 755) .

*** البيان الشيوعي Communist Manifeste

بيان مشهور صاغه ماركس وانجلز ، وأصدره في لندن عام 1848 ، ويعتبر أهم وثيقة صدرت على شكل بيان متضمنة برامج ومبادئ الشيوعية ، وقد ظهر منه حتى الآن أكثر من ألف طبعة ، نشرت بنحو مائة لغة مختلفة ، وينقسم البيان إلى أربعة أقسام : الأول يوضح الجوانب السيئة من النظام الرأسمالي ، والثاني يكشف دور البروليتاريا في اقتضاء على شروء الرأسمالية ويصور مستقبل مصيرها ، والثالث يتضمن هجوماً على مدعي الاشتراكية الذين يعارضون الماركسية ، أما الرابع فيوضح الحاجة إلى إقامة أممية عمالية بوصفها برنامجاً عالمياً لإقرار النظام والسلام ، ووضع إستراتيجية ينفذها المصل في صراعهم ضد البورجوازيين ، أي الطبقة الرأسمالية الحاكمة ، وينتهي البيان بتداء يشير من أشهر ما عرفه التاريخ من تظاهرات (يا عمال العالم جميع الأقطار اتحدوا) . (بوتومور (تسوم) ، مترجمة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 175) .

للعمل السياسي في ضوء بنود مفاهيم البيان ، ففي ذلك الوقت أخذ ماركس * وانجلز ** يقومان بنشر وترسيخ فكرهما ويدعوان العمال إلى الاتحاد وتكوين النقابات لهم ، وكذلك أخذ فرديناند لاسال *** يدعو إلى إنشاء حزب عمالي كبير ، وقام بتأسيس الرابطة العامة للألمان (1).

إن فشل ثورة 1848 كان له أثاره السلبية على الواقع الاجتماعي الألماني ، لأن هذا الفشل كان يعني فشل الهدف المزوج الذي كانت تهدف إليه الثورة الألمانية وهو : القومية والديمقراطية ، وتم توحيد ألمانيا بدون الثوار عن طريق الوصي على الثورة والذي قام بدفنها في آن واحد ، ونقصد به بسمارك *** الذي تمكن من تحقيق وحدة ألمانيا ، ولكن على حساب الديمقراطية (2).

* كارل ماركس (Karl Marx) (1818 - 1883)

بنى الشيوعية العلمية ، وصاحب الدعوة المادية الجدلية والتاريخية ، ومؤسس الاقتصاد السياسي العلمي وزعيم ومعلم المعوزين في العالم ، وملم أغلب للتورات الهامة في التفكير الاشتراكي الحديث ، ولد في ألمانيا ، ودرس القانون بجامعة يون ، والفلسفة بجامعة برلين ، وحصل على الدكتوراه من جامعة بينا عام 1841 في فلسفة ليبفور وديموقريطس ، وكان ماركس قد انضم إلى الجناح اليساري من جماعة الهيجليين الشباب ، وعرف بالحاده الشديد ، ورفعه لشعار ((إن نقد الدين هو أساس كل نقد)) وبناء على ذلك قال مقولته الشهيرة ((إن الدين هو أفيسون للشعب)) ، و ((ليس سوى الإنسان السيد الأعلى لهذا الكون)) ، وزج ماركس بنفسه في العمل الاجتماعي والسياسي فتشتمل بالصحافة والدعوة إلى الثورة . من أهم مؤلفاته (بؤس الفلسفة) ، واشترك مع تجلز في أخطر مقلسة عرفها تاريخ الكتلبات المشتركة في العالم ، ووضع تي ((مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية)) تصوراً رائعاً للمجتمع الإنساني ، استخدم في بئانه ثلاثة مكونات هي : الاشتراكية الفرنسية ، وعلم الاقتصاد الإنجليزي ، والفلسفة الألمانية ، واشتركا معاً في تأليف (الأسرة المقتسة) ، و(الأيديولوجيا الألمانية) . (الحفي (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج 2 ، ط 2 ، مكتبة مديولي ، القاهرة ، 1999 ، ف ، ص 1206) .

** تجلز (فريدريك) Friedrich Engels (1820 - 1895)

ألماني ولد ببلومن من أسرة وأسمائية ، ومع ذلك تزعم الحركة البروليتارية ، وصاغ مع ماركس لفلسفة الماركسية ، والنظرية الاشتراكية العلمية ، ونظرية المادية الجدلية والتاريخية ، واتجه منذ شبابه إلى النضال من أجل تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة ، وانضم إلى الجناح اليساري من حركة الهيجليين الشباب ، واتبه إلى صراع الطبقة العاملة بوصفها طبقة المستقبل ، وتحول إلى الاشتراكية ، والتقى بماركس عام 1844 ، وكونا معاً أشهر كتابي عرفه تاريخ الفكر ، واشتركا معاً في كتابة (العائلة المقتسة) ، و(المثالية الألمانية) ، و(البيان الشيوعي) ، وكان تجلز قد صاغ وحده (مبادئ الشيوعية) ، وهو الذي أكمل المجلدين الثاني والثالث من (رأس المال) بعد وفاة ماركس . (الحفي (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج 1 ، ط 2 ، مكتبة مديولي ، القاهرة ، 1999 ، ف ، ص 195) .

*** فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle (1825 - 1864)

اشتراكي ألماني تنمذ على يد هيغل ، واختف مع ماركس . من أهم أولاه و أفكاره أنه أمن بأهمية النولة القسوى في تحقيق الاشتراكية ، ومن ثم فد دعا إلى تدخل النولة في حياة المجتمع لإزالة ما فيه من شرور . وقد ساهم لاسال في إنشاء نواة أول حزب اشتراكي ألماني . (حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 85) .

(1) المرجع السابق ، ص 107 .

**** بسمارك (أوتونون) Bismark, otto von (1815 - 1998)

سياسي بروسي كبير ومن أهم العاملين على توحيد ألمانيا ، تولى منصب المستشارية من عام 1871 حتى عام 1890 ، وتعتبر أهم منجزاته تحقيق الحف الداخلي وقائمة الإمبراطورية الألمانية الثانية ثم وضع بعض التشريعات الاشتراكية ، أما في حق السياسة الخارجية فقد كان أعظم ما أنجزه هو تأمين مكانة كبرى في السياسة الأوروبية لبروسيا ثم فيما بعد لألمانيا الموحدة ، وذلك بعد سلسلة من الحروب الناجحة ضد النمرك عام 1864 والنمسا عام 1866 ، وفرنسا عام 1870-1871 ، وحاول بسمارك أن يبتهج سياسة تعاون مع روسيا بغية العمل على عزل فرنسا ، (الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، ط 3 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ، ص 543-544) .

(2) جان (جبرار) : من فرانكفورت إلى فرانكفورت ، في مجلة المنار ، العدد الحادي عشر ، نوفمبر ، 1985 ، ف ، ص 159 .

ولذلك كان يجب على الحركة الاشتراكية* الألمانية بتأريها اللاسالي والماركسي أن تتبنى رفع شعار المطالب الديمقراطية التي لم تستطع ثورة 1848 تحقيقها ، ومن هنا نشأت حركة الاشتراكية الديمقراطية** ، وقد وجد بسمارك في حركة الاشتراكية عدواً داخلياً ينبغي قمعه فقام بضرب الحركة العمالية وهي في عنفوان تطورها ، وأصدر عام 1878 سلسلة من القوانين التي كانت تجدد كل أربع سنوات حتى عام 1890 . وقد كان لهذه القوانين عدة مساوئ منها : منع الدعاية الاشتراكية ، وإلغاء حرية المجتمع ، وحرية تعبير الصحافة ، أي أن بسمارك منع كل ما يسمح للحركة العمالية بالتعبير عن نفسها سياسياً (1).

قام الاشتراكيون الديمقراطيون بمقاومة القوانين التعسفية التي فرضها بسمارك ولجأوا إلى العمل السري ، فأقاموا صحافة عمالية سرية ، وعقدوا مؤتمرات سرية خارج ألمانيا وخاصة في سويسرا ابتداء من عام 1880 وكونوا شبكة سرية واسعة لتنظيم العمل ، وواصل القادة النقابيون نشاطهم في صور مختلفة في العلن بإقامة جمعيات معونة وأندية اجتماعية ، وقد تضمن قانون بسمارك ثغرة استفاد منها الاشتراكيون ، إذ سمح للنقابات التي لا تمارس نشاطاً سياسياً بالعمل فنشط الاشتراكيون في تكوين النقابات في هذا الاتجاه ، وبدءاً من عام 1882 ظهرت نقابات جديدة وتكررت الإضرابات العمالية ، وبينما جمدت نقابات بسمارك البورجوازية ، فإن النقابات الثورية زاد عددها إلى 58 نقابة جيدة التنظيم ، وأمام اتساع المد الاشتراكي والشيوعي في ألمانيا ، وجد بسمارك نفسه

* الاشتراكية Socialism

مجموعة متكاملة من المفاهيم والمبادئ التي تهدف إلى القضاء على المجتمع الرأسمالي وإقامة مجتمع أكثر كفاية وعدلاً وتحقيق المساواة بين جميع الأفراد والإخاء بين الأمم أيضاً ، ومن المعروف أن لثيولوجيا الاشتراكية تناول ثلاثة عناصر: العنصر الاقتصادي ، العنصر الفلسفي ، العنصر التفضلي . (الكلي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 197) .

** الاشتراكية الديمقراطية Social Democracy

الاشتراكية الديمقراطية كحركة وكأيديولوجيا ، هي من نتاج القرن التاسع عشر ، وهي نتيجة للثورة الصناعية التي شهدتها الدول الأوروبية ، واتخذت الحركة العالمية للاشتراكية الديمقراطية لتعبر سياسياً عن إرادتها في الدفاع عن حقوق الطبقة العاملة ضد الاستغلال الرأسمالي ، إطاراً تنظيمياً بإنشائها في باريس عام 1989 (الأممية الاشتراكية الثانية) ، وهذه الأممية هي وريثة (الرابطة العالمية للعمال) التي تأسست في لندن عام 1864 وشكلت الأممية الاشتراكية الأولى .

كانت هناك قبل إنشاء هذه الحركة نضالات عديدة للعمل في أوروبا ، ضد شتى أشكال الاستغلال وخاصة ضد تشغيل الأطفال في المصانع ، غير أن الأممية الثانية جاءت تنظم أشكال النضال ، ومع هذا فلم تكن هذه الأممية متماسكة لثيولوجياً فقد ضمت أحزاباً أوروبية ذات نزعة ماركسية وتنظيمات حرفية ونقابية ... وشيئاً فشيئاً توصلت هذه الحركة إلى أن تبني لذاتها لثيولوجيا مشتركة يطنى عليها الفكر الاشتراكي . تطلق الاشتراكية الديمقراطية على أتباع الأممية الثانية أي أحزاب الاشتراكيين الديمقراطيين التي تطالب بتحقيق الاشتراكية عن طريق البرلمان ، وترجع اشتراكيتهما إلى مصادر غير ماركسية مثل المسيحية والإنجيل ، وتختلف عن الشيوعية في فكرة الصراع الطبقي والطريق إلى تحقيق الاشتراكية . (الكلي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 198 - 199) .

(1) المرجع السابق ، ص 159 .

عاجزاً عن التصدي للتيارات الراديكالية ، واضطر إلى التراجع أمام الحركة العمالية فألغى قانون 1878 واستقال عام 1890⁽¹⁾.

وعندما استقال بسمارك انتهت مرحلة صعبة من تاريخ الاشتراكية الألمانية ، وبدأت مرحلة أخرى جديدة ، فقد اتجهت التنظيمات الاشتراكية نحو ممارسة نشاطها السياسي بصورة علنية ، ونالت حركة الاشتراكية الديمقراطية إعجاباً شديداً في الخارج لأنها نجحت في مقاومة الاضطهاد ، وبدأت بمثابة النموذج الذي تحتذي به الحركة الاشتراكية الأوروبية في العالم بأسره⁽²⁾.

وبالرغم من أن برنامج الحزب كان حتى عام 1890 لا يزال برنامجاً لاسالياً تعبيراً ومضموناً ، إلا أنه في أكتوبر عام 1891 عقد الحزب الاشتراكي الديمقراطي مؤتمراً في ايرفورت ، وجاء هذا المؤتمر لينهي برنامج غوتا اللاسالي لعام 1875 ، ويضع بدلاً عنه برنامجاً تقدمياً هو برنامج ايرفورت** ، وكان لهذا البرنامج أهداف قريبة من تحقيق الاشتراكية ، هذه الأهداف تتضمن بعض المطالب التي يمكن تحقيقها في ظل الرأسمالية كالانتخاب العام ، والمساواة في التصويت ، وتحديد ساعات العمل ، ومع ذلك فقد اتفق مؤتمر ايرفورت مع مؤتمر غوتا في نقطة هامة هي التقليل من شأن النقابات والدور الذي يمكن أن تقوم به في عملية الصراع الطبقي⁽³⁾.

(1) الغزالي الجبيلي (عبد المنعم) ، مرجع سابق ، ص 110 .

(2) كول ، الدولة الثانية ، ترجمة عبدالكريم أحمد ، المؤسسة المصرية للعلمة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، 1963 ف . ص ص 348 - 349 .

* برنامج غوتا للاسالي Gottha programm

برنامج عمل حدد الخط السياسي لحزب العمال الاشتراكي الألماني وذلك في مؤتمره المنعقد عام 1875 ، عند إعلان اتحاد حزب الايزيناخيين بقيادة بيبيل ولينكنخت المتأثر فكرياً بماركس وإنجلز وحزب اللاساليين الاشتراكي المعتدل ، وقد جمد هذا البرنامج الميل نحو الاشتراكية الديمقراطية البيمينية وبنى نزعة انتقائية أثارت انتقادات لاذعة من ماركس وإنجلز ، وقد نسب هذا البرنامج إلى مدينة غوتا الألمانية التي عقد فيها المؤتمر المذكور . (الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 4 ، ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ف ، ص 370) .

** برنامج ايرفورت Erfurt programm

برنامج عمل سياسي للحزب الاشتراكي - الديمقراطي الألماني أقره في مؤتمره المنعقد في عام 1891 تخطى فيه برنامج غوتا إذ نادى بحتبية إحلال الأسلوب الاشتراكي في الإنتاج مكان الأسلوب الرأسمالي ، وبضرورة خوض الطبقة العاملة شمل النضال السياسي وتصدر الحزب بقيادة النضال ، ومع ذلك فقد تعرض برنامج ايرفورت إلى انتقاد شديد للجهة من قبل إنجلز نظراً لسير البرنامج في ركاب فكر الأممية الثابتة المسام ، كما انتقده لينين لأنه لم يقر دكتاتورية البروليتاريا . (الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 150) .

(3) الغزالي الجبيلي (عبد المنعم) ، مرجع سابق ، ص ص 110 - 111 .

وبعد أن نجح الحزب في مقاومة الاضطهاد وبعد نجاحه الانتخابي الباهر عاش في حلم أنه سوف يحصل على أغلبية مقاعد الرايخستاغ* في المستقبل القريب ، وأنه لا يمكن للقوى المضادة أن تنال منه ، لذلك تمسك الحزب بالعمل الدستوري رغم تأكيدات المستمرة حول إيمانه بمجئ الثورة ، وبذل أقصى جهده لتجنب أي عمل من شأنه أن يورطه في مواجهة مع السلطة أو القانون⁽¹⁾.

ولم يكن الحذر والسعي إلى التحرك في نطاق من الشرعية في صالح الحزب ولا في صالح القوى التقدمية داخل الحزب ، لأن القوى الرجعية في ألمانيا - خاصة في إقليم سكسونيا وبروسيا - نجحت في تعديل قانون الانتخابات وإعادة نظام الطبقات في التصويت ، وبما أن بروسيا كانت تسيطر تماماً - لقوتها الاقتصادية والعسكرية - على المجلس الأعلى الفيدرالي لبرلمان الرايخ ، فقد كان هذا الأمر وحده كافياً لوضع العقبات أمام إعادة النظر في الوضع الدستوري ، وقد كانت سياسة الحزب الاشتراكي الديمقراطي تهدف بالدرجة الأولى إلى المحافظة على وحدة الحزب وتماسكه من أجل الحصول على أغلبية مقاعد الرايخستاغ⁽²⁾.

وحتى عام 1914 لم يطرد الحزب أحداً لا عن يمينه ولا عن يساره ، لكن التصويت على ميزانية الحرب العالمية الأولى عام 1914 ، فجر بقوة التناقض بين التيارين المتعارضين داخل الحزب - الجناح اليميني والجناح اليساري - فكان موقف الجناح اليميني هو التصويت لصالح اعتمادات الحرب ، أما موقف الجناح اليساري فكان ضد تلك الاعتمادات وضد الامبريالية* الألمانية⁽³⁾.

* الرايخستاغ Reichstag

اسم الجمعية التشريعية الألمانية بين عامي 1867 - 1945 ، وقد عقد أول رايخستاغ عام 1863 ثم اختفى بنهاية الإمبراطورية عام 1806 ، ثم ظهر من جديد بعد توحيد ألمانيا وبروسيا على يد بسمارك وبروسيا ، أما الرايخستاغ الثالث فظهر عام 1933 في عهد هتلر ، وسيطر عليه الحزب النازي سيطرة تامة إلى أن هزمت ألمانيا وقضى على النازية عام 1945 بانتهاء الحرب العالمية الثانية . (الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 805) .

(1) كول ، الدولة الثانية ، مرجع سابق ، ص ص 355 - 422 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 425 - 426 .

** الامبريالية Imperialism

ظاهرة اقتصادية سياسية عسكرية تتجسد في إخماد الدول القوية في العصر الحديث - أي الرأسمالية الصناعية - على التوسع وفرض سيطرتها على الشعوب وأراضي أجنبية بنون رضى تلك الشعوب وبهدف استغلالها وإخضاعها ونهب ثروتها ، وكثيراً ما تتضمن عملية فرض السيطرة استخدام العنف والاحتلال العسكري بعد التمهيد في بعض الأحيان عن طريق برسائيات تبشيرية وموجات سكانية يقصد الاستيطان وتمكين الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدولة الامبريالية . (الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 300) .

(3) جفن (جيرل) ، مرجع سابق ، ص 160 .

وقد تلاحقت الأحداث بعد اندلاع الحرب ، ففي عام 1917 سقط القيصر في روسيا واستولى الحزب البلشفي على السلطة وأثرت الثورة الروسية * على الأوضاع الاجتماعية خارج حدود روسيا ، وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى وقيام الأممية الثالثة وعمت الاضطرابات العمالية في ألمانيا، وجاءت الدعوة لحرب ثورية تطيح بالملكية وقيام نظام شيوعي على غرار النظام السوفيتي في روسيا ، وقد انتهى الأمر بتنازل غليوم الثاني ** عن العرش وصعود اليمين الاشتراكي الديمقراطي إلى قيادة السلطة ، وفي نفس الوقت انفصل الجناح الماركسي في الحركة الاشتراكية الديمقراطية بقيادة روزا لوكسمبورج ***

* الثورة الروسية (1917)

في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تقرب من الحرب العالمية الأولى كانت الظروف السياسية في روسيا تسير نحو ثورة شاملة . وعندما أعلنت الحرب سنة 1914 كانت منظمات مختلفة من الروس تستعد لإحداث انقلاب شامل في نظام الحكم السلسلي في روسيا القيصرية . حيث كان هناك تضرع عام في البلاد ، وكانت منظمات الطلاب في الجامعات الروسية ممثلة سخطاً ، وفي نفس الوقت نادى الطبقات الوسطى بإحداث تغييرات دستورية بعيدة المدى ، كما طالب الفلاحون بضرورة وضع قوانين عادلة ، غير أن نشوب الحرب أدى إلى ظهور روح جديدة من السواء الوطني للقيصر ، ومع ذلك لم يستمر هذا الولاء طويلاً ، فقد حدث في عام 1915 لن زحف الألمان تجاه روسيا ، ثم توالت الهزائم على جيش الروس ، وفي عام 1916 اقتضت للحزب الشيوعي أن يوز روسيا في الحرب على أمل بعيد المنال طالما أن الطبقة الأرستقراطية لا تزال تسيطر على البلاد ، وفي الوقت ذاته كانت ظروف البلاد الاقتصادية تدعو إلى التضمر بين فئات الشعب الروسي ، وفي سنة 1917 تعالت صيحات الشعب مطالبة بالخبز والوقود ، ووقعت مظاهرات في بتروغراد ورفعت الأعلام الحمراء والشعارات الثورية التي تحرض على قلب نظام الحكم ، وسرعان ما سيطرت عناصر الثورة من جنود وعامل على العاصمة تماماً ، وتم تشكيل حكومة مؤقتة في عام 1917 وتنازل القيصر عن العرش ، وأصبحت روسيا جمهورية بدون ملك دماغ . (ميلاد . المقر هي ، موجز تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر ، ط 1 ، منشورات جامعة قر بوش ، بنغازي ، 1998 ، ص ص 240 - 241) .

** غليوم الثاني (Guillaume II) (1859 - 1941)

ملك بروسيا ثم إمبراطور ألمانيا ، خلف أباه في الحكم عام 1888 واتبع سياسة محافظة قائمة على مبدأ التوازن في القوى وعهد إلى رئيس وزرائه بسمارك تنفيذها ، وبعد أن تخلص غليوم الثاني من تأثير بسمارك عام 1890 اعتد سياسة جديدة اتسمت بالتوسع التجاري الاستعماري مما ألقى بريطانيا العظمى ، وحلقت ألمانيا في عهده تقدماً صناعياً واقتصادياً ملحوظين ، دون أن يتراشق ذلك مع حدوث التغييرات الاجتماعية التي يفترضها هذا التقدم .

أما على الصعيد الخارجي فقد دخل في تحالف مؤقتة مع كل من روسيا وفرنسا ، ولكن سياسته اتسمت رغم ذلك بالتردد والتناقض ، وقد بدأ منذ عام 1848 بفتح سياسة تسليح واسعة على المستوى البحري والبري وذلك بهدف تقوية الجيش الألماني تمهيداً لدخول مجابهة كبرى مع القوى الاستعمارية الأخرى ، وبسبب تقاضى سياسته الخارجية وطموحه الاستعمارية مع الطموحات الاستعمارية للنزول الكبرى الأخرى اتطلعت الحرب العالمية الأولى ، وقد حدثت الحرب من سلطته على الصعيد الداخلي والخارجي إذ تخطى عن العديد من صلاحياته للعسكريين وبخاصة لها ينخبرغ ولودندورف ، وبعد عام 1916 لم يعد يمارس سوى سلطة رمزية وثانوية ، وبعد هزيمة ألمانيا عام 1918 كانت إحدى شروط الحفاه لعقد الصلح معها هي عزل غليوم الثاني من منصبه .

وعند اندلاع الثورة الألمانية في عام 1919 ترك غليوم الثاني ألمانيا ولجأ إلى هولندا عام 1941 ، ورغم مطالبة الحفاه بتسليمه من أجل محاكمته كمحرم حرب إلا أن الحكومة الهولندية لم ترضخ لهذا الطلب . (الكيلي (عهد الوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 4 ، مرجع سابق ، ص 357) .

*** روزا لوكسمبورج Rosa Luxemburg

شخصية بارزة في الحركة العمالية العالمية ، ولدت في بولندا عام 1871 ، قضت معظم حياتها في ألمانيا ، وأصبحت زعيمة الجناح اليساري في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني المستقل ، والذي كان ماركسيوز ضمن أعضائه وقتذاك ، وتميزت كتاباتها بالإصرار على الدعوة لسيادة الديمقراطية داخل الحركة الثورية ، ومثال ذلك مقالها المشهور عن الثورة الروسية الذي قدمته عام 1918 ، حيث استكشفت فيه العلاقة الوثيقة بين الثورة الاشتراكية والديمقراطية ، ومن أبرز أعمالها (الإصلاح والثورة) عام 1899 ف ، و (عصيان الجماهير) عام 1906 ، و (تراكم رأس المال) عام 1912 . (بوتومور (توم) ، منشرة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص ص 185 - 186) .

وكارل ليبكنخت* وقاما بتأسيس الحزب الشيوعي الألماني الذي سعى إلى إقامة نظام جمهوري على غرار النموذج السوفيتي ، إلا أن الحكومة الاشتراكية الديمقراطية التي وصلت إلى الحكم في النظام الجمهوري الجديد كانت تخشى التيار الجارف للثورة الروسية ، ومن ثم فقد اتخذت موقفاً متشدداً إزاء الحركات الشيوعية في ألمانيا ، كما أن السياسة الرأسمالية في أوروبا قد أيدت الحزب الاشتراكي الديمقراطي - الذي رفض نهائياً النموذج السوفيتي - وسانددت النظام في ألمانيا لضرب الجناح اليساري فوراً (1).

وفي عام 1919 جرت تصفية دموية لزعماء الحزب الشيوعي الألماني ، فاعتقلت روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنخت وقتلا في السجن ، وقد خطط لهذه المذبحة زعماء الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، وقام هذا الحزب بتنظيم قوات خاصة جمعها من بين صفوف الضباط الذين رفضوا التسريح من الجيش بعد هزيمة ألمانيا في الحرب ، ورفضوا أيضاً الاعتراف بنهاية الإمبراطورية ، لذلك اختاروا مواصلة القتال ووجدوا الدعم المالي من النبلاء الرأسماليين ، فأصبحت هذه العناصر المأجورة أنشط عناصر الثورة المضادة وواصلت مطاردتها العنيفة لزعماء الجناح اليساري ، ومن خلال هذه الوحدات العسكرية تأسست أيضاً منظمات قومية، رفعت شعار تصفية الحركات الشيوعية والقضاء على اليهود، وكانت هذه المنظمات بمثابة الإرهاصات الأولى لحركة الاشتراكية الوطنية النازية**

* كارل ليبكنخت Karl Liebknecht (1871 - 1919)

زعيم ومفكر اشتراكي ألماني ، من أحد مؤسسي الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني فلهلم ليبكنخت ، عمل في المحاماة ودافع عن ثورين في محاكم ألمانية ، شارك في مؤتمرات الأمية لثنية و لس عام 1907 حركة شباب الاشتراكي ، انتخب عضواً في البرلمان في عام 1912 ، وكان العضو الوحيد في البرلمان الذي عرض الحرب عام 1914 . عارض مع روزا لوكسمبورج خط الحزب الاشتراكي الديمقراطي المؤيد للحرب وأسس جماعة سبارتا كوس ، طرد من الحزب عام 1916 ، طور جماعة سبارتا كوس إلى الحزب الشيوعي الألماني و أعلنت الجمهورية الاشتراكية الألمانية في برلين وأغتل هو وروزا لوكسمبورج على يد جماعة يمينية عسكرية متطرفة عام 1919 ورفض على جمهوريته في مدها . (الكيلى (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 5 ، ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ف ، ص 547) .

(1) طاهر (علاء) ، مدرسة فرانكفورت : من هوركهايمر إلى هابرماس ، ط 1 ، منشورات مركز الانماء القومي ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ص 29-30 .

** النازية Nazism

نظرة ألمانية تختصر فكرة الألمانية التي نمر عن القومية الاشتراكية ، أي نظرية هتلر وحزبه تسمى بالحزب القومي الاشتراكي ، وما اختار هذه التسمية ، القومية الاشتراكية ، سوى تمسح عن رغبة القوميين الألمان في استقطاب الجماهير و إبعادها عن الاشتراكية الحققة التي أخذوا عليها طابعها الأسمى ، وهو طابع هدام في نظرهم إذ يعرض الأسرة القومية للخطر ، والمذهب النازي الذي لا يدعو عن كونه جملة من الشعارات الرنانة ، لا يتميز بالانكار ، ولم يأت بجديد ملموس ، غير أن النازية كد عرفت وواحد متقطع التطور في ألمانيا ، فالشعب الألماني الذي خرج مهتماً مستقلاً من الحرب العالمية الأولى ، وجد في وعودها بإعادة بناء الأمة سخرجاً من المأزق الذي وجد نفسه يتعطل فيه ، وقد عرف هتلر الذي لشعب تحرية موسوليني فثاشية في إيطاليا ، كيف يولط هم مواضيه بتحويله الرافح العظيم والإنسان الألماني الجديد الذي ستقلى الدولة في صنعه من خلال خنقتها طيقة أرستقراطية جديدة قائمة على نفارة العرق الأري ، وما لا ريب فيه أن النازية كمذهب سياسي واجتماعي ، تتحدى كل نقد عقلاني ، إذ أنها لا تتعدى عن كونها مجموعة من المسلمات لم تصل إلى إثباتها والبرهنة على صحتها . (الكيلى (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 6 ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ، ف ، ص ص 545 - 546) .

التي سيقودها هتلر * فيما بعد (1).

إن حركة روزا لوكسمبورج لو نجحت لكان من الممكن أن تقوم بعملية انقلاب في داخل المجتمع الألماني ، لكن هناك عدة عوامل خارجية وداخلية أدت إلى إجهاض هذه الحركة ، العامل الخارجي يتمثل في تحالف عناصر الحزب الاشتراكي الديمقراطي مع قوى اليمين الرجعي من أجل سحق الاتجاهات الراديكالية ، ولم تكف هذه القوى باغتيال زعماء الحزب الشيوعي الألماني ، بل سعت أيضا إلى مطاردة بقايا الحزب الشيوعي أينما وجدوا وبكل الوسائل القمعية الممكنة ، ولم تكن تسمح بأي نوع من النشاط الشيوعي المنظم ، أما العامل الداخلي فيتعلق بالسياسة الخاطئة الذي اتبعها الحزب الشيوعي الألماني من حيث أنه قد ربط نفسه بالبلشفية ، ولجأ إلى التطبيق الدوجماتيكي للنظرية الماركسية** على ظروف اجتماعية متغيرة بصورة دائمة ، وكذلك الهجوم الشديد الذي شنه الحزب ضد الأحزاب السياسية الأخرى ، مما أدى في النهاية إلى عزل الحزب وفشله في كسب وتعبئة الطبقة العاملة (2).

* أدولف هتلر Adolf Hitler (1889 - 1945)

ولد في برونو في النمسا ، وكان هتلر نمساوياً من الناطقين بالألمانية ، و أثناء إقامته في فيينا كره غير الألمان لأنه اعتبر نفسه ألمانيا ، وفي عام 1919 انتسب هتلر إلى حزب العمال الألماني الذي ما لبث أن صار اسمه (حزب العمال الوطني الاشتراكي الألماني) ومن حروفه الأولى تكونت كلمة (نازي) . وفي عام 1920 انتخب رئيساً لهذا الحزب ، ويعتبر الحزب نازي ونظرية نازية فتى وضعها هتلر واحدة من أهم نظريات الحكم الدكتتوري التي ظهرت خلال القرن العشرين . ويرى هتلر أن الألمان هم سادة الجنس البشري . ولهم أعلى مرتبة فيه . أي أن الجنس الأري في ألمانيا على قمة العناصر البشرية الأخرى ، وأساس المذهب النازي يكمن في هذا المفهوم العرقي : أي الإيمان بالثوق العرقي الألماني واحتكار الشعوب والأجناس الأخرى ، وفي عام 1933 قام الرئيس الألماني بول فون هايندنبورغ بتعيين هتلر مستشاراً على ألمانيا ، وما لبث أن صار حاكماً قوياً وحصر كل السلطات بيده ، وبوفاة الرئيس الألماني عام 1934 صار هتلر زعيم الدولة الأوحده ، وبذلك بدأ الزايف الثالث ، وتسلم هتلر منصب رئاسة الجمهورية ، وصارت ألمانيا دولة واحدة ، وفي عام 1935 أعلن هتلر التحنيد الإجباري . وسرعان ما شهد العالم مرة أخرى دولة ألمانية عسكرية في المرتبة الأولى ، وفتحر هتلر بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الثانية . (ميلاد . السفر حي ، مرجع سابق ، ص 266 - 271) .

(1) جان (جيزار) ، مرجع سابق ، ص 161 .

** الماركسية Marxism

إن الماركسية هي فلسفة تقوم على نظرة جديدة للواقع المعاش ، وهي فلسفة ديناميكية تركز ليجاً على رفض التمسق المنطق على نفسه ، فقد قدمت لنا نتائج مختلفة ومتعددة في بعض الأحيان جملتها نستطيع فهم المجتمعات الحالية ، وتمتاز الماركسية عن الأسس الفلسفية العاروفة (النيكلونية و البيجالية... الخ) بأنها غير نهائية ترفض الانغلاق ، وبأنها تستطيع داخل نظريتها ميادين تطبيقها فتخلق بذلك وحدة عضوية بين النظرية والممارسة ، ولابد أن نلاحظ هنا أن الماركسية ليست منهجاً فقط يستخدم لفهم المجتمعات الإنسانية وتطوراتها ، بل هي أساساً نظرية عن الإنسان تستخدم منهج المادية الديالكتيكية .

والمنهج الديالكتيكي المادي هو النظرة الجدلية التي تهدف إلى تفسير الأشياء داخل العالم المادي تفسيراً نقدياً يدرك حركة الأشياء ويسلم بكل ظواهرها دون الانحاء إلى التجريد الميتافيزيقي الذي يرى أن وجود المادة يتوقف حتماً على العنصر المثالي أو الروحي أو العقلي . فنشاطات الإنسانية عامة تنشأ بسبب الماركسية ، نتيجة لظروف المادية للحياة الإنسانية ، فالماركسية هي نظرة أصيلة للواقع الاجتماعي والإنساني تحدد لا محالة سلوكاً معيناً وعقيدة خاصة ولكنها تعرض تفسيراً علمياً لظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . (زيادة) (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني : المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات ، ط1 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1988 ف ، ص ص 1202 - 1203) .

(2) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 31 .

إن فشل الثورة الألمانية بقيادة روزا لوكسمبورج ، وعجز الحزب الشيوعي الألماني عن أن يكون طليعة لطبقة البروليتاريا ، واستخدام الحزب الاشتراكي الديمقراطي كأداة لضرب قوى الشيوعية وعناصر اليسار الراديكالي ، كل هذه الظواهر كانت من جانب حافظاً لانطلاقة التيار النقدي الماركسي في التنظير والتحليل* لكل ما عمفته الأحداث ، ومن جانب آخر كانت المقدمات لبداية عصر جديد يحمل مزيداً من الاضطهاد والإرهاب والقمع هو عصر النازية ، وقد كانت النازية منذ البداية الخصم العنيف لحركة الاشتراكية ولطبقة العاملة ، فقد اضطهدت النازية الاشتراكية و الاتحادات العمالية المرتبطة بها لعدة أسباب أولها : إن غالبية الاشتراكيين كانوا يدعون للسلام وكانوا ضد الأفكار العنصرية التي هي روح الحركة النازية ، وعلى الرغم من أن اليهود لم يحتلوا مكانة كبيرة داخل الحركة الاشتراكية إلا أن النازية اعتبرت اليهود ذوي تأثير كبير في الحركة الاشتراكية (1).

أما السبب الثاني فيعود إلى أن الحركة الشيوعية الألمانية كانت تتلقى أوامرها من الكومنترن** الذي كان يمثل الطبقة العاملة في كل أنحاء العالم دون أي اعتبارات قومية وهذا يتعارض تماماً مع مبادئ النازية (2).

* التحليل Analysis

أسلوب في دراسة الموضوعات يعارض الحدس ، ويقوم على تقسيم الكل ، عملياً أو ذهنياً ، إلى أجزاء ، باعتبارها خطوة أساسية على طريق معرفته ، حيث يوفر امكانية دراسة أجزاء منفردة منه والكشف عن مكوناته والعلاقات بينها ، فتمت بذلك معرفة كيفية تطور فكل المنروس ، وقد صار تحليل مدرسة فلسفية قديمة بذاتها مع فلسفة التحليل المعاصرة ، التي تطبق بصفة خاصة على رواد الواقعية الجديدة التي أسسها مور ، وكان من مشاهيرها هوبنهاوس ورسن ، والوضعية عند جماعة فيينا ، وتتحدد مهمة الفلسفة في هذه المدرسة بأنها التحليل المنطقي لتفضيها العلمية ، بهدف التوضيح وليس بهدف إضافة معرفة جديدة ، أما رواد مدرسة فرانكفورت ، فيمنحون التحليل مدلولاً منهجياً وظيفياً ، عبر قيامهم بعملية تحليل جدلي مقترن بالنقد ، فالتحليل بالنسبة لمفكري المدرسة هو تحليل نقدي للواقع . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 176) .

(1) كول ، الاشتراكية والثانية في ثلاثينات القرن العشرين ، ترجمة وتحرير عبدالحاميد الاسلامولي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والناشر ، النشر ، بدون تاريخ ، ص 55 .

** الكومنترن

تعد تاسست الأممية الأولى في لندن عام 1864 باسم (الرابطة الدولية للعمال) وشارك فيها ماركس ، وهدفت أن تكون الحزب العائلي للعمال وليس اتحاداً للأحزاب الوطنية ، وظهرت الأممية الثانية في باريس بين عامي 1889 - 1891 كإطار عام لإتمام اللقاءات الثنوية والمؤتمرات ، أما الأممية الثالثة أي الأممية الشيوعية أو الكومنترن ، فقد أنشئت في موسكو عام 1919 ، وكان الهدف من إنشائها أن تكون أداة للثورة ليس بيد الطبقة العاملة فحسب ، بل أيضا بيد كل عمال العالم ، وحدث لها أشكالاً تنظيمية دقيقة ، ونشأت الأممية الرابعة من قبل تيار يساري معارض ظهر عام 1923 في الحزب الشيوعي الروسي ، هو التيار التروتسكي ، وتأخر إنشائها حتى عام 1938 ، وكان التأسيس في باريس ، غير أنها لم تتمكن من الانتظام بسبب الاضطرابات داخل صفوفها ، ويمكن القول أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت حاولت الابتعاد عن تفسيرات التي قنصها مفكرو الأممية الثانية والثالثة لنظرية الماركسية ، دون الوصول إلى حد التعارض مع هذه التفسيرات . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 170) .

(2) المرجع السابق ، ص 55 - 56 .

لذلك كان مصير النقابات العمالية والحزب الاشتراكي الديمقراطي - في النازية - هو الإبادة الكاملة ، أما الحزب الشيوعي فقد كان ألغى بالفعل ، بينما صفيت الأحزاب البورجوازية الأخرى بلا رحمة ، وبعد ذلك عمل النازيون تبعاً لمخططهم على التوحيد الفكري ، وإخضاع جميع المؤسسات ذات الفاعلية تحت لواء السلطة النازية ، وأدى انتصار النازية كشكل من أشكال الفكر القومي اللاعقلي إلى اندحار وسقوط الاتجاه الاشتراكي لا في ألمانيا وحدها، بل في دول أوروبا الأخرى - خاصة إيطاليا و أسبانيا - ولقد كان المستفيدون حقاً من تلك التغييرات هم الإقطاعيون البيروقراطيون ، والعسكريون ، والرأسماليون ، أما أصحاب الاتجاهات الاشتراكية والليبرالية * فكانوا ضحايا الأنظمة التسلطية التي ظهرت في أوروبا ، وكان مصيرهم القمع والإبادة ، وفي عام 1939 اكتمل هذا العصر المظلم بتوقيع اتفاق هتلر - ستالين ** (1).

وقد تم إنشاء معهد البحوث الاجتماعية أو مدرسة فرانكفورت في ظل الظروف الخاصة التي خلفها انتصار الثورة البلشفية في روسيا وانتكاسة ثورات وسط أوروبا ، وخاصة في ألمانيا ، وقد حاول الجناح اليساري من خلال هذا المعهد إعادة تقويم النظرية الماركسية ، وخاصة ما يتعلق بتقويم العلاقة بين النظرية والممارسة في تلك الظروف المستجدة ، على أن المعهد لم يؤلف مدرسة متميزة في هذه المرحلة المبكرة ، إذ أن فكرة إنشاء مدرسة متميزة لم تظهر إلا بعد إجبار المعهد على مغادرة مدينة فرانكفورت ، فمع استيلاء هتلر على السلطة في ألمانيا ، أغلق المعهد وصودرت مكتبته ، وغادر أعضاؤه ،

* الليبرالية Liberalism

رغم أن المصطلح لا يشير إلى عقيدة واحدة ، فله بمثابة اتجاه في الفلسفة السياسية يتكون بفكرة الحرية ، ولذا اشتق اسمه منها ، وتعني الليبرالية مجموعة من الأفكار والقيم التي تنور حول الفرد والسلطة ، وترمي نحو تحرير الفرد من كل قيود ، وهو ما يوحي أنها ظهرت كرد فعل ضد كل تحكم وكل سلطة مطلقة ، وأنها تستهدف القضاء على كل امتياز موروث يتعارض ومبدأ المساواة بين الأفراد . ويرجع انتشار هذا المصطلح إلى تكوين حزب سياسي في أسبانيا ، سمي الحزب الليبرالي Liberals ، واعتنق أعضاؤه الأعراف البريطانية التي هدفت إلى تقييد سلطة الحاكم وكفالة حقوق الأفراد .

وتخرب الليبرالية بجذورها الفكرية في أفكار لوك والمنورين الفرنسيين خاصة ، وفي القرنين السابع والثامن عشر ، كانت تمثل البرسامج الأينولوجي للبورجوازية الغنية ، التي كانت تتنازل ضد بغايا الإقطاع وتعب دوراً قديماً نسبياً ، وكانت تهر إلى تسفير المنافسة الحرة والسوق الحرة ، وترسيخ مبادئ الديمقراطية ، وإشاعة العولة الدستورية ، وإقامة نظم جمهورية . ومع دخول الرأسمالية طورها الأميركي ، راحت الليبرالية تتفق بانضداد عن تدخل الدولة الواسع في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وتتصو صوب النزعة الإصلاحية الاجتماعية . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 200 - 201) .

** ستالين جوزيف Joseph Stalin (1879 - 1953)

هو الأمين العام للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي (1922 - 1953) ، ورئيس مجلس الوزراء (1941 - 1953) ، وهو القائد الثاني للاتحاد السوفيتي ، وفي فترة توليه السلطة ، قام بقمع وتصفية خصومه السياسيين وكل من تحوم حوله شكوك ، قام بفتح الاتحاد السوفيتي من مضجع فسلاح إلى مجتمع صناعي مما مكن الاتحاد السوفيتي من الانتصار على دول المحور في الحرب العالمية الثانية . (ميلاد المقرجي ، مرجع سابق ، ص 312) .

(1) المرجع السابق ، ص 50 .

معظمهم من اليهود ، عام 1933 إلى بعض العواصم الأوروبية ، وأنشؤا فرعاً له في جنيف أطلقوا عليه المؤسسة العالمية للبحث الاجتماعي ، وكونوا فرعين آخرين له في لندن وباريس ، وبسبب انتصار النازية ، اضطر هؤلاء المفكرون ثانية إلى مغادرة أوروبا عام 1934 ، واتجهوا إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، ونقلوا المعهد معهم إلى نيويورك باسم المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي، واستقر في جامعة كولومبيا ، ثم ما لبثوا أن انتقلوا عام 1941 إلى لوس أنجلوس ، وقد أثرت هجرة أعضاء المعهد إلى الولايات المتحدة في أعمالهم ، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية وغروب النظم الفاشية * والنازية ، بدأوا تحليلاً جدياً للمجتمع الرأسمالي الأمريكي كنموذج ، خاصة مع تنامي المعجزة الاقتصادية التي كونت رأسمالية قوية ، حالت دون تحقيق الطبقة العاملة لأهدافها ، وهو ما يفسر توجه المعهد إلى دراسة عدة قضايا في هذا المجتمع ، القهر التقني ، وصناعة الثقافة * * Culture Industry ، وقضية السيطرة الشاملة (1).

كما إن شعور رواد المدرسة بالغبرة ، وعدم اندماجهم مع البنى الاجتماعية الأمريكية ، واعتماد اليسار الجديد * * * وحركة تحرير السود هناك لسياسات

* نشأة Fascism

مصطلح مشتق من الكلمة الإيطالية fascio بمعنى تجمع ، استخدم في أول الأمر وصفاً للحزب الفاشي الذي أتته موسوليني في إيطاليا عام 1919 ، وسرعان ما أصبح هذا المصطلح علامة على وصف عام وما زال يستخدم كذلك حتى اليوم . ومن المهم التمييز بين الفاشية بوصفها حركة ، وبوصفها شكلاً من أشكال الدولة ، وبوصفها أيديولوجيا : فالحركات الفاشية تتميز بحركة بالعداء العنيف لمنظمات الطبقة العاملة، وبدرجة أقل لكبار رجال الأعمال، كذلك تتميز هذه الحركات بالمسكوبة ، وبالتطرف القومي، وبكرونها الذي تختلط فيه شرائح البرجوازية الصغيرة بمتامير غير مؤثرة من جميع الطبقات ، وتتميز الفاشية كشكل من أشكال الدولة عن أشكال الدكتاتورية الأخرى بالتشريف بين الوسائل الشرعية والعنف الحاميري الخارج عن الشرعية، وبإستعمال هذا التوليف لحيلة السلطة وتحطيم منظمات الطبقة العاملة، وتتميز الفاشية كأيديولوجيا بتوجهاتها العنصرية، وثأليه الزعيم ، والعداء للماركسية ، وتزييف سياسة وأهداف الأحزاب اليسارية . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 190) .

** صناعة الثقافة Culture industry

وتعني الثقافة المعطمة ، أي الثقافة التي ينتجها النظام فتاجاً ، وهي ثقافة زائفة تقف في مقابل للثقافة الشعبية الحقيقية فتنتج ثقافة من ثقافة البشر ببعضهم البعض في إطار المجتمع .

(1) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 38 - 18 .

* * * اليسار الجديد

تسمى قوى اليفي الجديدة (داخل النظام الرأسمالي) باسم حركة اليسار الجديد تمييزاً لها عن اليسار القديم ، إن اليسار الجديد ماركسي جديد أكثر منه ماركسياً بالمعنى الأرثوذكسي : فهو متأثر بما يسمى بالثورية Maoism وبالحدركات الثورية في العالم الثالث وخاصة ثورة كوبا وفيتنام ، واليسار الجديد غير مرتبط بالطبقة العاملة بوصفها العامل الثوري الوحيد ، فقد كان أعضاء اليسار الجديد يمثلون في احتجاجهم وتعددهم نمطاً جديداً من التمرد الثوري غير البروليتاري الذي لم يكن يملك سوى الرغص المطلق لمؤسسات المجتمع الرأسمالي المتقدم .

من جانب آخر انتشرت أفكار ماركس بين صفوف قواعد اليسار الجديد ، ولكن ارتباطهم بالماركسية لم يكن يعني إيمانهم بالدور الثوري للطبقة العاملة بوصفها أساس النظرية الماركسية ، وإنما كانت الماركسية بالنسبة لهم مجرد نظرية مضللة . نظرية تدعو إلى نفي وتدمير النظام القائم ، وقد أدى عدم قبول اليسار الجديد للماركسية كنظرية ثورية متكاملة ، وغجاب صلاته سياسية بينهم وبين اليسار القديم إلى تحطيم بشورة ماو الثقافية ، ووجدوا في شعاراتها ما يتناسب مع ميادهم الأخلاقية ، فقد تأثر اليسار الجديد بما أعلنه الماويون من ميادى (الثورة الدائمة) ، وشرعية استخدام العنف لتحويل المجتمع (النضال بلا تهاون ضد الامبريالية) ... الخ . (باتالوف (الوارد) ، فلسفة التمرد ، ترجمة سامي الرزاق ، دار الثقافة الجديدة ، 1981 ف ، ص 36 - 51) .

براجماتية* محسوسة أكثر من اهتمامهم بالتتظير ، أدى إلى ابتعادهم عن الممارسة، رغم انتقادهم لهذا السلوك ، مما أدى إلى ابتعادهم عن فكرة الوحدة بين النظرية والممارسة ، والتزامهم أكثر بالتجديد النظري ، وكان ذلك سبباً مهماً في خصوبة أعمالهم النظرية (1).

وبعد الهجرة عاد معهد البحوث الاجتماعية مرة أخرى عام 1951 إلى موقعه الأصلي في مدينة فرانكفورت ، حيث عرف لأول مره باسم مدرسة فرانكفورت ، ويمكن النظر إلى الأعمال التي قدمها ممثلو مدرسة فرانكفورت على أنها محاولة لصياغة فلسفة نقدية بديلة ، تقف في مواجهة التيارات النظرية البورجوازية وسلطانها الفكرية ، وهدفت إلى التوحيد بين النظرية والممارسة ، وتمثل هدف هذه الفلسفة النقدية البديلة في تحرير المشروع الثقافي الغربي ، وهو ما أدى إلى التنوع في أنساقها و أعمالها (2).

إن مدرسة فرانكفورت التي أسست فكرها وتوجهها على الفكر الماركسي وجدليته في النقد** رأت أنه الفكر الوحيد القادر على حل المعضلات المعقدة في واقع الحياة سواء

* براجماتية Pragmatismus

أهم إسهام فكري أمريكي ، وكان رواجها في الربع الأول من القرن العشرين ، وتقر بها الكثيرون في أوروبا وغيرها ، ومن هؤلاء جورج سيمل ، والمووند هوسرل ، وهنري برحسون .

والبراجماتية صاغها واختصر اسمها لأول مرة شارلز بيرس (1839- 1914) كمنهج للتفكير ، أو في المعنى ، وأعاد وليام جيمس (1842- 1910) صياغتها ، كمنهج للتفكير ، أو كمنهجية في الصنع ، وطورها جون ديوي (1859- 1952) ، وأدناها كمنهجية في القيمة ، وفريدناند شيلر (1864- 1937) كمنهج في الإرادة .

وتجبت البراجماتية بتأثير ديوي ، وكارناب ، وآخرين ، إلى أن تكون نظرية التي تحول إلى : كل ألوان الخبرة ، بما فيها التفكير الفلسفي والنظريات العالمية والعقائد ، لا بد أن تقوم في ضوء الغرض الإنساني ، فالأفكار أدوات لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان من غايات ، والحكم عليها يكون بمقدار كفايتها في خدمة هذه الغايات ، ومن ثم صارت البراجماتية اسماً للموقف الذي يؤكد أهمية النتائج كاختبار لصلاحية الأفكار . (الحفني (عبدالمنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص ص 269- 270) .

(1) المرجع السابق ، ص ص 18 - 19 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 19 - 15 .

** النقد Critique

يرجع أصل الكلمة إلى اللغظة الإغريقية Xpiviev وتعني الحكم ، والكلمة مصطلحات في اللغة الإنجليزية : الأول هو Criticism ويعني النقد بمعناه الشائع ، أي الاستهجان والكشف عن الخطأ . كما يعني كذلك الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شئ ما ، ولمضمونه ، وقيمته ، لما للمصطلح الثقافي فهو Critique . ويطلق على النقد المست إلى أسس منهجية واضحة المعالم ، ويعني النقد فعالية نظرية و أداة إجرائية رئيسية في النظر والتفكير . تستهدف معالجة الطرق التي تتكون بها الفعاليات ، بإظهار زيفها ونقصها ، وهي فعالية بنى عليها كل مشروع نظري وفلسفي الذي أسس الاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية ، ورأها هيجل كسلب جنلي يتجاوز الموجود دائماً . وبعدها ظلت هذه الفاعلية مستمرة من خلال صيغ نظرية وعملية مختلفة .

ولدى مدرسة فرانكفورت ، يتحدث هذا المصطلح في مشروعيتها النقدية الكبرى : نقد النظام الهيجلي ، ونقد الاعتقاد الميتافيزيقي ، والنقد الجدلي وهو ما يعني انطلاقه لدى مفكري هذه المدرسة لتشخيص مشروعهم الهادف إلى إقامة نظرية اجتماعية ، تستمد مصادرها من الماركسية والتحليل النفسي ، فالنقد الذي أفرزه عصر التنوير هو اتجاه تأسيسي كون لوضيئه الفلسفية دون اكتساب امتداد اجتماعي ، والنقد عند هيجل اكتسب بنيته الجدلية ، وعبر ماركس بعده الجدلي الاجتماعي ، ثم عبر مفكري مدرسة فرانكفورت شمولية المنظور النقدي ، بواسطة إعادة تكوين الوعي الذاتي لواقع الحال . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 205) .

كانت آتية من سوء نظام السلطة ، أو من تداعي الاقتصاد السياسي * ، أو من ظاهرات أخرى خفية ، ذلك إن ماركس الذي اعتمد في تحليله لحركة المجتمع من خلال حركته الميكانيكية المتحركة في الواقع بين الزمان والمكان وجد من الأجدى تقسيمها إلى بنيتين : البنية الفوقية والبنية التحتية ، و أفاد - ماركس - مدرسة فرانكفورت بأمر كثيرة جعلت مفكروها أسرى هذا الفكر لأنه في تحليله أمدهم بكل مقومات المفاهيم النقدية لبناء نظريتهم الفلسفية (1).

تمثل الماركسية نقطة تحول خطيرة في تاريخ الفلسفة ، هذه الخطوة تتبع من أن الماركسية بقدر ما تستوعب كل التراث الفكري للحضارة الغربية بشقها المادي والمثالي ، إلا أنها تخرج في نفس الوقت بشكل متعمد على كل التقاليد الفكرية للحضارة الغربية ، فقد استوحى ماركس مصادر فكره من مصادر ثلاثة هي : الفلسفة المثالية ** الألمانية ،

* الاقتصاد السياسي Political Economics

ترجع كلمة (اقتصاد) إلى أرسطو ، ومعناها علم مبادئ تسيير شؤون البيت ، وهي مشتقة من لفظتين يونانيتين Oikos ومعناها بيت ، و Nomos ومعناها قانون ، بعدها استخدم مصطلح (الاقتصاد السياسي) أوائل القرن السابع عشر على يدي مونكرتيسن Montchretien ، وتكلم صفة السياسي فيه إلى أن مونكرتيان كان معنياً بمبادئ اقتصاد الدولة .

بعد ذلك استخدم المصطلح على نطاق واسع للدلالة على البحث المنتمق بمشكلات الاقتصاد الاجتماعي ، وبذلك يعتبر المصطلحان (الاقتصاد السياسي) و (الاقتصاد الاجتماعي) مترادفين ، ولتلك يجري أحياناً تعريف الاقتصاد السياسي بأنه علم الاقتصاد الاجتماعي .

ومن المرجح أن مصطلح (الاقتصاد السياسي) ، بدأ استخدامه في إنجلترا تحت تأثير المصطلحات الفرنسية ، وكان أول من استخدمه جيمس ستوارت في عنوان كتاب له صدر عام 1767 ، ومن هذا التقليد الإنجليزي الفرنسي ، يأتي مصطلح (الاقتصاد السياسي) كما استخدمه ماركس وإنجلز ، للدلالة على دراسة الفولتين الاجتماعية المتعلقة بإنتاج السلع وتوزيعها .

وأطلق ماركس أحياناً عبارة (نقد الاقتصاد السياسي) ، أي نقد المذاهب المتبعة بما يعرف باسم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، وهو ما يقرب من استعمال النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت لهذا المصطلح . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 168 - 169) .

(1) يوسف البقاعي (شفيق) ، نظرية الألب ، منشورات جامعة السابع من أبريل ، الجماهيرية ، 1425 ميلادية ، ص 433 - 434 .

** المثالية Idealism

ترجع فلسفة مقلد المثالية ، تعد فلسفة هيجل أكثر نماذج شيوخاً وتثيراً بساقفة إلى ظاهرة هوسرل ، أما في النظرية الاجتماعية ، فقد أخذ استخدام المصطلح عن ماركس ، ليطلق على النظريات التي تضمن من نور الأفكار في الحياة الاجتماعية ، ويؤكد هذا التوجه على المثال الذي ينبغي أن يكون ، والذي يجب على الواقع أن يتغير ليتطابق معه .

كما ينطلق من أولوية الروح أو الوعي ، ويقول بتعالى القيم والمثل في الحياة العملية ، وبدور الذات التليسي في الفعل المعرفي . وينظر إلى المادة على أنها شيء ثانوي ، مشتق .

ويعود تاريخ استخدام استعمال كلمة (مثال) إلى القرن السابع عشر ، حيث كان الفلاسفة وخاصة ليبنتز ، يستعملونها في مقابل كلمة (مادي) ، أما اليوم فيطلب على التناول ، ترادف مثالي وطوبوي ومقابلته بواقعي .

وهناك من يخطئ اعتبار هذا التوجه مرادفاً للمحافظة أو الرجعية ، مستشهداً بأن الفكر المثالي في أساسه فكر ثوري يميل إلى التقدم وإلى التطور ، ويضرب أمثلة على ذلك هيجل الذي أكد أن العالم يتطور بناء على تطور الأفكار ، استناداً إلى المنهج الجدلي . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 203 - 204) .

والاقتصاد السياسي الإنجليزي ، والاشتراكية الفرنسية الخيالية* (1).

وتتمثل عبقرية ماركس في أنه قد استوعب تلك المصادر وتجاوزها بطريقة جدلية نقدية ، فقد قام بعملية قلب لكافة المفاهيم والأفكار التي تضمنتها تلك المصادر ، فجرد الفلسفة من أية قيمة مثالية تتجاوز عالم الواقع ، وأقر بأن الواقع أقوى من الفكر وأنه لا يتغير لمجرد أن الأفكار تريد ذلك ، وببعض النقطه انفصل عن هيغل** وعن الهيجليين الشباب*** (2).

* الاشتراكية الخيالية Utopian Socialism

نظرية مثالية تدعو إلى بناء مجتمع إنساني سعيد يقوم على التساوي في توزيع المنتجات والعمل الإجمالي لكل أعضاء المجتمع ، أما اشتقاق المصطلح نفسه فيعود إلى كون الاشتراكية بما تتبناه من مساواة وعدالة وكفالية لأعضاء المجتمع كافة ، حالة سعاده وسلام مثالية للبشر ، وأما الشق الثاني من المصطلح (خيالية) فيعود إلى بعدها عن الواقع وقربها إلى الخيال من جهة ، وإلى ضعف تشخيص أسلوب الوصول إلى هذا الهدف عند المفكرين الاشتراكيين الخياليين من جهة ثالثة ، وهذا ما يفسر إجلالة سان سيمون وفورييه - أعلام هذه المدرسة - في نقد المجتمع الرأسمالي وشروط الملكية الخاصة ونتاج التفاوت والاستغلال في المجتمعات القائمة وتعديد مساهمتهم الإيجابية والقيمة في تعبئة الرأي العام الإنساني في اتجاه تبلي الاشتراكية وفي تأثيرهم اللاحق على التيارات الاشتراكية الثورية على الصعيد الأول وفي تصورهم عن رسم الطريق العلمي والعملية إلى الاشتراكية على الصعيد الثاني ، فلقد اعتمد هؤلاء على الدعوة إلى التغيير من خلال تقدم العلم والمعرفة ونشر الأخلاق واعتبروا البنى الفوقية هي الأساس في عملية التطور الاجتماعي ، وقد بين لانجلز أوجه تكبير أصحاب هذه المدرسة وأطلق عليهم لقب (الخيالية) مؤكداً للنظرية الاشتراكية الماركسية صفة (العلمية) لأنها حدثت أداة التحول التاريخي إلى الاشتراكية بالطبقة العاملة التي سوف تقوم بثورة الاشتراكية من خلال التنظيم والبرنامج الثوري. (الكيفي (عبدالمنعم) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 198) .

(1) جازودي (روجه) ، كارل ماركس ، ترجمة جورج طرابيشي ، ط 1 ، دار الآداب ، بيروت ، 1970 ، ف ، ص 57 .

** فريدريك هيغل Friedrich Hegel (1770 - 1831)

لم يعرف تاريخ الفلسفة فليسوفاً بعد أفلاطون وأرسطو له مكانة رفيعة مثل هيغل ، وبعد تاريخ الفلسفة بعد وفاته سلسلة من الخروج عليه ، ولا يمكن أن نفهم الماركسية ، والبرجماتية ، والنزعة النقدية ، دون أن نفهم هيغل وتأثيره فيها جميعاً بالسلب أو الإيجاب ، قدم محاولة فلسفية متكاملة للبحث في كافة المشكلات الفلسفية ، ومنها تصور العقل ذاته ، انطلاقاً من مبدأ الجدل ، حيث يرى أن التفكير الجدلي هو نتون ويشمل جميع مستويات الوعي ، وأن كل ما يحيط بنا يؤكد الطابع الجدلي . وفي أصله جعل المصطلح الأول من الفلسفة هو الفكر المحض ، وألا يكون لها من موضوع مباشر سوى التصور المحض ، ولربط بدعوى أن التصور هو كل شيء ، وأنه لا مكان خارجه لأي شيء ، ومنهجه الجدلي اعتبره ماركس أساس الجدل ، ومع ذلك أخذ عليه مقالته ، ويمكن القول أن الفكر النقدي لم يشحن بطاقتة إحيائية مستديمة وقوية الحضور ، إلا بفضل البناء الفكري الهائل الذي شيدته الفلسفة الهيجلية تلك التي أخرجت النقد من مداره الفلسفي البحث الذي مثله التكاليف من قبل ، ونقلت الطاقة النقدية وامكانياتها نحو الموضوعات التي تمس الوجود الخارجي والداخلي للإنسان : القانون والدولة وعلم التاريخ وعلم الجمال . ومن هذا البناء الفكري انطلقت التيارات الفكرية التي كونت محتوى القرن العشرين وأهمها : الماركسية ، والفرويدية . من أهم كتبه (فيثومولوجية العقل) عام 1807 ، ونشر كتابه (علم المنطق) في ثلاثة مجلدات نشرها تباعاً 1812 - 1816 ، ثم نشر (موسوعة العلوم) 1817 ، ومرضى بالكوليرا التي اجتاحت ألمانيا سنة 1831 ومات بها . (الحقني (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 1496) ، (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 192 - 193) .

*** الهيجليين الشباب Young Hegelians

هم مفكرو الليبرالية الألمانية في ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر ، من أشهرهم : ديفيد شترولوس ، وماركس شترنر ، وموسى هيس ، وكسان خلافهم مع الهيجليين كبار يقوم على إعادة تفسير نسخة هيغل إجمالاً ، وبخاصة نظرتها إلى الدين ، حيث رأى الهيجليون لكسار لها تنفق مع المسيحية كدين ، بينما وأرها لا تنفق مع اللاهوت المسيحي ، وهو أمر يرجع إلى انتقالهم الدين واعتباره شكلاً زائفاً من أشكال السري . تركيز اهتمامهم على مسألة كيفية ظهور المفاهيم الزائفة للمجتمع ، وكيفية اكتساب هذه المفاهيم قوة الفهر ، انضم إلى هذه الحركة ماركس وانجلز بداية الأربعينات ، ثم انفصلا عنها حين توصلا إلى فهم جديد للتطور الاجتماعي هو نظرية المادية التاريخية ، تبدو السمة المميزة لهم في صوغ الشعارات الثورية ، التي لم تكن تتضمن سوى تهديدات الطبقات الحاكمة التي كانت تحاول وقف التطور اللورجوازي في ألمانيا ، كان الخلاف بينهم حاداً وعميقاً ، بدأ من مجال التخصص المعرفي ، حيث اهتم شترولوس بالتاريخ ، وفورباخ بالدين ، وقد صعدوا عن وجهات نظرهم في عهد من الثورات ، أهمها : حوليات مال عام 1838 ، والحريفة الرينانية عام 1841 ، إلى جانب تأسيسهم لنادي نقابي عام 1842 . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 210 - 211) .

(2) كورنو (لوحيت) ، أصول الفكر الماركسي ، ترجمة معاهد عبدالمنعم مجاهد ، ط 1 ، دار الآداب ، بيروت ، 1968 ، ف ، ص 90-91 .

كذلك ينتقد ماركس الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لأنه يعبر عن طبيعة النظام الرأسمالي ، فالنظرية الاقتصادية البورجوازية ليست إلا رصداً للظواهر على نحو ما تتجلى للرأسمالي ، والاقتصاد السياسي ينظر إلى الشكل المغترب للعلاقات الاجتماعية على أنه الصورة المثلى لما ينبغي أن يكون عليه وضع الإنسان (1).

إن النظرية الماركسية ترفض الصورة المحايدة لعلم الاقتصاد التي تعكس قيم المجتمع البورجوازي وتضع في المقابل التفسير القائل بأن العلاقات الاقتصادية علاقات وجودية بين البشر ، والنظرية الماركسية لا تفعل ذلك بدافع أية عاطفة إنسانية مثالية ، ولكن من خلال المضمون الفعلي للاقتصاد نفسه ، فالعلاقات الاقتصادية لا تبدو كحالة موضوعية إلا بسبب الطابع الذي يكون عليه إنتاج السلع في المجتمع الرأسمالي ، وما أن ينفذ المرء إلى ما وراء مضمون تلك الطريقة في الإنتاج ويحلل جذورها، حتى يصل إلى أن تلك الموضوعية الطبيعية ليست إلا وهماً ، وأنها في الواقع لا تزيد عن كونها شكلاً تاريخياً محدداً للحياة صنعها الإنسان لنفسه وبمجرد " أن ينكشف هذا المضمون ، تتحول النظرية الاقتصادية إلى نظرية نقدية " (2).

كما قام ماركس بعملية تصفية نقدية للتراث الاشتراكي السابق عليه وبخاصة الاشتراكية اليوتوبية النقدية ، فالبرغم من أن تلك الاشتراكية قد انتهت إلى عملية الصراع الطبقي وإلى العوامل التي من شأنها أن تؤدي إلى انهيار المجتمع القائم ، إلا أنها لم تشر في نظر ماركس إلى أي دور تاريخي للبروليتاريا ، وإذا بحثنا عن الخيط الفكري الواحد الذي كان يوحد ويربط فكر ماركس النقدي تجاه تلك المصادر الثلاثة فسنجد ممتلاً في الممارسة، والممارسة هي المعيار الذي احتكم إليه ماركس في تقييمه النقدي لأرائه وآراء الآخرين ، والممارسة عند ماركس ترتبط بمقولة الطبقة ، فالممارسة في أساسها ممارسة طبقة ، ممارسة البورجوازية في عهد الثورة الفرنسية ، ثم ممارسة البروليتاريا في عصر ماركس ، تلك البروليتاريا التي سيتحقق على أيديها نفي المجتمع القائم والاعتناق الشامل من الطبقة ، إن الممارسة هي نقطة انطلاق الفلسفة الماركسية والهدف الذي تصبو إليه ، فهي نشاط اجتماعي يهدف إلى تغيير العالم وتحريكه ، وهي تتضمن من جانب آخر كافة أوجه العمل الإنساني : الإنتاج الاقتصادي ، البحث العلمي ، النضال الثوري ، الإبداع الفني ... الخ (3).

(1) جارودي (روجيه) ، كارل ماركس ، مرجع سابق ، ص 72-74 .

(2) ماركيز (ميريت) ، العقل والثورة ، ترجمة فزلا زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1979 ، ص 263 .

(3) جارودي (روجيه) ، كارل ماركس ، مرجع سابق ، ص 90 .

إن الحديث عن فكر ينغزل عن الممارسة بعد الماركسية يعد نوعاً من الهراء أو العبث الفكري ، ومن هذا الجانب نأتي لمناقشة مفهوم النقد عند ماركس ، وبالرغم من أن مقولة النقد ليست من المقولات الكلاسيكية في الماركسية ، أي أنها ليست كمقولة الصراع الطبقي ، أو فائض القيمة ، أو الجدل... الخ إلا أنها تتداخل مع كل تلك المقولات بلا استثناء ، بل " إن كل المقولات في مذهب هيغل ، تفضي إلى النظام القائم وتنتهي إليه ، على حين أنها في مذهب ماركس تشير إلى نفي هذا النظام و إنكاره ، فهي تستهدف شكلاً جديداً للمجتمع حتى حين تصف شكله الراهن ... فنظرية ماركس نقد ، بمعنى أن كل التصورات تمثل إدانة للنظام القائم في مجموعه " (1).

لم يكن ماركس مجرد ناقد - بالمعنى النظري - ولم تكن الماركسية ذات أهمية تاريخية لكونها قد قامت بنقد المجتمع الرأسمالي فحسب ، بل تكمن أهمية ماركس الحقيقية في اكتشافه لسلسلة من القوانين الاجتماعية التي جعلت من الممكن بالنسبة للإنسان أن يقوم بطريقة واعية بتغيير الواقع الاجتماعي على النحو الذي يصير معه أكثر حرية و أرقى إنسانية (2).

النقد لدى ماركس ليس مقولة قائمة بذاتها بحيث يمكن عزلها عن بقية الجسد الماركسي ، بل هو يدخل كعنصر من عناصر الممارسة الثورية ، أو بعبارة أخرى يذوب في تلك الممارسة ، ويترتب على ذلك أن النقد الماركسي ليس غاية في ذاته ، أو نوعاً من العمل الخارق الذي يتجاوز حدود الواقع القائم ويقف خارجه ، و إنما هو نقطة البداية لجهد خلاق جديد (3).

هكذا فإن النقد الماركسي لما هو قائم لم يكن نقداً عشوائياً ، أو نقداً يقف خارج أو فوق النظام القائم ، و إنما كان في الحقيقة نقداً يناضل من أجل المستقبل ، ومن أجل اكتشاف الجديد الذي ينبت من داخل القديم (4).

من هنا فإن الماركسية لا تعتبر نفسها مجرد فكرة مثالية ينبغي صياغة الواقع على غرارها ، إذ يقول ماركس " ليست الشيوعية بالنسبة لنا أوضاعاً ينبغي إقامتها ، مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يتطابق معه ، إنما ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الأوضاع

(1) ماركيز (هيرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 245 .

(2) كاريلبي (الوارد) ، في النقد الاجتماعي ، ترجمة أحمد فؤاد بليغ ، دار المعارف ، 1968 ف ، ص 42 .

(3) المرجع السابق ، ص 43 .

(4) المرجع السابق ، ص 43 .

القائمة حالياً ، وإن شروط هذه الحركة لتنتج عن المقدمات الموجودة في الوقت الحاضر⁽¹⁾.

لقد حدثت كثير من التغييرات في الماركسية التقليدية بعد ماركس ، على الرغم من انتشارها السريع في الحركة الاشتراكية ، حيث ظهرت بعض الإسهامات الأخرى والتي تأثرت بأعمال ماركس ، إلا أنها من ناحية أخرى عملت من جانبها على تعديل تلك الأفكار الماركسية على ضوء التغييرات الجديدة التي أفرزها الواقع الاجتماعي ، ومن ثم عبرت عنها تلك الأعمال التي قدمها جورج لوكاش * George Lukacs ، وكارل كورش** Karl Korsch ، وأرنست بلوخ*** Ernst Bloch ، والتي كان لها دور في نشوء النظرية النقدية**** عند مفكري مدرسة فرانكفورت للبحث الاجتماعي ، والتي بدأت تتشكل في نهاية العشرينات ، وبداية الثلاثينات من القرن العشرين⁽²⁾.

(1) ماركس و إنجلز ، الأيديولوجيا الألمانية ، ترجمة فؤاد لوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، 1976 ف ، ص 44 .

* جورج لوكاش George Lukacs

ماركسي مجري ، ولد في بودابست سنة 1885 ، ودرس على يدي جورج سيمل بيرلين ، وماكس فير بهلمنبرج ، وكان في بداية حياته وجونياً ، ثم تحول إلى الشيوعية ، وانضم إلى الحزب الشيوعي المجري عام 1818 ، وكتبه الرئيسي (التاريخ والوعي الطبقي) محاولة لإعادة صياغة الماركسية صياغة هيكلية ، وكان أول الذين اكتشفوا أن بالإمكان تفسير النظرية الماركسية باستخدام الجسد الهيكلية ، و ترسخت نظريته بنشر كراسات ماركس الاقتصادية والفلسفية سنة 1844 . (الحظي (عيد المنعم) . موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 1175) .

** كارل كورش Karl Korsch (1886 - 1961)

فيلسوف ألماني ، شارك في الأسبوع الأول للأعمال الماركسية عام 1922 ، والذي تطور عنه معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت ، وسلك دروب الهجرة مع استيلاء هتلر على السلطة ، صاغ مبادئ السوية الماركسية بوصفها علماً اجتماعياً وموجهاً تكريماً للصراع الطبقي ، هي : الخصوصية التاريخية ، الواقعية الفلسفية ، والتغيير الثوري ، والممارسة الثورية ، مذقناً بها لأفروحات لينين ، التي رأها تسنمين باعتبارها الفع اليساري المبائر وحدها ، ومستشيداً في تلك بنصوص ماركس السلب ، ولديه فكل الماركسية لا تتحقق إلا كنف وصراع سلسي . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 198) .

*** لرنست بلوخ Ernst Bloch (1885 - 1977)

ماركسي ألماني ، قال مبدأ أطلق عليه اسم مبدأ الرجاء : إن الماركسية لها رسالة اجتماعية تحريرية ، ولها تنشد الخير والسلام للبشرية ، ولذلك لا ينبغي فرضها بالقهر ، ولا استخدامها كتنقل من لتكامل الاستلاب الذي تواجبت أصلاً للقضاء عليه ، ولله الأمر يتصادم مع الماركسية أن يتصورها البعض كفلسفة مقدسة كلية وحتمية ، وإنما هي مذهب برحي فلاحه ، من أهم كتبه (مبدأ الرجاء) عام 1954 ، و كتاب (روح اليوتوبيا) عام 1918 . (الحظي (عيد المنعم) ، موسوعة لفلسفة وفلسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 313) .

**** النظرية النقدية Critical Theory

فكرة مأخوذة أصلاً من عنوان كتاب هوركهايمر ، تشير إلى ذلك الركام النظري الذي خلفه أعلام مدرسة فرانكفورت ، وتلخص تعلماتها ، وتشكل برنامجها تفكري عند بداية نشأتها ، وقد ظهر هذا المصطلح تحديداً عندما نشر هوركهايمر عام 1937 دراسته حول (النظرية النقدية والنظرية التقليدية) ، والتي تمد الوثيقة الأساسية في توضيح التوجه الفكري لهذه النظرية ، حيث النظرية التقليدية لديه هي ما تعبر عنه الاتهامات الوضعية في نظرتها للنشاط البشري على أنه شيء أو موضوع خارجي ، على حين ترفض النظرية النقدية النظر إلى لواقع الاجتماعية على أنها أشياء ، ومن ثم لأنها تتعارض مع الوضعية ، وتحاول في المقابل أن تطرح فكراً لا يفصل بين النظرية والممارسة . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 206) .

(2) عبد الرزق جليبي (علي) وآخرون ، نظرية علم الاجتماع - الاتجاهات الحديثة والمعاصرة ، دار المعرفة الجامعة ، الإسكندرية ، 2001 ف ،

ص 353 .

المبحث الثاني : المنظرون الأوائل في النظرية النقدية

هناك ثلاثة من المفكرين مارسوا تأثيراً مباشراً على فكر النظرية النقدية ، ونعني بهم كارل كورش ، وجورج لوكاش ، وأرنست بلوخ ، حيث شكلت التنظيرات التي قاموا بها الأسس الأولية لنشوء النظرية النقدية عند مفكري مدرسة فرانكفورت .

فبعد الإحباط المتعمد للثورة الشيوعية في ألمانيا ، وبتدخل مباشر من قبل الغرب بكل أنظمتها الرأسمالية والبورجوازية ، ارتسم سؤاں مهم جداً في مخيلة هؤلاء المفكرين ، وجاءهم التساؤل حول سبب هذا الإحباط الذي أدى إلى القضاء النهائي على أمل التبدیل في واقع السلطة لصالح السواد الأعظم من أبناء المجتمع في ألمانيا .

أما التساؤل الثاني فكان أخطر من التساؤل الأول ، وهو : حين استلم الشيوعيون السلطة وقضوا على السلطة البورجوازية ، لماذا لم يتمكن أصحاب السلطة الجديدة من المحافظة عليها ؟ ولماذا كان الانهزام ؟ أين هي العلة ؟ وكيف يمكن تلافي الخطأ ؟

أمام هذين السؤالين ، وقف رواد النظرية النقدية الثلاثة للبحث عن خفايا الخلل في الديالكتيك ومسألة إصلاحه في ضوء حركة الواقع لنلا يتكرر هذا الفشل مرة أخرى في مكان آخر من الثورة العمالية والاشتراكية - الشيوعية .

يلتقي كورش ولوكاش في كثير من الأوجه الفكرية والسياسية ، أما بلوخ فيعد نسيجاً فريداً داخل مدرسة الماركسيين الجدد ، لذلك فسوف نتناول كورش ولوكاش كتجاه واحد - وهذا لا يعني أنه ليست هناك اختلافات فكرية بينهم - بينما نتناول بلوخ بصورة مستقلة .

أولاً : كورش ولوكاش

ترجع أهمية كورش ولوكاش بالنسبة لموضوع الدراسة إلى أنهما قد عاصرا كافة الأحداث التي ألمت بالعالم بعد الحرب العالمية الأولى ، فكورش قد انتمى إلى الحزب الشيوعي الألماني عام 1920 ، أي بعد سقوط الثورة الألمانية ، ومقتل قائديها روزا لوكسمبورج وكارل لينكنخت ، ومحاولة إعادة ترميم الحياة الحزبية ، وإحياء نشاط الحزب من جديد ، وقد واكب كورش الأحداث السياسية الجديدة التي طرأت على المجتمع الألماني ، وعانى من تصاعد القمع النازي (1) .

(1) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 34 .

ومن خلال كتاباته النقدية تتوضح أبعاد الممارسة السياسية التي حللها كورش ، كما يتوضح لديه مسار التكوين الراديكالي الفلسفي السوسيولوجي نظرياً .

ضمن هذا التكوين برز اسم جورج لوكاش الذي عايش عن كثب التجربة السياسية الشيوعية المجرية- الهنغارية ، فقد شارك لوكاش في التجربة الثورية لحركة الشيوعية المجرية التي انطلقت ثورتها بعد أسابيع قليلة من انطلاقة الثورة الألمانية ، وسيطر فيها الشيوعيون المجريون على السلطة ، والمسعى كان إقامة جمهورية هنغارية تحاكي النمط السوفيتي ، لكن الغرب لم يسمح لها أن تعيش ، ولم تستمر تلك الجمهورية إلا لفترة قصيرة جداً ، إذ تم إجهاضها من خلال تدخل الدول الغربية وعاد الحكم فيها إلى النمط الرأسمالي ، ولجأ لوكاش الذي كان وزيراً للثقافة في الحكومة الثورية المنهارة إلى فيينا (1).

وهكذا فقد كان إخفاق الثورتين في كل من ألمانيا وهنغاريا دافعاً إلى التأمل لإيجاد تفسير مقنع لإخفاق الثورة ، وإيجاد نظرية جديدة قريبة من المضمون التحليلي النقدي للماركسية (2).

أضف إلى ذلك أن تجربة الثورة البلشفية عام 1917 كانت مثيرة للنقاش ولطرح كثير من الأسئلة فكيف استطاع حزب سياسي صغير مسلح بالنظرية الماركسية أن يمتلك زمام الأمور وأن يتدخل بفاعلية ليغير الأوضاع القائمة في روسيا ، على حين تقشل البروليتاريا في أوروبا الغربية في أن تطور نظرية ثورية حقيقية (3).

إن نجاح الثورة البلشفية ، وتراجع المد اليساري الراديكالي في أوروبا قد منحنا شكلاً من المشروعات لبعض الأفكار أهمها : إن الوعي الصحيح الثوري ينبغي أن يجلب للبروليتاريا من الخارج ، وأنه من الخطأ القول بالتطور التلقائي للطبقة العاملة ، أو الإيمان بالتحول الحتمي إلى الاشتراكية (4).

لقد أثبت التاريخ أن الثورة المرتقبة قد أخفقت في أن تتحقق بالطريقة التي تنبأ بها ماركس ، وأنضح تناقض النظرية مع الممارسة ، وهذا يعني أن هناك خطأ ما في النظرية

(1) المرجع السابق ، ص 34 .

(2) المرجع السابق ، ص 34 .

(3) بوتومور (توم) ، نقد علم الاجتماع الماركسي ، ترجمة محمد علي محنت ، علي عبد المراتق جلي ، في المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1984 ، ف 1 ، ص 64 - 65 .

(4) المرجع السابق ، ص 65 .

التقليدية الماركسية ، لذلك أصبح طرح السؤال عن العلاقة بين النظرية والممارسة ملحاً ، لكن التخلي التام عن النظرية الماركسية التقليدية لم يكن سهلاً ، لذلك فقد اقتضى الأمر أن يقوم مفكرو الماركسية الجدد بإحياء النظرية وتصحيحها (1) .

وعلى هذا الصعيد الفكري تقف محاولة كلاً من كورشن ولوكاش ومدرسة فرانكفورت ، فقد طرح كل منهم قضية العلاقة بين النظرية والتطبيق .

ففي عام 1923 قدم لوكاش كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) الذي وضح فيه ماهية الماركسية الأرثوذكسية* ، ويرى لوكاش " أن الماركسية الأرثوذكسية ... لا تعني التسليم غير النقدي بنتائج البحث الماركسي ، وهي لا تعني الإيمان بموضوع آخر ، فهي ليست تفسيراً لكتاب مقدس " (2) .

إن نظريات الماركسية الأرثوذكسية ليست صنماً بل يمكن تطويرها باتساع وبعمق لكن بشرط ألا يكون هذا التطوير تشويهاً للنظرية ، فالماركسية الأرثوذكسية منهج واقتناع علمي بأن المادية الديالكتيكية* هي الطريق إلى الحقيقة (3) .

(1) بونير (روجر) ، الفلسفة الألمانية الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، دبر الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1987 ، ف ، ص من 234 - 235 .

* الماركسية الأرثوذكسية : - Orthozox Marxism

تعني الاستناد إلى الافتراضات الماركسية التقليدية المألوفة ، مثل فكرة الحتمية التاريخية ، ومقولة أولوية نمط الإنتاج في تشكيل التاريخ الإنساني ، ودراسات الطبقة والصراع الطبقي ، وبالنسبة لمدرسة فرانكفورت ، فإن هذه الافتراضات تعود إلى فهم مشوه وزائف لواقع المجتمع الرأسمالي ، وتؤدي إلى إغفال محل الدور الذي يجب أن يلعبه الإنسان لتغيير هذا الواقع ، فرغم أن الماركسية الأرثوذكسية قد طرحت كثيراً من الأفكار والمقولات المعقولة منطقياً ، فإنها لديهم قد أغفلت قيمة النقد الذاتي ، ولم توفر له موقفاً مناسباً في نظامها الفكري ، ولذا فشلت كما اعتقد رواد مدرسة فرانكفورت في صوغ نظرية موحدة للوعي الإنساني ، لأنها لم تتعدت ذات الإنسانية من حساباتها النظرية ، وهو ما جعلهم يولون جن اهتمامهم للتصالحا المرتبطة بتكوين هذه الذات وبناتها ، وللدور الذي تلعبه كل من الأبعاد الثقافية المختلفة ومعايير الحياة اليومية المتباينة ، بوصفها حقائق جديرة يتم بواسطتها وفي أشاتها السيطرة على الإنسان ، ومن هنا يمكن النظر إلى تأسيس معهد البحوث الاجتماعية ، أو ما أطلق عليه بعد ذلك مدرسة فرانكفورت ، باعتباره استجابة للحاجة التي شعر بها المفكرون اليساريون نحو إعادة تقويم النظرية الماركسية في ظل الظروف المستجدة ، وبهذا شكل المعنى كسمة مهيمنة من حركة فكرية شاملة ، أصبحت تعرف فيما بعد باسم (الماركسية الغربية) Western Marxism ، والتي تميزت من ناحية بإعادة تفسيرات متنوعة ، ذات الطبيعة الفلسفية الهيجلية لاساً ، للنظرية الماركسية في علاقتها بالمجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، إلى جانب تميزها من ناحية أخرى بالنظرية النقدية المتزايدة لتطور المجتمع والدولة في الإتحاد السوفيتي . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 203) .

(2) G.Lukacs : History and the class consciousness , Trans by Rodney Livingstone Merlin Press , London , 1971 , P. 1 .

(3) غلّا عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سبق ، ص 95 .

** المادية الديالكتيكية Dialectical Materialism

المادية الديالكتيكية أو المادية الجدلية ، تعبير مركب من لفظين هما : المادة والديالكتيك ، وهي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة ، وهي العلم الذي يدرس أعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني ، حيث بدت المادية الديالكتيكية منهج ماركس الخاص الذي جمع مادية فيورباخ إلى ديالكتيك هيجل في تصور جديد للعالم . (زيادة (من) ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني ، مرجع سابق ، ص من 1163 - 1192) .

(3) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 96 .

إن الماركسية الأرثوذكسية - برأي لوكاش - هي امتداد لفلسفة هيغل ، فنقد
ماركس لهيغل هو بمثابة الاستمرار للطريقة النقدية التي مهد لها هيغل نفسه في نقده
لكانط * ، فظرياً ماركس الديالكتيكية استمرار لما ناضل هيغل من أجله ، لكنه فشل في
أن يحققه ويطبقه على الواقع (1).

بناء على هذا فإن لوكاش يريد أن يقول بأن بذور الماركسية كامنة في الهيكلية ،
و في مناقشة العلاقة بين ماركس وهيغل يرى لوكاش أنه من الصعب تمييز منهج
ماركس عن الجدل الهيكلي ، بل إنه مردود إليه ، فالتصورات الأساسية في الجدل
الماركسي كالعلمية التاريخية والكلية Totality هي مفاهيم هيكلية تماماً ، استفادها
ماركس من المنطق الهيكلي ، ويصف منهجية ماركس بالمنهجية الصحيحة لمعرفة
المجتمع والتاريخ ، وهذه المنهجية مؤسسها الحقيقي هيغل ، ويرى أن ماركس لم يتمكن
من إعلان الجدلية الثورية لمجرد قلب مثالية هيغل بل بفضل فكرة الكلية التي من خلالها
تصبح ظواهر الفكر والتاريخ والحياة جزئيات من كل ، وفكرة الكلية مردودة إلى هيغل
وبذلك تتأكد الصفة التاريخية لفلسفة ماركس عند لوكاش .

وإذا كان لوكاش يذهب إلى أن الجدلية المادية جدلية ثورية ، فلا بد من طرح قضية
النظرية والممارسة ، فالنظرية الماركسية لا معنى لها بدون تطبيق ، وهذا ما قصده
ماركس عندما قال في أول نقد له لهيغل * إن النظرية تصبح قوة مادية عندما تستحوذ
على الجماهير (2).

* إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724 - 1804)

فلسفي ولد في بروسيا الشرقية (ألمانيا الشرقية) ، وتلقى تعليمه بالمدرسة اللغوية بالحنينة ، ثم بجامعة هاليم التي أصبح محاضراً بها ، ثم
استاذاً ، ثم منيراً لها ، وكانت حياته العقلية هي كل حياته ، فقد استمر يدرس الفلسفة 42 سنة ، وكان أول فيلسوف يقضي حياته مدرساً
لفلسفة .

جاءت كتاباته منظمة ومرقبة بشكل أكاديمي ، وسيطرت فلسفته على القرن التاسع عشر برمته ، وتأثرت فلسفته بتجارين من تيارات الفلسفة
الأوروبية ، هما النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، وتقسّم حياة كانط الفلسفية إلى مرحلتين ، ما قبل 1770 وتسمى قبل النقدية ، وكلمة نقدية
وضعها كانط نفسه ، حيث وصف فلسفته الناضجة بأنها مثالية نقدية ، أي مثالية تقوم على نقد الفلسفة العقلية .

وأهم كتبه (نقد العقل الخالص أو النظري) عام 1781 ، و (مقننة لكل ميتافيزيقا مستقلة) عام 1783 ، و (نقد العقل العملي) عام
1788 ، و (ميتافيزيقا الأخلاق) عام 1797 . (العفنى (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 1115 -
1116) .

(1) المرجع السابق ، ص 96 .

(2) نقلاً عن المرجع السابق ، ص 96 . (Ibid : P. 2)

على هذا الأساس فإن لوكاش يؤكد على أن تناول المادية التاريخية * بمعزل عن الصراع الطبقي للبروليتاريا لا معنى له ، فلوكاش يتفق مع ماركس في أن البروليتاريا هي الطبقة الثورية التي يتوقف عليها كل شيء في عملية التغيير الثوري ، لأنها الطبقة التي تجسد مظاهر الحرمان والبؤس والضياع الإنساني ، وهي الطبقة التي لا تمتلك شيئاً حتى تخاف عليه ، لذلك عليها أن تُغير شروط حياتها الخاصة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك دون تغيير شروط الواقع الإنساني الذي تعيش فيه ، غير أن لوكاش يؤكد في النهاية على أن البروليتاريا لن تصل إلى ذلك إلا إذا أدركت تماماً مسؤوليتها التاريخية ، وهذا لن يتحقق إلا عن طريق وعي البروليتاريا بذاتها (1).

إن التأكيد على الترابط بين وعي البروليتاريا وبين الواقع الذي تعيشه عند لوكاش، هو وحده الذي يجعل من الوحدة بين النظرية والممارسة أمر ممكن تحقيقه ، وإذا كان نمو الوعي الصحيح هو الذي يُمكن العملية التاريخية من تحقيق أهدافها الكامنة ، فإن الوظيفة التاريخية للنظرية تتمثل في جعل هذه الخطوة ممكنة عملياً (2).

كما وجه لوكاش انتقاداً إلى إسهام انجلز في النظرية الماركسية ، وذلك لأنه يرى أن انجلز عمل على تحويل الماركسية من الجدل إلى نظرية اجتماعية ، والتي فيها يصبح الوعي بمثابة محصلة نهائية لتأثير القوى الخارجية، ويعكس الشروط الموضوعية، مؤكداً فسي ذلك على التمييز بين ما أطلق عليه بالوعي السيكولوجي الفعلي ، والوعي العقلاني الذي ظهر في إطار النظام الرأسمالي ، وترتب عليه تكوين رؤية شمولية بالعملية التاريخية وذلك من خلال مفهوم وعي طبقة البروليتاريا ، الذي أصبح غير ثوري من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يعبر عن تلك النظرة الماركسية للتاريخ ، و انتهى الأمر في النهاية إلى التأكيد على وجود الوعي الفردي الذي يُفسر في ضوء الكل فقط وإنكار أي وعي واقعي أو سيكولوجي آخر (3).

* المادية التاريخية Historical Materialism

المادية التاريخية جزء لا يتجزأ من منظومة الأفكار والعقائد التي وضعها ماركس و انجلز وطورها لينين ، كما ساهم ويساهم في إغنائها وتطويرها عدد كبير من المفكرين الماركسيين من أنحاء مختلفة من العالم منذ ظهورها حتى الآن .

إن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية ، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري ، ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات ، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية ، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية - الاشتراكية - المتخلفة) ، وقانونيات الحياة الاجتماعية للإنسانية بوجه عام . (زيادة) (معن) ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني ، مرجع سابق ، ص 1163) .

(1) المرجع السابق ، ص 96 .

(2) بوشير (روديجر) ، مرجع سابق ، ص 236 .

(3) بوتومور (توم) ، نقد علم الاجتماع الماركسي ، مرجع سابق ، ص 61 - 67 .

بالإضافة إلى ذلك حاول ربط الماركسية التقليدية بأصولها الهيجلية في مفهوم الكلية والمنهج الجدلي ، حيث أن البديهيات الأساسية للمنهج الجدلي هي أن الكل يكون سابقاً على الأجزاء ، كما أن هذه الأجزاء لا تُفسر إلا في ضوء علاقتها بالكل ، وبالنسبة للوكاش كان يرى أن الكل أيضاً أسبق من عناصره أو أجزائه ، وإن معنى الحقائق إنما يكمن في تأمل أو تفكير الكل ، لذلك فإن معنى التاريخ لا يكمن في دراسة البناء الأمبيرقي والموضوعي للرأسمالية ، ولكنه يكمن فيما يحرك الطبقة العاملة للتعبير عن ضروريات التقدم التاريخي ، و لذلك فإن معرفة جماعة البروليتاريا لذاتها ، ووعيتها بوضعها في البناء الاجتماعي وذلك باعتبارها طبقة مُستغلة Exploited إنما يتوافق أو يتطابق مع المعرفة بالكل ، حيث أنه يمكن بلورة وعيها بوضعها الطبقي وفهمه فقط من وجهة نظر المجتمع ككل أي من خلال العلاقات الاجتماعية ، ونسق الإنتاج ، وهكذا فإن المعرفة بالواقع تتمثل فيما يلزم الوضع الطبقي للبروليتاريا (1).

وهكذا نظر لوكاش للماركسية على أنها أيديولوجيا* دفاعية ، وليست نسق منظم للمعرفة يقوم على قوانين التاريخ الموضوعية ، وتطبيق المنهج العلمي، ولكنها الفعل أو الممارسة Praxis التي يصبح فيها الفرد بمثابة ذات وليس كموضوع لعملية تاريخية، وبذلك يكون واضح أن مفهوم الكلية لديه لا يكون أمبيرقياً ولكنه كمقولة تاريخية ، والتي يكون فيها الكل بمثابة تعبير مباشر عن العملية التاريخية ، وتكون علاقة الأجزاء بالكل متناسقة و جدلية ، حيث أنه لا يمكن لنا فهم أي علاقة من جانب الفرد إلا في ضوء علاقته بالجماعة أو الطبقة التي ينتمي إليها ككل ، وفي ضوء علاقتها أيضاً بالمجتمع الذي توجد فيه (2).

كما يرى لوكاش أن للبورجوازية وعي بمصالحها الخاصة ، وعيها وعي طبقي ذاتي ، ولكنها ترفض أن يكون لها وعي بشمولية المسار التاريخي ، لقد كان لها هذا الوعي عندما

(1) عبد الرزاق جلبى (علي) و آخرون ، مرجع سابق ، ص 363 - 364 .

* أيديولوجيا Ideology

الكلمة مشتقة من لفظتين يونانيتين : Idea بمعنى فكرة ، و Logos بمعنى علم ، أي أنها تعني علم الأفكار ، وكان لفرنسي ديستون دوتراين هو الذي صاغها في نهاية القرن الثامن عشر كمقابل للعالم المحسوس ، ولكنها تحولت لدى ماركس و أنجلز في مؤلفتهما الأولى ، باعتبارها الوعي الخاطئ أو الزائف الذي ينجم عن الموقف الطبقي للأفراد ، أو مجموعة الأوهام والأفكار الزائفة التي تشكل صورة عقلية مشوهة للظروف المادية للحياة الاجتماعية ، وهي في نفس الوقت نظام للتفكر تخلقه الطبقة الحاكمة ، بمعنى أن الأيديولوجيا عند ماركس هي وعي زائف ، يتخدم مصالح طبقة معينة ، وقد انتقد ماركس منحنى بعض المفكرين الألمان ، الذين أداموا للأفكار والبنية الفوقية سلطاناً خاصاً ومستقلاً عن البنية التحتية ، أي عن الحقائق الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية المترتبة عليها . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 174) .

(2) المرجع السابق ، ص 364 .

كانت تكافح ضد الإقطاع ، ولكنها فقدته عندما هاجمتها البروليتاريا ودمرت البورجوازية كل تحليل للعلاقات الاجتماعية بفصلها للذاتي عن الموضوعي ، وعلى العكس تصل البروليتاريا إلى الوعي الطبقي الذي لا يعني مطلقاً بالنسبة للوكاش ذاتية طبقية ، ولكن تطابق لمصالحها مع الضرورة التاريخية (1).

تنتج البروليتاريا إذن عن الأزمة الدائمة لنظام الرأسمالي ، وهي التي تسبب في وصول الرأسمالية إلى الأزمة ، ويرى ماركس إن البروليتاريا تنفذ الحكم الذي تنفذه الملكية الخاصة على نفسها بإنتاج البروليتاريا (2).

ويضيف لوكاش بعد ذلك أن الفعل البروليتاري ، لا يمكن أن يضع نفسه عملياً فوق مسيرة التاريخ ، لأن البروليتاريا نفسها ليست إلا تناقض التطور الاجتماعي بعد أن أصبح واع بذاته (3).

إن الحزب الثوري فقط هو القادر أن يحقق الانقلاب الاستثنائي الذي يحول طبقة مغتربة تماماً إلى فاعل ثوري يستطيع أن يقضي تماماً على المجتمع الطبقي ويحرر الإنسانية ، وإن الانتصار الثوري للبروليتاريا لن يكون كما هو الحال مع الطبقات السابقة ، هو تحقيق وجود اجتماعي للطبقة ، وإنما هو كما بينه ماركس الشاب بوضوح هو تجاوزها لذاتها (4).

إن إصرار ماركس وتأكيد دوره البروليتاريا ، ووصفه بأنه دور تاريخي ، وإن البروليتاريا هي الأساس المادي للثورة ، وهي الطبقة التي ستقضي على المجتمع البورجوازي ، وارتكابه في التعليل إلى شكل الإنتاج الاقتصادي في الحركة الصناعية ، يكشف عن تناقضات المجتمع البورجوازي ، وفي حل هذه التناقضات يكون تطور المجتمع ، وهذه الأفكار تشير إلى فهم ماركس المادي الجدلي للتاريخ ، في مقابل الفهم الجدلي المثالي لدى هيغل ، فالأساس المادي لكل تطور اجتماعي وتاريخي هو الجماهير ، فهي التي تصنع التاريخ (5).

(1) تورين (الآن) ، نقد العدالة ، ترجمة أنور منيت ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1997 ، ف ، ص 119 .

(2) لوكاش (جورج) ، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة حسنا الشاعر ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1979 ، ف ، ص 44 .

(3) تورين (الآن) ، مرجع سبق ، ص 120 .

(4) المرجع السابق ، ص 120 .

(5) حسن خليفة (فرهال) ، نقد فلسفة هيغل ، دار نهضة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998 ، ف ، ص 231 .

وهنا تأتي أهمية وحدة النظرية والتطبيق ، لأن الفكر وحده عاجز عن حل التناقضات الحقيقية في المجتمع ، وأن حل هذه التناقضات يقتضي الثورة العملية ، وفي هذه الثورة لا تسعى البروليتاريا إلى تحرير نفسها فقط كطبقة ، بل هي تحرير كل المجتمع ، إنها ثورة تحرر الإنسانية عامة ، ثورة تلغي النظام البورجوازي وتضع مبادئ المجتمع الجديد ، حيث لا طبقيّة ولا ملكية خاصة أو دولة سياسية ، وقد كشف النقد عن دور الملكية الخاصة في التنظيم الاجتماعي والسياسي في المجتمع البورجوازي إلى حد صارت معه إرادة الإنسان وصفته السياسية أو مواظنته لازمة للملكية الخاصة ، ولذلك عندما تعلن البروليتاريا إلغاء الملكية الخاصة فهي تضع مبدأ المجتمع الجديد (1).

إن الوعي الطبقي هو أخلاقيّة البروليتاريا ، وفي الوقت الذي يعرف فيه الحزب الثوري بأنه حامل فعال للوعي الطبقي ، فيصبح بنفس الوقت حامل أخلاقيّة البروليتاريا في الصراع ، إن هذه الوظيفة التي هي وظيفته يجب أن تحدد سياسته (2).

وكما ترى الباحثة فإن الجدل عند ماركس يبدو في كشف التناقضات الأساسية الكامنة في الواقع المادي والتي تدفعه إلى الحركة والتطور ، وما يتولد عنها من صراعات اجتماعية واقتصادية وسياسية ، يعبر عنها الصراع الطبقي ، فالصراع بين البروليتاريا والبورجوازية ، هو وجه التناقض الأساسي والملح في المجتمع البورجوازي ، وهذا التناقض هو من خلق نمط الإنتاج الصناعي الحديث ، وحل هذا التناقض هو مهمة البروليتاريا - وهنا يتفق لوكاش وماركس - فالبروليتاريا هي سلب المجتمع البورجوازي ونفيه نفيًا كليًا وليس جزئيًا ، وبهذا النفي تغير البروليتاريا المجتمع تغيراً كلياً ، وتحيله إلى مجتمع جديد ، مجتمع متحرر إنسانياً بفضل الثورة الاجتماعية .

ولا تستطيع البروليتاريا تحقيق رسالتها التاريخية إلا بإلغاء نفسها عن طريق قضائها على المجتمع الطبقي وخلق مجتمع بلا طبقات ، كل هذه الصيغ الموجودة في قلب الفكر الثوري لماركس ، أدت لقيام السلطة المطلقة للحزب الثوري كفاعل للتحويل التاريخي، ولانتقال من المجتمع الطبقي إلى مجتمع بلا طبقات (3).

(1) المرجع السابق ، ص 251 .

(2) لوكاش (جورج) ، مرجع سابق ، ص 45 .

(3) تورين (الآن) ، مرجع سابق ، ص 121 .

يرى لوكاش إن الفجوة الأكثر هدماً والأكثر تقيلاً بنتائجها ، في وعي البروليتاريا الطبقي ، تتضح في الفصل بين الصراع الاقتصادي والصراع السياسي ، وذلك ماركس على إن هذا الفصل لا أساس له ، وبين كيف أنه في جوهر كل صراع اقتصادي أن يتحول إلى صراع سياسي وعلى العكس (1).

يمكن القول بأن البروليتاريا والملكية الخاصة تشكلان وحدة تناقضية ، وعملية إلغاء الملكية الخاصة تتضمن بالضرورة إلغاء البروليتاريا ، وبإلغاء البروليتاريا تتحقق الفلسفة ويتحقق الفلسفة تنتهي البروليتاريا ، فعندما تنتصر البروليتاريا تدمر ذاتها وتدمر نقيضها ، وبذلك يتحقق المجتمع اللاتبقي ، وهو مجتمع تختفي فيه الدولة السياسية - الدستور - لأنها لم تعد معادلة للكل ، وتختفي فيه الملكية باعتبارها أساس الدولة والتنظيم الاجتماعي ، أساس اغتراب الإنسان ، ويصبح الإنسان هو الموجود الاسمي بالنسبة للإنسان ، وتنتهي كل شروط الاستغلال والعبودية دينية كانت أو دنيوية.

ولقد سلم لوكاش بصحة معظم التحليلات الماركسية البنيوية ، وخاصة ما يتصل ببنية المستوى الاقتصادي ، بالرغم من أنه ناقش تلك البنية بطريقة مختلفة عن التوسير* ، فلوكاش مهتم أكثر ما يكون بالعلاقة القائمة بين المستويات الاقتصادية والسياسية و الأيديولوجية للبنية الاجتماعية (2).

ويتضح الاختلاف بين لوكاش والتوسير ، من حيث إن التوسير رفض التفلسف واعتبره سبب القراءة الغير صحيحة للنص الماركسي ، في حين إن لوكاش أعطى بعداً فلسفياً لماركس واعتبر أن القراءة الأولى للنص الماركسي هي الصحيحة ، ومن ثم فإن تعريفه للأيديولوجيا يتماشى مع ماركس من أنها وعي زائف وتخدم مصالح طبقة معينة ، بخلاف التوسير الذي يحمل الفلسفة كل مناسوي القراءة الأولى أو البريئة للنص الماركسي وينصح بعدم تكرارها كما يقول في كتابه (من أجل ماركس) ، بمعنى أن التوسير يريد ماركس الناضج الواقعي، في حين أن لوكاش يريد ماركس الشاب الهيجلي، كما أن لوكاش

(1) لوكاش (حورج) ، مرجع سابق ، ص 70 .

* لوي التوسير Louis Althusser

ولد في الجزائر عام 1918 ، وفي عام 1948 ، حصل على إجازة لفلسفة وفي الوقت نفسه انضم في صفوف الحزب الشيوعي ، من أهم كتبه (من أجل ماركس) سنة 1965 ، وكتاب (قراءة في رأس المال) سنة 1968 . (كرزويل (إيث) ، آفاق العصر : عصر البنيوية ، ترجمة جابر عصفور ، ط 1 ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، 1993 ، ف ، ص 65) .

(2) كريب (أيلان) ، النظرية الاجتماعية من بلسونز إلى هارمان ، ترجمة محمد حسين غلوم ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1999 ، ف ،

تبنى مصطلحات أو أعاد الحياة في مصطلحات هيكلية ، واعتبر أن لا غنى للقارئ عنها لقراءة النص الماركسي ، أي أنه لا يستطيع قراءة النص الماركسي إلا من خلال هذه المصطلحات ، وهي ثلاث مصطلحات شكلت نقد لوكاش للمجتمع الرأسمالي وهي صنمية السلعة * Fetishism ، التشيؤ * Reification ، الاغتراب *** Alienation أو الاستلاب ، بخلاف التوسير الذي لا يؤمن بهذه الأشياء ويرى أن لوكاش يريد أن يضيف بعداً فلسفياً على ماركس في حين ما يريد التوسير تحديداً هو قطع جميع الروابط الفلسفية بين الماركسية وغيرها من الفلسفات وخصوصاً الهيجلية .

* الصنمية Fetishism

مصطلح مشتق من اللفظة البرتغالية Fetitico بمعنى سحر أو تعويذة أو شيمسة ، وأطلق أول الأمر على ما كانت تقمصه بعض شعوب أفريقيا ، حيث يمدد الاعتقاد بين لبعض الأشياء المادية الصغيرة قوى سحرية خارقة للعادة ، ويظهر هذا المفهوم لدى ماركس في كون الناس يتصورون قوانين الاقتصاد والاجتماع على أنها نتاج قوى خارقة تسيطر عليهم ، وتبدو حركتهم الاجتماعية في نظرم على أنها حركة أشياء ، أي أشياء تتحكم فيهم بدل أن يتحكموا فيها ، وفي الاقتصاد السلمي اتفانم على الملكية الخاصة ، تنشأ الصنمية السلعية حيث تنجم التصورات حول السلع كالأشياء لها طبيعتها كقوة خفية ، هي لفترة على التباين ، وعلى الدخول في علاقات فيما بينها وبين فنس ، وتتجلى الصنمية السلعية على أنها في عبارة المال والذهب ، المثقمة في المنتج الرأسمالي ، وفي الإيمان بأن كل شئ في العالم يباع ويشترى ، ولدى مدرسة فرانكفورت ، يمتد استعمال الصنمية من صنمية السلعة ، إلى حقل المراسمة نفسها ومصادرها المرتبطة بأصولها العليا المحتواة من قبل الدولة ، معكوسة ومضخمة، عبر وسائل الإعلام ، وتعدى حدود مجالها الاقتصادي المحصور ضمن تشيؤ السلعة ، إلى ميدان أوسع ، هو انتقال الترميز السلمي لواقع رأسمالي إلى كل المظاهر اليومية المحيطة بوعي الفرد والجماعة . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 193 - 194) .

** تشيؤ Reification

مصطلح صاغه لوكاش ليصف ما سماه ماركس (التشيؤ السلمي) ، الذي يذهب إلى أن الإنتاج في النظام الرأسمالي يركز اهتمامه على السلعة المنتجة ، من حيث أنها حسيبة عمل مبنول و أدوات إنتاجية ، وبالتالي تصبح قيمتها كالمدة في سعرها ، لو ما يسمى بالقيمة التبادلية وليس في قيمتها الاستخدامية ، وظاهرة التشيؤ من الظواهر المهمة التي اهتمت مدرسة فرانكفورت بتخليها وتفسيرها ونقدها ، وهي ترفض تشيؤ المعرفة الإنسانية بوصفها كياناً مفارقاً للفعل الإنساني و متجاوزاً له ، ويتربط على ذلك استعارة إقامة بحث علمي غير ملتزم في إطار النظام الاجتماعي الراهن ، حيث لم يحصل الإنسان بعد على استقلاله وحرية ، وعلى ما يذكر هوركيهيمر فإن الباحث يظل دائماً جزءاً من الموضوع الاجتماعي الذي يسعى إلى دراسته ، ومن ثم فمن الخطأ النظر إليه بوصفه بشكامل من المفكرات التقنية والاجتماعية المحيطة به . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 177 - 178) .

*** الاغتراب Alienation

مصطلح يصف كلاً من عملية ونتاج تهيول ناتج النشاط الإنساني والاجتماعي (منتجات العمل ، النقود ، المملكات الاجتماعية ...) في ظروف تاريخية معينة ، وكذلك تحويل خصائص وقرات الإنسان إلى شيء مستقل عنه ومسيطر عليه في نفس الوقت ، ولذا تحول بعض الظواهر والعلاقات إلى شيء مختلف عما هو عليه في حد ذاته ، ويرجع ظهور هذا المصطلح إلى فلسفة هيجل .

وفي معالجة نظرية التقنية لمدرسة فرانكفورت هذا المصطلح ، تجدها تؤكد أن (العمل والمنتجين في النظام الرأسمالي مغتربون ، لأنهم محرومون من إشباع حاجتهم الأساسية ، فالعمل لا شخصي ، والاستهلاك مغترب ، وسلوكياتهم متفرقة بالمصلحة وليس بالصواب ، أنهم قد يكونون أطباء أو محامين ، لكنهم بالتأكيد ليسوا بشراً) .

وتؤكد النظرية التقنية على لسان هابرماس ، أنه إذا كانت الماركسية قد ركزت على الاغتراب الاقتصادي ، فإننا نرى اليوم الاغتراب الاقتصادي لم يعد هدفاً للنضال السياسي الذي يجب أن تمارسه الطبقة ، ذلك لأن هذا الاغتراب الاقتصادي يظل قائماً في ظل اغتراب ثقافي أوسع نطاقاً ، (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 166 - 167) .

لذلك رفض التوسير التسليم بأن الإنسان موجود بيدع ذاته عن طريق عملية جدلية تدور بين عمله والعالم الطبيعي الذي يحوله هذا العمل ، كما رفض ما يترتب على هذا التسليم من تفسير يرى في البنية الفوقية - الفكر الذي يحتمه الاقتصاد - انعكاساً لعملية الإنتاج ، ففي ذلك ما يبرر الانتظار السلبي للثورة من حيث هي نتيجة حتمية لتطور الرأسمالية ، بينما الثورة - فيما يرى التوسير - تحتاج حتماً إلى إعداد وتنظيم ، لقد كان التوسير يلح على ضرورة التعامل مع الأيديولوجيا والسياسة بكيفية مستقلة ، ولذلك مزج بين اهتمامه بالفلسفة وشغفه بالسياسة ، بهدف الوصول إلى ممارسة Praxis ماركسية فعالة (1).

كانت قراءة التوسير الجديدة تنطوي على وعد بإحياء الماركسية ، ويقوم هذا الإحياء على تجاوز هيكلية ماركس أي ماركس الإنساني ، واكتشاف ماركس العلمي من أعماله المتأخرة ، كما يقوم على قراءة ماركس من منظور بنوي ، وخبرة التوسير العميقة بنصوص ماركس ، أتاحت له أن يقوم بدور القارئ الممتاز ، كي يحرر النظرية الماركسية من القراءة العادية ، فقد استطاع أن يغوص في النصوص الماركسية ويعيد تفسيرها في علاقتها بأحداث بعينها في حياة ماركس ، وذلك لكي يفهم مشاكل الماركسية العلمية من خلال النظرية نفسها (2).

لقد كانت النظرية الماركسية بالنسبة للتوسير ، علم دراسة الهياكل الاجتماعية ، أي دراسة العلاقات القائمة بين مختلف مستوياتها ، فالطبيعة الخاصة التي يتميز بها أي هيكل اجتماعي - كالرأسمالية والاشتراكية - لا يمكن تحليلها في حدود الذات أو الأفعال الاجتماعية ، ولكن يمكن أن تحلل فقط من وجهة نظر الكل ، الذي يتكون من ممارسات وبناءات اقتصادية وسياسية وقانونية و أيديولوجية (3).

ذهب التوسير إلى أن النظرية الماركسية التي تناقض نفسها على مستويات عدة ، وتحتوي على ثغرات ومواضع صمت وغياب ، يجب أن يعاد قراءتها بطريقة جديدة ، وقد بدأ التوسير في إعادة قراءة المعاني المختلفة للاعتراب في (مخطوطات 1844) ،

(1) كريزويل (بيث) ، أدق العصر : عصر النيوية ، مرجع سبق ، ص 65 - 66 .

(2) للمرجع السابق ، ص 67 - 73 .

(3) عبد الرزاق جلي (علي) وآخرون ، مرجع سبق ، ص 252 .

و(رأس المال) مذكراً قارئه بأن ماركس رفض الفلسفة في كتابه (الأيديولوجيا الألمانية) * لأنها بلا تاريخ ولا موضوع (1).

ويميز التوسير - في ثنايا هذه القراءة الجديدة - بين المفاهيم العلمية المتأخرة لماركس وبين البقايا الأيديولوجية التي خلقتها الأعمال المبكرة ، وبهذا التمييز يكشف التوسير عن انقطاع معرفي في كتابات ماركس ، انقطاع يدل على فصم كل صلة له بالأيديولوجيا البورجوازية ، ثم يعود التوسير إلى الأحداث في حياة ماركس و أعماله ، فيرى أن هذا الانقطاع المعرفي قد وقع عندما كتب ماركس (الأيديولوجيا الألمانية) (2).

لقد حدد التوسير نقطة الانتقال الرئيسية في فكر ماركس بعام 1845 ، وأكد أن ماركس قد تفرغ تماماً منذ هذا التاريخ للثورة البروليتارية ، وهذا التحديد يعني رفض ماركس الشباب ، غير أن التوسير لم ينجح خلال ذلك من الاتهامات القائلة إن تفسير الماركسية من خلال حياة ماركس و أعماله قد يكون دورانياً في حلقة مفرغة ، ولكن التوسير يدعم نفسه بمنهجه عندما يظهر الكيفية التي قام بها ماركس و انجلز بتصنيفه الحساب مع ضميرهم السياسي السابق بواسطة الانقطاع المعرفي (3).

وتتضح ماركسية التوسير في تحليله للأيديولوجيا، فقد رفض التوسير - بخلاف لوكاش - التعريف الماركسي التقليدي للأيديولوجيا كوعي زائف يخدم مصالح طبقة معينة ، أي كصورة محرفة ومشوهة للعالم الخارجي تتسم بالوهم وعدم الواقعية ، وذهب إلى أنه تعريف إنساني وغير علمي (4).

* الأيديولوجيا الألمانية The German Ideology

مؤلف فلسفي نقدي لماركس و انجلز ركزا فيه على نقد مثالية هيغل وانتصاره الشباب ونيورباخ والمذهب الفردي والمذهب القوضوي ولمجمل الفكر الألماني الفلسفي السائد في القرن التاسع عشر، والذي اعتبره نكراً بورجوازياً تجسداً وصفاً على أنه نكر معاد للبروليتاريا (الطبقة العاملة) .

أما جوهر هذا النقد فهو أن الفهم المثالي البورجوازي لهؤلاء الفلاسفة يمسح عن فهم القوى الدافعة للتطور ، ومن هنا عرضنا بالتفصيل الفهم المادي للتاريخ أي لمسألة التنظيم الاقتصادي الاجتماعي والقوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج ، وذهبنا إلى أن تضال البروليتاريا ضد البورجوازية منتصر لا محالة لأنه نتيجة ضرورية لعملية القوانين الاقتصادية والتطور الموضوعي للمجتمعات البشرية ، والفكرة الرئيسية في (الأيديولوجيا الألمانية) ما جاء في مطلع الكتاب مؤداها : (حتى الآن اتصرت الفلاسفة على تأويل العالم وتفسيره، إلا أن المهم هو تحويله) ، ومن الجدير بالملاحظة أن هذا الكتاب نشر لأول مرة في عام 1932 بالاتحاد السوفيتي . (الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 422) .

(1) كريزويل (إيديث) ، مرجع سابق ، ص 73 - 75 .

(2) المرجع السابق ، ص 75 - 76 .

(3) المرجع السابق ، ص 76 - 77 .

(4) عبد الرازق جلي (علي) وآخرون ، مرجع سابق ، ص 254 .

لقد ارتكزت هذه النظرية التقاليدية للأيدولوجيا - برأي التوسير - على فكرة الذات المشيدة، وعلى تصور أن المعرفة تُشكل وتتعمق في الشعور والوعي الإنساني ، وتتطور فقط من خلال خبرات هذه الذات وتجاربها ، في حين يرى التوسير أن المصدر الحقيقي للأيدولوجيا ليس هو الذات وليست تجاربها أو خبراتها ، بل أن الواقع المادي والموضوعي وحده هو مصدر كل أيدولوجيا ، ومن ثم تُعرف الأيدولوجيا كنسق لتمثلات أو تصورات ، أي تصورات ومفاهيم تفرض ذاتها كبناءات على الطبقات الاجتماعية وعلى الأفراد ، وكنسق أو بناء موضوعي ، لا يمكن للأيدولوجيا أن تختزل لتُرد إلى أفعال ووعي الذات (1).

الأيدولوجيا إذن نسق من خلاله يوجد الفرد ككائن اجتماعي يعيش علاقة حية بالعالم ، تلك العلاقة التي تظهر - على حد تعبير التوسير - على أنها علاقة بين علاقات، ففي الأيدولوجيا لا يعبر الأفراد عن علاقتهم بظروف عيشهم ووجودهم ، بل يعبرون عن الطريقة التي يعيشون بها علاقتهم بهذه الظروف ، وهذا يعني أن هناك علاقة واقعية من ناحية و أخرى متخيلة ومعاشة من ناحية أخرى ، وتمثل الأيدولوجيا علاقات الأفراد المتخيلة بظروف وشروط وجودهم الواقعي ، وإذا كان من غير الممكن تحقيق التماسك الاجتماعي إلا من خلال الوظائف الاجتماعية والعملية للأيدولوجيا ، لذلك فهي تشكل عنصراً أساسياً في كل الهياكل الاجتماعية بما في ذلك الاشتراكية والشيوعية ، و يميز التوسير هنا العلم عن الأيدولوجيا: فالعلم في نظره معرفة نظرية أو نسق من المفاهيم والتصورات ، أو بحث يقدم موضوعات المعرفة ويتوصل إلى تشكيل إطار نظري للمبادئ العلمية العامة ، هناك إذن اختلاف جوهري بين المعرفة النظرية ومعرفة العالم الخارجي : حيث لا تعتمد الأولى على أدلة وبراهين خارجية على صحتها وثباتها طالما أنها معرفة نظرية صرفة ، بينما تستوعب الثانية في الأيدولوجيا ، ومن ثم تهيمن الوظيفة الاجتماعية على الوظيفة النظرية لها (2).

وبناء على ذلك لا تتبثق الأيدولوجيا عن مقاصد الذوات الإنسانية وتجاربها وخبراتها ، بل عن نظم ومؤسسات و أجهزة خاصة ، أصبحت في المجتمع الرأسمالي الحديث أجهزة الدولة، تترسخ الأيدولوجيا إذن داخل النظم والمؤسسات التي هي بدورها

(1) المرجع السابق ، ص 254 .

(2) المرجع السابق ، ص 254 - 255 .

نتائج الأيديولوجيا ، ووجهت إلى التوسير عدة انتقادات رأت في نظريته الماركسية في الأيديولوجيا محاولة للإقلال من أهمية الصراع الطبقي ، ورد التوسير على هذه الانتقادات بأن الأيديولوجيا تشكل موقع الصراع الطبقي: فهو يميز بين الأجهزة الأيديولوجية للدولة، التي تتكون من النظم والمؤسسات الدينية والتعليمية والثقافية والأحزاب السياسية ، وبين الأجهزة القمعية للدولة والتي تتكون من مؤسسات القهر كالجيش والشرطة والقضاء ، وذهب إلى أن الأجهزة الأيديولوجية للدولة هي التي تُسير علاقات الإنتاج في ظل الحماية التي توفرها الأجهزة القمعية للدولة (1).

يمكن في هذا الصدد أن نطرح السؤال التالي : هل الواقع تركيب بنيوي أم تركيب جدلي ؟ ولو طبقنا ذلك على حالتنا العربية مثلاً، نجد إن حالتنا العربية تكشف عن كون الواقع كل مترابط ، قد يكون هناك واقع جدلي محكوم كله بالبنية التحتية ، وقد تكون علاقات الإنتاج محددة لبقية عناصر الكلية الاجتماعية التي تشكل بناءً فوقياً سياسياً وفلسفياً وحقوقياً وفنياً وما إلى ذلك ، وقد يكون الواقع مكوناً من بني - كما قال التوسير - وفيه تتراكم البنى وتتمفصل وتكتسب كل بنية حركتها المستقلة عن البقية ، على الرغم من تحدها في نهاية المطاف بالبنية الاقتصادية ، إلا أن المستوى المسيطر عند التوسير هو المستوى السياسي ، ولابد من دفع جميع نقاط الصراع في البنية المجتمعية ، أو محصلة تلك البنى إلى أن تصب في خانة المستوى السياسي من البنية ، وهو ما يدفع الصراع الطبقي إلى أقصاه وينشئ الانقلاب المجتمعي عند لحظة من لحظات الصراع .

وربما أن تحليل التوسير صحيح ، وربما كان على حق في تأويل ماركس على أساس بنيوي، المهم في الأمر أنه في الحالة العربية بإمكاننا أن نشاهد أن مختلف المستويات على الرغم من أنها تبدو مستقلة على حد تعبير التوسير ، فإنها في الواقع تكشف ترابطاً عربياً في وحدتها وتجانسها ، فهي على الرغم من كل شيء قادرة على تكريس حالة التبعية التامة للاستعمار الأوروبي والأمريكي وكذلك على تدعيم القطرية والانحطاط العربي في كافة أوجهه إلى الحضيض تماماً : إلى حضيض الحضيض.

لو فكرنا في أن نعتمد البنية الاقتصادية أساساً يصلح لتفسير الأشياء ، فإن علينا ملاحظة أن الاقتصاد العربي قد نما بوصفه اقتصاداً خدمائياً ، وهذا يعني ببساطة أن

(1) المرجع السابق ، ص 255 - 256 .

القطاعات المنتجة قد تفككت أو فككت علناً ، وهكذا فإن الدول العربية الإقليمية يجمعها أنها تعمل بالتعاون بشكل منفرد كل على حدة مع رأس المال الأجنبي في وضوح تام : فهي إما تصدر النفط والمواد الخام وتعمل في السياحة، وإما أنها تستورد المنتجات القادمة من مصانع الأبيض ، بدءاً بمنتجات الكيف من كحول ومخدرات ومشهيات جنسية ، ومروراً بالمنتجات الصناعية السلعية التقليدية ، وانتهاءً بالغذاء الذي يوشك إنتاجه على الانقراض في العالم العربي أجمع، لآبد من ذوق عام استهلاكي يفضل البضاعة الأجنبية مهما كانت ، وفي خضم ذلك لم يعد هناك من داع لجامعات تُدرس العلوم والتقنية والفلسفة وشروط التفكير العلمي ، إذ لا حاجة لمثل ذلك التعليم : فأمريكا والكبار يكفونا مثونة إنتاج السلع الضرورية والكمالية على السواء ولذلك تم تسفيه وتنقيه التعليم وسط شعارات براءة عن التربية الحديثة التي تركز على التربية وحقوق الإنسان وكل ما شئتم باستثناء العلم ذاته ، فليس لنا به حاجة .

لكن ذلك البتر المرعب للعلم أمر قابل لأن يكتشف بسهولة تامة من قبل أي قارئ مبتدئ للاقتصاد السياسي أو الفلسفة أو الاجتماع أو التاريخ ، ولذلك فلاكمال الدائرة الشيطانية كان لآبد من تفرغ الفروع الإنسانية من أي مضمون ، وقد تحقق ذلك بفضل استبعاد المواد التي تدرس شروط التفكير المنهجي مثل المنطق وفلسفة العلوم والاقتصاد السياسي، واستبدلت بالكثير من القضايا عن حقوق الإنسان والتربية المدنية والعلاقات الدولية وقضايا المرأة ، وهي أمور يصعب تمييزها من بعضها أحياناً ، ويصعب تجنب الاستنتاج أن الغرض منها هو الهاء الناس عن مشاكلهم خصوصاً عندما تترافق مع حملات عامة للتمويل الأجنبي المخصص لتعميم استهلاك السلع الأجنبية التي تلزم ولا تلزم خصوصاً المصنعة في الولايات المتحدة الأمريكية .

وتدافع الولايات المتحدة الأمريكية عن نفسها في وجه هذا النقد بقولها: إن التعليم في الولايات المتحدة سهل وميسر للجميع ، ولكن الولايات المتحدة لا تعتمد على نظام التعليم الجماهيري الواسع لكي تؤسس البناء العلمي الأساسي، وإنما على عمل الشركات ، أما التعليم الجماهيري فيهدف إلى التعبئة الأيديولوجية وخلق الذوق الاستهلاكي فحسب ، أنه ببساطة يهدف إلى إيجاد الإنسان الممثل من نوع شخصية السوق ، على حد تعبير مدرسة فرانكفورت .

لقد سلم لوكاش - كما أسلفنا الذكر - بصحة معظم التحليلات الماركسية البنيوية، وخاصة ما يتصل ببنية المستوى الاقتصادي ، وبدأ لتناول هذه المسألة من نظرية صنمية السلعة التي عرضها ماركس في كتاب (رأس المال) ، ويمكن تلخيص هذه النظرية بأن السلع المختلفة يمكن تبادلها بعضها ببعض بواسطة النقود عادة ، وأهم نقطة تتعلق بصنمية السلعة هي أن مقدار الجهد اللازم بذله لإنتاج مختلف السلع هو ما يحدد قيمة تبادل سلعة بأخرى ، هذا المقدار من العمل أو الجهد هو جزء لا يتجزأ من شبكة العلاقات الاجتماعية ، فتقسيم العمل في المجتمع هو عبارة عن شبكة من العلاقات الاجتماعية القائمة بين الناس ، والنظام الرأسمالي - نظام السوق - يحول هذه العلاقات الاجتماعية إلى شبكة من علاقات التبادل بين الأشياء (1).

وتستخدم كلمة الصنمية Fetishism في سياقين : الأول بمعنى شيء جامد يعبده أفراد المجتمع ، وغالباً ما يُعتقد أن هذا الشيء به روح مقدسة ، والثاني بمعنى شيء يؤثر الشهوة الجنسية رغم أنه لا علاقة له بالحياة الجنسية ، إن كلا الاستخدامين مناسبان في هذا المقام ، فكما أن الجنس عند البشر عملية اجتماعية في جوهرها متعلقة بالتفاعل مع شخص آخر ، فكذلك عملية الإنتاج ، و مثلما يتحول اتجاه النشاط الاجتماعي للجنس من البشر إلى الأشياء ، فإن نشاط الإنتاج أيضاً يتحول وجهته في العلاقات التبادلية بين الأشياء ، ويظهر السوق هنا كما لو أنه كائن حي يقوم بتحديد ما نقوم به ، أي أنه قوة تهيمن علينا (2).

لقد طور لوكاش هذه الأفكار ، واجتمعت كلها تحت مفهوم التشيؤ Reification ، وتشكل هذه الفكرة نقداً قوياً للنظام الرأسمالي ، يجعله نظاماً يحول البشر إلى أشياء يمكن أن تُباع وتُشترى ، ويهتم لوكاش بجوانب أخرى من جوانب التشيؤ ، فهو مهتم بوجه خاص بالنظر في تأثيره في النظرية والمعرفة ، فالعالم الاجتماعي أصبح يظهر على هيئة عالم من الأشياء ، شأن العالم الطبيعي ، وأصبح المجتمع يبدو كما لو أنه مستقل عن الفعل الإنساني ، شأنه في ذلك شأن استقلال قوانين الطبيعة عن ظواهرها ، فالعمليات الداخلة في تشكيل صنمية السلعة والتشيؤ تخلق بُنى اجتماعية خارجية يصبح بنو البشر دمي لها (3).

(1) كروب (ألين) ، مرجع سابق ، ص 307 - 308 .

(2) للمرجع السابق ، ص 309 .

(3) المرجع السابق ، ص 310 .

ويمكن توضيح هذه الفكرة ، بأن الحياة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية هما نتاج لعملية تطور وتغير تكون حصيلتهما ظهور ما نطلق عليه بالنارخ ، والتشيؤ يغيب تلك العملية عنا ، فبدلاً من أن نرى الأشياء في حركة دائمة ، فإننا نراها ثابتة في علاقات ثابتة ببعضها البعض ، وبناء على ذلك تحاول العلوم الاجتماعية بناء معارفها بالبحث عن العلاقات المتواترة بين مختلف الظواهر ، واعتبار تلك العلاقات قوانين المجتمع ، شأنها شأن العلوم الطبيعية ، وهناك توجه آخر ينزع إلى تقسيم الكل الاجتماعي إلى أجزاء منفصلة ، وتطوير مجموعة علوم تتصل بكل جزء على حدة مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد ... الخ ، غير أن الحقيقة الخافية لطبيعة العالم الاجتماعي تكمن في أن كل هذه الأجزاء ، إنما تشكل كلاً واحداً ، وأن هذا الكل في عملية تطور مستمرة ، وأن عملية التشيؤ تمنعنا من إدراك هذا الكل والإحاطة به ، وللتشيؤ آثار ملموسة في مجال العلاقات والنشاطات الاجتماعية ، فالمؤسسات القانونية منفصلة عن مؤسسات الرعاية الاجتماعية ، والخدمات الطبية بمعزل عن الإنتاج الصناعي رغم تفشي الأمراض التي تسببها الصناعة ، وعملية التقسيم هذه لها تأثير فعلي في نشاط المنظمات الاجتماعية مثلما لها تأثير فعلي في المعرفة ، أنها تقسم العالم إلى أجزاء منفصلة (1).

لقد استمر نقد العقلانية الغربية - كما تمثلت في العلم والتقنية والحضارة الصناعية الغربية الرأسمالية - من وجهة نظر ماركسية عند لوكاش ، الذي انطلق في مقولته عن التشيؤ ، من المقولات الماركسية عن الاغتراب ، وترى هذه المقولات أن العقلانية الاقتصادية للنظام الرأسمالي أدت إلى تشيؤ الإنسان ، وجعلته جزءاً من عملية الإنتاج لا طرفاً فيه ، هذه العقلانية الاقتصادية لم تُحرر الإنسان بل شابت علاقاته بكل الأشياء التي تحيط به ، وكان ذلك نتيجة ضرورية لانفصال الأجزاء عن الكل المعاش (2).

أي أن العقلانية الاقتصادية جاءت لتفرغ الكل الموضوعي للحضارة من وحدته الداخلية مما أفقد الواقع كليته ، كما قامت العقلانية بتقسيم صيرورة العمل الموحد إلى وظائف جزئية منعزلة عن بعضها ، وأدى التقدم الهائل للعلوم الجزئية وتركيز كل علم على مجال تخصصه ، وتطور كل علم بشكل مستقل ومنعزل عن بقية العلوم الأخرى ، إلى فقدان المقولة الحقيقية للواقع أي الكلية ، التي تقتضي أن يعطو المجتمع ككل على هذا

(1) المرجع السابق ، ص 310 .

(2) ليو السعد (عطيات) ، الحصاد الفلصفي للقرن العشرين ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 2002 ف ، ص 68 .

الواقع المبعثر، فالكلية هي المبدأ البديهي للمجتمع ، ويجب أن تكون العقلانية هي القاعدة الأساسية لنقد الواقع الموجود ، وإلا إن العقلانية العلمية تجاهلت الفرد وشيأته (1).

ورفض لوكاش النظرة الأحادية للديالكتيك - الجدل - والحركة المتجسدة في أحد طرفيه العقل - المادة ، أنهما في الحقيقة عنصران يكمل أحدهما الآخر ، فلا يمكن حصر الديالكتيك في المدار العقلي عند هيغل ، أو في المدار المادي المحض عند ماركس، فالمادة - كما حلها لوكاش - تستند في وجودها للعقل الذي لا يستطيع التعبير عن نفسه خارج نطاقه المادي ، لقد رفض لوكاش جدل العقل عند هيغل ، ورفض جدل المادة عند ماركس ، ومزج بينهما لتفسير حركة المجتمع (2).

والنقطة الرئيسية في فلسفة لوكاش النقدية هو التعامل مع معضلة النظرية والتطبيق ، التي ستمتد داخل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، فقد حاول لوكاش استرجاع الطاقة الكامنة في نقد الاقتصاد السياسي ، ليس بصفته نقداً يتوقف عند حدود الاقتصاد السياسي فقط ، بل بصفته نقداً يمتد داخل العلاقات الاجتماعية (3).

لذلك أثر لوكاش تأثيراً كبيراً على رواد مدرسة فرانكفورت فيما بعد من خلال نظريته الفلسفية للثنائية الجدلية وارتباطها بالمجال الاجتماعي والسياسي ، وكذلك من خلال انفتاحه على الحياة الثقافية والأدبية ومعطيات الواقع ، حيث رأى " أن النشيو هو العملية التي تصبح بها منتجات العمل البشري أشياء مستقلة أو ظواهر معطاة تتحكم في الناس عن طريق قوانين تبدو وكأنها لا تُرد ، فيتحولون من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى مشاهدين سلبيين بدلاً من أن يكونوا ذوات فاعلة مُبدعة ، ويخضعون نشاطهم الإنساني الخلاق لقوى لا شخصية غريبة عنهم ومدمرة لطبيعتهم وماهيتهم الأصلية. ويتضح تجريد الإنسان من إنسانيته في التنظيم الداخلي للمصنع الذي يمثل صورة عالم مصغر من عالم المجتمع الرأسمالي الأكبر الذي نفذ بتخصسه في تقسيم العمل وبعقلية الصناعية والاستهلاكية حتى في صميم الحياة الحميمة للإنسان" (4).

إن لوكاش توصل هنا إلى طرح جديد في معادلة الجدل ، وبالتالي أنه قادر على إضفاء تفاعل قوانينه داخل حركة المجتمع كحدث مستجد أنار به صيرورة فلسفة الثورة

(1) المرجع السابق ، ص 68 - 69 .

(2) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 441 .

(3) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 36 .

(4) محمود ربيع (محمد) ، اسماعيل صبري مقلد ، موسوعة العلوم السياسية ، ج 1 ، جامعة الكويت ، بدون تاريخ ، ص 355 .

البروليتارية ، لأن البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية لا تستطيع أن تميز وسائل الإنتاج مغايرة للنموذج الآلي ذي التعامل الحياتي المباشر .

فالبروليتاريا كما يرى لوكاش تشارك في الوجود المادي لآلية الآلة حتى تصبح في الوقت نفسه عقلاً لوظيفتها المادية عبر اكتسابها التريجي لوعيها الطبقي ، إذن البروليتاريا موضوع للتاريخ بالمستوى نفسه من كينونتها الخاصة كقوة منتجة داخل مسار التطور للبنية التحتية للاقتصاد ، عبر هذا التطور يكتسب الحزب البروليتاري وعيه الطبقي كذات متفاعلة في التاريخ ، وهنا دخل لوكاش بعمق في تحليله لحزب الطبقة العاملة وفعاليتها في الثورة التي تؤكد البناء الاجتماعي المتحرر من العقدة الطبقيّة (1).

وعلى الرغم من تسليم لوكاش بالتحليل الماركسي للبنية الاجتماعية ، إلا إن إسهاماته الفكرية لم تسعفه للخوض في أي تحليل بنائي أصيل ، وينطبق هذا على النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مع فارق أن هؤلاء لم يسلموا بالتحليل الماركسي ، بل ذهبوا إلى أن الرأسمالية بصورتها الأولى التي أخضعها ماركس للتحليل ، الذي سلم به لوكاش ، هي رأسمالية لم تعد قائمة ، غير أنهم لم يقدموا تحليلاً بنائياً بديلاً ، فقد ناقشوا الوظائف العامة لمؤسسات اجتماعية مختلفة (2).

فأرى ماركيز * مثلاً أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لم يعد تناقضاً قائماً ، فقد أصبحت القوى المنتجة تنتج في حالياً مقداراً من الثروة يبلغ من ضخامته أن هذه القوى أخذت تدعم الملكية الخاصة بدلاً من الدخول في صراع معها ، من أجل إلغائها ، وقد كانت الثروة تستخدم لصنع بضاعة عديمة النفع ولخلق حاجات زائفة كمالية ، وأدى نمو الاحتكارات وزيادة تدخل الدولة على المستويين القومي والدولي إلى السيطرة على حياة البشر بطرق عديدة معقدة وناجحة (3).

(1) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 35.

(2) كريب (أيلان) ، مرجع سابق ، ص 313 .

* هربرت ماركيزوس Herbert Marcuse (1898 - 1979)

برز كلفيسوف ومنظر ميكولوجي وعالم اجتماع ، وانتشرت أفكاره في كثير من التواثر الفكرية والسوسية في العالم الغربي ، تقاطع طريقه مع طريق مدرسة فرانكفورت ، للرجة الارتباط الحموم بها ، ولد في برلين عام 1898 ، وانضم كعضو إلى الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني المستقل عام 1917 ، ترك الحزب إثر اغتيال روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنخت ، وأصبح عضواً في مدرسة فرانكفورت عام 1932 ، وبعد وصول هتلر إلى الحكم ، توجه إلى مدينة جنيف ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وعمل ما بين عامي 1934 - 1940 في معهد للبحوث الاجتماعية الذي انتقل من فرانكفورت إلى جامعة كولومبيا ، وكان يعمل معه في نفس المعهد ، هوركهبايمر ، وألدورنو ، وفروم ، وتتركز أفكار ماركيزوس السياسية حول ثلاث مسائل ، كانت موضوع نقاش فنانض ، هي : دور الطلاب في العالم الرأسمالي ، والحركة الطلابية في فرنسا عام 1968 ، ودور الطبقة العاملة الحديثة في الغرب . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق ، ص ص 156 - 157) .

(3) المرجع السابق ، ص 313 .

وذهب ماركيز إلى أنه وإن لم تعد الطبقة العاملة قادرة على قيادة عملية التغيير، أي لم تعد طبقة ثورية، فإن جماعات أخرى يمكن أن تكون الشرارة التي توقظ الآخرين كالمثقفين والطلاب والأقليات وبلدان العالم الثالث، ومع ذلك فإن معظم أعمال ماركيز ينتمي إلى الجانب المتشائم من النظرية النقدية، ففي حين انصب اهتمام لوكاش على شيوع ظاهرة التشيؤ وعلى قدرة الطبقة العاملة على وقف هذه الظاهرة وكسر الطوق الذي ضربته حولها، فإن مدرسة فرانكفورت أكدت انتصار حالة التشيؤ، مدعية أن النظرية بحاجة إلى توسيع نطاقها وتطويرها لتتمكن من تفسير الأوضاع الجديدة في المجتمع الإنساني (1).

ويرى ماركيز - متفقاً مع لوكاش - أن الصفة المميزة للجدل الماركسي، بل الجدل الهيجلي هي الطابع السلبي للواقع، وهذه السلبية أدت في العالم الاجتماعي إلى ظهور تناقضات المجتمع الطبقي، ومن ثم فقد ظلت هي المحركة لمسار العملية الاجتماعية، وقد انجذبت كل واقعة إلى هذه العملية، بحيث لم يعد من الممكن فهم أي واقعة إلا عندما يُنظر إليها في إطار هذه الكلية التي تنتمي إليها، فالحقيقة عند ماركس وهيجل معاً لا تكمن إلا في الكلية ذات الطابع السلبي (2).

ومن ثم يرى - ماركيز - أن الاختلاف بين ماركس وهيجل يتحدد في أن الكلية عند هيجل كلية عقلية، وهي نسق أنطولوجي مقفل، أما ماركس فقد فصل الجدل عن هذا الأساس الأنطولوجي، وأصبحت سلبية الواقع وضعاً اجتماعياً مرتبطاً بشكل تاريخي خاص للمجتمع، لا يمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية، والكلية التي يصل إليها الجدل الماركسي هي كلية المجتمع الطبقي، كما أن السلبية التي تكمن وراء تناقضاته، هي سلبية العلاقات الطبقيّة (3).

ولو سلمنا بما يقول ماركيز وحصره سمة الجدل الماركسي في كلية المجتمع الطبقي وسلبية علاقاته، لكان لنا أن نستخلص بالضرورة أنه بحل تناقضات المجتمع الطبقي ينتهي كل تطور جدلي للواقع الاجتماعي ويختفي السلب تماماً وكان المنهج الجدلي منهج لمرحلة تاريخية معينة في المسار التاريخي الاجتماعي، ووجهة النظر هذه فيها مغالطة تقوم على الربط بين الجدل وتاريخ المجتمع الطبقي، وهذا الربط تترتب عليه

(1) المرجع السابق، ص 314.

(2) حسن خليفة (فريال)، مرجع سبق، ص ص 228 - 229.

(3) ماركيز (هبريت)، العقل والثورة، مرجع سبق، ص ص 302 - 303.

بالضرورة استحالة النظر في مجتمع المستقبل أو المجتمع اللاطبيقي من خلال تناقضات المجتمع الطبقي ، أي من المستحيل النظر في تاريخ المجتمع اللاطبيقي من خلال أشكال تنطبق على المجتمع الطبقي ، وذلك صحيح ، ولكن ليس معنى عدم إمكانية تحديد تناقضات المجتمع اللاطبيقي باعتباره لم يتحقق بعد أن نجيب فاعلية الجدل ونحصر دوره في شكل اجتماعي معين له تميزه السلبي وتناقضاته الخاصة ، فقد تتغير أشكال التناقض في المستقبل بتغير المضمون كله ، ولكن سيظل السلب قائماً ، ولو انتهى السلب ، لانقضى التناقض وتوقفت البشرية .

كما أن محاولة هوركهايمر* للبرهنة على أن الاهتمام التحرري للنظرية النقدية يجد أساسه في موقف بروليتاريا المجتمع الحديث ، وعلى الرغم من أن هوركهايمر يرى بأن موقف البروليتاريا ليس ضماناً لمعرفة صحيحة ، إلا إن ذلك لا يشكل انحرافاً عن رأي لوكاش ، الذي ميز بين الوعي الطبقي الزائف للبروليتاريا ، وبين الوعي الطبقي الصحيح الذي يجب جلبه للبروليتاريا من خارجها ، ويتضح الاختلاف بينهما في إن لوكاش حدد الموقع الاجتماعي للوحدة الدينامية المحفزة للتغيير في الحزب الثوري ، في حين إن هوركهايمر لم يحدد الموقع الذي يمكن أن يجري فيه التفاعل بين الفكر والطبقة التي يقع عليها الاضطهاد (1).

وفي النهاية فقد هوركهايمر كباقي مفكري مدرسة فرانكفورت الآخرين ، إيمانه بالطاقة الثورية للطبقة العاملة ، ومن هنا ظهر انتقال النظرية النقدية لأية أرضية في الحياة الاجتماعية الواقعية، وأنساق هوركهايمر إلى تبني تبرير ديني لذلك (2).

* ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895 - 1973)

تلقى منير محمد البحوث الاجتماعية الذي يعرف بمدرسة فرانكفورت ، ولد في ألمانيا لعائلة ميسورة ومن أب غني ومعروف في الأوساط الصناعية والعالية ، وبعد أن تلقى تدريباً تجارياً تحت إشراف أبيه في كل من بروكسيل ولندن ، تحول إلى الدراسة الأكاديمية ، اتجه نحو علم النفس ، ثم نحو الفلسفة بقرايته شوبنهاور .

ناقش أطروحة الدكتوراه حول كائط غولنها (مساهمة في تكيف سلطة الحكم الغائبة) عام 1922 ، أصبح عضواً بهيئة التدريس في جامعة فرانكفورت ، ثم استأجر كرسى الفلسفة الاجتماعية الذي قضى من أخته عام 1929 ، لكي يتمكن من رئاسة معهد البحوث الاجتماعية عام 1931 خلفاً لكارل جرونبرج ، واستأجر فترة بالإنتاج الفكري الضخم ، وباستمرار نشاط عمليات البحث العلمي ، ومع وصول هتلر إلى الحكم عام 1933 ، أُلحق المعهد لميوله المعادية للسلطة وعزل هوركهايمر رسمياً ، وانتقل إلى جنيف ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1934 عندما وجد المعهد مقراً له في جامعة كولومبيا ، وبعد عودته إلى ألمانيا عام 1948 أعيد له كرسيه ، واستعاد المعهد نشاطه عام 1950 ، وصار هوركهايمر عميداً لقسم الفلسفة ، ثم رئيساً للجامعة بين عامي 1951 - 1953 (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 151-152) .

(1) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 65-66 .

(2) المرجع السابق ، ص 66 .

ويطرح لوكاش على نفسه السؤال التالي: بأنه إذا كان ماركس في كتابه (رأس المال) قد تحدث عن صنمية السلعة وكيف يتحول البشر إلى أشياء وتتحجر العلاقات بينهم ، أفلا يحسن أن يتم استئصال ما أقحم على الماركسية نفسها من صنمية ؟ فقبل اكتشاف مخطوطات 1844 لماركس والتي تحدث فيها عن اغتراب الإنسان ، اكتشف لوكاش قبل عام 1924 ، عام صدور كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) الذي يتألف من عدة مقالات كتبت في عدة سنوات بدأت عام 1919 ، اكتشف أن الماركسية هي في جوهرها محاولة للقضاء على اغتراب الإنسان ، وعلى هذا فإن كتابه وجه الانتباه إلى مشكلة الاغتراب وإلى ظاهرة أخرى مرتبطة بها تماماً هي ظاهرة التشيؤ ، ولأول مرة - منذ ماركس- أصبحت هذه المشكلة - خاصة بعد صدور هذا الكتاب - تعالج عى أنها النقطة الجوهرية لنقد النظام الرأسمالي (1).

فإذا كانت النظرية الماركسية تعطي من شأن النقد والنقد الذاتي ، أفلا يصح أن تبدأ بنفسها ؟ هذا هو السؤال الذي طرحه لوكاش على نفسه ، أي هدم الصنمية وليكن البدء بصنمية الماركسية نفسها ، فليست الملكية العامة لوسائل الإنتاج ، وليس الصراع بين أدوات الإنتاج وقوى الإنتاج هي المسائل الجوهرية في الماركسية ، إن هدف ماركس - برأي لوكاش- من ماركسيته هو تحديد الطريق الذي من شأنه أن يوجد الإنسان الشامل ، الإنسان الكامل ، إنسان النظر والتطبيق ، الذي يتمكن من فهم ظاهرة التشيؤ الذي أصاب الإنسان الحديث في المجتمع الصناعي ، لكي يقضي على كل تشيؤ مستقبلي ، وبناء على ذلك تمرد لوكاش ضد استغلال الإنسان للإنسان ، وضد الاغتراب المترتب عليه وتشويه الإنسان ، ووجد أن الهدف الأقصى هو تحرير الإنسان من التشوه وأحادية الجانِب الناجم عن المجتمع الطبقي ، وبناء الشخصية الإنسانية الشاملة المتكاملة المتعددة الجوانب (2).

إن جوهر المجتمع الرأسمالي يتمثل - كما يرى لوكاش- في أنه يحول العلاقات الإنسانية بين البشر إلى علاقات بين أشياء داخل السوق ومن ثم تكون هناك صنمية تشيؤ الإنسان وتفقد صفته الإنسانية ، إن ماركس - برأي لوكاش - استطاع أن يفرق بين

(1) مجاهد عبد المنعم (مجاهد) ، الاغتراب في الفلسفة المعاصرة ، ط1 ، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، 1985 ، ص 206 - 207 .

(2) المرجع السابق ، ص 207 - 209 .

الاغتراب والتموضع وهما الشيطان اللذان وحد هيجل بينهما ، التموضع هو تجسيد عمل الإنسان في الخارج ، والاغتراب هو استلاب عمل الإنسان ، وقد ميز لوكاش بين ثلاثة أنواع للاغتراب عند هيجل (1) :-

- 1- علاقة الذات بالموضوع التي ترتبط بكل العمل وكل النشاط الاقتصادي والاجتماعي.
- 2- الشكل الرأسمالي الخاص للاغتراب الذي أسماه ماركس الصنمية .
- 3- الشيئية الموضوعية .

يخلط لوكاش في كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) بين النوعين الأولين ، ومن هذا الخليط تتكون فلسفة لوكاش في تحليل ظاهرة التشيؤ ، فالاغتراب عملية تحدث للطبقة البورجوازية والطبقة العاملة على السواء ، لكن الاغتراب بالنسبة لكليهما ليس ذا دلالة واحدة ، فالطبقة الأولى تستشعر الراحة في هذا الاغتراب ، والذي تستشعره كتأكيد سليم لها والذي تمتلك فيه وهماً بوجود إنساني ، أما الطبقة الأخرى فإنها تستشعر أنها متلاشية في الاغتراب الذي يمثل لها عجزها السليم وواقعية وجود لا إنساني ، فمن يا ترى السذي يقوم بقهر الاغتراب ؟ وهنا تلعب مقولة الشمولية Totality دورها عند لوكاش على أساس إن الشمولية هي المقولة الرئيسية للواقع ، فالبروليتاريا باعتبارها مجموع المغتربين تستشرف شمولية المجتمع كله وحركته وتاريخه ، وبسبب هذا الاستشرف الشمولي لا تنظر إلى مصالحها فقط ، بل تسعى إلى تحقيق مصلحة المجتمع ككل ، ومن ثم تقضي على اغترابها هي وتقضي على كل اغتراب ، إن هذه الطبقة لديها الوعي بدورها التاريخي ، وعيها الذي ليس معزولاً عن التطبيق ، إذ أن حركة التاريخ هي محصلة الأفعال الإنسانية (2).

إن الوعي الطبقي في رأيه - لوكاش - ليس محصلة لما يفكر فيه ويشعر به الأعضاء الأفراد لطبقة ما ، أنه ما يمكن أن يفعلوه في موقف معين وعلى نحو سليم ، وتتحدد المواقف بوضع الناس في عملية الإنتاج ، وإن رد الفعل العقلاني الملائم لأي من هذه المواقف هو الوعي الطبقي الصحيح ، ومن ثم فإن تسمية البروليتاريا بأنها الهوية بين الذات والموضوع لا يعني أنها استحوذت على الحقيقة كلها عن المجتمع ، بل يعني أنها هي وحدها قادرة على معرفة تلك الحقيقة (3).

(1) المرجع السابق ، ص 212 - 213 .

(2) المرجع السابق ، ص 212 - 215 .

(3) المرجع السابق ، ص 215 .

أما كارل كورش فقد عبر عن وجهات نظره في كتابه (الماركسية والفلسفة) 1923 ، وقد اتفق مع لوكاش في كثير من القضايا ، فيذهب كورش إلى أن النظرية الماركسية كفلسفة مادية هي التعبير النظري عن البروليتاريا الثورية مثلما كانت الفلسفة المثالية الألمانية تعبيراً عن البورجوازية الثورية ، ولقد تناول كورش العلاقة بين الماركسية والنظرية الاجتماعية المعاصرة ، وصاغ كورش أربعة مبادئ أساسية للماركسية بوصفها علماً اجتماعياً وموجهاً فكرياً للصراع الطبقي ، المبدأ الأول هو الخصوصية التاريخية ، ذلك أن ماركس قد منح الأشياء طابعاً اجتماعياً في ضوء مرحلة تاريخية معينة ، والمبدأ الثاني هو الواقعية الملموسة ، وقصد كورش بهذا المبدأ الإشارة إلى الدعائم التي أُسِّتد إليها ماركس عند تحليله للأسرة وعلاقات الملكية والوعي الطبقي ، أما المبدأ الثالث فهو التغيير الثوري ، الذي سوف تقوم به الطبقة العاملة ، والمبدأ الرابع هو الممارسة الثورية، التي تتمثل في اكتشاف قوانين التطور الاجتماعي وتكوين وعي مستنير بجوهر المسار التاريخي (1).

وقد حاول كورش في وقت لاحق توضيح هذه المبادئ الأربعة وذلك في كتابه (كارل ماركس) ، لكن هذه المحاولة أبعده عن المنظور الماركسي الفلسفي ، ففي هذا الكتاب يؤكد كورش ضرورة تحليل كل الظواهر الاجتماعية في ضوء علاقاتها بالاقتصاد ، وانطلاقاً من هذه النقطة ميز كورش بين كل من علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية الماركسية ، فعلم الاجتماع يدرس العلاقات الاجتماعية بوصفها مجالاً مستقلاً للبحث ، بينما تدرسها النظرية الماركسية من وجهة نظر تحليل مسبق للاقتصاد ، وبناء على هذه التفرقة ذهب كورش إلى أن تحليل ماركس المادي للمجتمع لا يدخل في نطاق علم الاجتماع ، بل يعبر عن شكل خاص من الاقتصاد السياسي ، والواقع أن كورش في علاجه للنظرية الاجتماعية الماركسية تجاهل التطورات التي طرأت عليها خلال القرن العشرين والمشكلات الناجمة عن تغيير البناء الاقتصادي والطبقي للمجتمعات الغربية (2).

كما يعرض كورش في كتابه (الماركسية والفلسفة) مساهمته المادية ، ويهدف في هذا البحث كما يقول إلى تطبيق الماركسية على نفسها للكشف عن أسباب انحدارها إلى ماركسية مبتذلة، وفي هذا الصدد يرى كورش أن تتخلى الماركسية عن دعواها البراقة

(1) الحسيني (السيد) ، نمو نظرية اجتماعية تقنية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص 226 .

(2) المرجع السابق ، ص 227 .

بوصفها علماً مادياً وأن تتراجع إلى المنهج الجدلي البحث ، وعلى هذا النحو فإن كافة التنبؤات وقوانين التاريخ التي صيغت وفقاً لنموذج قوانين العلوم الطبيعية فلا معنى لها عند كورس طالما أن الجدل لا يجدي إلا في نقد ما هو قائم بما في ذلك الماركسية ذاتها (1).

وفي أواخر حياته بدأ كورس وكأنه تخلى عن النظرية الماركسية دون أن يخضعها لتحليل نقدي شامل ، ويبدو أنه قد استبدل الماركسية بنظرة فلسفية ذاتية للمجتمع ، ويرى كورس بأنه لم يعد من المفيد الآن طرح قضية الصدق النظري لكتابات ماركس و انجلز ، ذلك أن كل المحاولات التي سعت إلى إعادة صياغة النظرية الماركسية على نحو يتلاءم مع أهداف ثورة الطبقة العاملة قد باءت بالفشل ، وعلى الرغم من أن كورس نفسه حاول الربط بين النظرية الثورية والممارسة السياسية ، إلا أن محاولته تلك لم تتجاوز كونها نظرة فلسفية تقليدية لا تحمل طابعاً خاصاً (2).

إن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تأسست من خلال تلك القوة النقدية التي منحها لوكاش وكورس لمناقشة النظرية الماركسية ، فمما لا شك فيه أن قضايا مثل: الوعي الطبقي ، وعلاقة النظرية بالممارسة ، ومهاجمة النزعة الأمبيريقية ، ومعالجة الماركسية بوصفها نظرية نقدية ، كل تلك القضايا كان لها الكلمة الحاسمة في ظهور مدرسة فرانكفورت ، فقد استفادت هذه المدرسة كثيراً من تحليل كورس ونظريته النقدية في المجال السياسي حيث أكمل الدور الذي بدأ به لوكاش في تأسيس مشروع مدرسة نقدية في ألمانيا (3).

ثانياً : أرست بلوخ

نحن الآن أمام فليسوف من نوع آخر ، في تحليله ورؤاه ، إذ يبدو بلوخ للوهلة الأولى كحالة فلسفية فريدة داخل الفكر الألماني الحديث ، إلا أنه في واقع الأمر ليس منفصلاً عن التراث النقدي الألماني الذي بدأ مع كانط ، واستمر مع هيجل وبلغ ذروته عند ماركس ، وجاء مساره - بلوخ - من ضمن التسلسل التطوري المؤدي بالضرورة لبلورة الفكر النقدي ، وقد أخذ بلوخ من النظرية الماركسية مضمونها التفاؤلي الحالم بتغيير الواقع الإنساني ، ولذلك جاءت نظريته النقدية مخالفة للتيار النقدي اللاحق لا من حيث أدواتها المنهجية فحسب ، بل أيضاً من حيث الخلفية الفكرية التي تقوم عليها . وهي

(1) يونير (روبيجر) ، مرجع سابق ، ص 237 - 238 .

(2) الحسيني (السيد) ، مرجع سابق ، ص 227 .

(3) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 97 .

متفائلة حالمة بعكس الهيئة القائمة التي اتخذتها النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في نظرتها المتشائمة للواقع باعتباره إناء متسعاً لاستيعاب الإنسان وتطلعه إلى الحرية والانعقاد⁽¹⁾.

لقد ربط بلوخ بين جدلية هيجل وجدلية ماركس ، حيث قدم له هيجل وماركس أرضية جديدة لأطروحات أحياء من خلالها هيجل وعمق ماركس نقدياً عندما استند إلى نقد المادية الماركسية لحساب الماركسية الإنسانية أو الماركسية كمبدأ لأمل إنساني شامل ، وتوصل بلوخ من هذا الربط إلى استنتاج ضمنه في (الميتافلسفة) ، فرأى وجوب استعادة كشف الماركسية كسلاح نقدي ضد كل تعسف وظلم في المجتمع ، وضد النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي السوفيتي على حد سواء⁽²⁾.

وقد فسر بلوخ النظرية الماركسية على أنها نبوءة عقلانية ، فالنظام الاشتراكي بالنسبة إليه نمط من اليوتوبيات الإنسانية ، وهو قوة تدفع إلى توليد حلم مطلق لا ينتهي بحدود واقعية ، وفي كتاباته النقدية خاصة (كتاباه : روح اليوتوبيا ، ومبدأ الأمل) ، يبدأ بلوخ من الواقع الإنساني المباشر ويصف الذات البشرية وقد اختفت بواقع الاغتراب السلبي ، إلا أن هذا الاغتراب عند بلوخ ليس وضعاً نهائياً لأن نزعة النقدية مفعمة بالأمل والتفاؤل الذي ينبع من الواقع القومي نفسه⁽³⁾.

من هنا جاء نقد بلوخ ممثلاً بالأمل ، وبهذا التحليل انفتح على الفكر ومن خلاله على الإنسان والعالم ، أي أنه انطلق دائماً من الواقع كما هو ، وتوجه فيما بعد إلى تساؤله المعهود : " من نحن ؟ من أين أتينا ؟ إلى أين ذاهبون ؟ ما الذي ننتظره ؟ ما الذي ينتظرنا ؟ " ⁽⁴⁾.

إن هذه الاسئلة تقود إلى فحص الواقع نقدياً ومحاولة تغييره واقتفاء ملامح الممكن فيه لتحقيق النموذج الإنساني الحر ، ومن هذا المناخ الممزوج بالتفاؤل لمستقبل مشرق يصر بلوخ على تفاؤله من أجل إيجاد بديل للنظام البورجوازي الذي ينبغي مصالحته إلى حين تتنافى مصالحه مع وجوده⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق ، ص 97 - 98 .

(2) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 447 .

(3) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 38 - 41 .

(4) Ernest Bloch : Le principe Esperance , ed . Gallimard Paris 1982 Tom II p. 266.

(نقلاً عن يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 449)

(5) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 450 .

وهذا الأمل التي يؤمن به بلوخ في ظل القهر الشامل المحيط بالإنسان المعاصر إنما يستمدّه من الإبداعات الإنسانية الراقية ، فهو يخلق عالماً من اليوتوبيا الحاملة النابعة من التراث الكلاسيكي للموسيقى والأدب ، فالموسيقى مثلاً بما تمتلكه من غموض ساحر ، وهروبها من واقع محاصر بكافة وسائل القمع المرئية واللامرئية هي الأكثر يوتوبية ، والأكثر قدرة على منح الإنسان هويته وتعيد إليه صورته الحقيقية (1).

إن إصرار بلوخ على هذا الأمل برغم كل القهر ينبع من إيمانه العميق بالإنسان ، فهو لا يريد أن يضحى بالإنسان من أجل أيديولوجيا أو نظام معين ، لأن الإنسان لديه هو غاية كل المبادئ والأفكار ، وفي دراسته لعصر النهضة يؤكد على أن النهضة ليست فحسب ميلاد عصر ، وإنما هي ميلاد لإنسان جديد ، إنسان قادر بإبداعاته وقدراته الخلاقة على تغيير العالم ، ميلاد مجتمع يحمل قيماً أخرى (2).

يشغل بلوخ مكانة خاصة بين نقاد العقل المعاصرين ، كما يعد حلقة هامة في تطور الفكر النقدي ، فقد نقد النزعة الوضعية التي تتعلق بالوقائع القائمة ، وقدم نقداً للواقع السائد بعقلانية جديدة يمكن أن يطلق عليها اسم العقلانية اليوتوبية ، فالواقع الراهن في تصوّره يموج بالامكانيات ولم يكتمل بعد ، مما يجعل اليوتوبيا عنده حقيقة مسلماً بها ، تسير جنباً إلى جنب الواقع ، وتحاول - أي اليوتوبيا - تشكيل نماذج لوجود حقيقي ممكن لم يتحقق بعد (3).

ويمكن القول بأن نظرية بلوخ النقدية قامت على تفتيت الواقع المظلم ، واستخلاص شعاع أمل جديد كامن في أعماق هذا الواقع الميئوس منه أحياناً ، أي أن نقده مفعم بالتفاؤل بعكس النزعة التشاؤمية التي اجتاحت التيار النقدي اللاحق أي مدرسة فرانكفورت ، وقدم بلوخ يوتوبيا تساعد على الكشف عن كفايات جديدة في الطبيعة عن طريق العقل اليوتوبي أو الخيالي الذي يستخلص الممكن من الواقع اليومي الملموس ، كما أنه ليس هناك حد فاصل بين الممكن والواقع لأن الواقع كان ممكناً في الماضي ، وما زال ممكناً في المستقبل (4).

(1) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 43 .

(2) المرجع السابق ، ص 42 .

(3) أبو السعود (عظيات) ، مرجع سابق ، ص 69 - 70 .

(4) المرجع السابق ، ص 70 .

إن روح اليوتوبيا و الأمل التي تميزت بها فلسفة بلوخ لم تلعب دوراً فعالاً في تشكيل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، باستثناء ماركيز وأدورنو* اللذين استوعبا تلك الرؤية الجمالية الحاملة التي ميزت فكر بلوخ ، وعلى الرغم من ذلك فإن مفكري مدرسة فرانكفورت قد استمدوا من نظرية بلوخ تلك السمة النقدية التي أضفاها على الفكر الهيجلي والماركسي، واكتسبوا منه تلك الرغبة في نفي وتفتيت الواقع القائم المظلم ، وتحقيق المجتمع الإنساني الحر⁽¹⁾.

وهذه الرغبة في تفتيت الواقع القائم كان قد استمدته بلوخ من تحليله لبيجل وماركس معاً، حيث تناول في هذا التحليل نقدهما للدولة والوعي الاجتماعي ومسيرته في الزمن ، ومدى ارتباطه بالسياق الذي تسير عليه المؤسسات وتطور بنيتها البيروقراطية** ، وهذا الحجم الواسع في التعامل مع التراث النقدي الماركسي عند بلوخ كان مقدمة لتعامل أكثر اتساعاً عند مفكري مدرسة فرانكفورت ، ومتجهاً نحو المضمون المادي للماركسية النقدية⁽²⁾.

وبعد هذا العرض النظري لرواد الفكر الذين أثروا في بناء النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، يمكن القول بأن الموجة الراديكالية المتقدمة فكراً ونظرياً التي شهدتها ألمانيا في بداية القرن التاسع عشر، قد ساهمت في خلق تيار نقدي ارتبط اتجاهه بالفكر الماركسي.

* تيودور أدورنو (Theodor Adorno) (1903 - 1969)

فيلسوف وموسيقي ألماني ، تقاسمت الفلسفة والموسيقى حياته ، ولد في مدينة فرانكفورت لأسرة شغفت بالموسيقى ، قرأ كتابات سي شيايه ، ودرس الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس بجامعة فرانكفورت ، التقى هوركهايمر عام 1922 ، شرع في كتابة الطروحة التأهيلية حول (كيركلود وبناء جمالية) التي دققها عام 1931 ، مما سمح له بأن يكون عضواً في هيئة تدريس جامعة فرانكفورت بدرجة Privatdozent ، أي مستأجر مرتب ، يتقاضى مكافآت من الطلاب مباشرة ، ورغم وصول هتلر إلى السلطة ، لم ينف أدورنو ، بل هاجر إلى باريس لفترة قصيرة ، ثم توجه إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وهناك استعاد تعاونه الوثيق مع هوركهايمر ، و أصبح عضواً رسمياً في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا ، وقد ساعدت إقامته بالولايات المتحدة على إثراء رؤيته النقدية لآراء المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي في قمة تطبيقاته العملية واليومية ، بعد الحرب رجع إلى ألمانيا عندما عاد المعهد إلى فرانكفورت عام 1950 ، وبعد وفاة هوركهايمر أخذ أدورنو على عاتقه إدارة المعهد . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 153 - 154) .

(1) ظاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 42 - 43 .

** بيروقراطية Bureaucracy

مشقة من الكلمة الفرنسية والإنجليزية ((Bureau)) أي مكتب وأصلها اللاتيني ((Burus)) أي اللون المعتم الذي يناسب المهابة والجداء ، أما كلمة ((Cratio)) التي اشتقت منها بقية كلمة ((Bureaucracy)) أي (بيروقراطية) فهي يونانية الأصل بمعنى (حكم) وهكذا فإن كلمة (بيروقراطية) تعني (حكم المكتتب) وتستخدم هذه العبارة الأخيرة منذ نحو 200 عام للتعبير عن حكم وتحكم المكاتب والموظفين في الحياة الاجتماعية ، وعندما دخلت هذه العبارة في مصطلحات الاشتراكيين أصبح لمدلولها معنى يقترن بالازدراء على أساس أن البيروقراطية تعوق وتعرقل التحول الاشتراكي كما تهدد هذا التحول بعد حدوثه . (الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 644) .

(2) بومسب قباعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 451 .

وكان في طليعة هذا التيار ثلاثة من رواد الفكر هم : لوكاش وكورش وبلوخ ، الذين مهدوا لوضع نظرية نقدية جديدة ، وبتأثير من النزعة النقدية عند هؤلاء الرواد ظهرت مجموعة من المفكرين النقديين الشباب الذين ركزوا جهودهم على الاهتمام بالأبحاث الاجتماعية النقدية وبلورتها في نظرية مستقلة وتوجيهها من كونها مجرد جهود فردية متفرقة إلى تيار نقدي مستقل ، وساد هذا التيار النقدي في مطلع القرن العشرين وارتبط إلى حد كبير بالفكر الماركسي و أخذ منه فهمه النقدي التحليلي للواقع ، وعرف هذا التيار باسم مدرسة فرانكفورت ، وهو الاسم الذي عرف به أعضاء المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية ، أما من ناحية المنهج الذي اتبعوه في النظر والتطبيق فقد استندوا فيه إلى روح الفلسفة الماركسية مع الابتعاد عن معظم مقولاتها الأساسية ، ومن ثم عرفوا باسم أصحاب النظرية النقدية .

المبحث الثالث : تكوين المدرسة و أهم مراحلها

يرجع الفضل في تأسيس معهد البحوث الاجتماعية الذي يعد الموطن الأصلي لما عرف مؤخراً بمدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية ، إلى فيليكس فايل* Felix Weil ، وفريدريك بولوك** Friedrich Pollock ، وماكس هوركهايمر Max Horkheimer ، وقد قام فيليكس فايل بتمويل المعهد مالياً من حيث إعداد المبنى اللائق ، والالتزام بمرتبات العاملين فيه ، وفي سنة 1922 أصدر فايل ، بياناً بشأن ميلاد المعهد الجديد ، وقد حدد فايل

* فيليكس فايل Felix Weil

ولد في عام 1898 ، ألماني من مواليد الأرمنين لابن تاجر ثري . أتم دراسته الثانوية في إعدلية هونا في فرانكفورت ، وكذلك أنهى للدراسات العليا في جامعة فرانكفورت نفسها ، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية ، ونشر أبحاث عديدة في دراسة (المشاكس الاقتصادية العملية في التطبيق الاشتراكي) ، وكان أول من فكر في خلق كونز أكاديمية لتتبع البحوث في الفكر الماركسي والنظرية النقدية فيه لتجديد مبادئها الراديكالية . (يوسف القاعى (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 406) .

** فريدريك بولوك Friedrich Pollock (1894 - 1970)

ولد في مدينة فرايمورج بألمانيا ، لأب من رجال الأعمال الذي رغب أن يوجه ابنه للعمل في التجارة والشؤون المالية ، ولشئك توم بولوك الاقتصاد لكنه ما لبث أن توجه للاهتمام بالتحليلات الفكرية والسياسية ، فدرس الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة ميونخ وجامعة فرانكفورت ، التي حصل منها على درجة الدكتوراه في الاقتصاد عام 1923 ، حول موضوع (نظرية العملة عند ماركس) ، وفي عام 1911 - قبل الحرب العالمية الأولى - تعرف إلى شخص مهم ربطته به علاقة صداقة حميمة هو هوركهايمر ، الذي أصبح بعد ذلك من أوائل المتحمسين لفكرة إنشاء معهد البحوث الاجتماعية ، وسنداً لبولوك في دعم فايل في إنشائه ، وأصبح بولوك عضواً بارزاً فيه منذ تأسيسه .

كان بولوك على علاقة جيدة مع الحزب الشيوعي والسوفييتي ، حيث دعاه إلى زيارة رسمية للإضلاع على المنجزات الاقتصادية والاجتماعية هناك بعد ثورة أكتوبر 1917 ، وقدم له تسهيلات كثيرة من أجل تأليف كتابه الهام (تجارب التخطيط الاقتصادي في الاتحاد السوفييتي بين عامي 1917 - 1927) ، عرض عليه منصب مدير المعهد عام 1929 ، عندما ساءت صحة جرونبرج ، لكن بولوك اعتذر ، مفضلاً البقاء مسولاً عن القضايا الإدارية للمعهد ، ومع وصول هتلر إلى الحكم ، انتقل مع هوركهايمر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، ثم عاد إلى فرانكفورت مع عودة المعهد عام 1950 ، وبعد تعاونهما عام 1959 ، تمكن بولوك وهوركهايمر إلى سويسرا ، وظل هناك حتى مات عام 1970 . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 156) .

هدف المعهد بأنه معرفة وفهم الحياة الاجتماعية في شموليتها بدءاً من الأساس الاقتصادي حتى البناء الفوقي ، كما أكد فايل على الاهتمام ببعض المشكلات السياسية ، كالممارسة الثورية ، والطبقة ، والمؤسسة الحزبية ... الخ ، مما يدل على أن هدف المعهد في تلك الفترة كان منصباً على دراسة المادية التاريخية (1).

وعندما تأسس المعهد واجه في البداية مشكلة اختيار رئيس له ، لأن اللوائح كانت تشترط في من يتولى رئاسة المعهد أن يكون حاصلًا على درجة الأستاذية التي لم تكن متوفرة في المؤسسين الثلاثة ، ومن ثم فقد اقترح فايل ترشيح كورت ألبرت جيرلاخ * Kurt Albert Gerlach كمدير للمعهد ، إلا أن جيرلاخ توفي فجأة في 1922 ف أكتوبر قبل أن يتولى إدارة المعهد ، وبعد ذلك اقترح فايل كارل جرونبرج ** Karl Grunberg ، وتم الاتفاق بين الجميع وأصبح جرونبرج مديراً رسمياً للمعهد في عام 1923 (2).

وبعد عام أضحى للمعهد بناء خاص به ، بُني خصيصاً من خمسة طوابق لتوزيع هذه الطوابق على ما كان يشغله الباحثون والمكتبة التي كانت تحتوي على خمسة وسبعين ألف كتاب ، بالإضافة إلى صالات للمطالعة ، وأخرى للمحاضرات ، ولتلا يتحول المعهد إلى مؤسسة فكرية لتكوين المثقفين والمنظرين ، شدد رئيس المعهد في كلمة الافتتاح على ضرورة اهتمام المعهد بالمشاكل الواقعية ومعالجتها والارتباط بها عملياً (3).

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 100 .

* كورت ألبرت جيرلاخ Kurt Albert Gerlach

هو أستاذ أكاديمي معروف ، عين بواقفة وزير الثقافة ليكون رئيساً للمعهد ، وأستاذاً للاقتصاد والمؤام الاجتماعية فيه ، أما للمحاضرات التي كان مزماً بإقائها هي حول : الفوضوية والاشتراكية والشيوعية ، ولكن الموت عاجله في عام 1922 ، وقيل أن يتولى مهام منصبه الجديد ، وقد أوصى بأن تقدم مكتبته المنظمة إلى فيليكس فايل الذي أوعد أن يقدمها بدوره إلى المعهد ، وهي تضم ستة آلاف كتاب . (يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 407) .

** كارل جرونبرج Karl Grunberg (1861 - 1940)

أول مدير لمعهد البحوث الاجتماعية في الفترة ما بين عامي 1923 - 1930 ، عمل أستاذاً للاقتصاد الاجتماعي في جامعة فيينا ، ومديراً لأرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية ، كانت لديه قناعة أسلمية - كماركس - تمثل في أن المجتمع المعاصر يشهد تحولاً من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، ومن ثم تجده من الفاحية المنهجية يؤكد على التفسير المادي للتاريخ ، فالظواهر الاجتماعية فيه ليست إلا انعكاساً للحياة الاقتصادية ، وأن عمليات إنتاج الحياة المادية هي التي تحدد عمليات الحياة العقلية والسياسية والاجتماعية ، ولهذا اتسم المعهد أثناء إدارته بالماركسية ، حيث ركز على دراسة موضوعات بعينها ، مثل : المادية التاريخية والأساس الفلسفي للماركسية ، والحركة العمالية والعالم الرأسمالي ، وأعمال فايل حول مشكلات الاقتصاد المخطط ، وبولوك حول النظرية النقدية والتخطيط السوفيتي ، إلى غير ذلك من الدراسات التي قدمت خلال فترة إدارته للمعهد . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 196 - 197) .

(2) المرجع السابق ، ص 100 - 101 .

(3) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 408 .

أهم مراحل المدرسة

أولاً : مرحلة جرونبرج

لقد تميزت هذه المرحلة بسمه ماركسية واضحة ، حيث أظهر جرونبرج منذ بداية افتتاحه للمعهد ، نوعاً من التعاطف مع المنظور الماركسي ، وصرح بانتمائه الفكري للماركسية ، وبمعارضته للنظام الاقتصادي القائم ، والذي ميز أعضاء المعهد في تلك الفترة هو الانتماء السياسي لكثير منهم إلى الحزب الشيوعي الألماني مثل كارل أوجست فيتفوجل * Karl Auguste Wittfogel ، وفرانز بوركيناو ** Franz Borkenau ، وقد كان هوركهايمر شديد الصلة بالحزب الشيوعي الألماني وشديد الإعجاب بروزا لوكسمبورج (1).

ومن أهم أعمال المعهد الرئيسية في فترة جرونبرج البحث الذي قدمه هنري غروسمان Henare Grossmann ، وكان موضوعه (قانون التراكم والتدهور في النظام الرأسمالي) ، واستخلص غروسمان من تحليله للمجتمع الرأسمالي رأي مفاده : أن التدهور الاقتصادي وحده لا يضمن الثورة ، إذ إن الثورة تحدث في رأي غروسمان من خلال التدخل الفعال للطبقة العاملة ، ومن خلال الذين يناضلون لصالح هذه الطبقة ، وكان غروسمان قريباً لجرونبرج أكثر من أي عضو آخر من أعضاء المعهد ، فهما يتفقان في اهتمامهما القوي بعلاقة النظرية بالممارسة ، وثاني المنشورات التي أصدرها المعهد في فترة جرونبرج أيضاً ، هي (تجارب التخطيط الاقتصادي في الحكومة السوفيتية 1917-1927) لمؤلفه بولوك ، الذي ارتبط بعلاقة جيدة بالنظام الشيوعي في

* كارل أوجست فيتفوجل Karl Auguste Wittfogel

ولد في مدينة فولتير ستروف عام 1896 ، لأب يعمل مدرساً وبعث المذهب الثوري ، وانتمى إلى الحركات الطلابية في الفترة السابقة على نشوب الحرب العثمانية الأولى ، انضم إلى الحزب الشيوعي الألماني ، وكرس جهده وطاقته للعمل الحزبي ، ورغم هذا الإشتغال استطاع أن يستكمل دراسته الجامعية في برلين وفراנקفورت ، ونشر دراسات مهمة حول العلم والمجتمعات البورجوازية .

وفي عام 1922 ، طلب منه دليل وجورلاخ الإسهام بجهوده الفكرية في معهد البحوث الاجتماعية ، إلا أنه لم يقبل العرض إلا بعد ثلاثة سنوات ، وتخصص في دراسة المجتمعات الآسيوية ، وقد أصدر عام 1931 كتاباً بعنوان (الاقتصاد والمجتمع في الصين) .

ونشر كذلك عدة كتب ودراسات حول علم الجمال الماركسي ، وكتب خلال العشرينات بعض المسرحيات . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 197) .

** فرانز بوركيناو Franz Borkenau

ولد في مدينة فيينا عام 1900 ، انتمى إلى التنظيمات الماركسية واليسارية ، حتى نشوء الحزب الشيوعي الألماني على يد روزا لوكسمبورج فدخله وكان عضواً فعالاً فيه ، لكنه ما لبث أن تركه عام 1929 بسبب خلاف مع مواقف الحزب .

تخصص داخل المعهد في القضايا الاقتصادية والتاريخ الاقتصادي ، كتب عدة بحوث أهمها كتابه (من التقديم الإقطاعي للعالم حتى التقديم البورجوازي) . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 191-192) .

(1) طامر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 49 .

الاتحاد السوفيتي حيث دُعي لزيارة رسمية للإطلاع على الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية بعد الثورة البلشفية ، وقدمت له تسهيلات عديدة من أجل تأليف الكتاب السابق الذكر ، ورغم التطورات السياسية التي طرأت على الحزب الشيوعي الألماني بعد موت لينين * ، إلا أن أعمال بولوك الفكرية ظلت مخصصة للتجربة السوفيتية (1).

وآخر عمل متميز في فترة جرونبرج هو لكارل فيتفوجل والذي نُشر عام 1931 وعنوانه (الاقتصاد والمجتمع في الصين) ، وهذا الكتاب هو دراسة أمبيريقية ** تشبه إلى حد كبير دراسة بولوك عن الاتحاد السوفيتي ، واهتم فيتفوجل في هذا البحث بمشكلات البناء الفوقي مثل قضية الأيديولوجيا والوعي الطبقي ، ورغم أن فيتفوجل قد سلم شأنه شأن ماركس بالدور الحاسم الذي يلعبه العامل الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي ، إلا أنه قد أكد أيضا على بعض الالتباسات الديالكتيكية في المنظور الماركسي ، مثال على ذلك : يرى فيتفوجل أن البنية الفوقية - الثقافة - للمجتمع لا تتحدد من خلال العملية الإنتاجية السائدة فقط ، ولكن أيضا بالمدى الزمني الذي استغرقته هذه العملية ، وقد عمقت هذه الدراسة التي قام بها فيتفوجل المنظور الماركسي للمجتمعات الماركسية ، بالإضافة إلى ذلك كتب عدة مسرحيات خلال عشرينات القرن الماضي (2).

* فلاديمير إلتيش أوليانوف لينين Vladimir Ilyich Vlyanov Lenin (1870 - 1924)

لينين هو الاسم الحركي لمؤسس الحزب الشيوعي السوفيتي ، والمنظر الثالث للفلسفة المادية الجدلية بعد ماركس و قجلز ، ولد في سيمسرك (أوليانوفسك الآن) في روسيا ، وتعلم في كازان بالمرسلة ، وسجن عام 1895 ، ونفي إلى سيبيريا عام 1897 ، وعاش في المنفى من 1900 إلى عام 1917 ، اشترك في الثورة الروسية ، ورأس الحكومة السوفيتية من اندلاع الثورة عام 1917 حتى وفاته عام 1924 ، وكتابه الرئيسي (المادية والتجريبية النقدية) عام 1909 ، وكتابه (الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية) عام 1916 ، الذي قال فيه إن الرأسمالية بلغت أوجها ، ولن يلبثها قد حان ، ولكن الاشتراكية لن تتحقق في كل البلاد دفعة واحدة ، لأن ظروفها الموضوعية متفاوتة ، وفي كتابه (الثورة) عام 1918 ، طور النظرية الماركسية عن الثورة ككلاسة للسيطرة الطبقة ، و أضاف أشياء لم يتكرها ماركس و قجلز ، فقال بضرورة تحطيم جهاز الدولة البورجوازية ، وإقامة دولة البروليتاريا ، وكتلتورية البروليتاريا ، وميز بين مرحلة الانتقال إلى الشيوعية التي شعارها : إلى كل حسب عمله ، ومرحلة الشيوعية التي شعارها : إلى كل حسب حاجته ، وفيها تضمنحل الدولة . (الحفني (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج2 ، مرجع سابق ، ص من 1183-1184) .

(1) المرجع السابق ، ص 51 .

** الأمبيريقية Empiricism

نتيجة في نظرية المعرفة يرد المعرفة إلى الاحتكام للواقع ، بواسطة ملاحظته واختباره ، وتفترض الأمبيريقية أنه باستطاعة الإنسان أن يعرف الأشياء الناتجة مباشرة عن إدراكه الحسي وخبرته فقط ، ويسود هذا الاتجاه في ظل تفاعلات شخصية للباحث ، يمكن أن تعبّر عن نفسها باستقلال عن التصورات السائدة .

وقد اهتم منكرو فرانكفورت بنقض هذا الاتجاه لما رأوه من ميلته في الاحتكام للواقع ، وتقليله من أهمية دور التجريدات والنظريات العلمية في المعرفة ، وإكثار الدور الإيجابي والاستقلال النسبي لتكر ، خاصة مع عدم وضوح المعطيات المتوفرة ، أو عدم التأكد من قيمتها . (بونومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 169) .

(2) المرجع السابق ، ص 50 - 51 .

انتهت المرحلة الأولى من حياة المعهد عام 1929 عندما ساءت حالة جرونبرج الصحية فقرر التنازل عن منصب إدارة المعهد ، الذي واجه من جديد مشكلة اختيار رئيس للمعهد ، وقد عُرض المنصب على بولوك لكنه اعتذر لأنه فضل أن يكون مسؤولاً عن القضايا الإدارية للمعهد على أن يكون رئيساً له ، أما قابل فقد فضل أن يبقى عمله محصوراً فيما يتعلق بالتمويل والميزانية المالية للمعهد ، فأصبح هوركهaimer هو المرشح الوحيد وبلا منازع لتولي إدارة المعهد (1).

ثانياً : مرحلة هوركهaimer

تولى هوركهaimer رئاسة المعهد في يناير 1931 ، ومنذ ذلك الوقت أصبح المعهد للبحوث الاجتماعية طابع جديد ومختلف عن مرحلة جرونبرج التي أتسمت بنوع من الالتزام بالماركسية الأرثوذكسية ، فجرونبرج كان يتعامل مع الماركسية بوصفها علماً، إذ أنكر أن تكون المادية التاريخية فلسفة أو تتضمن أي شوائب ميتافيزيقية ، وبذلك ندرت في فترة رئاسته للمعهد الدراسات الفلسفية ، أما هوركهaimer على الرغم من تأكيدته بأن مشروع المعهد هو المادية التاريخية ، غير أنه اهتم بالفلسفة وجعل منها الموضوع الرئيسي للنظرية الاجتماعية النقدية ، وهذا الاهتمام يتضح في دراسة كتبها هوركهaimer عام 1930 بعنوان (أصول فلسفة التاريخ البورجوازية) ، وكذلك في مقالته عند افتتاحه للمعهد التي كانت بعنوان (الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات البحوث الاجتماعية) ، وفي عام 1932 انضم إلى المعهد أحد الباحثين الذي سيكون له دور فعال في إثراء النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وهو ماركيز الذي شغل وظيفة الخبير المقيم للمعهد في شؤون الفلسفة والنظرية السياسية ، وفي ذلك الوقت كانت أفكار وآراء ماركيز خاضعة لتأثير المناخ السائد في المعهد ، وقد كان هذا المناخ ماركسياً (2).

وقد واجهت مدرسة فرانكفورت في مرحلتها الجديدة نازعين ، الأول تمثل في التبدل النوعي والكمي في منهجية البحث والتغيير في التوجهات الفكرية ، والثاني مسألة مصير هذه المدرسة بعدما طغت النازية وسيطرت على الحكم في ألمانيا ، وحاربت كل أنواع الثقافة والبحث العلمي المنتمي إلى الديمقراطية والاشتراكية والماركسية تحديداً (3).

(1) المرجع السابق ، ص 52 - 53 .

(2) روبسون (بول) : اليسار ثورويدي ، ترجمة لطفي نظيم وشوقي جلال ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1974 ، ص 100 - 101 .

(3) يوسف النقاوي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 411 .

وبالإضافة إلى اهتمام هذه المرحلة بالفلسفة فقد تميزت بالاهتمام المتزايد بالأبحاث السيكولوجية وخاصة التحليل النفسي* الفرويدي الذي تم مزجه بالماركسية ، فقد قام هوركهaimer عام 1932 بكتابة مقال عن (التاريخ وعلم النفس) ، يؤكد فيه على أن علم النفس ذو أهمية كبيرة في فهم التاريخ ، وفي الفترة نفسها ظهر مقال آخر لاريك فروم** حاول فيه فروم أن يقيم علاقة بين الماركسية والتحليل النفسي ، وذلك عن طريق التوسع في تفسير مفهوم فرويد*** عن تاريخ الفرد بحيث يشمل الوضع الطبقي للأسرة والموقف التاريخي للطبقات الاجتماعية ، ومن أهم الأعمال التي نشرت في فترة هوركهaimer دراسة قام بها فرانز بوركيناو بعنوان (التحول من النظرة الإقطاعية للعالم إلى النظرة البورجوازية) ، كذلك أصدر المعهد في هذه الفترة كتاب بعنوان (دراسات في السلطة والأسرة) ، وهو عبارة عن دراسة جماعية اشترك فيها

* التحليل النفسي Psycho analysis

هو منظومة الأفكار والإجراءات التي تتصل بالنظرية العامة والمنهج في معالجة الأمراض العصبية والنفسية ، والذاتان اقترحهما فرويد ، وهو بهذا المعنى يمثل العقيدة النظرية والإجرائية لتفريدي ، والفرض الأساسي الذي يقوم عليه التحليل النفسي هو: أن ما قبل الشعور الذي يسيطر على النفس ، يحتله في الأعصاب رقابة ، وهي معادلة نفسية تشكل تحت تأثير نظام المحرمات الاجتماعية ، وقد تفتت الميول للشعورية - في حالات صراعية خاصة - من الرقابة وتظهر أمام الشعور ، كالأحلام وفئات اللسان والأعراض العصائية ، من هنا يتم تفسير مواقف المريض بطرق متعددة ، مثل تحليل الأحلام وفئات اللسان ، وترمي إلى استكشاف الذكريات النفسية والرغبات المكبوتة ، ونقلها من العقل الباطن إلى منطقة الوعي .

ويعتبر دخول التحليل النفسي ، كموضوع بحث في مدرسة فرانكفورت ، من أهم المميزات التي ميزت مرحلة هوركهaimer عن مرحلة جرونبرج ، لأنها منحت أمام منهج التحليل الاجتماعي الشدي للجمع أدقاً جديدة أكثر تماسكاً مع النتج النهجية لفعالية البحث . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 176 - 177) .

** اريك فروم (1900 - 1980) Erich Fromm

محلل نفسي حاول أن يزاوج في دراسته بين التفريدي والماركسية في جعلها الاجتماعي ، وإن كان أميل إلى فرويد بحكم تكوينه السيكولوجي ، ولد في مدينة فرانكفورت لأسرة متينة ، وبعد دراسته في جامعات هايلبرج وفرانكفورت وميونخ ، تدرّب في معهد برلين للتحليل النفسي ، وبدأ من عام 1931 كان مشروعه زواجاً إسهامات فرويد ومتركس في إطار علم النفس الاجتماعي ، وأقام علاقة مع معهد لبحوث الاجتماعية وساهم في جريدته ، وشارك المعهد في دراسات حول سلطة عام 1936 ، لكنه أنهى علاقته به عام 1939 ، قبل أن يؤكد استقلاله النظري في كتابه (الخوف من الحرية) الصادر عام 1941 ، ورغم ذلك كونت أعضائه التيار الأكثر تأثيراً وأصالة للمدرسة فرانكفورت في الميدان النفسي الاجتماعي ، من أهم كتابات فروم : (الإنسان لنفسه) عام 1947 ، (المجتمع السليم) عام 1955 ، (فن الحب) عام 1956 ، (قلب الإنسان) عام 1964 ، (ثورة الأمل) عام 1968 . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 165 - 166) .

*** سيغموند فرويد (1856 - 1939) Sigmund Freud

مؤسس التحليل النفسي ، تساري ، تعلم في فيينا متخصصاً في طب الأعصاب ، وتحول إلى دراسة الجوانب النفسية فيه ، واستطاع في بضعة سنوات أن يرسي دعائم مدرسة التحليل النفسي ، التي مارلت حتى اليوم تمارس تأثيرها في الحياة الثقافية في العالم الغربي والرأسمالي ، ولأنه بعد أول مؤتمر عالمي للتحليل النفسي في سالزبورج عام 1908 ، وظلت شخصيته محورية كشخصية هيجل في الفلسفة ، حيث صار تاريخ حركة التحليل النفسي هو تاريخ تأييده أو الخروج عليه ، و أهم كتبه (تفسير الأحلام) عام 1899 ، و (محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي) ، وناعت نظريته مع هجرته إلى لندن بعد احتلال النازي للنمسا في الحرب العالمية الثانية . (الحفني (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلافة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 962) .

هوركهايمر وفروم وماركيوز ، وقد كانت هذه الدراسة بمثابة دراسة تحضيرية لدراسة أخرى ظهرت عام 1950 تحت عنوان (الشخصية المتسلطة) ، وقد استهدفت الدراسة الأولى (السلطة والأسرة) ، تقديم تفسير ملائم لصعود التيار الفاشستي وازدهاره في أوروبا⁽¹⁾.

وقد شكل صعود الحزب النازي إلى السلطة في ألمانيا عام 1933 عائقاً كبيراً أمام مدرسة فرانكفورت، فلم تستطع المدرسة ممارسة نشاطها في ظل الحكم النازي لسببين : الأول يتعلق بالطبيعة الماركسية لنشاطها الفكري ، والثاني يتمثل في أن أغلبية أعضاء المدرسة الرئيسيين كانوا من اليهود، وتنبه هوركهايمر لمدى خطورة الموقف الذي سيواجه المدرسة في حالة استمرارها في نشاطها ، فسافر إلى جنيف ، واستقر في فرع المعهد الذي كان قد فتحه هناك ، ثم هيا الظروف اللازمة لسفر باقي أعضاء المدرسة ، وبعد فترة قصيرة قامت الحكومة النازية بإغلاق المعهد ومصادرة مكتبته ، وقد أدى ذلك إلى رحيل بقية أعضاء المعهد ومغادرتهم ألمانيا وإلا أصبحت حياتهم معرضة للخطر وبناتوا مهتدين ومطاردين من قبل السلطات النازية⁽²⁾.

إلا أن فترة بقاء المعهد في سويسرا لم تدم طويلاً فقد كان وجوده في جنيف أمر مؤقت خاصة وأن التيار النازي قد امتد تأثيره إلى سويسرا أيضاً ، و أصبحت المدرسة مهددة مره أخرى ، لذلك بدأ البحث عن مدينة أخرى تكون بعيدة عن خطر النازية ، وقد فشلت محاولات نقله إلى لندن أو باريس ، ولم يعد هناك أمام المعهد إلا الانتقال إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وقد تم ذلك في عام 1934 وبدأ الأعضاء يلتحقون بالمقر الجديد للمعهد ، فوصل ماركيوز ، وليولوفنتال * Loe lowenthal ، و بولوك ، وألتحق باقي الأعضاء تبعاً قادمين من جنيف أو باريس أو لندن ، باستثناء فروم الذي كان مستقراً في الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام 1932 حيث كان يعمل أستاذاً في معهد شيكاغو للتحليل النفسي، وكان أدورنو هو العضو الوحيد الذي بقي في أوروبا لعدة سنوات قبل التحاقه بالمقر الجديد للمدرسة⁽³⁾.

(1) روينسون (بول) ، مرجع سابق ، ص 101 .

(2) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 55 .

* ليولوفنتال Leo Lowenthal

ولد في مدينة فرانكفورت عام 1900 من عائلة بورجوازية مثقفة ، ودرس بجامعة متخصصة في الأدب والفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع ، ويحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 1923 ، تصد خلال دراسته الجمعية بالأوساط الثورية . وعند إنشاءها علاقة صدقة مثبته مع لريك فروم ، ولم يسهم لوفنتال في حياة معهد البحوث الاجتماعية إلا اعتباراً من عام 1926 ، وقدم للمعهد جهوداً علمية كثيرة ، وبحوثاً في علم اجتماع الأدب والثقافة الشعبية ، و أصبح عضواً دائماً فيه ابتداء من عام 1930 ، ورغم ذلك فإن تأثيره لا يعتبر فعالاً على صعيد بناء وتطوير تقواعد النظرية للتكر النقدي لمدرسة فرانكفورت . (بيتر مور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 201) .

(3) المرجع السابق ، ص 57 .

إن انتقال مدرسة فرانكفورت من ألمانيا إلى أوروبا ثم إلى أمريكا أكسب مفكرها ميزة جديدة بالإضافة إلى أعمالهم وبحوثهم ، حيث أجبر أعضاها على تعلم اللغات الإنجليزية والفرنسية ، وإلزامهم كتابة أبحاثهم ونظرياتهم بتلك اللغات بالإضافة إلى لغتهم الأم ، وقد ساهم ذلك في نشر أفكارهم بين الشعوب و إخراجها من قوقعتها في نطاق اللغة الألمانية فقط ، ولقد لاقت أفكارهم الفلسفية قبولاً لدى قراءتها بلغات أهل البلاد التي تعاملوا معها.

أما المكسب الثاني الذي نالته المدرسة فكان على الصعيد النقدي وتطوير النظرية النقدية ، فاحتكاك أعلام المعهد بالواقع سواء في أوروبا أو في أمريكا كان بمثابة انفتاح على المجتمعات الغربية وشعوبها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها ، وهذا الانفتاح كان تجربة لرؤية المجتمع الرأسمالي على حقيقته ، وهذا ما دفعهم إلى إعادة النظر والتفكير في الماركسية كمفهوم كلاسيكي عقائدي ، إذ مكّنهم هذا الانفتاح من تكوين رؤى كانت كافية لتوجيههم في التفاعل مع الواقع الرأسمالي الذي أتاح لهم أن يكتشفوا طريقاً جديداً في مجالات النقد الفلسفي والفكري ، وكانت حقبة الثلاثينات مرحلة النضج الأساسي للنظرية النقدية وتطورها (1).

ثالثاً : مرحلة المنفى

إنشاء المنفى بدأ أعضاء المعهد ، وبتوجيه من هوركهايمر في تمحيص آرائهم النظرية النقدية بطريقة أكثر منهجية ، لتتشكل بالتدريج معالم مدرسة فكرية متميزة (2).

وقد شهدت سنوات المنفى عدة دراسات هامة شكلت في مجموعها ما يسمى اليوم بالنظرية النقدية ، ومن أهم هذه الدراسات الدراسة التي نشرها هوركهايمر عام 1937 بعنوان (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) ، وفي نفس العام نشر ماركيز دراسة بعنوان (الفلسفة والنظرية النقدية) ، وفي عام 1941 نشر ماركيز باللغة الإنجليزية أهم كتبه (العقل والثورة) ، وفي نفس العام نشر هوركهايمر كتابه (خسوف العقل) وفي عام 1942 ظهر كتاب فروم (الخوف من الحرية) الذي يتعرض فيه بالنقد والتحليل للأصول الأيديولوجية لحركة النازية (3).

(1) يوسف القاعى (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 416 - 417 .

(2) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 40 .

(3) روهنسون (بول) ، مرجع سابق ، ص 125 .

وفي عام 1944 أصدر هوركهايمر بالاشتراك مع أدورنو كتاباً هاماً هو (ديالكتيك العقل) لنقد التنوير* ، ويصوغ الكاتبان في هذا الكتاب مفهوماً هاماً هو صناعة الثقافة ، وفي عام 1950 ظهرت دراسة أدورنو (الشخصية المستبعدة) ، وفي عام 1955 أصدر ماركيزوز كتابه (ايروس والحضارة) الذي حاول أن يبرهن فيه على وجود اتجاه نقدي خفي يكمن وراء النزعة التشاؤمية الواضحة في فكر فرويد ، وهذا ما أطلق عليه ماركيزوز الاتجاه الخفي في التحليل (1).

إن تنوع هذه المؤلفات يؤكد على أن مدرسة فرانكفورت خلال سنوات المنفى ، وخاصة في فترة إدارة هوركهايمر قد شهدت تطوراً وتوسعاً في موضوعات النقد ، واستطاعت أن تبلور نظرية نقدية متكاملة الملامح، وحافظت مدرسة فرانكفورت على أصالة التفكير الذي انطلقت منه بالرغم من وجودها خارج فضاءها الإقليمي في ألمانيا ، إذ أن المنفى وحياة الغربة التي عاشها مفكروها في الشتات لم يشوه رؤيتهم وهم بعيدين عن المواقع الساخنة للحدث السياسي واقتصادي ونفسي كمبرر لتحليلهم والأبحاث التي يعملون عليها (2).

فالواقع الاجتماعي الذي عاشوه في المنفى لا يختلف كثيراً في نظامه الرأسمالي عن الواقع الألماني من خلال بنيته الاجتماعية ، ولكنه يختلف في الجوهر عن الأنظمة المستحدثة في أوروبا كالنازية والفاشية فيما هي عليه من عنصرية واضطهاد سياسي.

* التنوير Enlightenment

اتجاه اجتماعي سياسي وفلسفي ، ساد لوروا في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ويتميز بفكرة التقدم ، وعدم الثقة بالتقاليد ، والافتقار والإيمان بالعلم ، والدعوة إلى التفكير الذاتي ، وقد حاول أصحابه أن يصححوا نكص المجتمع القائم ، وأن يغيروا سيئته وأخلاقته وأسلوبه في الحياة ، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية ، ومن أهم مثليه : كانط ، وروسو ، ومونتسكيو ، وشيلر ، وجوته ، وغيرهم ، وقد شاركوا في النضال ضد الإقطاع والبيروقراطية ، وفي التغلب على نفوذ الكنيسة ، وعلى مذاهب التفكير المدرسية التي كانت سائدة في ذلك الوقت في أوروبا ، لكنهم كانوا مثاليين في فهم المجتمع ، حين اعتبروا أن الأداة الرئيسية للتخلص من النظام القائم هي نشر المعارف العلمية ، وترويج أفكار الخير والعدالة ، بما يعني أن أساس التنوير يكمن في الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع ، والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وانفصالهم إلى قنهم بظيمتهم ، فلم يضموا نفي اعتبارهم التنمية الحليمة لشروط الاقتصادية للتطور ، ومن ثم لم يستطيعوا كشف التناقض الموضوعية للمجتمع . ولا شك أن أفكار التنوير لم تكن من فراغ ، فقد ارتبط ظهورها بحوامل موضوعية ، مثلها التحولات العلمية والصناعية الكبرى التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة ، وما صاحبها من تغيير في طبيعة الإنتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغيرات الطبقية .

وبالنسبة لمدرسة فرانكفورت ، فقد حاول هوركهايمر وأدورنو صوغ مشروع تنوير آخر ، يختلف عن المشروع الأول ، حيث اعتبروا أن هذا المشروع الأول يتماثل مع المشروع الثقافي الغربي المعاصر ، في هيمنة النظم الشمولية عند كليهما ، برغم مفاهيم الحرية والإخاء والمساواة والمعلانية التي قدمها . (بوتومور (تود) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 178 - 179) .

(1) المرجع السابق ، ص 125 .

(2) يوسف البياعى (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 417 .

إن وجود المدرسة في غربتها أتاح لمفكرها وباحثيها أن يجدوا أرضية قدمت لهم أفقاً واسعاً من أجل خلق نظرية نقدية جديدة ، إذ كانت حياة المنفى لمدرسة فرانكفورت خير عون لتكوين رؤى جديدة ، من حيث ما وجدوه في المجتمع الأمريكي من مميزات أضافوها إلى ما عندهم ، فاندمجت عندهم صورتان في نظرية نقدية واحدة من أرضيتين لمجتمعين مختلفين ضوأت مجالتهما باستيعاب ذهني لنمطين من الليبرالية الرأسمالية الأوروبية والأمريكية ، كما أن التصعيد الذي شهدته ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية كنظامين طارئين على أوروبا أفسح المجال لمدرسة فرانكفورت أن تدرس بامعان الخطورة الناجمة عنهما (1).

لقد أثر المعهد على مفكره وباحثيه أينما وجدوا سواء الذين التحقوا به في نيويورك أو الذين مكثوا في أوروبا ، وظلت العلاقة قائمة بينهم ، من هنا فالابتكارات ازدادت في ميادين البحث ، وقد تعددت الموضوعات ، عندما انفتحت على أكثر من اختصاص حتى غدت النظرية النقدية متشعبة الاتجاهات ، فتجددت المنطلقات الجديدة التي أدخلتها النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في المنفى ، بتفاعل كلي مع الموضوعات الجديدة المتعددة كالتحليل النفسي الذي أضيف إلى الأدوات النقدية التحليلية السابقة المستقاة من الماركسية والسوسيولوجيا الألمانية المعاصرة وخاصة مع ماكس فيبر * (2).

وقد كان كتاب (ابروس والحضارة) لماركيوز مؤلفاً تأسيسياً في بناء وتكميل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت واتجاهها نحو نظرية فرويد ، و أتاح ماركيوز من خلال ما قدمه في هذا الكتاب الفرصة لباحث متخصص في علم النفس وعضو في مدرسة فرانكفورت هو اريك فروم الذي قام بإنجازات متقدمة طور فيها ما كان قدمه ماركيوز في كتابه ، حيث فُتح الباب بعمل هذين الباحثين لنشاط فكري جديد في ميدان التحليل في المعهد (3).

(1) المرجع السابق ، ص 417 .

* ماكس فيبر Max Weber (1864 - 1920)

عالم اجتماع ألماني ، تعلم بهابنبرج وعلم بها ، ويعتبر كتابه (الأخلاق البروستية وروح الرأسمالية) عام 1921 من أهم أعماله . ويقوم منهجه في دراسة الظواهر الاجتماعية على مبدأ اتهم ، وهو في ذلك يحدو حدو هيجل ، ويقصد إلى فهم المعاني التي يفسر بها أصحابها أفعالهم ، ولكن هذا الفهم يعوقه انحياز الباحث للتفسير دون آخر ، وميله لتفسير الحدث في ضوء الحاضر ، واستشماره لواجب أن يكون محايداً ، ومن ثم يلحق فيبر منهج للتفسير السببي الذي يميز العلوم الطبيعية ، بمنهج الفهم الذي تنفرد به العلوم الاجتماعية ، وهو يقول إن البحث المتعمق للذوايق النهائية لتلك البشرى قد يكون مقممة لتفسير سببي مناسب للأحداث التاريخية . (الحفنى (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلاسة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 1052) .

(2) ظاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 59 .

(3) المرجع السابق ، ص 59 - 60 .

إن هذا الاتجاه لدراسة علم النفس قد جذب اهتمام أعضاء المعهد من أجل إغناء الدراسات النقدية الاجتماعية باكتشافات جديدة ، وهنا يقول علاء طاهر : " ولكن الأبحاث التي شرع بكتابتها أريك فروم قد كونت التيار الأكثر تأثيراً وأصالة لمدرسة فرانكفورت في الميدان النفسي - الاجتماعي ، بحيث جعل الباحثين الجدد المتطلعين للعمل في هذا المجال ينطلقون من الأساس الذي كونه ماركيز في (أيروس والحضارة) ويستوعبون ما أكسبه فروم لهذا الأساس من نضوج منهجي مُنجز جعل منه تياراً وفرعاً بحثياً مستقلاً في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت * (1) .

أمام الاهتمام الثاني الذي أدخلته مدرسة فرانكفورت على أبحاثها فهو علم الجمال * ، وقد أهتم به أدورنو في أبحاثه لأنه منذ نشأته المبكرة اتجه للاهتمام بالموسيقى ، وهذا الاهتمام بالموسيقى من قبل أدورنو ضاهى الاهتمام الذي حظى به الأدب في كتابات هوركهايمر الفلسفية والسياسية ، وقد استطاع أدورنو أن يعمق المفاهيم الماركسية في علم الجمال ، ومقاييس الأثر الفني وطاقة النفي والسلب فيه (2) .

إن الدراسة التحليلية النقدية للأثر الفني ودوره في خلق مساحة التغيير المطلوب ضد الثبات المراد إقامته عبر الأجهزة الإعلامية وثقافة السلطة ، تنتج نقداً آخر للثقافة الرسمية السائدة ، أو ما يسمى أيديولوجياً بالثقافة الجماهيرية * التي تُنفي الدور الثوري للفن أو للأثر الأدبي ، وكان أبرز من نقد الثقافة الجماهيرية من رواد المدرسة أدورنو وماركيز (3) .

(1) المرجع السابق ، ص 59 - 60 .

* علم الجمال Aesthetics

يتخذ في منظوره الماركسي دراسة المبادئ العامة للموقف الجمالي الإنساني تجاه الواقع ، وهو ما يعنى محتوته كشف علاقة الوعي الجمالي والفنون ، باعتبارها شكل خاص تمثل العالم ، بالمرح الاجتماعي ، أي الحياة الإنسانية ، ويحدث الفن والأدب مكانة متميزة في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، باعتبارها المجال الوحيد الذي تتكشف فيه الثقافة في مقارنتها لهيمنة النظم الشمولية ، وتطلق نظرة مفكري هذه المدرسة في هذا المجال عبر مؤلفين ترفضها : الموقف الذي يقلص الفن إلى مجرد انعكاس بسيط للواقع الاجتماعي ، والموقف الآخر الذي يرى في الفن وسيلة هروب غامضة . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 188-189) .

(2) المرجع السابق ، ص 61 .

** ثقافة الجماهيرية Mass Culture

هي قيم الثقافة التي تروج عبر وسائل الإعلام ، من صحافة وإذاعة مرئية ومسموعة ، بين الفئات المريضة من السكان ، والتي درج على تمييزها عن ثقافة النخبة ، أو ثقافة الفئة غير المتاحة للجمهور ، وتفتقر الثقافة الجماهيرية عادةً ببيولوجية المستهلك وتكون حافزاً إضالياً لها ، وتنتشر معايير مسطحة ولزائحات رمزية غير مباشرة ، وكلها تنقص من قيمة الثقافة وترغبها من مصمولها الحقيقي ، وتحولها إلى محصول تسويق من قبلة الخصخصة والاستهلاك التمني ، بل ونهط بها في بعض الأحيان إلى مستوى الجهل الغرائز واستئثار نزعات العنف والجنس ، ومن ثم تحقّق إلتئاماً نظماً ، وهي بهذه الصورة تشكل أداة لتأثير الأيديولوجي والنفسي على الجماهير المريضة ، وخاصة في البلدان الرأسمالية ، وتستخدم في الترويج لسلع الاستهلاك العام ، بهدف غرس النزعة الاستهلاكية وقيم ونمط الحياة الدورجوازي ، وهو ما يعنى أنها تهدف في البلدان الرأسمالية إلى العيولنة دون نمو ثقافتها الوطنية . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 179) .

(3) المرجع السابق ، ص 61 .

إن مدرسة فرانكفورت التي عمقت أبحاثها ودراساتها منذ أن خرجت قسراً من فرانكفورت وعاشت في المنفى ما بين عام 1933 إلى عام 1950 حيث عادت إلى ألمانيا، استطاعت أن تبلور اتجاهها فلسفياً واجتماعياً خاصاً في الفكر العالمي المعاصر في كافة الموضوعات التي تناولتها ، ونجح مفكروها بإقامة نظرية نقدية خاصة بهم تمتلك أسساً ودعائم فلسفية جديدة ، وأضافوا تحليلات ومفاهيم أصيلة بصدد دراسة العقلية البورجوازية وحركتها السياسية والاجتماعية ، كما انصب اهتمامهم منذ عام 1940 على مجال النظرية النقدية في موضوعات : النازية ، نقد رأسمالية الدولة ، نقد اشتراكية الدولة ، وقد تناول المعهد في رحلته الاغترابية مواضيع متنوعة ، تم نشر معظمها في مجلته (البحث الاجتماعي) التي استمرت من عام 1932 - 1941 ، وكان ظهور المجلة يمثل نوعاً من نشاط المعهد في مرحلة المنفى وكانت صوته في أوروبا حين كان بعيداً عنها ، فقد حملت آرائه ونظرياته ، وكل نشاط مستجد لديه ، وعلى الرغم من أن مدرسة فرانكفورت قد ضمت في صفوفها مفكرين وباحثين من كل المجالات والأنشطة العلمية تحت اسم معهد البحوث الاجتماعية ، أو مدرسة فرانكفورت ، أو المؤسسة العالمية للأبحاث الاجتماعية في بدء رحلتها الاغترابية ، وكان من بين هؤلاء الباحثين من أسس تيارات واتجاهات فلسفية هامة ، كل مفكر حسب طبيعة تخصصه ، إلا أن النظرية النقدية التحليلية لمدرسة فرانكفورت كانت قد تشكلت بفضل ثلاثة مفكرين أساسيين فيها، كانت فلسفاتهم المحور الرئيسي الذي قامت عليه الأصول الفكرية لمدرسة فرانكفورت ، وتكاملت عبرهم نظريتها النقدية ، وهم : هوركهايمر ، وأدورنو، وماركيوز (1).

رابعاً : مرحلة ماركيوز

بعد عودة المدرسة إلى فرانكفورت عام 1950 ، تبلورت نظريتها النقدية من خلال عدة كتابات مهمة ، وأصبحت مدرسة فرانكفورت تمارس تأثيراً واضحاً على الفكر الاجتماعي الألماني ، ثم انتشر تأثيرها في معظم الدول الأوروبية ، خاصة بعد عام 1956 بظهور اليسار الجديد ، كما انتشر تأثيرها في الولايات المتحدة الأمريكية حيث ظل بها بعض أعضاء المعهد وخاصة ماركيوز، وتشكل هذه المرحلة من مراحل المدرسة ،

(1) المرجع سبق ، ص 62 .

مرحلة التأثير الفكري والسياسي ، والتي وصلت إلى ذروتها أواخر الستينات ، مع النمو المتسارع لحركة الطلاب الراديكالية ، وفي هذه الفترة ظهر ماركيز أكثر من هوركهايمر و أدورنو ، بوصفه الممثل البارز لشكل جديد من الفكر النقدي الماركسي (1).

خامساً : مرحلة هابرماس *

مع بداية السبعينات انحسر تأثير مدرسة فرانكفورت ببطء ، بل أنها كفت عن أن تتواجد كمدرسة بموت أدورنو عام 1969 وهوركهايمر عام 1973 ، كما أنها ابتعدت في سنواتها الأخيرة عن الماركسية التي اتخذتها منطلقاً لها ، ورغم ذلك شقت بعض المفاهيم الرئيسية لهذه المدرسة طريقها إلى مؤلفات الكثيرين من المشتغلين بعلم الاجتماع ، سواء كانوا من الماركسيين أو غير الماركسيين ، كما أنها تطورت وتوسعت في مجالات البحث بطريقة مبدعة على يد هابرماس ، وخاصة فيما يتعلق بنقد متجدد لشروط إمكانية المعرفة الاجتماعية ، وفي إعادة تقويم نظرية ماركس عن التاريخ والرأسمالية الحديثة (2).

المبحث الرابع : تعريف النظرية النقدية كما حددتها مدرسة

فرانكفورت ، ووظيفتها ، وأهم قضاياها

أولاً : معنى النظرية النقدية Critical Theory

ظهر هذا المصطلح تحديداً عندما نشر هوركهايمر عام 1937 دراسته حول النظرية التقليدية والنظرية النقدية ، والتي تعد الوثيقة الأساسية في توضيح التوجه الفكري لهذه النظرية ، وأشار ماركيز إلى أن كلمة نقدي كما تستخدم هنا أقرب إلى النقد الديالكتيكي للاقتصاد السياسي منها إلى النقد المثالي للعقل الخالص عند كانط ، وفي العام نفسه نشر ماركيز دراسة بعنوان (الفلسفة والنظرية النقدية) والتي أعيد نشرها عام 1941 ، وقد شرح ماركيز النظرية النقدية على أنها النظرية الاجتماعية القائمة على

(1) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 40 - 41 .

* بورجين هابرماس Jürgen Habermas

يعتبر من أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلاني ونقد الطابع التقني الوظيفي المتمسك للعقل في الممارسات الرأسمالية والاشتراكية ، ولد في مدينة دوسلدورف عام 1929 ، ودرس بجامعة ، وحصل على درجة الدكتوراه عام 1953 حول (الصراع بين العنق والتاريخ في فكر شلنجر) ، وهو موضوع ألزمه بدراسة الفلسفة المثالية الألمانية ، من كاتط حتى هيجل وبقية مفكري حركة التنوير ، و أصبح بين عامي 1956 - 1959 مساعداً لأستاذه أدورنو في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت ، ثم استأذناً لتكثفه وعلم الاجتماع في جامعة هايدلبرج بين عامي 1961 - 1964 ، ثم في جامعة فرانكفورت بين عامي 1964 - 1971 قبل انتقاله عام 1972 إلى معهد ماكس بلانك في ستوتنبرج كاستاذ ثم كبير للمعهد ، ليعود مؤخراً إلى جامعة فرانكفورت ، ومن أهم كتبه (التحول البنيوي للمجال العام - 1962) ، (النظرية والممارسة - 1963) و (حول منطق العلوم الاجتماعية - 1970) ، و (المعرفة والاهتمامات الإنسانية - 1971) . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، ص 159 - 161) .

(2) مرجع السابق ، ص 41 .

الفلسفة الجدلية * ونقد الاقتصاد السياسي (1).

ويميز هوركهايمر بين مفهوم النظرية التقليدية والنظرية النقدية ، فالنظرية التقليدية لديه هي ما تعبر عنه الاتجاهات الوضعية* في نظرتها للنشاط البشري على أنه شيء أو موضوع خارجي ، في حين ترفض النظرية النقدية - المعارضة للوضعية - النظر إلى الوقائع والعلاقات الاجتماعية على أنها أشياء ، وتحاول في مقابل ذلك أن تطرح فكراً لا يفصل بين النظرية والممارسة (2).

إن الماركسية - برأي هوركهايمر - هي الفلسفة التي تُعطي أفضل توضيح نظري لفهم الواقع الإنساني ، وتفتح الطريق أمام إمكانية التحول العملي ، وهي العلم النقدي للمجتمع ، وإن مهمة الفلسفة بالتالي متابعة العملية النقدية والتحري عن أشكال الاغتراب الجديدة ، وفي هذا الصدد يقر هوركهايمر بانتمائه للماركسية ، وفي الثلاثينات اعتبرت مدرسة فرانكفورت نفسها ماركسية ، ويتضح ذلك من مقالات هوركهايمر وماركيوز الأولى،

* الفلسفة الجدلية Dialectics

كان الديالكتيك أو الجدلية في البداية تعبيراً عن الحوار الذي يقوم بين المتنازعين حول رأي من الآراء كما كان بعض الفلاسفة القدامى يستخدمونه للتعبير عن المراحل المتدرجة للمعرفة ، إلا أن الجدلية أصبحت فيما بعد تعبيراً عن منطق جديد في مواجهة منطق أرسطو لتغيير ، فإذا كان منطق أرسطو يقوم أساساً على دراسة أشكال الفكر وتواعد استخلاص النتائج من المقدمات فإن الجدلية هي دراسة محتوى الفكر نفسه لا شكله ، وهي إلى ذلك دراسة القوانين الأساسية للتغيير والحركة والتداخل في الطبيعة والمجتمع على السواء ، وإذا كان منطق أرسطو يقوم على الثبات فإن الجدلية تقوم على الحركة ، وإذا كان منطق أرسطو يقول بأن كل شيء هو نفسه ولا يمكن أن يكون في الوقت نفسه نقياً فإن الجدلية تقول بالتناقض أساساً في جميع الأشياء ، إن الأشياء في تحول وتغير دائمين ، فإن التناقض هو كائنون تحولها وتغيرها ، ومع إن الجدلية جنوراً تعود إلى زمن بعيد إلا أن المعترف به إن الجدلية بدأت بالمعنى الصحيح بنظرية هيغل ، فهي أول منهج فلسفي لدراسة الظواهر الطبيعية ، ولقد تسلح كل من ماركس وإنجلز بهذا الديالكتيك الهيغلي نفسه ولكنهما أضافا على أساس مادي ، وهكذا نشأت المادية الجدلية التي هي علم القوانين العامة الأساسية للتطور في الطبيعة والمجتمع والفكر ، إن لب النظرية الجدلية هو الاعتقاد بأن التناقض هو نسيج الأشياء فكل شيء يحتوي على جانب إيجابي وآخر سلبي وفي كل شيء جانب ينمو وآخر يموت ، أما الشق الثاني من هذه النظرية فهو مبدأ نفى الشيء الذي يحدد مسار العملية الجدلية ، فهناك الموضوع ثم هناك نقيض هذا الموضوع أو نفيه ثم هناك نقيض النقيض أي نفي الشيء ، فالنظام الرأسمالي هو نفي للنظام الإقطاعي والنظام الاشتراكي . (الكهالي (عبد الوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 49) .

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 108 .

** الوضعية Positivism

تبارك لحدٍ مصطلحه أوجست كورت . ولقى انتشاراً في الفلسفة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، يفتر البحث خلاله إلى نظرية التي توجه نتائجها وهدفه ، ومن ثم ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم ، ويرفض مشكلاتها التقليدية ، مثل علاقة الوعي بالوجود باعتبارها ميتافيزيقية وغير قابلة للتحقق من صحتها أمبيريقياً ، وأحد المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية هي النزعة للظاهراتية المتطرفة ، التي تنصب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الدقائق للوقائع وليس تفسيرها ، وإدعاء الحياد وعدم التحيز. إضافة إلى وضع العلوم الاجتماعية على نفس مستوى العلوم الطبيعية في أساسها ، واعتبارها تهدف إلى صوغ قوانين عليّة عامة . ولهذا تؤكد الوضعية على وحدة المنهج العلمي .

وقد أخذ مفكرو مدرسة فرانكفورت موقفاً مناهضاً لها ، وهاجموا سمي الوضعية إلى تحقيق المعرفة العلمية وتكميم الحقائق ، بما يسودي إلى ضياع المعنى الجوهرية للظواهر الاجتماعية ، إضافة إلى ذلك يرى مفكرو فرانكفورت أن التراث الوضعية يعيد للنظر إلى البشر باعتبارهم كائنات لا قوة لها في مواجهة المجتمع ، وفي مواجهة ذلك تؤكد النظرية النقدية على العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع ، كنزوات مستقلة غير خاضعة ، تعكس جوانب الحقيقة الكلية . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 212 - 213) .

(2) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 206 .

فقد كتب هوركهايمر عام 1938 يقول: " إن أي هجوم على الأيديولوجيا، إذا كان لا يقوم على تحليل الجانب الاقتصادي يعد نقداً متهاقياً ، أو بالأحرى ليس نقداً على الإطلاق " (1).

وقد أخذت مساهمة هوركهايمر الخاصة شكل تحليل نقدي للعقل ، فإذا كان العقل قد صاغ في الماضي مثل العدالة والحرية والديمقراطية ، فإن هذه المثل حل بها الفساد فسي ظل هيمنة البورجوازية التي أدت إلى اغتراب العقل ، ومن هنا رأت مدرسة فرانكفورت ضرورة بلورة نظرية نقدية جدلية تستطيع أن تتعقل اغتراب العقل بالذات (2).

إلا أن مدرسة فرانكفورت أخفقت في الالتزام بهذه الطريقة القاطعة التي افترضها هوركهايمر للنظرية النقدية ، فبرغم العديد من القضايا الاقتصادية التي نوقشت من خلال أعمال المدرسة ، إلا أن تحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ظل ينصب بشكل واسع على قضايا البناء الفوقي ، وكان يفتر بشكل أساسي لمناقشة القضايا الاقتصادية البحتة ، ورغم أن هناك خيباً فكرياً واحداً يربط بين مفكري مدرسة فرانكفورت ، وأن هناك عدداً من القضايا والاهتمامات المشتركة ، إلا أن مفهوم النظرية النقدية يختلف من مفكر إلى آخر ، ويتسع هذا الاختلاف بشكل كبير لدى أدورنو ، ففي عام 1938 كانت علاقته بالمدرسة علاقة شكلية ، وانصببت اهتماماته على مجال الثقافة وخاصة الموسيقى والتحليل النفسي والدراسات الجمالية (3).

إن أدورنو يختلف عن ماركس في أن فلسفته لا تشتمل مطلقاً على نظرية للفعل السياسي، وإن فلسفته ليست مادية جدلية ، كما يختلف أدورنو عن هوركهايمر وماركيوز في أنه لم يؤمن مثلهما بالإمكانية الثورية للطبقة العاملة ، ويتضح من ذلك أن أدورنو ليس لديه اهتمام جاد بتحليل ماركس الاقتصادي ، أو نظريته عن الطبقات (4).

وعلى الرغم من أن هذه الاختلافات الواضحة بين مفكري النظرية النقدية قد جعلت من الصعوبة تقديم تعريف محدد لها ، إلا أن اهتمامات النظرية النقدية اجتمعت على بعض القضايا ، مثل نقد الوضعية ، ونقد النازية ، ومراجعة النظرية الماركسية ، الأمر الذي جعل من الممكن التغلب على هذه الصعوبة .

(1) phill slater:origin and significance of the frankfurt school. Rotledge & kegan paul , london , 1980 , p.47.

(نقلاً عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 109)

(2) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 206 .

(3) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 109 .

(4) المرجع السابق ، ص 110 .

ثانياً : وظيفة النظرية النقدية

اقترح هوركهايمر أربع مهام أساسية للنظرية النقدية هي (1) :-

1 - الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها وحددتها ، عن طريق استخدام التحليل الناقد ، من أجل النفاذ إلى أعماقها ، في العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها ، وهنا يتوجه هوركهايمر كما فعل ماركس ، إلى تحقيق الانفصال عن المثالية الألمانية و مناقشتها على ضوء المصالح الاجتماعية التي أنتجتها .

2 - تأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية ، يقوم على إدراك قوتها الحقيقية المتحولة ، وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا الراهن .

3 - أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي ، فهي لا تعكس أي مبدأ إطلاقي خارج صيرورة الواقع ، والمقياس الأساسي الذي تلتزم به هو أن تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية وسعي الفئات المهورة في تنظيم علاقات الإنتاج ، بما يحقق تطابق العقل مع الواقع ، وتطابق مصلحة الفرد مع الجماعة ، بواسطة ربط النظرية بالممارسة ، في إطار نقد أيديولوجي ، يتيح للإنسان الكشف عن قدراته اللامحدودة ، وتقديم الحلول التي تساعد على تكوين وجود حقيقي .

4 - التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت المصالح الطبقيّة السائدة أن تلبسها للعقل ، وأن تؤسس اليقين بها على اعتبار أنها هي التي تجسد العقل ، في حين أن هذه الأشكال من العقلانية المزيفة - اللاعقلانية - ليست سوى أدوات لاستخدام العقل في تدعيم النظم الاجتماعية القائمة ، وهو ما دعاه هوركهايمر بالعقل الأداتي* .

لقد حاولت النظرية النقدية التي شكلها هوركهايمر ورفاقه أن تعالج علاقة النظرية بالممارسة، حيث يؤكد هوركهايمر على أن قيمة النظرية إنما تتحدد من خلال علاقتها

(1) -تومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سبق ، ص 21 .

* العقل الأداتي Instrumental mind

يقين العقل الأداتي هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم ، فالمستوى الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي كما يراه لوكاش منظم بطريقة تجعل العلاقات بين البشر وكما لو أنها علاقات بين أشياء ، ولأن نظرة البشر لأنفسهم ولغيرهم تنمو كخضرتهم للأشياء المادية ، ولأن العالم الاجتماعي أصبح ينمو كما لو أنه (طبيعة ثانية) إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي ، وأصبح كالتابعة نفسها غير قابل للتغير ومستقلاً عن أمعنا ، وهذا الرأي هو عصاره مفهوم مدرسة فرانكفورت عن العقل الأداتي ، غير أن أعضاء هذه المدرسة استكشفوا مضامين هذه الفكرة بعمق أكبر ، وأعطوها تاريخاً مختلفاً أشد الاختلاف عن ذلك الذي افترضه لوكاش ، فمصطلح الأدواتية يحمل مضمونين : فهو أسلوب لرؤية العالم وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية ، فرؤية العالم بوصفه أداة تعني اعتبار عناصره أدوات نستطيع بواسطتها تحقيق غاياتنا ، ولهذا ننظر إلى المعرفة باعتبارها أداة وسيلة لتحقيق غاية ، ولابد من ملاحظة أن مصطلحي العقل الأداتي والعقلانية الأدواتية يستخدمان كمصطلحين مترادفين يعنيان العقلية الأدواتية . (تورين (الآن) ، نقد الحداثة ، مرجع سبق ، ص 208) .

بالممارسة ، أي أن قيمة النظرية تتحدد عن طريق علاقتها بالمهام التي تتبناها في لحظة معينة من التاريخ ، وعن طريق علاقتها بمعظم القوى الاجتماعية ، ويقول هوركهايمر إن الفكر النقدي يمكن أن يكون باعثاً ، وعاملاً محرصاً في تقدم النضال السياسي ، فالنظرية النقدية يمكن أن تساعد على استثارة الوعي الذاتي للطبقة العاملة - التي تناضل بالضرورة من أجل الانعتاق - عن طريق إقامة نوع من الحوار بين المنظرين Theoreticians ، وهؤلاء الذين في حاجة إلى وعي أكثر بالتناقضات الاجتماعية (1).

إن هوركهايمر هنا شأنه شأن لوكاش في كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) ، يؤكد بأنه حتى وضع البروليتاريا هذا ليس ضماناً لمعرفة صحيحة أو ليس كافياً للحصول على المعرفة الكاملة ، ومع أن هوركهايمر لم يقل بذلك النتيجة التي قال بها لوكاش المشارك بنشاط في الحياة السياسية ، عندما أقر بأن الحزب الثوري سوف يجلب الوعي الطبقي الصحيح ، أي المعرفة الصحيحة ، إلى الطبقة العاملة من خارجها ، إلا أن هناك تشابهاً بين هوركهايمر ولوكاش يمكن استنتاجه من خلال مناقشة أعمال هوركهايمر ، فهو يرى أن هناك عاملاً خارجياً هو المفكر النقدي ، أو مدرسة الفكر النقدي التي تتعهد بمهمة تقديم هذا الوعي إلى الطبقة العاملة (2).

ويمكن أن نستنتج من خلال ذلك بأن وظيفة النظرية النقدية هي أن تكون الأيديولوجيا التنويرية للقوى الاجتماعية وخاصة البروليتاريا القادرة على إزالة التناقض الطبقي وتقويض أسس المجتمع البورجوازي ، وتحقيق العدالة الاجتماعية.

لقد رأت مدرسة فرانكفورت في الفترة من عام 1930 حتى عام 1942 ، إن المعنى الكامل للعلاقة بين النظرية والممارسة يجب أن يتضمن المشكلات الآتية (3) :-

1 - النظرية الماركسية واللينينية عن الوعي الطبقي والتنظيم الثوري.

2 - الثورة البلشفية والبناء الاشتراكي في روسيا.

3 - النضال ضد الفاشية في ألمانيا.

4 - هزيمة الطبقة العاملة في ألمانيا.

إلا أن النظرية النقدية لم تنجح في الوفاء بهذه المطالب ، لأنها ليست ملائمة لأن ترتبط بالممارسة وفقاً للمعنى المادي ، فلم تنال هذه القضايا أي تحليل ملائم ، ذلك أن

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 110-111 .

(2) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 46 .

(3) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 112 .

مدرسة فرانكفورت وهي تركز على مسألة التطبيق كانت أكاديمية تماماً ، فالممارسة لديهم كانت مقولة نظرية وليست جزءاً من النضال الثوري الحقيقي ، لذلك جاءت منشوراتهم النظرية منفصلة عن الحقائق العملية للصراع الطبقي .

ثالثاً : أهم قضايا النظرية النقدية

1- نقد الوضعية

أهم الجوانب التي يتضمنها نقد النظرية النقدية للاتجاه الوضعي هي :-

أ- إن الوضعية كنظرية للمعرفة وفلسفة للعلم تعد طريقاً قاصراً ، ولا يمكن أن نصل من خلاله إلى فهم صحيح للحياة الاجتماعية ، ويختلف أعضاء مدرسة فرانكفورت في نقدهم للوضعية ، فهوركهايمر في مقالته الرئيسيين المنشورين عام 1937 (الهجوم الأخير على الميتافيزيقا) ، و(النظرية التقليدية والنظرية النقدية) ، ينتقد الوضعية المنطقية لدائرة فيينا* ، ونقده موجه أساساً ضد كل الاتجاهات العلمية التي تقلل من شأن الفلسفة وتعلي من شأن المنهج العلمي** بحيث يطبق على العلوم الطبيعية والاجتماعية معاً ، أما أدورنو فإنه ينتقد الوضعية نقداً مشابهاً لنقد هوركهايمر ولكن بشكل متسع ، وهو يركز على نقد استغراق الوضعية في الحديث عن الواقع أو خارجية الظواهر⁽¹⁾ .

* جماعة فيينا Vienna Circle

هي جماعة تكوين المركز الأينبولوجي والتطبيقي للوضعية المنطقية ، قدمت ميثاقها عام 1929 باسم (الفهم العلمي للعالم) ، وقد صاغه كارل بوبراوث وهان ، وتضمن أهداف الجماعة وبرنامجها العلمي في مجالات المنطق والرياضيات والعلوم التجريبية ، وتلخصت في وضع أسس مضمونة للعلوم وبناء وحتمها والبرهنة على أن جميع قضايا الفلسفة الميتافيزيقية لا معنى لها . وقد أحرزت الجماعة شكلاً منظماً ، و أنست روابط تولية مع جماعات وضعية أخرى ، ونشرت محثتها (المعرفة) عام 1930 ، ولكن حركة التطهير التي قام بها النازي في الجامعة وغيرها دفعتهم إلى الهجرة جميعاً . وتقوم مبادئها على مفهوم (التحليل المنطقي للمعرفة) ، ومذهب الطبيعة التحليلية للمنطق والرياضيات ، ونقد الفلسفة التقليدية باعتبارها لغواً ، وتركيز الهجوم على الميتافيزيقا . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 180 - 181) .

** المنهج العلمي Wissenschaftliche Methode

المنهج هو الطريق المتبوع ، وهو بالمعنى العلمي مجموعة الإجراءات التي يجب إتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين ، وتتوقف طبيعة هذه الإجراءات وتفاصيلها على الغاية منها ، وتتوسع بتوسع العلوم ، وتختلف في العلم الواحد من عالم إلى عالم ، ومن عصر إلى عصر . لقد تطور المنهج التجريبي من خلال فرانسيس بيكون ، كما تطور المنهج المنطقي من خلال ديكارت ، ولكن المنهج العلمي بدأ ذابته الصحيحة من خلال جاليليو وتيوتن وليس من خلال بيكون وديكارت ، وذلك لأن جاليليو وتيوتن تناولوا مسائل محددة ، ولم يكونا يستهينان بمبادئ مسبقه ، وإنما كانا يستخلصان مبادئهما من تجاربهما ، ومن ثم جاء منهج تيوتن منهجاً عُمياً محدداً يقوم على الملاحظة وتعريف المقولات الكلية التي تصف سمات الشيء الملاحظ ، ثم تعميم القوانين الكلية المعبرة عن هذه السمات ، والتعمدي لتفسيرها بالفروض ، ومقارنة نتائج الفروض بالتعميمات المستقاة . مع رفض نتائج الفروض إذا تعارضت مع هذه التعميمات ، وكان تطوير تيوتن المنهج العلمي أول محاولة كاملة من نوعها ، ومن ثم وضحت بشكل علم مبادئ هذا المنهج ، (الحفنى (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 1380) .

(1) المرجع السابق ، ص 113 .

أما ماركيز في كتابه (العقل والثورة) عام 1941 يركز نقده على وضعية أوجست كونت * Augusta Comte ، وقدم ماركيز نظرية اجتماعية جدلية مناقضة للعلم الاجتماعي الوضعي ، وبرهن - شأنه شأن هوركهايمر - على أن الفلسفة الوضعية نزعت إلى المساواة بين دراسة المجتمع ودراسة الطبيعة ، واشترطت أن تكون الدراسة الاجتماعية علماً يسعى إلى التوصل لقوانين اجتماعية ، و أن تكون صحة هذه القوانين الاجتماعية مشابهة لصحة القوانين الطبيعية (1).

ب - إن الوضعية يمكن أن تساعد على خلق شكل جديد من أشكال التسلط يمكن تسميته بالتسلط التكنوقراطي * * domination Technocratic ، ويوضح هوركهايمر وأدورنو في كتابهما (جدل التنوير) أن مفهوم التسلط لم يعد منظوراً إليه على أنه تسلط يُمارس من

* أوجست كونت Augusta Conte (1798 - 1857)

وضعي فرنسي ، ولد بمونبلييه من أسرة شديدة التعلق بالكاثوليكية والملكية ، والتحق بمدرسة الفنون التطبيقية ، وكانت أرقى الكليات الجامعية ومركز إشعاع حضاري وعلمي ، ولكنه فصل بعد سنتين نترعه حركة عصيان ، واتصل بهنر سيمون الذي ألحقه سكرتيراً له (1817) ، وكان من المشيعين له وامتد لديه سبع سنوات حلما ، تطبع فيها بالكثير من أفكاره ، لكنهما اختلفا ، فقد تحول سيمون من الإصلاح العلمي إلى الإصلاح الاجتماعي وأخذ يشر باشتراكية طوباوية .

لكن كونت كان يرى إن عصره كان عصر شك ، وإن فلسفته فلسفة نقد وهدم وكان يريد أن يعيد الإيمان إلى العصر . وأن يقيم فلسفة إنشائية ، وكان يرى أن شرط النجاح هو إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الشأن في العصور الوسطى ، بواسطة العلم هذه المرة وليس بالدين ، ولأن سبيل ذلك بوضع مذهب علمي شامل يقوم على ميادين واقعية .

وهو يقول إن العقل والمؤم مرا بثلاث حالات : اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية ، وقد رأى بأنه لا بد من السعي إلى تكريس الرأسمالية ، باعتبارها لديه تتوج تاريخ تطور الإنسان ، ورأى أنه يمكن تحقيق الانسجام الاجتماعي بالاعتماد على دين جديد سماه (الدين الوضعي) ، يستعاض فيه عن الإيمان بالله ، بالاعتماد في كل شيء فائق هو الإنسانية .

كان لوضعيته تأثير واسع على كل من الفلسفة وعلم الاجتماع ، في رفضها للأمور الميتافيزيقية ، وتأكيدها على وحدة العلوم الطبيعية والاجتماعية ، وسبها إلى إرساء القوانين الاجتماعية العلمية ، وإن تعرضت من قبل مفكري فرانكفورت للنقد العاد . (الحظي (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 1132) . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 174) .

(1) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 47 .

* * التكنوقراطية Technocracy

مفهوم حديث نشأ مع اتساع أثر الثورة الصناعية والتكنولوجية ، بدأ مع المفكر الاشتراكي المثالي الفرنسي سان سيمون ، الذي تنبأ بفهم مجتمع يحكمه العلماء والمهندسون ، بينما تطبق آخرون من هذا النوع إلى القول بأن (السلطة الحقيقية) هي من الممثلين المنتخبين إلى الخبراء الفنيين ، فيكون المجتمع قد انتقل بذلك من الديمقراطية مروراً بالبيروقراطية (المكتبية) إلى التكنوقراطية ، أما استحداث المصطلح نفسه ، فقد تم على يد وليام هنري سميت عام 1919 ، الذي دعا إلى تولي أهل الاختصاص العلمي مهام الحكم في المجتمع القاضل ، وقد شاع استخدام المفهوم ، واستطاع أن يكسب شعبية تحولت إلى تيار سياسي أمريكي كسب قوة عابرة في مطلع مرحلة الهبوط الاقتصادي الكبير في الثلاثينات من القرن العشرين .

وتكمن قوة التكنوقراطيين في تزايد أهمية نور العلم في جميع نواحي الحياة ، ولأسيما النواحي الاقتصادية (الصناعية) والعسكرية ، ولهم القول الفصل في التخطيط الاقتصادي والمفكر الاستراتيجي ، وتوسع استخدام وتطبيق العلوم ، وبذلك يقررون عملياً وجهة تخصيص صرف الموارد واتجاه العمل لتطويرها فيؤثرون على الحكم والحكام ، ولكن ذلك لا يعني حصولهم مكان هؤلاء في النظام السياسي . (الكيلي (عيدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 781) .

خلال طبقة معينة ، بل هو تسلط يتم من خلال قوة لا شخصية هي التكنولوجيا* ، وهذا ما عبر عنه ماركيز في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد**) ، أما أدورنو في مقالته عن (نظرية الطبقات) والتي كتبها خلال فترة الاشتراكية الوطنية النازية ، نجده يقر بأن المضطهدين لم يعد لديهم المقدرة على الوعي بأنفسهم كطبقة ، لأن الطبيعة الخاصة بالمجتمع الطبقي - في رأي أدورنو - بدأت تتلاشى ، وأن البروليتاريا فقدت طابعها الثوري و أصبحت عاجزة اجتماعياً (1).

وترى الباحثة إن أعضاء مدرسة فرانكفورت انتهوا من تحليلاتهم لمفهوم التسلط إلى نفس النتيجة ، وهي أن التسلط في المجتمع الصناعي لا ينشأ من خلال طبقة معينة ، وإنما يحدث بفعل قوة لا شخصية هي قوة العقلانية التكنولوجية Technological Rationality.

2- تحليل مدرسة فرانكفورت للفاشية

إن صعود الفاشية في ألمانيا ، وفي بعض الدول الأوروبية الأخرى ، كان حافزاً مباشراً لتطوير النظرية النقدية ، وينطلق أعضاء مدرسة فرانكفورت في فهمهم للفاشية من منظور ماركسي ، فهم يقيمون صلات قريى و تألف بين النظامين الرأسمالي والفاشستي ، فالفاشية عند هوركهايمر مثلاً لا تتعارض مع المجتمع البورجوازي ، وإن الفاشية لا يمكن

* التكنولوجيا Technology

تطلق في العصر الحديث على مبادئ العلوم والمخترعات في حقول الصناعة والأجهزة والآلات والإنتاج ، ليس لها مرادف عربي متسق عليه ، وأصل الكلمة اشتقاق يعنى علم الفنون ، اكتسبت الكلمة أهمية خاصة في عصرنا الذي يسمى بعصر التكنولوجيا ، وقد تفرقت السياسة بالتكنولوجيا من نواح متعددة نظراً لدورها الحاسم في مجال الإنتاج الاقتصادي ولما يملكه ذلك من تأثير مباشر على السياسة التي وصفها لينين بأنها (اقتصاد مركز) ولعلاقتها المباشرة بالإنتاج الحربي والمقترة العسكرية ، وبالتالي على نواح رئيسية في السياسة الخارجية و التحالفات الدولية والتبادل التجاري في تلك الحقول وعلى النظام الدولي الجديد ثم على الدبلوماسية إن من حيث المحتوى أو من حيث الأسلوب نتيجة لثورة تكنولوجية في حق المواصلات ، ويتوقع أن تؤدي الثورة التكنولوجية المعاصرة إلى تغيير أساسي في الظاهرة الامبريالية ذاتها لأنها سوف تمكن الامبريالية من تغيير طبيعة السلع المتبادلة وتعرض السيطرة الامبريالية الجديدة بأسلوب متطور ومبتكر . (الكسالي عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 781 .

** الإنسان ذو البعد الواحد The one - Dimensional Man .

مصطلح صاغه ماركيز ، وتمه كمنون لكتبه المشهور (إنسان البعد الواحد - دراسة عن فيولوجية المجتمع المتقدم) ، ويرى ماركيز أن هناك مرضاً أصاب المجتمعات الصناعية المتقدمة ، بشقيها الرأسمالي والاشتراكي ، اسمه (البعد الواحد) ، انطلاقاً من أن التكنولوجيا في هذه المجتمعات تعزز وتطور أشكالاً جديدة ومبتكرة من الرقابة الاجتماعية التي تسحق الإنسان وتخرمه من حريته ، وتسفر هذه الأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج مستهلك بالدرجة الأولى ، إلى حد أنه يخفق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والاستهلاك ، ومن هنا يصبح الإنسان في هذه المجتمعات جسداً مثنياً ذا بُعد واحد هو البعد المتكيف للمصالح مع الواقع ، لأنه يفقد قدرته على المعارضة ، وحتى على مجرد إحساسه بالاعتراف ، فيما التفكير النقدي هو أهم ما يميز الإنسان الحر ، الذي يمتلك الجرأة والقوة على أن يقول (لا) في وجه النظام القائم . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص ص 171 - 172) .

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 114 .

أن تُفهم - في رأي أعضاء المدرسة - إلا في ضوء الصراع الطبقي داخل البلاد المعنية، فالتحالف بين البورجوازية والتنظيمات الفاشية ينشأ عن الخوف من البروليتاريا، ومن الواضح أن غالبية مفكري النظرية النقدية يتفقون على الربط بين الفاشية والنظام الرأسمالي، فماركيوز مثلاً يرى أن العدو الوحيد للرأسمالية هو البروليتاريا، أما الفاشية فهي وسيلة الإنقاذ الأخيرة بالنسبة للرأسمالية فلا تعارض إطلاقاً بين الرأسمالية والفاشية⁽¹⁾، وبالإضافة إلى هذا التحليل الماركسي لصعود الفاشية بوصفها امتداداً للنظام الرأسمالي، إلا أن هناك من بين مفكري مدرسة فرانكفورت من يضيف بعداً آخر. في مناقشته لقضية الفاشية هو البعد السيكولوجي، ومن أبرز المحاولات في هذا المجال كتاب فروم (الخوف من الحرية) عام 1942، وكان هنتر مازال يعتلي قمة السلطة، وفروم يرفض التحليلات الأحادية للفاشية التي إما أن تركز على الجانب الاقتصادي أو على الجانب السيكولوجي، ويرى أن "النازية هي مشكلة اقتصادية وسياسية لكن القبضة التي لها على الشعب كله يجب فهمها على أسس سيكولوجية"⁽²⁾.

وحتى يستطيع فروم الكشف عن الأساس الإنساني والسيكولوجي للنازية كان عليه أن يقوم بتحليل شخصية هؤلاء الذين توجهت إليهم الحركة النازية بالنداء، والخصائص السيكولوجية الأيديولوجية التي جعلت من النازية أداة مؤثرة بالنسبة لهؤلاء المقتونين بسحر النازية⁽³⁾.

كما شرع فروم في إنشاء علاقة بين التحليل النفسي والماركسية، عن طريق توسيع تفسيرات فرويد فيما يتعلق بالفرد، لتشمل الموقع الطبقي للأسرة والوضع التاريخي للطبقات الاجتماعية، وتابع فروم في أعماله اللاحقة محاولته لإقامة علم نفس اجتماعي * ماركسي، تندمج فيه النظرية الفرويدية والماركسية، وبخاصة في نمودجه

(1) المرجع السابق، ص 114 - 115.

(2) فروم (ريك)، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص 168.

(3) المرجع السابق، ص 168.

* علم النفس الاجتماعي Social Psychology

هو دراسة مظاهر سلوك الفرد وخبراته من ناحية تثرها بالمواقف الاجتماعية، تعد شهنت الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام 1950 تطور هذا العلم، الذي فرضته المشروعات الصناعية، والظواهر النفسية الاجتماعية مثل المشاعر والأمزجة والعادات الاجتماعية، وعلاقات النفوذ، والصراع النفسي المتولد عن الحراك الاجتماعي، والهويات الاجتماعية، والصراع في المؤسسات، وظاهرة الزعامة وغيرها.

ولدى مفكري مدرسة فرانكفورت، يحتل هذا العلم مجالاً دلالياً جديداً باعتبارها المجال الاجتماعي العام الذي يشهد هيمنة مؤسسات الدولة الحديثة في اتجاه سلب الوعي الفردي وتحويله إلى نمط من الفردية لصالح نزعة جماعية مشتركة، تسهم في صوغ الخدق والحس والتقييم الشخصية، بخلق سمات نفسية جديدة. (بوتومور (توم)، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 189 - 190).

عن الشخصية الاجتماعية ، التي صاغها في ملحق كتابه (الخوف من الحرية) (1).

وبهذا المشروع الفلسفي الضخم وضع اللبنة الأولى لفلسفته الإنسانية التي أشارت إلى مخاطر المجتمع الصناعي الحديث الذي يقود إلى الاستهلاك الأعمى وتفكك القيم الأخلاقية والاجتماعية بالتعاون والتضامن والتسامح والمحبة والخير والاهتمام بالآخر... الخ ، واكتشف العوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي تقود إلى ما اصطلح عليه اسئلاب الإنسان ، أي تغريبه عن ذاته وعن مجتمعه وعن النوع الإنساني عامة ، لأن مبدأ الامتلاك والتنافس في الحضارة التقنية على الأشياء المادية ، يقوم على حساب مبدأ الوجود - أي إعطاء الأهمية للإنسان كقيمة وكهدف في حد ذاته وليس كبضاعة يمكن أن تُباع وتُشترى- والخلل الذي نبه له فروم هو عدم التوازن بين مبدأ الوجود ومبدأ الامتلاك ، ويؤدي عدم التوازن هذا إلى الكثير من المشاكل والأمراض النفسية بالنسبة للفرد وللمجتمع على حد سواء ، ويرى فروم أن المجتمع الحديث قد تعقد فأصبح نتاج الإنسان سيداً مع أنه أنتج لكي يكون في خدمة الإنسان ، وتحول السيد إلى خادم وبهذا فقد الإنسان نفسه ، وهكذا يستحيل العالم كله إلى عدو للإنسان مادام قد أفقده ذاته ، فنحن كبشر - كما يرى فروم - ليست لنا أهداف سوى أن ننتج وننتج أكثر وأكثر، إرادتنا غير موجهة إلى شيء ، بل لا إرادة لنا لكي نريد ، نحن يتهددنا مثلاً خطر الفناء بسلاح نووي ، وخطر الموت بفعل السلبية التي غرستها فينا الحياة ، هذه السلبية التي كانت نتيجة ابتعادنا عن مسؤولية اتخاذ القرار (2).

إن الفكرة السائدة في تفكير فروم عن الاغتراب هي فقدان النفس لذاتها وهي في هذا الفقد تكتسب ذاتاً ليست هي ذاتها الحقيقية ، فالمجتمع الحديث يحول الإنسان المنتج إلى الإنسان المستهلك ، وبالتالي يفقد القدرة على التركيز والإثمار ، فهذا المجتمع يروج للسلع لا حسب الاحتياج الحقيقي للإنسان بل حسب الكسب والربح والاستغلال وتخلق للإنسان غايات ليست هي غاياته ، كما تخلق له أوثان ويطلب منه أن يسجد لها ، فهذا المجتمع تحكمه الآلة تماماً ، نذر كل نفسه وبأقصى طاقته للإنتاج المادي والاستهلاك ، وتوجهه وتتحكم فيه آلات حاسبة ، وتحول الإنسان ذاته من خلال هذه العملية الاجتماعية إلى جزء من آلة ضخمة يفتات طعامه ولكنه سئبي لا يعيش حياته ، عاطل عن الحس الوجداني، ومع انتصار

(1) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 52 .

(2) مجاهد عبدالمعزم (مجاهد) ، الاغتراب في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 14 .

المجتمع الجديد تنتشر الفردية والإرادة الخاصة والمشاعر والأحاسيس الوجدانية تجاه الآخرين ، أن هذا المجتمع يرد الإنسان أو يختزله إلى ملحق للألة ، تتحكم فيه بإيقاعاتها ومتطلباتها ، وتحوله الآلة إلى إنسان مستهلك كل هدفه المزيد من الاستخدام ، ومثل هذا المجتمع ينتج أشياء وسلعاً كثيرة ، وكذلك ينتج بشراً كثيرين لا نفع لهم ، إذ يتحول الإنسان إلى كتلة صماء ، إلى شيء ، مجرد شيء ، ويكف عن كونه إنساناً ، يقضي حياته في ما لا يعنيه ولا يستحوذ على اهتمامه ، ومع بشر لا يهمه أحد منهم ، وينتج أشياء لا تعنيه ، وحين يتوقف عن الإنتاج يغدو مستهلكاً أي يبدأ في الاستهلاك : التبغ والطعام والإعلام والدعاية... الخ ، استهلاكاً قدر الطاقة ، وفروم يعد الصنمية أو الخضوع للصنم أو الوثن جوهر الاغتراب ، أن الخضوع في نظر فروم صنمية والصنمية اغتراب ، فالإنسان يغترب عن ذاته عندما يعبد نتاج يديه الذي هو من صنعه كما لو كان فوقه بدل أن يكون من صنعه هو ، ويترتب على فقدان النفس هروب الإنسان من نفسه ومن حريته ، فيهرب إلى سلطة خارجية يخضع لها ويجعلها هي التي تتصرف نيابة عنه ، وهذه السلطة ليس شرطاً أن تكون سلطة سياسية ، بل ربما تكون سلطة العادات أو التقاليد أو الأخلاق ، كما أن هذه السلطة ليس شرطاً أن تكون سلطة علنية بل قد تكون سلطة خفية لها قوانينها الخاصة التي تشكل الفرد وتفقده ذاته ، ويرى أن قوانين السلطة المجهولة خفية شأن قوانين السوق ، فمن ذا الذي يستطيع أن يهاجم المجهول الخفي ؟ من ذا الذي يستطيع أن يثور ضد شيء غير محدد ، ضد لا شيء بعينه ؟ هذه السلطة المجهولة الخفية تسلب الفكر من الإنسان ، ويترتب على أن الإنسان يستسلم لهذه السلطة المجهولة الخفية أن يصبح الإنسان الممثل Gonformist ، ويزيد هذا الامتثال من عملية اغترابهم (1).

والمغترب بهذا إنما يكتسب ذاتاً جديدة زائفة تبدي : إما رغبتها في التدمير وإما رغبتها في الهيمنة وإما رغبتها في الخضوع ، ويرى فروم أن دافع تدمير الآخرين ينجم عن الخوف من أن يدمره الآخرون ، أما الرغبة في الهيمنة أو النزعة السادية فيراها فروم على أنها ليست مظهر قوة بل مظهر ضعف ، فالسادي يحتاج إلى الشخص الذي يتحكم فيه ، أنه يحتاج إليه لدرجة مميّنة حيث أن شعوره بالقوة كامن في أنه سيد إنسان مساً ، وهذا الضعف لدى السادي نتيجة اغتراب لأنه لا يقيم علاقته بالآخر على الحب والتساوي بل على محاولة السيطرة عليه ، فيدخل في قيد أن يشعره الآخر بتسلطه ، فالسادي هو أيضاً مغترب لأنه يهرب من ممارسة حريته الحقيقية (2).

(1) المرجع السابق ، ص 14 - 18 .

(2) المرجع السابق ، ص 19 .

ومع فقدان الإنسان لنفسه الحقيقية وهربه من ممارسة الحرية الحقيقية واكتساب نفس زائفة وممارسة حرية وهمية يتشياً الإنسان ، فالناس في المجتمع الصناعي تحولوا إلى أشياء ليس لها هوية ، وبهذا التشيؤ يفصل الإنسان عن الإنسان وعن نفسه ، وهذا الانفصال يسبب الشلل للإنسان ، فلا يعود قادراً على استخدام القوى الإنسانية ، وهكذا يتحول الإنسان الذي تقطعت روابطه بالعالم الخارجي ومع الطبيعة ولم يعد يعبد الله بل أصنام يديه والقيم الزائفة في المجتمع ، إلى إنسان مقرب خاصة إذا أصبح الإنسان المستهلك لا المنتج ، ولا يخص هذا الاغتراب الطبقة العاملة فقط ، فليست وحدها هي التي تغترب ، بل كل إنسان ، وبهذا يتبين أن فروم يتحدث عن الاغتراب في المجتمع الحديث بدل الحديث عن الاغتراب من المجتمع ، وبهذا يصبح مفهوم الاغتراب عنده شاملاً لكل شيء سئ في المجتمع (1) .

ولكن ألا يمكن الإفلات من قبضة تنين الاغتراب ؟ أليست هناك بارقة أمل ؟ يرى فروم أنه لا بد أن هناك أملاً لأن جوهر الإنسان يعيش على الأمل ، وعندما يختفي الأمل لا يبقى للحياة من معنى ، فما هو الأمل المتبقي وسط حلقة الاغتراب ؟ ليس أمام فروم إلا شيء واحد هو: الحب المثمر المنتج وهو مصدر الحرية الحقيقية ، إن فروم يريد أن يجعل من الحب فناً ، لقد تراكت الدراسات على كيف يصبح الإنسان محبوباً أما فروم فيرى أن الأهم هو كيف يصبح الإنسان محباً وكيف يستحيل الحب إلى فن من الفنون، ويرى فروم إن الحب ليس قوة عليا تهبط على الإنسان ، كما أنه ليس واجباً مفروضاً عليه ، إنه قوته التي بها يرتبط بالعالم ، فالحب عند فروم قوة تفتح ، فإذا حدث لاثنتين يكونان غريبين أن سمحا فجأة للحائط بينهما أن يسقط وشعرا بالقربي ، شعرا بأنهما أصبحا شخصاً واحداً فإن هذه اللحظة الخاصة بالشعور بالواحدية هي من أشد التجارب في الحياة انبعاثاً للبهجة والإثارة ، فليس الحب حالة سلبية بل هو حالة ايجابية ، إنه الوقوف وليس الوقوع ، ويمكن القول بصفة عامة أن الحب هو العطاء وليس التلقي ، إن فروم يريد أن يعلمنا فن الحب ، وفن الحب يقتضي أن نتعلم أصوله ، أن نتعلم كيف نحب حقاً بشكل مثمر ، فالحب موقف إزاء الكون ، إنه موقف يعلن أن الإنسان يخرج من حالته الجزئية ويعانق العالم كله من خلال محبوبه ويرتفع من ذاته الجزئية إلى ذات كلية ، إذن الحب عند فروم رؤية تجاه الحياة ، إنه إيقاظ للنفس لتخرج من جزئيتها وتعانق شموليتها ،

(1) المرجع السابق ، ص ص 21- 22 .

وهذا الإيقاظ معانقة للإنسانية ، وعلامات هذا الحب المنتج عند فروم هي العناية والمسؤولية والاحترام والمعرفة ، وهذا الحب المنتج قهر للانفصال وإيقاء على الذات في الوقت نفسه لأن الحب لا يمحو أياً من طرفي الحب لأن الحب المنتج ليس حب هيمنة بل حب احترام ، أنه يُفضي إلى الاتحاد ومع هذا لا يستأصل تلك الفردانية (1).

إن طابع هذا الحب هو العطاء والنمو، فالحب المثمر هو الاهتمام الفعال بحياة ونمو ذلك الذي نحبه ، أنه تفتيح للأخر وللنفس في آن واحد ، وذلك لأن الحب في النهاية هو والحرية شيء واحد ، فالحب هو وليد الحرية وليس إطلاقاً وليد الهيمنة ، ومع هذا الحب تتولد الحرية المثمرة التي هي تنمية للشخصية التي تتكامل مع الشمولية وبهذا تتحقق امكانيات الإنسان الغافية ، وشرط هذه الحرية المثمرة الإيجابية أن يكون الإنسان مشاركاً في اتخاذ القرارات ، فالمعيار الوحيد لتحقيق الحرية هو ما إذا كان الفرد يشارك أم لا يشارك بفعالية في تحديد حياته وحياة المجتمع ولا يتم هذا بالفعل الصوري للتصويت فحسب ، بل في نشاطه اليومي وفي عمله وفي علاقاته بالآخرين أيضاً، وهذه هي الحرية الوحيدة التي تستطيع أن تفلت من قبضة تتين الاعتراب ، وذلك لأنها هدم للصنمية ، إنها قائمة على الاحترام المتبادل والثقة المتبادلة والعطاء المتبادل ، ولا يستطيع الإنسان أن ينجي نفسه من نتائج جنونه إلا بإيجاد مجتمع سوي يتدفق مع احتياجات الإنسان ، وهذا هو هدف فروم النهائي : تحقيق الصحة العقلية والمجتمع السوي ، فالصحة العقلية بالمعنى الإنساني تتميز بالقدرة على الحب والصنع والخلق والإبداع ، ويستهدف فروم بهذا وجود إنسان جديد يعيش من أجل أن يكون ، لا من أجل أن يحصل على ، ومن أجل أن يستعمل ، إنسان هدفه تطوير قواه تطويراً كاملاً في الحب والعقل ، وهكذا يصبح العقل الرابطة التي تربط بين الحب والحرية ، إن الهدف الأقصى لفروم أن يمارس الإنسان فن الحياة ، وفي فن الحياة يكون الإنسان الفنان وموضوع فنه ، إنه النحات والرخام ، الطبيب والمريض، وهذا يقتضي من الإنسان أن يخلص لهذا الفن ، وإذا أراد أن يصبح سيداً وأستاذاً في أي فن ، يجب عليه أن يبدأ بممارسة النظام والتركيز والصبر طوال حياته (2).

(1) المرجع السابق ، ص 22 - 24 .

(2) المرجع السابق ، ص 25 - 27 .

3- مراجعة النظرية الماركسية والبدائل المطروحة

إن السمة الماركسية الواضحة التي تميزت بها مرحلة جرونبرج ، والتي استمرت مع مرحلة هوركهaimer أخذت تضعف بالتدريج ، والواقع أن موقف مفكري مدرسة فرانكفورت من الماركسية كان استجابة لمشاعر الشك التي نشأت حول مدى صحة الأساس النظري للعقل الثوري ، خاصة بعد انهيار التيار الاشتراكي الديمقراطي في ألمانيا ، والتدهور الواضح في الالتزام الثوري للطبقة العاملة في دول أوروبا الغربية ، وازدهار ونمو الفاشية في ظل غياب التيارات الماركسية الراديكالية (1) .

لقد حاول مفكرو مدرسة فرانكفورت البحث عن تفسير مختلف للماركسية ينأى بهم عن جميع أنواع الحتمية* التي أخفقت من وجهة نظرهم في أن تتحقق ، ومن ثم فقد رفضوا التفسير القائل بأن الاشتراكية يمكن أن تنشأ بطريقة آلية إما نتيجة لظروف اجتماعية ملائمة أو نزولاً عند رغبة نخبة من أعضاء الحزب ، لأنهم رأوا في هذا التفسير إلغاء للإنسان ، إلغاء لهؤلاء البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم ، وهنا يمكن أن نلاحظ اتفاق رواد مدرسة فرانكفورت مع لوكاش وكورشر في النظر إلى الماركسية بوصفها نظرية نقدية (2) .

(1) بوتومور (توم) ، نقد علم الاجتماع الماركسي ، مرجع سابق ، ص 83 .

* الحتمية Determinism

فلسفة القائلين أن لكل حدث جملة شروط ، فإذا توفرت فلا يمكن إلا أن يقع الحدث ولا شيء غيره ، غير أن صور هذا المضمون تعددت بتعدد تطبيقاته والاعتبارات التي دفعت إليها ، ويمكن إجمالها في ست نظريات في الحتمية ، فأصحاب الحتمية الأخلاقية من رأيهم : أن الإنسان ما كان له أن يختار إلا ما يبدو له أنه الأفضل ، وأنه لا يمكن أن يختار بمحض إرادته أن يفعل ما يضر نفسه ، ومن ثم ذهب سقراط وأفلاطون إلى أن الإنسان لا يفعل الشر إلا مضطراً أو عن جهل ، ويعني ذلك أن الإنسان مفلتور على فعل الخير ، أما أصحاب الحتمية المنطقية فتقوم دعواهم على أن الناس يعتقدون أن كل شيء مقدر على الإنسان ، ومن ثم يكون من غير المنطقي أن نتحدث إليهم فيما ينهين أن تكون عليه أفعالهم ، أو أن تحملهم المسؤولية عن أفعالهم ، أما الحتمية اللاهوتية فيقول أصحابها : أنه طالما أن الله عالم وقادر ومطلق الخير ، فهذا العالم الذي صنعه هو أحسن العوالم الممكنة .

وفي القرن السابع عشر والثامن عشر قامت الحتمية الفيزيائية كنتيجة للتطور العلمي ، وإحتمل الملاحظة والتجريب محل التأمل الفلسفي الخالص ، وخلص هذان إلى أن كل ما في الطبيعة ، بما في ذلك الإنسان نفسه ، يسير وفق نواحيين وقوانين لا يحد عنها ولا تحيد ، ولم تكن الحتمية الفيزيائية على أية حال إلا صورة من صور الحتمية العلمية Scientific determinism التي شملت مجال علم النفس والعلوم الاجتماعية ، وذهب القائلون بالحتمية النفسية إلى القول بأن السلوك الإنساني الحر هو السلوك غير المتبد وغير الموق ، الصادر عن توافيق داخلية ، أي أن للسلوك أسبابه ، وقال بهذا الرأي أيضاً لوك وهيوم ، أما الذين قالوا بالحتمية التاريخية فإبهم استخدموا تعبيراً أضف فسأوا بحتمية لا يمكن تفاديها تظهر عبر التاريخ ، استخلصوها من قراءاتهم للتاريخ القديم ، فقد وجدوا أنه يسير وفق قوانين ، وله أنماط ، وأن لتأثير الحضارات نورث حياة تشبه دورة حياة فكتات الحية ، ومن هؤلاء هيجل وشينجر ، أما ماركس فقال بحتمية اقتصادية Economic determinism فسربها حركة التاريخ بأنها صراع الطبقات وانعكاس لنمط الحياة الاقتصادية وعلاقات الإنتاج عند الشعوب . (الحفني) (عبدالمعتم) ، موسوعة الفلسفة والفلافة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص ص 504-510) .

(2) مورفي (جون) ، النظرية النقدية والتطبيع الاجتماعي ، مجلة ديوجين ، العدد 61 ، السنة السابعة عشرة ، يوليو ، 1983 ، ص 71 .

لقد وجد مفكرو النظرية النقدية ضالتهن المنشودة في مخطوطات ماركس 1844 ، وفي مقدمة القضايا الماركسية التي ناقشتها النظرية النقدية قضية الوعي الطبقي ، حيث نجد أن ماركس في البيان الشيوعي يؤكد على الطبيعة الثورية لرأس المال باعتباره منظماً غير مقصود للطبقة العاملة ، وعلى الرغم من أن ماركس قد اعتبر الشيوعيين جزءاً من الطبقة العاملة ، إلا أنه يميزهم عن الطبقة بقوله " الشيوعيون ... هم أولاً من الناحية العملية ، الجزء الأكثر تقدماً وتصميماً من أحزاب الطبقة العاملة في كل قطر ، ذلك الجزء الذي يدفع للإمام كل الأجزاء الأخرى ، والشيوعيون ، من الجانب النظري ، يتفوقون على سائر جماهير البروليتاريا بمزية الفهم الواضح لمسيرة حركة البروليتاريا من ناحية ملائمتها ونتائجها النهائية العامة " (1) ، وعلى هذا الأساس نرى أن ماركس قد جعل الوعي الطبقي والتتوير السياسي من نصيب هذا الجزء الراقى من البروليتاريا أي الشيوعيين .

وعلى الرغم من أن البروليتاريا - برأي لماركس- تُنظم بفعل رأس المال في طبقة واحدة ، إلا أنه لا بد من وجود نظرية اجتماعية واضحة المعالم لتحقيق هدف التتوير السياسي، فالحزب والنظرية والشكل الطبقي وحدة دينامية لا تتجزأ ، وقد ارتضى هوركهaimer هذا التصور العام عن الوحدة الدينامية للحزب والنظرية والطبقة ، فهووركهaimer في مقاله (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) رأى أنه على الرغم من أن بؤس البروليتاريا غالباً ما يكون القوة الدافعة لها في عملية التحرر إلا أن هذا البؤس ليس ضماناً كافياً للوعي الصحيح أو المعرفة الكاملة ، وبذلك لا بد من وجود نظرية قادرة على توجيه وتشكيل هذا الموقف الثوري (2) .

لقد كان المعهد مواكباً لكافة التطورات في الاتحاد السوفيتي بعد الثورة البلشفية عام 1917 ، فقد حاول هوركهaimer أن يطبق الماركسية باعتبارها فلسفة نقدية على صعيد نظرية المعرفة ، واهتم مع رفاقه ، وخاصة بعد وصول ستالين إلى الحكم ، وعقد المعاهدة النازية - السوفيتية ، بتوسيع الأطروحات الماركسية وتمييزها في الأصعدة النظرية والاجتماعية والنفسية ، وبذلك يمكن الإشارة إلى أن العلاقة الأولى لمفكري مدرسة

(1) Karl Marx : The communist Manifesto (in) Karl Marx : Selected writing (ed) by David McLellan , Oxford . University . Press . 1977 , p 231 . (مرجع سابق ، ص 117) .

(2) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 117 - 118 .

فرانكفورت مع الماركسية ، لم تكن اعتقاداً بكل أفكار وممارسات النظرية الماركسية ، بل مثلت أعمالهم نوعاً من التدخل الهجومي في أزمة الماركسية الأرثوذكسية ، هذا التدخل الذي فسره كورش على أنه أخذ في الاعتبار أسباب الأزمة، فمثلما رفض هؤلاء المفكرون أطروحات الاشتراكية الإصلاحية * ، رفضوا كذلك أطروحات اللينينية** (1).

ونتيجة لهذه الملابسات حاول مفكرو النظرية النقدية توسيع مجال النظر إلى الماركسية ، من خلال عقد مقارنات بين ماركس ومفكرين آخرين ، للحصول على تعددية في الماركسية تنفادي بها الانغلاق على نفسها ، وهو ما لوحظ في جمع هوركنهايمر بين ماركس وشوبنهاور*** ، أو مقابلة فروم بين ماركس وفرويد ، أو مقابلة ماركيز بين

* الاشتراكية الإصلاحية Reformism Socialism

يستخدم هذا المصطلح لوصف الاتجاه التوفيقي اليميني داخل الحركة العمالية والأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ولا سيما في أوروبا الغربية ، وهو الاتجاه الذي ينادي بالتقدم عن طريق للتدرج والتطوير والإصلاح والتكافل الطبقي دون اللجوء إلى الثورة أو الصدام الاجتماعي. وتجمع الإصلاحية في نظريتها بين الملكية الخاصة والعدالة الاجتماعية ، فتتوثق الاجتماعي ورفاه العام ، وتتمتد لتزعة الإصلاحية إلى العنف ضد على عليه الزمن ، وترفض العادية وتعلن أن الحتمية التاريخية الطبيعية والاقتصادية للاشتراكية خرافة : فالاشتراكية تستبطن من مجال الروح والأفكار الأخلاقية للفرد التي تتجاوز الزمن وتتجاوز الطبقات . (لكوالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 208) .

** أطروحات اللينينية : يمكن تقسيمها إلى العناوين التالية :-

1- نظرية نمط الإنتاج : الرأسمالية والزراعة أو المسألة الزراعية ، أنماط الاستثمار الفلاحي ، الزراعة الصناعية ، السوق الداخلية ، الامبريالية كمرحلة أخيرة للرأسمالية ، وتبرز في هذا المضمار من الفكر اللينيني ، أهمية مفهومين أساسيين : مفهوم الانتقال ومفهوم التطور غير المتكتم .

2- نظرية الثورة : وتبرز على هذا الصعيد ، أهمية مفهومي الطرف التاريخي والتحالف ، أما الأطروحات المتعلقة بالحزب فهي : الطليعة ، الطبقة والجمامير ، المركزية - الديمقراطية ، الخطر البيروقراطي ، الأهمية البيروقراطية ، الصراع السيلسي ، الصراع الاقتصادي ، أطروحات حول الثورة الدائمة ، والاشتراكية .

3- نظرية الدولة : شمة مفهوم يسيطر على سجل التحليلات ويتحكم بها ، وهو نكتاتورية البيروقراطية ، الطبقة العاملة والسلطة ، الديمقراطية البيروقراطية ، فناء الدولة ، المزاحمة الاقتصادية بين الأنظمة الاشتراكية والرأسمالية ، الاشتراكية في بلد واحد .

4- نظرية البنى التوفيقية ((فلسفة الماركسية)) : مفاهيم ومقولات ، تمسكركان المادي والمثالي ، العلية والجنسية ، الصراع الأيديولوجي ضد الفوضوية ، وضد الشعبوية ، الأنب والسبلسة ، أطروحات حول الثورة والتقسمة . (الكيلي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 5 ، مرجع سابق ، ص ص 608 - 609) .

(1) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص ص 25- 26 .

*** لوتر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788 - 1860)

فيلسوف مثالي ألماني ، وهو فيلسوف التفاؤم الذي جعل للإرادة مكاناً أعلى في الميتافيزيقا : تلقى شوبنهاور تعليماً عالياً ، فقد قضى سنتين في فرنسا وتعلم بها ، ثم انتقل إلى لندن والتحق بمدارسها ، ثم رحل إلى سويسرا ، فلانسا ، وأقام بهما فترة ، ثم التحق بجامعة جوتنجن بترنر الطب ، فقرأ أفلاطون وكلمة وتثر بهما ، وقرر أن تكون الفلسفة تخصصه . فارتحل إلى برلين . وكتب رسالة الدكتوراه (في الأمور الأربعة لمبدأ السبب الكافي) وتعد منخلاً لمذهبه في أساس المعرفة . وعكف على تصحيح المذهب فأخرج المجلد الأول من كتابه الرئيسي (العالم إرادة وفكرة) عام 1818 ، كما نشر (الإرادة في الطبيعة) عام 1836 ، و(المشكلتان الأساسيتان في فلسفة الأخلاق) عام 1841 ، والطبعة الثانية من (العالم إرادة وفكرة) عام 1844 . (الحظفي (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص ص 802 - 803) .

ماركس و هوسرل* ، أي مقارنة ماركس بأخرين اعتنوا هم أيضا بالتحريير الإنساني، حتى لا تسقط الماركسية في موقف عقيم ، ودون تعدد حدود ماركس نفسه (1).

كما اتخذت هذه العلاقة شكلاً آخر ، عندما حاول مفكرو النظرية النقدية إيجاد سمات مشتركة بين النظامين الرأسمالي والسوفييتي ، وهو ما يتضح لدى هوركهايمر في حديثه عن فقدان الحرية في النظام الرأسمالي ، وانتشار البيروقراطية في النظام الاشتراكي السوفييتي ، باعتبارهما يحرمان الفرد من حريته الطبيعية ، ويجسدان استبداد الدولة ، وينتجان ما يطلق عليه الدولتية الكاملة أي اشتراكية الدولة ، هذا الاستبداد الذي يظهر جلياً في نظامي النازية والفاشية ، وفي الاشتراكية الستالينية على حد سواء (2).

لقد كان هوركهايمر في الثلاثينات أكثر قرباً للماركسية فاعترف بالحاجة إلى وجود طليعة ثورية ، بل وتقبل امكان وجود دكتاتورية مستتيرة وثورية ، لكنه لم يعتقد في أن الحكومة السوفييتية كانت لديها المقدرة على رفع المستوى العام للجماهير المقهورة ، ولم تكن الاستبدادية الستالينية - في رأي هوركهايمر - تقوم بدورها الملائم من أجل تهيئة الظروف الملائمة لإزالة دكتاتوريتها ، ونجده يقرر أن " الشكل الستاليني للفاشية هو واحد من القوى التي يجب مناهضتها دفاعاً عن القيم النقدية الملائمة للبيرالية " (3).

ويتفق ماركيز في كتابه (العقل والثورة) مع هوركهايمر في نظرته للماركسية ، الذي يستشهد فيه كثيراً ببعض الاقتباسات من مخطوطات ماركس 1844 ، فماركيز لم يبتعد كثيراً عن المنطلقات النظرية للماركسية، فهو يرى بأن حدوث الثورة يتطلب " بلوغ مستوى معين من الثقافة المادية والعقلية ، وطبقة عاملة منظمة واعية بذاتها على نطاق عالمي ، وصراعاً طبقياً حاداً ، على أن هذه الظروف لا تصبح ظروفأ ثورية إلا إذا استغلّت ووجهت بنشاط واعٍ يرمي إلى تحقيق الهدف الاشتراكي " (4).

* إدموند هوسرل (Edmund husserl) (1859 - 1938)

يهودي ألماني ، بدأ رياضياً ثم تحول إلى الفللفة بتأثير برينتلو ، قرر أن يكرس حياته للفلسفة ، واشتغل بتدريسها في جامعات هال وجوتنجن ، وعانى من اضطهاد النازي له ولإيهوديته ، مؤسس فلسفة الظواهر (الفينومينولوجيا) Phenomenology ، مذهب فلسفي يقوم على دراسة الأشكال المختلفة للوعي ، والطرق التي بها يعي الناس العالم الذي يعيشون فيه ، أهم كتبه (فلسفة الحساب) عام 1891 ، (المنطق الصوري والمنطق المتعالي) عام 1929 ، و(قناملات الديكارتيّة) عام 1931 . (الحفني (عبد الصنم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص ص 1485-1486) .

(1) المرجع السابق ، ص 26 .

(2) المرجع السابق ، ص 27 .

(3) Phill Slater : op . cit. , pp 60 - 61 . (من 118) ، مرجع سابق ، ص 118 .

(4) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 292 .

لكن ماركيز - شأنه شأن رواد مدرسة فرانكفورت - يُنفي الضرورة الطبيعية أو الحتمية التي تضمن الانتقال من النظام الرأسمالي إلى النظام الاشتراكي (1).

أما القضية الأخرى المتعلقة بالماركسية والتي عالجتها مدرسة فرانكفورت من خلال نظريتها النقدية ، هي قضية احتواء الطبقة العاملة داخل المجتمع الصناعي الحديث ، أي قضية عجز البروليتاريا عن تأدية دورها الثوري ، ومن الواضح أن موقف النظرية النقدية المتشكك تجاه الطبقة العاملة جعلها تبتعد عن الماركسية ، فالبروليتاريا بالنسبة لماركس هي حاملة المثل الأعلى للتحرر في العالم الواقعي ، وهي الرمز لكل مذهب يدعي الماركسية ، وبذلك فإن مقولة غياب الطبقة العاملة كانت أحد المؤشرات لانهايار مدرسة فرانكفورت التي شكلها هوركهايمر لتظهر في الأفق مدرسة هايرماس الجديدة ، الذي يبدو في أحدث دراساته (ما بعد ماركس) أنه لا يغمط الماركسية حقها ، ولكنه يرى فيها دعوة دائمة لدراسة المتغيرات بين العامل المادي الذي أسماه المصلحة التقنية ، والخطاب السياسي والثقافي العام الذي يلزمها (2).

لقد تميزت مدرسة فرانكفورت في مرحلتها الأخيرة ، أي في مرحلة الخمسينات والستينات بنزعة تشاؤمية واضحة ، فهوركهايمر لم يكن يرى مخرجاً من سيطرة العقلانية التكنولوجية أو العقلنة Rationalization كما يسميها ماكس فيبر ، أما أدورنو وماركيز فقد كان موقفهم لا يقل تشاؤمية عن موقف هوركهايمر ، فماركيز بعدما فقد الأمل في إمكانية أن يحدث التغيير الثوري من قبل الطبقة العاملة بسبب اندماجها في المجتمع الرأسمالي المعاصر ، حاول أن يقيم نظريته الثورية الجديدة على دعائم الجماعات الهامشية في هذا المجتمع ، مثل الطلبة وجماعات الزنوج والأقليات اللامنتمية عموماً ، أما أدورنو فلم يكن لديه نظرية للفعل الثوري ، وهو يرى أن تحرر الفرد من السيطرة والتسلط لن يتم من خلال جماعات الاحتجاج الجديدة ، ولا من خلال التحرر الجنسي - كما يذهب ماركيز - بل من خلال الفن الأصيل الذي يحمل من وجهة نظر أدورنو إمكانية هدم ما هو قائم ، وهو يفرق بين الفن والعلم ، ويرى أن المعرفة التي يصل إليها الإنسان عن طريق الفن هي أعظم معرفة ، أما العلم فهو معرفة قاصرة لأنه يعكس - لديه - فقط الحقيقة القائمة (3).

(1) المرجع السابق ، ص 292 .

(2) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 29 .

(3) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 120 .

الفصل الثاني

**هوركهايمر وأدورنو : من نقد الفكر
إلى نقد المجتمع**

المبحث الأول : نقد العقل الأداتي والمعرفة التصورية

عندما تولى هوركهايمر إدارة المعهد في عام 1931 ، أشار إلى أن المعهد على وشك أن يتخذ اتجاهاً جديداً، فقد كانت الفلسفة الاجتماعية وقتها شاعله الأساسي ، ليس بوصفها نظرية فلسفية تقدم استبصاراً متفوقاً في معنى الحياة الاجتماعية، ولا بوصفها تركيباً لنتائج علوم اجتماعية متخصصة ، وإنما باعتبارها منبعاً لتساؤلات تبحثها هذه العلوم⁽¹⁾.

انطلق هوركهايمر في رؤاه التحليلية من أجل وضع نظريته في النقد من حركة الواقع ، والتي تضمنت : الحرب العالمية الثانية وانتصار الحلفاء ، والمعاهدة التي تمت بين هتلر وستالين ، وموقفه من النظام السوفيتي واقتصاده وتجربته في بناء الاشتراكية ، والفكر الماركسي ، وتناقضات النظام الرأسمالي ، من هذه القضايا وغيرها كانت معالجته التي بنى من خلالها نظريته النقدية التي صاغها تباعاً في مؤلفاته التي تحدث فيها عن قضايا كان يتعايش معها ويحلل ظواهرها⁽²⁾.

وعقب الثلاثينات طور هوركهايمر مفهومه عن دور الفلسفة ، مبتدئاً بنقد المذهب الوضعي الحديث Modern Positivism ، بعدها تتابعت مساجلاته التي ورنبت في واحدة من أهم مقالاته عام 1937 وعنوانها (الهجوم الأخير على الميتافيزيقا) وذلك عبر مستويين⁽³⁾ :-

المستوى الأول : أكد فيه الارتباط بين أسلوب التفكير وموقف الجماعة الاجتماعية ، من خلال إطار الأفكار المشتقة من علم اجتماع المعرفة sociology of Knowledge ، ومع ذلك فإنه وخلافاً لمقولات كارل مانهايم* مثلاً ، لا يحاول أن يحلل العلاقة الوثيقة بين الفكر وشروطه الاجتماعية ، بل حاول تبسيط هذه العلاقة .

(1) بوتومور (توم) ، مترسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 43 .

(2) يوسف شفاصي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 459 .

(3) بوتومور (توم) ، مترسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 43 - 44 .

* كارل مانهايم Karl Mannheim (1893 - 1947)

عالم اجتماع مجري ، ولد في مدينة بودابست ، وشارك في إحدى حركات المناقشة التي قام بها نوكش في المدينة ، وبعد أن حفر شهادة الدكتوراه من جامعتها ، هاجر عام 1920 إلى ألمانيا ، ثم أصبح أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة فرانكفورت عام 1929 ، وهي السنة التي أصدر فيها كتابه المشهور (لينبولوجيا وبوتوبيا) الذي يعد أحد المصادر الرئيسية في اجتماعية المعرفة ، وبعد صعود النازية في ألمانيا ، تم عزله من عمله عام 1933 ، فهاجر إلى لندن وقام بالتدريس بجامعة لندن لمدة عشر سنوات ، ليوشغل بها منصب أستاذ علم اجتماع القرية ، حتى توفي عام 1947 .

والإتحاف الرئيسي الذي حققه مانهايم ، كان في مجال علم اجتماع المعرفة ، على الرغم من أنه كتب أيضاً في المسائل السياسية ، خصوصاً في التخطيط الديمقراطي ، وفي التعليم ، ومن أعماله (الإنسان والمجتمع) عام 1940 ، و(الحرية والسلطة والتخطيط الديمقراطي) وصدر بعد وفاته عام 1950 ، وشكل أعماله في علم اجتماع المعرفة مزيجاً من المذهب التاريخي الألماني والماركسية ، كذلك فإن آراءه المسيحية قد تميزت بمحاولة مزج الديمقراطية الليبرالية بالتخطيط الاشتراكي ، (بوتومور (توم) ، مترسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 199) .

المستوى الثاني : شرع هوركهايمر في نقد الوضعية باعتبارها نظرية في المعرفة أو فلسفة للعلوم ، خاصة فيما يتصل بالعلوم الاجتماعية ، وقدم هذا النقد عبر ثلاث نقاط أساسية :-

- 1 - أنها تعامل البشر المفعمين بالنشاط والحيوية ، باعتبارهم أشياء مجردة .
- 2 - أنها تتصور العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط .
- 3 - أنها تفصل المعرفة عن المصالح البشرية .

تابع هوركهايمر هذه المساجلة في أهم مقال له ظهر عام 1937 ، بعنوان (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) ، ويقوم في هذا المقال بتفسير النظرية التقليدية على أنها النظرة الضمنية أو الصريحة للعلوم الطبيعية الحديثة ، التي تجد التعبير عنها في الاتجاه الوضعي ، ويهتم هوركهايمر بانتشار هذا المفهوم للنظرية التقليدية في علوم الإنسان والمجتمع التي حاولت تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ، أما النظرية النقدية - النوع المضاد من الفكر الاجتماعي - فترفض النهج التقليدي في تحديد الحقائق الموضوعية من وجهة نظر خارجية خالصة ، وترى النظرية النقدية بالمقابل أن الحقائق في نشأتها من فعل المجتمع⁽¹⁾.

لقد انطلق هوركهايمر في نقده هذا من دراسته للفلسفة الألمانية أولاً ، ثم ما أخذه عن ماركس ومشروعه في نقد الاقتصاد السياسي ثانياً ، هاتان الدعامتان كانتا السوّهج الذي أخصب تفكيره ومنحناه الرؤى البديلة لنقد متجدد .

وهناك مصادر أخرى غير الماركسية تغنت بها نظرية هوركهايمر النقدية ودخلت في تكوينها ، وعلى الرغم من أن الماركسية كانت العنصر الفعال ، وكان إيمان هوركهايمر وطيد بما تمثله البروليتاريا في خضم الفكر النقدي الراديكالي باعتبارها الطليعة الثورية ، إلا أن الاتجاهات النقدية في الفلسفة منذ عصر التنوير كان لها أثر بارز يُضاف كعنصر جزري على تكوين نظريته ، وتتلخص أهمية هذه النظرية في تساؤل هوركهايمر بعقلانية عن وظيفة المعرفة ، وعلاقتها بالواقع الاجتماعي والواقع التاريخي في آن معاً ، ومن هذه الأرضية انطلق في جزء كبير من أفكاره التي راح يطورها باتجاه المشاركة Socialization التي تجعل الأفراد ملزمين أن يتحولوا بشكل أو بآخر لمواقف يفرضها النظام السياسي كعمل تطبيعي لجعلهم تحت سيطرته الدائمة⁽²⁾.

(1) المرجع السابق ، ص 45 .

(2) يوسف اليقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 460 .

وقبل التطرق إلى نظرية هوركايمر وأدورنو في نقد العقل الأداشي والمعرفة التصورية ، آثرنا أن نقدم عرضاً موجزاً للدور الذي قام به كانط وهيجل وماركس في نقد العقل والمعرفة التصورية ، لأن ذلك يساعدنا على إجراء نوع من المقارنة أو الحوار النقدي بين كانط وهيجل وسائر أعضاء مدرسة فرانكفورت وخاصة هوركايمر وأدورنو.

لقد قام كانط بتحليل العقل ذاته ، ورسم صورة جديدة لطبيعة العقل الذي يقوم بنقد ذاته بذاته ، ووضع (الشروط القبلية) التي تجعل التجربة ممكنة ، فالعقل كما يقول كانط في المدخل إلى نقد العقل الخالص هو " الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة ... وهذا العقل لن تكون وظيفته هي التوسع في معرفتنا ، بل سيقصر على تطهير عقلنا وتخليصه من الأخطاء " (1) ، وبناء على ذلك كانت فلسفة كانط عقلية نقدية شارطة (ترانسندنتالية) ، لأنها لا تهدف إلى التوسع في المعرفة بقدر ما تهدف إلى تصحيحها واختبار قيمة المعارف القبلية ، وهذا يعني إن العقل عنده لا يبحث في طبيعة الأشياء الخارجية ، وإنما هو الذي يشرع لها ، والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج الشارطي (الترانسندنتالي) الذي يضع الشروط التي تجعل التجربة ممكنة ، ليؤدي نقد العقل في نهاية الأمر إلى المعرفة العلمية الموثوق بها ، ويقول كانط " ... ومتى أصبح هذا النقد هو الأساس صار لدينا المحك أو المعيار الأكيد الذي نقدر به القيمة الفلسفية للمؤلفات القديمة والحديثة " (2).

إن التفكير الترانسندنتالي عند كانط في شروط و إمكان المعرفة يعطي للفلسفة دوراً باعتبارها محكمة العقل ، أي الذات العارفة التي من خلالها نفهم العالم ونفهم أنفسنا بشكل عقلاني ، وبناء على هذا الدور الذي نسبه كانط للفلسفة ظهرت ثلاثة مفاهيم أساسية هي : مفهوم العقل العام ، والذات المستقلة ، ومفهوم المعرفة التصورية أو المعرفة من خلال تصورات ومفاهيم عقلية ، وارتبط هذا النقد للعقل بنقد الذات العارفة أو العاقلة من حيث سيطرتها على نفسها وعلى الطبيعة ، وهو ما افترضه التراث الكانطي ، فالذات هي التي تشكل الطبيعة الخارجية وهي المهيمنة على الطبيعة الداخلية - حسب وجهة نظر كانط - وهذه السيادة المنسوبة للذات قد انتقدتها كل من فرويد وماركس ، اللذان وضحا دور الرغبات والانفعالات والمصالح في تكوين وتوجيه العقل نفسه ، ووضحا أن الذات لا تشكل

(1) كانط (إيمانويل) ، مدخل إلى نقد العقل الخالص ، ترجمة عبد الغفار مكارى ، مخطوطة غير منشورة ، بدون تاريخ ، ص ص 74 - 75 .

(2) المرجع السابق ، ص 76 .

العالم ، وإنما هي عنصر واحد من عناصر العالم المكتشف لغوياً واجتماعياً وتاريخياً (1). واستمرت هذه الفكرة التي افترضت أن العقل طبيعة ثابتة في الإنسان ، عبر قرون طويلة من تاريخ الفكر الفلسفي ، إلى أن جاء هيغل ليعبر عن تصور عصر جديد انطلق مع بدايات القرن التاسع عشر ، عصر يحمل ثقافة وفكراً جديدين ، وأصبحت طبيعة العقل عند هيغل مختلفة عنها عند كل من ديكارت * وكانط ، فإذا كان ديكارت قد أقام مذهبه العقلي على أساس الكوجيتو أو اليقين الذاتي كميّار للوضوح ، وكان كانط قد أقام فلسفته النقدية لتمييز المعرفة العلمية الصحيحة عن المعرفة الميتافيزيقية التي تؤدي إلى وقوع العقل في التناقض ، فإن هيغل قد جعل من هذا التناقض جوهرأ لفلسفته ومنهجه الجدلي ، حيث يقول هيغل في مقدمة (ظاهريات الروح) مشيراً إلى المذاهب العقلية التي سبقته : " إن العقل قد جاوز الحياة الجوهرية التي كان يحياها في عنصر الفكر : جاوز إيمانه الأول المباشر ، جاوز الرضا والأمن اللذين كان يكفلهما للوعي الوفاق بين العقل والماهية ... وما جاوز العقل تلك الحالة وحدها إلى الطرف النقيض ، إلا للرجوع بنفسه على نفسه دونما جوهر . فلم يقف الأمر عند فقدان حياته الجوهرية ، و إنما أصبح أيضاً وعياً بهذا فقدان" (2) ، كما يقول في مقدمة الظاهريات أيضاً " إن العقل إنما يغدو موضوعاً لأنه تلك الحركة القائمة في مغايرته نفسه ، أي في صيرورته موضوعاً لذاته " (3).

وبفضل المنهج الهيجلي الجدلي دخل العقل في الوعي وفي الطبيعة نفسها ثم تجلى في التاريخ ، وأصبح هو جوهر التاريخ ومحركه ، وأصبحت العملية المعرفية نفسها تنمو في عدة مراحل ، والوصول إلى المطلق لا يكون إلا في ختام هذه المراحل : " الكل ليس إلا الماهية في تحقيقها واكتمالها عن طريق نموها ، فالمطلق يجب القول عنه : أنه في جوهره

(1) أبو السعود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 63 .

* رينيه ديكارت (Rene Descartes) (1596 - 1650)

فرنسي ولد بمقاطعة تورين ، تعلم بكلية لاقلش اليسوعية ، وكانت من أشهر مدارس أوروبا ، ونال إجازة الحقوق من بواتيني عام 1616 ، انصرف إلى دراسة الرياضيات والطبيعة ، بعد أن زهد في الدراسات الفلسفية ، ولم يثر فيها على اليقين الذي يطمح إليه ، وأعجب بدقة الرياضيات و إحكام براميتها ، وتنى لو يتوصل إلى معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية ، وفي عام 1619 رحل إلى ألمانيا ، ثم إلى فرنسا ، وألف كتاب (قواعد لهداية العقل) عام 1628 ، وواجه فيه الرأي الذي يبني العلم على الاحتمالات ، ورفض أن يكون للعلم أساس سوى اليقين المطلق ، وألف كتاب أخر بعنوان (مقال في المنهج) عام 1627 ، كان عبارة عن مقالات ثلاث في الرياضيات والطبيعة ، وكانت مقدمة رائعة عرضت بلجائز لمذهبه ، وفي صام 1644 نشر كتاب (مبادئ فلسفة) ، وفي عام 1649 أصدر كتاب (انفعالات النفس) . (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 597 - 598 .

(2) هيغل ، ج ، ف ، ف ، ف ، ظاهريات الروح ، ترجمة مصطفى صفوان في علم ظهور العقل ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 14 .

(3) المرجع السابق ، ص 34 .

نتيجة ، أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا في الختام . في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع " (1).

لقد هاجم هيغل المعرفة العقلية الخالصة التي فصلت الفكر عن الوجود ، وأقام المنهج الجدلي الذي وحد فيه بين الفكر والوجود ، وبذلك يمكن القول " إن العقل يُدرس من نواح ثلاث : فهو يدرس في حالة كونه مجرداً وذلك في المنطق ، ويدرس من حيث تحققه في الكون وذلك في فلسفة الطبيعة ، ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح " (2).

ويمكن القول إن الثورية كانت هي طابع المنهج الجدلي الهيجلي ، ومع ذلك فهي لم تتطرق بشكل واقعي على يد هيغل ، وإنما أطلقها ماركس من مكنها ولم يقصر دور العقل على التفسير ، بل تخطاه إلى التغيير ، وعلى الرغم من أن الفلسفة الكانطية والهيجلية كانت أسبق من محاولة ماركس لتغيير دور الفلسفة ، وبالتالي تغيير الدور الذي يلعبه العقل في العملية المعرفية ، إلا أنهما قدما حلاً للمشكلة أعطى للفلسفة دوراً يمكن وصفه بأنه غير واقعي ، فقد حولها كانط إلى فلسفة ذاتية ، وجاءت محاولة هيغل محوطة بافتراضات ميتافيزيقية ، لكن مهمة العقل - الفلسفة - عند ماركس تحولت إلى نقد الواقع وتغيير العالم ، ويعود الفضل لماركس في موجة النقد والتغيير التي اجتاحت كل التيارات الفلسفية التي جاءت بعده ، فقد كان بيانته الشيوعي عام 1848 إيذاناً بميلاد نظرية نقدية للمجتمع في منتصف القرن التاسع عشر ، ووجد ماركس في فلسفة هيغل المفهوم الذي احتاجه ليحول دور الفلسفة إلى نظرية نقدية ، ألا وهو مفهوم الرفع* ، وظل هذا المفهوم قابلاً للتجديد في النظرية النقدية المعاصرة من لوكاش إلى هابرماس (3).

لقد ظل مفهوم المعرفة التصورية - التي تفترض استقلال الذات عن الموضوع - سائداً على الرغم من نقد هيغل له في كتابه (ظاهريات الروح) ، ولهذا كانت تفرقة هوركهايمر بين النظريات النقدية والنظريات التقليدية هي إحدى الصياغات الهامة في القرن

(1) المرجع السابق ، ص 22 .

(2) بدوي (عبد الرحمن) ، موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1984 ، ص 580 .

* مفهوم الرفع

مصطلح يطلق في الجدل الهيجلي بمعان مختلفة منها : الارتفاع ، الإبقاء ، وكذلك بمعنى انفي أو السلب . فالذي نضعه في القوسية أو في الموضوع يرفع في نقض القضية أي ينفي أو يسلب وذلك لكي يوضع من جديد عن طريق سلب أو نفي النفي . بيد أنه في هذه الحالة قد يبلغ مستوى لوعي أو لرفع مما كان عليه عند بداية الحركة الجدلية ومن ثم يكون لدينا ما يسمى بالمركب أو المؤلف الذي يبقى على الموضوع في شكل أعلى وأرقى وأكثر خصوصية أي (يرفعه) . (أبو السعود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص ص 87 - 88) .

(3) أبو السعود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 65 .

العشرين لنقد المعرفة التصورية وذاتها التأملية وغير التاريخية عند كائط ، إذ أكد هوركهايمر - متفقاً مع أصحاب النظرية النقدية جميعهم - أن كلاً من الذات والعالم قد تطورا معاً في صيرورة المجتمع (1).

أما أدورنو فقد انتقد العقل الذي أشادت به حركة التنوير وأعلنت من شأنه ، فعرض في كتابه (جدل التنوير) - الذي اشترك في تأليفه مع هوركهايمر - فكرة التدمير الذاتي للتنوير ، وأكد أن الفلسفة الوضعية قد أصابته بالانتكاس ، فالتنوير الذي مجد العقل و أمن به إيماناً لا حدود له ، وكان " هدفة هو تحرير الإنسان من التعصب والخوف ومن السلطة المطلقة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية التجريبية " (2) ، هذا التنوير قد أصابته انتكاسة ترجع إلى مصدرين :-

1 - النزعة العلمية أو الوضعية التي حددت العلم بوقائع معينة ، ورفضت أي شيء يمكن اعتباره وهماً أو خيالاً .

2 - العقل الأداة غير النقدي للعلم الذي اعتمد على النزعة الشكلية ، فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضيف معنى أو قيمة على أي شيء غير قابل للقياس ، والعقل الأداة مشروط بالواقع ، لأن العلم يتعلق بالقوة أو بالسلطة المهيمنة ، ولذلك ينتج فكراً متشبيهاً خالياً من المضمون .

إن التنوير الذي كان هدفة تحرير العقل البشري من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والتسلط ، وسعى إلى تأييد الواقع السائد ، ولم يعد يخدم قضية الحرية ، بل جعل نزعة السيطرة الكامنة فيه تسود الأشياء ثم تترد إلى وجود الإنسان نفسه ووعيه ، وأنتجت النزعة العقلية غير الثورية تسلطية جديدة ، وأصبح الهدف النهائي للعقل المستنير هو السيطرة على الطبيعة عن طريق التكنولوجيا ، فالعقل الذي حرر الإنسان من الطبيعة ، يبرز الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءاً من الطبيعة التي يسيطر عليها... بل ويقوم بعملية تكيف مع حضارة لا إنسانية (3) ، اعتمدت على الجانب التقني فقط ، وهيأت العامة لتحمل أنواع القيود التي يفرضها على الأشياء والإنسان.

(1) المرجع السابق ، ص 66 .

(2) Horkheimer , Max and Adorno Theodor : Dialectic of Enlightenment . in : The continental philosophy Reader . Edited by Richard Kearney and Mara Rainwater . Routledge , London and New York 1996 . p . 199 .

(نقلاً عن المرجع السابق ، ص 71)

(3) Ibid . p . 190 . (نقلاً عن المرجع السابق ، ص 71)

وهناك عدة أشكال للعقل الأداة ، غير أن منظري مدرسة فرانكفورت وضعوها جميعاً تحت عنوان واحد (الوضعية) ، وقد يكون لهذا الوصف بعض المبررات ، فأوجست كونت كان يكتب في فترة الصراع الاجتماعي التي أعقبت الثورة الفرنسية ، وقد ظن أن علم المجتمع سوف يهديننا إلى كشف حقيقة المجتمع ، ويضع بذلك حداً لكل المجادلات حول ما يجب أن يكون عليه شكل المجتمع ، وهذا الموقف هو بالضبط ما يعترض عليه منظرو مدرسة فرانكفورت ، فهو يؤدي إلى موقف سلبي من الحياة الاجتماعية ، حين لا ترى الحياة الاجتماعية هنا بوصفها نتاجاً إنسانياً ، بل بوصفها واقعاً خارجياً محكوماً بواسطة قوانين ثابتة ثبات قوانين الطبيعة ، وإن كل ما نستطيع فعله في أمور حياتنا الاجتماعية هو تعديل هذا الجانب أو ذاك منها ، غير أننا لا نقوى على إحداث تغيير جذري في المجتمع ، إذن لا مفر لنا من التكيف مع الأشياء كما هي (1).

ويعتبر العقل الأداة أسلوب التفكير المهيمن في العالم الحديث ، وهو الأسلوب الذي بات يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على حد سواء ، وهذا ما وصل إليه لوكاش حينما كان وصف أثر التشيؤ في الفكر ، أما مدرسة فرانكفورت - وخاصة هوركهايمر وأدورنو - فتري أن جذور العقل الأداة ترجع إلى ما هو أبعد بكثير من المراحل الأولى لتطور النظام الرأسمالي ، ومثلما تتبع ماكس فيبر أصول الروح الرأسمالية وعاد بها من خلال المعتقدات المسيحية إلى المعتقدات اليهودية ، وجد هوركهايمر وأدورنو أصل العقل الأداة في الديانة اليهودية ، وقد تبلور هذا العقل الأداة بشكل جلي في عصر التنوير ، وهو عصر تحققت فيه ثورة في التفكير أدت إلى ظهور العلوم الطبيعية ، ففي حين كان الناس قبل عصر التنوير يرون الطبيعة على أنها من خلق الله ، منحت للبشرية لرعايتها والمحافظة عليها ، أصبحوا الآن ينظرون إلى الطبيعة بوصفها أداة ، مادة خام يجب أن تُصنع وتُشغل تعظيماً لجلال الله ، تطورت هذه النظرة عبر القرون اللاحقة إلى يومنا هذا لتشمل المجتمع والنظام الاجتماعي أولاً ، ولتشمل ثانياً الأفراد من بني البشر (2).

وبذلك فإن مفهوم العقل الأداة وطد نفسه عبر التاريخ ليهيمن على جميع مجالات الحياة ، ويتضح لنا بأن هوركهايمر و أدورنو كانا أقرب إلى القول بأن الرأسمالية هي نتاج العقل الأداة وليس العكس ، وطالما تفقد الماركسية اهتمامها بالممارسة أو الفعل ، فإن الجوانب الوضعية في أعمال ماركس تبدأ بالظهور ، ولقد أشد كثيراً نقد منظري مدرسة فرانكفورت لماركس في

(1) كريب (ألمن) ، مرجع سابق ، ص 318 .

(2) المرجع السابق ، ص 319 .

السنوات الأخيرة ، واعتبروه قد قبل النظرة الأداة للعلوم الطبيعية ووسعها لتشمل مجال المجتمع ، وقالوا أن أنظمة أوروبا الشرقية ما هي إلا ثمرة لذلك العقل الأداة ، شأنها في ذلك شأن المجتمعات الرأسمالية ، وبناء على وجهة النظر هذه فإن اتجاه التوسير الماركسي دليل واضح على سيطرة العقل الأداة ، يتم تصوير المجتمع فيه باعتباره نقيضاً للنتاج الإنساني ، بينما الصحيح هو أن المجتمع هو الذي ينتج البشر⁽¹⁾.

كان التحطيم الذي بلغه العقل قاسماً مشتركاً بين أدورنو وهوركهايمر ، وهي مرحلة تحطيم الذات ، قام بها العقل بكل ما يحتويه من قدرة إلى الدرجة التي تحتم التساؤل عن الكيفية التي غدت فيها هذه الأداة الهامة منذ حقبة كانط وعصر التنوير مستلبة وعاجزة في العصر الراهن عن الفهم والنقد الموضوعي لواقعها ، إن مسيرة العقل ليست بسيطة بل حددت امتيازات وحقت أشياء كثيرة للفرد حتى أكسبته ذاتية لها مستواها ثم غفلت عن الواقع المحيط به ، لكن كيف توصل إلى أداة يتحكم بها أصحاب النفوذ من ذوي الطبقة المسيطرة التي تدير الواقع كما تشاء اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً بالاتجاه الذي يناسب مصالحها ؟

من هذا المنطلق ركز هوركهايمر و أدورنو تحليلهما لطاقة العقل التي تحولت إلى آلة مسخرة ، هذه الآلة التي حادت عن مسارها الموضوعي وأمسّت متجهة بكليتها نحو أدائها الخاطئ ، إن هذا التداعي قاد هوركهايمر و أدورنو للبحث عن تقويم مفهوم هذا العقل الأداة أو الآلة⁽²⁾.

ويواصل أدورنو هجومه على المعرفة التصورية والعقل الأداة ، فيؤكد أن التصور يعزل الشيء عن ذاته أي بلغني فرديته ، وأوضح أن النزعة التعميمية هي نزعة تؤدي إلى الشمولية والهيمنة ، ولا بد من الإشادة بالنور الذي قام به أدورنو في نقد العقل ، فقد وضعه داخل السياق الاجتماعي كله ، وأثبت أن بعض المذاهب الفلسفية - مثل الوضعية - قد جعلته أداة في خدمة الإنتاج الصناعي ، وتحقيق مصالح معينة ، وعزلته تماماً عن مجال القيم كالعدالة والتسامح ... الخ ، وقد ترتب على ذلك أن العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادي نظر أيضاً إلى موضوعاته نظرة أحادية هي نظرة السيد للمسود ، فكرس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع ، وترجمت العقلانية المتسلطة إلى نظم شمولية متسلطة⁽³⁾.

(1) المرجع السابق ، ص 320 .

(2) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 68 .

(3) أبو السمود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص من 73 - 74 .

ويؤكد هوركهايمر أيضا في كتابه (نقد العقل الأداتي) ، ما سبق أن أكدته بالاشتراك مع أدورنو في (جلد التنوير) ، أي هجومه على المعرفة التصورية ، وهجومه على العقل الذي يرى أنه لا يمكن أن يعود إلى صوابه إلا عندما يعترف بأنه ليس عقلاً مطلقاً وإنما هو نسبي متغير ، وقد هاجم هوركهايمر أيضا الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية في إطار نقده للمعرفة التصورية في محاولة منه لتنقية دور العقل ، ولذلك رأى إن التنوير المضاد للدين والميتافيزيقا دمر انسجام العقل أو الإنسان مع العالم الخارجي مما ترتب عليه ظهور نمطين للعقل : الأول عقل تنويري غايته التحرر والعدالة وإلغاء التثبيؤ، والثاني عقل أداتي غايته التسلط والسيطرة ويؤدي إلى المادية ، وغاية هوركهايمر هي توحيد التجريبية والعقلية في منهج ترانسندنتالي لا يمكن كل معرفة ضرورية (1).

ولا يمكن أن نفهم من ذلك أن العقل الأداتي أو التقني ليس له مزايا ، إلا أن النزعة الوضعية ألحقت به الضرر ، فقد أصبح التقدم الفكري يعني تقدماً صناعياً ، وانفصلت المفاهيم والتصورات عن مصدرها العقلي ، ولم تعد قادرة على تحقيق أهداف الحياة ، فالعدالة والحرية لا يمكن لهما أن يتحققا بالوضعية العلمية التي سلبت العقل كل علاقة بهما ولم يهتم إلا بالوقائع ، وأصبحت خادمة لأدوات الإنتاج الموجودة وانفصلت عن الواقع الاجتماعي فلم تنثر غير الاغتراب ، ويرى هوركهايمر إن مهمة العقل الآن هي نقد ما يسمى بالعقل ، أي أن تواجه النظرية النقدية العقل بالعقل نفسه ، وذلك بأن يضع نفسه في خدمة الكل الاجتماعي القائم ، فالنظرية النقدية تعارض العقل الذي تهيمن عليه أية سلطة خارجية ، كما تعارض العقل الذي يصر في صراعه من أجل البقاء على أن يخضع الآخر وينكر عليه حريته ، وذلك كي تستطيع النظرية النقدية أن تستعيد التصور المثالي للعقل الذي يهتم بإلغاء الظلم الاجتماعي (2).

وخلاصة القول أنه ثمة ما يمكن تسميته بالعقل الأداتي والعقل النقدي ، وقد سيطر الأول على المجتمعات الغربية الحديثة ، بسبب آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي - بحسب رأي مدرسة فرانكفورت - فالعقل الأداتي ينظر إلى الواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية وهو قادر على إدراك الأجزاء ، وينظر إلى الإنسان

(1) المرجع السابق ، ص 76 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 76 - 77 .

باعتباره مجرد جزء يشبه تلك الأجزاء الطبيعية والمادية الأخرى ، ويرى الإنسان على أنه شيء ثابت ، وكم واضح ووضع قائم لا يحوي أية إمكانات ، وبالتالي فهذا العقل يصبح عاجزاً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية ، ويصبح غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي أو المستقبل ، وعليه فإنه يسقط في النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية ، فتصبح كل الأمور متساوية .

أما العقل النقدي ، فيعد الإنسان كياناً مستقلاً ومبدعاً لكل ما حوله ، ولديه قدرة على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من وجود الإنسان ، وقادر على التعرف على الإنسان ودوافعه و إمكاناته ، وقادر على تجاوز الذات الضيقة والتفاصيل المباشرة وهنا يمكن تسميته أيضاً بالعقل المتجاوز ، والحقائق الكلية التي يدركها العقل النقدي ليست مجردة متجاوزة للإنسان وإنما كامنة في ذاته ، والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كمونها .

لقد أدى نقد الوضعية إلى توفير الأساس لنظرية مدرسة فرانكفورت حول المجتمع ، ويتركز نقدهم للوضعية في ثلاثة أوجه متميزة هي (1) :-

- 1 - إن الوضعية منهج مضلل لا يحقق ولا يمكنه أن يحقق فهماً حقيقياً للحياة الاجتماعية .
- 2 - إن اهتمام الوضعية بما هو موجود فقط ، فإنها تقرر النظام الاجتماعي القائم ، وتعرض سبيل أي تغيير راديكالي له .
- 3 - إن الوضعية عامل هام من عوامل إبقاء أو إنتاج شكل جديد من أشكال الهيمنة ، هي الهيمنة التقنية .

ويتفق هوركهايمر و أدورنو في انتقادهما للوضعية ، حيث انتقد هوركهايمر الوضعية كفلسفة للعلم في مقاله الهام (الوضعية المنطقية) التي ظهرت في حلقة فيينا ، وكان نقده موجهاً ضد فكرة المنهج العلمي الشامل ، الذي تشترك فيه العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على حد سواء ، وهي الفكرة التي عبّر عنها أعضاء حلقة فيينا في مشروعهم (العلم الموحد) ، كما كان نقده موجهاً ضد ادعاء هذه النزعة العلمية بأن العلم هو المعرفة والنظرية ، وضد انتقاصها من شأن الفلسفة ، أي انتقاصها من شأن كل موقف نقدي تجاه العلم ، ويرى هوركهايمر أنه من السذاجة والتعصب التفكير

(1) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 62 - 63 .

والتكلم فقط بلغة العلم ، لأن لغة العلم ليست هي فقط الشكل الصحيح والمحكم للمعرفة ، وعلى الرغم من أن أي موقف متضارب مع الآراء العلمية ينبغي اعتباره موقفاً زائفاً ، إلا أن الفكر البناء - برأي هوركهايمر - يجمع معاً مفاهيم من مختلف فروع المعرفة ، وينسجها داخل النموذج الصحيح للموقف المعطى⁽¹⁾.

وقد كرر أدورنو الانتقادات التي صاغها هوركهايمر ضد الاتجاه الوضعي ، وخاصة تلك الانتقادات التي وجهت نحو انشغال الوضعية الزائد بالحقائق ، أي الظواهر السطحية ، ونحو تقويمها الإيجابي المزعوم للحالة القائمة للمجتمع ، ومع ذلك قدم أدورنو بعض الإضافات الجديدة إلى النظرية النقدية في مقدمته للجدل حول الوضعية ، وهو الجدل الذي كان مقرراً أن يدور بينه وبين كارل بوبر* ، رداً على الاعتراض القوي الذي ذكر فيه بوبر أنه لم يكن وضعياً في يوم من الأيام ، وأنه على العكس كان من نقاد وضعية حلقة قبيحا ، اقترح أدورنو أن يشير إلى موقفه بأنه علمي ، لكنه لم يمض إلى فحص الأشكال أو الحجج المختلفة من النزعة العلمية ، و إن لم يبد إلا قليلاً من الاهتمام بأطروحات بوبر حول واجبات العلوم الاجتماعية النظرية ، وبدلاً من ذلك اهتم بمناقشة الأسس البحثية والمعرفية للعلم ، أكثر من اهتمامه بمناقشة فلسفته أو منهجيته ، وخاض هذه المناقشة انطلاقاً من وجهة نظر واضحة عن الجدل السلبي ، ويمكن القول إن فلسفة أدورنو اتجهت نحو مذهب الشك Scepticism ، وبذلك تناقضت مع النظرية الماركسية ، لأن ماركس قد صاغ نظرية إيجابية في التاريخ ونظرية للمجتمع الرأسمالي اعتقد أنها مبنية على أساس متين ، ولذلك فإن فلسفة أدورنو كانت تشير إلى بداية انحطاط مدرسة فرانكفورت⁽²⁾.

(1) المرجع السابق ، ص 63 - 64 .

* كارل بوبر Karl Popper

فيلسوف نمساوي ، ولد بمدينة فيينا عام 1920 وتعلم بجامعة لندن ، واشتغل استاذاً للمنطق والمنهج العلمي بجامعة لندن ومدرسة لندن للعلوم الاقتصادية ، وترتبط لسه بجامعة فيينا من الوضعيين المنطقيين ، رغم أنه لم يكن عضواً بها واختلف مع الكثيرين من أعضائها ، إلا أنه شارك الجامعة في امتحانها ، ونشر كتابه الأول (منطق الاكتشاف العلمي) عام 1935 ، ضمن السلسلة التي كانت تصدرها ، وكان له تأثير كبير على كارناب ، اشتهر بوبر بكتابه (المجتمع المفتوح و أعداؤه) عام 1945 ، و (فقر التفسير التاريخي) عام 1957 ، انتقد فيهما محاولة تفسير التاريخ بواسطة قوانين التطور ، لأن التطور لا يخضع لقوانين صارمة ، والمجتمعات و إن كانت تقوم في تطورها على قوانين فهي كقوانين السروراة لا يمكن التنبؤ بها . (الحظي (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلافة ، ج 1 - مرجع سابق ، ص 324 - 325) .

(2) المرجع السابق ، ص 67 - 70 .

المبحث الثاني : نقد الأنظمة الشمولية المستبدة

لقد أملت حركة الواقع على نظرية وفكر هوركهايمر في أوان تكوين عناصرها النقدية أن تجتاز مرحلة الصيرورة نحو التكامل من أجل بناء رؤية تحليلية شاملة ، في وقتها كان الوضع العام للهيكليّة السياسية أخذاً بتطوره التصاعدي مؤكداً على تواجده المغلق لينحو باتجاهين أيديولوجياً داخل النظام الاجتماعي السياسي (1).

كان مبحث الاتجاه الأول في النموذج السوفيتي في إدارة السلطة والذي واكبته مدرسة فرانكفورت بأبحاث لاحظت مجمل التطورات الحاصلة بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، وكان هوركهايمر يكن احتراماً لهذا النظام ولدولته ، أما الاتجاه الثاني فقد تبدل هوركهايمر إزاء مسألتين : المسألة الأولى هي معاهدة هتلر - ستالين ، والمسألة الثانية القمع الستاليني الذي مارسه حيث لم يعد يفرق هوركهايمر في هذه الممارسات ما بين سلطة ستالين وهتلر وموسوليني* ، إذ أن الواقع الأوروبي أضحى بوضع خطير برأيه لأنه وقع تحت سلطة الأنظمة الشمولية المباشرة ، الفاشية والنازية في الغرب ، والستالينية في الشرق ، ورأى هوركهايمر أن جميع هذه الأنظمة متشابهة ، فهي تعاني من أزمة رأسمالية لم تجد سلطاتها المخرج اللائق والايجابي في هذا العصر للخروج من أزمتها لتصل فعلياً إلى بناء الدولة الحديثة (2).

(1) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص ص 64 - 65 .

* بنيتو موسوليني Benito Mussolini (1883 - 1945)

مؤسس الحركة الفاشية ورئيس وزراء إيطاليا (1922 - 1945) ، شرع موسوليني في تكوين الحزب الفاشستي منذ سنة 1919 ، وفي تلك السنة كان موسوليني يتمتع بشعبية كبيرة ، وشرع في تكوين مجموعات من الأعضاء الذين يعارضون الفكر الشيوعي التقليدي القديم ، ويخشون على إيطاليا من نمو الفكر الشيوعي المتطرف في المجتمع ، وبالتالي كانت الحركة الفاشستية ضد الشيوعية بقدر ما هي ضد النظام السياسي التقليدي القديم ، فالشيوعية عالمية الأهداف ، أما الفاشستية كانت إيطالية الأهداف وقومية لا تؤمن بحرب الطبقات بل بالتعاون بين البورجوازية والعمال ، وقد تشكل التنظيم الأول في ميلانو عام 1919 ، ثم تكونت تنظيمات أخرى في روما ، وجنوة ، وتورينو ... الخ . وقد حاول موسوليني في عام 1921 السيطرة على نقابات العمال لامتزاعها من سيطرة الاشتراكيين ، ولكن جهوده في هذا الصدد كلفت محنوة حتى وصوله إلى السلطة عام 1922 ، واستخدم موسوليني الدعاية والإرهاب لتحطيم الأحزاب المعارضة له ، والواقع أن الرأي العام الإيطالي كان يعارض الفكر الشيوعي ، وكانت الظروف بشكل عام تخدم موسوليني وحزبه وتمده لثقل السلطة ، فقد كان القوة الوحيدة المنظمة في إيطاليا آنذاك ، بينما كانت الأحزاب السبلمية الأخرى في حالة تفكك وتحلل ، وسرعان ما أصبح موسوليني صاحب السلطة العليا في البلاد ، فهو كرئيس للحكومة في يده كل السلطات ، يعين الوزراء ويحزلمهم ويفقد الجيش ، وكان موسوليني يعتقد أن الدولة يجب أن تكون ذات حكم مطلق ، وأن تكون منظمة تحت إدارة زعيم واحد وكان الاعتزاز بالقومية وتمجيدها أحد الأسباب الرئيسية لكتاتورية موسوليني مولداً كان خلف السياسة الخارجية الإيطالية يكمن في توسيع إمبراطوريتها لإيجاد المئذد لتقتض من السكان والحصول على المواد الأولية للصناعة الإيطالية ، منبت جيوشه بهزائم في أفريقيا وفي البلقان ، واقتب عليه حزبه عام 1934 فاستقال واعتقر ، إلا أن الألمان استطاعوا إنقاذه لكنه ما لبث أن عاد لواقع بيد المقاومة الشعبية الإيطالية في أبريل عام 1945 ، وأعدم على الفور . (ميلاد . المفرحي ، مرجع سابق ، ص ص 260-263) .

(2) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 461 .

من هذه الرؤى تجمعت لديه مادة نقدية لتأصيل فكره النقدي حيث اندفع باتجاه إصدار كتاب يعكس فيه هذه الرؤى عام 1940 بعنوان (الدولة المستبدة) Autoritarer Staat ، حلل فيه مصير مجتمعات الكبرى وتطور اتجاهها نحو رأسمالية الدولة ، وتصعيد نفوذ تدخل الدولة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وصولاً إلى كل زاوية تستطيع الدولة السيطرة عليها من خلال مؤسساتها الرسمية لئلا تترك خارج هذه السيطرة أية رقعة إلا وتجعلها داخل نطاق نفوذها (1).

إن هوركهايمر الذي ذهب بعيداً في هذا التحليل المرتبط بشبكة علاقات بين الدولة كسلطة ، وأيديولوجيا لها واقعها السياسي ، شرع في تجميع نظري لمثل هذه القضايا حللها مع أدورنو في كتابهما المشترك (ديالكتيك العقل) ، وأوضحا فيه أن العقل ينتقي ويتراجع وجوده أمام هيمنة الدولة البورجوازية كسلطة فرضت نفوذاً وسيّست كل الأمور لصالحها حيث يتم الانغلاق الأيديولوجي ، ويصبح كل شيء موجهاً أمام الفرد وهذا ما سماه هوركهايمر و أدورنو بالبربرية الممكنة Mecanisee والمسيبة إدارياً ، كما حلل هوركهايمر و أدورنو الظروف التي أثارت عواصفها الحرب العالمية الأولى ، والنتائج التي خرج بها المنتصرون ، وكانت النتيجة الفكرية والنظرية التي وصل إليها هوركهايمر و أدورنو أن التصادم لم يكن محصوراً بين الديمقراطية والفاشية ، إنما باعتقادهما كانت الأنظمة التي شاركت في هذه الحرب يسعى كلاً منها من جانبه للسيطرة وهيمنة قبضته على قيادة العالم ، وفق منهج متقدم وواع لحقيقة القوى المهددة لوجوده (2).

وهناك استنتاج آخر لهوركهايمر و أدورنو حول نتائج هذه الحرب وخاصة للمنتصر فيها ، وهو أن المكسب الذي حققه الحلفاء في هذه الحرب لم يُشكل بمنظورهما مرحلة جديدة في تاريخ البشرية بل مجرد وضع جديد للقوى المسيطرة وكأنها اكتشفت نمطاً جديداً ابتكرته لتؤكد على حقيقة عقلنتها للوسائل التي تمكنها من السيطرة على ما تقدر عليه ، إن الحرب شر هكذا اعتبرها هوركهايمر منذ انطلاقتها في عام 1914 ، إنها شر وحدث سلبي مطلق ، ولن يخرج فعلها بنتائج راديكالية على أصعدة الحياة بشكل عام ، من هنا كان غير متفق مع من يؤمن بالتغاول الفلسفي ، فهذا لم يكن سوى ابتعاد كامل عن الحقيقة ، وعلى العكس من ذلك كان هوركهايمر مشدوداً إلى أفكار شوبنهاور وفلسفته

(1) المرجع السابق ، ص 461 .

(2) المرجع السابق ، ص 462 .

التشاؤمية التي اعتبرها التجلي الحقيقي لواقعية الشر والمعاناة ، وهكذا ولد النقد عند هوركهايمر من التشاؤم ، كما أن التشاؤم عنده يولد الراديكالية التي اعتبرها أداة للتغيير ، والتغيير هو الرفض للواقع القائم ، فدراسته الدقيقة للنظرية الماركسية جعلته يستوعب النواة الأساسية لفلسفة التاريخ وللآليات الاجتماعية ، من هنا كان هوركهايمر قد تعامل مع الفكر الماركسي باعتباره أداة علمية تضيء الواقع (1).

من هنا راح يحلل رؤاه في ضوء هذا المستوى المباشر للإخفاقات والنجاحات التي حققتها الثورة البلشفية في الاتحاد السوفيتي ، فكان له اتجاهين : الأول لم يعتبر النجاحات التي حققتها الثورة متكاملة في التطبيق - بعدما استلم ستالين مقاليد السلطة - كما يعتبرها الشيوعيون المؤمنون بنتائجها ، أما في الاتجاه الثاني لا يراها إخفاقاً كما رآها البيورجوازيون المعادون لها ، بل يرى الإخفاق والنجاح في الثورة قد يتجزأ عبر عملية التتوير نفسها ، و" لهذا فإن أي نقد لثورة قامت بها الطبقة العاملة يحتم حقيقة فكرية اتصف بها هوركهايمر هي أنه كان واعياً باستحالة جعل الأشياء في حالة تطور دائم التقدم عبر فعل نقدي نظري ينطلق من خارج الطبقة العاملة وحركتها المنظمة " (2).

وقد رفض هوركهايمر متفقاً مع رواد المدرسة كلاً من الإصلاح الاشتراكي والديمقراطي في جمهورية فيمار* ، والسلطة البلشفية في الاتحاد السوفيتي ، ولأنهم لا يعترفون بأي فاعل تاريخي ، لا البروليتاريا ولا الحزب كما كان يريد لوكاش ، فإنهم شرعوا في نقد شامل للمجتمع الحديث وثقافته بصفة خاصة ، وقد كانت المسافة بينهم وبين الواقع السياسي والاجتماعي كبيرة ، لدرجة أن هؤلاء المتفقون اليهود المضطرون للمنفى ، لم يكتبوا إلا قليلاً عن المشكلة اليهودية ولم ينشروا تحليلاتهم الهامة عن معاداة السامية إلا في إطار الدراسة الشهيرة عن الشخصية المتسلطة ، وتدين هذه الدراسة إلى العلوم الإنسانية

(1) المرجع السابق . ص 462 - 463 .

(2) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص 63 - 64 .

* جمهورية فيمار Weimar

جمهورية تشكلت في ألمانيا بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى واستلام الإمبراطور غيوم الثاني ، وكانت تحت قيادة الاشتراكيين المعتدلين واستمرت حتى وصول النازي إلى الحكم في عام 1933 ، فبعد انهيار النظام القديم في ألمانيا تحولت البلاد إلى النظام الجمهوري ، وفي عام 1919 تم انتخاب جمعية تأسيسية من مختلف الأحزاب لتضع دستوراً لألمانيا ، وقد اجتمعت في فيمار وأصدرت دستوراً آخر للحكم الجمهوري ، وبموجب هذا الدستور الذي صدر في يوليو عام 1919 تولى فريدريك إيبرت منصب رئيس الجمهورية ، وقد عرف هذا الدستور باسم دستور فيمار والجمهورية باسم جمهورية فيمار ، ومن بين خصائص هذا الدستور إلغاء الولايات المستقلة ذاتياً في ألمانيا وإلى العمل على توحيد الأمة الألمانية كلها وإقامة حكم مركزي ، وكان على جمهورية فيمار بزعامة الاشتراكي لوبرت رئيس الحزب الديمقراطي الاشتراكي لن تعلق نتيجة لهزيمة في الحرب العالمية الأولى . (ميلاند . المقري ، مرجع سابق ، ص 265 - 266) .

الأمريكية بقدر ما تدين إلى جهودهم الخاص ، والتي لم تبدأ إلا في عام 1944 لتنتشر في عام 1950 ، أنهم يعتبرون العالم الذي يعيشون فيه عالم سقوط العقل ، أي سقوط الرؤية العقلانية للعالم ، ويمكن القول أنهم يتباكون على الرأسمالية القديمة التي كانت تحمل الحركة العقلانية الكبرى ، في حين أن عالم الأزمة الاقتصادية ، عالم الصناعة ، عالم النازية والستالينية ، ليس في نظرهم إلا عالم قوة النفوذ والسيطرة ، والذي يسعى إلى تحقيق المصالح المادية التي تدمر حياة العقل الفردية (1).

يقوم العقل الأداتي منذ لوك* بإحلال الأيديولوجيات المسخرة لخدمة السرب محله الأفكار ، ويستبدل انتصار الخصوصيات وعلى رأسها القوميات بكونية عصر التصوير ، فقد اختفت الصلة بين الفرد والمجتمع والتي كان يكفلها العقل ، وفي القرن العشرين شملت هذه القطيعة كل شيء ، ولم يعد الإنسان الحديث يسلك طبقاً للقواعد الكونية للعقل ، يقول هوركهايمر في كتابه (نقد العقل الأداتي) ، إن كلمة العقل تعني نشاط معرفة الأفكار واستيعابها ، وكان ذلك هو هدف البشر ، أما اليوم فعلى العكس ، فقد صار دور العقل بل وعمله الأساسي هو إيجاد وسائل في خدمة الغايات التي يتبناها كل فرد في لحظة معينة ، وهو يتهم فيبر باحتفائه بانتصار العقلانية الأدائية ، ويعبر فالتر بنجامين** عن نفس الفكرة

(1) تورين (الآن) ، نقد العداثة ، مرجع سابق ، ص 207 .

* جون لوك (1632 - 1704)

فيلسوف وطبيب ورجل سياسي إنجليزي ، سافر إلى فرنسا ومكث فيها من عام 1672 حتى عام 1679 ، وبعد عودته إلى إنجلترا وقف إلى جانب حزب الأحرار ضد حزب المحافظين فني إلى هولندا في عام 1683 ، وبقي فيها حتى اندلاع ثورة 1688 ، ثم عاد إلى إنجلترا وأصبح مفوضاً ملكياً للتجارة والمستعمرات ، ألف لوك عدة كتب ضمنها فلسفته العامة وأفكاره السياسية ، منها (رسائل حول التسامح) عام 1689 ، وكتاب (بحث في الحكومة المدنية) عام 1690 ، و (بحث في ملكة الفهم البشري) عام 1690 ، و (المسيحية المتمثلة) عام 1690 . وأهم كتبه هو كتاب (بحث في ملكة الفهم البشري) الذي ينتقد فيه لوك الأفكار القسرية التي كان نيكارت ينادي بها ويشرح منهجاً جديداً في المعرفة هو المنهج التجريبي ، وقد جاءت فلسفته السياسية منسجمة مع هذا المفهوم إذ كان ينطلق في فهم الظواهر السياسية من الواقع الحسي الملموس ، ويرى أن الإنسان في الواقع هو كائن عقلائي وأن الحرية لا تنفصل عن السعادة ، كما أن غاية السياسة وغاية الفلسفة واحدة ، أي البحث عن سعادة التي تكمن في السلام والانسجام والأمان ، فلا سعادة بدون ضمانات سياسية ولا سياسة لا تعمل على تسخير سعادة عقلانية . (الكوالي عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج 5 ، مرجع سابق ، ص 508 - 509 .

** فالتر بنجامين (1892 - 1940)

ولد في مدينة برلين . شارك في حركة شيوعية المناهضة لثيودور هوزفوية ، وشارك في مجلة (البدء) ، تابع دروسه في جامعة برلين عام 1912 ، وفي جامعة فرايبورج عام 1913 ودرس فيها الفلسفة قبل أن يعود إلى برلين ، وفي فترة الحرب العالمية الأولى ، ناضل ضمن حركة الطلاب الأحرار ، تعرف إلى أرنست بنوع خلال إقامته في سويسرا عام 1917 ، وكرس أطروحته لدراسة حول مفهوم النقد في الرومانسية الألمانية ، وعاد إلى برلين 1920 .

اكتشف الماركسية من خلال قراءته لجورج لوكاش . وفي عام 1935 ، قيل كعضو في معهد البحوث الاجتماعية ، في حين كان هو نفسه والمعهد منفيين في باريس ، وتعرف في فرانكفورت على هوركهايمر وأدورنو ، وعمل بالأخص مع الثاني ، حصل على تأشيرة دخول الولايات المتحدة الأمريكية بفضل مساعدة أدورنو ، ولحق بجامعة من اللاجئ عام 1940 يعملون على قطع جبال البرانس للعبور إلى ليبيا ، إلا أنه قبض عليه ، فأكدم على الانتحار عام 1940 . (بوتومور) (توم) ، مترسة فرانكفورت - مرجع سابق ، ص 190 - 191 .

بإحلال الخبرة محل ما هو معاش ، فالذات الفردية تقع عندما تستقل عن العقل تحت تبعية السلطة السياسية والاقتصادية ، وتحل الوسائل محل الغايات من حيث أن نظريات العقل كانت تهدف إلى تشكيل نظام يشمل ويرتب كل الكائنات ، بما فيها الإنسان و أهدافه وآماله ، ويمكن تحديد درجة العقلانية في حياة إنسان ما حسب درجة انسجام هذه الحياة مع هذا الشمول (1).

لقد تأثر أدورنو و هوركهايمر - شأنهما في ذلك شأن مانهايم - تأثراً كبيراً بالماركسية ذات التوجيه الفلسفي عند لوكاش وكورش ، ولكن على العكس من مانهايم ، تقبل منظرو مدرسة فرانكفورت القضايا الكبرى للماركسية ولكنهم تابعوا لوكاش وكورش في نقدهما للنظرية الماركسية اتجاهاً نحو الوضعية والعلمية ، ذلك لأنهم اعتبروا النظرية الماركسية نقداً للمجتمع الرأسمالي وأشكال معرفته وثقافته ، ومن ثم كان تأكيدهم مركزاً على الوعي والممارسة العملية والقيم الإنسانية ، ومع ذلك اختلفت مدرسة فرانكفورت عن لوكاش وكورش أيضاً في أنها بقيت بعيدة عن السياسة ، لأن أصحابها اعتقدوا بأن البروليتاريا ستفقد ما لها من دور تاريخي ثوري وتتدمج في المجتمع الرأسمالي (2).

تميزت نظرية مدرسة فرانكفورت عن المجتمع بطابعها التشاؤمي الواضح ، وتشابهت في ذلك مع مانهايم الذي تبني هو الآخر نظرية تشاؤمية عن المجتمع ، فقد دفعه ظهور الحكومات الاستبدادية الشمولية - النازية والفاشية - إلى القول بأن الاتجاه التاريخي للمجتمع الحديث يسير نحو زيادة المركزية والتفنتية والنزوية ، خاصة وأن النظم والمؤسسات السياسية والاجتماعية ، أخذت تفقد استقلاليتها بطريقة متزايدة ، فقد كان التصعيد الحتمي للتحويل نحو البيروقراطية ، وتزايد أعداد الخبراء الفنيين ، وتحويل المعرفة والثقافة إلى سلعة يمكن التلاعب بها لصالح النظام القائم ... الخ (3).

أما النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت فقد اهتمت بالحقيقة والصدق والعمومية والتحررية ، ومن ثم رفضت فكرة مانهايم القائلة بأن المعرفة ترتبط اجتماعياً بمواقع تاريخية معينة ، لأنها - أي دعوى مانهايم - تطمس معالم التمييز بين المعرفة الصادقة الصحيحة والمعرفة الزائفة ، لقد تشكلت مدرسة فرانكفورت في الفكرة الكلية التي يستند

(1) المرجع السابق ، ص 208 .

(2) عبد الرزاق جلي (علمي) وآخرون ، مرجع سابق ، ص 276 .

(3) المرجع السابق ، ص 277 .

إليها علم اجتماع المعرفة ، وذلك لأن أصحابها وحدوا علم الاجتماع بالوضعية ، ومن ثم لم تكن الماركسية في نظرهم علم اجتماع بهذا المعنى السابق ، فالماركسية في ذاتها تُعنى بالممارسة العملية والتحرير الإنساني ، وتصورت مدرسة فرانكفورت أن الحقيقة تُخلق من خلال الممارسة العملية التي يتحد فيها الذات والموضوع بطريقة جدلية ، لذلك كان المفهوم الهيغلي عن الشمول وتعبيراته في قوانين المجتمع والتاريخ هو الأساس التي استندت إليه النظرية المعرفية لمدرسة فرانكفورت ، ذلك أن النظرية النقدية لا تربط أشكال الفكر المختلفة بجماعات اجتماعية معينة ، بل تحاول أن تكشف عن الاتجاهات العامة التي تعبر عنها الظواهر الاجتماعية ، وبالتالي تستحضر في الشعور والوعي تلك التناقضات التي تتمثل في السلبية وانعدام انسجام الفرد مع المجتمع⁽¹⁾.

لقد كان هوركهايمر قبل عام 1933 يعتقد مثل ماركس ، أن العمل و الإنتاج سيعملان على انتصار العقل الذي يتعارض مع الربح الرأسمالي ، لكن عجز الحركة العمالية ثم تصفيتها وبعد ذلك قيام الستالينية محل النازية كعامل على تدمير الفاعلين التاريخيين ، قد دفعه إلى التخلي عن كل صورة لمملكة الحرية ، هذا التخلي هو ما يميز النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي ترفض أن تكون نظرية إيجابية للحرية والتحرر ، وفقد هوركهايمر ثقته في مسيرة السعادة والحرية ، ولأنه لا يريد أن يتخلى عن الأمل الذي وضعه في التنوير والعقل ، فإنه يعتقد أن هذا العقل عندما يحرر الفرد يدمره في الوقت نفسه بما أنه يجعله تابعاً لتقدم التقنية ، وبالتالي تتحطم الذاتية عندما يسيطر العقل الأداةي⁽²⁾.

أما أدورنو فقد ازداد رفضه للعقلانية العلمية في كتابه (الجدل السلبي) الذي عارض فيه تسلطية المؤسسات الاجتماعية التي تخنق الفرد ، ورأى أدورنو أن إخضاع العقل للتجربة الحسية أدى إلى إفقار كل من التجربة والعقل معاً ، وبذلك انتصر العقل الأداةي وسيطر على كل شيء بما في ذلك العقل والتفكير نفسه ، وهكذا اغترب الإنسان في المجتمع الشمولي الحديث - سواء كان رأسمالياً أو شيوعياً - وبرزت الوحشية واللاإنسانية التي أراد التنوير في الأصل أن يحاربهما ، فأصبحت لعنة التقدم المتواصل هو النكوص المتواصل ، وتزايد اغتراب الجماهير التي تموضعت وتشيات ، ووقعت مثل

(1) مرجع سابق ، ص 279 .

(2) تورين (الآن) ، مرجع سابق ، ص 209 .

حكامها في نفس الشبكة المخيفة التي تثبت الوضع القائم ، ولا تدرك الذات أنها تحولت إلى موضوع لأن عملية اليمين بدأت منها ، كما أنها غفلت عن هذا التحول تحت تأثير النشوة التي استشعرتها نتيجة انتصارها على الطبيعة و تحررها من الواقع الخارجي⁽¹⁾.

ويمكن القول بناء على ذلك أن العقل ليس هو السلطة البشرية التي يمكن الاحتكام إليها عند مواجهة تسلط لا إنساني ، لأنه - أي العقل - هو المسؤول عن هذه اللاإنسانية ، فهذا العقل ينبع من إرادة التسلط ، وهذه الصلة العميقة التي تربط العقل بالتسلط ليست سمة مميزة للعقل الأداتي أو العلمي فقط ، وإنما هي سمة تميز كل عقل حتى لو حاول المقاومة وطالب بالتغيير كما في العقل الجدلي ، ومثلما انطبع العقل بالتسلط ، فإن الوعي الإنساني أيضاً انطبع بالتسلط ، وليس لهذا الفساد الذي أصاب الذات الإنسانية بداية تاريخية ، بل ينبع ونما من داخلها بشكل متزايد ، أنه ميل طبيعي في العقل ، وبالتالي من الصعب الإيمان بأن الذات تستطيع بما لها من قدرة تنويرية أن تلغي الظروف المغترية التي خضعت لها ، فقد حاول العقل أن يُحرر الإنسان - بوصفه ذاتاً - من سيطرة الطبيعة ، إلا أنه استعبده بوصفه موضوعاً لسيطرته ، وهذا الانقلاب من الذات إلى الموضوع يصعب إدراكه بالعقل⁽²⁾.

وينتقد هابرماس هوركهايمر وأدورنو لأنهما حبسا نفسيهما داخل التشاؤم باختزالهما العقل إلى حدود الأدوات ، فقد ركزت أفكار هوركهايمر وأدورنو الأساسية على نجاح النزعة التقنية وانتصار السلطات الشمولية التي تنزل بالمجتمع إلى مستوى معسكر عمل إجباري ، هذا التماهي بين العقل والتسلط المطلق هو المبدأ الأساسي في فكر هوركهايمر وأدورنو والذي يكمن وراء فكر كل أعضاء مدرسة فرانكفورت مهما كانت الاختلافات بينهم⁽³⁾.

لقد احتل نقد ومعارضة الوضعية مكاناً بارزاً ، ومقابل الوضعية ظهرت مقولة العقل كفكرة فلسفية ، على اعتبار أن هذا العقل قادر على اكتشاف جوهر الظواهر الذي يختلف جزئياً عن المظاهر السطحية ، وتم تصور العقل بمعنى هيغلي خالص ، بوصفه مرتبطاً تماماً بالحرية ، ولهذا - حسب وجهة النظر تلك - تتطابق معرفة العالم من ناحية ، والتصميم على القيم الأصيلة من ناحية أخرى ، وهو التطبيق الذي عبر عنه هوركهايمر بقوله أن التفكير الصائب و الإرادة القويمة تربط بينهما علاقة مساندة متبادلة⁽⁴⁾.

(1) أبو السعود (عظيات) ، مرجع سابق ، ص 72 .

(2) المرجع السابق ، ص من 72 - 73 .

(3) تورين (الآن) ، مرجع سابق ، ص 210 .

(4) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 58 .

إن نقد هوركهايمر للوضعية قاده إلى نقد الأيديولوجيا ، إذ انطلقت نظرية هوركهايمر النقدية من النقد الجدلي للمجتمع والاقتصاد والسياسة إلى نقد الأيديولوجيا لغرض تحويل المجتمع وتغييره ، ويرى هذا الفيلسوف أن من مهام النظرية النقدية التخلص من عبء الواقع عبر عقلنته ، بمعنى التحرر من خلال فهم العالم عقلاً ، ومع أن هوركهايمر كان قد انطلق من فهم ماركس في نقد الأيديولوجيا ، نلاحظ أنه يعتقد بأن رؤية ماركس لم تكن كافية لتقديم الإيضاحات اللازمة لتغيير الواقع المعاش .

وقد اندمج نقد الوضعية أو نقد النزعة العلمية المغالية* ، مع التقويم النقدي للعقلانية العلمية والتقنية كشكل جديد من أشكال الهيمنة التي ميزت النظام الرأسمالي فسي المجتمعات الصناعية المتقدمة في القرن العشرين ، ومثل ذلك الجانب الأول من تأكيد مدرسة فرانكفورت المتزايد على الأيديولوجيا باعتبارها قوة كبرى تطيل من أمد الهيمنة والسيطرة والتسلط ، ومن ثم تأكيد المدرسة على نقد الأيديولوجيا كعامل هام في عملية الانعتاق والتحرر (1).

أما الجانب الثاني لتأكيد المدرسة ، فقد ركز على تحليل ونقد المواقف اللاعقلانية في المجتمع الحديث ، وأدى ذلك إلى اهتمام المدرسة بعلم نفس الفرد ، وبنظرية التحليل النفسي ، كعنصر ضروري في أية دراسة للعلاقة بين الظروف الاجتماعية وحركات التغيير الاجتماعي ، والاهتمام الواضح بدراسة الظروف التي أدت لظهور الحركات الفاشية ، وفشل البروليتاريا بأوروبا في أن تصبح قوة ثورية (2).

المبحث الثالث : النقد الثقافي

كانت علاقة أدورنو بالمعهد حتى عام 1938 غير رسمية ، وركز اهتماماته على مجال الثقافة وبخاصة الموسيقى والتحليل النفسي ونظرية علم الجمال ، ولم تكن النظرة الفلسفية التي طورها - أدورنو - خلال هذه الفترة مدخل إلى نظرية اجتماعية جدلية ، وإنما

* النزعة العلمية المغالية أو المفرطة (Scientism)

نزعة ترى بأن العلم فكر على معرفة كل الظواهر ، وعلى وضع حل لكافة المشكلات الواقعية . وتهدف إلى جعل العلم بمفهومه الأمبريقى هو الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة ، وتعني هذه النزعة لدى هابرماس - كما سنرى لاحقاً - الاستخدام المزوج للعلم كوسيلة عبر التطور التقني لوسائل الاتصال في الوصول إلى الجمهور ، بمضاعفة الحافز الذهني نحو الإيمان بالعلم كنزعة نهائية ، وبوساطة وسائل علمية ، لتأمين هدف نهائي هو إبقاء الهيئة الرسمية وتفكر الرسمي للدولة والمؤسسات باعتبارها نتاجاً علمياً يولكب نتائج الحضارة العلمية المزدهرة صناعياً . (بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 211) .

(1) المرجع السابق ، ص ص 58 - 59 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 58 - 59 .

كانت أقرب لما أطلق عليه بعد ذلك (الجدل السلبي) ، ذلك الجدل الذي يعد نقداً لكافة النظريات الفلسفية والنظريات الاجتماعية ، وهكذا فإن موقفه الفلسفي مختلف تماماً عن موقف هوركهايمر وماركيوز ، حيث حاول كل منهما صياغة نظرية اجتماعية جدلية إيجابية ، كما ابتعد أدورنو عن الماركسية أكثر من غيره من رواد المدرسة ، وقد عرض رأيه عبر محاضراته الافتتاحية بجامعة فرانكفورت (واقع الفلسفة) عام 1931 في الفلسفة التي أدعى أنها جدلية ومادية في آن معاً ، ولكنها لم تكن مادية ولا جدلية بأي معنى من المعاني ، واختلف عن ماركس طوال حياته من حيث أن فلسفته لم تشمل على نظرية للفعل السياسي (1).

لم يول أدورنو أي اهتمام جدي على الإطلاق لتحليل ماركس الاقتصادي وعلاقته بنظريته عن الطبقات ، كما رفض نهائياً فكرة نظرية للتاريخ ، التي تعتبر من أهم العناصر في فكر ماركس ، ولم يستبق أدورنو منذ قراءته لكتابات لوكاش ، سوى المستوى السلبي من النقد الأيديولوجي ، نقد الوعي البورجوازي ، بينما لم يحتفظ ببرنامجه الفعل السياسي المرتكز على تفسير ماركسي للتاريخ ، على عكس هوركهايمر وماركيوز اللذين تخليا فقط عن إيمانهما بالامكانية الثورية للطبقة العاملة (2).

يمثل النقد الثقافي الإسهام الرئيسي لأدورنو في النظرية النقدية ، وهو ما يوضحه البحث الذي كتبه مع هوركهايمر بعنوان (ديالكتيك العقل) عام 1944 ، والفكرة الأساسية لهذا الكتاب هي التدمير الذاتي للتطوير ، أي التدمير الذاتي للعقل ، لأن الوضوح الزائف في الفكر العلمي والفلسفة الوضعية للعلم ، جعل الوعي العلمي الحديث بمثابة المصدر الرئيسي للانحطاط الثقافي ، وكنتيجة لهذا الانحطاط تغرق البشرية في نوع جديد من البربرية بدلاً من الوصول إلى حالة إنسانية حقيقية ، وهكذا يربط أدورنو نقد الوضعية بنقد العلم والتكنولوجيا ، وهو النقد الذي يُنذر بالتعامل اللاحق معهما بوصفهما أيديولوجيات ، تؤدي إلى تكوين أشكال جديدة من الهيمنة وتساعد على نموها ، أما نقيض الفكر العلمي فيقدمه الفن الذي يعتبره أدورنو أداة النقد الراديكالي للمجتمع المعاصر (3).

(1) المرجع السابق ، ص 48 - 49 .

(2) المرجع السابق ، ص 49 .

(3) المرجع السابق ، ص 49 - 50 .

لقد عاش أدورنو فترة المنفى مع مدرسة فرانكفورت في الولايات المتحدة الأمريكية، وعاش هناك طبيعة الحياة الاستهلاكية للنظام الرأسمالي المتطور، ووجد الكثير من الوسائل المغربية التي ترتبط مباشرة بالفن الذي اهتم به أدورنو بشكل خاص ، فقد وجد في أمريكا كل الوسائل الفنية من سينما وأسطوانات وأفلام أكثر مما كان يجده في أوروبا ، وهذا ما ساعده على أن يتوغل أكثر في التحليل النقدي لطبيعة مكانة الفن في المجتمعات المعاصرة التي بلغت مرحلة متقدمة من الاستهلاك ، إذ تداعت كل الأسباب الموجبة لتطوير مسيرة النقد الجمالي حيث ربطها أدورنو بأجهزة الدعاية والدور السياسي الاقتصادي لأجهزة الاستهلاك الجماهيرية ، وبذلك توصل إلى اكتشاف حقيقة الثقافة المصنعة (1).

فالمقال الثاني المهم في الكتاب ، كرس لموضوع واحد أصبح من أهم الموضوعات الرئيسية لمدرسة فرانكفورت ، وهو صناعة الثقافة Culture industry ، والفكرة التي يقدمها أدورنو هنا ليست هي فرضية ماركس القائلة بأن الأفكار السائدة في كل عصر هي أفكار الطبقة السائدة ، وأن التكنولوجيا الحديثة زادت التأثير الذي غرست به هذه الأفكار في المجتمع ككل ، ففي مقابل هذه النظرة الماركسية ، يرى أدورنو أن التكنولوجيا والوعي التكنولوجي قد أنتجتاً ذاتهما ظاهرة جديدة في شكل ثقافة جماهيرية mass culture نمطية ومنحطة ، تجهض النزعة النقدية وتخرسها (2).

وأدورنو الذي اهتم بتحليل ودراسة الفنون نقدياً ، الأدب ، الموسيقى ، ... الخ ، حصر في النهاية اهتمامه بدراسة وتحليل علم الجمال حتى كوّن بالنتيجة نظريته النقدية في علم الجمال ، وقد بدت اهتمامات أدورنو في هذا المجال منذ كتابه (ديالكتيك العقل) حيث خصص فيه جزءاً لدراسة النصوص الأدبية من حيث تشكيلها كظاهرة متعلقة بقضية الاعتراب الفكري في المجتمع الرأسمالي ، ولاحظ أدورنو الذي ركز كثيراً على استلاب الوعي إن إخضاع الفن والثقافة عامة لفعل التصنيع هو مؤشر دقيق على الأزمة التي تعيشها قضية الاستقلال الذاتي للفن البورجوازي المرتبط في الآن نفسه بأزمة إغراق العقل وانهيائه داخل الأيديولوجيا السائدة (3).

وعندما ركز أدورنو تحليلاته في مراحل المتقدمة في مجالات الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي نجد أنه ربطها بأبحاثه السابقة في علم الجمال، ففي عام 1966 أصدر

(1) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 468 .

(2) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 50 .

(3) طاهر (علاء) ، مرجع سابق ، ص ص 69 - 70 .

كتابه (الجدل السلبي) الذي يعتبر بحق صلة الوصل بين التأسيس الفلسفي السوسولوجي لفكره النقدي وبين توجهه التام نحو علم الجمال لاحقاً ، في هذا الكتاب تجاوز أدورنو أطروحاته الفكرية التي توقف عندها في كتابه (ديالكتيك العقل) الذي حدد فيه مهمة اتهام العقل بالتقصير ، بينما نجده في (الجدل السلبي) يحد من هذا الاتهام ، ويجد للعقل في كتابه هذا ما سماه بالتفكير الثاني ، إنها حركة جديدة داخل العقل تناضل ضد العقل يعززها العقل نفسه ، أي أن العقل يتحول إلى رقيب على ديمومة جدليته بعيداً عن سيطرة الوعي العادي لفكر المؤسسات (1).

وبذلك استطاع أدورنو أن يجعل من هذا الكتاب ليس كنظرية نقدية جمالية فحسب، بل كنظرية تنويرية تحمل فكره الجدلي النقدي الذي يجنبه من السقوط في شبكة الاستلاب التي يحيكها الواقع في حركته المتبدلة .

لقد اعتمد أدورنو في تحليله على النموذج الاجتماعي - السياسي في فترة عشرين عاماً ما بين 1930- 1950 ، وهي مرحلة تمثل حالة المجتمع الصناعي المتقدم في مجال التكنولوجيا التي أنشئت في ظل نظام يحميها من أي عرقلة ، ووجد إن الفن ارتقى بكل فروعه تبعاً لارتقاء التقنية المتعلقة بالأجهزة الرسمية التي هيمنت لتخدم طبقة معينة ، هنا بالتأكيد يأتي تقدم الرأسمالية بنمط إنتاجها على حساب باقي الطبقات المسحوقة ، ويعطي أدورنو مثلاً حول مجال الموسيقى التي أضحت إنتاجها بيعاً وشراء ولم تعد هواية ، وأصبحت لها هوية جديدة ، مقتصرة على طبقة معينة كسلعة لا يقدر أن يشتريها إلا من يملك مالا ، ومن لا يدفع مالا لا يستطيع أن يتمتع بها كفن (2).

من هنا نجد أدورنو يربط بين الفن والنقد الراديكالي للمجتمع المعاصر ، فالفن عنده يحمل أهدافه الوظيفية النقدية والثورية لأنه من الواجب عليه أن يخلق عالماً جمالياً ولا يكون صوتاً للسلطة استهلاكياً ضحلاً قصير المدى ، بل عليه أن يكون صدى لطبقة ذات منفعة اجتماعية ، يمكن عندها لهذا الفن أن يعيد قيمته وعقله باتجاه الحلم ، من أجل إعادة ما استلب منه بشكل جعله بعيداً عن هويته الحقيقية (3).

(1) المرجع السابق ، ص 70 .

(2) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 470 .

(3) المرجع السابق ، ص 470 .

والفن برأي أدورنو لكي يكون كما ينبغي عليه أن يكون فناً تقنياً يجب أن يحتوي على وسائله ووظيفته الاجتماعية ، ورأى أن صناعة الثقافة وإنتاجها المزيف باتت تشكل خطراً على مجمل الإنتاج الفني ، لأنها تؤدي إلى الانحلال والاستهلاك ، وبذلك يغيب الفن عن أن يكون ذا وظيفة تثيرية ، وهنا يقف أدورنو وبتشاؤم ليلغي الفن نهائياً من الوجود إذا لم يؤدِ وظيفته التي يريدونها منه ، لأنه ضد المبدأ القائم على أن يكون الفن ملكاً للسلطة ، حتى ولو كان هذا الفن في دولة اشتراكية ويعبر عن أيديولوجيتها الرسمية ، لأنها سلطة و الفن معها سيغرق في سطحيته ولن يكون أداة لتغيير الواقع القائم (1).

ونستنتج من ذلك أن الفن يسعى عبر صورته وأشكاله الجمالية للكفاح من أجل تحقيق الشكل الأعلى للحرية وهو الحياة بدون قلق ، فالإنسان في حياته اليومية الواقعية ، يساوره القلق بكل أشكاله وأنواعه على كل جانب من حياته ، والفن هو الوحيد القادر على تحقيق المخيلة التي يختفي فيها القلق ، فالعقل الجمالي إذا صح التعبير ، هو الصورة الوحيدة للعقل الذي يتعامل بها مع الواقع ، وقد انتقل هذا المبدأ إلى المؤسسات طبقاً لمبدأ المردود ، وتحول العقل بالتالي إلى أداة للقمع وكبت الحرية ، فالتقسيم الاجتماعي للعمل يهتم بمدى ما يقدمه هذا التقسيم من نفع للجهاز الإنتاجي القائم ، أكثر مما هو لصالح الفرد ، وأصبحت الإنتاجية غاية في ذاتها ، رغم أنها بدأت كوسيلة لسد حاجات الإنسان ، والتقليل من العوز .

كما نستنتج أن أدورنو يرى في الجمال والفن دعوة لتفتح الحواس ، ومن ثم فالأعمال الفنية الحقيقية تحوي عنفاً وخطراً يهدد الشكل القائم للوجود ، ذلك لأن الطابع الحسي للجمال يوحي بشكل مباشر بالحصول على السعادة من خلال الفعل وليس من خلال التأمل النظري للوجود ، فالعمل الفني يفلت من أسر السلطة القائمة حين يوقظ الحس ، دون أي شعور بالإثم أو العار، وإنما يعمق الشعور بالسعادة ، فلم يعد الفن الجميل هو الشعور بالذمة بلا غرض ، وإنما هو جميل في ذاته ، فأن التخلي عن الشكل الجمالي بمثابة التنازل عن المسؤولية ، ويحرم الفن من الشكل الذي بواسطته يستطيع أن يخلق الواقع الآخر في داخل الواقع القائم ، وهو عالم الأمل .

لذلك فقد أصبح الفن هو الأمل الذي يمكن من خلاله المحافظة على استقلال الفرد، من طغيان عقل السلطة والهيمنة الذي يطبع كل الأفراد بطابعه ، ويتجاوز الفن هنا مع

(1) المرجع السابق ، ص 472 .

الثقافة كأخر الدفاعات التي يمكن أن يحتمي بها الإنسان ضد غزو الحياة الاستهلاكية ، والتي تنذر بالقضاء على العقل ، فالقصد من الفن بشكل عام هو مناهضة الواقع وكشف المكبوت والمقموع فيه عن طريق إدخاله في علاقات جديدة ، مختلفة عن تلك العلاقات التي يقوم عليها الواقع الفعلي ، لأن الفن قوة الاحتجاج الإنساني ضد قمع السلطات التي تؤثر في الواقع ، فالفن الذي نراه في الثقافة المعاصرة هو فن ممزق ، ويعبر عن المجتمع الممزق ، ولهذا فإن الفن الحقيقي غير مسموح له بالتواجد ، لأن منظومة الحضارة الآن تعتمد على قيم التبادل ، والذي لا يستطيع الدخول في هذه المنظومة يبقى غير معترفاً به ، من قبل السلطة التي تؤثر في الواقع .

لقد اهتمت مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافية ، أي بتجليات ومنتجات الوعي البشري ، وتضمن ذلك اهتماماً خاصاً بالفرد كمركز للفكر والعمل ، واهتمت المدرسة أيضاً بعلم النفس ، خاصة التحليل النفسي ، فقد استمد هوركهايمر من دراساته المبكرة لكانط حساسية بإزاء أهمية الفردية، كقيمة لا ينبغي طمسها على الإطلاق تحت متطلبات الجماعة ، ورأى أن علم نفس الفرد يكتسب أهمية متعاظمة في فهم التاريخ (1).

عرض هوركهايمر لأسباب التركيز على الأوجه الثقافية للمجتمع الحديث ، أي على تكوين الأفكار والمواقف ، وبخاصة على دور الأسرة ودور المؤسسات الاجتماعية الأخرى ، في خلق الشخصية الاستبدادية ، وفي مرحلة عمل المعهد في المنفى، اندمجت تلك التحليلات بدراسة النزعة الاستبدادية في مشروع بحثي واسع النطاق عن معاداة السامية ، أطلق عليه (دراسات في التحيز) ، وقد أدى هذا المشروع إلى صدور دراسة هامة هي (الشخصية الاستبدادية) Authoritarian personality ، وقدم هوركهايمر وأدورنو في موضوع آخر تفسيراً يغلب عليه الطابع السوسولوجي لظاهرة معاداة السامية ، وبخاصة في مقال (عوامل معاداة السامية) المنشورة في كتاب (جدل التنوير) (2).

كما ناقش هوركهايمر طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وذلك من خلال تحديده لمفهوم الجماعة الاجتماعية، ومن ثم أكد على أن هذه الجماعة إنما تعتبر بمثابة كل اجتماعي، وهكذا فإن الفرد يتفاعل مع ذلك الكل الاجتماعي باعتباره جزءاً منه، وإن تفاعله هذا مع الجماعة أو ذلك الكل إنما يعد أيضاً خاصية أساسية من خصائص وجود الجماعة (3).

(1) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 51 - 52 .

(2) المرجع السابق ، ص 53 - 54 .

(3) حسن عبد البري (اسماعيل) ، بناء المجتمع ونظمه ، ط1 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1983 ، ص 115 .

ففي مقاله (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) ذهب هوركهايمر إلى أن غاية العلم الوضعي البورجوازي هو تحقيق المعرفة الخالصة وليس الفعل ، ففي الوقت الذي تنهض فيه النظرية النقدية على أساس الفعل أو الممارسة العملية praxis ، والنظر إلى المعرفة ليس باعتبارها بمثابة محصلة آلية ، ولكنها تتطلب مقابلة النشاط مع الفكر ، عمدت النظرية التقليدية الوضعية إلى عزل الفكر عن الفعل ، مؤكدة سلطة الملاحظة على الخيال ، ومدافعة عن مناهج العلوم الطبيعية وبخاصة البيولوجيا ، من أجل استخدامها في تحليل الظواهر الاجتماعية والثقافية ، ومن ثم تحولت المعرفة إلى شيء يستقل عن الفعل الإنساني ، غير أن هذا النوع من البحث الخالص المجرد عن الأغراض والمصالح كان أمراً مستحيلًا داخل إطار المجتمع الرأسمالي ، لأنه يفترض وجود الباحث الذي يتمتع باستقلال ذاتي ، فلقد كان العلم البورجوازي - بما في ذلك العلم الاجتماعي - مرتبطاً بالتحكم الفني وبالسيطرة التكنولوجية وأيضاً بالعقلانية الواسطية ، ولذلك أقام هوركهايمر تمييزه بين النظرية النقدية والنظرية التقليدية ، على أساس أن النظرية النقدية ترفض الوهم البورجوازي بوجود الباحث العلمي المستقل والمعرفة الموضوعية المحايدة سياسياً ، ذلك لأن النظرية النقدية تُسلم بعلاقة وثيقة بين المعرفة والمصالح ، غير أن المعرفة لا تنتج بطريقة آلية أوتوماتيكية ، بل تتطلب تدخل إيجابي من جانب المتقنين ، ومن ثم نجد أنه في الوقت الذي رفضت فيه مدرسة فرانكفورت علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، قدمت صيغة لمفهوم المفكر أو المتقف الحر ، حيث نرى أن المتقنين هم وحدهم الذين يستطيعون أن يكشفوا بطريقة واعية عن القوى السلبية المتناقضة التي تعمل في المجتمع ، وذلك من خلال انشغالهم بالفكر النقدي وبالمصالح التحررية (1).

لقد طورت مدرسة فرانكفورت فكرة النزعة النقدية الأصيلة ، وذهب رواد المدرسة إلى أن مناهج العلوم الاجتماعية يجب أن تكون ملائمة لموضوعاتها ، ونظراً لأن هذه الموضوعات غير خارجية وغير ثابتة ، تنتج من خلال الفعل البشري ، لذلك يتعين على منهج العلم الاجتماعي أن ينطلق من المفاهيم والمبادئ الخاصة بالموضوعات ذاتها ، لا من مظاهرها أو واقعها السطحي ، فلا تُعرف موضوعات العلم الاجتماعي إلا من خلال الممارسة العملية أي من خلال الذات ، ويترتب على ذلك أن يكون الصدق أو الحقيقة عبارة عن لحظة للممارسة الصحيحة الصادقة، ولكن ماهي الممارسة الصحيحة ؟ يرى هوركهايمر إن العمل الصحيح الصادق أو الفعل الصحيح هو ذلك العمل أو الفعل الذي يرتبط بالمصالح

(1) عبد الرازق جليبي (على) وآخرون ، مرجع سابق ، ص من 279 - 280 .

التحررية أو الاهتمامات المتحررة ، التي تتميز عن مصالح و اهتمامات الجماعة أو الطبقة
بعموميتها وأصالتها واعتمادها على الصدق (1).

وبالمثل طورت مدرسة فرانكفورت - خاصة هوركهايمر و أدورنو - نظرية عن
المجتمع الجماهيري والثقافة الجماهيرية ، حيث ذهب أصحابها إلى أن الرأسمالية
أصبحت أكثر مركزية ، كما أصبح بناؤها الاجتماعي يتجه نحو الذرية
والتفتيتية بشكل متزايد ، ففي القرن التاسع عشر عملت البورجوازية على توسيع المجال
الشعبي ، وانفصلت المؤسسات عن الدولة التي من خلالها يديرون أعمالهم ومشروعاتهم
وينظمون ثقافتهم ، غير أنه مع تطور الاقتصاد والسياسة وتزايد الاتجاه نحو المركزية ،
ظهرت بعض الأيديولوجيات التي أكدت ضرورة الامتثال للنظام الاجتماعي ، وقد ترتب
على ذلك انكماش مجال العمل الشعبي الجماهيري، ولم يعد البناء الاجتماعي يحتوي على
نظم ومؤسسات مستقلة وقوية تضمن وتدعم القيم الفردية ، ومن ثم اختفى الفرد الحر
المستقل ، وفي هذه العملية بدأ العلم يقوم بدور وسائلي نفعي، وأصبحت المبادئ العلمية
وغير الإنسانية والتي يعتمد عليها العلم البورجوازي متغلغلة في المجتمع ككل ، الأمر
الذي أدى إلى ظهور نمط جديد من السيطرة استند على التكنولوجيا والبيروقراطية ، من
هنا أصبح كلاً من الوعي والثقافة أكثر اغتراباً عن مجال الفعل والقيم والممارسة العملية
الإنسانية ، كما أصبحت العلاقة بين الأفراد علاقة بين الأشياء (2).

لذلك يؤكد هوركهايمر على أن نظرية علم الاجتماع يجب أن تكون نقدية ولا تهتم
بما هو ظاهر فقط ، ولكن عليها أن تكشف عن تلك العلاقات الكامنة بين الأشخاص من
أعضاء المجتمع بعضهم ببعض ، حتى تتمكن في النهاية من التعرف على ما يكمن خلف
هذه العلاقات وما تتضمنه تلك النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع ، ولكي يواجه خطر
الوضع العلمية ، صاغ هوركهايمر مفهوم النظرية النقدية ، الذي يعني ضمناً الإشارة
إلى الماركسية ، فقد أكدت الماركسية على الدور الإيجابي والفعال للمعرفة والإدراك ،
وعرفت النظرية على أنها ممارسة مستقلة أو عنصر نقدي في تحول المجتمع والثقافة (3).

(1) المرجع السابق ، من ص 280 - 281 .

(2) المرجع السابق ، من ص 277 - 278 .

(3) محمد علي (محمد) ، تاريخ علم الاجتماع : الرواد والاتجاهات المعاصرة ، دار المعرفة العلمية ، الإسكندرية ، 1984 ، ص من
544 - 545 .

لقد ركزت مدرسة فرانكفورت - خاصة أدورنو - على التحليل الثقافي ، واشتملت دراساتها على دراسة مشكلات في مجالات علم الجمال والأدب والفن والموسيقى ، كموضوعات تنتمي إلى ثقافة عليا أو ثقافة فكرية، فالثقافة وليس الاقتصاد أو السياسة ، هي مجال الوجود الحقيقي والجوهرى للإنسانية ، ذلك لأن الإنسانية تحدد أهدافها وغاياتها و تؤكد ذاتها من خلال الصور والأشكال الثقافية التي تقاوم الاندماج في البناء المغترب للمجتمع الصناعي (1).

ويمكن في هذا الصدد - كما ترى الباحثة - الإشارة إلى مفهوم العولمة Globalisation الذي صار في الثمانينات من القرن العشرين مصطلحاً مألوفاً في معاهد إدارات الأعمال الأمريكية وفي الصحافة الاقتصادية ، وكان يعني الحركة المعقدة لانفتاح الحدود الاقتصادية وليونة التشريعات ، مما يشجع النشاطات الاقتصادية الرأسمالية على توسيع حقل عملها ليشمل المعمورة برمتها ، والتطور الهائل لوسائل الاتصال أعطى لهذا المصطلح معنى ومصداقية ، كما قضى على المسافات والحواجز.

ولا ننسى إن مفهوم العولمة الذي ظهر في الستينات ، وبدأ رواجه ابتداء من الثمانينات ، وتآلق في التسعينات ، يعبر عن حقيقة قديمة تمتد جذورها في عصر النهضة الأوروبية، عندما بدأت القوى الأوروبية تنشر نفوذها خارج القارة القديمة ، فتظهر أشكال الامبريالية الغربية كما هي متجلية في أنواع الاستعمار المختلفة ، ومن هنا يرى الباحثون إن العولمة امتداد لما بعد الاستعمار ، وإنها استثمار مكثف للتفوق الغربي لتدمير التنوع الثقافي العالمي بنية تسهيل السيطرة .

وتشمل ظاهرة العولمة كثيراً من الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية، ولذلك يمكن القول بأننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: أن هناك الآن سيلاً أشبه بالطوفان في الأدبيات التي تتحدث عن هذا الموضوع ، ولم يعد الأمر يقتصر على إسهامات الاقتصاديين وعلماء السياسة أو المهتمين بالشؤون العالمية ، بل تعدى الأمر ليشمل إسهامات الاجتماعيين والفلاسفة والإعلاميين والفنانين وعلماء البيئة والطبيعة... الخ ، ولا غرو في ذلك لأن قضية العولمة لها من الجوانب والزوايا مما يثير اهتمام كل هؤلاء.

وفي الحقيقة يحمل هذا الكلام دلالات حقيقية مهمة ، فمن الباحثين من يرى أن العولمة هي التدخل الواضح في أمور الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة ، دون اعتداد بالحدود

(1) عبد الرزاق جلبى (علمي) وآخرون ، مرجع سبق . ص 278 .

السياسية أو القومية ، ومنهم من يرى أن العولمة مرحلة تاريخية محددة أكثر منها ظاهرة اجتماعية ، ومنهم من يرى فيها مجموعة ظواهر اقتصادية أو هيمنة النظام العالمي الجديد ، أو هي اتجاه الحركة الحضارية نحو سيادة نظام واحد تقوده في الأغلب قوة واحدة، وتمثل في التبادل التجاري والثقافي السلمي ، وتصل إلى حدها الأقصى بالإكراه عن طريق الحروب والغزوات .

ففي مجال السياسة ثمة ظاهرة تشكل العولمة وهي ظاهرة تكوين حركات سياسية، تعمل على مستوى عالمي ، ولم يعد سور الصين العظيم يمنع من الامتداد حتى نهاية العالم، فقد تكونت أممية اشتراكية على مستوى العالم كله ، جنباً إلى جنب مع حركات سياسية ، أو منظمات أعمال ، ومنظمات إنسانية عالمية ، كل هذا له صلة بالصراع بين الشعوب ، وبمفهوم المجتمع المدني العالمي والعولمة السياسية .

ومثلما تأثرت سيادة الدولة بفعاليات عملية العولمة وتداعياتها ، تأثر مفهوم الدولة كذلك وتغير طابعه ونطاقه وأسلوب تحقيقه أيضاً ، فلم يعد مفهوم الأمن مرادفاً لمعنى حماية الدولة ومصالحها ضد التهديدات الخارجية أو الداخلية ، بل أصبح مفهوماً يشير إلى ظاهرة مجتمعية شاملة متكاملة ، فأصبحت مسؤولية مشتركة بين مختلف الأجهزة الأمنية والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية القائمة في المجتمع .

الأمر الذي دفع مؤسسات القطاع الخاص ومنظمات المجتمع المدني إلى الاضطلاع على القيام بهذه المهمة والمشاركة في مواجهتها ، مما يعد تحولاً خطيراً وتطوراً مهماً في مفهوم الأمن وآليات مباشرته ، بل أن مصادر تهديد الأمن لم تعد تتبع من داخل البيئة المحلية أو الإقليمية وحدها ، بل أصبحت تصدر كذلك من شتى التطورات والأحداث والمشكلات العالمية عابرة الحدود مثل : تجارة المخدرات ، وغسيل الأموال ، والهجرة غير المشروعة ، والإرهاب الدولي ، ودعاوي حماية الأقليات ، فضلاً عن تأثير أوضاع الأمن الداخلي للدولة بفعل الكوارث الطبيعية كالزلازل والبراكين وانتشار الأوبئة ، وتآكل طبقة الأوزون... الخ ، وما لكل ذلك من انعكاسات سلبية على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للدولة، مما يعني في مجمله أن أمن الدولة والمجتمع واستقرارهما الداخلي يتأثر سلباً وإيجاباً بما يجري من أحداث أو تطورات خارج حدودها ، وربما في مناطق تبعد عنها كثيراً من الناحية الجغرافية (1).

(1) الزيات (السيد) ، هل تتلشى الدولة في ظل العولمة ، مجلة تحديات ثقافية ، العدد 4 ، القاهرة ، 2001 ف ، ص ص 70 - 71 .

ونظراً لأنه لم يعد بإمكان أي دولة منفردة التعامل مع مثل هذه المعطيات والتصدي لها بنجاح فقد بات من المتفق عليه أن معالجة مثل هذه الأمور يقتضي قدراً من الترتيبات الجماعية والتعاون المشترك ، مما زاد الاهتمام بمسألة الأمن الجماعي والتشديد على ضرورته ، وحذا ببعض الباحثين كذلك إلى الحديث عما سموه نهاية الأمن الوطني⁽¹⁾.

ومن الناحية الفلسفية والفكرية ، فالمجتمع المدني العالمي هو ذلك المجتمع من الناس الذين يفكرون بشكل عالمي ، ويؤمنون بوحدة الجنس الإنساني ، وترابط مصيره ، وينشدون الضغط على صانعي السياسة ، لإنتاج سياسات مواكبة للسلام والتحرر الاجتماعي ، والتنمية الاقتصادية والثقافية المتوازنة لكل الشعوب ، مع احترام التعددية الثقافية والحضارية في الوقت ذاته.

وفي القلب من هذا المجتمع العالمي نجد منظمات وطنية وإقليمية عالمية ، تعمل في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان ، وتقديم مساعدات الإغاثة الإنسانية ، والنضال ضد تخريب البيئة العالمية والتسلح الذري والتجارب النووية ، والعمل على توسيع نطاق المبادلات والتدفقات العلمية للإبداع ، وبخاصة في مجال الفنون والآداب .

ولكن الواقع السياسي والاقتصادي في العالم كشف زيف كثير من الأفكار السابقة التي دعا إليها مفكرو العولمة ، فضلاً عن تمثلها في الاختراق الأمريكي الثقافي الذي بدأته أمريكا في اتساع دورها.

وفي معرض تحليله النقدي لطبيعة مكانة الفن في المجتمعات الصناعية الحديثة التي بلغت مرحلة متقدمة من الاستهلاك ، والربط بين الإنتاج الفني وبين أجهزة الدعاية والدور السياسي الاقتصادي لأجهزة الاستهلاك الجماهيرية ، اكتشف أدورنو حقيقة الثقافة المصنعة بحكم كون النشاط الثقافي المعاصر هو نتاج المجتمع الصناعي والتقني المتقدم الذي تغدو الثقافة فيه ثقافة ألية مستوعبة تمثل الواقع الصناعي المغترب وفكرة التخدير الفاقد لمحتوياته الجذرية بسبب تمثله داخل ثقافة جماهيرية استهلاكية عامة ترضي حاجة جماعية ، لتدعيم هيمنة الدولة ومؤسساتها، من دون أن تكون هذه الثقافة بحاجة لطرح نفسها بوساطة شعار صريح في كونها حقيقة جماهيرية ، كما هو الحال

(1) ضاهر (سعود) ، صدام الحضارات لرنك الختفين ، مجلة العربي ، العدد 452 ، بدون تاريخ ، ص 29-30 .

في الأنظمة الشمولية المباشرة عندما يسيطر على السلطة السياسية فيها حزب واحد أو دكتاتور فرد ، أو الاثنان في الآن نفسه (1).

إن الحاجات التي يليها هذا المجتمع الصناعي المعاصر ، مجتمع التكنولوجيا والصناعة المتقدمة ، الذي بات يسيطر على الفرد بشكل تجاوز كل أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع من قبل على أفرادهِ ، ويسير قدماً نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي ، هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري ، وهي خير وسيلة لخلق الإنسان التابع الخانع الذي يستغني عن الحرية ، وهكذا يكون الواقع التكنولوجي الراهن هو واقع استبعاد للإنسان.

وترى الباحثة أن الدراسات المعاصرة عن التكنولوجيا قد انقسمت إلى نوعين أولهما : ترى أن التكنولوجيا تمثل نقلة نوعية للحياة الإنسانية ، وأسهمت إلى حد كبير في القضاء على كثير من معوقات الحياة الإنسانية مثل تشخيص الأمراض وسرعة المواصلات ، ولا ينبغي دراسة التكنولوجيا المعاصرة من خلال نموذج معرفي ينتمي إلى المراحل السابقة من تاريخ الحضارة والتكنولوجيا ، وثانيهما: ترى أن التكنولوجيا المعاصرة أدخلت الإنسان في مشكلات جديدة لم تكن موجودة من قبل ، ويركز هذا الاتجاه على نقد التكنولوجيا ويتمثل هذا الاتجاه بشكل واضح في مدرسة فرانكفورت .

وهناك كثير من الأعمال الفنية التي اهتمت بتحليل أثر التكنولوجيا على الإنسان في الحضارة المعاصرة ، ونجد في هذه الأعمال نقداً للطابع الآلي للحياة المعاصرة في بدايات القرن العشرين ، وسخرية من الآلية بكل أبعادها ، وتقدم رؤاها عن أثر التكنولوجيا على صورة الحياة وكيف أنها تعيد صياغة الإنسان من جديد ، الذي يجد نفسه مرتبطاً بالآلة على نحو يقلل من علاقة الإنسان بالطبيعة والبشر من حوله ، فيتمسك مثلاً بالآلة الحاسبة التي دمرت حياته ، لأنه لا يتصور حياته بدونها ، وهذا يعني أن التكنولوجيا أسهمت في قولية الإنسان وصياغة حياته في صورة لم تكن موجودة من قبل ، بالرغم من أن التكنولوجيا هي المسؤولة عن تعاسته ، لأن وجود الآلات أدى إلى طرد آلاف العمال والموظفين من أعمالهم ، كما أنها تؤدي إلى تدمير علاقة الإنسان بالطبيعة وتؤثر في علاقة الإنسان بذاته وتصوره لها.

(1) هادي أحمد (قيس) ، الاغتراب عند أريك فروم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، 1980 ف ، ص من 48 - 49 .

إن الثورة التكنولوجية المعاصرة قد غيرت من مفاهيم الإنسان عن الواقع الذي يعيش فيه، لأنه لا يمكن للمجتمع المعاصر أن يعيش بقيم العصور الوسطى أو القيم التي أفرزتها الثورة الصناعية ، وإنما يتم استحداث قيم جديدة تتلاءم مع العصر الحالي ، ولهذا فإن التكنولوجيا المعاصرة تبشر بقيم وثقافة مختلفة تصطدم بالثقافة المحلية ، لأنها تقدم حياة تختلف فيها الفروق النوعية بين الثقافات فهي تقدم أدوات ووسائل واحدة لإنتاج الحياة ، وهذه الأدوات هي الوسائل التي يفكر من خلالها الإنسان في حل المشكلات التي تواجهه في الواقع مما أسهم في طرح أفكار متشابهة في معالجة قضايا المجتمع ، وقد أدت التكنولوجيا إلى بروز ثقافة عالمية جديدة تتجاوز الاختلافات النوعية لثقافات الشعوب ، وطرحت قضايا من قبيل : العولمة والهوية ، وأدى هذا لطرح أسئلة حقيقية مثل :-

- هل تهدد التكنولوجيا الحرية الإنسانية ، وتصبح أداة للسيطرة على الإنسان الذي ابتكرها ؟
- هل تقضي التكنولوجيا على القيم الروحية أم تسهم في تمتيتها في اتجاه أكثر عمقاً ، لأن تعقد التكنولوجيا المعاصرة جعلت الإنسان يدرك أبعاد الكون الذي لم يكن مدركاً من قبل ؟
- هل يمكن أن يحل الإنسان الآلي محل الإنسان في الإبداع الفني ؟
- هل يمكن للحاسب الآلي أن يحل محل العقل الإنساني ، لاسيما أن كثيراً من الفنانين يستخدمون الحاسب الآلي في إنتاج أعمالهم الفنية ؟

لقد أضافت التكنولوجيا المعاصرة امكانيات جديدة للإنسان لم تكن موجودة من قبل ، مما ضاعف من قدرة الإنسان على الإبداع الفني ، وأضافت فناً جديدة لم تكن موجودة من قبل مثل فن السينما الذي يعد من إنتاج التكنولوجيا ، وأضافت أجهزة جديدة لعرض الأعمال الفنية مثل الإذاعة المرئية والحاسب الآلي، وأسهمت الأدوات الجديدة في اكتشاف صور وأشكال من الجمال بل وأدى هذا لاستحداث قيم جمالية لم تكن موجودة في الحضارات القديمة والعصور السابقة، وأسهم هذا في تحرر الفن من كافة القيود المتوارثة عن التراث الكلاسيكي السابق ، وأدى هذا إلى ظهور رؤى جديدة للواقع والحياة .

كما أثرت التكنولوجيا على الأدب ، ولاسيما على عملية الكتابة ذاتها ، ذلك أن إدخال التكنولوجيا على عملية الكتابة ، وظهور ما يسمى بالكتاب الإلكتروني ، الذي يقدم النص من خلال وسائط مصاحبة ، جعلت بعض الأدباء يقدمون النص الذي يعتمد في تلقيه على الوسائط المتعددة ، أي النص الذي يتضمن الكتابة والصورة والحركة ، وهذا لا يعني مجرد تغيير في الأداة التي يستخدمها الأديب فحسب ، وإنما يغير من طبيعة

الأدب ذاته ، فلم تعد اللغة هي أدواته فحسب وإنما أضيفت إليها تجسيدا ومؤثرات جديدة لم تكن مرتبطة بالأدب مما قد يؤدي هذا إلى عملية تثوير جذرية للإنتاج الأدبي من ناحية الدراسة والنقد والإبداع أيضا .

وقد ظهرت نماذج من هذه النصوص على الشبكة الدولية للمعلومات (الانترنت)، وقدمت بعض المؤسسات العربية بعض الكتب الالكترونية ، ولذلك فإن الأدب سوف يستفيد من التكنولوجيا مثلما استفادت الفنون الأخرى مثل التصوير والموسيقى والسينما والمسرح .

يتبين لنا مما سبق أن التكنولوجيا والفن بينهما علاقة وثيقة من حيث النشأة التاريخية ومن حيث تأثير كل منهما على الحياة الإنسانية ، والتكنولوجيا مختلفة عن العلم رغم ارتباطها به في عصرنا الحالي، لأن العلم يهدف إلى المعرفة فحسب دون النظر إلى مدى إمكانية التطبيق في الواقع الفعلي ، بينما التكنولوجيا تسعى إلى تحقيق أهداف واقعية، فقد كانت التكنولوجيا تتضمن الهندسة المعمارية والطب والخطابة، فالتقنية هي المعرفة المنتجة التي تتكرر حلولا لاكتشاف أدوات أو آلات في مقابل المعرفة النظرية التي لا تغير من الموضوع الذي تدرسه ، ومع تطور العلوم الطبيعية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لم تعد التكنولوجيا مقابلة للعلم ، وإنما أصبحت التجربة مهمة لاختبار كثير من المفاهيم المجردة ، وذلك للتفرقة بين المعرفة التي تركز إلى التجريد من المعرفة التي ترتبط بالواقع ، وقد ساد بعد ذلك التعريف الكلاسيكي للتكنولوجيا بوصفها تطبيقاً للعلم ، فالتكنولوجيا هي مجموع الطرق والوسائل القائمة على معارف علمية وتجريبية والتي يتم استخدامها من أجل الحصول على نتيجة معينة ، ولئن كانت التكنولوجيا تطبيقاً للعلم فهي تختلف عنه بوصفها تسعى إلى الإنتاج بينما يسعى العلم إلى المعرفة فحسب .

والتكنولوجيا تحسن من الأدوات التي تسمح للإنسان بتشكيل المحيط الذي يعيش فيه، والفن يقدم لنا أجوبة أصيلة عن الأسئلة التي يطرحها المحيط الذي يعيش فيه ، ولذلك هناك توحيد بين التكنولوجيا والفن في العصر الراهن ، لأن التكنولوجيا تستعين بالفن في تعديل وتحويل البيئة التي تتدخل فيها ، والفن يهتم بشكل أساسي بدراسة العلاقة التي تنشأ بين الإنسان والمحيط الذي يعيش فيه، وذلك من خلال صورتين أولهما : تصوير الكيان الداخلي للإنسان بكل تفاصيله الدقيقة ونجد هذا في الأعمال الفنية التي تتخذ من التركيبة الداخلية للمشاعر الإنسانية موضوعاً لها ، حيث تركز بعض الأعمال الفنية على الأنا

الداخلي للإنسان ، وكشف الوعي الفردي إزاء قضايا الوجود الذي تطرحه التكنولوجيا بوصفها جزءاً من الوجود ويحمل خصائصه ، وتتأتى قوة هذه الأعمال من المهارة التي تكشف بها حياة الإنسان المعاصر الداخلية ، وبالتالي تكشف عن علاقة الإنسان بالعالم ومكوناته ، وثانيهما: الأعمال الفنية التي تهتم بدراسة أثر المحيط الاجتماعي على سلوك الإنسان ورؤيته للعالم ، وتعتبر الأدوات التكنولوجية من المكونات الهامة للمحيط الاجتماعي المعاصر، فالمحيط الخارجي للإنسان والوسط التكنولوجي الذي يعيش فيه لا يظهر أثره على مستوى الفرد فحسب ، وإنما يظهر على صعيد المجتمع أيضاً.

إن التكنولوجيا أو التقنية إذن ليست مسؤولة عما ترتب عليها من انهيار الأخلاق ، " إذ إن التطور العلمي هو مكسب للإنسانية لا يمكن العودة عنه " (1) ، تماماً كما أن التنظيم الأخلاقي مكسب إنساني لتنظيم اجتماع الناس .

فالمسألة تعني النظام السياسي والاقتصادي الذي يستخدم هذه التكنولوجيا، وبالتالي تقع المسؤولية على عاتق الإنسان الذي يستخدم التقنية على هذا النحو، والإنسان الذي يرضخ لمثل هذا الاستخدام (2).

إن وضع العلم والثقافة في المجتمع الرأسمالي المغرب جماعياً ، تسيره قاعدة إن لكل شيء ثمناً بالمعنى المادي ، ووفقاً لهذه القاعدة من لا يملك الثمن لا يحصل على شيء ، فمن لا يملك ثمن الثقافة لا يحصل على شيء من الثقافة ، ومن لا يملك ثمن الكتاب لا يحصل عليه ، ومن لا يملك مصاريف التعليم لا يحصل على أي التعليم ، وما عليه في هذه الحالة سوى التشرّد أو بيع عضلاته في سوق العمل ، ذلك إن العلم في هذه المجتمعات رأسمالي المنشأ والهدف ، ولهذا ليس من المستغرب أن يكون العلم بكل فروع في خدمة الرأسمال (3).

(1) القذافي (ممسر) ، الكتاب الأخضر ، الفصل الثاني ، ط 26 ، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية العظمى ، 1999 ف ، ص 89 .

(2) أبو ديبوس (رجب) ، نحو تفسير اجتماعي للتاريخ ، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية ، بدون تاريخ ، ص 181 - 182 .

(3) أبو ديبوس (رجب) ، في الحل الاشتراكي ، ط 2 ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، مصراتة ، الجماهيرية ، 1990 ف ، ص 14 - 15 .

ومن المنطقي والمعقول أن يكون هدف العلم والتكنولوجيا تحقيق سعادة الإنسان ، وأن تزداد راحة الإنسان وإنسانيته كلما تقدم علمياً وتكنولوجياً ، فكلما تقدم علمياً كلما تمكن من إشباع حاجاته بصورة أفضل في أقصر وقت وبأقل جهد ، ولكن في ظل النظام الرأسمالي الذي غابت فيه القيم الأخلاقية التي توجه العلم نحو الهدف المنطقي والمعقول بالنسبة للإنسان خالق العالم ، فإن العلم بدوره صار غولاً يدمر حياة الإنسان ، فالتقدم التقني أدى إلى قذف أعداد كبيرة من العمال إلى الشارع عاطلين ، جائعين بدون مأوى ولا مصدر رزق مما قاد هؤلاء يوماً إلى تدمير الآلات والنقمة على العلم والتقنية لجهلهم بالأسباب الحقيقية لهذه الوضعية (1).

إن التقدم العلمي مفروض فيه أن يقود الإنسان إلى السعادة : إذ أنه يضمن له الأمن الغذائي ويوفر له السكن والمركوب والملبس ، يصبح كل شيء في متناول الجميع مهما تكاثرت السكان ، ولكن هذا لم يحدث لنفس الأسباب السابقة - خدمة الرأسمال وغياب القيم الأخلاقية - والذي حدث أن الإنسان أصبح يعيش قلقاً على مصيره لم يشعر به في أي يوم من حياته الماضية ، لقد تحولت الذرة مثلاً إلى سلاح مدمر جماعياً ، والطيران إلى ناقل لهذه الأسلحة المرعبة ، والسفن والغواصات تجوب البحار والمحيطات تحمل الدمار العالمي ، ولا يمر يوم دون أن نسمع - بدلاً من اختراع يكافح الفقر والمرض والجوع - الجديد في سباق التسلح المخيف المرعب ، إن السلام العالمي الآن سلام هسهس قائم على توازن الرعب ، فمصير الإنسانية مرتبط بشخص ما في البنتاجون أو في ... يفقد عقله فيضغط على زر يكون فيه نهاية العالم على أشنع صورة انتحار الإنسانية (2).

هذا كله نتيجة طبيعية لنظم جعلت الهدف من الحياة تكديس الثروة ، وتمردت على كل القيم الأخلاقية والإنسانية ، إن إنسان هذه المجتمعات أسوأ من إنسان الغاب ، الإنسان المتوحش الدموي ، إن إنسان اليوم إنسان القتل الجماعي والدمار الشامل ، أين الحضارة إذن في كل هذا ؟ هل يمكن القول عنه أنه متحضر ؟ ألا يبرر ذلك الثورة على هذه النظم واقتلاعها من جذورها لكي تعود للإنسان إنسانيته ؟

(1) المرجع السابق ، ص 16 - 17 .

(2) المرجع السابق ، ص 17 .

رغم هذه المساوي جميعاً والتي تُفقد عالم اليوم جوهره الإنساني وتجعله عالم الاستغلال ، عالم الاستعباد ، عالماً مهدداً بالفناء ، عالماً مغرباً ، عالماً يتحارب فيه الأغنياء بسبب مصالحهم فيموت الفقراء ، عالماً يشبع فيه الأغنياء فيجوع الفقراء ، عالماً يتحرر فيه نوو الساطة فيستعبد المحكومون ، رغم هذا كله فإنه مستمر في التواجد ، مستمر في ظلمه ، أصم لا يسمع ، أعمى لا يرى ، مجنون لا يعقل (1).

إن الرأسمالية لعنة لأنها حولت أعظم إنجازات الإنسان ضد الإنسان ، لقد حولت التقدم التقني إلى كابوس يجثم على العمال مهدداً إياهم بالبطالة ، إن الرغبة في الربح وتكديس الثروات أدت إلى التركيز على التقنية الآلية والتي تحل محل الإنسان ، وعلى الرغم من أن التطور التقني مكسب للإنسانية لا يمكن العودة عنه ، إلا أن بقاءه في يد الرأسمالية لن يكون في صالح الإنسان ، إن المجنون لا يجب أن يترك في يده سلاح يضر غيره كما ضر نفسه به (2).

إن الوسيلة الوحيدة أمام العبيد والضعفاء والفقراء لكي يتحرروا من مستعبدتهم ولكي لا يعيشوا في خدمة الأقياء ولكي لا يموتوا من أجل الأغنياء، هي الثورة الشعبية، للإطاحة بهذا العالم المجنون اللامعقول ، الذي أصبح الانقسام فيه يسم كل شيء ، انقسام إلى متعلمين وإلى جهلة ، وإلى أغنياء وإلى فقراء ، وإلى سادة وإلى عبيد ، إن الثورة الشعبية هي قوة الضعفاء ، وهي ثروة الفقراء ، وهي أمل اليائسين ، وهي حرية المستعبدين ، ثورة من أجل مستقبل تتحقق فيه الحرية السياسية المباشرة ، وتكفل فيه الحاجة بالاشتراكية ، وتجد فيه العلاقات الاجتماعية جوهرها الإنساني الصحيح بعد أن تقضي الثورة على الغول السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي يدمر الحياة الإنسانية (3).

المبحث الرابع : نقد هوركهايمر و أدورنو لمفهوم الحداثة

الحداثة حركة دائبة تخضع لمنطق الجدلية الخصبية والمعقدة بين النظرية والتطبيق ، فهي ليست نظاماً مغلقاً ، فمن الطبيعي إذن أن تمر بمراحل ، وأن تتباين حولها الرؤى ، بل زعم بعض المفكرين الغربيين أنها قد دخلت في أزمة عندما عرفت

(1) المرجع السابق ، ص من 18 - 20 .

(2) المرجع السابق ، ص 157 .

(3) المرجع السابق ، ص 20 .

العقلانية - الأس المتين للحدثة - ضموراً وخسوفاً عبرت عنه مدرسة فرانكفورت أثناء الحرب العالمية الثانية ، فليس من الصدفة إذن أن تبرز صيحة الفزع هذه من بين صفوف فلاسفة هذه المدرسة الألمانية ، وقد عاشوا عن كثب ويلات النازية ، وشاهدوا كيف استغلت إنجازات الحدثة ، ولاسيما في المجال الصناعي والتقني من أجل اضطهاد الشعوب ، وإبداع تقنيات جديدة في ممارسة التعذيب حتى الموت .

ثم عرفت الحدثة أزمة أخرى في النصف الثاني من القرن العشرين لما تخلت البورجوازية عن مثلها ، واستسلمت إلى منطق السوق قطعت ظاهرة المجتمع الاستهلاكي ، وتسليح حياة الناس وقيمهم ، هكذا رفعت المعاول لنسف أسس الحدثة ، وبرز تيار خطر نادى بمجتمع ما بعد الحدثة .

كانت الحدثة دعوة شمولية لاكتشاف المجهول ، وكان خطابها يختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة ، سواء كان المانع سلطة كنيسة أو ملكية ، أو علاقات طبقية ، أو كان جهاز المعرفة نفسه الذي كان يتبناه العقل لإنتاج الحقائق ، كان التغيير لا يتناول أسلوب الفهم ، بل فهم الفهم ، أي كيف يعقل العقل نفسه باعتباره الجهاز الأعلى لإنتاج المعرفة ، غير أن التثوير الغربي في عصوره الأولى قبل أن يثير مسألة فهم الفهم كان عليه أن يحدد ماهية الموضوع الذي يجب أن يتوجه إليه هذا الفهم ، فهل يظل العقل باحثاً عن المغيوب اللاهوتي أم أنه يتحول إلى موضوع آخر ؟ إلى الطبيعة ، إلى هذا العالم المادي الذي يجاور الإنسان كل لحظة وفي كل مكان ، وكان ينكره دائماً تحت وطأة الدعوة إلى توجيه الفكر نحو معرفة العلل الأولى ، دون الاهتمام بالعالم الذي نحيا فيه ، إن قلب موضوع الفهم كان لابد أن يقلب وسائل الفهم ، كان ذلك إيذاناً بإحداث أخطر انقلاب في تاريخ العقل الإنساني ، كان ثمة نظام أنظمة معرفية يزول بمنطقه ومسلّماته وإستراتيجيته ، ليحل مكانه نظام أنظمة معرفية جديد ثوري (1).

فلم يكن سهلاً أبداً بالنسبة لمفكر مثل ديكارت أن ينقل هم المعرفة وموضوعها من الكونيات اللاهوتية إلى الفيزياء ، من نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا ، فهو منذ أن قسم الوجود إلى العقل من ناحية ، والعالم المادي من ناحية أخرى ، جعل هذه الثنائية هي

(1) المصندي (مطاع) ، نقد العقل الغربي : الحدثة ما بعد الحدثة ، مركز الاتهام القوس ، بيروت ، 1990 ، ص 67 .

المجال الوحيد الذي يمكن أن تجري بين قطبيه أية عملية وعي أو فهم ، وما أن أصبح هذا العالم المادي الذي يعيش فيه الإنسان هو وحده موضوع العلم ومصدر المعرفة ، حتى أصبح من الضروري بناء أدوات معرفية مختلفة تماماً عن تلك التي كان يستخدمها نظام الفهم اللاهوتي ، فكان لابد من إحداث تلك النقلة الثورية جداً من منطق المفاهيم إلى منطق الرياضيات ، كان لابد من تحقق الاختبار والتجربة ، فتنج علوم التقنية الحديثة ، الذي هو اتحاد العدد أو الرياضيات بالفيزياء أو المادة ، وبذلك استطاعت إستراتيجية المعرفة العلمية ، في نموذجيتها الديكارتية ، أن تؤسس لأول مرة جدلية حوار منتجة بين العقل والعالم ، فكان لها تقدم تقني لا يغير من منظر العالم حول الإنسان فقط ، بل يغير الإنسان نفسه ، كان العلم الجديد يعيد كل يوم بناء الخطاب المعرفي الشامل الذي يقرب أنظمة الفهم والتعامل والاجتماع و الإنتاج (1).

ونظراً لأن المعرفة لا تؤثر في الآلة الاجتماعية الشاملة إلا عندما يتم تشكيلها حسب خطاب معرفي يتدخل فيه عوامل اجتماعية وثقافية وأخلاقية مختلفة ، فلقد كان أعلى مستوى من التجريد العلمي يلتقي مع أوسع مستوى من أنظمة الاتصال والمشاركة والتعامل اليومي بين الناس ، تلك هي الصلة الاستمعية التي كشفها وعمقها كانت بين نقد للعقل المحض أو النظري وبين نقد للعقل العملي ، فهناك عقلانية معرفية واحدة تحكم المجالين ، ذلك أن الأشكال القبلية للفهم التي تشكل المعرفة ، أو ذلك المنهج الذي يولد المعرفة ، يقابلها في مجال السلوك الأخلاقي الآخر المطلق الذي هو واجب الفعل لأنه يأتي متطابقاً مع واجب الفهم ، أو ذلك النظام المعرفي الذي ما أن يتخطى مجال التجريد النظري حتى يقوم ما يناظره في الممارسة ، هذا الترابط بين الفهم والسلوك لم يكن يحدث في بنية المشروع الثقافي الغربي لو لم يصحبه تغيير كذلك في بنية التركيب الاجتماعي ، فإن الانتقال من سيطرة الكنيسة لنظام القيم والتعامل القائم بين الأفراد والجماعات وبين هؤلاء والمؤسسات السياسية والاقتصادية المهيمنة ، إلى إعادة تشكيل جذرية للعلاقات الطبقة بحراسة أوضاع الإنتاج المستجدة ، أعطى للتنوير الغربي أرضية مادية ، هو ما اصطلح على تسميته بالنظام الرأسمالي في الاقتصاد ، والليبرالية في الاجتماع ، والديمقراطية في السياسة (2).

(1) لمرجع السابق ، ص 67 - 68 .

(2) المرجع السابق ، ص 68 - 69 .

وقبل أن نعرض لموقف النظرية النقدية من الحداثة ، أترنا أن نقدم عرض موجز للظروف والسياق التاريخي لنشأة الحداثة ، للتعرف على الأسباب التي دفعت فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى محاكمة العقل التنويري بوجهة نظر نقدية .

أولاً : الحداثة : ظروفها وسياقها التاريخي ... نشأة مفهومها ... تعريفها

لقد ظهرت الحداثة في العالم الغربي امتداداً طبيعياً لتلك التطورات التي دخلتها أوروبا منذ نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة ، أي تلك التحولات التي كانت تهب أركان المجتمع الغربي وتعيد صياغته ، لا في أشكاله و واجهاته فحسب ، بل في بنائه العميق الفكري و الاقتصادي والسياسي والثقافي .

في الواقع إن الحداثة لها تاريخ محسوس وواقعي ، وليس مفهوماً تجريدياً يقبع في الفراغ ، فحداثة القرن السادس عشر هي غير حداثة القرن السابع عشر ، وحداثة القرن السابع عشر هي غير حداثة القرن الثامن عشر ، والأمر نفسه يقال عن القرن التاسع عشر الذي أسس الحداثة بالمعنى الذي نعرفه حالياً ، والذي تحاول حركة ما بعد الحداثة أن تتجاوزته نحو شيء لم تستب بعد معالمه بشكل جيد ، ومن هذا المنطلق ، لكي نفهم الحداثة كمفهوم وكمشروع حضاري ، وبذلك ظروف نشأتها ومعانيها ودلالاتها في الأبعاد الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، سنعرض للمراحل التاريخية التي أدت إلى نشأة الحداثة ، ونعني مراحل تاريخ أوروبا الحديث ، والتي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة مراحل : عصر النهضة ، عصر التنوير ، عصر الثورة الصناعية والثورة الفرنسية (1).

المرحلة الأولى : عصر النهضة

تعود هذه المرحلة إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وعرف بعصر رينيسانس Renaissance الذي يعني حرفياً الإحياء والبعث أو الميلاد الجديد ، وتعني كلمة النهضة في معناها الشامل تحرر العقل الإنساني من قيود العصور الوسطى وشعور الفرد بحريته في التعبير عما يشعر به من انفعالات وأحاسيس ، والنظر إلى العالم المحيط بالإنسان نظرة جديدة (2).

(1) مظهر أحمد (كمال) ، النهضة ، ط1 ، وزارة الثقافة والفنون ، بغداد ، 1979 ، ص 29 - 30 .

(2) مولد . المقرحي ، مرجع سابق ، ص 22 .

إن النهضة من الناحية الأدبية تعني عصر إحياء التراث الأدبي القديم والتأثر به وتذوق ما يحتوي عليه من عناصر الفن والجمال ، والاقتراب من التراث القديم بما يتناسب مع ظروف البيئة الجديدة في عصر النهضة ، وخلق أعمال فنية أدبية جديدة يمكن للأدب والفن أن يعبرا بها عن روح العصر بشيء من الحرية ، أما من الناحية الفكرية فإن النهضة تعني نمو النقد واستعماله في الاقتباس من التراث القديم بما ينسجم مع مطالب الحياة الفكرية الجديدة (1) .

إن عصر النهضة وما رافقه من التغيرات والتطورات بشكل عام هو رد فعل على ذلك التاريخ وتلك الظروف التي كانت في أوروبا في العصور الوسطى التي كان الظلم والاستبداد فيها قد تجاوز كل الحدود .

كانت الكنيسة قد غرقت في الفساد والاستبداد ، وجمدت الحياة الدنيا والمعارف والعلوم عندما قدستها ووضعتها في قوالب اللاهوت المقدس ، وساد فيها الاضطهاد ليس للملاحدة أو المخالفين في الدين فحسب ، بل والمخالفين في المذهب ، وللعلماء والمبدعين وكل من يفكر باتجاه اكتشاف شيء جديد للحياة (2) .

ففي عصر النهضة اتجه المجتمع الأوروبي نحو التغيير والانقلاب على كل ما هو سائد في كل أبعاده الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وفي هذه المرحلة بدأت حركة ونهضة فكرية بالاعتماد على إحياء التراث الفكري والفلسفي اليوناني - الروماني القديم (3) .

ومن هنا برزت العقلانية كاتجاه لتغيير الإنسان والحياة والدين والوجود ، وأدى ذلك إلى وضع تلك الخرافات والأساطير التي قدمتها الكنيسة في تحليل تلك المفاهيم، تحت الشك والسؤال بل هزت بنيانها ، ونتج عن ذلك الهجوم على الدين والأخلاق ومحاولة فصلها عن مجالات السياسة والفكر الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعلمي ، بمعنى أنه ظهرت نزعة العلمانية على المستوى الفكري والنظري التي تدعو إلى فصل الدين والفكر الديني عن السياسة وشتى حقول العلم والمعرفة (4) .

(1) المرجع السابق ، ص 23 .

(2) عمارة (محمد) ، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ، ط1 ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1997 ، ص 56 .

(3) خاتمي (محمد) ، مطالعات في الدين والإسلام والمصر ، ط3 ، دار الجديد ، بيروت ، 1999 ، ص 72 .

(4) إبراهيم (موسى) ، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مؤسسة عز الدين ، بيروت ، 1994 ، ص 14 .

وكانت إحدى السمات الأساسية لهذا العصر هو ظهور حركة الإصلاح الديني والتي تتركز على (1) :-

- 1 - الرجوع إلى المصادر الأصلية للدين المسيحي ، أي ما كانوا يعتبرونه حقيقة دين المسيح ، ورفض التعدد في المصادر الدينية والقول بالمصدر الواحد (الكتاب المقدس) ، ويعني بذلك نسف التراث الكنسي والعقائد البابوية .
- 2 - رفض الوساطة بين الله والإنسان .
- 3 - عدم احتكار تفسير و تأويل النصوص الدينية من قبل رجال الكنيسة وحدها ، و أدى ذلك إلى تحديد وتقليص الديانة المسيحية ، وبذلك تغيرت النظم المعرفية أي التصورات والقيم في المجتمع الأوروبي بين القديم والجديد ، ودفع الناس إلى الاهتمام بحياتهم الدنيوية ، ونقل مستوى المعرفة من الدين مصدراً مباشراً للحقيقة العلمية إلى التجربة الإنسانية والجهد العقلي أداة لبناء هذه الحقيقة ، وفتح آفاق جديدة أمام العقل ، كل ذلك أدى إلى ظهور العصر الجديد المسمى بعصر التنوير الذي مثل خطوة نوعية و أساسية في صيرورة تكوين الحضارة .

المرحلة الثانية : عصر التنوير

إن عصر التنوير شكل في التاريخ الأوروبي حلقة التأسيس الفكري والفلسفي والعلمي لمشروع الحضارة ، وتجاوز حقبة من التخلف الشامل ، تميزت بوجه خاص بتسلط الكنيسة واستبداد الملكيات المطلقة وهيمنة الإقطاع ، وكانت إصلاحات عصر النهضة التي أدخلت على أنظمة المعرفة ، ووضعت للدين حدوداً ، وفتحت للعقل آفاقاً جديدة ، قد هيأت المناخ لما جاء بعدها في القرنين السابع والثامن عشر من تحولات كبرى ، ورغم صعوبة تحديد بداية عصر التنوير بشكل دقيق ولكن يمكن القول بأنه بدأ منذ نهاية القرن السابع عشر ، واستمر حتى الثورة الفرنسية (2).

إن عصر التنوير يشكل قاعدة التفكير للحضارة كلها ، ويعبر عن ذلك هيجل بقوله أن مبدأ العصور الحديثة هو عموماً الحرية الذاتية ، بمعنى أن العلاقة بالذات على المستويين المعرفي (عقلانية الوعي) والعملية (ممارسة الحرية) هي التي تؤسس فضاء الحضارة (3).

(1) عبد المولى (عز الدين) ، في الرؤية الغربية لتاريخ الحضارة ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 4 ، السنة الأولى ، 1995 ف ، ص 94 .

(2) صالح (هاشم) ، الحضارة والتنوير ، ترجمة هلكوت عبد الله ، مجلة وهند ، العدد 8 ، 1999 ف ، ص 127 .

(3) ولد لاه (السيد) ، لزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر : إشكالية نقد العقل نموذجاً ، مجلة المستقبل العربي ، السنة 13 ، العدد 145 ، 1991 ف ، ص 39 .

ففي عصر التنوير كانت الحداثة تخطو خطوات حاسمة في طريق إثبات أركانها وترسيخ عناصرها ومفاهيمها في المجتمع الأوروبي ، ولكن عصر التنوير ليس إلا لحظة محددة من لحظات الحداثة ، وإن كانت تأسيسية ، وليس كل الحداثة .

وفي هذه المرحلة رفضت الحداثة التراث وحاولت التخلص من هيبة التراث المفروضة بشكل مسبق ومن فوق ، و أصبحت الحداثة كأنها هي التي أوصلت الإنسان إلى الاستقلالية : استقلالية العقل والذوق والإدارة ، لذلك يمكن أن نشير إلى أهم خصائص عصر التنوير بالشكل التالي (1) :-

- 1 - حرية العقل والنقد ، حتى عرف هذا العصر بقرن النقد ، وهو نقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات و المفاهيم بإخضاع كل هذه الموضوعات لمحك العقل .
 - 2 - الصراع الجاري مع الدين ومحاولة تهميشه بشكل جذري ، كما أكد هيغل بقوله أن الموضوع الرئيسي لعصر التنوير هو ذلك الصراع العنيف مع الدين .
 - 3 - تمجيد العقل وتقديسه ، وتنفيذ قوانينه وشروطه على مختلف المجالات .
 - 4 - الإيمان بأن الإنسان كائن عقلائي ، وبقدرة العقل على حل كل الأزمات والمشاكل الإنسانية ، و أن العقل مصدر وحيد للمعرفة الإنسانية والحقيقة .
 - 5 - الاعتقاد بأن للتاريخ هدفاً معيناً وهو التقدم إلى الأمام باستمرار .
- كل ذلك أدى إلى عقلنة الطبيعة ، وعقلنة المجال السياسي ، وعقلنة الدين والحياة بشكل عام ، وبذلك حل العقل محل اللاهوت في تفسير ومحاكمة الأشياء والمفاهيم ، هذا التقديس والتمجيد للعقل انتهى بشعار لا سلطان على العقل إلا للعقل (2).

في الواقع وإن كان لعصر التنوير وفلاسفته المتتورين فضل في إيداع واكتساب مكاسب مشرقة لا تحصى للإنسانية ، ولكنهم اخطأوا في التطرف في تمجيد وتقديس العقل وإطلاقه على اعتبار أنه لا ينتج أي شيء سوى التقدم والسعادة للإنسان ، فبمرور الزمن أصبح العقل نفسه مصدر أزمات ومشاكل للإنسان والمجتمع والطبيعة ، فكان الاستعمار للشعوب التي كانت تقع خارج دائرة الغرب ونهب ثرواتهم وعمليات الإبادة الجماعية واستخدام العلم والمنتجات العلمية والتكنولوجية باتجاه تدميري وبهدف إبادة الشعوب وشن

(1) عسرة (محمد) ، معرفة المصطلحات ، مرجع سبق ، ص 54 .

(2) المرجع السابق ، ص 54 .

حربين عالميتين ، دليل قاطع على ذلك ، ودليل على نسبية العقل وإدراكه وقدرته ، ودليل على وهمية أهداف المتورين في بعض المجالات ، هذه الوقائع دفعت الفلاسفة والمفكرين الغربيين - فيما بعد - إلى محاكمة عقلية للعقل التنويري بوجهة نظر نقدية ، وكان من أبرزهم فلاسفة ومفكري مدرسة فرانكفورت بجانب كل من ماركس ونييتشه* و ... الخ .

المرحلة الثالثة : عصر الثورة الصناعية والثورة الفرنسية

تكاد كتب التاريخ الأوروبي تجمع على أن الحدائثة تعود في نشأتها إلى أصلين اثنين في القرن الثامن عشر : الأول اقتصادي والثاني سياسي ، وهذان الأصلان أو الحدثان قد وضعوا الغرب - بعد التحولات التي جاء بها عصر النهضة والإصلاح الديني - على طريق من التطور مخالف نوعياً لما ظلت عليه بقية مجتمعات العالم ، الحدث الأول هو الثورة الصناعية في بريطانيا ، والثاني هو الثورة الفرنسية وكذلك الثورة الأمريكية.

فبعد الثورة الصناعية لا نبالغ إذا قلنا بأن إنجازات هذه الثورة بكل المقاييس وفي كل أبعاد المجتمع ، تتجاوز ما أنجزته القرون السابقة مجتمعة و أصبح معها المستقبل خارجاً عن حدود المقياس ، إن الثورة الصناعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كانت قد غيرت الصراع ما بين المفهومين القديم والجديد بشكل جذري وأخضعت الماضي للحاضر والمستقبل .

إن الحدائثة كمفهوم جديد ظهر في مجالات الإبداع الفني والذهني والتقاليد ، فالثورة الصناعية أنتجت مدناً كثيفة بالسكان ، وصناعة نموذجية ، وثبتت مبدأ الفردية ، وبنيت العلاقات على أساس العمل والمنفعة بدلاً من الانتماءات التقليدية، والعمل في المؤسسات

* فريديريك نييتشه (Friedrich Nietzsche) (1844 - 1900)

من كبار الأدباء الألمان ، وفيلسوف يجرى ترتيبه الثالث بعد كاتط وهيجل في سلم الفلاسفة الألمان ، من أسرة من القساوسة ، لكنه كان شديد الإلحاد ، وجمع الإلحاد محور كتابته ، وأحب شوبنهاور لتشاومه ، وظل التشاوم يلتزمه حتى أوردته الجنون في الخامسة والأربعين من عمره ، ونشر نييتشه - شوبنهاور . وكتاب لانتج (تاريخ المادية) .

من أهم كتبه (هكذا تحدث زرادشت) (1883 - 1891) ، و (ما وراء الخير والشر) 1886 ، و (أصل الأخلاق) 1887 ، وتقوم الفلسفة نييتشه على محورين ، الأول نقد الدين و نقد القيم الثقافية والحضارية السائدة ، وفي رأيه أنها صورة للناس الذين يعتقدونها ، ويميز بين نوعين من الثقافة ، إحداهما ثقافة الأيواء أو السادة ، و الأخرى ثقافة للمنحطين أو العبيد ، والثقافة المعاصرة ثقافة منحطة ترجع بأصلها إلى قسب اليهودي الذي هو شعب عبيد ، وليست المسيحية إلا امتداداً معكوساً للفكر اليهودي ، وأخلاقيتها أخلاقيات ضعف وتحطاط لا تناسب إلا المساكين .

والمحور الثاني لفلسفته قوله بإرادة القوة 1888 ، فليس صحيحاً أن الكائنات تتوق إلى البقاء ، وأن الحياة إرادة حياة كما يقول شوبنهاور ، وإنما الحياة تتوق إلى الازدهار والانتشار والتفرد ، فهي إرادة قوة وليست إرادة حياة ، ولا ينبغي أن نفهم أن دعواته ذاتية ، لأن نييتشه يستخدم مع إرادة القوة مفهوم التسمي Sublimierung ، وهو أول من يستخدمه ، ويعني به أن يتصغر الفرد على نفسه وأن يشري نفسه بالعلم والفلسفة ، وأن يسوغل على الطبيعة ، ويمبر عن اتصالاته بالثقافة . (الحفني (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص من 1437 - 1438) .

وفق منطق القانون والمصلحة العامة ، وخلقت جواً ملائماً لتفعيل دور الفرد في المجتمع السياسي كمواطن ، كما خلقت حركة اقتصادية وروحاً استهلاكية عالية (1).

فبذلك عولجت الثورة الصناعية إذن باعتبارها نموذجاً قابلاً للتعميم ، بل طريقاً ضرورياً ووحيداً في عالم الحداثة ، بمعنى أن الثورة الصناعية مثلت ركيزة أولى بنى عليها المجتمع الغربي أحداثه ، ثم جاءت الثورة الفرنسية لبناء ركيزتها الثانية ، وقد مثلت الثورة الفرنسية تغيراً شاملاً ورد فعل بوجه كل الظلم والاستبداد ، وهو إنشاء الدولة القومية التي تقوم على مبدأ العقل والقانون ، ومن أهم إنجازاتها إعلان حقوق الإنسان ، وإقامة نظام دستوري ديمقراطي في شكله المعاصر وتوزيع السلطات ، وأيضاً توزيع السلطة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية أي الدينية والدنيوية أي علمنة الدولة والسلطة ، وابتكار المجتمع المدني ، هذه التطورات ثبتت العلمانية كأحد مبادئ الحداثة ، وهي بذاتها تجاوزت السياسة وأصبحت كروية معرفية لكل جوانب حياة الإنسان ، وكل هذه التطورات والتحويلات التي جرت في المجتمع الغربي منذ عصر النهضة مروراً بعصر التنوير إلى عصر الثورتين الصناعية والفرنسية وما بعدها بلورت الحداثة وصاغت أسسها ومبادئها التي تجسدت بشكل عام في العقلانية والفردانية والعلمانية (2).

إن التقدم العلمي الذي نادى به التنويريون الأوائل منذ القرن السابع والثامن عشر ارتفق دائماً بمعيار إنساني يتمحور حول زيادة حرية الفرد ، وتحقيق العدالة والمساواة داخل المجتمع وبين مجتمعات الإنسانية كلها ، غير أن التقدم اقتصر على نمو متزايد نوع من العقلانية وحيد الاتجاه مثله دائماً التقنية ونظام تقسيم العمل الاجتماعي بحسب المنظور الرأسمالي ، فكان أن انفصل العلم عن المعرفة بمعناها الأخلاقي والإنساني كما حلم بها رواد عصر التنوير ، وازدهرت حضارة استهلاكية مختلفة تماماً عن الحلم التنويري ، كان من أبرز نتائجها أنها عزلت ثقافة الخبراء عن الجمهور الأكبر وعمقت الهوة بينهما ، ويمكن القول أن سيطرة النموذج الاستهلاكي في المجتمعات الصناعية الرأسمالية أعطى لفلسفة التقدم معايير وقيماً ، أنتجت ثقافة مختلفة تماماً عن مشروع التنوير الأصلي ، ويمكن أن توصف بإنها ثقافة الخبراء (3).

(1) عبد المولى (عز الدين) ، مرجع سابق ، ص 108 .

(2) المرجع السابق ، ص 108 .

(3) الصندي (مطاع) ، نقد العقل الغربي ، مرجع سابق ، ص 61 .

ولا شك فإن التنوير الغربي لم يبدع أفكار من الفراغ ، فلقد ارتبط ظهور هذه الأفكار ونموها بالثورات العلمية والصناعية الكبرى التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة ، وكانت تصحبها قاعدة تغيير في طبيعة الإنتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغييرات الطبقيّة .

لقد كان التنوير آنذاك يُمثل التفاعل بين الثورات العلمية في الفيزياء والفلك والرياضيات وطرح المناهج المعرفية الجديدة في الفلسفة وتغيير نظرة المجتمع ككلية إلى ذاته وإلى العالم الذي يعيش فيه ، حيث كان التسابق بين الاختراعات العلمية وتطبيقاتها الآلية من ناحية ، والتطورات الاجتماعية والثورات المتجددة على مستوى القيم والعادات والأخلاق ، ومستوى الإبداع الفني والتطور الفكري العام من ناحية أخرى ، كان كل ذلك يسير ويتكامل ضمن إيقاع متوازن و يؤسس هوية ذاتية لحضارة جديدة بالنسبة لمختلف الحضارات التي سبقتها ، ولذلك اعتبر فلاسفتها إن التاريخ إنما يبدأ معها ، وليس بمن سبقها ، وإنها بالتالي هي وحدها التي يمكنها أن تقدم النموذج المتفوق عن التقدم ، وهي المقياس الوحيد الذي به تُقيم ظواهر الحضارات الأخرى وإنتاجاتها ، فهي التي اهتدت إلى باب التاريخ الحقيقي واقتحمته بالتقنية ، في حين تبحث عنه الحضارات الأخرى لكنها تضله دائماً ، أما الغرب الحديث فإنه يعثر على الباب ويلجّه وحده طبعاً ، في حين أن الإنسانية عليها أن تتابع جهالتها ، لأنها لن تجتاز هذه العتبة أبداً ، وبذلك تقطع الأيديولوجيا الغربية مع التاريخ العالمي كله ، وتميز شعوبها بشكل حاسم عن بقية شعوب الأرض (1).

إن نمو نزعة التمركز الذاتي عند الغرب إنما يرجع إلى انحراف التنوير أو انشطاره بين نزعة تقنية خالصة ولدت نظام الرأسمالية الذي لم يلبث أن استخدمها لأهدافه الطبقيّة والتسلطية على مجتمعاته ومجتمعات العالم الأخرى غير المصنعة ، وبين الجانب الأخلاقي أو المثالي الذي كان يحرك المطمح النفسي والعقلاني لعصر التنوير ، هذا الانحراف أدى إلى تمزق وحدة المشروع التنويري بين أيديولوجيا الطبقة السائدة بكل ما لديها من قوى الإنتاج الجديدة ، وبين يوتوبيا المعرفة التنويرية التي صارت الملجأ الدائم لمهزومي الحرب الطبقيّة الظاهرة دائماً لمصلحة المالكين الفعليين لوسائل القوة الجديدة، وعلى حساب الذين يجدون

(1) المرجع السابق ، من ص 62 - 63 .

أنفسهم دائماً : إما أنهم أدوات في خدمة السادة المظفرين ، أو أنهم ثوار هامشيون ، تتحول أفكارهم وإبداعاتهم إلى موضات الألبسة وصرعات الاستهلاك وأساليب الرفاه الكاذب ، وتعطي دماء جديدة للوحش الاستهلاكي الأقوى دائماً فوق مختلف أنظمة المعرفة والإنتاج (1).

ولعل أخطر ما افتقده المشروع التنويري الغربي ، هو كونه بقدر ما كان استغلاله شمولياً للعالم وتاريخه الحديث ، بقدر ما كانت تهزم عقلانيته ، من شمول المعرفة والأخلاق معاً ، إلى أضيق أفق الأيديولوجيا الاجتماعية السياسية المسيطرة التي تدعم الطبقة الحاكمة وتعطيها كل الحقوق وليس عليها أي واجبات ، بعكس الطبقة المحكومة التي عليها كل الواجبات وليس لها أدنى حق في شيء ، ولذلك لم يبق من مشروع التنوير الغربي إلا طوبائيته التي قد تحرك بعض القلق لدى بعض النخبات الثقافية من حين إلى آخر ، ومع ذلك فإن كل يوتوبيا ثقافية تلمع في بعض خلايا التمرد الاجتماعي ، لا تلبث أن تستوعبها أيديولوجيا التقنية وتعزز أنظمة جديدة تخدم الأهداف القديمة ذاتها لهذه الأيديولوجيا المسيطرة دائماً على ساحات الواقع اليومي للجماهير (2).

ولقد أشرنا - فيما سبق - إلى أن الأصوات الأولى الناقدة للحدثة ارتفعت من بين صفوف فلاسفة مدرسة فرانكفورت في الأربعينات والخمسينات ، وكان ذلك مرتبطاً بظهور النازية في مجتمع أوروبي استهزئ بترائيه الفكري والفني الثري ، والنازية أعتى مظاهر الأصولية ، وأكثر صورها بشاعة وتطرفاً ، شأنها في ذلك شأن الصهيونية فكلاهما يؤمن بنقاوة العرق ، وصفاء الدماء ، وحق الشعوب المختارة في أن تغزو غيرها ، وتسيطر عليها ، وشاهد المفكرون الغربيون عن كثب ، كيف أفادت النازية من تقدم الحدثة في المجال الصناعي والتقني للتنصت على الناس ، وعد أنفاسهم ، والتقنن في وسائل التعذيب واضطهاد الشعوب .

لذلك انتقد أدورنو و هوركهايمر العقل الذي أعلنت من شأنه حركة التنوير ، وعرضاً في كتابهما (جدل التنوير) فكرة التدمير الذاتي للتنوير ، وأكد أدورنو أن الفلسفة الوضعية قد أصابته بالانتكاس ، فالتنوير الذي مجد العقل و آمن به إيماناً لا حد له ، وكان هدفه تحرير الإنسان من القهر والخوف والسلطة المطلقة ، هذا التنوير قد أصابته انتكاسة بسبب

(1) المرجع السابق ، ص 63 .

(2) للمرجع السابق ، ص 64 .

النزعة العلمية أو الوضعية ، وبسبب العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي اعتمد على النزعة الشكلية ، فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يُضفي معنى أو قيمة على أي شيء غير قابل للقياس وغير خاضع للتجربة ، والأداتية محددة أو مشروطة بالواقع ، لأن العلم يتعلق بالقوة أو بالسلطة المهيمنة ، ولذلك ينتج فكراً مثيناً خالياً من المضمون ، وبالتالي انحدر التنوير من الوعي بالثورة إلى مجرد وسائل لتحقيق تلك الغاية (1).

فالتنوير الذي كان هدفة تحرير العقل البشري من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تُخفي الهيمنة والسيطرة والتسلط ، وسعى إلى دعم النظام القائم ، ولم يعد يخدم قضية الحرية ، وأصبح الهدف النهائي للعقل المستتير هو السيطرة على الطبيعة عن طريق التكنولوجيا ، إن العقل الذي حرر الإنسان من سيطرة الطبيعة ، يبرر سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءاً من هذه الطبيعة التي يسيطر عليها ، و يقوم هذا العقل أيضاً بعملية تكيف مع حضارة لا إنسانية ، اعتمدت على الجانب التقني فقط ، وهيئات الجماهير لتحمل الاستبداد والظلم و أنواع القيود التي يفرضها على الأشياء والإنسان (2).

لقد تحول الفكر إلى آلة رياضية بحيث يمكن أن تحل الآلة محله ، وتم هذا كله على حساب الواقع المُعطى وعلى حساب الفن ، وبغرض السيطرة والهيمنة عليهما ، ونتج عن ذلك عدم فهم الواقع الحي واستبعاد كل واقع فردي ، هكذا تحول التنوير إلى الأسطورة التي لم ينجح في تفاديها ، وأصبحت الوحدة العلمية - أي توحيد الطبيعة وموضعها بمعنى جعلها موضوعية تخدم أهداف الإنسان العملية فقط - هي هدف التنوير النهائي بغض النظر عن تعقد الواقع وخصوصيته وكيفياته المختلفة (3).

ويمكن القول إن مدرسة فرانكفورت قد تميزت في مرحلتها المتأخرة - أي في مرحلة الخمسينات والستينات - بنزعة تشاؤمية واضحة ، فهوركهايمر لم يجد مخرجاً من سيطرة العقلانية التكنولوجية ، وكاد في نهاية حياته أن يكف عن أن يكون مفكراً نقدياً، ووصل به الأمر إلى أن يرى أن السر في عظمة المثالية الألمانية إنما يمكن في امتزاجها بالديانة اليهودية ، وبالفكر اليهودي ، وصاغ أفكاره الأخيرة في إطار ديني ، فذهب إلى أن أهم شيء في اللاهوت هو الوعي بأن العالم كما يبدو لنا ليس هو الحقيقة المطلقة أو النياية الأخيرة ، وأقر أيضاً بأنه لا يستطيع أن يتقبل أي فلسفة لا تتضمن جانباً دينياً (4).

(1) أبو السعود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص ص 71 - 72 .

(2) المرجع السابق ، ص 71 .

(3) المرجع السابق ، ص ص 71 - 72 .

(4) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 120 .

أما أدورنو فهو يرى أن تحرر الفرد من السيطرة يتم من خلال الفن الأصلي الذي يحمل من وجهة نظره إمكانية هدم ما هو قائم ، وهو يفرق بين الفن والعلم ويرى أن المعرفة التي يصل إليها الإنسان عن طريق الفن هي أعظم معرفة ، أما العلم فهو معرفة قاصرة لأنه يعكس - لديه - فقط الحقيقة القائمة (1).

بهذا التداعي الفكري والنقدي في تحليله حدد أدورنو فلسفته في الفن والحدائث وطبيعة النظام الرأسمالي وسلطته المهيمنة لتخدم طبقته الجشعة ، والحدائث في الفن - باعتقاده - قادرة أن تعيد القوة لوظيفته لأنها قادرة على الوقوف ضد الاستلاب ، فالحدائث قادرة على إعادة إرادة الاكتشاف ويسمى أدورنو هذه الإرادة بقوة المقاومة الفنية ، وحول علاقة الفنان بفنّه ينبغي أن يكون سيداً بعيداً عن أي مؤثر يسيطر عليه ، وهنا يأتي في تحليله للفن الكلاسيكي بأن الموسيقى عليها أن تكون حاملة لأهدافها، أولاً ترفض الواقع وتفككه من أجل العودة إليه وتغييره لاحقاً (2).

كان أدورنو يؤمن بأن الفن الجاد بخلاف الفن الشعبي الذي كان يجنح للتواطؤ مع الأيديولوجيا السائدة هو فن بعيد عن الواقع ، و أن انعزاله سمح له بانتقاد الواقع بتقديم صورة سلبية للمجتمع الحديث .

وأدورنو بالنتيجة يبدو في نقده الجمالي حازماً فيما حلله ، وهو يؤكد على أن القوة الاستلابية بكل عناصرها قوة مهيمنة منتصرة ، ولذلك نجده يقول في كتابه (الجدل السلبي) بأن ما يمكن أن يكون نقيضاً للواقع لم يبدأ لحد الآن ، ويتبين من ذلك أن أدورنو كان متشائماً - بخلاف أرنست بلوخ - فمن التشاؤم يمكن أن يعزز النقد داخل المجتمع حافظاً ذهنياً يوجه الوعي للتحرر والانعقاد (3).

ونلاحظ من خلال ذلك أن أدورنو يرى أن كل نظرية فكرية تحمل علامات المكان الاجتماعي الذي تنشأ فيه ، والصورة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة هي نتيجة لفلسفة التنوير التي استبعدت الجوانب المختلفة للعقل مثل العقل الخيالي والأسطوري وحصرتها في العقل التقني ، حتى أصبحت صورة العقل الاستهلاكي هي الصورة المركزية للحضارة الغربية .

(1) المرجع السابق ، ص 120 .

(2) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 471 .

(3) المرجع السابق ، ص 472 .

أما إشكالية التتوير بالنسبة للشعوب الغائبة عن التجربة ، أنها وجدت نفسها وهي في عصر مواجهة مع هذه التجربة الغربية ، ومع إنتاجها التقني والاستعماري ، ففي الوقت الذي حقق فيه التتوير الغربي التقدم العلمي الهائل وصنع حضارة مزدهرة ، فإن التتوير العالمائشي ، والعربي منه ، كان متوقفاً ودعوة للانكفاء على الموروث ، ولقد كان الاستعمار الجغرافي والاستيطاني السابق حتى مرحلته المتأخرة فيما سمي بعصر التتوية ، يسعى دائماً في تعامله مع بقظة الشعوب إلى إبقائها تحت تأثير الصدمة المستمرة ، صدمة المواجهة مع عملته التي يريد الغرب أن يشيعها عن ذاته وامكانياته ، في الوقت الذي يمنع فيه أن تولد المواجهة أي حس ثوري عميق بالوضعية التي يمكن أن يتخذها الفكر الذي يعيش المحنة عندما يتمكن من قلب سؤاله من صيغة التعجب إلى صيغة الاستفهام، والتعجب هنا لا يعني الدهشة التي تسبق الاستفهام ، بل التي تمنعه وتدمره ، تلغي الحس بضرورته ، إنه نوع من التمسك بالذات مقلوباً إلى صيغة التمسك بالآخر ، أنه الغرور الذي يتيح للناقص أن يتماهى في شخصية الكامل كما لو كانت شخصية له ، لكن هذا التماهي بالآخر يمنع عملياً أية مواجهة تاريخية مع الذات و الآخر في آن معاً (1).

هكذا فشلت النهضة العالمائشية ، هذه التجربة الهائلة التي طبعت النصف الثاني من تاريخية القرن العشرين ، فلقد كاد العالم الثالث أن يخسر نهضته ، حدثته الجديدة ، في الوقت الذي يشهد فيه الغرب أروع فصول التتوير في هذا العصر ، عندما يبدأ من جديد على يد كبار مفكره ، في محاولة إعادة نظر شاملة بتجربته الحضارية منذ فجر تتويرها السابق قبل ثلاثة أو أربعة قرون .

فلقد طرح هوسرل سؤال عن العلاقة بين مشروع الغرب في تحقيق شمولية كلية للعقل ، وبين ما تقدمه العلوم من اكتشافات وتقنيات تطور حياة الإنسان ، وبين راديكالية الفلسفة ، فإن هذا الحوار الداخلي بين العلم والفلسفة منذ أن أرسيت تقاليد ثقافته الأيستمولوجيا* الحديثية ، لم يكشف فقط عن المفاهيم التي تنتج المعرفة بين كل من

(1) الصندي (مطاع) ، نقد العقل الغربي ، مرجع سابق ، ص ص 69 - 70 .

* الأيستمولوجيا Epistemology

الكلمة مشتقة من اللغتين الإغريقيتين : Episteme بمعنى معرفة ، و Logos بمعنى علم ، وهي هذا الفرع الأساسي في الفلسفة الذي يبحث في المعرفة بأنواعها ، وفي طبيعتها وتعني بالدراسة التقنية لمبادئ العلوم المختلفة ، وفروضها ، ونتائجها ، وتحديد قيمتها الموضوعية ، من حيث شروط امكتها في مجال الحياة الاجتماعية ، وبالقواعد التي تتعلق بإنشاء معطياتها والتي ترتبط بالموضوعية ، وبالأسئلة بين الباحث والواقع المعانية .

وينبغي أن نميز الأيستمولوجيا عن نظرية المعرفة ، بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل مساعد لا غنى عنه ، من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل وبكيفية يُعنى في تنوع العلوم و الموضوعات ، فيما نظرية المعرفة تعنى عادة بشروط امكان المعرفة .

ويستبر هوركهلمر من أهم من تناول فلسفة عصر التتوير عند كاتل بروية إيستمولوجية ، ورأى في هذه الفلسفة تنجافاً لم يكتسب امتداده الاجتماعي . (بوتومور (توم) ، منومة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 165) .

مجالي العلم والفلسفة ، بل كانت تطرح دائماً قيمة التقدم العلمي ذاته ، من أجل أن تُعيد تقييم النظام العقلاني السائد فيما إذا كان يتطابق حقاً مع دعوة التنوير الأصلية في تحقيق حرية وسعادة الإنسان ، أم أنه مع كل خطوة تقدم تقني تتولد أشكال أخرى جديدة من الهيمنة والسيطرة (1).

كان التنوير هنا هو مراجعة العقل لإنتاجاته على ضوء أهدافه الأصلية من أجل أن يتخلص من استبداد أنظمة معرفية معينة تصيف هم الاستغلال والسيطرة إلى جانب الوضوح والتقدم ، ولقد كانت مدرسة فرانكفورت - باعتراف فوكو* - ولا تزال ، أعمق المواقف النقدية التي تتصدى لكل خطاب عقلاني مزعوم يتضمن إلغاء للتنوير تحت ستار التقدم التقني .

فالتنوير المعاصر إذن يكتشف اللعبة التي انخرط فيها المشروع الثقافي الغربي عندما أخذ يفصل بين الجانب القيمي من التقدم والجانب التقني ، فإن الدعوة إلى شمولية النظام العقلاني لم تولد توزيعاً عادلاً للسعادة ، بل وجد العقل نفسه أنه وسيلة استبداد واستغلال جديدين ، تستفيد منها أقلية اجتماعية معينة ، سواء كانت هذه الأقلية طبقية داخل المجتمعات التقنية ، أم كانت استغلالاً عالمياً يقوده الغرب ضد العالم اللاتصانعي (2).

لقد اشترط التنوير منذ قيام ثورته الأولى أن يحقق التقدم السعادة والحرية للإنسان ، وأن تأتي السعادة تعبيراً عن تحرر شامل للإنسان من ضغط الحاجة ، لذلك كانت القطيعة مع النظام اللاهوتي وانعكاساته على الأفكار والقيم والنظام السلطوي والطبقي ، تشكل المدخل الوحيد الذي لا بد من تحقيقه من أجل بناء نظام اجتماعي سياسي آخر مطابق تماماً للمبادئ العقلانية، غير أن مفكري العصر عادوا إلى المناداة بتنوير معاصر جديد بعد أن شعروا أن القطيعة الحاسمة مع النظام اللاهوتي القديم لم تُحرر العقل من استبداد جديد نجم عن وقوع العقل نفسه تحت سيطرة لا عقلانية حديثة مقنعة ، فرضها التناقض بين الإنتاج

(1) المرجع السابق ، ص 70 .

* ميشيل فوكو Michel Foucault (1926 - 1984)

استاذ التاريخ و أسبق المعرفة في الكوليج دي فرانس ، حصل فوكو على إجازة الفلسفة من السوربون عام 1948 ، وعلى إجازة علم النفس عام 1950 ، وعلى دبلوم علم الأمراض النفسية عام 1952 ، وفي هذا النوع من التعليم ما يبرر اهتمامه المبكر بدراسة (الجنون والحضارة) الكتاب الذي أوصله إلى أول درجات الشهرة ، ومنذ ذلك الوقت تتابعت دراساته عن الإحتراف deriance ، وهو يشبه الآن تورين في مهله الفكري فكلاهما لم ينتك من الوجودية إلى اليبوية ، بل ظهر في مفاخ تقدي شهد الصراع بين ميتين الأيديولوجيتين . وفي ذلك ما يبرر نوع الحجاب الذي نجده عند فوكو إزاء كلتا الأيديولوجيتين على السواء ، بل ما يبرر تباعد فوكو عن الماركسية فنادراً ما نجد ذكراً لماركس في أعمال فوكو الأولى ، ذلك على الرغم من أنه استغل أفكار ماركس استغلالاً ضمنياً في الأعمال اللاحقة بالنتز الذي انطوى تحليله النقدي على الانتماء بالطبقة والوعي التاريخي . (كريزويل (إبيث) ، أدق العصر : عصر اليبوية ، مرجع سابق ، ص 284) .

(2) المرجع السابق ، ص 71 .

التقني والإنتاج المعرفي ، كما كشف ذلك جيل كامل من فلاسفة الغرب - خاصة أدورنو وهوركهايمر - صدمته أحلام ثورة التنوير التي أصبحت في هذا العصر ثورة مغدورة (1).

فقد أعلن كلا من هوركهايمر وأدورنو في كتابهما (ديالكتيك العقل) ثورتها العارمة على العقل الغربي الذي خان مبادئه التنويرية أو انحرف عنها وأنتج الفاشية والنازية ، وهكذا تخليا عن الرؤية المتقابلة التي كانا يتبنيانها في البداية ، لكي يعتقفا رؤية متشائمة سوداء ، وراحا يصبان جام غضبيهما على العقل الأداتي النفعي للحضارة الغربية .

غير أنهما بالغا في هجومهما على الحداثة وعقل التنوير تحت الضربات الموجعة للحرب العالمية الثانية ، فلمصلحة من يهاجمان التنوير والعقل والحداثة ؟ وما هو البديل عن العقل ؟ صحيح إن عقل التنوير نسى طابعه الجدلي والديالكتيكي وتحول إلى عقل قمعي على يد الرأسمالية والحركات الفاشية ، ولكن هذا لا ينبغي أن يقودنا إلى الهجوم على العقل ذاته أو إلى محاولة تحطيمه وتدميره كما فعل هوركهايمر وأدورنو تحت صدمة النازية والحرب العالمية الثانية .

وعلى العكس من ذلك نجد أن آخر فلاسفة مدرسة فرانكفورت - أي هابرماس - قد نصب نفسه مدافعاً عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساساً لنظرية اجتماعية نقدية جديدة ، فلا بديل عن العقل إلا العقل كما يرى هابرماس ، وراح يعيد الثقة بالعقل والحضارة من جديد ، ورأى أن نقد انحرافات الحضارة الغربية أمر مشروع وضروري.

ولكن حذر من أن يؤدي هذا النقد إلى تدمير أسس العقل والحضارة ، فنحن في نهاية الأمر بحاجة إلى العقل ولا يمكن أن نقدر الحضارة والتنوير والنزعة الإنسانية إلا من خلال العقل والعقلانية .

لتحقيق هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضاً في مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما بعد الحداثة ونزعائها التفكيكية للعقل، وكان عليه - كما سنرى لاحقاً - أن يتصدى للمطالبين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته، داعياً لتفعيله لا لتحجيمه ، ورافعاً شعاره الشهير (إن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد) (2)، متصدياً بذلك إلى أنصار التيار السلبي الذي حاول استغلال النقاط السلبية في مسيرة الحداثة لينسف أسسها ويعلن سقوط المشروع.

(1) مرجع سابق ، ص 71 .

(2) أبو السعود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 95 .

إن كل فكر هابرماس ما هو إلا محاولة لتجاوز المأزق الذي وصلت إليه مدرسة فرانكفورت على يد مؤسسيها ، وهو مأزق ناتج عن فقدان الثقة بعقل التنوير الذي أنتج كل هذه الحضارة ثم دمرها من خلال حربين عالميتين .

فقد أخطأ كلاً من هوركهايمر وأدورنو - حسب رأي هابرماس- عندما انغلقا على ذاتهما في رؤية متشائمة للتاريخ ، وعندما لم يريا من الحضارة إلا وجهاً واحداً : هو إفرازاتها العنصرية والشمولية ، فالعقل الغربي له وجه آخر غير ذلك : وهو وجه الاكتشاف العلمي والفلسفي والحضاري ، وبالتالي فلا ينبغي أن نضحى بفكرة التنوير والحضارة لمجرد أنها انحرفت عن مسارها الصحيح أيام الفاشية والنازية ، فهذا الحدث المفجع ليس إلا فاصلاً قصيراً في المسيرة الطويلة والمليئة بالإنجازات للحضارة الغربية.

وبالتالي يحذر هابرماس من الهجوم على العقل أكثر مما يجب لأن ذلك لا يكون إلا في صالح القوى الفاشية والأصولية والظلامية ، وهذا ما وقع فيه كل من هوركهايمر وأدورنو على الرغم من وجاهة انتقاداتهما الموجهة إلى الحضارة الغربية .

إن منظور التقدم لا يتوقف أبداً عند إشكالية التقنية إلا من حيث أنها شر لا بد منه ، أما وقد حققت التقنية ما يعتبره هابرماس بمثابة الطبيعة الثانية ، فإن التنوير المعاصر يريد أن يحقق انتصاراً عليها ، كما كان شعار التنوير قبل ثلاثة قرون تحقيق النصر على الطبيعة الأولى ، المادة ، وتطبيعها لإرادة الإنسان .

إذا كانت التقنية هي الأداة التي مكنت الإنسان من الانتصار على الطبيعة الأولى ، فما هي التقنية (اللاطبيعية) التي تنتصر على التقنية (الطبيعة الثانية) ، وهنا تتوقف جدلية المشروع الثقافي الغربي عند أخطر لحظات التنوير المعاصر ، دون أن يكون لدى كبار فلاسفة العصر ما يقدمونه حقاً على أنه تنوير جديد للزمن القادم ، فالمخفي في الزمن الزاهن المظلم هو أدهى من أن يترك لمثالية تنوير القرنين السابع والثامن عشر، هناك دوراً آخر للتقاولية الساذجة ، التي استطاعت أن تزود مشروعهم بذلك الدفع الأخلاقي الكبير ، فكانت فكرة علمنة المجتمع تعني تحريراً مزدوجاً من سيادة مطلقين تجريديين أطبقا على إنسان القرون الوسطى وكبلا وعيه ، وبررا عبوديته ، وهما اللاهوت الميتافيزيقي المتمثل في نظام الكنيسة التسلطي من جهة ، والطبيعة المادية التي شكلت مجهولاً مرعباً لا سبيل إلى اختراقه والسيطرة عليه من جهة ثانية (1).

(1) الصغدي (مطاع) ، نقد العقل الغربي ، مرجع سابق ، ص 65 .

ثانياً : الموقف العربي والإسلامي من الحداثة والتنوير

على ضوء القضايا التي تطرحها النظرية النقدية

أما المشكلة بالنسبة لعصر تنوير عربي معاصر فقد أدى غياب الطبيعة الأصلية (الطابعة) وراء الأسطورة اللاهوتية ، وغياب الطبيعة الثانية (المطبوعة) وهي العقلانية الغائبة وراء مصطلح التقنية بصورتها الاستهلاكية الاحتكارية ، إلى انحطاط المشروع الثقافي العربي ، وجدد إنحطاطه هذا ما يسمى بعصر التمنية الراهن ، الذي جاء كأكبر مشكلة بديلة عن النهضة الحقيقية (1).

فالتنوير العربي المعاصر سقط في أسطورة التنمية كإجهاض منظم لمولد النهضة، ذلك أن التنمية ارتبطت عضوياً بالثروة النفطية الطارئة ، وطمست حقيقة التحدي التاريخي الذي كان على المشروع الثقافي العربي أن يتصدى له، وقد كان شرع تنويره الحديث يتلمس بعض معالمه عندما عاجله منطلق الثروة الهابطة من الفراغ ، الثروة غير المشروعة ، كبديل عن إكتشاف قوة الإنتاج الحقيقية ، المدفونة تحت ركाम أنظمة المعرفة الغيبية ، التي أعمت بصيرتها عن المعرفة الحقيقية ، فكان عصر التنمية كبديل فضائحي عن لحظة النهضة ، حاجزاً طوبوياً هائلاً، نقل المشروع الثقافي العربي من تحت استبداد وسيطرة اللاهوت ، إلى الوقوع تحت استبداد وسيطرة التقنية المعاصرة ، وقد تم هذا النقل كذلك دون تخلي عن أسطورة اللاهوت ، بل حدث التعامل مع المصطلح التتموي بأدوات تلك الأسطورة ذاتها (2).

إن افتقاد المشروع الثقافي العربي للطبيعة في كل مرة جعل المشروع يعوم في الفراغ ، فعاجلته في الماضي المؤسسة التدينية بإقامة الحاجز الأيديولوجي بين العقل والطبيعة، وجعلت من الأسطورة التدينية موضوعاً شاملاً كافياً ، سيداً لكل جهد عقلائي، وكذلك عاجلت المشروع الثقافي العربي ، في عصر النهضة الراهن ، أنماط التنمية السلبية والاستهلاكية ، ومنعته من مواجهة الطبيعة الطابعة أو الأولى ، ومن مواجهة الطبيعة المطبوعة أو الثانية ، وافتقد في نهضة الحضارة العربية الإسلامية الوعي بجذلية التنوير والثقافة ، وها هو يكاد لا يحس حتى بهذا الافتقاد في هذا العصر الراهن لتنوير عربي ، حدث أو يكاد لا يحدث أبداً (3).

(1) المرجع السابق ، ص 65 .

(2) المرجع السابق ، ص 65 - 66 .

(3) المرجع السابق ، ص 66 .

إن غياب الطبيعة يدعم غياب التاريخ ، ذلك إن المشروع الثقافي العربي يوجد في هذا العالم ، ولكنه ينكره في الوقت نفسه ، هو موجود فيما لا حضور له بالنسبة إليه ، تلك المفارقة تجعل التتوير العربي يشتغل على ما ليس هو بموضوع ، وبالتالي يظل سجين نظام الأنظمة المعرفية الأصلي الذي يحدد خطاب الانحطاط باستمرار بسبب سيطرة الحقل السياسي ، فإن تسييس الثقافة منع دائماً الخطاب المعرفي من إنتاج التكامل في حركة التقدم والنهضة : بين تاريخ العالم الثقافي وتفاصيل التغيير السياسي في العالم العربي ، بمعنى أن تسييس الثقافة عرقل دائماً حركة تثقيف السياسة ، فجاءت أيديولوجيات التغيير السياسي فقيرة دائماً من حامل الطبيعة من جهة ، وحامل التاريخ من جهة أخرى⁽¹⁾.

ونستطيع من هذا المنطلق أن نتحدث عن الثقافة العربية ، عن وجود هذه الثقافة في ذاتها : هل توجد ثقافة عربية واحدة تجمع الآن بيننا، وتوحد أفكارنا ، وتشكل شخصيتنا العربية المتميزة ؟ أم أنها غائبة ؟ وما هو سبب غيابها ؟ وهل حاولنا أن نفعل شيئاً إزاء هذا الوضع ؟ وما هي الشروط التي يجب أن نوفرها حتى يمكن تلافي جوانب القصور في هذه الثقافة ، وحتى يمكن لهذه الثقافة أن تجد الجو المناسب للحياة والنمو؟ وما هي العلاقة بين تجزئة الوطن العربي وغياب الثقافة العربية الموحدة ؟⁽²⁾.

إن الثقافة العربية تعاني من أزمة يحس بها كل مواطن عربي ، لأنها في حالة انقسام ، وحدث هذا الانقسام في كل جزء من الوطن العربي بطريقة تختلف عن الطريقة التي حدث بها في الجزء الآخر، وذلك نتيجة لاختلاف الأزمنة والظروف التي مرت بها الأمة العربية ، وفي مراحل كنا نشعر فيها بعقدة النقص ، نأخذ من الثقافات الأخرى التي ننظر إليها بطريقة زائفة في أعماقنا ، على أنها أفضل من ثقافتنا ، ويتردد موقفنا بين تأثير ثقافتنا وتأثير ثقافة الآخرين ، وفي هذا التردد تتضح تلك الحالة المرضية التي نعاني منها الآن، وهي ثقافة عربية موروثية دخلت عليها تشويهات متعددة ، أثرت في سلوكنا، واختياراتنا ، وأصبحنا نحكم على قيمة الأشياء بموازين غريبة عنا ، فنكثر استشاداتنا بما يقوله الفرنسيون أو الانجليز أو الأمريكان ، إيهاماً لأنفسنا وانطلاقاً من عدم الثقة بالنفس ، بأن العلم لا يكون علماً ، ولا الفكر فكراً إلا إذا وجدنا صدى له في أقوال غيرنا، ذلك لأننا في تأثرنا بالثقافات الأخرى لم نكن نأخذ منها ونحن فاعلين وإنما منفعلين⁽³⁾.

(1) المرجع السابق ، ص 67 .

(2) لطفي فرحات (محمد) ، القواعد الظالمة ، كتاب الزحف الأخضر : سلسلة فكرية عقلانية في النظرية العالمية الثالثة ، ط 1 ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، 1424 ميلادية ، ص 191 .

(3) المرجع السابق ، ص 192 .

وعلى النقيض من هذا الموقف نجد موقف العداء من كل الثقافات الأخرى ، وكان ما يقوله الآخرون هو الكفر والضلال ، وهو موقف ينطلق من نفس العقدة .

ويمكن القول بأن إنقسام الوطن العربي إلى أجزاء قد ساعد على ذلك ، فكل جزء منه صار بدون هدف محدد ، وبدون نظرة واضحة ، حيث أصبح كل جزء يبعد عن الجزء الآخر المكمل له ، ويفقد ارتباطه مع غيره من الأجزاء في جسم واحد ينبض بالحياة ، فهل يمكن أن نتصور يداً تتفصل عن جسمها قادرة على أن تعمل بعيداً عن هذا الجسم محققة لكل الوظائف ؟ كذلك نحن الآن ، وبالتالي فإننا بحاجة إلى التحام تلك الأجزاء ليكون منها جسم واحد قادر على الحياة والنمو، فإذا أردنا الخروج من حالة المرض التي نحن فيها فلا سبيل أمامنا إلا أن نوحّد فكرنا حول هدف محدد ، يكون هادياً لنا ، ولا نجد في الوقت الراهن أفضل من العمل على تحقيق الوحدة العربية أولاً وقبل كل شيء ، حتى نجد البيئة الصالحة لنمو الثقافة العربية ، فنستطيع أن نرفض ما نريد ونقبل ما نريد ، ونقتبس من الثقافات الأخرى ما يناسب بينتنا العربية فقط ، ومن هنا تبدو مقاومة التجزئة طريقاً للثقافة العربية الواحدة ، فالثقة لا يمكن أن ترجع إلى نفوسنا إلا إذا بدأ جسمنا يقوم بوظائفه بصورة كاملة (1).

بعبارة أخرى ، إن نظرنا إلى الحياة وثقافتنا لا يمكن أن تكون واحدة إلا إذا توحدت أجزاءنا ، ولذلك فإن الثقافة ليست مشروعاً يمكن إعداده وتقديمه للمجتمع الذي نعيش فيه ، إن المشروع الذي نقدمه لمجتمعاتنا هو مشروع الوحدة ، فإذا تحقق فإنه يعيد الثقة إلى نفوسنا ، ويكشف لنا ما نحن قادرين على إنجازه في طريق الحضارة الإنسانية، ويقودنا إلى ثقافة عربية واحدة (2).

ويشير الكتاب الأخضر إلى أن الثقافة هي مصدر التضامن ، والأفكار ، والعقائد ، والوحدة الاجتماعية ، والانتماء المشترك ، وللثقافة وظائف متعددة : إنها تقوم بعملية التغيير وتديرها ، وهي تساعد على أن ينخرط الأفراد في صيغة مجتمعية ذات إنتماء واحد خلاق ، وهي عملية تكاملية للمجتمع تربطه بقاعدة المواقف المشتركة ، والقيم المشتركة والإرث المشترك ، إنها تخلق الأساس لرسم مسار المصير الاجتماعي المشترك

(1) المرجع السابق ، ص 193 - 194 .

(2) المرجع السابق ، ص 194 .

ووحدة الهدف ، وبناء على ذلك يمكن القول بأن الثقافة هي الوسيلة التي من خلالها تتوحد وتتداخل أشكال التعاون الاجتماعي معاً ، فالإبداع إذن لا يكون من فراغ (1).

إن الفنون مثلاً التي ورثناها من جيل إلى جيل ، والتي جاءت من العصور الغابرة تؤمن أساساً متيناً للإبداع ، لا يمكن أن نستثني ، أنها استمرارية الثقافة ، وبدون هذه الاستمرارية الثقافية والتي هي وليدة تراكم التقاليد الثقافية ، لا يمكن للإبداع أن يُحفظ (2).

إن محاكاة الثقافات الأخرى وتقليدها على حساب الثقافة القومية هو عمل غير مسئول ، وخاصة إذا كانت غايته الربح المادي ، لذلك تهتم النظرية العالمية الثالثة بالحياة الثقافية والفنية للمجتمع ، وتدعو في أطروحاتها إلى تسليط الضوء على الأولويات وتثبيتها بحيث تصبح قنوات الموارد العامة مفتوحة أمام الفنانين لإنجاز وظائف ثورية تصهر القيم الجديدة في قالب الاجتماعي لحياة الشعب ، وتؤكد النظرية العالمية الثالثة على أن الثقافة الشعبية قادرة على إلغاء مبدأ اعتبار الإبداع والخبرات في الموسيقى والفولكلور والفن ،... الخ ، سلع تُسوق للمستهلكين (3).

يؤكد الكتاب الأخضر على إن الإنسان لا يزال متأخراً مادام عاجزاً عن التعبير بلغة واحدة ، وبطالب بلغة عالمية واحدة هي لغة الفنون أو الإبداع الفني، وحتى لو أخذت طابعاً محلياً كالطقوس والشعائر الدينية والمهرجانات ، ومعنى هذا أن الإنسان قادر على تجاوز القيود الناجمة عن تعددية اللغة ، لأن التعبير الفني يعطي الإنسان إحساساً وجدانياً واحداً ، إذ أن التعبير عن الفرح والحزن ، وعن الجمال والقبح ، وعن الحب والكراهة ، وعن الخير والشر... الخ ، سيقى بنفس اللغة التي يتكلم بها كل شعب تلقائياً ، ولهذا فليس غريباً عن فكر القذافي تحسره لغياب لغة كونية وثقافة مشتركة والتي يمكن أن تكون موجودة لو أن الناس جمعتهم شبكة عالمية من التواصل الإنساني (4).

إن فشل الإنسانية في تطوير ثقافة عالمية مشتركة - على الرغم من أنها قد نجحت في إيجاد طرق متنوعة لفهم الواقع الاجتماعي والطبيعي - قد عقد مشكلة الحضارة ، ومن هنا طالب القذافي بضرورة وجود لغة دولية مشتركة لسد الثغرات الثقافية ، وحتى لو تحققت

(1) سونو (ثعبا) ، ظاهرة القذافي الخضراء ، تعريب ليراهيم الحصري ، ط1 ، ط2 ، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس ، الجماهيرية ، 1988-1990 ف ، ص ص 176-177 .

(2) المرجع السابق ، ص 177 .

(3) المرجع السابق ، ص ص 177-178 .

(4) المرجع السابق ، ص 178 .

أمنية القذافي في الحصول على لغة عالمية مشتركة فإن ذلك لا يعني أن المشكلة في طريقها إلى الحل ، فما زالت هناك مشكلة الانقسام السياسي والفلسفات السياسية ، والمواقف المتباينة من الديمقراطية ، وما زالت هناك المناقشة الاقتصادية ، ولكن الكتاب الأخضر يقدم حلولاً متعددة للمشاكل السياسية و الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفلسفية وغيرها ، وهذه المشاكل ليست صعبة الحل إذا قامت ثورة ثقافية حقيقية ، فمثلاً لن تكون هناك فلسفات سياسية مختلفة ، أو مواقف متباينة من الديمقراطية ، في حال قيام وعي ثوري ثقافي حقيقي يجمع الجماهير الشعبية في كل أنحاء العالم ، ذلك إن الثورة الثقافية قادرة على حل المشاكل التي قامت في غياب هذه الثورة (1).

وتشغل الحداثة حيزاً مهماً من الخطاب العربي المعاصر، حيث تختلف وجهات النظر، وتتعارض المفاهيم والمصطلحات ، وتتوعد المقدمات والنتائج ، ولعل الأمر الأكثر إثارة للقلق هو الارتكاس بالوعي العربي إلى مقولات قرون سابقة ، تدور حول الغرب وحضارته وثقافته وفكره وموقعنا من هذه الحضارة والثقافة والفكر، حيث يستعاد الموقف القائل بعدوانية الغرب وبربرية حضارته، إلى جانب مقولة التفوق الروحي والحضاري الذي اختصت به حضارتنا وفاقته فيه مادية الغرب ووحشيته.

هكذا يتم التخلي عن مقولات النهضة العربية الحديثة لا بالتقدم إلى ما بعدها بل بالارتكاس إلى ما قبلها ، ما يشكل في حد ذاته تعبيراً مأساوياً عن إجماع التنوير والحداثة في عالمنا العربي المعاصر.

وأمام هذا الارتكاس إلى عصور التأخر نتساءل : إذا كان المشروع التحديثي العربي قد فشل ولم يتمكن من بلوغ أهدافه ، فهل لا تزال الحاجة قائمة إليه ، في عصر تجاوز العالم حقبة الحداثة ذاتها ، ودخل إلى أفق جديد مختلف السمات والقسمات ؟ وهل يتسنى للعرب ولوج العصر الجديد ، عصر العولمة وما بعد الحداثة ، دون المرور بمرحلة الحداثة التي فشلوا في الوصول إليها ؟ بإختصار ، وفي كل الأحوال ، نحن بحاجة إلى معرفة دقيقة بمواضيع كثيرة أصبحت تطرح نفسها علينا بالحاح ، أهمها أسس الحداثة ومعوقاتها في العالم العربي المعاصر.

(1) المرجع السابق ، ص 179 .

لقد تأخرت محاولات التحديث المتكررة في العالم العربي منذ القرن التاسع عشر، ويعود ذلك للتأخير إلى جملة عوامل بنيوية تاريخية واقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية ، ولكن العامل الأهم تمثل - على الخصوص- في إن عملية التحديث كانت مجرد توطين المنتجات والمنجزات المادية للحدثة في البيئة العربية ، دون الاهتمام الكافي بإعادة بناء المجتمعات العربية بالإستفادة من معطيات الحدثة ومكوناتها العقلانية ، التي تضمن توطين قيم الحدثة في البيئة العربية .

وإزاء كل ذلك يبدو أنه من الضروري أن يعمل المرء على إعادة صياغة وترتيب أفكاره ، بما يمكنه من فهم وتشخيص الواقع العربي ، ومن ثم الانخراط بتغييره في اتجاه التكيف الإيجابي مع معطيات وتحولات العالم المعاصر، وبما ينسجم مع المصالح العليا للأمة العربية .

إن القضايا التي ينبغي أن تكون محور تفكيرنا اليوم كثيرة جداً ، وتكاد تحتل مرتبة الأولوية : هل تتوفر شروط حقيقية لصياغة مشاريع ديمقراطية للتغيير ، تحول دون احتمال قيام مشاريع ظلمية تغرق بلداننا في المزيد من التأخر والمزيد من الأزمات ؟ وما هي امكانات عالمتنا العربي ، حكومات وشعباً وحركات سياسية وثقافية ، للالتحاق بالحركة العالمية المناهضة للحرب وللهيمنة الأمريكية والصهيونية ، من أجل أن يكون لبلداننا مكان في صياغة مستقبل العالم ؟

يبدو لنا أن المنهج العقلاني النقدي ، المستوعب لحصاد التجربة العالمية ، والمنفتح على كل التيارات الفكرية والسياسية العربية ، يمكنه أن يتجاوز الصعوبات التي يمكن أن تعترض امكانية التعاطي المجدي مع مثل هذه الأسئلة المصيرية .

وفي الحقيقة أننا أمام صعوبة كبيرة في اكتشاف قواعد اللعبة المعقدة، التي حكمت التأثير المتبادل بين العوامل الداخلية والخارجية ، لما آلت إليه الحالة العربية ، خاصة وأن الفكر السياسي العربي اعتاد على تحميل الاستعمار كل بلايا التأخر العربي ، وجعل من العداة للإمبريالية والصهيونية - وهو عداة مبرر تاريخياً وواقعياً - وسيلة للتنفيس عن الغضب ، وصبه على العامل الخارجي الذي أصبح شيطان العرب ، ليُعفي العامل الداخلي من النقد ، ويتستر على آليات وأدوات الهيمنة الإمبريالية ، أو يجهلها مما جعله عرضة لسياستها ، بقصد أو بدون قصد .

إن التقليد السريع ، والركض وراء مواضع الفكر الغربي أدباً إلى انتشار تيار ما بعد الحداثة في الساحة الفكرية العربية ، والسؤال ما يزال مطروحاً عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء ظهوره في المجتمع العربي ، وقد نجد له هناك تفسيراً مرتبطاً بالأزمات التي عاشتها الحداثة في عقر دارها ، وهي قضية مطروحة في المستوى الفكري ، أما إنجازات الحداثة فلا خلاف حولها .

كيف تصفق في المجتمع العربي الإسلامي لما بعد الحداثة ، ونحن لم نحقق الحدود الدنيا لأهداف حداثة القرن الثامن عشر؟!

إن مظاهر الحداثة التي نشاهدها اليوم في المجتمعات النامية بصفة عامة هي بعيدة كل البعد في أسسها النظرية ، وقيمتها الفكرية و الإنسانية عن حداثة عصر التنوير ، أي الحداثة الغربية في المرحلة الأولى ، ثم الكونية فيما بعد ، فهي محاولات تحديث قد تضيق وقد تتسع حسب تجارب الأقطار جاءت نتيجة تأثير الآخر والاقتراب منه ، إننا نميز تمييزاً جلياً بين الحداثة والتحديث .

أبرزنا فيما سبق أن حداثة عصر التنوير ليست نظاماً مغلقاً ، أو أيديولوجياً متحجرة يجب أن يخضع لمبادئها الواقع المعيش ، بل هي رؤية متفتحة أسست على قيم معينة تمثل دعائمها الصلبة ، وقد استطاعت الصمود طيلة قرنين ونصف القرن ، ولكنها مرت بمراحل متعددة ، وتفاعلت جدلياً مع الواقع السياسي والاجتماعي ، وعرفت كذلك الأزمات ، ومكاسب الحداثة هي التي سمحت بكشف هذه الأزمات ، ودلت على طرق تجاوزها ، ولا ننسى في هذا الصدد التذكير بأن الليبرالية الديمقراطية هي الوجه السياسي للحداثة ، وهنا يكمن جوهرها وتتكشف لنا قدرتها على تجاوز النقائص وإصلاح العيوب .

ومن المعروف في تاريخ تطور الرأسمالية منذ مرحلتها الأولى أن هدف التقدم الاقتصادي هو التقدم الاجتماعي ، لكن الملاحظ منذ الربع الأخير من القرن العشرين هو هيمنة شعار التقدم الاقتصادي ليصبح صاحب السلطة الأولى ، وتوارت فكرة التقدم الاجتماعي بل أصبحت فئات اجتماعية واسعة تحرم من موارد رزقها ، وتهتمش تحت شعار منطق السوق ، وحدة المنافسة ، فلم يعد الإنسان هو الهدف ، بل تحول إلى آلة مسخرة لخدمة الاقتصاد ، ويلفظ لفظ النواة إذا دعت الحاجة إلى ذلك .

ومن الأسباب الكامنة وراء موجة نقد الحداثة في الغرب ما عانته شعوب بلدان الجنوب ، من استغلال وفقر و أوبئة فتاكة ، وما تعرضت له من استعمار ونهب خيراتها أحقاباً من الزمن ، وكذلك ما كانت تقوم به الدول الصناعية المتقدمة من إذكاء نار الفتن بينها ترويحاً لإنتاجها العسكري .

هذه أبرز الأسباب التي جعلت اليوم فئة من كبار المفكرين الغربيين وبينهم فلاسفة، وعلماء اجتماع ، واقتصاديون ، يقفون موقفاً نقدياً من الحداثة .

ومما زاد الطين بلة أن سدنة العولمة حاولوا بذكاء ومكر عولمة الحداثة ، زاعمين أن البشرية جمعاء سائرة نحو نموذج الحداثة الغربية اليوم ، ونحو نمط تنميتها الاقتصادية ، في الوقت الذي تؤكد فيه جميع الدراسات الجديدة المستقبلية أن عولمة الحداثة ليس لها مستقبل على المدى البعيد .

إن هذه المحاولة هي قلب للحقائق ، إننا لا ننكر أن الظاهرة التاريخية الجديدة : العولمة بإيجابياتها وسلبياتها هي البنت الشرعية للحداثة ، ولكن هذا لا يعني أن الوليد الجديد لا يشكو من نقائص ، وتشوهات ، وإن كان الرحم خصباً وسليماً ، فالوليد يريد أن يوظف الحداثة في سبيل تحقيق أهدافه ، معتبراً نفسه ممثلاً وفيماً للرحم الذي نزل منه ، وقد فطن المحللون إلى هذه المراوغة الذكية ، فانكبوا على نقد الفرع ، ولم يحاولوا اقتلاع الأصل : الحداثة من جذوره ، كما فعل الآخرون .

إن أفضل السبل في نظري لإصلاح نقائص الحداثة هو دعم القواعد الصلبة التي أسست عليها حداثة عصر التنوير ، والتي يمكن تلخيصها في كلمات معدودة : الإنسان الحر ، وبالتالي فيو الذي يقرر مصيره ومصير المجتمع الذي يعيش فيه .

المشروع الحداثي في هذا الصدد يذكرنا بالمشروع الديمقراطي ، فهو يختلف حسب ظروف الزمان والمكان ، ولكنه يحافظ دائماً على جوهره ، سيادة الشعب في تقرير مصيره ، وتحديد النظام السياسي الذي يدير شؤونه عبر انتخابات ديمقراطية حقيقية تفتح الباب على مصراعيه لامكانية التداول على السلطة .

إن أفضل السبل لإصلاح عيوب المشروع الديمقراطي هو المزيد من الديمقراطية، وقد أثبتت التجارب السياسية المعاصرة أنه لا حداثة حقيقية تقود المجتمع نحو التقدم والتحرر من دون ديمقراطية حقيقية ، وهذا ما جاء في النظرية العالمية الثالثة،

التي وضعت الحل النهائي لمشكلة الديمقراطية ، وذلك بتسليم السلطة للشعب ، أي أن الشعب هو الذي يحكم نفسه بنفسه ، وهو الذي يقرر مصيره ومصير المجتمع الذي يعيش فيه .

يذهب أصحاب النظرة الاقتصادية الضيقة إلى أنه يمكن تحقيق الحدائة من دون ديمقراطية ، ضاربين مثلاً على ذلك بأسبانيا في عهد فرانكو* ، وهي نظرة خاطئة ، ذلك أنها تخلط بين الحدائة ومحاولات التحديث ، ومنها نماذج كثيرة أنجزت في ظل نظم استبدادية في بلدان العالم الثالث بصفة خاصة ، وهناك خلط آخر في مثال أسبانيا أيام حكم فرانكو الدكتاتوري ، خلط بين الحدائة وبين حالة اقتصادية مؤقتة ساعدت عليها ظروف تاريخية معينة مثل تزامن النمو الاقتصادي في دول الرفاه بغرب أوروبا وشمالها مع موضة السياحة على شواطئ البحر المتوسط في الستينات .

أما البرهان الساطع على استحالة تحقيق الحدائة ، كما وضعت أسسها في عصر الأنوار ، مع إهمال الوجه الآخر للعملة: الديمقراطية الليبرالية فيتمثل في التجربة السوفيتية ، فقد أدى السباق العسكري مع الغرب إلى تركيز الجهود على البحوث في مجال العلوم والتقنيات الحديثة ، وبالأخص في ميدان غزو الفضاء ، ففاز الاتحاد السوفيتي إلى مرتبة الدول العظمى ، وتبوأ المكانة الثانية في العالم عسكرياً ، ولكن العملاق سقط في نهاية المطاف ، وأضح أن ما حققه من تقدم كان تحديثاً في مجالات معينة وضمن ميادين مغلقة ، ولا علاقة له بأسس الحدائة ، بل جاءت التجربة دليلاً آخر على الإفادة من مكتسبات مظهر من مظاهر الحدائة : التقدم العلمي والتقني أي العقل الأداة فيها للسيطرة على الشعوب واضطهادها ، فكيف يمكن أن نتكلم عن الحدائة في مجتمع هجرت فيه قسراً شعوب بأسرها ، وأعدم فيه المئات من نخبته السياسية والفكرية والفنية !

إن تشويه الحدائة في التجربة السوفيتية وتقويض دعامة صلبة من دعائمها : فتح الباب أمام ظهور الأصولية عوض الحرية ، كما كان الشأن في التجربة الفاشية بإيطاليا ، والنازية بألمانيا.

* فرانكو (فرانسيكو) Franco (Francisco) (1975 - 1982)

صعد إلى سدة الحكم من خلال الدعم العسكري الذي قدمه له هتلر وموسوليني ، وكانت فترة حكمه الطويلة مثلاً سلباً للحكم السوي والحكم الاقتصادي وفساد الواسع الانتشار الذي تغلغل في كل ركن من أركان البلاد ، جمع على صدر الشعب الأسباني لمدة تقرب من أربعين عاماً ، وعندما تحدى الحكومة الجمهورية عام 1936 تسبب في اندلاع الحرب الأهلية الأسبانية ومنتهت له إيطاليا الفاشية وألمانيا النازية يد العون مما مكنته من الانتصار في الحرب بعد أن سالت الكثير من الدماء وارتكبت الكثير من الجرائم ، وقد قبض على السلطة بيد من حديد وصعد أمام كل التيارات والأقواء حتى الرمق الأخير ، وقام بتصفية المعارضة وترسيخ لكتاتورية في البلاد .

وقد كان انتصار فرانكو انتصاراً للفاشية الجديدة وهزيمة الديمقراطية الغربية ، وتمتد الحرب الأهلية الأسبانية التي بدأت عام 1936 التي فتك فيها حوالي مليون من الأتس كانت سبباً من أسباب الحرب العالمية الثانية . (سبولاد . العقروحي . مرجع سابق ، ص 287-288) .

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن أنصار النقد البناء للحدثة أفادوا من جميع التجارب المعاصرة ، وأدركوا أن نقدهم هدم من أجل البناء ، هدم للسيئ ، ومحسو للخدوش لإقامة بناء جديد ، ولكن من دون نفس القواعد ، كما يذهب إلى ذلك أصحاب التيار النقدي الآخر حينما يعلنون سقوط المشروع الحدائي .

إن النقد البناء يناى بنفسه عن منطق الكل أو لا شيء لأنه منطق يفضي إلى قبول الكل خوفاً من إضاعة الكل ، إن أصحابه واعون بالتحويلات الكبرى التي يعيشها العالم ، ومدركون أن رسالة المثقف قد تغيرت تغيراً جذرياً نتيجة التطور السريع لتقنيات الاتصال ، ولكنهم متمسكون بدعامتي الحدثة : العقل والحرية ، كسلاح ناجح في مواجهة تحديات رأس المال ، والسلطة ، وتيارات الإنغلاق والتطرف .

وعندما نعود إلى مسألة نقد الحدثة ، ونطرحها عربياً فكيف يكون موقفنا ؟ سبق أن لمحنا إلى أن الظاهرة قد تحولت من ظاهرة غربية إلى ظاهرة كونية مثلت القدوة والنموذج لشعوب المجتمعات غير الغربية وفي طبيعتها الشعوب العربية ، ومن هنا فلا مناص من التعرف إلى الأزمات التي عرفتها في بيئة النشأة بصفة خاصة ، وأدت إلى بروز موجة نقد الحدثة ، أو ظهور مفهوم ما بعد الحدثة ، ولكنني أميل إلى الاعتقاد أن مقاربتنا للمسألة ينبغي أن تكون مختلفة عن مقاربة التيار الفكري الغربي المعادي - هوركهaimer وأدورنو - لحدثة عصر التنوير، مفيداً من نقائصها لينسف أسسها ، مسخراً الجانب الأداتي التقني منها خدمة لمنطق السوق و ظاهرة المجتمع الاستهلاكي من جهة ، وأن تكون مختلفة كذلك عن مقاربة أنصار التيار الإيجابي - هابرماس- من جهة أخرى ، على الرغم من اتفاقنا معهم في الرؤية.

تكون مقاربتنا مختلفة عنهم لأننا لا نعاني من أرث حريين كونييتين في القرن الماضي ، ولا من إرث حروب استعمارية طاحنة قتلت الأبرياء والأطفال والشيوخ ، وأحرقت قرى بأسرها ، كما حدث في فيتنام والجزائر ، ولا نعاني من عقدة نصره دولة تقوم على أيديولوجيا عنصرية هي الصهيونية تستعمل الأساليب النازية فتتسلف البيوت وتشرذم السكان الأصليين للبلاد : الشعب الفلسطيني .

إن بعدنا عن جميع هذه الظواهر السلبية ، وما أفرزته من آثار في صفوف النخبة المثقفة الغربية ، تجعل مقارنتنا أبناء العالم الثالث لظاهرة الحدثة ونقدتها أكثر موضوعية وجرأة شريطة التمسك بجوهرها ، وهو تحقيق التقدم والحرية .

فلا مناص لقوى الحرية والتقدم في المجتمع العربي الإسلامي من الذود عن مقولة : إن حداثة عصر التنوير مشروع لم يكتمل ، فهو قابل للنقد والتجديد ، ولكن بشرط الانطلاق من دعائم التأسيس ، ويتبغى أن نعي في الوقت ذاته أن القوى المعادية للمشروع الحدائي في بلداننا تتحالف مع قوى أصولية متخلفة ترفض الحدائة وأنصارها ، وتعتبرها دخيلة على المجتمع العربي الإسلامي .

وما أن بدأت الحدائة الغربية تمارس ضغطها العسكري ومن ثم الفكري على الشعوب العربية والإسلامية حتى راحت تلك الأخيرة ضحية الاستلاب لحضارة صناعية متقدمة، وأمام الشعور بالعجز عن صد هجمة الحدائة الشرسة وجد المفكر الإسلامي نفسه مضطراً لصياغة خطاب جديد يتناسب والحالة المستجدة ، ليتلاءم مع أوضاع الحياة العصرية ومعطياتها القائمة .

وإذا كان الغرب بما يشتمل عليه من حضارة وأفكار وقيم عاملاً أساسياً في بروز خطاب إسلامي جديد ، فهذا يعني أن تحديد العلاقة مع الغرب يمثل أحد المحاور الأساسية في الصياغة الفكرية للخطاب الإسلامي الجديد .

ويمكن تصنيف مستويات الخطاب الإسلامي على النحو التالي⁽¹⁾:-

- 1- خطاب إسلامي ظهر مع دخول الاستعمار العالم الإسلامي وحاول أن يقدم استجابة إسلامية لظاهرتي التحديث والاستعمار، وقد ظل هو الخطاب المهيمن حتى منتصف الستينات ، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي القديم .
- 2- ظهر خطاب آخر كان هامشياً ولكن معالمه بدأت تتحدد تدريجياً في منتصف الستينات ، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي الجديد ، ونقطة الاختلاف بين الخطابين هي الموقف من الحدائة الغربية .

ولنبدا محاولة التمييز هذه من نقطة محورية ، أي موقف كل من الخطاب الإسلامي القديم والجديد من الحضارة الغربية ، فهذا الموقف هو الذي حدد كثيراً من ملامحهما وتوجهيهما وأطروحاتهما ، ويجب أن ندرك أن دعاء الإصلاح الأوائل كانوا يتعاملون مع الحضارة الغربية في مرحلة مختلفة عن المرحلة التي نتعامل نحن فيها مع هذه الحضارة ، فعلى الرغم من أن النموذج العلماني المادي الشامل هو النموذج الأساسي في

(1) فتحي عثمان (محمد) ، هل يكون هذا القرن للمسلمين قرن فكر ؟ مجلة الكلمة ، العدد 26 ، بيروت ، 2000 ف ، ص 11 .

التشكيل الحضاري الغربي الحديث منذ بدايته ، وعلى الرغم من أنه يشغل المركز في وجدان الإنسان الغربي الحديث ويشكل رؤيته إلى الكون ، وعلى الرغم من أن الحضارة الغربية الحديثة كانت قد اتضحت هويتها باعتبارها حضارة امبريالية شرسة ، إلا أنها مع هذا كانت تحوي قدراً كبيراً من الثبات والإيمان بالقيم المطلقة ، كما كانت هذه الحضارة تدعي أنها حضارة إنسانية متمركزة حول الإنسان ، وكانت المجتمعات الغربية مجتمعات لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية ، ولم تكن كثير من الظواهر المرضية التي تسم المجتمعات الغربية في الوقت الحاضر قد ظير بعد ، فالحياة الخاصة كانت لا تزال بمعزل عن عمليات العلمنة ، فكان الإنسان الغربي علمانياً شاملاً في حياته العامة ، متديناً ملتزماً بالفضيلة والدين المسيحي في حياته الخاصة ، ولذا فالحضارة الغربية لم تكن حضارة علمانية مادية تماماً ، فالقيم الدينية والإنسانية كانت تلعب فيها دوراً واضحاً وإيجابياً منحها قدراً من التماسك والغاينة .

وحينما احتك المصلحون الأوائل بهذه الحضارة فهم لم يحتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل وإنما احتكوا بحضارة علمانية بشكل جزئي تمت علمنة بعض جوانب الحياة العامة فيها وحسب ، أي أن كثيراً من الظواهر السلبية التي نلاحظها بأنفسنا ونقرأ عنها في كتبهم وصحفهم ومجلاتهم ، والتي أصبحت نمطاً ثابتاً وظاهرة محددة ، كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة ، ومن ثم كان من السهل تهميشها ، علاوة على هذا ، لم يكن الخطاب النقدي الغربي للحدائث قد تبلور بعد ، أما بالنسبة لحملة الخطاب الإسلامي الجديد فالوضع مختلف ، فمعظمهم قد تشكل فكرياً في الخمسينات واحتك بالحضارة الغربية في الستينات ، ونحن نذهب إلى أن الحضارة الغربية دخلت الأزمة في تلك الآونة ، وأدرك كثير من مفكريها أبعاد الأزمة والطريق المسدود الذي دخلته منظومة الحدائث الغربية (1).

إن حملة الخطاب الإسلامي الجديد أدركوا من البداية الجوانب المظلمة للحضارة الغربية الحديثة التي أدخلت العالم في حربين غريبتين يقال لهما عالميتين لأنهما جرتا العالم بأسره إلى حلبة الصراع وأتون الحرب وتزايد إنتاج أسلحة الفتك والدمار حتى تبين للجميع أن هذه الحضارة قادرة على حفر قبر يكفي لدفن العالم ، وتزايد تغول الدولة القومية

(1) المرجع السابق ، ص 11 - 12 .

المركزية وتمكنت من الوصول إلى الجميع والتحكم فيهم من خلال أجهزتها الأمنية والتربوية وتزايد تغلغل الإعلام في الحياة الخاصة للبشر الأمر الذي زاد من تهميتهم ، وتزايدت هيمنة قطاع اللذة على الجماهير وهو ما أدى إلى تزايد الإباحية ، كما تزايدت معدلات الطلاق بشكل لم يسبق له مثيل ، وظهرت الأزمة البيئية ، ولم يعد الاقتصاد الحر ناجحاً كما كان في الماضي ، وفقدت التجربة الاشتراكية مصداقيتها ، وظهرت الاتجاهات الفكرية المعادية للإنسان مثل الفاشية والنازية والصهيونية ، وهي اتجاهات وصلت إلى ذروتها في فكر مابعد الحداثة .

ومع منتصف الستينات تبلور الخطاب النقدي الغربي - كما أشرنا سابقاً - وأصبحت أعمال مدرسة فرانكفورت متداولة بين الكثيرين فظهرت دراسات كثيرة في نقد فكر عصر التنوير في الغرب ، وأعاد كثير من المؤرخين كتابة تاريخ الحضارة الغربية ليبيّنوا حجم جرائمها ضد شعوب آسيا وأفريقيا وحجم النهب الاستعماري ، ولذا فسواء على مستوى الممارسة أو على مستوى الفكر ، لم يكن من الصعب على حملة الخطاب الإسلامي الجديد من دارسي الحضارة الغربية في منتصف القرن العشرين أن يعرفوا خفاياها ، كما لم يعد بوسعهم أن يمارسوا ذلك الإعجاب الساذج بها الذي مارسه كثير من أعضاء الجيل الأول ، فالحضارة الغربية التي عرفوها وخبروها مختلفة في كثير من جوانبها عن تلك الحضارة الغربية التي عرفها وخبرها جيل الرواد ، وشتان ما بين الخبرتين.

ويجب أن نؤكد أن كلا الجيلين القديم والجديد ، لم يؤسس منظومته الفكرية انطلاقاً من المنظومة الإسلامية وحسب ، وإنما نتيجة تفاعله مع الحضارة الغربية في الوقت ذاته ، وهذا أمر طبيعي ، فهي الحضارة التي فرضت سيطرتها على العالم واكتسبت مركزية بحكم الانتصارات العسكرية التي حققتها ، وطرحت رؤيتها للكون باعتبارها رؤية كل البشر في كل زمان ومكان ، وطرحت معرفتها باعتبارها علوماً دقيقة تصلح للتطبيق في كل المجتمعات ، وفرضت نفسها باعتبارها مستقبل البشرية جمعاء ، وألقت بالتحدي الذي كان على الجميع الاستجابة له ، شاءوا أم أبوا.

وباختلاف نوع التحدي وحدته اختلفت الاستجابة ، وقد وجد المصلحون الأوائل جوانب ايجابية كثيرة في هذه الحضارة الغربية ، بل أنهم انبهروا بها ، ولذا كانت استجابة الجيل الأول للتحدي الغربي : كيف يمكن أن نلحق بالغرب ؟ وكيف يمكن أن ننقل تلك المنظومة الرائعة إلى حضارتنا مع الاحتفاظ بقيمتنا وبشيء من هويتنا ؟

لقد أصبحت القضية بالنسبة لكثير من حملة الخطاب القديم هي كيفية التصالح مع الحداثة الغربية واللاحق بها والتكيف معها وكيفية المزاجية بين الإسلام والحداثة ، وهذا هو جوهر الخطاب الإسلامي القديم الذي ساد في منتصف الستينات من القرن العشرين ، فقد حولوا الغرب إلى المرجعية الشاملة ، وبطبيعة الحال تراجعت المنظومة الإسلامية وتقلصت أبعادها وققدت شمولها باعتبارها رؤية للكون ، وبدلاً من طرح تصورات إسلامية لكل مجالات الحياة ، أصبحت القضية هي أسلمة بعض جوانب الحداثة ، وتأكيد الجوانب الحلال في الحضارة الغربية أو البحث عن تلك الجوانب في المنظومة الإسلامية التي لها ما يقابلها في تلك الحضارة الغربية .

أما حملة الخطاب الإسلامي الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية ، ولذا نجد أن خطابهم ينبع من نقد جذري لها ، وهم في هذا لا يختلفون عن كثير من المفكرين والحركات السياسية في العالم الثالث والعالم الغربي في الوقت الحاضر ، فالماركسية هي شكل من أشكال نقد الحداثة ، نبتت منه مدرسة فرانكفورت التي عمقت هذا النقد ، فهي التي صورت عالم الحداثة المتشئب ، حيث يتحول الإنسان إلى شيء ، واحتجت على الطريق المسدود الذي أوردتنا إياه الحضارة الغربية الحديثة ، وفي العالم الثالث نجد أن الفكر القومي هو في جوهره محاولة لدخول عالم الحداثة من بوابات غير غربية ، ودون فقدان الخصوصية ، أي أنه إدراك ضماني مفاده أن الحداثة الغربية تنزع الخصوصية عن الإنسان وتفرغه من مضمونه الإنساني ، والخطاب الإسلامي الجديد هو جزء من هذا التيار العالمي الأكبر ، ومع هذا يمكن القول بأن النقد الإسلامي للحداثة يختلف عن أشكال نقد الحداثة في بقية العالم إذ أنه يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالامبريالية الغربية ، ويدرك صعوبة فصل الواحد عن الآخر فالامبريالية كانت هي أول تجربة لنا مع الحداثة ، والاستعمار الاستيطاني الصهيوني هو آخرها ، كما أن النقد الإسلامي للحداثة يتسم بأنه متفائل لأنه يطرح حلولاً على العكس من النقد الغربي للحداثة - خاصة مدرسة فرانكفورت - فهو متشائم عدمي .

إن الحداثة باعتبارها مشروعاً كونياً تمثل خشبة النجاة ، والأمل في التصدي للفكر الغيبي الأسطوري ، والخلط بين شؤون السماء ، وشؤون الأرض من جهة ، وللفكر السياسي الاستبدادي من جهة أخرى ، وينبغي ألا ننسى كذلك أن فلسفة حقوق الإنسان قد أصبحت منذ الربع الأخير من القرن العشرين أساساً متيناً من أسس الحداثة الكونية ، وهو

مكسب جديد لجميع الشعوب ، وخاصة الشعوب العربية والإسلامية ، وبذلك يتضح أن قوة الحدائث تتمثل في رسالتها التحريرية ، ومن هنا فلا بد من دليل للشعوب عنها.

ولابد للفكر الإسلامي المعاصر من أن يثير الطريق للحركة الإسلامية المعاصرة، وأن يأخذ بعين الاعتبار معالم فكرية أساسية في الحياة المعاصرة ، وعلى رأس هذه الأساسيات حقوق الإنسان أو كرامة الإنسان من ناحية تقرير المبادئ والقواعد أولاً ، ومن ناحية مدى تطبيقها عالمياً ومؤازرة كل ضعيف حتى يؤخذ الحق له، ومواجهة أي قوي ظالم غاشم حتى يؤخذ الحق منه ثانياً ، كما لا ننسى أن الديمقراطية هي أنجح وسيلة للممارسة السياسية المعاصرة ، خصوصاً أن الديمقراطية اليوم تخضع لتفريع الفكر الإسلامي .

أما عن تلقي الفكر العربي للفلسفات الغربية مثل فلسفات الحدائث وما بعد الحدائث والبنوية والتفكيكية... الخ ، فقد كشفت عن عجز العقل العربي - في ظروفه الراهنة - عن استيعاب هذه التيارات ، وربما يعود السبب في هذا إلى أن الروح النقدية لم تتأصل بعد في الفكر العربي ، ويمكننا أن نسأل الآن : ما مدى إسهام تلقي واستقبال التيارات الفلسفية الغربية في إثراء الفكر الفلسفي العربي ؟ إن ما يبثته الواقع الفعلي حتى الآن أن ذلك لم يساهم في ازدياد وعينا بالحاضر ، بل اعتبرت محاولات نقل مناهج وفلسفات غربية كمحاولة للخروج من أزمة العقل العربي هي مجرد محاولات لـ " زرع بذور أفكار جديدة في تربة جديدة دون البحث في الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد ، فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربي التاريخية والثقافية ، حيث يهيمن التفكير الديني والغيبى ، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته " (1) .

ولم يُطعن فقط في مشروعية التلقي من تيارات غربية ، بل ظهر أيضاً من يشكك في فهم العقلية العربية لهذه التيارات ، وذلك مثلاً عندما يُطرح هذا السؤال : هل استطاع الواقع الثقافي العربي أن يفهم التجربة الغربية بكل غناها وأحداثها المختلفة ، وهل يملك الأدوات المعرفية التي تؤهله لاكتشاف هذه التجربة ؟ إن هذه الانتقادات قد تكون مصيبة في بعض جوانبها ، ولكنها مخطئة في جوانبها الأخرى ، فالتراث الفكري الإنساني ليس له وطن محدد، كما أن الإبداع البشري بكل تجلياته الفكرية والعلمية والمنهجية هو ملك

(1) زيادة (مع) ، فلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والانتهاج ، مجلة الفكر العربي ، مركز الأتماء العربي ، بيروت ، مايو - أغسطس ، 1989 ، ف . ص 13 .

للجميع ، فما الذي يمنع الثقافة العربية من التسلح بأدوات ومناهج العصر مادامت تُطوع لمتطلبات المجتمعات العربية ؟ وما هو المبرر أن تتفصل الثقافة العربية عن ثقافة العصر بحجة أنها ثقافة دخيلة أو مناهج غريبة ؟ إن هذه الأدوات والمناهج تُلقي المزيد من الضوء على تراثنا لاكتشاف الجوانب الحية منه والتي تستحق أن تتطور لتواكب العصر، ولكي يتخلص أيضا من الجوانب الميتة التي تعوق تطورنا، ثم لماذا ننقل آخر منجزات العلم والتكنولوجيا ولا ننقل الأفكار والمناهج الفكرية ؟ ولماذا اقتصرَت الساحة الفلسفية العربية على تلقي تيارات ومناهج غريبة ولم تبدع بذاتها فلسفاتنا الخاصة النابعة من عمق مشكلاتنا ، فاقصرَت على التأثير دون التأثير ، وإلى متى سنظل منفعلين ولسنا فاعلين ؟ لعل أهم الأسباب التي تحول دون قيام فلسفة عربية خاصة بها هو أن الفلسفة لا تزدهر إلا في مجتمع بلغ درجة معينة من التقدم الثقافي ، وتوفرت له بيئة ملائمة ترعى الفكر الفلسفي وتوفر مناخ الحرية الذي يسمح بالفلسف (1).

فأين الثقافة العربية من كل هذا ومازالت تحيا في ظل ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية لا تعوق التفكير الفلسفي وحده بل والبحث العلمي أيضا ؟

يمكن القول صراحة بأن السلطة السياسية في معظم الدول العربية لا تسمح بممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية ، ولا تعرف منها غير إطارها الخارجي دون مضمونها الحي ، فالمشكلة الحقيقية التي تواجه المثقف أو المفكر العربي هي كيف يصبح المجتمع المدني مجتمعاً ديمقراطياً قائماً على الحرية ، ويبقى التحدي الحقيقي للفكر العربي في لحظتنا الراهنة هو أن يمارس النقد بمناهجه ومدارسه المختلفة ، وأن يتحرر من الأفكار الموروثة ، التي تخشى المخاطرة بتغيير القيم الثقافية البالية والجامدة ، لكل هذه الأسباب لم تسهم المحاولات الفلسفية والفكرية إسهاماً حقيقياً في إثراء فكر فلسفي عربي ، ولم تؤسس جوهر الفلسفة الأصيلة وهو النقد الذاتي على مستوى الفرد والمجتمع ، هذا النقد الذي قام عليه الفكر الغربي وشكل أساس وعيه وتطوره ، ولذلك يجب علينا تأصيل وتوظيف تلك التيارات الغربية في واقع الثقافة العربية من أجل تنمية الوعي العربي وتحرير العقل والفكر من ركاب اللامعقول الذي ينقل كاهل الثقافة العربية (2).

(1) الصفدي (مطاع) ، الفكر العربي ومعرفة المنهج : المشروع الثقافي العربي بين الشائكة والمثقة ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الامتاء القومي ، بيروت ، العدد 8-9 ، 1980-1981 ف ، ص 17 .

(2) أبو السعود (عطرات) ، مرجع سابق ، ص ص 52-53 .

إن الترجمات الواسعة والشرح والتعليق والتحقيق... الخ ، تعد بمثابة المراحل التمهيديّة للنهضة الحقيقيّة ، وهي مراحل ضرورية وسابقة لمرحلة الإبداع الفكري الحقيقي ، فالتاريخ يشهد بأن كل الأمم والشعوب التي سبقتنا على طريق النهضة مرت بهذه المراحل الأساسية ، وإذا كنا نأمل في ظهور فلسفات عربية تتبع من واقع مجتمعاتنا ومشكلاتنا التي تجاوزها الغرب خلال مسيرته منذ عصر النهضة حتى الآن ، فأنا نأمل أيضاً في استعادة الروح النقدية الحرة في الفكر العربي دون أن يمنعنا هذا من تلقي فلسفات غربية وتوظيف مناهجها النقدية على مشاكل مجتمعاتنا ، واستخدام أدوات البحث المعروفة لدى الآخرين دون خوف على ثقافتنا أو هويتنا من تلقي تيارات غربية أو غيرها ، فنحن أيضاً لسنا قادمين من فراغ ، ولكننا منحدرين من تراث ثقافي طويل ، فمن حقنا أن ننهل من الإبداع البشري أياً كان موطنه ، ومن حقنا أن نتعرف على كل التيارات الفكرية ، ومن حقنا بعد ذلك أن نقبلها أو نرفضها ، وأن نأخذ منها ما يثبت مع الزمن نفعه لنا ونجاحه في زيادة وعينا بأنفسنا وحاضرنا وتراثنا ، على أن نكون مشاركين في ثقافة العصر لا تابعين لها ، حتى لا يُنظر إلينا على أننا بقايا متخلفة من عصور ماضية ، نجتر الماضي ونعيش فيه مكتفين بهذا الاجترار ، فبدون النقد المرتبط بواقعنا ، وبدون الحرية والديمقراطية التي لا غنى عنها لازدهار الروح النقدية ، سنظل تابعين متأثرين مجترين لما ينتجه الفكر الغربي، وسنقتصر على التفاخر بما نعلم فحسب، ولن نكون أنفسنا أبدأً ، لا مبتكرين ولا مبدعين⁽¹⁾.

لقد شكل عصر التنوير قاعدة التفكير للحدائثة كلها ، إذ أنه الفضاء الذي يقوم على أربعة محددات - كما أشرنا سابقاً - هي : أولاً العقلانية ، باعتبارها البحث المستمر في المعايير التي تقاس بها صحة الاستراتيجيات التي تصوغها الجماعات أو تسعى إلى صياغتها من أجل إحراز التقدم ومسايرة التاريخ ، وتحسين مردودية الجهد الإنساني ورفع فعاليته ، ثانياً التاريخية ، أي أن الحدائثة قامت على معقولية التحول ، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع ، يحدد مراحل نموه وتطوره ، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم ، ثالثاً الحرية ، كأرضية تعين شرعية السلطة ، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية دون إكراه أو قيد ، رابعاً العلمانية ، أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية ، وفي مقابل ذلك الانطلاق من الإنسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي

(1) المرجع السابق ، ص 53 - 54 .

والسياسي ، وهي تجد مرتعها الخصب في إطار من الديمقراطية ، التي تمارس عقلانياً وتؤبيريأ ، وذلك على نحو تغذو فيه الديمقراطية والعقلانية والتؤوير أؤد أوجه العلمانية وصيغة من صيغ التحفيز عليها ، وعندما تطرح العلمانية ، بمعنى عدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية لمواطنيها وبحيث تكون المواطنة هي أساس العلاقة بين الدولة والمواطن ، فإنها أقرب لأن تكون مفهوماً سياسياً ، يشكل ضمانة أكيدة للمساواة ولستلاحم المجتمع ، حيث تكون العلاقة بالوطن والدولة علاقة سياسية وليست علاقة دينية قد تحد من المساواة السياسية بين أصحاب الديانات المختلفة .

إن الكثيرين في العالم العربي لا يدركون تماماً ماهية العلمانية هذه ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطي على مستوى تحديات العصر ، ولعل السبب في رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون مرادفاً لمعاداة الدين ، على أن هذا الخلط لا أساس له ، بل أن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له .

ويبدو أن كثرة الحديث عن الحداثة والتحديث في مجتمعاتنا العربية تؤدي إلى ضبابية مفهوم التحديث نفسه ، والخلط بين بعض مظاهره وجوهر العمليات الفاعلة المقترنة به ، لذلك فإنه بالقدر الذي لابد من تأكيد تلازم التحديث المادي مع الحداثة المعنوية ، لابد من تأكيد أن استكمال عمليات التحديث وتطويرها يعتمد على المبادئ التالية :-

1- إن عملية التحديث لا تتجسد إلا في إرادة مشتركة تشمل كل فئات المجتمع ومجالاته ، بلا تمييز بين فئة وأخرى ، فلا ينجح التحديث ، أو يكتمل ، إذا تحول إلى مهمة ينهض بها فريق على حساب غيره ، أو اقتصر فوائده على شريحة اجتماعية قادرة على حرمان غيرها من الشرائح غير القادرة ، فالتحديث عملية لابد أن يسهم فيها الجميع كي يعود نفعها على الجميع .

2- إن شمول عمليات التحديث والحداثة في تعدد جوانبها المادية والمعنوية ينبغي أن يجعل منها عملية متفاعلة العناصر والمجالات ، التي تشمل التعليم والثقافة في موازاة الاقتصاد والسياسة مع العلاقات الاجتماعية وأدوات الإنتاج المعرفي .

3- إن خصوصية عالما العربي في علاقته بتاريخه الموعغل في القدم وحاضره الذي لا يمكن إغلاقه عن العالم المعاصر تجعل عمليات التحديث والحداثة في أقطارنا العربية عملية مركبة ، تهدف إلى تحقيق أهداف ثلاثة في وقت واحد ، أولها: إزاحة المعوقات الموروثة عن سلبيات الماضي ، وثانيها: المواجهة الجسورة لمشكلات الحاضر في كل

المجالات ، وثالثها : تسريع إيقاع العمل لتدارك الهوة التي تفصل بين عالمنا العربي وعالم التقدم الذي أضحى يعيش أزمة ما بعد الحداثة .

4- إن الخبرة التاريخية تقول لنا: إن بداية التحديث المادي هي الفكر الذي ينبغي أن يتجدد في كل مجال ، سواء في التعليم كونه دعامة المستقبل ، أو في الإطار السياسي الذي ينبغي أن يتجدد ليستجيب إلى رغبة التطور عند المواطنين ويغذيها بما يجعل الدافع إلى التحديث دافعاً وطنياً عاماً ، أو في الوعي المدني الذي ينبغي أن يتحرر من الخرافات التي تعرقل تقدمه .

5- في عصر ثورة المعلومات ، أصبحت التحولات على الصعيد الثقافي حاسمة في انجاز التطور المنشود ، فالمعرفة هي كلمة السر التي تفتح الأبواب المغلقة في زماننا ، والثقافة أصبحت منتجاً استراتيجياً ، مما يتطلب : أولاً ، إطلاق طاقات الابتكار والإبداع الفكري والفني والعلمي لدى الإنسان العربي ، وثانياً ، الشفافية الكاملة في المجتمع ، وحرية تداول المعلومات ، والقضاء نهائياً على أي شكل من أشكال الفساد أو العبث أو التساهل في حياة الناس وأرواحهم ، وهنا تأتي مسؤولية الدولة بالدرجة الأولى ، فعليها يقع عبء تطوير مرافق المعلومات ، وتغيير البنية التشريعية بما يحقق التدفق المرن واليسير للمعلومات ، وتطهير أجهزة الدولة من كل ما يعوق عمليات تحديثها ، أو يجعل منها عمليات مظهرية .

الفصل الثالث

**نقد ماركيز للحضارة الصناعية
المعاصرة وقضايا البناء الفوقي**

المبحث الأول : وظيفة النظرية النقدية عند ماركيز

تعتبر الفترة المحصورة بين 1898 - 1932 ، هي الفترة التي عرفت تكوين ماركيز الثقافي والسياسي ، بصورة رئيسية ، فقد عاش فيها المشاكل التي عانت منها أوروبا والمجتمعات الرأسمالية بوجه خاص ، بالإضافة إلى استيعابه - في هذه الفترة - للكثير من العلوم والفلسفات التي شكلت ثقافته .

لقد عرف العقدان الأولان من القرن العشرين ظاهرتين اقتصاديتين هامتين، أثرتا على تطور أوروبا وأمريكا من الناحية الاجتماعية والسياسية والثقافية ، والظاهرتان هما (1) :-
1 - قيام الثورة البلشفية الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، التي مهدت الطريق لقلب الأنظمة الاجتماعية في شرق أوروبا والصين وغيرها من البلدان ، كما أحدثت تغييرات جذرية في المفاهيم الاجتماعية والسياسية والثقافية .

هذه الظاهرة لها أهمية في التعرف على فكر ماركيز ، باعتباره يدعي الانتماء إلى الماركسية ، ذلك لأن المشاكل النظرية والعملية التي رافقتها كانت موضوعاً خصباً للحوار بين الماركسيين الأوروبيين والسوفييت منذ بداية الثورة الروسية وإلى الآن .

2 - تحول النظام الرأسمالي من صورته التحررية Liberalism ، التي كان فيها يفسح المجال أمام الفرد لممارسة كافة نشاطاته الاقتصادية ، إلى صورة السيطرة الكلية Totalitarianism ، حيث أخذ يخضع الفرد للدولة ويسيطر عليه سيطرة كاملة ، وقد تبلور هذا التحول في قيام النظم الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا ، ثم أخذ صورة ديمقراطية شكلية بعد الحرب العالمية الثانية في أمريكا ودول أوروبا الغربية ، هذه الظاهرة لها أهميتها بالنسبة للنظرية النقدية لماركيز ، باعتباره أشهر نقاد المجتمع الرأسمالي المعاصر .

كان من تأثير هاتين الظاهرتين من الناحية الاجتماعية ، في تطور أوروبا وأمريكا ، انتشار النزعة الاستهلاكية ، حتى كانت السمة المميزة لحضارتها الصناعية، وسمي المجتمع الغربي الأوروبي والأمريكي بالمجتمع الاستهلاكي* ، وهو مجتمع يحاصر الأفراد ويطاردتهم

(1) عزت راجح (أحمد) ، الأعباء النفسية للحضارة الصناعية الحديثة ، المجلد الثاني من مجلة عالم الفكر ، 1971 ف ، ص 12 .

* المجتمع الاستهلاكي Consumptive Society

يدل هذا التعبير على المجتمع الذي يصبح مضطراً ، بسبب وصوله إلى مستوى عال جداً من الإنتاج إلى زيادة الاستهلاك لدى الطبقات المنتجة بالاجتماع إلى وسائل الإعلان المكثفة ، وغالباً ما يستعمل هذا التعبير بشكل سيء لأنه يأخذ المجتمع من وجهة محض تجارية ، ويجب عدم الخلط بين (مجتمع استهلاكي) و (مجتمع الوفرة) ، فمجتمع الوفرة نموذج لمجتمع حدده ماركس في معرض كلامه عن المجتمع الشيوعي ، آخر مرحلة في تطور الاجتماع ، والذي يتصف ببدأ (لكل حسب حاجته) ، وهو - أي مجتمع الوفرة - يتصف بنظر الاقتصاديين الليبراليين . ليس فقط بإشباع الحاجات الضرورية (غذاء ، مسكن ، ملابس) ، بل أيضاً بإشباع الحاجات الكمالية (الترف ، الثقافة) . (الكوسالي ، عبدالوهاب) ، موسوعة السليسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 181 .

عن طريق الدعاية والإعلام ، وذلك للمحافظة على استمرارية الإنتاج مهما كان نوعه .

وقد كان لهذا المجتمع - كما يرى ماركيز - تأثير عميق على حاجات الفرد ورغباته وأفكاره ، واستطاع أن يقسره على عادات استهلاكية شتى ، حتى شعر أنه في مجتمع يفوده ويخفق حريته ويحرمه من توجيه نفسه بنفسه .

أما من الناحية السياسية فإننا نجد أن الرأسمالية الموجهة استطاعت أن تمتص قوى المعارضة في المجتمع ، لقد استفادت إلى حد كبير من التقدم العلمي والتكنولوجي ، فعملت على تطوير قوى إنتاجها ، وغيرت هذه الرأسمالية الاحتكارية الجديدة من وسائل هيمنتها وسيطرتها الاقتصادية ومن أسلوب استغلالها ، من الطرق والوسائل المباشرة إلى غير المباشرة ، فاستطاعت عن طريق مضاعفة الإنتاج ، وتصعيد استغلال شعوب العالم الثالث ، أن تقدم للطبقة العاملة مستوى معيشة مرتفعاً نسبياً ، ساهم في جعلها تفقد شيئاً من ميزتها الثورية .

أما من الناحية الثقافية ، فقد ظهرت دراسات مختلفة تعالج المشاكل التي اعترضت أوروبا الغربية وأمريكا ، تلك المشاكل الناجمة عن حضارتها المعاصرة ، وقد تبلورت هذه الدراسات في شكل اتجاهات * وتيارات فلسفية شكلت المنسوخ الفكري الذي أثار - بلا شك - على ماركيز ونظريته النقدية .

وقد شهدت السنوات الأخيرة من القرن الماضي ، اهتماماً ملحوظاً بالنظريات النقدية للمجتمع بالغرب ، ويمكن فهم هذه الظاهرة عن طريق ملاحظة الحقائق الجديدة التي ظهرت تحت تأثير الثورة العلمية والتكنولوجية ، فأخذت تظهر تناقضات في التطور الاقتصادي لهذه البلدان رغم إنها توحى ظاهرياً بأنها خالية من التناقضات ، فكان لابد لماركيز أن يتأثر بهذه الظاهرة ويبادر إلى وضع نظرية اجتماعية نقدية ، ويقصد بها النظرية الاجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسي⁽¹⁾.

* يمكن التمييز حسب المعيار النقدي الذي يتبعه ماركيز - بين اتجاهين رئيسيين من بين هذه الاتجاهات :- 1 - اتجاه نقدي مباشر كما يتجلى في النظرية الماركسية وامتداداتها ، وغير مباشر كما يتجلى في المدرسة الفرويدية . 2 - اتجاه وضعي كما يظهر في وضعية القرن التاسع عشر وامتداداتها في دراسات علم الاجتماع المعاصر ، كما يظهر في الاتجاه في الوضعية المنطقية المعاصرة . (هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1980 ، ف ، من ص 19 - 20) .

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 20 .

لقد كانت هناك ثلاثة عوامل رئيسية شكّلت فلسفة ماركيز النقدية هي (1) :-

- 1 - الاستفادة من الجدل الهيجلي .
- 2 - الاستفادة من تأكيد ماركس على إمكانية وجود عالم بدون كدح .
- 3 - الاستفادة من إلهام فرويد على أن السعادة الكاملة لكي تكون ممكنة ، فلا بد أولاً من رفع القيود الاجتماعية .

ويمكن القول إن تفكير ماركيز النقدي تطور تحت تأثير الفلسفة الألمانية برمتها ، وبصورة خاصة تحت تأثير هيجل وماركس وفرويد ونيشه .

بهذه النظرة السريعة نكون قد عرفنا شيئاً عن التطورات الاقتصادية التي شهدتها أوروبا وأمريكا والتي كان لها أكبر الأثر في تشكيل المناخ الاجتماعي والسياسي والثقافي ، الذي ساهم في تكوين نظرة ماركيز للحضارة الصناعية المعاصرة وللإنسان المعاصر ، وبهذا نكون قد مهدنا الطريق لمعرفة شيء عن نظريته النقدية التي يُفسر من خلالها تطور المجتمعات المعاصرة .

" إن مهمة النظرية النقدية - عند ماركيز - هي تفسير الإنسان وعالمه في إطار وجوده الاجتماعي ، بدلاً من أن تفسره من خلال مفاهيم فلسفية مطلقة ، كما كانت تفعل الفلسفات المثالية ، وأصبحت المادية - وفقاً لهذه النظرية - ترتبط بالنظرية الاجتماعية ارتباطاً وثيقاً ، من خلال عنصرين أساسيين ، هما الاهتمام بالسعادة الإنسانية ، والافتناع بإمكانية بلوغها عن طريق تغيير الظروف المادية للوجود ، أي بممارسة الحرية " (2) ، سعياً إلى تحقيق التنظيم العقلاني للمجتمع ، ووضع الأساس لتحويل البنيان الاقتصادي .

" وهي إذ تفعل ذلك إنما تقدم القيادة النظرية لتلك الفصائل القادرة بفضل موقعها التاريخي على إحداث التغيير ، وعلى هذا فإن نظرية ماركيز النقدية تتفق تماماً مع نظرية هوركهايمر من حيث أن كلاهما ينظر إلى النظرية النقدية على أنها الأيديولوجيا التتويرية للقوى الاجتماعية القادرة على إحداث التغيير التاريخي والاجتماعي " (3) .

إن التنظيم العقلي للمجتمع الذي تسعى إليه النظرية النقدية يكون أكثر من مجرد ترتيب اقتصادي جديد ، فالمحرك الأساسي هنا هو خضوع الاقتصاد لحاجات الأفراد ، وليس العكس ،

(1) المرجع السابق ، ص 21 .

(2) المرجع السابق ، ص 65 .

(3) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 126 .

والواقع العقلاني لا تكون فيه عملية العمل عملية عقلانية إلا حين تُحقق حرية الجماهير وسعادتها ، وإهمال هذا العنصر يجرّد النظرية النقدية من أهم أهدافها ، إنه يزِيل عن صورة الإنسانية المتحررة فكرة السعادة ، بينما هذه الفكرة هي التي تميزها عن كل إنسانية سابقة (1).

لقد ربط ماركيز - وفقاً لنظريته النقدية - مفهوم العقل بمفهوم الحرية ، إذ أن أي حكم إنساني عنده ، سيكون خالياً من المعنى ، إذا لم يكن الإنسان في إصداره له حراً يُخضع كل ما يواجهه لقوانين العقل ، إذ أن صفات العقل لا تدوم إلا من خلال الحرية، ويعبر ماركيز هنا عن نفس المعنى الهيجلي ، وهو مفهوم التوحيد بين العقل والحرية على أساس أن الحرية هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن يكون عليه العقل، ولهذا يقول ماركيز " إن الفلسفة ، عندما وصلت إلى مفهوم العقل باعتباره حرية ، قد وصلت إلى منتهاها " (2).

إن موقف النظرية النقدية - كمنظريّة مادية - من الحرية الإنسانية يختلف اختلافاً جوهرياً عن سائر المذاهب الفلسفية المثالية ، فالحرية ليست شجراً أو حرية باطنية ضيقة تدع كل شيء في العالم الخارجي كما هو ، إنما الحرية في النظرية النقدية تعني " إمكانية حقيقية ، علاقة اجتماعية يتوقف عليها المصير الإنساني " (3).

إن النظرية النقدية تدافع عن إمكانيات الإنسان المعرضة للخطر والضياع ، وتجعل أساس مقولاتها السعي لتحرير العلاقات الإنسانية من خلال القضاء على الظروف المادية التي كانت قائمة في الماضي ، وإذا كانت النظرية النقدية تؤكد وسط اليأس السائد اليوم على أنها تهدف إلى تحقيق حرية وسعادة الإنسان ، فهي بذلك تتابع الأهداف التي تحددها مفاهيمها الاقتصادية (4).

وهكذا فإن ماركيز من خلال تأكيده على الطابع المادي للنظرية النقدية ، إنما يسعى إلى تجاوز الفلسفة بمعناها المثالي ، وربط مقولات النظرية النقدية بمقولات علم الاقتصاد .

(1) هادي أحمد (تيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 66 .

(2) Herbert Marcuse : Negations : Beacon press : Boston : 1964 : PP. 37 - 38 .

(نقل عن المرجع السابق ، ص 65)

(3) نقلاً عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 126 . (Herbert Marcuse : Negations : P. 143)

(4) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 127 .

لقد كانت الفلسفات التقليدية ، تفر بعجز الإنسان إزاء عالمه الخارجي فتعطي فكرة محدودة عن الحرية ، تؤدي بالضرورة إلى فكرة محدودة بالمثل عن السعادة ، وذلك لأن تلك الفلسفات كانت تخضع للنظام البورجوازي ، وتسلم بالأمر الواقع ، فإذا كان النظام البورجوازي لا يخضع للعقل ، فإن الدولة تكون عندئذ دولة اللاحرية ، ويصبح العقل والحرية عندها مهمتين يتعين على الفرد أن يحققهما داخل نفسه فقط ، لأنه لا يستطيع أن يتحرك نحو تغيير هذا النظام وتلك الدولة تحقيقاً للعقل والحرية (1).

إن اهتمام النظرية النقدية بتحقيق حرية الإنسان يجعلها - في رأي ماركيزوز - مختلفة عن الفلسفة الكلاسيكية ، التي تتحالف مع القهر ، عندما تشجع الإنسان على الخضوع للشروط الاقتصادية في المجتمع الطبقي ، فالنظرية النقدية لا تعارض فقط علاقات الإنتاج القائمة ، بل تعارض أيضاً كل شكل من أشكال الإنتاج الذي يسيطر على الإنسان بدلاً من أن يخضع لسيطرته (2) .

ويقدم ماركيزوز نظرية نقدية موجهة بشكل أساسي ضد المجتمع الصناعي - ذي البعد الواحد - في النظام الرأسمالي ، وهو يحدد دور العقل فيها بتفتيت بنية هذا المجتمع ومؤسساته السياسية ، كما يوكل إليه أيضاً مهمة تغيير واقع المجتمع بالثورة عليه ، والبحث عن قوى جديدة لم تتخرط بعد في تروس الآلة الصناعية ، وعلى الرغم من وجود قدرات عقلية في المجتمع الرأسمالي، إلا أن النظام السياسي يتسم بأنه لا عقلاني ، ولذلك يتم توظيف العقل في الحضارة الصناعية لإخفاء هذه اللاعقلانية ، كما تؤدي لا عقلانية العقل إلى إنتاجية متزايدة ، فتقوم أجهزة الإعلام عن طريق الإيحاء بخلق احتياجات جديدة للبشر من أجل زيادة الإنتاج أو على الأقل من أجل المحافظة على معدله، لم تعد احتياجات البشر تنشأ من داخل الفرد ، بل صارت تنشأ لأسباب تقنية واقتصادية ، فالنظام الرأسمالي يقوم بتلبية الاحتياجات اللاعقلانية للبشر من أجل زيادة العمل والإنتاج وليس من أجل تحقيق سعادتهم ، فقد أمنت التقنية مستوى معيشة الفرد وراحته ، ولكنها فرضت عليه من القيود ما سلبه حريته ، مما جعل العقل لا يحقق غرضه الأصيل في توفير حياة إنسانية متطورة بشكل حر، بل فرضت الحضارة اللاعقلانية حصاراً حول الوعي والوجود المغترب ، " إن عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في مبدئها لا عقلانية " (3).

(1) فادي أحمد (تيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيزوز ، مرجع سابق ، ص 65 .

(2) المرجع السابق ، ص 67 .

(3) ماركيزوز (هيربرت) ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، ط2 ، دار الآداب ، بيروت ، 1971 ف ، ص 30 .

وأصبحت الحضارة نظاماً ليس هدفه التغيير العقلي - الذي يعني تغيير النظام نفسه - بل هدفه تعقيل الاحرية التي تجعل من استعباد الإنسان شيئاً لا مفر منه ، هكذا سيطر العقل الأداة على حياة الإنسان ، فالمنهج العلمي الذي مد سيطرته على الطبيعة ، نجح الآن في السيطرة على الإنسان نفسه ، وإذا كان عقل التتوير قد انتقد السيطرة وسعى لإلغائها ، فقد سمح بالعقل التقني الذي أفرز المجتمع الشمولي العقلاني ، هذا العقل الذي نجح في ترسيخ الخضوع للتسلط بشكل لا يمكن ملاحظته بحيث تحولت التقنية إلى أيديولوجيا ، لأن القيود التي تفرضها التقنية أو التكنولوجيا تظهر على أنها خاضعة للعقل الذي نظم كل شيء على نحو أفضل عن طريق تلبية وإشباع الحاجات والرغبات المادية بشكل أفضل مما كان في السابق ، وبذلك يتم تسكين الرغبة في التحرر ، ويتقبل البشر هذا الكبت بدون احتجاج ، ويتأسس هذا الرضى في وعيهم وتصورهم ، إذ وجدوا سعادتهم في السلع التي يستهلكونها بينما هي تستهلكهم ، " إن التكنولوجيا المعاصرة تضيء صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية ، وتقيم البرهان على أنه يستحيل تقنياً أن يكون الإنسان سيد نفسه وإن يختار أسلوب حياته ... إن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل " (1).

ويشارك ماركيزو كلاً من هوركهايمر و أدورنو الرأي في أن العقل لا هو مطلق ولا ثابت ، بل هو نسبي ومتغير ينتمي إلى اللحظة التاريخية ، وأن التطور التاريخي والواقع المتغير قدما عقلانية تحولت إلى لا عقلانية ، والعقلانية المعاصرة تريد أن تؤيد الوضع القائم ، وترغم أنها تقدم نظريات تعارض اللاعقلانية الموجودة .

وإذا كانت وظيفة الفلسفة دائماً هي التعرف على لا عقلانية الواقع ورفضه ، فإنها قصرت وظيفتها اليوم في رأي ماركيزو على ما يسمى بعقلانية ما بعد التقنية ، على حين أنه يمكن للفلسفة أن تقدم وظيفة بديلة عندما لا تجد حرجاً من تجاوز النظام الموجود وتعلو عليه بشكل نقدي ، ولكن تزداد صعوبة هذه المهمة عندما تزداد فعالية هذا النظام بأن يرفع من مستوى معيشة أفراد ، ويمارس مهارته في التعطيم على الاعتراضات الداخلية ، بحيث يبدو البحث عن بديل لهذا النظام شيئاً غير عقلائي * إن البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والإنتاج قد ساهمتا في إخضاع السكان لتقسيم العمل ... و الرقابات التقنية غدت اليوم تعبيراً عن ذات العقل الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية ، بحيث أن كل تناقض يبدو لا عقلانياً وكل معارضة مستحيلة " (2) .

(1) المرجع السابق ، ص 190 .

(2) لمرجع لسبق ، ص 45 .

إن تدعيم هذه العقلانية الزائفة لا يولد سوى الكبت والتدمير بحيث لا يجدي معها إصلاحات أو تحسينات ، بل لابد من تغيير جذري وثوري للنظام بأكمله ، وهذا يعني تحطيم العقلانية - التقنية السائدة .

أي أن ماركيز يطالب بتقنية تحت سيطرة البشر ، تقنية غير موجهة وغير مستبدة وغير متحكممة في الإنسان ، وأن تتم سيطرة الغايات على الوسائل ، وأن تعاود التقنية الظهور من أجل خدمة الإنسان وتحقيق سعادته ، كما يجب أن يرفض الوعي الأخلاقيات التي قام عليها العمل من أجل تحقيق أهداف اقتصادية عملية ، وأن تتحول المعرفة اليورجوازية التي تخدم المصلحة إلى معرفة خالية من المنفعة .

ويرى ماركيز أن المهمة الأصلية للفلسفة إنما تنحصر في صون الحقيقة من الضياع ، والإهابة بالعقل على أنه الواقع الأصيل المقابل للواقع اللا إنساني الزائف ، أما مهمة تغيير الواقع فليست مهمة فلسفية بل مهمة سياسية ، فالاحتجاج العقلاني المثالي الذي تمارسه الفلسفة يظل مثالياً ولا يصل إلى جذور الظروف المادية للوجود ، أما الاحتجاج المادي الحقيقي أو الثورة الحقيقية على الواقع ، فذلك الذي تمارسه الجماعات المضطهدة في كفاحها ونضالها من أجل ظروف حياتية أفضل ، إن وجود الفلسفة في رأي ماركيز مرهون بتحقق العقل الذي يعني بالنسبة له : " خلق تنظيم اجتماعي يستطيع فيه الأفراد أن ينظموا حياتهم بصورة جماعية وفقاً لحاجاتهم ، ومع تحقق العقل في مثل هذا المجتمع سوف تختفي الفلسفة " (1).

كان المنطق - بالنسبة لماركيز - يؤدي إلى الفصل بين الفكر والواقع ، بمعنى أن مجاله الخاص مستقل عن الواقع ، وعاجز عن التدخل بالواقع من أجل تغييره ، حتى جاء منطق هيجل النقدي ، حيث تغلغل في قلب الواقع أو المجتمع على نحو يؤكد قدرة العقل على تنظيم كل الوجود وتوجيهه (2).

" لقد استطاع هيجل - في رأي ماركيز - أن ينقل المذهب المثالي من مرحلة الاستسلام للأمر الواقع إلى مرحلة النقد الثوري ، وذلك من خلال فكرة السلب ، التي هي المحور الأساسي لفلسفة هيجل ، فهي تكمن في قلب الجدل الهيجلي ، وتلعب دوراً أساسياً في تشكيل الفكر السياسي عنده " (3).

(1) نغلا عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 126 . (Herbert Marcuse : Negation. PP. 141 - 142 .)

(2) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 67 - 68 .

(3) المرجع السابق ، ص 68 .

يقول ماركيز في بداية تقديمه لكتاب (العقل والثورة) لقد * ألف هذا الكتاب على أمل أن يسهم بنور بسيط لا في إحياء هيجل ، بل في إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع ، ألا وهي القدرة على التفكير السلبي * (1).

ويتضح لنا من خلال هذا النص أن ماركيز وإن كان قد اهتم بهيجل اهتماماً خاصاً إلا أنه لم يكن اهتماماً من أجل هيجل كفيلسوف، بل من أجل فكرة السلب أو النفي التي تميز بها فكر هيجل الجدلي، والذي ارتضاه ماركيز منهجاً لفكره الفلسفي والاجتماعي معاً ، لأنه اعتبر أن السلب هو المقولة الرئيسية في الجدل والقوة الدافعة لحركة الفكر والواقع معاً .

فالسلب أو النفي هو قوام الجدل ، وفي كل الاستعمالات يدل لفظ السلبي على شيئين مختلفين: " فهو يدل أولاً على سلب مقولات الموقف الطبيعي السكونية الثابتة، ويدل ثانياً على الطابع السلبي ، وبالتالي الزائف للعالم الذي تشير إليه هذه المقولات " (2).

والسلب يكمن في طبيعة الأشياء من حيث أن " الوجود نفسه طابعه الأساسي أنه ممزق منقسم مهشم في ذاته ... إنه يحمل دائماً سلبه معه ، إنه ليس إلا سلباً ، وذلك وفقاً لماهيته في أعماق مراتبها " (3).

إن هذا التمزق والسلب ، هما في الوقت نفسه أساس الوجود بوصفه قابلية للحركة ، بوصفه انتقالاً ، من الداخل إلى الخارج ، من الإمكان إلى الواقع (4).

ويستغل ماركيز معاني اصطلاح Negations وهي النفي والسلب والرفض، بطريقة تجعل من هذا الاصطلاح معبراً لتدعيم رأيه ، بحيث يبدو الجدل عند هيجل حركة تتسم أساساً بأنها رفض ونفي لما هو قائم ، وسعي إلى مركب أفضل منه وأقل تناقضاً ، ولا تلبث هذه الحركة أن تقف من المركب الجديد نفسه ، موقفاً سلبياً ، وتتكره في محاولة للسعي إلى واقع أرفع منه ، وإذا كان أساس الجدل الهيجلي تعبيراً عن رفض الأوضاع القائمة ، فإن هذا الرفض والانكار هما المقدمة الأولى للثورة، " وما يقال عن النقد Criticism يقال أيضاً عن السلب ، على أساس أنه بدوره يعني انتقاد الأوضاع القائمة ، وهكذا فإن فلسفة هيجل إذا كانت سالبة فهي أيضاً نقدية ، وذلك انسجاماً مع نزعتها الثورية المتمردة على الواقع " (5).

(1) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 13 .

(2) المرجع السابق ، ص 127 .

(3) ماركيز (هيربرت) ، نظرية الوجود عند هيجل : أساس الفلسفة التاريخية ، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي ، ط 1 ، دار للتوير لطباعة والنشر ، بيروت ، 1984 ف ، ص 92 .

(4) المرجع السابق ، ص 93 .

(5) مدني أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 68 .

والفكر السالب عند ماركيز يبدأ بالتجربة التي تدرك فيها أن هذا العالم سيئ ، وغير حر ، وأن الإنسان والطبيعة يوجدان في حالة اغتراب وضياح ، ويوجدان على خلاف ما يجب أن يكونا عليه ، وكل طريقة في التفكير تستبعد هذا الطابع التناقضي للأشياء هي منطوق باطل فالفكر لا يطابق الواقع إلا بقدر ما يحول هذا الواقع ويغيره عن طريق فهم بنيته المتصارعة ، إذ أن إدراك الواقع الحقيقي يعني فهم ما تكون عليه الأشياء في حقيقتها ، وهذا يعني رفض النقص الكامن في وقائع الأشياء ، وهذا معناه أن ماركيز ينتقل من الفكر السالب إلى سلب الواقع ، بمعنى أنه إذا كان الوجود القائم يحمل صفات الاغتراب والضياح والزيف ، فإن تحقيق حالة الانتماء إلى العالم لن تتم إلا بتغيير هذا العالم (1).

وهكذا فإن العلاقة بين الفكر الديالكتيكي السالب وبين الواقع القائم هي علاقة تناقض أكثر منها علاقة تطابق ، وبذلك يكون الفكر السالب نقبضاً للتبرير ، من حيث أن التبرير هو تأكيد وإثبات للواقع القائم وليس نفياً له (2).

لقد اعتبر ماركيز فلسفة هيغل ، أول محاولة فكرية منظمة في التاريخ تقلب المعنى التقليدي الاستسلامي للعقل إلى معنى ثوري ، ففكرة العقل - منذ تحددت في الفكر الغربي على يد الإغريق - كانت قوة محافظة تعمل على محاربة أي ميل إلى التغيير الثوري ، ذلك لأن الفلاسفة - قبل هيغل - كانوا إما عقليين يرون في العقل قوة غائبة توجه كل شيء نحو غايته المحددة مسبقاً ، وإما تجريبيين يرون في العقل مجرد أداة تكشف عن القوانين الطبيعية الثابتة ، وتعمل بموجبها دون أن يكون لها الحق بالخروج عليها ، وبالتالي يعتبر هيغل - في رأي ماركيز - هو أول من أوجد روابط وثيقة بين التفكير العقلاني والنزعة الثورية (3).

وبذلك فإن هيغل - حسب رأي ماركيز - لم ينظر إلى الوضع القائم ، في أي مجال على أنه وضع يمكن أن يستقر ويدوم ، فأى وضع قائم لا بد أن يُنظر إليه في ضوء ما فيه من امكانات لم تتحقق بعد ، والاستسلام للأمر الواقع يعني خنق هذه الامكانات وهي لم تنزل في مهدها ، ومن هنا كانت مهمة العقل الرئيسية هي إدراك ما هو ممكن من خلال ما هو موجود ، أي أن يكشف فيما هو متحقق فعلاً ، امكانات أخرى أوسع يمكنها بدورها أن تتحقق ، فالعقل هو الذي يستطيع أن يدرك الممكنات واحتمالات التطور ، في كل وضع قائم ، وهو وحده الذي يمكنه أن يتجاوز حالة الأشياء الراهنة ، وبذلك يبدو العقل عند هيغل قوة

(1) ماركيز (هيربوت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص ص 15 - 16 .

(2) حنفي (حسن) ، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، ط 1 ، دار التنوير ، بيروت ، 1982 ، ص 418 .

(3) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربوت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 69 .

ثورية ، فهو سعي لا يتوقف عن الحركة ، وفعالية لا تكل عن التجاوز والعلو ، علو مستمد من قلب ما هو موجود ، وتجاوز منتزع من باطن الوضع القائم ، وذلك بالذات هو الشرط الأول للثورة ، أي وجود القدرة على إدراك وضع جديد ممكن في داخل الوضع القائم (1).

وبناء على هذا فإن فلسفة هيغل - في نظر ماركيز - لا يمكن أن تكون مثالية أي لا يمكن أن تترفع على الواقع وتحلق في مجال الفكر الخالص ، لأن فلسفة هيغل بقدر ما هي مثالية فهي واقعية أيضا ، ورأى ماركيز في مثالية هيغل أداة لا غنى عنها في يد القوى الثورية ، وهكذا قدم ماركيز تفسيراً جديداً لهيغل ، لا يعود فيه هيغل آخر الفلاسفة التقليديين الكبار ، ولا يعود فيه مذهبه آخر بناء عقلي شامخ شيدته الفلسفة الغربية ، بل يصبح فيه هيغل أول المعاصرين ، ويعتبر تفكيره نقطة البداية التي تفرعت عنها مختلف الاتجاهات العقلية والسياسية والاجتماعية في عالم اليوم (2).

ولتوضيح سمات التفكير الجدلي ، يقيم ماركيز تفرقة بين العقل Vernunft Reason والفهم Verstand Understanding ، العقل بوصفه قوة التفكير الجدلي السالب ، والفهم بوصفه أداة التفكير الوضعي غير الجدلي ، إن الفهم بالنسبة لماركيز هو أقرب ما يكون إلى نمط التفكير الذي يسود الحياة اليومية، وهو أداة المعرفة العلمية بمعناها الوضعي، من حيث أن الفهم يدرك عالماً من الكيانات المتناهية، المحكومة بمبدأ الهوية والتضاد ، فكل شيء بالنسبة للفهم في هوية مع ذاته ، ومضاد لكافة الأشياء الأخرى (3).

وبهذا المعنى يكون الفهم أحادي الجانب لأن كل " موجود يفرض نفسه علينا في تعين واضح وأحادي المعنى كنقطة ثابتة في حضن تغاير العالم... " (4).

أما تلك الأشياء المتحولة من أشياء إلى أخرى ، مثل تحول النهار إلى ليل ، أو الطفل إلى رجل ... ، كل هذه التحولات تبدو للفهم على أنها خصائص تحل محل أخرى، بينما يظل النور والظلام ، الطفولة والرجولة أضداداً يستحيل الجمع بينهما (5) ، والفهم بهذا الشكل يعجز عن إدراك أن كل شيء " ... يوجد في شبكة من التوسط الشامل مع الأشياء الأخرى الموجودة وجوداً خارجياً والتي تؤسسه ويتعلق هو بها ، ومن ثم فإن كل شيء بدوره ينتمي

(1) المرجع السابق ، ص 69 .

(2) زكريا (فوك) ، هيربرت ماركيز : المعهد الفرنسي من مجلة علم الفكر ، العدد الرابع ، 1972 ، ص ص 251 - 253 .

(3) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 60 .

(4) ماركيز (هيربرت) ، نظرية الوجود عند هيغل ، مرجع سابق ، ص 51 .

(5) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص ص 60 - 61 .

إلى آخره⁽¹⁾ ، وبعبارة أخرى ، إن الفهم يعجز عن إدراك أن كل " موجود خارجي مفرد هو موجود قائم بذاته وجزء من كل في آن واحد ... " ⁽²⁾.

وإذا كان الفهم قاصراً للمعرفة بمعناها الجدلي ، فإن العقل على العكس من ذلك لديه المقدرة على إدراك الوحدة الكامنة وراء الأضداد ، ومهمته هي استعادة الكلية المفقودة لدى الفهم ، والعقل إنما يحقق ذلك من خلال القضاء على الأمان الزائف الذي تقدمه إلينا إدراكات الفهم ، ومن هنا " فالمعيار الأول هو فقدان الثقة في سلطة الأمر الواقع ... وفقدان الثقة هذا هو نزعة الشك الحقيقية التي يصفها هيغل بأنها الشطر الحر في كل فلسفة حقبة " ⁽³⁾.

عندئذ يصبح العقل عقلاً تاريخياً يُعارض النظام القائم للبشر والأشياء باسم القوى الاجتماعية التي تفضح الطابع اللاعقلاني لهذا النظام ، لأن العقلاني هو نمط من الفكر والعمل يتضافران من أجل مناهضة الجهل ، والتدمير ، والوحشية والظلم .

وقد كان هدف ماركيز من وراء تثوير الفكر ، ومنحه تلك القوة الفائقة لنفي وسلب ما هو قائم ، هو ردم الهوة الشائعة التي فصلت لزمان طويل بين الفكر والواقع ، فحاول - ماركيز - عن طريق توظيفه لهيغل أن يجد دوراً للعقل في تنظيم هذا العالم ، لا يتوقف على فهم هذا العالم فقط ، بل تغييره وتحويله ، ومن هنا فإن ماركيز يُحيل العقل من مجرد أداة معرفية خاملة إلى طاقة ثورية نافية جبارة تزيح من طريقها كل ما هو لا إنساني ، وتؤسس الواقع والعالم من خلال الإنسان ، وهناك وجهاً آخر للعقل لم يتجاهله ماركيز بوصفه مفكراً جدلياً نقدياً ، فالعقل " كان له دور أساسي في خلق العالم الذي نحيا فيه ... ومع ذلك فقد كان له أيضاً دور أساسي في الإبقاء على الظلم والشقاء و العذاب ... " ⁽⁴⁾.

وباسم هذا العقل ارتكبت أشنع الجرائم في تاريخ الإنسانية ، وباسمه أيضاً أنشئت محاكم التفتيش ، ومعسكرات التعذيب ، وغرف الغاز ... الخ ، غير أن العقل وحده هو القادر على تصحيح الأخطاء وتطهير نفسه من المظاهر اللاعقلانية أو على حد تعبير هيغل " إن اليد التي تسبب الجرح هي بدورها التي تداويه " ⁽⁵⁾.

(1) ماركيز (هيربرت) ، نظرية الوجود عند هيغل ، مرجع سابق ، ص 153 .

(2) المرجع السابق ، ص 157 .

(3) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 61 .

(4) المرجع السابق ، ص 19 .

(5) المرجع السابق ، ص 19 .

المبحث الثاني : نقد ماركيزول للاتجاه الوضعي والمعرفة

نقد أعاد ماركيزول تفسير الفلسفة الوضعية ، بحيث يُضفي عليها معنى جديداً ، فنظرة ماركيزول للوضعية كانت عكس نظرتة إلى الهيكلية ، فإذا كان هيجل قد استطاع أن يجعل من العقل قوة ثورية قادرة على السلب والرفض ، فإن الوضعية جعلت منه قوة محافظة ، من حيث أنها قد تصورت أن مهمة العقل هي تحليل ماهو موجود كما هو موجود أي على ماهو عليه ، وقبول الواقع واتخاذ موقف ايجابي منه دون محاولة تغييره، أو حتى تجاوزه بالفكر (1).

وقد ركز ماركيزول جهوده في نقد الوضعية على وضعية القرن التاسع عشر - أوجست كونت - وذلك في كتابه (العقل والثورة) ، أما وضعية القرن العشرين أو الوضعية المعاصرة فقد وجه إليها نقده في الباب الثاني من كتاب (الإنسان ذو البعد الواحد) ، وعلى الرغم من اختلاف وضعية القرن التاسع عشر عن وضعية القرن العشرين إلا أن هناك نقاط التقاء كثيرة بينهما تحدد الأساس المشترك للروح الوضعية في نظر ماركيزول (2).

أولاً : نقد وضعية القرن التاسع عشر

لقد كان أشهر إنتاج فلسفي لوضعية القرن التاسع عشر ، هو ذلك العلم الجديد الذي رأى فيه كونت الأساس المشترك لكل العلوم الإنسانية ، هذا العلم هو علم الاجتماع ، ووجد أن أفضل وسيلة لدراسة هذا العلم ، هي أن يتم البحث فيه عن طريق منهج العلم التجريبي ، أي أن كونت اقترح دراسة المجتمع الإنساني بنفس المنهج الدقيق الذي تُدرس به العلوم الطبيعية ، فربط بهذا الاقتراح بين مفهوم علم الاجتماع ، وبين هدف الفلسفة الوضعية ، وقد قام كونت بهذه المحاولة للنهوض بالعلوم الإنسانية ، وتخليصها من التأملات الميتافيزيقية الفارغة التي لم تفعل شيئاً لهذه العلوم في سبيل تقدمها ، وتكمن قيمة محاولة كونت في أنه أراد إخضاع المعرفة التي تتخذ من الإنسان موضوعاً لنفس الاساليب الدقيقة المضبوطة التي تخضع لها دراسة العلوم الطبيعية ، من أجل انطباق فكرة القانون الضروري الشامل على مجال المجتمع البشري - مثله مثل مجال العلوم الطبيعية - الذي ظل حتى ذلك الحين مستعصياً على كل قانون (3).

(1) هادي أحمد (فيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيزول ، مرجع سابق ، ص 70 .

(2) زكريا (فؤاد) ، هيربرت ماركيزول ، مرجع سابق ، ص 30 - 31 .

(3) هادي أحمد (فيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيزول ، مرجع سابق ، ص 71 .

ويرى ماركيز في هذه المحاولة سعياً خفياً إلى الحيلولة دون وقوع أي تغيير ثوري في نظام المجتمع ، إذ أن دراستنا للمجتمع تتطلب منا - إذا تبيننا وجهة نظر وضعية حسب رأي ماركيز - أن نحذو حذو العالم الطبيعي الذي لا يخترع الظواهر التي يبحثها ولا يغيرها ، بل يكتفي بتسجيل ما هو موجود منها ، وتحليل الطريقة التي تسلك بها هذه الظواهر بالفعل ، وهكذا يكون الحال في أية دراسة علمية أو وضعية للمجتمع البشري ، فيجب علينا نحلل الظواهر كما هي موجودة ، وأن يتم ذلك كله في إطار وجودها كأمر واقع لا سبيل إلى الاعتراض عليه ، أما الثورة على هذا الواقع ومحاولة تغييره من جذوره ، فتوصف بأنها غير علمية ، وهذا الوصف ليس غريباً ما دام النموذج الوحيد للعلم ، في نظر الوضعية ، هو نموذج العلم الطبيعي (1).

إن الفلسفة الوضعية - في رأي ماركيز - جاءت ضد الاتجاهات النقدية السلبية الهدامة للمذهب العقلاني الفرنسي والألماني ، ولقد شنت الفلسفة الوضعية هجوماً مضاداً على الاتجاه العقلاني النقدي في جهتين : فقد حارب كونت ضد الاتجاه الفرنسي من الفلسفة السلبية أي ضد ديكرت وعصر التنوير ، وفي ألمانيا كان الهجوم موجهاً ضد مذهب هيغل (2) ، ويذهب ماركيز إلى أن اسم الوضعية ذاته يعني في الوقت نفسه الإيجابية Positivism أي استبعاد أي اتجاه فكري رافض أو سالب (3).

وقد ذكر كونت صراحة أن لفظ الوضعي الذي كان يصف به فلسفته الجديدة يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفاً إيجابياً من الواقع السائد دون محاولة تغييره ، فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد شرعية النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة إلى نفيه (4).

جعل كونت - في نظر ماركيز - من المجتمع موضوعاً مستقلاً هو علم الاجتماع ، وأصبح علم الاجتماع علماً بعد أن تخلى عن وجهة النظر المتعالية التي يعتمدها النقد الفلسفي ، وأخذ ينظر إلى المجتمع على أنه مجموعة من الوقائع تحكمه قوانين عامة ، أي أنه مجال يعامل كأبي مجال آخر للبحث العلمي ، ورأى كونت أن التصورات التي تُفسر هذا المجال يجب أن تستمد من الوقائع التي يتكون منها هذا المجال ، أما التصورات الفلسفية التي تحاول أن تصل إلى أبعد من ذلك فيجب استبعادها ، وبذلك فإن كونت

(1) المرجع السابق ، ص 71 .

(2) ماركيز (هيرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص ص 299 - 300 .

(3) زكريا (فولد) ، هيرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 30 .

(4) ماركيز (هيرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 301 .

- كما يرى ماركيز - يلخص التضاد بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية على النحو التالي : " يختص علم الاجتماع الوضعي ببحث الوقائع بدلاً من الأوهام المتعالية ، وبالمعرفة النافعة بدلاً من التأمل العقيم ، وباليقين بدلاً من الشك والتردد ، وبالتنظيم بدلاً من السلب والهدم " (1).

يستنكر ماركيز موقف الوضعية من الفلسفة وبخاصة الميتافيزيقا ، فالميتافيزيقا التي كانت - في رأي ماركيز - الميدان الأصلي للفكر العقلاني أصبحت اليوم بمعايير الوضعية لاعقلانية وغير علمية ، وقد فسر ماركيز هجوم الوضعية على الميتافيزيقا على أنه محاولة مقصودة لاغتيال الفلسفة وتقليص فاعليتها بحجة أنها منفصلة عن الواقع أو متعالية عليه والحق أنها تفعل ذلك بدوافع رفض التصالح مع الواقع السيئ ، وينبه ماركيز إلى أن إلغاء الفلسفة في الاتجاه الوضعي يختلف عنه في النظرية الماركسية ، فالإتجاه الوضعي على نحو مايتجلى في علم الاجتماع يفصل بين الفلسفة وبين علم الاجتماع ، بحيث يصبح لعلم الاجتماع مجال خاص منعزل تماماً عن الفلسفة وعن قيمها المعيارية ، أما نفي الفلسفة في النظرية الماركسية فيعني " استيعاب المضمون الخفي للفلسفة ونقله إلى النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعي " (2).

يتركز تحليل ماركيز النقدي للاتجاه الوضعي الحديث والمعاصر حول افتراض مؤداه أن هذا الاتجاه اتجاه محافظ ورافض للتغيير الثوري ، بل ويهدف إلى تبرير الواقع القائم والدفاع عنه .

ففي كتابه الشهير (العقل والثورة) نجده يشن هجوماً على وضعية كونت التي تتخذ من العلوم الطبيعية نموذجاً ، حتى أصبحت علمية علم الاجتماع متوقفة على مدى ملائمة موضوعاته للقوانين الكونية ، ذلك أن كونت باتجاهه المعادي للفلسفة قد استبعد معايير العقل والحرية والحق من نطاق علم الاجتماع بسبب تعارضها مع المنهج العلمي الاجتماعي القائم على وصف الوقائع القابلة للملاحظة وإيجاد ارتباطات تجريبية بينها .

ويعترف ماركيز أن النزعة الوضعية في بداية عهدها ، وقبل أن تتحول على يد كونت إلى علم الاجتماع كانت " ثورة مناضلة ، وكانت إهانتها بالوقائع عندئذ تعني الهجوم

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 72 .

(2) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 342 .

المباشر على التصورات الدينية والميتافيزيقية التي كانت هي الدعامة الأيديولوجية للنظام القديم . (1)

ويرى ماركيز أن الوضعية قد ظهرت في التاريخ باعتبارها دليلاً قاطعاً على أن حق الإنسان في تغيير أشكال حياته الاجتماعية والسياسية أمر يتفق مع طبيعة العقل وتقدمه ، فقد وظف فلاسفة التنوير الفرنسيون المعرفة القائمة على الحواس كوسيلة للاحتجاج على سلطة الحكم المطلق القائم ، وعصر التنوير ذاته يؤكد على حقيقة " ... أن العقل يستطيع أن يحكم العالم وأن الناس يمكنهم تغيير أشكال الحياة البالية التي يعيشون عليها ، لو أنهم سلكوا على أساس معرفتهم وقدراتهم المتحررة من قيودها " (2).

لكن وضعية كونت في نظر ماركيز قد سارت في طريق مختلف ، فقد فصل كونت - كما أشرنا سابقاً - النظرية الاجتماعية عن ارتباطها بالفلسفة السلبية ، وسعى إلى جعل دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة ، بحيث تصبح الدراسة الاجتماعية علماً يبحث عن قوانين اجتماعية مشابهة في صحتها لقوانين علم الفيزياء ، ويرى ماركيز أن التفسير الكونتي القائل بأن حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية مطلقة إنما ينفي الإرادة الإنسانية ويشكك في قدرة الإنسان على تحويل وتغيير واقعه الاجتماعي (3).

وجد ماركيز إن الفلسفة المثالية كانت مقتنعة تماماً بأن الحقيقة لا تعطى للإنسان من مصدر خارجي ، بل يرجع أصلها إلى عملية التفاعل بين الفكر والواقع ، وبين النظر والعمل ، فوظيفة الفكر لا تقتصر على جمع الوقائع وفهمها وتنظيمها فحسب ، بل يجب أن يسهم في جعل مثل هذا النشاط ممكناً ، وهكذا رأى المثاليون أن جزءاً هاماً من العالم الإنساني ، يتألف من عناصر لا يمكن تحقيقها بالملاحظة ، وكانت الفكرة المثالية عن العقل مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بفكرة الحرية ، وأنها كانت تعارض أي تصور لقانون طبيعي يحكم المجتمع ، أما الفلسفة الوضعية فقد تخلت عن هذه النظرة واتجهت على العكس من ذلك ، إلى جعل دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة ، ولم تكن هذه المسألة متعلقة بنظرية المعرفة فحسب ، بل كان لها أيضاً انعكاسات واضحة على الفكر السياسي (4).

(1) المرجع السابق ، ص 313 .

(2) المرجع السابق ، ص 313 .

(3) المرجع السابق ، ص 315 .

(4) ملادي أحمد (تيسر) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، مرجع سبق ، ص 72 - 73 .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت الميتافيزيقا فقد رفضت أيضا ادعاء الإنسان أنه قادر على تغيير نظمه الاجتماعية وإعادة تنظيمها وفقاً لإرادته العاقلة ، هذا هو العنصر الذي تشترك فيه وضعية كونت مع فلسفات الثورة المضادة التي تبناها بونال * Bonald ، هذه الفلسفات رأيت أن تدخل الإنسان لا يؤدي إلا إلى منع المجتمع من بلوغ تركيبه الطبيعي، وإن العقل الإنساني أو التفكير الفلسفي ، لا يزيد سعادة الدول أو الأفراد شيئاً ، وإن الخلق يتجاوز نطاق قدرات الإنسان ، وإن عقله لا جدوى منه على الإطلاق (1).

وقد رأى ماركيز إن كونت وضع على عاتق علم الاجتماع مهمة ضمان نشر هذه التعاليم - تعاليم الثورة المضادة - بوصفها وسيلة لقمع روح الثورة ، وإعداد الناس لطاعة النظام القائم واستسلامهم ، وقد استخدم كونت في كتاباته لفظ الاستسلام ، وهو مستمد مباشرة من قبول قوانين اجتماعية ثابتة لا تتغير ، حيث يقول كونت في كتابه (دراسة في الفلسفة الموضوعية) : " إن الاستسلام الحقيقي ، أي النزوع إلى تحمل الشرور الضرورية بثبات ودون أي أمل في تقويضها ، لا يمكن أن ينتج إلا عن شعور عميق بالقوانين الثابتة التي تحكم الظواهر الطبيعية المتنوعة " (2).

وبالإضافة إلى أن كونت كان داعية للاستسلام والخضوع أمام سلطة الواقع القائم، كان أيضاً مناهضاً للاتجاه المادي ، فهو في هجومه على الاتجاه المادي كان أشد بكثير من هجومه على مثالية هيغل ، وهذا الهجوم نابع من اعتقاد كونت في أن الصعوبات الاجتماعية الرئيسية ليست في أساسها سياسية بل أخلاقية ، وحل هذه الصعوبات في نظر كونت إنما يكمن في تغيير الآراء والأخلاق وليس في تغيير بيئة النظم الاجتماعية ، وهكذا فإن علم الاجتماع الكونتي يقف بشدة ضد أية حركة ثورية حقيقية تهدف إلى قلب النظام أو نفيه ،

* بونال (Bonald) (1754 - 1840)

فرنسي ، مناصر خلال الثورة الفرنسية إلى مايلبرج ، وانضم لعتبة الكتائب الملكيين الذين نشروا سنة 1796 مجموعة من الكتب تدافع عن الشرعية وتعارض الثورة والديمقراطية ، وكان من أكبر النقادين لفلسفة القرن الثامن عشر الفردية ، الحاملين على الثورة الفرنسية بوصفها وليدة هذه الفلسفة ، وينكر على الفائلين بالمذهب الفردي وتأسيسهم للاجتماع على الاتفاق لا على الضرورة ، وتأكيدهم على إمكان بلوغ الحقيقة بقوة العقل الذاتية ، وكان يرى أن الإنسان لم يبلغ ما بلغ من العلم إلا لأن الله قد أوحى له به ، وأزل عليه الأغصان التي تقابل المعنى ، وهو يقول إن الإنسان يتميز بالعقل حقيقة ، لكن به حقائق كنية يشترك فيها الناس جميعاً ، وهو وإن تميز بالعقل إلا أن المجتمع هو الذي يمنحه الأنداز فيترك بها المعنى ، وهو لا يصل إلى علمه بنفسه ، لكن الله هو الذي يوحى إليه بكل العلم ، وباللغة نفسها ، فاللغة كائنة في العقل كمنطق الفكر ، وليست من اختراع الإنسان كما يدعي فلاسفة القرنية ، وإتراك المعاني مستع تنطق الباطن باللفظ الدال على المعنى ، ومن ثم تكون اللغة من نعم الله على الإنسان ، وينقل المجتمع المعاني واللغة إلى الفرد ، ولا يكشفها الفرد بنفسه ، كما عارض بونال حقوق المرأة والطلاق وحرية الصحافة ، وكان رجماً بالمعنى الكامل للمصطلح ، من أهم كتبه (نظرية السلطة السياسية والدينية) في ثلاثة مجلدات 1776 ، وكتاب (تحليل قوانين الطبيعة للنظام الاجتماعي) 1880 ، و(لشرعية الأولى منظوراً إليها بنور العقل وحده) ثلاثة مجلدات 1802 ، (الحضي (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 351) .

(1) المرجع السابق ، ص 73 .

(2) المرجع السابق ، ص 73 .

فالهدف النهائي لعلم الاجتماع الوضعي هو تبرير النظام القائم ودعمه والدفاع عنه، والتأكيد على عجز الجهود الإنسانية الرامية إلى تغيير الواقع الاجتماعي⁽¹⁾.

إن الوضعية تشير إلى مجموعة من القوانين تختلف كل الاختلاف عن مجموعة القوانين الجدلية، فالقوانين الوضعية قوانين ايجابية تشيد نظاماً ثابتاً، وتتنظر إلى المجتمع على أنه عالم من التوافق الطبيعي، أما القوانين الجدلية فهي قوانين سلبية تتمر الثبات، وتتنظر إلى المجتمع على أنه نسق من الأضداد المتنافرة⁽²⁾.

وينتهي ماركيز من تحليله النقدي لوضعية كونت إلى أنها في مجملها " ... تصل إلى دفاع أيديولوجي عن مجتمع الطبقة الوسطى، وتحمل أيضا بذور تبرير فلسفي للنزعة السلطوية. كذلك فإن الارتباط بين الفلسفة الوضعية وبين النزعة اللاعقلية المميزة للأيديولوجية السلطوية اللاحقة، وهو الارتباط الذي بدأ يظهر بانبيار الليبرالية، كان واضحاً كل الوضوح في كتابات كونت ... بل إنه ليتضح آخر الأمر أن نتيجة الوضعية عند كونت هي مذهب ديني يشتمل على عبادة واسعة النطاق لأسماء ورموز وعلاقات"⁽³⁾.

ثانياً : نقد وضعية القرن العشرين

قد لا تختلف الصورة كثيراً في تقييم ماركيز النقدي لوضعية القرن العشرين أو وضعية التحليل اللغوي، فهو ينظر إلى وضعية التحليل اللغوي على مستوى نظريته لوضعية القرن التاسع عشر من حيث أن كليهما يمثل نظرية للثورة المضادة.

إن زيادة الاهتمام بالتحليل المنطقي الذي طوره برتراند رسل * Bertrand Russel، أدى إلى ظهور بوادر فلسفية جديدة تهتم بالفلسفة ومشكلاتها بعيداً عن محاولة بناء فلسفة

(1) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص ص 312 - 316 .

(2) هادي أحمد (ليس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 74 .

(3) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، ص ص 313 - 314 .

* برتراند رسل (1872 - 1970)

انجليزي من أسرة عريقة ، كان حده ونيس ووراء الملكة فيكتوريا ، دخل جامعة كمبريدج ، درس الرياضيات ، وانغمس في الفلسفة وهو لم يزل حدثاً ، وكان عضواً بالجمعية الفابية وهي جمعية اشتراكية ديمقراطية ، وأحس فجأة أن الناس تعيش في بؤس شديد في الوحدة والعزلة ، واتجه إلى معارضة الحرب، والنسوة في التربية ، واللعنف في الحياة العامة ، وانكب لذلك على كتابة المقالات الصحفية ، وتنظيم المظاهرات ، وعين لمدة سنت سنوات أستاذاً للفلسفة بجامعة ، ولكنه فصل منها لنشاطه السياسي المعارض ، وبعد الحرب زار الاتحاد السوفيتي ، وكان كاشفاً قد رحب بالثورة البلشفية ، لكنه أراد أن يشهد تجربة تطبيقها ، وعاد من زيارته والخيبة يأنى عليه ، وقرر نشر الحقيقة كما رآها ، وكان يعتقد أن ما رآه ليس إلا سحناً رهيباً ، سحتوه من المدعين ، وعندما رأى أصدقائه يسعون ما بحري في روسيا محاولة لخلق لجنة ، لم يدر ما إذا كان هو المجنون أم أصدقائه ، وكان كتابه (النظرية والتطبيق في البلشفية) 1920 مشحراً ، لما ورد فيه من تنبؤات ، فقد تكهن قبل أن يسمع أي أحد في أوروبا العربية باسم سائلين ، بما يمكن أن يؤدي إليه الوضع القائم ، من تجامعات نحو التمسب القومي، والعسكرية ، والعداء للفن والعلم ، وسلط البيروقراطية ، وتساق الانتهازيين والمناقين والمثدقين ، واستبعاد الاشتراكيين والمنظرين الحقيقيين ، من أهم كتبه (مبادئ الرياضيات) 1903 ، و(مسائل المنفعة) 1912 ، و(معرفتنا بالعالم الخارجي) 1914 ، و(تاريخ للفلسفة الغربية) 1946 ، و(المنطق والمعرفة) 1956 . (الحظني (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص ص 647 - 750) .

مثالية أو ميتافيزيقية ، وأخذت الدراسات الفلسفية تتجه اتجاهاً جديداً يتمشى وروح العلم، وكانت اللغة - لغة الحياة اليومية واللغات العلمية المختلفة - هي موضوع بحث الفلسفة وتحليلاتها المنطقية (1).

وبرغم أن وضعية القرن التاسع عشر قد اتبعت منهج العلم الطبيعي ، على حين اتبعت وضعية التحليل منهج التحليل اللغوي ، إلا أنهما يصلان إلى نتائج مماثلة من وجهة نظر ماركيز ، فمثلما انتهت وضعية كونت إلى الركون إلى عقيدة جامدة جعلت هدفها الدفاع عن الأوضاع والأنظمة القائمة وتبريرها بدلاً من الدفاع عن حرية وكرامة الإنسان ، فكذلك فعلت وضعية التحليل اللغوي من خلال اهتمامها المفرط بالتحليل اللفظي حيث انتهت هي أيضاً إلى وضع حاجز بين الفكر والواقع ، وجعلت الفكر يتوقع في مجال ضيق وبعيد كل البعد عن الواقع الطبيعي للإنسان (2).

وقد لاحظ ماركيز أن هناك تقارباً بين لغة فلاسفة التحليل اللغوي ، ولغة رجل الشارع فلغتهم تستبعد من البداية المفردات الميتافيزيقية ، والأفكار التي تناهض الامتثال للواقع ، فاللغة التي يمجدها فلاسفة التحليل هي لغة الحياة اليومية التي يستخدمها الإنسان العادي ، والتي يعبر عنها بشكل مباشر في السلوك الاجتماعي ، غير أن الفلسفة التحليلية كفكر إيجابي يستهدف تبرير الواقع القائم ، تتغاضى عن البعد الآخر الذي تتجلى فيه اللغة الدارجة - لغة الحياة اليومية - أي ذلك البعد الذي يتعلق بتشويه عالم الإنسان والطبيعة ، إنها تقمع في لغتها ومقولاتها ما هو مغموع باستمرار في عالم السلوك والمخاطبة ، ولذلك فالفلسفة التحليلية تهب بركتها لهؤلاء السادة الذين يصنعون عالم القمع والقهر ، ويشير ماركيز إلى أن كلمات اللغة الدارجة لا تخفي الحقيقة دائماً ، بل كثيراً ما تكشف من خلال بساطتها عن حقيقة زيف العالم القائم ، بهذا فإن الوضعية التحليلية تقضي على كل أمل في تجاوز ما هو قائم ، أنها تحلل عبارات اللغة الدارجة ولغة التعبير العلمي لكن نون أن تتعرض لمشكلات الواقع الفعلية من قريب أو بعيد (3).

إن الفلسفة الوضعية بوجه عام، ووضعية القرن العشرين بوجه خاص ، فلسفة واقعية، إنها لا تريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات، فإذا كانت الفلسفات المثالية

(1) داني أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 74 .

(2) زكريا (نوال) ، هربرت ماركيز ، مرجع سبق ، ص ص 33 - 34 .

(3) المرجع السابق ، ص 35 .

تصر على قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات وترتبط وجود الأشياء المادية بهذه الذات ، فإن الفلسفة الوضعية بحكم واقعيتها على العكس من ذلك تماماً ، تميل إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، وهي وإن كانت لا تتكرر أمر الذات في عملية الإدراك ، إلا أنها لا تريد أن تفهم العلاقة بين الذات والعالم أو الأشياء على أنها تسير في اتجاه واحد من الذات إلى الأشياء فقط (1).

إلا أن ماركيز في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) ، اعترض على هذا اعتراضاً شديداً ، ونقد وضعية القرن العشرين بشدة لأنها - كما يذكر ماركيز - تتعاضى عن ما هو متناقض وسلبى في عالم الواقع ، لذلك فإن العالم الذي ترتبط به يكون قاصراً ومحدوداً إلى حد كبير ، أما العالم الحقيقي للبشرية ، عالم المعاناة ، والاعتراب ، والظلم والقهر ، ونزع إنسانية الإنسان ، العالم الشامل فهذا ما تتعمد الفلسفة التحليلية أن تخفيه وتتجنب ظهوره في مرآة التحليل اللغوي، إن هذا العالم الذي تخفيه الوضعية التحليلية مازال إلى اليوم يتضمن غرف الغاز ومعسكرات التعذيب، وهيروشيفا ونجازاكي، وعمليات غسل المخ والمجازر (2).

ويرى ماركيز إن كتابات الفلسفة الوضعية التحليلية أبعد ما تكون عن الوضوح ، وإن قراءتها تمثل جهداً شاقاً للعقل الذي كانت تسعى أصلاً إلى أن تجعل كل شيء واضحاً أمامه ، وبذلك ترتكب الفلسفة الوضعية التحليلية خطأ مضاعفاً ، إذ تعزل الفكر عن الواقع من أجل وضوح لا تتجح في بلوغه ، فهي لم تحافظ على الوحدة بين الفكر والواقع ، وفي نفس الوقت لم تحرز الوضوح والدقة (3).

إن الفلسفة في صميمها نقدية ، حتى في الحالات التي كانت تبدو فيها منطوية على ذاتها ، مجتمعة داخل أسوار الفكر الخالص المنيع ، كما هو الحال في كثير من تيارات الفلسفة المثالية ، فقد كانت الفلسفة باستمرار وعلى مر العصور ، جهداً يبذله الإنسان من أجل فهم نفسه وعالمه ، وتمييز الطريق لتغيير ما ينبغي من الظواهر المحيطة به ، وفي سبيل تحقيق ذلك لم تكن الفلسفة تتردد حتى في اقتحام مجالات غامضة تضطر من أجل التعبير عنها إلى استخدام تعبيرات لا تنطبق عليها كل شروط الوضوح ، وتبدو كما لو كانت خالية من المعنى ، ولكن هذه هي المخاطرة التي تقوم بها الفلسفة ، وهي تعلم ما يكتنفها من صعوبات، ولو كانت الفلسفة تستهدف فقط التعبير الدقيق الواضح ، ولأجل ذاته ،

(1) حامد هويدي (يحي) ، أضواء على الفلسفة المعاصرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، 1958 ، ف ، ص 185 .

(2) حسن حمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 181 .

(3) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 78 .

لكانت مهمتها سهلة ميسورة ، ولكنها كانت ستحقق هذا الهدف على حساب قدرتها على خوض تجارب جديدة ، وعلى استشفاف عالم المجهول ، وتلمس الطريق إلى مستقبل لم تحدد معالمه بعد .

فقد كانت الفلسفة تمارس نوعاً خاصاً من عملية تحرير الإنسان في داخله وعلى المستوى الفكري وحده ، تعوض به عدم قدرتها على التحكم في الواقع الخارجي ، بل إن لجوء الفلسفة المثالية إلى العقل المجرد هو جزء من طبيعة الواقع الذي تظهر فيه هذه الفلسفة ، ومن هنا كانت أشد المذاهب تجريدية معبرة عن الواقع بمعنى ما ، لأنها تحتمي بمجال العقل الخالص تعبيراً عن رفضها لهذا الواقع وسعيها إلى كشفه وفضحه على طريقته الخاصة ، أما الفلسفة الوضعية بكافة أشكالها - في نظر ماركيز - فهي تقبل هذا الواقع كما هو عليه دون محاولة تغييره ، ولا تتخذ منه موقفاً نقدياً ولو بصورة ضمنية ، إنها اتجهت مستسلم للوضع القائم (1).

وفي ختام مناقشتنا لموقف ماركيز الراض للفلسفة الوضعية نلاحظ أنه على الرغم من أن رفض ماركيز لوضعية القرن التاسع عشر قد تركز أساساً على نقد الوضعية في مجال محدد هو علم الاجتماع الكونتي ، وعلى الرغم من نقده للوضعية التحليلية بأنها نمط من أنماط إفلاس الفكر يستهدف القضاء على الفلسفة ، إلا أن ماركيز لم يقتصر في هجومه على الاتجاه الوضعي في مجال علم الاجتماع فحسب ، بل أمتد نقده للاتجاه الوضعي التجريبي بشكل عام ، فقد رأى ماركيز إن رفض هيوم * Hume للأفكار العامة إنما يؤدي إلى التشكيك في قدرة العقل على تنظيم الواقع ، وهو يرد على عبارة هيوم القائلة بأنه ليس العقل هو المرشد في الحياة ، بل العادة ، بقوله " ... إن هذه النتيجة التي وصلت إليها

(1) المرجع السابق ، ص 78 - 79 .

* ديفيد هيوم David Hume (1711 - 1776)

اسكتلندي ولد في إنشور . واتجه إلى دراسة القانون بجمعتها ، ولكنه زعمه وترك الجامعة وانصرف إلى قراءة الفلسفة . ونشر أول كتابه (رسالة في طبيعة الإنسانية) 1739 ، وقيل إنه لم يفهمه من معاصريه إلا كاتل ، وقد نشر به كاتل حتى قال إن هيوم كان أول من لفته من سيئات اللوجماتيقي يعني جملة يشك ، وكانت تفسيراته أي كاتل للمكان والزمان والعلية والجوهر والهوية الشخصية والعقل المعلى إجابات عن مشكلات أشارها هيوم ، وأرجع هيوم سبب تجاهل الناس له لحدائه عهده بالكتابة وقلة خبرته فيها ، وألفه بكتابه الثاني (مقالات فلسفية في الفهم الإنساني) 1748 ، و (بحث في مبادئ الأخلاق) 1751 ، ثم أعاد نشر المقالات الفلسفية تحت عنوان (بحث في الفهم البشري) 1758 ، ثم كتب (محاورات في الدين الطبيعي) 1779 ، قد أراد هيوم بكتابه (الرسالة) أن ينشئ علماً تجريبياً لطبيعة الإنسان والعقل ، يستخدم فيه المنهج التجريبي على طريقة نيوتن ، لكنه بدأ يستعين لأول مرة بالشك كمنهج يثير به أعداءه ، ثم ظهر اتجاهه بشكل جلي في (البحث) وفي (المحاورات) ، ويقسم هيوم علم الإنسان إلى المنطق والأخلاق والفن والسياسة ، وذهب إلى أن العقل يتألف من مجردات حسية تتكون من انطباعات أو ما نسميه مشاعر والفعالات ، ومن أفكار أو ما نسميه الخواطر والصور الذهنية . (الحظي (عبد المنعم) ، موسوعة الفلسفة الفلاسفة ، ج2 ، مرجع سابق ، ص 1514 - 1515) .

أبحاث التجريبيين لم تقتصر آثارها على هدم الميتافيزيقا : فهي قد حصرت الناس في حدود ماهو مُعطى وفي حدود النظام القائم للأشياء والحوادث ... (1).

ليس من الصعب أن يهتدي الباحث في كلا النقيضين اللذين وجههما ماركيزول للاتجاه الوضعي إلى أساس مشترك بينهما ، إلا وهو اتهام كلتا الوضعيتين بالتزام منطق لا نقدي يكون بالضرورة رجعياً ، في رأي ماركيزول .

المبحث الثالث : نقد ماركيزول للنظرية الماركسية

وجد ماركيزول في نشر المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ، والتي كان قد كتبها ماركس عام 1844 ، فرصة لإيجاد أوثق الروابط بين هيجل وماركس ، ورأى أن هذه المخطوطات يمكن أن تكون نقطة تحول في تاريخ الدراسات الماركسية ، لأنها تجعل من الممكن طرح مسألة وجود ارتباط حقيقي بين هيجل وماركس بطريقة أكثر إقناعاً ، فقد ركز ماركيزول في تفسير ماركس من خلال هذه المخطوطات ، على إن الإنسان ينبغي أن يكون حراً ، كما ينبغي أن يتاح له تطوير كافة إمكاناته ، فالحقيقة عند ماركس تصبح - في رأي ماركيزول - كالحقيقة عند هيجل وهي تحقيق كل إمكانات الواقع ، فكل شيء عندهما يصبح حقيقياً إذا حقق جميع إمكاناته ، ويرى أيضاً إن الأصول التي نبع منها الجدل الماركسي هي أصول هيجلية ، إن جوهر الجدل عند كل من هيجل وماركس هي السلب الكامن في الواقع ، وهو المبدأ الخلاق المحرك ، فيجب أن يُنظر إلى كل واقعة على أساس أنها سلب وتقييد للإمكانات الفعلية ، فالعمل بالأجر واقعة ، ولكنه في الوقت نفسه قيد على العمل الحر الذي يمكنه أن يُرضي حاجات الإنسان ، إن العمل في النظام الرأسمالي ينطوي على السلبية ، كما ينطوي على إمكانية قهرها ، فسلبية المجتمع الرأسمالي تنحصر في اغتراب العمل فيه ، وسلب أو نفي هذه السلبية ، يأتي مع إلغاء العمل المغترَب (2).

إن المفهوم الأساسي لنقد ماركس لمفهوم العمل بالنسبة إلى ماركيزول ، مشتق من مقولة أساسية في فلسفة هيجل ، هي مقولة العمل المغترَب ، وتأتي هذه المقولة في مقدمة المقولات التي يعتقد ماركيزول إن هيجل قد سبق بها ماركس ، وفي هذا الصدد يشير ماركيزول إلى أن هيجل في تحليله لمفهوم العمل في المجتمع الحديث قد ركز على نقطتين:-

1- خضوع الفرد التام للعمل المجرد .

2 - الطابع الأعمى والفوضوي للمجتمع الذي تسوده علاقات التبادل .

(1) ماركيزول (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 38 .

(2) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيزول ، مرجع سابق ، ص 94 .

فالعامل المجرد يفشل في أن يُنمي ملكات أو قدرات الأفراد الحقيقية ، ذلك لأن
الميكنة ، أو الوسيلة التي كان ينبغي أن تُحرر الإنسان من عناء العمل تجعله عبداً للعمل،
أو كما يقول هيجل في فلسفة الواقع : " كلما أصبح العمل أكثر ميكنة قلت قيمته ، وأزداد
بالضرورة عناء الفرد " (1).

إن قيمة العمل تنقص بالدرجة نفسها التي تزداد بها إنتاجية العمل ، حيث تصبح
ملكات وقدرات الفرد محدودة إلى أبعد حد ، وينحط وعي العامل إلى أدنى الدرجات، فالعمل
المغترب بدلاً من أن يحقق ذات الفرد يؤدي إلى سلب وضياح هذه الذات ، وهكذا فإن
العلاقة بين حاجات الفرد وعمله ، وبين حاجات الكل وعملهم تتخذ صورة اعتماد متبادل
أعمى يصعب التكهن بنتائجه ، وحياة تتجه نحو ما هو ميت ، هذا النظام في رأي هيجل
أقرب ما يكون إلى حيوان مفترس جامح ينبغي كبحه والسيطرة عليه ، ولم يقف هيجل
- برأي ماركيز - عند حد تحليل العمل المغترب في المجتمع السلعي، بل أنه قد أشار أيضاً
إلى ظاهرة التثبيؤ ، ويرصد ماركيز موقف هيجل من التثبيؤ من خلال نقطتين (2) :-

1 - نقد هيجل للموقف الطبيعي والتفكير العلمي التقليدي ، بوصفهما ينظران إلى العالم
على أنه مجموع كلي من الأشياء التي توجد بذاتها مستقلة عن الذات العارفة .

2 - يتضح التثبيؤ في تحليل هيجل للمجتمع الحديث ، حيث يشير إلى عملية تحويل
العلاقات بين الناس إلى علاقات بين أشياء ، فالشخص تطغى عليه ملكيته ولا يصبح
شخصاً إلا بفضل هذه الملكية ، والأفعال الإنسانية المختلفة في مجالات العلم والفن
والاختراعات وحتى الأمور الدينية - كالمواعظ والصلوات والقداسات - كلها أمور يمكن
أن تصبح موضوعات خاضعة لعملية البيع والشراء .

أما المقولة الثانية التي ركز عليها ماركيز هي مقولة العبد والسيد ، وهي مقولة
ترتبط أشد الارتباط بتحليل هيجل لطبيعة العمل الإنساني ، ويشير هيجل إلى أن الصراع
بين السيادة والعبودية تنتهي لصالح العبد ، فعلى الرغم من شعور العبد بالعجز والخوف
المطلق من السيد ، وبرغم ارتباطه بالعمل الذي يحقق الإشباع والمتعة للسيد ويحقق
الحرمان والفاقة والعوز للعبد ، إلا أن التحليل الجدلي يبين أن مظاهر الحرية والكرامة
والاستقلال التي يتمتع بها السيد هي مظاهر زائفة، لأن العبد يمتلك العمل ، يمتلك قوة الخلق

(1) ماركيز (هيرث) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 88 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 89 - 187 .

والإبداع ، وأساس التقدم البشري ، ونبع التطور الحضاري ، ومن هنا فإن العبد في التحليل الأخير هو المتحرر ، وهو صانع التاريخ أما السيد فهو العبد الحقيقي لأنه المتلقي السلبي والمستهلك العاجز الذي ليس لديه أي فضل في صنع أو تغيير الواقع ، وهذا يعني بأن عظمة الظاهريات تكمن - كما اعترف ماركس نفسه - في أن هيجل قد نظر إلى الإنسان على أنه يمثل نتيجة عمله ، وأن علاقة العبد والسيد ليست أزلية أو طبيعية بل هي تخضع لعلاقات اجتماعية معينة تمارس من خلال واقع متشيء (1) .

واعتبر ماركيز إن لمخطوطات ماركس ، سمتان تشترك فيهما مع الفلسفة الهيجلية هما (2) :-

1 - إن المواضيع في المجتمع الإنساني تختلف تماماً عن مواضيع العالم الطبيعي ، لهذا فإن دراسة المجتمع تقتضي مناهج بحث تختلف تماماً عن تلك التي تستخدمها العلوم الطبيعية .

2 - إن محاولة دراسة المجتمع عن طريق مناهج العلوم الطبيعية ، لا تؤدي إلى نتائج مرضية وتُفسر الظواهر الاجتماعية كما هي قائمة بالفعل ، كما إنها تضع الظاهرة الاجتماعية تحت قوانين شاملة ، بحيث تُعطي انطباعاً خاصاً عن العالم الاجتماعي ، فحواء إن هذا العالم غير قابل للتغيير عن طريق الإرادة الإنسانية .

ركز ماركيز على العناصر الهيجلية في النظرية الماركسية ووجد في مخطوطات ماركس الشاب خير سبيل يؤدي إلى هذا الهدف ، ورأى إن النظرية الماركسية هي أولاً وقبل كل شيء ، نظرية نقدية لا تتوقف عن ممارسة النقد ، ويحصر ماركيز أهمية الماركسية ، في إنها ضد تحديد حقيقة الأشياء مرة واحدة وإلى الأبد ، وتؤكد لنا أن البناءات التي يمكن أن نُفهم من خلالها حقائق المجتمع لا نُفهم في أية لحظة إلا فهماً جزئياً ، ومن ثم فإن تجاوز الواقع الراهن هذا أمر لا بد منه ، من أجل فهم حقيقته المتطورة ، هذه الحقيقة المتطورة ، هي التي تدفع المجتمعات البشرية في حركة لا تتوقف مستهدفة على الدوام إزالة المتناقضات التي تقتضيها كل مرحلة من مراحل التطور، وترمي آخر الأمر إلى فهم الإنسان من خلال ما يستطيع أن يحققه ، لا من خلال ما حققه بالفعل ، لهذا فإن الماركسية في نظر ماركيز فلسفة تقدمية ، لأنها لا تحدد ماهية الإنسان بأية لحظة معينة من لحظات

(1) للمرجع السابق ، ص من 118 - 119 .

(2) هولي أحد (تيس) ، الإنسان المعاصر عند هيرت ماركيز ، مرجع سبق ، ص 95 .

تطورها ، بل جعلت الإنسان قادراً في كل لحظة ، على أن يصبح مخالفاً لما هو عليه ، وبذلك فإن الإنسان لا يفهم إلا في حركته المستمرة ، بمعنى أنه ليس هناك حد فاصل بين المسار التاريخي للإنسان وبين تحقيق ماهيته ، فحياة الإنسان في كل عصر تستهدف تحقيق شكل جديد ، ومن ثم فهي لا تتحقق كاملة في أي شكل محدد من الأشكال التي تتشكل بها عبر التاريخ ، وهذه الماهية - ماهية الإنسان - التي عالجها ماركس في بداية حياته الفكرية ، هي التي حازت على اهتمام ماركيز واعتبرها المسألة الرئيسية في الماركسية ، كما إنها الأمر الذي يتوقف عليه تحديد الاتجاه العام لكل فلسفة ، والكشف عن مدى تقدميتها أو رجوعيتها (1).

ومن هنا فإن النظرية الماركسية لا يمكن أن تكون تعبيراً عن حقائق ثابتة ، وإنما هي تصدق أساساً على مرحلة معينة من مراحل التطور ، هي مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فالماركسي المخلص - برأي ماركيز - لا بد أن يطبق معيار التطور والتجدد الدائم على النظرية الماركسية ذاتها ، لذلك يجب عليه أن يمتنع عن تثبيت هذه النظرية في عقيدة جامدة يفترض إنها تسري على العصور اللاحقة جميعاً ، وعندما ينطبق على الماركسية معيارها الخاص يصبح من الضروري أن نعيد تفسيرها في ضوء الظروف الدائمة التغيير ، وأن تخضع ماركسية القرن العشرين لنقد مستمد من ظروف القرن العشرين (2).

إن نظرية ماركس الثورية ، ترصد دورة تاريخية كاملة تشمل المرحلة النهائية للرأسمالية ، ومرحلة دكتاتورية البروليتاريا* الانتقالية والمرحلة الأولية للاشتراكية ، وقد وجد ماركيز أن هذه النظرية كانت صالحة في ظروف القرن التاسع عشر ، إلا أنها لم تعد صالحة لأن ظروف القرن العشرين تجاوزت تلك النظرية بكثير ، فلا بد إذن من نظرية جديدة

(1) زكريا (فواد) ، هيرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 256 .

(2) المرجع السابق ، ص 256 .

* دكتاتورية البروليتاريا Dictatorship of the proletariat

هي في لغة الأحزاب الشيوعية ، مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية وتتصف بالتحول الثوري وتصبح فيها الدولة من الناحية السياسية تعبيراً عن الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا ، والمقصود بدكتاتورية البروليتاريا كما يقول لينين ، أنه عندما تبلغ المتكفئات في النظام الرأسمالي الدرجة التي تفخر عندها الثورة ، تتولى البروليتاريا على السلطة السياسية ، وتسيطر (دولة بورجوازية) وتتحول محلياً (دكتاتورية البروليتاريا) لكي يتم تحول ثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، ويقول لينين في ذلك أنه لا يكفي لكي يصبح المرء ماركسياً ، أن يعترف بالصراع الطبقي بل يجب أن يستد اعترافه إلى ضرورة دكتاتورية البروليتاريا ، فهذا وحده - حسب رأيه - محك فهم الماركسية على نحو صحيح ، أما الاشتراكيون فيعتقدون إن التحول الثوري على الشكل السابق الذكر ليس ضرورة حتمية ، فمن الممكن أن يتم التحول عن طريق ديمقراطي برلماني صرف . (الكيفي (عبدالوهاب) موسوعة السياسة ، ج 2 ، ط 2 ، مرجع سابق ، ص 685) .

للثورة ، لقد كانت ماركسية القرن التاسع عشر تقترض شروطاً معينة لقيام الثورة هي⁽¹⁾:-

1 - بلوغ مستوى مرتفع من الإنتاجية الصناعية والتقنية لا تستخدم في خلق حياة إنسانية للجميع ، أي وجود تناقض أساسي هائل يقوم في قلب المجتمع الرأسمالي ، ويهيئ الظروف الموضوعية للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، وهو التناقض بين : طبقة أصحاب الأعمال التي تتزايد قوتها ، وتعمل دائماً على زيادة الإنتاج من أجل تكديس الأرباح ، وتتركز فيها بالتدريج السلطة الاقتصادية التي تندمج مع السلطة السياسية ، وطبقة العمال التي تزداد فقراً ، نتيجة لحرص الرأسمالية على ضمان أرباحها ، ولكنها تزداد في نفس الوقت وعياً بوضعها الطبقي ، وبأنها قادرة على تحقيق الثورة وعلى تجسيد آمال البشرية في مستقبل أفضل ، ومن ثم فإنها تعمل على تنظيم نفسها بطريقة واعية محكمة تكفل لها تحقيق هدفها في الثورة العمالية.

وهذا يتطلب وجود طبقة اجتماعية مزدهة عن حاجات الفرد ومصالحه في النظام الرأسمالي متطهرة من رجسها ، خاضعة لحاجات وقيم مغايرة جوهرياً ، ويمكن وصفها بأنها إنسانية ، وهكذا يتم الانفصال عن استمرارية السيطرة الرأسمالية ، وتتحقق الثورة الاشتراكية.

2 - نمو التنظيم السياسي للطبقات العاملة التي تعمل كقوة مزودة بالوعي الطبقي ، ولا تبحث عن مصلحتها الواقعية داخل النظام الرأسمالي وإنما من خلال نفيه ، وبذلك تتحقق الثورة بحركة منظمة من الطبقة العاملة ، وتُفضي إلى قيام دكتاتورية البروليتاريا كمرحلة انتقالية ، بشرط أن يتم تنظيم الوعي الطبقي وتثقيفه في ظل مناخ من الديمقراطية، وأن تكون الثورة مهمة الأغلبية .

3 - وجود حزب قوي يقود الجماهير نحو تحقيق الاشتراكية ، أي وجود نخبة تستطيع سبر أغوار المجتمع الرأسمالي وتفجير امكانياته الكامنة في سبيل التحول الثوري نحو الاشتراكية .

وبعبارة أخرى وجود أزمة داخل النظام الرأسمالي، يفترض أن تكون دائمة ومستمرة، بحيث تحافظ على حدة الصراع الطبقي، وعلى استمرار الوعي الثوري لدى الطبقة العاملة، التي ينبغي أن تكون ثورتها ثورة اشتراكية تسقط النظام القائم ، وهو النظام الرأسمالي، وتقيم الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وتسيطر عن طريق المنتجين المباشرين .

(1) ماركيز (هيربرت) ، في مفهوم الثورة ، العدد الثاني من مجلة مواقف ، 1970 ، ص ص 60 - 64 .

غير أن المسار الفعلي للأحداث ، منذ بداية القرن العشرين ، قد سار في اتجاه مخالف لذلك كلياً - في رأي ماركيز - فالبلاد الرأسمالية الكبرى لم تزد فيها حدة التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين ، ومن ثم فقد أخذت تتباعد عن تحقيق الظروف المؤدية إلى قيام الثورة ، والبلاد التي قامت فيها تجارب اشتراكية ، مرتكزة من حيث المبدأ على النظرية الماركسية للثورة ، قد ابتعدت في سلوكها الفعلي ابتعاداً شبه تام عن أصول هذه النظرية ومبادئها كما يعتقد ماركيز ، ولم تحاول تطويرها على النحو الكفيل بمواجهة الواقع المتغير دائماً .

ويؤكد ماركيز بصورة خاصة على أهمية العامل الذاتي للثورة ، ويعني به توفر الوعي الطبقي الثوري لدى البروليتاريا ، فهو يرى أن الوعي بمظاهر الاستغلال ، وبالسبل إلى التغلب عليها ، ووعي البروليتاريا بدورها التاريخي ، هي شروط مسبقة لامكان تحقق الثورة ، وكذلك تتضمن نظرية الثورة الماركسية استمراراً للثورة ، يتجسد في تطور قوى الإنتاج تطوراً نوعياً ، بعد الاستيلاء على أجهزة الإنتاج العلمية والتكنولوجية عن طريق المنتجين الجدد (1) .

تلك هي الشروط الأساسية التي يرى ماركيز ضرورة توافرها لقيام الثورة الاشتراكية بحسب النظرية الماركسية ، وفي حالة عدم توافر هذه الشروط أو بعضها يصبح من المستحيل تحقق الثورة الاشتراكية .

إن البروليتاريا وفقاً للنظرية الماركسية هي الطبقة التي تحمل من خلال انسحاقها بذور الثورة ضد الواقع اللاإنساني القائم ، وهي الطبقة التي سوف تقوم بنفي النظام الطبقي ، ونفي نفسها كطبقة ، وعندما يدخل النظام الرأسمالي مرحلة الأزمة النهائية ويعمُّ الفقر طبقة البروليتاريا ، يتوقع ماركس أن تنظم البروليتاريا نفسها كطبقة ثورية ، وتمارس داخل النظام الرأسمالي دوراً واحداً هو دور حفار القبور Gravedigger ، فتحدث الثورة الاشتراكية ، لكن إذا استمرت الرأسمالية في تقدمها بل ورفعت من مستوى معيشة طبقتها العاملة ، حينئذ تصبح البروليتاريا جزءاً مندمجاً بالنظام القائم وتفقد فاعليتها الثورية (2) .

ويُفسر ماركيز اندماج طبقة البروليتاريا في المجتمع الرأسمالي المتقدم ، بفكرة أن الرأسمالية قد حققت إنجازات هائلة في مجال إنتاج السلع والخدمات ، التي تُلبّي حاجة

(1) المرجع السابق ، ص 60 - 61 .

(2) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 167 .

الجماهير الخاضعة لأنظمة هذه المجتمعات ، ويشير ماركيز إلى أن إخفاق البروليتاريا في أن تؤدي دورها التاريخي كطبقة ثورية وهزيمة ثورة البروليتاريا كلها أمور توقعتها النظرية الماركسية ، فهذه المسألة في حد ذاتها لا تدحض النظرية الماركسية أو تُقلل من شأنها ، بل إن النظرية نفسها تفسر إخفاق البروليتاريا على أنه نقص في الوعي الذي من شأنه أن يؤدي لقيام الثورة ، ويعتبر هذا الإخفاق أيضاً تراجعاً مؤقتاً لا يلبث أن ينتهي بعد نمو الوعي الطبقي للبروليتاريا المنظمة⁽¹⁾.

وبالتالي فإن ماركيز لم يرَ في ظاهرة تخدر وعي البروليتاريا أية مبررات للقول بأن الماركسية قد فقدت مصداقيتها كنظرية ثورية ، بل إنه يقرُّ بإمكانية أن تتغير مفاهيم الماركسية مع تغير العلاقات الطبقيّة دون المساس بجوهر النظرية ، ولكن إذا كانت البروليتاريا قد فقدت وظيفتها الثورية النافية ، فهل هناك طبقة بديلة يمكنها أن تتكفل بهذه المهمة ؟ يقرُّ ماركيز بأن البروليتاريا قد كُفّت عن ممارسة دورها الثوري كحفار قبور للنظام الرأسمالي ، وأن الدور الذي كان يجب عليها القيام به أصبح معلقاً ، إلا أن هذا الأمر لم يجعل ماركيز يستسلم تماماً لروح اليأس فهو يذهب إلى أن هناك شيئاً من الأمل مازال يكمن في تلك القوى الرافضة ، التي لم تندمج بعد في المجتمع الرأسمالي ، وتتمثل هذه القوى بالنسبة لماركيز في الأقليات العرقية ، والعاطلين ، والطلبة ، وحركات التحرر الوطني في الدول النامية⁽²⁾.

ويبدو أن فكرة اندماج البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية فكرة محورية عند ماركيز ، فلم يذكرها في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) فقط ، بل تتكرر في معظم مؤلفاته ، وهو يعترف بأن المجتمع الرأسمالي مازال مجتمعاً طبقياً ، لكنه مجتمع لم تعد فيه الطبقة العاملة تمثل النفي أو السلب المطلق للنظام القائم ، لذلك ذهب ماركيز إلى أن التصور التقليدي للثورة الاشتراكية الذي يعتمد على الاستيلاء على السلطة بثورة جماهيرية يقودها حزب ثوري هو طليعة طبقة البروليتاريا الثورية لم يعد قابلاً للتطبيق إطلاقاً في البلدان الرأسمالية المتقدمة التي أصبحت فيها البروليتاريا جزءاً من النظام الرأسمالي⁽³⁾.

ويذهب ماركيز بعيداً في نقد النظرية الثورية عند ماركس، فيقول إنه يمكن وصف ماركس بأنه عقلاني ، بل إن فيه اتجاهات وضعياً ، يجعله يعتقد بضرورة التحول المحتومة

(1) المرجع السابق ، ص ص 167 - 169 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 169 - 170 .

(3) وونيس (جك) ، نظريات حديثة حول الثورة ، ترجمة محمد مستجير مصطفى ، ط 2 ، دار لغاري ، بيروت ، 1986 ف ، ص 289 .

إلى مرحلة أعلى من التطور الإنساني ، وبنجاح هذا التحول ، وبذلك فإن ماركس - في رأي ماركيز - لم يدرك الامكانية الواقعية للفشل أو الإخفاق ، ولو أدرك هذه الامكانية لأدرجها على أساس أنها جزء لا يتجزأ من نظرية الثورة عنده ، فلا بد إذن من إدراج امكانية انقياد الإنسان لأدوات عمله في جهاز السيطرة الكلية الساحق ، ولابد من وضع مجموع الشعب المنمذج في عين الاعتبار ، ولابد من حساب لقوة الأنظمة القائمة التي تستطيع توجيه الضربة القاضية ، قبل أن تتمكن القوى المعارضة - التي تطالب بالتغيير - من أن تعمل ضدها ، لابد إذن من تعمق جديد في نظرية ماركس الثورية من أجل تفجير التناقض في الأنظمة القائمة ، فوعي هذه الامكانية ، أمر ضروري بل هو الأمل الوحيد الباقي في الثورة (1).

ولا يقتصر ماركيز في نقده للنظرية التقليدية للثورة على نقد البروليتاريا المندمجة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة فحسب ، بل يمتد إلى نقد تجربة الثورة البلشفية باعتبارها التجربة الرائدة التي تدعي تطبيق النظرية الماركسية ، ويرى ماركيز أن أزمة الثورة البلشفية تتمثل في أنها قد استندت في إستراتيجيتها الثورية على الفرضية التي تقوم على فكرة أن التحرير ينبغي أن يفرض بالقوة في الظروف التي لا يتوافر فيها النضج المادي والفكري ، وهذه الفرضية عادة ما ترتبط بالأيديولوجيات القمعية للحرية ، أي الأيديولوجيات التي تزعم بأن التحرر البشري يمكن أن يتحقق في ظل المعاناة والفقر ، ولكن غاب عن الماركسيين السوفيت أن على المجتمع أن يخلق أولاً الشروط المادية للحرية لكل أعضائه قبل أن يصبح مجتمعاً حراً ، وأن العبيد ينبغي أن يكونوا أحراراً في المطالبة بحريتهم قبل أن يصبحوا أحراراً ، وهذا ما أكدته ماركس نفسه عندما أشار إلى أن تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة ذاتها ، وإن تطبيق الاشتراكية يجب أن يكون الهدف الأول للثورة ، لأنها ينبغي أن تكون كامنة في وعي وعمل هؤلاء الذين يحملون الرسالة الثورية (2).

ويؤكد ماركيز على أن الثورة البلشفية لم تنجح في تحقيق المجتمع الاشتراكي ، لأن التغيير الذي أحدثته الثورة في الاتحاد السوفيتي هو تغييراً كمياً فقط ، أما التغيير النوعي الذي يعتبره ماركيز شرطاً أساسياً للتحول الاشتراكي فلم يحدث ، وبالتالي فإنه

(1) ماركيز (هيرت) ، في مفهوم الثورة ، مرجع سابق ، ص 67 .

(2) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 204 .

لا توجد أسباب مقنعة - في رأي ماركيز - لافتراض أن التقدم التقني والتأمين في الاتحاد السوفيتي سيؤديان ألياً إلى تحقيق التحرر ، وإطلاق القوى النافية ، بل على العكس فإن عبودية الإنسان لأدوات عمله تستمر ضمن إطار من العقلانية الفائقة ، والفاعلية العالية ، والوعود البراقة (1).

لقد فسر ماركيز نظرية الثورة الماركسية تفسيراً حرفياً ، فحدد مسألة تحققها بالشروط المذكورة سابقاً ، وذلك لكي يبرهن على عدم جدوى هذه النظرية في عصرنا هذا ، وبناء على التفسير الحرفي الذي اعتمده ماركيز ، وجد أن الشروط اللازمة لتحقيق الثورة الاشتراكية وفق نظرية ماركس ، قد انعدمت في ظل التطور الحالي ، فقد أسفر التقدم التكنولوجي والعلمي الهائل الذي حققته الرأسمالية الأمريكية والغربية عن صورة طبقية غريبة مفاجئة ، ومثبطة لنظرية ماركس الثورية .

فقد تحولت العقلانية التكنولوجية - في مسار التطور التاريخي لعلاقات الإنتاج البورجوازية - إلى عقلانية سياسية ، عقلانية سيطرة ، وبدت الممارسة الثورية - داخل إطار العملية الاجتماعية - هزيلة تقف على هامش الحياة الاجتماعية في مجتمع التقدم والوفرة الذي يُشكل يومياً ويلبي حاجات الأفراد على اختلاف انتماءاتهم الطبقيّة ، مجتمع التلبية الاضطهادية لحاجات الفرد اليومية ، لقد أنجز المجتمع الأمريكي والدول الغربية تحولاً تاريخياً هاماً في مجال استغلال الإنسان للإنسان ، كما في مجال السيطرة على الطبيعة ، فلقد أصبح الاضطهاد يمارس بنجاح ساحق أصاب نظرية ماركس ومفاهيمها الثورية بالضمور والتخدر ، عن طريق التحكم في الحاجات والرغبات الفردية وطريقة تلبيةها وإشباعها لصالح النظام القائم بطريقة ذكية ، بدلاً من كبتها أو تجاهلها ، كما كان يجري في السابق (2).

المبحث الرابع : قوى نفى جديدة وإستراتيجية جديدة للثورة عند ماركيز

بعد أن حاول ماركيز بثتى الطرق ، البرهنة على عدم فاعلية نظرية ماركس الثورية ، على أساس أنها قد أصبحت تقليدية وغير صالحة للتطبيق في عصرنا الحالي بدأ يبحث عن نظرية جديدة للثورة تحل محل النظرية الثورية الماركسية .

(1) المرجع السابق ، ص 205 .

(2) رضوان (عبد السلام) ، هيرت ماركيز ولزعة الفكر التقني ، العدد التاسع والستون من مجلة الفكر المعاصر ، 1972 ف . ص 117 .

هذه النظرية الجديدة تأخذ في الاعتبار المشكلتين الأساسيتين التاليتين (1) :-

- 1 - مشكلة الانتقال في الاشتراكية ، الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ومن الاشتراكية إلى الشيوعية ، هل يتحقق هذا الانتقال في تعايش مع النظام الرأسمالي ، أم يكون تالياً له ؟
- 2 - مشكلة تعريف الاشتراكية بما يتفق مع التطور العالمي العام ، أي تحديد الاختلافات النوعية للاشتراكية باعتبارها نقيضاً للرأسمالية ، إذ أن ماركيز يرى أن مفهوم الرأسمالية في الوضع الراهن يختلف عن مفهوم الماركسية لها ، ونتيجة لهذا يختلف كذلك مفهوم الاشتراكية ، فقد استطاع التطور الهائل الذي حدث للرأسمالية أن يغير من طبيعتها ، كما غير من طبيعة الاشتراكية أيضاً ، وذلك نتيجة للتأثير المتبادل لكل منهما على الأخرى .

إن الفرضية التي بنى عليها ماركيز افتراضه في أن البروليتاريا أصبحت طبقة غير ثورية نتيجة اندماجها في النظام الرأسمالي ، هي نفس الفرضية التي يؤسس من خلالها ماركيز موقفه تجاه القوى النافية الجديدة ، بمعنى أنه إذا كانت البروليتاريا قد فقدت ثورتها لأنها اندمجت في النظام القائم ، وتخلت عن دورها التاريخي باعتبارها القوة التقليدية للثورة ، فإن القوى النافية تصبح هي القوى التي لم تندمج بعد في إطار هذا النظام ، والتي لم تتطور داخل مؤسساته السياسية (2).

وعلى الرغم من أن ماركيز يوحد بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية عندما يطلق عليها الحضارة الصناعية المتقدمة ، إلا أنه عندما تحدث عن القوى النافية في تلك المجتمعات لم يذكر الماركسية السوفيتية ، إما لأنه يرى أن المجتمع السوفيتي مجتمع فاضل لا توجد فيه قوى للرفض أو المعارضة ، وهذا افتراض مستحيل واقعياً ، وإما أن هذا المجتمع أشد استبداداً وقمماً من المجتمعات الرأسمالية ، بحيث تختفي منه حتى القوى المعارضة النافية ، وهذا التفسير الأخير هو الأكثر ملاءمة لموقف ماركيز ، على أساس أن ماركيز قد صرح بأن تجربة الماركسية السوفيتية قد فشلت في بناء مجتمع اشتراكي على النحو الذي أراده ماركس ، ويبين ماركيز أيضاً أن المعارضة الطلابية في البلدان الاشتراكية تقبل البنية الاشتراكية للمجتمع لكنها ترفض الطابع القمعي التسلطي لبيروقراطية الدولة والحزب ، أما المعارضة الطلابية في المجتمعات الرأسمالية ، فإنها ترفض النظام الرأسمالي ككل (3).

(1) ماركيز (ميريث) ، في مفهوم الثورة ، مرجع سبق ، ص 61 .

(2) حسن محمد (حسن) ، مرجع سبق ، ص 205 .

(3) المرجع السابق ، ص 206 .

لقد قام ماركيز في مقدمة كتابه (مقالة عن التحرر) بإبراز القدرة الهائلة التي أصبحت تتمتع بها السيطرة العالمية للرأسمالية الاحتكارية ، وكيف تُجبر هذه القدرة الدول الاشتراكية على أن تقف موقف الدفاع ، الذي يحول بينها وبين التخلص من بيروقراطيتها القائمة على القمع ، ومن ثم فإن تطور الاشتراكية الآن ، ماهو إلا تطور منحرف عن الأهداف الحقيقية لها ، فنتيجة للتعايش السلمي والتنافس مع الغرب تتولد قيم وتطلعات تتخذ من نمط الحياة الأمريكية نموذجاً لها ، لهذا فلا فائدة عند ماركيز ، إلا في رفض عظيم ، لكل الأنظمة الاجتماعية القائمة ، الرأسمالية منها والاشتراكية ، وهذا الرفض يجب أن لا يتم على يد القوة الثورية التقليدية التي حددتها نظرية ماركس ، بل يجب أن يتم على يد فئات تتخذ موقفاً سلبياً إزاء سلطة استغلال النظام الرأسمالي ويرفضون إنجازاته مهما كانت مريحة ، كما أن هناك في المعسكر الاشتراكي ممثلين لهذا الرفض العظيم هم ثوار فيتنام وكوبا وأنصار الثورة الثقافية في الصين ، يهدفون من وراء نضالهم تجنب وقوع الاشتراكية تحت أي شكل من أشكال البيروقراطية (1).

وبذلك فإن ماركيز يحدد القوى الجديدة للنفي من خلال فئتين ، فئة توجد داخل النظام الرأسمالي ، ولكنها غير مندمجة فيه ، ويقصد بها حركة اليسار الجديد ، وفئة توجد خارج النظام الرأسمالي في الدول النامية أو دول العالم الثالث .

أولاً : القوى النافية داخل النظام الرأسمالي ، ويقسمها ماركيز إلى قسمين (2) :-

القسم الأول : يضم الجماعات المحرومة من الامتيازات Under privileged والتي تتألف من المنبوذين والمضطهدين والمقهورين والملونين والعاطلين عن العمل ، والنساء والأقليات ، هذه الفئات تعيش على هامش المجتمع ، وتوجد خارج العملية الديمقراطية والإنتاجية ، وحياتهم تشكل أكثر الحاجات المباشرة والواعية لإنهاء الأوضاع والظروف التي لا نطاق ، وتتأسس فكرة ماركيز حول عدم اندماج تلك الجماعات في المجتمع الرأسمالي على أساس أن هذه الجماعات محرومة من الامتيازات السلعية والاستهلاكية التي يقدمها المجتمع الرأسمالي ، بحيث تزداد الهوية في المستوى الاستهلاكي بين الطبقات.

أما القسم الثاني: فيضم شريحة من الجماعات صاحبة الامتيازات التي يستند ماركيز في تحديدها على أساس أنها مازالت تمتلك الوعي بزييف النظام القائم، وبالثنم الذي

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 156 .

(2) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص ص 207 - 208 .

اغتنبته مجتمع الرفاهية من ضحاياه ، وهو يُقسم هذه الشريحة إلى مجموعتين : الأولى هي ما يطلق عليه الطبقة العاملة الجديدة ، والتي تتكون من المهندسين والمتخصصين والعلميين الذين يرتبطون بالعملية الإنتاجية ، وهذه المجموعة من ناحية دورها الرئيسي في العملية الإنتاجية تبدو وكأنها محور القوة الثورية ، ولكنها في الوقت نفسه تكون بمثابة الطفل المدلل بالنسبة للنظام القائم الذي يشكل وعيها ، ولذلك يرى ماركيز أن نعت هذه المجموعة بتعبير الطبقة العاملة الجديدة يعد سابقاً لأوانه ، ومن ثمة هناك شك في إمكانية أن تقوم هذه المجموعة الآن بدور النفي الحقيقي للنظام القائم .

أما المجموعة الثانية فيمثلها جماعات الطلبة باعتبارها قوة مؤثرة بشكل فعلي في نفي الأنظمة الاجتماعية القائمة ، ويشير ماركيز إلى أن تعبیر الحركة الطلابية تعبیر غير دقيق ، من حيث أن هناك عناصر أخرى مثل المثقفين الأكبر سناً ، وقطاعات من غير المنتمين إلى فئات الطلبة تلعب دوراً رئيسياً في نشاط هذه الحركة .

لقد ركز ماركيز في دراسته (مقالة عن التحرر) على مناقشة حركات الشباب والطلبة ، واعتقد أن هذه الحركات عبارة عن ثورات تحريرية ، ورأى ماركيز أن مطالبة الشباب المثقف والطلبة بالإعتراف بقيمة الخيال وحقيقته يشير إلى تغيير أساسي في موقف الإنسان المعاصر ، فالخيال عند ماركيز يوحد بين الحس والعقل ، ويصبح قوة محرّكة لإعادة البناء الذي يقوم به علم وتكنولوجيا لا يعودان في خدمة الاستغلال والتدمير ، بل لتحقيق مطالب الخيال الحرة وعندئذ يمكن أن ينتهي التحول العقلاني للعالم إلى واقع تصوغه الحساسية الجمالية للإنسان وحدها ، وفي مثل هذا العالم يمكن لقدرات الإنسان ورغباته كلها أن تتحقق (1).

وباختصار لقد وجد ماركيز إن بين الشباب والطلبة في البلدان الصناعية المتقدمة ما أسماه بالحساسية الجديدة * New Sensibility التي تسمو بغرائز الحياة عن الغرائز

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 161 .

* الحساسية الجديدة : New sensibility

تعني بالنسبة لماركيز تفوق غرائز الحياة على العنوانية وعلى الشعور بالثوب ، ونفي الحاجة الحيوية لتقضاء على الظلم والفساد والتهر في المجال الاجتماعي ، وتتجلى الحساسية الجديدة في النضال ضد العنف والاستغلال حيث يخوض هذا النضال معركة من أجل سبل وأنماط جديدة بصورة جوهرية للحياة ، أي نفي النظام القائم ، وأخلاقياته ، وثقافته ، وتأكيد الحق في بناء مجتمع فيه يتحدد إلغاء مظاهر الفقر والمعاناة والظلم بتحقيق عالم تصبح فيه الحساسية ، وأشياء اللهو ، والسكينة والأشياء الجميلة هي لشكال الوجود ، ومن ثم تصبح شكلاً للمجتمع نفسه ، كما تعني - الحساسية الجديدة - امتزاج البعد الجمالي بالبُعد السياسي في العمارة السياسية ، وفي هذا الصدد يشير ماركيز إلى أن تمرد الطلبة اليوم يؤكد على صدرة وأهمية الدور الثوري للخيال ، باعتباره مطلباً أساسياً للفعل السياسي ، ولهذا فإن احتجاجهم ورفضهم يتخذان طابعاً جمالياً ، (حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 215) .

العدوانية ، وبهذه الطريقة تصبح الحساسية الجديدة عاملاً أساسياً يشير إلى نقطة تحول في تطور المجتمعات المعاصرة (1) .

ولا يهم في رأي ماركيز ما إذا كان تمرد الطلاب ثورة ناجحة أم ثورة مجهضة ، فهم يمثلون فقط بالنسبة لماركيوز نقطة تحول في تطور المجتمعات ، فهم إذ يعلنون مبادئ المعارضة الدائمة و الرفض العظيم ، فإنهم يعترفون ضمناً بالطابع القمعي للمجتمع القائم ، ذلك المجتمع الذي ينبغي تحويله من الجذور (2) .

إن الحساسية الجديدة والوعي الجديد ، وإليهما ينبغي أن يعزى تصور وتوجيه إعادة البناء هذه ، بحاجة إلى لغة جديدة لتوصيل القيم الجديدة ، ويجب أن تشمل هذه اللغة الجديدة على كل الكلمات والصور والإيحاءات ، أي أن العلاج الذي يصفه ماركيز ، هو تخلص الكلمات من الدلالة غير النقية التي شحنها بها النظام القائم ، كما يجب أن تشتق المعايير الأخلاقية لا من النظام القائم ، بل من التمرد عليه ، فلا بد أولاً من القطيعة مع الفاظ ومصطلحات السيطرة ، وأن تُعاد صياغة الفاظ المصطلحات الاجتماعية والسياسية بصورة جذرية (3) .

إلا أن ماركيز يعود فيقلل من شأن الشباب والطلبة كقوة ثورية ، فيرى أحياناً إن الشباب الثائر على التقاليد ، ليسوا خلفاء البروليتاريا وورثتها في النصف الثاني من القرن العشرين ، كما أن الطلبة بكل ما يقومون به من حركات التمرد ، ليسوا هم القوى الثورية الجديدة ، وإنما هم فئة تعبر عن رفض للمجتمع القائم ورفض للمزايا التي يقدمها هذا المجتمع ، كذلك رفض قيمه التجارية وإحلال قيم الحب والجمال محلها ، ولذلك فهم مظهر مبكر من مظاهر نفي هذا المجتمع وتجاوزه ، ولكنهم ليسوا هم الثوار، ويمكن تلخيص رأي ماركيز حول مدى ثورية الحركة الطلابية ، بأن هذه الحركة رغم أنها ثورية بنظرتها ، وغرائزها ، والأهداف النهائية التي تضعها لنفسها ، ليست قوة ثورية ، طالما لم تكن هناك جماهير عقدت نيتها ورغبتها على أن تتبناها ، ولكنها بارقة الأمل في معالجة جيروت الرأسمالية (4) .

(1) المرجع السابق ، ص 163 .

(2) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 208 .

(3) هادي أحمد (ليس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 161 - 162 .

(4) المرجع السابق ، ص 163 .

ثانياً : القوى النافية خارج النظام الرأسمالي (حركات التحرير في العالم الثالث)

إن ماركيز لا يقف عند الفئات الهامشية في المجتمعات الرأسمالية ، وعند الشباب والطلبة ، بل يضم إلى قواه الثورية حركات التحرير الوطنية في العالم الثالث ، فنوار العالم الثالث أيضا مضطهدون ، لم تلوثهم حياة المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ولم يلتزموا بعد بقيمتها التجارية الانتهازية .

إن حركات التحرير الوطنية تشكل تهديداً لوجود الامبريالية ، ليس على المستوى المادي فحسب ، بل على المستوى الأيديولوجي أيضا ، فهي تمثل العامل المساعد على التغيير ، وقد برهنت الثورة الكوبية* على أن ذلك أمر ممكن ، فهناك أخلاقية ، وإنسانية ، وإرادة ، وإيمان قادر على أن يقاوم ويعوق القوى التقنية والاقتصادية الجبارة للتوسع الرأسمالي (1).

ويرى ماركيز إن حركات التحرير في العالم الثالث ، هي وحدها التي تكافح اليوم كفاحاً ثورياً ، ويؤكد أن حركات الشباب والطلبة ، رغم أنها بارقة الأمل إلا أنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً دون نجاح حركات التحرير في العالم الثالث ، وهكذا ربط ماركيز حركات الشباب والطلبة بثورات العالم الثالث ، فرأى أن نجاح ثورة الطلاب في المجتمعات الرأسمالية يتوقف على الاستفادة من نجاح حركات التحرير في العالم الثالث ،

* ثورة الكوبية

أخذت عوامل الثورة تتمثل في كوبا منذ انقلاب باتريستا ضد الرئيس كارلوس في عام 1952 . ففي السنة نفسها رفع الصحابي الشاب فيديل كاسترو Fidel castro ، قضية إلى المحكمة العليا ضد باتريستا باعتباره استولى على الحكم بطريقة غير شرعية ، كما أنه حول كوبا إلى عاصمة دولية لكل أنواع الفساد والموبقات نظراً لعلاقاته الوطيدة بأوساط الصوص والمجرمين ، وأخذ في تطبيق سياسة لا تخدم إلا مصالح رجال الأعمال الأمريكيين ، وتأسست عدة منظمات سرية خاصة في أوساط الطلبة مثل (المجلس الثوري) و (حركة الوطنية الثورية) وحركة (الأوثونكيون) ، وغيرها من الحركات التي تجاوزت إطار الأحزاب التقليدية التي فقت إلى حد ما ثقة الجماهير ، إما بسبب مشاركتها في الحكم ، وإما بسبب موقفها المهادن لباتريستا ، وقد اعتمد فيديل كاسترو فرصة تفنيمه للمحاكمة - بسبب هجومه على كنيسة مونكادا العسكرية في مدينة سانتياغو عام 1953 - ليهلكم باتريستا ونظامه ويعمل في الوقت نفسه البرنامج السياسي للثورة الكوبية ، فحكم عليه بالسجن 15 سنة ، إلا أن باتريستا الذي لم يعمر اهتماماً كبيراً عفا عنه بعد سنتين بمناسبة إعادة انتخابه للرئاسة سنة 1954 ، وأطلق سراحه في سنة 1955 ، وفور خروجه من السجن اتجه مع بعض أخصاره إلى المكسيك لغاية التهيئة لضربة ثاقبة ضد الدكتاتورية في بلاده . وانضقت الفرصة الأولى للثورة الكوبية المسلحة في نهاية 1956 ، واستجاب لها الفلاحون بسرعة لما كانت تحمل من شعارات تستجيب لمطالبهم مثل الإصلاح الزراعي ، ونجحت هذه الثورة وتولى كاسترو الحكم عام 1959 ، واتخذ فوراً إجراءات جذرية مثل مراقبة الأسعار ومقاومة ألعاب القمار التي اشتهرت بها كوبا وشن أنواع الفساد ، والتفت الجماهير الكوبية حول الثورة التي أيقنها أيضا كل الحركات والأحزاب المعارضة لباتريستا مثل الاشتراكيين والأحرار ودعاة التأخي الإنساني حيث كانت الثورة في بدايتها قبل كل شيء ثورة إنسانية فاست ضد الفساد والنهب وكبت الحريات الديمقراطية ، وفي نطاق التحرر الاقتصادي كان الهدف الأساسي لكاسترو إعادة النظر في العلاقات الأمريكية-كوبية ، وتبوع الإنتاج بدل الاعتماد على منتج واحد (السكر) . (الكيالي (عبدالوهاب) . موسوعة السياسة ، ج 5 ، ط 2 ، مرجع سابق ، ص ص 182 - 183) .

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 209 .

وبذلك ألقى ماركيز مسؤولية النضال ضد الرأسمالية على ثوار المعسكر الثالث أولاً ، ثم يأتي دور قواه الثورية الأخرى التي تعيش داخل المعسكر الرأسمالي نفسه (1).

ومع ذلك فإن ماركيز يقلل من أهمية حركات التحرير الوطنية ، ويحذر من اعتبار إنها يمكن أن تحرر بمفردها الدول الرأسمالية الأم ، فهذه فكرة غير واقعية تُسئ فهم القهر الواضح الذي يُمارس من خلال الأساس المادي والتقني للرأسمالية المتقدمة ، فهذا القهر يمكن إغاثة ، فقط من داخل النظام الرأسمالي ، وليس من خارجه ، لأن القوى الأيديولوجية للثورة الخارجية لا يمكنها أن تحقق أهدافها ، إلا إذا بدأ البناء والتماسك الداخليين للنظام الرأسمالي في الانهيار (2).

إن ماركيز على حق في موقفه من حدود الدور الذي يمكن أن تقوم به حركات التحرير الوطنية في الدول الرأسمالية الأم ، من حيث أن القاعدة الاقتصادية والسياسية والعسكرية للقوى الامبريالية ما تزال تتمثل في دولها ، وليست الجذور التي أرستها الامبريالية في مناطق العالم الثالث سوى امتدادات من القاعدة ، وحتى لو قطعت تلك الامتدادات كما حدث في فيتنام والصين وكوبا ، فإن النضال الرئيسي يظل هو القضاء على الوحش في عرينه ، وتلك هي مهمة البروليتاريا وحلفائها في الدول الأم يعاونهم في هذا حركات التحرر الوطني في العالم الثالث ، فمما لاشك فيه أن النضال البطولي لشعب فيتنام ضد الامبريالية الأمريكية كان أحد الأسباب الرئيسية لنمو الحركة الشعبية الصاعدة في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهذا النضال لم يلحق هزيمة عسكرية بالولايات المتحدة الأمريكية فحسب، بل أضعف اقتصادياتها ، وساعد على ظهور تيارات جديدة من الفكر السياسي الراديكالي بين شرائح واسعة من الشعب الأمريكي (3).

ورأى ماركيز ضرورة إدخال تعديل أساسي على نظرية الثورة الماركسية ، فعلى الرغم من تسليمه مع ماركس بأهمية الإطار النظري والعملية لعالم اليوم ، إلا أنه وجد أن أهمية ماركس الموجهة إلى الطبقة العاملة الصناعية كقوة ثورية داخل النظام الرأسمالي ، لم تعد صادقة ، لأن الطبقة العاملة لم تعد قوة ثورية ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بشعوب البلاد النامية ، لقد كانت تعتبر عند ماركس مجرد حليف احتياطي للقوة الثورية التقليدية أي

(1) هادي أحمد (قبس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 164 .

(2) المرجع السابق ، ص 166 .

(3) وودين (جاك) ، مرجع سابق ، ص 300 .

البروليتاريا ، ولكنها اليوم - كما يقول ماركيز - أصبحت قوة رئيسية ، إن لم تكن القوة الثورية الوحيدة ، ومن ثم فإن تحول الطبقة العاملة الصناعية إلى قوة غير ثورية وتحول شعوب البلاد النامية إلى قوة ثورية ، هو الذي يخطئ نظرية الثورة الماركسية نظرياً وتتنظيماً كما يقول ماركيز (1).

يقدم ماركيز رؤياه لطريق الثورة في شكل منشورات تحريضية أكثر مما يقدمها في شكل برنامج عمل ، أنه لا يقدم إستراتيجية عمل ثوري محدد ، فيرى حيناً أن التناقضات الداخلية في المجتمع الرأسمالي ستزداد احتداماً ، التناقض بين امكانات الحرية وواقع القمع ، بين الإلغاء الممكن للعمل المغترب وبين حاجة الرأسمالية إليه ، ولابد أن تؤدي هذه التناقضات إلى إضعاف قبضة التلاؤم والاندماج في هذا المجتمع ، وإلى نمو تحالف بين قواه الثورية الجديدة ، وهنا تأتي الثورة من أزمة النظام الرأسمالي ، حيث ينبثق العامل التاريخي للتغيير الثوري ، ولكن لن يكون مماثلاً لأي من العوامل التي أشارت إليها نظرية ماركس الثورية (2).

ويرى حيناً آخر إن النظرية النقدية عاجزة عن إقامة الدليل على وجود ميول تحريرية في المجتمع الراهن ، ويؤكد هذا المعنى نفسه بقوله : " سوف أصبح مصاباً بجنون العظمة ، لو أنني اعتبرت أن من واجبي أن أكتب وصفات . إن الناس يصنعون تاريخهم الخاص وهذا التاريخ زاخر بالحوادث والمصادفات ، بما لا يمكن التنبؤ به " (3).

ويولي ماركيز قضية تحرير الوعي اهتماماً خاصاً ، فعليها تقوم النظرية الثورية ، ويؤكد ماركيز على هذه الفكرة في كتابه (مقالة عن التحرر) فيشير إلى أن تحرر الإنسان يقتضي القضاء على الأسباب الاقتصادية وسياسية في أصلها ، تغلغلت في أعماق الإنسان ، وصاغت غرائزه وحاجاته بصورة تتفق مع تأكيد وتدعيم عوامل القمع والسيطرة ، لذلك فإن التغيير السياسي والاقتصادي لم يعد كافياً لكسر حلقة العبودية ، بل لابد من وجود أناس قادرين فسيولوجياً وسيكولوجياً على بلوغ نمط من الخبرة بالعالم وبالأخرين يتجاوز نطاق القير والظلم .

(1) ماركيز (فريوت) ، في مفهوم الثورة ، مرجع سابق ، ص 62 .

(2) المرجع السابق ، ص 64 - 65 .

(3) أمين العالم (محمود) ، ماركيز أو فلسفة الطريق المسنود ، دار الآداب ، بيروت ، 1972 ، ف ، ص 149 .

وبالتالي فإن تحرر الغرائز والذكاء والأخلاق لا يقل أهمية في رأي ماركيز عن التحرر الاجتماعي ، لأن الغرائز والذكاء والأخلاق يمكنها أن تصبح عوامل ثورية إذا ما تحررت من خدمة القمع والسيطرة ، إن الشخص الغني مثلاً يمكنه أن يعيش سعيداً تماماً وسط عالم يسوده التعذيب ، والقهر والظلم ، والفقر والمعاناة ، والإبادة الجماعية ، فكلها أمور يمكن تقبلها بنفس راضية على أنها أسلوب طبيعي للحياة (1).

إن تشييد المجتمع الحر عند ماركيز "... يفترض مسبقاً وجود نمط من الإنسان يتمتع بحساسية مختلفة ، وبيوعي مختلف : أناس يتكلمون لغة مختلفة، ولهم إيماءات مختلفة، ويتبعون بواعث مختلفة ، أناس ينبغي أن يطوروا حاجزاً غريزياً ضد مظاهر القسوة والوحشية والقبح . وهذا التحول الغريزي لا يمكن أن يكون مفهوماً كعامل من عوامل التغيير الاجتماعي إلا إذا وصل إلى قلب عملية تقسيم العمل الاجتماعي ، وإلى العلاقات الإنتاجية ذاتها " (2).

إن هدف الرفض العظيم - عند ماركيز - هو تحرير الإنسان من العقلانية التكنولوجية المسيطرة ، وإقامة عالم يتحرر فيه إيروس* من طغيان اللوغوس** ويتحقق فيه بناء إنسان جديد تماماً ، سواء أكان في إدراكه أم في عمله أم في لغته أم في فنه أم في حساسيته الجمالية ، عالم جديد ، يصبح فيه عالم الجمال قوة إنتاجية اجتماعية ويتحقق فيه تغيير جذري لا في البيئة الاجتماعية فحسب ، بل في البنية الغريزية نفسها ، يتألق الأفراد الأحرار، ينتهي به عصر سيادة العقل ويتألق الخيال ، يتحرر فيه الإنسان من الجنسية التتاسلية، وتعود إليه شهوته العارمة، بل تنتظم جسده كله ، وتصبح حياته غائية بغير غاية ، وقانونية بغير قانون ، تصبح حرية محضة وسعادة محضة ، تصبح مجرد لهو ولعب حر .

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 214 .

(2) Marcuse (H): An Essay on Liberation , Beacon Press , Boston , 1969. p. 21. (ص 214)

* إيروس : اله الحب عند الاغريق ، ويعني بوجه خاص الحب الجنسي التثقي، وإيروس مرادف عند ماركيز لغريزة الحياة ولعبداء الله ، وقد اعتبره رمز التحرر والخلاص . (هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 44) .

** لوغوس Logos

لشخص بوصفه ماهية الوجود للدلالة على معاني : العقل المنظم ، المصنف ، الميمن، المسيطر، ويشير ماركيز إلى أن تاريخ الفكر الغربي يمكن نوعاً من التضاد بين لوغوس وإيروس ، لوغوس بوصفه منطق السيطرة وقمع الغرائز، وإيروس بوصفه غريزة الحياة، ومنطق التمرد الساعي إلى الله وتحقيق الارتواء ، ويذهب ماركيز إلى أن أصل هذا التعارض يعود إلى المعنى اليوناني القديم لمفهوم العقل Logos ، ومن هنا فقد أصبحت فكرة العقل متعارضة بصورة جوهرية مع الدوافع والحاجات التي تقع في المرتبة الأولى من الوجود الإنساني ، والتي تكون ثقيلة سلبية أكثر من كونها إيجابية ومنتجة ، وهي أيضاً تنزع إلى البحث عن الارضاء والارتواء أكثر من التمثالي ، لذلك فهي وثيقة الصلة بمبدأ الله . (حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 133) .

وبالتالي فإن ماركيز يؤكد تارة أنه لا يستبعد العقل نهائياً ، وإنما يدعو إلى عقلانية جديدة ، ويؤكد تارة أخرى على أنه يجعل العقل في خدمة ابروس بدلاً من أن يكون ابروس في خدمة العقل ، على أنه حقيقة ينسج رؤيا لا يشكل العقل فيها قيمة عليا ، رؤيا ينقطع فيها الإنسان عن كل هياكل حياته السابقة الإدراكية واللغوية والذوقية والجمالية والبيولوجية ، وذلك لكي تتحقق حساسية جديدة و ذات تاريخية جديدة ، والواقع إن اهتمام ماركيز بملامح هذه الحساسية الجديدة وهذه الذات الجديدة كان أكثر من اهتمامه بملامح الواقع الاجتماعي التاريخي الجديد ، فقد رفض الواقع الاجتماعي الراهن رفضاً عظيماً ، وذلك لأنه اعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد لانبثاق الحساسيات والذوات الجديدة ، لتعمل من أجل عالم سلامي مهذا ذي طبيعة جمالية (1).

إن تأكيد النظرية النقدية على وجود ذات تاريخية جديدة إنما يجعلها - برأي ماركيز - تدرج ضمن مقولاتها عنصر الحساسية الجديدة ، التي تعني بالنسبة لماركيز تفوق غرائز الحياة على النزعة العدوانية ، وتبني الحاجة للقضاء على الظلم واليؤس والقهر في المجال الاجتماعي ، وتتجلى الحساسية الجديدة عملياً " ... في النضال ضد العنف والاستغلال حيث يخوض هذا النضال معركته من أجل سبل وأنماط جديدة بصورة جوهرية للحياة : أي نفي النظام القائم ، وأخلاقياته ، وثقافته ، وتأكيد الحق في بناء مجتمع فيه يتحدد إلغاء مظاهر الفقر والمعاناة بتحقيق عالم تصبح فيه الحساسية ، وأشياء اللهو ، والسكينة والأشياء الجميلة هي أشكال الوجود ، ومن ثم تصبح شكلاً للمجتمع نفسه " (2).

وتتطلب الحساسية الجديدة والوعي الجديد لغة مغايرة ، لغة منافية قادرة على توصيل القيم الجديدة ، لغة تناهض لغة السيطرة ، لغة مجتمع البُعد الواحد ، ويضرب ماركيز مثلاً على ذلك بلغة المناضلين السود ، فيذه اللغة في رأي ماركيز تعبر عن " ... تمرد لغوي يدمر السياق الأيديولوجي الذي تستخدم وتصاغ فيه الكلمات ، ليضعها في السياق المعارض ، سياق نفي السياق القائم " (3).

ويلعب الفن أيضاً - برأي ماركيز - دوراً حاسماً في إثراء الوعي الجديد ، فالفن له طبيعته المتناقضة التي تمنحه القوة الناقية ، فهو يخضع لقوانين المعطى ، ولكنه في الوقت

(1) أمين العالم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 161 .

(2) Marcuse: An Essay on Liberation, PP.25. (نقل عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 215)

(3) Ibid: PP.34-35. (نقل عن المرجع السابق ، ص 215)

نفسه ينتهك هذا القانون ، وهو إذ يتجاوز ما هو معطى يفتح باباً جديداً للحرية وبيعت الذات الراضية، فالرفض يكمن في طبيعة الفن ، وفي قدرته على وضع الواقع القائم موضع اتهام، واستحضار صور أخرى منافية لهذا الواقع ، ويشهد ماركيز على هذا الفن الراض بالموسيقى السوداء التي اقتحمت الحضارة البيضاء ، الموسيقى التي نشأت وسط عالم يموج بالاستعباد والفقر ، ومع ذلك فقد استطاع أصحابها من المناضلين السود بموسيقاهم الجديدة أن "... يمنحوا الفن طابعاً حسيّاً وغير متسام ، له مباشرته المرعبة التي تحرك وتكهرب الجسد . إن الموسيقى السوداء هي أساساً موسيقى المقهورين التي تبين إلى أي مدى قامت الثقافة العليا ، وتساميتها الأقصى وجمالها على أساس طبقي" (1).

ويذهب ماركيز إلى أن الحضارة الصناعية المتقدمة مجتمعاً واحداً له طبيعة متجانسة هي طبيعة البعد الواحد الشمولي ، مجتمعاً محصناً تماماً ضد النقد ، ضد الثورة ، مجتمع يحاصره التسيؤ من كل جانب وهذا المجتمع لن يجدي معه في رأي ماركيز سوى رفض عظيم ، رفض يشمل جميع المؤسسات القائمة ، للقضاء على حالة التسيؤ التي امتدت إلى جميع طبقات الشعب ، وقطع تلك الرابطة التي تربط إشباع الحاجات باستمرار النظام الرأسمالي القمعي ، كأنها حاجات الأفراد الفعلية ، وبحيث يبدو القهر الاجتماعي وكأنه تحرر للأفراد ، إن الثورة في نظر ماركيز يجب أن تتحرر من أسر مجتمع الرفاهية الرأسمالي ، ومن حاجاته التي تؤصل جذور التبعية والاستسلام (2).

وإذا تأملنا إستراتيجية ماركيز الجديدة للثورة حول الدور التنويري الذي يمكن أن تقوم به المعارضة الطلابية في مجالات التربية السياسية ، وإيقاظ الوعي الثوري ، و ترسيخ قيم الحساسية الجديدة التي ينادي بها ماركيز، سنجد أن هذه المسألة يمكن أن تستغرق جيلاً بأكمله ، أو أجيالاً ، بل ويمكنها ألا تحقق أهدافها خاصة إذا كان المجتمع الرأسمالي يمتلك تلك القوة الخارقة التي تحدث عنها ماركيز وهو ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن إستراتيجية ماركيز الثورية هي إستراتيجية إعداد للممارسة الثورية ، فهو لم يقدم إستراتيجية متكاملة للفعل الثوري ، ولذلك نظل إستراتيجية بدون ممارسة حقيقية ، لأن مسألة التنوير والتربية السياسية ، إن لم يواكبها ممارسة ثورية حقيقية ستكون مجرد أحلام يوتوبية ، وتأملات عقيمة لا جدوى وراءها .

(1) Ibid:PP.46-47. (من المرجع السابق ، ص 216)

(2) أمين العالم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 157 .

وبناء على الاعتبارات السابقة يمكن القول بأن رفض ماركيز العظیم للمجتمع المعاصر، كان يواكبه بأس عظیم ، لأن ماركيز اليأس المتشائم لم يستطع أن يجد في رحم الواقع المتشبي أي جنين جديد ، لذلك كان واقعه عقيماً إلى أقصى حد ، ولم تستطع النظرية النقدية أن تفي بوعودها ، ولم ترشدنا إلى طريق السعادة ، لقد تركتنا عند باب التناقض دون أن نتقدم بنا خطوة أخرى نحو تجاوز تلك اللحظة ، وألقت بنا في جحيم مجتمع البعد الواحد، وضفت علينا حتى بالأمل ، فلم يبق أمامنا سوى شيء واحد هو اليأس العظیم .

المبحث الخامس : نقد المجتمعات المعاصرة

(المجتمع الرأسمالي الأمريكي كنموذج والمجتمع الاشتراكي السوفيتي)

أراد ماركيز أن يقوم بإزالة الشكل الخارجي للوجود القائم ، وتغيير العادات والتقاليد السائدة في الحياة اليومية ، ، لكي يساعد الإنسان على أن يشكل وجوده - ضمن امكانيات الواقع - ليتناسب مع قدراته العقلية ، وقد اتخذ من النقد السلبي وسيلة لتحقيق هذا الهدف ، حيث سيطر هذا النقد على معظم أفكاره وآرائه ، وهكذا انتقد ماركيز كل الأنظمة الاجتماعية المعاصرة ، سواء أكانت رأسمالية أم اشتراكية كما هي قائمة ، ورأى أن أحادية البعد هي مرض العصر ، أو هي المظهر الرئيسي لضحالة الإنسان المعاصر وغفلته ، وللانحراف والتشويه الذي طرأ على حياته .

فالإنسان المعاصر - عند ماركيز - إنسان ذو بُعد واحد ، سواء أكان يعيش في المجتمع الرأسمالي المتقدم ، أم في الأنظمة الاشتراكية الكبرى في العالم المعاصر .

برغم أن ماركيز يقر بانتمائه الصريح للماركسية ، وبرغم أنه يعتبر نظريته النقدية مادية جدلية ، إلا أنه يخرج بمفهوم غريب للمجتمع المعاصر ، حيث لا يفرق بصورة واضحة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، فكلاهما في نظره أنظمة قمعية شمولية استبدادية تمارس اليوم نوعاً جديداً من القمع يختلف تماماً عن الصورة القديمة له، وكلاهما يقوم بعملية تشويه ومسح للذات الإنسانية بطريقة لم يشهدها التاريخ من قبل ، تحيل الإنسان إلى البعد الواحد ، أو البعد الذي يريده المجتمع القائم ، ويبدو أن ماركيز قد بنى هذه النظرة على أساس أن هناك أوجه شبه بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، فهي جميعاً مجتمعات صناعية متقدمة ، وماركيز لا تعنيه كثيراً مسألة أن أحد هذين المجتمعين يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج ، والآخر يقوم على الملكية الخاصة لهذه

الوسائل ، فوسائل السلطة الطبيعية ، وطبيعة الدولة ، وملكية وسائل الإنتاج لا تشغل حيزاً كبيراً في تحليل ماركيزوز النقدي⁽¹⁾.

إن المجتمع المعاصر - في رأي ماركيزوز - يتسم بالانغلاق على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري ، أنه مجتمع يُحيل الإنسان فيه إلى إنسان ذي بُعد واحد ، هو البُعد الاجتماعي الذي يفرضه عليه هذا المجتمع الجائر ، الذي لا يسمح للفرد بالتطلع إلى ما وراء حدوده ، فهو مجتمع يشكل على هواه مفاهيم الحرية والسعادة والعقلانية والتقدم ، لقد حقق هذا المجتمع لأفراده سعادة هشة ، مجرد قشرة رقيقة تحوي الخوف والقلق والتعاسة ، ففقد الإنسان المعاصر في ظل هذه السعادة المزيفة حرية ، كما فقد وعيه بما ينبغي عليه أن يرفضه ، وهكذا يتأكد التماسك والاستقرار الاجتماعي ، لا بطل التناقضات الأساسية بين السعادة والتعاسة في المجتمع ، وإنما باستيعاب هذه التناقضات واحتوائها بالتمطية والتسطيح والتكيف الذهني للأفراد ، وبهذه الطريقة ينكمش البُعد الخلاق الداخلي للإنسان ، البُعد القادر على النقد والاحتجاج والمعارضة والتمرد ، ويصبح الإنسان في هذا المجتمع إنساناً ذا بُعد واحد يفقد الوعي بالتناقض بين عقلانية النظام التكنولوجي ولا عقلانية الوضع الاجتماعي ، يفقد الوعي بالتناقض بين العقلانية السائدة والحرية المفقودة ، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، ويصبح كائناً مستسلماً ، عاجزاً ، راضياً باستسلامه وعجزه اللذين لا يعيها⁽²⁾.

ومقولة البُعد الواحد على نحو ما تظهر في كتابات ماركيزوز مؤداها : أن تكنولوجيا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، قد مكنت تلك المجتمعات من استبعاد كافة أشكال الصراع الكامنة فيها ، عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج ، وبعبارة أخرى إن الإنسان يصبح ذا بُعد واحد عندما يفقد قدرته على النفي ، على معارضة النظام القائم ، فالبُعد الواحد يساوي البُعد الايجابي ، المتمثل ، المتكيف ، المتصالح مع الواقع .

وبالتالي يرى ماركيزوز أن شبح البُعد الواحد في المجتمعات الصناعية قد امتد ليغزو جميع مجالات الحياة الإنسانية ، فالسلع والخدمات التي يقدمها الجهاز الإنتاجي تلعب دوراً حاسماً في فرض النظام الاجتماعي ومنحه صفة الشرعية ، فوسائل النقل ، ووسائل الاتصال

(1) ووديس (جاك) ، مرجع سابق ، ص 308 .

(2) أمين العثم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 67 .

الجماهيري ، والسلع الخاصة بالمساكن والطعام والملابس، ومختلف وسائل الترفيه والتسلية ، وصناعة الصحافة والإعلام ، كل هذه الحاجات مجتمعة تخلق ' ... ردود فعل فكرية وعاطفية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين بطريقة أكثر أو أقل استحساناً ، وبالتالي تربطهم بالمجموع . إن المنتجات ... تخلق وعياً زائفاً محصناً ضد ما فيه من زيف ' (1).

لقد مرت على المجتمع البشري أشكال متعددة من القهر ، إلا أن أكثرها تسلطاً ، هو الذي يلقاه الإنسان المعاصر في عصرنا الحالي ، ففي العصور السابقة كان يُمارس القهر عن طريق طاغية أو حاكم مستبد يمكن الكشف عن طغيانه واستبداده وظلمه عن طريق الاحتكام في تصرفاته إلى العقل والمنطق ، أما في المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر الرأسمالي والاشتراكي ، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي ، فإن القهر يُمارس على أساس يوحى لأول وهلة أنه معقول بصورة تامة ، إذ يبدو وكأنه يحسب الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات ، دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو سلطة ارهابية (2).

إن القهر والتسلط على الإنسان لم يكن - حتى عهد قريب بل حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية على وجه التحديد - يمتد ليشمل الحرية الداخلية للإنسان ، بل كانت هذه الحرية تعد أساسية لدى الفرد ، ولا يستطيع المجتمع المساس بها، وذلك لأن القوى الإنتاجية - في رأي ماركيز - لم تكن قد بلغت بعد مرحلة التطور التي تمكنها من التنظيم والتقنين للحاجات والرغبات الإنسانية المادية منها والعقلية ، وذلك لبيع نواتج العمل الاجتماعي دون أن تستخدم العنف الارهابي ، مما يجعل الفرد قادراً على كشف هذا العنف ورفضه ولو في داخل نفسه ، أما اليوم فإن التحكم التام بالفرد أصبح ممكناً ووسائله متوافرة (3).

فقد أصبح القهر أو القمع المعاصر يمارس على الإنسان كله ، فهو بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الاجتماعية ، يمارس أيضاً على حياته الباطنية وعلى تفكيره وعقله وعواطفه ، وتلك في الواقع هي قصة القضاء على إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر (4).

(1) Marcuse : one Dimensional Man . Beacon Press , Boston , 1960 . p. 12 .

(نقلاً عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 191)

(2) هادي أحمد (نيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز . مرجع سابق ، ص 110 .

(3) المرجع السابق ، ص 110 .

(4) زكريا (فزاد) ، هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 44 .

إن قمع الإنسان الحديث يتم اليوم باسم العقل ، نفس العقل الذي يقوم بتنظيم عملية الإنتاج وتوزيعه في المجتمع الصناعي ، ولما كان هذا القمع قائماً على العقل ، ومرتبباً برفاهية الازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة ، فقد أصبح هذا القمع أو الاستعباد ولأول مرة في تاريخ البشرية قمعاً أو استعباداً مقبولاً ، بل استعباداً يحرص عليه ، ويدافع عنه ، ضحاياهم أنفسهم ، وذلك عندما يستهلك هؤلاء الضحايا منتجات المجتمع الصناعي المتقدم ، إذ أنهم يحافظون على النظام ، ويساعدون على استمراره (1).

والمجتمع الصناعي المعاصر ، الذي يقتضي تنظيمياً إدارياً بالغ الدقة يسيطر على الإنسان بنفس أساليب الإدارة المحكمة التي يسيطر بها على عملية الإنتاج ، وتترتب على هذه السيطرة أنواع من الاغتراب العقلي والثقافي تبرز باسم العقل تبريراً تصبح من خلاله أمراً عادياً يقتضيه الوضع الراهن .

فقد أصبح العقل في هذا العصر ، يخدع نفسه بنفسه ، ويقع في شرك ينصبها هو ذاته ، وإلا فما معنى أن يجعل من التنظيم العقلاني وسيلة لممارسة الاضطهاد ؟ ويجبر الضحايا على قبول اغترابهم ، وعن طيب خاطر ، بل ويعملون بكل إخلاص على دعم الظروف التي تزيد من اضطهادهم ، والأخطر من ذلك ، فإنه ينظم الحرية على نحو يقضي فيه تماماً على أي احتمال لوجود الحرية .

وهناك أمثلة كثيرة على مثل هذا الخداع الذاتي الذي يمارسه العقل في المجتمع الصناعي المعاصر ، فالتهديد بالفناء الذري ، يستخدم في عصرنا الحالي ، من أجل المحافظة على نفس القوى التي تسبب هذا التهديد ، لا إلى إزالة الأسباب المؤدية إليه ، وتقوم الدول الكبرى - سلمياً - بإنتاج وسائل الدمار ، ويثري المجتمع ويزداد قوة وضخامة بفضل محافظته على الخطر ، والحياة على حافة الهاوية ، ولا جدال في أن هناك لا معقولة واضحة في هذا السلم الذي يحافظ عليه عن طريق التهديد المستمر بالحرب ، وهذا واحد من الأمثلة الكثيرة المتعددة التي يزخر بها المجتمع الصناعي المتقدم - مجتمع القمع - وكلها تشهد على خداع ذاتي يمارسه العقل ذاتياً ، مما يجعل كل مظاهر هذا المجتمع التي تبدو معقولة لأول وهلة ، لا معقولة في حقيقتها (2) .

(1) المرجع السابق ، ص 45 .

(2) المرجع السابق ، ص 256 - 257 .

إن الحضارة المعاصرة - حضارة القمع - تنتج في ظلها وسائل الحياة ، كما تنتج أدوات الدمار والمعدات العسكرية ، وذلك باسم الدفاع القومي ، وباسم السلام تصنع أدوات الدمار ويصبح المجتمع والطبيعة ، والروح والجسد ، في حالة استنفار وتعبئة دائمة للذود عن ذلك العالم ، أي العالم القمعي .

كان تاريخ الإنسان ، ولا يزال ، بالنسبة إلى ماركيز ، هو تاريخ قمعه الاجتماعي والعقلي والجنسي ، إلا أن عصرنا الراهن يقدم أعلى صورة من صور القمع هذه ، فالإنسان المعاصر مستوعب تماماً في نظام من العقلانية الإنتاجية والاستهلاكية ، لا تفرض عليه وضعه الاجتماعي وتفكيره العقلي وحسب ، بل تفرض عليه أيضاً حدود نشاطه الغريزي الجنسي ، ولا تكمن خطورة القمع المعاصر ، في أن الفرد فيه يفقد الوعي بأنه فاقد لحرية الاجتماعية والعقلية فحسب ، بل أنه يفقد الوعي أيضاً بحرمانه من حرية الجنسية ، يتساوى في هذا - في رأي ماركيز - الإنسان في المجتمع الرأسمالي أو في المجتمع الاشتراكي ، إن منطق الاستهلاك المفروض يسود في المجتمع الرأسمالي ، وإن منطق الإنتاج المفروض يسود في المجتمع الاشتراكي ، وكلاهما يعبر عن منطق السلطة القمعية التكنولوجية التي تقف ضد إرادة التحقق الذاتي للفرد وتقف ضد إرادة الارتواء الجنسي⁽¹⁾.

لذلك أراد ماركيز أن يجري مراجعة شاملة للطريق الذي ظل يسلكه الإنسان حتى اليوم ، وللأهداف التي ظل يبذل الجهد في سبيلها ويتحمل العناء من أجل تحقيقها ، فوجد أن الإنسان المعاصر أيضاً يسلم بأمور معينة يظنها بديهية مع أنها قابلة للمناقشة والمراجعة ، بل أنها ربما كانت أصل البلاء الذي يعيش فيه ، فالحضارة المعاصرة مثلاً تقوم على مبادئ يظن أنها مطلقة لا يمكن الخروج عليها ، في حين أن هذه المبادئ نفسها ربما كانت السبب الرئيسي لشقاء الإنسان وتعاسته ، وربما كان خلاص الإنسان المعاصر يكمن في قدرته على تجاوزها .

إن الأسس التي تركز عليها الحضارة المعاصرة هي زيادة الإنتاج والتقدم التكنولوجي ، وهذه أسس تفرض مقدماً دون مناقشة ، وهي تتخطى الانقسامات العقائدية ، إذ أنها الغاية القصوى في كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، ويعتقد ماركيز إن التشخيص الحقيقي لمرض عصرنا هو أن الإنسان يعيش فيه مثلهفاً على الإنتاجية الزائدة،

(1) ابن العلم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 121 - 122 .

لأهناً وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية الجديدة ، وبذلك يضع الوسائل موضع الغايات ، إن على الإنسان إدراك أن الإنتاج والتكنولوجيا، ما هما إلا مجرد وسائل، وعليه أن يتساءل : لأي غرض ينبغي عليه أن يزيد من إنتاجه ؟ وما هي الغاية التي يستخدم من أجلها المعدات التكنولوجية ؟ ومع ذلك فإن هذه الأسئلة ، على بساطتها لا تُطرح في عصرنا هذا ، بل ينقاد الإنسان لرغبته العمياء بالتفوق في سباق الإنتاج والاختراع وكأنه مسوق بقوة قدرية غامضة ، لا يدري أنها قد تؤدي في النهاية إلى حتفه (1).

إن الذي حدث في تاريخنا المعاصر ، هو أن الإنتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع بل لزيادته ، ولا لإشباع حاجات الإنسان الحقيقية ، بل لإشباع نهم المنتجين إلى الربح وإلى المزيد من الإنتاج ، فيترتب على ذلك فائض من العمل المغترب ، كذلك يترتب عليه قمع متزايد للغرائز ، ويزداد هذا القمع كلما تقدمت حضارتنا في العلم والتكنولوجيا ، ومن هنا يأتي التناقض الهائل الذي يمزق حضارتنا ، حسب رأي ماركيز ، ففي هذه الحضارة توجد جميع الامكانيات التي تتيح قيام حضارة لا تقوم على القمع ، ولكن الواقع الفعلي الذي نلمسه في حضارتنا هو ازدياد القمع وإضفاء صيغة عقلانية عليه .

ويرى ماركيز إن في الامكان التخلص من القمع الذي يمارس في حضارتنا المعاصرة ، خاصة وأن القمع الذي نشهده في عصرنا هذا، هو قمع غير ضروري ، وإنما هو مصطنع من السهل التخلص منه عن طريق إجراء تغيير جذري في الأسس التي تقوم عليها حضارتنا الراهنة ، فعلى حين أن الضرورة الطبيعية ، التي تتمثل في ندرة الموارد وكفايتها لتلبية الحاجات ، كانت فيما مضى تحتم القمع وتجعله أمراً لا مفر منه في بناء الحضارة ، فإن الوفرة التي حققتها الحضارة المعاصرة تجعلها غير مضطرة إلى ممارسة القمع بحكم الضرورة الطبيعية ، فالقمع الحالي مجرد قمع متعمد مصطنع أوجده الإنسان المعاصر نفسه ، وهو المسؤول الوحيد عنه ، وبعبارة أخرى ، فإن العلاقات الاجتماعية والسياسية - لا العوامل الطبيعية - هي التي تؤدي إلى القمع السائد الآن ، وهي التي تدفع المجتمع إلى تطبيق أساليب معينة ، في توزيع ثروته تحتم سيطرة البعض على البعض الآخر (2).

(1) زكريا (نواد) ، مريوت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 265 - 266 .

(2) المرجع السابق ، ص 268 - 269 .

وفي كتابه (ايروس والحضارة) 1955 ، يوظف ماركيز مقولات فرويد للكشف عن الطابع التحرري السالب للغريزة الجنسية ، ففي هذا الكتاب يحاول ماركيز أن يكتشف في الفرويدية ما أسماه بالتيار الخفي في التحليل النفسي ، ويقصد به العنصر النقدي الكامن في الفرويدية ، وتوصل ماركيز إلى أن هذا العنصر يتمثل بصورة واضحة في مفهوم النظرية الفرويدية عن الإنسان ، ذلك المفهوم الذي يعتبر من أعنف الاتهامات الموجهة إلى الحضارة الغربية ، من حيث أن تاريخ الإنسان عند فرويد هو في الوقت نفسه تاريخ قمعه ، فالحضارة عند فرويد لا تمارس قهرها على وجود الإنسان الاجتماعي فحسب ، بل على وجوده البيولوجي أيضاً ، لأنها تقيد الوجود الخاص بالبنية الغريزية ذاتها (1).

وعلى الرغم من إعجاب ماركيز الشديد بفرويد ، إلا أنه قد استنكر استسلامه للفرضية القائلة بأن القمع Repression هو شرط قيام الحضارة ، ورأى ماركيز أن الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل هذه الحضارة ثمن لا يقارن ، وبذلك حاول ماركيز أن يقول على عكس فرويد بإمكان قيام حضارة غير قمعية ، وأقر بأن هذه الامكانية ليست مجرد تأملات يوتوبية ، بل تتأسس على فكرة أن الحضارة القمعية ذاتها ستولد نفيها - وفقاً لمقولات الماركسية - من حيث أنها تخلق الشروط اللازمة لانحلال القمع تدريجياً (2).

ومن خلال تحليل ماركيز لعلاقة ايروس بلوغوس ، توصل إلى ضرورة تجاوز هذه الإثنائية ، وإحداث نوع من التوازن بين السعادة والعقل ، أو بين الفكر واللذة ، خاصة وأن السعادة هي الأرض المشتركة التي يتعانق فيها ما هو حسي وما هو عقلي ، وتلتقي فيها حرية الارتواء الجنسي بحرية التأمل العقلي ، ومن ناحية أخرى فإن ماركيز يضع لوغوس وإيروس على مستوى واحد من حيث قدرتهما على السلب والرفض ، وتقويض سلطة النظام القائم ، وفي هذا يقول ماركيز: " إن لوغوس وإيروس ... يشيران إلى نمطين من السلب ، فالمعرفة الايروسية مثلها مثل المعرفة المنطقية كلتاها تحطم أسطورة الواقع العرضي القائم ، وتنزع نحو حقيقة متعارضة مع هذا الواقع ... إن لوغوس وإيروس يعبران في ذاتهما عن وحدة الايجاب والسلب ، والخلق والهدم . ففي مطالب الفكر وفي جنون الحب يكمن الرفض الهدام لأساليب الحياة القائمة " (3).

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 133 .

(2) المرجع السابق ، ص 134 .

(3) Marcuse : One Dimensional Man , P. 127 . (من 135)

إن الذي يحدث في حضارتنا المعاصرة - حضارة القمع - هو أن التقنية ، أصبحت وسيلة للقمع ، بدلاً من أن تصبح وسيلة للتحرر ، ذلك لأن التقدم التقني الذي يمكنه إشباع كل الحاجات الحيوية بزمن يسير من العمل اتجه إلى الطريق المعاكس ، وذلك لأن التطور الذي حصل في حضارتنا لم يمس أساسها القمعي القديم ، حيث ظل مبدأ العائد هو المبدأ الكامن في قلب هذه الحضارة ، وظل القمع يُمارس بحجة الصراع من أجل الوجود ، رغم أن هذه الحجة لم يعد لها أي مبرر تاريخي ولم تعد معقولة ، لأن هذه الحضارة قادرة على أن تتجاوز أنماط الإنتاج التقليدية ، وبالتالي فهي لا يمكن مقارنتها بالحضارات القديمة التي كانت هذه الحجة معقولة في ظلها ، وبناء على ذلك يجب القضاء على هذه اللاعقلانية الكامنة في قلب الحضارة القمعية المعاصرة ، أي القضاء على مبدأ العائد باعتباره أساس لهذه الحضارة ، فهذا المبدأ هو المسؤول عن تشويه البنية الغريزية للأفراد ، عن طريق نشر مقولات تخدم فقط الأنظمة القائمة ، مثل الإنتاجية والوفرة والاستهلاك والتقدم (1).

إن الحضارة المعاصرة تقوم على الإنتاج والاستهلاك اللذين ينيان القمع ويررانه ، فهي ترفع من المستوى المادي ، وتوفر الكماليات من جهة ، وتكون سبب للاغتراب من جهة أخرى ، فالفرد ينفع الثمن من وقته ووعيه وأحلامه ، لأن مجتمع الوفرة - في ظل حضارة القمع - نجح في تعمية فكرة السعادة باعتبارها تذوقاً للحياة ورفضاً للزيف ، وجعل الإنسان المعاصر ينظر إليها باعتبارها استهلاكاً وحسب ، ومن هنا يظهر البريق الزائف للحريات العامة التي تفخر بها الحضارة المعاصرة ، وتظهر حقيقة هذه الحضارة القائمة على القمع ، وهكذا فإن عملية إحالة النشاطات الإنسانية إلى أشياء واغتراب الإنسان امتدت من المجال الاقتصادي والاجتماعي إلى الحياة الجنسية أيضاً ، حيث أصبح الجنس هو الآخر وسيطاً لوكالات الدعاية والإعلان ، بدلاً من أن يكون تلبية لحاجات غريزية ، وأصبحت له قيمة سلعية ، فالعاملات والبائعات من الفتيات اللاتي يثرن الغرائز الجنسية والشباب من الموظفين ممن يفيضون رجولة وحيوية ، كلهم أصبحوا سلعاً رائجة مربحة (2).

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 120 .

(2) المرجع السابق ، ص من 121 - 122 .

هذه الحضارة المعاصرة التي يدينها ماركيزوز ، لموقفها القمعي من الجنس ، لا تقوم بممارسة هذا القمع بصورة واضحة ، فهي لا تحرم النشاط الجنسي تماماً ، بل تحده وتقيده ، ونظراً لأن الأنظمة الاجتماعية لهذه الحضارة - حضارة القمع - تستهدف الربح قبل كل شيء ، وتبذل في سبيله كل شيء ، حتى أقوى عواطف الإنسان وأكثرها التصاقاً به ، فإنها تتخذ من الجنس سلعة تُباع وتُشترى ، وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور نمطية للجنس وفرضها على أذواق الناس فرضاً ، ويتدخل الجنس في كل جوانب حياة الإنسان ، ولكنه يظل مع ذلك بعيداً عنه محصوراً في إطار يحدده المجتمع ، حتى لا يصبح حراً طليقاً ، وبذلك أكمل ماركيزوز تقييمه التشاؤمي للحضارة المعاصرة الخاضعة لمبدأ العائد ، بتقييم يائس للباحية الجنسية في ظل حضارة القمع ، وتوصل في النهاية إلى أن المظاهر الصريحة المباحة للجنس ، تؤدي في الواقع إلى استمراره ، وبقاء النظام القمعي كما هو (1).

ويذهب ماركيزوز إلى أنه إذا كانت الحضارة الصناعية المتقدمة تزعم بأنها قد حققت أكبر قدر من الحرية الجنسية للإنسان المعاصر ، فالواقع أن هذه الحرية لا تزيد عن كونها سلعة تخدم قيم السوق ، وعنصراً لا ينفصل عن عناصر المجتمع القائم فيبي مثلاً " تسمح للجسد بأن يعرض مفاتنه الجنسية في عالم العمل اليومي ، وفي علاقات العمل دون أن يكف عن كونه أداة عمل " (2).

هذا الجو الذي تعيش فيه الحياة الجنسية في المجتمع المعاصر ، هو أبعد ما يكون عن المناخ الملائم لحدوث التسامي الذي افترضه فرويد ملازماً للكبت ، فالجنس ينحط وينتدل ، وينتشر على أوسع نطاق ، ولكن في إطار من القمع الشديد ، ودون أن يصبح إشباع حقيقي أو متعة حقيقية ، أنه أبعد ما يكون عن طبيعته الأصلية انتقائية ، فكل شيء فيه مخطط مدروس يستهدف إغراق الإنسان المعاصر بالصور والتعبيرات والإيماءات الجنسية التي تحفل بها الصحف وأفلام السينما، ولكن دون إشباع مطالبه منه ، ويمكن القول إن ما يقدم إلى الإنسان المعاصر، ليس هو الجنس ذاته ، بل بديل عنه ، أنه خيالات وأوهام تحل محله وتزيد من طابع القمع المسيطر على نظرة المجتمع إلى الجنس ، هذا النفاق ذو الوجه المزدوج ، الذي لا يمكن اعتباره حرماناً ولا إشباعاً ، لابد أن ينتهي لكي يحل محله

(1) المرجع السابق ، ص 121 .

(2) نقلاً عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 138 . (Marcuse : one Dimensional man , P.74 .)

انطلاق وتحرر لقوى الإنسان الغريزية ، وعلى رأسها الجنس ، وذلك في حضارة
أوروبية ، ينتهي فيها القمع⁽¹⁾.

إن الحرية الجنسية الممنوحة من قبل مجتمع غير حر مضرة أكثر مما تكون مفيدة
لأنها " تعمل في صالح القمع العام الراهن أكثر من أن تكون مضادة له " ⁽²⁾ ، إنها حرية
تسبب ضياعاً للوعي وتخلق "وعياً سعيداً يكون متقبلاً طبعاً لمبادئ ذلك المجتمع" ⁽³⁾ ،
ولذلك فإن ماركيز يهيب بالتسامي من حيث أنه يحتفظ للإنسان بتصيب من القدرة على
التمرد والنقد والرفض ، وعند هذه النقطة يبدو ماركيز وكأنه يفضل مجتمع الكبت على
ذلك المجتمع الذي يوفر حرية زائفة .

ويبين ماركيز أنه بالرغم من أن المجتمع ذو البعد الواحد يزعم أنه قد استوعب
الأيدولوجيا في النظام القائم ، إلا أن الواقع يؤكد أن الأيدولوجيا لم تنته، ويمكن القول
إن الحضارة الصناعية اليوم أكثر أيدولوجيا مما سبق ، فالأيدولوجيا اليوم توجد في قلب
عملية الإنتاج ، وهذا يدل على الطابع السياسي للعقلانية التكنولوجية ، فمجتمع البعد
الواحد لم يسيطر على التكنولوجيا والحاجات المادية للإنسان فحسب ، بل سيطر أيضاً
على حاجاته الفكرية ، وغزا البعد الواحد عالم الثقافة ، التي كانت سابقاً أحد الحصون
المنيعه التي تستعصي على التطابق مع عالم الواقع ، أما اليوم فإن الثقافة قد توحدت مع
الواقع القائم بسبب اختفاء تلك العناصر المعارضة ، والمغتربة التي كانت بفضلها تشكل
الثقافة الراقية البعد النافي لعالم الواقع ، ويركز ماركيز في مناقشته للبعد الواحد في
مجال الثقافة على مجالي الفن واللغة ، ويرى أن اغتراب الفن أمر مطلوب ، ولذلك فإن
ماركيز ينتقد بشدة ظاهرة اختزال المسافة التي كانت تفصل بين عالم الفنون ، وعالم
الحياة اليومية ، فتلك المسافة في رأي ماركيز هي المعيار الوحيد على أصالة الفن وهي
القوة التي كانت تمنح الفن قدرته على الرفض والنفي تجاه النظام القائم⁽⁴⁾.

إن طبيعة الفن الصحيح عند ماركيز هي احتجابه على الواقع القائم ، وهذا يعني
أن معارضة الاضطهاد والظلم هي المعيار الذي يميز به الفن الصحيح من الفن الزائف ،
وإذا كان تاريخ البشرية حتى الآن ، هو تاريخ القهر والاضطهاد ، فإن الفن كان باستمرار

(1) زكريا (فواد) ، هيريت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 270 .

(2) نقلاً عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 139 . (Ibid : P.74)

(3) نقلاً عن المرجع السابق ، ص 139 . (Ibid : P 76)

(4) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص ص 192 - 193 .

يقاوم هذا التاريخ ، فالفن عندما يصور حقيقة قائمة ، فإنه يحاول خلق حقيقة مختلفة ، وتكون نفي للحقيقة التي يعرفها (1).

وقد بقي الفن - على مر العصور - رافضاً ، إلا أنه تحول في العصر الراهن إلى فن خاضع مستسلم للأمر الواقع ، فقد أصبح الفن اليوم في مجتمع البعد الواحد : " جزءاً من ترس في آلة ثقافية تعيد صياغة مضمونه من جديد " (2) ، وكان من نتيجة ذلك أن " استسلم الفن المغترب مع سائر أشكال النفي الأخرى لعملية العقلانية التكنولوجية " (3) .

ففي المجتمعات الرأسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية إذ يندمج في المجتمع ، ويصبح شعبياً ، ويدعم النظام القائم بدلاً من أن يحارب من أجل تجاوزه ، ولقد كانت الروح التجارية التي يعامل بها الفن في المجتمع الصناعي الرأسمالي هي الوسيلة الأولى التي يتبعها هذا المجتمع لابتذال الفن والقضاء على وظيفته الثورية ، فالفن والأدب ينتشران على نطاق واسع ، ويدخلان في كل بيت ، ويجد ماركيز في هذا أمراً خاطئاً ، لأنه حسب رأيه ، يجعل الفن مبتذلاً ، مرتبطاً بمجرى الحياة اليومية ، ويدعو بالتالي إلى دمجها في النظام القائم (4).

إن آراء ماركيز عن الفن بوصفه قوة ثورية رافضة للنظام القائم تتطوي على قدر مفرط من التعميم ، وتتعرض لكل ما يتعرض له التعميم السريع من انتقادات ، ذلك لأن ما يدعوه ماركيز بخروج الفن عن القوانين القائمة ، هو نوع من المغالطة التي تستغل الخلط في استخدام لفظ القوانين ، فماركيز يخلط بين القوانين السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جانب ، والقوانين الطبيعية من جانب آخر ، فلا يميز بين الطبيعة المختلفة لقوانين كل من الجانبين ، ولم يأخذ في الاعتبار أن القوانين الأولى هي قوانين متغيرة يمكن التمرد والخروج عليها عندما تكون ظالمة ومستبدة ، في حين أن القوانين الثانية قوانين مشتركة بين البشر لها قدر من الثبات وتظل صحيحة في ظل أي نظام وأي وضع اجتماعي ، والخروج عنها لرؤية غير عادية أو إدراك غير مألوف للعالم ، لا يجعل من الفن - على الإطلاق - قوة تثور ضد القوانين بالمعنى السياسي والاجتماعي والاقتصادي .

(1) مادي أحمد (نيس) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 144 .

(2) نقلًا عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 193 . Ibid : P.63 - 64 .

(3) نقلًا عن المرجع السابق ، ص 193 . Ibid : P 65 .

(4) زكريا (نواد) ، هربرت ماركيز ، مرجع سبق ، ص 273 .

فمثلاً الفن التجريدي الذي يصفه ماركيز بأنه فن رافض للواقع ، يمكن أن يوصف بأنه اتجاه يدعو إلى الرضوخ والامتثال للنظام السياسي والاجتماعي القائم ، ذلك لأن مبدأ التجريد نفسه يمكن تفسيره بأنه هروب من الواقع وابتعاد عنه ، وحين ينغمس الفنان في التجريد، فمعنى ذلك أنه يترك الواقع العيني الملموس على ما هو عليه، ولا يقول نعم أو لا، لمن يعثون به وينشرون فيه الفساد ، أنه يترك الأمور كما هي ، ويخلق لنفسه عالماً خاصاً يمارس فيه فعاليته ، وحتى لو كان هذا الهروب ناشئاً عن السخط ، فإنه ينطوي من الناحية الموضوعية على مساعدة ضمنية للأوضاع الجائرة القائمة ، تتمثل في السكوت عليها⁽¹⁾.

انتقد ماركيز الفن في المجتمع السوفيتي ، أكثر من انتقاده للفن في المجتمع الرأسمالي ، لأنه يرى أن الفن الرأسمالي فن يخضع للتوجيه السياسي المباشر، ويقول إن هذا ليس متناقضاً في ذاته مع الفن ، إلا أن الواقعية الاشتراكية لا تكفي بتطبيق معايير سياسية بواسطة الفن ، بل تقبل بالواقع الاجتماعي كإطار نهائي للمضمون الفني ، بعبارة أخرى ماركيز يريد أن يقول بأن الفن الرأسمالي إذا لم يعد يستطيع تجاوز الواقع القائم في الشكل ، فهو قادر على ذلك في المضمون ، أما الفن السوفيتي الاشتراكي فهو عاجز عن تجاوز الواقع الاجتماعي شكلاً ومضموناً⁽²⁾.

لقد غلبت على فلسفة ماركيز نزعة فنية تجريدية متطرفة، وكل نزعة من هذا القبيل لا تستطيع أن تصل في نهاية الأمر إلا إلى تحقيق رمزي للحرية، فالتغيير الفعلي لأوضاع الإنسان لا يمكن أن يتم على يد أصحاب النزعات الفنية والجمالية المتطرفة، وإنما هو ببساطة ، مهمة الثوريين العمليين ، فأقصى ما يستطيع الفن التجريدي أن يفعله هو أن يكون وسيلة سلبية للتعبير عن السخط على وضع قائم ، والحلم بوضع مرتقب ، ولكنه عاجز عن توجيهنا في مجال الواقع الفعلي ، وفي ميدان الممارسة السياسية بالذات⁽³⁾.

أما اللغة في مجتمع البعد الواحد ، فقد فقدت أيضاً طابعها الرافض النافي ، ولم تعد لغة الرفض العظيم ، بل أصبحت لغة هؤلاء السادة الذين يقررون الوقائع وينفذونها ويستفيدون منها⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق ، ص ص 273 - 274 .

(2) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 146 .

(3) زكريا (فؤاد) ، هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 275 .

(4) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص ص 16 - 17 .

إن من يطلع على تاريخ الفن والأدب ، فإنه سيكتشف ارتباطاً وثيقاً بين الدعوات التجريدية في الفن والأدب وبين النزعة الأرستقراطية ، فكل هذه الدعوات لا تريد للفن والأدب أن يكونا معروفين من قبل العامة ، لا تريد لهما أن يكونا مفهومين من قبل الجمهور ، بل تريد لهما فقط أن يكونا معروفين ومفهومين من قبل صفة مختارة .

وقد ظهر هذا الارتباط واضحاً عند ماركيز ، فهو يعلن صراحة إدانته الكاملة لظاهرة انتشار الأدب والفن على نطاق واسع شمل مجموعة كبيرة من المجتمع المعاصر ، ويدي أسفه الشديد لأن الأعمال الأدبية الكبرى والتسجيلات الكلاسيكية الرائعة أصبحت تباع في الصيدليات وأسواق البقالة ، فهذا يؤدي - حسب رأي ماركيز - إلى ابتذال الفن والأدب وضياع قدرتهما على الرفض والاحتجاج ، ولكن إلا يعني هذا أن ماركيز يدعو إلى التنازل عن الاتجاه الديمقراطي في الاستمتاع بثمار الفن والأدب ؟ إلا يعني هذا أن ماركيز يريد العودة بالفن والأدب إلى قصور النبلاء وصالونات الأرستقراطيين ، وتضييق نطاقهما وقصورهما على صفة مختارة ؟ (1)

ومثل هذا يصدق على الربط بين استخدام لغة غير اللغة العادية في الأدب وبين الثورة على الوضع القائم ، فليس ثمة علاقة على الإطلاق بين اللغة العادية وبين الأوضاع القائمة ، وليس من الصواب في شيء ، أن يوصف الأديب الذي يقبل التعبير بهذه اللغة العادية بأنه يؤيد النظام القائم لهذا السبب ، والواقع أن رفض اللغة العادية هو أمر لا يتيسر إلا لفتة محددة جداً من الأدباء ومن القراء الذين يمكنهم فهم اللغة الجديدة ، فهو في أساسه ظاهرة خصوصية ، بينما الثورة بطبيعتها ظاهرة جماهيرية تحتاج إلى وسيلة للتفاهم مع الجموع الغفيرة من البشر ، ومن هنا يمكن القول ، إن الأديب عندما يتدع لنفسه لغة جديدة ، حتى لو كانت ذات قيمة جمالية كبرى ، فإنه بهذا يتخذ موقفاً انعزالياً يتنافى موضوعياً مع الروح الثورية ، وفي استطاعته لو شاء أن يكون ثورياً بالمعنى الاجتماعي ، فكان يجب أن يتخذ موقف الرفض في إطار اللغة العادية ذاتها ، وفي هذه الحالة سيكون رفضه ديالكتيكياً ، يكشف عن عناصر السلب الكامنة في هذا العالم من داخله ، على حين أن الرفض القائم على التباعد ، وعلى خلق لغة مستقلة هو رفض غير ديالكتيكي (2).

(1) زكريا (فواد) ، هربوت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 273 .

(2) المرجع السابق ، ص 274 - 275 .

تتبنى نظرية ماركيزوز في اللغة على نظريته في المجتمع المعاصر والنظرية النقدية لتغيير هذا المجتمع ، أما بالنسبة للموضوع الأول فهو يذهب إلى أن المجتمع الصناعي ، التكنولوجي المعاصر ، مجتمع الوفرة ، قد سلب المجتمع قدرته على الثورية وأنه أحال إنسان الشمول الممكن إلى إنسان ذي بُعد واحد مسلوب الإرادة ، وأما بالنسبة للموضوع الثاني فهو أن النظرية الاجتماعية نظرية نقدية ، " نقدية لنفسها وللقوى الاجتماعية التي تشكل أساسها" (1) ، فما موضوع اللغة بين هذين الموضوعين ؟ يقول ماركيزوز : " وهكذا ينشأ أنموذج للفكر والسلوك ذي البعد الواحد فيه تستبعد الأفكار والآمال والأهداف التي تتجاوز بمحتواها الكون القائم للقول والفعل أو ترتد إلى إطار هذا الكون" (2).

إن ماركيزوز يوضح أنه في المجتمع المعاصر تسلب عقول الجماهير الأمريكية مثلاً وذلك عندما تنسب الأشياء للجماهير وتبدو وكأنها نابعة منهم وصادرة عنهم ، ويقول : " اختصار المفهوم في صورة محددة ، التطور المتجمد في صيغ سحرية صادقة بذاتها ، التحصن ضد التناقض ، توحيد الشيء والشخص بوظيفته ، هذه الاتجاهات إنما تكشف العقل ذا البعد الواحد في اللغة التي يتكلمها" (3).

إن لغة مجتمع البعد الواحد هي لغة تبقى على ما هو إيجابي في الفكر والعمل ، وتستبعد من تراكيبها ومفرداتها كافة الأفكار النقدية السالبة ، ويصف ماركيزوز هذه اللغة بصفات عديدة ، فيرى أنها مناهضة للنقد ، غير جدلية ، تسلطية ، سحرية ، تنويمية ... الخ (4).

وإذا كان المجتمع التكنولوجي يمارس الرقابة فإن ماركيزوز يبين دياكتيكياً كيف تستحيل اللغة نفسها إلى أداة للرقابة : " إن اللغة لا تعكس هذه الرقابات فحسب بل تصبح هي نفسها أداة رقابة" (5).

وذهب ماركيزوز إلى أن لغة البعد الواحد لم تعد قاصرة على المجتمع الرأسمالي فحسب ، بل هي تمتد إلى كافة المجتمعات الصناعية بكل أشكالها السياسية ، ففي المجتمعات

(1) ماركيزوز (هيربرت) ، فلسفة النفي ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب ، بيروت ، 1971 ، ص 168 .

(2) Marcuse : one Dimensional Man , P 12 .

(نقلاً عن مجاهد عبد المنعم (مجاهد) ، الاعتراض في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 190)

(3) Ibid : P 96 - 97 . (نقلاً عن المرجع السابق ، ص 192)

(4) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 193 .

(5) Ibid : P.103 . (نقلاً عن مجاهد عبد المنعم (مجاهد) ، الاعتراض في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 193)

الغربية الرأسمالية تستخدم اللغة بطريقة طقسية للتأكيد على عبارات مثل المبادرة الحرة ، الانتخابات الحرة ، الفرد الحر ، أما في المجتمع الشرقي الاشتراكي فيجري التأكيد على عبارات مثل العمال والفلاحين ، بناء الاشتراكية أو بناء الشيوعية ، سحق الطبقات المعادية ، ويعتبر الخروج على سياق تلك البنية التحليلية المغلقة في أي من النظامين نوعاً من الخطأ أو الدعاية المضادة (1).

يقول ماركيز في كتابه (الماركسية السوفيتية) ، إن اللغة المصطبغة بصيغة الطقوس تحتفظ بالمحتوى الأصلي لنظرية ماركس على أنه حقيقة ينبغي الاعتقاد بها وتفتقد في التطبيق الذي ظهر تماماً على نحو مخالف ، وهكذا تتساوى - عند ماركيز - الشعارات واللغة السحرية الطقوسية في المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي (2).

ويؤكد ماركيز في كتابه - الماركسية السوفيتية - على الدور الذي تمارسه اللغة في خدمة النظام الاشتراكي ، ويشير ماركيز إلى أن نظام الماركسية السوفيتية مازال يعتمد على مفاهيم وعبارات الماركسية الأرثوذكسية ، ولم يأخذ بعين الاعتبار المواقف السياسية المتغيرة التي تتناقض بصورة واضحة مع مفاهيم الماركسية التقليدية (3).

ويذهب ماركيز إلى أن الصيغ والبيانات التي يستند إليها النظام السوفيتي هي تصريحات روتينية لا تقول شيئاً جديداً ، إنها تعويذات تُلقن بطريقة حرفية للجماهير ، إنها نوع من الطقوس ترافق إنجاز الفعل وتذكر بالممارسة السياسية الموجودة وتدعمها ، ويميل ماركيز إلى وصف هذه التصريحات والبيانات - التي تروج لها الماركسية السوفيتية - على أنها نوع من السحر ، وهذا الوصف ينطبق في رأي ماركيز على الصيغ النظرية الخالصة للنظام السوفيتي ، فاللغة الرسمية تتخذ طابعاً سحرياً ، ويصبح للعبارة النظرية قوة الفعل العملي ، وهذا يعني إن نظام الماركسية السوفيتية في نظر ماركيز لا يختلف كثيراً عن الأنظمة الرأسمالية ، فهو أيضاً مجتمع يحيل أفرادَه إلى البعد الواحد ، البعد الذي يريده المجتمع السوفيتي ، فهذا المجتمع يريد من الناس أن يسلكوا ويشعروا ويفكروا كما لو أن دولتهم هي واقع ذلك العقل ، وتلك الحرية ، وتلك العدالة التي تنادي بها الأيديولوجيا الماركسية (4).

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 194 .

(2) مجاهد عبدالحمنم (مجاهد) ، الاعتراف في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 194 .

(3) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 194 .

(4) المرجع السابق ، ص ص 194 - 195 .

وعلى الرغم من المماثلة الكاملة التي يقول ماركيز بها بين النظام السوفيتي والنظام الرأسمالي ، إلا أنه في الجانب الأخلاقي يتجه إلى القول بتفوق الأخلاق الغربية على الأخلاق السوفيتية ، لأن الأخلاق الغربية - في رأيه - ما تزال تحمل طابع الازدواج والتوتر ، بين ما هو قائم وما ينبغي أن يقوم ، بين الظاهر والباطن ، فالأخلاق الغربية - بالنسبة لماركيز - أخلاق متبطنة ، تصدر عن باطن الإنسان، عن ضميره، عن إحساس بقيم داخلية ، سواء تحققت في الخارج أم لم تتحقق ، وهذا ما يجعلها متوترة ، متصارعة مع الواقع المحيط بها ، على حين أن الأخلاق السوفيتية أخلاق مفروضة من الخارج ، غائبة ، متجهة دائماً إلى خدمة أهداف المجتمع الشيوعي ، إنها ليست قيماً تتحرك من داخل الفرد ، من ضميره ، بل هي أخلاق خارجية محضة ، خالية من التوتر والازدواج (1).

إن الأخلاق السوفيتية بالنسبة لماركيز ، هي أخلاق مميّسة تماماً في إطار الأهداف الاجتماعية العامة ، ويعرض ماركيز لندستور الأخلاق السوفيتي عام 1961 ، فيرى أنه يتضمن أهم المبادئ الدارجة في أخلاق التصنيع ، منها على سبيل المثال : العمل المخلص الوجداني لصالح المجتمع ، من لا يعمل لا يأكل ، البساطة والتواضع في الحياة الاجتماعية ، اهتمام كل فرد بالحفاظ على الصالح العام وإغنائه ، إن هذه المبادئ ، كما يقول ماركيز لا تبدو أنها تعبر عن أخلاق جديدة من أجل مجتمع جديد ، إنها أخلاق تحريض على العمل ، وعلى الرغم من اعتراف ماركيز بأن هذا التسميس للقيم الأخلاقية عنصر ايجابي في مرحلة التصنيع الأولى ، إلا أنه يرى أن النظام السوفيتي يقوم على استمرار هذا التسميس ، الأمر الذي يفقد الفرد المبادرة الحرة ، والإرادة النقدية والوعي الخلاق ، وتندمج ذاته اندماجاً كاملاً في النظام الاجتماعي العام ، وهذا هو الخطأ الكبير الذي يرتكبه النظام السوفيتي ، في رأي ماركيز (2).

يذهب ماركيز إلى إن التقدم في الاتحاد السوفيتي ، ما هو إلا تقدم كمي ، لا يجعل الإنسان غاية في ذاته ، لهذا فإن الحاجة في الاتحاد السوفيتي ماسة جداً إلى ثورة في القيم ، وأخلاق وثقافة وعقلانية جديدة مخالفة للثقافة الرأسمالية ، ويرى ماركيز أن أول خطوة للتحرر هي الوعي بأن الحاجات المزيفة والاستهلاك القمعي إنما يشغل الناس ، ويمنعهم من تقدير إن في استطاعتهم - في وقت واحد - أن يعملوا أقل ، وأن يجدوا بأنفسهم حاجاتهم الخاصة وارتواءاتهم الخاصة ، هذه هي الأطروحة الأساسية عند ماركيز في تصوره

(1) هادي أحمد (قبس) ، الإنسان المعاصر عند هريوت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 147 .

(2) المرجع السابق ، ص 147 - 148 .

لحضارة حرة حيث يمكن تقليص ساعات العمل تدريجياً ، والزيادة من وقت الفراغ لفسح المجال أمام الفرد لكي يحقق ذاته في مجتمع ذي بُعد ابروسي ، هذا المجتمع الذي يكون فيه الإنسان ذا أبعاد متعددة بقدر امكاناته الكامنة وليس مجرد آلة للإنتاج ، أي إنسان ما بعد الإنسان التكنولوجي المعاصر الذي هو إنسان ذو بُعد واحد (1).

لقد وجد ماركيز في النظام الرأسمالي المعاصر نظاماً يتميز باقتصاد يقوم على أساس مبدأ العائد ، كما تتميز مؤسساته بالتكثف والتمركز على شكل شركات عملاقة ، تُصفي على هذا الاقتصاد سمة السيطرة الكلية ، ويمتاز المجتمع الرأسمالي أيضاً بمستوى علمي عالي ، وتقدم تقني مرتفع ساعده على تسهيل توجيه الجماهير ومراقبتها ، وشدها إلى حاجات ورغبات مصطنعة متجددة باستمرار ، الهدف منها المحافظة على استمرار هذا النظام ، كما أكد ماركيز أن ثقافة المجتمع الرأسمالي المعاصر - المجتمع الأمريكي كنموذج - مطبوعة بطابع ايجابي وضعي ، تتحول بموجبه العلاقات الاجتماعية إلى مجرد أشياء مادية ، إلا أن أبرز سمات هذا القمع الرأسمالي - بالنسبة لماركيز - هي قدرته الهائلة على دمج قوى الثورة والتمرد في داخله ، وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء النظام القائم ، وتجد لنفسها مصلحة في استمرار هذا النظام (2).

ويتميز المجتمع الرأسمالي أيضاً ، بأيدولوجيا الإنتاج من أجل الإنتاج ، وصهر قوى المعارضة في دوامة من الاستهلاك والوفرة، كما أن الحياة السياسية في هذا المجتمع مشلولة تماماً، فهو مجتمع مغلق ، ديمقراطيته في جوهرها مجرد عبودية ، لأن المجتمع الرأسمالي المتسامح هو في حقيقة الأمر مجتمع قمعي، وليست الديمقراطية التي يتحلى بها سوى واجهة يخفي ورائها حكم الصفوة ، الذين يحكمون لحساب مصالحهم الخاصة ولحساب رأس المال الخاص، فالديمقراطية في نهاية المطاف ما هي إلا نوع من الطغيان والسيطرة، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي سوى شكل من أشكال الالتزام الزائف ، ذلك لأن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن يصدر عن إرادة تم تخريبها ، ومن ذات جرى إحالتها إلى البعد الواحد (3).

وهذا ما عبر عنه ماركيز - كما أشرنا سابقاً - في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)، فقد حاول أن يوضح تلك التناقضات السائدة في المجتمع الرأسمالي وما يموده من ظواهر

(1) المرجع السابق ، ص 148 - 149 .

(2) هادي أحمد (تيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 125 .

(3) دي كرسيني (انطوني) وكينيث مينوج ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، ترجمة نصار عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1988 ف ، ص 32 .

القمع والتمرد ، وبعض المشاكل المترتبة على التقدم الصناعي والتكنولوجي في هذه المجتمعات الصناعية (1) .

ذلك النظام الرأسمالي السائد في المجتمعات الصناعية ذات التقدم التكنولوجي ، ومن ثم وجد أنه يسعى نحو الضبط والسيطرة سواء كان ذلك في المجال التنظيمي ، أو في مجال الحياة الاجتماعية بصفة عامة ، فهو يعد وسيلة للضبط والسيطرة على حياة الأفراد وحقوقهم من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح مما يترتب على ذلك القضاء على كل الجوانب والقدرات الابتكارية لدى الإنسان في هذه المجتمعات (2) .

إن السمة الرئيسية لنشأة النظام الرأسمالي ، هي العقلانية أي استخدام العقل في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، على أن هذه العقلانية ، في بداية النشأة الأولى للرأسمالية كانت ترتبط بالحرية ، ذلك أن الرأسمالية هي ثورة بورجوازية على النظام الإقطاعي ، يتحرر فيها الفرد في إطار من التنافس الحر في بداية النظام الرأسمالي ، وتسود العقلانية وتتوفر الحرية .

إن حرية دعه يعمل دعه يمر * ، قانون أساسي من قوانين التنظيم الاجتماعي الرأسمالي الجديد في نشأته الأولى ، إلا أنه مع انتقال النظام الرأسمالي من هذه المرحلة الليبرالية إلى مرحلته الثانية ، مرحلة الاحتكار ، التي تتقلص فيها المنافسة ، تخفي أيضا الثنائية بين العقلانية والحرية ، على حساب الحرية بالطبع ، ويندمج الفرد أكثر فأكثر في المجتمع الرأسمالي الجديد ، وتأخذ العقلانية ، أشكالاً جديدة من السيطرة الكلية الشاملة (3) .

(1) عبد المعطي (عبد الهادي) ، علاج مختار هوروي، في نظرية المعصرة لعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1986 ، ص 362 .

(2) عبد الرازق جليبي (علي) وآخرون ، مرجع سابق ، ص 369 .

* دعه يعمل دعه يمر

إن سياسة دعه يعمل دعه يمر، التي طالب آدم سميث (1723-1790) بتحقيقها ما هي في الواقع إلا تجسيد عملي للحرية الطبيعية للأفراد في تحقيق مصالحهم الذاتية، ففي ظل تنظيم طبيعي وعندما تتحقق الحرية الكلية للمنتج والمستهلك ولعناصر الإنتاج في تحقيق المصلحة الذاتية، سيكون لدى الأفراد تحقيق أكبر خير ورحمة للمجتمع ككل، وذلك لأنه سيكون هناك منفعة شديدة بين أفراد المجتمع تؤدي في النهاية إلى استغلال الإمكانيات المتاحة في المجتمع بصورة رشيدة واقتصادية، فسميث يرى في المنافسة الكاملة شرطاً من شروط التوافق بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة، لقد كان سميث من المؤمنين بوجود نظام طبيعي ترعاه العناية الإلهية من خلال قوانين طبيعية تتحكم بهذا النظام وتعوده إلى حالة التوازن بحيث يحقق للمجتمع أكبر قسط من الرخاء والرفاهية الذاتية، وينطلق سميث في تبريره للنظام الطبيعي من أن فرض الأساس لكافة النشاطات الاقتصادية التي يقوم بها الأفراد هو تحقيق مصلحة ذاتية، فالمستهلك يسعى للحصول على أكبر إشباع لحاجته البشرية من خلال المنفعة التي يحصل عليها من قسمة، والمُنتج يسعى لا لرغبته في إشباع حاجات المجتمع، وإنما للحصول على أكبر ربح ممكن، ولكن (المستهلك والمُنتج) لا يستطيعان أن يحققا مصالحهم الشخصية هذه إلا إذا استبدلا عملهما أو نتاج عملهما مع الآخرين، وكما يعتقد سميث بوجود في هذا النظام الطبيعي يد خفية تسمى يوماً لتحقيق التوازن بين المصلحة الذاتية ومصلحة المجتمع، إن اليد الخفية التي يعتقد آدم بوحدتها هي حسيبة أولية ومسؤولة لتسوية النشاط الاقتصادي غير خاضعة لإرادة الأفراد ورغباتهم، لا بل في أحيان كثيرة تعمل ضد إرادتهم. (عبد علي (عنان)، تاريخ الفكر الاقتصادي: من الفكر الإغريقي إلى انتشار وتطور الفكر الكلاسيكي في الأقطار المختلفة، ط2، منشورات جامعة قاربولوس، بنغازي، 1991، ص 162-163) .

(3) أمين المائم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 63 .

ورأسمالية الدولة الاحتكارية وسيطرة الأقلية الاحتكارية على الدولة وعلى السوق، هي التعبير عن سيادة هذه العقلانية في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي عامة ، ولعل قيام الدولة الفاشية والنازية هي أكثر التعابير حدة عن هذه الظاهرة الجديدة ، ومع هذا الطابع العقلاني الشامل تزداد الحرية تقيصاً ، سواء في مجال الإنتاج والتسويق أو الحرية الفردية الخالصة ، وهو اتجاه منطقي يتفق وضرورات السيطرة على الأزمات الحتمية في النظام الرأسمالي ، فضلاً عن الاتجاه الطبيعي إلى الحصول على مزيد من الربح (1).

إن قدرة التكنولوجيا المعاصرة على الإنتاج الوفير ، الذي يعود جزء منه إلى العمال في صورة مستوى معيشة مرتفع ، يساعد بدوره على دعم النظام الرأسمالي ، وإذا علمنا أن مظهر ارتفاع مستوى المعيشة هو أن يشتري العمال منتجات المجتمع الرأسمالي ويكونوا أداة من أدوات تصريفها ، يمكن عندئذ فهم كيف أن العمال أصبحوا في المجتمع الصناعي المتقدم وسيلة لدعم النظام القائم وأصبحت عملية الإنتاج ، التي ترفع مستوى معيشتهم ، هي ذات العملية التي تعمل على زيادة اندماجهم في هذا النظام وبالتالي على زيادة خضوعهم له .

وبعبارة أخرى لقد أصبحت للعمال في مثل هذا المجتمع مصلحة في بقاء النظام وازدهاره ، ومن ثم فقد تم - بطريقة سلمية - تقليص أظافرهم الثورية والقضاء على روح المعارضة والتمرد والثورة فيهم ، في نظر ماركيز (2).

هذا على مستوى الشعور ، أما على مستوى اللاشعور ، فإن هذه التكنولوجيا المعاصرة ذاتها تسهم أيضاً في إنتاج نوع خاص من الثقافة يعمل بدوره على توطيد أركان النظام القائم ، إذ ينشر بين الطبقة العاملة قيم الرضوخ والاستسلام ويقدم إليهم في أوقات فراغهم ترويحاً سطحياً تتغلغل فيه المعاني التخديرية التي يريد النظام أن يبثها في النفوس ، مما يترتب عليه إضعاف موقف الرفض والسلب لدى العامل ، بحيث يختفي نهائياً عن الطبقة العاملة مظهرها القديم الذي كانت تعد فيه النقيض الحي للمجتمع القائم (3).

لقد اندمجت الطبقة العاملة - كما أشرنا سابقاً - بالنظام القائم في رأي ماركيز ، ولم تعد تلك الطبقة الثورية ، وما عاد العداء بينها وبين الطبقة الرأسمالية مستحكماً ، كما كان يصوره التحليل النقدي التقليدي للطبقات الاجتماعية في القرن التاسع عشر على يد ماركس.

(1) المرجع السابق ، ص 63 .

(2) زكريا (فول) ، مبروت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 261 .

(3) المرجع السابق ، ص 262 .

إن الطبقة العاملة التي كانت في الماضي أداة للتغيير الاجتماعي ، أصبحت - في ظل التنظيم الديمقراطي - تشارك في الاستقرار الاجتماعي نفسه ، تشارك في المشروع الكبير للنظام الرأسمالي نفسه ، وهكذا وجد ماركيز أن النظام الرأسمالي - من خلال تطوره - استطاع أن يجعل للطبقتين المتضادتين ، الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة ، مصلحة مشتركة في الإبقاء على النظام الرأسمالي ، بحيث لم تعد الطبقة العاملة ، في المجتمع الرأسمالي ، أداة للتغيير الاجتماعي .

لقد نجح المجتمع في جعل الإنسان المعاصر ذا بُعد واحد ، وذلك عن طريق استبعاد أي إمكانية لإحداث تغيير نوعي في الأوضاع القائمة ، وذلك بإدماج المعارضين - الطبقة العاملة - في النظام ، واستيعاب كل من يستطيع أن يضع النظام السائد موضع التساؤل أو الشك ، ففي المجتمع الرأسمالي المتقدم يتحول المعارضون إلى مستهلكين لنفس نواتج هذا المجتمع ، وبذلك تكون لهم مصلحة مباشرة في استمرار النظام ، لا شيء إلا أنه يلبي احتياجاتهم الأساسية ، بصورة مزيفة ، ويخلق فيها حاجات مصطنعة غير ضرورية ، لدوام النظام واستمراره ، وبهذا تكتمل حلقات السيطرة ، ويصل التنظيم الاجتماعي إلى تلك المرحلة التي يستوعب فيها داخله كل إمكانات الاحتجاج والمعارضة والتمرد (1).

وعلى هذا فإن ماركيز لا يعثر على النقطة الرئيسية للنظام الرأسمالي في ملكية وسائل الإنتاج - وفقاً للنظرية الماركسية - وإنما في ميدان آخر هو الاستهلاك (2) ، وبالتالي حاول ماركيز جاهداً البرهنة على أن التناقض الرئيسي الذي تنبأت به الماركسية بين البورجوازية والبروليتاريا قد تمت تسويته ، ففقدت البروليتاريا طابعها كقوة ثورية ، بل أصبحت قوة مضادة للثورة نتيجة استيعابها واندماجها .

ويصف ماركيز إنسان البُعد الواحد بأنه إنسان بلا كرامة ، بلا حرية ، منزوع الإنسانية، يسيطر عليه الخداع من المهد إلى اللحد ، أي إن الإنسان ذو البُعد الواحد هو الإنسان المتشئ الذي فقد حتى مجرد إحساسه بالاعتراب ، فمفهوم الاعتراب نفسه " يصبح أمراً مشكوكاً فيه عندما يتوحد الأفراد أنفسهم مع الوجود المفروض عليهم، والذي فيه يجدون تطورهم وإشباعهم ، وهذا التوحد ليس وهماً بل واقعاً ، غير أن هذا القمع يمثل مرحلة أكثر تقدماً من الاعتراب ، فالاعتراب يصبح موضوعياً تماماً ، فيتم ابتلاع الذات المغترية بوجودها المغترب . إن ما يوجد فقط هو البُعد الواحد ، إنه يوجد

(1) المرجع السابق ، ص 257 - 259 .

(2) ووديس (جاك) ، مرجع سابق ، ص 294 .

في كل مكان وفي سائر الأشكال * (1).

إن البُعد الواحد كما يصفه ماركيز هو التسيؤ ، بمعنى وجود الإنسان كأداة ، كشيء ، وهذا التسيؤ في مجتمع البُعد الواحد أصبح شمولياً بفعل طابعه التكنولوجي ، ولم يعد هناك عبء وسادة بل أصبح الكل عبداً " ... فالمنظمون الإداريون أنفسهم أصبحوا أكثر تبعية للجهاز الذي ينظمونه ويديرونه ، وهذه التبعية المتبادلة لم تعد اليوم تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبء ، العلاقة التي تلاشت عبر النضال من أجل اعتراف متبادل ، وإنما هي بالأحرى حلقة مفرغة يكون فيها كل من السيد والعبء محاصرين * (2).

إذا استبعدنا مسألة الحكم على ماركيز بالعمالة للولايات المتحدة الأمريكية الرأسمالية ، وذلك بالاستناد إلى حقيقة اشتغاله لمدة طويلة في أعمال لها علاقة بأبحاث المخبرات التابعة لوزارة الخارجية الأمريكية (3) ، فإننا نجد أن التحليل الدقيق لأراء ماركيز يوضح لنا نقاط التقاء كثيرة بينه وبين النظام الرأسمالي ، ومن أهم هذه النقاط ما يلي :-

1 - لقد كان ماركيز في حديثه عن المجتمع الرأسمالي بشكل خاص ، يفترض دائماً وجود الرخاء فيه ، حتى بالنسبة إلى الطبقات العاملة ، ومن ثم فإنها تفقد ثورتها وتصبح جزءاً من دعائم بقاء النظام القائم ، هذا يعني - بصورة ضمنية - إن الفقر والبؤس منعلمان في المجتمع الرأسمالي ، حتى بين الطبقات الدنيا ، وتلك في الواقع فكرة تُسدي إلى المجتمع الرأسمالي خدمة لا تقدر ، وإن تكن خدمة مستترة وراء ستار من النقد الشديد للهِجَة (4).

وأخطر ما في الأمر إن ماركيز يفترض انعدام الفقر بين الطبقات العاملة ، دون أن يجد في ذلك ما يستحق حتى مجرد المناقشة ، وكأنه بديهى ، فهو يعرض الفكرة في سياق نقده للمجتمع الرأسمالي ، وليس هناك ما هو أخطر - من الوجهة النفسية - من هذا الأسلوب الذي يلقي بالفكرة في ذهن القارئ إلقاءً ، بوصفها بديهية لا تقبل المناقشة ، وبوصفها عنصراً من عناصر نقد نظام ، في حين أن نفس هذه الفكرة تؤدي إلى الدفاع عنه ، أمام الفقراء والمحرومين بشكل خاص (5).

(1) Marcuse: one Dimensional Man , P.11. (مرجع سابق ، ص 198)

(2) (ibid : P.33. (نقلاً عن المرجع السابق ، ص 199)

(3) جيوركو (لاسلو) ، الإنسان والثورة ، العدد الثاني من مجلة مواقف ، السنة الأولى ، 1969 ، ص 51 - 52 .

(4) ماركيز (هيربرت) ، دراسة في مجتمع عنواني : مصير الإنسان في القرن العشرين ، العدد العاشر من سلسلة الهلال ، السنة السادسة والسبعون ، 1968 ، ص 17 - 23 .

(5) لايبكا (جورج) ، النظرية اللبنيوية في الامبريالية ، ترجمة البير منصور ، العدد السابع من مجلة مواقف ، السنة الثانية ، 1970 ، ص 274 - 277 .

2 - إن الرفض العظيم الذي يقول به ماركيز ، ربما ينبع من الطبيعة الضعيفة للقوى الهامشية التي حددها ماركيز كأداة لتحقيق الثورة ، وعلى الرغم من أن ماركيز يركز في رفضه العظيم على النظام الرأسمالي ، فإنه في إطار نظريته العامة يدعو كذلك إلى الرفض العظيم للنظام الاشتراكي القائم ، وهذا هو رفض مطلق لمنجزات ثورة إنسانية ، لا يبرره أي نقد لما يعتبرها من نقص في التطبيق ، أنه رفض لأفضل الظواهر في عصرنا الراهن ، وهو النظام الاشتراكي الذي يشكل قوة النقيض الأساسية للنظام الرأسمالي ، أي إن الرفض العظيم عند ماركيز ليس دعوة إلى عمل ثوري ضد النظام الرأسمالي ، بل هو في جوهره دعوة إلى التخلي عن العمل الثوري ، وهو - في الوقت نفسه - رفض لمنجزات الثورة الاشتراكية العالمية (1).

3 - كان نقد ماركيز ينصب أساساً على المجتمع الصناعي المتقدم يستوي في ذلك الرأسمالي منه والاشتراكي ، فهو لا يقيم وزناً كبيراً لمشكلة ملكية وسائل الإنتاج ، بوصفها عامل حاسم في استعباد الإنسان المعاصر أو تحريره ، فالمشكلة في نظره هي أن الجهاز المعقد الشامل الذي يسود المجتمعات المعاصرة المتقدمة ، أي أن النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد فيها ، هو الذي يؤدي إلى تسطيح الإنسان المعاصر وجعله ذا بُعد واحد ، وباتخاذ موقف الناقد للطرفين معاً ، لجأ إلى أسلوب يتبعه الكثيرون فسي عالمنا المعاصر من أجل محاربة الاشتراكية في إطار مزعوم من النزاهة والحياد والموضوعية، وهو موقف يرحب به الرأسماليون كثيراً ، إذ أن الضرر الذي يلحق بهم نتيجة هذا النقد ، لا يساوي شيئاً إلى جانب الضرر الكبير الذي يلحق بالاشتراكيين ، ذلك لأن الرأسمالية نظام ، أدين كثيراً من قبل الفلاسفة والمفكرين ، وليس من المهم في شيء أن يضاف نقد جديد ، ولكن المهم هو أن يوجه النقد إلى النظام الاشتراكي الذي مازال في المراحل الأولى من تطوره ، ولم تتضح معالمه بعد للجميع (2).

4 - كان جهد ماركيز الأكبر منتجاً إلى تنفيذ الفكرة الرئيسية في النظرية الماركسية ، وهي فكرة التناقض بين الطبقتين البورجوازية والعمالية ، فالمجتمع الصناعي المتقدم أصبح - في نظر ماركيز - ذا بُعد واحد، وأصبحت الطبقة العاملة المعارضة جزءاً من النظام القائم ، واختفى التناقض الذي قال به ماركس ، وإذا كان التناقض عند ماركس ، لا يزول

(1) ماركيز (هيرت) ، حوار مع ماركيز : الديمقراطية ومشاكل الطلبة ، العدد العاشر من سلسلة الهلال ، السنة السادسة والسبعون ، 1968 ف ، ص 24 - 35 .

(2) زكريا (فولد) ، هيرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 286 - 287 .

إلا إذا أُقيمت علاقات اجتماعية جديدة على أسس إنسانية ، فإن ماركيز يقول بنوع آخر من اختفاء التناقضات يتم في إطار النظام الرأسمالي نفسه ، ويحتفظ فيه بكل عناصر الكبت والقمع ، وماركيز عندما يحاول تنفيذ أشد النظريات تهديداً لهذا النظام ، ويثبت إن الثورة عليه مستحيلة ، فإنه بهذا يخدم مسألة الخضوع إلى هذا النظام (1).

5 - إن نقد ماركيز للنظام الاشتراكي السوفيتي ، كان بدوره هجوماً على التجربة الاشتراكية الكبرى التي تحدثت العالم الرأسمالي وما زالت تتحداه إلى اليوم، ويجب أن نلاحظ في هذا الصدد أن نقد مفكرين من أمثال ماركيز للنظام الاشتراكي السوفيتي، يمكن أن يكون له أعظم التأثير في العالم الغربي بشكل خاص ، ذلك لأن النقد الذي يأتي من أنصار الرأسمالية الصرخاء لا يحدث صدى كبيراً ، فهم خصوم للاشتراكية ، ومن ثم لا يتوقع منهم سوى هذا الموقف النقدي ، أما نقد ماركيز فالمفروض إنه يصدر عن خصم للرأسمالية ، وعن مفكر ثوري وتقدمي يصف نفسه بأنه ماركسي، وكلما ازداد ماركيز إمعاناً في اتخاذ الموقف الثوري، كانت الخدمة التي يؤديها للنظام القائم أعظم حين ينقد النظام المعادي له، ذلك لأن من ينقد في هذه الحالة لا يعتبر متعاطفاً مع الرأسمالية بل هو عدوها اللدود ، ويبدو إن إصرار ماركيز على أن يعتبر نفسه ماركسياً ، على حين كانت آراؤه في نظر الكثيرين مزيجاً من أفكار هيغل وفرويد ونيثشه وماركس الشاب ، هذا الإصرار يخدم غرضاً هاماً، هو أن يجعل نقده للماركسية السوفيتية أشد فعالية وأقوى تأثيراً (2).

لا يرى ماركيز أي فرق جوهري بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من جهة، والمجتمعات الاشتراكية من جهة أخرى ، فكل مجتمع من هذه المجتمعات عنده مجتمع صناعي متقدم ، الإنسان فيه إنسان ذو بُعد واحد ، ومن أجل البرهنة على صحة رأيه هذا ، تجسم ماركيز عناء كبيراً ، بدى واضحاً في كتابيه (الماركسية السوفيتية) و(الإنسان ذو البعد الواحد) ، لقد حاول ماركيز جاهداً إثبات إن المجتمعات الرأسمالية المتقدمة كلها مجتمعات وفرة واستهلاك ورفاه ، الطبقة العاملة فيها مندمجة بالأنظمة القائمة ، كما جاهد ماركيز كثيراً من أجل إثبات إن اللجنة السوفيتية ليست أرحم من الجحيم الأمريكي، وإن الإنسان المعاصر هو إنسان ذو بُعد واحد ، سواء أكان يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية أم كان يعيش في الإتحاد السوفيتي .

(1) حوتوين (ريشارد) ، نظرية الاجتماعية عند ماركيز ، عرض وتلخيص حسين تمام ، العدد الثامن من مجلة الفكر المعاصر ، 1971 ف ، ص ص 62 - 64 .

(2) نافيل (بيار) ، الماركسية والحركات الثورية المعاصرة ، العدد التاسع من مجلة مواقف ، السنة الثانية ، 1970 ف ، ص ص 108 -

رأى ماركيز إن التجربة السوفيتية ، خيبت الأمل التي كانت معقودة عليها ،
آمال كل الذين تطلعوا إلى تطبيق النظرية الماركسية ، من أجل خلق نظام اجتماعي
وسياسي آخر تختفي فيه نهائياً مظاهر الاستغلال ، وتزول فيه أساليب السيطرة المادية
والمعنوية على الإنسان ، وتحقق فيه - لأول مرة - حرية حقيقية للبشر ، فقد أخفقت
هذه التجربة في تحقيق أي هدف من هذه الأهداف ، إنها على العكس مما تدعي ، قد
تكررت للمبادئ الأصلية التي قامت من أجلها ، فلم تضعها موضع التنفيذ (1).

إن ما يجري في الاتحاد السوفيتي - في رأي ماركيز - ليس تطبيقاً للماركسية،
ولا بناء للاشتراكية ، بل هو نفس ما يجري في أمريكا الرأسمالية ، وفي البلاد الصناعية
المتقدمة عامة ، أنه السيادة للعقلانية التكنولوجية ، والتنظيم القمعي الشامل للإنتاج
والتوزيع ، والسيطرة الكاملة على العمل وأوقات الفراغ ، والتوجيه العقائدي والذهني
وإفراغ الفرد من وعيه وإبداعه وحرية مقابل عبودية مريحة نسبياً ، وإذا كانت نزعة
السيطرة الكلية في الولايات المتحدة الأمريكية تتميز بتعدد الأحزاب ، فإن نزعة السيطرة
الكلية في الاتحاد السوفيتي تقوم على سياسة الحزب الواحد الذي له الكلمة الأولى
والأخيرة في كل ما يتصل بمصير الإنسان .

وعلى الرغم من أن ماركيز يزعم أنه اشتراكي وأنه ماركسي ، إلا إن اشتراكيته
وماركسيته لا تجد لها صدى في التطبيق السوفيتي ، لهذا قرر ببساطة ، أنه لا توجد
اشتراكية ولا ماركسية في الاتحاد السوفيتي ، وهذا لا يعني أن قرار ماركيز هذا
يسري فقط على التجربة السوفيتية ، بل إنه يسري أيضاً على كل الأنظمة الاشتراكية
الأخرى ، وقد ركز هجومه على التجربة السوفيتية فقط ، لأنها أقدم التجارب الاشتراكية
وأشدها رسوخاً ، وبوصفها القوة المقابلة للرأسمالية المتقدمة ، كما تتمثل في الولايات
المتحدة الأمريكية (2).

يقول ماركيز ليس هناك ماركسية حقيقية في التطبيق السوفيتي ، لقد تجمدت
الماركسية في هذا التطبيق ، بل انحرفت ، وماركيز لا يؤرخ هذا بالمرحلة الستالينية ،
وإنما بالظروف التي صاحبت نشأة التجربة السوفيتية منذ بدايتها ، وبالمنهج الذي واجه به
لينين هذه الظروف .

(1) زكريا (فواد) ، مهربوت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 262 .

(2) المرجع السابق ، ص 262 .

لقد كانت الثورة السوفيتية - في رأي ماركيز - تعتمد في نجاحها وتطورها كثورة اشتراكية على نيوتين أساسيتين : الأولى هي اندلاع الثورات الاشتراكية في أوروبا الوسطى وخاصة في ألمانيا ، لما تتمتع به من قاعدة صناعية متقدمة يمكن بها مساندة التجربة الاشتراكية الوليدة في الاتحاد السوفيتي المتخلف صناعياً ، أما النبوءة الثانية فهي احتدام الأزمة الشاملة للنظام الرأسمالي العالمي .

ولم تتحقق واحدة من النبوءتين ، فقد فشلت الثورة الاشتراكية في أوروبا الوسطى وتم القضاء عليها ، وبدلاً من أن تحتدم الأزمة الشاملة للنظام الرأسمالي العالمي وتتفاهم تناقضاته داخل بلدانه أو بين بلدانه بعضها البعض ، أخذت الرأسمالية على العكس من هذا تستقر وتتعاش اقتصادياً واجتماعياً ، بل تمكنت نظمها - وخاصة النظام الرأسمالي في الولايات المتحدة الأمريكية - من أن تستوعب البروليتاريا التي كانت القوة الأساسية في الثورة الاجتماعية ، وأن تدمجها في نظمها ، جسدياً وفكرياً ، وأن تفقدها ثورتها بما أتاحه لها العلم والتكنولوجيا ، من وفرة إنتاجية ، وقدرة على إشباع الحاجات الكمالية الاستهلاكية ، إن رفض استخلاص النتائج النظرية من هذا الوضع الجديد ، يشكل أحد الأسباب الرئيسية للتباعد الذي يفصل النظرية عن التطبيق في الماركسية السوفيتية ، فقد ظلت قيادة الثورة السوفيتية تتمسك - نظرياً - بثورية الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية ، وباحتدام الأزمة الشاملة للنظام الرأسمالي العالمي ، دون أن تأخذ المتغيرات الجديدة بعين الاعتبار ، أي أن النظام السوفيتي - في رأي ماركيز - أخذ يتباعد عن التعاليم الماركسية الحقيقية ، حتى أصبح نظاماً قائماً بذاته ، ينبغي أن يحكم عليه ، بمعزل عن النظرية الأصلية التي ظهر في ظلها ، ومع ذلك فقد ظل يستخدم الصيغ الماركسية التقليدية كشعارات سحرية يخلب بها الباب المواطنين ، ويخدر بها عقولهم حتى تنتشر بينهم روح المسايرة والرضوخ له وهي نفس الروح المميزة للإنسان المعاصر في المجتمع الرأسمالي المتقدم (1).

لقد أصبح جوهر الهدف الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي، هو الإنتاج المتزايد في ظل سلطة مركزية، هذا هو ما بدأ ليتبين نفسه، وسار عليه ستالين حتى النهاية، وعلى الرغم من تجاوز ستالين الحد في شططه ، إلا أن هذا نتيجة طبيعية ومنطقية لنقطة البداية اللينينية (2).

(1) المرجع السابق ، ص 263 .

(2) أمين المعلم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 84 .

وبالنسبة فإن النظام السوفيتي - في رأي ماركيز - قد وقع في فخ السعي إلى التفوق الإنتاجي ، فكانت النتيجة أن تكررت فيه نفس الأخطاء التي تولدت عن هذا السعي في المجتمع الرأسمالي ، فالهدف الذي يسعى إليه المجتمع السوفيتي بكل قواه هو تجاوز معدلات إنتاجية باستمرار حتى يلحق بالغرب ثم يتفوق عليه ، وحين تصبح الزيادة الإنتاجية غاية قصوى ، يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد أداة لتحقيق الهدف الأسمى ، وتخضع جميع الاعتبارات الإنسانية لتنفيذ التخطيط الشامل ، ومن الضروري أن يؤدي استهداف الزيادة الإنتاجية إلى وضع نظام إداري يتسلط على كافة جوانب الحياة ، وهنا تصبح السيطرة لكبار رجال الإدارة أي البيروقراطيين ، وكبار الفنيين المختصين في العمليات الإنتاجية ، أي التكنوقراطيين ، ويضع الإنسان نفسه ويغترب بين هؤلاء وأولئك .

وهذا يعني أن ماركيز يؤكد أن النظرية البلشفية لم تولد بعد ثورة اشتراكية ، والمجتمع السوفيتي بعيد عن أن يكون نقياً للرأسمالية وهو يساهم بشكل حاسم في وظيفة الرأسمالية ، أي التطور الصناعي للقوى المنتجة والسيطرة على الإنتاج بمعزل عن المنتجين المباشرين ، أي أن النظرية السوفيتية تعبر عما تنفيه الأيديولوجيا ، بل يقيم ماركيز مماثلة بين الطابع العام الراهن للنظام الشيوعي السوفيتي ، والروح الرأسمالية التي نسبها ماكس فيبر إلى الحضارة الرأسمالية في مرحلتها الصاعدة ، وماكس فيبر هو الفيلسوف المبشر برأسمالية الدولة الاحتكارية وبالامبريالية والنازية عامة ، باسم تحقيق العقلانية الحديثة ، وهو كذلك العدو اللدود للاشتراكية التي كان يرى فيها خطأ تاريخياً إن لم يكن جريمة تاريخية ، ولا يكفي ماركيز بالمشابهة بين النظام الرأسمالي والنظام السوفيتي في تحقيق مفهوم العقلانية التي قال بها فيبر ، بل يرى التحقيق السوفيتي أكثر تطرفاً⁽¹⁾.

فالطابع العقلاني المتشدد في الاتحاد السوفيتي لا يقف عند حدود الإنتاج فحسب ، وإنما يمتد إلى تسييس كل شيء وتوجيهه بشكل كامل ، وبالتالي فإن الجدل الماركسي - في رأي ماركيز - يفقد جدليته ، ويصبح مجرد وسيلة لتبرير النظام القائم ، واللغة تصبح ذات طابع تنويمي سحري ، تُفقد الناس روح النقد والخلق والإبداع ، وتشددهم إلى تحقيق الأهداف الإنتاجية والأهداف العامة للنظام ، والتعليم يصبح مجرد تعليم ميني ، مرتبط باحتياجات الإنتاج ، يُرسخ في الفرد أخلاق العمل ، ويُقلص وقت الفراغ ، ويحرم الفرد من الاستمتاع الحر بنفسه ، ولذلك حاول ماركيز أن يُعيد النظر ويطور ديالكتيك ماركس ، بحيث يصبح في رأيه ملائماً للعصر الراهن ، إذ أنه اعتقد بأن الشيوعية الروسية

(1) المرجع السابق ، ص 88 .

شوهت ماركس ، وذلك عندما رافقت النظام الاشتراكي السوفيتي في جميع مراحلها ، صور مختلفة من القمع والتسلط ، بحيث أصبح كل شيء أكثر كبتاً للحرية من مثيله في المجتمع الرأسمالي ، فالتجربة السوفيتية لم تستند في بناء مجتمعها الجديد - كما يرى ماركيز - على مشاركة المنتجين المباشرين في التخطيط والادارة ، ولم توضع السلطة في أيدي البروليتاريا بطريقة مباشرة بل وضعت في يد حزب واحد يحكم باسم البروليتاريا ، لا عن طريقها مباشرة (1).

ويرى ماركيز إن إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لا يقيم وحده مجتمعاً اشتراكياً، فلا بد من نقل الرقابة والسلطة إلى العمال أي إلى المنتجين المباشرين ، وهذا ما لم يحدث في الاتحاد السوفيتي ، فالسلطة متمركزة في الأعلى ، مفروضة من أعلى ، وهي سلطة بيروقراطية تسيطر على كل شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة ، وهي تفرض على المجتمع عقلانية قمعية تستوعب المجتمع كله ، توجه أفكاره وأخلاقياته في إطار الأهداف الاجتماعية والسياسية العامة التي تحددها ، وقد بلغت هذه العقلانية القمعية قمتها في المرحلة الستالينية (2).

وبذلك فإن حالة الاغتراب التي يعاني منها العامل في المجتمع الرأسمالي ، يعاني منها أيضا العامل في الاتحاد السوفيتي ، لأن العامل في الاتحاد السوفيتي تقوم بينه وبين السلطة حواجز، تتمثل في مجموعات كبيرة من المديرين والفنيين الذين يسيطرون على كل الأمور ، فيتحول هذا العامل إلى وسيلة في يد قوى أعلى منه - كما هو الحال في النظام الرأسمالي - لا إلى غاية في حد ذاته ، كما كانت تهدف نظرية ماركس الأصلية (3).

ينطلق التحليل الماركيزي للأبعاد الإنسانية الكامنة في النظرية الماركسية من خلال الاهتمام والتركيز على مقولة ماركسية تمثل محور المخطوطات هي مقولة الاغتراب Alienation ، والاضغراب عند ماركس يعني أن ناتج العمل وهو السلعة يتحكم في طبيعة النشاط الإنساني وغايته ، وعلى هذا فإن الاغتراب معناه أن وعي الإنسان يصبح ضحية لعلاقات الإنتاج المادية في المجتمع الرأسمالي، ويشير ماركيز إلى أن ماركس ، إذا كان قد أخذ نقطة بدايته من منظور مادي بحث فإن ذلك يرجع إلى الطابع المادي للمجتمع الذي كان يحلله ، والذي كان يفرض عليه مثل هذه البداية، ويستشهد في ذلك بواقعة اقتصادية

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 136 - 137 .

(2) المرجع السابق ، ص 138 .

(3) للمرجع السابق ، ص 138 .

ذكرها ماركس ، ويعترف بها الاقتصاد الكلاسيكي ذاته ، وهي أن العامل في ظل النظام الرأسمالي يصبح أكثر فقراً وبؤساً كلما زادت الثروة التي ينتجها ، ويصبح سلعة أرخص كلما زادت السلع التي ينتجها ، فالقيم المتزايدة لعالم الأشياء تسير جنباً إلى جنب مع زيادة تدهور عالم الإنسان ، وتتمثل خطورة اغتراب العمل عند ماركس في أن العامل المغترب عن ناتج عمله ، هو في الوقت نفسه مغترب عن ذاته ، لأن ماركس ينظر إلى العمل في شكله الصحيح على أنه وسيط ، يستخدمه الإنسان في تحقيق ذاته وتنمية ملكاته الإنسانية ، أما العمل المغترب فإنه يشل كل الملكات الإنسانية ويحول دون إشباعها ، فالعامل في العمل المغترب لا يؤكد ماهيته بل ينفيها ، وبذلك فإنه لا يشعر بأنه مع ذاته إلا عندما يتحرر من هذا العمل (1).

والإنسان عندما يغترب عن عمله ، وعن ناتج عمله ، وعن نفسه يغترب أيضاً عن رفاقه من البشر ، فهناك صلة جدلية بين اغتراب الإنسان عن ذاته واغترابه عن الآخرين ، وفي هذا الصدد أكد ماركس إن النتيجة المباشرة التي تترتب على اغتراب الإنسان عن ناتج عمله ، وعن نشاط حياته ، وعن وجوده النوعي هي اغتراب الإنسان عن الإنسان ، وهكذا فإن تحليل ماركس للعمل المغترب - كما يرى ماركيز - يتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية ليصل إلى مضمونها الإنساني ، فهو ينظر إلى العلاقات التي تقوم بين رأس المال والعمل ، وبين رأس المال والسلعة ، ينظر إلى هذه العلاقات جميعاً بوصفها علاقات إنسانية ، أي علاقات تنور في فلك حياة الإنسان الاجتماعية (2).

والنقطة الرئيسية التي يحاول ماركيز إبرازها في عرضه لماركس هي أن تحليل ماركس النقدي للمجتمع الطبقي ، وتحليله للمقولات الاقتصادية لم يكن مقصوداً لذاته ، إنما كان الغرض الأساسي منه هو تجاوز حالة الضياع الإنساني الشامل التي يعانيتها الأفراد في ظل المجتمع الرأسمالي ، فلقد كان هدف ماركس من وراء دراسة مقولات علم الاقتصاد البورجوازي كشف ما تتطوي عليه تلك المقولات من موضوعية زائفة من حيث أنها تتناول موضوعات مثل قوانين العرض والطلب ، تحديد القيمة والأسعار... الخ ، بوصفها قوانين ووقائع موضوعية بصرف النظر عن تأثيرها في حياة الإنسان ، وبذلك فإن ماركس حاول في دراسته لهذه المقولات أن يجردها من حيادها المريب تجاه الواقع الرأسمالي اللاإنساني (3).

(1) ماركيز (هيربرت) . العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 260 - 261 .

(2) المرجع السابق ، ص 261 .

(3) المرجع السابق ، ص 258 - 263 .

إن العامل المغترب في ظل النظام الرأسمالي يغترب حين يعجز عن الاهتداء إلى الهدف من عمله ، في ظل قوى لا شخصية مجهولة ، هي قوة رأس المال ، وتقلبات السوق ، التي قد تؤدي إلى التصرف في حصيلة عمله على نحو لا دخل لإرادته فيه ، ومثل هذا يحدث أيضاً في النظام الاشتراكي السوفيتي ، وإن اختلفت أشكال القوى التي تسبب هذا الاغتراب ، فأساس الاغتراب في هذه الحالة هو الخطة التي تشكل بدورها عاملاً لا شخصياً مجهولاً ينبغي أن يخضع له كل فرد في المجتمع الاشتراكي ، فالخطة هي نوع من التنظيم الأعلى يمارس على الجميع نوعاً من الإرهاب غير المنظور، وهي أقوى الوسائل التي يستخدمها البيروقراطيون الاقتصاديون والسياسيون في السيطرة على المجتمع ، والحيلولة دون اشتراك الأفراد مباشرة في تنظيم إنتاجهم ، وبالتالي يسهم التخطيط الشامل في زيادة سيطرة التكنولوجيا وبشكل بدوره سلاحاً من أسلحة الإرهاب والقضاء على حرية الفرد ، ويتقارب النظام الاشتراكي السوفيتي مع النظام الرأسمالي المتقدم في خلق إنسان ذي بُعد واحد ، هو البُعد الذي تحتاج إليه الخطة والذي يسهم في تحقيق المعدلات الإنتاجية المطلوبة، دون أي اعتبار لأي عامل آخر (1).

ويواصل ماركيز جهوده لإظهار الأبعاد الإنسانية في المفهوم الماركسي للاغتراب ، فيفسر مفهوم اغتراب العمل على أنه السلب الكامل للإنسانية، وسلب هذا السلب أو نفي النفي إنما يأتي مع إلغاء العمل المغترب ، ويذهب ماركيز إلى أنه إذا كانت الملكية الخاصة هي أعم شكل قد أتخذه هذا الاغتراب ، فإن تجاوز الاغتراب يكون بإلغاء هذه الملكية ، ويشير ماركيز إلى أن إلغاء الملكية الخاصة ليس غاية في ذاته ، وإنما هو وسيلة لهدف واحد هو إلغاء العمل المغترب، فليس المقصود إذن بإلغاء الملكية الخاصة ونظام التأميم هو إحلال نظام اقتصادي مكان آخر إذ لا يمكن أن يؤدي إلغاء الملكية إلى نظام إنساني جديد ، إلا إذا أصبح الأفراد الأحرار وليس المجتمع هم المسيطرون على وسائل الإنتاج المؤممة (2).

ولم يشير ماركيز - كما ترى الباحثة - إلى فشل التطبيقات الماركسية ما بعد لينين في هذا الميدان ، وهي تطبيقات دعت إليها النظرية العالمية الثالثة فيما بعد .

وإلى جانب تحليل ماركيز لمقولة الاغتراب ، والملكية الخاصة ، فإن ماركيز ينطرق إلى مقولة ماركسية أخرى هي مقولة الطبقة ، وحاول جاهداً أن يكشف في مفهوم ماركس عن إلغاء الطبقات بُعداً إنسانياً آخر، يستهدف تحقيق حرية وماهية الإنسان ، فوجود الطبقات من حيث هي واقع فعلي أمر يناقض حرية الإنسان ويحول فكرة الحرية إلى فكرة

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 138 - 139 .

(2) ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 264 - 265 .

مجردة ، ففي النظام الطبقي يكون كل فرد حراً بقدر ما تكون طبقته حرة ، ونمو فرديته مقيد بحدود طبقته ، إنه ينكشف باعتباره فرداً طبقياً ، فالطبقة في المجتمع الرأسمالي تصبح هي الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية لا الفرد ، فوجود الطبقة إذن هو سلب لحرية ووجود الفرد ، وإذا كانت الشيوعية هي إلغاء للملكية وإلغاء للطبقات فإنها تكون من هذا الجانب تحقيقاً لحرية وماهية الإنسان الفرد (1).

إلا أن ماركيز يرى أن الاتحاد السوفيتي ، عجز عن الملائمة بين النظرية والتطبيق، أي بين الأناس العقائدي النظري لسياسته ، وبين الواقع الفعلي الذي يظهر بمزيد من الوضوح يوماً بعد يوم ، وذلك عندما بقى ينظر إلى البروليتاريا على أنها طبقة واحدة ينبغي أن تتحد كلها ، بغض النظر عن أية اختلافات في المستوى الاقتصادي للقضاء على تسلط واستغلال النظام الرأسمالي ، رغم إن الواقع الفعلي يُكذب هذه النظرة العالمية إلى الطبقة العاملة ، فالواقع يشهد - كما يرى ماركيز - باندماج البروليتاريا في النظام الرأسمالي ، وتحولها إلى فئة غير ثورية تحافظ على النظام القائم (2).

بعبارة أخرى لقد أوضح ماركيز عجز النظرية الماركسية عن تحليل تلك النظم الاقتصادية الامبريالية ، وما يترتب على وجودها من تغيرات جعلت أفراد الطبقة العاملة يستشعرون بضرورة الحفاظ على ذلك الوضع الراهن من أجل البقاء على مصالحهم ، حيث نبع ذلك أصلاً من تلك الأيديولوجيا التي تبناها هذا النظام الرأسمالي، وما تقدمه من تبريرات مقنعة جعلت الطبقة العاملة تفقد دورها الثوري ، وهكذا طراً - برأي ماركيز - على فكرة التناقض بين العمال والرأسماليين تغير أساسي ، لم تعترف به العقيدة السوفيتية نظرياً (3).

ويتكرر هذا العجز في الملائمة بين النظرية والتطبيق أيضاً في سياسة الاتحاد السوفيتي مع الدول الرأسمالية ، فعلى سبيل المثال ، كان من المفروض إن الصراع بين النظامين الساندين في البلدين الكبيرين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية ، هو ذاته جزء من الديالكتيك التاريخي الذي يؤدي في نهاية الأمر ، إلى إزالة التناقض بين النظامين لصالح تقدم الإنسانية ، بحيث لا يحتفظ من النظامين إلا بما يُسهم في خلق أوضاع إنسانية أفضل ، هذا هو الأساس النظري للعقيدة السوفيتية ، والتي مازالت متمسكة به لحد الآن أو تدعي أنها متمسكة به كما يرى ماركيز .

(1) المرجع السابق ، ص 270 .

(2) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 139 .

(3) عبد المعطي (عبد الباسط) ، الاتجاه السوفيتي : قراءة نقدية في علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1985 ف ، ص 151 - 152 .

إلا أن الواقع الفعلي يثبت أن الذي يحدث هو عكس ذلك ، فالاتحاد السوفيتي يعجز عن الملائمة بين نظرية ماركس التي يدعي التمسك بها ، وبين الممارسة السياسية التي ينتهجها ، وبذلك أصبح الصراع بين النظامين السائدين في الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ، هو ذاته عامل يؤدي إلى تثبيت الأوضاع غير الإنسانية في كلا النظامين ، وبالرغم من تكيف الاتحاد السوفيتي والواقع الدولي القائم ، إلا أنه لا يعترف بهذا التكيف نظرياً ، فهو بالرغم من السياسة الخارجية التي يمارسها باعتباره دولة ، تختلف عن تلك السياسة التي كان يجب عليه ممارستها باعتباره نظاماً يطبق عقيدة معينة ، إلا أنه لازال جامداً عن مواجهة هذا الواقع نظرياً ، أنه يضطرك في كثير من الأحيان إلى الاعتراف - ولو بصورة جزئية - بهذا الواقع القائم ، أي بأن الصراع الدولي ، أصبح اليوم ليس صراعاً بين طبقتين متناقضتين يتخطى حواجز السياسة القومية ، وإنما هو إلى حد ما صراع بين دول لها مصالح موحدة (1).

ومن الجانب الآخر فإن الولايات المتحدة تستغل الصراع بينها وبين الاتحاد السوفيتي أحسن استغلال ، بحيث أصبحت تجني نفعاً من وجود هذه القوة المنافسة لها على عكس ما كان متوقفاً ، فكلما أحرز الاتحاد السوفيتي تقدماً في مجال ما ، استغلت الرأسمالية هذا التقدم في شحن قواها من أجل إحراز تقدم مناظر ، أو من أجل الاحتفاظ بتفوقها ، كما أن هذه المنافسة أفادت في استمرار اقتصاديات الحرب مدة أطول مما ينبغي بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، ومن المعروف إن الرأسمالية هي المستفيدة دائماً من توجيه الاقتصاد في خدمة الأغراض الحربية ، ويمكن القول بوجه عام إن وجود العدو هو جزء من الأسلوب الدفاعي الذي يحمي به النظام الرأسمالي نفسه ، ويحافظ به على وجوده ، وكما أفلحت الرأسمالية في تحويل التناقض بينها وبين الطبقة العاملة في الداخل لصالحها ، كذلك أفلحت في تحويل التناقض بين المعسكرين الدوليين في اتجاه تعبئة قواها الخاصة وإسكات صوت المعارضة في داخلها وتحقيق الازدهار في اقتصادها ، وهكذا يكون من الضروري لها أن تحتفظ بصورة العدو حية أمام الشعب حتى تحافظ على استغلالها له ، أي أنها تحول التناقض إلى سلاح يخدمها ويساعد على بقائها بدلاً من أن يسهم في هدمها (2).

(1) زكريا (فولاد) ، ميريث ماركيزوز . مرجع سابق ، ص 262 - 265 .

(2) دوبريه (ريجيه) ، ثورة في الثورة ، دار الأدب ، بيروت ، 1969 ، ص 86 - 103 .

وهذا يعني أن ماركيز وجد في سياسة التعايش السلمي التي ينتهجها الاتحاد السوفيتي ، خيانة في معنى من المعاني ، للأساس النظري الماركسي ، إذ إن هذه السياسة، على حد رأيه ، ما هي إلا تجنب للصراع المسلح والاكتفاء بالتنافس الاقتصادي والتكنولوجي ، الذي ينتج عنه تشابه يزداد نمواً بين النظامين فيعرفل التغيير الجذري في كليهما ، كما إن هذه السياسة - في رأي ماركيز - هي المسئولة عن عدم انتقال الاتحاد السوفيتي إلى المرحلة الثانية التي تكون فيها الشيوعية قادرة على تجاوز النمط الرأسمالي القائم في الاتحاد السوفيتي ، على حد رأيه ، كما أنها مسؤولة أيضاً عن تأجيل تفجير التناقضات، واحتدام الأزمة الشاملة في المعسكر الرأسمالي وتنمية ثورية الطبقة العاملة.

وبالإضافة إلى ذلك يرى ماركيز أن المنهج الجدلي الماركسي أصبح بطبيعته منهجاً تاريخياً ، والبعد التاريخي هنا يشمل السلبية السائدة فضلاً عن نفيها ، فالحالة الراهنة سلبية ولا يمكن أن تصبح ايجابية إلا من خلال إطلاق الامكانات الكامنة فيها ، هذا الإطلاق أو التحرير هو نفي النفي ، وهو إقامة نظام جديد للأشياء يتجاوز القديم، " فالسلبية ونفيها مرحلتان مختلفتان في العملية التاريخية نفسها ، يتحكم فيها السلوك التاريخي للإنسان . والحالة الجديدة هي حقيقة قديمة ، ولكن هذه الحقيقة لا تنشأ بصورة مطردة وآلية من الحالة الأسبق منها ، بل إنها لا يمكن أن تنطلق من عقابها إلا بعمل مستقل يقوم به الناس ، ويلغي الحالة السلبية القائمة بأسرها " (1).

ويشير ماركيز إلى أن السلبية التي يبدأ منها الجدلي الماركسي هي السلبية المميزة للوجود الإنساني في المجتمع الطبقي ، والصراعات التي تزيد من حدة هذه السلبية وتؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء عليها هي صراعات المجتمع الطبقي ، وتتضمن مقولات الجدلي الماركسي ذاتها القول بأن التحول من مرحلة ما قبل التاريخ التي يمثلها المجتمع الطبقي إلى تاريخ المجتمع اللا طبقي سيؤدي إلى تغيير بنية الحركة التاريخية بأكملها: وبالتالي فإن الجدلي الماركسي في نظر ماركيز ، يعكس في مقولاته سيطرة القوى الاقتصادية العمياء على مجرى التاريخ ، فالتحليل الجدلي الماركسي للواقع الاجتماعي إنما يكشف من خلال تناقضاته الكامنة وسلبها عن أن هذا الواقع تحكمه آليات موضوعية تمارس تأثيرها بالضرورة نفسها التي تحكم قوانين الطبيعة الفيزيائية ، ويؤكد ماركيز إن " المرء يشوه الدلالة الكاملة للنظرية الماركسية لو استدل من الضرورة المحتومة التي تحكم تطور

(1) ماركيز (هيرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 290 .

الرأسمالية ، على وجود ضرورة مماثلة في موضوع التحول إلى الاشتراكية. فعندما تنفي
الرأسمالية ، لا تعود العمليات الاجتماعية خاضعة لحكم القوانين الطبيعية العمياء" (1).

كما يشير ماركيز أيضاً إلى أن الرأسمالية قد عملت على توسيع نطاق وقدرة
العمليات العقلية إلى حد كبير ، بحيث خلقت اتجاهات من نوع آخر ساعدت على إعاقه
تأثير العمليات الضرورية التي تحدث بفعل القوانين الطبيعية التي تحدد مسار الرأسمالية ،
وبذلك نجحت الرأسمالية في إطالة عمرها ، ففي مجالات معينة استحدثت الرأسمالية
تنظيمات سياسية وإدارية واسعة النطاق ، كالتخطيط الاقتصادي مثلاً ، ويرى ماركيز
أن عملية التخطيط في النظام الرأسمالي لا تقلل من جدارة القوانين الأساسية التي اكتشفها
ماركس في هذا النظام ، وهي القوانين التي تؤدي حتماً إلى انهيار الرأسمالية ، ولكن
العملية يمكن أن تحتاج لفترة طويلة من الوحشية البربرية ، ولا يمكن تلافي حدوث مثل
هذه الوحشية إلا من خلال العمل الحر الذي تمارسه الثورة ، وأخيراً يفسر ماركيز
المقولة الماركسية التي تقول بأن الوعي الإنساني يتحدد بطريقة حتمية من خلال الوجود
الاجتماعي ، على أنها تخص فقط حياة المجتمع الطبقي الذي فيه تتحكم علاقات الإنتاج
في امكانات وحرية الإنسان ، لا لشيء إلا لأن المجتمع لا يسلك بطريقة حرة وواعية ،
ومادام الإنسان عاجزاً عن السيطرة على هذه العلاقات وتسخيرها لإشباع حاجاته
ورغباته ، فإنها تتخذ شكل الكيان الموضوعي المستقل عن إرادة الإنسان ، ولكن عندما
يتم إلغاء النظام الطبقي ويتم التحول من النظام الرأسمالي إلى النظام الاشتراكي ، وعندما
تصبح العمليات المادية تحت سيطرة الإنسان حينئذ تصبح هذه العمليات المادية عاقلة،
ويختفي الاعتماد الأعمى للوعي على الظروف الاجتماعية ، فالعقل حينما تتحكم فيه
ظروف اجتماعية عاقلة لا يصبح خاضعاً لإلذاته، وهكذا ينتهي ماركيز إلى أن النظرية
الماركسية مزاوية تماماً لأية حتمية قدرية (2).

إذا استبعدنا مسألة الحكم على ماركيز بالعداء الأيديولوجي والسياسي للاتحاد
السوفيتي والدول الاشتراكية وذلك بالاستناد إلى حقيقة قيامه بدراساته التي تبلورت في
كتاب (الماركسية السوفيتية) لصالح مراكز البحوث المتخصصة في دراسة الاتحاد
السوفيتي ، وفي جامعتي كولومبيا وهارفارد الأمريكيتين ، فإننا سنجد نقاطاً كثيرة تظهر لنا

(1) المرجع السابق ، ص 291 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 292 - 293 .

العداء المبطن والواضح أحياناً الذي يضمه ماركيز للاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية بوجه عام ، ومن أهم هذه النقاط مايلي :-

1 - لم يكن ماركيز منصفاً عندما أدان الإجراءات العملية التي اضطرت الثورة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي إلى اتخاذها ، حماية للثورة واستمراراً لها ، فقد قامت الثورة الاشتراكية الأولى ، في بلاد مختلفة اجتماعياً وصناعياً ، بلاد متعددة القوميات تخرج ممزقة من الحرب العالمية الأولى ، وتعرض منذ البداية لحرب أهلية طاحنة ، وحروب تدخل وتطويق رأسمالي عالمي يسعى إلى خنقها وهي ما تزال في المهد ، بالإضافة إلى فشل الثورات الاشتراكية في وسط أوروبا التي كانت تعول عليها الثورة السوفيتية البلشفية لبناء قاعدتها الصناعية (1).

2- إن ماركيز يتسلح بتصور مثالي خالص لما يعتقد أنه الماركسية الأصلية ، وذلك لنقد الماركسية في التطبيق السوفيتي لها ، وبناء على ذلك وجد أن التطبيق السوفيتي أدى إلى تشويه الماركسية ، ومن هنا سمح ماركيز لنفسه في عدد من مؤلفاته ، المقارنة المستمرة بين التجربة الأمريكية والتجربة السوفيتية ، وأصر على وجود أوجه شبه قوية بين النظامين ، على الرغم مما بينهما من تناقض ، وألح في محاولة إثبات إن الجنة السوفيتية ليست أرحم من الجحيم الأمريكي الرأسمالي بل أنها أفظع منها ، فهي تتضمن كل عناصر القمع والاستبداد والقمع ، والتحكم في الإنسان المعاصر ، تلك التي ينطوي عليها المجتمع الرأسمالي وهي لا تسمح حتى بأن يُمارس فيها الاستبداد في الإطار الظاهري المسموح به في المجتمع الرأسمالي الأمريكي (2).

3 - إن التطبيق السوفيتي ، بدون شك ، فيه بعض الظواهر التي تتناقض مع الأهداف الماركسية - السابقة الذكر - وعلى وجه التحديد ، الحزب الواحد المسيطر ، المندمج في جهاز الدولة المركزية ، مما يُضفي عليها سمة البيروقراطية ، ولكن هذا أمر قد يكون طبيعياً بالنسبة للمرحلة الراهنة ، فالأهداف الماركسية - كما هو معروف - تتحقق على مرحلتين ، مرحلة الاشتراكية ، ثم مرحلة الشيوعية ، من طبيعة المرحلة الأولى أن يظل جهاز الدولة القمعي ، وإن تغيرت دلالاته واختلف مضمونه الاجتماعي ، إنه يصبح سلطة للأغلبية المنتجة، سلطة للبروليتاريا، وطابعه القمعي أو الدكتاتوري هو طابع تنظيمي أساساً،

(1) منشورات وكالة لتهام نوفوستي ، فينن ولصالحا النضال التحرري ، بدون تاريخ ، ص ص 93 - 101 .

(2) جلاودي (روجيه) ، ماركسية القرن العشرين ، دار الآداب ، بيروت ، 1972 ، ص ص 181 - 183 .

تسيطر به البروليتاريا على قوانين واقعا وتحقق به التغيير الجذري لهذا الواقع ، وتواجه به مقاومة أعدائها الطبقيين ، على أنه مرحلة مؤقتة تُفضي بالضرورة إلى نفي هذه السلطة القمعية وإلغائها في المرحلة الثانية ، غير أن ماركيز يرتكب خطأ حين يطالب المرحلة الأولى من مراحل تطبيق الأهداف الماركسية ، بتطبيق الأهداف النهائية للماركسية ، ولهذا فهو يرى في قيام الدولة أي السلطة المركزية في الاتحاد السوفيتي نفيًا للاشتراكية والشيوعية وخروجاً على الماركسية ، ويستند ماركيز في هذا على بعض الظواهر فيغالي في إبرازها وإساءة تفسيرها ، وفي مقدمتها ظاهرة الحزب الواحد المسيطر وظاهرة البيروقراطية ، غير أن لينين كان يبصر دائماً بهذه الظواهر ويدعو إلى ضرورة التعجيل بالتخلص منها وانقضاء عليها ، ورأى إن أعظم الأخطار التي تواجه الاشتراكية والشيوعية هو إخضاع خطة الاقتصاد القومي للبيروقراطية إخضاعاً بعيد المدى ، وأعتبر أن أكبر عدو لهم هو البيروقراطي الشيوعي الذي يحتل مركزاً مسؤولاً في المؤسسات السوفيتية (1).

وقد أكد لينين على أن محاربة البيروقراطية ليست ممكنة إلا إذا شارك الأهالي جميعاً في إدارة البلاد ، وكانت السياسة اللينينية العملية تقوم على توسيع المشاركة والرقابة الشعبية وتنمية المبادرات العمالية ، ولهذا فبرغم الظروف الموضوعية التي فرضت وجود سلطة مركزية في البداية ، والتي فرضت الحزب الواحد ، والتي أفرزت البيروقراطية ، فإن الديمقراطية الشعبية القاعدية ، وخاصة في فترة الحروب الأهلية وحروب التدخل الأجنبي الرأسمالي كانت متحققة ، وكان هناك كذلك الوعي الموضوعي بخطر البيروقراطية ، وضرورة النضال للتخلص منها والقضاء عليها ، وبالتالي فليس هناك مبرراً قوياً لاعتبار هذا تخلياً عن الماركسية أو مجرد رد فعل سلبي لظروف موضوعية ، بل هو أقرب إلى أن يكون إدراكاً إيجابياً لهذه الظروف وسعيًا دائماً للسيطرة عليها في اتجاه تحقيق الأهداف العاجلة للثورة من إزالة آثار الحرب الأهلية وحروب التدخل الأجنبي ، وتعتجيل بإرساء القاعدة الصناعية للاشتراكية ، ومواجهة للتحدي الرأسمالي العالمي (2).

4- على الرغم من الاختلاف الواضح في موقف كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي من الحرية الجنسية ، يساوي ماركيز بين الموقفين ، على أساس أن الحرية الجنسية في كلا النظامين تخضع لنفس العقلانية التكنولوجية القمعية ، إلا أن ماركيز لم يكن منصفاً حين ساوى في موقف كلا النظامين من الحرية الجنسية ، إذ إننا نجد التعبير الجنسي في

(1) منشورات وكالة أنباء تونسي ، كارل ماركس : مؤسس الشيوعية العلمية ، بدون تاريخ ، ص من 13 - 32 .

(2) وهبة (مرك) ، محاورات فلسفية في موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، 1974 ، ص من 99 - 106 .

المجتمعات الاشتراكية على اختلافاتها الناجمة من اختلاف تقاليدنا القومية ، مرتبط بالتطور الاجتماعي العام ، فلم تعد القيود الاجتماعية والاقتصادية تشكل عقبة جديّة في طريق الحب ، ولم تعد الأسرة ، أو العلاقات الجنسية جزءاً من صفقات تجارية أو ترويجاً لبضاعة ، أو ضرورة عملية تفرضها الحاجة (1).

ولكن هذا لا يعني القول بحرية جنسية كاملة في الدول الاشتراكية ، وإنما يؤكد فقط على الفارق الشاسع الموجود بين طبيعة الأنظمة الاشتراكية والأنظمة الرأسمالية في هذه المسألة ، وإذا كان هناك نوع من التحفظ في العلاقات الجنسية في الدول الاشتراكية ، فإن هذا التحفظ يرجع إلى تخلص هذه العلاقات من قمع الحاجة وارتباطها بالحب ، فضلاً عن اتجاهها إلى التسامي لارتباطها بالأهداف التحررية والتقدمية العامة للمجتمع الاشتراكي (2).

5 - إن تحليل ماركيز للأخلاق السوفيتية في كتابه (الماركسية السوفيتية) ، يحمل معاني بالغة الخطورة في كتابه هذا وفي فلسفته عامة ، لأن ما ينتهي إليه تحليله من تفوق الأخلاق الغربية على الأخلاق السوفيتية ، يعني إن إمكانية التغيير الاجتماعي النوعي تتوافر في المجتمع الغربي أكثر مما تتوافر في المجتمع السوفيتي ، وهذا يعني تحيز ماركيز تحيزاً واضحاً لصالح المجتمع الغربي ضد المجتمع الاشتراكي السوفيتي حين قال بالتوتر والازدواج في الأخلاق الغربية ، وانعدام هذا التوتر والازدواج في الأخلاق السوفيتية ، فقد كان ماركيز يريد القول بأن الثورة السوفيتية لم تنجح في بناء إنسان جديد ، بل أنها طمست معالم الإنسان الأصلية ، وجعلت منه إنساناً آلياً ، إنسان عقول إلكترونية ، يتحرك بالتعليمات والقيم العملية المفروضة عليه من خارجه ، أما الإنسان الغربي فما يزال محتفظاً بوعيه ، مازال يعيش التوتر بين الداخل والخارج ، ولهذا فإمكانية التغيير النوعي متوافرة في المجتمع الغربي أكثر من توافرها في المجتمع السوفيتي ، ولكن يمكن تفسير هذا الازدواج والتوتر في الأخلاق الغربية بأنه رد فعل لنظام جائر ، وبيانه تعبير عن التناقض بين النظام الاجتماعي السائد وإنسانية الإنسان ، تعبير عن التناقض بين مجتمع العنف والاعتصاب والقتل ، والتميز العنصري والاستغلال ... الخ ، وبين القيم الإنسانية التقليدية مثل الأمانة والشجاعة والصدق وحرية الاختيار والكرامة ... الخ (3).

(1) بالميه (ج-م) ، ويلهلم رايش ، النظرية الفرويدية الماركسية ، ترجمة سناء نجوم ، دار القدس ، 1974 ، ف ، ص ص 81 - 103 .

(2) أمين العالم (محمود) ، مرجع سابق ، ص ص 143 - 144 .

(3) المرجع السابق ، ص ص 116 - 118 .

ويمكن بنفس الطريقة تفسير عدم الازدواج والتوتر في الأخلاق السوفيتية بأنه نوع من التوافق بين التنظيم الاجتماعي والقيم الإنسانية للفرد ، فإذا كانت مفروضة من الخارج - برأي ماركيز - فهي أيضا متبطنة في الفرد ، لأنها هي نفسها القيم الإنسانية ، وبهذا يتحقق هدف أساسي من أهداف الاشتراكية ، وهو القضاء على التناقض بين الفرد ومجتمعه ، حيث يصبح المجتمع كله تعبيراً عن مصالحه ، وتحقيقاً لإنسانيته وعندئذ لا تبقى هناك ضرورة للتوتر والازدواجية في الأخلاق (1).

ولكن هذا لا يعني زوال التناقض نهائياً بين الفرد والمجتمع في الاتحاد السوفيتي، فهذا التناقض موجود بلا شك ، إلا أنه ذو طبيعة مختلفة تماماً عن طبيعته في المجتمع الرأسمالي ، إنه ناشئ عن قيود اجتماعية تحد من الحرية الكاملة للفرد ، وإن ثمة مصالح عامة تفرض على الإرادة الفردية مصالحها وأهدافها ، ومن الطبيعي أن يعاني الفرد السوفيتي من هذا النوع من القهر ، خاصة وإن الاتحاد السوفيتي مازال في مرحلة التحول من الاشتراكية إلى الشيوعية ، ولم يتحقق له بعد بناء الشيوعية التي يتم فيها توفير التحرر الكامل للفرد (2).

6- يكاد ماركيز يكشف عن العداء الصريح للنظام السوفيتي ، حين يفسر سياسة التعايش السلمي التي ينتهجها ، بإنها خدمة للنظام الرأسمالي العالمي ، وإذا كان من غير الممكن نفي أي نفع للنظام الرأسمالي العالمي من سياسة التعايش السلمي ، إلا أن هناك تساؤل يفرض نفسه وهو : ألا يمكن تفسير سياسة التعايش السلمي التي ينتهجها الاتحاد السوفيتي ، على إنها تحويل للصراع من المجال العسكري البحت إلى المجال السياسي والاقتصادي والفكري، بعد التطور الرهيب في مجال التسلح ، وإنها ليست سياسة سكونية كما يرى ماركيز ؟ ألا يمكن تفسير سياسة التعايش السلمي، بإنها محاولة من جانب الاتحاد السوفيتي لتحقيق هدف مبدئي من الأهداف الاشتراكية ، وهو السلام العالمي، وفتح المجال أمام عامل التناقض الداخلي ، ليلعب دوره في تحويل الأنظمة الرأسمالية إلى الاشتراكية تدريجياً ، بدلاً من مواجهة عسكرية قد تؤدي إلى فناء البشرية (3) ؟

(1) المرجع السابق ، ص 116 - 118 .

(2) لينين (فلاديمير) ، حول الديمقراطية الاشتراكية السوفيتية ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ، ص 15 - 25 .

(3) لينين (فلاديمير) ، تقرير عن السلام ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ، ص 13 .

والخلاصة إن ماركيزوز في نقده للحضارة الصناعية رسم صورة قائمة لمجتمع يخلو من النقد ، والحرية ، والعدالة ، والجمال ، والأمل ، بعبارة أخرى مجتمع انتهى فيه الإنسان، ومع ذلك فإننا نعتقد بأن هذا النقد برغم أنه كان موجهاً إلى المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي معاً، إلا أنه كان في صالح النظام الرأسمالي، ويخدم ولو بصورة غير مباشرة مصالح هذا النظام ويمكن لنا أن نبرهن على هذه الفكرة من خلال النقاط الآتية :-

1 - إن ماركيزوز إذ يتحدث عن المجتمع الصناعي في مجمله دون النظر إلى تكوينه الاجتماعي كمجتمع ديمقراطي أو شمولي أو اشتراكي ، إنما يقوم بعملية خلط للأوراق وتزييف الحقائق ، فنظريته النقدية تنتقد هذا المجتمع الصناعي بصرف النظر عن هويته أو طبيعته (1).

ولا يمكن أن ننكر أهمية بعض الآراء النقدية التي وجهها ماركيزوز إلى المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي ، وخاصة نقده لأحادية البعد في المجتمع الرأسمالي ، وملاحظته حول طبيعة القمع المعاصر، واندماج القوى الذاتية داخل المجتمعات الرأسمالية ، إلا أنه بمساواته الظالمة بين المجتمعين إنما يلغي كافة الفوارق والاختلافات بين النظامين ، ولعل هذا الموقف جعل نقاد ماركيزوز يتهمونه بالانحياز إلى صف النظام الرأسمالي ، فهو على حد تعبير د . فؤاد زكريا : يحاول أن يثبت إن اللجنة السوفيتية ليست أسعد من الجحيم الأمريكي الرأسمالي (2).

2 - مثلما ساوى ماركيزوز بين النظامين الرأسمالي الأمريكي ، والنظام الماركسي السوفيتي، كذلك يساوى بين نظام الرأسمالية الأمريكية وبين الأنظمة الرأسمالية الأخرى ، فهو يتخذ من نظام الرأسمالية الأمريكية نموذجاً لتحليل كافة الأنظمة الرأسمالية الأخرى دون أن يضع في اعتباره الفوارق الملحوظة في وضع الطبقة العاملة من حيث درجة التمتع بالرفاهية في كل من الولايات المتحدة الأمريكية ، وسائر الدول الأوروبية الأخرى ، وبالإضافة إلى ذلك فإن ماركيزوز يتجاهل الطبيعة غير المستقرة للأوضاع في العالم الرأسمالي ، مفترضاً إن المستويات الاقتصادية العالية ستظل سمة دائمة في حياة الأنظمة الرأسمالية الأكثر تقدماً، وهو بذلك يُضفي صفات الاستقرار والتماسك على مجتمعات قد تكون في واقع الأمر غير ذلك، وهو بهذا إنما يفتح باباً لليأس ويغلق باب الأمل تجاه إمكانية تغيير تلك المجتمعات (3).

(1) مجاهد عبدالمعزم (مجاهد) ، جنل الجمال والاعتراف ، مكتبة الأجنو المصرية ، 1986 ف ، ص 109 .

(2) زكريا (فؤاد) ، هيربرت ماركيزوز ، مرجع سابق ، ص 56 .

(3) باتالوف (انوارد) ، فلسفة التمرد ، مرجع سابق ، ص 150 .

3 - تبدو الصورة التي رسمها ماركيزوز للمجتمع الرأسمالي الأمريكي ، رغم أنه يعتبر نفسه ناقداً لهذا المجتمع، وكأنها دعاية لصالح هذا المجتمع، فالمجتمع الأمريكي على نحو ما يصفه ماركيزوز ، مجتمع وفرة تنال فيه أدنى الطبقات نصيبها من هذه الوفرة ، مجتمع بلا فقر ، بلا معاناة ، يحقق جميع حاجات ورغبات أفراده ، سواء كانت تلك الحاجات حقيقية أم زائفة ، المهم أنه مجتمع يرضي كل الرغبات ، وبالطبع فإن مثل هذا المجتمع لن يتمرد عليه سوى هؤلاء المترفين الذين أصابهم الضجر من كثرة الرفاهية (1).

المبحث السادس : الخيال واليوتوبيا* عند ماركيزوز

بعد رحلة طويلة من التأمل قضاها ماركيزوز مع تفسيراته الخاصة لهيجل وماركس وفرويد جاءت مرحلة هامة من مراحل تطور فكر ماركيزوز ، حيث نجده يبذل جهداً كبيراً لبناء يوتوبيا خاصة به ، وربما كان ماركيزوز متأثراً في تفكيره اليوتوبي بمعركة فكرية قديمة احتدمت بين لوكاش وبلوخ ، كان لوكاش في هذه المعركة إلى جانب النظرة العلمية المادية ، وكان بلوخ يتخطى هذه النظرة العلمية المادية إلى ما يسميه باليوتوبيا (2).

وأهم ما يتصف به تفكير ماركيزوز في هذه المرحلة تأكيده على أن الحديث عن الحضارة الجديدة لم يعد من قبيل التفكير اليوتوبي ، الذي يتعلق بمشروعات اجتماعية يستحيل تحقيقها موضوعياً ، بل إن الظروف الحالية في عالم اليوم ، تجعل التفكير في عالم الغد خارجاً عن نطاق الأحلام ، وتجعله أكثر واقعية من أي تفكير يقتصر على حدود المجتمع القائم ، فتضع بهذا حداً لليوتوبيا (3).

إننا نجد تأثير الفكر اليوتوبي واضحاً في فلسفة ماركيزوز النقدية ، ذلك لأن الموضوع الرئيسي لهذه الفلسفة ، كان التركيز على وجود امكانيات يوتوبية في القوى العلمية والتكنولوجية للرأسمالية والاشتراكية المتقدمة ، هذه الامكانيات يمكن أن تتحقق عن طريق استخدام عقلائي سليم ، وعلى نطاق عالمي ، فتيسر الوصول إلى مجتمع ينتهي فيه الفقر واليأس إلى الأبد .

(1) ووديس (جاك) ، مرجع سابق ، ص 291 .

* اليوتوبيا

يستخدم ماركيزوز مفهوم اليوتوبيا بطريقة لا تخلو من الغموض والالتباس ، فاليوتوبيا في كتابات ماركيزوز أحياناً ما تشير إلى معنى الرغبات أو السلب لما هو قائم مع التطلع إلى خلق حضارة ذات معالم جديدة ، وهذا المعنى يختلف عن المعنى التقليدي لليوتوبيا ، من حيث أن ماركيزوز لا يقصد باليوتوبيا هنا الامكان أو المستحيل ، وإنما إمكانية قابلة للتحقق . (حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 143) .

(2) أمين العالم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 45 .

(3) زكريا (فؤاد) ، ميريت ماركيزوز ، مرجع سابق ، ص 270 .

حاول ماركيز أن يمنح لمفهومه عن السلب أو النفي دلالات إيجابية ، فالسلب لديه سلب عدمي يرفض ما هو قائم دون أن يطرح البديل ، وأدرك ماركيز ذلك عندما سعى إلى أن يُضفي على نظريته النقدية بُعداً مستقبلياً، فيشير إلى إن مفاهيم النظرية النقدية مفاهيم بناءة لا تتضمن الواقع المعطى فحسب، بل تتضمن في الوقت نفسه إلغاءه والواقع الجديد الذي يأتي بعده ، وهذا الطابع المستقبلي للنظرية النقدية يظهر بوضوح من خلال اهتمام ماركيز بالدور النقدي للخيال، وقوله بإمكان تحقق اليوتوبيا أو نهاية اليوتوبيا (1).

لقد اهتم ماركيز في نظريته النقدية اهتماماً بالغاً بمقولة الخيال ، فهي لا تشغل في نظريته دوراً معرفياً فحسب ، بل دوراً سياسياً وأيديولوجياً ، فالخيال لدى ماركيز يأخذ بأيدينا خارج حدود الواقع القائم ، ويمثل رمز المنطقة المحرمة والمحصنة التي لم يستطع مبدأ الواقع انتهاك حرمانها ، ويرى ماركيز إن الخيال قادر على خلق عالم مثالي حر يتجاوز الواقع الإنساني المتناحر، فالتخيل يستهدف إعادة التوازن بين العقل واللذة ، بين الفرد والكل ، وإذا كان هذا التناغم يتحول بفعل مبدأ الواقع القائم إلى مجال اليوتوبيا، فإن التخيل يلجُ على أنه ينبغي ويمكن أن يتحول إلى واقع (2).

إن أهم ما يميز فكر ماركيز منذ صدور كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) ، هو الجهد المبذول وراء تحقيق يوتوبياه التي كان قد رسم معالم لها في كتابه (ايروس والحضارة) ، وذهب ماركيز إلى أن مشكلة المجتمع الصناعي المتقدم يمكن حلها فقط عن طريق إلغاء العمل المغترب ، أي إلغاء العمل الإضافي الذي يؤدي إلى القمع الإضافي أو فائض القمع* ، والذي يجعل الفرد والمجتمع ينتجان وسائل عبوديتهما عبر الحاجات الزائفة للمجتمع الصناعي المتقدم ، وبدأ ماركيز يتحدث عن اليوتوبيا التي تتلخص في أن الحضارة القمعية القائمة على مبدأ العائد والقيمة الإضافية Surplus Value والقمع الإضافي Surplus Repression ، القائمين على العمل الإضافي Surplus Labor ، أنتجت الشروط المادية والثقافية لنفيها من أجل بناء حضارة جديدة لا قمعية ، حضارة سعيدة ذات بُعد جمالي ايروسي (3).

(1) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، من ص 140 - 141 .

(2) المرجع السابق ، من ص 141 - 142 .

* فائض القمع

هو المصطلح الذي عبر به ماركيز عن العملية التي تمارس على جسم الإنسان العامل في الحضارة الصناعية المعاصرة ، ويقترح بديلاً عن هذا القمع الزائد عن اللزوم ما يسموه بالقمع أو انشامي الحر .

(3) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 172 .

وعلى الرغم من إن ماركيزو ظل يصر على إنتمائه إلى الماركسية ، إلا أنه عندما أراد وضع يوتوبياه ، لم يجد وسيلة أفضل من أن يعيد النظر في مفاهيم الضرورة والحرية والسعادة ، بشكل خرج بها عن معانيها الماركسية إلى حد كبير ، فلم يراع ماركيزو أن الحرية والسعادة محكومتان بالضرورة ، حيث أعطى للحرية والسعادة مجالاً أكبر بكثير مما تحتمله الضرورة ، ناسياً إن هذا لا يمكن تحقيقه في عالم الواقع ، ولم يستطع ماركيزو أن يجد في المجتمع الصناعي المتقدم نفعياً أفضل من فكرتي السعادة والحرية ، وقد ارتكز ماركيزو على معنى عام للحرية فحواه إن الحرية تعني قدرة الإنسان الفرد على أن يسلك من تلقاء نفسه ، دون أن يقع عليه أي ضغط خارجي ، ولكن أول ما يلاحظ على هذا المعنى أنه سلبي تماماً : فالحرية فيه تعني التخلص من أي تنظيم أو تخطيط اجتماعي ، أي حرية مطلقة (1).

وإذا كان هذا المعنى للحرية يصدق على العلاقات الفردية كالعلاقة بين شخص وآخر ، حيث يمكن أن أقول بأنني أكون حراً إذا لم أخضع لرغبات الآخر رغماً عني ، إلا أن هذا المعنى لا يصدق إذا انتقلنا إلى علاقة اجتماعية أوسع نطاقاً ، إذ إننا نجد أن من المحال تحقيق سلوك تلقائي لكل فرد ، فلا بد من الالتزام بقواعد ونظم اجتماعية تسيّر الأمور كما ينبغي في الجماعة التي ينتمي إليها الفرد ، لا بد للفرد أن يشارك في تحقيق المصلحة العامة ، إن فهذا المعنى العام للحرية لا يصلح ، لأنه سلبي لا يشجع الفرد على القيام بأعمال تنفع المجتمع (2).

لقد أكد ماركيزو على إن شخصية الإنسان تتضاءل في مجتمع يسوده تقسيم دقيق للعمل ، ذلك لأن الإنسان في مثل هذا المجتمع لا يهتدي إلى ذاته الباطنة ، وإنما يضيع وسط الآخرين ، ويظن ماركيزو إن شخصية الإنسان تزداد تأكيداً لذاتها كلما كانت مستقلة عما حولها ، إلا أنه لا يمكن أن نجعل من الاكتفاء الذاتي والاستغناء عن المجتمع معياراً يقاس به عمق شخصية الفرد ، فلا شك في أن تجانس الفرد مع المجتمع يؤدي إلى توسيع نطاق شخصيته وتعميقها ، نظراً لازدياد قدرته على تحقيق حاجات وتطلعات لا يستطيع تحقيقها بمفرده ، فمبدأ التعاون في حد ذاته ليس عاملاً من عوامل القضاء على عنصر العمق في الإنسان بل هو عنصر من عناصر ارتفاعه (3).

(1) المرجع السابق ، ص 173 .

(2) زكريا (نواد) ، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي ، مركز كتب الشرق الأوسط ، 1957 ف ، ص 137 .

(3) المرجع السابق ، ص ص 158 - 159 .

إن الماركسية لم تغفل الجانب النفسي للفرد ، ولا اهتمت فقط بالشروط المادية والاقتصادية لتحقيق الحرية الإنسانية عامة كما يرى ماركيز ، بل اهتمت الماركسية بالفرد وبالذاتية الإنسانية ، ولا يظهر ذلك فقط في مخطوطات ماركس الشاب كما أدعى ماركيز ، بل يظهر أيضا في كتابات ماركس وانجلز عموماً ، فدراسة ماركس وانجلز توضح أنهما لم يجعلا من الإنسان الفرد مجرد علاقات إنتاج كما رأى ماركيز ، حيث كان الهدف الأول للماركسية هو تحرير الفرد الإنساني ، وقد عبر ماركس عن هذه الحقيقة أصدق تعبير عندما قال " إن التاريخ الإجتماعي للناس ، ليس أبداً ، إلا تاريخ تطورهم الفردي " (1).

وعند انجلز وخاصة في كتابه (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) نجد دراسة محددة للتطور الجنسي للإنسان في ارتباطه بتطوره الاجتماعي ، وتابع في هذا الكتاب تطور نظام العائلة والقيم الجنسية غير الاجتماعية المختلفة وحدد معالم نضج العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة بزوال العلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة على الاستغلال ، ولم يخلص من هذه الدراسة إلى ضرورة التخلص من نظام الأسرة في المجتمع اللاتبي ، وإنما قال فقط بتغيير مضمونها الناجم عن تغير المضمون الإنساني للنظام الاجتماعي الجديد ، وتفتح الشخصية الإنسانية على أساس من المساواة والحرية والعلاقات الجنسية الحقيقية (2).

وإذا كان كتاب (الإنسان ذو البعد الواحد) تطبعه روح متشائمة ، فإن ماركيز لم يستطع بعد الأحداث التي شهدتها أمريكا وأوروبا أن يحافظ على نزعة التشاؤمية ، وذلك عندما اندلعت انتفاضات الشباب والطلبة وانتشرت حركات التحرير في البلدان النامية ، ولاحظ ماركيز إن التناقضات والصعوبات الاقتصادية التي تعترض الدول الرأسمالية قد تفاقمت ، حيث أخذت تتبلور في شكل أزمات مالية وفي شكل تضخم ناتج عن تقلص الاستغلال الاستعماري مع يقظة شعوب العالم الثالث ، هذه العوامل دفعت ماركيز إلى التفاؤل نوعاً ما ، فقد بدأ ماركيز يتحدث عن بارقة أمل - كما أشرنا سابقاً - تتمثل في حركات الشباب والطلبة والمتقنين وحركات التحرير في بلدان العالم الثالث وانتفاضات الزنوج ، هذه البارقة من الأمل هي التي من المحتمل أن تكون المحرصة الأولى لتحطيم نظام مبدأ العائد ، وتأسيس مجتمع جديد بقيم جديدة ، وحساسية جديدة وعقلانية جديدة (3).

(1) لين العالم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 145 .

(2) انجلز (فريدريك) ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، دار التقدم ، موسكو ، بدون تاريخ ، ص 106 - 107 .

(3) نادي أحمد (نيس) ، الإنسان المعاصر عند ماركيز ، مرجع السابق ، ص 173 .

ويشير ماركيز إلى أن الاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية التي يكون من صالحها بقاء الوضع القائم دون تغيير تستخدم مفهوم اليوتوبيا لوصف أي محاولة لنقد أو تجاوز الوضع القائم باعتبارها محاولة غير واقعية ، وبهذا المعنى فإن اليوتوبيا هي ما تحول دون ظهوره المجتمعات القائمة ، ويرفض ماركيز هذا المعنى لليوتوبيا لأنه يهدف إلى إعاقة الامكانيات ويقمع الطموح البشري ، وفي مقابل ذلك يرى ماركيز أن اليوتوبيا ليست في حقيقة الأمر امكانية مستحيلة ، بل هي امكانية تاريخية وإنسانية ، ويذهب ماركيز إلى " أن أي شكل للعالم المتجسد من الحياة الإنسانية وأي تحول للبنية التقنية والطبيعية أصبح اليوم أمراً ممكناً . وأساس هذه الامكانية هو أساس تاريخي . فاليوم لدينا القدرة على تحويل العالم إلى جحيم ، وقد تقدمنا على الطريق لفعل ذلك . إلا أننا نمتلك أيضاً القدرة على تحويله إلى ما هو عكس الجحيم " (1) ، أي تحويل عالمنا إلى جنة ، ويتم الوصول إلى هذه المرحلة عندما يكون الإنتاج المادي قد تمكن من تلبية كل الحاجات الحيوية بزمن يسير من العمل ، وينتهي ماركيز من هذه الآراء المتناقضة والمعبرة عن إيمان عميق بقدرة الإنسان على صنع الجنة ، إلى القول بأن نهاية اليوتوبيا أصبحت أمراً ممكناً ، ويعني ماركيز بذلك أن ما تطرحه قوى الثورة المضادة على أنه يوتوبيا أو نوع من الوهم هو في الحقيقة امكانية واقعية وقابلة للتحقق .

وحتى نستطيع فهم معنى اليوتوبيا عند ماركيز فعلياً أن نحيط أنفسنا علماً بتصوره الجديد عن الإنسان والعقلانية الجديدة والحساسية الجديدة والأخلاقية الجديدة ، أي لا يمكن فهم معنى اليوتوبيا عند ماركيز إلا من خلال نظريته عن الحضارة الايروسية ، حضارة الارتواء أو الحضارة اللاقمعية (2) .

إلا إننا إذا درسنا موقف ماركيز اليوتوبي في ضوء اعترافه بالانتساب إلى الماركسية ، سنجد أنه عندما حاول أن يرسم معالم حضارة جديدة تخلو من القمع السياسي والجنسي وتسودها قيم الحرية والسعادة والجمال ، ويصبح الإنسان سيداً لنفسه ، لم يراع أي معايير واقعية أو تاريخية تؤكد امكان وجود مثل هذه الحضارة ، وحتى إذا كان ماركيز يستطيع أن يبرهن على استحالة وجود قوانين تحكم الظاهرة الاجتماعية ، فإنه لا يستطيع أن يتجاهل التاريخ ، وأي مشروع للتغيير الاجتماعي - مهما كانت قطيعته مع ما هو قائم -

(1) Marcuse : Five lectures : Psychoanalysis, Politics and utopia , Beacon Press , Boston , 1971 , P.62 .

(نقلاً عن حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص من 143 - 144)

(2) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيرث ماركيز ، مرجع سابق ، ص 174 .

فإنه لا بد وأن يستمد بعض تصوراته عن التجربة الإنسانية السابقة ، ومن بعض المعطيات القائمة ، وإلا كان مشروعاً وهمياً وخيالياً محضاً ، وقد رفض ماركس وانجلز المشروعات اليوتوبية التي تقفز فوق قوانين التاريخ، وتطلق بعيداً عن أرض الإنسان، فالثورة الاشتراكية لا تقوم على مخططات مثالية ويوتوبيا مقررة سلفاً ، وإنما من خلال التحليل الجدلي للواقع القائم والسعي إلى تغييره (1) ، أما نزعة ماركيزو الجمالية الحاملة والمتفائلة ، فإنها تتحول في نهاية المطاف إلى ضرب من اليوتوبيا المستحيلة التي رفضها ماركيزو نفسه.

فالعالم الجديد الذي تصوره ماركيزو عالم خيالي ، والتصور الذي قدمه ماركيزو عن نمط الحياة فيه تصور يوتوبي ، ذلك لأن عالم الإنسان من غير الممكن أبداً أن يكون عالم حرية وجمال و سلام بصورة مطلقة ، فحتى لو زالت جميع الصراعات السياسية والطبقية وساد السلام الاجتماعي والعالمي ، فستظل حياة الإنسان مع ذلك مشوبة بالتناقضات والتوترات باستمرار.

إن الصورة التي رسمها ماركيزو لعالم المستقبل مثالية خالصة تحصر الطبيعة الإنسانية في البعد الجنسي الشبقي ، فمبدأ سيادة الجنس في المجتمع الجديد هو مبدأ خداع، ذلك لأن المجتمع الذي لا يعود فيه أي عائق يقف في وجه رغبات الأيروس لا يمكن أن يوصف بأنه مجتمع سعيد ، وحتى لو أصبحت القيم الاجتماعية كلها تشجع على الاستمتاع التام بالقوى الحيوية للإنسان متمثلة أساساً بالجنس ، فلا يمكن أن يترتب على ذلك تحقيق سعادة مؤكدة لأفراد مثل هذا المجتمع ، ذلك لأن طغيان الجنس يمكن أن يؤدي إلى التعاسة والقبح مثلما يؤدي إلى الرضا والجمال ، ولا بد لضمان تحقيق نتيجة ايجابية في انطلاقة الجنس هذه ، من أن يفرض نوع من التنظيم في العلاقات الجنسية بين الأفراد، أي ما يسميه ماركيزو بالكبت ، وهو ما يريد استئصاله من المجتمع الجديد (2).

إلا إن التحرر من الكبت سيقرب عليه في المدى البعيد تضالول لأهمية الجنس في حياة الإنسان لا زيادتها ، أما أولئك الشباب الذين نراهم اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية مغرقين في مظاهر الجنس المختلفة ، إنما يتعمدون مخالفة قواعد المجتمع الموجودة لأنه يحد من نزوعهم هذا ، ولو كانوا يعيشون في مجتمع يسير على نفس مبادئهم، لكان دور الجنس في حياتهم المتحررة أضيق نطاقاً بكثير ، ويكفي أن يتذكر الإنسان إن الاستمتاع بشتى مظاهر الجنس لا يمكن أن يكون عملاً يتفرغ له الإنسان ، أو يشغل الجانب

(1) ماركس وانجلز ، الأيديولوجيا الألمانية ، مرجع سابق ، ص 44 .

(2) زكريا (فواد) ، هيرت ماركيزو ، مرجع سابق ، ص 278 .

الأكبر من وقته ، فهو يخضع لمبدأ الإشباع ، وذلك بحكم الضرورة البيولوجية والنفسية ذاتها ، بغض النظر عن أية تحريمات أو تعقيدات اجتماعية (1).

إن صورة الحياة الجديدة التي يدعو إليها ماركيز قد تكون في حقيقتها أسوأ بكثير مما تبدو عليه لأول وهلة ، فهو يتصور إن انقياد الإنسان لـرغباته يؤدي إلى تحقيق سعادته، ولكن هذا التصور لا يتضمن تحليلاً متعمقاً للرغبة ، وكشفاً للتناقض الكامن فيها، ويمكن القول هو إن الرغبة تتطوي في جانب من جوانبها ، على اتجاه استبعاد الآخرين ، لكي يكونوا مجرد وسيلة لتحقيق رغبات الذات ، ومثل هذا الاتجاه لا يساعد مطلقاً على قيام مجتمع متحرر، إذا استسلم له أفراد هذا المجتمع ، ومن هنا فلا مفر من فرض نوع من الكبت - في حدود معينة - على الرغبات ، حتى في أشد المجتمعات انطلاقاً وتحرراً (2).

ووجد ماركيز إن البديل التاريخي Historical alternative لمجتمع القهر المعاصر، هو مجتمع يتم فيه استغلال ذكي للمصادر الطبيعية والبشرية ، ويتم فيه تلبية الحاجات الحيوية للإنسان ، ولا يُبذل في هذا المجتمع إلا الحد الأدنى من الجهد ، بحيث يكون هناك وقت فراغ ، بالإضافة إلى تهدئة الصراع من أجل الوجود ، فالمجتمع المرغوب فيه بالنسبة لماركيز هو (3):-

1- المجتمع الذي يخلو من سيطرة الإنسان على الإنسان بصورة مباشرة أو عن طريق المؤسسات ، أي المجتمع الذي يخلو من أي قهر إضافي .

2- المجتمع الذي ينجح في تهدئة الصراع من أجل الوجود ، والذي ينجح في رفع استخدام العلم والتكنولوجيا إلى الحد الأعلى ، وخفض الجهد الإنساني المبذول في العملية الانتاجية إلى الحد الأدنى.

3 - المجتمع القادر على تطوير نوع جديد من البشر، يكونون قادرين على تحقيق الحد الأعلى من المتعة من خلال الامكانيات المتاحة لهم، وذلك من أجل إثراء العقلانية والسعادة.

ويركز ماركيز على أهمية الاستمتاع بالوقت الحر أو وقت الفراغ في المجتمع الجديد المتحرر، فإذا كان المجتمع القمعي الحالي يجعل الإنسان يقضي معظم وقته في العمل لخدمة أغراضه الاستهلاكية الخاصة ، ولنشر القيم التي تدعم النظام القائم ، فإن مجتمع المستقبل يجعل لهذا الوقت أهمية قصوى ، نظراً إلى قلة الوقت الذي سيقضيه الإنسان في

(1) محمود (مصطفى) ، الماركسية والإسلام ، دار المعارف ، مصر ، 1975 ، ف ، ص ص 48 - 52 .

(2) زكريا (نولا) ، هــرت ماركيز . مرجع سابق ، ص 278 .

(3) هادي أحمد (فيس) ، الإنسان المعاصر عند هــرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص ص 178 - 179 .

عمله ، ففي وقت الفراغ تتاح للإنسان فرصة حقيقية لكي يستعيد ذاته ، ويحقق التوافق مع نفسه ومع الآخرين ، وتتاح له فرصة الاستمتاع بالقيم الجمالية ، التي هي - في نظر ماركيز - الشرط الأساسي لاكتمال شخصية الإنسان ، كما يُبدي ماركيز اهتماماً خاصاً بالحاجة إلى إنفراد الفرد بتقرير مصيره ، واختيار من يختلط بهم ، ولذلك كان يتصور مجتمع المستقبل على أنه مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص الأحرار ، يعيشون في مدن خلت من قبح التصنيع الرأسمالي ، يُستعان فيها بالتكنولوجيا ، وبالقدرات الجمالية لدى الإنسان ، من أجل تغيير العالم بحيث يصبح ملائماً لحياة قائمة على السعادة والحرية الحقيقية التي لا تُشترى ولا تُمنح لقاء ربح⁽¹⁾.

وبالتالي فإن مجتمع المستقبل - عند ماركيز - يصبح فيه العمل لهواً ، وتسوده حاجات مختلفة تماماً عن حاجات مجتمع القهر المعاصر ، تسوده الحاجة إلى السلام والهدوء والجمال والسعادة والحرية ، وفي هذا النمط من الحياة تتم مراعاة مطالب الإنسان الحقيقية ، وأهم هذه المطالب الحاجة إلى السلام ، التي تعني القضاء على روح التخريب السائدة في المجتمع المعاصر ، وهي الروح التي تتمثل في الاستعداد الدائم للحرب والعدوان وفي الاستخفاف بالحياة البشرية، إن مجتمع المستقبل - عند ماركيز - هو مجتمع الحرية الذي ينجح في تهدئة الصراع من أجل الوجود ويزيل القمع الإضافي، ويظهر فيه نوع جديد للإنسان ، كل ما يهدف إليه هو الحب واللهم والتأمل الروحي ، كما إن هذا الإنسان سوف يكون مسلحاً بالتكنولوجيا المتطورة ، وسيعمل تحت راية ايروس، وسيملك القدرة على حل جميع المشاكل التي ستواجه العالم ، هذه القيم الجديدة لمجتمع ماركيز الحر تدور كلها حول محور واحد هو المحور الجمالي ، فالسلام والحرية والحب والهدوء والانسجام ، كل هذه وسائل لتحقيق المتعة الحقيقية للإنسان⁽²⁾.

ولكن ليس صحيحاً أن روح المسالمة التي تكون فيها النفس راضية ، هي الحالة المثلى لإنسان المستقبل ، فكل مجتمع مهما بلغ في مراحل الرقي والتقدم فإنه سيبقى في حاجة إلى الكفاح والعمل الجاد والابتكار، وتلك كلها نشاطات لا يمكن القيام بها في مجتمع مثله الأعلى الحياة المسالمة ، بل إن وجود قدر - ولو قليل - من العدوانية يساعد الإنسان على الارتقاء بذاته وتجاوزها ، وذلك عندما يتسامى بعدوانيته الغريزية ويوجهها

(1) للرجع السابق ، ص 179 .

(2) للرجع السابق ، ص 180 .

في اتجاهات ايجابية بناءة ، كما أن كل صور الحياة المكافحة سواء أكان ذلك كفاحاً ضد الطبيعة أم كان كفاحاً في سبيل بلوغ مستويات أعلى للحياة ، لا تتمشى مع مبدأ ماركيز في تهدئة النزعة العدوانية وسيادة الحياة الراضية ، ولذلك فإن دعوته لا تشكل أي إغراء للإنسان المتطلع إلى الكفاح في سبيل حياة أفضل ، وخاصة في تلك المناطق من العالم التي لا يزال فيها أمام الإنسان شوط طويل حتى يتحرر من عجزه أمام قوى الطبيعة ، ومن استغلال الآخرين ، فهل يريد ماركيز من إنسان المستقبل أن يقف هادئاً مطمئناً مسالماً ، ويركز حياته في الاستمتاع بالجنس والفن والجمال ؟ إلا يمكن أن يؤدي ذلك إلى خنق كل طموح لدى الإنسان ؟ إن تصور ماركيز لن يكون له معنى إلا حين ينتهي كل طموح لدى الإنسان ، ولو أتى على الإنسان يوم تصور فيه إن حياته بلغت غايتها وأنه لم يعد يحتاج إلا إلى الاستمتاع بما أنجزه من قبل ، لكان معنى ذلك إن انهيار هذه الحياة أصبح وشيكاً ، وبذلك فإن ماركيز لا يقدم لنا نظرية ثورية يمكن أن تتخذ أساساً لممارسة عملية ، بل إنه يقدم فقط تحرراً على مستوى الفكر وحده ، في المجال الفني والجنسي والجمالي ، ومن الواضح إن اختياره لهذه المجالات بالذات دليل على يأسه من تغيير المجتمع القائم ، لأن العالم الجنسي والفني والجمالي ، مجرد عالم يوتوبي بينه وبين عالم الثورة الواقعية هوة كبيرة ، ومن هنا يمكن القول إن فلسفة ماركيز كانت بديلاً مثالياً عن الفعل الثوري المادي ، وتعويضاً وجدانياً وفكرياً عن عجز أو رفض سلبي ، وهي لا تساعد أبداً في إحداث ثورة حقيقية واقعية (1).

المبحث السابع : موقف ماركيز من البلدان النامية ومشكلة الشرق الأوسط

قبل أن ننهي من هذا الفصل ، علينا أن نعرف شيئاً عن وضع الإنسان المعاصر في دول المعسكر الثالث بالنسبة لماركيز ، وذلك لكي تكتمل الصورة التي وضعها ماركيز للإنسان المعاصر .

لقد تذكر ماركيز إنسان العالم الثالث فجأة بعد تجاهل تام ، فتحليلاته كلها كانت تنصب على المجتمع الصناعي المتقدم ، الذي يدرج فيه النظام الرأسمالي الغربي والنظام الاشتراكي السوفيتي على السواء ، وانتقاداته كانت موجهة إلى الإنسان في هذا المجتمع ، الذي تهدده أساليب القمع والتكنولوجيا المعاصرة بالسيطرة على الناس وأوقاتهم ، وعلى الرغم من إن ماركيز يؤكد إن هذه الأخطار تهدد الإنسان بما هو إنسان ، ولا تهدد طبقة

(1) زكريا (نواد) ، مريت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 277 .

بعينها ، فإن المعنى الحقيقي لما يقول هو إن الإنسان في مجتمعات متقدمة معينة معرض لأخطار لا يعرفها الإنسان في المجتمعات المتخلفة ، ولقد أراد ماركيز عمداً أن يتجاهل شعوب العالم الثالث تجاهلاً تاماً ، مع إنه كان يعلم إن الفئة التي تجاهلها هي التي تشكل أغلبية المجتمع ، لقد ظل ماركيز يفكر في مشكلات المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها ، وعندما توصل إلى أن جميع طرق الإصلاح مسدودة أمام هذه المجتمعات ، إذا اقتصرنا على قواها الخاصة ، تذكر العالم الثالث فجأة ، عندما كان العالم الثالث معتمداً في فينتام ، فقد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه يستطيع أن يصمد في وجه العالم الصناعي المتقدم ، بل أن يززع أركانه في داخله ، كما إن الثورة الشاملة التي يدعو إليها ماركيز لا تفهم إلا في المجتمع الرأسمالي بوجه خاص ، ولا مكان فيها لإنسان العالم الثالث ، فالمشاكل التي يشكو منها ماركيز ، والأهداف التي يريد أن تقوم الثورة من أجلها ، لا تعني شيئاً بالنسبة لإنسان العالم الثالث ، على الرغم من ادعاء ماركيز أن الثورة يجب أن تجتاح العالم كله ، وإنها ثورة إنسانية وليست ثورة محلية أو طبقية ، فكل ما قاله ماركيز عن الحاجات الزائفة التي يخلقها المجتمع الصناعي المتقدم في نفوس أفرادها لكي يستطيع تصريف منتجاته ، لا بد أن يثير التساؤل في ذهن إنسان العالم الثالث ، الذي لا يعرف مجتمعه مشكلة تصريف الإنتاج الفائض ، ولا مشكلة تزييف رغبات الناس باستخدام أحدث أساليب الإعلان وفنون الدعاية والتأثير والإغراء ، بل إن مشكلة المجتمع النامي هي أنه لا يفي بالحد الأدنى من الحاجات الضرورية ، ولا مجال لديه للمفاضلة بين حاجات حقيقية وحاجات مزيفة ، كما إن الهدف الذي يجب أن تسعى إليه الإنسانية ، وهو السعي إلى الأمن والسلام ، ونشدان قيم الحب والجمال ، هو هدف لا يشكل أي إغراء لمجتمعات الفقر والجوع ، فالبحث عن الحب والجمال أمر مفهوم في مجتمع غني ابتعد الإنسان فيه عن جذوره الطبيعية بسبب وفرة الإنتاج العقلاني المنظم ، أما المجتمع الذي ينتد الحد الأدنى من وسائل العيش ، والذي تعد الوفرة الإنتاجية بالنسبة إليه حتماً بعيداً ، فمن العبث أن نغريه بالدعوة إلى الكف عن الاهتمام بزيادة الإنتاج (1).

لقد تجاهل ماركيز شعوب العالم الثالث ولم يترك لها مكاناً في فلسفته التي لا يخاطب بها إلا مجتمعاً يعاني من مشكلات التقدم الزائد لا من مشكلات التخلف ، ولذلك فإن الثورة التي يدعو إليها لا يمكن أن توصف بإنها إنسانية ، بل هي ثورة محدودة بيئة معينة ، أي إنها ثورة تقتصر على الدول المتقدمة صناعياً ، ولا علاقة لها - من بعيد أو قريب -

(1) زكريا (فواد) ، هيرت ماركيز ، مرجع سابق ، ص 281 - 283 .

بتغيير جذري في أسلوب حياة الدول المتخلفة ، فإذا نادى ماركيز بعد ذلك بأن حركات التحرير في العالم النامي هي التي ستقذ العالم المترف من عيوبه ، كان نداؤه هذا منطقياً على قدر غير قليل من النفاق ، ذلك لأنه يطالب البلاد النامية بأن تواصل استنزاف دمها باستمرار - كما فعلت فيتنام - لا من أجل تحريرها الخاص فحسب ، بل من أجل إصلاح الفساد داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة ذاتها ، وهذا الأمر يعني رفع مسؤولية التغيير الجذري عن كاهل الدول المتقدمة صناعياً ، وإلقاءها على أكتاف البلاد المتخلفة ، فبدلاً من أن يدعو إلى الكفاح داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة ، من أجل تخليصها من عيوبها نجده يؤكد أنه لا توجد داخل هذه البلاد قوى ثورية فعالة تستطيع تغيير الأوضاع ، وإن لا فائدة من حركات السخط داخل هذه المجتمعات إلا بالقدر الذي ترتبط فيه مع حركات التحرير في البلاد النامية ، وهذا الموقف من شعوب العالم الثالث التي يطالبها بأن تكون هي الشبيبة التي تقفد المترفين الفاسدين ، هو موقف ينطوي على تواطؤ مع النظم القائمة في البلاد الرأسمالية الامبريالية ، باعتبار إن نضال شعوب العالم الثالث موجه ضدها (1).

ويمكن تلخيص شكوى دول العالم الثالث من النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي القائم ، في كون هذا النظام نظاماً استغلالياً يساعد على تركيز القوة والثروة الاقتصادية في أيدي عدد قليل من الدول المتقدمة - أمريكا وأوروبا الغربية - التي تضع قواعد التجارة الدولية ، وتتحكم في النظام المالي ، ولذلك تقع معظم دول العالم الثالث تحت سيطرة أشبه ما تكون بالسيطرة الاستعمارية المباشرة ، وقد فشل النظام القائم في مساعدة هذه الدول على التخلص من مشكلة الفقر والجهل والبطالة ، ولم يساعدها على تطوير اقتصادياتها حتى تتمكن من الاعتماد على ذاتها (2).

وإذا ما حددنا درجة تأثير بلدان العالم الثالث بضغط النظام الاقتصادي العالمي القائم بما وصل إليه البشر في هذه البلدان من الفقر ، فإننا نجد أن ثلثي سكان العالم على الأقل في كل من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية يمكن وصفهم بالفقراء ، أما العاطلون عن العمل ، والغير قادرين على كسب قوتهم وإعالة أنفسهم وأسرهم فيتجاوز عددهم الربع بليون نسمة ، حسب إحصائيات الأمم المتحدة ، وما يقترب من سدس سكان العالم الثالث يعانون من سوء التغذية ، وأن نسبة كبيرة من سكان العالم الثالث لا يعرفون الكتابة والقراءة ،

(1) المرجع السابق ، ص 283 - 284 .

(2) لعن فرحات (محدث) ، مرجع سابق ، ص 147 .

وتصل هذه النسبة في بعض البلدان إلى ما يتجاوز السبعين في المائة ، وأن ما يقرب من ربع بليون نسمة يعيشون بدون مأوى⁽¹⁾.

وتشهد شروط التجارة الدولية ، في كثير من بلدان العالم الثالث ، تطوراً في غير صالح تلك الدول ، فهي تدخل في التجارة الدولية باعتبارها مصدراً للمواد الخام ، وتستورد السلع المصنعة ، والسلع اللازمة لعملية التنمية الاقتصادية ، وتعتمد على الديون الخارجية في تسوية موازين مدفوعاتها ، وبذلك تصبح اقتصادياتها مرهونة للديون الخارجية ، وإن كانت الدول النفطية قد نجحت مؤقتاً في تخفيف قبضة الدول المسيطرة على حركة التجارة الدولية ، نتيجة لارتفاع سعر النفط الخام في فترة السبعينات ، إلا إن هذه الدول سرعان ما أصبحت مرة أخرى تحت وطأة السيطرة الاقتصادية للدول المستهلكة للنفط ، بعد أن نسفت مواقعها لتتحكم في أسعار النفط ، حتى يمكن القول بأن هذه الأسعار التي تحصل عليها الدول النفطية حالياً لا تتجاوز ما كانت تحصل عليه قبل السبعينات ، وقد حدث هذا بفضل النظام الاقتصادي العالمي القائم ، ولا تسلم دول العالم الثالث من تعرضها لانتكاسات لأسباب خارجة عن إرادتها ، ففي حالة الركود الاقتصادي الذي يحدث في الدول المتقدمة ، تنعكس الأزمة مباشرة في هذه الدول ، ومن خلال النظام الاقتصادي العالمي القائم تكون هذه الدول أكثر تعرضاً للضغوط الاقتصادية⁽²⁾.

بالإضافة إلى ذلك ساعد النظام الاقتصادي العالمي على هجرة العقول تحت وطأة الضغوط الاقتصادية والإغراءات المختلفة التي تلوح بها الدول المتقدمة لأصحاب تلك العقول ، كما أصبحت الشركات المتعددة الجنسية ، بفضل هذا النظام عنصراً هاماً في تأكيد استغلال الدول المتقدمة لدول العالم الثالث ، حيث تمكنت الدول المتقدمة عن طريق هذه الشركات ، من نقل التقنية الضارة بالبيئة ، والتقنية التي تعتمد على العمل الرخيص إلى دول العالم الثالث تحت وطأة الحاجة ، في حين نلاحظ حظراً كبيراً على نقل أنواع معينة من التقنية خوفاً من منافسة دول العالم الثالث ، إذا ما تمكنت من تطوير نفسها والاعتماد على ذاتها⁽³⁾.

ولا يمكن التسليم بأن مصلحة العالم تكمن في وجود غني وفقير ، متخلف ومتقدم ، مستغل يمارس الاستغلال ومستغل يعاني من الاستغلال ، لأن ذلك يؤدي في النهاية إلى

(1) المرجع السابق ، ص 148 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 149 - 150 .

(3) المرجع السابق ، ص 151 .

عدم الاستقرار ، والإضرار بالبيئة ، وتضييق حجم المبادلات الدولية ، ولذلك يصبح من واجب الدول في المجتمع الدولي أن تعمل مجتمعة ومنفردة للقضاء على الظواهر السيئة المتخلفة من عصور الماضي البغيض ، كسوء التغذية ، والمجاعات ، والمرض والتشرد والتخلف والجهل ، ويصبح أمراً محرماً استغلال تلك الحاجات في تحقيق مآرب سياسية أو اقتصادية على حساب أصحاب تلك الحاجات ، وبالرغم من ذلك فإن النشاط الاقتصادي الدولي حالياً يعتبر كثيراً من التصرفات ، كاستغلال العمل والاحتكار والتلاعب بالمعلومات، تصرفات مشروعة ويجيزها تحقيقاً للأرباح (1).

فقد أصبح المال قوة سائدة ، الذهب مثلاً يتصرف بالناس فيؤهل البعض على حساب البعض الآخر ، والكل عليهم السجود، والمعارضون ليسوا إلا زنادقة ، بالإضافة إلى أنهم أغبياء : فالتقنيات الحديثة مثلاً تسمح بصناعة أكبر وأفضل بأقل جهد، وهكذا تزداد البطالة، ذلك أن التقدم يعني فيما يعني البطالة ، من هنا فإن الاقتصادي يطلب بمنطق من العاطلين عن العمل أن لا يحاربوا التقدم وأن يبرهنوا على الصبر والتفهم ، لأنه يجب دائماً تقديم قرابين إلى الآلهة ، والقرابين التي يجب تقديمها للآلهة الجدد الغربيين هم : العاطلون عن العمل (2).

ويجب على شعوب العالم الثالث قبول الدور الذي كان من نصيبها في القسمة الآلهية الدولية للعمل: أن تنتج ما يطلبه الغرب بالسعر المحدد من الغرب ، هذا هو القانون المقدس الغربي ، فالرأسماليون وعلمائهم الاقتصاديون يخترعون معبوداً جديداً : القدرية* الاقتصادية ، ويعرضون مقترحاتهم لتجاوز الأزمات الاقتصادية التي يدفع ثمنها من لا يحبهم الغرب وشعوب العالم الثالث بالعبادة أكثر فأكثر، والقبول حتى النهاية بمنطق الرأسمالية ، وذلك بالإطاحة بكل العوائق ، أي عدم الاهتمام بمحرومي الغرب ، ولا بالشعوب المستعبدة باسم القدرية الاقتصادية ، وهكذا فإن عالم التجارة وعالم الفكر ، وعالم الشعوب المستعبدة ، يعيشون سوية في جو واسع من الرضا والموافقة باسم الواقعية ، وكل ما تبقى هو حاسيات إنسانية طوباوية (3).

(1) المرجع السابق ، ص 152-156.

(2) شارلمان (روبرت) ، جاك لوبيه - زانس ، العرب والظاهرة الثقافية ، ترجمة محمد مجذوب ، معن زيادة ، ط 1 ، المركز العربي للدراسات والبحوث للكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية ، 1989 ، ص 162 .

* القدرية : فرع من علم الاقتصاد يُعنى بتصرف الأفراد عند التحولات الاقتصادية .

(3) المرجع السابق ، ص 162-163 .

ولابد لنا أن نتخلى عن كل هذه الأفكار الخاطئة ، حتى تبدأ الإنسانية في مرحلة التقدم المثمر، وقد آن لنا أن نعلم أن العالم يتطور سريعاً ليصبح وحدة واحدة ، تتعارف فيه الشعوب وتتعاون من أجل حل المشكلة الاقتصادية ، وبناء على ذلك يكون مبدأ التعاون بين شعوب العالم مبدأ أساسياً في النظام الاقتصادي الدولي ، ويقتضي هذا التعاون المثمر تمكين الشعوب من تحقيق الاعتماد على الذات ، ومساعدتها على تخطي الصعوبات والمشاكل التي تواجهها ، بتقديم المعرفة اللازمة لها ، والتكنولوجيا التي تساعد على تطوير وتنمية اقتصادياتها ، لأن اختكار المعرفة والتقنية ، بالإضافة إلى كونه عملاً غير مشروع من الناحية الأخلاقية لا يمكن أن يحقق مصلحة عامة للمجتمع الدولي (1).

إن النظام الاقتصادي العالمي الجديد لا بد أن يهدف إلى تغيير الأسس التي تقوم عليها العلاقات الاقتصادية الدولية القائمة ، وأن يعمل من خلال مؤسساته الدولية على خلق جو من التبادل المتكافئ ، وأن يقدم الضمانات الكافية للدول النامية لتمكينها من استخدام طاقاتها لتوفير احتياجاتها الأساسية ، وأن يساعد على ترتيب أمورها الداخلية لحل مشاكلها، وتوزيع الدخل بين أبنائها بطريقة عادلة (2).

إن الدول المتقدمة- كما ترى الباحثة وبخلاف رأي ماركيز الذي يُحمل الدول النامية مسؤولية إصلاح العالم الصناعي المتقدم- وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وألمانيا، والمملكة المتحدة ، واليابان ، وفرنسا ، هي من يقع على عاتقها مسؤوليات كبيرة تجاه الدول النامية وليس العكس ، كما لا يمكن إخلاء مسؤوليتها من المحافظة على البيئة ، ولا يمكن إعفاؤها من القيام بدورها في إقرار السلام القائم على العدل والمساواة بين الشعوب ، ولا يمكن لهذه الدول أن تقوم بهذا الدور إذا لم تنبذ السياسات المبنية على نظرة أنانية (3).

إلا إننا بالقدر الذي نتفاعل فيه بوصول العالم إلى الوعي الضروري لحل مشاكله الاقتصادية على الصعيد العالمي ، بالقدر الذي نشاءم فيه من امكانية تغلب روح الأنانية، والإصرار على توسيع رقعة النفوذ وفرض السيطرة ، الذي يحول العالم إلى حلبة للصراع الذي يعتمد على القوة ويتجاهل لغة القانون ، وأكثر ما يثير الخوف هو أن يتحول العالم ذو القطب الواحد حالياً إلى عالم أكثر سوءاً وأكثر إمعاناً في الظلم (4).

(1) لطفى فريحت (محدث) ، مرجع سابق ، ص من 156 - 157 .

(2) المرجع السابق ، ص 160 .

(3) المرجع السابق ، ص 161 .

(4) المرجع السابق ، ص 162 .

أما بالنسبة لمشكلة الشرق الأوسط فإن ماركيز عندما حدد البديل الذي يكمن فيه أمل البشرية في التمرد على الأوضاع الجائرة السائدة في تلك الفئات المضطهدة الهامشية ، ذات الجنس واللون الآخر ، هذه الفئات التي لا تندمج في المجتمع ، لأنها مرفوضة أو منبوذة منه ، هي في نظر ماركيز صانعة التاريخ في مستقبل البشرية ، يمكن القول بأن هناك تشابهاً واضحاً بين أوصاف هذه الفئات الهامشية ، وأوصاف الأقليات اليهودية في المجتمعات التي تعيش فيها ، فهي بدورها خارجة عن المجتمع ، تنتمي إلى جنس آخر ، وهي مضطهدة ، تعيش على الهامش لا تسعى إلى الاندماج في مجتمعاتها ، وبالتالي فإنها تحقق الشرط الأساسي الذي يراه ماركيز ضرورياً لكل فئة قدر لها أن تصنع التاريخ ، وتخلص البشرية من اغترابها ، بالإضافة إلى أن تأكيد ماركيز للدور الذي تقوم به الأقليات المضطهدة في تحرير البشرية ، ونظرته إليها بوصفها أمل الإنسانية الوحيد في الثورة ضد قوى الظلم والقمع ، كان فيه تأثير ضمني بموقفه من حيث هو مفكر ينتمي إلى شعب يعدد نفسه أقلية مضطهدة حيثما كان ، حيث يمثل اليهود فئة رئيسية من الفئات الهامشية التي هي معقد الأمل في الثورة على استبداد المجتمع الصناعي المتقدم ، وهذا يعني إن صورة مخلص البشرية عند ماركيز ، تحمل ملامح يهودية واضحة ، هذا التشابه كان مستمداً من تعاطفه مع الشعب الذي ينتمي إليه ، وعجزه عن التحرر من تراثه العنصري ، ولم يحاول ماركيز أن يخفي انحيازه لشعب إسرائيل الذي اهتدى أخيراً إلى مكان آمن ، ومن ثم فلا بد من التضامن معه (1).

إن العطف على اليهود المضطهدين حين يصل إلى حد تشريد شعب بأكمله من أجلهم ، لا يشكل ظلماً إنسانياً صارخاً فحسب ، بل يشكل أيضاً عدواناً صارخاً على العقل ، وحين يقول ماركيز إن الدولة اليهودية موجودة ، وإن الحل الوحيد هو أن تتفاهم مع جيرانها المعادين لها ، فإنه يزيد موقفه سوءاً ، لأنه يتحدث بمنطق الأمر الواقع الخاضع للقوة الغاشمة ، ويخلع على نفسه رداء الفيلسوف الوضعي الاستسلامي ، الذي طالما تحدث ماركيز نفسه عن خطأ موقفه (2).

إن القضية اليهودية - كما درسها ماركس - مرتبطة بنشأة الرأسمالية الامبريالية ، والمواجهة العلمية لهذه القضية سواء في مرحلتها اليهودية أو الصهيونية ، لا تكون في الدعوة إلى إقامة دولة عنصرية دينية متميزة ، وإنما تكون بالمواجهة العلمية ضد الرأسمالية

(1) زكريا (فوك) ، ماركيز والنزاع العربي الإسرائيلي ، العدد الثمانون من مجلة الفكر المعاصر ، 1971 ف ، ص 44 .

(2) زكريا (فوك) ، فلسفة الوضعية بين لينين وماركيز ، العدد الرابع والستون من مجلة الفكر المعاصر ، 1970 ف ، ص ص 3-11 .

والاحتكارية، وما تتضمنه من تكريس للتمييز العنصري والعرقى والديني، والنضال من أجل إزالة أسباب الاضطهاد والتمييز إزالة جذرية ، وتحقيق الدمج الاجتماعي لأقليات مضطهدة غير مندمجة في المجتمع ، إن الدعوة إلى اصطناع قومية دينية عنصرية للأقليات اليهودية ، هي دعوة إلى تأكيد العزلة والانفصال والتمييز العنصري والعرقى، وهي دعوة رجعية تصدر من سياسة امبريالية صهيونية ، وماركيوز في تبريره لإقامة دولة إسرائيل إنما يبرر كذلك قيام الحركة الصهيونية، لأن إقامة دولة إسرائيل ليست إلا التجسيد العملي لهذه الحركة الصهيونية العالمية المندمجة المصالح والأهداف مع الامبريالية العالمية ، وأي دراسة سريعة للتكوين الداخلي للدولة الإسرائيلية كقيلة بأن تكشف عن طبيعة إسرائيل العنصرية الأصلية، إنها ليست ملجأ لضحايا التمييز والتعذيب ، ليس بما يلحق العرب الفلسطينيين من اضطهاد وتعذيب ومذابح وتشريد وتمييز، منذ إقامة دولة إسرائيل حتى اليوم فحسب ، بل بما يلحق اليهود أنفسهم داخل دولتهم من تمييز عنصري وطبقي ، وخاصة اليهود الزوج ، الذين لم تسمح دولة إسرائيل بوجودهم فيها، وسارعت إلى رفضهم وطردهم (1).

وبناء على ذلك يضع ماركيوز حلاً لمشكلة الشرق الأوسط ، ويذهب إلى إن إسرائيل قد أصبحت من القوة بحيث تستطيع أن تقدم تنازلات ، ما هي التنازلات ؟ إنه الانسحاب إلى حدود 1948 وحل قضية اللاجئين ، وتعتبر هذه الحلول التي قدمها ماركيوز لمشكلة الشرق الأوسط خطوة أكثر تقدماً في الناحية السياسية من أفكاره السابقة ، إن انسحاب إسرائيل وعودة اللاجئين لو تحقق ، هو خطوة عملية في طريق نضال طويل ، غير أنها خطوة لا تمس الطبيعة الجوهرية للوجود الإسرائيلي العنصري العدواني ، ولا تعني تحقيق الأهداف الأخيرة للثورة العربية ، فهدف الثورة العربية ليس إلقاء اليهود في البحر ، بل تصفية الدولة الإسرائيلية العنصرية العسكرية الامبريالية العدوانية التوسعية وإقامة دولة فلسطين العربية ، التي يتعايش فيها العرب واليهود على أساس من المساواة ، في إطار نظامي ديمقراطي اشتراكي عربي شامل (2).

إن الحلول التي قدمها ماركيوز ليست إلا تكريماً للوجود الإسرائيلي والدولة الإسرائيلية ، ويتضح ذلك فيما يلي (3) :-

1 - لم يعترف ماركيوز بحقيقة الثورة العربية ، باعتبارها جزءاً من الثورة العالمية المعادية للاستعمار والمناضلة من أجل تحقيق الديمقراطية والاشتراكية والوحدة والسلام .

(1) جرجس (صري) ، قرأت شهودي لصيوني وفكر لفريندي ، علم لكتب ، القاهرة ، 1970 ، ص 200 - 203 .

(2) أمين العالم (محمود) ، مرجع سابق ، ص 194 .

(3) المرجع السابق ، ص 195 - 197 .

2 - لم يعترف بمشروعية النضال الفلسطيني المسلح ضد دولة الاحتلال والعدوان الإسرائيلي الصهيوني ، فعندما يبلغ ماركيز حدود إسرائيل لا يجد ما يقوله إلا التبرير والدعم لقيام هذه الدولة واستمرارها والتجاهل الكامل للثورة العربية بصفة عامة ، وللثورة الفلسطينية بصفة خاصة .

3 - لم يدن الطبيعة العنصرية لدولة إسرائيل ولم يدن على الإطلاق الحركة الصهيونية العالمية، والتي تعتبر إسرائيل تجسيدا لها وأداتها القمعية ضد الثورة العربية ، وضد حركات التحرير في آسيا وأفريقيا .

وعلى صعيد عالمي نحن نستحضر مفردات مازلتنا نستعملها كمفردة استعمار، والتي تقرن عملية الإبادة الهمجية والنهب للثروات التي قامت بهما أوروبا لقرون عدة بعملية الاعمار والبناء .

نحن نستشعر - في الوقت الحاضر- بوضوح تزوير التاريخ على صعيد عالمي من خلال إقامة دولة إسرائيل كعملية إعادة أرض إلى أهلها الذين هجروا عنوة عنها.

ولا يقتصر الأمر على كتابة التاريخ من منظور يخدم المصلحة الغربية ، بل هو يطال ميادين الحياة كافة ، حيث يواجهنا في كل لحظة نظام إنتاج للمعنى مضاد لنا يعاملنا كمتخالفين حضارياً يتوجب عليه تحضيرنا كأناس لا ذوق لهم ، ولذا علينا مثلاً الاستعانة بأذواق باريس نستبدل بها عطورنا الثقيلة وملابسنا البدائية ، وعلى أبنائنا تحسين حاسة الذوق والطعم لديهم بالتهام الوجبات السريعة والمرطبات الأمريكية.

ومن الواضح إن الحداثة لا تسلط علينا مسدسات ولا تجبرنا على التهام هذه الأطعمة أو ارتداء تلك الملابس ، لكنها بالضبط - لأنها حداثة - تمتلك أسلحة أكثر فاعلية من أدوات العنف، هذه الأسلحة هي برامج الإعلان والتسويق والترفيه عبر القنوات الدعائية كافة، وبمختلف الألوان الدعائية التي تدفع الناس دفعا للمنتجات الجديدة .

وليت الأمر يقتصر على الذوق ، لكنه يطال النظام الأخلاقي، فإجهاض الأطفال شيء مشروع ، وتجويع الشعوب هو ضرورة لدفعها للثورة على حكامها، وكسر عظام الفلسطينيين واستخدام العيارات البلاستيكية القاتلة هي ضرورات الأمن ، وقصف المدنيين بالطائرات الحربية هو دفاع عن النفس ، وانفراد إسرائيل بالأسلحة النووية هو شيء يحفظ السلام في الشرق الأوسط... الخ .

وعلى صعيد أعمق يشعر الغرب إن امتلاكه للتقنية يعطيه الحق في سلب كل شيء: قاع المحيطات ، احتياطات النفط ، بل والهواء الذي نتنفسه .

ونتيجة لسيطرته العسكرية والسياسية والاقتصادية يكتب الغرب التاريخ على هواه، يعيد تشكيل ذوق المحتلين والمسيطر عليهم ، وهو فوق ذلك يفرض مفاهيمه الأخلاقية واللا أخلاقية عليهم ، ولا تقتصر أدوات الهيمنة المعنوية على القنوات الفضائية وهوليوود ووكالات الأنباء ، بل هي تطل مركز إنتاج الأفكار: الجامعات ومراكز البحث ، ومن ورائها ذلك الحشد الهائل من الكتاب والفنيين والسينمائيين الذين بغالبيتهم الساحقة يعيدون صياغة مواد الهيمنة بأشكال جديدة أو يبتدعون أشكالاً جديدة منها.

هذه السمة هي ما يجعل الحدائة الغربية شيئاً أكثر رعباً من الحملات الصليبية أو من توظيف الأفكار بقصد تحقيق منافع سياسية ، فالغرب في جوهره يمثل عملية اكتساح ونفي وإلغاء لكل الحضارات الإنسانية ، هو حقاً يشبه عملية التبشير الدينية من حيث استهداف هذه الأرواح ، لكن الفارق بينها وبين التبشير ، إن الهدف ليس أن تبدل عقائدها الدينية والتقاليد بدين آخر أو ثقافة أخرى ، المطلوب هو أن تنشئ فراغاً ثقافياً في أرواحها يسكنه مزيج من العدمية العقائدية وارتهاق لنمط استهلاك شره قائم على استحداث حاجات جديدة وإشباعها بلا نهاية ، فإذا بالإنسان يجعل شغله الشاغل هو مراكمة الثروة واستهلاك السلع بلا حدود : عملية اختزال لعظمة الإنسان وتعدد مواهبه في بُعد الاستهلاك ، وهو ما دفع ماركيز ليرسمه الإنسان ذو البعد الواحد .

الفصل الرابع

المنظور الراهن للنقد والتفسير بين

هابرماس ومعاصريه

المبحث الأول : مناهضة الوضعية ونقد العقل الأداتي

إن معايشة هايرماس لمجهودات التحديث في ألمانيا ، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، ولمرحلة البناء المسترشد بالعقلانية ، حيث الخطاب الثقافي والسياسي يكبت السؤال ويُقصي النقد ، دفعته إلى اختيار الاستمرار في تقليد ثقافي وفلسفي ألماني يتخذ من السلب والنفي مبدأه الموجه ، ويجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات المتداولة ، ولمحاكمة الفكر الوضعي ، حيث كرس بعض مقالاته في الستينات لإعادة توجيه الاعتراضات على الوضعية ، التي تم تناولها - كما أشرنا سابقاً - في كتابات هوركهبايمر وأدورنو وماركيوز ، وتم وضعها كنفويض للنظرية الجدلية (1).

إذ يرى هايرماس إن هذه النظرية الجدلية تشك فيما إذا كان العلم يمكن أن يتناول العالم الذي أنتجه الناس ، كما يتناول العلوم الطبيعية ، وذلك لأن العلوم الاجتماعية يتعين عليها أن تتعامل مع واقع في طريقه إلى التشكل Pre - constituted ، ومع سياق الحياة الاجتماعية ككل ، وهو الذي يظل خارجياً بالنسبة لعالم الخبرة الخاضعة للتحليل (2).

تعتبر الوضعية في نظر هايرماس ، تعبيراً عن ذلك الجروح إلى اعتبار التطبيق العلمي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بتقدم المجتمع ، وتنتظر إلى التقنية نظرة أدائية ، وإنها قادرة على تقديم حلول ناجحة لكل القضايا ، متناسية إن التقنية تحول الإنسان نفسه إلى وسائل وأدوات ، فتفقد طاقاته الإبداعية والتحررية ، وبذلك فهي أيديولوجيا ينبغي انتقادها من خلال نقد الحداثة والمجتمع الحديث الذي يحول العلم والتقنية والصناعة إلى قوة منتجة أولى ، فمنذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية ، أصبح قوة أيديولوجية باعتباره يلعب دوراً أساسياً في منح الشرعية للنظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الحديث المؤسس على العقلانية التقنية (3).

وقد حاول هايرماس في كتابه (التقنية والعلم كأيديولوجيا) ، أن يستأنف مناقشة أبرز أطروحة دافع عنها ماركيوز ، ألا وهي الاعتقاد بأن التكنولوجيا تُضفي على الأشياء صفة الأدوات وتحيلها إلى مجرد وسائل ، فتتحول بذلك إلى عائق أمام التحرر إذ يتحول الإنسان نفسه فيها إلى أداة (4).

(1) نور الدين أفلية (محمد) ، الحداثة والتواصل في الفلسفة التقنية المعاصرة : نموذج هايرماس ، الدار البيضاء ، 1991 ، ص 7 - 8 .

(2) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 105 .

(3) يغوت (سالم) ، المنأحي الجديدة لفكر فلسفي المعاصر ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1999 ، ص 91 - 92 .

(4) المرجع السابق ، ص 92 .

بعد هابرماس ممثلاً للجيل الثاني من النظرية النقدية التي وجهت النقد لعقل التنوير، وتجلي هذا النقد بصورة واضحة في كتاب (ديالكتيك العقل) أو (جدل التنوير) لهوركهايمر وأدورنو، الذي عبرا فيه عن الانتكاسة التي أصابت العقل عندما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعي في المجتمعات الرأسمالية، وما ترتب على ذلك من اغتراب الذات عن الموضوع وتحول عقل التنوير إلى ما أطلق عليه اسم العقل الأداة⁽¹⁾.

لقد شارك هابرماس أعضاء الجيل الأول في نقدهم للعقل الأداة ، ولكن لم يسير في الجدل السلبي الذي سار فيه كلاً من هوركهايمر وأدورنو ، لأنه لم يجد فيه عاملاً مساعداً على بناء نظرية نقدية متناسقة منهجياً ، فقد كشف (ديالكتيك العقل) عن انهيار العقل ، وخاصة أن أدورنو كشف عن تناقضات النظرية النقدية وأظهر التنوير في شكل معاد للحقيقة والصدق ، فرأى هابرماس أنه لا بد أن يخرج من دائرة الجدل السلبي الذي لم يتبنى سوى جانب الهدم⁽²⁾.

إن اقتصار النظرية النقدية على نقد العقل الأداة يغير أن تتجاوزته إلى نظرية نسقية، دفع هابرماس إلى البحث عن دماء جديدة تغذي النظرية النقدية وتتلافى أوجه القصور فيها ، فانطلق من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية ، ونصب نفسه مدافعاً عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساساً لنظرية اجتماعية نقدية جديدة ، ومن أجل تحقيق هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث ، كما وجد نفسه أيضاً في مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى بما بعد الحداثة ونزعائها التفكيكية للعقل ، وكان عليه أن يتصدى للمطالبيين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته ، داعياً لتفعيله لا لتحجيمه ، ورافعاً شعاره الشهير: إن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد⁽³⁾.

ولو بحثنا عن أصول العداء الذي يكنه هابرماس للنزعة الوضعية والعقل الأداة لوجدناها متجذرة في أعماق الاتجاه النقدي لمدرسة فرانكفورت ، فقد شكّل نقد الوضعية حاجساً أساسياً لدى رواد المدرسة ، المتقدمين منهم والمتأخرين ، وسوف نكتفي هنا بنموذج منهم ، نعتبره مهماً ، هو نموذج ماركيز ، فقد خصص هذا المفكر العديد من مؤلفاته لنقد كل أشكال الاستقطاب ، وعلى رأسها الاستقطاب العلمي والتقني، باعتبار التكنولوجيا

(1) أبو السمود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 94 .

(2) المرجع السابق ، ص 94 - 95 .

(3) المرجع السابق ، ص 95 .

الوجه الآخر للفلسفة الوضعية ، ففي كتابه العقل والثورة ، يؤكد ماركيز على إن الوضعية - كما أشرنا سابقاً - من حيث اشتقاقها تعني مذهب الايجاب والقبول Positivism ، وكان الايجاب يعني قبول الأوضاع الراهنة والوقوف منها موقف الرضا ، خلافاً للرفض أو النفي الذي كانت تحمل لواءه فلسفات أخرى عاصرها أوجست كونت رائد الوضعية ، أهمها فلسفة هيغل التي كانت تركز على فكرة السلب والتناقض ، وهو الاتجاه الذي سار فيه ماركس فيما بعد مع تعديله كي يقف على قدميه .

لقد تم وصف فلسفة هيغل لقاعدتها النقدية ، بأنها فلسفة سلبية تنفي أي واقع لا معقول ، فالفلسفة السلبية نظراً لبنائها التصوري " تنفي أو تنكر الأشياء على ما هي عليه . فالأمور الواقعية التي تؤلف الوضع القائم ، أو الحالة الراهنة ، حين ينظر إليها في ضوء العقل ، تصبح سلبية ، محدودة ، عارضة . أي تصبح صوراً زائلة داخل عملية شاملة تؤدي إلى تجاوزها ، وهكذا نظر إلى الجدل الهيجلي على أنه أوضح أنموذج لكل سلب هادم لما هو معطى... " (1) .

وتجدر الإشارة إلى أن المشروع الذي قدمه كونت لبناء علم اجتماع جديد على أسس منهجية جديدة ، كان الهدف منه فصل النظرية الاجتماعية عن الفلسفة السلبية ووضعها في فلك المذهب الوضعي الايجابي ، وجعل من المجتمع موضوعاً لعلم مستقل ، وهو علم الاجتماع ، وأصبح علم الاجتماع علماً نتيجة تخليه عن وجهة النظر المتعالية للنقد الفلسفي ، وأصبح ينظر إلى المجتمع الآن على أنه مجموع مركب من الوقائع ، تحكمه قوانين عامة ، أي أنه مجال يعامل كأبي مجال آخر للبحث العلمي ، هكذا يرى ماركيز أن اسم الوضعية يساوي الايجابية ، فحلول الملاحظة محل التأمل في علم الاجتماع عند كونت ، يعني تأكيد النظام بدلاً من أي خروج على النظام (2) .

وينعت ماركيز الوضعية أو الفكر الايجابي ، في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) ، بأنها فلسفة أحادية البعد ، تعكس تطور المجتمع الأحادي البعد الجديد وأشكال الرقابة التكنوقراطية فيه ، شمة إذن طابع أيديولوجي ملازم لكل جنوح وضعي وعلمي ، فجعل العلوم الفيزيائية نموذج اليقين والدقة ، وهذا يعني انتصار معايير الواقع التكنولوجي حيث يتحول العالم إلى عالم أدوات ومنافع ومصالح ، لذا فإن ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد

(1) ماركيز (هيرت) ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص 313 .

(2) المرجع السابق ، ص 327 - 334 .

على التقدم التقني هو الرفاه ، وافتقاد الحرية الفردية (1) ، " وهل ثمة ما هو أكثر عقلانية من إلغاء الفردية عن طريق مكتنة الأعمال الضرورية اجتماعياً ، لكن الشاقة ؟ " (2).

يصف ماركيز المجتمع الصناعي المعاصر - كما أشرنا سابقاً - بأنه مجتمع يُضفي صفة العقلانية على اللاعقلانية ، باعتباره مجتمعاً تسنده حضارة منتجة ناجحة ، قادرة على زيادة الرفاه ، وتحويل ما هو كماله إلى ما هو ضروري ، والهدم إلى البناء ، وتحويل الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بُعد للجسم والروح الإنسانيين ، فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم ، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال ، وفي بيئتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة (3).

يعتبر ماركيز أن هناك صلة ما بين العقل ما قبل التكنولوجي ، والمتجلي في علاقات التبعية في أشكالها السابقة على العصر الصناعي ، والعقل التكنولوجي ، فإذا كان ما يميز العلاقات الأولى هو طابع التبعية الشخصية ، فإن ما يميز العقل التكنولوجي هو استمرار هذه التبعية في لون جديد ، إذ يحل محل التبعية الشخصية، نوع آخر من التبعية، تلك التي تُخضع الإنسان للقوانين الاقتصادية وقوانين السوق وغيرها، يقول ماركيز: " إن العقلانية المعاصرة تُضفي صبغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية ، وتقيم البرهان على أنه يستحيل تقنياً أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته ، وبالفعل أن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لا عقلانية ، أو واقعة ذات صبغة سياسية ، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل. إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام ، وإنما هي تحميها بالأحرى والأفق الأداتي النزعة للعقل يطل على مجتمع كلي استبدادي موسوم بالسمّة العقلانية " (4).

هناك تشابه بين موقف ماركيز وهابرماس باعتبار أن الوضعية الأساسية للأزمة الحديثة هي الوضعية التقنية ، وقد تبلور هذا الموقف من التقنية والعلم ، بداية مع كل من هوركهايمر وأدورنو في كتابهما (ديالكتيك العقل) الذي خصصاه لنقد تجليات الحداثة التقنية.

ويذهب هابرماس إلى أن ما جعل من العلم قوة إنتاج ذات شأن في المجتمع المعاصر المتقدم، ارتباطه بالصناعة الحربية والتصنيع المدني والتقنية والتسيير الإداري وعملية صنع

(1) ماركيز (هيربرت) ، الإنسان ذو البعد الواحد ، مرجع سابق ، ص 195.

(2) المرجع السابق ، ص 37 .

(3) المرجع السابق ، ص 45 .

(4) المرجع السابق ، ص 190 .

القرار واتخاذها ، وهذا ما جعل العلم والتقنية يتعرضان لعملية تسييس ، لقد أصبح التقدم العلمي والتقني المحرك الحقيقي لتوسع قوى الإنتاج ، مما كرس الأطروحات الوضعية التي تصب جميعاً في ممانلة المعرفة بالعلم ، وفي ذلك إضفاء - غير مباشر - للشرعية على النظام السياسي والاجتماعي القائم (1).

المبحث الثاني : المعرفة والمصالح البشرية

لقد صاغ هابرماس نظرية جديدة في المعرفة ، وذلك في كتابه (المعرفة والمصالح البشرية) عام 1974 ، أرست أسساً وطيدة للمعرفة ، عن طريق ربطها بالمصالح الأساسية للجنس البشري (2).

ففي مقدمة كتاب (المعرفة والمصالح البشرية) ، يُعلن هابرماس عن نيته في إعادة بناء ما قبل الوضعية المحدثة ، وذلك برد الاعتبار للتأمل الفلسفي ، خاصة وأن الوضعية تريد أن تبني نفسها كاتجاه ، على أنقاض التصورات الميتافيزيقية للعالم ، وتُحيل الوقائع إلى معطيات مباشرة .

لذلك لا بد من رد الاعتبار للفلسفة والسؤال الفلسفي ، وذلك من خلال تنشيط المعرفة العلمية. واستئناف النظر فيها كحركة فكرية وكفعل فلسفي يُعطي للعلوم التجريبية قيمتها الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري ، كما يدعو هابرماس إلى إعادة بناء الوضعية المحدثة من منطلق القصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفة والمصلحة ، ذلك لأن الانتقال من نظرية المعرفة إلى نظرية العلم لم يكن انتقالاً بدون خسائر وضحايا ، وأبرز ضحية - حسب رأي هابرماس - هو التفكير الفلسفي ، فالنزعة الوضعية أساسها نفي التفكير والاستغناء عنه (3).

ويميز هابرماس بين ثلاثة أشكال للنظرية ، جميعها ضرورية للتطور البشري في رأيه ، وتلك الأشكال الثلاثة للنظرية تقوم بدورها على ثلاث مصالح معرفية ، ومايعنيه بالمصالح المعرفية هو أننا دائماً تطور المعرفة لغرض معين ، وتحقيق ذلك الغرض هو أساس مصالحتنا من تلك المعرفة ، والمصالح التي يتناولها هابرماس بالنقاش هي مصالح مشتركة بيننا جميعاً بحكم أننا أعضاء في المجتمع الإنساني (4).

(1) يفوت (سالم) ، مرجع سابق ، ص 101 .

(2) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 106 .

(3) يفوت (سالم) ، مرجع سابق ، ص 102 .

(4) كريب (إيان) ، مرجع سابق ، ص 347 .

فقد صنف هابرماس المعرفة العلمية في ثلاثة أشكال مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمصالح البشرية ، مما يعني أن هذه المعرفة ليست معرفة محايدة ولا منزهة عن الغرض ، كما أنها تربط الإنسان ببيئته الطبيعية من ناحية وبالطبيعة الاجتماعية من ناحية أخرى ، وهذه الأشكال المعرفية كما صنفها هابرماس هي (1) :-

1- المعرفة التجريبية - التحليلية المتمثلة في العلوم الوضعية ، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هي المصلحة التقنية Technical interest ، وهي المتمثلة في السيطرة على العمليات الطبيعية واستغلالها لمصلحتنا ، فنحن جميعاً على سبيل المثال ، لنا مصلحة في تطور الكهرباء واستخدامها ، لأننا جميعاً سننتفع بها .

وتتمو هذه المعرفة من خلال العمل والاحتياجات المادية ، وهي التي سادت في المجتمعات الحديثة وأطلق عليها اسم (العقل الأداتي) ، ويؤكد هابرماس على مكانة هذه المعرفة في حياة البشر على العكس من المنظرين الأوائل الذين استهانوا بهذا الصنف من المعرفة أكثر منه ، ذلك لأننا جميعاً نتأثر بالعمليات الطبيعية التي تحدث خارج وعينا ، وهي عمليات لا سلطان لنا عليها ، وكل مصلحة تنمو من خلال ما يدعو هابرماس بالوسط ، وهو المجال الذي توضع فيه المصلحة موضع التنفيذ ، أي أن المصلحة تنمو من خلال العمل ، أما المشكلة مع العقل الأداتي فلا تكمن في أن هذا العقل ذاته فاسد أو يقود إلى الهيمنة ، بل تكمن في أن ذلك العقل قد اكتسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة (2).

وعلى الرغم من اعتراف هابرماس بالأهمية البالغة لهذا النوع من المعرفة ، إلا أنه يؤكد أن العمل وحده ليس كافياً لتمكين الإنسان من تحويل بيئته ، بل إن القدرة على استخدام اللغة والرموز والعلاقات من أجل تحقيق التواصل بين البشر لا تقل أهمية عن العمل ، كما سنرى لاحقاً .

2 - المعرفة التاريخية - التأويلية ، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هي المصلحة العملية Practical interest ، وهي معرفة تتجه إلى تحليل النصوص وتأويلها ، وتحدد المصلحة عملية تهدف إلى حفظ وتوسيع مجال الفهم الممكن بين البشر وتحسين عملية الاتصال .

(1) هابرماس (يورغن) ، العلم والتقنية كـ " إيدولوجيا " ، ترجمة حسن صقر ، ط 1 ، منشورات العمل ، كولونيا- ألمانيا ، 2003 ، ص 146 .

(2) كروب (آيان) ، مرجع سابق ، ص ص 347 - 348 .

فإذا كانت القدرة على العمل قد أفضت إلى ظهور المصلحة التقنية ، فإن القدرة على التواصل - أي اللغة وهي الوسيلة الأخرى التي يحول بواسطتها البشر بيئتهم - تُفضي إلى ظهور المصلحة العملية ، وينصب اهتمام المصلحة العملية على التفاعل البشري ، أي على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض ، وطريقة فهمنا لبعض ، والسبل التي نتفاعل بها في إطار التنظيمات الاجتماعية⁽¹⁾.

وتهدف أفكار هابرماس الأساسية إلى الكشف عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة ، إذ أن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم .

3 - المعرفة المتمثلة في العلوم والفلسفات التي يغلب عليها الطابع النقدي، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هي المصلحة التحررية emancipator interest ، ويقصد بها التحرر من كل أشكال الاغتراب ، و " من العلوم التي تسعى إلى هذا الهدف نقد الأيديولوجيات والتحليل النفسي والنظرية النقدية ذاتها ، وكلها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة التي تشوه فعل التواصل ، وتبحث الشروط اللازمة للتوصل إلى إجماع حقيقي لا يعوقه قهر أو قمع داخلي أو خارجي ، والتحرر من كل أشكال السيطرة وأبنيتها " ⁽²⁾.

أي أن هذا النوع من المعرفة مرتبط أيضا باللغة ، ويسعى إلى تخليص التواصل والتفاعل من العناصر التي تشوّهه .

ويقع التشويه حينما تُخفى وقائع حالة معينة عن بعض المشاركين في عملية التفاعل أو عنهم كلهم ، وعندما تحول القوائين بطريقة أو بأخرى بين البشر وبين مشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار⁽³⁾.

وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه ، وهذه الفكرة هي أساس نظرية هابرماس النقدية ومنطلقها، والوسط الذي من خلاله تنمو هذه المصلحة هو القوة ، بمعنى أن هذه المصلحة قائمة على الأفعال والأقوال المشوهة الناجمة عن ممارسة القوة ، وهي تتمثل في الصراع الموجود

(1) المرجع السابق ، ص 348 .

(2) مكروي (عبد المنذر) ، النظرية التقنية لمرسة فرانكفورت ، سعيد وتغيب ، الكويت ، جامعة الكويت ، حوليات كلية الآداب ، حولية 13 ، رسالة 88 ، 1993 ، ف ، ص 92 .

(3) كريب (ايان) ، مرجع سابق ، ص 349 .

في كل المؤسسات الاجتماعية ، هذا الصراع الذي يهدف إلى اشتراك الجميع في عملية اتخاذ القرار ، ولقد أخذ التحليل النفسي نموذجاً للعلوم النقدية لأنه يرمي إلى إطلاع المريض على العمليات اللاشعورية التي توجه أفعاله ، ووضعها تحت نوع من المراقبة الواعية في جو تتمو فيه رويداً رويداً علاقة متكافئة بين المريض والمحلل النفسي⁽¹⁾.

ومن خلال ذلك يمكن تحديد مجال المصلحة التحررية بالعلوم الاجتماعية النقدية، الماركسية - التحليل النفسي - فلسفة التأمل الذاتي Self-reflective النقدي ، فالمصلحة من أجل التحرر والانعقاد توفر الإطار المرجعي للفرضيات النقدية باعتبار أن التأمل النقدي يحرر الذات من سلطة الأصنام والأوهام وقوى الجمود⁽²⁾.

ولا يزال السجال في كتاب (المعرفة والمصالح البشرية) موجهاً في المقام الأول ضد النزعة الوضعية ، أو ضد النزعة العلمية المغالية بوجه عام ، أي ضد استبدال نظرية المعرفة بمنهجية Methodology مفرغة من الفكر الفلسفي.

ذلك أن فلسفة العلم التي ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر، كوريث لنظرية المعرفة ، هي مناهج بحث مشغولة بالفهم الذاتي العلمي Scientific self-nderstanding للعلوم ، وهذا يعني أن النزعة العلمية المغالية تعني إيمان العلم بذاته ، أي الإيمان الراسخ بأنه لم يعد في استطاعتنا فهم العلم كشكل واحد من أشكال المعرفة الممكنة ، بل يجب علينا أيضاً أن نطابق بين المعرفة والعلم⁽³⁾.

ونفهم من ذلك أن هابرماس يعترض على النزعة الوضعية بخصوص موقفها من العلوم التجريبية ، ودورها الأيديولوجي كنزعة تُضفي صفة الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدم برفعها شعار حياد العلم والتقنية وبراعتها، ومناداتها بضرورة تطبيق المنهج العلمي حتى في العلوم الاجتماعية كشرط للحاقها بركب العلوم الدقيقة ، وهو شرط يتجاهل خصوصية العلوم الاجتماعية ، كما يتغاضى عن المحدونية المنهجية والمفاهيمية لكل حقل علمي ، يُنفي هابرماس إذن وجود صفاء أو براءة أو حياد علمي في الممارسة العلمية ، إذ كل نمط من أنماط المعرفة يخضع لتوجيه مصلحة معينة ، ومن أجل الكشف عن هذه المصالح ، تتعين ممارسة النقد الذي لا تسعف الباحث فيه سوى العلوم الاجتماعية المتسلحة بأعمال فرويد ونييتشه وماركس⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق ، ص 349 .

(2) نور الدين أفلية (محمد) ، مرجع سابق ، ص ص 67 - 68 .

(3) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص ص 107 - 108 .

(4) يفوت (سالم) ، مرجع سابق ، ص 103 .

ومن خلال دراسة كتاب هابرماس (المعرفة والمصالح البشرية) ، والذي تناول فيه مفهوم المصلحة يتبين لنا الحضور القوي للتراث النقدي الألماني انطلاقاً من كانط إلى فرويد وماركس مروراً بهيجل ونيشه ، غير أن الملاحظ هو أن هابرماس كان منشغلاً بتطوير هذا التراث النقدي كي يرقى إلى نظرية للمجتمع تصلح أن تطرح عناصر نظرية تواصلية في الحداثة ، وهذا ما أدى به إلى إقصاء النزعة الوضعية التي تكبت السؤال النقدي (1).

ويمكن أن نشير في هذا المجال إلى نظرية القذافي في المعرفة ، فمن خلال منهجية المعرفة لدى القذافي نجد التحليل الواقعي والنقدي للمجتمعات الحديثة ، والمهم بالنسبة للكتاب الأخضر هو الحقائق الأخلاقية وليس المفاهيم المجردة ، أي النماذج والأفكار والقيم وأسس العقيدة والحقائق الوجودية ، أي العمل والسلطة والحكم ، وبما أن القذافي يريد أن يعطي السلطة للجماهير فإنه يدعو إلى توسيع قدراتها المعرفية ، والمعرفة الحقيقية لا تكون فقط في القدرات الإدراكية وإنما تتبع من الحقائق الاجتماعية والتاريخية والسياسية والمادية والدينية ، فمثلاً المعرفة السياسية هي عملية عضوية لذلك الصراع بين المغتصبين والمغتصبة حقوقهم ، إلا أن الإبداع هو الموضوع ، لأن الإبداع هو مصدر المعرفة ، حيث كل شيء في العالم، كما يقول الكتاب الأخضر مرتبط على القانون الطبيعي المنزل من الله ، ويرى القذافي إن الحقائق جميعها فطرية في حياة الإنسان وليست تخمينات عقلية ، وعلى كل فرد أن يكون حريصاً على هذه الحقائق ويعمل وفقاً لها حتى يكون عمله ذا قيمة ، أي أن قيمة العمل تكمن في إضافة الحقائق الطبيعية إلى السلوك الاجتماعي (2).

وحتى نفهم نظرية القذافي في المعرفة بشكل صحيح فلا بد من مراجعة بعض النظريات في المعرفة التي قد تلقى أضواء على نقاط الاختلاف والتوافق بين هذه النظريات والنظرية العالمية الثالثة ، فمثلاً رأى جون لوك إن كل معارفنا تأتي عن طريق الحواس والخبرة ، وهذا يعني أنه لا يوجد شيء في العقل إلا إذا كان له وجود في الحواس ، وإن العقل عند الولادة يشبه الصفحة البيضاء التي تنطبع عليها الحقائق الخارجية التي حولها ، وإن الإدراك الحسي يكتب على هذه الصفحة حتى تولد الأحاسيس الذاكرة وتولد الذاكرة الأفكار ، وخلصه رأي لوك هو أن المادة هي كل ما نعرفه ، وإنما يجب أن نتقبل الفلسفة المادية ، وإن الأحاسيس هي أساس الفكر فإن المادة يجب أن تكون أساس العقل (3).

(1) نور الدين أفلية (محمد) ، مرجع سابق ، ص 69 .

(2) سونو (ثانياً) ، مرجع سابق ، ص 44 .

(3) لمرجع السابق ، ص 48 .

أما كانط فقد رأى أن السببية مسألة ضرورية في العقل ، وتذكر جدلية كانط بأن المادة والسبب والضرورة صيغ لترتيب الأشياء التي يطبقها العقل على التجربة الحسية، ولكن نقديس كانط للعقل لم يكن توضيحاً بقدر ما كان تشويشاً ، وبمجيئ هيجل كان الادعاء بأن هناك حلاً لمشكلة المعرفة ، ولكن هيجل كان أقرب إلى الحقيقة عندما قال إن نظريته في المعرفة تفترض أن التواصل البشري فيما بين الناس وعالمهم الطبيعي يؤدي إلى المعرفة، ثم جاء ماركس فسخر من التجريبية الإنجليزية وصب اللعنات على المثالية الألمانية ، وادعى بأنه قلب فلسفة هيجل رأساً على عقب ، وبالنسبة لماركس فإن المعرفة تأتي فقط عن طريق العمل الذي يؤديه الإنسان ، وإنها - أي المعرفة - قد اكتسبت من خلال العلاقات بين الناس على الأرض ، وليس عبر تدخل إلهي أو وسيط ديني ، إن هذا التفاعل خلق مصالح يجب أن يدافع الناس عنها بالفطرة ، والحقيقة والمعرفة تصبحان أمراً ممكناً فقط عبر نظام بدون استغلال أو سيطرة ، وقد يبدو هذا عملية إلغاء لدور الدولة وتدمير لظاهرة الطبقة ، ومع ذلك فإن قوة الأطروحات الماركسية لم تجعل منها حراماً مقدساً للحقيقة على الرغم من صلابتها تحليلها المنهجي⁽¹⁾.

لقد نظر القذافي إلى كل هذه النظريات والأفكار التي جاءت قبله ورفضها جميعاً، فمنهجية الكتاب الأخضر تخالف التحليلات الأولية والثابتة في المنهجية الرأسمالية والشيوعية ، فالمعرفة تكتسب عن طريق الوسط الطبيعي ، ولذلك فإن مكننة الحياة تشوه النمو الطبيعي حينما تلغي مكوناته الطبيعية ، ومن ثم تزيّف الإدراك والتجربة ، وعلى نقیض ماركس ، فإن القذافي يقول إن العلاقات البشرية وتفاعلها لا تعني شيئاً طالما حكمتها بيئة اجتماعية ضاغطة ، فليس التفاعل بحد ذاته ، بل المضمون والسياق الذي تحصل فيه هذه التفاعلات ، هو الذي يحدد صحة المعرفة ، إن المجال الطبيعي هو أساس المعرفة الحقّة ، وعندما تزول عوامل القير والاضطهاد ، فإن المجال الطبيعي يصبح أهم الوسائط التعليمية في اكتساب المعرفة الحقيقية ، وحتى تكتسب الجماهير المعرفة فلا بد من اكتساب وعي جديد يساعدها أن تدرك أولاً طبيعة الواقع الاجتماعي، وثانياً العلاقات بين الوجودين المادي والمعنوي ، ويرفض القذافي المعادلات القديمة التي كانت تقول أنه كلما انتشرت المعرفة والثقافة فقدت التعاليم الروحية امكانية تصديقها، وأصبحت الأديان جافة أو عرضة لبعض التغيير ، والقذافي يرفض هذه جميعاً لأنها مؤشر لمجتمعات تحتكر الثروة وتوزع الفقر وتنتشر عدم المساواة بين الأقلية صاحبة الامتيازات وتمنع الأكثرية المحرومة

(1) المرجع السابق ، ص 49 - 50 .

بفعل الظروف من أن تترث نصيبها من المعرفة ومعايير السلوك ، كما يرى القذافي أن التحرر وخاصة من القوى المنظمة للسلطة السياسية والثقافية والاقتصادية ، هو الأساس الأول للمعرفة والحقيقة ، ويفترض القذافي أنه إذا لم تتحرر القدرة البشرية من ممارسات النهج الامبريالي ، فإن الإنسان لن يتعلم أو يعرف الكثير ، وحتى يحقق الناس هذا التحرر الإنساني يجب أن يعطوا الفرصة لملاحظة الأفاق الكاملة ، إذ يجب أن لا يكون هناك شيء بينهم وبين السماء ، إن حاجزاً كهذا يمنعهم من اختبار الحقيقة واكتساب المعرفة بطريقة واقعية ، والإكراه في التربية والتعليم يبقى وسيلة للقمع والاضطهاد ، والمضطهدون لن يكونوا أبداً قادرين على اكتساب الثقافة و المعرفة الحقيقية (1).

وبناء على ذلك فإن المعرفة في نظريته مبنية على شيء أكثر صلابة ، على بنية الواقع نفسه ، ولذلك فالحرية هي شريك الحقيقة ، إذ إنها كما يبين القذافي لا تعني المساواة الاقتصادية أو السلطة السياسية فحسب ، بل هي نقلة باتجاه عقلانية ذات أصل ديني ، أي أن العقل والدين والثورة تشكل معاً أساس المعرفة الحقة ، المعرفة التي يصل إليها الإنسان بحرية ، فالمعرفة حق طبيعي لكل إنسان وليس من حق أحد أن يحرمه منه بأي مبرر إلا إذا ارتكب الإنسان نفسه من الفعل ما يمنعه من ذلك ، وتستوجب الحرية التخلص من القيود السياسية والاقتصادية ، وعلى الجماهير أن تتحرر من قيود البيئة الاجتماعية قبل أن تشارك في رسم مصيرها في الحياة بنفسها ، ويؤكد القذافي أنه عندما يتسلح المقهورون والمتخلفون والمحرمون والمستضعفون بأدوات التحرر الحقيقي ، عندها فقط يمكننا التحدث عن معاني المعرفة والثقافة ، لأن مدرسة المضطهدين هي الثورة (2).

وعلى ما يبدو فإن نظرة القذافي إلى المعرفة والثقافة تتلخص في أنه يريد أن يزيل بعض الكوابيس التربوية القائمة ويستبدلها بأخرى جديدة ، والمثال على ذلك ما يجري في المجتمعات المرضية في جنوب أفريقيا العنصرية حيث يتعلم الأطفال السود كيف يطيعون وينفذون ، بينما يتعلم الأطفال البيض كيف يأخذون القرار ويتزعمون ، وبناء على ذلك فإن المعرفة والثقافة هما نتاج ممارسة الحرية التي تفتح أفقاً جديدة على أساس التحليل النقدي للواقع .

ولما كانت المناهج التعليمية السائدة في جميع أنحاء العالم اليوم لا تمكن الإنسان من الوصول إلى المعرفة الحقيقية ، وبالتالي حرمانه من الحرية التي تتوقف عليها سعاده ، فإنه

(1) المرجع السابق ، ص 50-55 .

(2) المرجع السابق ، ص 55-57 .

لابد من ثورة علمية ثقافية عالمية تهتدي بما جاء في الكتاب الأخضر ، تحرر عقل الإنسان من مناهج التعصب والقهر لينطلق في آفاق الإبداع والتألق .

المبحث الثالث : العقل التواصلي* ونظرية الفعل التواصلي

على الرغم من زعم أصحاب النظرية النقدية بأنهم قد تخلصوا من التأثير الكانطي والهيغلي معاً ، إلا أن بدايات النظرية النقدية لم تستطع التخلص من تناقضاتهما ، ومن هنا تأتي أهمية الدور الذي يلعبه هابرماس لكي تتجنب النظرية النقدية أخطاء الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية والجدل الهيغلي على الرغم من اعترافه بأهميتهما ، ويأن هيجل وضع أساس النزعة الفلسفية المطلقة التي تستهدف دوراً أكبر للفلسفة ، فقد أبرز نظرية الحدائة الكامنة عند كانط وطورها من النقد المعرفي إلى نقد الحدائة ، الأمر الذي أعطى للفلسفة قيمة تاريخية عالمية في علاقتها بالثقافة ككل (1).

إن الإنقاذ الوحيد للمضمون العقلي للتراث الفلسفي- في رأي هابرماس - يكمن في فهم العلوم الأخرى بحيث تصبح مهمة النظرية النقدية هي تحويل دور العقل من وظيفته المتعالية التي تحدد لكل علم مكانه إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى، بعبارة أخرى لقد أراد هابرماس أن يعيد تشكيل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما أطلق عليه العقلانية التواصلية في مقابل العقلانية الأداة التي هاجمها المنظرون الأوائل من أصحاب النظرية النقدية ، وبذلك انطلق هابرماس إلى وضع معايير نقدية جديدة من أجل إقامة حياة اجتماعية حرة على أسس عقلانية ، وهذا يعني أن النقد عند هابرماس قد أخذ أبعاداً أخرى ، فهو " يعتقد أن العقل الحديث لم يستنفد كل إمكاناته للقيام بمراجعة ذاته ومحاكمة نتاجاته اللاعقلانية ، ومن ثم يتعين ايجاد تصور مختلف للعقلانية إذا أردنا عدم التسقوط في الأسطورة كما حدث لمعظم الفلاسفة الذين اعترضوا على عالم التقنية ... " (2).

وقد تأثرت النزعة النقدية عند هابرماس إلى حد كبير بعقلانية ماكس فيبر ، الذي قسم النشاط العقلي إلى ثلاثة مجالات : مجال الوقائع الموضوعية العلمية أو العلم الوضعي ،

* العقل التواصلي Communicational Reason

مفهوم صاغه هابرماس . كمحاولة لتنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل . ولهذا يطلق على مفهوم (العقل) عنده : العقل التواصلي أو الاتصالي ، وهذا العقل التواصلي لديه فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات ، والعقل الشمولي المنطلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء ، والعقل الأداة الوضعي الذي يفتت ويجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي ، حتى العقل نفسه . (بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 187) .

(1) أبو السعود (عطويات) ، مرجع سابق ، ص 80 .

(2) نور الدين أفلية (محمد) ، مرجع سابق ، ص ص 229 - 250 .

ومجال المعايير والمشروعية الأخلاقية ، ومجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية ، ورأى أن العقلانية هي قانون العلم ، ومع ذلك ظل واعياً بحدود هذه العقلانية وأخطارها، وإذا كانت مهمة العقل عنده " حساب العلاقة بين الوسائل والغايات ، فلن يكون بوسع البشر أن يتصلوا من مسؤولية اختيارهم ... وأن قدراً ضخماً من المسؤولية قد يتجاوز الطاقة الأخلاقية للأفراد ... وقد يجرفهم إلى خضم اللاعقلانية " (1).

وإذا كانت هناك " فئتان من الأفعال تتميزان بالعقلانية إحداهما تستخدم الوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف العقلية المختارة ، والثانية تستعين بوسائل مشابهة لإشباع قيم مطلقة وأهداف أخلاقية " (2) ، فإن العقل مسؤول عن هذا الاختيار أي مهمته تكمن في اختيار وتدبير الوسائل للسلوك العقلاني الهادف المحسوب .

والاختيار - كما يرى فيبر - لا يعتمد فحسب على الاعتبارات التقنية المستخدمة منه للوصول إلى أهداف معينة ، بل أن الاختلاف حول المعايير أمر ممكن ، ومن ثم كانت مهمة الاختيار بالغة الصعوبة وتفوق طاقة البشر، وقد تجرفهم إلى اللاعقلانية كما نرى اليوم في الأزمات التي تواجهها البشرية نتيجة التطور المذهل في التقنية .

وقد أعاد هابرماس النظر في هذه المجالات الثلاثة من أجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع ، وذلك بدمج هذه المجالات - العلم والأخلاق والفن - التي فصلها ماكس فيبر عن بعضها ، فبعد أن أكدت عقلانية ماكس فيبر على النشاط العملي في الفعل العقلي ، جاء هابرماس ليؤكد - إلى جانب هذا المفهوم العملي للعقلانية - على النشاط التواصلي (3).

وحاول هابرماس وضع الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلية ، فإذا كان كل نشاط عقلي عند ماكس فيبر هو نشاط موجه إلى غاية بعينها ، ومن ثم فهناك صلة قوية بين العقلانية والتقدم العلمي والتقني ، فإن هابرماس في سياق إعادة صياغته للعقلانية ، يحلل النشاط العقلي في كل أبعاده ، ليس فقط من المنظور المعرفي الأداتي ، بل أيضاً بإدخال الأبعاد الأخلاقية والجمالية (4)، بعبارة أخرى حاول هابرماس إعادة صياغة هذا البناء العقلاني الاجتماعي - الذي لم يكن للفلسفة فيه إلا دور قليل - فأصبحت

(1) دي كرسيني (انطوني) وكيث مينوج ، مرجع سابق ، ص 23 .

(2) ثوماشيف (نيقولا) ، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عودة ، محنت الجوهري وآخرون ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1995 ، ص 268 .

(3) أبو السعود (عطيات) ، مرجع سبق ، ص 97 .

(4) المرجع السابق ، ص 98 .

شروط السلوك العقلاني عنده " لا تقتصر على المستوى المعرفي الأداة بل تمتد أيضا إلى مجال الأخلاق العملية " (1).

ويحدد هابرماس مفهوم العقلانية بقوله : " إن ما نسميه عقلانية هو أولاً الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ " (2).

هذا يعني أنه لا يغفل أهمية العقلانية الأداة الموجهة لهدف ولا دورها في تلبية الاحتياجات المادية في المجتمع ، ولكنه أيضا يؤكد على جانب آخر بالغ الأهمية ، وهو فهم التفاعل الداخلي بين الذوات ، والتفاعل اللغوي في الحوار ، وحتى نستطيع فهم العالم المعيش فإن الأمر لا يقتصر على ثمار العلم والتقنية وإنما يتعلق بالفلسفة التي عليها أن تقوم بدور المؤول أو المفسر أو الوسيط ، وأن تكون قادرة على المساهمة في حركة التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداة ، والممارسة الأخلاقية والتعبير الجمالي (3).

وإذا كانت الحداثة الأوروبية قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداة ، الذي أدانته كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة ، وتعالق صيحات التخلي عن العقل وعن الفلسفة التي يعتبر العقل موضوعها الأساسي ، فإن هابرماس انطلق من مفهوم جديد للعقلانية ، وجاءت دعوته لتفعيل دور الفلسفة والتأكيد على أهمية العقل لوضع أي نظرية في المجتمع ، ولذلك أراد هابرماس تفجير الطاقة الإبداعية لعقل التنوير باعتبار أن الحداثة - من وجهة نظره - مشروع لم يكتمل بعد ، فإذا كان التقدم التكنولوجي في مجال الصناعة ، والتطور الحديث في كل مجالات الحياة قد كشف - كما سبق القول - عن سلبيات العقلانية الأداة ، فإن هذا ليس مبرراً كافياً للتخلي عن مشروع الحداثة ، بل لابد أن تواصل المجتمعات الحديثة تطورها باستكمال هذا المفهوم الأداة بإدخال البعد التواصلية في مفهوم العقلانية (4).

أراد هابرماس وضع العقل في إطار أشمل ، لذلك قام بإدخال البعد التواصلية في مفهومه الجديد عن العقلانية ، هذا البعد هو الذي يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي الهادف إلى التفاهم المتبادل حسب معايير متفق عليها ، وبذلك نصل إلى

(1) نور الدين أفاية (محمد) ، مرجع سابق ، ص 146 .

(2) هابرماس (يورجين) ، افول فلسفي للحداثة ، ترجمة فاطمة الجبوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1995 ف، ص 482 .

(3) أبو السعود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 82 .

(4) المرجع السابق ، ص 99 .

مفهوم العقلانية التواصلية الذي ينطوي على ثلاثة أبعاد هي (1):-

- 1 - علاقة الذات العارفة بعالم الوقائع .
- 2- علاقة الذات بعالم اجتماعي يتميز بالفاعلية وبالانخراط الشخصي في التفاعل مع الآخرين .

3 - علاقة شخص يُعاني أو شخص عاطفي بطبيعته الباطنة أو بذاتيته وذاتية الآخرين .

ويتضمن مفهوم العقلانية التواصلية كل ما يتعلّق بالنشاط العقلي ، وبما أن هذا النشاط العقلي يدور حول المعرفة وتطبيقاتها ، فقد قسمه هابرماس إلى نوعين (2):-

1 - نشاط عقلي معرفي - أداتي ، وهو النشاط الموجه إلى غاية ، وتسخر فيه المعرفة من أجل المنفعة النجاح ، ويستخدم الإنسان هذا النوع من النشاط لمعرفة البيئة المحيطة به .

وقد حدد هابرماس العلاقة بين العقلانية والمعرفة ، بأن العقلانية لا تهتم بامتلاك المعرفة قدر اهتمامها بالطريقة التي تطبق بها الذوات القادرة على الكلام والفعل هذه المعرفة .

2 - نشاط عقلي وتواصلية تمارسه ذوات قادة على الكلام والفعل .

فإذا كانت غاية النشاط الأداتي هو تحقيق المنفعة والنجاح عن طريق التقنية للسيطرة على الطبيعة والإنسان معاً ، فإن غاية النشاط التواصلية هو التوجه نحو التفاهم بين الذوات .

بعبارة أخرى فإن هابرماس ينظر إلى النشاط العقلي من منظورين هما : المنظور الأداتي للمعرفة ، والمنظور التواصلية وهو نوع من المعرفة التعبيرية اللغوية.

وحتى لا يصبح النشاط التواصلية تواسلاً مشوهاً ، لا بد أن تحكمه - في رأي هابرماس - شروط يجب أن تتوافر في المشاركين في التفاعل ، فالنشاط التواصلية لا يكون مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة ، ولكنه مناقشة أو حوار يتم بين مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل ، وهو حوار تحكمه عدة شروط هي :-

1 - أن يتحرر الحوار من كل أشكال الضغط والقيود التي يمكن أن تمارس عليه من الخارج ، أي أن يكون حواراً حراً بين ذوات حرة ومتكافئة في المكانة والمستوى لضمان

(1) المرجع السابق ، ص 100 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 101 - 102 .

موقف مثالي للحوار ، ويجب أن تهدف التجربة التواصلية للوصول إلى اتفاق بين الذات المشاركة في التفاعل ، ويفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم ، أو على الأقل وجود نوع من التقارب في وجهات النظر ، ومعنى هذا أن العملية التواصلية تخضع لما يسمى بديمقراطية الحوار ، ويفترض المشاركون في التواصل أن الحوار له قواعده الأخلاقية التي من أهمها توافر ظروف تضمن الإجماع ، بمعنى آخر فإن الحوار يخضع لمعايير مفهومة يمكن تبريرها والبرهنة عليها بحجج عقلانية معترف بها من قبل أطراف التواصل (1).

2- أن تتم عملية التواصل من خلال اللغة ، فهي أساس العلاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي ، وبينهم وبين الذات الأخرى ، باعتبارها - أي اللغة - الوسيط الأساسي في النشاط التواصلية ، وعن طريقها يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات التي يتلفظ بها المشاركون في التواصل سواء كانوا متحدثين أو مستمعين : " قابلية التعبير اللغوي للفهم ، وحقيقة مضمونه أو صدق محتواه ، ومصداقية مقاصد المعبر عنه أو إخلاصها ، والمشروعية المعيارية للقول أو التعبير ، أي المطالبة بأن يكون صحيحاً أو ملائماً بالنظر إلى علاقته بمضمون قيمي أو معياري يقر به المتكلم والسامع معاً " (2).

هذه هي الشروط الأساسية - كما حددها هابرماس - للحوار أو للمناقشة الحرة التي تضمن تحقيق تواصل غير مشوه ، فإذا ما توافرت هذه الشروط أمكن صياغة نظرية محكمة للفعل التواصلية .

لقد توجه هابرماس في نظرية الفعل التواصلية 1984 ، إلى فلسفة اللغة ابتغاء تأسيس نظرية نقدية للمجتمع الحديث ، وقد قدم أطروحة يمكن حصرها في ثلاث مراحل (3) :-

يدعو في المرحلة الأولى إلى ضرورة التحرر مما يدعوه بفلسفة الوعي ، وهي الفلسفة التي ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع ، وحصر رؤية العالم على هذا النحو سيجعلنا أسرى للعقل الأداتي - حيث تقوم الذات بعمل شيء ما للموضوع - وللتزعة التشاؤمية التي خيمت على أدورنو ، فالخلاص والإنعتاق لا يمكن أن يأتي من هذا الموقف ، إذ أن العلاقة في الفعل التواصلية - كما يرى هابرماس - تكون بين ذات وذات .

(1) ليو العنين (فني) ، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي ، مجلة إبداع ، العدد الخامس ، مايو ، 1998 ، ص 73 .

(2) مكاري (عبد الغفار) ، مرجع سابق ، ص 94 .

(3) كريب (ألان) ، مرجع سابق ، ص 350 - 351 .

وفي المرحلة الثانية يرى هابرماس ضرورة أن يتخذ الفعل صورتين : الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل ، الأول يتضمن الفعل العقلاني الغائي ، في حين أن فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول إلى الفهم ، وفعل التواصل هو فعل لا أداتي ، بمعنى أن أي تفاهم يتم التوصل إليه عن طريق التواصل له أساس عقلائي ، ذلك أنه تفاهم لا يمكن فرضه فرضاً من قبل أي من الطرفين .

وفي المرحلة الثالثة يرى هابرماس ضرورة إعطاء فعل التواصل الأولوية مما يترتب عليه أمور ثلاثة :-

1 - إن العقلانية - بهذا المعنى - ليست مثلاً تقتنصه من السماء ، بل هو موجود في لغتنا ذاتها ، وهذه العقلانية تستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً ، وهدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم .

2 - ثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه ، ويتوجه هذا النظام الأخلاقي إلى التوصل لمعايير عبر نقاش عقلائي حر ، تُبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية ، أما مضمون المعايير فيعتمد على ظروف المجتمع الخاصة ، أي نظام أخلاقي يلقي القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلي وليس عن طريق القوة أو القسر .

3 - هناك فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق ، يكون فيه للجميع فرص متكافئة لاستخدام أدوات العقل ، كالمساهمة في الحوار ، ويكون لكل فرد فيه صوت مسموع يحسب حسابه عند اتخاذ القرار النهائي .

إن النظرية عند هابرماس إذن هي نتاج للفعل البشري وتخدم غايات ذلك الفعل ، وهي بشكل أساسي أداة لتحقيق حرية أكبر للبشر ، وتتضمن نظرية هابرماس أيضاً تطويراً لأعمال ماركس الأولى ، بتحويل التركيز على العمل نحو التركيز على اللغة والتواصل⁽¹⁾ .

يدين هابرماس في نظريته عن الفعل التواصلية إلى فلسفة اللغة ، كما طور هابرماس نظريته من بعض الأفكار المتعلقة بالمضامين التي ينطوي عليها الحوار أو المحادثة ، وقد كان هدفه هو إعادة صياغة المشروع التنويري من خلال ما سماه بالتداول اللغوي ، ومن ثم صاغ هابرماس من مفهومه الجديد عن العقلانية نظرية في الفعل التواصلية

(1) المرجع السابق ، ص 352 .

تُنشئ " علاقة داخلية بين البراكسيس - الممارسة - وبين العقلانية وتدرس المتضمنات العقلية التي تفترضها ممارسة تواصلية يومية وتتيح للمضمون المعياري المرتبط بالفاعلية الموجهة نحو الفهم المتبادل التوصل إلى مفهوم عقلانية تواصلية " (1).

ومعنى هذا أن المقصود بنظرية الفعل التواصلي هو وضع سياق الحياة الاجتماعية التي نجمت عن مفارقات الحدائث في إطار تصور عقلي ، أي أن هابرماس أراد إحكام البناء التصوري العقلي للبناءات الاجتماعية التي يتم فيها التواصل .

تلعب اللغة - كما أشرنا سابقاً - دوراً أساسياً في نظرية الفعل التواصلي باعتبارها - أي اللغة - الوسيط الأساسي للتواصل بين الذوات ، وحجة هابرماس في هذا هو أن قدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة التي تتعلمها وتتحدث بها كل الذوات ، فاللغة إذن تتشكل من خلال التفاعل بين الذوات ، والحديث بين المشاركين في التفاعل يربطهم بالعالم الذي يعيشون فيه وبالذوات الأخرى ، ويربطهم أيضاً بمشاعرهم ورغباتهم ومقاصدهم (2).

لقد أراد هابرماس وضع نظرية تحافظ على الالتزام بقيم الحقيقة والنقد والإجماع العقلي ، والتوصل إلى موقف لغوي مثالي أي إلى مجال عام للمناقشة أو الحوار الحر الخالي من كل قمع ، والتحرر الحقيقي يكون في العودة إلى البراكسيس - الممارسة - باعتبارها مقولة متضمنة في المشاركة الفعالة لكل فرد في التحكم في الظاهرة الاجتماعية، أي أن يكون الناس ذوات وليسوا موضوعات ، ومن أجل تحقيق هذا الهدف يجب - في رأي هابرماس - تحسين الاتصال الإنساني والمناقشة الحرة ، فعندما تقوم الذات أو الأنا بفعل من أفعال الكلام ، وعندما تتخذ ذات أخرى أو الآخر موقفاً من هذا الفعل ، يعترف كل منهما بالآخر، وينسجمان أو يقيمان - أي الأنا والآخر - علاقة تواصلية ، وهي علاقة مختلفة عن تلك الموجودة بينهم وبين العالم المادي ، ويرى هابرماس أن التفاهم المتبادل بين المشاركين في النشاط التواصلي لا يكون فقط حول معرفة تخصص أمراً ما في العالم الموضوعي، بل تخصص الوقائع والمعايير أيضاً، وكذلك التجارب الشخصية : " إن المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه يرجع في آن واحد إلى شيء ما يخص العالم الموضوعي وعالم الطائفة الاجتماعية ، وإلى عالمه الذاتي " (3).

(1) هابرماس (بورجين) ، القول الفلسفي للحدائث ، مرجع سابق ، ص 124 .

(2) نور الدين أنلبة (محمد) ، مرجع سابق ، ص 198 .

(3) هابرماس (بورجين) ، القول الفلسفي للحدائث ، مرجع سابق ، ص 481 .

وقد نتساءل : ماذا يعني هابرماس على وجه التحديد بالتفاهم ؟ ويمكن الإجابة عن هذا السؤال ، بأن هابرماس يقصد بالتفاهم ذلك الاتفاق الحادث بين المشاركين في عملية التواصل ، بمعنى أنه يحيل التفاهم إلى اتفاق مبرر عقلياً بين الذوات القادرة على الكلام والفعل للوصول إلى إجماع ، ولتحقيق هذا الهدف يكون للفهم " مستويات ثلاثة يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم ، ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولاً ، أي يدرك دلالة ما يقال ، ثم يتخذ هذا المستمع موقفاً بالإيجاب أو بالسلب ، بالقياس إلى ادعاء معن من فعل الكلام ثانياً ، أي أنه يقبل أو يرفض العرض الذي يقترحه فعل الكلام. ونتيجة اتفاق ما يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقي ثالثاً" (1).

وهكذا حدد هابرماس التفاعل الإنساني في ذلك الفعل التواصل ، والتفاعل الرمزي - التفاعل الذي يتم من خلال اللغة - الذي تحكمه تلك المعايير الاجتماعية المتفق عليها في المجتمع ، وهذه المعايير هي التي تحدد أيضاً التوقعات السلوكية المتبادلة بين الأفراد والجماعات في المجتمع ، وأن صحة هذه المعايير الاجتماعية للتفاعل الإنساني والرمزي إنما تعتمد كذلك على الفهم الذاتي المتبادل بين الناس في المجتمع (2).

ويمكن القول بأن هابرماس كان يهدف من خلال كتاب (نظرية الفعل التواصل) إلى شرح مفهوم العقلانية ، وأن يدمج هذا المفهوم في نظرة ثورية لنشأة المعرفة الحديثة للعالم ، وأن يبين الترابط الداخلي بين نظرية العقلانية ونظرية المجتمع ، على صعيد منهجي ، لذلك كرس جهده في هذا الكتاب لتحليل وتقويم مفاهيم متنوعة للترشيد العقلاني والتحديث في النظرية الاجتماعية .

ففي المجلد الأول قام بدراسة تفصيلية لنظرية ماكس فيبر عن الترشيد العقلاني للعالم الحديث ، محاولاً إعادة صياغة عقلانية ماكس فيبر - كما أشرنا سابقاً - من أجل تأسيس عقلانية جديدة ، كما قام بتقويم نقدي للتطورات اللاحقة لهذه النظرية ، بدءاً من استخدام لوكاش لمصطلح النشيو ، إلى نقد هوركهايمر وأدورنو وماركيوز للعقل الأداتي . Instrumental mind

وفي المجلد الثاني قام بنقد العقل الوظيفي Functionalist ، الذي هو شكل من أشكال العقل الأداتي .

(1) نور الدين فلبة (محمّد) ، مرجع سبق ، ص 193 .

(2) عبد الرزاق جليبي (علي) وآخرون ، مرجع سبق ، ص 359 .

ويرى هابرماس أن العقل الأوروبي قد شهد مراحل من الصعود والهبوط ، فالعقل الذي أسسه كانط ، أي عقل التنوير في أرقى تجلياته ، لم يستخدم دائماً في الطريق الصحيحة ، فعلى الرغم من أنه قد فتح أمام الإنسان الأوروبي المجهل ، وحرره من الوعي الخاطئ والعقد القديمة ، ومكنه من اكتشاف أسرار الطبيعة والكون ، وأدى إلى تأسيس أكبر حضارة مادية وتقنية شهدها تاريخ البشرية ، إلا أن هذا العقل كان يتحرف أحياناً عن مساره الصحيح ، فيتحول إلى عقل أدائي ، بحسب تعبير ماكس فيبر ، أي عقل حسابي بارد قادر على خلق المعجزات التقنية وعلى استئصال البشرية في وقت واحد .

وإذا كانت النظرية النقدية لدى رواد مدرسة فرانكفورت - خاصة هوركهايمر وأدورنو - لم تنجح في تطوير مفهوم العقل التواصلية ، فهذا يعود كما يعتقد هابرماس إلى دور العقلية الأداة المستمرة في فكر هوركهايمر وأدورنو ، نتيجة الشكوك والمخاوف التي سيطرت عليهما - كما أشرنا سابقاً - بسبب الفظائع التي تمت أثناء الحرب العالمية الثانية والتاريخ القريب .

في حين أن هابرماس لا يتوقف عند حد اليأس والتشكيك كما فعل هوركهايمر وأدورنو ، وإنما يعتقد بوجود إمكانات متضمنة في العقل لم تستغل حتى الآن ، ويمكن عند كشفها أن تحقق قفزة جديدة تتجاوز مأزق النظرية النقدية .

المبحث الرابع : نقد هابرماس للنظرية الماركسية

إذا كان فلاسفة مدرسة فرانكفورت قد عبروا عن رفضهم للنزعة الوضعية في علم الاجتماع ، إلا أنهم قد أبدوا تحفظات عديدة على الماركسية كنظرية اجتماعية ، وربما كان هابرماس من أحرص هؤلاء الفلاسفة تعبيراً عن موقفه من الماركسية ، فهو يذهب إلى أن العناصر الوضعية الكامنة في التحليل الماركسي تؤدي إلى إضعاف إمكاناته النقدية ، ذلك أن هابرماس يعتقد أن الضعف الأساسي في كتابات ماركس يتمثل في النظر إلى المجتمع في ضوء القوانين والمبادئ التي تحكم العلوم الطبيعية⁽¹⁾ .

استناداً إلى ذلك يجب أن تحرص الماركسية على النظر إلى الإنسان في ضوء إمكانية التنظير النقدي ، لا مجرد الخضوع الآلي لقوانين العلوم الطبيعية ، ويوضح هابرماس اهتمامه الشديد بالعلوم وحرصه على وضع العلوم الاجتماعية في سياقها ، كذلك نجده يكشف عن قصور النظرية الماركسية من خلال حرصها على تأكيد أهمية العمل

(1) الحسيني (السيد) ، مرجع سابق ، ص 240 .

الاجتماعي ، متجاهلة دور التفاعل والاتصال داخل المجتمعات وبينها (1).

أصبح الجزء المبدع من أعمال ماركس ، عند هايرماس وأعضاء مدرسة فرانكفورت الأوائل ، واقعاً تحت تأثير النزعة الوضعية أو الأداتية ، ويرى هايرماس أن مسؤولية ذلك تقع على عاتق ماركس نفسه ، وعلى تركيزه تركيزاً شديداً على العمل باعتباره الخاصية المميزة للبشر ، وعلى الرغم من أن هايرماس يرى في العمل ، والعقل الأداة التي يعين مهمين للحياة الإنسانية ، فإنه يذهب إلى أن العمل المنظم اجتماعياً ليس كافياً وحده لتحديد وضع البشر ، بل اللغة والتواصل هما العاملان الحاسمان في الواقع (2).

يؤكد هايرماس أن الآليات التي تؤدي إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى في التطور الاجتماعي ، ليست آليات ثقافية بل اقتصادية ، وكل مرحلة تطورية من تلك العملية تخلق مجموعة جديدة من المشكلات والامكانيات ، ويرى هايرماس أن التغيير يحدث حينما تستنفذ الامكانيات المتاحة للتطور البشري مع بقاء المشكلات عالقة ، ويشير إلى قوة تطورية دافعة غير متوقعة تنقل المجتمع إلى المرحلة المقبلة ، وهذا الكلام مهما قلبته ، لا يمكن أن يكون تحديداً دقيقاً للآليات الفاعلة في عملية التطور (3).

يشير تحليله المفصل لعملية التطور تلك إلى المستوى الأيديولوجي ، وليس إلى المستوى الاقتصادي للتشكيل الاجتماعي ، وهنا يستخدم هايرماس آراء فرويد ، وفرويد يبين أن المؤسسات الاجتماعية لا توجد لتسهيل عملية الإنتاج الاقتصادي والمحافظة عليها فحسب ، بل من أجل كبت الشهوات التي تجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة أيضاً ، ويشير هايرماس - كما فعل ماركيز - إلى أن درجة الكبت الضرورية تلك تتباين من مجتمع لآخر ومن طبقة اجتماعية لأخرى ، والكبت الضروري للحياة والبقاء في المجتمع يتضمن تشويهاً لعملية التواصل والتفاعل ، ما لم تكن على علم بالقوى اللاشعورية التي تؤثر أو تحدد سلوكنا ، ومنحى التطور يتجه إلى نظام أقل كبتاً وتشويهاً ، ويستخدم هايرماس ثانية نموذج نمو الإنسان لتتبع ذلك التطور ، وهو يتعامل مع هذا التطور في ثلاثة مجالات ، في مجال زيادة استقلال الشخصية ، وزيادة القدرة على إطلاق أحكام أخلاقية والتصرف بمقتضاها ، ثم نمو الطابع الكلي للأنظمة الأخلاقية والقانونية (4).

(1) المرجع السابق ، ص 240 .

(2) كريب (آيان) ، مرجع سابق ، ص 352 .

(3) المرجع السابق ، ص 353 .

(4) المرجع السابق ، ص 354 .

إن القراءة المتأنية لكتابات هابرماس تكشف عن وجود عوامل عديدة حالت بينه وبين قبول الماركسية كنظرية اجتماعية ، ومن بين هذه العوامل : التغيرات الأساسية التي طرأت على بناء المجتمع البورجوازي، وضعف الرغبة في تحقيق التحرر الاقتصادي ، وتحلل الطبقة العاملة، وأخيراً الشلل الذي طرأ على الماركسية نتيجة لتبني الاتحاد السوفيتي لها (1).

بالإضافة إلى ذلك أوضح هابرماس أن مستوى المعيشة في الدول الغربية قد وصل حداً من الارتفاع دفع قطاعات عريضة من السكان إلى التخلي عن فكرة تحرير المجتمع من الاستغلال الاقتصادي ، ومعنى ذلك أن الاغتراب الاقتصادي لم يعد هدفاً للنضال السياسي الذي يجب أن تمارسه البروليتاريا.

ذلك أن هذا الاغتراب الاقتصادي يظل قائماً في ظل اغتراب ثقافي أوسع نطاقاً ، ومن ذلك يبدو واضحاً أن الطبقة العاملة في نظر هابرماس لا تمثل قطاعاً ثورياً ، طالما أن النظرية الثورية ذاتها قد فقدت من يتحمسون لها ويدافعون عنها ، وأخيراً نجد هابرماس يذهب إلى أن الثورة البلشفية في روسيا وما أدت إليه من تطورات في الاتحاد السوفيتي قد أحدثت نكسة وشللاً للفكر الماركسي ، أما سبب هذه النكسة فهو حرص هذه الثورة على أن تكون اختباراً عملياً واقعياً للنظرية الماركسية (2).

وبناء على ذلك يمكن القول بمعنى ما إن موقف هابرماس مضاد للماركسية ، لكنه رغم ذلك يحاول العثور على دعم لاعتراضه لدى ماركس نفسه، والأساس الذي ينطلق منه تحليل هابرماس هو التمييز المهم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، وجدل هابرماس الرئيسي هو أن ماركس رغم إنكاره لهذا التمييز في نظريته : يقر بوجوده في كل مباحثه، لذلك يجادل هابرماس بأن علينا النظر فيما يفعل ماركس حقاً وليس فيما يقول أنه يفعله .

لذلك نحتاج لكي نحصل على نظرية ماركسية - من وجهة نظر هابرماس - أن ندرك أولاً الفارق بين العلاقات والقوى، وهذا يعني أننا بحاجة إلى مفهوم الممارسة ، وفي معجم هابرماس تحتوي الممارسة على أمرين معاً هما: فعل ذرائعي وبنية التفاعل الرمزي، فالعمل البشري يزيد دائماً عن كونه مجرد فعل ذرائعي ، ولا نستطيع أن نعمل دون أن ندخل تقاليدنا وتأويلنا الرمزي للعالم (3).

(1) الحسيني (السيد) ، مرجع سابق ، ص 240 .

(2) المرجع السابق ، ص 241 .

(3) ريكور (بول) ، محاضرات في الأيديولوجيا والبيوتوبيا ، ترجمة فلاح رحيم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ص 308 - 309 .

ويتساءل هابرماس : ما هي صفة علم يختص بالممارسة ؟ لم يناقش ماركس بشكل دقيق المعنى المحدد لعلم عن الإنسان يُدرس كنقد للأيديولوجيا مختلف عن المعنى الذرائعي للعلم الطبيعي ، ما فعله ماركس كان نقداً وليس علماً طبيعياً ، لكنه لم يقدم تبريراً معرفياً لهذه النظرية الاجتماعية ، بدلاً من ذلك ظل يصر دائماً بأن عمله مماثل للعلوم الطبيعية ، كان يجب أن توجه حقيقة كون عمل ماركس نقداً للاقتصاد السياسي انتباهه إلى المكون التأملي لنقده ، لكنه لم يفعل ، لذلك يجادل هابرماس إننا حين نختزل البراكسيس - الممارسة - إلى إنتاج مادي ، إلى فعل ذرائعي ، نحصل على نموذج العلوم الطبيعية ، ما فعله ببساطه أننا نعامل علم الممارسة كامتداد للعلوم الطبيعية (1).

ومن ناحية أخرى ، إذا فصلنا جدلية العلاقة بين قطبي الممارسة الذرائعي والتفاعلي ، حصلنا على علم ليس امتداداً للعلوم الطبيعية بل علم من نوع مختلف ، وهذا هو النقد (2).

كذلك يفصل هابرماس بين عنصرين متميزين (3) :-

1 - نظرية امبيريكية للمجتمع .

2 - نظرية اجتماعية أو أخلاقية ، يمكن تسميتها فلسفة اجتماعية .

وتوصل هابرماس إلى أن العلوم الاجتماعية يمكنها أن تتدخل في علاقة تعاون مع الفلسفة التي تأخذ على عاتقها واجب المشاركة في نظرية للعقلانية ، ويكون شأنها - أي الفلسفة - شأن مقولات العلم ، عرضة للتأكيد الأمبيريقي ، وبالرغم من رغبة هابرماس في استبقاء الفلسفة كمكون متكامل لنظرية المجتمع ، فإن دورها يتناقص باضطراد في الحقيقة ، في الوقت الذي نجد فيه تشديداً متزايداً على بناء علم أمبيريقي (4).

غير أن هذا العلم يظل مختلفاً للغاية عن علم الاجتماع ، وخاصة في المنظور الماركسي لهذا العلم ، وذلك لسببين رئيسيين هما (5) :-

1 - إن نظرية هابرماس في المجتمع تبقى غير تاريخية ، فهي مهتمة في المقام الأول بتحليل ونقد المجتمعات الحديثة ، كما إنها - على عكس الماركسية - لا تضع هذا التحليل داخل إطار نظرية في التاريخ تضطلع بتفسير كل أشكال المجتمع البشري وتحولاتها .

(1) المرجع السابق ، ص 310 .

(2) المرجع السابق ، ص 311 .

(3) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سبق ، ص 141 .

(4) المرجع السابق ، ص 146 .

(5) المرجع السابق ، ص 147 .

2 - إن نظرية هابرماس تهمل التحليل الاقتصادي ، لأنها تريد أن تصنف مفهوم العمل تحت مفهوم الفعل الاتصالي .

وعلى العكس من ذلك ، نرى أن السمة الأكثر تميزاً لنظرية ماركس ، وإسهامها الأكثر أهمية في إقامة علم واقعي عن المجتمع ، هي إنها تتناول علاقة البشر بالطبيعة ، والتفاعل فيما بين البشر في عملية الإنتاج ، كاتجاهات مولدة لأشكال أخرى من التفاعل .

هذا المفهوم هو الذي منح النظرية الماركسية قوتها التفسيرية ، لأنه مهما تكن الحاجة إلى إعادة بناء للنظرية الماركسية من أجل فهم المراحل المستجدة من تطور المجتمعات الحديثة ، وخاصة دور الدولة والصراعات الطبقيّة ، فإنه لا بد من البدء بتحليل تنظيم الإنتاج ، سواء كان ذلك على شكل تسلط رأس المال المتمركز في شركات وطنية أو متعددة الجنسيّة ، أو تسلط الإدارة البيروقراطية للصناعة المؤممة (1).

وبناء على ذلك فإن واجبات علم الاجتماع في منظوره الماركسي ، تختلف اختلافاً كلياً عن واجبات نظرية المجتمع النقدية الجديدة ، وتتضمن هذه الواجبات من ناحية، دراسة منهجية لمجرى تطور الرأسمالية، ومن ناحية أخرى يجب أن تتضمن هذه الواجبات تحليلاً لأشكال تنظيم الإنتاج ، ونتائجها في البلدان الاشتراكية ، بالإضافة إلى دراسة الشروط الاجتماعية والتاريخية التي جعلت من الممكن ظهور الثورة البلشفية عام 1917 ، كشكل مشوه من أشكال الفكر الماركسي (2).

ويوجه هابرماس في مؤلفه (الاتصال وتطور المجتمع) عام 1979 ، بعض الانتقادات للماركسية التقليدية محاولاً إعادة صياغة المادية التاريخية باعتبارها نظرية للتطور الاجتماعي ، وذلك من خلال فحصه لتلك المفهومات الخاصة بالعمل الاجتماعي وتاريخ المجتمعات الإنسانية باعتبارها من المسلمات الأساسية للمادية التاريخية ، حيث يحدد هابرماس العمل الاجتماعي المنظم بأنه طريقة خاصة بالكائنات الإنسانية ومطابقاً لإعادة إنتاج أو تشييد حياتهم ويميزهم عن غيرهم من الحيوانات (3).

وذلك نظراً لما لديهم من وعي ، حيث يبدأ هذا التمييز حينما يحاول الإنسان إنتاج تلك الطرق و الوسائل التي تمكنه من البقاء والوجود، وتجعله قادراً على السيطرة والتنظيم

(1) المرجع السابق ، ص 147 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 147 - 148 .

(3) عبد الرازق جلي (غلي) وآخرون ، مرجع سابق ، ص 358 .

لبيئته الطبيعية ، وغير ذلك مما يكون بمثابة منتجات غير مباشرة لحياته المادية ذاتها (1).

تأكيداً على ما سبق يرى هابرماس أن عملية توزيع المنتجات هذه إنما تتطلب قواعد للتفاعل وتنظيم للمعايير الخاصة بالفعل الاتصالي ، ولذلك يوجه إلى ماركس نقد في نظريته للعمل الإنساني باعتباره يعني إنتاج السلع المادية ، وأكد على ضرورة النظر إليه في ضوء تلك الطبيعة البشرية والمميزة للإنسان ، باعتباره قادراً على الخلق والإبداع والابتكار الذاتي ، وصانعاً لكل أدوات العمل ، ومستخدماً أيضاً اللغة في تفاعله مع غيره من أعضاء المجتمع الذي يعيش فيه (2).

فضلاً عن ذلك حاول هابرماس التمييز بين جوانب النشاط الإنساني والذي حددها في العمل والتفاعل ، وموضحاً لجوانب الضعف في النظرية الماركسية وخاصة في تأكيدها على العمل الاجتماعي ، في الوقت الذي تجاهلت فيه دور التفاعل الاجتماعي ، الذي من خلاله يحدث اتصال بين أفراد وجماعات المجتمع من خلال استخدام اللغة وبعض الرموز ، وبين المجتمع وغيره من المجتمعات الأخرى ككل ، ويرى هابرماس إن ذلك إنما يرجع إلى ما وصلت إليه تلك الدول الصناعية من تحقيق لمستوى معيشي مرتفع جعل كثيراً من جماعات المجتمع الذي تتمتع به تميل - كما أشرنا سابقاً - إلى التغاضي عن فكرة تحرير المجتمع من ذلك الاستغلال الاقتصادي (3).

ومن ناحية أخرى أكد هابرماس على أن تلك الجماعات التي لم تتمتع بالامتيازات والتي أطلق عليها الجماعات المحرومة ، وغيرها من الجماعات التي تتمتع بما يوجد من امتيازات لم تعد تواجه بعضها البعض وذلك باعتبارها طبقات اقتصادية اجتماعية في المجتمع الرأسمالي المتقدم ، وهكذا فإن العداء الطبقي باعتباره العلاقة الأساسية التي كانت موجودة في كل المجتمعات التقليدية قد خفت حدتها وذلك مع استمرار الاستغلال الاقتصادي والظلم السياسي ، والذي في ظله أصبح الاتصال مزيفاً وقاصراً ، مما ترتب على هذا أن أصبحت الأوضاع الشرعية التي تستخدم كغطاء وقناع أيديولوجي ، لا يمكن الاعتماد عليها أو الاستفادة منها ، ومن ثم أصبح الوعي التكنوقراطي ذا طابع أيديولوجي رأسمالي (4).

(1) المرجع السابق ، ص 358 .

(2) بوتومور (توم) ، نقد علم الاجتماع الماركسي ، مرجع سابق ، ص 115 - 116 .

(3) الحسيني (السيد) ، مرجع سابق ، ص 265 .

(4) عيد مرسي بدر (سعيد) ، الأيديولوجيا ونظرية التنظيم في علم الاجتماع الغربي ، دراسة تحليلية نقدية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، تحت إشراف أ. د محمد علي محمد ، مكتبة كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، 1983 ف ، ص 287 .

هكذا يبدو تأكيد هابرماس على العوامل السياسية باعتبارها بديلاً للعوامل الاقتصادية، تلك العوامل السياسية التي أصبحت حاسمة في إدارة شؤون المجتمع الحديث، حيث كان يهدف من ذلك كله نحو محاولة التوصل إلى صياغة نظرية جدلية تكشف عن مدى الضغوط الخارجية التي تمارسها التكنولوجيا على أفراد وجماعات المجتمع، من الناحية الإنسانية والاجتماعية، كذلك أيضاً تكشف عن نمو الوعي في تلك المجتمعات الرأسمالية والذي اتخذ شكل الترشيح التكنولوجي، وبناء على ذلك يؤكد لنا هابرماس أنه بمجرد تحرير الإنسان من كل هذه الضغوط، عندئذ يمكن له استعادة تشكيل وعيه الحقيقي واكتساب مكانته التاريخية الحقيقية، ذلك الوعي الذي تم تزييفه، وهنا تلعب وسائل الاتصال دوراً مهماً في هذه العملية⁽¹⁾.

لقد أدرك كل من كونت وماركس مفهوم المجتمع كنسق دينامي ينمو تاريخياً وبطريقة حتمية تجاه بناءات صناعية معقدة، واتفقا فيما بينهما على قضية واحدة ومشاركة، هي أن المجتمع الصناعي يشكل نمطاً جديداً للتنظيم الاجتماعي الذي ينهض على أساس تمييز الدولة عن المجتمع المدني، وقد ساعدت النزعة الصناعية على انتشار وتوسيع مؤسسات ونظم المجتمع الصناعي، وقدمت نتيجة لذلك إطار يمكن الأفراد باعتبارهم أعضاء في تجمعات اجتماعية مختلفة ارتبطت بالتعليم والاتصال والتنظيم السياسي واتحادات العمال والمهنة... الخ من تغيير المجتمع.

وبناء على ذلك قدم علم الاجتماع الكلاسيكي نظرية متشائمة عن الثقافة البورجوازية، وذلك من خلال ما قدمه من أفكار وقضايا حول الاغتراب والعقلانية والبيروقراطية والنشيو والآلية... الخ، ومن هنا كان ماكس فيبر أكثر اهتماماً بتدهور وانهيار النظم الاجتماعية التقليدية والقديمة حال ظهور المجتمع الصناعي والدينامي والديمقراطي الحديث، ولذلك بدت عمليات التصنيع كما لو كانت تؤدي إلى ثقافة معادية وكارهة للقيم الإنسانية، وكانت أعمال ماكس فيبر في علم الاجتماع من أكثر الأعمال قدرة على إبراز هذه التناقضات والتوترات، حيث نجح ماكس فيبر في تحليل التغيير الاجتماعي في ضوء البناء الموضوعي، وفي حدود الفعل الإنساني الذاتي معاً، ومع ذلك نراه يخلص من تحليلاته إلى نتيجة مماثلة مفادها أن مصير الإنسانية يتجه حتماً نحو زيادة التحول البيروقراطي وسيطرة الصفوات المتخصصة⁽²⁾.

(1) الحسيني (سيد)، مرجع سبق، ص 265.

(2) عبد الرازق جلي (علي) وآخرون، مرجع سبق، ص 399 - 400.

إن ما حدث في علم الاجتماع الكلاسيكي ، حدث أيضا بالنسبة للنظرية الماركسية ، ففي بعض كتاباته أكد ماركس الدور الايجابي والخلق الذي تلعبه الذات الإنسانية من خلال الممارسة العملية في تشكيل المجتمع الاشتراكي اللا مركزي المفتوح ، ومع ذلك ذهب الفكر الماركسي بعيداً عن هذه المفاهيم التحررية متجهاً إلى نظرية حتمية واقتصادية للتغير التاريخي لا يكون فيها للفعل الإنساني أي معنى إلا في حدود النظام الاجتماعي العام الذي بدأ ينمو في قلب المجتمع القديم ، ومن هنا ردت كل النظم الاجتماعية والتغيير الاجتماعي والثقافة إلى النسق الاقتصادي المسيطر ، وبالمثل تحولت كل الذوات الإنسانية إلى موضوعات وأشياء سلبية .

وهكذا أسلمت النزعة الجمعية الكامنة في الماركسية ، من حيث إطارها التصوري وأيديولوجيتها السياسية ، إلى نوع من الجمعية الصفوية التطورية وغير الديمقراطية سيطرت على الديمقراطية الاجتماعية الألمانية ، ممثلة في نظرية الحزب المركزي عند لينين ، والأيديولوجيا الشمولية الاستبدادية عند ستالين (1).

كان المحور الأساسي الذي ارتكزت عليه الماركسية ممثلاً في أيديولوجيا القطع والقرار النهائي Finalization ، فالتاريخ ليس له إلا معنى واحداً ومحدداً ، وفي أوامر جمعية حيث يتعين على الطبقة الصاعدة أن تنظم المجتمع ككل من الداخل في ضوء مصالحها الخاصة ، وكانت المشكلة التي واجهت الماركسية أن هذا القطع والقرارات الماركسية النهائية سياسياً واجتماعياً كانت متعارضة ومناقضة للمنطق التاريخي للنزعة الصناعية الرأسمالية ، ذلك أن المجتمعات الصناعية الحديثة كانت أبعد ما تكون انتظاماً حول مركز واحد مسيطر ، بل طورت باستمرار بناءات اجتماعية مفتوحة ولا مركزية ، وعلى الصعيد السياسي أسلمت الماركسية إلى إلغاء المجتمع المدني كقوة إيجابية حية تنهض على أساس المؤسسات والنظم الديمقراطية .

ويمكن القول بأن الاتجاهات الماركسية في القرن العشرين - ممثلة في شكلها الإنساني الذي انبثق عن الاهتمام بقضايا الاغتراب وإهدار إنسانية الذات، وفي شكلها العلمي الذي ارتبط بالبنوية - عملت في مجموعها على الإساءة والإقلال من شأن قدرة الإنسانية على فهم حتمية التغيير الديمقراطي الجمعي من القاعدة ، أو على إضفاء الطابع الإنساني والديمقراطي على هذه العملية ، وهكذا كان مفهوماً الماركسية كأيديولوجيا قاطعة ونهائية بالنسبة للذات وللبناء معاً متضمناً في شكلي الماركسية الإنساني والعلمي (2).

(1) المرجع السابق ، ص 400 - 401 .

(2) المرجع السابق ، ص 401 .

لقد نظرت مدرسة فرانكفورت إلى المجتمع الحديث على أنه مجتمع جمعي تعمل فيه الدولة باستقلالية تامة عن المجالات الاقتصادية والثقافية ، كما يشكل انفصال الاقتصاد عن كل من السياسة والثقافة مشكلة أساسية من مشكلات الشرعية - سنشير إلى ذلك لاحقاً - حيث لا تكون السياسة مجرد أحد عناصر البناء الفوقي للمجتمع ، بل تشغل وبطريقة ايجابية بمسألة ضمان الولاء الجماهيري للنسق الاجتماعي مع ضمان استمرارية الإنتاج الاقتصادي .

إن جانباً كبيراً من علم الاجتماع الحديث ومن الماركسية أيضاً أصبح أكثر اهتماماً بمشكلة الدولة وعلاقتها بالعناصر الأخرى للتكوين الاجتماعي أو الهيكل الاجتماعي ، فقد مالت الماركسية بوجه عام إلى تحليل الدولة في ضوء مفاهيم مشتقة من النسق الاقتصادي ، فذهبت إلى ضرورة أن تعمل الدولة على إنتاج أو توفير الشروط اللازمة لتراكم رأس المال وللعمل من أجل المصالح بعيدة المدى للطبقة المسيطرة ، أما هابرماس فكانت أعماله مثلاً لمحاولة تجنب هذا الاتجاه الاختزالي ، وكان من أهم المفكرين الذين حاولوا تطوير علم اجتماع ماركسي حديث يُعنى بمشكلات الشرعية والتماسك الاجتماعي في المجتمع الصناعي الحديث (1).

فبعد العقدين الماضيين من القرن العشرين ، أخذ تطور الفكر الماركسي في العلوم الاجتماعية وخاصة في علم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، مجرى جعله أكثر اقتراباً من الاهتمامات الرئيسية لنظرية ماركس ، سواء ما يتصل بتحليل أنماط الإنتاج ، أو البنية الطبقيّة والصراع الطبقي ، أو السلطة السياسية ودور الدولة ، وفي نفس الفترة تقريباً ، ونتيجة لرسوخ النظرية الماركسية كأحد النماذج الكبرى في علم الاجتماع ، أضحي جزء جوهري من النظرية في هذا العلم وبحوثه يوجه إلى مسائل مماثلة ، بينما قل الاهتمام الزائد بالثقافة ، الذي ميز أعمال هوركهايمر وأدورنو (2).

يوجد في النظرية النقدية الجديدة لهابرماس ، تقارب معين مع كل من الماركسية وعلم الاجتماع ، بينما احتفظت هذه النظرية النقدية الجديدة ببعض الأفكار المتميزة لمدرسة فرانكفورت وطورتها ، وأهم هذه الأفكار ، والتي تم النظر إليها على أنها تشكل الاهتمام الأساسي لفكر هابرماس هي النظرية النقدية ذاتها ، وموقعها بين الفلسفة والعلم ، حيث أسهم هابرماس في كتاباته الأولى في نقد مدرسة فرانكفورت للاتجاه الوضعي ، لكن

(1) المرجع السابق ، ص 410 .

(2) بوتومور (نوم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 137 - 138 .

مفاهيمه كانت مختلفة جوهرياً عن مفاهيم هوركهايمر وأدورنو وماركيوز ، حيث كانت أقل عداء للعلم والتكنولوجيا ، كما أنه رفض زعمهم القائل أن الفلسفة أو الفن ، شكّل من المعرفة متفوق على العلم ، وبالتالي عوّل هابرماس أهمية أكبر على العلم ، وأعطى بالمقابل دوراً متناقصاً للفلسفة ، التي رأى أنها - أي الفلسفة - لم يعد بوسعها أن ترتبط بالعالم ككل ، أي بالطبيعة والتاريخ والمجتمع ، وأنه يجب الآن التحري عن الموضوع الأساسي في الفلسفة ، أي العقل (1).

هذا يعني إن هابرماس هو فيلسوف عقلاني تنويري أساساً ولذلك نبه إلى خطورة الدعوات التي تنادي بتجاوز الفلسفة والعقلانية التنويرية بحجة أنها أوصلت أوروبا إلى الفاشية والنازية والخراب ، ففي رأيه إن الفلسفة ينبغي أن تواصل مهمتها النقدية ولا تبديل عن العقلانية إلا العقلانية ولا عن التنوير إلا التنوير، ورأى بأن ما ينبغي تجاوزه ليس الفلسفة بحد ذاتها وإنما ذلك التعارض الذي يقيمونه بين الفلسفة والعلم .

فالفلسفة ينبغي أن تصبح علمية ودقيقة أكثر فأكثر، ولكي تتخلص من طابعها التجريدي الذي يشبه الأغاز والطلاسم ، فإنه ينبغي عليها أن تقترب من العلوم الإنسانية والاجتماعية : كعلم الاقتصاد ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس والتحليل النفسي .

وتوجه هابرماس هذا قاده بطبيعة الحال إلى الاقتراب من مدرسة فرانكفورت التي كانت تدعو إلى شيء مشابه تماماً ، كانت تريد أن تنزل الفلسفة من برجها العاجي إلى خضم الحياة الواقعية والهموم السياسية للبشر والمجتمع ، فما جدوى الفكر إذا كان لا يفيد الناس أو لا يؤدي إلى تحسين أوضاعهم ؟

لقد أعلن هابرماس صراحة أنه يتناول النظرية الاجتماعية بوصفه : " منظر ماركسي مهتم بمواصلة التعاليم الماركسية في ظل ظروف تاريخية متغيرة على نحو كبير" (2) ، وهكذا قدم هابرماس عناصر النظرية الماركسية المعاد بنائها في عمليتين مهمين خلال السبعينات ، العمل الأول يتناول مشكلات الشرعية في المجتمعات الرأسمالية إنسان مراحل تطورها الأخيرة ، والعمل الثاني يتناول المادية التاريخية (3).

(1) المرجع السابق ، ص 138 - 139 .

(2) Thompson, J.B. and D.Held (eds) : Habermas- critical Debates, Macmillan, London, 1982 . p.220 .

(نقلًا عن المرجع السابق ، ص 116)

(3) المرجع السابق ، ص 116 .

المبحث الخامس : نقد هابرماس لرأسمالية الدولة

لقد دانت أعمال هابرماس بالكثير لنظرية مدرسة فرانكفورت عن الرأسمالية التي تنظمها الدولة ، كما حاول في تحليلاته للمجتمع الحديث أن يوحد بين عدد كبير من تصورات ومفاهيم النظرية النقدية أهمها : تصور إن المعرفة - كما أشرنا سابقاً - ذات ارتباط وثيق بالمصلحة ، وتصور إن التحرير وليس السيطرة الفنية هو الهدف الأساسي للنظرية الاجتماعية ، وتصور إن الوضعية لم تعد منهجاً أو وسيلة لتحقيق التحرر ، كما كان شأنها في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، عندما شنت هجوماً على الميتافيزيقا ، وتصور إن العلم والتكنولوجيا أصبحا أكثر تغلغلاً وسيطرة على مجالات الإنتاج والإدارة ، ثم أخيراً تصور إن الوعي الاجتماعي أصبح أكثر اتساعاً بالطابع التكنولوجي (1).

لقد أصبح المجتمع الرأسمالي في نظر هابرماس ، نسقاً رأسمالياً للدولة ، كما أصبح أكثر تنظيمياً ومركزية ، إذ أنه مع تطور التكنولوجيا والبيروقراطية اختفى المجال الشعبي الذي كان يتوسط ما بين المجتمع والدولة في النظام الرأسمالي في القرن التاسع عشر ، كما أصبحت المؤسسات والنظم التي كانت تعمل على توضيح وإيصال الرأي العام أكثر تميزاً بالطابع التجاري وأقل توجهاً نحو السياسة ، ومن ثم أصبح المجتمع الجماهيري الذي هو النتيجة الحتمية لكل هذه التغيرات (2).

وهذا يعني إن المجتمع الحديث أصبح مجتمعاً جماهيرياً مفتتاً ، تسيطر على نظمه ومؤسساته وثقافته أيديولوجيا وقيم عسكرية ذات طابع تجاري غالباً ، كمركب صناعي يعمل على تحقيق تكامل الأفراد في نسق بيروقراطي وبطريقة سلبية بحتة ، وبعيداً عن محاولة التوسع في النظم والمؤسسات الديمقراطية والشعبية ، أنتجت الرأسمالية الصناعية مجتمعاً تسيطر عليه جماعات الصفوة في مجالات الصناعة والثقافة والسياسة ، ونظراً لتركز القوة في أيدي جماعات الصفوة لم يعد لجماهير الشعب مجالاً لممارسة أي تأثير يذكر في توجيه الحياة العامة .

يرى هابرماس في الرأسمالية مرحلة من مراحل التطور ، مرحلة يمكن أن تتحرف فتؤدي إلى كارثة ، ولقد ركز هابرماس شأن الرعييل الأول من مفكري مدرسة فرانكفورت ، على ظاهرة الهيمنة التقنية والعقل الأداتي السائد في هذا النظام .

(1) عبد الرازق جليبي (علمي) وآخرون ، مرجع سابق ، ص 410 - 411 .

(2) المرجع السابق ، ص 411 .

ويذهب هابرماس إلى إن الرأسمالية الحديثة تتميز بهيمنة الدولة على الاقتصاد وعلى المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية ، وإن شؤون الحياة العامة لم يعد يُنظر إليها باعتبارها مجالاً للنقاش والاختيار ، بل باعتبارها مشكلات تقنية تُحل بواسطة خبراء يستخدمون في عملهم عقلانية أدائية (1).

لقد وصل تدخل الدولة وما استتبعه من نمو العقل الأداتي إلى حد خطير - في رأي هابرماس - حتى أضحت اليوتوبيا السلبية* ممكنة ، وقد وصلت عقلنة القرارات التي تخص الشأن العام إلى حد تفويض الكمبيوتر بالقيام بهذا الدور بدلاً من التنظيمات الاجتماعية ، الأمر الذي أدى إلى استبعاد تلك القرارات من مجال المناقشة العامة تماماً ، ويتخذ هابرماس موقفاً نقدياً من هذا الوضع ، ويرى أن علم الاقتصاد والاجتماع الماركسيين التقليديين بتركيزهما على الصراع الطبقي ، لم يعودا قادرين على فهم أوضاعنا الجديدة ، فالخلافات حول الأجور وتحسين شروط العمل مازالت قائمة ، إلا أن الصراعات الحقيقية والمهمة أصبحت تنور في مكان آخر من التشكل الاجتماعي ، وإن أردنا تجنب إمكانية فقدان الإنسان لسيطرته على الحياة الاجتماعية ، فإن علينا أن نفهم هذه الصراعات بضروبها الجديدة (2).

وقد أقتفى هابرماس خطى ماركس التي طورت للمرة الأولى مفهوماً اجتماعياً علمياً عن أزمة النظام ، ويمضي لتقديم نموذج وصفي للرأسمالية المتقدمة ، والتميز بين أربعة اتجاهات رئيسية للأزمة هي : الأزمة الاقتصادية، وأزمة العقلانية ، وأزمة الشرعية، وأزمة الدافعية ؛ وتحاول نظريته في الأزمات أن تتبع جذور تلك العمليات عبر تطور الرأسمالية ، فقد اعتبر هذه الأزمات لصيقة بالنظام الرأسمالي ، وفي كل مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية يطفو على السطح نمط من تلك الأزمات ، دون أن يعني ذلك أن النمط السابق قد قُضي عليه ، ويتشابه تحليل هابرماس لمرحلة الرأسمالية المبكرة مع تحليل ماركس ، حيث تمثل الأزمة الاقتصادية مركز الصدارة (3).

غير أن النظام الرأسمالي يمكن اعتباره مزيجاً من عدة أنساق فرعية - اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية - والأزمة تنتقل فيه من نسق إلى آخر من تلك الأنساق الفرعية

(1) كريب (آيان) ، مرجع سابق ، ص 355 .

* اليوتوبيا السلبية : تعني أن سيطرة الدولة أصبحت كاملة بحيث لم يعد الإنسان قادراً على رؤية نظام بديل ، يحقق له سعادة أكبر من ذلك النظام الذي يعيش في ظلّه حالياً .

(2) المرجع السابق ، ص 356 .

(3) بوتومور (توم) ، مدونة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 117 .

مع تطور النظام ، والأزمات الاقتصادية التي تؤدي إلى الصراع بين العمل ورأس المال هي أزمات في صلب النظام ، وما ازدياد قوة تدخل الدولة إلا استجابة لهذه الأزمات ومحاولة للسيطرة عليها (1).

وتؤدي زيادة تدخل الدولة إلى ما يدعو هابرماس بأزمة العقلانية ، وهذه أيضا أزمة في صلب النظام الرأسمالي ، تنشأ بسبب الاقتراض الدائم للدولة من أجل تأدية وظائفها، مما يؤدي إلى خلق تضخم دائم وأزمة مالية مستفحلة ، إنها أزمة عقلانية لأن المشكلات تكمن في المحصلة النهائية ، في عدم قدرة الدولة على التوفيق بين المصالح المتباينة والمتضاربة لرأس المال الخاص ، وتتبع سمة اللاعقلانية الجوهرية تلك - التي يسميها ماركس بفوضى السوق - في الفكرة القائلة إن بالإمكان بناء مجتمع مستقر ومنظم، من مصالح خاصة متضاربة (2).

وتظهر أزمة العقلانية على مستوى التكامل الاجتماعي بوصفها أزمة للشرعية ، ذلك أنه إذا لم تتمكن الدولة من إيجاد السبل الكفيلة للتوفيق بين المصالح المتضاربة لمواطنيها الذين تحكمهم ، فإنها عندئذ تفقد شرعيتها في أعينهم ، لأنها فشلت في مهمتها الأساسية ، ومن ثم يصبح مبرر وجودها موضع تساؤل ، وإذا أمكن إدارة أزمة العقلانية على مستوى النسق السياسي ، حينئذ يتغير مشهد الأزمة وينتقل إلى النسق الاجتماعي والثقافي ، ليظهر على شكل جديد يتمثل في أزمة الدافعية (3).

وإذا كانت الأزمات الاقتصادية هي أزمات في تكامل النسق أو النظام ، وكانت أزمات العقلانية هي أزمات نسق وتكامل اجتماعي ، فإن أزمة الدافعية هي أزمة تكامل اجتماعي فحسب ، ويؤثر طغيان الدولة وزيادة سيطرة الطبقة التكنوقراطية - تلك السيطرة اللازمة لإدارة الأزمات الأخرى - في إضعاف دافعية الناس للمشاركة مشاركة فاعلة في النظام على أي وجه من الوجوه ، فحافز المنافسة الاقتصادية والإيمان بقيمة العمل قد انتزعا تدريجياً من نفوس الناس، ذلك الشعور الباطن بضرورة العمل ، وهذا الشعور بدأ يختفي لأن العمل أصبح عملاً رتيباً، وأصبح الاقتصاد قادراً على الاستمرار بقواه الذاتية ، ثم أن تنامي قوة الدولة البيروقراطية يضعف إمكانية المشاركة المثمرة في عملية اتخاذ القرار، عبر المؤسسات الديمقراطية كالأحزاب السياسية والانتخابات، ولم يعد الاسم الذي يتخذه الحزب

(1) كريب (إيان) ، مرجع سابق ، ص 357 .

(2) المرجع السابق ، ص 358 .

(3) المرجع السابق ، ص 358 .

الحاكم ذا أثر كبير فيما يحدث فعلاً ، ويمكن النظر إلى بعض الحركات الاجتماعية الحديثة باعتبارها تمثل أعراضاً لأزمة الدافعية ، كالحركة الطلابية التي قامت في الستينات، وحركة المرأة ، وحركة أنصار البيئة ، والحركة المضادة لاستخدام الذرة (1).

ويركز هابرماس بصفة خاصة على مشكلات الشرعية والاتجاهات المتأزمة المرتبطة بالدولة أو ما أسماه بالرأسمالية اللاحقة ، وفي تحليله لهذه المشكلات استخدم هابرماس بعض المقولات التي قام باشتقاقها من عدد كبير ومتنوع من المصادر الفكرية، تدرجت بدءاً من نظرية النسق الحديثة وانتهاءً بماركس وفرويد وتالكوت بارسونز* ، وفي هذا الصدد ذهب هابرماس إلى أنه يتعين على النظرية السوسيولوجية أن تؤكد في تركيب واحد على كل من الفعل والنسق أو الذات والبناء ، إذ تتضمن دراسة الشرعية في نظره على تحليل البناءات الموضوعية كالدولة والنظام الاقتصادي ، ودراسة الدافعية وأنماط الاتصال جنباً إلى جنب، وحيث أنه كانت هناك فكرة أساسية - عند كلا من هيجل وفرويد - مؤداها أن الذات لا تستطيع أن تفهم نفسها إلا عن طريق تشييدها لعالم موضوعي ، لذلك يعرف هابرماس الأنساق الاجتماعية بأنها : *شبكات معقدة من أفعال اتصالية تواصلية تتضمن كلاً من الشخصيات الاجتماعية والذوات المتحدثة ، ومن هنا فإن الأزمة تتحدد في نظره على مستوى النسق الاجتماعي وأيضاً على مستوى التفاعل الاجتماعي" (2).

ويرى هابرماس أنه يتعين على التصور الملائم علمياً واجتماعياً للأزمة ، أن يدرك الارتباط بين تكامل النسق والتكامل الاجتماعي ، ذلك لأن التعبيرين التكامل الاجتماعي و تكامل النسق يشتركان من عناصر مختلفة للتراث النظري ، ويقصد بالتكامل الاجتماعي هنا

(1) المرجع السابق ، ص 359 .

* تالكوت بارسونز : Talcott parsons

ولد في الولايات المتحدة عام 1902 . وتخرج في كلية أمهرست ، إلا أنه قد تأثر إلى حد بعيد بالعلماء والمفكرين الأوروبيين ، فدرس في مدرسة الاقتصاد العليا بجامعة لندن . ثم درس في جامعة هيلبرج ، وأعد فيها رسالة تكتوراه بعنوان (مفهوم الرأسمالية في نظريات ماكس فيبر) ، عمل مدرساً للاقتصاد عامي 1926 - 1927 بكلية أمهرست . ثم شغل في العام التالي نفس الوظيفة في جامعة مارفلارد ، وأصبح كأستاذ لعلم الاجتماع رئيساً لفرع العلاقات الاجتماعية بجامعة مارفلارد في عام 1946 .

وهو مؤسس الوظيفية الحديثة ، وتحاول نظرية الأنساق الاجتماعية عند بارسونز التوفيق بين المنظور البنيائي الاجتماعي عند دوركايم ومنظور الفعل الاجتماعي عند فيبر مع آراء علماء اجتماعيين آخرين أبرزهم فرويد ، ويشمل مفهوم النسق الاجتماعي عند بارسونز البناء والأداء الوظيفي معاً ، حيث قسم المجتمع كنسق اجتماعي إلى أربعة أنساق فرعية هي : النسق الاقتصادي ، النسق السياسي ، النسق القرابي ، النسق الثقافي والاجتماعي ، وكل نسق من الأنساق الأربعة يشعب حاجة إنسانية أساسية .

أهم كتبه (النسق الاجتماعي) 1951 ، وألف مع شيلز Shils مقالاً علمياً مطولاً بعنوان (التقييم ، والدوافع ، والنسق الفعل) والذي نشر في كتاب أثرت الاثنان على تحريره ، عنوانه (نحو نظرية عامة للنسق) 1951 . (يقولون تيمثيف ، مرجع سابق ، ص 353 - 355) ، (قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع ، ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد ، تقديم محمد الجوهري ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، 2002 ف ، ص 138 - 139) .

(2) عبد الرزاق جلهي (علي) وآخرون ، مرجع سابق ، ص 411 .

بالنسبة للنظم التي ترتبط فيها الذوات الفاعلة والمتحدثة اجتماعياً، أما الأنساق الاجتماعية هنا فهي عوالم حياتية تُبنى وتتظم بطريقة رمزية ، ومع ذلك فإن كلا الجانبين - عالم الحياة والنسق - على قدر متساوي من الأهمية ، ولهذا كانت المشكلة هي أن نوضح ونبرهن على ما بينهما من ارتباط وثيق ومتبادل (1).

إن النسق الاجتماعي وعالم الحياة يربطان - من وجهة نظر هابرماس - القوى البنائية الموضوعية بالدافعية النفسية الطوعية والإرادية ، ومع ذلك كان الاتجاه الذي يغلب على هابرماس هو تحليل النظم الاجتماعية من منظور تكامل النسق ، وحدد ثلاثة أنساق فرعية هي : النسق الفرعي الاقتصادي ، والنسق السياسي الإداري ، والنسق الثقافي الاجتماعي ، وذهب إلى أن اتجاهات الأزمة في الرأسمالية اللاحقة ليست مجرد أزمات اقتصادية فحسب ، بل يمكن أن تظهر في نقاط أو مواقع مختلفة داخل النسق الاجتماعي (2).

لقد أنتجت الرأسمالية اللاحقة ، تحولاً في نمط الدافعية أصبح يميز التطور التاريخي للمجتمع الرأسمالي ، حيث تحدث أزمة الدافعية عندما لا يعمل النسق الثقافي الاجتماعي - أي القيم الموجهة نحو العمل مثلاً - على تطبيع الأفراد في أدوار ومهن ونظم أو مؤسسات ثقافية ، أما أزمة العقلانية فتحدث عندما يعجز النسق الإداري عن تنسيق وإشباع الملزمات التي يفرضها النسق الاقتصادي مثل توزيع المكافآت المتساوية على العمل - النزعة الاستهلاكية - وضرورة تراكم رأس المال ، ونظراً لاعتماد النسق الاجتماعي على التقبل الواسع للقواعد والقوانين وعلى أنماط تكامل الدافعية والهوية الاجتماعية ، لذلك فإنه - أي النسق الاجتماعي - يمكن الأفراد من الاعتراف بكفاءة النظام السياسي وجدارته ، غير أنه إذا ما أصبحت الثقافة أكثر خصوصية وذلك من خلال الأيديولوجيا الاستهلاكية كهدف للمتعة الخاصة ، عندئذ يكمن خطر أن تصبح الثقافة مستقلة عن عملية التطبيع الاجتماعي ، وبالتالي تعجز عن تحقيق تكامل نسق الشخصية مع النسق الاجتماعي : ذلك أنه كلما كان النسق الثقافي أقل قدرة على إنتاج الدافعية - دوافع كافية - نحو السياسة والنظام التعليمي والمهني ، كلما حلت القيم الاستهلاكية محل معنى القدرة ، ومع تطور البناء المعياري الجامد غير المرن ، تصبح الشرعية مشكلة في حد ذاتها ، لأن هذا البناء المعياري الجامد لن يزود النسق - النظام - الاقتصادي والسياسي بالمصادر الأيديولوجية ، بل أنها بدلاً من ذلك تواجهه بمتطلبات فادحة ومفرطة (3).

(1) المرجع السابق ، ص 412 .

(2) المرجع السابق ، ص 412 .

(3) المرجع السابق ، ص ص 412 - 413 .

يشير تشديد هابرماس على الأهمية السياسية للطبقات الاجتماعية ، وعلى الاهتمام المتنامي بمسائل الشرعية والدافعية ، إلى قدر من استمرارية الأفكار المبكرة لمدرسة فرانكفورت ، فهابرماس أخذ فكر ماركس بشكل مدروس وأكثر صراحة ، كنقطة بدء له ، وتصور واجبه على أنه إعادة بناء للنظرية الماركسية ، لا إلغاؤها والحلول محلها ، وبناء على ذلك فإنه لم يقدم تقييمه للطبقات الاجتماعية بمعنى الاندماج الكلي المزعوم للبروليتاريا في المجتمع الرأسمالي ، وإنما على معنى كمن الصراع الطبقي⁽¹⁾.

وقد أوضح هابرماس بشكل صريح أن أحد المسائل التي يجب على نظرية الرأسمالية المتطورة أن توضحها هي : " في أي اتجاه من اتجاهات الأزمة يعبر التضاد الطبقي ، المقموع مؤقتاً لكن غير المحلول ، عن نفسه " ⁽²⁾.

ويمكن القول بأن هناك تشديد قوي للغاية - في أعمال هابرماس - على مسائل الأيديولوجيا والشرعية ، بالإضافة إلى التهورين من شأن امكانية وجود أزمة اقتصادية ، فقد لاحظ هابرماس أنه قد ظهرت محل النزاعات التنظيمية حول المصالح المادية - الصراعات الطبقيّة - نزاعات أخرى أحيثها حركات اجتماعية جديدة ، تركز على حقوق الإنسان ، وتكافؤ الفرص لتطور الفرد ، والمشاركة في صنع القرار الاجتماعي⁽³⁾.

ومع أن القضايا النظرية التي ارتبطت بالأزمة عند هابرماس كانت قد قدمت كفروض مؤقتة وغير مؤكدة ، إلا أنه حاول أن يصف الاتجاهات العامة للمجتمعات اللاحقة ، وارتكزت نظريته العامة على دعوة مدرسة فرانكفورت باتييار المجال الشعبي وابتعاده عن السياسة ، فمن وجهة النظر التاريخية ذهب هابرماس إلى أن المجتمع البورجوازي كان قادراً على أن ينتج البناءات الدافعية الملائمة من داخل نسقه الثقافي والاجتماعي ، غير أنه مع تطور نسق الدولة المركزية أخذت النظم والمؤسسات تعمل وتخطط من المركز فقط ، فإذا ما أصبحت الثقافة تحمل طابعاً خاصاً ونزاعاً عندئذ تترك مهمة إنتاج القيم الدافعية إلى النسق السياسي والإداري ، في الوقت الذي لا يستطيع فيه هذا النسق أن يقوم بمهمة مثل هذه ، إن نسق الدولة هو الذي ينتج القيم الأيديولوجية التي تبرر البناءات القائمة بالفعل⁽⁴⁾.

(1) نوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 119 .

(2) نقلاً عن المرجع السابق ، ص 120 . (Haber mas, J:Legitimation crisis, Heinemann, London, 1976, P.39)

(3) المرجع السابق ، ص 145 .

(4) عبد الرزاق جليبي (علي) وآخرون ، مرجع سابق ، ص 413 .

ويذكر هابرماس أن أزمة الشرعية تستند بالضرورة إلى أزمة الدافعية ، أي على تلك الأزمة الناجمة عن التباين والاختلاف بين الحاجة إلى الدوافع التي تعلن عنها الدولة والنظام التعليمي والنسق المهني من ناحية ، والدافعية التي يدعمها النسق الثقافي الاجتماعي من ناحية أخرى ، وفي نهاية المطاف تتهدد الديمقراطية ذاتها ، ذلك أن التصنيع ، وهو أبعد ما يكون عن إثراء المجتمع الإنساني ، يحول الأفراد إلى موضوعات سلبية وخاصة ، تعتمد أفعالها اعتماداً كاملاً على أداء النسق الاجتماعي لوظائفه ، وتظهر مشكلات الشرعية كنتيجة لازمة عن الانفصال القائم بين الأنساق الفرعية المختلفة ، وبسبب عجز المجال السوسيولثقافي عن توفير ما هو كاف وملائم لاحتياجات المجال الاقتصادي ، وهكذا يتبين أن موقف هابرماس كان وثيق الصلة بالوظيفية البارسونية ، وبخاصة في تصورهما أن النسق وحده وليس الذات أو الفرد هو مصدر كل فعل وتغيير وتناقض وأزمة في المجتمع الصناعي المتقدم (1).

لقد اهتمت النظرية السوسيولوجية بالمجتمع كبناء ونسق جنباً إلى جنب مع اهتمامها بالذات الإنسانية كما لو كانت تشكل نظرية للفعل أو الممارسة العملية ، وفي الوقت الذي حاول فيه علم اجتماع القرن التاسع عشر على أن يقضي على عنصر الفعل من أجل تأكيده للعملية التطورية المستمرة ، إلا أن ازدواجية الفعل والبناء ظلت قائمة وواضحة لتشكل تناقضاً هاماً داخل علم الاجتماع ذاته ، ولذلك كان فشل وضعية وماركسية القرن التاسع عشر في حل هذا التناقض عاملاً أساسياً دفع إلى تطوير النظرية الطوعية للفعل في صورها المختلفة ، وكان ذلك بمثابة محاولة لإعادة اكتشاف الذات الإنسانية ، بدت واضحة في نظرية ماكس فيبر عن التغيير الاجتماعي ، ونظرية لوكاش عن الوعي والأيديولوجيا (2).

وأنتهى هابرماس من تحليله لعلم الاجتماع الأكاديمي وللمجتمع الصناعي بالدعوة - متفقاً مع لوكاش - إلى الصفوة المفكرة والمتقنة من العلماء الاجتماعيين الذين يستطيعون من خلال إدراكهم الحدسي للقيم الحقيقية ، مواجهة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وتقديم الحلول العلمية الناجحة لها .

وقد تبدو هذه النظرة متضمنة في نظرية هابرماس عن الأزمة ، ذلك لأنه يفترض أن الأشخاص العاديين ، وهم يتكلمون بطريقة سلبية في ظل رأسمالية الرفاهية المنظمة ، لا يمكن أن يشكلوا بطريقة ايجابية أي مصدر للشرعية ، بل أن أزمات الشرعية تنبثق من

(1) المرجع السابق ، ص 413 - 414 .

(2) المرجع السابق ، ص 415 .

قيم النسق ذاته ومن العلاقات البنائية المعقدة بين الأنساق الفرعية المختلفة ، ومن الواضح أن هذه الفكرة الأيديولوجية المغلقة عن النسق الاجتماعي وعن سلبية الجماهير الذين يكونونه تنتمي إلى التراث الصفوي لماركسية مدرسة فرانكفورت ، كما تعكس فشلها في تنظير الطابع الجدلي المتناقض للمجتمع الصناعي الحديث (1).

المبحث السادس : إعادة بناء النظرية المادية التاريخية

يورد هابرماس أن مشروعه الخاص بإعادة بناء النظرية المادية التاريخية ، يعني تفكيك مكونات النظرية ، ووضعها في شكل جديد ، من أجل إحراز الهدف الأكثر اكتمالاً الذي وضعته لنفسها ، وذلك هو السبيل للتعامل مع نظرية تحتاج إلى مراجعة العديد من أوجهها ، وإن كانت طاقتها على أن تكون حافزة لم تستنفذ بعد ، وهذا الإسهام المهم لهابرماس في نظرية المجتمع ، يشير إلى الارتباط المباشر بدرجة أوضح للمنظرين النقيدين الجدد بالماركسية (2).

إن إعادة البناء هذه تتضمن مراجعة الماركسية ، ويشير هابرماس إلى اعتراض محتمل ضد مشروعه ، وذلك بطرح السؤال عن السبب في الإصرار أكثر من ذلك على التعاليم النظرية الماركسية ، في الوقت الذي يوضح فيه أن استقصاء عملية التراكم الرأسمالي ، التي ركز عليها ماركس بالدرجة الأولى ، نادراً ما تلعب دوراً في صياغة الافتراضات الأساسية فيما يتعلق بنظرية التطور ، ورداً على ذلك ، يبرهن هابرماس على أن تحليل الرأسمالية يوفر مدخلاً ممتازاً لنظرية التطور (3).

وبناء على ذلك ، يستنتج هابرماس أن "القسمات المكونة لهذا النمط من الإنتاج ، أي الرأسمالية ، تلقى بالأضواء أيضاً على التشكيلات والتنظيمات الاجتماعية التي كانت قائمة في مراحل أسبق" (4) ، ومع ذلك يرى هابرماس أنه "لا يمكن أن نستنتج من ذلك المطالبة بأن منطق رأس المال يجب استخدامه كمدخل أساسي لمنطق التطور الاجتماعي" (5).

لقد كان المفكرون السابقون قبل ماركس يعتبرون الإنتاج بما هو مقولة ، مسألة دخيلة على الفلسفة ، واقعة من حيث أهميتها في المقام الأخير ، ومنحصرة في ضرورة

(1) المرجع السابق ، ص 417 .

(2) بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 120 .

(3) المرجع السابق ، ص 121 .

(4) المرجع السابق ، ص 121 .

(5) المرجع السابق ، ص 121 .

التصنيع أو الإدارة الاقتصادية ، غير أن ماركس وضع في سياق بحثه عملية الإنتاج الحل لمسائل شغلت تفكيرهم منذ القدم ، كمسائل الطبيعة والثقافة والجوهر والذات ، فالناس لا يحققون في عملية الإنتاج شيئاً ما خالصاً بهم ، شيئاً وإن يكن ضرورياً إلا أنه غير ذي أهمية بالنسبة لجوهرهم ، وإنما هم يحققون هنا - حسب رأي ماركس - ما هو أهم وأكثر دلالة : أنهم يصنعون تاريخهم ، فالناس يتمكنون حقاً بواسطة الإنتاج من تغيير العالم وأنفسهم أيضاً⁽¹⁾.

كما أن القوى المنتجة ليست مجرد مصدر لنتائج تقنية عينية ذات منفعة ، بل هي قوى الذات التاريخية الكلية المحددة لاتجاه عملية تطور حياة المجتمع ومسارها ، وبالتالي فإن علاقات الإنتاج ماركسياً هي علاقات إنتاج الناس لحياتهم الاجتماعية ، وتلك الثمرة التي تتكون في عملية الإنتاج ليست مجموع أشياء أو نتائج عينية خاصة ، بل هي المجتمع بحد ذاته⁽²⁾.

إن علاقات الإنتاج تأخذ في وجودها الحاضر صورة العلاقات الاقتصادية ، ويأخذ الإنتاج صورة الإنتاج المادي الملموس ، أي صورة العملية الاقتصادية التي يتم فيها خلق أدوات الاستهلاك ، أما الناس أنفسهم فيبرزون بمثابرتهم أشخاصاً اقتصاديين يلعبون أدواراً محددة داخل نظام العلاقات الاقتصادية ، ومن ثم فإن حتمية Determinance إنتاج الناس لوجودهم الاجتماعي ، تتجلى في التحليل النظري الماركسي باعتبارها منظومة من قوانين التطور الاقتصادي⁽³⁾.

إن ماركس الذي بذل في (رأس المال) مجهوداً هائلاً في التحليل الاقتصادي السياسي للمجتمع البورجوازي ، لم يكن يرى في ذلك هدفاً نهائياً ، فقد أخضع مسائل التحليل العلمية الخاصة المطروحة والمعالجة من قبله لغرض فلسفي إنساني سام ، ألا وهو إيجاد الطرق التي تمكن الناس من التوصل إلى السيطرة على علاقاتهم الخاصة ، لكي يضعوا العلاقات الاقتصادية الموضوعية ، على أكمل وجه ، في خدمة تطورهم كأفراد حقيقيين خالصين في مجتمع متحرر من الاستغلال والاضطهاد والاستلاب .

(1) جماعة من العلماء السوفييت ، الفلاسفة الماركسية في القرن التاسع عشر، ترجمة حسان حيدر ، ط 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 1990 ، ص 87 .

(2) المرجع السابق ، ص 87 .

(3) المرجع السابق ، ص 87 .

ويصف ماركس القوى المنتجة باعتبارها العامل الرئيسي والحاسم من عوامل التقدم الاجتماعي ، فمستوى تطور القوى المنتجة في المجتمع يحدد طابع علاقات الإنتاج ، التي تحكم بدورها طابع البناء السياسي والحقوقى ، وكذلك أشكال الوعي الاجتماعي ، والتي تمارس في الوقت نفسه تأثيراً عكسياً على القوى المنتجة (1).

وخلاصة القول إن أساس الواقع التاريخي ، بماضيه وحاضره ومستقبله ، حسب وجهة نظر ماركس ، يكمن قبل كل شيء في عملية الإنتاج ، فقولة الإنتاج الفلسفية التاريخية - كما يفهما ماركس - لا يمكن إسنادها إلى أي من المعايير Criteria التي كانت متبعة قبلها ، إذ أنها كلها بلا استثناء ، ينبغي أن تكون منبثقة من معيار الإنتاج ، ولا يمكن كذلك إسنادها إلى وجود الاحتياجات أو المتطلبات الإنسانية ، كذلك التي يتطلب إشباعها ، مثلاً ، وجود الإنتاج ، إذ ليس ثمة احتياجات لدى الإنسان لم تتجم أو تولد من التطور التاريخي ، كما لا يمكن تفسير هذا الأخير إلا انطلاقاً من تطور الإنتاج ، فالاحتياجات نفسها شيء مُنتج .

إن الإنتاج هو مقولة تعطينا فهماً حقيقياً للواقع الاجتماعي التاريخي بمجمله وللعملية أو الصيرورة التاريخية بصورة عامة ، ويرى ماركس أنه إذا تناولنا المجتمع البورجوازي في كليته لوجدنا أن النتيجة النهائية لعملية الإنتاج الاجتماعية متجسدة في المجتمع نفسه ، أي في الإنسان نفسه ، في علاقاته الاجتماعية ، وهذا يعني أن ظروف عملية الإنتاج وتجسدها المادية هي فواصل زمنية عابرة للإنتاج ، أما أشخاصه فهم الأفراد فقط ، وتحديد الأفراد في علاقاتهم المتبادلة وفي عملية إنتاجهم هذه العلاقات وإعادتهم إنتاجها ، وهنا تمثل أمام ناظرينا حركتهم الخاصة الدائمة ، التي يتجددون فيها بالمقدار نفسه الذي يجددون به عالم الثروة الذي يخلقونه (2).

وعلى الرغم من ذلك فهناك بعض الاختلاف بين ماركس وهابرماس ، لأنه رغم قول هابرماس أن أصل الحياة البشرية وتطورها يعتمدان بوجه خاص على عاملين هما : العمل الاجتماعي واللغة ، ويتعذر اختزال أحدهما وإرجاعه إلى الآخر .

لم يناقش ماركس مسائل نظرية اللغة بأي تفصيل، ولكنه يؤكد وحدة النشاط المادي الاجتماعي واللغة ، " وحتى إذا كان العمل الاجتماعي واللغة يجري تصورهما كعنصرين يصعب اختزال أحدهما ورده إلى الآخر ، فإن السؤال يثار حول ما إذا كان لأحدهما أهمية

(1) المرجع السابق ، ص 88 - 90 .

(2) المرجع السابق ، ص 96 - 97 .

أكبر في تفسير التطور التاريخي للمجتمع البشري * (1).

وهنا يبدو هابرماس قريباً من مفهوم ماركس ، فرأى إن: " مفهوم العمل الاجتماعي مفهوم أساسي ، لأن التحقيق التطوري للعمل المنظم اجتماعياً ، والتوزيع ، يسبق بوضوح ظهور اتصال لغوي متطور. وهذا بدوره يسبق تطور النظم ذات الدور الاجتماعي " (2).

ويظل هابرماس من ناحية أخرى قريباً من النظرية الماركسية ، ففي شرحه لمفهوم تاريخ الجنس البشري ، ولمفهوم ماركس عن التاريخ كسلسلة متفردة من أنماط الإنتاج ، يبدو أن هابرماس يقبل الإطار العام لتقسيم ماركس المرحلي للتاريخ ، ولا يرفض سوى الصيغة القطعية التي قد تتطوي على تطور تقدمي وغير متقطع ووحيد الاتجاه ، لكنه يُبقي نمط الإنتاج هو السمة الرئيسية في تحديد المراحل التاريخية وأشكال المجتمع (3).

بناء على ذلك لا نستطيع أن نرى ما هو الاختلاف الحقيقي في تفسير التطور الاجتماعي الذي تحقق عن طريق إعادة البناء هذه للمادية التاريخية ، إلا فيما يتعلق بالمستقبل ، أي ما يتصل بإمكانية الانتقال من مرحلة الرأسمالية إلى مرحلة الاشتراكية ، وهي الإمكانية التي يعتبر هابرماس أنها تعتمد بدرجة أكبر على عمليات الديمقراطية بأكثر من اعتمادها على تغييرات في نمط الإنتاج (4).

وفي إطار محاولة هابرماس لإعادة بناء المادية التاريخية ، دعا أيضاً إلى ضرورة القيام بمراجعة نقدية للعديد من الأطروحات الأساسية التي يستند إليها ماركيز ، والتي هي أطروحات تنتمي إلى المادية التاريخية .

ويقترح هابرماس استبدال الزوج : قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، بزواج آخر أكثر تجريداً هو العمل والتفاعل ، فعلاقات الإنتاج تميز مجالاً لم ينفرس فيه الإطار المؤسسي إلا خلال المرحلة الرأسمالية الليبرالية من تطوره ، أما قبلها أو بعدها فليس صحيح أن قوى الإنتاج شكلت منذ البدء محركاً للتطور ، أي أنها وخلافاً لما تصوره ماركس ، لا تشكل طاقة ثورية محررة في كل الظروف والأحوال تسير دوماً في طريق الإنعتاق ، لم يعد ذلك صحيحاً منذ أصبح النمو المتصاعد لقوى الإنتاج تابعاً لوتيرة التقدم العلمي والتقني ، والذي هو تقدم يقوم بأداء وظيفة إضفاء الشرعية على السيطرة والسلطة أو النظام القائم (5).

(1) بونومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق ، ص 125 .

(2) المرجع السابق ، ص 123 .

(3) المرجع السابق ، ص 124 .

(4) المرجع السابق ، ص 124 .

(5) يفتو (سالم) ، مرجع سابق ، ص 98 - 99 .

وبالتالي يفترض هابرماس إن النظام المرجعي القائم على العلاقة بين الإطار المؤسسي أي التفاعل ، وبين الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الهادفة إلى إنجاز غاية محددة أي العمل بمعناه الواسع ، أكثر ملائمة لإعادة بناء تاريخ المراحل الاجتماعية والثقافية التي مرت بها البشرية (1).

وبذلك يعود هابرماس إلى الأطروحة الماركيزية الشهيرة التي ترى أن الفئات المهمشة في المجتمع الصناعي المتقدم ، هي وحدها التي لا تقع تحت نير الوعي التكنوقراطي، ويعني ذلك أنها هي القادرة على تحرير هذا المجتمع ، فتلك الفئات تشكل البديل الجديد للطبقة العاملة التي اندمجت في المجتمع الرأسمالي وأصبحت تستفيد من إنجازاته ، أي تحولت إلى قوة إيجاب بدل أن تكون قوة سلب مثلما اعتقد ماركس (2).

نستطيع القول إن هابرماس في سعيه لإعادة بناء الماركسية ، فإنه يقحمها ، أو لنقل يدمجها ، في نظريته التواصلية : نظرية الفعل التواصلية ، مستخدماً اللغة كوسيلة وسلوك اتصالي ، وكاشفاً عن العقل العملي ، الذي يفرض علينا ما نعمله وما نتكلمه ، كي ننجز الاعتراف بتفاهم وحوار سلمي في ظروف وشروط الاختلاف الاجتماعي والثقافي ، وبواسطة نظرية اجتماعية نقدية .

وعليه يريد هابرماس بعد ماركس مواصلة تقاليد عصر التنوير النقدية ، التي تنهض على ترسيخ الحرية والعدالة في الذاكرة الجمعية ، وربطها بقوة دولية تساعد على تفتح النوايا ، التي لم تولد بعد ، لديمقراطية أكثر شمولية .

وينطلق هابرماس من برنامج نظري ، يحاول فيه إعادة بناء المادية التاريخية ، وفق سياق يفكك فيه النظرية ، معيداً تكوينها في شكل جديد ، بما يعنى القيام بمراجعات مختلفة من أجل بلوغ هدفه .

وفي الصيرورات المختلفة للنشاط الاجتماعي ، تعني عقلنة الوسائل واختيارها تماماً للقوى المنتجة ، أي الاستخدام المحدد اجتماعياً لمعرفة يمكننا بفضلها تحسين التجهيزات التقنية وكفاءة قوة العمل المتاحة ، وفي هذه الصيرورة يوجد في نظر ماركس المحرك الاجتماعي ، لكن إلى جانب تطور القوى المنتجة يعطي ماركس أهمية للحركات الاجتماعية ، حيث يفهم النضال المنظم للطبقات المضطهدة نفسه ، بوصفه قوة

(1) المرجع السابق ، ص 99 .

(2) المرجع السابق ، ص 99 - 100 .

منتجة ، ويعتبر هابرماس أن ماركس يقيم علاقة خادعة ، أو غير محللة بشكل كاف ، بين هذين المحركين للتطور الاجتماعي ، وهما التطور التقني والتنظيمي من جهة وصراع الطبقات من جهة أخرى .

وما نلاحظه هنا هو مدى ابتعاد هابرماس عن أفكار مدرسة فرانكفورت المبكرة ، حيث نجده قد سار ، إلى حد ما ، في عكس الاتجاه الذي بدأه هوركهايمر وأدورنو ، بإيلانه أهمية أكبر للنظرية الماركسية في المجتمع على نحو متميز ، حين كرس مزيداً من الاهتمام لتحليل الهياكل الاقتصادية والسياسية ، فيما نجد على العكس إشارات ضئيلة في أعماله لصناعة الثقافة .

لقد تناول هابرماس جملة من المسائل الراهنة ، التي تثيرها قضايا مختلفة ، كالمادية التاريخية ، والتاريخ والتطور ، وقضايا الشرعة في الدول الحديثة ودور الفلسفة داخل الماركسية والتطور كديالكتيك .

وفليسوف في قامة هابرماس ، يعرف جيداً أن مقارنة هذه المسائل تقتضي الاستناد إلى مقاربات العلوم الاجتماعية المعاصرة ، وإلى منهجيتها ، بغية الكشف عن المعينات المفهومية ، التي تقف حائلاً أمام إعادة البناء الشاملة للماركسية ، وهي فعالية بدأها منذ بداية مشواره الفلسفي في مدرسة فرانكفورت ، وتتمحور حول النهوض بمهمة التخلص من الحواجز الإدراكية أمام الفاعلية التواصلية - كما أشرنا سابقاً - بوصفها فاعلية للتححرر من كل مظاهر الأيديولوجيا وإحالاتها الميتافيزيقية .

وعلى الرغم من أن مدرسة فرانكفورت - خاصة ماركيز وهابرماس - قد أعلنت منذ البداية أنها تسعى إلى تطوير بعض مقولات النظرية الماركسية ، وإعادة بعث الجانب الإنساني فيها ، إلا أنها فشلت إلى حد كبير في إنجاز هذه المهمة ، فلقد أخفقت في توظيف المفاهيم الأساسية التي انطلقت منها الماركسية من أجل فهم التحولات التي طرأت على المجتمعات الصناعية المتقدمة ، حتى أنتهى بها الأمر إلى طرح بدائل مثالية تماماً لا تصمد أمام النقد العلمي والاختبار التاريخي ، رغم أنها استطاعت تشخيص المشكلات الأساسية التي عانى منها المجتمع الصناعي إلى حد كبير لكنها لم تتمكن من تفسير هذه المشكلات تفسيراً علمياً دقيقاً ، ولم تتمكن من طرح البدائل العلمية الصحيحة للتغلب عليها ، الأمر الذي يدعونا إلى القول بأن النظرية النقدية لم تتجاوز مستوى النقد إلى مستوى التحليل و التفسير العلمي وربط المقدمات بالنتائج ربطاً دقيقاً ، لأنهم كانوا قد

تخلوا عن الإطاز النظري الماركسي وأقاموا فصلاً واضحاً بين النظرية والممارسة ، وهذا الفصل هو الذي أوقعهم في كثير من التناقضات التي فشلوا في حلها في النهاية حلاً موضوعياً ، فليس ثمة انفصال بين النظرية والممارسة ، فالتوجه النظري تنعكس أخطاؤه بالضرورة على الممارسة وعلى المواقف العلمية والتطبيقية ، لقد ترتب أيضاً على هذه القطعية بين النظرية والممارسة أن ظلت العناصر المتبقية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ذات طبيعة أخلاقية ومثالية ، حيث وضعوا أنفسهم في النهاية خارج أطار التفسير الماركسي .

وإذا اعتبرنا أن كفاح ونضال الإنسان عبر التاريخ كان دائماً من أجل إقامة المجتمع الذي يوفر له أسباب الحرية والسعادة ، نستطيع القول من خلال كل ما تقدم أن كلا النظامين المسيطرين على العالم اليوم : النظام الرأسمالي والنظام الماركسي لم ولن يحققا المجتمع المنشود ، لأن جوهر الرأسمالية بالرغم من التحولات والتغييرات الهامة التي مرت بها لم يتغير فقد بقيت قائمة على الاستغلال والفقر الاجتماعي وستظل كذلك مادامت تعترف بنظام الأجرة والربح .

كذلك النظام الماركسي فهو لم يتخلص من نظام الأجرة عندما قضى على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، وبالتالي فهو لم يتخلص من استغلال الإنسان للإنسان ، ذلك أن المسألة ليست مسألة شكل الملكية ، إنما هي مسألة السلطة التي تمارس الحقوق المرتبطة بالملكية ، والسلطة في هذا النظام بقيت سلطة الأقلية التي تعامل الناس كأجراء عندها ، وليست سلطة جميع أفراد الشعب (1) .

ويمكن هنا طرح السؤال التالي :-

هل فشلت الاشتراكية ؟

ليس مستغرباً أن يكتشف الاتحاد السوفيتي بعد سبعين سنة أنه غير قادر على مواصلة الحركة وأن تبرز فيه ظاهرة الركود في الحياة الاجتماعية ، وأن ينخفض فيه معدل نمو الدخل القومي ، وأن تتدهور فاعلية الإنتاج ، وعدم القدرة على مسيرة تطور الثورة العلمية والتقنية ، وأن يعمل فيه النظام الاقتصادي بطريقة تؤدي إلى تبيد الموارد ، ولا تؤدي إلى إشباع الحاجات المادية للعمال ، وأن يكتشف أن النظام الذي يتميز بسيطرة الدولة ، ليس مؤمناً ضد الأزمة ، وأن يفكر في إعادة البناء ، بحثاً عن أكثر الأشكال فاعلية للملكية

(1) عبدالرحمن (إبراهيم) ، نصر عمارة ، قضايا ومفاهيم : سياسية اقتصادية اجتماعية ، ط3 ، المركز العالمي لدراسات والبحوث لكتف الأخصر ، 1990 ، ن ، ص 124 .

الاشتراكية ، حتى يكون الإنسان سيداً ومالكاً للإنتاج ، حيث يكون الإنسان مخلصاً في عمله الإنتاجي لأنه قادر على الاستفادة من نتائجه الإيجابية (1).

ولكن الأحداث السريعة عجلت بانهيار الاتحاد السوفيتي ، الذي يمثل رأسمالية الدولة ، لا بفشل الاشتراكية فالاشتراكية لم تتحقق بعد في الاتحاد السوفيتي ، وفي غيره من الدول الماركسية الأخرى ، وذلك لأن سيادة الإنسان على إنتاجه لم تتحقق بعد ، وهذا ما يوضحه القذافي بقوله : " إن الأجراء - مهما تحسنت أجورهم - هم نوع من العبيد " (2).

فما هو النظام البديل ؟

إن النظام البديل الذي يعالج جوهر هذه المشكلة من جذورها ، هو النظام الذي يعود إلى القواعد الطبيعية التي حددت العلاقات الإنسانية قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية ، والتي يتم على أساسها إلغاء نظام الأجرة وتحرير الحاجات الأساسية للإنسان ، هذا النظام البديل ، هو النظام الاقتصادي الجماهيري الذي تضمنته النظرية العالمية الثالثة في الفصل الثاني من الكتاب الأخضر ، هذا النظام قدم مجموعة حلول جذرية للمشاكل الاقتصادية ، وتهدف هذه الحلول إلى كسر احتكار الثروة وذلك بتدمير العلاقات الاقتصادية الظالمة والاستغلالية ، وبناء محلها علاقات اقتصادية جديدة ينتهي فيها الظلم والاستغلال والعبودية ، فالاشتراكية هي نظام اقتصادي يدعم النظام السياسي الذي يعتمد على سلطة الشعب ، وتكون الثروة الاجتماعية فيه ملكاً للجميع ، ويشارك في الانتفاع بها جميع الأفراد ، لإشباع حاجاتهم المادية والمعنوية دون استغلال أحد منهم للآخرين ، بل كل إنسان يعمل بنفسه لإشباع حاجاته الأساسية ، ويتم ذلك بحل مشكلة العمل عن طريق إلغاء الأجرة وتحرير الإنسان من عبوديتها ونقل العمال من خانة الأجراء إلى الشركاء وفق مقولة (شركاء لا أجراء) (3).

وبناء على ذلك نستطيع القول بأن النظرية الجماهيرية جاءت بالحلول الجذرية ، وهي عندما تقدم أية مشكلة فإنها تحلل أسبابها لأن معرفة السبب في أية ظاهرة هو الشيء المهم في إيجاد الحل العلمي الصحيح .

ومن هذا المنطلق جاءت فلسفة الاشتراكية الجماهيرية ، فالمشكلة الاقتصادية الجوهرية وفقاً للنظرية الجماهيرية ، ليست مشكلة موارد محدودة ، تقابلها حاجات إنسانية

(1) لطفى فرحات (محمد) ، مرجع سابق ، ص 124 .

(2) القذافي (مسر) ، لكتاب الأخضر ، الفصل الثاني ، مرجع سابق ، ص 78 .

(3) عبدالرحمن (إبراهيم) ، نصر عمارة ، مرجع سابق ، ص من 124 - 125 .

متعددة ، وإنما هي مشكلة علاقات اقتصادية تربط من جهة بين الإنسان الفرد والأشياء المادية أي الموارد ، وبين الإنسان والإنسان من جهة أخرى ، أو بين الإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه ، فالإنسان في تعامله مع الأشياء المادية لا يخلو من وجود هدف يسعى إلى تحقيقه ، وهو يتمثل في إشباع حاجاته المادية والمعنوية .

ولكن تحقيق هذا الهدف يتم بالإنتاج ، ويتم الإنتاج إما عن طريق الإنسان بمفرده أو عن طريق تعاونه مع الآخرين ، وبذلك يدخل الإنسان في علاقة اقتصادية تربط بين الإنسان والإنسان في المجتمع الواحد ، فالإنسان داخل نظام اقتصادي معين تربطه علاقات مباشرة بغيره وبدراسة هذه العلاقات وتحديد معالمها وتحليلها ، يمكن أن نحكم على مدى صحتها ، وعلى مدى قدرتها على الاستمرار ، ومدى انحرافها ، ومدى تحقيقها للتوازن الاجتماعي ، فالعلاقة بين العمال وأصحاب العمل مثلاً تفترض وجود طرفين : طرف لا يملك وسائل الإنتاج وهو العامل ، وطرف آخر يملك وسائل الإنتاج ، وهو الطرف الذي يستطيع أن يتحكم في الطرف الآخر في هذه العلاقة ، فيستطيع أن يحدد ساعات العمل ، ويتحكم في تشغيل العامل ويقوم باستغلاله (1).

ترى النظرية الجماهيرية إن حل المشكل الاقتصادي حلاً صحيحاً لا بد أن يتناول العلاقات الاقتصادية الإنسانية المباشرة ، ولذلك تبحث هذه النظرية الشروط الاقتصادية التي تجعل العلاقات الاقتصادية منسجمة مع طبيعة العلاقات الإنسانية ، والقواعد الطبيعية التي تنظم هذه العلاقات الإنسانية ، فالقواعد الطبيعية تعتبر هي المقياس والمرجع والمصدر الوحيد في العلاقات الإنسانية ، ولا يبتعد الواقع الاقتصادي عن الوضع السليم الذي ينسجم مع العلاقات الإنسانية إلا إذا ابتعد عن القواعد الطبيعية ، فالقواعد الطبيعية أنتجت اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادي ، وحققت استهلاكاً متساوياً تقريباً لإنتاج الطبيعة بين الأفراد ، أما ظهور العلاقات الظالمة فقد بدأ ببداية الخروج عن هذه القواعد ، فالحل الصحيح يكمن في الكشف عن مدى خروج المجتمع ، وانحراف العلاقات السائدة فيه عن العلاقات الطبيعية ، في الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك ، وإحلال العلاقات الاشتراكية الطبيعية محل العلاقات القائمة على الظلم والاستغلال والقهر ، ولا يكون تنظيم المجتمع تنظيمياً صحيحاً إلا إذا سادت هذه العلاقات (2).

(1) المرجع السابق ، من ص 125 - 126 .

(2) المرجع السابق ، من ص 126 - 127 .

إن كافة الحلول التي جاءت بها النظريات السابقة لم تصل إلى الحل الجذري للمشكل الاقتصادي ، تماماً مثلما عجزت عن حل المشكل السياسي ، فالنظرية الرأسمالية فشلت في ذلك ، وكذلك النظرية الماركسية ، وأيضا الأنظمة ذات الحلول الإصلاحية التلقيفية ، فمازال العالم - كما هو معروف - يتقلب بين النموذجين المطروحين الرأسمالي والماركسي دون أن يكون أحدهما بديلاً جوهرياً للآخر ، فالعالم حتى الآن لم يتغير ، وقد جاءت النظرية العالمية الثالثة لتغييره ، فالعلاقة بين العمال وأصحاب العمل ، لم تجد حلاً في النظريات التقليدية والنماذج التي تحدها ، ولم تنفع التشريعات والتحويلات التي حدثت في جانب الملكية من حيث ظهور أنظمة تحد من الدخل وأنظمة تحرم الملكية وتُسند لها للحكومة ، فالمشكلة ما زالت قائمة جذرياً ، ومازال العالم يبحث عن حل للمشكلة الاقتصادية ، وتكمن جذور مشكلة الاستغلال وفقاً للنظرية الجماهيرية ، في نظام الأجرة الذي يعتبر أهم خصائص الأنظمة الاقتصادية السائدة الآن في العالم ، وهو نظام يجرّد العامل من أي حق في المنتجات التي ينتجها ، ويعرضه للدخول في مساومة مع أصحاب العمل في النظام الرأسمالي أو للرضوخ لاستغلال الدولة في النظام الماركسي نتيجة لعلاقة غير متكافئة بين طرفين: العامل ورب العمل ، وبذلك يظهر الاستغلال من جهة ، ويصبح العامل غير قادر على إشباع حاجاته من جهة أخرى ، فالحل إذن هو تحرير العمال من العبودية وإلغاء الأجرة ، وكسر احتكار الثروة أي أن تكون السلطة المحتكرة للملكية هي سلطة كل الناس ، سلطة الشعب نفسه ، وأن تكون ثروة المجتمع حقاً لكل أفراد ، وأن يهدف النشاط الاقتصادي إلى إشباع الحاجات ، وأن يكون نشاط إنتاجي خال من علاقات الظلم والاستغلال ، فالقاعدة السليمة هي أن الذي ينتج هو الذي يستهلك إنتاجه لإشباع حاجاته ، وهكذا يمكن القول بأن الأسس التي يرتكز عليها النظام الاقتصادي الجماهيري هي أسس علمية وموضوعية ، لأنها تقوم على أساس القواعد الطبيعية التي تعتبر هي المقياس والمرجع في العلاقات الإنسانية (1).

إننا بعد هذا نستطيع أن نلخص كل ما أردنا الوصول إليه ، ونعتقد أن ما قدمناه من تحليلات تكفي للتدليل على أن قواعد النظام الرأسمالي لا عقلانية ، فإذا كانت العقلانية تعني من جانب منها (2) :-

- العمل على تحقيق أهداف متناسقة مع بعضها البعض .
 - استخدام وسائل متناسقة مع الأهداف المطلوب تحقيقها .
- فإن الرأسمالية على نقيض هذا ، فأهدافها متناقضة ووسائلها متضاربة مع أهدافها .

(1) للمرجع السابق ، ص 127 - 128 .

(2) ليو ديوم (رجب) ، في الحل الاشتراكي ، مرجع سبق ، ص 176 .

إن الاشتراكية ليست إلا عقلنة نشاطات الإنسان الاقتصادية ، وهذا هو المعنى الذي يجب أن نفهم على أساسه علمانية الاشتراكية ، وهي على هذا النحو تختلف اختلافاً جديراً عن علمانية ماركس ، فعلمانية الاشتراكية لا تعني أن الإنسان جزء من الطبيعة كمادة صرفة يصدق عليه وعلى نشاطاته ما يصدق على غيره من الكائنات الطبيعية ، وأنه في سلوكه ونشاطاته يتبع قوانين طبيعية ليس لنا إلا الكشف عنها، فعلى هذا النحو نكون قد عدنا إلى لاعقلانية الرأسمالية تحت ستار مصطلحات مستعارة من العلوم الطبيعية ، ونكون قد أعدنا إخضاع الإنسان إلى قوى جهنمية أخرى ليس في إمكانه بعد إيجادها للتحكم فيها (1).

وهذا ما حدث بالنسبة للماركسية ، إلا أنه على العكس تماماً نرى أن وجود الإنسان يتجاوز المادة وأن كان ينتمي بشكل ما إليها ، وإن ما يصدق على الكائنات الطبيعية الأخرى لا يصدق على الإنسان في كل الأحوال ، لقد حاول ماركس عقلنة الاقتصاد ولكنه ظل الطريق ، وانتهى به الأمر إلى لاعقلانية أشد جبروتاً وأشد وطأة على حرية الإنسان وكرامته من لاعقلانية الرأسمالية ، فلقد وثق ثقة عمياء في التاريخ وفي الحتمية التاريخية ، وأعتبر أن الاشتراكية سوف تتحقق لا محالة بانتصار طبقة العمال على الطبقة الرأسمالية ، وبالرغم من جدية محاولاته النقدية فإنه قد أعطى للعامل الاقتصادي أهمية كبرى مسع أنه يدعى أن آراءه ثورة ضد اعتبار العامل الاقتصادي هدف الإنسان ، وهكذا ظل الإنسان حيواناً اقتصادياً وأن انتقل من حظيرة إلى أخرى (2).

إن الاشتراكية ليست مجرد تحقيق عدالة اجتماعية ، وليست تحقيق المساواة فقط، فحتى لو أمكن تحقيق ذلك في نظام رأسمالي - وهذا احتمال بعيد - لظلت الحاجة إلى الحل الاشتراكي ملحة ، لأن الاشتراكية في جوهرها عقلنة الاقتصاد ، أي جعل الإنسان مسيطراً على نشاطاته الاقتصادية وتسخيرها لإشباع حاجاته ، أما تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة فإنها أمور تتبع بالضرورة الحل الاشتراكي وليست الهدف الأساسي ، وإن الصراع إذن بين الرأسمالية والاشتراكية هو صراع بين العقلانية التي تولف جوهر الاشتراكية ولاعقلانية الرأسمالية، بين الحرية والعبودية ، بين حياة إنسانية وحياة الغاب ، بين حياة مليئة بالمعنى الإنساني وحياة العبث التي تحياها الولايات المتحدة الأمريكية الرأسمالية ، ولحسم هذا الصراع لصالح الإنسان وحرية وكرامته ، كان الفصل الثاني من الكتاب الأخضر تجربة جديدة كتويج نهائي لكفاح الإنسان من أجل استكمال حرية وتحقيق سعادته (3).

(1) المرجع السابق ، ص 176 .

(2) المرجع السابق ، ص 176 .

(3) المرجع السابق ، ص ص 176 - 177 .

مثلاً حاول هابرماس إخضاع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت للتعديل وإعادة صياغتها من جديد ، حاول تعديل نظرية ماركس عن الرأسمالية ونظريته عن فائض القيمة ، وكذلك تقويم نظرية ماكس فيبر عن العقلانية ، في محاولة لإقامة نظرية نقدية توجه الاهتمام إلى نوعية العلاقات والاتصالات الرمزية وتوضيح أهمية القوى الخارجية الضاغطة والسلطة التي تمارسها التكنولوجيا على الإنسان ، عن طريق الكشف عن وعي جديد يتخذ في نهاية الأمر صورة عقلانية تكنولوجية .

كما أكد هابرماس في نفس الوقت ، على أنه إذا ما تحرر الإنسان من الوعي التقني واستعاد وعيه الذاتي المستلب فسوف يكتسب في الأخير مكانته الحقيقية .

وقد استطاع هابرماس في كتابه (التقنية والعلم كأيديولوجيا) أن ينتقل إلى مرحلة متقدمة في تكوين اتجاهه النقدي الخاص حول دور العلم والتقنية في مجتمع ما بعد الحداثة أو مجتمع ما بعد التصنيع ، منطلقاً من أن الرأسمالية المعاصرة هي - كما أشرنا سابقاً - رأسمالية متأخرة ، يأخذ التغير الاجتماعي فيها وتائر سريعة بحيث تتوسع قوى الإنتاج ويتطور العلم والتقنية ليسيظرا على المجتمع سيطرة تامة وتصبح البنيات المعرفية مستقلة عن الأهداف التي رُسمت لها ، وبذلك تصبح لها قوة فاعلة في إصدار القرارات .

إن هذا التطور شكل نوعاً جديداً من السلطة أطلق عليها هابرماس السلطة التقنية التي هي وسيلة من وسائل الكبت والإحباط ، وهذا نوع من السلطة التي يرافقها أيديولوجيا تكنوقراطية تكون الأساس الذي يقوم عليه ترشيد السلوك ، حيث ينمو نشاط الدولة التدخلية الذي يؤمن استقرار النظام .

وفي المقابل هناك تبعية البحث العلمي - التقني ، التي جعلت من العلم قوة إنتاج من الدرجة الأولى ، وأصبح للعلم الحديث وظيفة خاصة هي إنتاج معرفة في شكل علم تقني قابل للاستغلال .

إن التكنولوجيا المعاصرة تُضفي صبغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية ، وتقيم الدليل على أنه يستحيل تقنياً أن يكون الإنسان سيد نفسه ، كما أن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة عقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية ، وإنما يعبر عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل ، فالعقلانية التكنولوجية تحمي شرعية السيطرة ولا تضعها

موضع اتهام ، والأفق الأداتي النزعة للعقل يقود إلى مجتمع كلياني مسيطر مستبد وقد أضيفت عليه الصفة العقلانية (1).

إن العقل التقني الذي طوره هابرماس هو الأيديولوجيا نفسها ، ليس في استخدامها فحسب ، بل في تسلطها على الطبيعة وعلى الإنسان في ذات الوقت .

إن تحليل هابرماس الذي يوحد العلم والتقنية مع السلطة العقلانية ، يؤكد على وضعية تاريخية معينة ومصالح طبقية كمشروع تصبح السلطة فيه نوعين : سلطة قمعية وأخرى متحررة ، كما تصبح التقنية فيها شكلاً شاملاً للإنتاج المادي الذي يحدد شكل الحضارة بكاملها ويرسم بالتالي كليانية تاريخية ، بل عالماً شمولياً .

والواقع أن التطور العلمي - التقني الذي ميز الرأسمالية المتأخرة ، مكن من إدخال تقنيات جديدة هي ليست حدثاً جديداً ، ولكن كان لها نمو طبيعي ارتبط بتقدم العلوم الحديثة وتواصل البحث العلمي ووسائل الاتصال ، التي عملت على توحيد العلم بالتقنية في نظام واحد ، وكذلك مع الدولة عن طريق عقود البحث العلمي ، التي شجعت بدورها التقدم التقني في المجال الصناعي والعسكري .

ومن هذين المجالين نبعث المعلومات لتصب في الأخير في مجال إنتاج البضائع المدنية الاستهلاكية ، وهكذا أصبح العلم والتقنية قوة إنتاج من الدرجة الأولى تظهر على شكل وعي جمعي وضعي ووعي تكنوقراطي ، وتتحول في نهاية المطاف إلى أيديولوجيا بديلة للأيديولوجيا البورجوازية المهترئة .

ينفي هابرماس - كما أشرنا سابقاً - وجود حياد أو براءة أو صفاء علمي ، فالعلم في سياق العقلانية التقنية يوجهه النظام السياسي ، أي إرادة قوة بالمعنى النيتشوي ، ينبغي إخراجها إلى واضحة النهار ، وهو أمر يتطلب نقد النزعة الوضعية والنزعة التقنية، فيذه جميعاً تعبيرات متنوعة للأيديولوجيا المكونة للحدث التقنية (2).

لقد بنى نيتشه فلسفته ، بل ثورته الفلسفية الكبرى ، على محور إرادة القوة ، تناولها عبر مقاربات شتى صعحت من الفن إلى أعلى مراتب التجريد والميتافيزيقا ، مارة بالأخلاق والطبيعة والمجتمع والتاريخ ، وكان الفكر النيتشوي يتقصى تحت كل مظهر ما ينم عن إشارة ما عن ذلك الوحش الهائل الذي اسمه إرادة القوة ، المختبئ بطريقة

(1) بغوت (سالم) ، مرجع سابق ، ص 95 .

(2) المرجع السابق ، ص 91 .

ما وراء كل ما يظهر وما ليس له امكانية متحققة على الظهور ، وتعني إرادة القوة فعالية تحقق دائم تتمرد على القوالب الثابتة أو المفاهيم المجردة ، فالمجتمع المؤسسي هو الواقع الخادع الذي أراد أن يقنعنا دائماً بكونه الواقع الحقيقي ، وهو في النهاية بالنسبة للفكر النيتشوي ليس سوى تجريد ، ينعته تارة بالأخلاق المسيحية أو الفكر الأبولوني - نسبة للإله أبولون رمز الحكمة والاستقرار أي الزيف - لذلك لم يولد فكر الواقع بعد (1).

وبكلمة أخرى ، وبمصطلح فرويدي ، فإن هناك واقعاً مكبوتاً ، يزيفه واقع آخر مصطنع ، لقد اصطدم الفكر النيتشوي بهذه الاستحالة في كون إرادة القوة هي الواقع الحي الحقيقي ولكنه غير الموجود في الوقت ذاته في كل ما ابتناه المشروع الثقافي الغربي ، لقد رأى أن عصر التنوير الذي فجر الحدائث الغربية الجديدة ، سرقة مؤسسة المؤسسات المعهودة ، وبالتالي فإن الحدائث مهددة من جديد ، إنها استحالة ألا تكون إرادة القوة قادرة على فرض ذاتها بشكل حقيقي، في حين من المفترض أن تكون هي القدرة الفعلية والمطلقة ، هذه الاستحالة رفعت في وجه الفكر النيتشوي سداً هائلاً أدى بصاحبه إلى ما يشبه الجنون، افتقد الحل وتوقف عن الكتابة، صار عقله شيئاً زائداً عن اللزوم (2).

وفي خط آخر من الفكر كان ماركس ينشد إرادة القوة على طريقته ، فكانت عودته إلى التاريخ الاجتماعي للمشروع الثقافي الغربي بمثابة إنقاذ حقيقي من تلك الاستحالة التي اصطدم بها وعي نيتشه، وكان يرى إن وسائل الإنتاج تزيف واقع قوى الإنتاج ، فتكون المحصلة مجتمعاً منحرفاً كله، لا معقولاً ولكنه يدعي أساس المعقولة ويكذب كل واقع آخر.

فإذا كانت قوى الإنتاج هي الصيغة العصرية لإرادة القوة ، فإن علاقات الإنتاج تكبتها ، فالحيوية الأصلية مكبوتة في الإنسان (الفرد) ، والقوى المنتجة الحقيقية مكبوتة في الإنسان (المجتمع) تحت سلطان علاقات الإنتاج ، فرويد يترجم ماركس ، وهما يقفان متواجهين ، أحدهما وهو فرويد يسند ظهوره إلى الحيوية الطبيعية ، والآخر ماركس يسند ظهوره إلى المجتمع (التاريخ) ، كلاهما باحثان عن المكبوت ، لكن نيتشه وضع يده أساساً على اسم هذا المكبوت قبل أن تشوّهه أي سلطة : إنه القوة (3).

لقد اكتشف ماركيز فيما بعد الانفصال أو القطيعة ، كذلك الاتصال أو التكامل بين فيلسوفي العصر الصناعي : ماركس وفرويد ، وطرح مشروعه الخاص الذي يريد أن يحقق

(1) الصندي (مطاع) ، نقد العقل الغربي ، مرجع سابق ، ص 107 - 113 .

(2) المرجع السابق ، ص 113 .

(3) المرجع السابق ، ص 113 .

النقطة النوعية بين طرفي المعادلة الماركسية والفرويدية ، ليجسدها في مركب النموذج التكنولوجي للعصر الصناعي ، المتجسد بدوره في المشروع الثقافي الغربي رهنأ عبر محصلة حدائته كلها ، فالاستغلال الطبقي متحالف مع الكبت الحيوي ولذا معاً القمع التاريخي للإنسان فرداً وجماعة ، ويتجلى هذا القمع نقيضاً ثرساً ضد سعادة الإنسان ، وبذلك تجرأ ماركيز في أواسط القرن العشرين أن يستعيد المذهب الذي Hydonomie كتجديد لدعوة نيتشوية ، تلبس القوة ثوب السعادة ، أي أن ماركيز طلب إنساناً سعيداً مقابل طلب نيتشه لإله يرقص ، ذلك أن ماركيز ليس يائساً من قدرة الإنسان على استرجاع مكبوتته ، ومن هنا فهو يحمل شيئاً من تفاؤلية ماركس * (1).

يحتل المشروع الفلسفي النيتشوي موقعاً مهماً في السياق العام لنقد عقلانية الحدائته ، بل يمكن القول إن موقعه محوري جداً ، إذ من خلال عباءة نيتشه خرجت مختلف الأشكال والصيغ الفلسفية المعاصرة الناقدة للعقل الحدائتي إلى درجة تسوغ القول إن مع نيتشه ارتسم مسار ما بعد الحدائته بكل تنويعاته ، وهذا ما يبرر إشارتنا إلى فلسفته - ولو بصورة موجزة - واستخلاص موقفها من العقل ، ثم النظر إلى هذا الموقف بوصفه معبراً عن فلسفة ما بعد الحدائته .

وإذا عدنا إلى مفهوم العقل الذي أنت به فلسفة الحدائته بمختلف أنساقها و مذاهبها ، فس نجد نيتشه يخصصه بنقد شديد الوقع والأثر ، نقد يستوعب في أفقه مجمل تاريخ الفكر الأوروبي من لحظته الإغريقية إلى الديكارتية والكانطية ، نقد حمل في داخله قدرة فريدة على التنبؤ بمآلات العقل في خطاب فلسفة ما بعد الحدائته الذي جاء لاحقاً لنيتشه بعقود .

فقد تنبأ نيتشه بخفوت الوعي وإخلاء مكانه لآلية مكتملة ، ويمكن أن نقرأ في هذا التنبؤ ، نظرة سيكولوجية فرويدية ترى أن تلك الآلية هي بنية اللاشعور ، أو نظرة لسانية ترفع من شأن اللغة إلى مرتبة الموجه الفعلي للتفكير والسلوك كما هي الحال في بعض الاتجاهات النيبوية اللسانية التي ترى في اللغة بنية آلية شارطة للعقل والتفكير ، أو نظرة اقتصادية تعتبر أدوات الإنتاج آلية متحركة في الكائن البشري ومحددة لأفقه في التفكير والسلوك ... الخ .

* إذا كانت النظرية النقدية المعاصرة ارتبطت موضوعاتها الأساسية بالثورة ضد العقلانية المهيمنة التي فجرها مفكرو مدرسة فرانكفورت ، فإنه يرجع الفضل ولا شك إلى ماركيز في استخدام الجنبلة المادية لتهميم مؤسسة قمع الاجتماعية للتاريخية للبنية الحيوية للإنسان ، في حين تشمل أحد أعلام هذه المدرسة (موركلير) في استخدام الجنبلة المادية ضد العقلانية الأيديولوجية والفلسفية ، وكان من أبرز ممثلي هذا التيار أخيراً هيرمانس .

(1) المرجع السابق ، ص 114 .

إن العقل - حسب نيته - تشكل في تاريخ الفكر الفلسفي على نحو مقترن بفكرة النظام ، وكتبجيل لعالم اللا حياة ، عالم المثل المفارق كما جسده الأفلاطونية ، فالعقل كما تجسد في تاريخ الفلسفة جاء مضاداً لمنطق الحياة وعائقاً أمام إرادة القوة وانطلاقها ، وبمجيء هذا العقل ذبلت لغة الفن وأفقر الخطاب ، وهكذا نلاحظ أن مناداة نيته بالعودة إلى لغة الشعر والفن هو نقد مباشر لمفهوم العقل وقيمه ونظامه في الخطاب .

إن ثورة النقد كانت تتقصى المكبوت لتستعيد حضوره ، وكان لذلك النقصي منهجيات مختلفة تفرعت فروعاً كثيرة من ينبوعها الأول عند كانط ، وقد تتابعت أجيال من الفلاسفة بعد كانط حاملة رايات عديدة للنقد ، لكي يبقى لنيته دوره الكانطي المتفرد ، إذ إنه وحده من طرح معيار العقلانية الحدائثة الجديدة باعتبارها تنتمي إلى إرادة القوة ، أو إلى ما يعيقها ويحرفها ويشوهها ، فإن تحرير العقل يعيد التطابق بينه وبين القوة ، يجعله يعرف في ذاته أولاً وأساساً أنه القوة ، هو القوة الخالصة من كل لبس أو إضافة حتى من الإرادة ، إنها القوة التي لا تريد غير ذاتها ، لا توجد إلا بذاتها ولذاتها ، لكنها القوة المكبوت مع ذلك (1) .

إلا أن هذا النقد العنيف للعقل والعقلانية الذي نحا في اتجاه إبراز القوى اللا عقلية لا ينبغي فصله عن التطورات الثقافية والمجتمعية التي خلص إليها الاجتماع الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وهي تطورات أفرزت نتائج كارثية كالاستعمار وتوحش الرأسمالية وآليات الدمار الحربي ، وهيمنة التقنية ، وتشيي الكائن الإنساني ، تلك الظواهر التي قرأت فيها الفلسفة المعاصرة انهيار المشروع الحدائثي ، وسقوط العقلانية ، فالنيتشوية والفرويدية هي بشكل عام تعبير عن ذلك التيار النقدي المناهض لشمول العقل وهيمنته ، غير أنها تنتهي بنقدها للعقل الحدائثي إلى بدائل لا عقلية ، وهذا ما عابته عليها الفلسفة النقدية في نموذجها التواصلي مع هابرماس .

ويرجع الفضل إلى ماكس فيبر في استخدام مفهوم المعقولية لوصف الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي ، والأنماط البيروقراطية للسيطرة ، وعليه فإن العقلنة تعني توسيع مجالات المجتمع التي تخضع لمعايير القرار العقلي ، والتي تسير بموازاة مكننة الحياة الاجتماعية وإضفاء الصفة الآلية والتقنية على حياة الإنسان ، فما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة هو رزوحها تحت أشكال من الرقابة ، تحشر في عداد العقلنة والتخطيط والترشيد المتوخية كلها تحقيق غايات وأهداف معقلنة (2) .

(1) المرجع السابق ، ص 115 .

(2) نفوت (سالم) ، مرجع سابق ، ص 92 - 93 .

ويحول هابرماس مفهوم العقلنة ، مثلما استخدمه ماكس فيبر ، ويكيفه تكيفاً يجعله يسير على قدميه ، وليس على رأسه كما كان الأمر مع فيبر، وبالتالي فإن هابرماس هنا ، يسير على خطى ماركيز الذي انتقد الطابع الصوري للمعقولة في صيغتها الفيبرية ، وكأنها مجرد عملية تتم في حدود نشاط عقلي يقرره رئيس مؤسسة رأسمالية متوخياً منه تحقيق غايات وأغراض عملية استناداً إلى معايير العلم والتقنية ، فهو يرى - أي ماركيز - أن خلف هذه المعقولة المظهرية هناك إدارة سياسية تسعى إلى توسيع مجال السيطرة وعقلنته ، فكل عقلانية تكنولوجية تخضع لسيطرة سياسية يتمثل في إخضاع الإنسان لنظام الأشياء ، وهذا هو جوهر النقد الذي يوجهه ماركيز ثم هابرماس إلى ماكس فيبر (1).

ففي المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعياً ، تتجه السيطرة إلى أن تفقد طابعها القمعي، لتتحول إلى نوع من السيطرة المعقلنة، دون أن تتخلى مع ذلك عن طابعها السياسي، لكن الطابع القمعي لا يختفي كلية ، بل يتخذ لنفسه مظاهر تتمثل في خضوع الأفراد ورزوحهم تحت نير جهاز الإنتاج والتوزيع ، والأفراد لا يدركون الجوهر القمعي لكل ذلك لأنه يُضفي على نفسه رداءً جديداً من الشرعية ، مفاده الزعم بأن السيطرة على الطبيعة والتحكم في الإنتاجية المتزايدة هو ما سوف يضمن للأفراد شروط العيش الرغيد (2).

لم يتوقف هابرماس عند الإنتاج المادي للعالم - الجانب الوحيد الذي أثمرته الحداثة الغربية - الذي يتحقق من خلال النشاط الأداتي ، بل أسهب في تفاصيل ما اعتبره الجانب المهم في المشروع الحداثي ، وهو النشاط التواصلي وما يفترضه من معايير وقيم أخلاقية، ويؤكد على ممارسة الفعل التواصلي في الحياة اليومية (3).

إن المشاركين في النشاط التواصلي يوجدون في تراث ثقافي يستخدمونه وفي نفس الوقت يجدونه ، ولكي ينسقوا أفعالهم فإنهم يحرصون على أن يصبحوا أعضاء في جماعات اجتماعية ، كما يعملون على تدعيم هذه الجماعات وتحقيق تكاملها " إن الأفعال التواصلية ليست مجرد عمليات تفسيرية يتم فيها اختيار المعرفة الثقافية التراثية ... وإنما هي في الوقت نفسه عمليات تكامل اجتماعي وإضفاء للطابع الاجتماعي على الأشخاص المنتمين لمجتمع معين " (4) ، ومن خلال التواصل والتفاعل مع الأشخاص الأكفاء يستوعب

(1) المرجع السابق ، ص 93 .

(2) المرجع السابق ، ص 94 .

(3) أبو السعود (عطلات) ، مرجع سابق ، ص 116 .

(نقلًا عن المرجع السابق ، ص 116) . Habermas, J: The Theory of communicative Action V2 .1987, p.139.

الناشئون في وعيهم توجهات القيم للجماعة الاجتماعية التي ينتمون إليها ويكتسبون القدرات العامة على الفعل .

ويطرح هابرماس في كتابه (نظرية الفعل التواصلي) العديد من أفكاره ، فهو يتوسع هنا في بيان ما يدعوه بمفهوم الحياة اليومية أو العالم المعيش ، ويرتبط مفهوم الحياة اليومية هذا عند هابرماس بوضوح بمفهوم التكامل الاجتماعي (1).

يحاول هابرماس أن يشرح مفهوم العالم المعيش في الجزء الثاني من مؤلفه عن نظرية الفعل التواصلي ، ذلك أن مفهوم العالم بمكوناته المختلفة يمثل السياق الذي يشكل عملية التفاهم بين الذوات ، كما أن أية نظرية عن المجتمع - وهو الهدف النهائي عند هابرماس - لا يمكن لها أن تقتصر على نظرية الفعل التواصلي دون أن تستمد شرعيتها من العالم المعيش، ويبين هابرماس كيف " إن هذا العالم المعيش - بوصفه الأفق الذي تتحرك فيه الأفعال التواصلية بصفة مستمرة - عرضة للتغيير من خلال تحول بنية المجتمع ككل " (2).

وإذا كان هابرماس - كما أشرنا سابقاً - قد ركز جهده في المجلد الأول من كتابه (نظرية الفعل التواصلي) على إعادة صياغة عقلانية ماكس فيبر من أجل تأسيس عقلانية جديدة ، فإنه قد ركز جهده في المجلد الثاني من كتابه على إعادة عقلنة العالم المعيش ، أي أنه قدم فكرة العالم المعيش باعتبارها مكملة لمفهوم العقل التواصلي ، لأنها مرتبطة أيضاً بمفهوم المجتمع (3).

وقد ركز هابرماس في المجلد الثاني على النقاط التالية (4) :-

- 1 - أن يوضح أن العالم المعيش مرتبط بالعوامل الثلاثة ، الثقافة والمجتمع والشخص ، وهي التي تقيم عليها الذوات - التي تهدف إلى التفاهم المتبادل - تحدياتها المشتركة للمواقف المختلفة .
- 2 - أن يطور مفاهيم العالم المعيش بوصفه السياق الذي يتم فيه الفعل التواصلي ، ويربط هذه المفاهيم بمفاهيم الحياة اليومية التي لا تصلح إلا للعرض السردى للأحداث التاريخية والظروف الاجتماعية .

(1) كريب (أيان) ، مرجع سابق ، ص 359 .

(2) نقلًا عن أبو السمود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 113 . (Ibid, p.119)

(3) أبو السمود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 113 .

(4) المرجع السابق ، ص 114 .

3 - أن يبحث في الوظائف التي يقوم بها الفعل التواصلية لإقامة عالم متنوع الأبنية ، بحيث يمكن بالاستناد إلى هذه الوظائف توضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش ، ويؤدي هذا إلى آخر حدود البحوث النظرية التي توحد بين المجتمع والعالم المعيش ، وفي هذه الحالة يقترح هابرماس أن نفهم المجتمع بوصفه نسقاً وعالماً معيشاً في وقت واحد .

لقد أشار بارسونز إلى النموذج النظري للنسق الاجتماعي إلا أنه فشل - حسب رأي هابرماس - في الجمع بينه وبين العالم المعيش كـ مجال للفعل الاجتماعي ، وتعذر عليه تحقيق التكامل بينهما في مفهومه عن مجتمع ذي مستويين يربط النسق بالعالم المعيش ، كما إن تاريخ النظرية الاجتماعية منذ ماركس لم ينجح في رأي هابرماس في الجمع بين النسق والعالم المعيش ، لذلك حاول - أي هابرماس - أن يؤلف بينهما بالتأكيد على ضرورة الجمع بين الجانب النظري - الذي يحدد التصورات النسقية للمجتمع المتكامل - وبين نظرية الفعل لمجتمع مترابط من خلال أفعاله التواصلية : " إن نقطة انطلاقي إذن هي أن المشكلة النظرية المتعلقة بكيفية الجمع بين المفاهيم الأساسية للأنساق ونظرية الفعل الاجتماعي هي مشكلة حقيقية وأصلية . والصيغة المؤقتة التي اقترحها والتي يمكن على أساسها تصور المجتمعات بوصفها كائنات نسقية مركبة لفعل مجموعات متكاملة اجتماعياً ، هذه الصيغة تحتوي على هذين الجانبين معاً " (1).

وتعني الحدائثة بالنسبة للحياة اليومية أن مجالات عديدة في حياتنا الاجتماعية ، قد أصبحت قائمة ليس على التقاليد بل على تفاهم عقلائي متبادل وعلى تواصل تحكمه الحجة والمنطق (2).

أما من وجهة نظر النسق الاجتماعي فإن عملية الحدائثة هي عملية تمايز واندماج ، من خلال القوة والنقود على وجه الخصوص ، ويتطور النسق الاجتماعي عبر العقل الوظيفي الذي هو شكل من أشكال العقل الأداتي الذي يفرض النسق نفسه على الأفراد بواسطة ، وأساس نقد هابرماس هو الطريقة التي يغزو بها العقل الوظيفي التابع للنسق الاجتماعي - وهو من وجهة نظر النسق يعني التقدم - الحياة اليومية ويضعف العقل التواصلية ، أي أن الاعتراض ينصب على سبيل تحقيقنا لعملية التقدم في الحياة اليومية ، وهي العملية التي تتحقق من خلال القوة والمال (3).

(1) Ibid , p.201 . (من 115)

(2) كريب (إبان) ، مرجع سبق ، ص 359 .

(3) المرجع السابق ، ص 360 .

لقد توصل هابرماس - كما سبقت الإشارة - إلى أن أية نظرية للمجتمع لا ينبغي أن تكتفي بالعقلانية الغائية فحسب ، ولن تستقيم بالعقلانية التواصلية وحدها ، بل بالجمع بينهما باعتبارهما يمثلان قطبي العقلانية الجديدة .

فعلى الرغم من أن العقلانية الأداة تُلبي المتطلبات المادية بشكل يصعب معه التخلي عن دور التقنية في إشباع الحاجات المادية للمجتمع ، إلا إنها غير قادرة على حل مشكلات متعلقة بالأخلاق أو الثقافة ، لذلك تأتي العقلانية التواصلية لتتهدم بالمشكلات والقضايا الثقافية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية ، ويترتب على هذا كله هو أن كلاً من النشاط الأداة والنشاط التواصلية يشترك في إعادة عقلة العالم المعيش ، عن طريق إعادة الإنتاج المادي للعالم المعيش بواسطة النشاط الأداة ، وأيضاً عن طريق إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش بواسطة النشاط التواصلية ، باعتبار أن الفعل الأداة هو أحد مكونات الفعل التواصلية ، وهكذا تبرز خيوط مختلفة - يكشف عنها التواصل اليومي - من عناصر المعرفة الأداة والعناصر الأخلاقية والعملية و العنصر اللغوي ، تبرز جميعاً في إعادة بناء العالم المعيش (1) .

إن عقلة العالم المعيش كما تصورها هابرماس تقتضي القيام بثلاث عمليات لا يفصل بعضها عن بعض من أجل تأسيس مجتمع عقلاني حديث ، تتطلب العملية الأولى إعادة التحليل النقدي للمعرفة ، وتقتضي الثانية تأسيس قيم ومعايير مجتمعية جديدة ، أما الثالثة فهي تهتم بتشئة ذات إنسانية قادرة على تحمل مسؤوليتها ، وعلى تأسيس هويتها الذاتية : " إذا نظرنا إلى التفاهم المتبادل نظرة وظيفية وجدنا أن الفعل التواصلية يعمل على نقل وتجديد المعرفة الثقافية التراثية ، وإذا نظرنا إليه كفعل تنظيمي أو تنسيقي وجدنا أنه يساعد أو يعمل على التكامل الاجتماعي وإقامة وترسيخ التضامن . وأخيراً فإننا لو نظرنا إليه من وجهة نظر إضفاء الطابع المجتمعي فإن الفعل التواصلية يساعد في تكوين الهويات الشخصية ، وهكذا نجد أن إنتاج البناءات الرمزية للعالم المعيش يتم عن طريق مواصلة المعرفة الصحيحة وترسيخ التضامن الجمعي وإضفاء الطابع الاجتماعي على الذات المسؤولة والفاعلة " (2) .

(1) أبو السعود (عطيات) ، مرجع سابق ، ص 116 .

(2) Ibid , p.137. (من 117) .

وتمثل العمليات السابقة العناصر البنائية للعالم المعيش وهي الثقافة والمجتمع والشخص ، بحيث يعاد بناؤه - أي العالم المعيش - بالاستخدام الأمثل للمعرفة وباستقرار المجتمع وتحقيق الاندماج بين أفراده وبتكوين أفراد قادرين على تحمل مسؤولياتهم وتحقيق ذواتهم وتأكيد هوياتهم ، وبالتالي يمكن القول بأن عقلنة العالم المعيش هو أحد المظاهر الإيجابية للحدثة أو المجتمع الحديث التي يجب المحافظة عليها ، والتي تتم فيها مراجعة دائمة للتراث الثقافي وكذلك إنتاج قيم ومبادئ أخلاقية وقانونية جديدة في المجتمع مغايرة للقديمة ، ويتكفل النشاط التواصلي المدعم بالحجج العقلية بوضع معايير لها ، وفي ظل هذا الإطار الثقافي الجديد ينشأ الفرد الذي يسعى للدفاع عن ذاته وتحمل مسؤولية كلامه وأفعاله ، أي الشخص القادر على المناقشة والحوار ، التي يتمرس عليها خلال التنشئة الاجتماعية بحيث يصبح شخصاً مستقلاً ولكنه مندمج اجتماعياً في جماعة تربطه بها علاقات اجتماعية ومصالح (1).

إن العناصر البنائية المكونة للعالم المعيش وهي الثقافة والمجتمع والشخص، تتطابق معها عمليات إعادة الإنتاج الثقافي والتكامل الاجتماعي والانتماء للجماعة ، وهذه التطابقات البنائية تتيح للفعل التواصلي أن يؤدي وظائفه المختلفة وأن يصبح وسيطاً دائماً لإعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش ، فإذا لم تتحقق هذه الوظائف ظهرت الاضطرابات في عملية إعادة الإنتاج كما نشأت كذلك مظاهر الأزمة مثل الأمراض النفسية ، والاعتراب ، وانهيار التراث ، وسقوط القيم (2).

من المعروف عن هابرماس أنه لا يتعامل مع الفلسفة كموضوع جامد ، منفصل عن الحياة ومشكلاتها ، بل هو يؤمن بأن دور الفلسفة ينبغي أن يكون متصلاً بالمجتمع وفاعلاً مؤثراً أيضاً، وهو لا يفصل بين الفلسفة والسياسة، ولا بينها وبين العلوم والتكنولوجيا، ولا بينها وبين التطورات الاقتصادية في المجتمع، ما دامت الفلسفة وجدت لتكون بحثاً في الإنسان كدور وكمصير.

من هنا يمكن فهم التزامه السياسي وموقفه من الحرب ودعوته إلى السلم ، فهو قد عاش فترة الطفولة ثم المراهقة في ظل الحكم النازي ورأى الأحوال واستوعب نتائجها المرعبة .

(1) المرجع السابق ، ص 117 .

(2) المرجع السابق ، ص ص 117 - 118 .

لقد نشأ في أحضان الماركسية ، وظل يسارياً ملتزماً بقضايا العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان ، مع قراءة تصل إلى أعماق النفس البشرية ، وارتباط الفرد بالمجتمع ، وارتباط مجتمع ما بالمجتمع العالمي .

وهو يُدين السياسة الأمريكية حين تتحو صوب الهيمنة ، وهو يرفض العولمة التي تعني انفراد الرأسمالية بالسيطرة ، أو التي تعني خرقاً للقانون الدولي ، مع تأييده لعالمية المواطنة ، أي لإففتاح الإنسان على الآخر ، وليغدو الحوار وسيلة اتصال تؤدي إلى التفاهم ، وهو في الوقت نفسه معجب بالتقاليد الأمريكية في الماضي ، حين كانت منادية بالتنوير وبالحدائثة ويرى إن السياسة الأمريكية الراهنة تهددها .

وقد تنبأ هابرماس بإن مجتمع ما بعد الحدائثة، من الممكن أن يزيد ويُعمق الصراعات الثقافية بين مواطني المجتمع العالمي الذي يعمل على احتواء الآخر بصورة إرادية كما يحدث اليوم .

وانطلاقاً من ذلك ، يرفض التوقع في قوالب جامدة ، كما أن سياسة الاعتراف بالآخر كفيلة بتأمين التعايش والوفاق المتكافئ بين مختلف الثقافات ، ومع اعترافه بالخصوصية الثقافية لكل مجتمع ، لا يرى ذلك حائلاً دون عالمية الفكر .

إن الحدائثة هي التي تسمح بفضل أسسها الفكرية والسياسية، وخاصة بفضل وجهها الليبرالي الديمقراطي بكشف مساوئ العولمة، والتصدي لها عن طريق النضال السياسي والاجتماعي .

يقر أصحاب الرؤية النقدية للحدائثة في موجتها الثانية بإن إعادة النظر والتقويم ليس أمراً سهلاً ، فهو يحتاج إلى مراجعة المصطلحات القديمة ، والتخلص من نظرة الخبراء إلى هذه المسائل المعقدة ، إنهم يملكون الخبرة في مجالات اختصاصهم الضيق ، ولكن ليست لهم رؤية شمولية للقضايا وليست لهم في جل الحالات ثقافة عامة تسمح لهم بتبني نظرة متكاملة إلى قضايا الحياة و الإنسان ، ويخضعون في نهاية المطاف إلى قوى السوق الضاغطة ، وقد أثبتت تجارب الأعوام الأخيرة أنهم لا يقيمون وزناً يُذكر للعوامل الاجتماعية و يهتمون كل ما لا يمت بصلة إلى قواعد لعبة السوق .

إن القضية في حقيقة الأمر ليست قضية فنية ، وليست كذلك قضية فكرية بحتة ، وأن كان للفكر فيها أثر كبير ، بل هي قضية سياسية ، ولذا يقترح أنصار التيار النقدي

فتح حوار سياسي عميق حول مبادئ التطور العام للنظام الحالي : أساليب تسييره ، والنتائج التي سيؤدي إليها ، فلا يمكن أن يقتصر الأمر على تحليل الظاهرة الاقتصادية ، واتخاذها محكاً وحيداً في الحكم على قضايا المجتمع ، فهي ليست في عزلة عن المسائل الاجتماعية والثقافية ، وعن التنظيم السياسي، وهو الذي يحدد هوية الدولة وأهدافها، وللحدثة علاقة جدلية بنظام الدولة عبر مراحلها المختلفة .

قد يسأل البعض قائلاً: ما الهدف من فتح حوار سياسي ؟ الهدف واضح في صفوف أنصار التيار- وهم الذين ينقدون المظاهر السلبية لظاهرة الحدثة، ولكنهم يحافظون على جوهرها- ويتلخص هذا الهدف في اقتراح نظام بديل يتجاوز النظام السابق بتجديد مسيرة الحدثة ، فهي ليست نظاماً مغلقاً متحجراً كما لمحمنا إلى ذلك ، وليست إنجازاً مُنح للبشرية مرة واحدة ، بل هي مسار للأحداث الحية ، وصيرورة متفاعلة جدلياً مع الواقع المعيش المعقد ، فهي في تحول أبدي ، ويمكن القول أن لكل مرحلة تاريخية حدثتها ، تتجاوز المرحلة السابقة بتجديد لب الظاهرة ، وتأكيد كونيته ، وهذا ما قصده هابرماس بعبارته : إن الحدثة مشروع لم يكتمل ، وقد انطلق من داخل الحدثة وخطابها الفلسفي في نقده لينقد المشروع الحدثي ، مستخدماً العقل كي يهدم أبنية العقول المتحجرة التي تنكرت لقيم الحدثة مثل العقل الأداتي الذي استغلته نظم شمولية لتنتكر لأنبل قيم الحدثة ومبادئها : حرية الإنسان ، ونادي هابرماس بالعقل التواصلية المتفتح فليس أخطر على الحدثة من الانغلاق .

فالحدثة ليست ترفاً فكرياً ، بل هي تطبيق منهجية عامة للتحليل وطريقة في التفكير ، وهي لا تحضر وتغيب بحسب أنواع الأحداث أو علاقتنا العاطفية بها ، وعصر الأنوار يحيل إلى هذه الظاهرة الفكرية ، الواسعة الانتشار، التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر حين تم التأكيد على أولوية الإنسان ودعم استقلاله وإرادته ، ورفعته إلى مستوى يكون فيه مرجع سلوكه ، والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية .

إن الحدثة أكثر من أن تكون نتاجاً لمرحلة تاريخية منقضية، وإنما هي أقرب لأن تكون برنامجاً لم يكتمل بعد - من وجهة نظر هابرماس- ولا يزال قادراً على تحقيق التقدم المادي والاستقرار الاجتماعي والتحقق الذاتي ، على أن الحدثة كل لا يقبل القسمة ، أو التجزئة ، فلا يمكن أن نقبل على الحدثة في المجال الاقتصادي والتقني ونهمل الحدثة في

الفكر والسياسة ، وقد يتخذ إنجاز المشروع الحدائى أساليب متنوعة فى عالم الممارسة، ولكن الأهداف والأسس النظرية لم تتغير .

تتجلى الحدائى فى التجربة العالمية المعاصرة بمظاهر ثلاثة هي: فوقية العقل، وكرامة الإنسان ، ونسبية المصالح ، فالحدائى كمرجعية عليا تسود المجتمعات المعاصرة، لا تعتبر نفسها مرجعية مطلقة أو مرجعية معصومة عن الخطأ ، إنها تسمح بالعودة النقدية على ذاتها كلما قطعت شوطاً ما لمعرفة أين أصابت وأين أخطأت وكيف يمكن تصحيح الخطأ ومواصلة المسيرة من جديد ، وربما لهذا السبب أصبحت هذه المجتمعات ديناميكية ، تحقق التقدم باستمرار فى كافة المجالات ، فهي لم تعد ملجومة من قبل ثوابت مطلقة لا حيلة للإنسان فيها ، ثوابت لا تخضع للنقاش العقلانى أو المنطقى .

ولا شك أن الحضارة الغربية ، وأن كانت أول حضارة فى التاريخ لا تتأسس على العامل الدينى، ولا يشكل مرتكزاً أساسياً فى أنظمتها القيمية والسلوكية ، ولو كان لا يزال المقوم الأساسى فى المعتقدات الفردية ، إلا أنها مع ذلك لم تتخلص من مرجعيتها التراثية فى مناح متعددة ، إذ أن التاريخية الغائية ، أى فكرة حركة التاريخ وفق منطق متصل ، غايته تحقيق حرية الإنسان وتجسيد مراميه ، هو المفهوم الذى تستند إليه أيديولوجيا التقدم التى شكلت محور العقل السياسى الحديث .

المبحث الثامن : البعد الفلسفى لإشكالية الإعلام والدعاية عند هابرماس

يمثل مبدأ الدعاية والإعلام كما حدده هابرماس فى إطار إشكاليته النظرية وتحديداً فى كتابه (الميدان العام) مبدأ أساسياً وفعالاً تستند إليه الدولة البورجوازية المعاصرة ومؤسساتها البيروقراطية لبسط نفوذها، وتمير أفكارها المتضمنة فى العملية الدعائية بمستوياتها المتباينة .

لقد كانت رؤاه فى هذا الكتاب منصبة باهتمام لدراسة وتحليل الميدان العام بدءاً بالدعاية والإعلام اللذين يعبران بشكل موجز عن وجهة سير الكتاب لأنهما ينظره أفضل وسيلة مباشرة من وسائل سيطرة وهيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية ، التى تسعى لتكوين رأى عام لا يتعارض مع أهدافها وبرامجها ومشاريعها العامة ، فمن خلال أساليبها المرنة تدرك أجهزتها طرق الهيمنة على الوعى الاجتماعى⁽¹⁾.

(1) يوسف البقاعى (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 503 .

وترصد دراسة هابرماس عملية الوعي العام القائم في المجتمعات الأوروبية حيث يسلط الضوء كلياً على دور المؤسسات السلطوية وهيمنتها ، وتناول في هذه الدراسة كل ما له علاقة بميدان الإعلام وتطور أدواته التي تسيطر على الجماهير ورأيها العام ، وتوصل إلى أن الفرد أضحي محاصراً ومحكوماً بقيود ذهنية فوقية خارجة عن نطاق انتقائه الحر ، ولذا فأته يطرح في هذا الكتاب أساليب الواقع الذي يعيشه هذا الفرد مع مجموعه مُظهراً هيمنة تامة لوسائل الإعلام التي يجهل الفرد تحكمها الكامل بوعيه⁽¹⁾.

إذ إنه ومنذ الصفحات الأولى للكتاب ، يحاول الإمساك بالخيط الأولية لرصد حركة اتساع هيمنة المؤسسات في الميدان العام ، وذلك بمتابعة تطورها المتدرج عبر الحقب التاريخية المختلفة ، وبمحاولة التوغل الخفي داخل الكتلة التاريخية الضخمة لمنظومة الدعاية والإعلام ، ودراسة المنهجية الأدوات التي تستخدمها المؤسسات البورجوازية للسيطرة على الرأي العام .

هذه النقطة بالذات تعيدنا إلى تراث مدرسة فرانكفورت من خلال أحد أبرز ممثليها وهو ماركيز الذي يعد كتابه الهام (الإنسان نو البعد الواحد) محاولة فريدة من نوعها حول أيديولوجيا المجتمع الصناعي الأكثر تقدماً ، فقد حلل ماركيز في هذا الكتاب - كما أشرنا سابقاً - بعض نزعات الرأسمالية الأمريكية التي أدت إلى خلق مجتمع مغلق ، لأنه يتحكم في كل أبعاد الوجود الخاص والعام ، وينتج هذا المجتمع نتيجتان لهما أهمية قصوى:-

1- إدماج القوى المتعارضة في نسق كانت تتعارض معه في المراحل السابقة للرأسمالية.

2- إدارة الغرائز الإنسانية وتعبئتها منهجياً ، الأمر الذي يسهل معه تسيير العناصر المتفجرة في اللاشعور والمضادة للمجتمع تسييراً اجتماعياً.

ويرى ماركيز إن التقدم التقني في المجتمعات المعاصرة عزز السيطرة المفروضة على الأفراد والعمال تحديداً ، إذ ونتيجة الضغط الممارس على هذه الطبقة ، بدأ موقفها التاريخي يتراخي ولم تعد تمثل ذلك النقيض الحي للمجتمع الصناعي القائم ، هذا المجتمع الذي تطبعه عقلنة ووظيفية مدهشة تخفي لا عقلانيته الكامنة في أعماق نسقه التقني ، لأن التقنية تسعى إلى خلق إنسان من نوع خاص أحادي الفكر والسلوك هو إنسان البعد الواحد، إنسان يمثل الاستهلاك حده الأقصى ، بل أنه يصير مسألة أنطولوجية يتحدد وجوده

(1) للرجع السابق ، ص 504 .

بمقتضاها ، أنا استهلك إذن أنا موجود ، أما اللحظة الفاصلة في تحديد نمط الاستهلاك المفترض فهو: الدعاية ، أنها الآلة التي تعمل على خلق حاجات جديدة مزيفة لدى الأفراد لتربطهم ربطاً غريزياً بالنظام ، إذ كلما زادت الوفرة الإنتاجية وارتفعت معدلات الأرباح، وتوسعت الصناعة ، زادت الحالة الإنسانية للفرد سوءاً ، وأرجئت آماله وطموحاته التحررية إلى أجل غير مسمى ، فقد أضحي الأفراد لا يشاركون في تحديد حاجاتهم الحقيقية ، وإنما تفرض عليهم الحاجات بحسب متطلبات المشروع الإنتاجي وبحسب التكييف الذهني الذي يتعرضون له عن طريق وسائل الإعلام (1).

وعليه فإننا نكون واهمين إذا ما تبادر إلى أذهاننا أن هناك حرية فكرية حقيقية في المجتمعات المتقدمة صناعياً ، فالدعاية دخلت أكثر المجالات حميمية لدى الإنسان ، وهو مجال الغرائز ونظمتها تنظيمياً نسقياً يتماشى وطابع الاستهلاك الرأسمالي ، فعوض ما يسميه ماركيزوارتواء الجنسي الطبيعي ، حيث تستعيد الغرائز عرافتها وحميميتها ، ظهرت صناعة تهتم بالجنس وتجارة الجسد في طابعها الأكثر بهيمية ، وفي هذا الصدد يشير ماركيزوارت إلى أنه إذا كانت الحضارة الصناعية المتقدمة تزعم بأنها قد حققت أكبر قدر من الحرية الجنسية للإنسان المعاصر ، فالواقع أن هذه الحرية لا تزيد عن كونها سلعة تخدم قيم السوق ، وعنصراً لا ينفصل عن عناصر المجتمع القائم ، لذا فعلياً أن نحرر الأيروس من سلطة مبدأ الواقع (2).

لقد نظر ماركيزوارت - ومجمل فلاسفة المدرسة - إلى المجتمع الصناعي نظرة واقعية، وبنى رفضه لهذا المجتمع على أساس من التحليل لبنيته العامة حيث أسهم بقسط وافر في إظهار الطابع التحكمي في النظام المعاصر ، والأمريكي تحديداً ، فقد وجد نفسه وهو المتمسك بالقيم الأوروبية العتيقة حول الحرية والعدالة والمساواة يعيش ضمن حضارة غريبة عنه يخضع فيها كل شيء لقانون الربح والمنفعة ، ويتعامل الناس فيما بينهم بصرامة إدارية خارقة ، وكان طبيعياً أن يكون رد فعله عنيفاً، وأن يشعر بأنه خارج هذا النظام اللا إنساني، وهو الشعور نفسه الذي يجعله يحس بأنه فليسوف أولئك الذين لم يعودوا يحسون بأية صلة بالمجتمع الذي يعيشون فيه ، والذي يراقبهم ويحاصرهم بشدة مثل الطلبة والعاطلين عن العمل والأعراق المختلفة والحركات النسائية... الخ ، فالأصل في التحرر والثورة والتغيير طبعاً في تصوره هو إنما يكمن في هذه الفئات الجديدة التي لا أمل لها ، أما العمال

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيزوارت ، مرجع سابق ، ص 111 .

(2) حسن محمد (حسن) ، مرجع سابق ، ص 138 .

وهم أداة التغيير التقليدية في منظور الماركسية ، فقد انضوا ضمن حركة الإنتاج الرأسمالي وكفوا عن أن يكونوا أداة الثورة والتغيير (1).

بعد هذا الاستطراد نعود إلى منطلقنا الأول المتعلق بهابرماس وبموقفه من الإعلام والدعاية وما تطرحه من صورة قائمة لمستقبل الإنسان ، فقد تجذرت هذه الدعاية في وعينا وصارت تتحكم في لاشعورنا وهنا يقول هابرماس : " إن وجودنا قد أصبح محض دعاية أو بحاجة للارتباط بدعاية ما لكي يعي بأنه موجود " (2).

إن (الميدان العام) دراسة تسعى جاهدة لفحص بنية النموذج الليبرالي البورجوازي، وتحليل طريقة ظهوره وتحولاته ، ويسعى الكتاب منذ البداية إلى جعل القارئ المعاصر يمتلك فحة تأملية تجعله في مقابل واقعه المستتب ، يتأمله ويحلله بغية تفنيده والكشف عن الشبكة الكثيفة والمعقدة من الهيمنة الرسمية المؤسساتية التي تهدد مساره التاريخي وتتحكم فيه ، ثم يكشف تطور هذه الهيمنة عبر المراحل الزمنية المختلفة في تمازجها مع التطور العلمي والتقني الذي توظفه في سبيل تعميق نفوذها وهيمنتها وسيطرتها على الأفراد وتجذير القمع النفسي ضدهم (3).

إن المنظور الفلسفي الأساسي الذي يطبع (الميدان العام) هو ضرورة العودة بكل قوة إلى تنشيط فكرة كانط حول نظرية المعرفة التي تستند إلى النقد باعتباره الضمانة الكافية للوصول إلى المعرفة الحقيقية فيما بعد ، فقد كان كانط سباقاً إلى استخدام المنهج النقدي استخداماً شاملاً ، غير أن العودة إلى أوليات النقد لم تكن خاصة بهابرماس وحده، بل أن هيجل نفسه شيد جزءاً هاماً من مشروع الجدلي الكبير في (فينومينولوجيا الروح) الذي يعد بمثابة المدخل إلى مذهبه الفلسفي ككل عن النقد ، فقد ألغى في خطوة نقدية جريئة الهوة الموجودة بين قوانين العالم الموضوعي وقوانين الفكر (4).

ودعوة هابرماس بالعودة إلى أطروحات كانط لم يكن هو البادئ بها ، بل سبقه إليها هيجل في (فينومينولوجيا الروح) وماركس في (نقد الأيديولوجيات) ، حيث أنصب اهتمام هابرماس على توضيح النقد الذي وجهه ماركس للأيديولوجيا ، وفي هذا السياق يبدو هابرماس أنه لا يود الخروج عن أساتذته الكبار ، لذا فكتابه (الميدان العام) جاء مزيجاً من

(1) هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيزوز ، مرجع سابق ، ص 157 .

(2) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 504 .

(3) المرجع السابق ، ص 504 .

(4) للرجع السابق ، ص 503 .

روح هيجل في فينومينولوجيا الروح ، ومن مادية ماركس في النقد الأيديولوجي، وكلاهما يقف على أرضية مشتركة واحدة هي التاريخ الاجتماعي للشعوب الأوروبية والتغيرات الحاصلة داخل ميدانها البورجوازي العام ، ومن خلال استقراره للحركة الزمنية للتاريخ الأوروبي يقوم هابرماس بإنشاء نمط من فينومينولوجيا الوعي وتحديد موقعه داخل النطاق الإعلامي الدعائي الأوروبي وتحديداً في فترة الصعود التدريجي للطبقة البورجوازية بمفاهيمها النظرية الفلسفية ، وبقناعاتها الاقتصادية ، وينظرها إلى الحياة بصفة عامة ، وقد كان هذا الصعود في نهاية القرن السابع عشر في بريطانيا ، في حين كان صعودها في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر ، على اعتبار أن وتيرة التقدم الصناعي والاجتماعي إنما انطلقت بشكلها الحاسم من بريطانيا ، هذه الطبقة ومع مرور الوقت بدأت تكتسب وعيها بنفسها وبخصوصيتها فشرعت في شق استقلالها تجاه السلطة، وذلك عن طريق تأسيسها لقواعد ومبادئ الحوار والمناقشات العامة والحرّة ، ثم انتقلت لممارسة فعل المناقشة وفق طريقة نقدية ، وعندما انبثق مبدأ الحوار المفتوح بدأ المجال البورجوازي العام بالتمركز في بداية الأمر في الصالونات التي تمتلك شخصيات بارزة في المجتمع ، ثم انتشرت بسرعة في المقاهي والمنتديات الثقافية المختلفة إلى أن تجسدت في النهاية فيما يمكن تسميته بالدولة الدستورية بمنظوماتها الانتخابية والبرلمانية (1).

فما هو يا ترى مفهوم الميدان العام عند هابرماس ، إذن ؟ إن ما يسمى الميدان العام عند هابرماس يحمل معاني متعددة ، وذلك حسب تعاملنا معه بوصفه جهداً نقدياً مبدولاً لمواجهة الدعاية المفروضة ، والتي تستمد قوتها وهيمنتها من قوة السلطة السياسية والاجتماعية ، ذلك إن الدعاية ليست وعاء فارغاً ولكنها محملة بقيم المجتمع الذي ينتجها وبقناعاته وينظرته إلى الحياة ، فالمنتجات المادية والسياسية والاقتصادية مجتمعة تصب في هذا الوعاء المفرد الذي هو الدعاية ، ومنه يصير تجلياً للتوافق الاجتماعي – السياسي حيناً، وتعبيراً عن الصراع أحياناً أخرى ، ويرتبط ما هو عام أيضاً بالمجالات الاجتماعية المعاشة يومياً ، أي بطبيعة حياة المدينة أو الريف، وبالوسائل الإنتاجية وتطورها المقترن بارتفاع الكفاءة التقنية لطرق ووسائل الاتصال والعلاقات بين الأفراد والمجتمعات ، كما يرتبط بالصورة التصاعديّة للفعاليّة التجاريّة ، وللاتساع الحاصل داخل النشاط المصرفي الذي يدرسه هابرماس باهتمام كبير نظراً لتأثيراته الهامة في الحياة الاقتصادية والسياسية المعاصرة ، ومع أن هابرماس يميز بين نوعين من الدعاية ، أو على الأصح بين بُعدين

(1) المرجع السابق ، ص 505 .

للدعاية : بُعد عام وُبعد غير عام ، إلا أنهما يلتقيان في أنهما موجّهان لجمهور متلقي، وإنهما يشكلان الحقيقة المعقدة و الباطنة للدعاية بوصفها عنصراً أساسياً من عناصر ممارسة السلطة في المجتمعات المعاصرة ، وأداة فعالة لإحداث التوازنات الاجتماعية ، فالدعاية صارت واقعاً ينبغي التعاطي معه كما هو الشأن بالنسبة لمكونات المجال العام الأخرى⁽¹⁾.

لقد قام هابرماس بدراسة بداية تبلور النزعة النقدية داخل الأدب في أوروبا ، ففي إنجلترا ظهرت تطورات هامة في ميدان الصحافة عندما انتشرت بعض الصحف المعارضة التي ظهرت على صفحاتها بوادر النقد للكتب الأدبية والتاريخية ، وقد واكب صدورهما تطور في النظام الرأسمالي ونشاطه في ميدان الاقتصاد والتجارة والصناعة والفعاليات المصرفية ... الخ ، وفي مقابل ظهور صحافة معارضة ظهرت صحافة رأسمالية للدفاع عن الرأسماليين ومصالحهم والنظام الرأسمالي ، الأمر الذي يدعو إلى ظهور هيمنة السلطة السياسية ومؤسساتها القائمة والمرتبطة معها مصلحياً وأيديولوجياً، وقد كان القرن الثامن عشر بداية لظهور لغة الصحافة والإعلام في إنجلترا التي تفتبس مفرداتها من الطبقات الشعبية المختلفة، مثل عقليّة الناس والصوت المشترك و الروح العامة والمطالب الجماعية للشعب ، وغيرها من المفردات المشابهة ، وهذا يدل على نمو لغة المعارضة وتطور فعاليتها في مواجهة السلطة وأجهزتها الرسمية ، وقد ساهمت المعارضة الفكرية في تنظيم النزعة المؤسساتية ، وهذا ما حققته إنجلترا في تنظيمها الإداري الذي حولته إلى نزعة مؤسساتية غرضها التحكم والسيطرة وجعلها فسي خدمة المشروع الاقتصادي والرأسمالي من أجل ترسيخه وتكريسه⁽²⁾.

أما في فرنسا فكانت هذه النزعة على خلاف عما كانت عليه في إنجلترا ، لأن وهج الثورة الفرنسية ظل حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، إذ أنها لم تخضع لنزعة المؤسسات نفسها بل انفتحت على الشعب ، وفي القرن الثامن عشر أصبحت قراءة الصحف أمراً يومياً كظاهرة واسعة الانتشار ، والسلطة التي أخذت في توصيل أخبارها وأفكارها الرئيسية إلى أكبر عدد ممكن من الناس ، جعلت من الصحافة صوتها ، كما جعلته الطبقة الرأسمالية وسيلة تأثير على أفكار العامة والسيطرة عليهم أيديولوجياً حتى لا يفكروا إلا لمصالحها الأساسية ، وبناء على هذه الظواهر أخذ التشريع في سن القوانين طبقاً للنظام داخل الميدان العام ، وهذا التشريع جاء ليخدم النظام الاقتصادي ونظام الملكية

(1) لمرجع السابق ، ص 506 .

(2) لمرجع السابق ، ص 507 .

الزراعية والصناعية والمصرفية وهي كلها قائمة على نهج رأسمالي بورجوازي يخدم سلطة الدولة الحاكمة وطبقتها ، إن هابرماس رصد كل هذه الظواهر ، وقارنها بالمؤسسات العصرية ليدخل عليها الاستلاب الكلي للديمقراطية والثقافة والقانون والقضاء ، وراح يحلل وظيفياً كل ظاهرة على حدة في نطاق سلطة المؤسسة ، ووجد أن كل هذه الظواهر مسخرة لخدمة السلطة وقوانينها من القضاء إلى الثقافة إلى الديمقراطية إلى الإعلام ، من هنا جاء جوهر استلابها ، أي الاستيعاب الشامل للوعي عبر وسائل الإعلام (1).

يرى هابرماس أن الدعاية هي مبدأ للسيطرة تخلقه وتنشئه البورجوازية للأفراد المتعلمين والقادرين على التفكير ، له هدفه المنظم من أجل السيطرة في النهاية لمؤسسات الدولة التي تبغي خدمة مصالحها والتحكم بوعي في كل قطاعات المجتمع ، وهذا ما أسس له كظاهرة فعالة القرن الثامن عشر ونجح في ربط العلاقة بين الدولة والمجتمع عن طريق الدعاية من خلال تكوين رأي عام .

هكذا يبدو تأكيد هابرماس على العوامل السياسية باعتبارها بديلاً للعوامل الاقتصادية ، تلك العوامل السياسية التي قد أصبحت حاسمة في إدارة شؤون المجتمع الحديث ، حيث كان يهدف من ذلك كله نحو محاولة التوصل إلى صياغة نظرية جدلية تكشف عن مدى الضغوط الخارجية التي تمارسها التكنولوجيا على أفراد وجماعات المجتمع ، من الناحية الإنسانية والاجتماعية ، وكذلك أيضاً تكشف عن نمو الوعي في تلك المجتمعات الرأسمالية و الذي اتخذ شكل الترشيد التكنولوجي ، وبناء على ذلك يؤكد لنا هابرماس أنه بمجرد تحرير الإنسان من كل هذه الضغوط ، عندئذ يمكن له استعادة تشكيل وعيه الحقيقي واكتساب مكانته الحقيقية ، ذلك الوعي الذي تم تزييفه ، وهنا تلعب وسائل الاتصال والإعلام دوراً مهماً في هذه العملية (2).

وينبغي الإشارة هنا إلى ميدان الأدب والثقافة ، فالتحولات التي طرأت لتبدل هذه الميادين كانت نابعة من التطور السريع الذي شهده واقع المجتمع الأوروبي ، فانتقل الأدب من مرحلته الكلاسيكية والإنسانية الشمولية إلى مرحلة الدعاية ، وقد ساعد انفتاح الحياة الاجتماعية على انتقال الأدب ليدخل في الحانات والمقاهي والمنتديات الأدبية ، إذ أنه خرج من حلقاته التي كانت محصورة بالطبقات الأرستقراطية إلى الفئات العامة ، كما أن

(1) المرجع السابق ، ص 507 - 508 .

(2) المسيني (السيد) ، مرجع سابق ، ص 256 .

المقاهي والحانات التي كانت رواد الرجال تحولت إلى الجنسين ونشأت منظمات أدبية وثقافية مختلفة ، وفي نفس الوقت بدأ إنتاج الكتب من قبل مؤسسات مرتبطة بالمؤسسات الاقتصادية وإنتاجها ، وهنا تحولت الثقافة - برأي هابرماس - إلى بضاعة أو سلعة ليست في أشكالها بل في مضامينها ، إن عملية إنتاج الكتب للجمهور أصبحت أثنى سعراً وأسهل للقراءة مثل كتب الجيب التي يطلبها المثقف للمعرفة أو الطالب ، في حين بقيت أثمان الكتب الأنيقة عالية ومرتفعة الثمن لا يقدر أن يفتنيها إلا الأرسطراطي الذي يضعها للزينة في مكتبته ، فالطبقات الغنية التي لا تقرأ النص تكفي باقتناء الكتاب الثمين من أجل الديكور في المنازل (1).

وبذلك تحولت الثقافة إلى عملية تجارية استهلاكية ، إن مثل هذه النوادي ساعدت على اتساع مدى الثقافة وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث انتشرت النوادي وأقامت علاقاتها مع القراء ودور النشر ، وقد قتلت هذه روح النقد السابقة للكتب الحديثة الصادرة وكذلك الكتب الكلاسيكية ذات القيمة ، فاستخدام السطحية أسلوب دعائي حل محل أسلوب النقد الجاد والعميق ، وأصبح العرض التجاري هو الوسيلة الأسرع عبر النوادي ، فماتت أصالة النقد الذي كان يمارسه النقد الأدبي والفكري سابقاً (2).

وفي القرن العشرين تطورت الصحافة والوسائل الإعلامية إلى جانب تطور تنظيم الإدارة والمهن ، كل ذلك بفضل التكنولوجيا وتطور المؤسسات السياسية والإدارية المسيطرة ، حيث خضعت بعض الصحف الأدبية والثقافية إلى تيارات سياسية وجهتها على هواها ووجهت مسارها الأدبي والثقافي مما جعلها تنطق باسمها كخط ومنهج ، من هنا أصبح لكل اتجاه سياسي صحيفة ناطقة باسمه ، الأمر الذي جعل معظم الصحف تفقد الاستقلالية ، وتدخل من ضمن الاستيعاب العام للسلطة بما في ذلك الإذاعة المرئية والمسموعة كوسيلتين متطورتين دخلتا في هيمنة السلطة الرسمية مع وسائل الإعلام والدعاية الأخرى ، فهذه كلها أصبحت سلماً استهلاكية تابعة للعرض في سوق البضاعة ، ولذلك يرى هابرماس أن الدعاية أصبحت وسيلة إعلامية تستخدمها السلطة والمؤسسات التابعة لها حتى في مجال الانتخابات البرلمانية وذلك من أجل المساهمة في خلق حرية إبداء الرأي كدعاية تظهر للجمهور العريض وجود آراء متعددة وإرادة سياسية

(1) يوسف البقاعي (شفيق) ، مرجع سابق ، ص 510 .

(2) المرجع السابق ، ص 510 .

حرة وأحزاب ، وكذلك من أجل إقناع الناس بأن البرلمان هو مؤسسة منتخبة من قبل الناس ويمثلهم جميعاً ، هذه وغيرها من الأساليب التي اتبعتها السلطة الرسمية للاستلاب، هي من أجل خلق جهاز بيروقراطي كبير يستولي على حركية المجتمع وعلى تطلعاته وممارساته الواعية داخل مجال الثقافة والأدب في الحياة اليومية ، وبذلك فإن الجهاز البيروقراطي الذي يسيطر على سلطة الدولة ، يخضع المؤسسات لهيئته التامة الصارمة ، هو الحاكم الفعلي الذي حول كل وسائل الإعلام والدعاية نهائياً لصالحه من أجل إنتاج نموذج يسعى لصياغته داخل الحياة اليومية (1).

هذه هي خلاصة كتاب (الميدان العام) الذي بين فيه هابرماس مدى هيمنة السلطة بإعلامها ودعايتها وأساليبها ، ودورها في استلاب الفرد والجماعة ، ويقول هابرماس في خلاصة كتابه : " هذا يعني في النهاية إخضاع الشرعية السياسية إلى نمط من النقد العقلاني ، وبذلك يكون النموذج الليبرالي للمحيط العام ، كما هو متجسد في الدولة الحديثة يستند في الأساس على قمع رأي المواطن العادي وتحديده ضمن الأطر الرسمية الموجودة . فاحتكار وسائل الدعاية من قبل فئة اجتماعية صغيرة تمثل مجموعة من المصالح، والتزام السلطة بنظام إقطاعي داخل المحيط العام ، هما الصفتان البارزتان للدولة الاجتماعية المعاصرة ، وأمسى المجال السياسي في قلب هذه الدولة متصفاً بالخواء ومجرداً من الفعالية النقدية . فقد قامت السلطة السياسية بانتزاع الوظائف الناقدة لهذا المجال من خلال عملية إقراغ مستمرة ومتفردة ، وبهذا غدت الدعاية اليوم تتضمن ذاتياً قدرة على تجميع الوظائف وتكثيف السلوكيات التي تمثل جواباً بالموافقة على استلابية المؤسسة القائمة ... جواباً مقررأ بواسطة قبول ورضاء طوعيين من قبل المجتمع ... كان مبدأ النقد مصدر تهديد دائم للدعاية وهيمنتها على وعي الأفراد ، فقد غدا الرأي العام، في حقبة الدعاية الشاملة وذات الطبيعة الاحتكارية ، عربة تقودها إرادة السلطة القائمة وتوجهاتها ، في حين كان ينبغي أن يكون هذا الرأي هو الدليل الذي يوجه سياسة السلطة وقراراتها ، ولكنه قد تخدر وهذا محض رضاء عام وموافقة جماعية مصنفة ومسيسة وجاهزة لتأييد السلطة في كل مواقفها أو مستعدة للتلهيل والتهاف في حياة النظام السياسي والحكومة الراهنة " (2).

(1) المرجع السابق ، ص 511 .

(2) المرجع السابق ، ص 512 .

ويرى هابرماس الذي صور هذه اللوحة القائمة ، بأن هناك امكانية للخروج من نطاق استلابية السلطة وقمعها المنتظم بالدعاية ، عن طريق خلق وتنشيط أنماط جديدة من الاتصالية بين الأفراد والسلطة القائمة ، أو بين المجتمع والدولة ، على أن يكون هذا الاتصال غير مشروط بأية مقاييس أو ارغامات مفروضة ، أي أن يكون مستقلاً عن الصياغة الدستورية أو النطاق الأيديولوجي الذي يلتزم به النظام القائم (1).

والإعلام كما يقول منظرو مدرسة فرانكفورت ، هو أداة في أيدي أصحاب رأس المال والسلطة في العالم ، للتلاعب بعقول الناس ، إلى حد يصبح فيه مبتغى الناس تحقيق حلمهم الذي أسسه على برامج الترفيه في الإذاعة المرئية والمسموعة .

وعلى الرغم من أن أصحاب مدرسة فرانكفورت قد عاشوا وأبدعوا نظرياتهم هذه في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي إلا أننا نستطيع ملاحظة دقة تحليلهم في عصرنا هذا المليء بالمحطات التلفزيونية الفضائية التي ظهرت في عهد الثورة المعلوماتية .

تدخل نظرية مدرسة فرانكفورت ، في إطار ما يسمى بالتأثير الكبير لوسائل الإعلام ، حيث يختلف باحثو علم الاتصالات ، وينقسمون إلى قسمين أساسيين ، حيث يؤكد قسم منهم أن للإعلام تأثير غير ملاحظ على جمهور مستهلكيه ، وهؤلاء الباحثين هم بالأساس من المنظرين الليبراليين الذين يرون في الإعلام وسيلة ترفيه تشمل نقل المعلومات للجمهور لا أكثر .

أما القسم الثاني ، ويشكل باحثو مدرسة فرانكفورت لبه الأساسي ، ويتفق معهم غالبية باحثي علم الاتصالات في العالم الغربي ، أو في أوروبا في الأساس ، فيرون أن الإعلام الرأسمالي هو إعلام مجند ، يهدف إلى تخدير الجماهير وإعفاء أبصارها، للمساهمة في إلهائها عن مشاكلها الأساسية ، وإدخالها في عالم وهمي من الكمال والجمال، ترى فيه الجماهير ملاذها الأخير، أو لإيهام هذه الجماهير في أن هنالك من يحارب من أجلها معركتها العادلة ، ويطلب منها بما معناه أن أجلسي مطمئنة فنحن نحقق لك مطالبك ، أي إن للإعلام في ظل الأنظمة الرأسمالية ، مهمة عليه أن يؤديها على أكمل وجه وهي التخدير ، وخلق الجنة الموعودة ، لجماهير المسحوقين في العالم ، فهي مهمة يصعب تحليلها ، ومع ذلك يمكن القول في هذا الصدد ، بأن هذه المهمة التي يقوم بها

(1) المرجع السابق ، ص ص 512 - 513 .

الإعلام الرأسمالي المعولم بنجاح منقطع النظير، تشمل برامج تلفزيون الواقع التي تملأ فضاءنا وفضائياتنا ليل نهار، فبرنامج ستار أكاديمي على سبيل المثال ، يأخذ مجموعة من الشباب ، لا نذب لهم إلا طموحهم في أن يصبحوا نجوماً ، ويخلق منهم دمي يحركها بخيوطه، ويجني من ورائها الفوائد والأرباح .

ويتحول أولئك الشباب في هذا البرنامج إلى أشخاص يعميهم الحقد وتعمي النميمة بصيرتهم ، لينشاجروا ليلاً ويتراضوا صباحاً ، ويشكلون الائتلافات ضد بعضهم البعض، ليضمنوا استمرار مشوارهم إلى الحلقة الأخيرة دون غيرهم ، ويتحول المشاهدون إلى مجموعة من الخاملين لا شيء ينتظرونه سوى الحلقة التالية ، ولا حديث يدور بينهم سوى من سيخرج ومن سيبقى ، وتنتهي المشاكل الحقيقية في العالم ، فلا بطالة ولا فقر ولا حروب ، ولا أطفال ينامون جياً ، وقسم منهم لا يصحوا في الصباح ، فقد قتله الجوع، ولا...ولا...ولا...

وبين هذا البرنامج المعروض على هذه الفضائية، وذلك المعروض على الفضائية الأخرى ، تكرر المليارات في حسابات أصحاب القنوات الفضائية والممولين والمنتجين والمخرجين والممثلين...الخ ، وهذا هو ما تريد الطبقة الرأسمالية الحاكمة الوصول إليه، أي فتح المجال أمامها لزيادة أرباحها .

إن الحديث عن ثورة الاتصال حديث متداخل متعدد الميادين ، ومن الصعب الكلام عنه أو عن علاقته بالديمقراطية دون الاستحضار الدائم لفكرة تقول : الاتصال هو علاقة بين الإنسان والإنسان أولاً ، وعلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا ثانياً ، وعلاقة بين الإنسان والتعبيرات السياسية للسلطة ثالثاً .

لقد أعطى التواكب بين ثورة الاتصال وثورة التكنولوجيا ، قدرة غير محدودة للوصول إلى كل فرد ، أمي كان أم متقف ، رجل أو امرأة ، رغم القيود والحدود وادعاءات السيادة ، وصار بإمكان المتلقي أن يعرف ما يجري في المجتمعات الأخرى ، ويطلع على تجارب هذه المجتمعات وهمومها واهتماماتها ومشاغليها ، وأن يوصل معارفه وتجاربه وآراءه إلى الآخرين كلياً أو جزئياً ، متجاوزاً شروط الزمان والمكان ، وتوافق كل هذا بما يمكن تسميته السعر الرخيص للسلعة الإعلامية ، فالمنظومة د Systeme D هي السائدة في أكثر من 80% من أساليب المتابعة للفضائيات في العالم وفق تقدير أكثر من مركز إحصاء غربي .

هذه المنظومة تعني بكل بساطة عدم دفع أي كلفة ما عدا تكاليف الشراء لمعدات التواصل السمعي البصري ، وبالتالي يمكن الدخول إلى أي مدينة صفيح في أمريكا اللاتينية أو أية ضاحية عربية فقيرة فنلاحظ عدم وجود مركز صحي أو ثلاجة مثلاً، لكن الصحن العجائبي يقبع فوق الجدران الهشة لأشباه المنازل لينقل لحظة سمر أو صورة خبر أو فيلم لأشخاص لم يدخلوا قط صالة سينما بسبب أوضاعهم المادية المؤلمة .

لقد قاربت ثورة الاتصال المسافات ، وغيرت المفاهيم ، ودخلت الرسالة الاتصالية عاملاً أساسياً في تشكيل وعي الناس ، بسرعة وقوة تتجاوز نتائج وفعاليات معظم عناصر وعوامل ومكونات البنية التحتية للمجتمع وتناقضاتها ، أعني ملكية وسائل الإنتاج ، وأساليب الإنتاج ، وأدوات الإنتاج وغيرها ، وهكذا انتقل دور الاتصال من دور إعلامي هام ، إلى دور فاعل أساسي في التطور، ربما يأتي على رأس عوامل التغيير في أي مجتمع .

إذن كما كسرت المطبعة احتكار الكنيسة للثقافة في أوروبا بشكل حاسم ، حطمت الفضائيات للأبد احتكار السلطات التسلطية لوسائل الإعلام مهمشة كل الوسائل الممجدة بعظمة هذا الحاكم أو إنجازات ذاك النظام ، أليس من الملفت للنظر أن انخفاض الحديث عن حاكم أي بلد يشكل عامل ارتفاع في الاستماع والمشاهدة لوسائل الإعلام في بلده ؟ هذا إذا لم نتطرق لسقف الحريات في كل وسيلة إعلام باعتبار هذا السقف الرصيد الأساسي اليوم في الصحافة والإذاعة المرئية والمسموعة .

نلاحظ اليوم أن ما شهدته أوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر (نمو الرأسمالية الاحتكارية) يتكرر اليوم مع العولمة (احتكار الوسائل الكبرى للاتصال) ، وبعكس الظواهر فإن تكاثر المحطات السمعية والبصرية والصحف يخلق مشكلة توفر المواد وتوفر الجمهور، أما على الصعيد الأول أي توفر المادة ، فإن ما يجري هو الحل السهل الذي سبق واختارته الصحافة العربية بإعادة استعمال مواد وكالات الأنباء الغربية والإعلام الغربي التي تشكل قرابة 90% من مصادر الأخبار والتحقيقات والمنوعات في العالم.

هذه تبعية ناجمة من جهة عن إتباع الطريق الأسهل والأرخص أو غياب امكانيات فرز المعلومات الواردة مباشرة من جهة أخرى .

مشكلة أخرى تكمن في وجود مساحة تحتاج إلى تعبئة كمية لا تكون بالضرورة نوعية ، فعندما يستأجر رجل أعمال 24 ساعة على القمر الصناعي ، أو يدفع جنرال سابق لمحطة تلفزيونية ولا يكون لديه الوعي الإعلامي لهذه المسؤولية الجسيمة ، يمكن

أن ننتظر كل شيء من تكرار برامج وتراجم غالباً سيئة واستهلاك متأخر للبضاعة الغربية واستعمال ما هب ودب من المتوفر العربي ، هنا يكرر رجل الأعمال والضابط مأساة الواقع العربي بسلطته المالية والسياسية ، الأمر الذي يحرم قطاعاً واسعاً من المبدعين من ولوج هذا الإعلام الرسمي وغير الرسمي ، الأمر الذي يحول هذا الإعلام إلى بضاعة مدنسة للوعي .

من حيث المبدأ تستطيع وسائل الاتصال المعاصرة ، بما تملك من مقدرة تكنولوجية ، وأدوات بث ، نقل المعرفة إلى جميع الناس ، ووضعها بين يدي الفرد ، وجعلها جماهيرية ، وتخليصها من تكرار احتكار النخبة والمختصين ، كما أن بإمكانها لعب دور أساسي في تشكيل وعي الناس وتغيير سلم قيم وأنماط سلوكهم ، وجعل الحصول على المعرفة متاحاً للجميع بتكاليف يستطيعها أي فرد تقريباً ، ويمكن لثورة الاتصال جعل المعرفة ديمقراطية وإتاحتها للجميع ، سواء بسبب غزارة المعلومات التي تنقلها أو لسهولة تدفقها ووصولها إلى المتلقي ، ولكن هل تنتج تعبيرات السلطة المالية والسياسية بسهولة عن عرشها ؟ وهل ستقبل بمشاركة الجمهور لها فيما اعتبرتته خلال قرون ملكاً خاصاً للحاكم يبلور فيه تصور المحكوم للعالم ؟

لا شك بأن المرسل والوسيلة والمتلقي لا يمكن أن يكونوا بمعزل عن نظام القطب المهيمن وتمركز الاحتكارات والبُعد الثقافي الأحادي الجانب وتتميط أشكال الاستهلاك بل تتميط القيم السياسية للأفراد والجماعات .

لقد كانت الثورة التقنية في معالمها الكبرى على حساب الإنسان وليس من أجل الإنسان ، ويقدر ما احتاجت لحرية التجارة والسلعة والمال كانت تخشى على نفسها من حرية الآراء والتفاعل الإنساني ، فهي تحمل مشروع هيمنة بالمعنى الكلاسيكي لكلمة الامبريالية ، وبالتالي تجد في الديمقراطية على الصعيد العالمي عنصر احتجاج ومقاومة لتصوراتها المسبقة والجاهزة عن نفسها وعن غيرها ، من هنا فإن الأطراف الأقوى - الشركات الأمريكية والمتعددة الجنسية - في ثورة الاتصال اليوم ليست بالضرورة الأكثر حرصاً على تقدم الوعي النقدي للجمهور ، بل يمكن أن نقول أنها غالباً ما تكون في معسكر أعداء هذا الوعي النقدي خاصة عندما تمس مصالحها الحيوية .

وفي إطار الحديث عن سلبيات ثورة الاتصال يمكن القول أن غزارة المعلومات والتدفق أدت أو كادت تؤدي إلى تتميط أشكال المعرفة ، وأن غزارة المعلومات صارت

أكبر من قدرة المتلقي على استيعابها ، وهذه الغزارة وهذا التتميط يؤديان غالباً إلى هروب المتلقي من هذه الوسائل بشموليتها ، فيختص نفسه بنمط معين من المعلومات أو من قنوات الاتصال المتخصصة ، مما يؤدي إلى انزاله عن مجتمعه وإدمانه هذا النمط من المعلومات الجزئي ووحيد الجانب ، حتى أن المتلقي يصبح محترفاً لتلقي نوع واحد من المعلومات والمعرفة ، وبالتالي تتقزم معارفه فتصبح جزئية بعيدة عن الشمول والحاجة والضرورة ، وعندما يعزل المتلقي نفسه أو يعزل بفعل الشرط الموضوعي ، تضعف مناعته ويسهل إقناعه ، وتتلاشى فعالية ديمقراطية المعرفة وغزارة المعلومات وتزيد هشاشتها وعدم جدواها .

لا شك بأن هذا الجانب يُفسر إلى حد كبير رأي رواد مدرسة فرانكفورت - خاصة هابرماس - السلبي في دور ثورة الاتصال والإعلام في ديمقراطية المعرفة ، ولكن هل ينطبق هذا الكلام على المجتمعات التي تشهد ثورة الاتصال دون أن تعرف لا الثورة السياسية ولا الحريات الأساسية ؟ نعتقد إن الأمر أسوأ وأن العالم العربي سيستهلك المنتج الإعلامي كما استهلك البضاعة الغذائية الأمريكية : بهرموناتا وجيناتها المعدلة والمفرطة ، فيما جعله يستورد بشكل غير مباشر السرطانات والسكري وأمراض التغذية الشائعة في الولايات المتحدة الأمريكية .

في حين أن هناك وجهة نظر أخرى تقوم على أن القطيعة الكبيرة بين أغنياء الشمال وفقراء الجنوب قد أوجدت لقاحاً طبيعياً ضد البضاعة الإعلامية الأمريكية ، وأن المشكلة الأساسية لإطلاق طاقات العالم العربي تكمن في كسر القيود المحلية نموء في السلطة أو المجتمع ، هذه القيود التي تحول دون انطلاق الكفاءات العربية الحرة والديمقراطية والتعرف عليها بسبب الرقيب والحسيب .

فتورة الاتصال بكل عاهاتها سلاح متعدد الوجوه ، هذا السلاح قابل للاستعمال النقدي كما هو قابل للاحتواء ، ولكي يكون جزءاً من مشروع إصلاح ثقافي أو أخلاقي ضروري لكل تغيير سياسي ، نحن في أمس الحاجة لاستنفار الطاقات الثقافية والفكرية في مجتمعاتنا ، ففي الوضع الراهن ، لا مجال لعودتنا للتاريخ إلا بالصحفي الملتزم والمفكر الملتزم والفنان الملتزم ، حتى نتمكن من إعادة اكتشاف حقنا الطبيعي في الحياة الكريمة مع كل معذب من معذبي الأرض .

وبرأينا إن وسائل الإعلام عامل مهم وخطير في المجتمع الذي يدعي الديمقراطية لأن مشكلة الاتصالات مرتبطة بمشكلة الحرية ، ويؤكد الكتاب الأخضر أنه لا يمكن اعتبار حرية التعبير قضية جزئية تتجسد في حرية الرأي والكلمة ضد كل أشكال التدخل المفروض من الحكومات والأحزاب السياسية ، إنها قضية أساسية تتعلق بسلطة صنع القرار أي بالديمقراطية ، وإلا فما نفع حرية التعبير إذا كان الهدف منها هو التفتيس عن الضغط الذي يعاني منه الشعب ، بينما تبقى السلطة صانعة القرار أداة حكم دكتاتوري ؟ قد تكون لديك القدرة على الصراخ والتذمر والشتم ليس إلا ، ولن تستطيع أن تحرر نفسك عن طريق الصراخ والتذمر ، ولذلك فأنت بحاجة إلى أداة فعالة لتحرر نفسك (1) .

يقول القذافي " الصحافة وسيلة تعبير للمجتمع... وليست وسيلة تعبير لشخص طبيعي أو معنوي ، إذن ، منطقياً وديمقراطياً لا يمكن أن تكون ملكاً لأي منهما " (2) .

إن الملكية الخاصة تغتصب أدوات التعبير، وإن السلطة لا تقدم تنازلات إلا لنفسها، لذلك فالأمر بالغ الأهمية فيما يتعلق بقضية وسائل الإعلام من حيث ملكيتها والسيطرة عليها أو إدارتها ، ومعنى قول القذافي هذا أنه من المستحيل أن نفهم وجود حرية الاتصالات في غياب سلطة الجماهير، فإذا تم احتكار هذه السلطة من قبل الفرد، أو الطبقة، أو الحزب السياسي ، أو أي أداة حكم دكتاتوري فإن طرق الاتصالات الواسعة تصبح مسدودة ، إن الضامن الأساسي للحرية إذن هو السيادة الشعبية الجماهيرية ، يمارس الشعب سلطته بنفسه ، ويشرع ويحدد مسيرة حياته بنفسه (3) .

إن الحرية الحقيقية لا تعتمد على نزوة شخص ما ، فاحتكار الاتصالات يعني أن كل التسهيلات تهدف إلى خدمة بعض الناس وليس كل الناس ، تخدم فقط أصحاب السلطة بدلاً عن المجتمع كله ، وهكذا فالقذافي يرفض بشكل قاطع أن تكون وسائل الاتصالات ملكاً لفرد أو مؤسسة : " لا يجوز ديمقراطياً أن يملك الفرد الطبيعي أي وسيلة نشر أو إعلام عامة " (4) .

(1) سونو (شبا) ، مرجع سابق ، ص 158 .

(2) القذافي (معر) ، الكتاب الأخضر ، الفصل الأول ، ط 26 ، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية العظمى ، 1999 ف ، ص 68 .

(3) سونو (شبا) ، مرجع سابق ، ص 159 .

(4) القذافي (معر) ، الكتاب الأخضر ، الفصل الأول ، مرجع سابق ، ص 68 .

فمن المستحيل أن تتحقق الحرية طالما أن هناك شخصاً ما في موقع من يمنح الحرية أو يمنعها، لأن الحرية لا تتجزأ إنها ذات طبيعة شاملة كاملة ، وبناء على ذلك فإن المجتمع في ظل سلطة الشعب لا ينشئ مؤسسات تحتكر الصلاحية - سواء كانت هذه الصلاحية ذات طبيعة مكملة كما في النظام الماركسي أو ذات طبيعة تنافسية كما في النظام الرأسمالي- فتصنع القرارات للمجتمع وتخلق الظروف لممارسة السلطة وتحقيق الديمقراطية ، ويرفض القذافي على حد سواء المواقف الرأسمالية الليبرالية والماركسية فيما يتعلق حتى بمسألة الإعلام⁽¹⁾.

ومع التطور التقني في ميدان وسائل الإعلام العامة ، أصبح للإعلام الجماهيري دور متزايد الأهمية إلى حد تسمية الإعلام بالسلطة الرابعة ، التي تعمل كرقب على نشاطات السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، حيث تتحرى عنها وتتفقدتها وهذا ما يسمى بحرية الصحافة ، ولكن من يراقب هؤلاء المراقبين ؟ تبدو الصورة واضحة في النظام الرأسمالي ، حيث تعتبر الاتصالات مصلحة تجارية ، وتعتبر الصحف والبسرامج المسجلة ووسائل الاتصال الأخرى سلع تخضع لقانون العرض والطلب ، ويعتبر مؤيدو هذه النظرة أن وجود عدد كبير ومتنوع من وجهات النظر هو ضرورة لتكوين رأي عام متطور، ولكن حقيقة الأمر أن الاحتكارات الاقتصادية - أي سيطرة الممولين على المؤسسات الإعلامية العامة- هي التي تشكل الحافز الأساسي لهذه المبادئ الليبرالية⁽²⁾.

وكذلك الموقف الماركسي ليس أحسن حالاً، لأن المبادئ المادية في هذا النظام لا تتغير، حيث تتضمن الديمقراطية تحقيق مساواة مادية كاملة ، وإذا تحقق ذلك فإن الديمقراطية تصبح لغواً فائضاً عن الحاجة ، ولأن الدولة تعتبر نقيضاً لمفهوم الحرية كما يراها انجلز ، فإن تصفية الدولة وإلغاء الديمقراطية هما مطلبان أساسيان في الأيديولوجيا الماركسية التي تسعى إلى إقامة مجتمع لا طبقي حيث تتحقق المساواة المادية الكاملة والعدالة الاجتماعية ، وتتلخص هذه الأيديولوجيا فيما يلي: إن العامل الاقتصادي المادي هو أساس حركة المجتمع ، والدولة هي نقيض الحرية ، ولذلك فالحل هو في إقامة مجتمع لا طبقي حيث لا وجود للدولة⁽³⁾.

(1) سوتو (شما) ، مرجع سابق ، ص ص 160 - 161 .

(2) المرجع السابق ، ص 161 .

(3) المرجع السابق ، ص ص 161 - 162 .

إلا أن الكتاب الأخضر له رأي مختلف تماماً فيما يتعلق بهيكلية وسائل الإعلام :
" إن الصحافة الديمقراطية هي التي تصدرها لجنة شعبية مكونة من كل فئات المجتمع
المختلفة " (1).

ويرى القذافي أن الصحافة الفنية كصحافة الاتحادات المهنية لا يحق لها أن
تكون وسيلة تعبير عن مصالح فئوية وذلك تحت غطاء التعبير عن مصلحة المجتمع كافة.
ولذلك ينبغي أن يكون للجماعات المهنية المختلفة - مزارعون وأطباء ومهندسون
ومعلمون... الخ - منبر تعبير من خلاله عن مصلحتها الخاصة ضمن مجال اهتماماتها
واختصاصاتها ، ولكن هذا لا يمنعها من ممارسة حقها الشخصي في التعبير في أي مجال
آخر ، وهكذا فالقذافي يعارض صيرورة المصالح الفنية مصالح عامة أو عالمية ،
ف طالما هناك مؤتمرات شعبية مهنية ، بالإضافة إلى المؤتمرات الشعبية الأساسية ، فإنه
يمكن لحرية التعبير أن تجد طريقها في هذا النوع من المؤتمرات ، وكذلك خارج الفئات
المهنية الخاصة ، حيث يتعلق الأمر بالمجتمع ككل ، وتكون إدارة هذا النوع من
الاتصالات في أيدي اللجان الشعبية ، وهي أيضا مسؤولة للمؤتمرات الشعبية الأساسية ،
فالمؤتمرات الشعبية الأساسية تصادق على الميزانية الخاصة بالاتصالات ، وتضع الخطط
من أجل ذلك ، أما المؤتمرات الشعبية المهنية - ضمن سياق الاتصالات - فهي مسؤولة
عن القرارات المتعلقة بالصحف المتخصصة وبرامج الإذاعة المرئية والمسموعة ،
ونشاطات أخرى في ميدان الإعلام والاتصالات (2) .

وبناء على ذلك لا يمكن لحرية وسائل الإعلام أن تتحقق طالما أن صنع القرارات هو
في أيدي حاكم أو مجلس ، وطالما بقيت ملكية هذه الوسائل في أيدي شخص أو طبقة أو
حكومة ، ولأن أداة الحكم هي المشكلة السياسية الرئيسية التي تواجه المجتمعات البشرية ،
فإن حرية الاتصالات ووسائل الإعلام والتعبير ترتبط بشكل جوهري بمفهوم الديمقراطية ،
مثال على ذلك المؤسسات الإعلامية الكبرى في الولايات المتحدة الأمريكية والتي لها تأثير
حقيقي ، تسعى كلها إلى الربح التجاري ، ولديها مجالسها الإدارية التي تتشابه مصالحها مع
بقية الهيئات التجارية ، وبالتالي لن تمثل هذه الهيئات المختلطة وجهة نظر المواطن العادي
في الولايات المتحدة الأمريكية ، وهذا ما يكتب عنه القذافي (3) .

(1) القذافي (معر) ، الكتاب الأخضر ، الفصل الأول ، مرجع سابق ، ص 69 .

(2) سونو (نميا) ، مرجع سابق ، ص 163 .

(3) المرجع السابق ، ص 164 .

خاتمة

هذه الدراسة عرض نقدي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، التي أثرت في المناقشات الفلسفية والاجتماعية في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين ، وتناولت الدراسة مفهوم النقد عند أعضاء مدرسة فرانكفورت ، ومشكلة تسميتها بالنظرية النقدية الجدلية أو بمدرسة فرانكفورت وجذورها الفلسفية والتاريخية وأهم العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي ساهمت في تكوينها ، وأبرز روادها من الجيل الأول والجيل الثاني ، والسمات الأساسية التي تميزها بوصفها حركة نقدية حاولت تجديد الماركسية التقليدية متأثرة في ذلك بمخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية لعام 1844 .

إضافة إلى تأثيرها ببعض فلسفات العصر كفلسفة الظواهر - الفينومينولوجيا - والوجودية ، والتشاؤم الحضاري منذ أواخر القرن التاسع عشر وطوال الحربين العالميتين ، وأزمة الفكر والتطبيق الماركسي ، بجانب أزمة الفرد الأوروبي في ظل المجتمعات الشمولية والصناعية المتقدمة ، سواء كانت شيوعية أو رأسمالية .

وقد عرضت في الفصول السابقة لمجمل الأفكار والمفاهيم والمشكلات التي اهتمت بها النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت خلال مراحلها المختلفة، كالتشويخ والاعتراب وصنمية السلعة ، والعقلانية الأدائية أو التقنية ، والمفهوم الجدلي للتطوير، ونقد أنظمة المعرفة - كالوضعية والبراجماتية - المرتبطة بالمصالح الطبقيّة والأهداف القمعية والتسلطية .

وقمت بنقد شامل للنظرية النقدية ، مع بيان جوانبها الايجابية والسلبية ، ولأسيما العجز عن تقديم نسق نقدي محكم ، وإخفاق البدائل اليوتوبية عن الواقع المتناقض الذي ثاروا عليه.

وقدمت من خلال هذا البحث تعريفاً موسعاً بحياة وأعمال أهم أعضاء مدرسة فرانكفورت ، وهم ماكس هوركهايمر ، وتيودور أدورنو ، وهريبرت ماركيوز ، ويورجين هابرماس ، بالإضافة إلى ثلاثة من أهم الفلاسفة الذين كان لهم تأثير كبير عليهم ، وهم جورج لوكاش ، وكارل كورس ، وأرنست بلوخ .

وقد أشرت إلى بعض الانتقادات التي تم ، أو التي يمكن توجيهها نحوها حول مسائل معينة .

لكن هذا العرض يظل بحاجة إلى اكتمال ، بواسطة تقييم أكثر عمومية لإسهام هذه المدرسة في تطور الفكر الماركسي ونظرية علم الاجتماع في النصف الأول من القرن العشرين .

كان السؤال الأساسي الذي طرحته مدرسة فرانكفورت هو التالي : كيف يمكن أن نفهم سبب قدرة المجتمع الرأسمالي على تحييد قوى المعارضة والاحتجاج وتحويلها إلى قوى استهلاكية ودمجها في المجتمع ؟

والواقع أنه لولا ذلك لاستطاعت البروليتاريا أن تقلب النظام الرأسمالي وتحوله إلى نظام اشتراكي .

ومقدرة الرأسمالية على التأقلم مع الظروف المستجدة هي التي جعلتها تتجو من نبوءة ماركس الذي كان يتوقع انهيارها وزوالها بعد أن تصل تناقضاتها إلى ذروتها القصوى .

تستحق الأفكار والآراء النقدية التي ترددت بصور مختلفة عند رواد مدرسة فرانكفورت ومواقفهم النظرية والتفسيرية لمشكلات البنية الاجتماعية والاقتصادية أن نقف عندها وقفة نقدية أيضا ، فعلى الرغم من تنوع الموضوعات والاهتمامات والتخصصات لرواد هذه المدرسة ، إلا أن السمة العامة التي تجمع بينهم ، وتؤلف بين هؤلاء الأعضاء هي توجيههم لمهام النقد لتلك المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من خلال تحليلاتهم الناقدة لأسلوب أداء المجتمع الصناعي وللقوى المحركة لعقلانيته العلمية والتقنية المسؤولة عن ظواهر الاغتراب والشقاء والقهر .

وإذا كانت الإنجازات الفكرية عبر التطور التاريخي قد تفتقت عن الأزمان التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي أحسها المفكرون العظام ووعوا إرهاباتها وشروطها ، فإن النظرية النقدية ليست استثناء من ذلك ، فهي أيضا وليدة عصر الأزمان التي شهدتها المجتمع الأوروبي والنظام الرأسمالي وشمولية النظم الحديثة .

ويكفي أن نذكر حالات الاضطهاد التي تعرض لها المثقفون الألمان الذين هربوا فرارا من وطأة النازية وسطوتها وجمهورية فيمار الهشة التي اكتسحها الطغيان النازي ، وأزمة الماركسية سواء تمثلت في عجز الأحزاب اليسارية الأوروبية تجاه الصعود النازي التي تجلت بعد الحرب أو محاولات تجديدها من الداخل وقراءاتها قراءة جديدة ، وأزمة الفكر الوضعي المحافظ وتزمنه المنهجي ، وعجزه عن طرح تحليلات حقيقية للواقع .

هذا هو المناخ الاجتماعي والثقافي الذي نشأت في ظلّه النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن النظرية النقدية هي نتاج لظروف موضوعية معينة عاشها المجتمع الأوروبي في مرحلة تاريخية من مراحل تطوره ، ويترتب على ذلك حقيقة هامة هي أن هذه النظرية شأنها شأن غيرها من النظريات والأطر الفكرية ليست ثابتة ولا مطلقة ، وهذا يعني قبول خضوعها للنقد شأنها شأن مجمل الظواهر الأخرى ، ويعني ذلك أيضاً أن نقد النقد أمر هام وضروري ومن الطبيعي أن يكون نقدنا تاريخياً أي مشروطاً بأوضاعنا وظروفنا الذاتية والموضوعية ، ومرتباً بسياقنا الاجتماعي والسياسي والثقافي خاصة إذا أردنا تقدير كفاءة هذه النظرية النقدية في تفسير مجتمعات العالم الثالث ، تلك المجتمعات التي لم تتحدث عنها هذه النظرية التي لم تكن معنية بها أساساً .

ويمكن القول إن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ركزت على نقد ثلاث موضوعات أساسية :-

1- نقد مدرسة فرانكفورت للعلم الوضعي

لقد هاجم مفكرو فرانكفورت سعي الوضعية إلى تحقيق المعرفة العلمية وتكميم الحقائق ، بما يؤدي إلى ضياع المعنى الجوهرية للظواهر الاجتماعية ، وأنه ارتباطاً بذلك فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعي في علم الاجتماع إلى فصل المعرفة عن بعدها الأخلاقي ، وهو ما يعني أن علم الاجتماع يمكن أن يكون أداتياً بالنسبة للقوى الاجتماعية المتسلطة ، أو هو وسيلة للتحكم والهيمنة كما حدث في الرأسمالية المتقدمة .

بالإضافة إلى ذلك يرى مفكرو فرانكفورت أن التراث الوضعي يميل للنظر إلى البشر باعتبارهم كائنات لا قوة لها في مواجهة المجتمع ، وهو ما يتضح لدى ماكس فيبر حيث يرى أن الفرد في المجتمعات البيروقراطية ، رأسمالية كانت أم اشتراكية ، ليس إلا تزساً في آلة كبيرة .

من الواضح أن فلاسفة فرانكفورت قد حاولوا طرح مجموعة من التصورات النظرية والمنهجية من خلال نقد شامل للزرعة الوضعية في العلوم الاجتماعية ، يمكن تلخيص هذه التصورات في أنها تسعى إلى تحرير المعرفة والإنسان من أسر القوالب النظرية الجامدة التي فرضت الجمود على الطبيعة الإنسانية وعاقبتها عن القيام بدورها الطبيعي .

وتمكننا النظرية النقدية أيضا من فهم حالات التناقض وما يسهم به شيوع الاغتراب الثقافي الذي يتولى النظام خلقه بتعميقه للحاجات الزائفة من خلال مجمل وسائل الاتصال والإعلام الجماهيري من أجل إعادة تكيف الفرد مع نسيج الواقع الرأسمالي .

على أن النظرية النقدية رغم أنها قد هاجمت النزعة الوضعية والأمبيريقية ، وكشفت عن علاقات المصلحة القائمة بين استخدامات العلم على الصعيد النظري والتطبيقي ، إلا أنها لم تقدم لنا بدائل منهجية سوى تحليلاتها الفلسفية واللغوية والدعوة إلى ضرورة التأمل ، وإعادة صوغ البناء على نحو يمكن للفرد من معرفة ذاته الفاعلة ، والإلمام بالمواقف والقضايا المجتمعية التي تحيط به إماماً واعياً .

ومن هذه الناحية نستطيع القول بأن الإنجازات الأساسية التي حققتها مدرسة فرانكفورت لا تختلف كثيراً عن تلك الكتابات الهيغلية النقدية المثالية التي ظهرت قبل قرن خلى ، وتلك الكتابات التي عكف عليها الهيغليون الشباب مثلت بالنسبة لرواد مدرسة فرانكفورت دعامة نظرية ومنهجية هامة ، وهي التي تفسر تلك النظرة اليوتوبية المرتبطة بالمجتمعات المثالية التي يطرحونها كبديل عن المجتمع الصناعي ، ففلاسفة مدرسة فرانكفورت يلحون بصفة مستمرة على ضرورة التغيير الجذري والثوري الشامل للأوضاع القائمة اعتماداً على أفكار غامضة عن الخلاص، وأحلاماً شبه مستحيلة التحقق. ويعبر ذلك عن تساؤم حضاري واضح ، وكأنهم قد اشتروا التدمير النهائي للعالم الصناعي القائم قبل خلق المجتمع الجديد المرتقب .

2- نقد مدرسة فرانكفورت للماركسية والرأسمالية والبدائل المطروحة

إذا كان فلاسفة مدرسة فرانكفورت قد عبروا عن رفضهم للنزعة الوضعية في علم الاجتماع ، إلا أنهم قد أبدوا أيضا تحفظات عديدة على الماركسية كنظرية اجتماعية .

ويمكن القول بأن مدرسة فرانكفورت لم تقم بأي محاولة لإعادة تقييم نظرية ماركس في التاريخ ككل ، بل أنها في الحقيقة قد تجاهلتها ببساطة ، ومع ذلك فقد حدث تغير بظهور أعمال هابرماس الأخيرة ، كما أوضحت في الفصل السابق ، فإن إعادة بناء المادية التاريخية التي قام بها ، استهدفت إعادة صياغة النظرية الماركسية بصورة أكثر ملائمة .

وربما كان هايرماس من أحرص هؤلاء الفلاسفة تعبيراً عن موقفه من النظرية الماركسية ، فهو يذهب إلى أن العناصر الوضعية الكامنة في التحليل الماركسي تؤدي إلى إضعاف إمكانياته النقدية ، ذلك أن هايرماس يعتقد أن الضعف الأساسي ، في كتابات ماركس يتمثل في النظر إلى علم المجتمع في ضوء المبادئ التي تحكم العلوم الطبيعية .

كذلك نجد هايرماس يكشف عن قصور النظرية الماركسية من خلال حرصها على تأكيد العمل الاجتماعي ، متجاهلة دور التفاعل والاتصال داخل المجتمعات وبينها .

ومثلما تجاهل مفكرو مدرسة فرانكفورت التاريخ أو استبعدوه ، فإنهم تجاهلوا كذلك التحليل الاقتصادي إلى حد بعيد .

كما أن التأكيد المتواصل من جانب النظرية النقدية على الاستقلال النسبي لأصعدة الحياة ، وعلى أن الثقافة والأيدولوجيا يلعبان أدواراً يمكن أن توصف بالاستقلال عن تحولات البنية الاقتصادية قد أوقعتهم في النهاية في شرك الموقف الأحادي النظرة أيضاً والذي يغفل تعدد الأسباب التي تكمن خلف وقوع الظواهر الاجتماعية وضرورة تعيين الأهمية النسبية لكل منها ، بعبارة أخرى أن نحدد الأسباب الحاسمة ، والأسباب غير الحاسمة ، وإذا عجز البحث العلمي عن إدراك الأسباب الحاسمة التي تحكم وقوع الظواهر فمعنى ذلك أننا لن نكون قد توصلنا إلى شيء له قيمة في النهاية .

وبناء على هذا يمكن القول بأن فلاسفة مدرسة فرانكفورت رغم أنهم قد تبنا الرؤية الشمولية ، ورغم أنهم أعطوا اهتماماً للفهم الجدلي وقضايا التناقض التي تستند إليها النظرية الماركسية إلا أن هذا الجدل ظل يحلق إلى حد كبير بعيداً عن فهم قوى التناقض المختلفة على أرض الواقع ، وبالتالي ظل جديلاً على مستوى الأفكار ، ولم يميزوا بين العوامل الهامة والأقل أهمية التي تسهم في تشكيل الوعي بالواقع الحقيقي المعاش .

هذا التجاهل للبحث التاريخي من جهة ، والتحليل الاقتصادي من جهة ثانية ، يفصل مدرسة فرانكفورت بشدة ، هي وامتدادها المتمثل في النظرية النقدية الجديدة، عن الماركسية .

ولقد تعرض رواد مدرسة فرانكفورت أيضاً إلى مناقشة أسباب التشيؤ والاعتراب في النظام الرأسمالي الغربي ، وأداتوا علاقات الإنتاج والسوق الرأسمالية المسؤولة عن عبادة السلع وصنميتها ، والتي أضفت على علاقات الناس بالأشياء وبيعهم طابع السلعة المجردة من النزعات الإنسانية والأخلاقية .

ذلك أن الرأسمالية قد تتسى المبادئ الأخلاقية ولا تعود تفكر إلا في زيادة الإنتاج والربح، وهذا هو الخطر الذي يهددها في الواقع.

وهذا ما حصل بالضبط في أيامنا هذه ، فمرض البقرة المجنونة مثلاً ناتج عن رغبة الرأسماليين في زيادة الإنتاج إلى أقصى حد ممكن ، وبالتالي زيادة الأرباح بأسرع وقت ممكن وإلى أقصى حد أيضاً ، ولذلك فبدل العلف الطبيعي أخذوا يقدمون للحيوانات علفاً اصطناعياً مؤلفاً من مسحوق العظام ، وكانت النتيجة حصول هذا المرض الخطير، وقد حصلت أمراض أخرى أيضاً بسبب جشع الرأسماليين الذين لا يشبعون ، وضد هذا الاتجاه ثارت المنظمات المضادة للعلومة الرأسمالية اللإنسانية والمجرمة في بعض الأحيان .

ويأتي في مقدمة العوامل التي أدت إلى اغتراب الإنسان المعاصر ، صناعة الثقافة والدعاية والإعلام الجماهيري ، وواقع الأمر أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تختلف من هذه الزاوية اختلافاً أساسياً عن وجهة النظر الماركسية التي ترد الاغتراب أساساً للتناقضات التي يشهدها أسلوب الإنتاج السائد وعلاقات الإنتاج المترتبة عليه ، كما تجعل القضاء عليه مرهوناً بالقضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

3 - نقد الثقافة المصنعة

إن التناقض الأساسي الذي يشهده المجتمع الرأسمالي الغربي يكمن - حسب رأي مدرسة فرانكفورت - في ذلك التناقض الذي يقع في إسهاره العقل أو ما يسمونه بالعقلانية التقنية أو العقل الأداتي وهو ما يعبر عن أسلوب التفكير العلمي والتقني السائد في المجتمع ، ولذلك تكررت دعواهم إلى ضرورة تحرير ذلك العقل من القيود التي تكبله ، والقضاء على كافة أساليب السيطرة التكنولوجية ، ورفض إخضاع ظواهر المجتمع والعلاقات الإنسانية إلى القياس والتكميم والمنطق الرياضي ، لقد ترتب على هذه النزعة العقلانية توحيد البشر وتحويلهم إلى قوالب نمطية عاجزة عن التغيير والإبداع ، وإلى توحيد أساليبهم في التفكير والحاجات وأنماط السلوك تحت تأثير وسائل الإعلام والثقافة التي تسعى إلى تنميط أشكال الفكر والسلوك وإخضاع الأفراد إلى ضرورة التكيف مع ظروف الهيمنة التي يفرضها المجتمع التقني الصناعي، بحيث تفقدهم قدرتهم على التأمل، واستبعاد المحاولات التي يمكن أن تخرج عن النظام القائم ، وبحيث يتشكل لديهم وعياً قوامه المحافظة على القواعد والنظم الاجتماعية السائدة ، وتستقر داخل عقولهم تلك القواعد

التي فرضتها مصالح السلطة الحاكمة ومؤسساتها ، وبحيث يصبح الخروج عن هذه النظم نوعاً من الانحراف والشذوذ والتطرف .

يركز الجانب الأكبر من مناقشات النظرية النقدية وتحليلاتهم للمجتمع الرأسمالي على الجانب الثقافي والعقلاني الحديث ، ويعبر نقدهم الثقافي عن أن الناس ليسوا في واقع حياتهم ما ينبغي أن يكونوا عليه بالنظر إلى امكاناتهم وقدراتهم الحقيقية ، تلك القدرات التي تشهد اغتراباً عنهم بفعل آليات الاستلاب التي يستخدمها النظام الصناعي ضدهم ، حتى تحولوا في نهاية المطاف إلى ترس أو مجرد عنصر ضئيل في عجلة الإنتاج الضخمة لهذا النظام ، فالإنسان واقع تحت ضغط الآلات والتكنولوجيا التي تمارس عليه قهراً واضحاً وتعوق تجديده لذاته .

والحقيقة إن هذا الطرح لقضايا النقد الثقافي ليس نتاجاً خالصاً لأصحاب مدرسة فرانكفورت بقدر ما سبقهم إليه ماركس وانجلز ونييتشه ، حيث أوضحوا ظواهر التشيؤ والاعتراب وتسلط النظم والتكنولوجيا على المصير الإنساني ، ولقد أوضح هوركهبايمر وأورنو وفروم تأثير الاعتراب والتشيؤ على الإبداع والفن ، وبينوا كيف انحط العمل الفني في ظل المجتمع الصناعي وظروف صناعة الثقافة وأجهزة الإعلام والدعاية ، بحيث أصبح سلعة تسويقية مما أفقد الإنتاج الفني الأصالة والشمول ، وأصبح مجرد شيء يقصد به الاستمتاع والتسلية وقضاء أوقات الفراغ وتخلي العمل الفني عن وظائفه الاجتماعية التي وجد أساساً من أجلها .

وعلى الرغم من أن النظرية النقدية قامت بتشريح مظاهر التفكك والاضطراب الثقافي ، وقامت بوصف مظاهره وانعكاسه على مجمل البناء الاجتماعي وعلى الفكر والشخصية ، إلا أن قدرتها التفسيرية ظلت تربط بين هذا الاعتراب الثقافي وبين أسلوب التفكير العلمي والتقني الساك وإلى منطق التفكير الأداتي في واقع يتسم بالزيف واللامعقولية ، ولذلك أصبح الحلم الذي يساور رواد مدرسة فرانكفورت هو البحث عن واقع إنساني يحيا فيه الناس بلا اعتراب ، ويشاركون بلا خوف ، وينطلقون من تجاربهم الخاصة الذاتية ، مع تصاعد أسهم من امكانية الثورة الحقيقية على الأوضاع الاجتماعية الجائرة ، وهذه اليوتوبيا هي التي دفعتهم إلى تأكيد أهمية الدور الذي يلعبه النقد العقلي والتنظير في تحرير المجتمع ، ذلك التنظير الذي عجزوا عن بلورته في نسق واضح ومتماسك كما سبق وأن ذكرنا .

ولعل أهم ما يذكر لرواد مدرسة فرانكفورت رغم وقوعهم في هذه الهفوات ، أنهم أكدوا الدور الثوري الذي يمكن أن يلعبه التنوير والنقد الثقافي وحاجتنا المستمرة إلى إجراء مراجعة وإعادة قراءة للعلاقات التي تربط بين الفكر والواقع ، وفي ظل واقع دول العالم الثالث تصبح قضية النقد الثقافي من أهم القضايا المطروحة على الساحة في ظل سطوة الدولة على أدوات التنقيف والفكر ، وغياب الديمقراطية الحقيقية ، وملاحقة التيارات الفكرية المضادة للنظام ، والتي كثيراً ما توصف بالانحراف والتطرف ، وكشفوا النقاب عن تناقضات المجتمع الصناعي ، وعن طبيعة المصالح المتغلقة بإنتاج المعرفة وعمليات البحث العلمي ، وتوجيهها بالنقد إلى الاتجاهات الوضعية المحافظة التي تسعى إلى إقرار الواقع القائم ، ولا تطرح امكانيات التغيير الثوري ، كما كشفوا النقاب أيضا عن كيفية تشكل المعرفة وما يرتبط بها من تشكيل للوعي الزائف ، واستسلام البشر لهذا الوعي الزائف ومقاومتهم لتغييره ، باعتبار أنهم يظنون بأنه وعي حقيقي في ظل مؤسسات الإعلام والدعاية وما تقوم به من استلاب .

بعد هذا العرض الذي ناقشنا فيه بالتفصيل والنقد مبادئ وأبعاد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، توصلنا إلى تقديم تعريف محدد للنظرية النقدية بأنها : نظرية فلسفية تستمد عناصرها الفكرية بصورة مباشرة من القوة السالبة في الجدل الهيجلي ، وتضيف إليها بعض العناصر من الماركسية الشابة ، والفرويدية الفلسفية ، وهي نظرية تتخذ من النقد وسيلة وهدفاً ، لكن نقدها نقد سالب يمارس نوعاً من القطيعة والرفض الشامل لكافة الأنظمة القائمة دون أن تطرح البديل الواقعي .

ووفقاً لهذا التعريف نستطيع القول إن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت هي في حقيقة الأمر تطوير للهيجلية وليست تطوير للماركسية ، وهو تطوير يستمد قوته الدافعة من مصدرين :-

1- كتابات ماركس المبكرة (ماركس الشاب) ، وخاصة مخطوطات 1844 .

2- كتابات فرويد الفلسفية التي تعرض فيها لنقد الحضارة مثل (مستقبل الوهم) .

وبالطبع فأن قولنا إن مدرسة فرانكفورت قد تأثرت بهيجل وماركس وفرويد لا ينفي وجود مؤثرات أخرى من الماضي أو الحاضر ، مثل تأثرها بكانط ونيتشة وأعضاء المدرسة بعضهم ببعض ، وكل ما في الأمر أننا نزعم أن هذا الثلاثي - هيجل وماركس وفرويد - قد مارس تأثيراً مباشراً على النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت .

وقد دمجت مدرسة فرانكفورت هذه العناصر جميعاً في نظرية واحدة أطلق عليها اسم النظرية النقدية ومنحتها صفة الماركسية ، لكن يبدو أنها كانت شبحاً للماركسية ، أو ماركسية مشوهة .

كان من الممكن أن تقدم لنا المدرسة إسهماً طيباً في تطوير الماركسية ، لو أنها طرحت أمامنا إستراتيجية متكاملة للممارسة الثورية في ضوء التطورات الجديدة التي حدثت في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، وفي ضوء علاقة قوى اليسار الجديد وحركات التحرر الوطني بالبروليتاريا .

ولكن المدرسة لم تقدم لنا سوى إستراتيجية للإعداد للفعل الثوري ، وفي رأينا أن ما قدمته مدرسة فرانكفورت في هذا الجانب ليس جديداً فمسألة التأكيد على إيقاظ الوعي الطبقي ، والتربية السياسية ، والتنوير ، كلها أمور قد عولجت قبل المدرسة ، ولا نعتقد أن المدرسة قد أضافت لها شيئاً يذكر .

قد يبدو من الملائم أن نتساءل بعد هذا التحليل النقدي للنظرية النقدية ماذا تبقى لنا من المدرسة ؟ أو بعبارة أخرى ماذا يمكن أن نأخذ من أفكار المدرسة ؟ وفي الإجابة عن السؤال نستطيع القول إن أهمية المدرسة تكمن في تأكيدها المستمر على البعد النقابي في الفكر وفي الفعل ، وإن كان خطأ مدرسة فرانكفورت هو أنها قد تخيلت أن الانتقال من الفكر إلى الفعل أمر سهل ميسور ، ولا يحتاج إلى أية وسائط أخرى ، ومع ذلك فإن تأكيد المدرسة على هذا البعد إنما يعطي لفلسفتها طابعها الخاص وشخصيتها المميزة والمغايرة لسائر الاتجاهات الفلسفية الأخرى .

وفي مجال الفلسفة السياسية طرحت مدرسة فرانكفورت سؤالاً هاماً هو : لماذا لم تقع الثورة - التي تتبأ بها ماركس - في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ولماذا أصبح طريق الثورة مسدوداً في الدول الرأسمالية ؟ وهذا السؤال في حد ذاته له واقعيته الآن، فلا يستطيع أحد أن ينكر الأزمة التي تمر بها القوى الثورية في الدول الرأسمالية ، بل وفي الدول النامية الخاضعة للإمبريالية العالمية .

وكذلك لا يستطيع أحد أن ينكر التطورات التي لحقت بالمجتمعات الصناعية والتي انعكست بشكل أساسي على عملية الممارسة الثورية ، غير أن إجابة المدرسة على هذا السؤال لم تعكس أزمة القوى الثورية فحسب ، بل عبرت عن كابوس حقيقي ، كابوس صنعه المزاج المتشائم لمدرسة فرانكفورت .

ومع ذلك، فإن مدرسة فرانكفورت قد وضعت يدها على بعض الظواهر الهامة التي تميز المجتمعات الرأسمالية المتقدمة مثل فكرة الطابع اللاعقلاني للعقلانية التكنولوجية ودور الوعي في العملية الثورية، ودور حركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وفي زعزعة أركان الأنظمة الرأسمالية من خلال التعاون مع القوى النامية داخل تلك الأنظمة، ثم تحليلها لطبيعة القمع والقهر في المجتمعات الحديثة، وخاصة تأكيدها على الدور الذي تمارسه اللغة في المجتمعات القمعية.

قادتني قراءتي المتواضعة لتاريخ المدرسة ومؤلفات روادها من الجيلين، أن استنتج الآتي :-

1- إن المشروع الفلسفي الذي أسسته مدرسة فرانكفورت تبدي كمنظريه نقدية شاملة استوعبت في مقارباتها بناء الحداثة الأوروبية بمختلف أبعاده الفكرية والمجتمعية، وفي سياق هذه المقاربة الشاملة للاجتماع وبنياته وظواهره الفكرية والقيمية والمادية، خلصت مدرسة فرانكفورت إلى مجموعة من الملاحظات تفضح هذا التحريف، فعلى المستوى الفلسفي ركز هوركهايمر وأدورنو على تحليل فلسفة التنوير التي شكلت أرقى ما بلغه الوعي الحدائي الأوروبي، فعلا على فضح هذا الوعي التنويري وإبراز انقلابه على مبادئه ومثله، بتأسيسه لمجتمع يلغي الحرية والنقد، وينمط الفكر والسلوك.

وعلى مستوى الفكر العلمي قامت مدرسة فرانكفورت بفضح الحيادية المزعومة للممارسة والفكر العلميين، وخلخلة مفهوم الموضوعية، والكشف عن المفاهيم المؤسسة للموقف العلمي، وأهم هذه المفاهيم مفهوم التقنية كوسيلة للسيطرة على الطبيعة.

وعلى مستوى الفن ركز أدورنو على نقد وضعية الفن داخل المجتمع الحدائي، مبرزاً التحولات التي جرفت الذوق، وحولت العمل الفني إلى مجرد سلعة، مؤكداً في هذا المجال على أن الحداثة مشروع يلتهم الإنسان والقيم، ويحول كل شيء إلى أداة وسلعة للاستهلاك.

حتى انقلبت الكينونة الإنسانية فتحول عندها الكوجيتو الديكارتي من أنا أفكر إذن أنا موجود إلى أنا أستهلك إذن أنا موجود.

وعلى مستوى الفعل والسلوك، حطت مدرسة فرانكفورت آليات الدمج الاجتماعي التي تقوم بها مؤسسات التربية والدعاية في المجتمع الحدائي فخلصت إلى التأكيد على أن

مفهوم الحرية التي أسسته فلسفة التنوير لم يعد سوى شعار زائف أمام واقع النمذجة والتميط الذي جسده الحداثة .

لكن ما هو البديل الذي يقترحه هذا التحليل النقدي الشامل للنموذج الحضاري الأوروبي ؟

لقد سكن رواد مدرسة فرانكفورت في البداية حلم بالتغيير المجتمعي ، لتجسيد مجتمع العقل والحرية ، لكن مع صعود النازية واضطرابهم للهروب إلى المنفى (بريطانيا وأمريكا ...) ، ثم الحدث الهام الذي سيشهده الاتحاد السوفيتي بعد موت ستالين حيث انكشفت الحقيقة المرة التي جسدها النظام الستاليني المستبد ، أخذ رواد هذه المدرسة يراجعون مفهوماتهم ويعيدون النظر في بنية المجتمع الرأسمالي .

2- اكتفى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت بنقد سلبيات المجتمع الأوروبي في ذلك الحين ، ولكنها لم ترق إلى وضع نظرية نقدية نسقية ، ولم تقدم بديلاً عما قامت بتوجيه النقد إليه ، ولعل الدور الهام الذي لعبته هذه النظرية في مرحلتها الأولى هو تأكيدها على الدور النقدي للفلسفة ، وأخيراً تشتت أبناء الجيل الأول للمدرسة مع بداية الثمانينات ، وبقيت أفكارهم الثورية بغير أثر علمي ملموس ، وانفضت عنهم حركة الطلاب المتمردين ، وأحكمت الدولة قبضتها وراحت تطارد اليسار الجديد ، ولكن المدرسة ظلت حية في الجيل التالي الذي ما يزال ممثلوه ممسكين بالخيط التي نسجها الرواد ، عاكفين على مواصلة تراثها النقدي الثوري وبلورة نظريتها النقدية.

فقد أفاد هابرماس - أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت - كثيراً من تطور العلوم الاجتماعية وتعمق في مشكلات نظرية المعرفة وفلسفة اللغة ، وانعكست كل هذه التيارات على تطويره للنظرية النقدية، أو بمعنى آخر إعادة بنائها وتزويدها بدماء جديدة، وساهمت كل اتجاهات الفلسفة المعاصرة - بالإضافة إلى التراث النقدي الذي ينحدر منه هابرماس نفسه : بدءاً من كانط وانتهاء بالجيل الأول من مؤسسي النظرية - في تكوين القاعدة النقدية لفلسفة هابرماس بحيث مكنته من تأسيس منطلقات جديدة لنظرية نقدية خاصة به تتميز بمبادئها المعرفية والمنهجية وتنتم بالامتداد والتواصل مع متغيرات المستقبل.

3- مما تجدر ملاحظته إن مفكري مدرسة فرانكفورت نادراً ما أشاروا إلى الاشتراكية ، وكان ذلك عادة عند تقديمهم للمجتمع السوفيتي ، ورغم أن ماركس كان قد أعطى في الحقيقة بعض المؤشرات المحددة لمؤسسات المجتمع الاشتراكي المستقبلي ، كما تم سبر أغوار

طبيعة ومشكلات الاشتراكية بدرجة أكثر اكتمالاً في الفكر الماركسي والاشتراكي اللاحق ، إلا أن أعضاء مدرسة فرانكفورت تجاهلوا هذه المجموعة من الأفكار المتنوعة ، والتي تشكلت تاريخياً عن الاشتراكية .

لذلك لم تشكل مدرسة فرانكفورت مرحلة من مراحل تطور الاشتراكية ، وابتعدت عن الماركسية إلى حد كبير ، فعلى الرغم من نقد أعضاء المدرسة للمجتمع الغربي الرأسمالي كمحاولة لتغييره وتجسيد العقل والحرية ، إلا أنهم انتهوا إلى الحكم على المجتمع الحدائثي الغربي بعدم القابلية للتطور والتغيير ، وأعلنوا أن المجتمع الغربي يسير على نحو مجتمع بيروقراطي بآليات استبدادية تمنع الفرد من امكانية الاختيار والحرية ، بل إلى درجة تخدير الشعوب وإلغاء شعورها بقيود الاستبداد وذلك لأن المجتمع الغربي انتقل إلى وضع زال فيه التفكير النقدي ، وزالت فيه امكانية اليوتوبيا والتفكير في بديل مجتمعي للسائد .

بناء على ذلك كانوا فلاسفة مدرسة فرانكفورت يلحون بصفة مستمرة على ضرورة التغيير الجذري والثوري الشامل للأوضاع القائمة اعتماداً على أفكار غامضة عن الخلاص ، وأحلاماً شبه مستحيلة التحقق .

ومن هنا اختلفت مدرسة فرانكفورت في نزعتها التشاؤمية عن ماركس الذي نقد المجتمع الرأسمالي ووضع نهاية له بالوصول إلى المجتمع الاشتراكي .

إلا إن الاشتراكية ليست مجرد تحقيق عدالة اجتماعية ، وليست إلغاء للملكية الخاصة وتحقيق المساواة فقط كما يقول ماركس ، وحتى لو أمكن تحقيق ذلك في نظام رأسمالي - وهذا احتمال بعيد - لظلت الحاجة إلى الحل الاشتراكي ملحة ، لأن الاشتراكية في جوهرها عقلنة الاقتصاد ، أي جعل الإنسان مسيطراً على نشاطاته الاقتصادية وتسخيرها لإشباع حاجاته ، أما تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة فإنها أمور تتبع بالضرورة الحل الاشتراكي وليست الهدف الأساسي ، وإن الصراع إذن بين الرأسمالية والاشتراكية هو صراع بين العقلانية التي تؤلف جوهر الاشتراكية وللاعقلانية الرأسمالية ، بين الحرية والعبودية ، بين حياة إنسانية وحياة الغاب ، بين حياة مليئة بالمعنى الإنساني وحياة العبث التي تحياها الولايات المتحدة الأمريكية الرأسمالية ، ولحسم هذا الصراع لصالح الإنسان وحرية وكرامته ، كان الفصل الثاني من الكتاب الأخضر تجربة جديدة كنتويج نهائي لكفاح الإنسان من أجل استكمال حرية وتحقيق سعاده .

4- لقد رأينا أن العقل تطور إلى لا عقل كما أثبت ذلك أعضاء مدرسة فرانكفورت في نظرياتهم النقدية التي تعد حلقة هامة من حلقات تطور العقل النقدي ، وقد بينوا بطرق مختلفة أن العقلانية المعاصرة ربطت بين العقلانية والتكنولوجيا الأداة أي عقلانية السيطرة عن طريق التقنية ، كما ركزوا نقدهم على العقل الأداة الذي اتخذ العقل أداة منهجية للسيطرة على الطبيعة والتاريخ معاً .

وأثبتنا من خلال هذه الدراسة أن نقد العقل في مدرسة فرانكفورت ، يختلف اختلافاً أساسياً عن النقد السابق له منذ نقد كانط للعقل ومن جاء بعده ، إذ يتميز بأنه نقد ذو بعد اجتماعي .

إن اتخاذ أصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره ، وللكشف عن اللاعقلانية التي تمخضت عن العقل نفسه ، لم يكن رفضاً للعقلانية - كما يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم - بل كان في الحقيقة دعوة إلى مزيد من العقلانية التي تترك التغيرات والاختلاف بدلاً من الوحدة والتوحد ، وإذا كان مفهوم العقل أو العقلانية في مدرسة فرانكفورت قد عجز عن إقامة نسق عقلي متكامل ، ولم يركز على شكل واحد من أشكال العقل الذي أثبتوا أن له أشكالاً متعددة ، فهو لا يصدر أيضاً عن مفهوم متعال على الواقع وخارج عن التاريخ ، بل يسعى إلى تحليل نقدي للواقع ، ومواجهة للاعقلانية للكشف عن كل ما يعوق العقلانية الإنسانية ، أي أنهم يسعون باختصار إلى تغيير الواقع ليصبح أكثر إنسانية .

ووضحنا من خلال هذه الدراسة أن الخروج من اللاعقلانية - كما رأيت مدرسة فرانكفورت - لم يكن بالتخلي عن العقلانية وإزالة العقل ، بل بمزيد من العقلانية ، بإعادة إدخال العقل في التاريخ ، وبتعقيل العقل لذاته ، فلا يكفي نقد العقل للواقع فحسب ، بل أن الأوان لينقد العقل ذاته لإنقاذه من نفسه ، ويعيد التفكير في علاقة الإنسان بالطبيعة ، وفي علاقة الناس فيما بينهم ، كما بين هابرماس في نظرية العقل التواصلية أي الانتقال من العقل الأداة إلى العقل التواصلية الذي يفترض أن يسترد دوره الخلاق في الحياة الإنسانية الحرة الواعية.

5- ولكن هل استطاعت النظرية النقدية إنقاذ العقل من نفسه ؟ وهل استطاعت أن تقترب من هدفها الأساسي وهو تحرير إنسانية الإنسان وتأكيد فرديته المقهورة وإبعاد أشباح اللاعقلانية الزاحفة عليه في عصرنا الحاضر بأشكال مختلفة ؟

الواقع أن بعض أعضاء المدرسة - مثل أدورنو وهوركهايمر - لم يجدوا هذا الإنقاذ إلا في الفن الواعي الحر ، وفيما عدا ذلك فقد غلب التشاؤم على معظم أعضاء المدرسة ، ومع ذلك تظل أهمية النظرية النقدية كما أوضحنا من خلال هذه الدراسة في سلاحها النقدي ، وفي تعبيرها عن صرخة العقل في مواجهة تناقضاته ، وإذا كانت هذه الصرخة قد بقيت حتى الآن على مستوى الفكر الفلسفي ولم تستطع أن تُشكل نظرية متكاملة قادرة على توجيه الفعل الإنساني على أرض الواقع ، فإنها تظل تعبيراً حياً وصادقاً عن أزمة العقل التاريخي والنقدي في الحياة الفلسفية المعاصرة في الغرب .

6- لقد أعادت مدرسة فرانكفورت الاعتبار للحدائث والعقل والعقلانية في الوقت ذاته التي انتقدت تجاوزاتها ، وأبرزت الإشكاليات التي أثارها ، ولكن هل يمكن أن نتبين أهمية مساهماتهما النظرية والتطبيقية للفكر العربي المعاصر ؟

في الوقت الذي ينشد فيه العرب التقدم والحدائث والخروج من مستنقع التخلف من خلال الاحتكاك بما يمور به الغرب من نهضة وتقدم ومعارف ، أردت الوقوف على كيفية معالجة الفكر النقدي لعدة مفاهيم تحظى اليوم عندنا بقدر كبير من الاهتمام : الحرية والحدائث والعقلانية والإصلاح ... الخ.

إن الإشكاليات التي استحكمت بالفكر العربي المعاصر لم تقدم حلاً مقبولاً لمشاكله التي تواجه شعوبه ، بل أثقلت كاهله ولم يعد يقوى على الحركة ، لذلك فالتجديد الأصيل والإبداع يمر من محاور ثلاث : الإصلاح السياسي والتفاعل مع الآخر والعصر والانخراط في الطفرة التكنولوجية الجديدة .

من هذا المنظور وجهت النظرية النقدية انتقادات حادة للفكر الحدائثي سواء في نسخته الماركسية والليبرالية وهاجمت النزعة الغربية المتمركزة على ذاتها ، ثم الأثار السلبية للنزعة التجريبية والعلمية القائمة على السيطرة والهيمنة وانتقدت في حينها هوس قوة الإرادة لدى الذات أو الطبقة وإرادة القوة .

لذلك فالمحاولة لا تنحصر في التعريف بمدرسة وأعلامها وفلاسفتها فحسب ، بل تتدرج في الحوار النقدي الذي يقوم به مفكرون من داخل الغرب ذاته للنظم والمفاهيم والرؤى الغربية للعالم والكون والبشر .

وما أحوجنا نحن العرب أن نأخذ العبر والدروس من ذلك لتتجاوز الوقوع في أخطاء أو نكرر تجارب سبق للأخرين أن اختبروا محنها وأحلامها و كوابيسها.

والرعيل الأول من مدرسة فرانكفورت في أغلبهم وقفوا موقفاً نقدياً صارماً من أسس الحداثة في الغرب ، فلم يسلم الفكر الليبرالي ولا الماركسي ولا النزعة التقنية والعلمية من النقد والتمحيص ، فالنقد هنا مراجعة ذاتية تعيد النظر في الأفكار و الرؤى والممارسة العملية التي أنتجت الفعالية والترشيد الغربيين.

بوجه عام نحن أمام رؤية نقدية للعلم والسياسة والأخلاق والتقنية ، أردت منها أيضاً الإشارة إلى الأزمات التي يتخبط فيها الفكر العربي المعاصر في محاولته الدؤوبة استلهاً ونقل ونسخ إن لم يكن مسخ مقولات هذا الفكر دون معرفة بأصولها وسياقاتها والمراجعات التي خضعت لها.

لذلك فاللجوء إلى التعريف بأسس مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية التواصلية المعاصرة هو دعوة مفتوحة لمن يريد أن يتعرف على أسس المدرسة وما قدمته من فهم وتحليل ونقد لمفاهيم العقل والحداثة والتحديث والتطرف والهيمنة والتسلط والتعصب والحرية والليبرالية والاشتراكية وسائر النظريات العلمية والوضعية .

إن الوقوف على أعلام هذه المدرسة ليس من باب النقل لتاريخ مدرسة بالمعنى الحصري للكلمة فحسب ، بل الوقوف نقدياً على الأسس المعرفية للحداثة والتناقضات التي اعترقتها والمساوئ والسلبيات التي تخللتها ، والتصحيحات والمراجعات التي انتابتها في مسارها التاريخي والمعرفي والسياسي والاجتماعي ... لكي نعتبر الدرس منها.

فإننا نعرف أن البعض اليوم عندنا يقاوم الحداثة في الوقت ذاته الذي أخذت منتوجاتها وسلعها بعقله لا يستطيع عنها فكاً، بالمقابل يظل البعض رافضاً ومتصدياً لها، كما أن الكثير من الألسن تردد صباح مساء سؤالاً يتكرر باستمرار : لماذا تقدم الآخرون وتخلفنا ؟

لذلك فلا مناص إذن من فهم لمجتمعاتنا طبقاً لواقع العصر ومفاهيمه وحيثياته ونظمه ، والأجدر بنا أيضاً قراءة تجارب الشعوب واستيعاب الدروس منها ، كذلك بلورة ثقافة على علاقة وطيدة بحاجات المجتمع وتعمل على المصالحة بين السلطة والحرية ، وبين الحرية والمسؤولية... الخ .

إذ يخوض العرب والمسلمون معركة اللحاق بركب العصر وأمامه المتحضرة ، وهي معركة مصيرية على جميع المستويات ، تتطلق بالأساس من استدرارك مافات وركوب قطار الزمن قبل أن تدوسنا عجلاته كما فعلت مع شعوب أخرى انقرضت وزالت من التاريخ ، فالمشروع العربي والإسلامي حالياً مقل بأسئلة حادة ومصيرية : إشكالية العلاقة مع الغرب ، وتحديات الألفية الثالثة ، وإشكالية العلاقة بين الدولة والمواطنين ، وهي كلها أسئلة مضيئة تحتاج إلى أجوبة .

من دون مبالغة إن مجتمع المعرفة والتواصل والأنظمة الرقمية لن يستطيع العرب أن يجدوا فيه مكاناً لهم بين الأمم ولا صعود سلالته المؤدية إلى الرقي والتقدم ومحاربة الجهل والتخلف والخرافة ، إذا لم تتغير الأمور وبطريقة جذرية .

فيجب أن تقدم المعارف كما هي دون تحريف أو تشويه ، فلو اتخذ الإنسان موقفاً معادياً من قضية بعينها فإنه في هذه الحالة يناهضها وهي على حقيقتها دون الالتجاء إلى التحريف أو التشويه وهكذا ينتهي الجهل وتتعزيز الحقيقة في كل مكان .

فمن يريد أن يعرف الإسلام يدرسه على حقيقته ، وكذلك من يريد أن يعرف المسيحية أو اليهودية أو الماركسية أو الرأسمالية ... الخ ، ومن ثم يصل المرء إلى قناعة شخصية دون التأثير أو التدخل من أحد لأن التدخل يفسد الحقيقة ويُفسد الذوق العام .

ولما كانت المناهج التعليمية السائدة في جميع أنحاء العالم اليوم لا تمكن الإنسان من الوصول إلى المعرفة الحقيقية ، وبالتالي حرمانه من الحرية التي تتوقف عليها سعادته ، فإنه لابد من ثورة علمية ثقافية عالمية تهدي بما جاء في الكتاب الأخضر ، تُحرر عقل الإنسان من مناهج التعصب والقهر لينطلق في آفاق الإبداع والتألق.

7- إن ما يرفضه الخطاب الإسلامي الجديد في واقع الأمر هو المركزية والعالمية التي يضيفها الغرب على نفسه ويضيفها الآخرون عليه ، كما يرفض الخطاب الإسلامي الجديد امبريالية الغرب المرتبطة بالدولة المركزية المستبدة ، وعمليات النهب والقمع التي قام بها في الماضي والتي تأخذ أشكالاً جديدة في الحاضر لا تقل ضراوة عن سابقتها وهو يرفض الجوانب السلبية في الحضارة الغربية والعولمة ، ويدرك أزمته تماماً الإدراك .

إن الانفتاح على المنظومة الغربية والتفاعل النقدي معها يجعل الخطاب الإسلامي الجديد مدركاً لأبعاد كان من الصعب إدراكها دون هذا التفاعل ، فمسألة مثل العلاقات

الدولية والكوكبية وخطورة الإعلام والدولة المركزية وزيادة وقت الفراغ وعمليات التنميط التي تسم الحداثة الغربية ، هي أمور لم تكن مطروحة على الإنسان من قبل ، ومن ثم لم يطرحها الخطاب الإسلامي القديم .

لقد اكتشف الخطاب الإسلامي الجديد إن الانفتاح على الحداثة الغربية ودراستها بشكل نقدي خلاق قد يفيد في تنمية الوعي النقدي ، فمن خلال معرفة الآخر والتعمق في معرفته سندرك الطريق المسدود الذي دخله وحجم الكارثة التي يُعاني منها ، فنزداد معرفة وثقة بأنفسنا وإدراكاً لذاتنا بكل أبعادها ، وسيساعدنا هذا الموقف المنفتح النقدي التفاعلي على اكتشاف الامكانيات التوليدية الخلاقة داخل المنظومة الإسلامية .

8- لقد أحوال الواقع التكنولوجي المعاصر الثقافة إلى بضاعة تُباع وتُشترى لصالح الأنظمة القائمة ، فحتى موسيقى الروح أمست موسيقى تجارية أو قابلة للتجارة ، في حين أن الثقافة أساساً ، ثنائية البعد ، لأنه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين الواقع وبين ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع .

غير أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتصال الجماهيرية في المجتمعات الصناعية المعاصرة ، خففت - إلى حد كبير - من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة صياغتها على نحو استهلاكي تجاري .

وإذا كان عالم الفن والأدب قد مثل على الدوام بالنسبة إلى الناس عالماً متعالياً ، بُعداً آخر للواقع أو الرفض الأكبر، فإن هذا الرفض قد بات اليوم ممتصاً من قبل عالم الأعمال .

وما دام الهدف الأول لعقلانية المجتمع التكنولوجي المعاصر - اللاعقلانية في رأي مدرسة فرانكفورت - هو تقليص مجال الفرد الداخلي ، فلا غرو أن وجدنا عملية التقليص هذه تمتد إلى عالم اللغة ، عالم التغيير والاتصال الإنساني ، فتبرز إلى الوجود لغة ذات بُعد واحد ، لغة ايجابية تستبعد من تركيبها ومفرداتها كل الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية .

وهذه اللغة هي بوجه خاص لغة محترفي السياسة وصناع الرأي العام (الصحافة والإذاعة) ، لغة خالية من التوتر والتناقض ، لغة بلا أبعاد ، وبعبارة أخرى لغة مغلقة منغلقة على ذاتها .

إن فشل الإنسانية في تطوير ثقافة عالمية مشتركة- على الرغم من أنها قد نجحت في إيجاد طرق متنوعة لفهم الواقع الاجتماعي والطبيعي- قد عقد مشكلة الحضارة ، ومن هنا طالب القذافي بضرورة وجود لغة دولية مشتركة لسد الثغرات الثقافية ، وحتى لو تحققت أمنية القذافي في الحصول على لغة عالمية مشتركة فإن ذلك لا يعني أن المشكلة في طريقها إلى الحل ، فما زالت هناك مشكلة الانقسام السياسي والفلسفات السياسية ، والمواقف المتباينة من الديمقراطية ، وما زالت هناك المنافسة الاقتصادية ، ولكن الكتاب الأخضر يقدم حلولاً متعددة للمشاكل السياسية و الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفلسفية وغيرها ، وهذه المشاكل ليست صعبة الحل إذا قامت ثورة ثقافية حقيقية ، فمثلاً لن تكون هناك فلسفات سياسية مختلفة ، أو مواقف متباينة من الديمقراطية ، في حال قيام وعي ثوري ثقافي حقيقي يجمع الجماهير الشعبية في كل أنحاء العالم ، ذلك إن الثورة الثقافية قادرة على حل المشاكل التي قامت في غياب هذه الثورة.

9- مع كل ثورة يحققها العقل في مجال التكنولوجيا لا بد من حدوث تعديلات ملائمة مصوبة في الاجتماع والسياسة والثقافة لضمان جدوى التغيير التكنولوجي ونفعه ، بحيث تتقدم البشرية على قدامين فلا تحقق المكسب المادي وتخسر المكسب الإنساني فتضحي انجازاتها التاريخية ناقصة .

والرؤية المادية تتجلى في عالمنا المعاصر في الحياة اليومية من خلال العملية الاستهلاكية التي تقوم بتغيير وجه العالم والحياة الاجتماعية وتحول العديد من العلاقات عن مسارها إلى التسلع ، بحيث يصبح كل شيء له مقابل ، وخاضعاً للتبادل النفعي .

وليس غريباً أن مصطلحي التسلع والتشيؤ ينتميان إلى منظومة واحدة كتجليات للرؤية المادية ، التي أثرت على العلاقات الاجتماعية ، فقد أدت الثورة الصناعية لأن تصبح الحياة الاجتماعية مرتبطة بالعمل والإنتاج والمؤسسات الاقتصادية أكثر منها بنمط حياة الأسرة والانتماء لجماعة اجتماعية ، أي النظر إلى الإنسان باعتباره جزءاً من عملية الإنتاج لا عضواً في مجتمع ، وهو ما أدى إلى اغترابه نتيجة عزله عن محيطه الاجتماعي .

فبدلاً من أن تكون التكنولوجيا قوة تحريرية عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات في خدمة الإنسان ، أمست عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات ، وذلك عندما جعلت الإنسان المعاصر عبداً للخطط الإنتاجية ولرفع مستوى المعيشة باستمرار بطرق مصطنعة .

ولذلك كله كان نقد مدرسة فرانكفورت لنظام السوق الذي رأوه المسؤول عن عبادة السلع أو صنميتها وبتعبير ماركسي : توثتها ، وهو ما أضفى على علاقات الناس بالأشياء وبيعهم طابع السلعة وحصرها في نطاق المنافع والوسائل المجردة من كل لمسة شخصية أو إنسانية .

10 - إن النظام الرأسمالي في الولايات المتحدة الأمريكية يعتمد في بقائه على الاستغلال الذي يمارسه على بلدان المعسكر الثالث ، فبرغم تحرر كثير من هذه البلدان وحصولها على الاستقلال السياسي في آسيا وأفريقيا ، فهي ما تزال من الناحية الاقتصادية تقع تحت السيطرة الاحتكارية الأمريكية بوجه خاص بطريقة مباشرة أو غير مباشرة باستثناء قلة من البلدان اختارت طريق الاشتراكية وحققته مثل الصين وكوريا الشمالية وكوبا وفيتنام وكمبوديا .

أما بقية بلدان المعسكر الثالث وخاصة في آسيا وأفريقيا ، فما يزال النزيف الاستغلالي مستمراً ، وخاصة عن طريق التجارة غير المتكافئة والفروق الشاسعة بين أسعار المواد الخام في هذه البلاد ، وأسعار البضائع المصنعة في البلاد الرأسمالية ، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية .

11 - إن الصحافة الغربية برأينا صحافة مقيدة بشرطها التاريخي المادي والثقافي (الحضارة اليهودية - المسيحية - النظام الاقتصادي الليبرالي القائم على مبادئ الحرية الفردية والمنافسة ، قيم الاستهلاك والربح ... الخ) ، الذي يجعلها تمارس حريتها داخل نظام عام محدد ، وهو نظام العقلانية أو الحداثة الغربية بكل نتائجه الإيجابية (التطور التكنولوجي والاقتصادي الهائل) ، والسلبية (الأنا المركزية الغربية - الاستعمار - استغلال موارد العالم الثالث - بيع الأسلحة - تدمير البيئة) ، وهنا يمكن أن نشير إلى النقد الذي وجهته مدرسة فرانكفورت وخاصة هابرماس لوسائل الإعلام الغربية .

إن الصحف ووسائل الإعلام المختلفة هي سلع يتم تسويقها في مقابل الربح ، وما يتم تسويقه في الواقع هو آراء السلطات الحاكمة ، وهي طبعاً الأقلية ، ولذا تصبح وسائل الإعلام أدوات للسيطرة في أيدي من يديرونها .

وهذا بالأساس ما يحذرنا منه الكتاب الأخضر فيما يتعلق بقضية وسائل الإعلام ، ويمكننا أن نقدر اهتمام القذافي بوسائل الإعلام التي يملكها أفراد حق قدره ، إذا تذكرنا أن

هناك عدة هيئات لوسائل الإعلام عبر العالم مع مكاتبها الإقليمية ، تحتكر فيما بينها حصة كبيرة جداً من الموارد البشرية والمادية ، وهذا كله يؤدي إلى السيطرة والهيمنة ، والتي ينتجتها تغزو الأيديولوجيا الخاصة البيوت في كل العالم .

وليست القضية هنا قضية الاستعمار الثقافي فحسب ، بل أنها قضية هذه الأعداد الهائلة من الشعوب المحرومة والمسلوبة التي تقف دون حماية أو مناعة من هذا الثعبان المتعدد الرؤوس ، لأنها في الأصل مقيدة ومضطرة إلى متابعة هذا الإعلام الأحادي الجانب والذي يُباع كسلعة للمستهلكين .

ولهذا فإن اهتمام القذافي يحمل معان بالغة الأهمية فالملكية الخاصة لوسائل الإعلام لا تتطابق إطلاقاً مع مبادئ الديمقراطية الصحيحة ، لأنها تُضفي الصفة الشرعية على حرية المالك وآرائه بوصفهما يمثلان الخير العام المشترك ، وعليه فنظرية القذافي تسعى إلى إلغاء هذه الممارسات غير ديمقراطية .

بشكل عام يمكننا القول إن تأكيد النظرية النقدية على النقد ، هو في حد ذاته أمر مطلوب سواء كان هذا النقد نقداً فكرياً أو نقداً سياسياً ، فالتأكيد على النقد إنما ينطوي على رغبة في تجاوز الواقع ، وعلى إيمان راسخ في أن التطور هو قانون الوجود .

فالنقد يعني عدم الجمود أو الزكون للوضع القائم ، وهو يعني أيضاً أن الحياة تنطوي دائماً على النقص وأن الاكتمال فرضية مستحيلة في دنيا الواقع ، فالنقد من هذا الجانب دعوة لا تمل إلى ضرورة التغيير .

إننا نحتاج إلى ممارسة النقد في حياتنا اليومية ، وفي معاهدنا العلمية وفي قراءتنا للتراث ، وفي نظرتنا إلى المستقبل ، فالنقد عنصر تنويري ومسألة لا غنى عنها في وقتنا الحاضر ، ومن لا يمارس النقد لا يتقدم ولا يتطور ، فالنقد أساس كل تطور ، وسمة كل واقع ، بل كل فكر ، ووجود ، فإن استحالة النقد حل الجمود، وسد السكون ، وإن اتسع النقد ليشمل كافة مجالات الحياة ، اتسم الواقع بالخصوبة ونضج الوعي .

وبناء على ذلك يجب أن تأخذ في الاعتبار النقاط التالية :-

I- أن نعرف ماذا نقصد ، وماذا نرفض ، وأن يكون واضحاً في ذهننا البديل الذي نطرحه في حالة النقد أو الرفض .

2- مناهضة كافة الاتجاهات الغيبية التي تسعى إلى اغتيال العقل واستئصال عناصر الاستتارة الفكرية من بيئتنا العربية ، ذلك إن الانحطاط الحضاري الذي يمر به العالم العربي الآن يعود إلى الانغلاق على الذات والخوف من الآخر المغاير ، في حين أن العرب القدامى تقدموا حينما اختلطوا بالثقافات الأخرى ، فليس أمامنا اليوم إلا تبني الحضارة الغربية كما هي ونطورها إن استطعنا إلى ذلك سبيل ، لا أن نعادها أو أن نكفرها .

فعلى الرغم من مرور قرن ونصف القرن على ظهور حركات اليقظة العربية فما يزال المجتمع العربي الإسلامي في حاجة ملحة إلى الاطلاع بعمق ، وعن كُتب على تجارب الآخرين ، وخاصة تجارب الآخر المتقدم أي الغرب ، فنحن اليوم أحوج ما نكون إلى العلم بالاجتهادات ، والإبداعات الفكرية المعاصرة ، وبما يجري بينهم من حوار متنوع وثرى حول قضايا الفكر والسياسة والاقتصاد في الوقت نفسه الذي يزداد فيه تساؤلنا حول قضايا الذات ، وإشكاليات الهوية .

إن معرفة تجارب الآخر تساعدنا على فهم الأنا ، وتحول دونها ودون الانغلاق ، أو الشعور بالاستلاب ، وتكشف في الوقت ذاته مدى عمق الهوة الفاصلة بيننا وبين الآخر المتقدم من دون الشعور بالدونية .

ومما يدعو إلى الحيرة ، ويبعث في النفوس الخوف والريبة أن تتزامن هذه الحاجة الموضوعية الملحة مع خطاب انغلاق يطل علينا بوجهة الكالغ من هنا وهناك في الساحة العربية ، محاولاً التخفي ، ونحن في الألفية الثالثة ، وراء شعارات وطنية ضيقة ، ومفهوم للسيادة عفى عليه الزمن ، وتجاوزته قطار العولمة ، والتغني بمحاسن هوية أدركها الذبول وأصابها الخسوف .

إن الحداثة اليوم وحقوق الإنسان وحقوق الأقليات وحقوق المرأة ومساواتها بالرجل هي تيار تاريخي لا يُصد ولا يُرد ، ومخطئون من يظنون أنهم يستطيعون إيقاف عجلة التاريخ ، لإننا لن نستطيع حتى ولو حاولنا إيقافها ، وأقصى ما نستطيع فعله هو ضبط إيقافها لتتوافق مع مجتمعاتنا وقيمها ، فالحداثة اليوم يجب إدخالها إلى البلاد التي لم تدخلها بعد ، وتحديثها أكثر وأكثر في البلاد التي تبنتها ، فعلى أن نعاصر عصرنا وأن نقبل على الحداثة في كل مجالات الحياة .

فالحداثة كل لا يقبل القسمة ، فلا يمكن أن نقبل على الحداثة في المجال الاقتصادي والتقني ونهمل الحداثة في الفكر والسياسة .

3- لابد من تأكيد الاحترام والتقدير للمعرفة الفلسفية بأنظمتها وفروعها المختلفة ، هذا شيء لا غنى عن تأكيده منذ البداية بكل ما نملك من قوة ومن احترام للمعرفة العلمية الدقيقة التي لا يشك أحد في كونها شعاع الأمل المضيء - وربما الوحيد - وسط الظلمات المدلهمة التي تزحف اليوم على وجود الحيوان العاقل وتحاصر حقه في الحياة والسعادة والأمن والسلام .

إن الإنسان في هذا القرن يفتقر إلى الحكمة لأسباب يصعب حصرها وتحديد أنواعها ، ربما يكفى القول بأنه في لهفته على معرفة الطبيعة والسيطرة عليها بعلمه ووسائله التقنية قد أهمل السعي الذي لا يقل عنه أهمية لمعرفة نفسه ورعاية باطنه وضميره وقيمه .

وكانت النتيجة أن اكتملت وسائله واضطربت غاياته وظهر عجزه عن مواجهة حقيقة نفسه وعالمه الذي صنعه ثم أخذ يدمره بأشكال مختلفة : في خداعه لنفسه أو استسلامه لمختلف الأساطير والأوهام والخرافات التي خدعته بها قوى نسجت شباكها حوله كالقوى والمصالح الموجهة للسوق الاستهلاكية والاتجاهات العنصرية والطائفية والمذهبية المنعصبة التي تصورت أنها استأثرت بالحقيقة المطلقة ، مما جعله في النهاية أداة لأعمالها الإرهابية أو ضحية لها .

فما العمل لإنقاذ الإنسان من نفسه ؟ وما العمل لإيقاف اندفاعه إلى اللاعقل والجنون المدمر ؟ وبماذا يمكن أن يساعد الفلاسفة في هذا الإنقاذ ؟

إن المتفلسف لا يمكنه أن يقف موقف العاجز المتفرج في الوقت الذي يدمر فيه العقل وتهدد فيه القرية الأرضية بأسوأ مصير .

إن المتفلسف المعاصر مطالب بإيقاف الحصان العالمي المندفع اندفاع المجنون الأعمى على أرض القرية العالمية الصغيرة ، ومعنى هذا أن يكون حارس هذه القرية الضئيلة البائسة ، وحارس العقل والقيم والاستنارة والوعي ، هذه الكلمة الأخيرة تنبهنا على الفور لدور المتفلسف في الدعوة إلى الوعي العالمي والإنساني الذي كان وما يزال غائبا عن كثير جداً من كبار المفكرين في الغرب بوجه خاص من هيجل إلى فلاسفة مدرسة فرانكفورت ، بالإضافة إلى غيابه عن كثير جداً من أساتذة الفلسفة في نفس البلاد والمناطق التي تتم فيها في هذه الأيام واللحظات أبشع مذابح الإبادة والتطهير العرقي

والتعصب الديني والاضطهاد العنصري وسجن الشعوب بأكملها ومحاصرتها من قبل الدول الإرهابية ، بجانب الجرائم التي تتفد في غياهب سجون ومعتقلات التعذيب ، فضلاً عن المقابر الجماعية التي لا يسمع الناس عنها إلا عن طريق بعض الصحفيين والمتطوعين الشجعان أو مؤسسة العفو الدولية ، وإذا سمعوا عنها أصلاً فبعد فوات الأوان .

إن الفلسفة في مجموع تراثها العريق وفي شتى الحضارات أقدر من غيرها من أنظمة المعرفة على تكوين هذا الوعي العالمي والإنساني ، وتأكيد وحدة البشر على كوكبنا الضئيل أو قريتنا الصغيرة .

ولن يستطيع المتفلسف أن يغفل نور العلم والتقنية في خلق الوعي العالمي من الناحية العقلية وتوحيد أساليب الحياة ونماذج السلوك لأعداد متزايدة من البشر في كل القارات ، بصرف النظر عن الآثار المدمرة للتقنية ، والإضرار الفادحة الناجمة عن التهاون في الاهتمام بأخلاقيات العلم وعدم ربط نتائجه بالقيم الإنسانية ، وأخيراً فإن المتفلسف لن يستغنى عن النظر في الأعمال الأدبية والفنية المعبرة عن معاناة البشر وأحلامهم وآمالهم وآلامهم في مختلف الآداب والفنون المعاصرة ، لإن قدرة الأدب والفن على توحيد الوجدان الإنساني بغض النظر عن اللون والجنس والقومية والعقيدة ومد جسور التفاهم والتجانس والاحترام المتبادل بين الشعوب والحضارات أمر معروف ومشهود منذ أن وجد الأدب والفن .

هذه المهمة تبقى ملقاة من الناحية العقلية والبحثية على أكتاف الفلاسفة أو بالأحرى على ضمائرهم ومدى قدرتهم على استشراق المستقبل .

لقد آن أوان الوعي العالمي الذي طالما حاولت الفلسفة تحقيقه، لا سيما في العصور والمذاهب والحركات العقلية والروحية التي أكدت إنسانية الإنسان ، ودعت إلى احترام طبيعته وعقليته وشخصه وحرمة حياته وكرامته وحرية ، ولا يتعارض هذا بحال من الأحوال - كما قد يتصور البعض - مع تأكيد الوعي الذاتي للشعوب والثقافات والمجتمعات والبنى السياسية والأخلاقية والقانونية والفكرية والفنية... الخ ، ولا مع ضرورة استمرار الكفاح للتعرف على الهوية أو على الأصح إيجادها وتجديدها وإبداعها ، إنه - أي الوعي الإنساني العالمي - سيكون بمثابة الوحدة الكلية التي تؤلف بين الأفراد والذوات المتنوعة، وستكون أدواته هي الحوار الحر الذي تتخرط فيه الأطراف الحرة .

ولم تغيب الفلسفة في كل الظروف والأحوال عن الواقع بكل أبعاده ولا عن الآم
الناس وآمالهم ، وأن كانت بحكم معرفتها النظرية ومناهجها القائمة على التحليل والنقد
والتفسير وتكثيف أفكار عصرها في نظم عقلية موحدة ومتماسكة ، أقل قدرة من الأديب
والفنان والتاريخ على التعبير عن تلك الآلام والآمال في صورة حية ومؤثرة .

ومع ذلك فإن معاناة البشر قد انعكست بوضوح على مرآتها في عصور وأحوال
كثيرة : عند الأخلاقيين والحكماء الكبار في الشرق والغرب ، والفلاسفة العظام في كل
العصور والحضارات ، وفي الفلسفات الوجودية في عصرنا الحاضر، والعبارة التي قالها
أدورنو وصرح فيها بأن التاريخ الطويل لتقافة العقل والروح والتقدم... الخ ، قد أصبح
مجرد قمامة بعد معتقل التعذيب النازي الرهيب ، يتجلى صدقها اليوم أكثر مما كان الحال
على أيامه ، إذ يمكن أن نجرفنا إلى القول - في مواجهة أهوال القتل والتدمير والتعذيب
التي تجري في البوسنة وعلى أيدي اليهود أنفسهم من أبناء ملتة وجلدته في الأرض
العربية المحتلة - بأن كل القيم التي اعتز بها الإنسان تستحق أن تُلقى في أقرب قمامة،
غير أن الأجدى والأجدر بالعقل هو الإصرار على إنقاذ هذه القيم من نيران المحنة
المشتعلة ، إن كان الإنسان ما يزال حريصاً على أن يكون إنساناً.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر

- 1- انجلز (فريديريك) ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، دار التقدم ، موسكو ، بدون تاريخ .
- 2- باتالوف (ادوارد) ، فلسفة التمرد ، ترجمة سامي الرزاز ، دار الثقافة الجديدة ، 1981 ف .
- 3- بالميه (ج . م) ، ويلهلم رايش ، النظرية الفرويدية الماركسية ، ترجمة سناء نجيم ، دار القدس ، 1974 ف .
- 4- بوتومور (توم) ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة سعد هجرس ، ط1 ، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع ، طرابلس ، ليبيا ، 1998 ف .
- 5- بوتومور (توم) ، نقد علم الاجتماع الماركسي ، ترجمة محمد علي محمد ، علي عبدالرازق جليبي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1984 ف .
- 6- بونير (روديجر) ، الفلسفة الألمانية الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1987 ف .
- 7- تورين (الآن) ، نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1997 ف .
- 8- تيماشيف (نيقولا) ، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عودة ، محمد الجوهري وآخرون ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1995 ف .
- 9- جارودي (روجيه) ، كارل ماركس ، ترجمة جورج طرابيشي ، ط1 ، دار الآداب ، بيروت ، 1970 ف .
- 10- جارودي (روجيه) ، ماركسية القرن العشرين ، دار الآداب ، بيروت ، 1972 ف .
- 11- جماعة من العلماء السوفييات ، الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر ، ترجمة حسان حيدر ، ط1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 1990 ف .
- 12- ريكور (بول) ، محاضرات في الأيديولوجيا واليونوتوبيا ، ترجمة فلاح رحيم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت ، بدون تاريخ .
- 13- فروم (اريك) ، الخوف من الحرية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1972 ف .
- 14- كارديلي (ادوارد) ، في النقد الاجتماعي ، ترجمة أحمد فؤاد بلبع ، دار المعارف ، 1968 ف .

- 15- كريب (آيان) ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ترجمة محمد حسين غلوم ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1999 ف .
- 16- كورنو (أوغست) ، أصول الفكر الماركسي ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ط1 ، دار الآداب ، بيروت ، 1968 ف .
- 17- كول ، الاشتراكية والفاشية في ثلاثينات القرن العشرين ، ترجمة وتقديم عبد الحميد الإسلامبولي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر، بدون تاريخ .
- 18- كول ، الدولة الثانية ، ترجمة عبدالكريم أحمد ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، 1963 ف .
- 19- لوكاش (جورج) ، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة حنا الشاعر ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1979 ف .
- 20- لينين (فلاديمير) ، تقرير عن السلام ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ف.
- 21- لينين (فلاديمير) ، حول الديمقراطية الاشتراكية السوفيتية ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ف .
- 22- ماركس وانجلز ، الأيديولوجيا الألمانية ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، 1976 ف .
- 23- ماركيز (هيربرت) ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، ط2 ، دار الآداب ، بيروت ، 1971 ف .
- 24- ماركيز (هيربرت) ، العقل والثورة ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1979 ف .
- 25- ماركيز (هيربرت) ، فلسفة الوعي ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب، بيروت ، 1971 ف .
- 26- ماركيز (هيربرت) ، نظرية الوجود عند هيجل، أساس الفلسفة التاريخية، ترجمة وتقديم وتعليق ابراهيم فتحي، ط1 ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت : 1984 ف.
- 27- هابرماس (يورغن) ، العلم والتقنية ، كـ " إيديولوجيا " ، ترجمة حسن الصقر ، ط1 ، منشورات الجمل ، كولونيا - ألمانيا ، 2003 ف .
- 28- هابرماس (يورجين) ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1995 ف .
- 29- هيجل ، ج ، ف ، ف ، ف ، ظاهريات الروح ، ترجمة مصطفى صفوان في علم ظهور العقل ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ف .

30- ووديس (جاك) ، نظريات حديثة حول الثورة ، ترجمة محمد مستجير مصطفى ، ط 2 ، دار الفارابي ، بيروت ، 1986 ف .

ثانياً : المراجع

- 1- ابراهيم (موسى) ، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مؤسسة عزالنين ، بيروت ، 1994 ف .
- 2- أبو السعود (عطيات) ، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 2002 ف .
- 3- أبو نبوس (رجب) ، في الحل الاشتراكي ، ط 2 ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، مصراتة ، الجماهيرية ، 1990 ف .
- 4- أبو نبوس (رجب) ، نحو تفسير اجتماعي للتاريخ ، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية ، بدون تاريخ .
- 5- الحسيني (السيد) ، نحو نظرية اجتماعية نقدية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .
- 6- الصفي (مطاع) ، نقد العقل الغربي : الحداثة ما بعد الحداثة ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1990 ف .
- 7- الغزالي الجبيلي (عبد المنعم) ، تاريخ الحركة العمالية والنقابية في العالم ، ج 1 ، مكتبة بولنيو للترجمة والنشر ، بدون تاريخ .
- 8- القذافي (معمر) ، الكتاب الأخضر ، الفصل الأول والثاني ، ط 26 ، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية العظمى ، 1999 ف .
- 9- أمين العالم (محمود) ، ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود ، دار الآداب ، بيروت ، 1972 ف .
- 10- جرجس (صبرى) ، التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي ، عالم الكتب ، القاهرة ، 1970 ف .
- 11- حامد مويدي (يحيى) ، أضواء على الفلسفة المعاصرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، 1958 ف .
- 12- حسن خليفة (فريال) ، نقد فلسفة هيجل ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998 ف .

- 13- حسن عبد الباري (اسماعيل) ، بناء المجتمع ونظمه ، ط1 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1983 ف .
- 14- حسن محمد (حسن) ، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، 1993 ف .
- 15- حنفي (حسن) ، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، ط1 ، دار التنوير ، بيروت ، 1982 ف .
- 16- خاتمي (محمد) ، مطالعات في الدين والإسلام والعصر ، ط3 ، دارالجديد ، بيروت ، 1999 ف .
- 17- دوبريه (ريجيه) ، ثورة في الثورة ، دار الآداب ، بيروت ، 1969 ف .
- 18- دي كرسبيني (انطوني) وكينيث مينوج ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، ترجمة نصار عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، 1988 ف .
- 19- روبنسون (بول) ، اليسار الفرويدي ، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال ، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1974 ف .
- 20- زكريا (فؤاد) ، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي ، مركز كتب الشرق الأوسط ، 1957 ف .
- 21- سونو (ثوبا) ، ظاهرة القذافي الخضراء ، تعريب ابراهيم الحصري ، ط1 ، ط2 ، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية ، 1988 - 1990 ف .
- 22- شارفان (روبر) ، جاك فينيه- زانس ، الغرب والظاهرة القذافية ، ترجمة محمد مجذوب ، معن زيادة ، ط1 ، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، طرابلس ، الجماهيرية ، 1989 ف .
- 23- طاهر (علاء) ، مدرسة فرانكفورت : من هوركهايمر إلى هابرماس ، ط1 ، منشورات مركز الانماء القومي ، بيروت ، بدون تاريخ .
- 24- عباس علي (عدنان) ، تاريخ الفكر الاقتصادي : عن الفكر الإغريقي إلى انتشار وتطور الفكر الكلاسيكي في الأقطار المختلفة ، ط2 ، منشورات جامعة قارون ، بنغازي ، 1991 ف .
- 25- عبدالرازق جليبي (علي) وآخرون ، نظرية علم الاجتماع - الاتجاهات الحديثة والمعاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2001 ف .

- 26- عبدالرحمن (ابراهيم) ، نصر عمارة ، قضايا ومفاهيم : سياسية اقتصادية اجتماعية ، ط3 ، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ، 1990 ف .
- 27- عبد المعطي (عبدالباسط) ، الاتجاه السوفيتي : قراءة نقدية في علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1985 ف .
- 28- عبدالمعطي (عبدالباسط) ، عادل مختار الهوارى ، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1986 ف .
- 29- عمارة (محمد) ، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ، ط1 ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1997 ف .
- 30- قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع ، ترجمة مصطفى خلف عبدالجواد ، تقديم محمد الجوهري ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، 2002 ف .
- 31- كريزويل (إبيث) ، آفاق العصر: عصر البنيوية ، ترجمة جابر عصفور ، ط1 ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، 1993 ف .
- 32- لطفي فرحات (محمد) ، القواعد الظالمة ، كتاب الزحف الأخضر: سلسلة فكرية عقائدية في النظرية العالمية الثالثة، ط1 ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1424 ميلادية .
- 33- لويس (جون) ، مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، ط3 ، دار الحقيقة، بيروت ، 1978 ف .
- 34- مجاهد عبدالمنعم (مجاهد) ، الاغتراب في الفلسفة المعاصرة ، ط1 ، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، 1985 ف .
- 35- مجاهد عبدالمنعم (مجاهد) ، جدل الجمال والاعتراب ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1986 ف .
- 36- محمد علي (محمد) ، تاريخ علم الاجتماع : الرواد والاتجاهات المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1984 ف .
- 37- محمود (مصطفى) ، الماركسية والإسلام ، دار المعارف ، مصر ، 1975 ف .
- 38- مظهر أحمد (كمال) ، النهضة ، ط1 ، وزارة الثقافة والفنون ، بغداد ، 1979 ف .
- 39- مكايي (عبدالغفار) ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد وتعقيب ، الكويت ، جامعة الكويت ، حوليات كلية الآداب ، حولية 13 ، رسالة 88 ، 1993 ف .

- 40- ميلاد . المقرحي ، موجز تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر ، ط1 ، منشورات
جامعة قاريونس ، بنغازي ، 1998 ف .
- 41- نور الدين أفاية (محمد) ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة :
نموذج هابرماس ، الدار البيضاء ، 1991 ف .
- 42- هادي أحمد (قيس) ، الاغتراب عند أريك فروم ، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ، بيروت ، 1980 ف .
- 43- هادي أحمد (قيس) ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز ، ط1 ، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1980 ف .
- 44- وهبة (مراد) ، محاورات فلسفية في موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، 1974 ف .
- 45- يفوت (سالم) ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، ط1 ، دار الطليعة
للطباعة والنشر ، بيروت ، سنة 1999 ف .
- 46- يوسف البقاعي (شفيق) ، نظرية الأدب ، منشورات جامعة السابع من أبريل ،
الجماهيرية ، 1425 ميلادية .

ثالثاً : الموسوعات

- 1 - الحفني (عبدالمنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج1 ، ط2 ، مكتبة مدبولي ،
القاهرة ، 1999 ف .
- 2 - الحفني (عبدالمنعم) ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج2 ، ط2 ، مكتبة مدبولي ،
القاهرة ، 1999 ف .
- 3 - الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج1 ، ط3 ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ف .
- 4 - الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج2 ، ط2 ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ، 1991 ف .
- 5 - الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج4 ، ط2 ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ف .
- 6 - الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج5 ، ط2 ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ف .

- 7 - الكيالي (عبدالوهاب) ، موسوعة السياسة ، ج6 ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ف .
- 8 - بدوي (عبدالرحمن) ، موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1984 ف .
- 9 - زيادة (معن) ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني : المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات ، ط1 ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1988 ف .
- 10 - محمود ربيع (محمد) ، اسماعيل صبري مقلد ، موسوعة العلوم السياسية ، ج1 ، جامعة الكويت ، بدون تاريخ .

رابعاً : المجلات

- 1- أبو العينين (فتحي) : هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي ، مجلة ابداع ، العدد الخامس ، مايو ، 1998 ف .
- 2- الزيات (السيد) ، هل تتلائم الدولة في ظل العولمة ، مجلة تحديات ثقافية ، العدد 4 ، القاهرة ، 2001 ف .
- 3- الصفدي (مطاع) ، الفكر العربي ومعركة المنهج : المشروع الثقافي العربي بين المشاكلة والمناقفة ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، العدد 8-9 ، 1980-1981 ف .
- 4- جان (جيران) ، من فرانكفورت إلى فرانكفورت ، في مجلة المنار ، العدد الحادي عشر ، نوفمبر ، 1985 ف .
- 5- جودوين (ريتشارد) ، النظرية الاجتماعية عند ماركيز ، عرض وتلخيص حسين تمام ، العدد الثمانون من مجلة الفكر المعاصر ، 1971 ف .
- 6- جيوركو (لاسلو) ، الإنسان والثورة ، العدد الثاني من مجلة مواقف ، السنة الأولى ، 1969 ف .
- 7- رضوان (عبدالسلام) ، هربت ماركيز وأزمة الفكر النقدي ، العدد التاسع والسبعون من مجلة الفكر المعاصر ، 1972 ف .
- 8- زكريا (فؤاد) ، الفلسفة الوضعية بين لينين وماركيز ، العدد الرابع والستون من مجلة الفكر المعاصر ، 1970 ف .
- 9- زكريا (فؤاد) ، ماركيز والنزاع العربي الإسرائيلي ، العدد الثمانون من مجلة الفكر المعاصر ، 1971 ف .

- 10- زكريا (فؤاد) ، هريبرت ماركيزوز ، المجلد الثاني من مجلة عالم الفكر ، العدد الرابع ، 1972 ف .
- 11- زيادة (معن) ، الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والإلتباع ، مجلة الفكر العربي ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، مايو - أغسطس ، 1989 ف .
- 12- صالح (هاشم) ، الحداثة والتنوير ، ترجمة هلكوت عبدالله ، مجلة رهند ، العدد 8 ، 1999 ف .
- 13- ضاهر (مسعود) ، صدام الحضارات ارتباك الخائفين ، مجلة العربي ، العدد 452 ، بدون تاريخ .
- 14- عبدالمولى (عزالدين) ، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 4 ، السنة الأولى ، 1995 ف .
- 15- عزت راجح (أحمد) ، الأعباء النفسية للحضارة الصناعية الحديثة ، المجلد الثاني من مجلة عالم الفكر ، 1971 ف .
- 16- فتحي عثمان (محمد) ، هل يكون هذا القرن للمسلمين قرن فكر ؟ مجلة الكلمة ، العدد 26 ، بيروت ، 2000 ف .
- 17- لايبكا (جورج) ، النظرية اللينينية في الامبريالية ، ترجمة البير منصور ، العدد السابع من مجلة مواقف ، السنة الثانية ، 1970 ف .
- 18- ماركيزوز (هريبرت) ، حوار مع ماركيزوز : الديمقراطية ومشاكل الطلبة ، العدد العاشر من سلسلة الهلال ، السنة السادسة والسبعون ، 1968 ف .
- 19- ماركيزوز (هريبرت) ، دراسة في مجتمع عدواني : مصير الإنسان في القرن العشرين ، العدد العاشر من سلسلة الهلال ، السنة السادسة والسبعون ، 1968 ف .
- 20- ماركيزوز (هريبرت) ، في مفهوم الثورة ، العدد الثاني من مجلة مواقف ، 1970 ف .
- 21- مورفي (جون) ، النظرية النقدية والتطبيع الاجتماعي ، مجلة ديوجين ، العدد 61 ، السنة السابعة عشر ، يوليو ، 1988 ف .
- 22- نافيل (بيار) ، الماركسية والحركات الثورية المعاصرة ، العدد التاسع من مجلة مواقف ، السنة الثانية ، 1970 ف .
- 23- ولد أباه (السيد) ، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر ، إشكالية نقد العقل نموذجاً ، مجلة المستقبل العربي ، السنة 13 ، العدد 145 ، 1991 ف .

خامساً : دوائر معارف

- 1- منشورات وكالة أنباء نوفوستى ، كارل ماركس : مؤسس الشيوعية العلمية ، بدون تاريخ .
- 2- منشورات وكالة أنباء نوفوستى ، لينين وقضايا النضال التحرري ، بدون تاريخ .

سادساً : الرسائل العلمية

- 1- عيد مرسى بدر (سعيد) ، الأيديولوجيا ونظرية التنظيم في علم الاجتماع الغربي ، دراسة تحليلية نقدية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، تحت إشراف أ . د . محمد على محمد ، مكتبة كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، 1983 ف .

سابعاً : المخطوطات

- 1- كانط (ايمانويل) ، مدخل إلى نقد العقل الخالص ، ترجمة عبدالغفار مكاي ، مخطوطة غير منشورة ، بدون تاريخ .